

POLITYKA I LITERATURA. RICHARDA RORTY'EGO ROZUMIENIE LITERATURY ZAANGAŻOWANEJ

TOMASZ UMERLE*

Zagadnienie społecznej i politycznej użyteczności literatury jest, jak wiadomo, jednym z ważniejszych teoretycznoliterackich tematów podejmowanych przez Richarda Rorty'ego. Poniżej proponuję spojrzenie na tę tematykę z perspektywy pogłębionej analizy politycznych poglądów Amerykanina (przedstawianych również w tekstach niepodjmujących kwestii literackich). Połączenie refleksji o literaturze zaangażowanej z bardziej szczegółową prezentacją politycznej tożsamości filozofa pozwoli – mam nadzieję – lepiej zrozumieć Rortiański, literacki i polityczny projekt. Szczególnie istotnym kontekstem dla moich rozważań będą inne polityczne wizje lewicowe, w szczególności te proponowane przez Alaina Badiou i Pawła Mościckiego.

POLITYCZNA TOŻSAMOŚĆ RICHARDA RORTY'EGO

Richard Rorty określał się – jak wiadomo – mianem „liberała”:

to oczywiście liberał Rawlowski. Kontynuujący zatem *de facto* tradycję socjaldemokratyczną w myśli amerykańskiej, która jednak [...] określała samą siebie mianem liberalnej. Opowiadała się ona m.in. za silną pozycją związków zawodowych oraz państwa w gospodarce, równością i sprawiedliwością społeczną, poprawą warunków pracy robotników, ograniczeniem czasu pracy¹.

Jak pisze Maciej Kassner, Rorty opowiadał się za „redystrybucyjną polityką starej lewicy”². A zatem choćby przeciwko „reaganomice” i „thatcheryzmowi”³,

* Tomasz Umerle – doktorant w Zakładzie Literatury XX wieku, Teorii Literatury i Sztuki Przekładu, Instytut Filologii Polskiej UAM w Poznaniu.

¹ A. Szahaj, *Richard Rorty – liberał czy socjaldemokrata?* [w:] R. Rorty, *Spełnianie obietnicy naszego kraju. Myśl lewicowa w dwudziestowiecznej Ameryce*, tłum. A. Karalus i A. Szahaj, Toruń 2010, s. 10–11. Jest to komentarz istotny ze względu na odmienne niż w Stanach Zjednoczonych konotacje terminu „liberał” w Europie.

² M. Kassner, *Wyzwolić Polskę. Szanse emancypacji w kraju nad Wisłą*, „Recykling Idei” (08.04.2008). Artykuł dostępny w Internecie: http://http://recyklingidei.pl/kassner_wyzwolic_polske. Dostęp: 13.01.2012.

³ Zob. R. Rorty, *The End of Leninism, Havel, and Social Hope* [w:] tegoż, *Truth and Progress*, Cambridge 1998, s. 228–243.

a za „powrotem do polityki klasowej”⁴, można by go zatem uznać za przedstawiciela tzw. „lewicy reformistycznej”. Jako przedstawiciel takiej orientacji politycznej polemizował z innymi lewicowymi dyskursami. Choćby z lewicą, jak ją nazywał, kulturową (czy też „akademicką”⁵), która wedle niego – mimo wielu sukcesów, szczególnie w zakresie eliminowania przemocy i nietolerancji wymierzonych przeciwko mniejszościom – ma po latach 60. na swoim koncie również porażki, związane głównie z nieumiejętnością reagowania na rosnącą nierówność ekonomiczną⁶. Amerykanin zarzuca więc akademickim lewicowcom polityczną rezygnację. Zamiast – Rorty odwołuje się tutaj do sformułowania Irvinga Howe’a – przejmować rząd, przejmują oni jedynie uniwersyteckie wydziały⁷. Filozof odwołuje się tutaj do rozróżnienia między lewicą reformistyczną a kulturową: „Ci, którzy stanowią pozostałość reformistycznej lewicy, więcej myślą o prawach, które powinny być uchwalone, niż o kulturze, jaka powinna ulec zmianie”⁸.

Z drugiej strony, taki sam zarzut – politycznej rezygnacji – stawiają Rorty’emu inni lewicowi filozofowie polityki. Choćby dla Chantal Mouffe – twórczyni teorii polityczności agonistycznej – myśl Amerykanina stanowi przykład współczesnej „wizji postpolitycznej”:

„postmodernistyczny liberalizm mieszczański” Rorty’ego może służyć za kolejny przykład liberalnej negacji polityczności w jej antagonistycznym wymiarze. Dla Rorty’ego polityka jest czymś, co rozważa się w prostych, znanych pojęciach. Jest to kwestia pragmatycznych, krótkoterminowych reform i kompromisów, a demokracja sprowadza się zasadniczo do tego, by ludzie stali się dla siebie „milsii” i bardziej tolerancyjni⁹.

Podobny zarzut – mówiący o tym, iż dla Rorty’ego polityka „jest czymś, co rozważa się w prostych, znanych pojęciach” – podnosi również Ernesto Laclau:

dlatego, skoro społeczne życie nieustannie wymaga – zgodnie z założeniami Rorty’ego – produkcji nowych słowników, polityczne języki mają być wyłączone spod tej reguły?¹⁰

⁴ Zob. R. Rorty, *Back to Class Politics* [w:] tegoż, *Philosophy and Social Hope*, New York 1999, s. 255–261.

⁵ Zob. R. Rorty, *The Unpatriotic Academy* [w:] tegoż, *Philosophy...*, s. 252–254 (artykuł ukazał się najpierw w „New York Times” w 1994 roku). Zob. także tegoż, *Looking backwards from the year 2096* [w:] tamże, s. 243–251.

⁶ R. Rorty, *Lewica kulturowa* [w:] tegoż, *Spełnianie...*, s. 94–95.

⁷ Zob. R. Rorty, *Persuasion is a Good Thing. Interview by W. Ullrich, H. Mayert* [w:] tegoż, *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself*, ed. and introd. by E. Mendieta, Stanford 2006, s. 87.

⁸ R. Rorty, *Lewica...*, s. 92.

⁹ Ch. Mouffe, *Polityczność. Przewodnik Krytyki Politycznej*, tłum. J. Erbel, Warszawa 2008, s. 105.

¹⁰ E. Laclau, *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony* [w:] S. Critchley i in., *Deconstruction and Pragmatism*, ed. by Ch. Mouffe, New York 2005, s. 66.

Źródło konfliktu między (na przykład) Mouffe i Laclau a Rorty'm tkwi zatem przede wszystkim w odrzuceniu przez nich Rortiańskiej tezy, iż „liberalna demokracja jest jedyną potrzebną ideologią”¹¹, a działania reformatorskie należy podejmować w obrębie tego właśnie paradygmatu. Zgodnie z taką deklaracją ideową autor *Konsekwencji pragmatyzmu* uważał współczesną lewicową, kulturową teorię polityki za „przefilozofowaną” i zbyt abstrakcyjną:

To przefilozofowanie pomogło stworzyć, na brytyjskich i amerykańskich uniwersytetach (gdzie książki Derridy, Laclau i Mouffe są szeroko znane i podziwiane), zainteresowaną sobą samą akademicką lewicę, której rola w poważnej politycznej debacie stopniowo spadała¹².

