

Marek Kwiek

Rorty a autokreacja

Chciałbym zająć się w tym szkicu rozważeniem możliwości ewoluowania poglądów Richarda Rorty'ego w kategoriach — zaproponowanej przez niego samego — dystynkcji na to, co publiczne, i na to, co prywatne, oraz w terminach jego dychotomicznej pary pojęć: solidarności i autokreacji. Staralbym się o pokazanie, iż Rorty jako badacz innych filozofów skłania się coraz bardziej ku uznaniu wagi filozofowania autokreacyjnego, wzbogacającego „słownik finalny” danej osoby, zaś z drugiej strony, jako filozof, jak dotąd w odniesieniu do sfery prywatnej — we własnym filozofowaniu — pozostaje raczej powściągliwy i pełen rezerwy. Byłoby to raczej przesłedzenie dwóch możliwych ról w filozoficznej grze językowej — spojrzenie na Rortiańskie ujęcie poszczególnych filozofów jako bohaterów filozoficznej tradycji oraz rzut oka na Rorty'ego w roli filozofa w sensie tradycyjnym, czyli zainteresowanego tzw. „problemami filozoficznymi”, „odwiecznymi kwestiami filozoficznymi”, ogólnie — grą językową Filozofii przez duże „F” (by posłużyć się tutaj opozycją owej „post-filozoficznej filozofii” i „Filozofii” z *Consequences of Pragmatism*).

Najpierw należałoby, jak się zdaje, krótko nakreślić Rortiańskie rozumienie poszczególnych członów wymienionych dychotomii, rozjaśnić wprowadzone w *Contingency, Irony, and Solidarity* interesujące nas tu pojęcia. Zaczniemy od tego, iż Rorty — wyróżniając z jednej strony pisarzy autokreacji (takich jak Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger czy Nabokov), z drugiej zaś pisarzy solidarności (jak Marks, Mill, Habermas czy Rawls) — namawia nas do tego, abyśmy nie starali się dokonywać między nimi wyborów, abyśmy ich sobie nie przeciwstawiali, a raczej — jak to ujmuje — „nadawali im równą wagność, a następnie zużywali do różnych celów” (Rorty 1989,

s. XIV). Albowiem nie istnieje sposób złączenia autokreacji i solidarności na poziomie teorii, nie istnieje taka filozoficzna perspektywa, która pozwoliłaby utrzymać osobistą doskonałość i solidarność czy sprawiedliwość w jednym ujęciu (prywatny słownik autokreacji i publiczny słownik solidarności to dwa niewspółmierne uniwersa, pozbawione wspólnego odniesienia i podzielanego języka). Nie istnieje ponadto wspólny cel: dla autokreacji jest nim doskonalenie własnej jaźni tak, aby uniknąć dania możliwości opisanie siebie w obcym — a nie własnym — „finalnym słowniku”, dla solidarności cel stanowi zaniechanie ponizenia, minimalizowanie okrucieństwa, łagodzenie bólu. Założeniem Rorty’ego jest, iż solidarność ludzka wzrasta wtedy, gdy ma odniesienie nie do abstrakcyjnie pojmowanej „ludzkości”, lecz do „jednego z nas”, gdzie „my” oznacza „coś mniejszego i bardziej lokalnego niż rasa ludzka” (Rorty 1989, s. 191). Postęp moralny jest postępowaniem ku większej solidarności, rozumianej jako zdolność ujmowania tradycyjnych różnic (religijnych, rasowych, zwyczajowych) jako nieistotnych w porównaniu z podobieństwami w odczuwaniu bólu i ponizenia. Rortiańska solidarność (różna od utożsamiania się z „ludzkością jako taką”) jawi mu się jako charakterystyczne znamię pierwszej epoki w historii ludzkości, w której, jak mówi, „duża liczba osób stała się zdolna do oddzielenia pytania: »Czy wierzysz w to i pragniesz tego, w co my wierzymy i czego pragniemy?« od pytania: »Czy znosisz cierpienie?«. W moim żargonie jest to zdolność rozdzielenia pytania o to, czy ty i ja podzielamy ten sam słownik finalny, i pytania o to, czy ty cierpisz. Rozdzielenie tych pytań umożliwia oddzielenie pytań publicznych od prywatnych, pytań o ból od pytań o cel ludzkiego życia, domenę liberała od domeny ironisty. Umożliwia ono tym samym poszczególnej osobie być i jednym, i drugim”¹.

