

Marek Kwiek

DLACZEGO NEOPRAGMATYZM KOCHA LITERATURĘ, CZYLI O WYŻSZOŚCI „MĄDROŚCI POWIEŚCI” NAD „MĄDROŚCIĄ FILOZOFII”

1.

W swoich peregrynacjach po meandrach Rortowskich rozważań o literaturze zacznijmy od stwierdzenia najważniejszego i zarazem najogólniejszego: otóż zdaje się, iż Rorty’ego spojrzenie na nią jest wynikiem jej konsekwentnie „solidarnościowego” ujęcia; „druga strona” – literacka autokreacyjność – pozostaje przezeń poważniej nie tknięta. Można wręcz odnieść wrażenie, że literatura została przez niego obarczona („nieznośnym”) brzemieniem *odpowiedzialności*... Bo czyż w refleksjach Rorty’ego tryskają z niej źródła skrzących się metafor, ba, światów całych wykrzesanych mocą wyobraźni? czy w niej jest ów inny wymiar rzeczywistości, w której nie obowiązują skuwające człowieka, ziemskie zobowiązania i gdzie można dać upust skrywanym pożądaniam i namiętnościom? Nie, świat takiej literatury, o jakiej pisze Richard Rorty, jest światem spragmatyzowanym – zaś ona sama ma nam pomagać pierw w budowie, a następnie w obronie demokratycznego, liberalnego ładu jako jedna z żywiących ów ład utopii. Na przeciwnym biegunie, dodajmy od razu, znalazła się filozofia z danym jej prawem do wyboru autokreacji (danym tak ochoczo choćby tej części Derridy, z której może najślawniejsze są telekomunikacyjne fantazje *La Carte postale* czy quasi-polemiki z *Limited Inc*). Wyglądałoby to może tak: pisarz musi być odpowiedzialny (wręcz – choć z innym ideałem w zamierzeniu – jak w Sartrowskiej koncepcji *littérature engagée*), filozof na pewną nieodpowiedzialność – czy raczej irrelewancję w stosunku do kwestii społecznych – pozwolić sobie może. Trochę to tak, jakby wezwać „poetów” z powrotem do *polis* po z górą dwóch tysiącach lat i kazać im myśleć o państwie i pra-

wie, zwalniając jednocześnie część filozofów z zaszczytnego Platońskiego zadania „oświeclania mroków” tego świata. W dzisiejszym klimacie intelektualnym łatwiej chyba pogodzić się z nową rolą filozofów niż zaakceptować przerzucenie części odpowiedzialności za powodzenie przygodnego eksperymentu liberalnych demokracji na barki pisarzy. Rorty zdaje się więc robić jakby zarazem krok do przodu i dwa kroki w tył, bo też jego pragmatyzm nie pozwala na zostawienie społeczeństwa na łasce bezdusznych technokratów, społecznych inżynierów przyszłości, kiedy to poeci i filozofowie nie mają już wiele do powiedzenia. (Inaczej postępuje Jacques Derrida, dodajmy na marginesie, przyznając „tej dziwnej instytucji zwanej literaturą”, jak pisze, prawo *tout dire*, mówienia wszystkiego, moc wyrywania się z zastanych reguł, kwestionowania ich i przemieszczania. Pisarz może mówić wszystko, co chce bądź co powiedzieć potrafi, pozostając pod instytucjonalną ochroną przed wszelką cenzurą; instytucja literatury jest – według niego – ściśle związana z „nowoczesną ideą demokracji” [1, s. 37]. Tak więc o ile u Rorty’ego literatura o demokrację „walczy”, o tyle u Derridy może już z jej uroków „korzystać”). Filozofia wraz z poezją w dużej mierze znajduje się po stronie „prywatnej”, po stronie „publicznej” natomiast, wraz z polityką, zostaje umieszczona powieść. Konceptualne zawilości filozofii i jednostkowe idiomy poezji nie zmieniają świata – klucz do rzeczywistości społecznej dzierży liberalna polityka i kształtująca wrażliwość powieść. Rozstrzygnięcie to niezwykle pragmatyczne, zrywające z tradycyjnie przypisywanymi rolami i obligacjami w kulturze. Warto więc zastanowić się nad tym, co pchnęło Rorty’ego do takich konkluzji i skąd czerpie on dla nich uzasadnienie.

Rozumowanie pragmatyczne przebiega z pozoru prosto: liberalnemu społeczeństwu nie potrzeba „fundamentów filozoficznych” – liberalnej kulturze lepiej przysłużą się wciąż ulepszone autodeskrypcje. Nauki ściśle przestały być, jak pisze, „najbardziej interesującą, obiecującą czy ekscytującą dziedziną kultury” [2, s. 52], zaś wyobraźnię młodzieży poruszają sztuka i polityka. Kulturowym bohaterem postmoderny staje się „tęgi poeta” (*a strong poet*) – a nie wojownik, kapłan, mędrzec czy poszukujący obiektywnej prawdy przyrodznawca. Ironiści uważają za swoich moralnych doradców nie filozofów, jak chciałaby cała francuska i niemiecka oświeceniowa tradycja, a krytyków literackich, bowiem najbardziej obawiają się oni tego, że dadzą się schwytać w jeden słownik – dokładnie ten, w którym zostali wychowani. Zmieniają więc perspektywy, porównują ze sobą same deskrypcje, a nie deskrypcje i ich „oryginały”. Wreszcie – czytają książki, „spędzają więcej czasu – mówi Rorty – na rozlokowywaniu książek niż realnie istnieje

jących ludzi” [2, s. 80] (A już Marks powiedział w jednym z listów: „Jestem maszyną skazaną na pożeranie książek” [3, s. 371]). Więcej do powiedzenia i więcej do zrobienia ma literatura – wraz z krytyką literacką, mniej kulturowo interesująca i mniej kulturze przynosząca jest w tym ujęciu tradycyjna filozofia. A zatem, opisując różne możliwości, albo zajmiemy się wyłącznie literaturą, albo spróbujemy przemyśleć inną możliwość tej drugiej, filozofii strąconej z kantowskiego piedestału, albo przemyślimy filozofię poprzez specyficzny typ literatury (jak czynią to Francuzi, od Klossowskiego i Bataille’a po Foucaulta i Derridę), albo też – wreszcie – będziemy milczeć metodą młodego Wittgensteina, udając, że nic się w czasach *postmodernity* nie zmieniło. A wtedy pewnie nadejdzie filozofii kulturowy kres.

Kultura i społeczeństwo potrzebują wiele „słowników moralnego namysłu” (jak je nazywa Rorty w tekście o Freudzie), które należy wciąż wykuwać, rozwijać i uaktualniać wraz ze zmieniającym się światem. Kantowska idealistyczna moralność obowiązku, jedna strona rozpadającej się filozofii moralnej (drugą była polityka, jak u Marksa czy Benthamu) spowodowała istotne zubożenie możliwości moralnego namysłu. Wynikiem zamknięcia możliwości filozofii (etyki) stało się wedle Rorty’ego otwarcie możliwości wzbogacania refleksji moralnej przez „powieściopisarzy, poetów i dramaturgów” [4, s. 156]. Kultura nie znosi próżni – wypełniła ją więc dziewiętnastowieczna powieść. I od tamtej pory to właśnie „literatura” bardziej niż „filozofia” troszczy się o rzeczony słowniki moralnego namysłu, o których centralnej roli w kulturze można wątpić tylko wtedy, gdy wierzy się we wspólną wszystkim „naturę ludzką”, z której filozofowie, jako jedyni uprawnieni, dedukują, jak należy postępować, następnie zaś wiedzę tę przekazują ludziom (zupełnie tak, jak owi Platońscy bohaterowie, którzy potrafili odbyć „drogę wzwyż”, „napatrzeć się na Dobro”, by potem zstąpić z powrotem „do tych ludzi tutaj, okutych w kajdany” i być przewodnikami po nierealnym świecie cieni [5, s. 71]).

