

**Dominik Antonik**

Uniwersytet Jagielloński

## Pokusy i niebezpieczeństwa etycznej utopii

### Abstract

#### **Temptations and risks of an ethical utopia**

The article deals with the ethical turn in philosophy and literary theory. Special attention is paid to Richard Rorty's conception of non-prescriptive ethics, which forms the basis for the vision of an ideal democratic society. This inspiring, comprehensive and controversial thought about a liberal, tolerant, just and diverse society, formed by literature and ethical reading, is reconstructed, analysed and discussed. The author claims that responsibility is an essential element of postmodernist ethics and shows three areas which it relates to: responsibility for the text, for the reader's experience and for the reader's identity. These three areas concern individual experience and private reading, but Rorty attempts to connect them with the public sphere and organization of a society. The author advances a thesis that this is not possible and that we cannot derive a tolerant and diverse democratic society from ethical reading without joining ethics with politics. In the work of the famous American pragmatist, contrary to the author's thesis, the world where tolerance wins with prejudice is not the consequence of postmodern ethics and literature, but the effect of accepting the dictionary of neopragmatism.

**Słowa kluczowe:** Rorty, etyka, interpretacja, doświadczenie, polityka

**Keywords:** Rorty, ethics, interpretation, experience, politics

Dla wszystkich, którzy poststrukturalizm, dekonstrukcję i neopragmatyzm oskarżali o relatywizm, dążenie do rozkładu kultury i negowanie humanistycznych wartości musiało być zaskakujące, że właśnie w tych kręgach zrodził się pomysł, by to etyka stała się kategorią organizującą myślenie o literaturze, kulturze i społeczeństwie. Choć pomysł z początku wydawał się nowy,

szybko zauważono, że uprzywilejowanie etyki wśród postmodernistów jest raczej naturalną konsekwencją ich sposobu myślenia niż zmianą światopoglądu. Nie mamy tu do czynienia z rewolucją w filozofii, lecz raczej – co dobrze widoczne jest z perspektywy czasu – z płynnym rozwojem myślenia i krystalizowaniem się pewnych tendencji. Rosnąca popularność etyki jednak wystarczyła, by z konglomeratu myśli postmodernistycznej wyłoniła się jako osobna i – przynajmniej na jakiś czas – nadrzędna kategoria. Niekiedy mówi się nawet o zwrocie etycznym w filozofii i badaniach literackich<sup>1</sup>, który miałby być podstawą drugiej – pozytywnej – fazy postmodernizmu.

Postmodernizm, jak sama nazwa wskazuje, nie jest samodzielną formacją myślową, tylko rodzajem pasożyta, który zawsze pozostaje w krytyczno-polemicznym stosunku do nowoczesności<sup>2</sup>. W połowie lat osiemdziesiątych XX wieku ten pasożytniczy związek wydawał się już bezproduktywny, bowiem kontestacja stabilnej kultury i ostra krytyka europejskiego dorobku filozoficznego – z Platonem, Kartezjuszem, Kantem i Heglem na czele – wzbudzały już mniej emocji i spotykały się z coraz słabszym oporem ze strony przedstawicieli myśli nowoczesnej. Metafizyka obecności z nadrzędną ideą rozumu, uniwersalności, obiektywności, postępu i oparta na niej racjonalność nowoczesna, zostały podważone oraz skompromitowane wraz z wszelkiej maści dogmatyzmem i fundamentalizmem poznawczym. Modele teleologiczne okazały się złudne, podstawy epistemologiczne bezpodstawne, a wszelki uniwersalizm fikcyjny. Krytyczna faza postmodernizmu naruszyła podstawy myśli nowoczesnej i w ten sposób spełniła swoje zadanie. Dawni rewolucyoniści mogli dalej uprawiać tę sztukę dla sztuki, pławić się w samozadowoleniu, podkreślając, jak bardzo jest im przygodnie, płynnie, pluralnie i niepewnie, ale byłoby to bezproduktywne i na dłuższą metę niebezpieczne, bowiem – jak pisze Anna Burzyńska – „zupełnie bez podstaw obyć się nie da, [...] [a] owa tak kusząca nomadyczność poznawcza domaga się, jeśli nie mocnych fundamentów, to przynajmniej niewielkich punktów orientacyjnych”<sup>3</sup>. Z tego impasu, w jakim w pewnym momencie znalazła się postmoderna, można było wyjść, jedynie projektując nową racjonalność i nowe fundamenty. Po fazie krytycznej postmodernizmu przyszedł czas na fazę pozytywną, a nowym punktem oparcia okazała się etyka, która zaczyna organizować myśl dawnych wichrzycieli.

