

zawiera sprawozdanie z sympozjum zorganizowanego z okazji 400. rocznicy urodzin Kartezjusza i 20. rocznicy śmierci Heideggera „Kartezjusz. Koniec czy początek czasów Heideggera?”, które odbyło się w listopadzie 1996 r. w Zagrzebiu. Ciekawą formą prezentacji wydarzeń życia naukowego wydaje się omawianie promocji książek, gdyż jest to okazja nie tylko do ich przedstawienia, lecz także do zreferowania dyskusji, w której biorą udział wybitni intelektualiści. I tak z 2. numeru „Scopusa” jego czytelnicy mogą dowiedzieć się, jak wyglądała promocja książek Zdenka Zemana *Umysł i natura*, Vjekoslava Mikecina *Sztuka i świat historyczny* oraz pracy zbiorowej *Chorwacka tradycja politologiczna*. W 4. numerze omówiono natomiast promocję książki Pavla Vuk-Pavlovicia *Filozofia wychowania*.

„Scopus”, kwartalnik filozoficzny studentów Studium Kroatystycznego uniwersytetu w Zagrzebiu, wydaje się bardzo ciekawą i pożyteczną inicjatywą środowiska studenckiego, na jego łamach studenci mogą publikować swoje teksty, co stanowi formę promocji i zachęty do podjęcia samodzielnej pracy naukowej; jest też „Scopus” ważnym źródłem informacji o nowościach wydawniczych i życiu naukowym środowiska filozoficznego w Chorwacji.

Recenzowała Joanna Pomorska

Andrzej Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wydawnictwo Leopoldinum, Wrocław 1996, 255 s.
Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów, pod redakcją Stanisława Czerniaka i Andrzeja Szahaja, IFiS PAN, Warszawa 1996, 410 s.

Tożsamość błazna

„Widmo postmodernizmu krąży po współczesnej myśli humanistycznej”¹ — tak Andrzej Szahaj rozpoczyna wstęp do omawianego tu wyboru tekstów *Postmodernizm a filozofia*. To, iż owo widmo pojawia się w humanistyce, nie jest, jak sędzę, najistotniejszym problemem. Dużo ważniejszy jest fakt, iż zatacza coraz szersze kręgi. Postmodernizm programowo przekracza uświęcone tradycją granice między dyscyplinami i zaczyna znaczyć w różnych kontekstach.

Przypomnijmy, wszystko zaczęło się w ramach sztuki — zaczęło się od jej pocucia wyczerpania. Nowej modzie pierwsza poddała się architektura. Od tego

¹ A. Szahaj, *Buć się postmodernizmu?*, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, S. Czerniak i A. Szahaj (red.), Warszawa 1996, s. 7.

momentu zaczyna się triumfalny pochód postmoderny przez inne dziedziny artystyczne — literaturę, muzykę, sztuki plastyczne. Nie bardzo wiadomo, czym ów nowy trend miałby być, poza tym, co widać — czyli świadomą zabawą jak największą ilością konwencji. Właśnie konwencje potrzebne do postmodernistycznych gier czerpane z innych dyskursów wciągają je nieuchronnie w dyskusję toczącą się wokół postmoderny. Wreszcie okazało się, że nowy termin może być wygodnym kluczem interpretacyjnym współczesnej rzeczywistości kulturowej. Postmodernizm wkroczył na teren filozofii społecznej. Stąd bardzo niedaleko do teorii polityki i prawa, nie wspominając o wciągniętej też w wir dyskusji psychologii. W konsekwencji postmodernizm zbliża się do królowej nauk humanistycznych — filozofii. W każdym z tych kontekstów pojmowana jest trochę inaczej, co zgodne jest z akceptowaną przezeń teorią głoszącą, że znaczenie jest właśnie funkcją kontekstu. Pojawiając się w różnych grach, wymaga jednak ciągłej reinterpretacji.