Rorty buduje zatem podział na takie zachowania intelektualistów, które mają realny wpływ na dziejącą się teraz Politykę (przez duże „P”), i te dające efekty niejasne i odsunięte w czasie (nie twierdzi jednak, że takiego efektu nie ma – krytykuje raczej przesadne nastawienie się „lewicy kulturowej” na „teoretyzowanie”). Te pierwsze polegałyby na uczestnictwie intelektualistów nie tylko w debatach w ramach „polityki kulturowej”, ale i „polityki rządzenia”.

Jest jednak różnica między krótkoterminową polityką rządzenia [*power politics*] a długoterminową polityką kulturową. Ta pierwsza, w konstytucyjnych demokracjach, polega na decydowaniu, kto powinien być wybrany w wyborach, jakie przyjąć rozwiązanie prawne, w jakim stopniu redystrybuować PKB itp. Druga jest próbą przekonania przyszłych pokoleń do używania innych słów od ich przodków w momencie angażowania się w polityczną debatę. Polityka rządzenia zwykle odwołuje się do już akceptowanych słowników. Kulturowa polityka stara się je zmienić – to powolny proces, rozciągający się na dziesięciolecia i stulecia¹³.

Z polityczną tożsamością Rorty'ego łączył się, oczywiście, lewicowy projekt przyszłościowy – jego słynna społeczno-polityczna u t o p i a. W sposób znamieny wizja ta różniła się od innych lewicowych projektów przyszłościowych. Mam tutaj na myśli w szczególności teorię Alaina Badiou przedstawioną w pracy *Święty Paweł: ustanowienie uniwersalizmu*. Praca ta jest filozoficzno-społecznym projektem – „wezwaniami do przekroczenia doczesnego świata, którego kategorie określają partykularne podziały i zbudowane wokół nich tożsamości”:

[chodzi w niej o] wychodzący ze świeckiego doświadczenia proces samoprzekraczania się człowieka, który wyzwala się z ograniczeń i zmierza ku „immanentnej nieskończoności”. Ten świecki, wewnątrzświatowy proces korzysta jednak z teologii i doświadczenia religijnego¹⁴.

¹¹ R. Rorty, *There is a Crisis Coming. Interview by Zbigniew Stanczyk* [w:] tegoż, *Take Care...*, s. 60.

¹² R. Rorty, *Response to Ernesto Laclau* [w:] S. Crichtley i in., *Deconstruction...*, s. 71.

¹³ R. Rorty, *Reply to Harvey Cormier* [w:] *The Philosophy of Richard Rorty*, pod red. R. E. Auxiera i L. E. Hahna, Chicago 2010, s. 104.

¹⁴ P. Mościcki, *Poza zasadą partykularyzmu. Alain Badiou: uniwersalność i myśl postsekularna* [w:] A. Badiou, *Święty Paweł: ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. P. Mościcki, Kraków 2007, s. 139.

Takie przekroczenie ma u św. Pawła charakter szczególny:

Jezus Chrystus jest czystym wydarzeniem i jako taki nie jest funkcją, nawet jeśli chodziłoby o funkcję poznania czy objawienia [...]. Chrystus jest nadejściem (*venue*), jest tym, kto przerywa uprzedni porządek dyskursu [...]. Dla Pawła wydarzenie nie ma udowadniać czegoś, ale być czystym początkiem¹⁵.

W *Świętym Pawle* odnaleźć można ciekawe rozróżnienie między Błażem Pascalem a głównym bohaterem opowieści Badiou. O ile „dla Pawła [...] wydarzenie nie ma udowadniać czegoś, ale być czystym początkiem”, o tyle

Pascal uważa za istotne zrównoważenie chrześcijańskiego „głupstwa” klasycznym aparatem mądrości: „Nasza religia jest mądra i szalona. Mądra, bo jest najbardziej uczona i najbardziej opatrzona w cuda, prorocтва itd. Szalona, bo nie to wszystko sprawia, że ją wyznajemy” [...]. Pascal przeciwstawia sobie nawrócenie i przekonanie. Aby nawrócić, bez wątpienia należy znaleźć się po stronie głupstwa, nauki krzyża. Jednak aby nawracać, trzeba wdać się w element dowodu (cuda, prorocтва itd.)¹⁶.

Dla Badiou myślenie Pascala, opowiadając się za „intymną mową niewypowiedzianego”, popada w „dyskurs znaku”, aby uzasadnić z kolei „dyskurs wiary chrześcijańskiej”: „Czym bowiem jest prorocтво, jeśli nie znakiem tego, co nadejdzie? A czymże jest cud, jeśli nie znakiem transcendencji tego, co Prawdziwe (*Vrai*)?”¹⁷. U Pawła z kolei „nagie wydarzenie” przyjścia Chrystusa może być oddane tylko za pomocą dyskursu „bez dowodów, bez cudów, bez przekonujących znaków [...] wydarzenie, to znaczy coś, co stało się w sposób absolutnie niepewny”¹⁸.

Jak się wydaje, pomocne może okazać się w tym miejscu skonstruowanie – umownego, uzasadnionego w opisanym tutaj kontekście – równania: św. Paweł = Badiou / Pascal = Rorty. Utopia liberalna Rorty’ego także łączy element „niespodziewaności” (wszak jest utopią, marzeniem i wezwaniem do samoprzekraczania się wspólnoty) i „dowodu”, „znaku” (to, co nadejdzie, ma swoje źródła w dającym się zrozumieć i zanalizować „teraz”). Przynależność do wspólnoty liberalnych utopistów – wyznawanie tego przekonania społeczno-politycznego – jest „głupstwem”, to znaczy nie jest ufundowane na żadnym argumencie¹⁹, trzeba spróbować „stać się kimś” (np. liberałem), a następnie – bez żadnych gwarancji i absolutnie przekonujących dowodów – postępować zgodnie ze swoimi

¹⁵ A. Badiou, dz. cyt., s. 56–57.

¹⁶ Tamże, s. 57–58. Cytat wewnętrzny z *Myśli Pascala*.

¹⁷ Tamże, s. 60.

¹⁸ Tamże, s. 61.

¹⁹ „Dla liberalnych ironistów nie istnieje odpowiedź na pytanie: »Dlaczego nie być okrutnym?« – nie da się ich zdaniem, bez popadania w błędne koło, teoretycznie uzasadnić przekonania, że okrucieństwo jest rzeczą straszną” (R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 2009, s. 16).

(to znaczny liberalnymi) przekonaniami. Z drugiej strony dyskurs Rorty'ego pełen jest znaków i dowodów, które – owszem – w pełni nie opisują tego, co ma nadejść, ale zapowiadają i prorokują²⁰ przyszły porządek społeczny w sposób wystarczająco wyrazisty, komunikowalny i powiązany z ideałami głoszonymi współcześnie przez autora *Przygodności*... Innymi słowy: nieokreśloność wizji społecznej Rorty'ego wiąże się po prostu z tym, iż droga do niej ginie za horyzontem. Co, jak widać, różni ją od koncepcji Badiou. Richard Rorty – nawet jako twórca utopii – pozostawał w pewnej mierze reformistą.

