

Marek Kwiek

## Richarda Rorty'ego postmodernistyczny świat ironii

### 1.

Postmodernizm amerykański w swojej (neopragmatycznej) wersji amerykańskiej chyba najdobitniej i najbardziej konsekwentnie głoszony jest przez Richarda Rorty'ego, autora między innymi *Philosophy and the Mirror of Nature*, *Consequences of Pragmatism*, czy też *Contingency, Irony, and Solidarity*. Z powodów odmiennych uwarunkowań filozoficznej tradycji amerykańskiej, zakorzenienia tamtejszego współczesnego filozoficznego dyskursu raczej w pragmatyzmie i filozofii analitycznej, a nie - jak w Europie - w esencjalizmie i transcendentalizmie (bądź w sprzecznie wobec nich), postmodernizm amerykański różni się znacznie od swojego kontynentalnego odpowiednika, tak w doborze oponentów (i prekursorów) jak i interesującej go problematyki. Albowiem problemem postmodernistycznej myśli europejskiej jest w pewnej mierze wciąż "modernizm" - i "Oświecenie", stąd centralne rozważania ogniskują się wokół "dialektyki modernizmu i postmodernizmu" (Albrecht Wellmer), "naszej postmodernistycznej moderny" (Wolfgang Iser), "przepracowywania moderny" (Lyotard), czy "przełomu postmodernistycznego", zaś najważniejszymi partnerami w dialogu z tradycją są, na przykład, Kant, Benjamin, Heidegger, Adorno, Wittgenstein, a z odleglejszych postaci - choćby Platon czy Arystoteles.<sup>1</sup> Inaczej jest w przypadku namysłu postmodernistów amerykańskich<sup>2</sup> - tam zasadniczo spór z modernizmem (i Oświeceniem) w naszym, europejskim rozumieniu nie istnieje. Oponentami i partnerami w dyskusjach są raczej Peirce, James, Dewey czy też filozofowie analityczni. W Ameryce, jak się zdaje, z większą łatwością przychodzi filozofom zrzucić brzemie - nigdy nie chcianego i nie rozumianego - transcendentalizmu, brzemie tradycji, która *de facto* nigdy tam poważnie nie zafunkcjonowała. W kulturze amerykańskiej (opartej na pluralizmie większym czy mniejszym "od zawsze") łatwiej promować odmienny sposób filozofowania, podczas gdy w Europie, osaczonej przez dwa i pół tysiąca lat tradycji, wciąż trzeba "przekraczać", "obalać", odnosić się do i określać się wobec dorobku myślowego wielkiej liczby minionych pokoleń filozofów. Wydaje się, iż brak owego ciężenia tradycji filozoficznej sprawia, że postmodernizm amerykański jest tak lekki, może nawet prosty, tak rozległy, żeby nie powiedzieć wręcz czasami - niefrasobliwy.

Rorty w wydanej w 1989 r. książce *Contingency, Irony, and Solidarity* stara się pokazać, co się stanie, jeśli odrzucimy żądanie teorii jednoczącej to, co publiczne i to, co prywatne oraz jeśli, jak powiada, "zadowolimy się traktowaniem żądań autokreacji i żądań ludzkiej solidarności jako równie słusznych, choć na zawsze niewspółmiernych".<sup>3</sup> Szkicuje on tam postać nowego bohatera kulturowego, określanego mianem "liberalnego ironisty", czyli osoby stawiającej czoła przygodności własnych przekonań i pragnień oraz żywiącej pośród nich nadzieję na to, iż zmaleje cierpienie - i będzie

można uniknąć poniżania jednych istot ludzkich przez drugie. Projektuje jednocześnie liberalną utopię i pokazuje możliwości, w których uniwersalna jest owa tytułowa ironia, zaś solidarność (nie rozumiana już jako identyfikacja z "człowieczeństwem jako takim") - naprzemiennie z autokreacją - staje się istotnym celem godnym osiągnięcia. Drogi do owej utopii pokazuje Rorty poprzez wędrówkę po szlakach przygodności języka - reinterpreterując poglądy Donalda Davidsona, oraz przygodności osobowości, czyli jaźni, sumienia - przeprowadzając reinterpetację myśli Zygmunta Freuda. Dokonuje redeskrypcji filozofów "ironicznych", zaczynając od jej fundatora, młodego Hegla, poprzez Nietzschego, Heideggera aż po Derridę, by wreszcie ujawnić rolę powieści - jak również materiałów etnograficznych, reportaży i ogólnie wszelkich narracji - w dzisiejszym świecie, rolę polegającą na wskazywaniu na okrucieństwo i cierpienie tam, gdzie inaczej byśmy ich nie dojrżeli, jak również (w swym drobnym fragmencie) na opracowywaniu nowych finalnych słowników - tak prywatnych, jak i publicznych. Interesuje go solidarność ludzka, która bynajmniej nie wynika z zakorzenienia we wspólnej "naturze ludzkiej" czy "istocie człowieka", (albowiem nie istnieje według Rorty'ego jakiś rdzeń jaźni, a jedynie splot przygodnie powstałych poglądów, namiętności i pragnień) lecz jest raczej elementem retoryki, wyłonionym na drodze stopniowej deteologizacji i odfilozoficznienia słownika świeckich, demokratycznych społeczeństw świata zachodniego. Powiada Rorty, iż nie pragnie umniejszać jej siły, lecz jedynie uwolnić ją od tego, co często uważane było za jej "założenia filozoficzne".

