

Sebastian Kołodziejczyk

L(eksykon) F(ilozofii) K(lasykcznej) Gdzie się zaczyna a gdzie kończy klasyczna filozofia?

Leksykon Filozofii Klasycznej, red. Józef Herbut, Lublin: RW KUL 1997.

Dzieła leksykalne i słownikowe zawsze przyjmowane są z dużym zainteresowaniem. Ich niewątpliwą zaletą jest forma prezentacji, która dla wielu osób nie mogących sięgnąć do źródeł jest prawdziwą cnotą. *LFK* jest w zasadzie pierwszym dziełem tego typu w Polsce (mamy już słowniki filozofii marksistowskiej i chrześcijańskiej oraz kilka słowników ogólnych, które ukazały się całkiem niedawno). Józefowi Herbutowi, redaktorowi naukowemu *Leksykonu*, udało się zebrać w jednym tomie nie tylko najważniejsze i najbardziej reprezentatywne hasła z zakresu filozofii platońsko-arystotelesowskatomistycznej, ale również z jej pogranicza, tam gdzie tzw. filozofia klasyczna związana jest już jakoś z innymi sposobami filozofowania. Poszczególne hasła napisane są zwięźle i przystępnie, a odsyłacze oraz cytowana literatura czyni zadość wymogom nauki. Tymczasem jednak spróbujmy na kilku przykładach zaprezentować to, co proponują redaktorzy *LKF*. Skoro wartość dzieła od strony warsztatu naukowego a także znaczenia historycznego, nie ulega wątpliwości, ciekawym doświadczeniem będzie przyjrzenie się kryteriom doboru haseł.

Filozofia klasyczna

Rozpoczęcie od tego właśnie hasła nie wymaga chyba uzasadnienia. Klasyczność zostaje scharakteryzowana tu w sposób następujący: „termin używany w różnych znaczeniach, m.in. na określenie:

(1) filozofii uprawianej w Starożytnej Grecji, głównie sposobu filozofowania Platona i Arystotelesa; (2) filozofii uprawianej z odniesieniem – formalnym lub merytorycznym – do starożytności; (3) filozofii (lub wyróżnionego fragmentu jej dziejów) uważanej z pewnych względów za wzorcową (np. tzw. filozofii przedmiotowej w opozycji do – *nieklasycznej* (podkr. moje – SK) – filozofii podmiotowej); (4) filozofowania w kontekście chrześcijaństwa (filozofia chrześcijańska, scholastyka) z jej klasykami – św. Augustynem, a zwłaszcza św. Tomaszem z Akwinu” (s. 223).

W zasadzie powyższy podział wystarczy już do wyrobienia sobie poglądu na temat tego, co A. Bronk oraz S. Majdański (ponieważ oni są autorami hasła) uznają za filozofię klasyczną, a co za nieklasyczną. Sięgnijmy jednak po dodatkowe wyjaśnienia (autorzy wyróżniają dwa momenty w pojęciu klasyczności: historyczny i systematyczny, my jednak zrezygnujemy z całego kontekstu uzasadnienia historycznego i przejdziemy do klasyczności systematycznej). Okazuje się, że pojęcie klasyczności przejęte jest (ze swoim znaczeniem) z tzw. Lubelskiej Szkoły Filozoficznej (J. Kalinowski, S. Kamiński, M.A. Krąpiec, M. Kurdziałek, S. Swieżawski i K. Wojtyła). Autorzy (uczniowie tej szkoły) klasyczność wyróżniają więc ze względu na: a. „historyzm” (filozofowanie w odniesieniu do historii), b. „metafizykocentryzm” (traktowanie realistycznej teorii bytu jako głównej dyscypliny filozoficznej) i c. świadomość metodologiczną (traktowaną jako przejaw racjonalności) (s. 224 n).

Przedstawiona wizja klasyczności opiera się zatem na dwóch filarach: 1. pozytywnym stosunku do metafizyki i 2. na uwikłaniu w odpowiednio dobrane wątki historyczne. Wyznaczniki, które otrzymaliśmy, pozwalają się domyśleć czterech newralgicznych punktów odniesienia klasycznej filozofii. Są nimi: teoria bytu, krytyka filozofii podmiotu oraz pozytywna lub negatywna weryfikacja różnych sposobów filozofowania.

Byt

Kwestia pierwsza: problematyka bytu w ogóle.

M.A. Krąpiec i Z.J. Zdybicka przedstawiają pojęcie bytu z pięciu perspektyw (korelatywnych ujęć poznawczo-ontologicznych): 1. empiryzmu przedrefleksyjnego (s. 78); 2. racjonalizmu apriorycznego

(s. 78 n); 3. racjonalizmu abstrakcyjnego (s.79); 4. transcendentalizmu teoriopoznawczego (s. 79 n); 5. intelektualizmu realistycznego (s. 80).