OD PROJEKTU POLITYCZNEGO DO LITERATURY ZAANGAŻOWANEJ POLITYCZNIE I SPOŁECZNIE²¹

Literatura zaangażowana w rozumieniu Rorty'ego byłaby literaturą zaangażowaną w opisywany powyżej projekt polityczny. Przy czym, chcę to podkreślić, Amerykanin nie pisze o literaturze w sposób ogólny, lecz używa jej – pragmatystycznie – dla własnych interesów, wplata ją we własną opowieść:

nie pyta o istotę literatury, raczej o to, co ona robi, w jaki sposób działa: na przykład poszerza wrażliwość na ból i okrucieństwo (co nb. jest swoistą, liberalno-pragmatyczną redukcją całego bogactwa literackich znaczeń i pożytków, pośród nich zaś – np. możliwości braku pożytku w ogóle)²².

Toteż chciałbym nie tyle wysnuć z jego rozważań rozumianą esencjalnie teorię literatury zaangażowanej, co raczej pokazać, jakie dzieła przywoływane przez Rorty'ego mogłyby stanowić przykład takiej twórczości. A byłyby to, powtórzę, utwory związane z „publiczną nadzieją”, z Rortiańskim rozumieniem ideałów demokratyczno-liberalno-zachodnich:

Świat takiej literatury, o jakiej pisze Richard Rorty, jest światem spragmatyzowanym – zaś ona sama ma nam pomagać pierwszej w budowie, a następnie w obronie demokratycznego, liberalnego ładu jako jedna z żywiących ów ład utopii²³.

²⁰ Zob. A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 2002, s. 128–129. Por. D. L. Hall, *Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism*, New York 1994, s. 190–196. Hall nazywa Rorty'ego „wstydlwym profetą”, ze względu na dystans Amerykanina wobec możliwości wpływu filozofowania (w tym kontekście – abstrakcyjnego, teoretycznego myślenia) na rzeczywistość społeczno-polityczną (filozof nie jest koniecznie potrzebny profecie, może go tylko wspomagać). Jednak dla Halla Rorty jest „i prawdziwym Amerykańskim profetą, i pomocnikiem innych profetów” (tamże, s. 191).

²¹ To, co społeczne, i to, co polityczne, jest u Rorty'ego ze sobą, oczywiście, ściśle połączone (na przykład koncepcja społecznej solidarności jest łączona z politycznymi ideałami liberalizmu).

²² M. Kwiek, *Dlaczego neopragmatyzm kocha literaturę* [w:] *tegoż, Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Poznań 1994, s. 74.

²³ Tamże, s. 67. „Na przeciwnym biegunie – pisze dalej Kwiek – znalazła się filozofia z danym jej prawem do wyboru autokreacji” (tamże). Sam Rorty pisze: „w naszej coraz bardziej ironicznej

Toteż Rorty prezentuje choćby dzieła Nabokova (m.in. interpretowaną przezeń w *Przygodności... Lolite*) jako „społecznie użyteczne”, czyli takie, które mogą „pomóc nam mieć się na baczności wobec źródeł okrucieństwa w nas samych”²⁴. Marek Kwiek podkreśla skłonność Amerykanina do znajdowania tak rozumianej użyteczności:

nawet jeśli [Rorty] pisze o Nabokowie [...] to czyni to po to, aby wskazać, że chociaż był on pisarzem dążącym do autonomii (autokreacji), to jednak badał okrucieństwo inherentnie w poszukiwaniu owej autonomii zawarte²⁵.

Wszystko to skłania do postawienia tezy, że – być może – w przypadku Rorty’ego pisać o literaturze to w znacznej mierze pisać o literaturze społecznie czy politycznie zaangażowanej. Nie chcę jednak zatrzymywać się na tak ogólnym poziomie refleksji. Owszem, poświęcę temu zagadnieniu chwilę uwagi, lecz pragnę skupić się na bardziej szczegółowych kwestiach.

Otóż szeroka definicja „zaangażowania” społeczno-politycznego literatury mogłaby brzmieć na przykład tak: literatura jest literaturą zaangażowaną, gdy zwiększa nasze zdolności solidaryzowania się z innymi ludźmi. Jest to, oczywiście, także twórczość zaangażowana politycznie, gdyż Rorty łączył koncepcję solidarności z polityczną w końcu ideą liberalizmu. Teoria solidarności²⁶, wiesznie poszerzającego się „my”, wiąże się również z postrzeganiem przezeń kultury Zachodu jako stopniowo samoprzekraczającej się, otwartej na inność²⁷:

„my” („my, liberałowie”), które jest zdecydowane się poszerzać, stwarzać coraz większy i bardziej zróżnicowany *ethnos*. Jest to „my” ludzi, których wychowano tak, by nie ufali etnocentryzmowi²⁸.

Znaleźlibyśmy wiele stwierdzeń Amerykanina mówiących o szczególnej cesze literatury (nieesencjalnej, lecz wynikłej z konkretnej historii jej recepcji na Zachodzie), głównie powieści, jaką jest uwrażliwianie na cierpienie innych (zwiększanie solidarności, tolerancji...). I tak, choćby w *Wybawieniu od egotyzmu...* autor *Przygodności...* powie: „hegemonię powieści można postrzegać jako próbę realizacji sugestii Chrystusa, że miłość jest jedynym prawem”²⁹ lub też:

kulturze filozofia staje się ważniejsza dla poszukiwania prywatnej doskonałości niż dla jakiegokolwiek zadania społecznego” (R. Rorty, *Przygodność...*, s. 153).

²⁴ R. Rorty, *Przygodność...*, s. 153.

²⁵ M. Kwiek, *Dlaczego...*, s. 85.

²⁶ Zob. R. Rorty, *Solidarność [w:] tegoż, Przygodność...*, s. 288–302.

²⁷ Zob. R. Rorty, *O etnocentryzmie: odpowiedź Cliffordowi Geertzowi [w:] tegoż, Obiektywność, relatywizm, prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa 1999, s. 304.

²⁸ R. Rorty, *Przygodność...*, s. 302.

²⁹ R. Rorty, *Wybawienie od egotyzmu: James i Proust jako ćwiczenia duchowe*, tłum. A. Żychliński, „Teksty Drugie” 2006, nr 1–2, s. 198.

Literatura imaginatywna pomaga nam zerwać z przeszłością dzięki temu, że skłania nas do ponownego przemyślenia naszych sądów o poszczególnych ludziach. Wynikające stąd wyzwolenie może, rzecz jasna, skłonić kogoś do próby zmiany politycznego, ekonomicznego, religijnego bądź filozoficznego *status quo* [...]. Wszakże może ona zaowocować jedynie tym, że ktoś stanie się wrażliwszą, bardziej przenikliwą, mądrzejszą jednostką³⁰.

Powiększenie wrażliwości polega na pozyskaniu rozleglejszej wyobraźni dotyczącej sposobów cierpienia innych ludzi: „Pisarze tacy jak Dickens, Oliver Schreiner albo Richard Wright opowiadają nam szczegółowo o rodzajach cierpienia, jakiego doznają ludzie, na których uprzednio nie zwracaliśmy uwagi”³¹. W innym tekście Rorty odwołuje się do Kundera sławiącego powieść jako „wyobraźniowy raj indywidualności”, gdzie „nikt [...] nie jest panem prawdy, lecz wszyscy [...] mają prawo do zrozumienia”³², i powiada:

Kundera czyni w tym miejscu termin „powieść” z grubsza synonimem „utopii demokratycznej” – wyobrazonego, przyszłego społeczeństwa, w którym nikt nie marzy o tym, aby uważać, że ma po swojej stronie Prawdę lub też Naturę Rzeczy [...]. Demokratyczna utopia byłaby społecznością, w której najwyższymi cnotami umysłu byłyby tolerancja i ciekawość, a nie poszukiwanie prawdy³³.