Albowiem tak, jak dla J.F. Lyotarda znamieniem charakteryzującym myśl filozoficzną modernizmu, jak i głównym obiektem sprzeciwu i ataku są owe "wielkie narracje" czy "metanarracje" z *Kondycji postmodernistycznej*, tak Rorty oponuje przeciwko wszelkim zbiorom podstaw, wszelkim absolutnym "fundamentom filozoficznym" - trwałym, niezmiennym, niekwestionowanym. Zamiast nich proponuje raczej coraz poprawniejsze redeskrypcje, przypisując owe fundamenty raczej myśli politycznej i filozoficznej liberalizmu skojarzonego ze scjentyzmem, a więc taktyce dobrej wedle niego w XVIII wieku, jednakowoż dzisiaj mniej stosownej. Bo przecież, mówi w *Contingency, Irony and Solidarity*, "nauka nie jest najbardziej obiecującym, interesującym czy ekscytującym polem kultury". I dalej - "potrzebujemy redeskrypcji liberalizmu jako nadziei, iż całość kultury może zostać 'upoetyczniona', w miejsce nadziei Oświecenia, na jej 'racjonalizację' czy 'unaukowienie'". Musimy stawić temu czoła, kierując uwagę na te obszary, które wciąż pobudzają wyobraźnię. Tak więc w Rortowskim liberalnym ustroju, liberalnym bohaterem staje się "tęgi poeta", autokreujący się i nie ulegający wpływom finalnych słowników innych - miast wojownika, kapłana, mędrca czy naukowca.<sup>4</sup>

## 2.

Najważniejszym chyba przekonaniem w rozważaniach Rorty'ego o przygodności języka jest odrzucenie przez niego samej idei, iż cokolwiek - umysł czy materia, jaźń czy świat - posiada wewnętrzną naturę (esencję), którą można albo wyrazić, albo przedstawić. Jest to propozycja o daleko idących konsekwencjach, bowiem, między innymi, wynika z niej i takie stwierdzenie: "Świat nie mówi. Mówimy jedynie my". Skoro języki są raczej tworzone niż odkrywane, zaś prawda jest własnością bytów je-

zykowych, to również i ona jest tworzona, a nie odkrywana (nie ma prawdy "na zewnątrz" jaźni).

Musimy dokonać rozróżnienia - powiada - pomiędzy twierdzeniem, że świat znajduje się "na zewnątrz" i twierdzeniem, że znajduje się tam prawda. Powiedzieć, że świat znajduje się na zewnątrz, że nie jest naszym wytworem, oznacza powiedzieć, w oparciu o zdrowy rozum, że większość rzeczy w przestrzeni i czasie to skutki przyczyn, których nie obejmują ludzkie stany umysłu. Powiedzieć, że prawda nie jest na zewnątrz, to po prostu powiedzieć, że tam, gdzie nie ma zdań, nie ma też prawdy, że zdania są elementami ludzkich języków, a ludzkie języki są ludzkimi tworam. Prawda nie może być na zewnątrz - nie może istnieć niezależnie od ludzkiego umysłu - ponieważ nie mogą w taki sposób istnieć, czy też być na zewnątrz, zdania. Świat na zewnątrz istnieje, jednakże nie ma tam jego deskrypcji. Jedynie one zaś mogą być prawdziwe lub fałszywe. Świat samodzielnie - bez pomocy deskryptywnych działań ludzkich - nie może.<sup>5</sup>

W związku z tym zmienia się metoda uprawiania filozofii, propozycja Rorty'ego - propozycja właśnie, nie przesądzenie - podobnie jak Adornowska idea eseju, stanowi sprzeciw wobec Kartezjuszowych czterech praw z *Rozprawy o metodzie*, jest wyzwaniem dla ideału *clara et distincta perceptio*, jak i dla niepodważalnej pewności. Rorty powiada, iż ten rodzaj filozofii

mówi takie rzeczy jak: 'spróbuj myśleć w taki sposób', czy dokładniej: 'spróbuj zignorować najwyraźniej daremne, tradycyjne pytania poprzez podstawienie w ich miejsce następujących nowych i być może interesujących pytań'. Nie udaje, że ma lepszego kandydata do zrobienia tych samych, robionych przez nas, starych rzeczy, kiedy mówiliśmy jeszcze w stary sposób. Proponuje raczej, iż byśmy zechcieli przestać robić właśnie te rzeczy i zechcieli zrobić coś innego. Nie argumentuje jednak na rzecz tej propozycji w oparciu o uprzednio istniejące kryteria, wspólne starej i nowej grze językowej. Albowiem skoro nowy język będzie naprawdę nowy, nie będzie też i takich kryteriów.<sup>6</sup>

A zatem Rorty nie przedstawia argumentacji przeciwko słownikowi, który pragnie zastąpić - niczego nie dowodzi, posługuje się redeskrypcją miast inferencją. Stara się raczej uatrakcyjnić faworyzowany przez siebie słownik. Powołując się na przypadek młodego Hegla twierdzi, iż lepiej czasami unieważniać odziedziczone problemy niż je rozwiązywać.

Stawieniu czoła przygodności języka pomaga koncepcja Davidsona, zrywająca z pojęciem języka jako medium - przedstawiania bądź ekspresji. Języki, w oparciu o tzw. *passing theory*, nie są już bytami. Davidsonowskie ujęcie komunikacji językowej obchodzi się bez obrazu języka jako rzeczy trzeciej, wchodzącej pomiędzy jaźń a rzeczywistość. Historia języka, a więc i sztuki, nauki, zmysłu moralnego, staje się historią metafor. Nasze spojrzenie na kulturę staje się nieteleologiczne, tj. każdy język, w tym i nasz, jest wynikiem wielkiej liczby czystych przypadkowości. Świat nie dostarcza nam kryteriów wyboru pomiędzy alternatywnymi metaforami, pozostaje nam jedynie porównywanie języków czy metafor pomiędzy sobą, a nie z jakimś pozajęzykowym "faktem". Myślenie takie odbóstwia świat - docieramy do punktu w intelektualnej historii, gdzie nie będziemy już czcić niczego, "gdzie niczego nie będziemy traktować jak *quasi*-bóstwa, gdzie będziemy uważać wszystko - nasz język, naszą świadomość, naszą społeczność - za wytwór czasu i przypadku".

