

Kamil Aksiuto*

Do czego potrzebni są intelektualiści? O polityce kulturalnej według Richarda Rorty'ego

What Intellectuals are Good for?
Richard Rorty's Account of Cultural Politics

STUDIA I ANALIZY

Słowa kluczowe: intelektualiści, metafora, polityka kulturalna, Rorty Richard

Key words: intellectuals, metaphor, cultural politics, Rorty Richard

Abstrakt: *Tekst poświęcony jest koncepcji polityki kulturalnej autorstwa amerykańskiego filozofa Richarda Rorty'ego. Można ją interpretować jako próbę podjęcia kwestii społecznej roli intelektualistów w obliczu nadwątlenia światopoglądowych przesłanek uzasadniających ich wcześniejsze roszczenia. Rorty postrzegał politykę kulturalną jako szansę na połączenie społeczno-politycznego zaangażowania z indywidualną kreatywnością. Rortiańska koncepcja polityki kulturalnej jest jednak także poddana krytyce, m.in. z uwagi na jej anachroniczne aspekty. Można mieć także wątpliwości, czy rzeczywiście satysfakcjonująco radzi sobie ona z problemem, na który miała stanowić odpowiedź.*

Abstract: *The present text deals with the account of cultural politics formulated by an American philosopher Richard Rorty. This account can be interpreted as an attempt to address the issue of the social role of intellectuals, especially after the decline of the presuppositions which legitimized their previous claims. Rorty saw cultural politics as a chance to combine socio-political engagement with individual creativity and originality. However, his account is criticized, due to, inter alia, some of its outdated aspects. Some doubt also remains whether it can deal satisfactorily with the problem to which it was originally supposed to provide an answer.*

* ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4768-8936>; doktor, adiunkt w Katedrze Teorii Mediów, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. E-mail: kamil.aksiuto@mail.umcs.pl.

Wprowadzenie

Widmo krąży nad intelektualistami, widmo ich bezużyteczności i marginalności. Spróbujmy uściślić tę myśl. Nie chodzi o to, że współcześnie cierpimy na zupełny brak filozofów, pisarzy, naukowców etc., których poczynania śledzone byłyby przez całkiem liczną publiczność i których opinie w kwestiach społeczno-politycznych traktowane byłyby z pewną estymą. Takie postaci oczywiście istnieją, choć stanowią one raczej wyjątek niż regułę w swoich profesjach. Kryzys, o który mi chodzi dotyczy raczej społecznej roli intelektualisty, tak jak została ona zdefiniowana co najmniej od schyłku XIX wieku, kiedy samo pojęcie intelektualisty zadomowiło się w języku. Julien Benda, autor, który uchodzić może za idealnego wyraziciela pewnej szerszej tendencji, twierdził na przykład, że powołaniem klerków jest walka o wartości takie jak prawda, rozum, sprawiedliwość¹. Trudno byłoby dzisiaj chyba znaleźć kogoś, kto z równie prostoduszną powagą głosiłby, że intelektualiści są w jakiejś wyjątkowej zażyłości ze sferą imponderabiliów i z tej racji przypada im szczególnie istotne zadanie w społeczeństwie. W demokratycznej kulturze tego rodzaju roszczenia, choć wciąż obecne, niejako z definicji uchodzą bowiem za głęboko podejrzone.

Ten sam problem, choć pod innym kątem, rozpatrywał Zygmunt Bauman. Doszukując się genealogii intelektualistów już w oświeceniu, twierdził, że przeszli oni drogę od prawodawców do tłumaczy. Kiedyś byli chwalcami zachodniej nowoczesności, która, jak wówczas wierzone, jest wzorcem i zaczątkiem cywilizacji uniwersalnej. Pewni siebie i własnych racji oferowali oni władzy swoje usługi w służbie postępu i racjonalizacji społeczeństwa². Jednak w spluralizowanym świecie, gdzie istnieje wiele wspólnot, form życia, kultur, z których żadna nie jest w stanie obronić roszczeń do obiektywnej wyższości nad innymi, intelektualiści nie mogą już dłużej ustanawiać norm. Muszą zadowolić się skromniejszą rolą tłumaczy, interpretatorów pośredniczących między wspomnianą mnogością tradycji kulturowych³. Myślę, że tę Baumanowską diagnozę należałoby obecnie zradykalizować. Choć bowiem współcześni intelektualiści wciąż starają się być tłumaczami, to jednocześnie w coraz większym stopniu spychani są w cień przez figury eksperta i influencera. Niektórzy z nich reagują na to wybierając strategię wycofania, inni próbując przedzierzgnąć się w swoich konkurentów.

¹ Zob. J. Benda, *Zdrada klerków*, tłum. M. Mosakowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014, s. 97–102.

² Zob. Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, tłum. A. Ceynowa i J. Giebułtowski, Wydawnictwo IFiS PAN – Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1998, s. 158–162.

³ Zob. tamże, s. 186–187.

Naszkiecowane wyżej problemy i obawy współczesnych intelektualistów łączą się z głównym przedmiotem niniejszego artykułu; a mianowicie koncepcją polityki kulturalnej (*cultural politics*)⁴ sformułowaną przez Richarda Rorty'ego. Nie jest ona jednym z najgłośniejszych, najlepiej rozpoznawalnych dokonań amerykańskiego filozofa. Rorty poświęcił jednak wiele miejsca w swojej twórczości roli, jaką powinna odgrywać w społeczeństwie filozofia po odrzuceniu przez nią balastu, mówiąc po Heideggerowsku, „tradycji onto-teologicznej”. Ponieważ zaś on sam zaliczał się do zwolenników tej zmiany cywilizacyjnego horyzontu, to niejako w naturalny sposób jego myśli biegły ku temu, czym mieliby się zajmować filozofowie, oraz szerzej, intelektualści, po zarzuceniu poszukiwań absolutnej prawdy. Stąd też brało się jego żywe zainteresowanie pytaniami takim jak m.in.: „do czego przydatni są intelektualści w nowoczesnych społeczeństwach?”; „jakie zdolności mogłyby być ich wkładem w życie wspólnot, do których należą?”; „na czym polegać mogłoby ich zaangażowanie społeczne i polityczne?”. Rozważania na te tematy pojawiają się już w pierwszej głośniejszej pracy Rorty'ego *Filozofia a zwierciadło przyrody*⁵. Kiedy na stosunkowo późnym etapie swojej twórczości zaczął on coraz chętniej sięgać po pojęcie polityki kulturalnej, trudno w tym upatrywać jakiegoś gruntownego prze-wartościowania. Było to bowiem raczej podsumowanie zmieniającej się, ale zasadniczo ciągłej, kilkudziesięcioletniej refleksji poświęconej tym kwestiom.