Wyjdźmy od tego w rozważeniu ewolucji myślenia Rorty’ego, iż w tekście *Habermas and Lyotard on Postmodernity* (1984) ewidentnie gani on Foucaulta za to, iż ten „pisze ze stanowiska odległego o lata świetlne od problemów współczesnego społeczeństwa”, iż jest „jedynie obojętnym obserwatorem” istniejącego porządku społecznego, a wreszcie za brak w jego dziele „retoryki emancypacji” (Rorty 1991b, s. 173). Poza tym cechuje je „niezwykła oschłość”, „oddalenie”, sło-

¹ Rorty 1989, s. 198. Zygmunt Bauman pyta w tym kontekście o wielkość owej „dużej liczby osób”, podkreślając jednocześnie wagę powyższej dystynkcji dla losu tak rozumianej (postmodernistycznej) solidarności. Według niego tolerancja dzisiaj możliwa jest *wyłącznie* w formie solidarności. Zob. Bauman 1992, s. XXI.

wem — brakuje w jego pismach owego wspólnotowego „my”. Podobne tony przybiera w tym tekście krytyka Jean-François Lyotarda, gdy Rorty bada kontrowersję (wynikłą u początków postmodernistycznej debaty) pomiędzy Habermasem a jego francuskim antagonistą. Rorty pisze tam rzecz następującą: „Cokolwiek Habermas uzna za utrzymujące »podejście teoretyczne«, nieufny Lyotard zaliczy do »metanarracji«. Cokolwiek porzuca takowe podejście, zostanie przez Habermasa uznane za mniej lub bardziej irracjonalne, albowiem rezygnuje z pojęć używanych do usprawiedliwiania rozmaitych reform, które od czasów Oświecenia znaczą historię zachodnich demokracji, oraz z pomocą których wciąż krytykuje się instytucje społeczno-ekonomiczne Wolnego oraz Komunistycznego świata. Porzucenie stanowiska, które jest — jeśli nie transcendentalne — to przynajmniej »uniwersalistyczne« wydaje się Habermasowi zdradą społecznych nadziei, pozostających w centrum polityki liberalnej» (Rorty 1991b, s. 165). Idzie tu zatem o różnice o kardynalnym znaczeniu dla obydwu filozofów — o „prywatną ironię i liberalną nadzieję” (by posłużyć się metaforycznie tytułem jednego z rozdziałów Rortiańskiej książki o „przygodności, ironii i solidarności”). Habermas reprezentuje w tym sporze opcję nastawioną na ową „społeczną nadzieję”, wymagającą od filozofa wysiłków na rzecz postępu „ducha ludzkiego”. Lyotard, nieufny wobec globalnych projektów, wobec prospołecznych „wielkich opowieści”, opowiada się za mikronarracjami, mikrologiami, mającymi za cel wskazywanie na drobne „niesprawiedliwości” w ramach istniejących układów społecznych oraz życzliwe doradzanie, wskazywanie potencjalnych rozwiązań. Projekt Habermasa jawi się dzisiaj może jako bardziej radykalny, lecz mniej efektywny, propozycje Lyotarda — choć deklaratywnie mniej „zaangażowane” — na dłuższą metę otwierają możliwość większych zmian w świecie symbolicznym, niż można by się po nich spodziewać.

Rorty w swoim tekście zdaje się nie dostrzegać u Lyotarda jednej cechy — i na ten aspekt krytyki w interesującej nas tu ewolucji chcemy zwrócić uwagę — a mianowicie takiej, iż poszukiwanie wzniosłości w ramach koncepcji estetyki oporu wcale nie jest, wbrew pozorom, wolne od odniesień społecznych czy etycznych, nie jest oderwane od owej „solidarnościowej” strony ludzkich zachowań. Rorty uważa, iż potrzeba niewypowiadalnego, potrzeba wzniosłości, żądza wykraczania poza naturalne ograniczenia nie zbiega się nigdy z potrzebami społecznymi: „Nie powinno się ujmować intelektualisty jako tego, kto służy celowi *społecznemu* — powiada — kiedy podąża on za rzeczoną

potrzebą” (Rorty 1991b, s. 176). U Lyotarda — jak wiadomo — nieprzypadkowo estetyka „wzniosłości” jest synonimem estetyki „oporu” — i chociaż nie chodzi tu o opór społeczny, o jakiś powszechny ruch społecznej odmowy, to jednak istotnym rysem owej estetyki jest *opór kulturowy*, sprzeciw wobec mocy kapitału i onnipotencji (Horkheimersko–Adornowskiego) rozumu instrumentalnego, jakiegoś zdegenerowanego przedłużenia Kantowskiego rozumu teoretycznego². Motyw estetyczny i motyw społeczny (czy specyficznie „polityczny” w sensie Lyotardowskim) splatają się w amalgamat, z którego nie daje się wydestylować myśli „estetyzującej”, dla której zarzutem byłoby, iż jest „jedynie estetyczna”, ani też myśli „upolitycznionej”, zideologizowanej, a więc zorientowanej na doraźne korzyści polityki. Odpowiedź Lyotarda na Habermasowskie kwestie tkwi w „drobnych narracjach”, w (potencjalnie) obdarzonych olbrzymią siłą krytyczną kontrnarracjach, obejmujących — poza sferą polityczną i estetyczną — również sferę poznawczą i praktyczną.

