

Ironia, tragedia, wspólnota: Richard Rorty w oczach barbarzyńcy

Różnimy się tak bardzo podobnie

Ewa Lipska

Esej ten jest pewną próbą korekty poglądów Richarda Rorty'ego z punktu widzenia kogoś, kogo on sam uważa za barbarzyńcę. Barbarzyńcę – a więc kogoś, kogo można dopuścić do „konwersacji ludzkości” jedynie z poważnymi zastrzeżeniami, ponieważ wciąż jeszcze tkwi on w zamierchłej Kulturze Kapłanów i Wojowników. Będzie to zatem dość arogancka próba – by użyć ulubionej frazy postmodernistów, choć akurat w tym kontekście niezbyt stosownej – *nagłośnienia bezgłośnego*, jakim jest wykluczony barbarzyńca. Barbarzyńca, z natury czujny i nieufny, będzie próbował zrozumieć Rorty'ego inaczej, powołując się na hermeneutyczne prawo do rozumienia autora lepiej, niż on sam siebie rozumie. Podejrzewa on bowiem, że rozmowa, jaką toczą ze sobą uczestnicy konwersacji ludzkości, z góry wyłączyła z dyskusji kategorie, które z jego punktu widzenia wydają się kluczowe dla jej trwania.

Na czym barbarzyńca opiera swoje podejrzenie? Przygodność, ironia, solidarność – te trzy wyraziste hasła, na jakich Rorty funduje całe swoje przesłanie etyczne, zawierają w jego mniemaniu ukrytą „fałszywą barwę”, która sprawia, że dźwięczą one nieczysto. Lektura Rorty'ego wprawia go w stan frustracji: ma bowiem poczucie, że to, co kryje się w hasłach filozofa *implicite*, stoi w wyraźnej sprzeczności z tym, co sam na pozór mówi. Wątpliwa wydaje mu się głębia rortiańskiej ironii. Również jego z pozoru entuzjastyczna obrona przygodności jawi mu się jako pełna mielizn. Największą jednak nieufność budzi w nim ostatnia z trzech kategorii ponowoczesnego organum: *solidarność*.

W etyce postmodernistycznej panuje różnica. Prymat wszelkiego rodzaju różnicowań – podkreślany zawsze kosztem tożsamości i wspólnotowości – sprawia, że w myśl ponowoczesną wkrada się nierównowaga. Podejrzany wydaje się więc język, który odważa się odnosić do tego, co wspólne między ludźmi; odpowiednio, specjalnymi przywilejami cieszy się dyskurs akcentujący różnice. Najpierwszą to różnice w obrębie wspólnoty uniwersalnej, obejmującej ludzkość w ogóle; różnice dzielące na mniejsze tożsamości grupowe i lokalne. Potem różnice osłabiające nawet tak luźno zdefiniowane, tymczasowe przynależności; różnice, dla których granicą jest zamknięta w sobie pojedyncza ludzka monada. Na koniec zaś różnice, których dekonstrukcyjnego potencjału nie jest w stanie powstrzymać nawet *individuum*, a więc – jakby wynikało z samego pojęcia – „to, co niepodziel-

ne”: różnice dokonujące wewnętrznej fragmentacji jednostki i decentracji jej życia podmiotowego.

Język różnicy, nie kontrowany żadnym równie silnym językiem tożsamości, dokonuje pełnego i wciąż postępującego rozbioru kolejnych całości. Następujące po sobie głośne ponowoczesne „śmierci” – człowieka w ogóle, wspólnoty, społeczeństwa, a nawet pojedynczego podmiotu – są ofiarami różnicy, jakie późna nowoczesność godzi się ponieść, byle tylko nie popaść w stare – prawdziwe i rzekome – błędy języków wspólnotowych. Dlatego też ogromna kariera języka naszpikowanego rozmaitymi pochodnymi pojęcia różnicy jest wprost proporcjonalna do zanikania języka wspólnoty: różnica, jak słusznie stwierdza Scott Lasch, jeden z założycieli brytyjskiej szkoły ponowoczesnych *cultural studies*, wyłania się zawsze w kontekście agresywnym, jako „narzędzie dekonstrukcji tożsamości”¹. Zanikanie – czy też teoretycznie wspomagane niszczenie – języków wspólnoty oznacza, że myśl etyczna przestaje interesować się tym, co ludzi łączy, spaja, utożsamia, co jest między nimi wspólne. Dla jednych już sama krytyka języka wspólnotowego wystarcza, by celebrować narodziny nowej moralności: Lyotarda szumna refutacja „refleksji totalizującej” na rzecz „małych narracji”, akcentujących nie jedność i tożsamość, a przeciwnie anarchiczną wielość i różnicę, wielu ponowoczesnym wydaje się warunkiem wystarczającym do uprawiania etyki sprawiedliwszej, wolnej od represji. Kiedy jednak spojrzeć na te przemiany mniej życzliwym okiem, można dojść do wniosku, że w ten sposób obwołuje się początkiem nowej etyki coś, co ma wszelkie znamiona poważnego kryzysu: kryzysu wołającego o swoje rozwiązanie. Niezbędna wydaje się zatem parafraza języka, który, bez narażania się na łatwe głosy krytyczne, potrafiłyby mówić o tym, *co wspólne między wszystkimi ludźmi*. Który potrafiłyby przekonywać do powszechnej solidarności – pomimo, a może nawet za sprawą – dzielących nas, nadmiernie dziś eksponowanych różnic.

Wbrew temu bowiem, co z wielkim nakładem sił perswazyjnych usiłuje wmówić nam etyka postmodernistyczna, *różnica nie jest oczywistą sojuszniczką solidarności*. „Wolność, różnorodność, solidarność”² – to hasło, którego realizacja wydaje się równie niemożliwa, co jednoczesne spełnienie żądań, jakie złożyły się na pierwotną trójcę *liberté, égalité, fraternité*. Dziś miejsce równości zajmuje różnorodność, czyli *prawo do różnicy*, zaś tradycyjne miejsce braterstwa nowo pojmowana solidarność, a więc „miękkie” poczucie wspólnoty, które nie tłumi różnic lokalnych i indywidualnych, nie narzuca z góry wizji jednolitej natury ludzkiej, nie wymusza apriorycznej jedności, a mimo to daje nam – a przynajmniej, tak się nas zapewnia – spolegliwy, etyczny „wspólny grunt”.

Ale czy rzeczywiście? Podejrzliwość, z jaką rortiański barbarzyńca podchodzi do ponowoczesnej triady wartości, wynika między innymi stąd, że ma do zaoferowania coś, co wydaje mu się znacznie lepszą propozycją niż wątpliwa synteza z jednej strony, *pochwały różnicy*, z drugiej zaś *wzwania do ogólnoludzkiej solidarności*. Jego „barbarzyńska” kultura, która jeszcze nie znalazła się w ostatnim stadium późnej nowoczesności, stadium zdominowanym przez triumwirat Terapeuty, Menadżera i Poety, podpowiada mu inne wyjście z dylematu wspól-

czesności: wyjście wprawdzie przednowoczesne, czerpiące z mądrości tradycyjnej, ale bynajmniej nie niemożliwe do odtworzenia – przynajmniej w jakimś stopniu – dzisiaj. Tym innym wyjściem, z jakiego istnienia nie zdają już sobie sprawy kultury zaawansowanej modernizacji, jest pewna figura egzystencjalna, która doskonale uzupełnia się i z prawem do różnicy, i z „miękką” solidarnością, nie narzucającą opresyjnej wizji jedności uniwersalnej: figura *odróżnicowania*. To w niej właśnie – w rytualnie spełnianych doświadczeniach odróżnicowujących, w jakie obfitowała przednowoczesność, a którym „chłodny” proces cywilizacyjny nowożytności wypowiedział wojnę – barbarzyńca widzi możliwe rozwiązanie dla problemu, przed jakim staje cywilizowany mieszkaniec *affluent West*, coraz wyraźniej zdając sobie sprawę ze sprzeczności między prawem do nieograniczonej różnicy a imperatywem powszechnej solidarności.

Rorty sparafrazowany

Parafraza jest podstawową bronią Rorty’ego wobec filozofów, z którymi zgadza się on *nie do końca* – co łatwo można wykazać, śledząc jego trawestacje takich myślicieli jak Michael Oakeshott czy Harold Bloom. Barbarzyńca, który krąży po obrzeżach salonu, próbując dostać się do środka, naturalnie użyje właśnie tropu parafrazy: będzie chciał wpaść w słowo mistrzowi, zarazem próbując podkreślić swoją różnicę. Będzie próbował wytłumaczyć mu, że jest coś na rzeczy w jego promowaniu *postawy ironicznie solidarnej* – ale, właśnie, nie do końca.

Jakie warunki muszą być spełnione, by wezwanie do powszechnej solidarności stało się czymś więcej niż tylko deklaracją dobrych intencji? Pojawiają się dwa pytania kluczowe: Czy możliwa jest *solidarność bez poczucia wspólnoty* – a więc solidarność z innymi w warunkach daleko posuniętej fragmentacji i ogólnej *dissémination*, charakterystycznej dla ponowoczesnych „dyskursów różnicy”? A jeśli nie, to czy możliwe jest poczucie *wspólnoty bez uchwytnej jedności* między ludźmi, a więc bez powrotu do pojęcia natury ludzkiej?

Jeżeli odpowiedź na oba pytania jest negatywna, to znaczy, że znaleźliśmy się w typowym impasie myśli ponowoczesnej: solidarność domaga się jakiegoś poczucia wspólnoty – jednakże pojęcie wspólnoty natychmiast zaczyna straszyć „totalizującą” wizją ludzkiej natury. Odrzucenie wraz z pojęciem natury ludzkiej wszelkiej jedności między ludźmi pozbawia nas poczucia minimalnej wspólnej więzi z innymi, bez której wezwanie do solidarności po prostu traci sens; z drugiej strony jednak, jakakolwiek próba powstrzymania dalszej fragmentacji naraża się na zarzut nieuprawnionego nadużycia *discursive power* i wynikających zeń represji. I tak źle, i tak niedobrze.

Tymczasem wydaje się, że można odpowiedzieć na drugie pytanie twierdząco, bez konieczności popadania w stare grzechy filozofii. Problem w tym jednak, że sama – kluczowa dla jego myślenia – propozycja Rorty’ego, by *oprzeć solidarność z innymi na współczuciu wobec wszystkich istot zdolnych do cierpienia*, wydaje się tu wyraźnie niewystarczająca. Więcej nawet: stanowi ona niebezpiecznie prostą wersję rozwiązania, które samo w sobie jest znacznie bardziej złożone i filozoficznie wymagające.