W niniejszym artykule przedstawię najpierw filozoficzne tło, które odegrało ważką rolę w powstaniu Rortiańskiej koncepcji polityki kulturalnej. Następnie postaram się bliżej wyjaśnić, na czym miałyby polegać aktywność intelektualistów jako „polityków kulturalnych”. Propozycja Rorty'ego jest interesująca, dla niektórych intelektualistów z pewnością pociągająca. W kolejnej części zamierzam ją jednak poddać krytyce, niechybnie selektywnej, ale moim zdaniem ujawniającej niektóre jej słabości.

⁴ W przypadku tłumaczenia zwrotu „*cultural politics*” język polski cierpi nieco z powodu braku rozróżnienia analogicznego do obecnej w angielskim dystynkcji między *policy* i *politics*. Między innymi z uwagi na ten brak w polskim kontekście kulturowym polityka kulturalna zazwyczaj utożsamiana jest z aktywnością różnego rodzaju instytucji zajmujących się promocją i rozwijaniem kultury, rozumianej zresztą głównie jako twórczość artystyczna. Tymczasem w dalszej części tekstu wyjaśniam, że Rorty nie to ma zgoła na myśli pisząc o *cultural politics*. Potencjalnie mylące jest również tłumaczenie słowa *cultural* jako kulturalna, ponieważ może wywoływać skojarzenia z grzecznością, uprzejmością, dystygnowanym sposobem bycia. Zdecydowałem się jednak pozostać przy określeniu „polityka kulturalna”, ponieważ taki przekład zaproponował Bogdan Baran, tłumacz ostatniego tomu zebranych pism Rorty'ego, gdzie fraza ta pojawia się już w tytule. Zob. R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 2009.

⁵ Zob. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło przyrody*, tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2022, s. 439–480.

Od metafory do słownika

Jednym z kluczowych etapów na drodze do sformułowania przez Rorty'ego koncepcji polityki kulturalnej jest przyswojenie sobie przezeń (i twórcze rozwinięcie) rozumienia metafory, jakie zaproponował inny amerykański filozof – Donald Davidson. Nie mogę w tym miejscu wdawać się w szczegóły, więc stanowisko Davidsona przedstawię bardzo syntetycznie. Jego zdaniem metafora nie daje się sparafrazować, ponieważ nie posiada ona żadnej propozycjonalnej treści⁶. Z tego samego powodu zdaniem Davidsona chybione są też wszystkie próby poszukiwania jakiegoś głębokiego metaforycznego znaczenia podejmowane m.in. przez filozofów, lingwistów i psychologów⁷. Coś takiego po prostu nie istnieje, metafora ma tylko literalne znaczenie składających się na nią słów⁸. Co zatem przesądza o wyjątkowości środka stylistycznego, jakim jest metafora? Davidson uważał, że jest to efekt, jaki ona wywiera na odbiorcy. Ten za może być wieloraki, zarówno tworzenie, jak i interpretowanie metafor nie rządzi się obiektywnymi kryteriami poprawności. Jak powiada amerykański filozof: „Nie istnieją żadne reguły konstruowania metafor, tak samo jak nie istnieje żaden instruktarz pozwalający jasno określić, co dana metafora «oznacza» czy «mówi», oraz żadne kryterium oceny metafory, które byłoby czymś innym niż kwestią smaku. Metafora zakłada pewien rodzaj artystycznego sukcesu; nie ma czegoś takiego jak nieudana metafora, w tym samym sensie, jak nie ma czegoś takiego, jak nieśmieszny kawał”⁹. Choć metafora może wywoływać tysiąc reakcji, to ich cechą wspólną jest to, że wszystkie one nie dają się wyrazić za pomocą zdań. Mimo to Davidson uważa, że w tej nieprzebranej mnogości odnaleźć można pewien wspólny mianownik. Jest nim nowość, powoływanie do życia czegoś oryginalnego. Używanie metafor jest twórcze *par excellence*, ich zaś interpretowanie jest współ-tworzeniem. Davidson stara się oddać ten

⁶ Ścisłej mówiąc, metafora nie daje się sparafrazować dopóki jest żywa, obumarła metafora włączona zostaje w pole semantyki i wówczas istnieje powszechnie akceptowany, zwyczajowy sposób wyrażenia jej innymi słowami. O „cyklu życiowym” metafory, która przebywa drogę od nowatorskiej nieparafrazowalności po obumarcie w dosłowności będzie jednak jeszcze mowa w niniejszym tekście, ponieważ jest on ważny dla teorii Rorty'ego.

⁷ Karolina Bartkowiak podkreśla, że zdaniem Davidsona: „(...) metafora leży poza granicami semantyki (...) Metafora należy do sfery pragmatyki i jest tak samo nieparafrazowalna jak mina, grymas, sposób mówienia, wymierzenie komuś policzka czy pokazanie fotografii na poparcie swoich słów (...)”. K. Bartkowiak, *Davidson i Rorty o metaforze*, «Przegląd Filozoficzny» 2012, nr 1 (81), s. 222.

⁸ Tamże.

⁹ D. Davidson, *What Metaphors Mean*, [w:] *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford–New York–Toronto 1991, s. 245. Polski przekład tego fragmentu cyt. za: K. Bartkowiak, *Davidson i Rorty...*, s. 223.

wymiar funkcjonowania metafory poprzez rozróżnienie między „widzieć, że” (*seeing that*) i „widzieć jako” (*seeing as*)¹⁰. Posłużenie się metaforą, zdaniem amerykańskiego filozofa, nie jest tym samym, co „zobaczenie, że” coś ma miejsce¹¹. Ale z drugiej strony, ukazuje ona to, co znajome w zupełnie nowym świetle, pozwala „widzieć jako” – czyli otwiera nieznane wcześniej perspektywy. Stąd też, obecne już chociażby w zacytowanych wyżej słowach Davidsona, skojarzenie metafory z (nieco stereotypowym) ujęciem twórczości artystycznej. Z tym zastrzeżeniem, że tworzenie, a tym bardziej interpretowanie, metafor nie jest zarezerwowane tylko dla artystów.