Autorzy tych rozróżnień wyraźnie opowiadają się za perspektywą ostatnią. Wynika z tego zatem, że pojęcie bytu klasycznej filozofii, to myślowe ujęcie w sobie zdeterminowanej konkretnej treści istniejącej. Można iść jeszcze dalej, co czynią Krapiec ze Zdybicką, i skonfrontować ze sobą różne wyznaczone przez podział rodzaje bytu. Konfrontacja zaś, obejmująca triadę: byt realny, idealny i intencjonalny, nie jest bynajmniej otwartym przeciwstawieniem różnych pojęć bytu, ale subtelnym skierowaniem uwagi na „absurdalność konsekwencji lub co najmniej niezgodność z faktami pierwotnie danymi do wyjaśnienia” (s. 81) w przypadku radykalnego opowiedzenia się za koncepcją bytu inną niż koncepcja pluralistyczno-realistyczna.

Kwestia druga: systematyczne koncepcje bytu.

Sprawą usystematyzowania różnych pojęć bytu zajął się J. Wojtysiak (ss. 82-84). Autor wyróżnił siedem zasadniczych koncepcji: 1. abstrakcyjną; 2. metafizyczno-ontologiczną; 3. ogólnoegzystencjalną; 4. realistyczną; 5. aktualistyczną; 6. ewentystyczną; 7. holistyczną. Wszystkie te sposoby ujmowania bytu są ściśle związane z tzw. klasycznym pojęciem, a także podkreślają niezwykłą wagę, rozważanego na różnych płaszczyznach, istnienia. Tym samym osiągnęliśmy już jakiś obraz przedmiotu filozofii klasycznej. Ma nim być byt realny, rozważany głównie jako konkretnie istniejąca struktura aktowo-możliwościowa.

Ja

Zabrnięcie w podmiotowość jest wyjątkowo źle postrzegane przez filozofię klasyczną. Opowiedzenie się M.A. Krapca i Z.J. Zdybickiej po stronie bytu pojmowanego realistycznie i racjonalnie wykluczyło te stanowiska filozoficzne, które wiążą się z idealizmem czy transcendentalizmem. To zaś, co wykluczone, oscyluje jakoś wokół problematyki podmiotu, Ja. Kwestię tą przedstawia S. Judycki. Proponuje on traktować Ja jako „duszę”, „ducha”, „(samo)świadomość”, „osobę”, „jaźń”, „podmiot”, „umysł” albo „intelekt” (s. 317). Skąd się w ogóle wzięła problematyka Ja? Według Judyckiego „W klasycznej

filozofii starożytnej i średniowiecznej nie używano pojęcia 'Ja'; można je pośrednio odczytać z pojęć duszy, ciała i samoświadomości. Przedmiotem filozoficznych rozważań 'Ja' stało się dopiero w okresie nowożytnym, w rezultacie analiz dotyczących statusu wiedzy w systemie Kartezjusza: formuła wyrażająca wiedzę niepowątpiewalną 'cogito ergo sum' implikowała, że 'Ja' jako podmiot aktów myślenia jest czymś różnym od tych aktów i wszystkich innych zdarzeń świadomych" (s. 317). Zarysowuje się zatem opozycja: filozofia obywatelska bez analiz „Ja” w punkcie wyjścia oraz filozofia ufundowana na takich analizach. Jak trudno jest utrzymać takie przeciwstawienie zauważył sam autor hasła. Problematyka „Ja” zrodzona również z próby uzasadnienia wiedzy metafizycznej rozpościera się na wszystkie zagadnienia filozoficzne (klasyczne i nieklasyczne), dosięga zarówno tego, co nazywane jest substancjalnym podłożem wrażeń, transcendentalną apercepcją, samoświadomością obecną w każdym akcie filozofującego podmiotu, jak i strukturalnie obecnego w języku „Ja”, które może zostać wyodrębnione jako coś pierwotnego z punktu widzenia chociażby tzw. struktur głębokich. „Ja” zatem wydaje się być poważnym problemem, o którym trzeba dyskutować, chociażby podając argumenty umieszczające „Ja” poza obrębem klasycznej problematyki.

Zaprezentowane hasło sygnalizuje obecność „Ja”, ale jednocześnie zdaje się sugerować, że nie jest to problem pierwotnie wpisany w dyskurs bytu realnego. Reasumując: filozofia poprzez analizy „Ja” uzyskiwała często świadomość siebie jako realizującej maksymalistyczny program naukowego tematyzowania Bytu. Klasycyzm, gdzieś u źródeł nawołująca do maksymalizmu poznawczego, nie może więc przemykać oczu na „Ja”, nawet wówczas, gdyby przed Kartezjuszem filozofia nie mówiła o nim wprost (a jednak mówiła i to już od czasów Pierwszych Mędrców).