I właśnie próbie określenia, czym jest postmodernizm w kontekście dyskursu filozoficznego, poświęcone są obie omawiane tu książki. Autorska praca Andrzeja Szahaja jest w swym zamyśle monografią poglądów Richarda Rorty'ego, filozofa często kojarzonego z postmodernizmem. Ponieważ zaś jedną z naczelnych wartości wyznawanych przez amerykańskiego neopragmatystę jest wolny dialog, w znacznej części opracowania Szahaj zdaje sprawę z rozlicznych sporów i polemik toczonych przez autora książki *Filozofia a zwierciadło natury*. Zwłaszcza pierwsza część, zawierająca omówienie zrębów filozofii Rorty'ego, bogata jest w odniesienia do prowadzonych przezeń dyskusji. Znajdzie tu więc czytelnik zwięzłą prezentację epistemologicznych kontrowersji i dysput prowadzonych przez Rorty'ego z Hilarym Putnamem. W tym kontekście podkreślone zostają też podobieństwa i różnice między tym pierwszym a Donaldem Davidsonem, którego filozofia języka odegrała istotną rolę w argumentacji przeciw Putnamowskiemu „realizmowi wewnętrznemu”. Szahaj omawia także kolejne etapy sporu między Rortym a Umberto Eco o naturę interpretacji. Ważnym wątkiem w tej części jest także porównanie neopragmatyzmu z Gadamerowską hermeneutyką. Z kolei w rozdziałach dotyczących filozofii społecznej Rorty'ego szczególnego znaczenia nabierają różnice między jego stanowiskiem a koncepcjami Michela Foucaulta i Jürgena Habermasa. Z tych filozoficznych sporów wyłania się w miarę pełny obraz stanowiska Richarda Rorty'ego, które w drugiej części książki zostanie skonfrontowane z dominującymi trendami w toczącym się sporze wokół postmoderny. Znajdziemy tu więc katalog możliwych stanowisk wobec postmodernizmu — od entuzjastycznych do skrajnie mu nieżyczliwych. I na tym tle autor dokona próby odczytania filozoficznego dorobku Richarda Rorty'ego, próby nie zakończonej sukcesem, gdyż, jak się okazuje, Rorty nie chce mieścić się w polu problemowym wyznaczanym przez opozycję moderny i postmoderny².

² A. Szahaj, *Ironia i miłość*, s. 199.

Z kolei teksty zawarte w omawianym wyborze pozwalają na dokładną analizę filozoficznej konstrukcji tego pola. Książka składa się z dwóch zasadniczych części. Pierwsza — zatytułowana *Klasyce i o klasykach* — zawiera tłumaczenia tekstów filozofów z postmoderną związanych bądź uparcie z nią kojarzonych, omówienia ich stanowisk, a także teksty krytyczne. Jest więc tu blok trzech tekstów związanych z Jean-François Lyotardem — dwa artykuły jego autorstwa oraz krytyczne omówienie stanowiska francuskiego filozofa autorstwa Wolfganga Welscha. W wyborze zamieszczono także dwa teksty Richarda Rorty'ego oraz eseje Zygmunta Baumana, Stefana Morawskiego, Gianni Vattimo, Waltera Zimmerli, Odo Marquarda oraz Jürgena Habermasa. Przetłumaczono także wywiad z Jeanem Baudrillardem. Wszystkie te teksty skupiają się (może z wyjątkiem artykułów Rorty'ego — o czym będzie jeszcze mowa) nad opozycją moderny i postmoderny. Czytelnik znajdzie tu więc nie tylko katalog różnych rozumień tego ostatniego terminu, ale także szeroką gamę stanowisk w kwestii definiowania modernizmu. Druga część wyboru zawiera artykuły polskich autorów i koncentruje się z jednej strony na problemie kulturowych konsekwencji postmodernizmu (eseje Aliny Motyckiej, Józefa Niżnika i Andrzeja Szahaja), z drugiej zaś na filozoficznej interpretacji zjawiska (artykuły Stanisława Czerniaka, Macieja Potępy oraz Anny Zeidler-Janiszewskiej).

Z wielu wątków, które łączą obie te prace, chciałbym wybrać i rozwinąć jeden, szczególnie moim zdaniem istotny. Dotyczy on pytania o tożsamość postmoderny — pytania, które owocnie można rozpatrzyć w kontekście metafory zaproponowanej przez Leszka Kołakowskiego w znanym tekście *Kapłan i błazen*³. Jakkolwiek przeciwstawienie filozofii „kapłańskiej” i „błazeńskiej” (czy raczej kapłańskiego i błazeńskiego sposobu jej uprawiania) wydaje się dość wszechstronnie wyinterpretowane, decyduję się przywołać ten wątek i spróbować pokazać go w nowym świetle. Do użycia metafory Kołakowskiego w odniesieniu do omawianych tu książek ośmiela mnie dodatkowo fakt, iż w jednej z nich znaleźć możemy tekst Andrzeja Szahaja zatytułowany *Ponowoczesność — czas karnawału. Postmodernizm — filozofia błazna?*

Podstawowe pytanie, jakie chciałbym zadać w tym kontekście, brzmi: po cóż kapłanom błazen? Odpowiedź filozoficzna zakłada, że stanem dla kasty kapłańskiej najszcześniejszym jest brak błaznów — prześmiewców, których filozofia pełni funkcje emancypacyjne i wywrotowe. „Jest wehikulem zmiany i apelem o prze-myślenie podstaw naszej kultury od nowa”⁴, a więc rodzajem przeciagu, który odświeża dyskursy zastygłe w ciężkim powietrzu własnych oparów. To odświeżanie polega również na dosłownej wymianie pokoleń w ramach kasty. Błazen może

³ L. Kołakowski, *Kapłan i błazen*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, Warszawa 1989.