Rorty wyraźnie rozdziela oba motywy ludzkich działań (motywację autokreacyjną od solidarnościowej) i Lyotarda umieszcza jednoznacznie pośród filozofów „autokreacji”, przynajmniej jeśli idzie o problematykę wzniosłości. Habermas, zajmujący się „pięknymi sposobami harmonizowania interesów”, jest wedle niego filozofem solidarności; Lyotard, szukający „wzniosłych sposobów oderwania się od interesów innych”, miałby być filozofem autokreacji. Tak radykalna dychotomizacja postaw zdaje egzamin w przypadku późnego Derridy, jednak nie wydaje się ona trafna i możliwa do zastosowania w przypadku Lyotarda. Jego estetyka wzniosłości nie stanowi „uprywatnionej” wersji współczesnej filozofii, nie jest — jak wspominaliśmy w odniesieniu do Foucaulta — oddalona o lata świetlne od „problemów współczesnego społeczeństwa”, albowiem w samej idei „nieufności wobec [wszelkich przeciw] metanarracji” oraz w opozycji: wielka narracja — mikronarracja tkwi swoiście wywrotowe jądro, przez Rorty’ego niedostrzeżone bądź pominięte jako nieistotne.

Tyle powiada Rorty w czasach, gdy jego postać „ironisty” z *Contingency, Irony, and Solidarity* nie jest jeszcze wykrystalizowana. Widać wyraźnie, jak wtedy w filozoficznym myśleniu autora dominowała sfera publiczna, domena solidarności, i to ona wyznaczała ocenę współczesnej filozofii francuskiej, z którą Rorty nie chciał mieć

² Zob. choćby J.-F. Lyotarda *The Sublime and the Avant-Garde czy Philosophy and Painting in the Age of Their Experimentation: Contribution to an Idea of Postmodernity* w: Lyotard 1989, s. 181–212.

wiele wspólnego (widać to zresztą nie mniej wyraźnie z innej polemiki z Lyotardem, zatytułowanej *Cosmopolitanism without Emancipation*, gdzie oskarża on francuską „myśl różnicy” o jej „jawny antyutopizm, jawną utratę wiary w demokrację liberalną”) (Rorty 1991a, s. 220). To, co prywatne, autokreacja i autoinwencja, zdają się nie mieścić w filozoficznej konstelacji Rorty’ego połowy lat osiemdziesiątych, choć dodajmy — obie sfery nie zostały jeszcze w jego dyskursie wydzielone i radykalnie przeciwstawione.

Zmianę w podejściu do filozofowania autokreacyjnego i do sfery prywatnej w filozofii w ogóle przynosi chociażby pochodzący z 1988 roku tekst pt. *Moral Identity and Private Autonomy: The Case of Foucault*. Tutaj obiektem zainteresowania staje się tenże sam Foucault, okazuje się jednak, iż jego filozofowanie miało mimo wszystko swój sens i swoją wagę, chodziłoby jednakże o jeden drobiazg, aliści o kolosalnym znaczeniu: o *rozdzielenie* dwóch sfer (nazywanych tam sferą moralnej tożsamości i prywatnej autonomii), po których wędrowała uparta myśl Foucaulta, o oddzielenie — wyraźne, dokonane przez samego autora — dwóch ról, wskazanie na odrębność dwóch gier językowych. Foucault zatem miałby prawo do kreowania swojej osobowości, rozbudowywania swojego „finalnego słownika” — i przestałoby to już stanowić zarzut — gdyby tylko rozgraniczył ową moralną tożsamość (jako obywatela) i swoje (prywatne) poszukiwanie autonomii. Powiada tam Rorty tak: „Uważam, że Foucault powinien być odpowiedzieć na pytania: »Po czyjej jesteście stronie?«, »Jakie są twoje wartości?« w sposób następujący: »Stoję po waszej stronie jako współobywatel, jako filozof jednakże trzymam się sam, na uboczu, realizując projekty autokreacji, które nic was nie obchodzą. Nie zamierzam przedstawiać filozoficznych racji na rzecz bycia po waszej stronie w sprawach publicznych, albowiem mój projekt filozoficzny jest projektem prywatnym, nie nadającym moim politycznym działaniom ani motywu, ani usprawiedliwienia«” (Rorty 1991b, s. 198).

W rzezonym tekście pojawiły się zatem na równych prawach dwie sfery, dwa potencjalne odniesienia filozoficznego dyskursu, dwie — nie przystające do siebie — części ludzkiej jaźni: prywatna i publiczna. Foucault, dodajmy, był dla Rorty’ego z tego okresu przykładem wygodnym, a to z tego względu, iż dzieła jego ewidentnie dotyczyły spraw publicznych, choć stawiały je w niespotykanym dotąd świetle. Tak więc pewna równowaga między (rozdzieloną już) filozofią uprywatnioną a filozofią publiczną, między jej wątkami autokreacyjnymi a solidarnościowymi, zostaje tu zachowana. Zwróćmy uwagę, iż naj-

ciekawsze teksty o Derridzie — z wyjątkiem arcyinteresującego eseju *Philosophy as a Kind of Writing* (1979), zapowiadającego niejedną z późniejszych wątków interpretacyjnych — powstawały pod koniec lat osiemdziesiątych, wtedy też (1989) wydana została książka *Contingency, Irony, and Solidarity*. Jak się zdaje, Derrida — aby stać się sztandarowym Rortiańskim przykładem filozofowania ironicznego, filozofowania bez „liberalnej nadziei”, a skierowanego ku autokreacji — musiał czekać, aż sam Rorty wyeksponuje jeden człon z równoważonej się dotąd pary. Członem tym stało się, jak się można domyślać, to, co prywatne.