W opinii Rorty'ego rola Freuda w naszej postmetafizycznej i "ironicznej" kulturze staje się lepiej zrozumiała, gdy ujmujemy go jako moralistę, który dopomógł odbóstwić jaźń, poprzez przesłedzenie sumienia aż do jego źródeł tkwiących w przygod-

nym charakterze naszego wychowania. Jednakowoż widzieć go w taki sposób, to widzieć go w opozycji do Kanta, którego pojęcie sumienia jaźń właśnie ubóstwia. W takim odczytaniu Freud pozwala nam ujrzeć świadomość moralną jako historycznie uwarunkowaną, jako wytwór czasu i przypadku, tak jak świadomość polityczna czy estetyczna - tym samym więc ją deuniwersalizuje. Wywołany przez niego wstrząs bierze się stąd, iż nie wysunął on jedynie wielkiego, abstrakcyjnego twierdzenia, iż głos sumienia jest zinternalizowanym głosem rodziców i społeczeństwa, lecz odwołał nas od uniwersalności ku partykularności ("co jest nowego u Freuda, to szczegóły"), od uniwersalnych kryteriów dobra czy szczęścia ku przygodności naszego indywidualnego życia, ku przypadkowości naszej indywidualnej przeszłości. Nasza jaźń jest splotem przygodności, a nie uporządkowanym systemem władz i pragnień, a zatem nie istnieje również żadna centralna władza, żadna ośrodkowa jaźń, zwana uniwersalnym "rozumem". Powiada Rorty mianowicie, iż Platońska i Kantowska racjonalność koncentruje się wokół idei, iż jeśli mamy być moralni, to trzeba nam sprowadzić partykularne działania do reguł ogólnych. Freud sugeruje natomiast, że trzeba nam powrócić do tego, co partykularne - do ujmowania partykularnych, teraźniejszych sytuacji i wyborów jako podobnych bądź różnych względem partykularnych przeszłych działań czy zdarzeń.

Freud pozwala nam ujmować i Nietzscheańskiego Nadczłowieka, i Kantowską świadomość moralną jako ilustracje dwóch z wielu form adaptacji, dwóch z wielu możliwych strategii radzenia sobie z własnymi uwarunkowaniami. Snując rozważania o religii, sztuce czy filozofii, nie twierdzi, że tak naprawdę są to wspomnienia srogięgo ojca, sublimacja czy paranoja, raczej dostarcza nam jeszcze jedną redeskrypcję, jeszcze jeden słownik, jeszcze jeden zestaw metafor, o których sądzi, że mają szansę na użycie.

W przenikającej całe dzieło Rorty'ego dystynkcji na prywatne i publiczne, Freudowska koncepcja przygodności osobowości - czyli splotu czy sieci przekonań i pragnień, która tkana jest przez całe życie - ukazuje się jako próba porzucenia Platońskiego usiłowania złączenia prywatnego z publicznym, części państwa z częściami duszy, poszukiwania sprawiedliwości społecznej i poszukiwania jednostkowej doskonałości. Freud pokazuje przede wszystkim, iż nie istnieją przekonania podzielane przez ludzi jako ludzi właśnie, iż nie istnieje jakaś (abstrakcyjna) paradygmatyczna istota ludzka - jakaś stała nautra ludzka. Przygodny jest nasz język i nie mniej przygodna jest nasza jaźń ("Kim jestem? Czy w ogóle 'jestem'? Od czasu do czasu 'bywam' tym lub owym...", pytał Gombrowicz).

Wedle Rorty'ego takie tradycyjne dystynkcje filozoficzne jak racjonalny/irracjonalny czy relatywny/absolutny stają się dzisiaj - w epoce poświeceniowej, choć wbrew Adorno czy Lyotardowi, nie wyznaczanej wcale przez ich sposób "myślenia po Oświeceniui" - coraz bardziej nieprzydatnymi i wysłużonymi (Wittgensteinowskimi) narzędziami, które powinniśmy zastąpić nowymi.<sup>7</sup> Obywatelami Rortowskiej "liberalnej utopii" są ludzie obdarzeni poczuciem przygodności języka moralnego namysłu, przygodności używanych aktualnie finalnych słowników, a więc i swoich sumień, a więc - wreszcie - i swojej społeczności. Aby z grubsza uświadomić sobie, kto do owej Arkadii nie pasuje, wspomnijmy tylko, iż Michel Foucault wedle Rorty'ego jest ironistą, który nie chce być liberałem (czyli "człowiekiem, który uważa, że najgorszą rzeczą, jakiej się dopuszczamy, jest okrucieństwo"), podczas gdy Jürgen Habermas jest

liberałem, nie chcącym być ironistą. Takie postaci jak Nietzsche, Heidegger, Derrida jako filozofowie publiczni są w opinii Rorty'ego beużyteczni i równie nieprzydatni z punktu widzenia polityki. Pomagają nam natomiast w stwarzaniu własnego wizerunku, są filozofami autokreacji, w odróżnieniu od Deweya, Rawlsa i Habermasa - filozofów solidarności. Praca ironistów (czy ironiczných teoretyków, jak Heidegger) nie przysłuży się celom publicznym, będzie beużyteczna dla liberała jako liberała, ale ma ona coś innego na celu - właśnie autokreację - i o tym nie można zapominać. Rorty, odrzucając za Freudem rdzeń i ideę natury ludzkiej, Kantowskie pojęcie moralnego obowiązku, pozostawia tym niemniej, jak wspominaliśmy, solidarność ujmowaną jako wątplenie w siebie, które było stopniowo wszczepiane w członków społeczeństw demokratycznych: wątplenie co do swojej wrażliwości na ból i poniżenie innych, wątplenie, czy aby terażniejsze instytucjonalne konstelacje odpowiednio się owym bólem i poniżeniem zajmują, a pierwej - czy go w ogóle dostrzegają.

Rorty uważa, iż nie jest wskazane wybieranie pomiędzy, powiedzmy, Nietzsche i Millem, Heideggerem i Marksem czy Nabokovem i Deweyem. Pierwsi byliby wzorami wykreowanych przez siebie osobowości, wzorami autonomicznego życia, drudzy zaś - współobywatelami, zaangażowanymi we wspólny, społeczny wysiłek.