To, oczywiście, tylko przykłady podobnych opinii Rorty'ego. Jak pisze Kwiek, „w gruncie rzeczy Rorty pisze [...] o takiej literaturze, która jest (bądź w jego interpretacji może być) społecznie [...] użyteczna”³⁴ [podkr. moje – T.U.].

Chciałbym jednak zastanowić się teraz nad sprawami bardziej szczegółowymi – nad różnymi typami dzieł (lub pojedynczymi dziełami), które szczególnie zasłużyły w opinii Rorty'ego na miano literatury społecznie czy politycznie zaangażowanej. Pragnę zwrócić uwagę na trzy rodzaje takich utworów: literaturę reformistyczną, antyutopijną przestrożę oraz „memento” dla ironistki.

LITERATURA REFORMISTYCZNA

Aby wyjaśnić, co kryje się pod tym sformułowaniem, trzeba powrócić do różnicy między projektem politycznym Rorty'ego i filozofią „Pawłowego zdarzenia” Alaina Badiou. Warto zwrócić w tym kontekście uwagę na zbiór esejów Pawła Mościckiego pt. *Polityka teatru*. Autor rozwija swoją teorię sztuki „angażującej” właśnie w nawiązaniu do francuskiego filozofa (choć inspiruje się także

³⁰ Tamże, s. 182.

³¹ R. Rorty, *Przygodność...*, s. 18.

³² M. Kundera, *Sztuka powieści*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa 1991, s. 126–127. Cyt. za: R. Rorty, *Heidegger, Kundera, Dickens*, tłum. M. Kwiek [w:] R. Rorty, A. Szahaj (red.), *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, Toruń 2005, s. 79–100.

³³ R. Rorty, *Heidegger...*, s. 91.

³⁴ M. Kwiek, *Dlaczego...*, s. 85.

choćby J. Rancière). Sztuka taka „powinna znosić (w Heglowским sensie) sztukę zaangażowaną – przekroczyć jej dotychczasowy kształt, zachowując bliskość politycznej praktyki”³⁵. Sztukę zaangażowaną definiuje Mościcki za słynną teorią J.-P. Sartre’a:

Sztuka nie może być celem samym w sobie, lecz powinna do pewnego stopnia stać się narzędziem, środkiem do osiągnięcia celu stojącego poza nią [...]. To proza [...] jest powołana do pełniejszego i bardziej wydajnego uczestnictwa w życiu społecznym [...] każda wypowiedź, także artystyczna, powstaje w określonej sytuacji, która jest uwarunkowana zarówno historycznie, jak i politycznie [...]. Sztuka zaangażowana jest związana z projektem pełnego i bezpośredniego uczestnictwa w przestrzeni społecznej [...] jest [...] zobowiązana do wchodzenia w dyskusje polityczne – bez taryfy ulgowej i bez wentyla bezpieczeństwa [...]. Celem tak rozumianej strategii jest odzyskanie wpływu sztuki na decyzje, światopoglądy i postawy moralne ludzi, uczestnictwo we wspólnym wypracowywaniu projektu społeczeństwa. Aby móc wywierać realne skutki w realnym świecie, sztuka powinna zatem pozbyć się swojej autonomii i rozpuścić w nieprzewidywalnym nurcie życia społecznego [...]. Oznacza to zabieranie głosu przez artystę w ważnych sprawach politycznych i społecznych, ale także tworzenie takich komunikatów, które będą odpowiedzią na aktualne sytuacje, problemy i napięcia³⁶.

Jej przeciwieństwem jest sztuka angażująca.

Sztuka angażująca opiera się na podstawowym założeniu powojennej awangardy, zgodnie z którym istnieje strukturalna homologia między polem sztuki i polem polityki. Oznacza to, że dokonując rewolucji artystycznej, zawsze wywołuje się także efekty polityczne, chociaż ich dynamika różni się od skutków projektowanych przez sztukę zaangażowaną. Rewolucjonizowanie języka artystycznego jest przemianą, dekonstrukcją lub rekonfiguracją ogólnej przestrzeni postrzegania, mówienia i myślenia, a zatem może dokonywać także zmiany w ogólnych warunkach życia społecznego [...]. O ile sztuka zaangażowana jest wypowiedzią na temat sporów już zarysowanych w dziedzinie polityki, o tyle sztuka angażująca stara się wymyślać nowe linie podziałów, umożliwiać zajmowanie nowych pozycji, które dotychczas wydawały się niemożliwe. Nie odpowiada ona na postulaty lub problemy polityczne, lecz wymyśla nowe pytania i formułuje postulaty, których dotychczas nie znaliśmy³⁷.

Tym samym w sztuce angażującej istotny jest moment „apolityczny” lub „pозapolityczny”. W tym miejscu Mościcki przywołuje dwustopniową teorię negacji Badiou. Pierwszym jej etapem jest destrukcja, czyli zakwestionowanie układu dostępnych decyzji politycznych:

porzucam istniejące [...] pozycje polityczne [...] w poszukiwaniu czegoś całkiem nowego. Wówczas przez moment znajduję się w stanie zawieszenia, odkrywam swego rodzaju ziemię niczyją, w której nowe polityczne linie podziału jeszcze nie zostały wytyczone.

³⁵ P. Mościcki, *Zaangażowanie i autonomia teatru* [w:] tegoż, *Polityka teatru: eseje o sztuce angażującej*, Warszawa 2008, s. 31.

³⁶ Tamże, s. 22–23.

³⁷ Tamże, s. 24.

I to jest właśnie, dla autora *Polityki teatru*, moment „pozapolityczny” sztuki angażującej. Drugi etap negacji, czyli substrakcja „polega na zbudowaniu nowego języka, nowej idei sztuki, ale jest także próbą znalezienia nowego typu relacji między sztuką a przestrzenią społeczną [...] jest powrotem do polityki”³⁸. Widzimy zatem rolę przypisywaną w tej koncepcji sztuce autonomicznej (wywodzącej się z tradycji awangardowej), sztuce „nieobciążonej użytecznością”.

Koncepcja sztuki zaangażowanej Rorty'ego wydawać się może nieodległa od Sartrowskiej. Kwiek pisze wręcz, iż „pisarz (według Rorty'ego) musi być odpowiedzialny (wręcz – choć z innym ideałem w zamierzeniu – jak w Sartrowskiej koncepcji *littérature engagée*)”³⁹. Rzeczywiście warto zwrócić uwagę na szereg elementów z koncepcji Sartre'a – pozostając w obrębie prezentacji tejsze przez Mościckiego – odpowiadających poglądom Rortiańskim: sztuka jako narzędzie, (nieesencjalna) preferencja dla prozy jako dyskursu zaangażowania społecznego, określenie sytuacyjne wypowiedzi artystycznej, wchodzenie w dyskusje polityczne, wpływ na ludzkie zachowania, wypracowywanie projektu społeczeństwa (w określonej sytuacji historycznej). Mościcki pisze ponadto, iż wedle Sartre'a

[...] sztuka zaangażowana chce przede wszystkim zerwać z ideałem „sztuki dla sztuki”. Postuluje porzucenie samotnej wieży, w której artysta dokonuje rozrachunków z samym sobą albo poszukuje nowych form artystycznego wyrazu⁴⁰.