Rorty po raz pierwszy podjął kwestię metafory w eseju *Nieznane szumy. Hesse i Davidson o metaforze*. W entuzjastyczny sposób opowiada się on tam za Davidsonowskim rozumieniem metafory, i szerzej, języka. Podobnie jak Davidson uważa on, że żywe metafory znajdują się poza granicami znaczenia, nie mogą więc też być, same w sobie, nośnikami poznania. Mogą i często bywają natomiast bodźcem poznania. Davidson, według Rorty'ego: „(...) pozwala nam postrzegać je (metafory – K.A.) na wzór nieznanymi zdarzeń w świecie przyrody, przyczyn zmiany przekonań i pragnień – a nie na wzór reprezentacji nieznanymi światów, światów raczej «symbolicznych» niż «literalnych»”¹². Pod tym względem przypominają one takie „anormalne” zjawiska przyrodnicze jak dziobaki i pulsary. Rorty, snując dalej tę nieco ekstrawagancką analogię, stwierdza, iż sympatyczne stekowce i gwiazdy neutronowe pozwalają nam zauważyć coś, czego wcześniej nie widzieliśmy, zdać sobie sprawę z zaskakujących podobieństw. Dziobaki i pulsary: „(...) nie mówią nam dosłownie niczego, niemniej sprawiają, że coś zauważamy i rozglądamy się za analogiami i podobieństwami. Nie zawierają treści poznawczej, niemniej odpowiadają za wiele aktów poznawczych. Bo gdyby się nie pojawiły, być może nic nie pobudziłoby nas do formułowania i rozwijania pewnych zdań zawierających takową treść. Jak z dziobakami, tak z metaforami”¹³.

Bardziej rozbudowane ujęcie metafory i jej roli w historii rozwoju myśli pojawia się u Rorty'ego kilka lat później, w pracy *Przygodność, ironia i solidarność*. Rorty chętnie posługuje się w niej pojęciem słownika, które ma dość nieostre granice, ale najbliższe jest chyba Wittgensteinowskiej grze językowej. Amerykański filozof utrzymuje, że opisujemy rzeczywistość posługując się różnymi słownikami, choć świat nie narzuca nam, w sensie epistemologicznym, żadnego z nich. O tym czy wybieramy ten lub inny słownik decyduje to, jak

¹⁰ Zob. K. Bartkowiak, *Davidson i Rorty...*, s. 228.

¹¹ Miałyby bowiem wówczas propozycjonalną, poznawczą treść.

¹² R. Rorty, *Nieznane szumy: Hesse i Davidson o metaforze*, [w:] *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1999, s. 244.

¹³ Tamże, s. 251.

bardzo dopasowany jest on do naszych celów, te zaś są bardzo zróżnicowane. Stąd też np. słownik einsteinowskiej fizyki jest inny od słownika współczesnej demokracji liberalnej, ten zaś od zdroworozsądkowego słownika życia codziennego. Stanowią one bowiem narzędzia do radzenia sobie z odmiennymi praktycznymi wyzwaniami. Słowniki również ewoluują, zmieniają się wraz z ludzkimi dążeniami, stare odchodzą w zapomnienie, a na świat przychodzą nowe. Zdaniem Rorty'ego zmiany słowników zachodzą głównie, choć nie jest dla mnie do końca jasne czy jedynie, za sprawą posługiwania się metaforami. Tajemnicze użycie słów w nieznanym wcześniej sposób dawać może impuls do dokonania redeskrpcji rzeczywistości, do opisanie jej na nowo. Świadomie użyłem w poprzednim zdaniu trybu przypuszczającego, ponieważ nie ma w tym nic koniecznego. Wiele metafor nie przyjmuje się, ginie już u swego zarania, zostają „wyplute” jak dosadnie określa to Rorty¹⁴. Ale w przypadku wąskiego grona geniuszy powiedzieć można, że stworzone przez nich metafory odcisnęły trwałe piętno na historii cywilizacji. Tak było chociażby w przypadku metaforycznego użycia *agápē* przez św. Pawła, i *gravitas* przez Newtona¹⁵. Nawet jednak metafory ukute przez geniuszy z czasem obumierają, zostają wchłonięte przez zwyczajne użycie języka i można im wówczas przypisać logiczną wartość. Dobrą charakterystykę procesu ewolucji myśli zawiera porównanie do rafy koralowej: „Stare metafory nieprzerwanie obumierają w dosłowności i służą następnie za podłoże i tło dla metafor nowych. Dzięki tej analogii możemy postrzegać «nasz język» – to znaczy naukę i kulturę dwudziestowiecznej Europy – jako coś, co ukształtowało się w wyniku ogromnej liczby czystych przygodności”¹⁶. Poprzez nowe sposoby użycia słów, a następnie ich obumieranie i stawanie się pożywką dla kolejnych metafor dokonuje się zdaniem Rorty'ego postęp intelektualny i moralny.

Polityka kulturalna

Teraz możemy wreszcie przejść do Rortiańskiej koncepcji polityki kulturalnej, choć może jej ogólny zarys zdążył już się uwidocznić. Rorty przez niemalże całą swoją dojrzałą twórczość oponował przeciwko nadmiernej profesjonalizacji filozofii i jej kontemplacyjnej izolacji od życia społecznego. Z aprobatą przywoływał słowa swojego bohatera Johna Dewey'a, że: „[Z]adaniem przyszłej filozofii będzie rozjaśnić ideały ludzi dotyczące społecznych

¹⁴ Tenże, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009, s. 43–44.

¹⁵ Tamże, s. 42.

¹⁶ Tamże, s. 40.

i moralnych zmaganiach ich własnych czasów. Jej celem stać się, na tyle na ile leży to w zakresie ludzkich możliwości, organem radzenia sobie z tymi konfliktami (tłum. – K.A.)”¹⁷. Filozofowie, podobnie jak inni intelektualiści, mogą i powinni zatem odgrywać aktywną rolę, angażować się w bieżące kontrowersje, wypowiadać w kwestiach, których waga wykracza poza hermetyczny krąg specjalistów. W ten sposób stają się podmiotami polityki kulturalnej. Dlaczego jednak kulturalnej? Zdaniem Rorty'ego, aktywność polityczna nie ogranicza się do polityki w potocznym rozumieniu tego słowa, czyli rywalizacji między partiami, wyborów, rozstrzygnięć podejmowanych przez parlamenty i głowy państw, wyroków trybunałów konstytucyjnych, wojen etc. Polityczny wymiar mają również decyzje dotyczące tego, o czym i w jaki sposób powinniśmy, jako obywatele, mówić. By posłużyć się współczesnym przykładem – polityczną decyzją jest to, czy w dalszym ciągu będziemy posługiwać się niektórymi rzeczownikami tylko w rodzaju męskim, czy też używać będziemy ich żeńskich i neutralnych płciowo form. Opowiedzenie się po jednej ze stron w tym sporze byłoby interwencją w domenę polityki kulturalnej.