Należy jednak pamiętać, że ponowoczesna etyka nie jest kategorią do końca samodzielną. Podobnie jak większość pojęć, którymi posługuje się ta formacja myślowa, etyka definiowana jest negatywnie i znaczenia nabiera dopiero w krytycznym sprzężeniu z nowoczesnym moralizatorstwem, bezwzględными zasadami postępowania czy normami moralnymi. Nie chodzi tu o kodeks etyczny czy definicje dobra i zła, ale o uruchomienie czy wyzw-

<sup>1</sup> Zob. M.P. Markowski, *Zwrot etyczny w badaniach literackich*, „Pamiętnik Literacki” 2000, XCI, z. 1.

<sup>2</sup> Zob. J-F. Lyotard, *Nota o sensach przedrostka post-* [w:] *idem, Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982–1985*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1998.

<sup>3</sup> A. Burzyńska, *Od metafizyki do etyki*, „Teksty Drugie” 2002, nr 1–2, s. 65.

lenie doświadczenia etycznego. Ten ruch od przyswajania norm w kierunku rozwijania indywidualnych kompetencji moralnych, od uniwersalnej etyki do każdorazowej konfrontacji z niedającą się z góry rozstrzygnąć sytuacją moralnego wyboru, charakterystyczny jest dla wielu myślicieli tamtego czasu. Richard Rorty postuluje ponowne odkrycie moralności, czyli rezygnację z etyki zasad na rzecz etyki wrażliwości<sup>4</sup>. O „powrocie do moralności”<sup>5</sup> w ostatnim wywiadzie mówił Michel Foucault, moralność i troska organizują też myśl późnego Derridy, a o „moralności bez etyki”<sup>6</sup> pisał Zygmunt Bauman. Chodzi tu zatem nie o sztywne zasady, według których należy postępować, ale o sytuacje moralnego wyboru, z jakimi spotykamy się w życiowej praktyce, i odpowiedzialność, „która nigdy nie daje się z góry zaprogramować, lecz pojawia się w formie etycznego doświadczenia”<sup>7</sup>.

Tak rozumiana etyka zaczęła wpływać na myślenie o dyskursach, nauczaniu, teoretyzowaniu, pisaniu, kulturze i jej instytucjach. Przede wszystkim jednak wpłynęła na myślenie o literaturze i interpretacji. Tak jak etyka stawia opór wszelkim normatywnym ujęciom moralności, tak sprzeciwia się metodycznej lekturze. Oznacza to, że daleka jest nie tylko od wszelkich prób kategoryzacji i rozbioru literatury, charakterystycznych dla szkół formalistycznych i strukturalnych, krytykuje nie tylko hermeneutyczne próby zrozumienia i wyjaśnienia tekstu, ale w tym samym stopniu sprzeciwia się opozycyjnym do nich metodologiom ponowoczesnym. Etyczny zwrot w myśleniu o literaturze jest zwrotem antymetodologicznym i postuluje zarówno rezygnację z systemowego rozbioru dzieła czy metodycznego docierania do ukrytego w nim sensu, jak i z programowego wskazywania sprzeczności w tekście czy z interpretacji rygorystycznie nierzetelnych. Wszystkie nowoczesne i ponowoczesne metody z perspektywy krytyki etycznej okazują się niebezpieczne i uzurpatorskie, a rolę pozytywnej kategorii przyjmuje odpowiedzialność, która ma poprzedzać każdy akt lektury. Co miałyby oznaczać ta enigmatyczna formuła? Po pierwsze, chodzi tu o odpowiedzialność za tekst i jego autora (za jego jednostkowy akt twórczy), po drugie, odpowiedzialność za własne doświadczenie lektury, po trzecie, odpowiedzialność za samego siebie.

Odpowiedzialność za tekst oznacza, że nie jest on sceną dla naszych niczym nieskrępowanych aktów przepisywania i użycia, ale jednostkowością, która domaga się swoich praw. Odwołując się do modeli Rolanda Barthes’a<sup>8</sup>, powinniśmy zatem mówić nie o anonimowym tekście, ale o dziele wskazującym na twórczość innego. Etyka lektury przyrównuje spotkanie z literaturą do spotkania z innością, z którą czytelnik musi się zmierzyć. To rodzaj wyzwania,

<sup>4</sup> R. Rorty, *Etyka zasad a etyka wrażliwości*, „Teksty Drugie” 2002, nr 1–2.

<sup>5</sup> M. Foucault, *Powrót do moralności. Ostatni wywiad z Michelem Foucaultem (1926–1984)*, przeł. M. Radziwiłłowa, „Literatura na Świecie” 1985, nr 10.

<sup>6</sup> Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.

<sup>7</sup> A. Burzyńska, *op.cit.*, s. 79.

<sup>8</sup> Zob. R. Barthes, *Od dzieła do tekstu*, przeł. M.P. Markowski, „Teksty Drugie” 1998, nr 6.

bo ściśle wiąże się z poskramianiem, charakterystycznej dla naszego sposobu myślenia, przemocy przedstawiania. Nie chodzi bowiem o to – twierdzi Derek Attridge – aby to, co inne, sprowadzić do znanych kategorii i w ten sposób udomowić, pozbawiając je wszelkiej inności.

