

## **NEOPRAGMATYZM**

MONOGRAFIE  
FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

RADA WYDAWNICZA

Janusz Sławiński, Lech Szczucki,  
Wojciech Tygielski, Marek Ziółkowski

FUNDACJA NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

**Tadeusz Szubka**

# **NEOPRAGMATYZM**

TORUŃ 2012

Książka uzyskała wyróżnienie w programie Monografie FNP.  
Wydanie książki subwencionowane przez  
Fundację na rzecz Nauki Polskiej

Redaktor tomu  
*Kamil Dźwiniel*

Korekty  
*Magdalena Bizior-Dombrowska*

Projekt okładki i obwoluty  
*Barbara Kaczmarek*

Printed in Poland  
© Copyright by Tadeusz Szubka  
and Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika  
Toruń 2012

eISBN 978-83-231-6007-6  
<https://doi.org/10.12775/978-83-231-6007-6>

**WYDAWNICTWO NAUKOWE  
UNIwersytetu MIKOŁAJA KOPERNIKA**

Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń  
tel. +48 56 611 42 95, fax +48 56 611 47 05  
e-mail: [wydawnictwo@umk.pl](mailto:wydawnictwo@umk.pl)  
Dystrybucja: ul. Reja 25, 87-100 Toruń  
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: [books@umk.pl](mailto:books@umk.pl)

**[www.wydawnictwoumk.pl](http://www.wydawnictwoumk.pl)**

Wydanie pierwsze

## Spis treści

WSTĘP .....	7
ROZDZIAŁ 1. PRAGMATYZM KLASYCZNY I NOWY .....	13
ROZDZIAŁ 2. TWÓRCY FILOZOFII ANALITYCZNEJ WOBEC PRAGMATYZMU: GEORGE E. MOORE I BERTRAND RUSSELL.....	35
ROZDZIAŁ 3. ZBLIŻENIE FILOZOFII ANALITYCZNEJ I PRAGMATYZMU: CLARENCE I. LEWIS, FRANK P. RAMSEY I RUDOLF CARNAP .....	55
ROZDZIAŁ 4. PRAGMATYZM A MYŚL ANALITYCZNA POŁOWY XX WIEKU: LUDWIG WITTGENSTEIN I WILLARD V. QUINE .....	75
ROZDZIAŁ 5. RICHARD RORTY: OD ZWROTU LINGWISTYCZNEGO DO PRAGMATYCZNEGO.....	95
ROZDZIAŁ 6. RICHARD RORTY: FILOZOFIA BEZ KORESPONDENCJI, SUBSTANCJI I ZASAD.....	117
ROZDZIAŁ 7. RICHARD RORTY: FILOZOFIA ANALITYCZNA Z PRAGMATYCZNEGO PUNKTU WIDZENIA .....	139
ROZDZIAŁ 8. HILARY PUTNAM: OD REALIZMU WEWNĘTRZNEGO DO REALIZMU NATURALNEGO.....	159
ROZDZIAŁ 9. HILARY PUTNAM: PLURALIZM POJĘCIOWY I KRES ONTOLOGII .....	183
ROZDZIAŁ 10. HILARY PUTNAM: ODNOWA FILOZOFII I OŚWIECENIE PRAGMATYCZNE.....	203
ROZDZIAŁ 11. ROBERT B. BRANDOM: PRAGMATYZM RACJONALISTYCZNY I ANALITYCZNY .....	223
ROZDZIAŁ 12. ROBERT B. BRANDOM: INFERENCJALIZM I JEGO KONSEKWENCJE .....	243
ROZDZIAŁ 13. ROBERT B. BRANDOM: WOBEC IDEALIZMU I FILOZOFII ANALITYCZNEJ .....	265
ZAKOŃCZENIE .....	285
BIBLIOGRAFIA .....	293
SUMMARY. NEOPRAGMATISM .....	315
INDEKS OSÓB .....	323



## Wstęp

Wiele racji przemawia za tym, że filozofia ostatnich dekad XX wieku, a także samych początków nowego tysiąclecia, jest typową myślą *fin de siècle*'u. Trudno doszukać się w niej całkowicie nowych trendów i kierunków filozoficznych. Tworzą ją przede wszystkim próby przetwarzania i krytyki koncepcji powstałych w pierwszej połowie minionego stulecia. Jedną z takich prób jest neopragmatyzm, zwany też nowym pragmatyzmem, który zaczął się kształtować jako wyrazisty nurt filozoficzny na początku lat osiemdziesiątych zeszłego wieku. Zmierzał on z jednej strony do ożywienia nieco obumarłych idei i koncepcji klasycznego pragmatyzmu, a z drugiej – do zróżnicowania i częściowego osłabienia filozofii analitycznej, która chociaż nadal silna instytucjonalnie w krajach anglosaskich, zaczęła tracić swój impet twórczy i oryginalność.

Zważywszy na tę genezę neopragmatyzmu, można go ujmować i opisywać w co najmniej trojaki sposób. Historycy pragmatyzmu, wierni sympatycy pragmatyzmu klasycznego i przedstawiciele rozmaitych grup, zrzeszonych pod sztandarem „filozofii amerykańskiej”, zwykle porównują poglądy neopragmatystów z poglądami ich protoplastów, starając się na ogół pokazać, jak bardzo zostały zniekształcone, źle zrozumiane, skażone obcą im metodologią analityczną itp. Na tej podstawie próbują uzasadnić normatywną tezę, że należy powrócić do źródeł i dokonać ponownej recepcji dzieł klasycznych pragmatystów w całym ich bogactwie. Drugi sposób ujęcia neopragmatyzmu jest charakterystyką tego nurtu z perspektywy tzw. filozofii kontynentalnej i szeroko rozumianego postmodernizmu. Zwykle przy takim podejściu eksponuje się przede wszystkim stanowisko Richarda Rorty'ego i ukazuje się w dorobku innych przedstawicieli tego nurtu ich sprzeciw wobec określonych składników filozofii analitycznej i modernizmu w ogóle. Trzecim wreszcie sposobem jest spojrzenie i prezentacja nowego pragmatyzmu z punktu widzenia filozofii

analitycznej, czyli kierunku w sporach i konfrontacji, z którym ten nurt się ukształtował i nabrał swojej specyfiki. W przedkładanej czytelnikowi monografii zdecydowałem się na to trzecie podejście. Nie twierdzą przez to, że podejścia pierwsze i drugie są oparte na nieporozumieniach i ich wybór z konieczności doprowadzi do całkowicie zniekształconego obrazu neopragmatyzmu. Wydaje mi się jedynie, że jeżeli z rozmaitych powodów nie jest się w stanie napisać pełnej historii neopragmatyzmu, uwzględniającej wszystkie te trzy sposoby ujęcia tego nurtu, jego wybiórcza charakterystyka z perspektywy filozofii analitycznej będzie skazana na stosunkowo najmniej ograniczeń. Warto też od razu podkreślić, że opis nowych pragmatystów z tej perspektywy nie implikuje, że będą oni traktowani – co byłoby z gruntu rzeczy nieprawdziwe – jako przedstawiciele filozofii analitycznej. Zakłada jedynie, że nie można dobrze zrozumieć poglądów neopragmatystów, nie uwzględniając odpowiednio całej tradycji analitycznej i jej historii związków z pragmatyzmem.