Posługiwałem się dotąd parami pojęć „autokreacja” i „solidarność”, „prywatne” i „publiczne”, ale można do nich dodać i inne, mniej lub bardziej metaforyczne, a pochodzące z rozmaitych tekstów, jak choćby „wzniosłość” i „przyzwoitość”, „prywatny narcyzm” i „publiczny pragmatyzm” [6, s. 210] „prywatna ironia” i „liberalna nadzieja” [2, s. 73–96] czy „Trocki” i „dzikie orchidee” [7, s. 140–152]. Są to, jak się zdaje, różne ujęcia i odmienne oświetlenia podstawowego przeciwieństwa dwóch – wciąż obecnych u Rorty’ego – wątków: romantycznego i pragmatycznego („romantycznego” w rozumieniu tekstu o „Dziewiętnastowiecznym idealizmie i dwudziestowiecznym tekstualizmie”, „pragmatycznego” – choćby „Prag-

matyzmu i filozofii” [8, s. 139–159], [9, s. 26–66]). Pragmatyczna i romantyczna koncepcja filozofii to dwie reakcje na „kanon platońsko-kantowski”, dwie odmienne i przeciwstawne odpowiedzi na metafizykę (oraz Husserla wizję filozofii *als strenge Wissenschaft*). Skoro filozofia nie może już być nauką, niech będzie polityką – to odpowiedź Deweya – bądź metaforą – to odpowiedź Heideggera po „zwrocie” (wyrażając tę myśl tytułem eseju Rorty’ego: „Philosophy as science, as metaphor and as politics”). Są to jednak odpowiedzi rozwidlające się, bo nie jest łatwo metaforyzować politykę czy upolityczniać metaforę (przypomnijmy jak mocno estetyzacji polityki obawiał się Walter Benjamin; zaś Philippe Lacoue-Labarthe narodowy socjalizm nazwał wręcz „narodowym estetyzmem”); są to dwie niewspółmierne, metafizyczne koncepcje roli filozofii w kulturze. Aliści Rorty chciałby *zarazem* – i to jeden z punktów kluczowych prezentowanego tu odczytania – być i owym pragmatystą, i owym „tęgim poetą”, zarazem utopijnym inżynierem społecznym i wizjonerem, jednocześnie służyć swojej społeczności i korzystać z intelektualnych przyjemności płynących z autokreacji. Pamięta bowiem, że nie będziemy, jak sam napisał, zwracać się w przyszłości po ratunek i po radę do filozofów – „zwrócimy się za to po nie do *poetów i inżynierów*, do ludzi tworzących zadziwiające, nowe projekty osiągnięcia największego szczęścia dla największej liczby osób” [10, s. 26, kurs. M. K.].

Rorty zdecydowanie *nie chce wybierać* między romantyzmem poety a pragmatyzmem polityka i inżyniera społecznego; trzeba nam tu się zgodzić z Nancy Fraser, która powiada, iż wedle Rorty’ego „to właśnie pragnienie przewyciężenia nieubłaganego rozszczepienia pomiędzy życiem publicznym i prywatnym stanowi źródło wielu teoretycznych i politycznych kłopotów” [10, s. 311]. Jest więc może tak, że o ile romantyczna potrzeba kieruje go ku filozofii, potrzeba pragmatyczna zwraca jego uwagę na literaturę, w szczególności na powieść. Nieistotna, mało ważna w dzisiejszej kulturze i pozbawiona transformacyjnej mocy filozofia znajduje się u niego w jednym obozie z poezją, natomiast zmieniająca słowniki moralnego namysłu i kształtująca liberalną wrażliwość powieść zbliża się do polityki i społecznej inżynierii. Teoria zostaje „odpolityczniona”, polityka – „odteoretyzowana”, powiada Thomas McCarthy [11, s. 94]. Filozofia – jak u Zygmunta Baumanu w *Intimations of Postmodernity* [12, s. 16] – albo zamyka się w zacisznych murach Akademii, albo sprzymierza się z krytyką literacką i poezją. Bezpośrednia więź między (filozoficzną) teorią a (polityczną) praktyką zostaje zerwana. Powiada Rorty, iż „my, profesorowie filozofii, jesteśmy ludźmi o pewnej znajomości pewnej tradycji intelektualnej”, i niczym więcej, „tak,

jak chemicy mają pewną znajomość tego, co się dzieje, gdy miesza się różne substancje” [7, s. 152].

Podsumowując krótko tych kilka uwag szkicujących tło dla dokładniejszej refleksji: impuls pragmatyczny, ideały liberalnej demokracji, prymat demokracji nad filozofią etc. popychają Rorty’ego ku literaturze jako pewnej demokratycznej utopii (powieść jako Milana Kundera „raj indywidualności”), impuls romantyczny – od *Fenomenologii* Hegla po Derridę popycha go ku autokreacyjnej filozofii. Trzeciej drogi dla niego nie ma. Oba etosy zarazem konstytuują jego liberalną wrażliwość – ważne jest cierpienie innych, ich ból i poniżenie i jednocześnie to, co określa on na przestrzeni kilkunastu lat w różnych tekstach słowami: *self-enlargement*, *self-invention*, *self-creation*, czy już w *Philosophy and the Mirror of Nature – edification* (wywodzące się od Gadamerowskiego *Bildung* – kształtowania, z *Prawdy i metody*). Oba etosy są wciąż obecne, oba rodzą wyznania w rodzaju, z jednej strony, „tym, co ma znaczenie, jest nasza lojalność w stosunku do innych istot ludzkich trzymających się razem w obliczu ciemności” [8, s. 166], z drugiej zaś: „Filozof pragmatyczny ma do opowiedzenia historię o swoich ulubionych i najmniej lubianych książkach – o tekstach np. Platona, Descartesa, Hegla, Deweya, Nietzschego i Russella” [6, s. 82] czy też – by postawić ową „kropkę nad i”: „nic nie jest ważniejsze od zachowania naszych instytucji liberalnych” [13, s. 485] ze strony pragmatycznej, a „przeprowadzanie redeskrpcji siebie jest najważniejszą rzeczą, jaką możemy robić” [14, s. 359] ze strony romantycznej (szerzej o napięciach na tym styku piszę w tekście „Rorty a autokreacja”. Trudno z którejś strony zrezygnować, nie można ich ze sobą pogodzić: jedynym rozwiązaniem zdaje się *the public-private split*, owo wspomniane rozszczepienie dwóch porządków. Stąd może bierze się u Rorty’ego specyficzne podejście do literatury (powieści), zaspokajające potrzebę myślenia wspólnotowego, w odróżnieniu od postfilozoficznego podejścia do filozofii, zaspokajającego potrzebę „myślenia uprzywatnionego” (jak Rorty pisze o Derridzie [16, s. 113]). (Dodajmy od razu, iż jest to jedynie ogólna tendencja w jego rozważaniach, a nie jakiś sztywny podział). Postaramy się w tym tekście o umieszczenie jego refleksji o literaturze w szerszym kontekście głoszonych przezeń poglądów na miejsce i rolę filozofii we współczesnej kulturze.

2.

Richard Rorty w swoim filozofowaniu pyta między innymi – niezmiernie pragmatycznie – o to, co dają nam literatura i filozofia, wielokrotnie

wywyższając tę pierwszą poprzez zestawianie jej użyteczności z bezużytecznością filozofii. Zbliża je niebezpiecznie do siebie, traktując jako dwa gatunki pisania, *two kinds of writing*. Nie przyjmuje metody krytyki dzieł już tradycyjnej: a więc choćby pokazywania filozoficznego osadzenia dzieł literackich (wątków, pytań, opozycji, pojęciowości – jakby filozoficznego „drugiego dna” literatury); jak również nie szuka „literackości” dzieł filozoficznych. W gruncie rzeczy nie zmienia statusu literatury, już raczej, wraz z całą koncepcją filozofii rozwijaną od *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) – odbiera filozofii należne jej dotąd (przynajmniej od czasów kantowskich) miejsce.