⁴ A. Szahaj, *Ponowoczesność — czas karnawału. Postmodernizm — filozofia błazna?*, w: S. Czerniak i A. Szahaj (red.), dz. cyt., s. 389.

bowiem zmienić się w kapłana, w szczególnych okolicznościach może też kapłanów intronizować i detronizować. Ale czy tylko? I czy w ogóle jest to odpowiedź na postawione pytanie? Wydaje się, iż nie do końca. Wróćmy do tekstu Kolakowskiego: błazen musi być na zewnątrz dobrego towarzystwa, oglądać je z boku, aby wykryć nie-oczywistości jego oczywistości i nie-ostateczności jego ostateczności; zarazem musi obracać się w dobrym towarzystwie, aby znać jego świętości i mieć okazję do prawienia mu impertynencji⁵. Z socjologicznego punktu widzenia jest tu mowa o dwóch typach ról społecznych — kapłana i błazna. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że ich relacja nie jest symetryczna. Kapłan pozostaje kapłanem ze względu na wyznawców swojej religii i swojego Boga. Błazen pozostaje błaznem tylko przez kontrast z kapłanami. Ci drudzy stanowią dla błazna to, co Znaniecki nazwał kręgiem roli. W rolę błazna jest jednak wpisana jeszcze dodatkowa niestabilność. Musi on o towarzystwo się ocierać, musi się nawet w nim obracać, by prawić impertynencje — inaczej nie byłby błaznem. Nie byłby nim jednak również, gdyby do towarzystwa należał, to znaczy serio traktował jego wartości. Zawsze powinien więc balansować.

A jak to wygląda z punktu widzenia towarzystwa? Chcę tu pójść za rozumowaniem Mary Douglas, która prowadząc badania antropologiczne zwróciła uwagę, iż społeczności pierwotne potrzebują tabu lub kategorii, które mieściłyby wszystko, co nie pasuje do ich schematów klasyfikacyjnych⁶. Potrzebują więc takich schematów, które pozostawiają miejsce dla faktów mogących zagrozić społecznie zinstytucjonalizowanym kategoriom. David Bloor omawiając koncepcję brytyjskiej antropolog pisze: „Jedną z reakcji [na wyjątek] jest uczynienie 'tabu' z anomalii, która łamie klasyfikację, ogłoszenie jej nieczystą i dostrzeganie jej jako symbolu zagrożenia i nieporządku”⁷. Inną reakcją może być przywołanie kategorii „potworka” — w terminologii Bloora — magazynującej i neutralizującej fakty i zdarzenia grożące porządkowi społecznie zaakceptowanych systemów klasyfikacyjnych. Jeżeli rację ma Bloor i rzeczywiście „zawsze będą istniały obiekty, których można użyć, aby z naszej klasyfikacji zrobić pośmiewisko”⁸, to postmoderna zdaje się szczególnym zbiorem takich zjawisk, czyniących pośmiewisko z modernistycznych klasyfikacji. Oczywiście nasze modernistyczne towarzystwo jest daleko bardziej kulturalne niż ludy pierwotne — nie odwołuje się do „potworków” i tabu — wystarczy mu błazen. Innymi słowy, błazen z jednej strony dostarcza kapłanowi poznawczych niepokojów, z drugiej pozwala je skanalizować. Sądzę, że ten właśnie mechanizm wskazuje Andrzej Szahaj, pisząc: „pojęcie postmodernizmu wielce jest nieprecyzyjne i służy obecnie jako worek, do którego wrzuca się ochoczo wszystko to, co umyka gotowym schematom poznawczym”⁹.

⁵ L. Kolakowski, dz. cyt., s. 178.

⁶ M. Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Harmondsworth 1973.

⁷ D. Bloor, *Wielościanny i nieczyste zwierzęta z Księgi Kapłańskiej*, w: B. Barnes, D. Bloor (red.), *Mocny program socjologii wiedzy*, Warszawa 1993, s. 287.

⁸ Tamże, s. 281–282.