Uznalibyśmy owe dwa gatunki pisarzy za przeciwstawne tylko wtedy - powiada - gdy moglibyśmy sądzić, iż bardziej ogólna, filozoficzna perspektywa pozwoliłaby nam utrzymać autokreację i sprawiedliwość, osobistą doskonałość i ludzką solidarność w jednym ujęciu. Nie istnieje wszelako sposób, w jaki filozofia, czy jakakolwiek inna dyscyplina teoretyczna, kiedykolwiek by nam na to pozwoliła.<sup>8</sup>

Albowiem nie ma sposobu złączenia autokreacji i solidarności na poziomie teorii, posługują się one bowiem niewspółmiernymi słownikami - pierwszy z nich jest osobisty, niepodzielany z innymi, drugi zaś - wspólny i publiczny.<sup>9</sup> O ile "metafizyk" łączy to, co prywatne i to, co publiczne w jedną perspektywę (*vide* Habermas), nie dopuszczając do rozdzielania swojego słownika finalnego na dwa sektory, o tyle "ironista" rozdziela pytania o ból i pytania o sens życia ludzkiego, rozgraniczając domenę liberała od domeny ironicznej, a tym samym może (jako pojedyncza osoba) być zarówno liberałem, jak i ironistą.

Jedną z najbardziej płodnych konfrontacji w myśleniu Rorty'ego zdaje się spotkanie z dziełem Jacquesa Derridy. Określanie siebie wobec jego filozofii prowadzi Rorty od końca lat siedemdziesiątych, nasiliło się zaś ono po ukonstytuowaniu się w Rortowskim myśleniu opozycji tego, co prywatne i tego, co publiczne oraz solidarności i autokracji, kiedy to filozof francuski stał się sztandarowym przykładem filozofa autokreacyjnego.<sup>10</sup> Rorty uważa, iż wszystkim co łączy Derridę z tradycją filozoficzną jest fakt, że "filozofowie przeszłości stanowią temat jego niezmiernie żywych fantazji". Rorty przeprowadza w *Contingency, Irony and Solidarity* szczegółową analizę pierwszej części *La carte postale*, zatytułowanej *Envois*, albowiem - jak sądzi - jest to tekst najlepiej ilustrujący specyfikę Derridy. Jest to, jak wiadomo, dzieło filozoficzne o bardzo swoistej formie. Tworzy je bowiem seria listów miłosnych, a jak to ujmuje Rorty, "nie istnieje nic bardziej prywatnego niż miłosny list - nie istnieje nic, do czego bardziej niestosowne czy bardziej niewłaściwe byłyby idee ogólne". Znajdujące się na kartach *Envois* fantazje stanowią mieszankę tego, co prywatnie erotyczne i tego, co publicznie filozoficzne. Łączą idiosynkratyczne obsesje z refleksjami na temat paradygmatycznej próby ucieczki przed tym, co tylko prywatne - na temat metafizyki.

W Rortowskim odczytaniu dekonstrukcja w żadnej mierze nie jest jakąś filozoficzną metodą, nie stanowi jakiegś oryginalnej procedury umożliwionej przez niedawne filozoficzne odkrycie (jakby to widzieli choćby Rodolphe Gasché czy Jonathan Cul-ler).

Uczymy się 'dekonstruować teksty' pisze Rorty - w taki sam sposób, w jaki uczymy się wykrywać w nich seksualną obrazowość, ideologię burżuazyjną czy siedem typów wieloznaczności; to tak, jak uczenie się jazdy na rowerze czy gry na flecie. Niektórzy ludzie mają do tego smykałkę, a inni będą w tym raczej zawsze niezdarzy - jednak robienie tego nie ułatwiają czy nie utrudniają bardziej 'filozoficzne odkrycia' dotyczące, na przykład, natury języka, niż jeździe na rowerze pomagają lub przeszkadzają odkrycia dotyczące natury energii.<sup>11</sup>

"Późny" Derrida zdaje się "obrać w żart" (Rorty) wszelkie systematyczne projekty obalania filozofii. Uprywatnia swoje myślenie filozoficzne przełamując napięcie ironia-teoria, porzucając teorię, podejmuje się snucia fantazji na temat swoich (filozoficznych) antenatów, zabawia się nimi i puszcza wodze budzonym przez nich ciągom skojarzeń. Wedle Rorty'ego tego rodzaju tworzenie fantazji stanowi końcowy produkt ironicznego teoretyzowania. Derrida stara się tworzyć siebie wedle Rorty'ego, tworząc swoją własną grę językową, próbuje uniknąć urodzenia kolejnego "Sokratejskiego dziecka", stania się kolejnym przypisem do Platona. Próbuje prowadzić grę przecinającą dystynkcję racjonalność/irracjonalność. Podsumowując swoje derridiańskie rozważania w *Contingency, Irony and Solidarity* Rorty stwierdza, iż *Kartka pocztowa* jest książką tego rodzaju, o jakiej nikt nigdy przedtem nie pomyślał i która, podobnie jak Prousta *W poszukiwaniu straconego czasu*, poszerza pewne zmienne (jak widać) granice możliwości.

Zgodnie z ogólną koncepcją uprawiania filozofii Rorty zastrzega się przed tym, aby jego punktu widzenia nie przyjmować przypadkiem jako spojrzenia, które dokonuje filozoficznego odkrycia rzeczy poza pozorami, czegoś, co uprzednio pozostawało zasłonięte przed ludzkim intelektem, aby nie traktować jego propozycji jako jedyne go możliwego, uniwersalnego i idealnego rozwiązania problemów filozoficznych i społecznych. "Trudność, przed którą staje filozof - powiada o sobie - (...) polega na uniknięciu dania do zrozumienia, że jego sugestia coś prawidłowo rozumie, że jego gatunek filozofii odpowiada temu sposobowi, w jaki rzeczy istnieją naprawdę".