Analizując w *Contingency, Irony, and Solidarity* późne dzieła Derridy, głównie *La carte postale*, Rorty już niedwuznacznie akceptuje niepubliczny typ filozofowania. Rolę Derridy w filozofii przyrównuje do roli, jaką w literaturze odegrał Proust — obaj wyznaczają nowy horyzont, żądają nowych kryteriów dla ustosunkowania się do swego dzieła. Słowem — rozszerzają granice możliwości. Powiada Rorty: „Uważam, że doniosłość Derridy tkwi w tym, iż miał on odwagę porzucić próbę złączenia tego, co prywatne, i tego, co publiczne, miał odwagę przestać próbować połączyć poszukiwanie prywatnej autonomii z publicznym oddźwiękiem i użytecznością” (Rorty 1989, s. 125). Derrida w ujęciu Rorty’ego nie chce brać udziału w grze językowej, która przeprowadza rozróżnienie między „fantazją a argumentem, filozofią a literaturą, pisaniem poważnym a pisaniem żartobliwym” — przede wszystkim jednak nie ma zamiaru grać zgodnie z regułami słownika finalnego kogoś innego. Zwróćmy uwagę na to, ile nieskrywanego zachwytu tkwi w (podsumowującym) zdaniu Rorty’ego o Derridzie, iż ten „napisał taką książkę, o napisaniu jakiej *nikt nigdy* nawet wcześniej nie *pomyślał*” (Rorty 1989, s. 137 — wyróżn. M.K.). Wreszcie nieprzypadkowo przecież dzieło Derridy w filozofii zestawia on z dziełem–katedrą Marcela Prousta, zamykającym z jednej strony wielką tradycję francuskiej prozy, wychodzącą od Montaigne’a, z drugiej zaś otwierającym przed powieścią XX wieku nowe horyzonty.

W zrównoważeniu obu członów dystynkcji, a następnie zaś przeważeniu na korzyść jednego z nich, pomaga Rorty’emu konstrukcja postaci „ironisty” jako bohatera kulturowego spełniającego trzy wymagania: Po pierwsze, musi on stale żywić wątpliwości co do swojego (aktualnego) słownika finalnego, albowiem nie pozostają bez wpływu na niego napotkani ludzie czy przeczytane książki. Po drugie, musi zdawać sobie sprawę, iż powyższych wątpliwości nic nie może ro-

zwiąć. I po trzecie wreszcie — nie może uważać, iż jego słownik finalny jest „bliższy” rzeczywistości niż wszelkie słowniki inne. Skoro przygodna i krucha jest jego jaźń, równie zmienny i kruchy pozostaje jego słownik finalny³. Choć *Contingency...* w przeważającej mierze poświęcone jest ironiście „liberalnemu” oraz liberalnej utopii, to przecież przebija z niej podziw i uwielbienie dla ironisty „nieoliberalnego”, ironisty, który konsekwentnie opiera się przyjęciu kwalifikacji „liberala” — podziw dla Derridy. (Warto zwrócić uwagę, iż zupełnie inny jest stosunek Rorty’ego do Habermasa, który, choć „liberalny”, nie jest jednak „ironiczny”; choćby po tej niesymetryczności widać, jak istotna jest ironia: brak liberalizmu — przy ironii — można wybaczyć, braku ironii — przy liberalizmie — nigdy.)

Zdaje się, iż *Contingency...* przenika swoiste napięcie, związane chyba u Rorty’ego z wciąż jeszcze — przynajmniej w odniesieniu do siebie samego — tradycyjnym ujęciem roli filozofa i filozofowania oraz przyjęciem klasycznego modelu intelektualisty⁴. Napięcie owo rodzi się między entuzjastyczną, gorącą akceptacją niepublicznej (i nieoliberalnej), a właśnie uprywatnionej formy prowadzenia filozoficznego dyskursu, jaką jest twórczość późnego Derridy — a mimo wszystko niezmiernie konkretnymi projektami „liberalnej utopii”, ciągłą troską o owe „szczegóły bólu”, o „poniżenie”, „okrucieństwo”, przenikające większą część tego dzieła. W owym napięciu (obecnym również w tekstach z *Philosophical Papers*) skrywa się — mniej lub bardziej zawołowane — pytanie o znaczeniu podstawowym: kim jestem?, czyli pytanie o tożsamość filozofa. Napięcie to wyraża się w wielu równoległych parach pojęciowych i w rozmaitych ujęciach: Pyta Rorty — w nawiązaniu do Derridy — czy jest on „pisarzem prywatnym” czy też „pisarzem obdarzonym publiczną misją”, czy jest „literatem”, czy może „filozofem”; w odniesieniu do Foucaulta stawia zaś pytanie o to, czy jest on „poetą” (lub „rycerzem autonomii”), czy „filozofem”, nawiązując tym samym do trwającego od czasów Platona sporu o prymat