Argumentacja Rorty'ego jest dobrze znana: przekonany, że myślenie w terminach natury ludzkiej stwarza złudne przeświadczenie o jedności gatunkowej, a tym samym sprzyja niwelacji różnic kulturowych, historycznych i międzyjednostkowych, postanawia oprzeć swoje wezwanie do solidarności na fundamencie możliwie minimalnym i wolnym od represyjnych konsekwencji.³ Rorty zakorzenia nasze poczucie solidarności z innymi we współczuciu. Zdolność do odczuwania bólu jest, jego zdaniem, dostateczną podstawą ku temu, by współczuć ze wszystkim, co ból odczuwa, zwłaszcza jeżeli jest ofiarą okrucieństwa: *cruelty is the worst thing we do*, „okrucieństwo – stwierdza Rorty – jest najgorszą z rzeczy, jakich się dopuszczamy”.⁴ Współczucie dotyczy więc wszystkich istot ożywionych i ludzi, i zwierząt; solidarność z ludźmi polega jednak na czymś więcej, na tym, że ludzie potrafią o swym cierpieniu opowiadać. Zdolność do odczuwania bólu oraz zdolność do werbalnej ekspresji doświadczenia bólu jest wszystkim ludziom wspólna, choć produkty tej ekspresji różnią się między sobą nieskończenie.

Chociaż program fundujący pomyślany jest tu rzeczywiście minimalnie, to nie jest pewne, czy Rorty'emu udaje się uniknąć wejścia w uniwersalizujący język ludzkiej natury. Po pierwsze, można mu zarzucić, że skupiając się właśnie na tej jednej cesze, jaką jest „zdolność do odczuwania bólu”, dokonuje typowo etnocentrycznej projekcji; że w tradycyjnie oświeceniowy sposób narzuca wrażliwość zachodniego liberała wszystkim innym kulturom. W końcu przecież sama tylko biologiczna zdolność do odczuwania bólu w żadnym jeszcze stopniu nie przesądza o tym, jaki dana kultura będzie miała do bólu *stosunek*. Zdolność do odczuwania bólu nie oznacza automatycznie, że ból jest zawsze złem i że zawsze należy go unikać. Teza Rorty'ego ześlizguje się z banału w fałsz właśnie wtedy, kiedy na tej biologicznej danej buduje warstwę normatywną. Zasada unikania bólu czy minimalizacji okrucieństwa przeistacza się niepostrzeżenie w uniwersalną naturę człowieka w ogóle: Rorty, dotąd „ironista liberalny”, wyczulony na różnice między-ludzkie, staje się liberałem *tout court*.⁵

„Parafialna solidarność”, jaką odczuwamy wobec naszych współbraci z tego samego kręgu kulturowego, zostaje więc uzupełniona solidarnością na gruncie jedności, jakiej dostarcza wspólna dyspozycja do doznawania bólu. To, iż wspólnota została poszerzona o naszych zwierzęcych krewnych, nie wpływa na architekturę całego wywodu myślowego, charakterystyczną dla tradycyjnych koncepcji natury ludzkiej. Wspólnota zostaje tu bowiem zbudowana na podstawie *założonej jedności*, pewnej zasadniczej *charakterystyki*, którą wszyscy – łącznie ze zwierzętami, ale to wcale nie jest tu istotne – *mamy* wspólnie. Właśnie to *mieć* – kosztem organicznie tworzącej się solidarności na kanwie *bycia* i *współ-bycia* – wyraźnie zdradza mentalność „naturalistyczną”, której Rorty, pomimo deklaracji, nie jest w stanie umknąć.⁶

Ja natomiast, idąc za intuicją barbarzyńcy, będę chciała ujawnić tę drugą, zapomnianą stronę rzeczy, której kosztem tworzą się konstrukcje Rorty'ego. Wszystkie następujące tu parafrazy tak właśnie będą zbudowane: każdemu podstawowemu pojęciu Rorty'ego – pojęciu współczucia, solidarności, przygodnej wspólnoty i iro-

nii – przydany zostanie odpowiednik, czerpiący z zasobu „barbarzyńskiej” mądrości przednowoczesnej, do jakiej Rorty nie ma – ale też i nie chce mieć – dostępu. Celem tej parafrazy będzie więc podanie w wątpliwość tej niechęci, a wraz z nią prawa, jakie przypisuje sobie autor *Contingency, Irony and Solidarity* do tego, by na trwałe wykluczyć barbarzyńcę – i jego „zamierchłą Kulturą Kapłana i Wojownika” – ze współczesnej „konwersacji ludzkości”.

Dwa współczucia

Solidarność tworząca się na kanwie bycia i współbycia z innymi odwołuje się wprost do pojęcia kondycji ludzkiej: starożytnej kategorii *wspólnoty wobec losu*. Mówiąc o *powrocie* do pojęcia kondycji ludzkiej, sugeruję oczywiście, że jest ono wcześniejsze niż stworzone przez filozofię pojęcie natury. Jak zwykle niemal, miejscem dramatu – gry między tymi dwoma conceptami – jest starożytna Grecja: napięte stosunki między tragedią a właśnie świeżo powstającą filozofią. Konflikt między nimi ma charakter wybitnie wittgensteinowski: jest to w gruncie rzeczy spór między tym, co można *powiedzieć* a tym, co można tylko *pokazać*. Grecka tragedia cała opiera się na uznaniu i katarskim doświadczeniu wspólnoty ludzkiego losu: jako taka tworzy ona wzorcowy środek wyrazu dla tego, czym jest kondycja ludzka. Nie opisuje jej, nie analizuje – a jedynie, zgodnie z rozróżnieniem dokonany przez Wittgensteina, pokazuje. Filozofia natomiast wychodzi z nieco innego założenia. Nie kwestionując wspólnoty międzyludzkiej, twierdzi, że tego, co o niej decyduje, nie można ot tak po prostu pokazać, bo to nie wystarcza: podstaw tej wspólnoty należy szukać w akcie intelektualnego zgłębiania i kontemplacji.

Owoce tej filozoficznej pracy staje się pojęcie ludzkiej natury. Dlatego wstępnie, w ramach pierwszej hipotezy, można powiedzieć, że pojęcie natury ludzkiej to nic innego jak tylko *hipostaza wspólnej kondycji*: hipostaza, a więc upostaciowanie w formie filozoficznej kategorii czegoś, co pierwotnie jawi się jako *nieokreślone wrażenie podobieństwa i wspólnoty*. Podczas więc gdy pojęcie kondycji wyraża tę właśnie nieuchwytność i impresyjną mgławicowość, pojęcie natury aspiruje już do filozoficznej ścisłości. Dlatego też pojęcie natury ludzkiej jest filozoficzną interpretacją, ale i zarazem zdradą – idei *conditio humana*. Głębokie *podobieństwo wspólnego losu*, o jakim mówi grecka tragedia, zostaje zastąpione głęboką *jednością wspólnej istoty*, która jest już tematem ściśle filozoficznym.⁷ W ten sposób istota, esencja, natura stają się hipostazami wspólnego ludzkiego losu.

Natura ludzka zatem to, wyrażenie i conceptualnie: *jedność w różnorodności*. Tymczasem kondycja ludzka odnosi się do *wspólnoty w różnorodności*, stanu mniej zobowiązującego, niedookreślonego, nie dającego się przełożyć na żadną uchwytną własność. Kategoria kondycji, właśnie dlatego, że nieścista, jest więc pojęciem elastycznym, rozmytym i tolerancyjnym wobec jednostkowych różnic i odchyłeń – podczas gdy pojęcie natury, właśnie dlatego, iż aspiruje do ścisłości, jest znacznie bardziej sztywne i jednoznaczne. Dlatego też łatwiej poddaje się ponowoczesnym krytykom, które zarzucają jej budowanie sztucznej jedności i tłumienie różnic.

Kategoria kondycji ludzkiej – jako stanu, który można pokazać, ale którego nie można opisać – wiąże się ściśle z pojęciem *odróżnicowania*. Doświadczenie odróżnicowania, któremu René Girard pierwszy nadał nazwę *dédifférentiation*, jest szczególnym rodzajem przeżycia wspólnoty w powszechnym, najbardziej politym cierpieniu, które dotyka wszystkich, przygodnie i losowo. Odróżnicowanie jest więc stanem chwilowego zaniku różnic indywidualnych, przeżywanym przez „wspólnotę ofiar”.⁸

W stanie odróżnicowania litość i trwoga – te dwa arystotelesowskie doznania tragiczne – osiągają taki stopień natężenia, że zamazują granice między jednostkami, które porywa intensywna fala współczucia.⁹ Nie jest to więc współczucie, będące tylko uprzejmą dyspozycją wobec bliźniego – wyblakła wersja rodem z XIX-wiecznej moralistyki, która stała się pretekstem do pogardliwych filipik Nietzschego przeciw „doznaniu litości”. Przeciwnie, ma ono siłę oceaniczną i niemal dionizyjską: jego celem jest doprowadzić do momentalnego zniesienia *principium individuationis*, kiedy wszystkie jednostki czują się głęboko związane i wobec siebie odróżnicowane – ale nie ze względu na jakąś jedną *właściwość*, którą by posiadały, lecz ze względu na podobną *sytuację*, własną pozycję wobec losu, w której wszystkie, bez wyjątku, się znajdują.¹⁰

Przemiany związane z nowożytnym *procesem cywilizacyjnym* sprawiły, że odróżnicowanie, stan wzburzonej namiętności osiąganey przez jednostkę dzięki – jak to określa Victor Turner – „rytualnej transformacji”¹¹, znalazło się na liście doznań zakazanych, niegodnych *civilized man*, który zawsze, w każdych okolicznościach pozostaje odseparowaną, pewną siebie, trwale wyróżnicowaną jednostką. Brak doświadczeń odróżnicowujących, jakie cechuje życie wyindywidualizowanego człowieka Zachodu – od antycznej *katharsis* czy szału bachicznego po oceaniczne doznanie tłumy – sprawia, że nie potrafi on *przeżywać* wspólnoty z innymi ludźmi. Jego idea wspólnoty – jeśli ją w ogóle posiada – jest właśnie tylko *idea*: jest dyskursywna, abstrakcyjna i nieemotywna. Tymczasem wspólnota, do jakiej odwołuje się kategoria ludzkiej kondycji, ma charakter przeżyciowy; nie towarzyszy jej żadne pojęcie, a jedynie poczucie pewnej trudnej do określenia solidarności, które pojawia się w rytualnej transformacji odróżnicowania.¹²

Być może zatem brakującym ogniwem w ponowoczesnej układance idei, bez którego rozpada się ona na poszczególne elementy, jest to właśnie utracone, „niecywilizowane” i przednowoczesne poczucie spontanicznej solidarności? Rorty’ego wezwanie do intuicyjnego współczucia odślaniałoby wówczas – choć najprawdopodobniej bez intencji samego autora – swoją obiecującą dwuznaczność. Jeżeli bowiem współczucie, o jakim mówi, czerpie z XIX-wiecznej moralistyki, która opierała się mocno na fundamencie wspólnej wszystkim jednej natury, to jego propozycja jest tylko kolejną ofertą modernizmu, aczkolwiek mocno „odchudzoną”. Jeżeli jednak współczucie, do jakiego odwołuje się Rorty, ma jakiegokolwiek cechy *współczucia katarktycznego*, to być może nie będzie zupełnym nadużyciem interpretacja dostrzegająca w jego koncepcji zwiastuny powrotu do myślenia w kategorii bardziej starożytnej *conditio humana*.