### 3.

Chcielibyśmy przedstawić teraz w najogólniejszej formie Rortowską postać "ironisty", następnie zaś pokusić się o przeprowadzenie krótkiego porównania jej z J.F. Lyotarda "politykiem filozoficznym" (czy "filozofem politycznym" bądź "estetykiem afirmatywnym"). Pierwej jednak pragnęlibyśmy odpowiedzieć na pytanie o to, czym jest ów przywoływany tutaj "słownik finalny". Rorty powiada, iż:

wszystkie istoty ludzkie noszą w sobie zestaw słów, których używają do usprawiedliwiania swoich działań, przekonań i swojego życia. Są to słowa, którymi wyrażamy pochwałę przyjaciół i wzdarcie dla wrogów, nasze odległe projekty, najgłębsze niepewności i największe oczekiwania. To te słowa, którymi opowiadamy, czasami prospektywnie, czasami retrospektywnie, historię naszego życia. Nazwę je "finalnym słownikiem" danej osoby. Jest on w tym sensie 'finalny', iż jeśli na wartość tych słów kładzie się cień wątpliwości, to ich użytkownik nie może uciec się do argumentacji nie popadającej w błędne koło. Słowa owe idą tak daleko,

jak daleko może on dojść z pomocą języka; poza nimi jest już tylko bezradna bierność bądź odwołanie się do siły.<sup>12</sup>

"Ironistą" jest ktoś, kto spełnia trzy warunki. Po pierwsze musi żywić stałe wątpliwości co do tego słownika finalnego, którego aktualnie używa, ponieważ jest pod wrażeniem innych słowników - napotkanych ludzi czy przeczytanych książek. Po drugie musi być świadom faktu, że argumentacja wyrażona w jego obecnym słowniku nie może się pod owymi wątpliwościami ani podpisać, ani ich rozwiązać. I wreszcie po trzecie - nie może uważać, iż jego słownik jest "bliższy rzeczywistości" niż słowniki inne. Jest świadom przygodności i kruchości swojego finalnego słownika, a więc i swojej jaźni.

Przeciwieństwem ironii jest zdrowy rozum. W oparciu o niego - czyli w oparciu o kategorię tego słownika finalnego, do którego posługujący się nim zostali wdrożeni i który uważają za swój słownik jedyny i wyłączny - uważa za rzecz oczywistą, że stwierdzenia wyrażone w tym właśnie, jednym z wielu, słowniku, wystarczają do opisanie i osądzenia przekonań, działań i życia tych, którzy używają alternatywnych słowników finalnych. Pisze Rorty w postaci deklaracji, iż "Dla nas, ironistów, nic nie może posłużyć za krytykę finalnego słownika poza innym takim słownikiem; nie istnieje odpowiedź na redeskrypcję oprócz re-(...)-redeskrypcji". I dalej: "najprostszą drogę stanowi czytanie książek, ironiści zatem poświęcają więcej czasu na lokowanie książki niż na realnych, żyjących ludzi. Ironiści obawiają się, że utkną w słowniku, w którym zostali wychowani jeśli znać będą tylko ludzi ze swojego otoczenia (...)". Dlatego właśnie nie tylko czytają książki krytyków literackich, ale - co więcej - uważają ich za moralnych doradców mających wyjątkowo rozległy krąg znajomości. Nie mają specjalnego dostępu do prawdy moralnej, ale byli tu i ówdzie, przeczytali więcej książek i stąd bierze się ich większa szansa na to, iż nie wpadną w pułapkę słownika jakiegokolwiek pojedynczej książki.

Przejdźmy jednak do rozważenia podobieństw i różnic bohaterów Rorty'ego i Lyotarda. Liberalny ironista w ramach swojego finalnego słownika rozporządza dwiema niewspółmiernymi sferami: częścią prywatną i częścią publiczną, które w stosunku do siebie nie posiadają żadnego szczególnego odniesienia, a więc "człowiek" nie pokrywa się z "obywatелеm". Chyba inaczej ma się rzecz z "politykiem filozoficznym" Lyotarda - jest on raczej postmodernistą "nieironicznym" czy "nie w pełni ironicznym", to znaczy, że brak mu owego dystansu, chłodu, oschłości w stosunku do tego, co publiczne. I może z tego powodu Rorty jest w stanie pisać - jakby z innej, "ironicznej" właśnie, perspektywy - na taki, powiedzmy temat: "Habermas i Lyotard o postmodernie". On, Richard Rorty, stoi nieco z boku, poza głównym tokiem dyskusji, mówi bez pełnej akceptacji wypowiedzianych opinii, mówi z dystansującą go ironią, co *nota bene* chroni go przed zarzutami o niekonsekwencję w kwestiach samoodniesienia. Obaj zestawiani tutaj postmodernistyczni bohaterowie rezygnują z teorii (czy Teorii), pierwszy na rzecz snucia idiosynkratycznych i zrodzonych z prywatnych obsesji fantazji, stanowiących kres ironicznego teoretyzowania (co tak Rorty chwali u Derridy). Drugi zaś na rzecz snucia mikrologii i tworzenia Eseju, jak również na rzecz tworzenia chwilowych, przejściowych i ulotnych (a jednak jedynie możliwych w sądzie w przypadku "krzywdy") idiomów. Zatem u ironisty dochodziłoby do totalnego "uprywatnienia" teorii czy filozofii, z których pozostałyby już tylko prywatne, partykularne aluzje, ironia, choć bez teorii - jak jeszcze u Heideggera. Natomiast bo-