Tomizm

Przechodzimy teraz do referowania problemu selekcji historycznych systemów filozoficznych, na której to selekcji ma również oprzeć się pojęcie klasycyzmu. Jako pierwszemu przyjrzymy się tomizmowi. Św. Tomasz swój wywód filozoficzny oparł na arystotelizmie, ale, co zauważa J. Herbut, podejmuje on próbę preinter-

pretowania tej koncepcji. Zamiar Tomasz nie sprowadzał się jednak tylko do uzgadniania arystotelizmu z ideami chrześcijaństwa i cały czas świadom był on zasadniczej różnicy między porządkiem wiary i rozumu, pomimo że ostatecznie trudno w jego pismach przeprowadzić ścisły rozdział pomiędzy filozofią a teologią (s. 517). Tomasz źródłowo zakorzeniony w pojęciowości i problematyce Arystotelesowskiej, operując narzędziami logicznymi (sylogizm) i jasnym rozumieniem *episteme* (poznanie jako upodobnienie się duszy do rzeczy) wyznacza jądro filozofii: filozofię teoretyczną. Czymże jest owa filozofia? J. Herbut pisze: „filozofia teoretyczna rozpada się na trzy działy odpowiadające trzem stopniom abstrakcji: fizykę, matematykę i metafizykę” (s. 518). W ostateczności rdzeń filozofii to metafizyka, która bada formy ucieleśnione w otaczającym świecie, substancję, przypadłości, ale i przyczyny wszystkiego. Metafizyka zaś w trudach myślenia o tym, co dane, odsyła wreszcie do Boga. Tomizm kształtujący filozofię z tak pojętą metafizyką w jej centrum, przekracza arystotelizm, zakreślając swoją problematykę w obrębie tego, *co jest*, oraz wszelkich konsekwencji swego realizmu.

Tomizm zostaje *ex definitione* zaakceptowany jako filozofia klasyczna, należy zatem szukać jakiegoś zaprzeczenia, które mogłoby odsłonić nieklasyczne sposoby filozofowania.

Heglizm

Niestety – tego hasła w *Leksykonie* nie odnajdziemy (są jednak poruszane niektóre wątki heglizmu).

Szkoła Frankfurcka

Według S. Kamińskiego i J. Herbuta centralnymi problemami „frankfurtczyków” są wiedza i społeczeństwo. Zarówno M. Horkheimer jak i H. Marcuse poświęcili się całkowicie krytycznemu zbadaniu człowieka uwikłanego w społeczeństwo. W oparciu zaś o tzw. dialektykę negatywną (ciągle zaprzeczająca, destruująca wszelkie próby budowania uniwersalnych systemów) Th.W. Adorno wyjaśnia, że można zarówno próbować poznać istotę rzeczy (poprzez ciągle różnicowanie), jak i uzgodnić jednostkowość człowieka z cywilizacją i naturą. W jakimś sensie rozwiązaniem jest zaproponowane przez Adorno zwrócenie się w kierunku filozofii życia, czyli

ponowne dowartościowanie filozofii praktycznej (W. Dilthey i H. Bergson) (s. 251). Zwieńczeniem frankfurckiej krytyki jest postmarksowska teoria społeczeństwa, w której H. Marcuse próbuje wykazać, że społeczeństwa pogrążają się w irracjonalizmie, konsumpcjonizmie i konformizmie. Jedynym wyjściem jest zanegowanie dotychczasowego stanu rzeczy, zgodnie z prawami dialektyki Adorno, i całkowite oddanie się ideałom zindywidualizowanego rozumu, wolności i miłości (s. 252). Pozostaje jeszcze kwestia wiedzy, którą zajął się J. Habermas. Według autorów hasła, Habermas dokonał „krytyki epistemologii pozytywistów i analityków” oraz „teoretycznej destrukcji marksizmu” (ibid.). Dzięki temu wyłonił się obraz wiedzy jako krytycznej analizy hermeneutycznej opartej na odniesieniach do jedności myślenia teoretycznego i praktycznego oraz dziejowości. Wiedza zatem uzyskuje swój status na różne sposoby, przede wszystkim jednak jako wypadkowa ludzkich zachowań oraz konfrontacji myślenia teoretycznego z praktycznymi potrzebami (ibid.).