Odpowiedź na takie dzieło – odpowiedzialna odpowiedź próbująca zrozumieć innego jako innego – jest jego odgrywaniem, które choć nieuchronnie stara się przekształcić inne w to samo, stara się także umożliwić zmianę tego samego przez to, co inne. Tego rodzaju czytanie nie dąży jednak do zawłaszczenia i zinterpretowania dzieła, nie chce włączyć go tylko w krąg tego, co znane, ale także zarejestrować jego opór i nieredukowalność, zarejestrować tak, by udratyzować to, przez co nie może być ono oswojone za pomocą znanych sposobów rozumienia<sup>9</sup>.

Chodzi zatem o jednoczesny proces osvajania i uznawania inności, o częściowe sprowadzenie innego do tego samego, do własnych kategorii i horyzontu, a zarazem częściową zmianę samego siebie przez to, co inne. Zadaniem czytelnika jest ostatecznie to, by oddać sprawiedliwość inności, która wkracza w nasze życie i domaga się nie tyle oswojenia, ile uznania w swojej odmienności. Kategorią, która łączy ten potrójny status tworzenia i lektury – potrójny, bo związany z aktem osvajania, uznawania inności i otwarciem na zmianę – jest inwencja. To, co inne i odkrywcze, rodzi odkrywczą i jednostkową odpowiedź. W takim rozumieniu lektury interpretacja nie ma polegać na sprowadzaniu dzieła do uniwersalnych kategorii, na opisywaniu go za pomocą neutralnego metajęzyka, ale ma być odpowiedzią na to, co jednostkowe. Odpowiedź taka może być tylko twórcza i jednostkowa (daleka od metodycznej lektury i uniwersalizowania wszystkich odmienności), a więc w pewnym stopniu literacka i domagająca się takich samych – twórczych i literackich – odpowiedzi<sup>10</sup>.

Warto w końcu podkreślić, że ta także nieekonomiczna koncepcja jednorazowej metody i twórczej lektury przypomina ideał niemieckiej hermeneutyki. Oczywiście, różnic też jest wiele, bo nie chodzi tu – jeśli mogę pozwolić sobie na metafory – o zrozumienie przyjaciela, który chętnie odsłania przed nami swoje tajemnice, lecz o próbę odpowiedzi oddającej sprawiedliwość temu, co inne i stawiające opór. Mimo różnic wydaje się jednak, że etyka, która wyłoniła się z myśli ponowoczesnej, niespodziewanie zbliżyła się do części postulatów Gadamerowskiej hermeneutyki. Pod koniec życia sam Derrida przyznał zresztą, że dopiero teraz potrafi odpowiednio docenić etyczny aspekt myśli swojego niemieckiego oponenta.

Od jednostkowości tekstu i twórczej odpowiedzi na nią dochodzimy do odpowiedzialności za własny akt lektury, na którym skupia się Richard Rorty. Z połączenia przez amerykańskiego filozofa idei filozoficznego neopragmatyzmu i teorii etycznej interpretacji powstała koncepcja wyjątkowo kusząca dla wszystkich, którzy kochają literaturę. Rorty postuluje rezygnację z wszelkich

<sup>9</sup> D. Attridge, *Jednostkowość literatury*, przeł. P. Mościcki, Kraków 2007, s. 173.

<sup>10</sup> Zob. *ibidem*, s. 133.

metodologii ustalających scenariusz lektury, a w zamian – jak trafnie parafrazuje jego myśl Burzyńska – „otwarcie pola doświadczenia – konkretnej praktyki czytania, która tak naprawdę obwarowana zostać miała tylko jednym, absolutnie niezbywalnym warunkiem – «apetytem» na literaturę”<sup>11</sup>.

Rorty nie traktuje tekstu jako zawikłanego komunikatu, który należy rozszyfrować, zatem zadaniem czytelnika nie jest dociekanie sensu, rozumianego jako ostateczna wykładnia. Zarówno tekst, jak i czytelnik funkcjonują w nieustannie zmieniających się kontekstach, które muszą wpłynąć na aktualne rozumienie literatury, z naciskiem na aktualne, bowiem kolejna lektura może przynieść zupełnie nowe pomysły, co nie znaczy znów, że odczytanie to będzie bliższe jakiemuś ukrytemu w tekście sensowi. Na takie kontekstualne rozumienie lektury wskazuje zresztą etymologia słowa interpretacja. *Inter-* odnosi się do przeniesienia sensu wypowiedzi w nowy kontekst, zaś *praestare* – do udostępniania go kolejnym użytkownikom<sup>12</sup>. Dekontekstualizacja nie jest zatem zdradą właściwego znaczenia czy wykroczeniem przeciw ustalonym regułom rozumienia tekstu, ale – w mniejszym lub większym stopniu – interpretacyjną koniecznością. Jeśli interpretujemy tekst, to przemieszczamy go w naszą przestrzeń komunikacyjną i zmieniamy go. Interpretacja jest zatem użyciem tekstu, a Rorty użycia te rozróżnia i wyraźnie wartościuje w perspektywie etycznej.