Można by na to odpowiedzieć, iż granice tego, o czym powinniśmy mówić wyznaczone są przez to, co istnieje. Na przykład, jeśli istnieją tylko dwie płci, to jaki sens miałoby zalecanie posługiwania się zaimkami (i innymi częściami mowy) niebinarnymi? Takie podejście stanowi jednak dokładną antytezę stanowiska Rorty'ego. Jako antyrepresentacjonista uważa on bowiem, że ontologia nie ma nigdy pierwszeństwa przed polityką kulturalną. Lub, mówiąc precyzyjniej, rozstrzygnięcia ontologiczne same są „ukrytymi ruchami w grze polityki kulturalnej”¹⁸. Odwołując się do pragmatycznej koncepcji prawdy powiada on: „Atrybucje rzeczywistości lub prawdy są (...) komplementami, które wygrały wyścig, opłaciły się, okazały się użyteczne i dlatego zostały włączone do uznanych praktyk społecznych. Gdy podważa się te praktyki nie ma sensu mówić, że rzeczywistość lub prawda są po stronie któregoś z kontestatorów”¹⁹. Na poparcie tego twierdzenia Rorty przywołuje teorię Roberta Brandoma o „ontologicznym prymacie wymiaru społecznego”²⁰. Jej szczegóły są dosyć złożone, ale zasadniczy sens można ująć dość prosto. Na pierwszy rzut oka niektóre twierdzenia dotyczące tego, co wiarygodne, prawdziwe, realne mogą uchodzić za kwestię faktu, niezależną od czyjejkolwiek opinii. Tymczasem zdaniem Brandoma i Rorty'ego to społeczeństwo jest ostatecznym trybunałem episte-

¹⁷ J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Henry Holt and Company, New York 1920, s. 26. Rorty cytuje te słowa np. R. Rorty, *Pragmatism as Anti-Authoritarianism*, Harvard University Press, 2021, s. 7.

¹⁸ R. Rorty, *Polityka kulturalna a kwestia istnienia Boga*, [w:] *Filozofia jako...*, s. 30.

¹⁹ Tamże, s. 28.

²⁰ Tamże, s. 29.

micznym. A zatem nawet ustalenia, które wydają się mieć oczywiste oparcie w faktach są *de facto* decyzjami, za którymi nie stoi nic innego niż to, że w konkretnej społeczności panuje co do nich zgoda²¹. Jeśli np. ktoś zamieszkujący społeczność złożoną z samych ateistów nagle doznaje religijnego objawienia i stara się do niego przekonać innych, to nie zostanie przez nich potraktowany poważnie. Praktyka społeczna tej grupy nie pozostawia bowiem miejsca na akceptację doniesień o kontakcie z ponadnaturalną siłą. Odwołanie się do Boga nie jest w tej zbiorowości akceptowalnym ruchem w grze językowej²². Rorty uzupełnia tutaj teorię Brandoma właściwie tylko o twierdzenie o swego rodzaju naturalnej selekcji przekonań. Rozstrzygnięcia epistemiczne obowiązujące aktualnie w danej społeczności są rezultatem tego, że przyjęcie pewnych przekonań okazało się korzystne, użyteczne dla jej członków, a nie ich zgodności z rzeczywistością. Nie znaczy to jednak w żadnym razie, że są ostateczne. Właśnie domenę polityki kulturalnej, jej stawkę stanowi to, czy rzeczy uznawane w pewnym kręgu za oczywiste dalej takimi pozostaną.

Polityka kulturalna otwiera zatem swoje podwoje przed intelektualistami, choć nie jest zastrzeżona tylko dla nich. Oczywiście repertuar działań, które można podejmować w tej dziedzinie jest bardzo szeroki. Rorty jednak chętnie widziałby intelektualistów jako nowatorów, którymi zresztą historycznie niewątpliwie bywali. Także dzisiaj wymyślając metafory, dokonując redeskrpcji, zdając się na swobodną grę wyobraźni intelektualisci mogą wpływać na to, jakimi słownikami posługują się inni, a to oznacza, że pośrednio również kształtować ich tożsamość. Jeśli istnieje jakieś powołanie intelektualisty, to polega ono właśnie na tym. Rorty podkreśla więc, że: „Głoszenie następnych nowości jest interwencją na polu polityki kulturalnej”²³. O historii filozofii, choć sąd ten można rozciągnąć też na inne dziedziny aktywności intelektualistów, powiada on zaś, że należy postrzegać ją jako: „[C]iąg wysiłków na rzecz

²¹ Zob. tamże, s. 29–31. Od siebie dodam jednak, że zgoda ta może być osiągnięta na różne sposoby. Także przymus, jeśli jest skuteczny, może być metodą osiągnięcia grupowego konsensusu.

²² Przykład ten pozwala lepiej wyjaśnić, na czym polega polityka kulturalna. Być może neofita będzie uparcie trwał przy rzeczywistości swojego religijnego doświadczenia. Być może zbuduje on świątynię i uzna za swoją misję nawracanie innych na prawdziwą religię. Niewykluczone, że z czasem uda mu się przekonać przynajmniej niektórych członków tej społeczności do konwersji. Rorty powiedziałby, że swoim przykładem dowiódł on nie istnienia jakiegoś bóstwa, a tego, że wiara może czynić życie pełniejszym, bogatszym, ciekawszym. To zaś oznacza, że w tej zbiorowości zmienił się układ sił decydujących o jej polityce kulturalnej. Zapewne nie wszyscy uwierzą w istnienie jakiegóż ponadnaturalnej siły, ale mówienie o niej nie będzie już powszechnie traktowane jak szkodliwe dziwactwo czy szaleństwo.

²³ R. Rorty, *Przedmowa*, [w:] *Filozofia jako...*, s. 17.

modyfikowania poczucia człowieka, kim jest, co się dla niego liczy, co jest najważniejsze²⁴.

Warto krótko zasygnalizować jeszcze jeden wątek. Zdaniem Rorty'ego do najważniejszych celów aktywności intelektualistów zalicza się uwrażliwianie nas na cierpienie, szczególnie tam, gdzie go nie dostrzegamy. Postęp moralny polega w głównej mierze właśnie na poszerzaniu kręgu międzyludzkiej solidarności. Ludzi, których wcześniej nie uznawaliśmy za na tyle podobnych do nas, żeby ich los miał nas obchodzić, zaczynamy traktować jako jednych z nas, ponieważ zauważamy, iż są tak samo podatni na cierpienie i upokorzenie jak my. W opinii amerykańskiego filozofa ogromne zasługi ma w tym zakresie powieść, ale także poezja, teatr, reportaże, filmy dokumentalne, komiksy etc.²⁵. Do grona tych profesji, które szczególnie zasłużyły się dla tworzenia więzów solidarności Rorty zalicza m.in.: antropologów, etnografów, dziennikarzy, historyków, polityków, prawników, lekarzy, nauczycieli. Ewidentnie są to zawody tradycyjnie wykonywane przez intelektualistów.