Dwie solidarności

Kultura współczesnego Zachodu w dobie późnej nowoczesności jest, jak już powiedziano, głęboko *antykatarska*. Nie tylko nie sprzyja rytuałom odróżnicującym (nie sprzyja w ogóle *żadnym* formom rytualnym), lecz dokładnie odwrotnie: promuje wyraziste różnice i równie wyrazistą, nadal kartezjańską w duchu, *świadomość* tych różnic. *Différence* jest dziś podstawą konstrukcji wszelkiej tożsamości: zarówno indywidualnej, jak grupowej. Klimat kulturowy, niemal całkowicie zdominowany przez tendencje różnicujące, nie sprzyja odróżnianiu; idea kondycji ludzkiej pada więc ofiarą tej samej niechęci, co idea ludzkiej natury. Filozofia oderwana od pradawnego podłoża odróżnicującego, a zarazem niechętna całościowym konceptom ludzkiej natury, nie ma innego wyjścia, jak tylko mnożyć i rozsiewać różnice. A tym samym skazana jest na to, by podmywać kolejne „grunty” międzyludzkiej solidarności, którą, również z braku innej możliwości, musi nazywać *ungroundable*, gruntu pozbawioną¹³.

Tymczasem wydaje się, że pojęcie *conditio humana* sugeruje pewną alternatywną wizję ludzkiej wspólnoty, wolną od zarzutów o „represyjne totalizowanie”. U źródeł katarskiego przeżycia odróżnicowania, które kultura współczesna zagubiła, tkwi bowiem centralna dla duchowości greckiej kategoria *zrównania wobec losu*:

Greckie poczucie całkowitego zrównania ludzi wobec losu – pisze Nicola Chiaromonte w *Lekturach greckich* – tworzy tę dzielność najwyższej miary, która także jest z ducha grecka, a która pozwala człowiekowi dostrzegać w nieprzyjacielu istotę taką samą jak on, co więcej, „siebie samego”, tyle że rzuconego w inną, krańcowo odmienną sytuację.¹⁴

Umiejętność ujrzenia samego siebie w nieprzyjacielu jest najwyższym testem tego uniwersalnego zrównania. Filozofia kondycji ludzkiej zakłada, że pomimo wszystkich różnic dzielących jednostki, kultury czy grupy społeczne, wszystkie istoty ludzkie *nie różnią* się pod jednym względem: wszystkie, w stopniu mniej lub bardziej subtelnym, uprawiają ten sam *ancient, terrible task of survival*, a więc, jakby to ujął Heidegger, „stoją wobec losu”.¹⁵ To zrównanie ludzi wobec fatum nie zakłada, że jest w nas wszystkich jakiś uchwytany stały element tożsamości, lecz że wszyscy jesteśmy ze sobą wymienni ze względu na nasz udział w dramacie losu. Łączy nas nie jakaś jedna, przez nas wszystkich posiadana cecha, ale fakt, że w tym samym stopniu jesteśmy wydani okolicznościom losowym; w tym samym stopniu, choć każdy na inny – niepowtarzalny i niesprowadzalny do jednego wzoru – sposób. Każdy inny jest więc „mną samym” – tyle że „wrzuconym” w inną sytuację, a tym samym skazanym na odmienną perspektywę. Ja – mówi Chiaromonte, wczuwając się w grecką mentalność – *mógłbym* być swoim własnym wrogiem, *gdyby* los zechciał pokierować mną inaczej; w tym też sensie mogę widzieć, nawet w moim nieprzyjacielu, mnie samego. Wszyscy bowiem stoimy wobec tego samego: tych samych egzystencjalnych ograniczeń, fatum, które ma nad wszystkimi tę samą władzę.

To właśnie skrajne różnice naszych sytuacji uświadamiają nam, jak bardzo się w istocie *nie różnimy* w naszej pierwotnej zależności od losu. Formuła ta wymaga podkreślenia, ponieważ owo *nieróżnienie się* nie sprowadza się do żadnej pozytywnej formuły identyczności. Brak różnic nie jest tu redukowalny do głębokiej tożsamości wszystkich istot ludzkich. Jest tylko tym, co bezpośrednio wyraża: *stanem odróżnicowania*. Stanem zawieszenia – a nie unieważnienia – różnic wobec tego swobodnego wymiaru egzystencjalnego, bez którego nie sposób wyobrazić sobie greckiej tragedii, a o którym nowożytność niemal zapomniała: obecności losu.

Jeżeli więc *dobrze* rozumiem Rorty'ego – to znaczy lepiej niż on rozumie sam siebie – to w jego wezwaniu do solidarności wspartym na współczuciu chodzi mu tak naprawdę o powrót do antycznego, przedfilozoficznego pojmowania wspólnoty, wspartej na doświadczeniu kondycji ludzkiej.

„Nasze nieteoretyczne poczucie solidarności”, *our untheoretical sense of solidarity*¹⁶, byłoby więc zarazem wezwaniem do tego, by odebrać idei międzyludzkiej wspólnoty jej intelektualny, konceptualny charakter; żeby, mówiąc po prostu, przestała być *idea*: przedmiotem świadomości, składową pojęciowego organonu człowieka współczesnego, bytem mentalnym. Odwrót od filozoficznych definicji, próbujących uchwycić stały element tożsamości w zmiennych konfiguracjach podobieństwa, byłby tu zarazem powrotem do intensywności czucia i doświadczenia. Hasło Rorty'ego nie odwołuje się jednak do prostego, spontanicznego *Einführung* wobec innych, lecz do powściągliwości w pojęciowaniu. Formuluje coś w rodzaju nowego imperatywu kategorycznego: Zatrzymaj się na poziomie zmiennych konfiguracji podobieństwa i ani kroku dalej.

Ten ponowoczesny powrót do *conditio humana* rehabilituje aspekt doświadczenia, czucia i przeżycia po to, by przestrzec nas przed ryzykiem intelektualnej hipostazy. Ostatecznie, lepiej jest zdać się na nieobliczalność *katharsis*, i innych doświadczeń odróżnicowania niż poszukiwać fundamentów naszego poczucia solidarności z innymi na pojęciowo utrwalonej definicji istoty człowieczeństwa. Wspólnota, do jakiej odwołuje się ponowoczesna *conditio humana*, jest ściśle *nie-definiowalna*.

Dwie wspólnoty

Błędem jednak byłoby sądzić, że teza ta jest zaproszeniem dla czegoś w rodzaju antropologii negatywnej. Nie chodzi tu o to, by otworzyć kolejne wrota do jałowych spekulacji na temat tego, czym jest a czym nie jest człowiek, lecz o to, by na puste miejsce, jakie pozostało po *pojęciu* natury ludzkiej, wprowadzić nie celebrowany *brak pojęcia*, lecz, na powrót, *żywe doświadczenie*. Ten Zakaz Teorii ma zatem na celu uruchomienie zardzewiałego mechanizmu czucia, który pozwoliłby nam na powrót przeżycia *katharsis* (bądź jego współczesnego ekwiwalentu): jedyne w swoim rodzaju doświadczenia jedności dawno zapomnianej, jedności żywej, wypartej przez martwy koncept jednej natury.¹⁷

Wezwanie do solidarności, jeżeli wyłożyć je w ten właśnie sposób, umieszcza się wówczas w kontekście znanego sporu między kantyzmem a heglizmem. Od-

mowa definicji wspólnoty jest bowiem tym samym, co odmowa współbycia z innymi na abstrakcyjnej zasadzie czystego prawa, którą Kant sformułował pod postacią imperatywu kategorycznego. Zarazem jednak nie utożsamia się całkiem ze stanowiskiem heglowskim, które broni „zachowania” (zgodnie z dwuznacznością zawartą w słowie *Aufhebung*) pierwotnej wspólnotowej sfery *Sittlichkeit*. Ponowoczesna odmowa definicji tylko z pozoru oznaczałaby powrót do zamkniętych wspólnot „obyczajowych”; Rorty’ego upór, by podkreślać prowincjonalność i parafialność naszych kręgów kulturowych wydaje się tu szczególnie niefortunny. Nie chodzi bowiem o to, by porzuciwszy uniwersalistyczną narrację oświecenia, która opowiada o jednej i głęboko tożsamej ludzkości, od razu popaść w skrajny partykularyzm. Jakkolwiek by na to patrzeć, etnocentryzm – podobnie jak i gęsto podkreślana różnica – także *nie* jest naturalnym sojusznikiem ogólnołudzkiej solidarności.¹⁸

A zatem powrót do zamkniętych kręgów etnocentrycznych, do jakich namawia nas – całkiem zresztą w zgodzie z różnicującym duchem postmoderny – Rorty, nie wydaje się dobrym rozwiązaniem. Po pierwsze, nie gwarantuje, że, zamknięci w naszym *ethnic circle*, będziemy zdolni otworzyć się na współczucie wobec tych, którzy do niego nie należą (argument, że „liberalny krąg etniczny” takie współczucie zakłada, jest zbyt przygodny, by traktować go serio). Po drugie, zamknięcie to w żadnym sensie nie gwarantuje, że przejdzie nam ochota na spekulacje i definicje; że, jak tego w głębi duszy pragnie Rorty, poddamy się bezpośredniemu oddziaływaniu pozostawionych nam przez przodków norm i wartości. Ta skrajnie sentymentalna wizja wspólnoty – którą Rorty, o dziwo, dzieli z wieloma komunitarianami – jest zbyt kruchą podstawą wiary w istnienie „solidarności nieeteoretycznej”, spontanicznej i odruchowej.

Żeby uchronić się przed podwójną groźbą – z jednej strony, kolejnego „totalizującego” projektu, z drugiej zaś etnicznej obojętności na los innych – nie wystarczy powrót do mitycznej „obyczajowości”; trzeba znacznie silniejszej gwarancji. *Sittlichkeit*, choć intuicyjna i przedpojęciowa, nie jest bowiem w gwarantowany sposób niedefiniowalna: jest tylko *niezdefiniowana*. Tam, gdzie rządzi rozum praktyczny, *phronesis*, nie ma potrzeby samookreślenia, narracji czy definicji – ale tylko do czasu. Jak przekonująco pokazuje wielu antropologów, wspólnoty prawdziwie *sittlich*, a więc zakorzenione i – jakby to ujął de Certeau, zawsze „na swoim miejscu” – istotnie, nie mają silnych tożsamości dyskursywnych. Potrzeba autodefinicji pojawia się dopiero wtedy, gdy praktyczne mechanizmy *Sittlichkeit* kruszeją. Jednakże w świecie nowożytnym, którym od kilku stuleci rządzą strategie modernizacyjne, kruszenie to stało się normą.