hater Lyotardowski nadal prowadzi coś w rodzaju dyskursu filozoficznego, choć nie pod postacią - jak się wyraża - "aroganckich" gatunków w rodzaju Traktatu, Dysertacji, Medytacji czy Badania, lecz raczej mikronarracji, mikroopowieści. Wzorem dla jego filozofowania może być fragmentaryczny, asystematyczny, efemeryczny i zawsze niepełny Adornowski esej, który "cofa się w przerażeniu przed przemocą dogmatu", "powstrzymuje się przed wszelką redukcją do zasady" czy też "akcentuje to, co częściowe, przeciw temu, co totalne".<sup>13</sup> Dla liberalnego ironisty będzie to raczej fantazjowanie na kształt - jakże podziwianych - Derridiańskich kart pocztowych, igranie z klasycznymi postaciami filozofii, budzenie skojarzeń w oparciu o zupełnie akcydentalne cechy szeroko rozumianego tekstu. Jak się zdaje, faworyzowany sposób filozofowania może być wynikiem innych historycznych doświadczeń - "politykowi filozoficznemu" nadal towarzyszy nieodłączny cień totalitaryzmu i "czasów pogardy", cień Oświęcimia (bardziej niż Gułagu - pomimo *Historikerstreit*), zaś ironiście takich doświadczeń brak, nic dziwnego więc, że punktem odniesienia jest dla niego pozytywny ideał demokracji, a nie negatywny anty-wzorzec terroru. Stąd również może się brać stanowcze "nie" wypowiedziane wszelkim utopiom przez Lyotardowskiego "polityka" - i nieskrępowane korzystanie z hasła "liberalnej utopii" w rozważaniach o przyszłości "ironisty" Rortowskiego.

Obaj rozważni tutaj bohaterowie rezygnują z (Baumanowskiej) roli "prawodawców", przyjmując rolę "tłumaczy".<sup>14</sup> Jednakowoż większe społeczne czy publiczne odniesienie okazuje "polityk filozoficzny" - poprzez Arystotelejską *phronesis* przekazywaną pod postacią idiomów, poprzez tworzenie drobnych, lokalnych gier językowych i drobnych kontradyskursów czy minimalnych dyskursów oporu (więźniowie, feministki, poborowi etc.).<sup>15</sup> Ironista liczy natomiast na niewielki bądź żaden rezonans społeczny: jak powiada Rorty - "ironia jest bezużyteczna publicznie, a teoria ironiczna, jeśli nie jest sprzecznością pojęciową, jest tak różna od teorii metafizycznej, że nie sposób osądzać w jej terminach". Chociaż obaj są odlegli - i wrodzy - Rortowskiej postaci "metafizyka", pragnącego przedstawić jednorodny (bez rozszczępienia prywatne/publiczne) słownik finalny, złączyć nasze życie prywatne z publicznym, to jednak "polityk filozoficzny" Lyotarda chce zdecydowane dążyć do minimalizacji przemocy, także tej pozapaństwowej i pozainstytucjonalnej: ironista natomiast pragnie uniknąć takiego społeczeństwa, w którym rządzi "logika", zaś retoryka pozostaje wyjęta spod prawa. Nawiązuje on więc tym samym do Platońskiego Kaliklesa, podczas gdy bohaterowi Lyotarda bliższy jest chyba Sokrates. Z tych samych historycznych uwarunkowań wywodzi się również, jak się zdaje, inne ujęcie wolności, by poprzestać w tym miejscu tylko na hasłach: "wolność od Terroru" (języka, znaku, przedstawienia etc.) i "wolność jako rozpoznanie przygodności".

Obaj są intelektualistami nowego typu, i do obu stosuje się znane stwierdzenie Michela Foucault: "zadaniem intelektualisty nie jest mówienie innym, co mają robić. Jakie miałby do tego prawo? (...) Praca intelektualisty nie polega na modelowaniu politycznej woli innych". Według Foucaulta, a i Lyotarda również, intelektualista ma dzisiaj za zadanie podważanie czy obnażanie władzy tam, gdzie jest ona niewidoczna; poprzez dostarczanie "skrzynki z narzędziami" ma on tworzyć minima oporu, przeciwdziałając wszelkim "kapilarnym" formom władzy. "Ironista" mocniej niż bohater Lyotarda zajęty jest autokreacyjną stroną swojej egzystencji, przeprowadzaniem re-deskrypcji siebie niż re-deskrypcji otaczającego świata, również społecznego.



Owe "uprzywatnione" fantazje, partykularne obsesje i aluzje "ironisty" nie mówią tyle na temat sztuki, co "analizy eksperymentów przy użyciu eksperymentów refleksyjnych", przeprowadzane pod postacią eseju przez "filozofa polityki", zwolennika "estetyki afirmatywnej", potem zaś projektodawcy "estetyki wzniosłości". Pisze Lyotard w "Filozofii i malarstwie w dobie eksperymentowania", iż "byty nie ujawniają się same, artyści przedstawiają drobne uniwersa wraz z każdym swoim dziełem. Snują eseje i tworzą mikrologie...".<sup>16</sup> Filozofia nie zmierza do jedności znaczenia, do przejrzystości - a raczej w kierunku badania złożoności i niewspółmierności dzieł w "nieprzejrzystym" i niewspółmiernym świecie rozbitych metanarracji. Już Adorno nie mógł poradzić sobie ze sprzecznością partykularności i uniwersalności w estetyce - pomimo, iż każda teoria "nie może obejść się bez elementów uniwersalności", a to, co uniwersalne jest "skandalem sztuki". "Ironista", jak się zdaje, staje w tym sporze po stronie konkretności (nawiasem mówiąc jest to przecież odwieczny spór toczony pomiędzy sztuką a filozofią), "polityk filozoficzny" uznaje za zniesioną podział na sztukę i dyskurs jej poświęcony - żadna z tych dwóch sfer nie jest głębsza czy bardziej uprzywilejowana (dopiero obie stanowią libidinalną przestrzeń).