Nie zauważa jednak, iż jest to jedyny sposób obrony dostępny kapłanom (gdy już wyrzekną się przemocy) — ratują stabilność swojego świata, machając ręką na postmodernizm jako na błazenadę. To właśnie jest rewers roli błazna, który nie może wiedzieć, czy zostanie wysłuchany, czy jego poglądy posłużą jedynie jako dyskwalifikująca etykieta. Błazen musi więc liczyć się z faktem, iż jego obecność nie zawsze kastę kapłanów osłabia, ale może ją także integrować. Jeżeli nie da się od tego uciec, musi dbać o zachowanie swojej pośredniej pozycji. Błazen ma zatem posiadać to, co nazwę tożsamością nie-domkniętą, która w się w jednocześnie obracaniu się w towarzystwie i nienależeniu doń. Rzecz w tym, iż jej utrzymanie nie jest łatwe. Trzeba bowiem na każdym kroku potwierdzać swoje prawo do obracania się w towarzystwie — wykazywać, iż nie jest się podrzutkiem. Z drugiej strony błazen z całą mocą musi pamiętać *memento* Kołakowskiego: „częściej błazen staje się kapłanem [...] niż odwrotnie”¹⁰. Jak zaś wygląda ten problem w kontekście postmoderny — „filozofii błazna”?

Z jednej strony musi ona pokazać swoje związki z filozofią właśnie. Jeszcze raz powróćmy do tekstu Andrzeja Szahaja, który zauważa: „O ileż łatwiej jest rzucić gromy na postmodernistów, gdy się ich traktuje jak filozoficznych rozbójników i bękartów, nie zaś spadkobierców demistyfikującego myślenia [...] wielkich mistrzów”¹¹. Ten wysiłek postmoderny musi podjąć, by móc wejść na filozoficzne salony i obracać się w towarzystwie. Z drugiej jednak strony, błazen nie może się dookreślić, musi pozostać trochę obcy. Nie może pozwolić na wypełnienie swojej tożsamości, zawsze gotowy powiedzieć „nie” i niekonsekwentny, w sensie, jaki temu słowu nadał Kołakowski¹². I tu zaczynają się problemy postmoderny. Jej krytycy, aby w ogóle podjąć próbę krytyki, muszą przypisać jej jakąś tożsamość. Są modernistami. Doszukują się więc wspólnych elementów w filozofii Derridy, Lyotarda, Rorty’ego, Marquarda i innych. Cóż, to jeszcze dla błazna nie jest zagrożenie. Towarzystwo zawsze będzie starało się go wychowywać, ujarzmić — słowem: dookreślić jego tożsamość. Problem zaczyna się, gdy błazen akceptuje to zadanie i zirytowany faktem, że to inni próbują wypełnić jego „ja”, sam się tego podejmuje. Błazen przestaje wtedy rozumieć swoją rolę, wypada z niej i zmienia się w zbuntowanego kapłana. Innymi słowy domyka swoją tożsamość.

Postmodernizm szczególnie ostro staje przed tym dylematem. Wyraźnie rysuje się on również w obu omawianych tu książkach. Z jednej strony bowiem, Walter Zimmerli zauważa: „Prawie nikt nie zadaje sobie trudu, by spytać, co właściwie kryje się za mówieniem o «postmodernizmie». Moderniści nie pytają, ich zdaniem bowiem nic się za tym nie kryje. Postmoderniści również nie, gdyż ich zdaniem

⁹ A. Szahaj, *Bać się postmodernizmu?*, w: S. Czerniak i A. Szahaj (red.), dz. cyt., s. 8.

¹⁰ L. Kołakowski, dz. cyt., s. 178.

¹¹ A. Szahaj, dz. cyt., s. 11.

¹² L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, w: *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, Warszawa 1989.

chodzi właśnie o postmodernizm i o nic poza tym”¹³. Z drugiej strony jednak, już pierwszy z tekstów w wyborze, autorstwa Jeana-François Lyotarda, nosi tytuł *Odpowiedź na pytanie, co to jest postmodernizm?* i problem ten zdaje się dominować również we wszystkich innych tekstach. Trudno jednak nie zauważyć wątku, który komplikuje mój wywód. Oto znaczna część wysiłków zmierzających do odpowiedzi na pytanie, co to jest postmoderna, wiąże się jedynie z określaniem jej w opozycji do modernizmu. Dookreślenie postmoderny jest więc jedynie negatywne, oparte na zasadzie przeciwieństwa i nie konstytuuje żadnej pozytywnej, domkniętej tożsamości. Jest wskazaniem na korzenie postmoderny, pozwalającym jej na obracanie się w towarzystwie, ale nie oznaczającym zarazem przyjęcia roli zbuntowanego kapłana. Taką interpretację można zastosować przede wszystkim do stanowisk prezentowanych przez Lyotarda, Baumaną i Vattimo. Ich rozumienie postmoderny wiąże się z rodzajem demontażu czy dekonstrukcji modernizmu.