³ Dodajmy, iż Rorty, zgodnie z założoną koncepcją przygodnego charakteru ludzkiej jaźni i ludzkiej osobowości, stanowczo odrzuca ideę, iż — na przykład — obozowym strażnikom w Oświęcimiu brakowało jakiegoś składnika esencjalnie ludzkiego, co spowodowało ich właśnie nie-ludzkie zachowanie, zgadzając się tym samym z Baumanem, który podobnie jak Lyotard tropi zależności moderna — Holocaust, a nie choćby „osobowość autorytarna” — Zagłada. Zob. Bauman 1992; Lyotard 1983, s. 86–127.

⁴ Por. M. Kwiek, *Zdrada we krwi. O Sokratejskim charakterze intelektualistów postmodernistycznych*, Czas Kultury, marzec–kwiecień 1992.

między poezją a filozofią⁵. Rorty zestawia wreszcie ze sobą filozofa–„inżyniera społecznego” i filozofa–„poetę” i — jak się zdaje — równą atencją darzy jednego i drugiego. Można by dokładnie pokazać, w których tekstach Rorty’emu bliższe staje się (pragmatyczne) wywyższenie filozofii jako „przedłużenia polityki”, w których zaś stawia ponad nie autokreacyjne „rekontekstualizowanie poprzedników”⁶. Jednocześnie można by wskazać, jak daleki był Rorty od myśli postmodernistycznej w czasach, gdy krytykował Lyotardowską koncepcję „znaków historii” (inspirowaną myślą Kanta) lub jego ideę „*defaillance* moderny”⁷, gdy francuski postmodernizm zdawał mu się „nieodpowiedzialny” i „rewolucyjny” — nie zaś reformistyczny w duchu amerykańskiego pragmatyzmu, następnie zaś jak się do niej zbliżył, aż do uznania roli nowych alternatyw, nowych „słowników” w transformacjach sposobów myślenia⁸.

Z zewnątrz można by to wyobrazić sobie jakoś tak: ja, neopragmatyczny liberał (pytanie: czy postmodernistyczny w Lyotardowskim sensie?) Richard Rorty, z pewnych względów — natury osobowościowej? kulturowej? instytucjonalnej? — nie mogę sobie pozwolić na uprawianie takiej filozofii, jaka jest dziełem Derridy. Ja, Richard

⁵ Zob. teksty Rorty’ego *Is Derrida a Transcendental Philosopher?*, *Texts and Lumps*, w: Rorty 1991b, czy anonsowany tu już tekst o Foucaulcie.

⁶ Choćby, tytułem przykładu, *Philosophy as Science, Metaphor, and Politics* i *Habermas and Lyotard on Postmodernity* z jednej strony, z drugiej zaś rozdział o Derridzie z *Contingency...*, czy *Texts and Lumps z Essays on Heidegger...*, gdzie powiada on, iż „filozof pragmatyczny ma do opowiedzenia historie o swoich najbardziej i najmniej lubianych książkach — o tekstach, na przykład, Platona, Kartezjusza, Hegla, Nietzschego, Deweya i Russella. Chciałby on, aby inni ludzie mieli do opowiedzenia inne historie o innych sekwencjach tekstów, o innych gatunkach — historie pasujące do jego historii” (s. 82), co przypomina Lyotardowskie wezwania z *Instructions paiennes*, abyśmy „snuli mikronarracje” i „opowiadali historie” — zob. *Lessons in Paganism* w: Lyotard 1989.

⁷ Zob. *Universal History and Cultural Differences* lub *The Sign of History* w: Lyotard 1989; por. również M. Kwiek, „Znak historii (Lyotard, Rorty, Foucault)” (w druku).

⁸ A więc, by zderzyć ze sobą dwa cytaty z Rorty’ego, wyrażające dwie odmienne myśli wyrażone w tych samych filozoficznych kategoriach: „Ta różnica między pragnieniem *nowych słowników* [Francuzi] a pragnieniem *nowych argumentów* [Anglosasi] pozostaje ściśle związana z różnicą między polityką rewolucyjną a polityką reformistyczną” (*Cosmopolitanism without Emancipation*, w: Rorty 1991a, s. 221) oraz — cztery lata później — „jedyną rzeczą, która może zastąpić intelektualny świat jest inny intelektualny świat — *nowa alternatywa*, a nie *argumentacja* przeciw alternatywie starej” (*Is Derrida a Transcendental Philosopher?*, w: Rorty 1991b, s. 121).