Podsumowanie

Celowo przyjęliśmy metodę przeciwstawienia sobie kilku haseł, żeby uwidocznić pewną prawidłowość: przyjęcie określonej koncepcji filozofii (w tym przypadku wyróżnikiem jest pojęcie klasycyzmu) narzuca ograniczenia i następuje problemy, nawet natury etycznej. Autorzy zdecydowali się dookreślić swój wybór, ale nie uniknęli chociażby niespójności problematyki. Takie hasła jak: „Szkoła Frankfurcka”, „Marksizm” czy „Postmodernizm” właściwie nie spełniają warunków koniecznych i wystarczających, żeby być włączone do tego typu publikacji. A jednak zostały włączone. Czym to uzasadnić? Aby uczynić *Leksykon* bardziej spójnym, należałoby może reinterpretować pojęcie klasycyzmu. Autorzy zaproponowali, żeby rozumieć je jako odnoszące się pierwotnie do filozofii stawiającej w centrum metafizykę, nawiązującej do pewnych centralnych punktów tradycji filozoficznej oraz odwołującej się do metody jako przejawu racjonalności. Kryteria te są jasne i rzeczywiście możliwe do zaakceptowania jako wyznaczniki pewnego sposobu filozofowania, ale czy można jednoznacznie powiedzieć, że to

jest właśnie *klasyczna filozofia*? Jak widać, na tym poziomie trudności nie ulegają zniesieniu ani nawet złagodzeniu, musimy zatem przyjąć odmienną formułę klasyczności (inną niż A. Bronka i S. Majdańskiego). Rozwiązaniem jest uznanie, że klasyczność sama się wyznaczyła – co do tego nie ma wątpliwości – i to nie ze względu na poruszane zagadnienia ani też przyjmowane wymogi racjonalności, czy wreszcie z racji swych nawiązań historycznych. Wyznaczyła się równocześnie ze sformułowaniem tezy Talesa o wodzie-zasadzie, określiła się w momencie, gdy filozofia postawiła sobie za cel odkrycie prawdy o zasadzie świata. Klasyczny w tej propozycji jest zbiór problemów, które odsłonięte zostały przez pierwotne pytanie o naturę i zasadę wszechrzeczy. Rozwiązanie problemu *arche* przybierało różne postacie, ale jedno jest zaskakujące – filozofia zawsze miała świadomość swojego odniesienia do unicum pytań o to, *co/jak/dlaczego* jest. Dlatego klasyczność jest pojęciem cennym ze względu na swoją funkcję regulatywną, ale nie teoretyczną. Wyznacza ona bowiem pierwotny horyzont tego, co filozofia w żmudnym procesie myślenia przedstawiła jako problem zaledwie wstępnie opracowany.

Na koniec statystyka. *Leksykon* zawiera 331 haseł głównych i 415 pobocznych. W jego opracowywaniu w większości brali udział filozofowie z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Autorów haseł jest pięćdziesięciu trzech (żyjących i nieżyjących). Interesujący jest fakt, że przy takiej liczbie autorów, ponad połowę haseł zredagował sam lub jako współautor, Józef Herbut. Około stu haseł napisali A.B. Stępień, A. Bronk, s. Z.J. Zdybicka i S. Kamiński.

Raz jeszcze trzeba podkreślić, że *LFK* jest publikacją bezcenną jako źródło erudycji. Zapewne będzie on służył jako pomoc warsztatowa kolejnym pokoleniom filozofów, a zarazem żył swoim własnym życiem jako twórcze dzieło Lubelskiej Szkoły Filozoficznej.

Wyprawa w poszukiwaniu utraconej tożsamości?

Marek Kwiek, *Rorty's Elective Affinities. The New Pragmatism and Postmodern Thought*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1996.

Głównym bohaterem (decyzja motywowana wyborem Marka Kwieka) niniejszego minieseju jest Richard Rorty, a w rolach drugoplanowych obsadziłem natomiast (również za M.K.) Jacquesa Derridę, Jean-François Lyotarda, Michela Foucaulta i Zygmunta Baumana. Bohaterami *par excellence* są Georg Wilhelm Hegel, Platon, Immanuel Kant, Karol Marks, Fryderyk Nietzsche, Ludwig Wittgenstein i, *last but not least*, Martin Heidegger. Miejsce wydarzeń obojętne. Czas – teraźniejszy.

Odłona pierwsza: List, który nigdy nie został wysłany

Drogi Jakubie,

Przeczytałem znakomitą większość Twoich książek. Często zastanawiałem się, co tak naprawdę nas łączy. Ty, rocznik 30-ty. Ja młodszy nieco, ale nie aż tak, żeby zaraz trzeba było mówić: dzieli ich pokolenie. Nie. Wprost przeciwnie. Łączy nas to samo pokolenie. Nawet podobnie zaczynaliśmy. Ty zgłosiłeś swój akces do filozofii, która chciała rościć sobie pretensje do ścisłości i uniwersalności [Derrida zajmował się fenomenologią Husserla], ja zaś zrazu znalazłem się w samym centrum filozoficznej analizy [Rorty zaczynał od uprawiania filozofii analitycznej]. Próbowaleś redukcji, docierając do czystych istotności, ja również redukowałem, ostatecznie wszystko powinno wszak dać się ująć w granicach języka. Ale te czasy już nie powrócą.¹ Nie daliśmy się uwieść rozwiązaniom, które w końcu wiodą (tutaj po przeczytanych lekturach mogę to stwier-