Krytyka koncepcji Rorty'ego

Rortiańska koncepcja polityki kulturalnej jest na tyle intrygująca, że zasługuje na krytykę. Od razu jednak chciałbym zastrzec, że nie będę tutaj rozwijał dwóch linii argumentacji, które można byłoby przeciw niej skierować. Pierwsza z nich, nazwijmy ją realistyczną i reprezentacjonistyczną, odrzuca przeświadczenie, że ostateczny autorytet epistemiczny należy do społeczeństwa. Zgodnie z tym podejściem istnieje obiektywny kształt rzeczywistości, a naszym obowiązkiem jest wierne odzwierciedlenie go w słowach i czynach (jeśli mówimy na przykład o rzeczywistości moralnej). Dlatego obowiązkiem intelektualistów nie jest zabawa językiem zorientowana na poszukiwanie nowości, a dawanie świadectwa prawdzie, cokolwiek to dokładnie miałoby znaczyć. Z tej perspektywy polityka kulturalna w ujęciu Rorty'ego jawić się musi jako nieodpowiedzialna, cyniczna, zapewne irracjonalna. Tego typu krytyka jest jednak na tyle oczywista i tylekroć była kierowana przeciw poglądom Rorty'ego, że nie widzę potrzeby rozwijania jej w niniejszym tekście.

Druga linia argumentacji wiąże się z pierwszą, choć chyba nie we wszystkich wariantach jest do niej sprowadzalna. Można byłoby bowiem powiedzieć, że Rorty przypisuje intelektualistom ni mniej ni więcej tylko rolę ideologów. Polityka kulturalna w jego rozumieniu polega w gruncie rzeczy na przekony-

²⁴ Tamże, s. 18.

²⁵ Zob. R. Rorty, *Przygodność...*, s. 18.

waniu innych do tego, że warto żywić pewne przekonania. Czy jednak treść tychże przekonań, zapytałby tego rodzaju krytyk, nie jest genetycznie lub funkcjonalnie powiązana z różnymi grupowymi interesami? Czy intelektualista jako zaangażowany w politykę kulturalną nie legitymizuje tym samym relacji dominacji jednych ludzi nad innymi? Historia dostarcza wielu mało zachęcających przykładów ideologicznej kolaboracji intelektualistów z władzą. Rezultatem było oczywiście cierpienie zwykłych ludzi, ale także sami intelektualiści padali ofiarami własnej polityki kulturalnej. Nawet jeśli przyjąć, że zazwyczaj byli szczerze przekonani o słuszności własnych wyborów, to nie zmienia to tego, że często marnowali swój talent jako słudzy sił, które nie miały zamiaru głęboko wsłuchiwać się w ich porady i które chętnie się ich pozbywały, gdy tylko przestali być użyteczni.

Zarysowana wyżej linia argumentacji, ją z kolei określimy mianem krytyki ideologii, także nie zrobiłaby na Rortym wrażenia. Przez całą swoją karierę niechętnie odnosił się on do klasycznego rozumienia ideologii jako świadomości zniekształconej, fałszywej, ponieważ pobrzmiwało mu ono echem reakcyjnej epistemologii i ontologii²⁶. Skoro bowiem ideologia jest formą poznawczego fałszu, złudzenia, mistyfikacji, to tym samym zakłada się, że istnieje jakiś opis obiektywnie prawdziwy opis rzeczywistości, jakiś archimedesowy punkt, który pozwala właśnie zdiagnozować co jest deformacją poznania. Rorty odrzuca zaś twierdzenie o tym, że jakkolwiek opis przystaje do „wewnętrznej natury rzeczywistości”²⁷. Czy w ten sposób można z góry odeprzeć każdą postać krytyki ideologii musi w tym miejscu pozostać kwestią otwartą.

Jeśli idzie o inne zastrzeżenia pod adresem Rortiańskiej koncepcji polityki kulturalnej, to warto rozpocząć nie tyle od obiekcji, co od pewnego doprecyzowania. Dla wielu intelektualistów perspektywa bycia rycerzami metafory i redeskrypcji może się wydawać niezwykle kusząca, ale w opinii Rorty'ego praktyczne efekty takich starań stają się widoczne zazwyczaj dopiero w długim okresie. Wyjątkiem raczej niż regułą są przypadki geniuszy, których nowatorstwo zostało w pełni uznane jeszcze za ich życia. Bardziej typowe jest to, że potrzeba było dekad, stuleci (a czasem nawet tysiącleci), aby zaproponowane przez twórcze jednostki nowe sposoby mówienia i działania przyjęły się i zaczęły kształtować życie większej grupy ludzi. Niezbędne byłoby odwołać się do przykładu bliskiego Rorty'emu, kilka wieków oświeceniowej polityki kulturalnej, żeby dokonała się, i tak niepełna, sekularyzacja zachodniej kultury. Dlatego amerykański filozof podkreśla, że polityka kulturalna jest domeną pro-

²⁶ Zob. np. tenże, *Spełnianie obietnicy naszego kraju. Myśl lewicowa w dwudziestowiecznej Ameryce*, tłum. A. Karalus i A. Szahaj, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2010, s. 29.

²⁷ Zob. tenże, *Przygodność...*, s. 26–29.

cesów długiego trwania²⁸. Jeśli ktoś spodziewa się natychmiastowych (i spektakularnych) rezultatów swojego zaangażowania na tym polu, to prawie na pewno czeka go rozczarowanie²⁹.