Już choćby zatem doświadczenie praktyk oświeceniowych, które nie oszczędziło żadnej parafialnej wspólnoty zachodniej, nie pozwala na powrót do szczęśliwie przed-narracyjnej „etniczności”: nasza tubylczość – nawet jeśli zachowała ślady dawnej spójności – już nigdy nie będzie niewinna. Już na zawsze pozostanie autospekulatywna, wbrew utopijnym marzeniom Rorty’ego; będzie dążyć do tego, by stać się „jakaś”, „inna niż wszystkie”, wyraźna. I będzie tak samo skłonna do

projekcji własnych, z pozoru banalnych, treści kulturowych na inne kultury, których inności nie będzie w stanie zrozumieć. Zagrożona wspólnota – a taką jest niemal każda wspólnota dzisiaj – ucieka się bowiem do tej samej techniki, co oświecenie, którego celem jest postępująca homogenizacja całej ludzkości. Podczas bowiem gdy oświecenie definiuje *tożsamość* – głęboką jedność natury, która łączy wszystkich ludzi – zagrożona *Sittlichkeit* definiuje *odmienność*: zespół różnic, za którego pomocą wyodrębnia się w ten sposób z ujednoczonej ludzkiej masy. Po obu stronach *potrzeba definicji* jest dominująca, podobnie jak i potrzeba „opowieści” – wielkich i małych, filozoficznych i tubylczych.

Dwie ironie

Tymczasem „wspólnota niedefiniowalna”, ta trzecia alternatywa, jest znacznie bardziej subtelna. Jeśli ponowoczesne wezwanie do solidarności odczytać właśnie w jej duchu, to stałoby się ono wezwaniem do ucieczki przed tym wielkim agonem opowieści, jaki opanował dzisiejszą rzeczywistość społeczną. W zdrowym odruchu *odróżnicowującej ironii*, podważa ono bowiem wszelkie konstrukcje tożsamościowe wsparte na rzekomo nieprzekraczalnych różnicach. Ironia tej „ściśle niedefiniowalnej” wspólnoty mediuje między przeciwieństwami. Mówi: wcale nie jesteśmy aż tak różni, jakby tego chciały nasze „małe opowieści” – choć wcale też nie jesteśmy aż tak tożsami, jak podpowiadają nam *grands recits* chrześcijaństwa czy oświecenia. *Wszelkie* definicje, zdaje się podpowiadać ten ironiczny głos – nie tylko te uniwersalne, lecz także partykularne i indywidualne – zagrażają naszemu naturalnemu poczuciu wspólnoty.

Kondycja ludzka, do jakiej odwołuje się solidarność niedefiniowalna, to stan, który niweluje nasze różnice, nie czyniąc nas zarazem całkiem ze sobą identycznymi: to jedność, która urzeczywistnia się w doświadczeniu „zrównania wszystkich wobec losu”, a której nie sposób przełożyć na trwały i uchwytny byt. Grecka *katharsis*, Kunderowska *litost* skutecznie opierają się wszelkiej hipostazie. Natura ludzka wywodzi wspólnotę z jednego źródła głębokiej ludzkiej tożsamości; kondycja natomiast konstruuje wspólnotę, pozbawiając nas – na chwilę tylko – naszych różnic. Stan odróżnicowania, do jakiego odwołuje się kondycja, nie jest i nie daje się sprowadzić do stanu tożsamości, do jakiego odwołuje się natura. Właśnie dlatego mówimy tu o wspólnocie niedefiniowalnej i jej ironicznym środku wyrazu.

Dlaczego jednak ironia – a nie, jak dawniej, tragedia i jej katarctyczne przeżycie odróżnicowania? Grecy na wyrażenie swego przeżycia odróżnicowania mieli tragedię. *My* natomiast, ludzie późnej nowoczesności, mamy ironię: trop, który w zastępstwie intensywnych rytualnych doznań, dla nas już nieosiągalnych, daje nam niemal to samo. Tylko ironia bowiem potrafi wyrazić stan, w którym znikają różnice, a w zamian nie pojawia się żadna tożsamość; tylko ironia potrafi oprzeć się potrzebie definicji. A opierając się potrzebie definicji, tworzy między ludźmi coś na kształt *wspólnoty negatywnej*: wspólnoty, której nie tworzy żadna jedność, a raczej *taki sam* dystans wobec różnic. Wspólnoty, składającej się z jednostek,

z których każda *tak samo* nie jest tym, czym jest; *tak samo* nie jest do końca tożsamością z żadną z deklarowanych przez siebie definicji różnicujących. Między totalizującą filozofią a rozsiewającą różnice postmoderną popularną jest więc miejsce na jeszcze inne stanowisko, które głosi, że zamiast o głębokiej tożsamości wszystkich istot ludzkich powinniśmy dziś mówić o *głębokim braku różnic*. O tym, że – jak to lapidarnie ujęła Ewa Lipska – „różnimy się tak bardzo podobnie”, a więc że zawsze *tak samo* z lekka odstawiamy od wszelkiej klasyfikacji, jaką narzuca naszej tożsamości nasza świadomość, nasz krąg etniczny, nasza kultura, bliscy. Wbrew więc temu, co twierdzi Rorty, *differentiation doesn't go all the way down...*

Nawet więc jeśli nie ma już dziś, u szczytu procesu cywilizacyjnego, powrotu do rytualnych przeżyć odróżnicowania, do ich kapryśnej i nieobliczalnej siły, która – jak to opisuje Girard w *Koźle ofiarnym* – potrafiła wprawić tłum w stan egzaltacji i szału, na przemian, chaotycznie radosny i niszczący, to pozostaje jeszcze ironia z jej dystansem wobec wszelkich pojęciowań. Ironia pełni tu analogiczną funkcję co tragiczna *katharsis*, choć obie te postawy osiągają podobny cel, podchodząc doń z dwóch różnych krańców „dziejów ucywilizowania”: *tragedia jest pre-, ironia post-filozoficzna*. Tragedia dostarcza doświadczenia odróżnicowania prekonceptualnie, intensywnie demonstrując to, co filozofia następnie skodyfikuje, opisze i sprowadzi do głębokiej pojęciowej jedności. Ironia natomiast dostarcza przecucia odróżnicowania nie w bezpośrednim doznaniu wspólnoty z innym, lecz pośrednio, poprzez doświadczenie dystansu wobec wypracowanych przez filozofię różnicujących definicji, którymi ja separuję się od innych, a inni ode mnie. W intensywnym, oczyszczającym doświadczeniu litości i trwogi, widz antycznej tragedii przeżywa naocznie klęskę wszelkich różnicujących wysiłków człowieka; klęskę dystynkcji, które nie są w stanie uchronić go przed zrównującą, obojętną siłą losu, spadającą na króla i na żebraka. W refleksyjnym, łagodnie melancholijnym doznaniu ironii człowiek współczesny przeżywa klęskę analogiczną, aczkolwiek nie przypisuje jej tragicznego sensu; przeciwnie, odczuwa ulgę, mogąc wziąć w nawias pojęcia i definicje, które jego bliźni wykorzystał do tego, by się od niego odciąć, uniezależnić, odizolować. Tragedia buduje poczucie wspólnoty na poczuciu wspólnej klęski wobec losu, jest „wspólnotą ofiar”. Ironia natomiast buduje poczucie solidarności nie przeciw jakkolwiek pojmowanemu fatum, lecz przeciw różnicującym zabiegom samych jednostek: przenika prowizoryczne ścianki ich nieszczelnych monad i daje im wrażenie wspólnoty wbrew nim samym, wbrew ich usilnej woli bycia tylko i wyłącznie jednostkami.

Wydawałoby się na pozór, że ironia jest ostatnią modalnością doświadczenia, na jakiej można by budować poczucie wspólnoty. Ironia w ujęciu Rorty'ego jest wyraźnie różnicująca: „liberalna ironistka” doskonale wie, jak *nie* przekraczać granic swojej prywatności, poza którą leży sfera publiczna, złożona z innych, z ich odmiennie ukształtowanymi prywatnościami.¹⁹ Klasyczna jest w tym względzie uwaga Kierkegaarda z jego *Pojęcia ironii*: „Tyle jest wspólnoty w koterii ironistów, ile uczciwości w bandzie złodziei”.²⁰ A jednak sprawa nie przedstawia się tak prosto: ironia nie służy li tylko różnicowaniu. W tej samej rozprawie Kierkegaard pisze:

„... ironia jest samym zdrowiem, jeżeli udaje się jej *wyzwolić duszę z pułapki relatywizmu*; staje się jednak chorobą, jeśli nie potrafi znieść tego, co absolutne w innej formie niż nicność”.²¹

Ironia zdrowa powstrzymuje duszę przed popadnięciem w pułapkę relatywności: daje zdrowy dystans wobec pojęć i ich systemów, wobec dzielących je, z pozoru nieprzekraczalnych różnic. Z kolei ironia chora zwiększa ów dystans do rozmiarów niebezpiecznej semantycznej przepaści: słowa przestają znaczyć cokolwiek, pojęcia wymykają się interpretacji, absolut – podstawa naszego rozumienia świata – staje się nicością. Ironia, która – jak twierdzi Kierkegaard – jest najbardziej charakterystyczną przypadłością naszych czasów, jest ich zarazem i największą chorobą, i najbliższym możliwym zbawieniem. Ironia zdrowa, którą Kierkegaard nazywa też sokratyczną, zawiesza duszę między dwiema, typowo nowoczesnymi pułapkami: groźbą absolutyzmu, utożsamienia się bez reszty z wybranym systemem, tożsamością, doktryną – a groźbą relatywizmu, poczucia, że pojęcia nic w ogóle nie znaczą, że brak im jakiegokolwiek podstawy. Ani opcja wyraźnie sceptyczna, ani wyraźnie absolutystyczna, nie budzi jej zaufania.