Przypomnę jedynie o tym, iż brak zainteresowania Rorty'ego dla literatury „niepożytecznej” zauważał także Kwiek. Warto powiedzieć, iż do problemu podziału estetyczne/moralne i związanego z nim zagadnienia „sztuki dla sztuki” odnosi się Rorty w rozdziale *Przygodności...* poświęconym Nabokowowi. Jednakowoż nie znajdziemy tam szczegółowej teorii Amerykanina dotyczącej zastosowania takiego podziału, lecz usilną chęć jego ominięcia; wspomni on choćby o „niefortunnych konsekwencjach popularności rozróżnienia moralne-estetyczne”⁴¹, a pytanie „czy sztuka jest dla sztuki” określi „złym pytaniem”⁴². Woli mówić o rozróżnieniu na to, co służy autonomii i na to, co służy unikaniu okrucieństwa.

Jednak musi chwilami odnosić się do tej opozycji, polemizując z Nabokovem (pisarzem wedle niego zakładającym istnienie wspomnianej opozycji i opowiadającym się za jej estetycznym biegunem). Wówczas Amerykanin mówi, iż „efekt stwarzany przez styl” i „efekt stwarzany przez emocje współuczestnictwa” to dwa „niekonkurujące ze sobą dobra”, a pisarze „potrafili czasami dokonać dwóch całkiem odmiennych rzeczy w jednej książce”⁴³. Takie uwagi pozwalają

³⁸ Tamże, s. 27.

³⁹ M. Kwiek, *Dlaczego...*, s. 67.

⁴⁰ P. Mościcki, *Zaangażowanie...*, s. 22.

⁴¹ R. Rorty, *Przygodność...*, s. 220–221.

⁴² Tamże, s. 223.

⁴³ Tamże, s. 226–227.

ją na stwierdzenie, iż z pewnością Rorty nie postrzega (tzn. nigdzie nie stawia takiej tezy, choć jej także wprost nie przeczy) „sztuki dla sztuki” albo „autonomiczności dzieła” (pozostawmy przy tak ogólnikowych sformułowaniach) jako potencjalnie politycznie transgresywnych. Można powiedzieć, iż tak, jak projekt polityczny Rorty’ego nie wymaga „zdarzenia” w rozumieniu Badiou, tak też literatura zaangażowana nie wymaga momentu zawieszenia referencji dzieła (czy też: jego radykalnej „niekomunikatywności”) do przekroczenia zaistniałych uwarunkowań społeczno-politycznych⁴⁴. Co nie oznacza, że Rorty odrzuca potencjalne polityczne znaczenie dzieł „rewolucjonizujących język artystyczny”, ale takiego znaczenia mogą one nabrać dopiero po długim czasie i w nieprzewidywalny sposób:

Niektórzy, ci, o których myślimy jako o poetach czy twórcach, chcą stworzyć nowy język – gdyż chcą stworzyć nową jaźń [*self*]. Istnieje tendencja, aby rozumieć ten poetycki wysiłek jako równoznaczny z zabraniam głosu w publicznym dyskursie. Nie sądzę, aby tak było, lecz nie oznacza to, iż sfery te nie oddziałują ze sobą. Kiedy ludzie rozwijają prywatne słowniki i tożsamości [...] jest wysoce niejasne, jaki wpływ, jeśli jakikolwiek, będzie to miało na publiczny dyskurs. Ale po stuleciach okazuje się, iż taki wpływ rzeczywiście miał miejsce⁴⁵.

Nie ma zatem u Rorty’ego konieczności zaistnienia elementu pozapolitycznego w literaturze zaangażowanej. Z perspektywy autora *Przygodności...* będzie to również oznaczało, iż literatura zaangażowana w jego rozumieniu nie będzie literaturą „totalnej rewolucji”⁴⁶. Tacy myśliciele, jak Foucault czy Marks uważają, pisze Amerykanin,

że zaszliśmy za daleko, by możliwa była reforma – że potrzeba wstrząsu, że nasza wyobraźnia i wola są tak ograniczone przez uspołecznienie, któremu ulegliśmy, iż nie jesteśmy w stanie nawet zaproponować alternatywy dla obecnego społeczeństwa⁴⁷.

Owe poglądy powinny być wedle Rorty’ego „uprzywatnione”, „aby uszczegółwić się osunięcia na takie stanowisko polityczne, które doprowadzi nas do przekonania, że istnieje jakiś ważniejszy cel społeczny niż unikanie okrucieństwa”⁴⁸. Tezę Kwieka – mówiącą, że Rorty ma skłonność do mówienia przede wszystkim o takiej literaturze, która potwierdza jego przekonania – utrzymuje w mocy również definicja powieści z tekstu *Heidegger, Kundera, Dickens*. Powieść – za Kunderą

⁴⁴ Por. Z. Łapiński, *O pewnym filozofie, który chciał zostać (i został) literatem*, „Teksty Drugie” 1994, nr 4, s. 90; R. Rorty, *Czy istnieje problem dyskursu fikcjonalnego* [w:] tegoż, *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972–1980*, tłum. Cz. Karkowski, przekład przejrzał i przedmową opatrzył A. Szahaj, Warszawa 1998, s. 182.

⁴⁵ R. Rorty, *Toward a Postmetaphysical Culture. Interview by Michael O’Shea* [w:] R. Rorty, *Take Care...*, s. 50.

⁴⁶ R. Rorty, *Przygodność...*, s. 112. Rorty przywołuje to pojęcie za Bernardem Yackiem.

⁴⁷ R. Rorty, *Przygodność...*, s. 110.

⁴⁸ Tamże, s. 112–113.

pisze Amerykanin – odrzuca wszelkie esencjalistyczne epistemologie, ukazuje świat jako domenę rządów przypadku i jednostkowości (są to, oczywiście, również założenia Rortiańskiej filozofii):

Powieściopisarz patrzy na nas tak, jak Wolter patrzył na Leibniza, Swift na naukowców z Lapy czy Orwell na marksistowskich teoretyków – jak na postaci komiczne. Komiczne jest w nas to, iż uniemożliwiamy sobie widzenie tych rzeczy, które każdy inny może dostrzec – przekonując siebie, iż rzeczy owe to „tylko pozory”⁴⁹.

Co z powieściami inspirowanymi na przykład Marksem czy Foucaultem? Na pytanie to odpowiada choćby interesująca, krytycznoliteracka wręcz, część *Spełniania obietnicy naszego kraju*. Rorty pisze tam o *Almanachu umarłych* L. M. Silko:

Silko zakłada, iż demokratyczny rząd zamienił się w farsę, ale w jej powieści dominuje raczej uczucie wstydu niż szyderstwo. Skupia się na relacji pomiędzy Amerykanami pochodzącymi z Europy a rdzennymi mieszkańcami Ameryki oraz potomkami niewolników przywiezionych z Afryki. Powieść Silko kończy się wizją, w której potomkowie europejskich zdobywców i imigrantów są zmuszeni powrócić do Europy, tym samym spełniając proroctwa rdzennych mieszkańców Ameryki: biali są tylko tymczasową katastrofą, zarazą [...] amerykański rząd upada pośród zamieszek [...]. Niezależnie od tego, czy Silko czytała Foucaulta bądź Heideggera, można dostrzec, że jej powieść oferuje wizję historii zbliżoną do tej, którą przyswajają sobie czytelnicy dzieł tych filozofów [...]. Czytelnicy Foucaulta często dochodzą do przekonania, że żadne okowy nie zostały przez ostatnie dwadzieścia lat zrzucone: dawne srogie pęta jedynie zastąpiono takimi, które tylko nieco mniej uwierają⁵⁰.