Bo oto w toczącej się *kulturowej konwersacji* (owa „konwersacja”, nawiasem mówiąc, to słowo-kłucz dużej części ataków na *Philosophy and the Mirror of Nature*, filozof zajmował dotychczas pozycję uprzywilejowaną, do niego należało pierwsze i ostatnie słowo, to on właśnie widział lepiej, bo wiedział więcej, znał najszerszy – bo filozoficzny – kontekst pytań i odpowiedzi. Albowiem to on właśnie decydował w ostatniej instancji o roszczeniach do wiedzy wszystkich innych dziedzin kultury. Powiada Rorty, iż główną troską dotychczasowej filozofii miałyby być „ogólna teoria przedstawienia, teoria, która podzieliłaby kulturę na takie obszary, które dobrze przedstawiają rzeczywistość, takie, które przedstawiają ją gorzej i takie wreszcie, które jej nie przedstawiają wcale (pomimo swych pretensji, iż tak właśnie czynią)” [14, s. 3]. A zatem z jednej strony stała w owym pejzażu filozofia jako kantowski „trybunał czystego rozumu”, z drugiej zaś twierdzenia pozostałych dziedzin kultury, które filozofia odrzucała bądź przyjmowała. Filozofia „gruntowała” roszczenia do wiedzy, była dyscypliną fundującą (*foundational*), wszechograniającą i uprawomocniającą dziedziny inne. Porzucenie perspektywy kantowskiej (wzmocnionej jeszcze w XX wieku przez Russella i Husserla ideały filozofii „naukowej” i „ściślej”) stanowiłoby rozbitcie autowizerunku filozofa, byłoby porzuceniem idei, iż jego głos ma „nadrzędne roszczenie do uwagi innych uczestników konwersacji” [14, s. 392]. Byłoby – mówiąc dokładniej – porzuceniem idei, iż istnieje jakaś „metoda filozoficzna” czy jakiś „filozoficzny punkt widzenia”, który umożliwiłby filozofowi z racji swej profesji wypowiadać interesujące poglądy, *ex officio*, na temat np. psychoanalizy, moralnych dylematów ludzkości czy wartości dzieł literackich. Filozofia w ujęciu Rorty’ego staje się mniej ważna, a tym samym mniej ważny staje się sam filozof, którego opinie były dotąd ważne mocą wagi filozofii jako dyscypliny... Filozofia nie może uciec przed historią, dlatego Rorty pyta, dlaczego była ona dyscypliną autonomiczną, architektoniczną i fundującą dla kultury? Było tak, bowiem niemieccy idealści

XIX wieku powiedzieli nam, iż taka dyscyplina jest „nadzieją dla ludzkości” [8, s. 148], a my im uwierzyliśmy (tak jak wierzyliśmy w lyotardowską, oświeceniową „metanarrację emancypacji” dopóki horyzontu nie przesłoniły ciemne chmury „znaków historii”). Reasumując, Rorty wywyższa literaturę, jednocześnie kierując filozofię na miejsce będące jednym z wielu, pozbawione wszelkich dawnych przywilejów. Dawna filozofia jest dziedziną wręcz podejrzaną, zważywszy, znowu pragmatycznie, jej dwudziestowieczne historyczne potknięcia z jednej, a kulturową martwość z drugiej strony.

Zatem Rorty nie stosuje pojęciowości filozoficznej do literatury, nie szuka jej „filozoficznego rdzenia”, do którego można dotrzeć odgarniając wierzchnie warstwy słownictwa, stylu czy też sięgając do jej „martwych płamek” czy niewypowiedzianych „marginesów”. Nie pyta o *istotę* literatury, raczej o to, co ona robi, w jaki sposób działa: na przykład poszerza wrażliwość na ból i okrucieństwo (co nb. jest swoistą, liberalno-pragmatyczną redukcją całego bogactwa literackich znaczeń i pożytków; pośród nich zaś np. możliwości braku pożytku w ogóle). Pojawia się więc tutaj pytanie, czy Rorty’ego literatura interesuje jako ona sama, czy też tylko jako narzędzie, narzędzie lepsze, sprawniejsze, efektywniejsze niż – na przykład – filozofia? A zatem, czy Rorty’ego pisanie o literaturze nie jest *instrumentalne* w stosunku do niej, gdyż chodzi mu może tylko o zestawienie jej z filozofią? O pokazanie, jaka powinna być, bądź mogłaby być, filozofia po-Filozoficzna poprzez idealizowanie, sztuczne kreślenie konturów, nawet – karykaturyzowanie literatury i szerzej tzw. kultury literackiej (*literary culture* czy *highbrow literary culture*, jak o nich pisze). Dzisiejsza „supremacja kultury literackiej” [8, s. 150], umieszczanie literatury w centrum kultury oraz traktowanie i nauki, i filozofii jako gatunków literackich [8, s. 141], może wynikać z Rortowskiego zapatrzenia w nowy ideał, wzór do naśladowania (gdy wzorem tym nie jest – w filozofii i w kulturze – nauka). Świadczyć o tym może sposób, w jaki Rorty odczytuje pracę krytyka literackiego – jako *strong misreading*. Jak postępuje się w krytyce literackiej i w literaturze? Widzi on właśnie tutaj tak akceptowany brak metody, ogólnych, ahistorycznych i niezmiennych kryteriów oceny, możliwości autokreacyjne (narzucanie swojego słownika na obcy tekst, redeskrpcja przeprowadzana we własnych terminach, a nie w terminach danego tekstu czy w terminach odziedziczonych). Pytanie kolejne [por. 17] – czy Rorty przypadkiem nie wytwarza na własne potrzeby takiego obrazu krytyki literackiej, jaki mu odpowiada, na podstawie koncepcji filozoficznych bądź ich zastosowania (Derrida a Harold Bloom, Geoffrey Hartman). Krytyka literacka stanowiłaby ujście dla autokreacyjnych pragnień filozofa czy krytyka.

Tekst służyłby wyłącznie własnym celom krytyka – „metoda” Rorty’ego, pokazywana za Haroldem Bloomem, wyglądałaby na przykład tak: krytyk formuje tekst dla własnych celów, narzucając nań słownik, który „nie może mieć nic wspólnego z jakimkolwiek słownikiem użytym w tym tekście przez jego autora, i czekając na to, co się stanie (*seeing what happens*) [8, s. 151]. Rorty stosuje tę „metodę” – i przyznaje się do niej wprost – w swoich rozważaniach o Derridzie. Gdy Jacques Bouveresse (w kongenialnym zbiorze tekstów i odpowiedzi Rorty’ego: *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences*) zarzuca mu, iż urabia sobie takiego Derridę, jaki mu się żywnie podoba, Rorty odpowiada, iż bierze z Derridy to, co go interesuje, resztę natomiast odrzuca. Używa go jako ziarna do zmielenia we własnym młynie *le blé pour mon propre moulin* [18, s. 156]. I daje mu do tego prawo fakt, iż jest „strong misreaderem”, obdarzonym prawem do własnych odczytań, i się z tym nie kryje. Jest wręcz dumny, iż potrafi, jak powiada, „get more out of the text than its author or its intended audience could possibly find there” [8, s. 152]. Literatura zastępuje filozofię jako „dominująca dyscyplina kulturowa”, po tym jak naukę w XIX wieku zastąpiła filozofia jako świecki substytut religii.