Zestawia z sobą dwa rodzaje lektury: metodyczną i niemetyczną. Lektura metodyczna przebiega według wcześniej określonych reguł, zatem czytelnik z góry wie, co odnajdzie w tekście. Tak wygląda odczytanie strukturalistyczne czy postulowana przez Umberto Eco deszyfracja znaczenia, ale tak samo działają również bardziej modne i uważane niekiedy za wywrotowe lektury, jak choćby interpretacje psychoanalityczne, feministyczne czy dekonstrukcyjne. To sytuacje, w których niezależnie od punktu wyjścia, punkt dojścia zawsze będzie mniej więcej taki sam. Jest w tym sporo nudy i rutyny, a czytelnik wydaje się bezpłciowy i mało twórczy.

Postulowane przez Rorty’ego odczytanie niemetyczne przebiega pod znakiem miłości do literatury. Lektura nie jest tu zadaniem do wykonania w celu osiągnięcia konkretnych rezultatów i nie organizują jej żadne strategie. Rorty pisze:

Krytyka niemetyczna, którą czasem ma się ochotę nazwać „natchnioną”, jest rezultatem spotkania z autorem, postacią, fabułą, strofą, werselem lub starym popiersiem, które wpłynęło na pojęcie krytyka o tym, w czym jest dobry, co zamierza z sobą zrobić: spotkania, które poskutkowało zmianą uszeregowania jego priorytetów i celów. Tego rodzaju krytyka posługuje się autorem nie jako próbką egzemplifikującą pewien typ, lecz jako okazją do zmiany przyjętej uprzednio taksonomii bądź do nadania nowego kształtu opowiedzianej już wcześniej historii. Szacunek

<sup>11</sup> A. Burzyńska, *op.cit.*, s. 75.

<sup>12</sup> Zob. M.P. Markowski, *Interpretacja i literatura* [w:] *Sporne i bezsporne problemy współczesnej wiedzy o literaturze*, red. R. Nycz, W. Bolecki, Warszawa 2000, s. 396.

tego rodzaju krytyki do autora czy tekstu nie jest sprawą uszanowania *intentio* czy wewnętrznej struktury. Zresztą szacunek nie jest tu właściwym słowem. Lepsza byłaby „miłość” czy „nienawiść”, ponieważ wielka miłość czy wielka odraza jest tym, co nas zmienia, zmieniając nasze cele, zmieniając użytek, jaki uczynimy z ludzi, rzeczy i tekstów<sup>13</sup>.

W lekturze metodycznej tekst wydaje się martwą tkanką na prosektoryjnym stole, dlatego Rorty apeluje, by bronić się przed rutyną, by tekst budził w nas gwałtowne uczucia i wytrącał z przyzwyczajęń, by losy bohaterów naprawdę nas obchodziły.

Typowymi wytwórcami odczytań metodycznych są ludzie, którym brak tego, co Kermode nazywa za Valérym „apetytem na poezję”. Przykładem może być antologia odczytań *Jądra ciemności* Conrada, którą ostatnio przeglądałem – jedno odczytanie psychoanalityczne, jedno z punktu widzenia odbiorcy, jedno feministyczne, jedno dekonstruktywistyczne i jedno z nurtu New Historicism. Jeśli się nie mylę, żadnego z krytyków *Jądra ciemności* nie zachwyliło ani nie wytrąciło z normalnych kolein życia. Nie odniosłem wrażenia, żeby ta książka wiele dla nich znaczyła, żeby obchodził ich Kurtz, Marlow czy tajemnicza kobieta, której „włosy były upięte w kształt hełmu”. Postacie te, i cała książka, zmieniły cele autorów antologii w takim samym stopniu, w jakim próbka pod mikroskopem zmienia cele histologa<sup>14</sup>.

Miłość i nienawiść, lektura pełna pasji i natchnienia, nie metodyczne dekodowanie, lecz zachłanne, pełne emocji oraz namiętności śledzenie losów postaci i wymiarów autorskiej kreatywności, które przestały być papierowe i ze sterylnej przestrzeni tekstu oraz metody wkraczają w obszar doświadczenia. To myślenie o literaturze musi być inspirujące dla każdego czytelnika, podobnie jak propozycja nowego, jakże powabnego w swoim „natchnieniu”, języka opisu literatury – taki język znajdujemy u Rorty’ego, w późnych pismach Rolanda Barthes’a<sup>15</sup> czy u Susan Sontag<sup>16</sup>. Etyka lektury tchnęła życie w literaturę i myślenie o niej, zanurzyła ją w świecie, otworzyła lekturę na jednostkowe doświadczenie tekstu i związane z nim ryzyko.