Ironia zdrowa, która czerpie z rozważań Kierkegarda, jest bogatsza od ironii, za jaką opowiada się Rorty. Różnica polega tu przede wszystkim na tym, że ironia rortiańska wiedzie duszę wprost do zadowolonego z siebie relatywizmu, podczas gdy ironia sokratyczna chroni ją przed „pułapką relatywności” i wyprawdza na ścieżki samodoskonalenia.²²

Ironia sokratyczna otwiera przed duszą drogę cichego dążenia ku własnemu dobru. Rządzi nią milcząca mądrość, pokrewna arystotelesowskiej *phronesis*. *Phronesis* nie jest mądrością dyskursywną, lecz – dokładnie przeciwnie – *unikającą wysłownienia*. Samodoskonalenie w duchu *phronesis* nie jest więc autokreacją językową, „autokreacją w narracji” (w rodzaju MacIntyre’a czy Taylora), lecz, odwrotnie, ruchem *od* wielkich (i małych) opowieści, powolnym zdobywaniem równowagi w bezpiecznej odległości od każdego oferowanego „słownika”. Nie znaczy to, że *phronesis*, choć naturalnie niedyskursywna, jest niema. Korzysta ona z różnego rodzaju słowników egzystencjalnych – nigdy jednak nie staje się ich ofiarą. *Korzysta* z nich – ale nie w tym sensie, że się nimi bawi, jak u Rorty’ego – lecz w tym, że jej głównym imperatywem pozostaje zawsze wierność konkretowi i moralnej szansie, jaka zawiera się w otwartości każdego konkretnego, a nie ogólnemu pojęciu. Mądrość ta jest więc ściśle *sytuacyjna* i jako taka należy do ducha kondycji ludzkiej. Uważa „usytuowanie” – „wrzucenie w krańcowo odmienną sytuację” – za fakt bogatszy od jakiegokolwiek dostępnego nam opisu. Użyteczność każdego języka ocenia pod kątem tego, czy iluminuje on bogactwo sytuacyjnego konkretnego, czy też raczej je przesłania. A ponieważ dostrzega analogiczne bogactwo usytuowania u wszystkich ludzi, nie jest też skłonna zanadto przejmować się deklarowanymi przez nich różnicami słowników, poglądów czy wizji autokreacyjnych.²³

Ironia jest więc postawą, która w typowo nowoczesny sposób mediuje między uniwersalizmem a etnocentryzmem, łągodząc ich przeciwstawność, dystansując się na równi od obu definicji. Nie pozwala nam popaść w „błąd uniwersalistyczny”, który, pomimo wszystkich dobrych intencji, zawsze prędzej czy później owocuje projekcyjną – a tym samym opresyjną wobec innych – wizją wspólnej wszystkim natury ludzkiej. Nie pozwala też zanurzyć się nam bez reszty w naszym kręgu etniczno-kulturowym, w hermetycznej, plemiennej obojętności wobec obcych – nawet jeśli obojętność ta miałaby przyjąć równie paradoksalną formę, co rortiańska „liberalna troska”, przejmująca się losem innych automatycznie, na zasadzie etnicznego *this is what we do*.

Mogłoby się jednak wydawać, że ironia ta, dla niepoznaki tylko opisana przez Kierkegaarda jako „zdrowa”, jest w istocie oznaką typowo ponowoczesnej patologii: głębokiej utraty tożsamości, tu celebrowanej jako zdobycz. Rzeczywiście, ironia rorty’añska zbyt często wynosi fakt nieposiadania twardej osnowy jaźni do rangi wielkich zalet egzystencjalnych. Jednakże ironia, o jaką mi tutaj chodzi, ironia sparafrazowana, próbuje sięgnąć do innych źródeł tożsamości: nie dystansuje się do samej zasady identyfikacji, lecz tylko do szczególnego sposobu „nabywania Ja”, jaki przyjął się w naszej epoce. Dystansuje się nie do samej chęci bycia czymś – bo tę uważa za oczywistą potrzebę człowieka – lecz do mechanizmów, jakich używa człowiek współczesny, by tożsamość zdobyć.

Człowiek nowoczesny, zgodnie z dynamiką procesu cywilizacyjnego, nabywa tożsamość drogą *uwewnętrznienia* konwencji: staje się – głęboko i na wskroś – tym, czym chcą go uczynić reguły kultury, w jakiej wyrasta. W rezultacie tak silnie utożsamia się ze swoją rolą, że konwencje przestają być li tylko konwencjami – zestawem zewnętrznych zasad, regulujących publiczne życie wspólnoty – a stają się głębokimi normami, które również mają moc organizowania życia prywatnego i intymnego jednostki. Ideałem uwewnętrznienia jest więc tożsamość, która ani na chwilę nie słabnie, nie fluktuuje, nie migocze – bez względu na to, czy jednostka akurat odgrywa swoją rolę w teatrze życia społecznego, czy jest pozostawiona samej sobie. Ideałem pełnej internalizacji jest tożsamość, zawsze identyczna i zewnętrznie, i wewnętrznie; tożsamość, która nie zostawia ani szczeliny swobody między Ja a jego treścią. Jednym słowem, tożsamość, która trwale uniemożliwia *dystans wobec samego siebie*.

Model tożsamości pełnej, trwałej i niezmiennej bez względu na okoliczności, który legł u podstaw europejskiego procesu cywilizacyjnego, czerpie, oczywiście, z zasad samego chrześcijaństwa: z augustyńskiego imperatywu stania się człowiekiem takim, jakim się jest w oczach Boga. Głębokie uwewnętrznienie zasad, dogłębna akceptacja norm i tym podobne zabiegi, zawsze w tym samym kierunku „do wewnątrz” i „w głąb”, miały na celu stworzenie człowieka prawdziwego, utożsamionego z boskim wizerunkiem samego siebie, wolnego od gry, udawania, społecznych manipulacji, tak charakterystycznych dla sfery publicznej. To augustiańskie przecenienie prywatności – czy raczej wewnętrzności jako sfery ostatecznej prawdy (*in interiolem hominis habitat veritas*) – dało rezultat w postaci modelu

tożsamości szczególnie „ciasnej”, opartej na silnie pojętej „prawdzie psychologicznej”, nie pozostawiającej choćby szczeliny dla samodystansu.

W tak zdefiniowanej tożsamości nie ma miejsca ani na samodystans (cecha ironii) ani na doświadczenie *katharsis* (cecha tragedii): i jedna, i druga operacja są bowiem odróżnicujące, a na to nie może pozwolić sobie jednostka, która *jest tym, czym jest*: trwale, dogłębnie, prawdziwie, autentycznie. Stąd dwuznaczność przy interpretacji ponowoczesnego hasła propagującego postawę ironiczną. Jeżeli bowiem rozumieć je w kontekście obowiązującego „augustiańskiego” modelu tożsamości, to jest ono wyraźnie hasłem anti-tożsamościowym: nawołuje do osłabienia naszych identyfikacji, których nie sposób osłabić inaczej, jak tylko podważając je i niszcząc. Jeżeli jednak rozumieć je – tak jak je rozumiem w tym eseju – w kontekście sporu o możliwy *model tożsamości*, to staje się ono przede wszystkim głosem przeciw wszechobecnej zasadzie internalizacji, a w imię samodystansu i czegoś, co można by nazwać *tożsamościową epocze*, a więc zdolnością do chwilowych zawiesznień własnej tożsamości i intensywnego przeżywania stanów odróżnicujących.²⁴

To be able to combine solidarity of plight with diversity of state must be the highest achievement of the race. (Umieć połączyć solidarność trudu przeżycia z różnorodnością sytuacji, w jakich trud ten się odbywa, jest chyba największym osiągnięciem rasy ludzkiej).

Autor tego zdania, Christopher Burney, brytyjski agent w okupowanej Francji, w książce pt. *Solitary Confinement* opisuje swoje przeżycia z niemieckiego więzienia, w którym spędził długie miesiące w kompletnym odosobnieniu. Opis tych doświadczeń odpowiada dokładnie postawie poważnej ironii, w której nowoczesność zdołała przemycić pradawne doznanie odróżnicowania: zdaniem Burneya, to właśnie samotność pozwoliła mu na dystans do własnej tożsamości, opartej dotąd mocno na poczuciu różnicy i odrębności wobec innych, a tym samym zbliżyła go do innych ludzi, których odtąd postrzegał już zawsze jako „potencjalnie samotnych”, a więc wolnych od krępujących i izolujących definicji.

Frank Kermode, dla którego Burney jest swojego rodzaju współczesnym herosem kondycji ludzkiej, dostrzega w jego opisie doświadczenia samotności przesłanie „naszego wspólnego losu”.²⁵ Kermode, przekonany, że ucho późnej nowoczesności pozostaje zupełnie głuche na takie pojęcia jak „los”, „zmaganie” czy „trud”, odwraca formułę Burneya i opisuje kondycję postmodernistyczną jako stan niekontrolowanego i niekomunikatywnego wyróżnicowania. Ponowoczesność, mówi Kermode, charakteryzuje *inconceivable diversity of state without solidarity of plight*, „niepojęta wprost różnorodność sytuacji bez poczucia wspólnoty losu”.²⁶

Solidarity of plight, wspólne trudzenie się, zmaganie z losem – przeżywane czy to w niekontrolowanym wybuchu odróżnicującej energii, czy to w melancholijnej ironii i jej wyobrażeniu wspólnoty negatywnej, niedefiniowalnej – sta-

nowi najpewniejszą przeciwwagę, a zarazem uzupełnienie *diversity of state*, owej różnicy, która, jak to ujął Nicola Chiaromonte, wynika z „rzucenia w inną, krąco-wo odmienną sytuację”. Nie ma solidarności bez wspólnoty kondycji; bez perspektywy, która zbiera wszystkie różnice, zarazem ich nie usuwając.

Bez względu więc na to, jak wiele *nowych* metafor uda nam się wymyślić, by się wyróżnić od innych, to jedno nigdy nie ulegnie zmianie, zawsze pozostanie niezmiennie, uparcie konserwatywne, barbarzyńskie, nienowoczesne, *stare* – szczególny podwójny imperatyw, który wypływa z naszej kondycji; żądanie nie jedności i nie różnicy, lecz tej szczególnej wspólnoty, która urzeczywistnia się tylko w przeżyciu odróżnicowania.

Przypisy

¹ Scott Lash, *Introduction to Modernity and Identity*, w: *Modernity and Identity*, red. Scott Lash i Jonathan Friedman, Londyn: Routledge 1992, s. XI.

² Zygmunt Bauman, *O ponowoczesnym stanie rzeczy*, rozmowa z Z. Baumanem, prowadzona przez K. Łęckiego i M. Tyla, „Opcje. Kwartalnik Kulturalny”, 1 (16), 1997, s. 85.

³ Rorty, w eseju pod charakterystycznym tytułem *Solidarity or Objectivity* tak charakteryzuje ideę natury ludzkiej, przeciw której się opowiada: „Jesteśmy spadkobiercami tradycji obiektywistycznej, która wyrasta z założenia, że jako ludzie mamy obowiązek wyjść poza naszą wspólnotę i poddać ją badaniu wedle kryteriów, które nie pochodzą z jej lokalnego źródła, lecz z pewnej wspólnoty transcendentnej: wspólnoty, którą tworzy to, co mamy wspólnego z każdą inną – aktualną czy możliwą – społecznością ludzką. Tradycja ta snuje marzenie o wspólnocie ostatecznej, której uda się wyjście poza podział na to, co naturalne i to, co społeczne i która okaże solidarność wobec wszystkich ludzi bez wyjątku: solidarność pozbawioną cech parafialnych, będącą ekspresją ahistorycznej natury ludzkiej.” Richard Rorty, *Solidarity or Objectivity?*, w: *Post-Analytic Philosophy*, red. J. Rajchman i C. West, Nowy Jork: Columbia University Press 1988, s. 4.

⁴ Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press 1989, s. XV.