U Baumaną dekonstrukcja wątków nowożytności pojawia się już w samym tytule tekstu: *Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie nieśmiertelności*. Trochę bardziej skomplikowany jest ten wątek zarówno u Lyotarda, jak i Vattimo. Ten pierwszy przede wszystkim stara się zerwać ze skojarzeniami periodyzacyjnymi, wynikającymi ze stosowania samego słowa „postmodernizm”. Lyotard stwierdza więc, że postmoderna „stanowi [...] z pewnością część moderny”, a wręcz, że „postmodernizm [...] nie jest kresem modernizmu, ale jego narodzinami i jest to sytuacja, która wciąż powraca”¹⁴. Kluczem do zrozumienia tej postawy jest celna uwaga Wolfganga Welscha, który omawiając stanowisko Lyotarda stwierdza, iż jednym z aksjomatów postmoderny jest założenie heterogeniczności jako sytuacji absolutnie pierwotnej¹⁵. Ponieważ zaś postmodernizm ma być sytuacją nieokreślanej heterogeniczności, musi wyprzedzać modernę. Tu jednak jeszcze nie zaznacza się dekonstrukcyjny zapal francuskiego filozofa, ujawnia się on dopiero, gdy zauważa, że: „Ponowżytność to nie nowa epoka; to przepisanie kilku zawłaszczonych przez nowożytność cech, a przede wszystkim pretensji nowożytności do tego, żeby fundamentem swej legitymizacji uczynić projekt emancypacji wszystkich ludzi w oparciu o możliwości nauki i techniki”¹⁶. Właśnie w akcie przepisywania tkwi cały żywioł dekonstrukcji. Można przecież przepisywać, całkowicie zmieniając kolejność akapitów i znaków. Zmieniając zaś kontekst, zmienia się znaczenie i choć pozornie fragmenty są te same, całkowitej dekonstrukcji ulega dawniejsze przesłanie.

¹³ W.Ch. Zimmerli, *Eksperyment antyplatoński. Uwagi na temat technologicznego postmodernizmu*, w: S. Czerniak i A. Szahaj (red.), dz. cyt., s. 230.

¹⁴ J.-F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie, co to jest postmoderna?*, w: S. Czerniak i A. Szahaj (red.), dz. cyt., s. 40.

¹⁵ Zob. W. Welsch, *Mowa — konflikt — rozum. Prezentacja i krytyka Lyotardowskiej koncepcji postmodernizmu*, w: S. Czerniak i A. Szahaj (red.), dz. cyt., s. 62.

¹⁶ J.-F. Lyotard, *Przepisać nowożytność*, w: S. Czerniak i A. Szahaj (red.), dz. cyt., s. 57.

Podobny wątek pojawia się w tekście Gianni Vattimo, który analizując myśl Nietzschego i Heideggera stara się wskazać nie tylko głębokie filozoficzne korzenie postmoderny, ale także jej specyfikę. Szczególnie istotny jest w tym kontekście program analizy zaproponowany przez Nietzschego, nazwanej przezeń w *Ludzkie, Arcyludzkie* „analizą chemiczną”: „Ten program analizy chemicznej prowadzi [...], jeśli go konsekwentnie przeprowadzić, do odkrycia, że prawda, w imię której legitymizuje się analizę chemiczną, sama jest wartością, która ulega podważeniu”¹⁷. Ten rodzaj analizy ma być charakterystyczny dla postmoderny. Jej specyfika tkwi, jak się zdaje, nawet bardziej w efektach niż w jakimś kanonie owej metody. I właśnie ów efekt to rodzaj konsekwentnego demontażu tradycji nowożytności posługujący się narzędziami, które sama przygotowała.

Wszystkie te wątki podważa, jak się zdaje, Jean Baudrillard, który zauważa: „Przeprowadzono radykalną krytykę wszystkiego i poszło to bardzo dobrze, ponieważ stało się to w obliczu pewnego systemu. Teraz nie ma już żadnych wrogów, wobec których można by kierować radykalną krytykę. [...] Negatywność nie jest już możliwa, dokładnie dlatego, że nie istnieje już żadna pozytywność”¹⁸. W tym sensie postmodernizm to to, co następuje po radykalnej dekonstrukcji, po galopadzie awangard, po której „...wszystko [...] co pozostało, to kawałki. Wszystko, co pozostało do robienia, to gra tymi kawałkami. Gra kawałkami to jest ponowoczesność”¹⁹. W tym ujęciu postmodernizm nie ma nic wspólnego z ową dekonstrukcją nowożytności, którą chcą widzieć Lyotard, Bauman i Vattimo. Ona dokonała się wewnętrznymi siłami nowożytności, być może najpełniej ujawniając jej potencjał autodestrukcji. Postmodernizm to tylko reakcja na ten stan. To zabawa dzieci kolorowymi częściami maszyny, która właśnie się rozleciała. Ale dzieci nie uczestniczyły w jej niszczeniu. W tym kontekście prawnomocna wydaje się uwaga Stefana Morawskiego, iż „Ani Cage’a, ani Living Theatre, ani Grotowskiego, ani nawet Warhola [...] niepodobna scharakteryzować jako postmodernistów”²⁰.