Książka – nie licząc wstępu, zakończenia i wybiórczej, lecz stosunkowo obszernej, bibliografii – jest podzielona na trzynaście rozdziałów. Pierwszy ma charakter wprowadzenia w problematykę. Po zwięzłej charakterystyce pragmatyzmu klasycznego i jego zasadniczych idei, zostaje zarysowane rozumienie neopragmatyzmu i przedstawieni są filozofowie zaliczani do tego nurtu (stanowiska trzech jego głównych reprezentantów, o których będzie później szczegółowo mowa, zostały na tym etapie jedynie zasygnalizowane). Tytuł tego rozdziału, „Pragmatyzm klasyczny i nowy”, może wydawać się na pierwszy rzut oka nieco dziwny. Wydaje się jednak, że lepiej oddaje on przyjętą w tej mierze terminologię, aniżeli zakorzenione w uzusie językowym przeciwstawienia: dawny (stary) – nowy oraz klasyczny – nieklasyczny (lub neoklasyczny). Pragmatyzmu klasycznego nie nazywa się bowiem na ogół dawnym lub starym, a neopragmatyzmu nie określa się mianem pragmatyzmu nieklasycznego lub neoklasycznego. W rozdziale następnym nieco bardziej szczegółowo omawiam krytykę pragmatyzmu, której autorami byli twórcy filozofii analitycznej – George E. Moore oraz Bertrand Russell – i która miała znaczący udział w utracie siły przyciągania, jaką pierwotnie pragmatyzm się odznaczał. Rozdział trzeci pokazuje, w jaki sposób do-



szło do pierwszego zblżenia pragmatyzmu i filozofii analitycznej za sprawą Clarence'a I. Lewisa i Franka P. Ramseya, z których pierwszy nadał pragmatyzmowi bardziej precyzyjną postać, a drugi pokazał, jak można w ramach typowo analitycznej koncepcji filozofii wykorzystać niektóre idee twórcy pragmatyzmu Charlesa S. Peirce'a. Pokrótce są w nim również omówione wątki pragmatyczne, które pojawiły się u głównego przedstawiciela pozytywizmu logicznego Rudolfa Carnapa. Rozdział czwarty jest poświęcony skomplikowanemu związkowi pragmatyzmu z koncepcjami filozoficznymi Ludwiga Wittgensteina i Willarda V. Quine'a, bezsprzecznie dwóch najszerzej dyskutowanych analityków drugiej połowy XX wieku. Kolejne trzy rozdziały dotyczą wybranych poglądów Richarda Rorty'ego, niewątpliwie kluczowego i najbardziej znanego neopragmatysty. W następnych trzech rozdziałach zostaje omówione stanowisko filozoficzne i metafizyczne Hilary'ego Putnama, głównie w tych aspektach, które uczyniły z niego – przynajmniej do pewnego stopnia – nowego pragmatystę. Ostatnie trzy rozdziały przedstawiają i analizują stanowisko najbardziej oryginalnego i najszerzej dyskutowanego neopragmatysty ostatnich kilkunastu lat, a mianowicie Roberta B. Brandoma. Pracę kończą krótkie deliberacje nad przyszłością i historycznym znaczeniem neopragmatyzmu.

Książka ma przede wszystkim charakter historyczno-egzegetyczny, a tylko w marginalnym stopniu krytyczny. Nie jest to jednak – by posłużyć się sugestywnym i niekiedy przywoływanym przeciwstawieniem – przyczynek do historycznej historii filozofii, lecz do filozoficznej historii filozofii. Przy zachowaniu wierności pewnym elementarnym faktom historycznym (dotyczącym np. tego, czy i w jakim stopniu były znane danemu filozofowi pisma innego filozofa), chodziło mi bowiem o jasne wyłożenie poglądów omawianych filozofów, często oddając im samym głos, lecz również często uciekając się do eksplikujących parafraz, do ujęcia tych poglądów przez innych autorów, do ich bardziej wyrazistej systematyzacji itp. Pisząc o poglądach trzech wybranych neopragmatystów, skupiłem się przede wszystkim na ich koncepcjach odnoszących się do natury filozofii (metafilozofia), poznania (epistemologia), języka (filozofia języka) i rzeczywistości (ontologia). Zapewne obraz ich filozofii byłby

znacznie bogatszy, gdyby uwzględnić jeszcze etykę, filozofię społeczeństwa i filozofię polityki (jedynie w wypadku Rorty'ego niektóre poglądy z tego zakresu zostały wzięte pod uwagę). Jednakże jest to tak bogaty splot zagadnień i koncepcji, że wymagałby on osobnej monografii. Na końcu każdego rozdziału w części oddzielonej gwiazdkami zamieściłem wskazówki bibliograficzne, opatrzone niekiedy krótkimi adnotacjami (pełny opis bibliograficzny wszystkich cytowanych i wymienianych w książce pozycji zawiera bibliografia na końcu książki; w komentarzu do niej zwracam uwagę, że wszelkie odniesienia do polskich przekładów cytowanych mają charakter przede wszystkim orientacyjny). Literatura przedmiotowa z zakresu pragmatyzmu i neopragmatyzmu jest olbrzymia i zapewne wiele wartościowych pozycji niesłusznie pominąłem. Wszelako sporą część znanych mi publikacji zignorowałem świadomie, gdyż albo nic w danej materii nowego nie wnoszą, albo są niczym nieskrępowaną „narracją” na wybrany temat (jedną z „zasług” postmodernizmu stało się podniesienie akademickiego fantazjowania, połączonego często z historyczną ignorancją, do rangi oryginalności).

Rozwój neopragmatyzmu śledzę od wielu lat, a przełomową monografię Rorty'ego pt. *Filozofia a zwierciadło natury* przeczytałem po raz pierwszy w trzy lata po jej ukazaniu się, jako początkujący doktorant filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (w owym czasie energia znacznej części polskiej filozofii była ukierunkowana, z polecenia ówczesnych władz PRL-u, nie na recepcję Rorty'ego i innych myślicieli współczesności, lecz na umacnianie nadwątlonych okopów marksizmu-leninizmu). Później do prac neopragmatystów powracałem wielokrotnie, zajmując się przemianami najnowszej filozofii analitycznej i uczestnicząc w rozmaitych konferencjach z udziałem Rorty'ego, Putnama i Brandona lub im poświęconych. Zapewne jednak nie podjąłbym się napisania monografii na temat neopragmatyzmu, gdyby nie grant badawczy Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego nr N N101 317234, przyznany na lata 2008–2010, który zmusił mnie do intensywnej pracy i dotrzymania terminów zawartych w umowie. Umożliwił mi też kilka inspirujących wyjazdów konferencyjnych, a przede wszystkim dwie kwerendy biblioteczne: w University of Glasgow w 2009 roku oraz w University

of Pittsburgh w 2010 roku. Szczególnie cenne były dla mnie dyskusje o pragmatyzmie klasycznym i analitycznym, które przy tej okazji odbyłem z prof. Brandomem. Natomiast zebrane wówczas materiały częściowo wykorzystałem w obecnej monografii, a pozostałą ich część mam zamiar spożytkować w dalszych szczegółowych studiach dotyczących związku pragmatyzmu i neopragmatyzmu z filozofią analityczną.