Ryzyko wpisane w każdy akt niemetodycznej lektury każe zastanowić się nad odpowiedzialnością czytelnika za samego siebie. Otwarcie się na jednostkowość literatury to zgoda na możliwość niedającej się przewidzieć i kontrolować zmiany naszych przeświadczeń zarówno na temat literatury, jak i nas samych. Inność, z którą czytelnik musi się skonfrontować, zawsze jest relacyjna – jest czymś obcym w obrębie tego samego, jest dostrzeżeniem poraż-

<sup>13</sup> R. Rorty, *Kariera pragmatysty* [w:] U. Eco, R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, przeł. T. Bieroń, Kraków 1996, s. 105–106.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 105.

<sup>15</sup> Zob. R. Barthes, *Przyjemność tekstu*, przeł. A. Lewańska, Warszawa 1997. *Sade, Fourier, Loyola*, przeł. R. Lis, Warszawa 1996.

<sup>16</sup> S. Sontag, *Przeciw interpretacji* [w:] *Przeciw interpretacji i inne eseje*, przeł. M. Pasicka, A. Skucińska, D. Żukowski, Kraków 2012.

ki aktualnych sposobów myślenia wobec czegoś, co domaga się odpowiedzi. Attridge pisze:

[Inny jest relacją] między mną jako tym samym i tym, co w swojej niepowtarzalności jest heterogeniczne wobec mnie i rozbija moją tożsamość. Jeśli uda mi się adekwatnie odpowiedzieć na inność i jednostkowość innego, odpowiadam na innego w *jego relacji do mnie* – zawsze w określonym czasie i przestrzeni – tworząc zmieniając siebie i być może również odrobinę świat<sup>17</sup>.

Ryzyko wpisane w lekturę polega na tym, że chcąc twórczo odpowiedzieć na jednostkowość innego, musimy postawić na szalę własną tożsamość. Tak jak po Levinasie etyka poprzedza ontologię, tak po Derridzie odpowiedzialność powinna poprzedzać lekturę<sup>18</sup>. Należy otworzyć się na innego, ryzykując spójność własnej tożsamości i własnych przeświadczeń na temat świata. Attridge pisze:

Nie ma gwarancji, że inność wprowadzona do świata przez określone dzieło literackie lub inne dzieło sztuki będzie czymś zbawiennym. W najgorszym wypadku wprowadzenie inności może zniszczyć kulturę. Jest to ryzyko wpisane w każdorazowe przyjęcie innego<sup>19</sup>.

O wystawieniu czytelnika na nieprzewidywalną zmianę pisze również Rorty, ale w zupełnie inny sposób. Attridge inspirowany jest późnym Derridą, dlatego też jednostkowy tekst łączy z jednostkowym doświadczeniem czytelnika. Rorty natomiast łączy etykę z filozoficzną myślą neopragmatyzmu, i nie usprawiedliwiając tego kroku, dość szybko przechodzi od tego, co prywatne i indywidualne, do tego, co publiczne i społeczne. Z etycznej prywatnej lektury Rorty wyprowadza wizję etycznego liberalnego społeczeństwa demokratycznego, co wydaje się projektem utopijnym i kontrowersyjnym.

Choć Rorty podkreśla, że nie da się przewidzieć, jak literatura zmienia nas i nasze cele, ostatecznie mówi wyłącznie o zmianach na lepsze. Lektura pełna troski o losy bohaterów i otwarta na doświadczenie inności prowadzi według niego do uzyskania „większej wrażliwości, większego zrozumienia, większego pola wyobraźni”<sup>20</sup> i – w konsekwencji – większych kompetencji moralnych. W jaki sposób literatura modeluje postawy etyczne? Rorty nie ma na myśli moralizatorstwa, nauki konkretnych zasad, maksym czy definicji pojęć etycznych. Nie chodzi tu o kodeks, o „wiedzę, że”, ale o coś, co Noël Carroll nazywa „wiedzą, jak to jest lub jak by to mogło być”<sup>21</sup>. W tym sensie literatura staje się swego rodzaju polem doświadczalnym i symuluje sytuację moralnego wyboru, rozwija wyobraźnię i empatię – tak istotne w spekulacji

<sup>17</sup> D. Attridge, *op.cit.*, s. 56.

<sup>18</sup> Zob. M.P. Markowski, *Zwrot...*, s. 242.

<sup>19</sup> D. Attridge, *op.cit.*, s. 92.

<sup>20</sup> R. Rorty, *Etyka...*, s. 56.