Choć podejście Baudrillarda i Morawskiego kwestionuje, jak się zdaje, w dosyć istotny sposób koncepcje Lyotarda, Baumana i Vattimo, to jednak wszystkie te stanowiska łączy problem niemożności oderwania się od antynomii „moderny i postmoderny”. Oznacza to, iż cały wysiłek definiowania postmoderny koncentruje się na wynajdywaniu różnic między nią a moderną. Problem w tym, iż zgodnie z koncepcjami Jacquesa Derridy różnica każdorazowo wyprzedza znaczenie, co *nota bene* wydaje się zbieżne z akceptowanym przez Lyotarda założeniem

¹⁷ G. Vattimo, *Nihilizm i postmodernizm w filozofii*, w: S. Czerniak i A. Szahaj (red.), dz. cyt., s. 186.

¹⁸ *Gra resztkami*, wywiad z Jeanem Baudrillardem przeprowadzony przez Salvatore Mele i Marka Titmarsha, w: S. Czerniak i A. Szahaj (red.), dz. cyt., s. 224.

¹⁹ Tamże, s. 227.

²⁰ S. Morawski, *Czy modernizm rzeczywiście zmiercha?*, w: Stanisław C. i A. Szahaj (red.), dz. cyt., s. 181.

o pierwotnej heterogeniczności. Tak więc odróżnianie postmoderny od moderny nieuchronnie znosi ją w kierunku domknięcia tożsamości — w kierunku znaczenia. Być może jest to cena, którą trzeba zapłacić za obracanie się w towarzystwie. Jest jednak jeszcze jedno wyjście. Można położyć nacisk na niedookreśloność, kosztem pozycji i zrozumiałości w towarzystwie.

To rozwiązanie akceptuje, jak się zdaje, Richard Rorty, a zadanie, jakie sobie stawia doskonale streszcza się w słowach Zimmerlego: „...to, co nazywamy «postmodernizmem», stanowi eksperyment zerwania z dwu i półtysiącletnią tradycją filozoficznego myślenia, która polegała na określonym układzie jedności i wielości”²¹. Tyle że Rorty idzie jeszcze dalej, chce opuścić pole wyznaczone nie tylko przez opozycję jedności i wielości, ale przez większość tradycyjnych antynomii filozoficznych. Właśnie prezentacji poglądów tego myśliciela doskonale służą nie tylko dwa teksty opublikowane w zbiorze *Postmodernizm a filozofia*, ale także autorska praca Andrzeja Szahaja *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty’ego w kontekście sporu o postmodernizm*. Ze względu na prowadzone tu rozumowanie skoncentruję się na próbie osadzenia Rorty’ego właśnie w kontekście sporu o postmodernę.

W tekście amerykańskiego myśliciela *Filozofia jako rodzaj pisarstwa: esej o Derridzie*, opublikowanym w omawianej tu antologii, znajdujemy fragment traktujący o sekwencjach „rozwojowych” filozofii: „...wpierw ktoś zauważa, że coś wszechogarniającego i bezwarunkowego traktowane jest jak gdyby było jeszcze jedną ograniczoną i uwarunkowaną rzeczą. Następnie wyjaśnia on, iż rzecz ta tak się wyróżnia, że wymaga całkowicie odmiennego słownictwa dla jej opisu i przystępuje do stworzenia takowego. Wreszcie, jego uczniowie zostają tak otumanieni tym nowym słownikiem, że sądzą, iż znalazł on jakąś nową dziedzinę dociekań — i cała sekwencja zaczyna się na nowo”²². Ten schemat został, zdaniem Rorty’ego, powtórzony przez św. Augustyna i św. Tomasza oraz Kanta i Fichtego. Rzecz w tym, iż podobna sytuacja (Rorty nie uważa jej za szczególnie pożądaną) powtarza się także między Heideggerem i Derridą. Nie jestem dość kompetentny, by oceniać trafność Rortiańskiego odczytania wymienionych myślicieli. Jednak lektura obu omawianych prac skłania mnie do zaakceptowania tego schematu, nie tylko w przypadku Heideggera i Derridy, ale także do zastosowania go w analizie prac innych filozofów związanych z postmodernizmem. Różnica polega na tym, iż to oni sami wskazują na przedmiot (stan społeczny), do którego nie pasują obowiązujące dotychczas słowniki i trudno oprzeć się wrażeniu, że następnie ochoczo przystępują do tworzenia nowych — lepszych²³. Tak właśnie z perspektywy Rorty’ego wygląda proces, który nazwałem domykaniem tożsamo-

²¹ W.Ch. Zimmerli, dz. cyt., s. 236–237.