Z drugiej strony mamy takie „socjalistyczne powieści” pierwszej połowy XX w., jak *Dżungla*, *Tragedia amerykańska* czy *Grona gniewu* – były to utwory niezwykle krytyczne wobec ówczesnej Ameryki, lecz jednak nieporzucające nadziei na jej reformę⁵¹.

W takich książkach, jak *Almanach umarłych* Rorty dostrzega postawę obserwatora wiążącą się „z pozostawieniem Stanów Zjednoczonych na pastwę losu i działaniem pozaludzkich sił”. Postawa uczestnicząca jest z kolei „aktywna”, łączy się na przykład z „trwałą identyfikacją z krajem”⁵². Wywodzi się, innymi słowy, z nadziei związanej z możliwością dokonania reformy w ramach danej sytuacji polityczno-społecznej.

Paradygmatycznym przykładem tego typu pisarstwa są utwory Charlesa Dickensa w interpretacji Rorty'ego. „Mądrość powieści” w rozumieniu Amerykanina (odwołuje się on w tym przypadku, rzecz jasna, do Kundery) polega na

⁴⁹ R. Rorty, *Heidegger...*, s. 90.

⁵⁰ R. Rorty, *Amerykańska дума narodowa: Whitman i Dewey* [w:] tegoż, *Spełnianie...*, s. 24–25.

⁵¹ Zob. tamże, s. 25 i n.

⁵² Tamże, s. 31.

tym, iż nie zadaje ona pytań o „ludzką naturę, cel ludzkiego istnienia lub też sens ludzkiego życia”. Ma inne cele: „aby było nam ze sobą dobrze, jakie instytucje zmienić, aby przysługujące każdemu prawo do zrozumienia miało większą szansę obowiązywania”⁵³. Ponownie Rorty pokazuje w tym miejscu różnicę między reformą a rewolucją, czyli na przykład między Dickensem a Marksem (Foucaultem, Nietzsche, Heideggerem...):

Dla dzielących Nietzscheańskie odczucie, że „ostatni człowiek” wydziela przykry zapach, sugestia, iż celem społecznej organizacji moralnej ludzkości jest wygoda wyda się absurdalna. Jednak Dickensowi sugestia taka nie wydałaby się niedorzeczna. Właśnie dlatego został on wykłętą przez marksistów i innych kapłanów-ascetów jako „burżuazyjny reformator” [...]. Albowiem marksizm, podobnie jak platonizm i heideggeryzm, chce dla ludzkich istot czegoś więcej niż wygoda. Pragnie transformacji wedle jednego, uniwersalnego planu [...]. Dickens nie chciał kogokolwiek przekształcać, z jednym wyjątkiem: chciał, aby ludzie dostrzegali i rozumieli bliźnich mijanych na ulicy⁵⁴.

Owi „marksściści” czy „foucaultyści” chcą, aby zmiana społeczna polegała na „ponownej kreacji”, dostrzegają w człowieku „ontologiczny niedobór”, stąd musi on „zrestrukturizować cały swój aparat poznawczy”. Powieść z kolei w rozumieniu Rorty’ego uczy, aby zwracać uwagę na poszczególnych ludzi, „s z c z e g ó ł y dręczącego ich bólu”⁵⁵. Można postawić tezę, że dla Amerykani- na literatura kierująca się – po Rortiańsku zdefiniowanymi – Marksowskimi czy Foucaultowskimi przekonaniem nie jest literaturą zaangażowaną, gdyż polega raczej na przyjęciu pozycji obserwatora wobec współczesnej sytuacji politycznej i spełnia być może w pierwszym rzędzie choćby potrzeby autokreacyjne pisarza. Widać w tym miejscu wyraźnie, jak rozumienie literatury zaangażowanej przez Rorty’ego łączy się z jego projektem politycznym i analizą współczesnej sytuacji zachodniej lewicy intelektualnej.

Na koniec, dla jasności, warto powiedzieć o podstawowej różnicy między koncepcją literatury zaangażowanej Sartre’a a poglądami Rorty’ego. Obaj byli zwolennikami uczestnictwa literatury – jak pisze Kwiek, „z różnymi ideałami” – w tym, co publiczne. Uważam jednak, iż Rorty nie podzieliliby takich choćby słów Sartre’a:

Pisarz jest w swojej epoce w s y t u a c j i; każde jego słowo napotyka na oddźwięk. I każde milczenie również. Obciążam Flauberta i Goncourtów odpowiedzialnością za represję, jaka nastąpiła po upadku Komuny, ponieważ nie napisali ani wiersza, by jej przeszkodzić⁵⁶.

⁵³ R. Rorty, *Heidegger...*, s. 95.

⁵⁴ Tamże, s. 95–96.

⁵⁵ Tamże, s. 97.

⁵⁶ J.-P. Sartre, *Prezentacja „Temps Modernes”* [w:] tegoż, *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytycznoliterackich*, tłum. J. Lalewicz, wybór A. Tatarkiewicz, wstęp T. M. Jaroszewski, Warszawa 1968, s. 139.

Mówiąc ściślej, Rorty zgodziłby się, iż twórca lub twórczyni znajdują się w określonej sytuacji, mógłby również wyrazić poparcie dla niektórych działań artystycznych, lecz nie wypowiedziałby owego „obciążam”. Twierdził bowiem, iż nie istnieją obiektywne kryteria, które kazałyby wyżej oceniać uczestnika od obserwatora⁵⁷. Ale, co ważniejsze, zauważał, iż

różni pisarze chcą dokonać czego innego. Proust pragnął autonomii i piękna; Nietzsche i Heidegger chcieli autonomii i wzniosłości; Nabokov chciał piękna i samozachowania; Orwell chciał być użyteczny dla ludzi, którzy cierpią. Wszystkim się powiodło. Każdy z nich odniósł wspaniały, a także sam sukces⁵⁸.

Choć publiczna nadzieja była niezwykle dla Rorty'ego ważna, to pozostawał on liberałem – aktywnie wspierał i doceniał i to, co ma efekty prywatne i to, co ma efekty publiczne. Dowodnie świadczy o tym choćby szczery podziw Amerykanina dla ironistów, takich jak Jacques Derrida, wyrażany choćby na kartach *Przygodności...*⁵⁹

Przedstawioną powyżej koncepcję literatury reformistycznej uważam za najpełniejszą realizację tego, co można nazwać Rortiańską literaturą zaangażowaną. Po pierwsze, ze względu na bliskość tego typu dzieł Polityce. Po drugie, ze względu na fakt, iż lewicowy reformizm jest centralną ideą projektu politycznego Amerykanina.