Aczkolwiek o niektórych poglądach omawianych w tej książce niejednokrotnie już pisałem, nie zawsze decydowałem się na ich ponowne wykorzystanie. Sięgnąłem do swych wcześniejszych publikacji, odpowiednio je modyfikując i aktualizując w wypadku rozdziałów poświęconych Brandomowi i Putnamowi (zob. Szubka 1996 i 2007). Niektóre fragmenty książki pokrywają się też częściowo z artykułami pisanymi i publikowanymi w trakcie kilkuletnich prac nad nią (Szubka 2008, 2010a, 2010b, 2011a, 2011b, 2011c i 2011d). Szczególne słowa podziękowania składam Holenderskiemu Instytutowi Badań Zaawansowanych z Humanistyki i Nauk Społecznych (NIAS), w którym przebywałem w roku akademickim 2010/2011 jako *fellow-in-residence*, co pozwoliło mi na poprawienie i przygotowanie pełnej wersji tej monografii w warunkach prawie doskonałych. Została ona życzliwie oceniona przez dwóch recenzentów powołanych przez Radę Wydawniczą serii „Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej”. Niektóre z uwag zawartych w tych recenzjach (udostępnionych mi bez ujawniania nazwisk ich autorów) starałem się do pewnego stopnia uwzględnić, nadając monografii ostateczny kształt, natomiast inne będą z pewnością stanowić inspirację do planowanych dalszych badań nad neopragmatyzmem i dziejami filozofii najnowszej.



## Pragmatyzm klasyczny i nowy

Jeszcze w połowie XX wieku pragmatyzm był określany niekiedy mianem nowego kierunku filozoficznego, a prace jego twórców nie figurowały wśród największych dzieł filozoficznych przeszłości, lecz uważano je za elementy składowe tworzącej się współczesności. Obecnie pragmatyzm to jeden z klasycznych nurtów myślowych przełomu XIX i XX wieku, a kilka prac przedstawicieli tego nurtu weszło na stałe do ścisłego kanonu obowiązkowych lektur filozoficznych. Jego miejsce w najbliższej nam współczesności zajął neopragmatyzm, określany też często nowym pragmatyzmem, który jest próbą odnowienia i transformacji idei pragmatycznych w odmiennym kontekście filozoficznym.

Zanim przejdę do krótkiej i wstępnej charakterystyki nowego pragmatyzmu, czyli neopragmatyzmu, warto poświęcić kilka stron pragmatyzmowi klasycznemu i jego zasadniczym ideom. Rozpocznijmy od Charlesa S. Peirce'a (1839–1914), uważanego nie tylko za twórcę terminu „pragmatyzm” (aczkolwiek to nie on pierwszy posłużył się nim w druku), lecz również koncepcji, której różne interpretacje stanowiły rdzeń tego kierunku filozoficznego. Koncepcji tej dał wyraz w znanym artykule *How to Make Our Ideas Clear* (1878/1992). Przedstawia w nim – w opozycji do tradycji kartezjańskiej – nowatorską, antyintelektualistyczną koncepcję poznawania i myślenia, traktującą je jako rodzaj działania, które jest wymuszane przez realne wątpliwości. Ich usunięcie prowadzi do wytworzenia przekonań stanowiących źródło nawyków myślowych, sprawiających, że tak a nie inaczej postępujemy. Peirce tak to ujmuje:

[...] całą funkcją myśli jest wytwarzanie nawyków działania; wszystko, co będąc związane z myślą, nie jest istotne dla jej celu, jest dodatkiem do niej, lecz nie jej częścią. Jeśli będzie zachodzić jedność wrażeń,

jak na przykład wówczas, kiedy słuchamy muzyki, która w żaden sposób nie wiąże się z tym, jak będziemy działać w danej sytuacji, to dlatego nie nazwiemy tego myśleniem. Aby wydobyć znaczenie myśli, musimy zatem po prostu ustalić, jakie nawyki ona wytwarza, gdyż to, co dana rzecz znaczy, to po prostu pociągane przez nią nawyki. Z kolei identyczność nawyku polega na tym, w jaki sposób może on doprowadzić nas do działania i to nie tylko w takich okolicznościach, które prawdopodobnie zajdą, lecz także w tych tylko możliwych, bez względu na to, jak nieprawdopodobnych. Jaki to jest nawyk zależy do tego, *k i e d y i j a k* powoduje nasze działanie (Peirce 1878/1992: 131; przekład polski: 80).

Tak więc u podstaw naszej aktywności umysłowej znajduje się coś, co jest namacalne i praktyczne. Treść naszych myśli i nawet najsubtelniejsze różnice między nimi muszą ostatecznie znajdować swoje odbicie w praktyce. Jeżeli tych różnic w praktyce nie ma, to postulowane różnice między treściami naszych myśli są tylko pozorne. Jako przykład takich pozornych różnic Peirce podaje koncepcje katolików i protestantów dotyczące interpretacji transsubstancjacji, czyli przemiany chleba i wina w ciało i krew Jezusa Chrystusa. Pierwsi deklarują zazwyczaj, że rozumieją tę przemianę dosłownie, a drudzy, że tylko symbolicznie. Jednakże jedni i drudzy zgadzają się co do tego, że po przemianie substancje te zachowują swoje zmysłowo dostrzegalne i odczuwalne własności, tj. nadal wyglądają i smakują tak jak chleb i wino. Wówczas jednak, twierdzi Peirce, różnica między ich rzekomo niezgodnymi koncepcjami jest czysto werbalna i pozorna. Po podaniu tego przykładu, Peirce formułuje maksymę, konkludującą ten etap jego rozważań. Została ona później nazwana maksymą pragmatyczną, a brzmi następująco: „Rozważmy, jakie to skutki, o których da się pomyśleć, że mają praktyczny wymiar, wiążemy myślowo z przedmiotem naszej koncepcji. Nasza koncepcja tych skutków jest zatem całą naszą koncepcją tego przedmiotu” (Peirce 1878/1992: 132; przekład polski: 81).

Maksyma ta stała się z czasem trzonem tworzącego się pragmatyzmu. Sam Peirce kilkakrotnie wracał do pierwotnego sformułowania tej maksymy, objaśniając jej genezę i modyfikując ją pod wpływem tego, co uważał za jej nieuprawnione wykorzystanie. Przede