W XIX wieku świecki intelektualista począł tracić wiarę w naukę tak samo gruntownie, jak Oświecenie traciło wiarę w Boga [8, s. 228]. Filozofia dawała świeckiemu intelektualistcie „koncepcję siebie”, dawała mu jego autowizerunek. Powiada Rorty, iż w XIX wieku „»filozofia« stała się dla intelektualistów substytutem religii”, a mianowicie „była tą dziedziną kultury, w której schodzi się na samo dno (*touch bottom*), w której znajduje się słownik i przekonania pozwalające wyjaśnić i uzasadnić swoją działalność jako intelektualisty, a tym samym *odkryć wagę swojego życia*” [14, s. 4, podkr. M. K.]. Innymi słowy – jak już wspominaliśmy na początku – jestem ważny jako filozof, bowiem ważna jest ona, filozofia... Aliści chmury zaczynają zbierać się nad wagę filozofii, jak się rzekło, od tegoż wieku, to jest wraz z powstaniem tego, co Rorty nazywa „kulturą ludzi pióra” (*the culture of the man of letters*), a więc kultury „intelektualisty, który pisał wiersze, powieści i traktaty polityczne, jak również krytykę owych wierszy, powieści i traktatów napisanych przez innych ludzi” [14, s. 4]. W konsekwencji powyższego, naukowcy oddalili się z początkiem XX wieku od większości intelektualistów, podobnie jak uczynili to już wcześniej teologowie. Moralnymi nauczycielami młodzieży, by posłużyć się ulubionym sformułowaniem Rorty’ego, będącego przecież uczniem i spadkobiercą Deweya, zostali w ich miejsce poeci i powieściopisarze, zaś im bardziej filozofia chciała być „naukowa” czy „ściśła”, tym bardziej oddalała się od reszty kultury i tym bar-

dziej absurdalne – według Rorty’ego – jawiły się jej tradycyjne roszczenia do bycia fundującą dyscypliną dla jej całości. Aby jednym zdaniem podciągnąć opisywane dzieje o pół wieku do przodu można dodać, iż to właśnie Wittgenstein, Heidegger i Dewey („trzej najważniejsi filozofowie naszego wieku”, jak mówi o nich Rorty) najpierw starali się uczynić z filozofii dziedzinę gruntującą czy fundującą zgodnie z ideałem kantowskim, następnie zaś zerwali z owym ideałem i robili wszystko, aby ostrzegać filozofów i filozofię przed uleganiem tego typu pokusom; to oni stworzyli możliwość kultury, w której nie ma już miejsca na jedną, wszechogarniającą dyscyplinę, uprawomocniającą wszystkie inne.

Zdaje się, iż Rorty operując w ramach opisanej przez C. P. Snowa dychotomii „kultury naukowej” i „kultury literackiej”, umieszcza filozofowanie, obok choćby krytyki literackiej – jak również poezji, w obrębie tej drugiej kultury, ze wszystkimi tegoż konsekwencjami [cf. 11, s. 91]. Kim jest i jak porusza się w kulturze ten „literacki intelektualista” czy – najszerzej określany u Rorty’ego – „krytyk kulturowy”? Otóż czuje on, iż wolno mu komentować wszystko, co się wokół niego dzieje. Jest prefiguracją filozofa epoki „po-Filozoficznej”, filozofa, który porzucił tradycyjne pretensje Filozofii. „Przechodzi szybko od Hemingwaya do Prousta – opisuje go Rorty – następnie do Hitlera, Marksa, Foucaulta i Mary Douglas, by mówić o obecnej sytuacji w południowo-wschodniej Azji, Ghandim i Sofoklesie” [8, x1]. Jest *a name dropper*, mistrzem w posługiwaniu się nazwami własnymi jako zestawami deskrypcji, sposobami ujmowania świata. Jego specjalnością jest wyszukiwanie podobieństw i różnic pomiędzy wielkimi panoramami, obrazami świata malowanymi w najogólniejszych zarysach. Pozbawiony historycznych niezmienników, skazany na redeskrpcje redeskrpcji („jak Nietzsche, interpretować interpretacje” – Derrida), skazany jest na szybkie zapomnienie. Nie znajdując nieśmiertelnych zdań, prawdziwych twierdzeń, zostawia po sobie jedynie śmiertelne, wciąż zmieniające się słowniki. Zdaniem Rorty’ego, właśnie odkryta przez młodego Hegla z *Fenomenologii* „temporalizacja racjonalności” stanowi jeden z najważniejszych kroków na drodze do pragmatycznej nieufności wobec – pozaczasowej i ahistorycznej – Filozofii [8, x1i].

Rorty’ego odpowiedź na pytanie o filozofię i literaturę jest chyba niebezpiecznie prosta, podobnie jak i Zygmunta Baumana w *Intimations of Postmodernity* [12, s. 215]: mianowicie filozofia i literatura dawniej (gdy pierwsza była jeszcze Filozofią) stały po *przeciwnych stronach* dychotomii, były paradygmatycznymi przypadkami opozycji: subiektywne/i obiektywne, racjonalne/i irracjonalne, naukowe/i nienaukowe, *doxa*/i *episteme*; czyli mnie-

manie i wiedza, przygodne/universalne, historyczne/ahistoryczne etc. (a jeszcze wcześniej opozycji *logos* i *mythos*, a więc filozofów i poetów). Dzisiaj – gdyby zrezygnować z tradycyjnego ujęcia prawdy, obiektywności, racjonalności – filozofia nie stałaby po stronie tego, co obiektywne, racjonalne, ahistoryczne itd. Jeden człon dychotomii musiałby zginąć, a wraz z nim dychotomia sama. Cóż dzieliłoby w takim ujęciu filozofię i literaturę dzisiaj? Pada wspólna odpowiedź: inne książki, inna tradycja, inna historia wreszcie, bo przecież filozofia, tak jak literatura, nie może uciec przed swoją historią i historycznością, choć może trudno niekiedy pamiętać, że również choćby filozofia samego Rorty’ego stanowi właśnie przygodny wykwit liberalnej kultury amerykańskiej końca XX wieku. Bo przecież jest tak, ale *mogło być* zupełnie inaczej, myślę tak, choć mógłbym przecież myśleć w sposób zupełnie inny. Słowem, filozofia dziś może wedle Rorty’ego ważyć się tylko na to, co Hegel tak pięknie nazwał w „Przedmowie” do *Zasad filozofii prawa*... „ujmowaniem swej epoki w myślach”.

A wtedy filozofia, i literatura ujmują współczesność (i przeszłość) w swych przygodnych słownikach, o różnym stopniu wrażliwości, osadzonych w odmiennej, ukształtowanej przez swoją historię pojęciowości. W innym *stylu*, można by powiedzieć (nawiązując do Nietzschego, Deleuze’a, Derridy). Lecz roszczenia obu dyscyplin do wykuwania neutralnego słownika (bo o odkryciu takowego w ogóle nie ma mowy) są równie nieuzasadnione. Bardzo znamienity jest stosunek Rorty’ego do praktycznych osiągnięć obydwu sfer kultury – czyją wrażliwość na ból zmieniła tradycyjna filozofia, jak udało jej się zmienić świat na lepszy? Literatura ma tu swoje sukcesy – Rorty radzi nam porównać poważną rolę, jaką odegrali powieściopisarze i krytycy literaccy w dochodzeniu do liberalnych demokracji w świecie zachodnim z raczej znikomą rolą odegraną przez filozofów [13, s. 468].

Przy założeniu wszystkich Rortowskich punktów wyjścia istotnie okazać się może, że filozofia jest jedynie *a kind of writing*. Z tą z pozoru redukcjonistyczną tezą najtrudniej zgodzić się wszystkim tym, którzy upatrują dla filozofii specyficznych, uniwersalnych i emancypacyjnych zadań; którzy poszukują jednego, ostatecznego i niezmiennego poprzez wieki „filozoficznego kontekstu”, w którym dopiero osadzić można, a następnie osądzić przed filozoficznym trybunałem rozumu wszystko inne i wszystkich innych właśnie z „filozoficznego punktu widzenia”. Na pytanie, czy filozofia w takim razie może przeżyć jako dyscyplina, Rorty odpowie, iż „dyscypliny żyją dłużej niż rodzące je paradygmaty”. Bo przecież zawsze potrzebny będzie filozof, który odpowie na pytanie dociekliwego studenta „o co chodziło Hegłowi”. Praktyczny problem – „kto będzie wykladał z Hegła” – gwarantuje prze-

trwanie filozofii dzisiaj, podobnie jak jutro pytania o Heideggera, a pojutrze – być może – o takiego Rorty'ego... Albowiem kto inny oprócz filozofa potrafi podać ów „komentarz szczegółów tradycji”, którego głębia i zakres odróżnia filozofa od „amatora, filistera, mistyka i beletrysty” [8, s. 41].

3.