²² R. Rorty, *Filozofia jako rodzaj pisarstwa: esej o Derridzie*; w: S. Czerniak i A. Szahaj (red.), dz. cyt., s. 97–98.

²³ „Lepszy” nie musi oznaczać „bardziej adekwatny”; kryteria oceny mogą być różne, ale nie ma to wpływu na ważność schematu.

ści błazna. Jest związany właśnie z wkroczeniem w ramy dyskursu wyznaczanego przez opozycję moderny i postmoderny.

Postawa Rorty'ego wobec tego problemu jest zgoła inna. Parafrazując jego wypowiedź, można stwierdzić, iż „chodzi o to, że chcielibyśmy nie musieć mieć żadnych poglądów na temat postmoderny. To nie tak, iż wiemy, że «postmoderna» jest poznawczo pozbawionym znaczenia wyrażeniem lub, że odgrywa swą rolę w pewnej grze językowej innej niż stwierdzanie faktów czy coś takiego. Po prostu żałujemy, że tego słowa się tak często używa”²⁴. Oczywiście zamiast „postmoderny” do tego fragmentu można podstawić także termin „modernizm”, a zapewne również większość innych terminów filozoficznych. Tego żalu, jeśli dobrze interpretuje Rorty'ego, nie podziela żaden inny filozof sympatyzujący z postmodernizmem. Pozostali bowiem nie widzą możliwości wyboru — muszą obracać się w towarzystwie, by prawić mu impertynencje. Wydaje się że Rorty'ego to nie interesuje. Projektuje bowiem własny rodzaj wspólnoty, która pozwoliłaby uprawiać zaproponowany przezeń sposób konwersacji, czy raczej pisarstwa. Nie jest więc tak, iż Rorty definitywnie porzuca pewne kwestie, chodzi mu raczej o to, by poruszać je w sposób nieobowiązujący. Taki, który nie poszukiwałby uzasadnienia poza samą konwersacją. Jak miałyby owa wspólnota wyglądać, Rorty odpowiada tylko pośrednio: „Najlepiej widzieć filozofię jako swego rodzaju pisarstwo. Jej granice, jak każdego gatunku literackiego, wytycza nie forma czy tematyka, lecz tradycja — rodzinny romans związany, powiedzmy, z ojcem Parmenidesem, zacnym starym wujem Kantem i wyrodnym bratem Derridą”²⁵.

Czy to jeszcze pozwala na obracanie się w towarzystwie? Nie — jest to bowiem raczej projekcja całkiem nowych stosunków społecznych. Rorty nie okazuje się zatem zbuntowanym kapłanem, ten bowiem mimo wszystko pozostaje zrozumiały dla reszty kasty. Być może dlatego, że każdy z jej członków miewał pokusę buntu. Propozycje Rorty'ego są takim odstępstwem od norm obowiązujących w towarzystwie, że nie tylko jego impertynencje trafiają w próżnię, ale często pozostają nie zrozumiane. Rorty, bardziej niż ktokolwiek inny skazany jest na dobrą wolę towarzystwa. To ono traktując go poważnie — oburzając się lub używając jego filozofii jako kategorii „potworka” pozwalającej zachować stabilność ich dyskursu — czyni zeń błazna. W ten sposób Rorty w części realizuje swój cel — bywa błaznem, tak jak bywa filozofem i pisarzem, i — co ważne — do niczego go to nie zobowiązuje. W ten sposób, jak sądzę, Rorty'emu udaje się rozwiązać pewien trapiący postmoderną dylemat związany z jej tożsamością. Trzeba bowiem pamiętać, że pytanie o tożsamość postmodernizmu wydaje się z ducha wysoce niepostmodernistyczne. Chyba że... chyba że chodzi przede wszystkim o to, by tożsamości szukać, a nie o to, by ją odnaleźć. Innymi słowy — chyba że prowadzimy grę-w-tożsamość, a nie grę-o-tożsamość. I właśnie

²⁴ Por. tamże, s. 93–94; w oryginale miast słowa „postmoderna” występuje słowo „Bóg”.

²⁵ Tamże, s. 85–86.