¹ M. Kwiek dzieli za Rortym działalność Derridy na dwa okresy: 1. profesjonalnego zajmowania się filozofią (wcześniejszy) i 2. okres ekscentryzmu i oryginalności (s. 63).

dzić z pełną odpowiedzialnością) na manowce Prawdy przez duże P. Co pozostało? Jak Ty to pięknie nazywasz? Dekonstrukcja, intertekstualność, metanarracja? Czyżby tylko przypisy, żadnej świeżej myśli?

Marzy się nam chyba Coś Innego. Trochę Hegla, szczypta Marksa i relatywizm późnego Wittgensteina. Jestem nawet przekonany, że odczuwasz to samo, co ja. Pograżenie się w *piśmie* jest już nużące, a ponadto mało inspirujące. Problem jest zatem niezwyklej wagi: uciec w *prywatną ironię* i poświęcić się *samo-kreacji*, czy wychodzić przed szereg – uwodzić miliony, stać się *trybunem publicznej sprawy*?¹

Zapytajmy inaczej, czy zatem przed nami filozofami postfilozofii stoi jeszcze jakieś zadanie godne wykonania? – pytam szczerze i bynajmniej nie poddając w wątpliwość (która przecież nam bezustannie towarzyszy) sensu postawionego pytania.² Wydajesz się sugerować, że samo-kreacja, ucieczka w idiosynkrazje i subiektywna terapia jest tym, co nam pozostało. Sugestie są oczywiste: skoro nowoczesność postawiła nas przed wyborem: podmiot albo nihilizm, ratujmy się, tuląc się w wyrozumiałe ramiona Podmiotu. Czyż to nie mistrz tej ucieczki, Heidegger, zgotował nam ten los? Racjonalność? Obiektywność? Prawda? Wolne zarty. A może ironia?

Jeszcze się waham. Jestem niezdecydowany, aczkolwiek imponują mi te Twoje „gry”. Chciałbym dzielić z Tobą stosunek do świata, nawet gotów jestem przyznać, że spełnia on moje teoretycz-

¹ Postawienie problemu w ten a nie inny sposób związane jest z podkreślaną przez Marka Kwieka opozycją prywatny/publiczny. Jest ona o tyle interesująca, że w zasadzie porządkuje scenę, na której w społeczeństwie liberalnym występują różne postaci ludzkiej aktywności. Derrida odczytywany jest przez Rorty'ego jako filozof sfery prywatnej. Jego rozważania nie mają zastosowania publicznego. Inaczej jest z Jürgenem Habermasem. A oto zdanie samego Rorty'ego, które cytuje z *Przygodności, Ironii i Solidarności* Marek Kwiek: „Postrzegam Jacquesa Derridę jako najbardziej intrygującego i pomysłowego filozofa współczesnego, a Jürgena Habermasa jako najbardziej użytecznego w sferze społecznej” (M.K., s. 73).

² Powinniśmy być świadomi tego, że Rorty widzi dekonstrukcję w dwóch płaszczyznach: a. filozoficzny projekt (metoda uprawiania filozofii w ogóle), b. metoda czytania tekstu (s. 81). Stąd ciągle trzeba utrzymywać w napięciu uwagę nakierowaną na każdą możliwą pozytywność/obecność, która wejdzie w obszar obowiązywania dyskursu dekonstrukcjonizmu (bliskiego przecież również transcendentalizmowi).

ne kryterium, przyjęte, żeby nie pograżyć się całkowicie w odmetach sceptycyzmu i nihilizmu. Tak. Filozof – samo-kreator jest dobrym pragmatycznym wyjściem z opresji. Uważam poza tym, że zrzecność tego posunięcia długo nie powinna być zapomniana. Wykreowani półbogowie, których otrzymaliśmy w spadku po idiosynkrazjach Nietzschego: Czy to nie ja i Ty? Nie wiem... !

Ryszard Rorty (jeszcze niezdecydowany)

Odłona druga: Kreon i Antygona. Paradoks różnicy

Rorty jest przeciwnikiem postawy świadka różnicy zaproponowanej przez Jean-François Lyotarda (s. 104 n). Jego niechęć wynika z narzucającego się paradoksu, który nastrecza różnica; nazwijmy go *paradoksem różnicy* albo może bardziej barwnie: *dramatycznym paradoksem różnicy*.