Krótkiego przedstawienia wymaga tutaj Rortowski stosunek do historii filozofii, albowiem to właśnie wybór własnej historii filozofii określa autowizerunek filozofa. „Zależy ów wizerunek – powiada Rorty – niemal całkowicie od tego, jak ujmuje on jej historię”. Przyjęcie swojego słownika – suwerenny gest każdego filozofa – „motywowane jest niemal całkowicie przez percepcję własnego stosunku do historii filozofii” [8, s. 41–42]. Wybór: Hegel czy Platon, a dalej pragmatyzm czy jakiś fundamentalizm, czyli z jednej strony filozofia jako swoja własna „epoka ujęta w myślach”, a z drugiej „ucieczka od konwersacji ku czemuś pozaczasowemu, co stanowi tło wszystkich możliwych konwersacji”, bierze się z dwóch prostych czynności: czytania historii filozofii i wyciągania z niej morału [8, s. 174]. Podobnie do historii powieści podchodzi Milan Kundera, jeden z ostatnich ulubieńców Rorty'ego. Być może dałoby się lepiej zrozumieć Rortowskie podejście do literatury, jak również jego ujęcie historii filozofii, poprzez porównanie go z Kunderowskim ujęciem powieści i jej historii ze *Sztuki powieści*. Dopowiedzmy tylko najpierw jeszcze, co tak łączy z sobą Rorty'ego, Lyotarda czy Foucaulta choćby z Kunderą: są to owe *historie*, mikrologie, spisywane narracje. Nie rozwijając tego wątku, bo nie ma tu na to miejsca, posłużmy się kilkoma celnymi cytatami. Mówi Kundera: „wymyślam historie, zestawiam je ze sobą i w ten sposób zadaję pytania” [19, s. 149], czemu wtóruje Lyotard powiadając, iż on po prostu „opowiada historię, rozwija własną małą opowieść” [20, s. 125] i radząc, abyśmy „wykuwali fikcje, a nie hipotezy i teorie” [20, s. 118]; Rorty na to przypomina cytowane tu już zdanie o opowiadaniu historii o ulubionych i mniej lubianych książkach, zaś Michel Foucault dołącza się z następującą refleksją: „W pełni zdaję sobie sprawę, iż nigdy nie pisałem niczego poza fikcjami”. Innymi słowy, jak tłumaczy Maurice Blanchot „jestem bajkopisarzem, piszę bajki, na których morały oczekiwać nie byłoby mądrze” [21, s. 94]. (Uwolnienie narracji można by najogólniej związać z Majem '68, ową Lyotardowską „eksplozją narracyjną”... i tak dalej, i tak dalej, nie możemy jednak zbyt oddalać się od głównego toku tekstu, przekreślmy więc nie bez żalu w chwili narodzin samą możliwość sterne'owskich dygresji).

Filozofia to twór „pozbawiony natury – istoty, esencji, obdarzony jedynie swą historią („Personne ne sait ce qu’est la philosophie, pas plus que l’on ne sait qu’est la poesie ou la science”, powie Rorty w odpowiedzi Bouveresse’owi [18, s. 151]. Kundera pisze o powieści jako o „sekwencji odkryć” i o „niezdawaniu rachunku nikomu – tylko Cervantesowi” [22, s. 114, chyba lepiej „sekwencja” niż „następstwo”], a Rorty o komentowaniu *the Plato–Kant sequence*, sekwencji platońsko–kantowskiej. Co robi filozof ironiczny? Pasożytuje na metafizyce, bo tematem teorii ironicznej jest teorie metafizyczna „the topic of ironist theory is metaphysical theory” [2, s. 96], chodzi mu o zrozumienie „metafizycznej żądzdy teoretyzowania”, by w efekcie móc się od niej uwolnić. Filozofia ironiczna pozostaje bez zadania, celu, pozbawiona jest swojego *telos*. Nie zmierza ku ustalonemu punktowi (np. prawdzie) ani nawet nie poszukuje prowadzących do niej szlaków. Zgodnie z *Kryzysem europejskiego człowieczeństwa* filozofia zrodziła się z „pasji poznawania”, jak pisze Husserl. Miejscem urodzenia duchowej Europy (do której, dodajmy, należy według Husserla Ameryka Północna, ale już nie „Eskimosi, Indianie z jarmarcznych bud czy też Cyganie od wieków włóczący się po całej Europie”, o czym przypomina Derrida w *Of Spirit* [23, s. 120]) była antyczna Grecja VIII i VI w. p.n.e. Tam właśnie pojawiło się po raz pierwszy nastawienie teoretyczne: „człowiek staje się tu niezaangażowanym obserwatorem, przygląda się światu, staje się filozofem” [24, s. 31]. Owa „pasja poznawania” dała początek filozofii, dała ona jednak również początek powieści, choć po wielu wiekach np. u Cervantesa, Fieldinga czy Richardsona. Wraz z Cervantesem nowa europejska sztuka oddawać się zaczęła dociekaniom nad ludzką egzystencją, o której od czasów Kartezjusza i Galileusza zaczęła powoli „zapominać” nowożytna filozofia pod wpływem „zbląkanego racjonalizmu” (Husserl). Powieść, którą nie odkrywa nie znanego dotąd ułamka egzystencji, jest *niemoralna*, powie Kundera za Hermannem Brochem. Powieści muszą „wyruszać na dalszy podbój bytu”, a nie „potwierdzać jedynie to, co zostało powiedziane”. Nie odkrywając niczego, nie uczestniczą one w sekwencji odkryć – w historii powieści, stając obok niej, wypadają poza nią, powie Kundera [22, s. 19]. Odnoszą się do swojej historii lub są martwe.

Zdaje się, iż Rorty chciałby, aby filozofia – wraz z powieścią i tak jak ona – uznała, iż świat jest wieloznaczny, iż nie istnieje jedna, absolutna prawda, lecz wielość względnych i przeczących sobie prawd. Chciałby uznać Kunderowską „mądrość powieści” (*la sagesse du romna*), będącą „mądrością niepewności”. Pociąga go (paradoksalnie) prawdziwość świata wieloznacznego i względnego, jakiego nie chce uznać filozofia. „Świat oparty na jednej

Prawdzie” to nie tylko świat totalitarny, jak chce Kundera. To zarazem, dodajmy, świat tradycyjnej filozofii, ulepiony z innej gliny niż „względny świat powieści”. „Prawda totalitarna wyklucza względność, wątpienie, pytanie i nigdy nie może przystać na to, co nazwałbym duchem powieści” [22, s. 19]. Podobnie czyni prawda epistemologicznie zorientowanej, tradycyjnej filozofii biegnącej od Kanta, prawda filozofii jako dyscypliny fundującej dla reszty kultury. Bliższa Rorty’emu jawi się „mądrość powieści” niż „mądrość filozofii”, ta pierwsza bowiem lepiej troszczyła się o indywidualność, jednostkową wolność – bo przecież powieść to „fascynująca wyobraźniowa przestrzeń, gdzie nikt nie jest właścicielem prawdy i gdzie każdy ma prawo do zrozumienia” [22, s. 130]. W obliczu zagrożenia (kruchej i nietrwałej) kultury pomocne okazuje się to, iż „cenna istota europejskiego ducha spoczywa niczym w srebrnej szkatułce, w historii powieści, w mądrości powieści” [22, s. 130]. I Rorty, filozof, w to wierzy, albowiem przekonują go do tego jego liberalne zapatrywania i filozoficzne poglądy. Mądrość, która pozwoliła ukształtować Zachód w taki sposób, w jaki ukształtowany jest on dzisiaj (a warto przypomnieć Rortowski stosunek do USA – tego „najlepszego z możliwych światów” – i kultury amerykańskiej, jakże różny od Baudrillarda z *Amérique* czy katastrofistów marksistowskiego postmodernizmu), nie pochodziła od filozofów i nie filozofowie jej bronili. Czyniła to głównie wyobraźnia literacka, wrażliwość pisarzy i ich donośny głos, dany zresztą chwilowo tylko [cf. 25, s. 9–23] przez wyczerpujący się projekt moderny.

4.