Rorty, nie mogą być „jedynie ironiczny” (tzn. jedynie „pozbawiać nas pewności, odsłaniając niejednoznaczność świata”, jak w *Sztuce powieści* powiadał o „drażniącej ironii” Kundera), mogą być tylko ironistą liberalnym, przy czym dla mnie większą wartość ma z tej pary pojęć liberalizm (i „solidarność”, o której rozdział nieprzypadkowo zamyka książkę o przygodności). Podziwiam jednak — zwróćmy uwagę, jaka siła tkwi w pierwotnym, pozytywnym przecieź, co wynika z treści, tytule rozdziału: „Od ironicznej teorii do *private jokes!*” — wytrwałość i konsekwencję Derridy, zaś pod wpływem uroku filozofii tego rodzaju — uznają filozofowanie autokreacyjne za absolutnie równorzędne, jeśli nie wyższe, choć mnie, Richardowi Rorty’emu, niedostępne... Rorty’ego zdaje się fascynować poetycka strona filozofii, nie zaś jedynie konceptualna, teoretyczna, argumentacyjna. Już we wspomnianym tekście poświęconym Foucaultowi stwierdza, iż był on filozofem, który domagał się przywilejów poety: „Jednym z tych przywilejów jest riposta: »A co powszechna ważność ma wspólnego ze *mną?*«. Sądzę — konkluduje, ujawniając poniekąd swoje pragnienia — że *filozofom należy się ten przywilej nie mniej niż poetom*, a zatem uważam tę replikę za wystarczającą” (Rorty 1991b, s. 198 — wyróżn. M.K.). Rorty mógł wtedy jeszcze nie przypuszczać, że za kilka lat klasycznym przykładem filozofa-poety stanie się dla niego — wtedy jeszcze chyba niedoceniany choć dostrzegany — Derrida. (Zwróćmy uwagę, jak pod piórem Rorty’ego Derrida staje się prosty, przyswajalny, zrozumiały, jak świetnie pasuje doń dostarczany przez amerykańskiego filozofa klucz...) Warto zauważyć w tym miejscu, iż ironia niekoniecznie staje się antyliberalna, jest raczej tak, iż myślenie ironiczne — wedle Rorty’ego biegnące od Hegla, przez Nietzschego, Heideggera, Foucaulta do Derridy — jest indyferentne w stosunku do sfery publicznej, w stosunku do „życia publicznego i politycznych kwestii” (Rorty 1989, s. 83). Filozofowie ironiczni są nieocenieni, gdy idzie o nasz prywatny autowizerunek, wykreowanie własnej jaźni, autonomię myślenia i wrażliwości, bezużyteczni zaś — gdy weźmiemy pod uwagę cele polityczne, czy też szerzej — publiczne. Ironia staje się groźna (gdyż antyliberalna) jedynie wtedy, gdy intelektualistę ogarnia pragnienie, by jego prywatna, autokreująca się i autonomiczna jaźń posłużyła za model dla innych. Bowiem — jak powiada Rorty gdzie indziej — „kiedy zaczyna on sądzić, iż *moralnym obowiązkiem* istot ludzkich jest osiągnięcie tej samej wewnętrznej autonomii, jaką osiągnął on sam, to zaczyna myśleć o zmianach politycznych i społecznych, które im w tym pomogą. Wtedy zaś może on zacząć uważać, że jego moralnym

obowiązkiem jest owe zmiany spowodować, *niezależnie od tego, czy jego współobywatele ich pragną, czy też nie*” (Rorty 1991b, s. 194).

Nie należy jednak zapominać i o tym, że już w drugiej połowie lat siedemdziesiątych Rorty dostrzegał wagę filozofowania Derridy, nie korzystając jednak jeszcze wtedy z wykutych później dystynkcji prywatne/publiczne i autokreacja/solidarność. Traktował wtedy Derridę jako — między innymi — „pisarza pomagającego nam ujmować filozofię raczej jako rodzaj pisania, a nie domenę *quasi*-naukowego badania” (Rorty 1977, s. 673–682). Posługiwał się on w owym czasie raczej opozycją filozofii i literatury, filozofa z jednej, pisarza zaś z drugiej strony, bądź też zupełnie nieśmiało — filozofii „normalnej” i „nienormalnej” (przy czym ta ostatnia kwalifikacja pozbawiona była potępienia czy pejoratywnego zabarwienia). „Nienormalne badanie — nazywane »rewolucyjnym«, kiedy przynosi efekty, zaś »wariackim«, kiedy ich nie przynosi — wymaga jedynie geniuszu”, powiedział autor. Idea, że filozofia i filozof nie są niczym niezwykłym (po co więc dociekać, co jest filozofią *naprawdę* czy też kto *naprawdę* zasługuje na miano filozofa), iż filozofia może być tylko(?) jedną z możliwości, jakie daje pisanie, pojawiła się po raz pierwszy u Rorty’ego w rozbudowanej formie w eseju *Philosophy as a Kind of Writing*. Tam właśnie zauważa on, iż filozofii nie konstytuują jej odwieczne pytania i problemy, lecz specyficzna tradycja — tradycja filozofów właśnie; a więc Papa Parmenides, stary, poczciwy Wujek Kant, nieznosny braciszek Derrida — że filozofia to coś w rodzaju „romansu rodzinnego”, przynajmniej w swojej wersji dialektycznej, nie-kantowskiej, „heglowskiej”, czyli pisanej małą, nie zaś dużą literą. Czy Derrida pragnie pojąć książki Hegla? Nie, on tylko — powiada Rorty — „pragnie pobawić się Heglem. Nie chce napisać książki o naturze języka; chce pobawić się tekstami, o których inni ludzie sądzili, że piszą je o jego naturze” (Rorty 1982, s. 96). Czy pisze jakąś filozofię? proponuje spójne i zrozumiałe ujęcie czegokolwiek, o co pytano w filozoficznej tradycji? protestuje przeciwko błędom którejś ze szkół filozoficznych? Nie, pokazuje tylko, iż nie istnieje ostatnie słowo, ostatni komentarz, racja ostateczna — lecz raczej kolejna redeskrpcja w ciągu wcześniejszych redeskrpcji, kolejna reinterpretacja w ciągu reinterpretacji dokonanych przez poprzedników. Reasumując, Rortiański Derrida z tegoż eseju jest filozofem (czy może już meta-filozofem?) przede wszystkim dlatego, że o filozofach *pisze* właśnie; że zajmują go Hegel, Husserl lub Heidegger, a nie, dodajmy — na przykład — Cervantes, Rabelais, Sterne lub Fielding. (Granice takiego