Rorty jest tym myślicielem, który umiejętność gry-w-tożsamość opanował najlepiej. Gra-w-tożsamość toczy się bowiem bez końca i nie poszukuje sensu poza samą sobą. Nie ma jasno wyznaczonych uniwersalnych reguł ani też kryteriów zwycięstwa. W tej grze bezradność wobec problemu tożsamości nie jest niczym kompromitującym — wręcz przeciwnie jest wysoce cenioną postawą, mającą wiele wspólnego ze stoicyzmem. Gra-o-tożsamość rządzi się zupełnie innymi regułami, uzasadnienia szuka poza sobą i wie, kiedy może się zakończyć. Jest jeszcze jedna różnica, być może najistotniejsza: tylko w ramach gry-o-tożsamość możliwa jest konsekwencja, w sensie, jaki temu słowu nadaje Kołakowski. Rorty pozostaje w sposób doskonały myślicielem niekonsekwentnym. Jego poglądy wygłaszane z pozycji błazna-sentymentalisty, filozofa oraz myśliciela społeczno-politycznego nie tworzą koherentnego systemu. Znaczną część owych niekonsekwencji celnie wskazuje Andrzej Szahaj w swojej monografii Rorty'ego. Dotyczą one przede wszystkim kwestii oddzielenia sfery prywatnej i publicznej²⁶ oraz istnienia „kleju społecznego”, czyli powszechnie akceptowanych w danej społeczności przekonań. Niekonsekwencja, czy wręcz sprzeczność, szczególnie silnie ujawniają się w przypadku tego drugiego problemu. Andrzej Szahaj ujmuje to w ten sposób: „Oto bowiem z jednej strony dyskwalifikuje [Rorty] założenie o nieuchronności istnienia «społecznego kleju» jako nieprawdziwe, a z drugiej, prezentując poglądy na edukację, konieczność istnienia takowego *implicite* zakłada”²⁷. Sprzeczności te wynikają, jak sądzę, ze świadomie przez Rorty'ego prowadzonej gry-w-tożsamość. Raz bywa błaznem, raz „tegim poetą”. Inny Rorty występuje w dyspacie z Hilarym Putnamem, inny wypowiada się na temat naprawy społeczeństwa. Owa tożsamościowa niespójność jest, jak sądzę, jedną z programowych cech pisarstwa Rorty'ego. Tym bardziej więc szkoda, że w swojej pracy Szahaj nie uwypuklił tego wątku. W tym kontekście warto zasygnalizować jeszcze jeden problem.

Streszcza się on w pytaniu: czy o postmodernizmie można pisać postmodernistycznie? Do podjęcia tej kwestii skłania fakt, iż w omawianej antologii odrębną część stanowi zbiór tekstów napisanych przez polskich myślicieli o postmodernie. Odpowiedź na to pytanie wydaje się negatywna. Pisząc jakiegokolwiek omówienie trzeba z konieczności wkroczyć w obszar gry-o-tożsamość. Nie przynosi to ujmy, gdyż, jak starałem się wcześniej wykazać, również filozofowie sympatyzujący z postmoderną nie są wolni od uczestniczenia w tej grze²⁸. Zatem nie dziwi mnie

²⁶ Zob. A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*. Wrocław 1996, s. 108.

²⁷ Tamże, s. 121.

²⁸ Trzeba tu pamiętać o celnej uwadze Macieja Potępy, który omawiając Gadamerowską koncepcję języka zauważa: „Podstawową cechą gry stanowi fakt, że jej podmiotem nie jest grający, lecz sama gra. Grający włącza się w nią, podejmuje ją; kto gra, jest także grany”. M. Potępa, *Nihilizm i metafizyka w filozofii Gianni Vattimo*; w: S. Czerniak i A. Szahaj (red.), dz. cyt., s. 354.

krytyczne i pełne obaw wobec postmoderny akcenty pojawiające się w niektórych tekstach polskich autorów (nie są od nich wolne artykuły Macieja Potępy, Andrzeja Szahaja i Aliny Motyckiej). Rzecz bowiem w tym, iż postmodernizm grający-o-tożsamość znacznie osłabia, jeśli nie znosi, większość zabezpieczeń, jakie sam ustanowił w celu ochrony przed fundamentalizmem. Przestając błaznować, przestaje spełniać również te stabilizujące dla społeczności modernistycznej role — nie można nań machnąć ręką i wrzucić doń jak do worka zdarzeń i przedmiotów nie przystających do naszych wyobrażeń o świecie, a więc świat destabilizujących. Postmodernizm dookreślony otwiera Puskę Pandory i wyrzuca z powrotem to, co moderniści pieczołowicie w nim umieszczali. Obie omawiane książki przyczyniają się do tego procesu. Spychają postmodernę w kierunku gry-o-tożsamość, w kierunku domknięcia tożsamości. Uciec od tego udaje się tymczasem tylko Rorty'emu, ale na jak długo? Innymi słowy, stawiając pytanie o tożsamość, nawet jeśli chodzi o tożsamość błazna, umyka dużo istotniejsza kwestia. W co grają postmoderniści? W co powinni grać?

Recenzował *Radosław Sojak*