⁵ W kwestii odnoszenia się do bólu i cierpienia Rorty nie toleruje żadnych różnic kulturowych: wspomina o nich po to tylko, by wyrazić swoje jednoznaczne potępienie. W eseju *Heidegger, Kundera, Dickens* czyni złośliwą aluzję do tego pierwszego, odśladając się – nie po raz pierwszy zresztą – jako liberał raczej pozbawiony łagodnego daru ironii relatywizującej: „Ascetyczni kapłani nie mają cierpliwości dla ludzi – pisze, wyobrażając sobie wrogie kręgi etniczne, w których wytrwałość wobec bólu jest jedną z ważnych *Kriegstugende* – którzy sądzą, że zwyczajne szczęście bądź zwykłe pomniejszenie liczby cierpienia na świecie jest wystarczającym zadośćuczynieniem dla *Seinsvergessenheit*, zapomnienia o Byciu”. Dając wyraz swemu głęboko nieironicznemu oburzeniu wobec „innych kultur”, Rorty dokonuje klasycznej projekcji etnocentrycznej, której mechanizm jest nam doskonale znany od czasów Oświecenia. Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers Vol. 2*, Cambridge: Cambridge University Press 1991, s. 72.

⁶ W ten właśnie sposób argumentuje – jak sędzę, przekonująco – Norman Geras w swojej książce *Solidarity in the Conversation of Mankind*. Twierdzi on, że Rorty, czy chce tego czy nie, sam posługuje się pojęciem natury ludzkiej dwukrotnie: raz, wskazując na wspólną nam wszystkim zdolność do odczuwania bólu i drugi raz, wskazując na daną nam wszystkim językową dyspozycję do tworzenia nowych słowników autokreatywnych. Argumenty Gerasa zmierzają ku temu, by pokazać, że solidarność u Rorty’ego wcale nie jest więc *ungroundable*, a więc „pozbawiona fundamentów”; jego zdaniem, opiera się ona na solidnych, typowo oświeceniowych podstawach, tyle że głęboko zakamuflowanych. Norman Geras, *Solidarity in the Conversation of Mankind. The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*, Londyn: Verso 1995, zwłaszcza rozdział pt. *Rorty and Human Nature*.

⁷ Jak to zwięźle ujmuje Kristeva, opisując filozoficzną metamorfozę mitu o Narcyzie: „Mityczna tragedia przeistacza się w medytację i introspekcję”. Julia Kristeva, *Tales of Love*, przeł. z francuskiego Leon S. Rodiez, Nowy Jork: Columbia University Press 1987, s. 377.

⁸ John G. Williams, *The Bible, Violence and The Sacred. Liberation from the Myth of the Sanctioned Violence*, z przedmową René Girarda, San Francisco: Harper Collins Publishers 1991, s. X. Posługuję się tu terminem ukutym przez René Girarda w jego *Violence et le sacré. Dédifferentiation* oznacza zrównanie w obliczu kondycji ludzkiej, tworząc „wspólnotę ofiar”. Z rozważań Girarda wynika, że kultura, która traci zdolność do generowania rytuałów odróżnicujących, traci również zdolność do generowania doświadczeń wspólnotowych. Odróżnicowanie jest więc kondycją społecznie ryzykowną i niebezpieczną – żeby podkreślić jej ambiwalentny charakter Girard mówi często o „kryzysie różnic” – a jednak absolutnie niezbędna. „W święcie – pisze Girard w *Sacrum i przemocy* – chodzi o ożywienie i odnowienie porządku kulturowego przez powtarzanie doświadczenia założycielskiego, powtarzanie początku, pojmowanego jako źródło wszelkiej żywotności i płodności. I rzeczywiście, wtedy właśnie, gdy wspólnota jest *najściślej zespolona* (a więc odróżnicowana, najsilniej przeżywająca swoją wewnętrzną jedność – przyp. moje), odczuwa ona najbardziej intensywny lęk przed popadnięciem w niekończącą się przemoc.” Z odróżnicowaniem, które ma swoje oczywiste skutki pozytywne – ujednocila, zrównuje członków wspólnoty, unaocznia im ich wspólnotową przynależność, odświeża moment założycielski, wzajemnie wiąże – wiąże się jednak zawsze groźba przemocy: „Zamazywanie różnic – pisze Girard – łączy się z przemocą i konfliktem. Podwładni obrażają swoich przełożonych; różne grupy społeczne wzajemnie wytykają sobie śmieszności i podłości. Panuje nieład i ‘kontestacja’.” Rytualne święto służy więc temu, by wydobyć tylko pozytywny aspekt odróżnicowania, nie dopuszczając do negatywnych następstw kryzysu różnic: „chodzi w nim o powtarzanie dobroczynnych skutków gwałtownej jedności przy niedopuszczeniu do poprzedzających ją groźnych etapów, które są pamiętane jako coś negatywnego”. Ponowoczesność zatem, kontynuując proces cywilizacyjny Zachodu, jawi się jako ostatni głos w walce *przeciw odróżnicowaniu*, łącznie z jego skutkami pożądanymi. Wyraziście promowany *prymat różnicy* ma bowiem na celu blokowanie agresji, jaka wynika z potrzeby ujednoclenia wszystkich członków społeczności – zarazem jednak blokuje pozytywne doznania wspólnoty, które nadają wartość wspólnemu byciu w społeczeństwie, kulturze, cywilizacji, a więc wielkich, ponadjednostkowych instytucjach pojmowanych jako *wspólne projekty*. René Girard, *Sacrum i przemoc*, przeł. M. i J. Plecińscy, Poznań: Wydawnictwo „Brama” 1993, ss. 169, 166, 170. (Na temat kryzysu doznań wspólnotowych rozumianych właśnie w ten sposób – a więc nie jako martwe poczucie jednolitości, lecz jako poczucie wspólnego

przedsięwzięcia, „czegoś do zrobienia razem” – patrz także znakomity esej Alasdaira MacIntyre’a *Czy patriotyzm jest cnotą?*, przeł. T. Szubka, „Res Publica Nowa” 4/1990.)

⁹ W *Poetyce* Arystoteles dostarcza klasycznej definicji *katharsis* jako szczególnie mocnego doświadczenia związanego z przeżywaniem akcji tragicznej, która „przez wzburzenie litości i trwogi doprowadza do oczyszczenia tych uczuć.” *Katharsis* jest więc stanem, w którym litość i trwoga, jaką widz odczuwa na widok perypetii bohatera tragicznego, stają się doznaniem „czystymi”: stopniowo się spiętrzają, a kiedy osiągną krytyczny próg nieprzyjemności, wybuchają w paradoksalnym uczuciu ulgi, jaką przynosi akceptacja wspólnego losu. *Katharsis* jest więc zawsze akceptująca: oferuje poczucie wspólnoty w zamian za uznanie wspólnych wszystkim niemożności, określających ludzką kondycję. Arystoteles, *Poetyka*, przeł. H. Podbielski, Warszawa: Biblioteka Narodowa, Wydawnictwo Ossolineum 1983, s. 17.

¹⁰ Najbliższe antycznemu *katharsis* wydaje się doświadczenie, jakiemu Milan Kundera w *Księdze śmiechu i zapomnienia* nadaje nazwę „*litosť*”: dla Kundery jest to nieprzetłumaczalne archaiczne słowo, które zachowało w sobie cząstkę odróżnicującej transformacji. *Litosť* nazywa bowiem pewne bardzo intensywne doświadczenie wspólnoty ze wszystkim, co pomimo wszelkich różnic jest ofiarą tej samej kondycji: rodzi się, kopuluje i umiera. Jego intensywność jest tak nagła i dojmująca, że wytrąca psychikę z jej ustalonych kolein, rzuca w wir nieskończoności wszechświata i na chwilę niemal zupełnie pozbawia ją poczucia wsobności i odrębności. *Litosť* zabiera więc z sobą w podróż podobną podróży Mahometa przez siedem światów: Ja porzuca swoje monadyczne wyosobnienie i na moment staje się wszystkim w akcie współczującego odróżnicowania. I choć Kundera pisze z przekąsem o tym doznaniu jako typowo czesko-słowiańskiej przypadłości lirycznej, to pasuje ono jak ulał do greckiej *katharsis*, którą Arystoteles opisywał jako gwałtowany szal współczucia, furię litości i trwogi tak intensywną, że aż „nie do wytrzymania”.

¹¹ Por. Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Londyn: Routledge 1969; także Norbert Elias, *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, Oxford: Blackwell 1982.

¹² W świecie cywilizowanym współczucie przybiera formę chłodniejszą i to właśnie z niej Rorty czerpie swoją koncepcję *compassion* – a nie z intensywnych doświadczeń katarctycznych. Ta chłodna wersja została sformułowana przez Adama Smitha jako „teoria współczucia naturalnego” i stała się bardzo popularna w mieszczańskiej kulturze wczesnego kapitalizmu, która pragnęła, z jednej strony, rozwijać drapieżny indywidualizm, umożliwiając sukces ekonomiczny, z drugiej zaś, zachować odrobinę chrześcijańskiej *agape*, choć już w bezpiecznej, uregulowanej formie. Współczucie naturalne, które stało się podstawą XIX-wiecznej filantropii, opiera się więc na przesłankach dokładnie odwrotnych do tych, na jakich zasadza się arystotelesowska koncepcja *katharsis*. Podczas gdy *katharsis* możliwa jest tylko dzięki doświadczeniu odróżnicowania, współczucie, przeciwnie, rozwija się tylko dlatego, że właśnie – jak to ujmuje Smith – „nie mamy bezpośredniego doświadczenia tego, co czują inni ludzie”. „Nasze zmysły – kontynuuje – nie mogą wyprowadzić nas poza nas samych, tylko więc dzięki naszej *wyobraźni* potrafimy jako tako unaocznić sobie ich doznania.” (por. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis: Liberty Classics 1976, s. 9) Natan Sznajder w ciekawym artykule poświęconym „socjologii współczucia” uważa narodziny nowego zmysłu moralnego – współczucia zrodzonego

w wyobraźni – za oczywisty rezultat nowożytnego indywidualizmu i wzajemnej separacji, *trwałego wyróżnicowania* jednostek: „Współczucie wyłoniło się – pisze – w warunkach wzajemnej niedostępności ludzkich indywidualów... Wynika ono wprost z indywidualizmu; za podstawę bierze własne doświadczenie cierpienia. Inaczej niż w przypadku *agape* czy *caritas*, uczuciowa izolacja i dystans, charakterystyczne dla indywidualizmu i gospodarki rynkowej, są częściami składowymi tego rodzaju współczucia. W ten sposób pozwalają one członkom społeczeństwa obywatelskiego nawiązać rodzaj nieemocjonalnej więzi z tymi, którzy cierpią.” Nathan Sznajder, *The Sociology of Compassion*, „Cultural Values”, January 1998, s. 126–7.