Nie zawsze chodzi o to, że filozof pisze o literaturze, lecz o to, że przemysła sam splot relacji filozofia/literatura. Nie w zbadaniu, w jaki sposób filozofia obchodzi swój literacki przedmiot i „ostrzy” do niego swe filozoficzne „narzędzia” (Hegel) tkwi czasem jądro pytania, lecz w tym, w jakiej pozostają one same do siebie relacji. U Jacquesa Derridy dekonstrukcja stanowi zamierzone przemyślenie obydwu dziedzin zarazem. Czy Rorty’ego projekt jest podobny? Czy może raczej jest on jawnie filozoficzny, instrumentalnie wykorzystujący literaturę do swych pragmatycznych celów (np. gnębienia i dewaloryzowania Filozofii)? Warto zauważyć, iż podobnie do literatury podchodzi Zygmunt Bauman. Nie bada on dzisiejszego zacieraania się granic, zlewania się dwóch gatunków, lecz wykorzystuje gatunek literacki jako przykład, przypadek z historii opisany piórem literackim, obiekt socjologicznego namysłu (Kafka i jego *Dzienniki z Modernity and*

Ambivalence). Inaczej Derrida, chodzi mu – jak powiada w *Positions* – o „praktyczne zdekonstruowanie filozoficznej opozycji filozofii i mitu, *logos* i *mythos*” [26, s. 53], co można dokonać tylko tekstualnie, za pomocą innego pisania [26, s. 53], ani „filozoficznego”, ani „literackiego” [26, s. 71]. Dekonstrukcja opozycji filozofii i literatury rodzi przedsięwzięcie z gruntu metafizyczne (bo filozoficzna jest sama opozycja) czy już–nie–filozoficzne.

Rorty swoich intencji wobec literatury w gruncie rzeczy nie ukrywa. Jej przeszłość, teraźniejszość i przyszłość stawia wobec prostego testu – pytania o *użyteczność*, o korzyści z niej płynące dla rozwijających się liberalnych demokracji. (Przyznaje to wręcz w polemice z Umberto Eco, gdy powiada, że na każdą napotkaną książkę narzuca swoją siatkę (*grid*), którą jest narracja „postępu pragmatysty” [27, s. 91]). A więc przeciwstawia na przykład publiczną bezużyteczność filozofii Heideggera publicznym pożytkom płynącym z lektury powieści Dickensa, filozoficzną teorię konfrontuje z literacką narracją. Powieść okazała się – jego zdaniem – bardziej owocna w historii przemian społecznych nowożytnego Zachowu niż filozofia, to znaczy, iż „gdy zmierzy się dobro i zło, jakie wyrządzili społeczni powieściopisarze, oraz dobro i zło, wyrządzone przez społecznych teoretyków, to okaże się, iż szkoda, że nie było więcej powieści a mniej teorii”, powie Rorty [28, s. 80]. To dzięki powieściom Zachód wypracował sobie „zwiększoną zdolność tolerowania różnorodności” poprzez uświadamianie sobie nietolerancji, za którą to świadomością i wrażliwością stoją „powieściopisarze, a nie filozofowie czy poeci” [28, s. 81]. Tak jak w ramach opozycji Heidegger – Dickens (a więc upodobania do „teorii, prostoty, struktury, abstrakcji i istoty” z jednej a upodobania do „narracji, szczegółu, różnorodności i akcydensu” z drugiej strony [28, s. 73]), Rorty bierze stronę Dickensa, podobnie w ramach opozycji Heidegger – Proust nakreślonej w *Contingency, Irony and Solidarity*, a więc w zawężonym już gronie pisarzy i teoretyków „ironicznych”, Rorty zdecydowanie opowiada się za Proustem. Wybór rozgrywa się w tym ostatnim przypadku między „autokreacją” a „afiliacją” (do mocy większych niż sam piszący). Nakreślmy krótko owo przeciwstawienie ironicznych pisarzy.

Najważniejszym bodaj przybliżeniem będzie wstępne stwierdzenie, iż dla ironistów teoria stanowi „środek do prywatnej doskonałości”, a nie narzędzie międzyludzkiej komunikacji [2, s. 96]. Stoimy więc po jednej stronie podstawowego dla Rorty’ego przeciwstawienia prywatnego i publicznego, w której zarysowuje się kolejne przeciwstawienie: pisarzy w pełni prywatnych i jeszcze nie w pełni rezygnujących z publicznej misji (choć i tak zupełnie społecznie „bezużytecznych”) teoretyków ironicznych. Pisarze owi – jak Proust – pozostają w swym pisarstwie w relacji do swojej prywat-

nej, idiosynkratycznej przeszłości, splatają na nowo przedmioty, ludzi i zdarzenia (korzystając choćby z owej *memoire involontaire*), dokonując redeskrypcji otoczenia we własnym słowniku, we własnych terminach. Dążą do autonomii (właśnie *auto* i *nomos*, w odróżnieniu – kantowskim – od heteronomii, obcych praw, „obcego kierownictwa”), przeprowadzając w swoich dziełach redeskrypcję tych, którzy niegdyś opisywali ich samych. Uwalniają się zatem od obcych autorytetów, pokazując ich względność, skończoność, przemijalność. Inaczej postępują ironiczni teoretycy, mający w sobie resztki publicznych ambicji. Piszą oni o Europie, pochodzie Ducha czy byciu, wymyślają – jak to ujmuje Rorty – „bohatera większego od własnej jaźni [2, s. 100]. Chcą pozostawać w relacji do przeszłości szerszej niż ich własna – najlepiej do przeszłości gatunku, rasy czy kultury. Nie wystarcza im układanie i porządkowanie we własny sposób małych rzeczy (szczegółów, akcydensów, narracji itp.), chcą również opisywać jakąś rzecz dużą, ważną i z niej samemu czerpać swą moc. Wolą – podsumowując – afiliację niż autokreację. Tym, co stanowi dysharmonię w ich dziełach, jest (nieskromne) poczucie własnej wyższości jako filozofów, rodzące się z przekonania, iż nie może przecież być tak, że pewne ukochane, filozoficzne słowa, jak np. dla Heideggera „Arystoteles”, „physis” czy „Paramenides”, są niczym więcej jak tylko ich prywatnymi odpowiednikami ukochanych przez innych (chyba zresztą liczniejszych) słów w rodzaju „Combray” czy „Gilberta”, wykutych w *Poszukiwaniu straconego czasu*. „Proust odniósł sukces, mówi Rorty, albowiem nie żywił żadnych publicznych ambicji: nie widział żadnego powodu, aby wierzyć, że dźwięk nazwiska »Guermantes« będzie cokolwiek znaczył dla kogokolwiek z wyjątkiem swojego narratora”. I dodaje, iż „Heidegger sądził, że zna pewne słowa, które znajdują bądź powinny znajdować oddźwięk u każdego w nowoczesnej Europie, słowa ważne nie tylko dla losu ludzi, którzy przypadkiem przeczytali wiele książek filozoficznych, ale dla *publicznego losu Zachodu*” [12, s. 118, kurs. M. K.]. W istocie zaś to tylko różne, wcale nie obdarzone różną wagą – prywatne zestawy (ulubionych) słów. Europa i jej los nie zależy bardziej od listy książek przeczytanych przez Heideggera niż od jakiegokolwiek innej listy różnych innych książek. Gdy zestawili się ironiczne teoretyzowanie Nietzschego czy Heideggera z nowożytną i nowoczesną powieścią, to okaże się, iż to pierwsze jest jedynie „jedną z wielkich tradycji literackich”, porównywalną z powieścią, gdy rozważymy wielkość jej osiągnięć, lecz o wiele mniej istotną, gdy weźmiemy pod uwagę jej wpływ na politykę, społeczne nadzieje czy solidarność [2, s. 120]. Powieść stworzyła swoją własną – wyobraźniową – demokratyczną utopię, jak pokazuje Kundera. To jakby przyszłe społeczeństwo, w którym nikt

nie marzy o tym, aby uważać, że jest coś bardziej realnego od przyjemności czy bólu. Demokratyczna utopia byłaby społecznością, w której najważniejszymi cnotami umysłu byłyby tolerancja i ciekawość zamiast poszukiwania prawdy [zob. 28, s. 75]. W takiej Utopii ludzie sprawialiby sobie o wiele mniej cierpienia, niż czynią to dzisiaj. Byłaby ona utopią braterstwa realizowanego na wiele niewyobrażalnych obecnie sposobów. „Jednoczącym ideałem społecznym dla tej Utopii – pisze Rorty – byłaby równowaga pomiędzy minimalizacją cierpienia oraz maksymalizacją racjonalności³ (=tolerancji), równowaga między presją, by nie ranić innych, a tolerancją dla różnych sposobów życia, między czujnością wobec okrucieństwa a niechęcią do ustanawiania nadzoru” [29, s. 37].