"Ironista" poszukuje wciąż doskonalszych, bardziej użytecznych słowników finalnych, coraz adekwatniejszych autodeskrypcji, ponieważ staje raczej po stronie prywatnego, a nie publicznego. Idealem dla niego jest "tęgi poeta" Harolda Blooma - człowiek, który nigdy nie pozwoliłby sobie na opisanie siebie (czy świata) w terminach odziedziczonych. Bohater Lyotarda również wciąż poszukuje reguł i kategorii, a cokolwiek pisze - jak wiemy z *Kondycji postmodernistycznej* - może zostać ocenione jedynie w oparciu o powstające jednocześnie kryteria.<sup>17</sup> Gdyby posłużyć się tutaj pojęciową dychotomią Rorty'ego, to można by stwierdzić - wiedząc, że na poziomie teorii autokreacji i solidarności złączyć się nie da - iż stara się (ów polityk) poświęcać im uwagę niejako naprzemiennie, nie w tych samych, lecz w kolejnych chwilach życia. Idealem byłby zatem (jednak) nie poeta, lecz filozof, choć "upoetyczniony" czy "zderacjonalizowany". Panuje u nich zgoda co do niemożliwości utrzymania wszystkich stron naszego życia w jednej (metanarracyjnej) perspektywie, to jest, mówiąc językiem Rorty'ego, co do niemożności "pisanego życia przy użyciu jednego słownika", jednakże przyjmują oni różną taktykę. I tak "ironista" woli omijanie czy oskrzydlenie przeciwnika - jak Derrida w głośnej polemice z Searlem - miast walki z nim na wspólnym terenie i podzielanym polu argumentacyjnym, we wspólnej grze językowej "Polityk filozoficzny" starałby się raczej ukazywać niezgodność myśli lub czynu z Arystotelesowską *phronesis*, jeśli musiałby czegokolwiek dowodzić, to jedynie w ramach racjonalności "lokalnej", a więc w ramach pojedynczego dyskursu, jednej mikrologii - w oparciu o jednorazowo utworzony i przemijający w swoim obowiązywaniu idiom. "Polityk filozoficzny" towarzyszący epoce zmierzchu metafizyki czy kresu metanarracji, jest wciąż jeszcze filozofem, choć o odmiennym typie racjonalności. Natomiast "ironista" jest już chyba bardziej poetą, choć filozoficznym (tak jak Derrida w *La carte postale* jest w tej mierze filozoficzny, w jakiej traktuje o osobach filozofów...).

Człowiek ujmowany przez obydwu bohaterów pozostaje wciąż *in statu nascendi*, wciąż od nowa się stwarza, modeluje, zmienia (pamiętajmy - "Na początku był Czyn"). Przez cały czas posiada możliwość powiedzenia: "to jeszcze nie ja", a zatem stawia partykularność, zmienność i przygodność przed naturą, ogółem, systemem... Może

powiedzieć za Kierkegaardem, zbuntowanym przeciwko Heglowi: "system odpowiada temu, co zakończone, a istnienie jest tego właśnie przeciwieństwem", może postawić konkret przed abstraktem, egzystencję przed pojęciem... Wybiera odpowiedzialność absolutną (to właśnie Baumana "etyczny paradoks postmodernity"), a nie usypiający autorytet metanarracji, stwarzanie, nie zaś gotową Formę, nieznane nie zaś znane nazbyt dobrze. "Filozof polityczny" i "liberalny ironista" powracają do jednostki, do indywidualium, do jej teraźniejszego bólu, bo przecież liberał - przypomnijmy - to "człowiek, dla którego najgorszą rzeczą jest czynienie okrucieństwa". Nie żonglują ideami i nie konstruują systemów, nie interesują ich humanistyczne (oświeceniowe, postępowe, czy jakiegokolwiek inne) wysokie rejestry ludzkiej myśli, ważniejsze jest dla nich, jak się zdaje, moje cierpienie i mój strach, tu i teraz, a nie (potencjalna) przemiana całości świata w nieokreślonej przyszłości. Dbają o to, co najistotniejsze - "aby ten drugi człowiek mnie nie ugryzł, nie zapłuł i nie zadreczył" (Gombrowicz).

## Przypisy

<sup>1</sup>I tak Lyotard jest inspirowany głównie przez Kanta (z *Trzeciej Krytyki* oraz z pism historyczno-politycznych) i "późnego" Wittgensteina, jak również Adorna (z *Dialektyki negatywnej* i *Teorii estetycznej*), Levinasa i Arystotelesa, nie wspominając o Marksie i Freudzie, "mistrzach podejrzeń" z czasów wcześniejszej "estetyki afirmatywnej". Derridę pasjonuje ponowne odczytywanie najważniejszych tekstów z historii filozofii - od Platona i Arystotelesa, przez Rousseau, Hegla i Nietzschego, po Husserla i Heideggera. Rorty zaś jest raczej - jak sam powiada - "ucznem Deweya" łączącym pragmatyzm z (ponietzscheańską) filozofią europejską, przy dużym rozeznaniu w filozofii analitycznej.

<sup>2</sup>Rorty - co dość symptomatyczne - niechętnie korzysta z terminu "postmodernizm", uważając go za nadmiernie zużyty. Choć akceptował niegdyś jego Lyotardowski sens ("nieufność wobec metanarracji"), uznał później jego nieużyteczność - korzystając w zamian ze zredefiniowanych pojęć "liberalizmu", "pragmatyzmu", bądź z terminu "filozofia ponietzscheańska". Zob. choćby *Introduction do Essays on Heidegger and Others*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

<sup>3</sup>R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, s. XV.

<sup>4</sup>"Pobudzanie wyobraźni" w koncepcji Rortowskiej przywodzi na myśl rolę przypisywaną filozofii przez Lyotardowską "estetykę wzniosłości" (a wywodzącą się z Kantowskiego "poruszenia umysłu", *Agitation*, z *Trzeciej Krytyki*), polegającą na opieraniu się "rozumowi instrumentalnemu" i "Kapitałowi". Zob. J.F. Lyotard, *Philosophy and Painting in the Age of Their Experimentation* czy też *The Sublime and the Avant-Garde* w tomie: *The Lyotard Reader*, Oxford: Basil Blackwell, 1989.

<sup>5</sup>R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, s. 5.

<sup>6</sup>Tamże, s. 9.