Przejdę teraz do właściwej krytyki Rortiańskiego ujęcia polityki kulturalnej. Myślę, że można mu zasadnie postawić zarzut nadmiernego indywidualizmu. Dotyczy to zarówno twórców nowych słowników, metafor, jak i „czytelników”³⁰, którzy wykorzystują ich innowacje do własnej autokreacji. Rorty sprawia czasem wrażenie, jakby jego zdaniem wielkie przełomy w zakresie polityki kulturalnej polegały na tym, że nagle, ni stąd ni zowąd, pojawia się geniusz, który mocą wyobraźni nagina świat do swej woli (nawet jeśli jego sukces staje się ewidentny dopiero dużo później). Takie indywidualistyczne i romantyczne podejście wydaje mi się naiwne. Nawet wybitni ludzie są dziećmi swojej epoki, a co za tym idzie są formatowani przez jej politykę kulturalną. Nie neguję wagi indywidualnej kreatywności, oryginalnego myślenia. Nie wątpię też w to, że zdarzają się wizjonerzy, którzy pod pewnymi przynajmniej względami potrafią wykroczyć daleko poza horyzont swoich czasów. Kładę jedynie nacisk właśnie na „pod pewnymi względami”. Co więcej, należy rozważyć pytanie o to, co decyduje o sukcesie takich postaci? Weźmy przykład pisarzy i poetów. To, że twórczość niektórych z nich jest wciąż żywa, cały czas fascynuje i przyciąga nowych czytelników, nie jest tylko zasługą ich talentu. Często do tego grona zaliczają się bowiem te same postaci, których twórczość była przez lata intensywnie promowana, nagłaśniana, została włączona do kanonu. Niebagatelną rolę odgrywają w tym procesie instytucje, na przykład edukacyjne. Rorty ma niewiele do powiedzenia o tym wymiarze polityki kulturalnej. Tymczasem to, kto jest hołubiony, a kto spychany w cień zapomnienia jest rezultatem decyzji, które przynajmniej częściowo zależą od aktualnej konfiguracji interesów w dziedzinie polityki kulturalnej. Mniej życzliwi krytycy powiedzieliby zresztą, że w grę nie wchodzi tu tylko interesy związane z tą ostatnią. Z tych samych względów niezbyt wiarygodne wydaje mi się przekonanie, że recepcja inno-

²⁸ Zob. tenże, *Reply to Harvey Cormier*, [w:] R.E. Auxier, L.E. Hahn (red.), *The Philosophy of Richard Rorty: The Library of Living Philosophers*, vol. XXXII, Open Court, Chicago 2010, s. 104. Cyt. za: D. Rondel, *Richard Rorty on the American Left in the Era of Trump*, «Contemporary Pragmatism» 2018, vol. 15, nr 2, s. 199.

²⁹ Swoją drogą, ciekawe jest pytanie czy ten aspekt poglądów Rorty'ego dobrze zniósł próbę czasu? Czy obecnie niezbędny jest tak długi dystans czasowy między interwencją z zakresu polityki kulturalnej a jej praktycznym oddziaływaniem na życie większej liczby ludzi? Efekty tego rodzaju są z reguły dość błahe, ale w dobie mediów społecznościowych i algorytmizacji pojawiają się one często w błyskawicznym tempie. Do wątku aktualności polityki kulturalnej w rozumieniu Rorty'ego w obliczu postępu technologicznego powróć jeszcze w dalszej części wywodu.

³⁰ Oczywiście używam tutaj słowa „czytelnik” w szerokim, a nie literalnym znaczeniu.

wacyjnych pomysłów jest przede wszystkim domeną indywidualnej autokreacji. Wiele metafor, nowych opisów umiera nie w dosłowności, ale dlatego, że zostają one odrzucone, zmarginalizowane, stłumione, zapomniane nim dotrą do szerszego grona odbiorców. To także jest polityka kulturalna, choć w rezultacie zawężeniu ulega zakres niezbędnych do autokreacji zasobów kulturowych, między którymi czytelnik może wybierać. Dysponuje on pewnym marginesem swobody w wykorzystywaniu dla własnych celów metafor i opisów pochodzących od innych, ale jednocześnie jest tak mocno uwikłany w społeczne mechanizmy polityki kulturalnej, że nie sposób mówić tutaj o zupełnie spontanicznym, indywidualnym, prywatnym działaniu³¹. Rorty zapewne sam dobrze zdawał sobie z tego sprawę, nie poświęcał jednak tej kwestii wystarczająco wiele uwagi.

Amerykański filozof nie dostarcza również żadnego kryterium pozwalającego na ocenę polityki kulturalnej, odróżnienie właściwej od niepożądaney. W jego oczach nie byłby to zarzut, ponieważ uważał, że takie kryterium, rozumiane jako obiektywny i racjonalny standard, po prostu nie istnieje. Stwierdza on chociażby: „Decyzji o tym, w jakich grach językowych uczestniczyć, o czym mówić, a o czym nie mówić, i w jakim celu, nie podejmuje się na podstawie uzgodnionych kryteriów. Polityka kulturalna jest najmniej unormowaną ludzką aktywnością. Jest miejscem buntu pokoleniowego, a tym samym coraz ważniejszym punktem kultury, miejscem, w którym dostępne są wszystkie tradycje i normy naraz”³². Taki anarchistyczny portret polityki kulturalnej może budzić pewien niepokój. Co ciekawe, sam autor pracy *Przygodność, ironia i solidarność* wydaje się czasem odczuwać potrzebę posiadania jakiegoś porządkującego kryterium. Powiada na przykład: „Atrybucje rzeczywistości lub prawdy są (...) komplementami, które wygrały wyścig, opłaciły się, okazały się użyteczne i dlatego zostały włączone do uznanych praktyk społecznych. Gdy podważa się te praktyki nie ma sensu mówić, że rzeczywistość lub prawda są po stronie któregoś z kontestatorów. Takie argumenty będą bowiem walnięciem pięścią w stół, a nie poważnym wkładem w politykę kulturalną”³³. Zawarta w tych słowach negatywna ocena odwoływania się do prawdy jako ostatecznej instancji, wydaje mi się jednak pustym, retorycznym gestem. Nawet jeśli bowiem zgodzimy się z Rortym, że apelowanie do rzeczywistości lub prawdy stanowi jedynie zakamuflowaną formę polityki kulturalnej, dla-

³¹ K.P. Skowroński, *Aesthetic Persuasion and Political Compulsion: Literary Philosophy in Light of Richard Rorty's Ideas of Democratic Liberalism and Cultural Politics*, [w:] *Beyond Aesthetics and Politics. Philosophical and Axiological Studies on the Avant-Garde, Pragmatism and Postmodernism*, Rodopi, Amsterdam–New York 2013, s. 142–143.

³² R. Rorty, *Polityka kulturalna...*, s. 49.

³³ Tamże, s. 28.

czego mielibyśmy oceniać ją jako niepoważną? Jeśli już, to wydaje mi się, że była i jest to skuteczna strategia działania. Historycznie rzecz biorąc, ci którzy upierali się przy tym, że po ich stronie jest prawda, Bóg, natura, rozum etc., potrafili bowiem często przechylić szalę na swoją stronę w wielu ważnych kontrowersjach.