5.

W gruncie rzeczy Rorty pisze o takich pisarzach i o takiej literaturze, która jest (bądź w jego interpretacji może być) społecznie – już nawet nie indywidualnie, autokreacyjnie – użyteczna. Bo nawet jeśli pisze o Nabokowie, a pisze o nim rewelacyjnie, to czyni to po to, aby wskazać, że chociaż był on pisarzem dążącym do autonomii (autkreacji), to jednak badał okrucieństwo inherentnie w poszukiwaniu owej autonomii zawarte. Tak więc – paradoksalnie – zbliżają się do siebie Orwell i Navokov, bowiem, jak powiada, „obaj ostrzegają ironicznego intelektualistę przed pokusami bycia okrutnym” [2, s. 144]. A obawa przed zadawaniem bólu, przed rodzeniem okrucieństwa, jak wiadomo, konstytuuje w ujęciu Rorty’ego wrażliwość liberalną.

Powiedzmy jednak na marginesie dwa słowa o postmodernistycznej myśli francuskiej: otóż zajęcie się Francuzów literaturą (nieprzedstawieniową!) jest przedsięwzięciem na wskroś krytycznym. Francja opiera się paradygmatowi przedstawieniowemu. Filozofowie zajmują się więc „literaturą nieczytelności” (Sollers) czy „mową nieprzezroczystą” (Foucault). Począwszy od Mallarmé’go, literatura nie chce odbijać świata, być „kopią kopii”, stać po przeciwnej stronie niż świat sam. Chce raczej stać się owej rzeczywistości pełnoprawną częścią, już nie zwierciadłem natury. Język literatury nie chce reprezentować rzeczywistości. Pojawia się świadomość „fundamentalnej nieadekwatności” (jak mówi w *Leçon* Roland Barthes) porządku językowego i porządku świata, kategoria przedstawienia staje się sztandarowym obiektem krytycznego namysłu – i odrzucenia – w humanistyce francuskiej ostatnich kilkudziesięciu lat. Mit *mimesis*, konstytuujący sztukę (wraz z literaturą) od czasów antycznej Grecji, zostaje gwałtownie zakwestionowany

w dziełach Bataille'a czy Artauda i ich powojennych komentatorów. Myślenie Rorty'ego o literaturze jest zupełnie innego rodzaju i dotyczy zupełnie innej literatury. To Dickens i Proust, Nabokov i Orwell, i wreszcie Kundera – jednak tylko jako teoretyk literatury, autor *Sztuki powieści*. Wybór to, oczywiście, filozoficzny (dokładniej: pragmatyczny), a więc – odpowiednio – „szczegóły” i „okrucieństwo”, troska o ból ukryta pod maską estetyzmu i moralny protest – i „wzgardzone dziedzictwo Cerventesa” jako instancja, w obliczu której zdaje się sprawę z własnej twórczości. Oczywiście i filozofia, i literatura – to tylko gatunki literackie, różne rodzaje pisma. Rorty nigdy nie powiedział, że filozofia jest literaturą; różni je, poza wszystkim innym, *tradycja* i *historia*, a więc, mówiąc obrazowo, z jednej strony Papa Parmenides, z drugiej Papa Cervantes, z jednej Kant, a z drugiej Flaubert etc. Filozofia może być ujmowana jako *a family romance* [8, s. 92], filozofowie – jako komentatorzy pewnych (przeważnie) piszących postaci z historii.

W Rortowskim ujęciu literatury dużą wagę można przypisać próbom rozmycia tradycyjnej opozycji: *moralne/estetyczne* (czyli, tytułem przykładu: literatura zawierająca „moralne przesłanie” i literatura „jedynie estetyczna”). Rorty w *Contingency, Irony, and Solidarity* rozróżnia książki, które pomagają w stawaniu się podmiotami autonomicznymi oraz książki, które pomagają w stawaniu się mniej okrutnymi. Pośród tych drugich, tych, które odnoszą się do okrucieństwa, a nie do autonomii, są książki traktujące o wpływie praktyk i instytucji społecznych na innych ludzi oraz dotyczące wpływu naszych prywatnych idiosynkrazji na innych. Zamiast tradycyjnej opozycji „moralistów” i „estetów”, Rorty proponuje podstawowe pytanie, decydujące o gatunkowej przynależności danego dzieła literackiego: *jakim celem służy ta książka* [2, s. 142]. Brane pod uwagę cele to nie przeciwstawione sobie dobro i piękno, a podtrzymywanie starego, istniejącego słownika finalnego bądź opracowywanie nowego słownika finalnego (widać tu jeszcze analogie do Kuhnowskiej „nauki normalnej” i „nauki rewolucyjnej”, jak się zdaje). Książki zmieniające słownik finalny stanowią drobną, lecz najważniejszą część wszystkich – to one w kulturze zmienić mogą najwięcej. To do nich Rorty stosuje swoją siatkę prywatne/publiczne. Powiada mianowicie, iż należą tutaj książki „nastawione na wypracowanie nowego prywatnego słownika finalnego i takie, które nastawione są na wypracowanie nowego publicznego słownika finalnego. Ten pierwszy to słownik używany przy odpowiadaniu na pytania w rodzaju »Kim będę?«, »Kim mogę zostać?«, »Kim byłem?« Ten drugi zaś używany jest do odpowiedzi na pytanie »Jakie rzeczy u jakich ludzi muszę dostrzegać?« [2, s. 143].

Przypomnijmy: nie ma jakiegó „natury literatury”, powiada Rorty. Celem niektórych pisarzy (Platon, Heidegger, Proust, Navokov) jest poszukiwanie „prywatnej doskonałości”, celem innych pisarzy (Dickens, Mill, Dewey, Orwell, Habermas, Rawls) jest słuzenie „ludzkiej wolności”. Nie można ich oceniać na jednej, wspólnej skali, wywyższając jednych, a obniżając rangę drugich. Tak jak nie ma jednego „celu pisania”, tak samo nie ma jednego „celu teorëtyzowania” [2, s. 141]. Nie ma sensu przeciwstawianie sobie wymienionych powyżej „pisarzy” (a nie filozofów i pisarzy, dodajmy) – jako pisarzy „autokreacji” i „solidarności”, na przykład, albowiem nie istnieje takie wyższe, syntetyzujące, „filozoficzne” spojrzenie, które uchwyciłoby autokreację i sprawiedliwość, prywatną doskonałość i solidarność w jednym ujęciu. To właśnie poszukiwanie takiej *synoptic vision*, takiego jędnego ujęcia zrodziło najpierw, a później kierowało Rorty’ego zainteresowaniem filozofią. Jak pogodzić „Trockiego” i „dzikie orchidee”, pytał on w autobiograficznym tekście, jak być „przyjacielem ludzkości” a zarazem „intelektualnym i duchowym snobem” [7, s. 143]. Odpowiedź na to pytanie przynosi dopiero *Contingency...*, bowiem jeszcze *Philosophy and the Mirror of Nature* tę fundamentalną dla Rorty’ego kwestię pominęła (choć dużo już w niej wątków zapowiadających takie właśnie rozwiązanie – zob. prefiguracje wątków „autokreacyjnych” [14, s. 359–360]). Odpowiedź ta odbiera zarazem filozofii nadzieję na uzyskanie takiego ujęcia (jest ono niemożliwe na poziomie teorii) konstatując, że słownik autokreacji jest prywatny, nie podzielany, i nie przystający do argumentacji, natomiast słownik sprawiedliwości jest publiczny i wspólny, jest środkiem służącym argumentacji właśnie. Owe słowniki, podobnie jak cele przyświecające wspomnianym pisarzom i wymagania autokreacji i solidarności równie ważne, chociaż na zawsze niewspółmierne, są „equally valid, yet forever incommensurable”) [2, XV]. Między prywatnym i publicznym nie ma opozycji, jest tylko napięcie i niewspółmierność [cf. 15 – mój tekst i – wykrętna odpowiedź Rorty’ego].