¹³ Por. Geras, *Solidarity in the Conversation of Mankind...*

¹⁴ Nicola Chiaromonte, *Lektury greckie*, w *Granice duszy*, przeł. Stanisław Kasprzyśki, Warszawa: Czytelnik 1996, s. 35. Również bardzo „grecką” w duchu próbę usprawnienia habermasowskiej etyki dyskursywnej podejmuje Seyla Benhabib w *Situating the Self*, pozycji znanej ze względu na ciekawie przedstawioną debatę między liberalizmem, komunitaryzmem i feminizmem w kontekście przemian ponowoczesnych. Hasło Benhabib – *interchangeability of perspectives*, „wymienialność perspektyw” – które jest nową formułą imperatywu moralnego, nakazującego wchodzenie w różne konteksty egzystencjalne i sążenie innych z punktu widzenia tej odmienności, odwołuje się wprost do ulotnej sztuki egzystencjalnej, jaką jest umiejętność ujrzenia w innym, nawet nieprzyjacielu, „siebie samego wrzuconego w inną, krańcowo odmienną sytuację”. Benhabib zdaje się jednak nie zauważać, że sztuka ta nie jest nam dana z urodzenia, lecz – jak każda sztuka – wymaga kultury. Tymczasem w sytuacji, kiedy kultura zachodnia niemal utraciła już zdolność do generowania doświadczeń odróżnicujących, coraz trudniej przychodzi nam doświadczać innych w kategoriach „wymienialności perspektyw”. *Die erweiterte Denkensart*, „myślenie rozszerzone” Kanta i Hannah Arendt, które tkwi u źródeł propozycji Seyli Benhabib, czerpie bowiem z rzadkiej już dziś zdolności wychodzenia poza siebie i przeżywania siebie w innych, bez względu na wszelkie różnice. Ta „dzielność najwyższej miary” nie jest bowiem możliwa bez zdolności do doświadczenia stanów odróżnicujących. Seyla Benhabib, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Londyn: Polity Press 1992.

¹⁵ Pojęcie „straszego, starożytnego trudu przeżycia”, ironicznie nawiązujące do Heideggera, pochodzi z wypowiedzi Lyotarda, wygłoszonej na londyńskiej konferencji poświęconej postmodernizmowi. Lyotard, podobnie jak i Rorty, uznał w swoim wystąpieniu, ów odwieczny trud za „barbarzyński” i niegodny człowieka cywilizowanego, który dziś oddaje się „zgoła odmiennemu zadaniu, a mianowicie trudowi komplikacji”. Jean-Francois Lyotard, *Defining the Postmodern*, w *Postmodernism. ICA Documents*, red. Lisa Appignanesi, Londyn: Free Association Books 1989, s. 10.

¹⁶ Richard Rorty, *Objectivism, Relativism and Truth. Philosophical Papers Vol. 1*, Cambridge: Cambridge University Press 1991, s. 95.

¹⁷ Podobnie ujmuje problem solidarności Helmuth Plessner, niemiecki antropolog – współczesny Gehlena i Carla Schmitta – który w zaskakująco trafny sposób antycypuje nie tylko typowo ponowoczesne kłopoty z pojęciem natury ludzkiej, ale i – wcale nie mniejsze – trudności wynikające z jego usunięcia. W eseju o znaczącym tytule – *O pogardzaniu ludźmi* – gdzie Plessner zastanawia się nad zanikiem spontanicznego poczucia wspólnoty wśród zindywidualizowanych uczestników kultury Zachodu, pojawia się koncepcja *condi-*

tio humana, jako wyraźnie różnej od rygorystycznie sformułowanej *natura hominis*. Koncepcja ta w ciekawy sposób zapowiada „anty-teoretyczne” stanowisko Richarda Rorty’ego, choć zarazem nie utwardza go w formie sztywnego Zakazu Teorii; raczej sugeruje istnienie pewnej wspólnoty alternatywnej, wspólnoty opartej bardziej na praktyce niż na definicji: „Każde teoretyczne określenie naszej istoty – pisze Plessner – naraża nas na straty, jest ono pojęciowym wyprzedzeniem praktyki, od niej bowiem zależy, kim będziemy. Za kogo się człowiek uważa, tym się staje, tu rodzi się jego wolność, w której musi trwać, by być człowiekiem. *Jeśli więc nie utrzymamy obiektywizacji nas samych w rozsądnych granicach i nie zdobędziemy się na pewien dystans w stosunku do tego, co w naszej istocie niepoznawalne, zaprzepaścimy własną wolność* i dopiero co zdobyta zdolność człowieka do manipulowania samym sobą stanie się jego śmiercią”. Ten dystans do obiektywizacji ma nauczyć nas ironicznego stosunku do wszelkich dyskursywnych, teoretycznych autodefinicji i dać poczucie przynależności do pewnej niedefiniowalnej wspólnoty. To zatem w porządku praktycznym – w porządku bycia, przebywania, doświadczania, robienia rzeczy razem – tworzyć się powinna podstawa solidarności, zdolna przebić się przez wzajemną pogardę odosobnionych jednostek. Por. Helmuth Plessner, *O pogardzaniu ludźmi*, przeł. Andrzej Załuska, w: *Pytanie o conditio humana*, red. Zdzisław Krasnodębski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1988, s. 253 (kursywa moja).

¹⁸ Rorty twierdzi tymczasem, że nie mamy innego wyboru; poza transcendentną wspólnotą uniwersalną wszystkich podmiotów nie ma innej alternatywy, jak tylko powrót do naiwnie pojmowanej – bo od dawna już nierzeczywistej – „wspólnoty parafialnej”. Kiedy jednak Rorty wprowadza pojęcie etnocentryczności, symultaniczna gra, jaką prowadzi, rozpada się na wiele luźno skoordynowanych taktyk. Wszystko staje naraz pod znakiem zapytania. Czy przynależność do poszczególnej wspólnoty oznacza, że nie należy się do wspólnoty wszystkich ludzi? Czy „parafialność” wyklucza się z byciem Obywatелеm Świata? Perspektywa, jaką podsuwa nam Rorty, wydaje się wyraźnie pęknięta wewnętrznie. Ludzkość jest albo zupełnie pozbawiona jednej natury, a wówczas rozproszona i parafialna – albo też aspiruje do jednego celu, minimalizacji okrucieństwa, a wówczas ma wyraźnie tę jedną *naturalną cechę*, od jakiej odżegnuje się Rorty – ironista. Niepewne jest też jego stanowisko w kwestii indywidualnej autokreacji, którą pragnie zbawić przed zakusami totalizującej filozofii; gdzie bowiem kończy się nasze parafialne społeczeństwo, a gdzie zaczyna prywatna przygoda egzystencjalna? Gdzie przebiega granica, która oddziela nasze uczestnictwo we wspólnocie od prywatnego odstępstwa? Tymczasem myślenie w terminach kondycji upływnia i rozmywa te niewygodne opozycje. Przynależność do parafialnej wspólnoty w żadnym sensie nie uniemożliwia jednostce przynależności do wspólnoty ludzkiej w ogóle; to nie te same właściwości decydują o powszechnym ludzkim podobieństwie, lecz analogiczny proces radzenia sobie z przygodnością, trud przeżycia, który umożliwia poczucie solidarności wobec „rzuconych w krańcową odmienną sytuację egzystencjalną” – i to nawet wtedy, a może zwłaszcza wtedy, kiedy są oni naszymi nieprzyjaciółmi.

¹⁹ W swojej eksplikacji tego, czym jest liberalna ironia, Rorty kładzie nacisk przede wszystkim na różnicujący dystans: „Za ironistkę – pisze w rozdziale *Prywatna ironia a nadzieja liberalów*, konsekwentnie używając dla swej eksplikacji rodzaju żeńskiego – uważam osobę spełniającą trzy warunki: 1) żywi ona nieustające wątpliwości co do *słownika ostatecznego*, jakiego akurat używa, ponieważ nie może oprzeć się atrakcyjności innych słowników, jakie napotyka u innych ludzi bądź w innych książkach; 2) zdaje sobie sprawę, że argumenty, jakich dostarcza jej aktualny słownik, nie są w stanie ukoić tych wątpliwo-

ści; 3) w chwili, w której zdobywa się na filozoficzny dystans wobec swojej sytuacji, wie, że słownik, jaki wybrała, nie jest ani bliższy ani dalszy wobec rzeczywistości niż wszystkie inne. Ironistki, które mają skłonność do filozofowania, nie postrzegają wyboru między słownikami jako zależnego od jakiegoś autorytatywnego meta-słownika ani jako procesu docierania do tego, co prawdziwe; one tylko grają tym, co nowe, wobec tego, co stare”. Dystans, o jakim mówi Rorty, nie służy więc temu, by powstrzymać przed wyborem jakiegokolwiek języka, zawiesić decyzję w poczuciu, że żaden ze słowników nie może być tak naprawdę ostateczny, a wobec tego nie warto w nie „wchodzić”. Przeciwnie, zamiast ironicznego dystansu Rorty daje pełne przyzwolenie na językowy promiskuityzm, a tym samym tylko zwiększa czynnik różnicowania: skoro żaden słownik nie może być doskonały, miejmy w zanadrzu tyle niedoskonałych słowników, ile się tylko da. Rorty, *Contingency...*, s. 73.

²⁰ Soren Kierkegaard, *The Concept of Irony. With Constant Reference to Socrates*, przeł. z duńskiego M. Lee, Bloomington i Londyn, Capel Indiana University Press: 1965, s. 266.

²¹ Kierkegaard, *The Concept of Irony...*, s. 266, kursywa moja. Te dwa rodzaje ironii – zdrowa i chora – w jakimś sensie pokrywają się z klasycznymi rozróżnieniami Wayne Booth, wyszczególniającymi ironię lokalną, ograniczoną i ironię nieskończoną; stabilną i niestabilną oraz otwartą i zakrytą. Najbardziej niepokojącym – *niezdrowym* – rodzajem ironii jest ironia nieskończona i niestabilna; jeśli na dodatek jest ona zakryta, to staje się tym trudniejsza do odcyfrowania. *The ultimate ironic denial*, „otateczna negacja ironiczna”, o której Kierkegaard pisze jako o wyobrażeniu absolutu jako nicości tym różni się od *limited ironies*, że oznacza ona „skok w semantyczną przepaść, od jakiego czytelnik dostaje zwrotu głowy”. Ironia nieskończona nie jest już więc li tylko „zdrowym dystansem”, lecz zawrotną grą w ostateczną utratę wszelkiego znaczenia. Wayne C. Booth, *A Rhetoric of Irony*, Chicago i Londyn: The University of Chicago Press 1974, ss. 253, 268.