Ten sam problem braku kryterium oceny powraca, jeśli spróbujemy odnieść politykę kulturalną do współczesnych podziałów politycznych. Sam Rorty lubił podkreślać swoje związki z lewicą. Wydaje się jednak, że w ostatnich latach w jego ojczyźnie i wielu innych krajach to nowa prawica wygrywa wiele batalii o język opisu rzeczywistości, swoją drogą, niekoniecznie polegając przy tym na boskim autorytecie³⁴. Rorty mógłby oczywiście powiedzieć, że nie prowadzi ona poważnej polityki kulturalnej, albo że są to reakcyjne poczynania a nie autentyczna innowacja, lub że sukcesy prawicy są po prostu szkodliwe. Jest to jednak w gruncie rzeczy przekonywanie przekonanych. Jeśli już uprzednio zaangażowałem się po tej samej politycznej stronie co on, to raczej nie będę potrzebował podobnych zachęt do trwania przy tym wyborze. Jeśli jednak nie dokonałem akcesu do żadnego z obozów ścierających się we współczesnych wojnach kulturowych, to autor *Konsekwencji pragmatyzmu* nie oferuje mi żadnych argumentów za wyborem któregoś z nich. Rorty może jedynie próbować mnie oczarować swoim stylem i imponującą erudycją. Przekonywanie politycznych oponentów jest oczywiście bardzo trudne. Ale amerykański filozof zachowuje się tak jakby nie było osób niezdecydowanych. Powiedziałbym, że jest to skądinąd świadectwo pewnej szerszej tendencji polegającej na tym, że pragmatystom i neopragmatystom trudno wyobrazić sobie, że ktoś może zajmować postawę sceptyczną, agnostyczną.

Polityka kulturalna w rozumieniu Rorty'ego ma też zdecydowanie tekstualny charakter. Typową interwencję w tej dziedzinie wyobraża on sobie jako stworzenie tekstu, z którego czytelnicy wydobędą świeże metafory, zaczątki nowego słownika i zaczną wykorzystywać je dla własnych celów. Czy tekstem tym będzie powieść, wiersz, traktat naukowy, wykład, mowa przed sądem etc., jest w pewnym sensie kwestią drugorzędną. Ów tekstualizm, choć pasuje do oczekiwań wielu intelektualistów, szczególnie tych starszej daty, obarczony jest wszakże istotnymi wadami. Po pierwsze, pomija on inne aspekty polityki kulturalnej, które nie polegają bynajmniej na tworzeniu tekstów. Richard Shusterman, który znał Rorty'ego osobiście twierdzi, że wielokrotnie namawiał go do pójścia w ślady ich wspólnego bohatera Johna Deweya i podjęcia bardziej konkretnych, praktycznych działań obliczonych na promocję wartości

³⁴ Jeśli w grę nie wchodzi uzasadnienie religijne, to współczesna nowa prawica często stara się uwiarygodnić poprzez odwoływanie się do ustaleń naukowych. W oczach Rorty'ego byłoby to zastępowanie oryginalnego tworu jego świeckim ersatzem.

bliskich im obu. Dlaczego na przykład nie stworzyć szkoły filozoficznej skupiającej najlepsze współczesne pragmatyczne umysły albo nie powołać do życia instytucji zajmującej się wspieraniem postulatów społeczno-politycznych, które Rorty aprobował? Shusterman wspomina, że autor *Filozofia jako polityka kulturalna* zawsze odnosił się do podobnych pomysłów niechętnie. Wynikało to zapewne z jego nawyków i predyspozycji osobowościowych³⁵. Nie zmienia to jednak tego, że polityka kulturalna ma bardzo realny wymiar materialny i instytucjonalny. Jej kreowaniem zajmują się nie tylko partie i zawodowi politycy, ale także m.in. stowarzyszenia, fundacje, think tanki, media, wielkie korporacje. Współcześnie takie zadanie stawiają sobie też np. niektóre podcasty.

Ta ostatnia uwaga sygnalizuje drugą zasadniczą słabość tekstualizmu Rortiańskiej polityki kulturalnej. Przynajmniej w pewnym zakresie jest on bowiem dzisiaj anachroniczny. Brzmi to banalnie, ale Rorty był filozofem należącym do ery przedinternetowej³⁶. Nie antycypował on wielu procesów związanych z rozwojem technologii komunikacyjnych. Stąd też na przykład jego pogląd, że powieść jest głównym wehikułem postępu moralnego, wzięty dosłownie, wydaje się dziś uroczo staroświecki. We współczesnej kulturze to obraz wyparł w dużej mierze (choć wciąż nie zupełnie) słowo, szczególnie słowo pisane, jako nośnik znaczenia. Podejrzewam, że jest to zresztą jeden z głównych powodów, dla których intelektualiści rzadko czują się pewnie w świecie mediów cyfrowych. Zazwyczaj są reprezentantami wcześniejszej formacji kulturowej, opartej na piśmie, linearnej, ceniącej cierpliwość i precyzję. Współczesna kultura cyfrowa i dominujące w niej wzorce treści jawią się im, moim zdaniem nie bez pewnych racji, jako obce i prymitywne. Co więcej, kultura pisma, kultura „wielkich ksiązek”, mogła funkcjonować dzięki spełnieniu pewnych warunków brzegowych. Niezbędna była czytająca publiczność dzieląca pewne wspólne punkty odniesienia, kody kulturowe³⁷. Rorty jest co prawda zafascynowany nowatorstwem, awangardowością, ale awangarda tak samo potrzebowała kanonów, przeciw którym mogłaby się buntować, jak estetyczni konserwatyści. Świat cyfrowy odesłał podobne wzorce i oczekiwania do lamusa. Zgadzam się z tymi, którzy uważają, że obecnie zmierza on w stronę radykalnego zróżnico-

³⁵ R. Shusterman, *Pragmatism and Cultural Politics: From Rortian Textualism to Somaesthetics*, «New Literary History» 2010, vol. 41, nr 1, s. 83–84.

³⁶ Ostatnie lata jego życia przypadły co prawda na okres coraz powszechniejszego i łatwiejszego dostępu do sieci, ale nie są mi znane żadne pisma Rorty'ego, w których szerzej komentowałby tę zmianę i jej skutki.