Zbliżając się ku końcowi tej opowieści powiedzmy, że literatura (powieść w szczególności) ma w filozoficznej koncepcji Rorty’ego swoje ustalone miejsce: w sytuacji bezsilności filozofii „kontynentalnej” z jednej strony, a kulturowego uwiadu amerykańskiej filozofii analitycznej z drugiej, w sytuacji ograniczonego wpływu filozofii w ogóle na delikatną materię życia społecznego w czasach rozpadu tradycyjnej, oświeceniowej postaci intelektualisty, szansę – może ostatnią – na kształtowanie liberalnej wrażliwości daje właśnie powieść (a warto pamiętać, że należymy do kultury, której nie żywiła wyłącznie „Biblia, Sokrates, Platon i Oświecenie”, lecz również, jak pisze Rorty, „Rabelais, Montaigne, Sterne, Hogarth i Mark Twain” [18, s. 184]).

Może dlatego Rorty na nią przelewa swe wszelkie „pragmatyczne” tęsknoty, pozostawiając filozofii rolę życzliwego doradztwa czy „romantycznej” (w sugerowanym tu przeciwstawieniu), indywidualnej autokreacji. Tym samym krytyczny a stępiony pazur myślenia filozoficznego (częstkowo zachowany u Lyotarda choćby w idei „oporu poprzez pisanie” [30, s. 302] czy „dawania świadectwa zatargom” z *Le Différend* [por. szerzej 31], u późnego Foucaulta – np. w obydwu tekstach o Kancie i Oświeceniu [32; 33], czy u Derridy – w postaci wykraczania zarazem poza filozofię i literaturę w celu zdekonstuowania ich filozoficznej opozycji poprzez szczególne „akty czytania” [1]) zastępuje on zaostrzonym i dowartościowanym pazurem powieściopisarskim. Niemniej jednak, tak czy owak, jego ogólna perspektywa jest dość pesymistyczna: intelektualiści mogą dzisiaj niewiele, a pośród nich bodaj najbardziej liberalnemu społeczeństwu mogą przydać się pisarze. A filozof, cóż, niech na razie przynajmniej doradza, iż powieści czytać warto¹...

LITERATURA

- [1] J. Derrida, *Acts of Literature*, ed. by D. Attridge, New York and London, Routledge, 1992.
- [2] R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, CUP, 1989.
- [3] P. Johnson, *Historia Żydów*, Kraków, Platan, 1993.
- [4] R. Rorty, *Philosophical Papers*, vol. 2, *Essays on Heidegger and Others*, Cambridge, CUP, 1991.
- [5] Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, t. II.
- [6] R. Rorty, *Philosophical Papers*, vol. 1, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge, CUP, 1991.
- [7] R. Rorty, „Trotsky and the Wild Orchids”, tłum. M. Kwiek „Trocki i dzikie orchidee”, w druku.
- [8] R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, Minnesota UP, 1982.
- [9] R. Rorty, „Pragmatism and Philosophy” [w:] *After Philosophy. End or Transformation* (ed. K. Baynes et al), the MIT Press, 1989.
- [10] N. Fraser, „Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy” [w:] *Reading Rorty* (ed. A. Malachowski), Oxford, Basil Blackwell, 1990.
- [11] T. McCarthy, „Ironie privée et décence publique” [w:] *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences*, Paris, Editions de l'éclat, 1992.
- [12] Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, New York and London, Routledge, 1992.
- [13] R. Rorty, „Brigands et intellectuels” [w:] *Critique* 493–494, Juin–Juillet 1988.
- [14] R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford, Blackwell, 1980.
- [15] M. Kwiek, „Rorty a autokreacja” [w:] *Wokół filozofii R. Rorty'ego*, A. Szahaj (red.), Toruń 1994.

¹This result was supported by the Research Support Scheme of the Central European University grant no: 535/93.

- [16] R. Rorty, „Od ironicznej teorii do prywatnych aluzji”, tłum. M. Kwiek, *Viel, o, sophie* 2-4/1990.
- [17] M. Fischer, „Redefining Philosophy as Literature: Richard Rorty's »Defence« of Literary Culture” [w:] *Reading Rorty*, op. cit.
- [18] *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences* (éd. par. J. P. Cometti), Paris. L'éclat, 1992.
- [19] Kundera. *Materiały z sympozjum...* Londyn, Polonia Book, 1988.
- [20] J. F. Lyotard, *The Lyotard Reader* (ed. A. Benjamin), Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- [21] *Foucault/Blanchot*, New York, Zone Books, 1990.
- [22] M. Kundera, *Sztuka powieści*, tłum. M. Bieńczyk, Czytelnik 1991.
- [23] J. Derrida, *Of Spirit. Heidegger and the Question*, Chicago, Chicago UP, 1989.
- [24] E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Warszawa, Aletheia, 1993.
- [25] J. F. Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Paris, Galilée, 1984.
- [26] J. Derrida, *Positions*, London, The Athlone Press, 1987.
- [27] U. Eco (with R. Rorty, J. Culler, Ch. Brooke-Rose), *Interpretation and Overinterpretation*, Cambridge, CUP, 1992.
- [28] R. Rorty, „Heidegger, Kundera, and Dickens” [w:] *Philosophical Papers*, vol. 2 („Heidegger, Kundera i Dickens”, tłum. M. Kwiek, w druku).
- [29] R. Rorty, „Racjonalność i różnica w kulturze: ujęcie pragmatyczne”, tłum. L. Witkowski, *Kultura współczesna* 1/1993.
- [30] J. F. Lyotard, „An Interview” [w:] *Theory, Culture & Society*, vol. 5, (1988), s. 277-309.
- [31] M. Kwiek, „Lyotardowskiej wzniosłości motywy etyczne, estetyczne i polityczne” (w druku) oraz „O zatargu tragicznym. Dylematy Antygony – dylematy postmoderny” (w druku).
- [32] M. Foucault, „Kant i problem aktualności”, tłum. B. Banasiak, [w:] *Pismo literacko-artystyczne* 6/1987.
- [33] M. Foucault, „Qu'est-ce que les Lumières?”, [w:] *Magazine littéraire*, No 309, Avril 1993, s. 63-73.

UNIwersytet IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDAWNICTWO NAUKOWE INSTYTUTU FILOZOFII
Tom XIX

SZKICE Z FILOZOFII KULTURY

Pod redakcją
ANNY PAŁUBICKIEJ

Poznań 1994

SPIS TREŚCI

Wstęp	5
-------------	---

Część pierwsza

Filozofia kultury wobec badań nad społecznościami wczesnotradycyjnymi

ANDRZEJ P. KOWALSKI

Metamorfozy jako przejaw najstarszej magicznie praktykowanej formy myślenia	11
--	----

ANNA PAŁUBICKA

W. V. Quine'a projekt epistemologii znaturalizowanej a badania archeologiczne	23
--	----

TARZYCJUSZ MAREK BULIŃSKI

O współczesnym pisaniu w antropologii kulturowej	33
--	----

Część druga

Postmodernistyczny projekt kultury

MAREK KWIEK

„Znak historii” (Lyotard, Rorty, Foucault)	51
--	----

ANETA SZCZEPANKIEWICZ

Perspektywy społeczeństwa po-modernistycznego	65
---	----

ANDRZEJ ZAPOROWSKI

Kulturowy kontekst komunikowania się	75
--	----

MAREK KWIEK

Dlaczego neopragmatyzm kocha literaturę, czyli o wyższości „mądrości powieści” nad „mądrością filozofii”	83
---	----

GRZEGORZ TRZECIAK

Powrót do przyszłości. Uwagi na marginesie książki Z. Baumana „Nowoczesność i zagłada”	103
---	-----

Część trzecia

Nauka jako poznawanie i jako dziedzina kultury

ARTUR DOBOSZ

O pewnej swoistości Ricoeura koncepcji symbolu 113

GRZEGORZ TRZECIAK

Filozofia analityczna w perspektywie kulturoznawczej 121

ANNA PAŁUBICKA

Kulturoznawcza interpretacja empiryzmu 141