<sup>21</sup> N. Carroll, *Sztuka a krytyka etyczna. Przegląd najnowszych kierunków badań*, przeł. J. Zięba, „Teksty Drugie” 2002, nr 1–2, s. 94.

cji moralnej i rozważaniach nad alternatywami działania, w końcu utrzymuje w gotowości władze moralnego sądenia. Według takiego rozumienia literatury czytelnicy mają szczególnie dobrze wykształcone kompetencje moralne, a wydziały humanistyczne powinny nieustannie niepokoić „studentów przez zapoznanie ich z literaturą, która stoi w sprzeczności z tym, w co wcześniej wierzyli. Traktuje się wszystkie książki po prostu jako okazje do zwiększenia wrażliwości i ciekawości”<sup>22</sup>.

Słowo „wszystkie” w tekście Rorty’ego jest podkreślone, ale czy rzeczywiście wszystkie książki wspierają bardziej inkluzywne i tolerancyjne społeczeństwo? Attridge w *Jednostkowości literatury* pisze o wywołanych przez tekst zmianach tożsamości i myślenia, które, po pierwsze, raczej wydarzają się, niż zachodzą regularnie, po drugie, nie dają się przewidzieć, po trzecie, mogą być zarówno pozytywne, jak i destrukcyjne dla kultury. Attridge skupia się na tekstach, które stawiają rozumieniu szczególny opór, i to o nich tak naprawdę jest jego książka, a nie o literaturze w ogóle. *Jednostkowość literatury* to książka napisana po lekturze Johna Maxwella Coetzee. Rorty mówi o literaturze w ogólności. Problem w tym, że zaraz po podkreśleniu słów „wszystkie książki” Rorty pisze, które dokładnie.

Jeśli ktoś zapyta, które książki przyczyniły się do uczynienia amerykańskiego społeczeństwa wolnym i sprawiedliwym, to ponownie okaże się, że większość to powieści. Książki takie, jak *Chata wuja Toma*, *Syn swojego kraju* i *Invisible Man* zdziałały więcej w ukazaniu białym, co czynili czarnym, niż traktaty filozoficzne i społeczne. Książki takie, jak *The Well of Loneliness* i *Mój Giovanni* lepiej pokazały zwyczajnym ludziom krzywdę wyrządzoną gejom aniżeli traktaty psychologiczne. Książki takie, jak *Middlemarch*, *Do latarni morskiej* i *Kolor purpurowy* bardziej uświadomiły mężczyznom, co zrobili kobietom, aniżeli publikowane dane badań społecznych czy jakiegokolwiek teorie feministyczne<sup>23</sup>.

„Wszystkie książki” w ustach Rorty’ego oznaczają zatem literaturę społecznie postępową, taką, która walczy z rasizmem, z nierównościami społecznymi, z dyskryminacją kobiet i homoseksualistów czy z fundamentalizmem. Na podobny problem u Marthy Nussbaum i Wayne Booth zwraca uwagę Agata Bielik-Robson. W swojej krytyce etycznej biorą oni pod uwagę szeroki repertuar tekstów, ale z góry wiedzą, jakie treści powinna przekazywać „dobra” literatura<sup>24</sup>. Rorty nie bierze pod uwagę sytuacji, w której czytelnik nie potrafi „zaprzyjaźnić” się z bohaterami książki spełniającej standardy liberalnej literatury lub fascynuje się ideami faszystowskiego uporządkowania świata. Jak zatem ocenić reakcje czytelników, którzy nie przejęli się losem homoseksualistów i nie są skłonni zaakceptować ich w swoim świecie? Obiektywne kryteria oceny nie istnieją, bowiem postmodernistyczna etyka wyłoniła

<sup>22</sup> R. Rorty, *Etyka...*, s. 58.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 58–59.

<sup>24</sup> Zob. A. Bielik-Robson, *Kilka wątpliwości na temat etyki krytycznej: uwagi tłumacza*, „Teksty Drugie” 2002, nr 1–2, s. 30.



się właśnie z krytyki sztywnych norm postępowania. Kodeks został wyparty przez doświadczenie powstające w lekturze, a to z definicji jest prawdziwe i nie daje się zakwestionować.