wszystkim podkreślał, że nie jest ona wymierzona we wszelkie postaci metafizyki, a jedynie te, które są uprawiane w całkowitym oderwaniu od doświadczenia i nauk szczegółowych. Ponadto owe praktyczne skutki wyznaczające treść koncepcji lub pojęcia nie muszą być wąsko pojętymi skutkami utylitarnymi, dostępnymi w percepcji czysto zmysłowej. Zwracał również uwagę, że pragmatyzm oparty na maksymie pragmatycznej nie jest w jego rozumieniu uniwersalną metodą ustalania znaczeń wszelkiego rodzaju idei i pojęć, lecz jedynie tzw. pojęć intelektualnych, czyli takich, które występują w argumentach dotyczących faktów obiektywnych. Tam, gdzie mamy do czynienia z wewnętrzną sferą subiektywną i jakościami przeżywanymi (nazywanymi obecnie *qualiami*), np. z doznaniem kolorów, maksyma pragmatyczna nie ma zastosowania. Wydaje się bowiem czymś intuicyjnym, że moglibyśmy inaczej odbierać kolory, powiedzmy zieleń jako czerwień i odwrotnie, lecz z uwagi na stałość takiego odwrócenia nie miałyby to żadnych skutków praktycznych. Skoro takie odwrócenie nie wiązałyby się z żadnymi namacalnymi skutkami praktycznymi, to w myśl zasady pragmatycznej należałoby przyjąć, że między pojęciem zieleni doznawanej jako takiej a pojęciem zieleni doznawanej jako czerwieni nie ma żadnej treściowej różnicy, co wydaje się absurdalne. W notatkach, z których to istotne ograniczenie maksymy pragmatycznej pochodzi, Peirce proponuje jeszcze takie oto ogólne określenie pragmatyzmu, na które według niego powinni zgodzić się wszyscy przedstawiciele tego zróżnicowanego kierunku: „pragmatyzm sam w sobie nie jest żadną koncepcją metafizyczną, żadną próbą określenia jakiejś prawdy o rzeczach. Jest jedynie metodą ustalania znaczeń trudnych słów i abstrakcyjnych pojęć” (Peirce 1907/1998: 400; przekład polski: 111). Nawet jednak gdyby taka zgoda faktycznie istniała, to często przedstawiciele pragmatyzmu różnili się co do zastosowań owej metody, zarówno w sferze znaczeń, jak i poza nią.

Jednym z takich przedstawicieli był William James (1842–1910). Jego rola w zaistnieniu tego kierunku filozoficznego okazała się wyjątkowa. Bez jego fascynujących wykładów i powstałych na ich podstawie publikacji, a także propagowania idei Peirce’a i wspierania go na wiele innych sposobów, pragmatyzm jako odrębny kierunek fi-

lozoficzny prawdopodobnie nigdy by nie zaistniał. Ze wszech miar James zasługuje zatem na miano głównego twórcy tego kierunku. On sam jednak, z godną podziwu lojalnością, podkreślał rolę Peirce'a w powstaniu pragmatyzmu. W wykładzie wygłoszonym na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley w 1898 roku, który był pierwszym wyrazistym zarysem programu filozofii pragmatycznej, zwracał uwagę, że do jego sformułowania istotnie przyczynił się Peirce. Mówił o tym tak do swoich słuchaczy:

Spróbuję wraz z wami określić tylko to, co wydaje mi się prawdopodobnie najlepszym kierunkiem, aby wejść na ścieżkę prawdy. Wiele lat temu kierunek taki wskazał mi amerykański myśliciel, który mieszka na wschodzie kraju i którego opublikowane prace, nieliczne i rozproszone w czasopiśmie, nie oddają w pełni siły jego myśli. Chodzi mi o Pana Charlesa S. Peirce'a, o którym jako o filozofie zapewne wielu z was nie słyszało. Jest on jednym z najbardziej oryginalnych współczesnych myślicieli. Jego zasada praktykalizmu – albo pragmatyzmu, jak nazywał ją, gdym po raz pierwszy ją słyszał, gdy przedstawiał ją w Cambridge we wczesnych latach siedemdziesiątych – jest wskazówką lub kompasem, podążanie za którym utwierdza mnie coraz bardziej w przekonaniu, że podążamy właściwą drogą (James 1898/1975: 258; przekład polski: 202).

Wskazawszy tak dobitnie na rolę Peirce'a, James skrótowo przedstawia sposób, w jaki doszedł on do swojej maksymy pragmatycznej, a następnie proponuje jej poszerzenie, które w pełni rozwinął w następnych latach i którego, co warto zaznaczyć, sam Peirce nie był skłonny zaakceptować. Jamesowska propozycja poszerzenia maksymy pragmatycznej brzmiała następująco:

Ostatecznym sprawdzianem dla nas tego, jakie znaczenie ma jakaś prawda, jest w istocie rzeczy działanie, które ona dyktuje lub inspiruje. Jednakże inspiruje ona to działanie dzięki temu, że wpieryw przepowiada, że nasze doświadczenie przybierze pewien określony kształt, który będzie wymagał od nas tego działania. Wolałbym, aby dla naszych celów stawianych tego wieczoru wyrazić zasadę Peirce'a, mówiąc, że efektywne znaczenie każdego twierdzenia filozoficznego można zawsze sprowadzić do jakiejś konkretnej konsekwencji w naszym przyszłym



doświadczeniu praktycznym, czy to aktywnym, czy to pasywnym; przy czym chodzi tu raczej o fakt, że doświadczenie to musi być konkretne, a nie o fakt, że musi być aktywne (James 1898/1975: 259; przekład polski: 203).

Na czym faktycznie polegało poszerzenie maksymy pragmatycznej przez Jamesa, stanowiące jeden z powodów, dla których Peirce zrezygnował w pewnym momencie z terminu „pragmatyzm” na rzecz neologizmu „pragmatycyzm”, uważając, że z tym pierwszym zaczęto kojarzyć treści dla niego nie do przyjęcia? Po pierwsze, co bardzo wyraźnie widać w Jamesowskich wykładach o pragmatyzmie, zasada ta przestała być sposobem rozjaśniania znaczeń słów oraz rozróżniania abstrakcyjnych pojęć i koncepcji, a stała się metodą rozstrzygania sporów filozoficznych. Dzięki niej – z optymizmem utrzymywał James – raz na zawsze zakończą się niekonkluzywne od wieków spory filozoficzne, szczególnie w metafizyce.

Czy świat jest jeden, czy mnogi, zdeterminowany, czy wolny, materialny, czy duchowy – są to koncepcje, z których każda może obowiązywać w świecie; dysputy zaś dotyczące takich koncepcji nigdy się nie kończą. Metoda pragmatyczna w takich przypadkach polega na próbie interpretacji każdej z tych koncepcji przez przesledzenie właściwych im konsekwencji praktycznych. Na czym praktycznie biorąc polegałaby różnica, gdyby prawdziwa była nie ta koncepcja, lecz tamta? Jeśli zaś nie można wskazać żadnej różnicy praktycznej, wówczas te konkurencyjne koncepcje mają praktycznie to samo znaczenie, a cała dysputa jest jałowa. Ilekroć dysputa jest poważna, winniśmy być w stanie wskazać jakąś różnicę praktyczną, która musi wynikać z faktu, że rację ma już to jedna, już to druga strona (James 1907/1978: 28; przekład polski: 66–67).

Krótko mówiąc, wystarczy tylko przyrzeć się konkretnym doświadczalnym i praktycznym konsekwencjom tez i stanowisk filozoficznych. Jeśli nie dopatrzymy się różnicy w tych konsekwencjach, to będziemy zmuszeni uznać, że rzekomo konkurencyjne poglądy filozoficzne nie są faktycznie konkurencyjne, a spory, jakie się wokół nich toczą, mają prawdopodobnie charakter czysto werbalny.