pojmowania filozofii stanowi *La carte postale*, dzieło niemal „prywatne”, a przecież niezaprzeczalnie filozoficzne, bo czyż Sokrates, który *pisze*, nie jest problemem filozoficznym?⁹) Kilkanaście lat zaobrało Rorty’emu takie zrekontekstualizowanie pojęcia „filozofia”, aby dzieło Derridy mieściło się w nim na pełnych prawach. Już w tym tekście z 1977 r. Rorty — dystansując się wprawdzie wobec owej „kontynentalnej” filozofii przez ulokowanie siebie w ramach „poważnej” tradycji anglosaskiego myślenia filozoficznego — dojrzał sens i celowość zajmowania się filozofami, a nie tylko filozoficznymi twierdzeniami, znaczenie przekraczania i przewyżniania poprzedników, a nie tylko rozwiązywania odziedziczonych po nich problemów. To filozoficzne rozszczepienie na dwie tradycje wedle Rorty’ego nastąpiło po Kancie, wraz z Hegłowską *Fenomenologią ducha* i trwa do dzisiaj, powodując, iż równolegle istnieją dziś jakby dwie „filozofie”, które łączy jedynie wspólna, tradycyjna nazwa (Rorty 1991b, s. 23).

By powtórzyć krótko raz jeszcze: u Rorty’ego zdaje się ujawniać interesująca ewolucja w podejściu do filozofii, jej roli, statusu i miejsca w świecie oraz do filozofa i jego zadań. Obok postaci publicznie „zaangażowanej”, rodzi się filozof prywatny (powiada Rorty: „Twierdzę, iż filozofowie ironiczni są filozofami prywatnymi”), którego filozofia jest „bezużyteczna” dla liberałów „jako liberałów”. Wraz z kresem epoki metanarracji odchodzi w niebyt jej „producent” (jak go nazywa Lyotard) — filozof w rozumieniu tradycyjnym. Ewolucję tę u Rorty’ego można by skrótkowo przedstawić w postaci następujących haseł (choć pojawiły się one *explicite* dopiero w ostatnim etapie, wymagającym radykalnych, dychotomicznych rozgraniczeń): to, co *publiczne* — to, co *publiczne i prywatne* — to, co *prywatne*. Rortiańska droga jawi się jako dość dzisiaj charakterystyczne, stopniowe odchodzenie od dyskursu „publicznego” (w ramach którego obiektem krytyki był choćby Foucault, chociaż Derrida już przebłytkiwał gdzieś jako interesujący temat z pogranicza filozofii i literatury), przez akceptację obydwu typów filozofowania i równoprawność obydwu sfer: publicznej i prywatnej (jak w „Przypadku Foucaulta”), do jawnie wyra-

⁹ Powiada tam Derrida tak: „Nie oprzytomniałem jeszcze po tej odkrywczej katastrofie: Platon za Sokratesem. Zawsze był za nim, jak się sądzi, ale nie tak. [...] Co za para. Sokrates odwraca się tyłem do Platona, który kazał mu pisać wszystko to, czego pragnął, udając, że otrzymał to od niego. [...] Piszący Sokrates, zdajesz sobie z tego sprawę, i do tego na pocztówce. [...] Oni nie zrozumieliby z tego nic. Nie więcej niż z tego wszystkiego, co dotąd wysyłaliśmy do siebie” (Derrida 1980, cyt. wg wyd. ang.).

żanego urzeczenia „prywatnym” i „autokreacyjnym” filozofowaniem późnego Derridy w *Contingency, Irony, and Solidarity*.