ANTYUTOPIJNA PRZESTROGA

Antyutopijną przestrogą nazywam ważny dla Rorty'ego *Rok 1984* George'a Orwella (warto zaznaczyć, że to nie jedyny poziom interpretacji tego tekstu u Amerykanina). Stanowi on przykład literatury zaangażowanej dlatego, iż opisuje potrzebę demokracji liberalnej jako sposobu na stworzenie wspólnoty, której ideałem jest nieskrępowana konwersacja społeczna pozbawiona przemocy i otwartość na pluralizm poglądów nieczyniących krzywdy innym członkom wspólnoty. Utwór ten porusza się zatem na poziomie politycznych ideałów, ogólnie popiera liberalną demokrację poprzez przedstawienie społeczeństwa skrajnie odmiennego: Rorty nazywa dzieło Orwella „negatywnym, choć niezbędnym i pożytecznym”⁶⁰:

Jego opis określonej przygodności historycznej był, jak się okazało, dokładnie tym, czego było trzeba, aby wpłynąć na przyszłość liberalnej polityki. Przełamał on władzę, jak to z lubością określał Nabokov, „bolszewickiej propagandy” nad umysłami liberalnych intelektualistów w Anglii i Ameryce⁶¹.

⁵⁷ R. Rorty, *Amerykańska duma...*, s. 31.

⁵⁸ R. Rorty, *Przygodność...*, s. 261.

⁵⁹ Zob. np. R. Rorty, *Od teorii ironicznej ku prywatnym aluzjom: Derrida* [w:] tamże, s. 191–214.

⁶⁰ Tamże, s. 269.

⁶¹ Tamże, s. 261.

W samej *Przygodności...* Amerykanin opisuje szeroko także problem możliwości wykorzystania dla antyliberalnych celów ironii – nazywa nawet O'Briena „ostatnim ironistą w Europie”⁶². Ten aspekt Rortiańskiej interpretacji dzieła jest dla mnie jednak mniej istotny – dlatego odwołam się w tym miejscu do, dotyczącej angielskiego pisarza, polemiki Rorty'ego i Jamesa Conanta, zamieszczonej w tomie *Rorty and his Critics*.

Można powiedzieć, że artykuł Conanta jest wymierzony przede wszystkim w Rortiańską tezę mówiącą, iż „Orwell nie ma rady na O'Briena i nie jest zainteresowany jej zaproponowaniem”⁶³. Co więcej, autor *Folwarku zwierzęcego* wedle Rorty'ego twierdzi, iż „nie istnieje żadna wewnętrzna wolność, żadna »autonomiczna jednostka« [...] w ludziach nie ma nic prócz tego, co dało im uspołecznienie”⁶⁴. Conant z kolei „martwi się, że propozycja Rorty'ego nie stwarza pojedynczemu człowiekowi żadnych możliwości do potępienia Orwellowskiego świata”⁶⁵. Tekst badacza jest bardzo obszerny i wielowątkowy, jednak w tym kontekście można wyłuskać z niego najważniejszą tezę – Rorty'ego lektura *Roku 1984* rozmija się z wymową dzieła, które stawia pytanie o prawdę i fałsz w społeczeństwie totalitarnym (czyli o proces, w wyniku którego jednostka przyjmuje za prawdę to, co mówi partia):

Problem polega na tym, czy O'Brien zainteresowany jest jedynie „łapaniem” ludzi (w tym przypadku prawda i fałsz nie są istotne), czy też stara się ich złamać w bardzo szczególny sposób, mianowicie w taki, który pozwoli zniewolić ich umysły⁶⁶.

Rorty w *Przygodności...* rzeczywiście nie koncentruje się na tym problemie, interesuje go jednostkowa sytuacja samego Winstona, żyjącego w społeczeństwie pozbawiającym możliwości swobodnego wyrażania i dyskusowania własnych opinii. Wedle autora *Konsekwencji pragmatyzmu* Winston nie może „zwrócić się ku faktom”:

Różnica między mną i Conantem polega na tym, iż uważa on, iż ktoś taki, jak Winston, uwięziony w [totalitarnym] społeczeństwie, może zwrócić się ku światłu faktów. Według mnie Winston nie ma ku czemu się zwracać⁶⁷.

Tragedią bohatera nie jest groźba zniewolenia przez przyjęcie fałszu za prawdę, ale to, że znajduje się w sytuacji, w której „prawdopodobnie zostanie

⁶² Tamże, s. 287.

⁶³ Tamże, s. 269.

⁶⁴ Tamże, s. 271.

⁶⁵ J. Ryerson, *The Quest for Uncertainty: Richard Rorty's Pilgrimage* [w:] R. Rorty, *Take Care...*, s. 14.

⁶⁶ J. Conant, *Freedom, Cruelty, and Truth: Rorty versus Orwell* [w:] *Rorty and His Critics*, ed. by R. B. Brandom, Malden 2000, s. 290.

⁶⁷ R. Rorty, *Response to Conant* [w:] tamże, s. 342.

odwiedziony, poprzez perswazję lub siłę, od tego, co uważamy za prawdziwe”. Z dzisiejszej perspektywy „my” (jak by powiedział Rorty) przyjmujemy, że – wykazujące fałsz partii – wspomnienia Winstona są prawdziwe, „ale skąd Winston ma to wiedzieć?”⁶⁸. Nie ma przecież żadnej procedury intelektualnej pozwalającej na „zwrócenie się ku faktom”, można odwołać się jedynie do kontaktu z innymi ludźmi. A w sytuacji Smitha – członka społeczeństwa totalitarnego – taki kontakt nie jest w żadnej mierze swobodną konwersacją, ale naznaczonym przemocą, jednostronnym, intelektualnym „zniewalaniem”. Nie tyle interesuje amerykańskiego filozofa kwestia prawdy i fałszu, co sposób działania społeczeństwa, w którym „Ludzie [...] nie mogą pogodzić własnych wspomnień z tym, co mówią inni dokoła”⁶⁹. Jak widać, opozycja zarysowana powyżej przez Conanta – zniewolenie Winstona siłą argumentu lub argumentem siły – jest dla Rorty'ego mniej istotna, gdyż niejako z założenia poprzedza ją akt zniewolenia społeczno-politycznego.

O ile Rorty stara się zawęzić swoją interpretację tragedii Winstona do warunków społeczeństwa totalitarnego (nie istnieje świat prawdy czy faktów, do którego można się uciec), o tyle jego „propozycja pomocy” dla Winstona wykracza po prostu poza to społeczeństwo, gdyż w jego ramach wyzwolenie nie jest możliwe. Innymi słowy: wyzwala demokracja liberalna, a nie Prawda. Tymczasem Conanta interesuje również możliwość wyzwolenia jednostki w obrębie samego świata totalitarnego, poprzez jakąś procedurę niezależną od wpływu innych ludzi czy instytucji: „jeśli [Winston] dobrze to przemyśli, ufając własnym wspomnieniom [...] to [...] będzie miał powód, aby myśleć iż to nie partia wymyśliła samolot”⁷⁰. Rorty pomija ten problem i koncentruje się na tym, że sposobem na „powiększenie naszych szans na odnalezienie prawdy jest podtrzymanie wolności dociekania (*inquiry*)”⁷¹. Filozof chce bowiem konsekwentnie trzymać się tezy, iż nie ma innego sposobu poznania niż „konsensualny”.