Po drugie, co wydaje się najbardziej charakterystyczne i problematyczne, James zastosował maksymę pragmatyczną do pojęcia prawdy, proponując jej efektywne określenie w kategoriach sprawdzalności i użyteczności. W ten sposób otrzymujemy następujące określenia, do znudzenia powtarzane i atakowane przez krytyków pragmatyzmu: „Prawda jest nazwą czegośkolwiek, o czym jest dobrze być przekonany, przy czym jest tak z określonych, uchwytnych powodów” (James 1907/1978: 42; przekład polski: 85); „prawdziwe są te idee, które potrafimy przyswoić, uprawomocnić, potwierdzić i zweryfikować” (James 1907/1978: 97; przekład polski: 161); „»prawda«, mówiąc najkrócej, to jedynie pożytek wcielony w nasze myślenie, tak jak »słuszność« to jedynie pożytek wcielony w nasze zachowanie” (James 1907/1978: 106; przekład polski: 175). Określenia te wyrwane z kontekstu i pozbawione odpowiednich zastrzeżeń i objaśnień, zdają się sugerować, że mamy tu do czynienia z nieprecyzyjną formą empiryzmu i weryfikacjonizmu, albo z nieuprawnionym i narażonym na liczne kontrprzykłady utożsamieniem prawdziwości z użytecznością. Tymczasem Jamesowi zdaje się chodzić o coś innego. Nie ma on nic przeciwko temu, aby posługiwać się klasyczną formułą, że prawdziwość sądu czy twierdzenia polega na jego zgodności z rzeczywistością, lecz uważa, że nie należy przeceniać jej doniosłości. Jak trafnie zauważa jeden z najlepszych znawców pragmatyzmu:

Jest przecież banałem, że przekonania mogą „zgadzać się z rzeczywistością”, zaś strategia pragmatyczna powinna polegać na zastosowaniu metody pragmatycznej do ustalenia, do czego sprowadza się ten znany zwrot w praktyce. Jakąż to praktyczną różnicę sprawia to, że przekonanie zgadza się z rzeczywistością? Odpowiedzi Jamesa są sugestywne i intrygujące: przekonanie zgadza się z rzeczywistością wówczas, gdy pozwala nam wejść w zadowalające relacje z naszym doświadczeniem; gdy pozwala usunąć anomalie, z którymi borykają się nasze istniejące przekonania i rozwiązać konkretne problemy życiowe (Hookway 2006: 64).

Tak więc prawdziwość przekonania czy sądów przejawia się na wiele różnych sposobów, w tym także przez to, że sprawdzają się one, są użyteczne, harmonizują z innymi przekonaniem i sądami itp. Jednakże żaden z tych pragmatycznych wyznaczników nie jest z prawdziwością tożsamy.

Trzecim pragmatystą, którego stawia się często na równi z Peirce'em i Jamesem jest John Dewey (1859–1952). Trudno byłoby to uzasadnić oryginalnością tego myśliciela, lecz przemawia za tym z pewnością jego popularność i długoletnie oddziaływanie. Swoją wersję pragmatyzmu chętnie określał on mianem instrumentalizmu lub eksperymentalizmu (używał też niekiedy terminu „instrumentalny eksperymentalizm”). Podkreślał w niej, że pragmatyzm, szczególnie w wydaniu Jamesa, słusznie traktuje pojęcia, koncepcje i teorie jako narzędzia ułatwiające nam zmaganie się z otaczającym nas środowiskiem i światem. Właśnie ten wątek, zdaniem Deweya, należy w sposób szczególnie wyeksponować i powiązać go z jednej strony z perspektywą ewolucyjną i biologiczną, a z drugiej – z akcentowaniem możliwości i potrzeby twórczego kształtowania przyszłości. Proponowaną przez siebie odmianę pragmatyzmu określał on następująco:

Instrumentalizm jest próbą ustanowienia precyzyjnej logicznej teorii pojęć, sądów i wnioskowań o różnorodnych postaciach, biorącą głównie pod uwagę to, jak myśl funkcjonuje w eksperymentalnych determinacjach przyszłych konsekwencji. Oznacza to, że instrumentalizm próbuje ustanowić uniwersalnie uznawane rozróżnienia i reguły logiki przez wyprowadzenie ich z rekonstrukcyjnej lub mediacyjnej funkcji przypisywanej rozumowi. Próbuje ukonstytuować teorię ogólnych form konceptualizacji i rozumowania, a nie tego czy tamtego konkretnego sądu lub pojęcia, odniesionego do jego własnej treści lub do jego konkretnych implikacji (Dewey 1925/ 1998: 9).

Określenie to wydaje się *prima facie* bliższe cytatowi z pism George'a W. F. Hegla lub któregoś z jego następców, niż deklaracji pragmatysty, dążącemu do nadania swemu stanowisku charakteru naturalistycznego (ewolucyjno-biologicznego). Dewey podkreśla, że jest to wrażenie mylne, gdyż kategorie takie jak rozum, myślenie czy wnio-

skowanie są w jego filozofii interpretowane naturalistycznie jako orientacja w otoczeniu, inteligencja w radzeniu sobie z sytuacjami oraz rozmaitego rodzaju odruchy. Zaznacza również, że owo determinowanie przyszłych konsekwencji i przyszłości w ogóle nie grozi globalnym i niewiarygodnym idealizmem. Jak deklaruje, jego stanowisko

[...] prowadzi do realistycznej metafizyki, gdyż przyjmuje rzeczy i zdarzenia, takimi, jakimi są niezależnie od myśli, oraz do idealistycznej metafizyki, gdyż utrzymuje, że myśl jest źródłem szczególnego rodzaju aktów, które modyfikują przeszłe fakty i zdarzenia w sposób, który czyni je bardziej rozumnymi, to znaczy, bardziej odpowiednimi dla celów, które sobie stawiamy. Ten idealny element jest coraz bardziej akcentowany przez stopniowe włączanie czynników społecznych do ludzkiego środowiska, które są czymś ponad czynnikami przyrodniczymi. A skoro tak, to potrzeby, które są spełniane i cele, które są osiąganym, nie mają już wyłącznie charakteru biologicznego lub konkretnego, lecz obejmują również cele i aktywności innych członków społeczeństwa (Dewey 1925/1998: 11).

Dewey stara się więc połączyć ewolucyjną i naturalistyczną wykładnię rozumu z ideą otwartej przyszłości, która jest kształtowana przez jednostki i społeczeństwa. Osiągnięcie takiej syntezy okazuje się zadaniem niezwykle trudnym, a być może nawet niemożliwym. Dewey borykał się z nim wiele lat, próbując również stworzyć w ostatniej fazie swojej twórczości ową zapowiadaną „logiczną teorię pojęć, sądów i wnioskowań o różnorodnych postaciach”. Był to już wówczas okres zmierzchu pragmatyzmu i opracowana przez niego nowa logika jako teoria rzeczywistych procesów poznawczych i badania nie spotkała się ze zbyt przychylnym przyjęciem.