Problemu by nie było, gdyby Rorty w jednym modelu lektury związał etykę i politykę w taki sposób, aby propagowanie tolerancyjnego społeczeństwa i zrozumienia pożytków wynikających z różnorodności było celem krytyków literackich. Rorty jednak unika pisania o ideologii i za wszelką cenę stara się ją oddzielić od etyki, co okazuje się zadaniem co najmniej karkołomnym. Etyka jest bezcelowa i bezzakołoniowa, to wystawienie się na interwencje innego, na zachwyty i doświadczenie, którego nie da się przewidzieć i którym nie można sterować. Brzmi to pięknie i inspirująco, ale jak tak rozumianą postawę etyczną można połączyć z wyłonieniem się różnorodnego i sprawiedliwego społeczeństwa? Rorty twierdzi, że tryumf tolerancji nie jest celem etycznej postawy i lektury, ale ich konsekwencją. Literatura czytana niemetodycznie sprawia, że stajemy się otwarci, wyrozumiali i życzliwi nawet dla tego, co odmienne. A co z czytelnikami, którzy nie obdarzają troską uciskanej mniejszości, nie zwiększają poprzez lekturę zakresu swojej tolerancji i najlepiej odnajdują się na przykład w ksenofobicznym świecie powieści Sienkiewicza? Nie możemy powiedzieć, że są źli, bo zrezygnowaliśmy z obiektywnych kryteriów. Nie możemy też uznać, że doświadczenie, jakie powstało w ich lekturze, jest błędne czy nieadekwatne, bo doświadczenie ściśle wiąże się z prawdą. Nie możemy też krytykować takich czytelników z pozycji ideologicznych, bo ta została wyparta przez etykę i troskliwą lekturę. Możemy jednak uznać, że są... nieracjonalni. Jeśli etyka według Rorty'ego jest wolna od ideologii, to proponowana przez niego kategoria racjonalności jest skrajnie ideologiczna i ostatecznie wychodzi na jedno. Racjonalność – powiada Rorty –

[...] określa pewien zespół cnót moralnych: tolerancję, szacunek dla opinii otoczenia, gotowość do słuchania, poleganie raczej na perswazji niż na sile. A takie właśnie zalety muszą posiadać członkowie cywilizowanego społeczeństwa, o ile ma ono przetrwać [...]. W tym rozumieniu być racjonalnym to po prostu dyskutować na dowolny temat – religijny, literacki czy naukowy – unikając jednocześnie dogmatyzmu, przyjmowania postaw obronnych i świętego oburzenia<sup>25</sup>.

Etyka miała być odejściem od normatywnej moralności, ale ta powraca u Rorty'ego tylnymi drzwiami. Dlatego gdy czytelnik „poświęca swój czas na czytanie książek, w których oceny moralne lub polityczne wyrażone są w alternatywnych słownikach, porównuje te słowniki między sobą i rozważa wady i zalety każdego z nich”<sup>26</sup>, możemy być pewni, że w racjonalnym świecie Rorty'ego z tej konfrontacji postaw i języków pozostaną tylko idee wspierające tolerancyjne społeczeństwo liberalne. Okazuje się zatem, że świat, w którym tolerancja i zrozumienie wygrywają z uprzedzeniami, nie jest rezultatem

<sup>25</sup> R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Warszawa 1999, s. 58.

<sup>26</sup> R. Rorty, *Etyka...*, s. 55.

przyjęcia etyki wrażliwości, jak sugeruje Rorty, ale zaakceptowania słownika neopragmatyzmu.

Wizja liberalnego społeczeństwa demokratycznego, jaką proponuje Rorty, jest urzekająca z wielu powodów. Po pierwsze, byłoby to społeczeństwo zróżnicowane, sprawiedliwe i zgodne. Nie byłoby mowy o wykluczonych, głos każdego miałby tę samą wagę, chęć władzy i dominacji zostałaby wyparta przez współczucie i troskę o współobywateli. Po drugie, byłaby to przestrzeń wolności niesankcjonowanej przez instytucje kontrolne – ogólnie panująca dowolność i swoboda (wyborów, myślenia czy orientacji) ograniczana byłaby jedynie przez szacunek wobec innych. Szacunek, który nie jest tu zewnętrznym nakazem, ale kwestią indywidualnego wyboru i przynależności do wspólnoty. Po trzecie, Rorty przywołuje skompromitowaną niegdyś wizję cywilizacyjnego postępu. Nie chodzi mu jednak o naczelną ideę metafizyki obecności i rozumu instrumentalnego, ale o postęp moralny. To nie siła, ale poziom kompetencji moralnych miałby decydować o zajmowaniu kolejnych szczebli cywilizacyjnego rozwoju. Po czwarte, w centrum tego świata byłaby literatura, a prototypowym obywatelem czytelnik. To powieść konstytuowałaby społeczeństwo i decydowała o postępie moralnym zarówno indywidualnym, jak i całej wspólnoty. Po piąte wreszcie, byłoby to społeczeństwo wciąż poszukujące alternatyw, zawsze ciekawe odmienności i autentycznie zaangażowane w budowanie zróżnicowanej, barwnej, wrażliwej i bardziej tolerancyjnej kultury. Brzmi to bardzo atrakcyjnie, zwłaszcza dla miłośników literatury.

Problem w tym, że nic podobnego nie może zaistnieć, a już na pewno nie na zasadach proponowanych przez Rorty'ego. To idealne społeczeństwo – jak już pokazałem – wbrew temu, co sugeruje filozof, nie może się wyłonić ani jako konsekwencja etyki wrażliwości, ani jako efekt literatury. Nawet jeśli zgodzilibyśmy się z Rortym, że czytanie prowadzi do uzyskania „większej wrażliwości, większego zrozumienia, większego pola wyobraźni”, zapomnielibyśmy o ideologicznym obwarowaniu i ograniczonym zasięgu tej teorii, to problem wciąż pozostaje – wciąż niejasna jest możliwość przejścia między ukształtowaną przez literaturę jednostką a społeczeństwem.