³⁷ K.P. Skowroński, *Richard Rorty's Cultural Politics and Public Philosophy on the Internet*, [w:] P. Bursztyka, E. Kramer, M. Rychter, R. Auxier (red.), *Philosophy of culture as theory, method, and way of life: contemporary reflections and applications*, Brill, Leiden–Boston 2022, s. 337.

wania treści, formy, publiczności. Rorty był co prawda zwolennikiem pluralizmu rozumianego jako współistnienie różnych opowieści, słowników, między którymi można wybierać. Nie wiem jednak czy z entuzjazmem powitałby on rzeczywistość cyfrową, w której pluralizm zaczyna się zbliżać do punktu utraty elementarnej spójności³⁸, gdzie reprezentantom różnych mikro-publiczności coraz trudniej znaleźć jest obszar wspólnych znaczeń. Nie pretenduję do bycia ekspertem w tej dziedzinie, podejrzewam wszakże, że stajemy obecnie przed widmem wielkiej kulturowej dyspersji. Jeśli zaś ta diagnoza jest prawdziwa, to stanowi ona poważne wyzwanie dla Rortiańskiej koncepcji polityki kulturalnej.

Konkluzje

Richard Rorty poświęcił sporą część swojego życia refleksji nad tym, do czego potrzebni są intelektualiści. Doszedł do wniosku, że ich właściwym zadaniem jest uprawianie polityki kulturalnej. Pojęciu temu nadawał on jednak specyficzny sens, który starałem się w niniejszym tekście wyeksplikować. Na Rortiańską koncepcję polityki kulturalnej spojrzeć można przez pryzmat dwóch głębokich pragnień tego filozofa. Z jednej strony dążenia do oryginalności, tworzenia nowatorskich redeskrypcji, do stanięcia w szranki z poetami. Z drugiej strony zaś pragnienia solidarności i zaangażowania w realizację ważnego projektu społeczno-politycznego. Te dwie ambicje Rorty oddzielał od siebie w pracy *Przygodność, ironia i solidarność* jako przynależące do odmiennych sfer tego co prywatne i publiczne³⁹. W jego autobiograficznym eseju pojawiają się one pod postacią idiosynkratycznej fascynacji dzikimi storczykami i Trockiego, którego nazwisko symbolizuje wyniesioną z domu wizję sprawiedliwości społecznej⁴⁰. Także tam Rorty upierał się przy tym, że podobnych skłonności nie należy próbować syntetyzować, szczególnie na teoretycznym planie. Jednak jego koncepcja polityki kulturalnej wskazuje, że mimo wszystko nie potrafił oprzeć się pokusie dążenia do połączenia ze sobą tych dwóch skłonności.

³⁸ Tamże.

³⁹ Zob. np. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność...*, s. 13–15.

⁴⁰ Rodzice Rorty'ego byli lewicowymi intelektualistami i obracali się w podobnych, nowojorskich kręgach. W latach 30. XX wieku zaczęli się jednak dystansować względem komunizmu w radzieckim wydaniu i jego amerykańskich „towarzyszy podróży”. Zob. R. Rorty, *Trocki i dzikie storczyki*, [w:] *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 53–56.

Czy może to być jednak drogowskaz dla innych intelektualistów? Czy polityka kulturalna w rozumieniu Rorty'ego stanowi sposób na przewycięzenie ich marginalizacji we współczesnym świecie? Z pewnością propozycja tego filozofa jest ciekawa, ale moim zdaniem nie może służyć za jakieś uniwersalne panaceum na bóle i obawy intelektualistów. Staralem się pokazać jej różne słabości, ograniczenia. Przewycięzenie niektórych z nich wymagałoby zapewne jedynie pomysłowej reinterpretacji niektórych wątków myśli Rorty'ego, ale przy zachowaniu zasadniczej ciągłości. Inne stanowią poważniejszy problem. Największa przeszkoda jest jednak być może zlokalizowana gdzie indziej, wspominałem o niej zresztą już we wstępie. Polityka kulturalna obecnie nie jest domeną, którą zajmują się głównie intelektualiści w tradycyjnym znaczeniu tego słowa. Szczególnie w ostatnich latach wydatnie wzrosła podaż chętnych do jej uprawiania. Mam na myśli m.in. dziennikarzy, influencerów, tzw. klasę komentującą, ekspertów różnej maści etc. To zaś oznacza, że nawet gdyby intelektualiści wzięli sobie zachęty Rorty'ego do serca, to nikt nie ustąpi im tutaj pola bez walki.

Bibliografia

- Bartkowiak K., *Davidson i Rorty o metaforze*, «Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria» 2012, t. 21, nr 1.
- Bauman Z., *Prowadawcy i tłumacze*, tłum. A. Ceynowa i J. Giebułtowski, Wydaw. IFiS PAN – Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1998.
- Benda J., *Zdrada klerków*, tłum. M. Mosakowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.
- Davidson D., *What Metaphors Mean*, [w:] *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford–New York–Toronto 1991.
- Dewey J., *Reconstruction in Philosophy*, Henry Holt and Company, New York 1920.
- Rondel D., *Richard Rorty on the American Left in the Era of Trump*, «Contemporary Pragmatism» 2018, vol. 15, nr 2.
- Rorty R., *Filozofia a zwierciadło przyrody*, tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2022.
- Rorty R., *Nieznane szumy: Hesse i Davidson o metaforze*, [w:] *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Fundacja „Aletheia”, Warszawa 1999, Pisma filozoficzne / Richard Rorty t. 1.
- Rorty R., *Polityka kulturalna a kwestia istnienia Boga*, [w:] *Filozofia jako polityka kulturalna*, tłum. B. Baran, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 2009.
- Rorty R., *Pragmatism as Anti-Authoritarianism*, Harvard University Press, 2021.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2009.
- Rorty R., *Reply to Harvey Cormier*, [w:] R.E. Auxier, L.E. Hahn (red.), *The Philosophy of Richard Rorty: The Library of Living Philosophers*, vol. XXXII, Open Court, Chicago 2010.

- Rorty R., *Spełnianie obietnicy naszego kraju. Myśl lewicowa w dwudziestowiecznej Ameryce*, tłum. A. Karalus i A. Szahaj, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2010.
- Rorty R., *Trocki i dzikie storczyki*, [w:] *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013.
- Shusterman R., *Pragmatism and Cultural Politics: From Rortian Textualism to Somaesthetics*, «New Literary History» 2010, t. 41, nr 1.
- Skowroński K.P., *Aesthetic Persuasion and Political Compulsion: Literary Philosophy in Light of Richard Rorty's Ideas of Democratic Liberalism and Cultural Politics*, [w:] *Beyond Aesthetics and Politics. Philosophical and Axiological Studies on the Avant-Garde, Pragmatism, and Postmodernism*, Rodopi, Amsterdam–New York 2013.
- Skowroński K.P., *Richard Rorty's Cultural Politics and Public Philosophy on the Internet*, [w:] P. Bursztyka, E. Kramer, M. Rychter, R. Auxier (red.), *Philosophy of culture as theory, method, and way of life: contemporary reflections and applications*, Brill, Leiden–Boston 2022.