Do omówionej pokrótce trójki klasycznych pragmatystów dodaje się często innych myślicieli o zbliżonych poglądach i pochodzących z tego samego okresu historycznego. Dwoma najważniejszymi są: George H. Mead (1863–1931) oraz Ferdinand C. S. Schiller (1864–1937). Wkład tego pierwszego do pragmatyzmu polegał na rozwinięciu wątku społecznego i podkreślaniu, że indywidualna jaźń i jednostkowość tworzy się w procesach komunikacji i interakcji społecznej. Pod tym względem jego pragmatyzm można uznać za

teoretyczne rozwinięcie twierdzenia Deweya, że obok świata przyrodniczego, w którym żyjemy i który staramy się dopasowywać do naszych potrzeb, istnieje też tak samo ważny świat społeczny, który, z jednej strony, możemy swobodniej niż świat przyrodniczy kształtować i zmieniać, lecz który, z drugiej strony, współtworzy naszą jednostkową osobowość. Z kolei Schiller, do czasu, kiedy na stałe przeniósł się do Stanów Zjednoczonych z Wielkiej Brytanii, był najwybitniejszym europejskim przedstawicielem pragmatyzmu. Swoje stanowisko filozoficzne chętnie przedstawiał jako rodzaj humanizmu utrzymanego w duchu Protagorasa, a w szczególności jego zagadkowego powiedzenia, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy. Schiller interpretował je jako wyraz przekonania, że nasze poznanie rzeczywistości jest przesycane naszymi zainteresowaniami, dążeniami, uprzedzeniami i niepokojami. W związku z tym wszelkie próby „dehumanizacji” wiedzy, podejmowane przez skrajnych realistów i idealistów są skazane na niepowodzenie. Nie tylko poznanie nie jest biernym odtwarzaniem rzeczywistości, lecz również sama rzeczywistość nie jest w pełni określona i nasze zadanie polega na wybieraniu i realizowaniu możliwości, które są w niej zawarte. Na fali dynamicznego rozwoju pragmatyzmu na przełomie XIX i XX wieku jego poglądy cieszyły się sporym zainteresowaniem (do czego przyczynił się niewątpliwie William James, często przywołujący jego idee), lecz ich radykalizm i ostra krytyka ze strony twórców filozofii analitycznej spowodowały, że szybko odeszły w zapomnienie.

Wraz z imigracją do Stanów Zjednoczonych w latach trzydziestych i czterdziestych XX wieku wielu przedstawicieli filozofii analitycznej, zwłaszcza myślicieli związanych lub sympatyzujących z Kołem Wiedeńskim i pozytywizmem logicznym, wpływ całego pragmatyzmu zaczął drastycznie maleć. Można nawet powiedzieć, że zaczął tracić na popularności i uznaniu z taką samą szybkością, z jaką kiedyś popularność i uznanie zdobywał. Nie oznacza to jednak, że całkowicie zniknął z amerykańskiej sceny filozoficznej. Jego najwybitniejszym kontynuatorem był Clarence I. Lewis (1883–1964), który nadał mu oryginalną i precyzyjną postać, określaną przez niego pragmatyzmem pojęciowym i nawiązującym w dużej mierze do idei Peirce’a. Uczniem i energicznym obrońcą myśli Deweya był Sid-

ney Hook (1902–1989), który w metafizyce i teorii poznania broił naturalizmu i ciągłości wyrafinowanych metod naukowych ze zwykłymi, codziennymi metodami rozwiązywania problemów. Podobnie jak Dewey był myślicielem aktywnym politycznie, uważając, że demokratyczny liberalizm znajduje swoje uzasadnienie w filozofii pragmatycznej zespolonej z naturalizmem. Częściowo związany z Deweyem był również Ernest Nagel (1901–1985) – umiarkowany przedstawiciel pozytywizmu logicznego, sympatyzujący z pragmatyzmem, gdy chodzi o koncepcję poznania i badania naukowego oraz naturalizm. U Deweya, podobnie jak u Peirce’a, cenił to, że pojmował on poznanie ludzkie jako aktywność biologicznie określonych podmiotów, funkcjonujących w kontekście społecznym. Uczniem Nagela był Morton G. White (ur. 1917), którego rozprawa doktorska dotyczyła instrumentalizmu Deweya. Swoje systematyczne stanowisko White chętnie nazywa holistycznym pragmatyzmem, zwracając uwagę, że jest ono w zasadzie niczym innym jak tylko artykulacją zasad niedogmatycznego postępowania badawczego. Należy też wspomnieć Charlesa W. Morrisa (1901–1979), ucznia Meada, zasłużonego nie tylko jako semiotyk i filozof języka, lecz także jako myśliciel, który włożył dużo wysiłku w zbliżenie pragmatyzmu i pozytywizmu logicznego. Wysiłki te były związane z jego przekonaniem, że oba te nurty filozoficzne należy pojmować jako różne przejawy ogólnego poglądu, określanego przez niego mianem empiryzmu naukowego (uważanego za odmianę filozofii naukowej, pozbawioną wątków spekulatywnych, charakterystycznych dla twórców pozytywizmu).

Filozofowie analityczni początkowo odnosili się raczej niechętnie do pragmatyzmu, czego przykładem są chociażby krytyki tego nurtu sformułowane przez George’a E. Moore’a i Bertranda Russella. Jednakże po ukazaniu się pierwszego reprezentatywnego wyboru pism Peirce’a (1923), jego nowatorskie idee zauważył i wykorzystał genialny analityk z Cambridge Frank P. Ramsey (1903–1930). Wątki pragmatyczne, co było częściowo zasługą Morrisa, pojawiły się też w twórczości Rudolfa Carnapa (1891–1970), głównego przedstawiciela pozytywizmu logicznego. Zbliżone do pragmatyzmu są też niektóre idee Willarda V. Quine’a (1908–2000) i Ludwiga Wittgensteina (1889–1951), dwóch najbardziej wpływowych analityków ostatnich

kilkudziesięciu lat, chociaż ich stosunek do tego kierunku filozoficznego był co najmniej ambiwalentny. Istnieją też podstawy, aby dalekiego echa koncepcji pragmatycznych dopatrywać się u innych myślicieli analitycznych XX wieku, takich jak Wilfrid Sellars (1912–1989), Nelson Goodman (1906–1998), Donald Davidson (1917–2003) i Michael Dummett (1925–2011), aczkolwiek wymaga to często ryzykownych zabiegów interpretacyjnych. Co więcej, sami ci filozofowie do związków z pragmatyzmem się nie przyznawali albo ich nie eksponowali, a niekiedy nawet *explicite* im zaprzeczali.

Wszystko zatem wskazuje na to, że pragmatyzm na dobre odszedłby w przeszłość, pozostawiając co najwyżej drobne ślady w koncepcjach niektórych znaczących filozofów analitycznych lub znajdując kontynuację w pracach myślicieli bardzo marginalnych. Stałoby się tak, gdyby nie zwrot w kierunku pragmatyzmu, który zainicjowali w latach siedemdziesiątych XX wieku Richard Rorty (1931–2007) i Hilary Putnam (ur. 1926). To właśnie dzięki nim doszło do ukształtowania się nurtu, który można nazwać neopragmatyzmem lub nowym pragmatyzmem. Zwrot Rorty'ego w kierunku pragmatyzmu był spektakularny i ostatecznie sprawił, że stał się on najszerzej dyskutowanym filozofem amerykańskim końca XX wieku. Zwrot ten wiązał się z jednej strony z krytyką filozofii analitycznej jako jeszcze jednej wersji tradycyjnie rozumianej filozofii, która poszukuje podstaw poznania, rzeczywistości i kultury, a z drugiej strony z hasłem nawiązania do filozofów, którzy odrzucają fundacjonalizm i pojmują tę dyscyplinę jako humanistyczną konwersację toczoną w obrębie różnych kultur oraz między nimi. Wśród tych konwersacyjnych filozofów Rorty umieszczał pragmatystów, a w szczególności Deweya i częściowo Jamesa. Dążył też do przewyciężenia coraz wyraźniejszego rozłamu filozofii współczesnej na dwa wrogie obozy: filozofię analityczną i filozofię kontynentalną (obejmującą egzystencjalizm, fenomenologię, hermeneutykę, dekonstrukcjonizm i inne pokrewne nurty). W filozofii Putnama wątki pragmatyczne pojawiały się stopniowo. Przez wiele lat był on ortodoksyjnym filozofem analitycznym, którego interesowały filozofia matematyki, filozofia fizyki i filozofia języka. Od końca lat siedemdziesiątych XX wieku skoncentrował swoje wysiłki na krytyce skrajnego realizmu i na obronie umiarko-