<sup>7</sup>Piszę o tym szerzej w tekście: *Znak historii, Lyotard, Rorty, Foucault* (w druku). Por. polemikę Rorty'ego *Cosmopolitanism without Emancipation* (w: *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991) z Lyotardowskim

tekstem *Universal History and Cultural Differences* (w: *The Lyotard Reader*, op.cit.) na temat - między innymi - "zdarzeń" czy "znaków historii".

<sup>8</sup>R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, s. XV.

<sup>9</sup>O napięciach rodzących się w pismach Rorty'ego wokół przeciwstawienia "solidarnościowej" i "autokreacyjnej" roli filozofii, zwłaszcza zaś o wyraźnej ostatnio ewolucji jego poglądów w stronę filozofowania "autokreacyjnego" piszę w tekście *Rorty a autokreacja* (w druku).

<sup>10</sup>Zob. R. Rorty *Derrida on Language, Being and Abnormal Philosophy* (w: *The Journal of Phil.* vol. LXXIV, No.ii, ss. 673-682), rozdział w: *Contingency, Irony and Solidarity: From Ironist theory to private allusions: Derrida* i wreszcie blok czterech artykułów o Derridzie z *Essays on Heidegger and Others*, op.cit. (ss. 85-143).

<sup>11</sup>R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, s. 134.

<sup>12</sup>Tamże, s. 73.

<sup>13</sup>Th.W. Adorno, *Esej jako forma* w: *Sztuka i sztuki*, PIW, 1991, s. 86.

<sup>14</sup>Zob. Z. Bauman, *Legislators and Interpreters: Culture as the Ideology of Intellectuals* w: *Intimations of Postmodernity*, London: Routledge, 1992 (ss. 1-26).

<sup>15</sup>Zob. Lyotardowskie dialogowe *Instructions paiennes* (ang. *Lessons in Paganism* w tomie *The Lyotard Reader*) czy też jego - rozwijające koncepcję "sprawiedliwości w bezbożnym społeczeństwie" - *Au Juste (Just Gaming* - University of Minnesota Press, 1985).

<sup>16</sup>J.F. Lyotard, *Philosophy and Painting in the Age of Their Experimentation*, w: *The Lyotard Reader*, Oxford: Blackwell, 1989, s. 191.

<sup>17</sup>Por. J.F. Lyotard, *The Postmodern Condition*, Manchester University Press, 1984, s. 81.

INSTYTUT KULTURY

Cz. 220

# KULTURA WSPÓŁCZESNA

TEORIA - INTERPRETACJE - KRYTYKA

Nr 1

Redaktor naukowy zeszytu  
**Anna Zeidler-Janiszewska**

Warszawa 1993

# SPIS TREŚCI

## MODELE RACJONALNOŚCI W KULTURZE WSPÓŁCZESNEJ

*Karl-Otto Apel*

**Wspólnota komunikacyjna jako transcendentalne założenie nauk społecznych**  
(tłum. Ewa Kobylińska).....5

*Ewa Kobylińska*

**Etyka w wieku nauki** (O transcendentalno-pragmatycznej etyce  
dyskursu K.-O. Apela).....14

*Richard Rorty*

**Racjonalność i różnica w kulturze: ujęcie pragmatyczne** (tłum. Lech Witkowski).....31

*Edward M. Świdorski*

**O racjonalności podmiotu działania** (tłum. Marek Kwiek).....45

*Marek Kwiek*

**Richarda Rorty'ego postmodernistyczny świat ironii**.....56

*Michał Buchowski*

**W obronie racjonalności a przeciw schizofrenii umysłu**.....67

## DYSKUSJA WOKÓŁ "PRZYCZYNKÓW DO ANTROPOLOGII WSPÓŁCZESNOŚCI" MARCINA CZERWIŃSKIEGO

*Anna Wyka: Kilka pytań i parę uwag*.....80

*Michał Buchowski: Przyczynki do przyczynków do antropologii współczesności*.....83

*Andrzej Miś: Przyczynki czy teoria?*.....88

*Jadwiga Mizińska: O dzisiejszym braku "ładu antropologicznego"*.....89

*Andrzej Szahaj: Kilka wątpliwości co do (dyskretnie) modernistycznego  
nastawienia Marcina Czerwińskiego*.....90

*Teresa Kostyrko: Uwagi o "Przyczynkach do antropologii współczesności"*.....92

*Elżbieta Gieysztor-Miłobędzka: O "Przyczynkach do antropologii współczesności"  
w kontekście współczesnej humanistyki*.....94

*Anna Zeidler-Janiszewska: Między "mocną" i "słabą" hermeneutyką*.....97

<i>Roman Kubicki: Kilka uwag o eksplanacyjnych możliwościach psychologii.....</i>	98
<i>Krzysztof Kostyrko: O pojęciu kompetencji kulturowej.....</i>	100
<i>Marcin Czerwiński: Głos autora w dyskusji.....</i>	101

## RECENZJE I OMÓWIENIA

*Krystyna Wilkoszewska*

<b>Paula Virilio filozofia prędkości i estetyka znikania.....</b>	108
---	-----

*Anna Zeidler-Janiszewska*

<b>O estetycznej transformacji filozofii transcendentalno-pragmatycznej</b> (Heinz Paetzold, <i>Ästhetik der neueren Moderne. Sinnlichkeit und Reflexion</i> <i>in der konzeptionellen Kunst der Gegenwart</i> , Stuttgart 1990).....	114
---	-----

*Grzegorz Dziamski*

<b>Moda jako ironia nowoczesności</b> (Elizabeth Wilson, <i>Adorned in Dreams.</i> <i>Fashion and Modernity</i> , London 1985).....	118
--	-----

*Beata Frydryczak*

<b>Postmodernizm i polityka</b> (Jonathan Arac {ed.}, <i>Postmodernism and Politics</i> , Minneapolis 1989).....	124
---	-----

*Romana Kolarzowa*

<b>Metafizyka europejska albo ściana płaczu</b> (Colin Wilson, <i>Outsider</i> , Poznań 1992).....	131
---	-----