²² W koncepcji Rorty’ego, pomimo jego licznych zapewnień, *nie* ma miejsca na samodoskonalenie. Ironia liberalna, za jaką się opowiada, co najwyżej tylko zdaje sprawę z różnic dzielących poszczególne słowniki egzystencjalne, nie potrafi jednak wprowadzić w nie żadnej hierarchii: nie daje cienia kryterium, zgodnie z którym jeden z języków mógłby być lepszy od innych, być bardziej adekwatnym rodzajem słownika duchowego, umożliwiającego samodoskonalenie. „Wszystko – pisze Rorty – można uczynić dobrym bądź złym w zależności od języka opisu.” „[Liberalna ironistka] nie jest w stanie podać kryterium tego, co niewłaściwe”. Choćby nawet chciała, „nie potrafi potraktować siebie serio, wie bowiem, że pojęcia, w jakich się opisuje, są podatne na zmianę”. Wszystko zatem, na co stać liberalną ironistkę, to *zmiana pozioma*: nie proces samodoskonalenia, lecz dowolny przeskoczenie z jednego języka na drugi. Tymczasem ironia, o jaką mi chodzi, jest ironią w sensie kierkegaardowskim zdrową, a więc taką, która umożliwi samodoskonalenie: skomplikowany proces wyboru i eliminacji, który polega na unikaniu dwóch skrajności – z jednej strony przekonania, że *każdy* język jest równie dobry, więc kwestia wyboru jest zupełnie arbitralna, z drugiej zaś strony przekonania, że *żaden* język nie jest dobry, ponieważ tylko przekłamuje naturę niewypowiadalnej rzeczywistości. Ironia zdrowa polega na zachowaniu równowagi między dystansem a zupełną nieufnością wobec języków: służy właśnie temu, by wobec nieobecnego ścisłego kryterium radzić sobie jakoś z wyborem języka *lepszego*, popychającego nas „do przodu”, a więc nie godzić się – jak to ma miejsce u Rorty’ego – na zupełną arbitralność oferty. Rorty, *Contingency...*, ss. 73, 75, 74.

²³ Niewykluczone, że właśnie w tym lekko zmodyfikowanym pojęciu liberalnej ironii tkwi klucz do negocjacji między przynależnością do jednego kręgu etnicznego a potrzebą powszechnej sprawiedliwości wobec wszystkich ludzi. Cytowana już tu Seyla Benhabib nazywa tę nową ironiczną postawę „post-konwencjonalną *Sittlichkeit*”, na znak, że łączy ona w sobie „uniwersalną perspektywę moralną z usytuowaniem w konkretnej wspólnocie obyczajowej” (Benhabib, *Situating...*, s. 11). Umiejętność zdobycia się na pogodny, zdrowy dystans (w przeciwieństwie do „chorego”, niszczącego, wiedzionego potrzebą absolu-tu) w stosunku do języka oferowanego przez własną wspólnotę, jest tu jakąś gwarancją – choć daleką od pewności – że jednostka nie pozostanie hermetycznie przywiązana do słownika różnic, w jakim wyrosła i że będzie w stanie poczuć „negatywną wspólnotę” z członkami innych kręgów etnicznych. Być może, to właśnie miał na myśli Hegel, mówiąc o akcie „zniesienia” – a więc zarazem i przezwyciężenia i zachowania – pierwotnej *Sittlichkeit*, jako koniecznym warunku etyki, która nie będzie ani partykularna, ani też całkiem formalistyczna. Dialektycznie zniesiona, ironiczna „obyczajowość”, która owocuje dziś dziwnym konstruktem w postaci „*Sittlichkeit* post-konwencjonalnej” – swojego rodzaju „zdy-stansowanej zgody” na różnicujące definicje, jakie dyktują nam nasze kręgi etniczne – wydaje się bowiem jedyną możliwą podstawą owej niedefiniowalnej wspólnoty ludzi, którzy wprawdzie różnią się od siebie nieskończenie – ale, zarazem, *różnią się podobnie*.

²⁴ Tym właśnie tropem idzie Richard Sennett, który w swoim imponującym dziele *The Fall of Public Man* oskarża nowożytny model tożsamości o rozpad sfery publicznej. Rządząca tym modelem zasada internalizacji prowadzi wprost, zdaniem Sennetta, do „tyrании intymności”: stanu redukcji jednostki do prywatnej, hermetycznie zamkniętej sfery doznań. Tę kondycję intymną, której Rorty nadaje przychylnie miano „narcyzmu prywatnego”, Sennett nazywa narcyzmem po prostu, ze wszystkimi jego niszczącymi następstwami: utratą więzi z innymi i światem, poczuciem odrealnienia, lękiem przed sferą publiczną jako skazoną nieuchronną nieautentycznością, a zarazem niemożnością określenia, czym „tak naprawdę” się jest. Ta narcystyczna klęska jest, zdaniem Sennetta, logiczną konsekwencją zasady uwewnętrznienia: wolą posiadania tożsamości tak bardzo własnej, autentycznej i realnej, że niemożliwą do zaspokojenia, skazaną na neurotyczne przebiegi – pobieżnych autodefinicji i równie szybkich autorefutacji (w języku Rorty’ego proces ten nazywa się „wolnym wyborem języka autokreacyjnego”). Dla Sennetta zdrowszym modelem tożsamości jest ten, który wiąże człowieka nierozzerwalnie ze sferą publiczną – czyni go aktorem na scenie społecznej – a tym samym pozwala mu na większy dystans i swobodę w graniu swoją własną, bardziej konwencjonalnie pojmowaną tożsamością-rolą. W swoich poszukiwaniach alternatywnego modelu tożsamości Sennett najchętniej sięga do „aktorskiej kultury *ancien régime*’u”, która umieszczała człowieka na scenie, czyniła go ekspresywnym i otwartym, ale nie wbrew zewnętrznym konwencjom – jak to się stało w XIX-wiecznej „kulturze osobowości” – lecz właśnie *dzięki* nim. Człowiek *ancien régime*’u, twierdzi Sennett, nie znał jeszcze ani pojęcia osobowości, ani tym bardziej życia prywatnego pojętego w terminach intymnych, a więc kultury cech osobowościowych. Występował na scenie nie po to, by coś ukryć bądź odsłonić, ale całkiem naturalnie i autentycznie: był – co od czasów Rousseau i jego słynnej krytyki zawodu aktorskiego wydaje się sprzecznością w pojęciu – „szczerym aktorem”. Był więc – Sennett lubi to porównanie – jak dziecko, które realizuje się w swoich grach-zabawach: wchodząc w „obszar ludyczny” kompletnie, w pełni i poważnie respektując jego konwencje, ale tylko dopóty, dopóki trwa gra. W ten właśnie sposób – odwołując się do „instynktu ludycznego” człowieka (choć inaczej niż czyni to Rorty)

– definiuje Sennett model tożsamości oparty nie na intymności i uwewnętrznieniu, lecz na „ogładzie”, *civility*:

Ogłada polega z grubsza na tym, że jednostka nie czyni siebie ciężarem dla innych ludzi.;

oraz:

Ogłada... to pewien typ zachowań, które chronią ludzi przed sobą nawzajem, a zarazem pozwalają im cieszyć się swoim towarzystwem. Umiejętne noszenie maski jest podstawą ogłady. Maski pozwalają na czystą towarzyskość, oderwaną od takich okoliczności, jak stosunki władzy, złe samopoczucie czy jakiegokolwiek inne prywatne doznania tych, którzy je noszą. Ogłada służy temu, by nie obciążać innych swoją osobą. (s. 264)

Intymność, wewnętrzność, ciasna tożsamość, która dąży do absolutnej autentyczności i nie dopuszcza wątpliwości na swój temat, a tym samym albo zamyka się w swoim „prywatnym narcyzmie”, albo „obciąża innych” nieokiełznaną zawartością swego wnętrza – to, z kolei, sama esencja *incivility*, braku ogłady. Cechuje ją brak dystansu wobec siebie, nieumiejętność zawieszenia choć na chwilę własnej różnicy wobec innych, co sprawia, że jednostka nieogładzona nie jest także zdolna do kontemplacji innych jako innych, do rozkoszowania się ich towarzyskością, bez narzucania im siebie jako nieodpartej, osobowościowej propozycji. Albo więc ucieka ona w wygodne rejony narcystycznej autokulturywacji, opuszczając sferę publiczną, pozbawioną dlań wszelkiego znaczenia (opcja Rorty’ego) – albo przesyca sferę publiczną żądaniami intymnymi, domagając się zniesienia wszelkich konwencji, rytuałów, bezosobowych relacji na rzecz ciepła, *caring & sharing*, bezpośredniości i „obcowania dusz” (popularna opcja *New Left*, zwłaszcza feministek trzeciej fali). Obie są równie nieogładzone, niecywilizowane – choć, jak twierdzi Sennett – obie stanowią logiczny rezultat cywilizacyjnego procesu kultury zachodniej. Tymczasem nowożytna ironia zachowuje zagrożone przez „tyranię intymności” cechy – jak dystans wobec siebie i osobowościowa, odróżnicowująca *epoche* – i dlatego wydaje się najbliższa zasadzie *civility*: zasadzie bycia z innymi bez obciążania ich samym sobą, bez narzucania im własnych reguł gry, bez dręczenia ich swoją tożsamością. W dawnych wspólnotach funkcję cywilizującą pełniły wszelkiego rodzaju rytuały odróżnicowania: opisane przez Girarda katarskie doświadczenia *dédifferentiation*, skatalogowane przez Victora Turnera *stany liminalne*. Otwierały one szczeliny w tożsamościowych definicjach wspólnot, umożliwiając kontakt z innymi; luźna, oparta na grze reguł niepisanych, tradycyjna *Sittlichkeit* pozwalała na elastyczne inkluzje, które nie zagrażały jej integralności (najwyrazistszą ilustracją takiego odróżnicowującego otwarcia na zawsze pozostanie chyba obraz starożytnych atenczyków, których do tego stopnia przejął los ich wrogów, przedstawiony w tragedii *Persowie*, że wylegli oni wzburzeni na ulice miasta, długo nie mogąc ochłonąć z przeżycia „dojmującej litości i trwogi”). Jednakże dzisiejsze „kręgi etniczne” są przeciwieństwem tamtych wspólnot: lekowo zamknięte, trzymające się kurczowo własnych definicji w obliczu zacierających wszelkie różnice nowoczesnych procesów uniwersalizujących, oparte na intymnych, ciasnych tożsamościach, niemal wyzute z rytuałów, nie mówiąc już o rytuałach odróżnicowania. Dlatego też powszechnie dziś zalecany – nie tylko przez myślicieli ponowoczesnych, ale także przez komunitarian – powrót do „kręgów etnicznych” jest więc, z moralnego punktu widzenia, zupełną katastrofą: oznacza bowiem narodziny (a bynajmniej nie powrót do) mentalności plemiennej, określającej się przez wykluczenie innych, jakiej nie

znały najbardziej nawet tradycyjne, przednowożytne wspólnoty (ss. 265–6). Tylko zatem ironia – ale nie ironia rortiańska, lecz ironia odwołująca się do konkurencyjnego modelu tożsamości, czerpiącego z mądrości kultur nie-intymnych – sugeruje nam możliwość tej niezbędnej *ogładzającej* korekty, która potrafiłaby na powrót nadać naszej nieuchronnej „etniczności” bardziej otwarty, teatralnie ludyczny charakter. Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, Cambridge: Cambridge University Press 1974, ss. 269, 264, 265–6.

²⁵ cyt. za Frank Kermode, *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, Oxford: Oxford University Press 1967, s. 156.

²⁶ Kermode, *The Sense...*, s. 173.