Teby. Walka na śmierć i życie między dwoma braćmi, synami Edypa. Obaj giną. Królem Teb zostaje Kreon. Ukazem królewskim pod groźbą śmierci zakazuje grzebania ciała Polinika. Zwłokom zaś Eteokla należyta cześć przykazuje oddawać. W tym miejscu historia prawdziwa, Rorty’ego i Lyotarda różniąca w swojej dramatycznej różnicy objawiać się zaczyna¹. Antygona przeciwstawia się prawu Kreona. Brata grzebie i dumnie staje przed obliczem władcy. Jej siostra Ismena do niej dołącza, dzieląc Antygony winę. Reszta pozostaje grą fabuły.

Jakimi kierują się motywami Antygona i Kreon? Gdzie upatrywać uzasadnienia ich wyborów, decyzji i czynów? A w końcu, jak potraktować obie tragiczne postaci? Odpowiedź Lyotarda wydaje się być zdawkowa: różnica; „Antygona i Kreon mówią *radzykalnie odmiennymi językami* a konflikt przyczyn ich postępów nie może

¹ *Antygona* Sofoklesa jest dramatem, a nie tragedią. Różnica między tymi gatunkami literackimi jest następująca: w dramacie jest jeszcze wyjście z sytuacji; Antygona może poddać się woli Kreona, a Kreon zmienić ukaz po rozmowie z Tyrezjaszem. W tragedii (np. *Król Edyp*) sprawa wygląda całkiem inaczej. Bohaterowie nie mogą postąpić inaczej. Ich losem rządzi Ananke, która nie dopuszcza innych możliwości.

być wyrażony inaczej niż [...] poprzez uznanie, że obie strony mają rację” (M.K., s. 120). I kilka stron dalej: „Klasyczne opozycje: *albo* Antygona, *albo* Kreon, albo zobowiązanie krwi, albo zobowiązania wobec społeczeństwa nie mogą być już dalej podtrzymywane. [...] Kreon i Antygona [...] pochodzą z różnych kultur, z różnych światów, które się wzajemnie nie przenikają [...] Nie istnieje żadne przejście między obiema kulturami, światami” (s. 123 n). A teraz rzecz kluczowa dla zrozumienia stanowiska Lyotarda: „Antygona miała rację w jej własnym świecie, Kreon miał rację w jego świecie” (s. 124 n). Żadne rozstrzygnięcie nie jest możliwe.

Rorty odnalazł jednak w Lyotarda koncepcji różnicy światów, kultur i języków coś całkiem odmiennego. Oto odpowiedź Rortyego: Nie dajmy się zwariować przez różnice, różnie, różnicowania, odmienności, nieredukowalności i nietransformowalności. Wszystkie te kategorie dadzą się przecież objąć kategorią od nich szerszą – ideą ponawiania nacisku przez przekonywanie, ideą perswazji. W ten sposób Rorty próbuje ratować filozoficzny paradoks narzędziami liberalnej demokracji. Czy jest to manewr uprawniony? – to już inna historia (s. 129).

Moralny paradoks dramatyczności, który dla Lyotarda przybrał formę dwu językowych gier wyznaczających dwie obce sobie rzeczywistości, u Rorty’ego zostaje zniesiony w perswazji/konwersacji, w retorycznej walce reguł. Jedna ze stron zawsze ma prawo do zwycięstwa. W walce *de facto* na śmierć (Antygona, Haimon i Eurydyka) i życie (Kreon), która kieruje się wewnętrzną regułą – skoro przekonywanie, to argumenty, tam gdzie argumenty – tam i użyteczność. Perswazja Kreona odniosła sukces, ostatecznie burząc porządek tragicznej moralności Antygony. Można powiedzieć: wraz ze zwycięstwem Kreona (nagim tryumfem pograżonym w rozpacz) nieodwołalnie przeminęło to, co wiązało jeszcze Teby z historią Eteokla i Polinika oraz ich siostr. Przytłumiony słuch, odrobina samozaparcia, ignorancja (może ironia?); bogowie Antygony nie zdołali pokonać bogów Kreona. Paradoks Lyotarda otrzymał racjonalne i pragmatyczne uzasadnienie w rozwiązaniu Rorty’ego.

Ostona trzecia: Literatura czy filozofia?

Stanowisko Rorty'ego w sprawie użyteczności filozofii nie jest do końca jasne. Niemniej i w tej materii kryterium pragmatyzmu wydaje się być dla niego linią demarkacyjną. Z jednej strony mamy jałowość hermetycznych językowo dyskursów filozoficznych, z drugiej zaś wdzierającą się głęboko w świadomość społeczeństw quasi-filozoficzną literaturę. Nie bez znaczenia jest w tej sytuacji sięgnięcie do tradycji.