wanego stanowiska łączącego elementy realizmu z wątkami typowo antyrealistycznymi (nazywanego wprawdzie realizmem wewnętrznym, a później – po eliminacji wielu elementów antyrealistycznych – realizmem naturalnym i zdroworozsądkowym). Krytykując realizm skrajny (nazywany przez niego metafizycznym), Putnam odrzucał też korespondencyjną teorię prawdy w jej mocnej postaci i przychylił się do teorii epistemicznej, w myśl której prawdziwość polega na wyidealizowanej racjonalnej stwierdzalności. Z czasem jednak zaczął się od teorii epistemicznej coraz bardziej dystansować. Wszystkie te modyfikacje swojego stanowiska filozoficznego umieszczał on coraz częściej w kontekście poglądów Jamesa i Deweya, które stały się dla niego większym źródłem inspiracji aniżeli ograniczona różnorodnymi dogmatami filozofia analityczna.

Koncepcje Rorty'ego i Putnama, a także wzajemne polemiki ich twórców, w znacznej mierze wyznaczają nurt, który przyjęło się nazywać neopragmatyzmem lub nowym pragmatyzmem. Jednoznaczne i informatywne zdefiniowanie tego nurtu jest tak samo trudne, jak związane określenie pragmatyzmu klasycznego i jego zasadniczych idei. Z uwagi na jego zróżnicowanie pozostaje zadowolić się jakąś lapidarną formułą w rodzaju: neopragmatyzm to kierunek filozofii najnowszej, którego celem jest „dokonanie fundamentalnych zmian w założeniach, celach i metodach filozofii, przez zastosowanie we współczesnym kontekście filozoficznym pomysłów W. Jamesa i J. Deweya” (Throop 1995: 347). Rozwinięcie tego nieco zagadkowego twierdzenia przez zasygnalizowanie zmian, jakich zdaniem neopragmatystów należy w filozofii dokonać, wymaga odniesienia się do konkretnych poglądów Rorty'ego lub Putnama. Tak też zwykle postępuje się w hasłach encyklopedycznych i słownikowych dotyczących neopragmatyzmu.

Zróżnicowanie tego nurtu filozoficznego jest jednym z powodów, dla których próbuje się niekiedy nadać terminom „neopragmatyzm” i „nowy pragmatyzm” nieco odmienne znaczenia. Sugeruje się na przykład zarezerwowanie tego pierwszego terminu na oznaczenie radykalnego stanowiska Rorty'ego, rezygnującego z tradycyjnych pojęć prawdziwości i uzasadniania na rzecz takich kategorii, jak solidarność i zgoda z poglądami innych członków naszej społeczno-



ści, przy konsekwentnym nazywaniu nowymi pragmatystami tych współczesnych autorów, którzy dążą do odnowienia idei pragmatycznych w taki sposób, aby „oddać sprawiedliwość obiektywnemu wymiarowi badań l u d z k i c h” (Misak 2007: 1). Inny jeszcze pomysły polega na całkowitej rezygnacji z terminu „neopragmatyzm” na rzecz wyrażenia „nowy pragmatyzm”. Autor tej rekomendacji uzasadnia ją następująco:

Niewątpliwie Nowy Pragmatyzm uczyniłby terminologiczną przysługę kulturze intelektualnej, gdyby wyrugował z niej etykietkę „neopragmatyzm”, do posługiwania się którą miał od czasu do czasu skłonność nawet Rorty. Przedrostek „neo-” np. w terminach „neofreudyzm”, „neomarksizm” i „neoliberalizm” prawie zawsze niesie ze sobą konotacje niższej jakości, jak gdyby wchodząca w grę wersja nie była w pełni autentyczna (Malachowski 2010: X).

Wydaje się jednak, że obie te propozycje są trudne do obrony, gdyż odmienne użycie terminów „neopragmatyzm” i „nowy pragmatyzm” jest zbyt mało wyraziste, natomiast przedrostek „neo” nie musi być wcale oznaką deprecjacji tego, do czego się on odnosi. Warto zatem pozostać przy zamiennym użyciu tych terminów.

Neopragmatyzm to przede wszystkim Rorty i Putnam, ale można także wskazać innych jego przedstawicieli. W połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku dołączył do nich trzeci oryginalny i szeroko dyskutowany myśliciel: Robert B. Brandom (ur. 1950). Często określa on przyjmowane przez siebie stanowisko mianem pragmatyzmu racjonalistycznego. Jego podstawowym założeniem jest teza, że nasze przekonania, sądy, wypowiedzi, jak również całą posiadaną przez nas wiedzę, należy wyjaśniać w kategoriach tego, co robimy. Tak więc jest to perspektywa, w której wyjaśniamy treść przekonań, odwołując się do cech aktów żywienia przekonań czy procesów ich nabywania, wyjaśniamy sądy, biorąc przede wszystkim pod uwagę proces ich formułowania i wydawania itd. W przeciwieństwie jednak do wielu pragmatystów, ów prymat praktyki i działania wiąże Brandom z tezą, że w wypadku podmiotów ludzkich jest to w dużej mierze praktyka poszukiwania i podawania racji, która jest możliwa dzięki specyficznie ludzkim zdolnościom pojęciowym i języko-

wym. W związku z tym znaczenie należy objaśniać w kategoriach procesów dyskursywnych, a w szczególności szeroko pojętego wnioskowania (semantyka inferencyjna), a nie reprezentacji i warunków prawdziwości (semantyka referencjalna i warunkowoprawdziwościowa). Wszystko to skłania Brandona do podkreślania związków swoich poglądów z filozofią analityczną oraz, w pewnych aspektach, z tradycją idealistyczną.