Możemy zrezygnować z kategorii obiektywnej prawdy, dowodzenia i ustalonych reguł interpretacji, jeśli zastąpimy je prawdą płynącą z jednostkowego doświadczenia lektury. Póki te indywidualne „przeżycia” literatury funkcjonują w przestrzeni prywatnej, problem nie istnieje. Kiedy jednak zostaną wypowiedziane, staną się głosem w dyskusji i propozycją, nie mamy obiektywnych kryteriów, aby je oceniać. Prawda, według Rorty'ego, zawsze zwycięży w swobodnej, racjonalnej (wiemy już, co to znaczy) i szczerej dyskusji, „jeżeli uwzględnimy jak największą ilość sugestii i argumentów”<sup>27</sup>. To pragmatyczne rozumienie prawdy zakłada rodzaj samoregulacji rynku idei i w tym sensie przypomina nieco liberalną ekonomię. Wiemy doskonale, że niewidzialna

---

<sup>27</sup> R. Rorty, *Obiektywność...*, s. 61.

ręka rynku teoretycznie jest sprawiedliwa, jednak mimo to niejednokrotnie zaciska się w pięść. Istnieje obawa, że walka o prawdę będzie równie nieczysta. Obawa uzasadniona, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że dyskutanci nie są równi, a ich główną bronią jest retoryka. Jeśli pozbedziemy się wszelkich kryteriów właściwej interpretacji i w ten sposób uwolnimy rynek prawdy od instytucjonalnej kontroli, skutki mogą być niebezpieczne, a wolność może obrócić się przeciw nam.

Na zarzut relatywizmu Rorty odpowiada, odwracając sytuację:

Przypuśćmy, że przez ostatnie trzysta lat stosowalibyśmy wyraźnie sformułowane algorytmy określające, na ile sprawiedliwe jest społeczeństwo i na ile trafna teoria fizyki. Czy mielibyśmy demokrację parlamentarną albo teorię względności w fizyce? Przypuśćmy, że dysponowalibyśmy jakąś bronią przeciwko faszystom, której Dewey rzekomo nas pozbawił – niewzruszonymi, niepodważalnymi zasadami moralnymi, nie tylko „naszymi”, lecz „uniwersalnymi” i „obiektywnymi”. Czy mając taką broń w ręku, moglibyśmy uszreć się przed tym, by nie obróciła się przeciwko nam i nie wybiła nam z głowy całej naszej łagodnej tolerancji?<sup>28</sup>

Wydaje mi się, że wolność, pozbawiona instytucji kontrolnych dbających o to, by otwarta, tolerancyjna kultura nie wchłonęła elementów, które zagroziłyby jej największej cnocie – szacunkowi dla różnorodności, jest niemożliwa w takim samym stopniu, jak wypracowanie kryteriów oceny, które nie zagrażałyby wolności. Ta oscylacja między wolnością a niewolą wydaje się konieczna i przypomina to, co Arendt pisze o demokracji, państwie i polityce. Według filozofki, wolność, rozumiana jako doświadczenie różnorodności, nie powinna być celem, ale warunkiem polityki. To wolność pozwala na taki układ okoliczności, w którym ludzie w swojej odmienności żyją razem i prowadzą spory za pomocą mowy. To wizja, jak Arendt sama przyznaje, dosyć utopijna i ostatecznie nie może się obyć bez państwa jako dysponenta nagiej siły, której celem jest obrona życia i wolności obywateli. Siła, która „stała się tak potwornie potężna, iż zagraża nie tylko wolności, ale i życiu”<sup>29</sup>.

Etyka odświeża słownik, jakiego używamy do opisu literatury i stosunków społecznych, wskazuje na ważną a długo pomijaną kategorię doświadczenia, uczy krytycznego myślenia, ale nie jest receptą na wszystkie problemy świata, jak czasem się ją przedstawia. Proponowana przez postmodernizm etyka wrażliwości jest dalece niepraktyczna i w tym tkwi jej siła. Nie proponuje gotowych rozwiązań, ale działa jak rodzaj hamulca bezpieczeństwa, przypominając, że w świecie rządzonym przez rynek, ideologię i politykę nie wszystko może być przedmiotem wymiany. Że wolność człowieka w jego absolutnej odmienności ocalić można jedynie, podejmując ryzyko i godząc się na to, iż jednostka nie musi podporządkować się wspólnocie.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 67.

<sup>29</sup> H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, red. i wprowadzenie J. Kohn, przeł. W. Madej, M. Godyń, postł. P. Nowak, Warszawa 2007, s. 172–173.