Tym samym utwór Orwella staje się antyutopijną przestrożą przed społeczeństwem totalitarnym – przestrożą, która jest jednocześnie apologią ideałów demoliberalnych.

MEMENTO DLA IRONISTKI („MIEJ SIĘ NA BACZNOŚCI, IRONISTKO!”)

Do grona utworów, które Rorty nazwałby literaturą zaangażowaną, zaliczają się głównie dzieła związane z publiczną nadzieją. Lecząc swoje znaczenie – choć poboczne, do czego jeszcze powrócę – w tym zakresie mają również utwory istotne dla unikania przez ironistkę działań krzywdzących innych ludzi w wymiarze indywidualnym. Są to bowiem utwory wzmacniające solidarnościowe, em-

⁶⁸ Tamże, s. 343.

⁶⁹ Tamże, s. 342.

⁷⁰ J. Ryerson, dz. cyt., 15.

⁷¹ R. Rorty, *Response to Conant*, 342–343.

patyczne podstawy relacji międzyludzkich. Znaczenie tego typu twórczości jest duże także z punktu widzenia Rortiańskiego wyobrażenia kultury współczesnej (i przyszłej) jako przynajmniej częściowo ironicznej (kultura w pełni ironiczna nie była według niego możliwa⁷²).

Ironistka – rozumiana jako człowiek wiecznie „przepisujący” samego siebie – jest, przypomnę, osobą świadomą przygodności języka, czyli symbolicznego „wybrakowania” człowieka umożliwiającego wieczne życie ironii. Jako jednostka mająca problemy z własnym „uspołecznieniem”, potrzebuje innych ludzi, „rozmowy”⁷³. Można wręcz powiedzieć, że jest to w ogóle skrótowe ujęcie odpowiedzi na pytanie, dlaczego Rorty potrzebuje literatury: gdyż – jako ironista (nie w sensie pisarstwa, zaangażowanego najczęściej publicznie, lecz prywatnych przekonań) – potrzebuje właśnie rozmowy z innymi. Poprzez nią poznaje się choćby sposoby cierpienia innych ludzi i unika zapominania się we własnych idiosynkrazjach.

Także literatura – jako specyficzny rodzaj rozmowy – ma „pomóc nam mieć się na baczności wobec źródeł okrucieństwa w nas samych”⁷⁴. Funkcję taką spełnia u Rorty’ego przede wszystkim *Lolita* Nabokova (choć i szerzej: pewien typ bohatera powieści Nabokova, czyli artysta o „wybiórczej wrażliwości”). Autor *Przygodności...* chciał w swojej lekturze powieści pokazać, w jaki sposób człowiek poszukujący własnej autonomii nie zauważa cierpienia innych ludzi. I posługuje się w tym celu powieściową postacią Humberta. Jednocześnie podkreśla, iż poszukiwanie autonomii charakterystyczne dla jednostek ironicznych może – choć nie musi – być niebezpieczne dla innych, jest bowiem w stanie przesłonić ich cierpienie. Tym samym niezbędną komponentą ironistki – bohaterki *Przygodności, ironii i solidarności* – jest liberalizm, czyli wola zmniejszania cierpienia innych, także poprzez świadomość okrucieństwa, jakie nieść może za sobą praktykowana postawa ironiczna.

Jest to zatem kolejna Rortiańska „przestroga”, można określić ją mianem „memento” dla liberalnej ironistki. Trudno przeoczyć bowiem fakt, iż Amerykanin z jednej strony popiera ironizm i opowiada się za nim, a z drugiej – przedstawiając jego zagrożenia – używa przykładów bardzo impresywnych⁷⁵. Powtórzyć warto, iż jednym z wątków refleksji Rorty’ego na temat *Roku 1984* Orwella jest przedstawienie O’Briena jako „ostatniego ironisty w Europie”. Ironia w społeczeństwie niedemokratycznym – takim, w którym nie istnieje wolność społecznej konwersacji (wyznawania poglądów, ich publicznego dyskusowania itd.) – może być narzędziem kontroli społeczeństwa. Tym bardziej potrzebne jej są wartości;

⁷² R. Rorty, *Przygodność...*, s. 143.

⁷³ Zob. R. Rorty, *Przygodność...*, s. 285–286.

⁷⁴ Tamże, s. 153.

⁷⁵ Wszak Rorty mógłby w *Przygodności...* napisać dwa rozdziały o tym, jak osoba o przekonaniach metafizycznych, działając w imię ponadczasowych wartości, krzywdzi innych. Tymczasem Amerykanin poświęca wiele energii na pokazanie, jak taką krzywdę wyrządzić może ironistka.

w przypadku Rorty'ego są to wartości liberalne (w jego rozumieniu tego słowa), a w szczególności: lewicowo-reformistyczne i socjaldemokratyczne.

Należy podkreślić, iż „memento dla ironistki” to już terytorium pograniczne Rortiańskiej literatury zaangażowanej, jeśli przyjmuje się wcześniej przedstawioną przez piszącego te słowa tezę, iż bardzo szerokie definiowanie literatury zaangażowanej w przypadku refleksji nad myślą Rorty'ego (szczególnie wobec faktu, iż z tej perspektywy Rorty jest powszechnie znany) nie przyniesie już wielu interpretacyjnych korzyści. Co więcej, prowadzić może do przeoczenia interesujących refleksji Amerykanina o związkach literatury z politycznością bliższą Polityce⁷⁶. A praca ta miała właśnie za zadanie przedstawić Rortiańską teorię literatury zaangażowanej bliższą owym, często gorącym, sporom politycznym (Politycznym), w jakie angażował się autor *Przygodności, ironii i solidarności*.

Tomasz Umerle

POLITICS AND LITERATURE:
RICHARD RORTY'S IDEA OF ENGAGED LITERATURE

Summary

This article examines Richard Rorty's approach to socially and politically engaged literature. The problem is analyzed in the context of Rorty's political stance as it manifests itself across the whole range of his publications. Rorty's political identity is described here in connection with other leftist political projects (eg. those that are associated with the 'Cultural Left' or the critical philosophy of Alain Badiou). Taken jointly, they provide a highly significant background for Rorty's forays into the domain of literary criticism and his preference for engaged literature (as exemplified by his high regard for Dickens, his reluctance to address the issue of the literary work's autonomy, or his critique of Foucault whose influence on fiction writing with socio-political aspirations).

⁷⁶ Choć trudno, oczywiście, odnosić w pełni konsekwentnie do literatury Rortiańskiej różniczenie na Politykę i politykę kulturową (czy lewicę reformistyczną i kulturową) – dlatego też opozycje te nie strukturyzowały w całości mojej refleksji o „literaturze zaangażowanej według Richarda Rorty'ego”. Wszak trzeba pamiętać choćby o tym, że kiedy Amerykanin mówi o ideale uczestnictwa intelektualistów – np. filozofów – w Polityce, miał na myśli choćby aktywną, „codzienną” pomoc związkom zawodowym albo uczestnictwo w debatach Politycznych (dotyczących konkretnych rozwiązań, np. prawnych) na łamach gazet codziennych, tygodników politycznych etc., a trudno wyobrazić sobie ograniczenie „literatury zaangażowanej” jedynie do utworów, które mogłyby mieć podobny wpływ na Politykę.