Sam Rorty — jak się zdaje — nie stosuje się w pełni do zaleceń kierowanych ku swojemu „ironiście”: nie własny finałny słownik jest jego celem, ideałem jego nie jest „tęgi poeta”, nie tworzy on radykalnie własnej, idiosynkratycznej językowej gry, porusza się w ramach odziedziczonych kwestii i problemów, choć o niektórych pisze, iż warto je „unieważnić”, ściera się z przeciwnikami na wspólnym gruncie, miast unikać starć i stosować różnorakie fortele, wreszcie — wciąż więcej w nim „liberała” niż „ironisty”, więcej orędownika solidarności niż autokreacji... Niezmiernie interesujące jest, jaki będzie następny krok Richarda Rorty’ego, ale nie jako piszącego o filozofach (to już wiemy z ostatnich tekstów: brawo Derrida!), ale jako tego, kto filozofem *jest* właśnie (by utrzymać jeszcze tę starą dystynkcję), kto sam zmagać się musi z niewspółmiernością prywatnego i publicznego uniwersum. Czy rzeczywiście „filozofia stała się ważniejsza dla dążenia do prywatnej doskonałości niż dla jakiegokolwiek publicznego zadania”? (Rorty 1989, s. 94); a jeśli tak, to w jakiej mierze owo stwierdzenie stosowałoby się do jego autora? czy i on wkroczy bądź wkracza — jak można by przewidywać po naszkicowanej tu nieśmiało ewolucji — w prywatny świat filozoficznej wyobraźni, fantastycznych — bo jedynie(?) autokreacyjnych — projektów?

Bibliografia

- Bauman Z. (1992a), *Nowoczesność i Zagłada*, Warszawa: Masada.
- Bauman Z. (1992b), *Intimations of Postmodernity*, London: Routledge.
- Derrida J. (1980), *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, Paris: Flammarion (tłum. ang. *The Postcard. From Socrates to Freud and Beyond*, Chicago: Chicago University Press, 1987).
- Lyotard J.-F. (1983), *Le Différend*, Les Editions de Minuit (tłum. ang. *The Differend. Phrases in Dispute*, Manchester: Manchester University Press).
- Lyotard J.-F. (1989), *The Lyotard Reader*, red. A. Benjamin, Oxford: Basil Blackwell.
- Rorty R. (1977), *Derrida on Language, Being and Abnormal Philosophy*, *The Journal of Philosophy*, t. LXXIV, nr 2, s. 673–682.
- Rorty R. (1982), *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rorty R. (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.

-
- Rorty R. (1991a), *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty R. (1991b), *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge: Cambridge University Press.

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Między
pragmatyzmem
a postmodernizmem

Wokół filozofii Richarda Rorty'ego

pod redakcją
Andrzeja Szahaja

Toruń 1995

Spis treści

Wstęp (<i>Andrzej Szahaj</i>)	7
---------------------------------------	---

I. Trochę Rorty'ego

<i>Richard Rorty</i> : Filozofia jako nauka, jako metafora i jako polityka	13
<i>Richard Rorty</i> : Racjonalność i różnica w kulturze: ujęcie pragmatyczne	37
<i>Richard Rorty</i> : Putnam a groźba relatywizmu	57
<i>Richard Rorty</i> : Heidegger, Kundera, Dickens	79

II. Interpretacje

Nowy pragmatyzm

<i>Anna Pabubicka</i> : Holizm pragmatystyczny jako wyraz następnego „odczarowania świata”	105
---	-----

Problemy etyczne

<i>Marek Kwiek</i> : Rorty a autokreacja	123
<i>Stefan Morawski</i> : List do profesora Richarda Rorty'ego	137
<i>Andrzej Szahaj</i> : Między romantyzmem a pragmatyzmem: Richarda Rorty'ego postmodernistyczny humanizm i jego etyczno-polityczne implikacje	147
<i>Anna Zeidler-Janiszewska</i> : Kilka uwag o źródłach „świeckiego humanizmu nowoczesnego Zachodu”	167
<i>Lech Witkowski</i> : Przygodność, ironia, solidarność i...? (Ku nowej estetyce pedagogii w post-pedagogice)	177

Wokół relatywizmu

<i>Wojciech J. Burszta</i> : Relatywizm i etnocentryzm postmodernistycznie widziane	189
<i>Bohdan Dziemidok</i> : Pragmatyzm, relatywizm, etnocentryzm i groźba absolutyzmu	207
<i>Jerzy Kmita</i> : Rorty i Putnam wobec relatywizmu kulturowego	215
<i>Barbara Tuchańska</i> : Etnocentryzm Richarda Rorty'ego. Esej częściowo polemiczny	255

Zagadnienia epistemologiczne

<i>Michał Hempoliński</i> : Czy możliwa jest epistemologia niefundamentalistyczna?	277
<i>Paweł Zeidler</i> : Richarda Rorty'ego detranscendentalizacja współczesnej kultury a spór o realizm w filozofii nauki	291

III. Bibliografia

Bibliografia prac Richarda Rorty'ego	303
Richard Rorty i jego recepcja w Polsce	315