Filozofowie już na początku posługiwali się obiema formami upowszechniania swoich dociekań. Tradycja swoistego popularyzatorstwa filozofii poprzez literaturę wywodzi się od poematów Pierwszych Greckich Filozofów. Wywód naukowy pisany bez literackiego zacięcia możemy spotkać w zasadzie dopiero u Arystotelesa. Stagiryta zaoferował filozofii nową jakość „pisma”: systematyczne dzieła bez finezyjnych figur retoryczno-sofistycznych, z jasnym i zdyscyplinowanym wywodem logicznym. Najważniejsza sprawa jednak, prócz tych wszystkich ascetycznych pominięć, polegała na pozbyciu się przez Arystotelesa w swojej narracji bohatera. Bohater ustrojony w bogate szaty językowych środków wyrazu staje się jednym z najistotniejszych probierzy literackości filozoficznych dzieł. Jest nieobecny w trudnych pracach Arystotelesa, św. Tomasa, Kanta, Fregego, Russella i Quine'a. Ale nieobecność po tej stronie naszej demarkacyjnej linii jest z nawiązką wynagradzana wielością bohaterów po drugiej stronie.¹ Filozoficzna literatura XX wieku obfituje w znakomicie ucharakteryzowane postacie, bez

¹ Pojęcie bohatera nie jest jednak na tyle ostre, żeby można było ściśle przeprowadzić poczynione przez nas podziały. Mogłoby się wydawać, że w tej różnicy chodzi tylko o przeciwstawienie sobie bohatera „z krwi i kości” z jego perypetiami, losem i nieraz smutnym końcem, suchej narracji filozoficznej, która pozbawiona jest wszystkich tych elementów. W takim sensie np. Arystoteles, Kant i Russell będą uchodzić za filozofów suchych narracji, natomiast np. św. Augustyn, Kierkegaard i Sartre stanowią grupę filozofujących z udziałem bohaterów. Okazuje się jednak, że idee Platona, ousia Arystotelesa, intelekt i rozum Kanta czy Dasein Heideggera również mogą być traktowane jako bohaterowie narracji. Różnią się oni jednak tym od bohaterów „z krwi i kości”, że nigdy nie może spotkać ich ani zły ani dobry koniec, a ponadto ich losy nie są tak emocjonalnie wpływowe jak tamtych.

względu na formę przekazu. Obok siebie istnieją dramaty filozoficzne J.P. Sartre'a, filozofią podszyte powieści Tomasza Manna, eseje światopoglądowe Russella czy poezje Zbigniewa Herberta, Czesława Miłosza i Wisławy Szymborskiej.

Filozofowie współcześni doskonale orientują się w subtelnościach, które tak naprawdę czynią z filozofii hybrydę łączącą najbardziej nawet „suche” wywody naukowe z ciekawie opowiedzianymi historiami „z podtekstem w tle”. Nie trzeba więc długich namysłów, żeby oba te trendy traktować jako równouprawnione. Teraz zaś wystarczy odpowiednie kryterium, a jeden z tych prądów może stać się nurtem szerokiej i wartkiej rzeki.

Kim jest Rorty, literatem czy filozofem? Imponuje mu forma, która otwiera perspektywę silnego i wpływowego kształtowania opinii społeczeństwa liberalnego. Kwiek tę skłonność Rorty'ego rozpoznaje na tle twórczości Nietzschego, Derridy, Foucaulta, Kundery i wielu innych. W grę wchodzi sprawa niebagatelna: rozstrzygnięcie, co tak naprawdę jest bardziej użyteczne. Odpowiedzi nakreślone przez Kwieką, uwikłane w bogate odniesienia, sugerują, że postfilozof najlepiej może wyżyć się właśnie w liberalnej literaturze, która otwiera przed nim wprost nieograniczone możliwości manipulacji narracją. Za jednym zamachem aktualizuje się postulat samo-kreatywności prywatnego dyskursu, jak i możliwość zbudowania wśród odbiorców obrazu publicznego stróża liberalizmu. Ulotność czyli kontyngencja, ubrana w ironię, objawia się więc u Rorty'ego jako źródło wykreowanej z „mądrości powieści” liberalnej solidarności, solidarności przeciw totalitarnym dyskursom metafizyki obecności.

Odłona czwarta: Epilog czyli moralitet

Rorty's Elective Affinities zaczynają się zidentyfikowaniem Derri-diańskiego drugiego dna w filozofii głównego bohatera, kończą zaś dyskusją między Zygmuntem Baumanem a samym Rortym. Moderatorem dyskusji jest Marek Kwiek. Cel różnicująco-łączących porównań wydaje się być klarowny: roztoczyć przed czytelnikiem konsekwencje odpowiedzi na pytanie o to, kim na tle filozoficzno-politycznych koncepcji jest Rorty: „prawodawcą” (*legislator*) czy

„tłumaczem” (*interpreter*). Zaprzęgnięcie Baumanowskich kategorii do rozważań nad związkami Rorty’ego z filozofią europejską daje wyjątkowo ciekawy rezultat: pozwala objąć zarówno metafizyczne, jak i etyczno-polityczne poglądy Rorty’ego.

Bauman i Rorty różnią się. Według Kwieka nie ulega to wątpliwości. Bauman odbiera Rorty’ego jako filozofa tradycyjnego (nazywanego „prawodawcą”), który nakierowuje swoją uwagę przede wszystkim na normy, standardy, schematy (s. 258). Oznacza to jednak, zdaniem Kwieka, że Rorty nie został należycie zrozumiany, że Bauman zatrzymał się w połowie drogi. Odmienność stanowiska reprezentowanego przez autora „O modernizmie, post-modernizmie i intelektualistach” polega przede wszystkim na przedefiniowaniu roli filozofa ery post-filozoficznej. Nie będzie to już jak dotąd rzeczony „prawodawca”, bo kto może po holocauście i Kołymie nim być, ale raczej „tłumacz” wszystkie swoje siły twórcze oddający idei eksplikacji. To zniesienie „prawodawczego” sensu filozofii ma otworzyć horyzont wolności i tolerancji a w efekcie przyprowadzić społeczeństwa naszego czasu ku solidarności. Schemat myślowy Baumana jest zatem dosyć wyrazisty: nie ma już miejsca dla filozofów „prawodawców”, czas na filozofów „tłumaczy”. Dzięki temu tolerancja, wolność i solidarność będą mogły zaistnieć w takim sensie, jak sobie tego życzyli intelektualni inspiratorzy Rewolucji Francuskiej. Nie chodzi tu więc jak u Rorty’ego o rozpoznanie własnej przygodności i wytrwałą emancypację, która to doprowadzi wreszcie do powstania tolerancyjnego, wolnego i solidarnego społeczeństwa. Wszystkie wartości społeczeństwa post-modernistycznego w przypadku Baumana są wykwitami samokreacji, szczególnej formy indywidualizacji, która w ostateczności jest warunkiem koniecznym wolności (s. 280 n). Ostateczne wnioski z tego zestawienia są jednak zaskakujące: Bauman z jego zakotwiczeniem w historycznym dramacie Europy jest w warstwie filozoficznej pesymistą, Rorty natomiast z jego doświadczeniami amerykańskiej liberalnej demokracji tryska pragmatycznym optymizmem. Ta różnica nie zamyka jednak perspektywy pewnej wspólnoty, która zdaniem Kwieka nadbudowuje się nad dwoma przecinającymi się trendami, fundującymi ostatecznie nową filozofię *sive* post-filozofię. O ile Rorty na swoje wybory patrzy przez pryzmat tradycji amerykańskiego

pragmatyzmu, o tyle Bauman motywuje swoją filozofię doświadczeniami pozafilozoficznymi, a wprost etycznymi. Inne źródła uzasadnienia nie absolutyzują jednak różnicy, a zatem niewidzialna więź łączy jednak obu myślicieli i to może więź najgłębsza, bo wzniesiona na wspólnej obu dążności do wolności i tolerancji.

Za kulisami

Książka Marka Kwieka jest doskonałą pozycją rozjaśniającą zawikłane konteksty nieanalitycznej filozofii amerykańskiej. Wzajemne przenikanie się różnych wątków myślowych jest jednym z fundamentalnych wyznaczników filozofii postmodernistycznej i tak chyba jest również w przypadku Rorty'ego widzianego oczami Marka Kwieka. Książka napisana jest przystępnie i z uwzględnieniem bogactwa literatury obrastającej każdą myśl, która staje się własnością publiczną. Dzięki temu bogactwu książka sprawia wrażenie, że wyszła spod pióra erudyty doskonale obeznanego z referowanymi problemami.

Losy filozoficznych bohaterów przeplatają się tworząc w interpretacjach autora wspólnotę – zdekonstruowanych i różnicujących się narracji, które pod szyldem przekraczania dotychczasowej metafizyki we wszelkich jej odmianach zmierzają ostatecznie do wykreowania nowej utopii zarówno na płaszczyźnie poznania, jak i, w konsekwencji, na poziomie etyczno-politycznych zrębów postmodernistycznych społeczeństw. Trzeba zatem zapytać, czego Kwiek nie czyni *explicite*: Jest Richard Rorty postmodernistą, czy nie jest? Odpowiedź brzmi zaś: większość wątków postmodernizmu spełnia kryteria nowego pragmatyzmu, a zatem dlaczego nie? czs odnaleziony!

Sebastian Kołodziejczyk