Aczkolwiek powiada się, że *tres faciunt collegium*, to formuła ta z pewnością nie ma zastosowania względem warunków wystarczających do zaistnienia i trwania kierunku filozoficznego. Obok kilku wybitnych myślicieli trzeba w tym celu jeszcze całego grona interpretatorów i kontynuatorów, a także filozofów, którzy innymi drogami doszli do podobnych poglądów. Do tych ostatnich należą czterej myśliciele amerykańscy: Richard J. Bernstein (ur. 1932), Joseph Margolis (ur. 1924), Nicholas Rescher (ur. 1928) i Cornel West (ur. 1953). Bernstein jest jednym z tych myślicieli, którzy nawet w okresie, kiedy wydawało się, że pragmatyzm bezpowrotnie odchodzi do lamusa historii filozofii, koncentrowali na nim swoje wysiłki badawcze w przekonaniu, że ma on jeszcze wiele do zaoferowania. Jednakże tym, co odróżnia Bernsteina od innych marginalizowanych wówczas przez ruch analityczny teoretyków myśli amerykańskiej i specjalistów od filozofii Peirce'a, Jamesa i Deweya, jest wykorzystanie analitycznych narzędzi pojęciowych, biorące się z przekonania, że czym innym są autentyczne osiągnięcia filozofów analitycznych, a czym innym „analityczna ideologia”, która określa zakres problemów filozoficznych i jedynie „słuszny” sposób ich rozwiązywania. Bernstein chętnie korzysta też w swoim filozofowaniu z dorobku kontynentalnych kierunków filozoficznych, takich jak szkoła frankfurcka i hermeneutyka. Sięga też często do Hegla. Ten ekumenizm i pluralizm filozoficzny, przechodzący niejednokrotnie w synkretyzm, powoduje, że jako neopragmatysta Bernstein jest myślicielem mało wyrazistym, a sedno jego pragmatyzmu wydaje się sprowadzać do ogólnej tezy, że refleksja filozoficzna ma konsekwencje praktyczne i jest przez praktykę weryfikowana, lecz nie należy też zapominać, że ludzka praktyka i działanie mają charakter refleksyjny. On sam jednak podkreśla, że jego koncepcja poznania jako pozbawionego trwa-

łych podstaw, omylnego, lecz zarazem samokorygującego się procesu badawczego jest na wskroś pragmatyczna.

Zwolennikiem podobnej koncepcji poznania okazuje się też Margolis w swoim – by posłużyć się tytułem jednej z jego licznych książek – pragmatyzmie bez podstaw. Kluczowa dla całej jego filozofii jest kategoria zmiany. Nie skłania go jednak do akceptacji jakiejś metafizyki procesu, lecz do podkreślania ewolucyjnych, kulturowych i historycznych uwarunkowań naszego poznania. Doniosłość praktyki w genezie i ocenie naszych wytworów intelektualnych (koncepcji i teorii) bierze się z tego, że procesy poznawcze są kierowane przez potrzeby biologiczne społeczeństw ludzkich. Potrzeby te leżą również u podstaw całej kultury ludzkiej, która chociaż zależna od sfery biologicznej, rządzi się swoimi – przygodnymi i historycznymi – prawidłowościami. Aby oddać sprawiedliwość wielowarstwowości rzeczywistości, należy, ujmując to nieco paradoksalnie i hasłowo, dokonać darwinizacji Hegla i heglizacji Darwina. Jednakże nie powinniśmy w realizacji tego zadania posunąć się zbyt daleko, a w szczególności nie powinniśmy ulec pokusie stworzenia nowej metafizyki i dać się zwieść mitowi poznawczej przejrzystości rzeczywistości. Margolis podkreśla, że pragmatyzm, a zwłaszcza filozofia Deweya, może istotnie przyczynić się do transformacji i odnowienia filozofii, lecz nie w sposób, który proponują najbardziej znani neopragmatyści, czyli Rorty i Putnam.

Pod wieloma względami Rescher jest najbardziej tradycyjnym myślicielem ze wszystkich neopragmatystów. Rozpoczął karierę jako filozof analityczny, lecz szybko doszedł do wniosku, że brak historycznej orientacji tego kierunku i nacisk kładziony na rozwiązywanie szczegółowych problemów i technicznych zagadek kosztem dalekosiężnych syntez prowadzą do zubożenia filozofii. Aby tego uniknąć, należy naśladować filozofów nowożytnych, a zwłaszcza Gottfrieda W. Leibniza, który nie rezygnując z analitycznej docieklivosti i precyzji logicznej, był w stanie uprawiać filozofię systematycznie i stworzyć intrygujący system metafizyczny. Swoją wersję filozofii systematycznej nazywa Rescher idealizmem pragmatycznym. Chociaż nie należy wątpić w istnienie świata niezależnego od naszej aktywności poznawczej, to jednak nie wolno zapominać, że wiedzę

o nim zdobywamy, posługując się określonym układem pojęć, które zostały przez nas wytworzone i wybrane spośród wielu innych. W tym sensie współtworzymy poznawaną przez nas rzeczywistość. Rescher nie przyjmuje najbardziej uproszczonej i niewiarygodnej wersji pragmatyzmu, w myśl której teoria jest prawdziwa lub uzasadniona, jeśli jest użyteczna. Jego pragmatyzm ma charakter metodologiczny: teorię uważa się za prawdziwą lub uzasadnioną, jeśli powstała w wyniku zastosowania metod, które okazały się użyteczne (pozwoliły na sformułowanie trafnych przewidywań, uogólnienie dotychczasowych teorii itp.). Rescher dzieli pragmatyzm na subiektywny („lewicowy”) i obiektywny („prawicowy”), zaliczając siebie do kontynuatorów pragmatystów obiektywnych, czyli Peirce’a i Lewisa.

West stanowi przeciwieństwo Reschera, gdyż spośród neopragmatystów jest najmniej tradycyjny, zarówno na płaszczyźnie filozoficznej, jak i politycznej. Odnowa pragmatyzmu stanowi dla niego szansę, której nie wykorzystali pragmatyści klasyczni. Ma ona polegać na całkowitej rezygnacji z filozofii skoncentrowanej na problematyce epistemologicznej i zastąpieniu jej filozofią aktywistyczną, dążącą do wcielania w życie przemian społecznych, wyrównywania krzywd na tle rasowym i usuwania wszelkich przejawów niesprawiedliwości, motywowania jednostek do aktywnego udziału w życiu politycznym i religijnym, budzenia i podtrzymywania nadziei w sens życia itd. Neopragmatyzm powinien zatem mieć charakter pragmatyzmu profetycznego (prorockiego), którym to terminem West najchętniej określa swoje stanowisko filozoficzne. Czyni tak dlatego, że chce w nim sięgnąć do bogatej tradycji judaizmu i chrześcijaństwa, akcentującej potrzebę zniesienia nierówności społecznych i aktywnego wspomaganie ubogich, a także promującej wartości niemające charakteru utylitarne i rynkowe, takie jak miłość, wierność ideałom moralnym za wszelką cenę itp. Jednakże pragmatyzm profetyczny Westa to nie tylko powiązanie wybranych idei pragmatycznych i religijnych. Jest również ukształtowany przez marksizm i polityczną wrażliwość afroamerykańską. West dochodzi do niego nie w drodze refleksji czysto filozoficznej, lecz czegoś, co można nazwać społeczną historią idei. Jest to „historia” bardzo szczególnego rodza-

ju, w której zestawiani i łączeni są myśliciele z różnych nurtów myślowych, często w bardzo zaskakujący sposób.

Dotychczas była mowa o neopragmatystach, którzy uważali, że ich poglądy wymagają zakwestionowania dwudziestowiecznej tradycji analitycznej lub częściowego wyjścia poza nią. Nie należy jednak zapominać o istnieniu filozofów, którzy wzorem Ramseya, Carnapa czy Quine'a sądzą, że jest miejsce na neopragmatyzm w ramach samej filozofii analitycznej. Należą do nich epistemolog Michael Williams (ur. 1947) oraz filozof nauki i języka Huw Price (ur. 1953). Williams uważa, że neopragmatyzm nie sprowadza się do wyjścia poza tradycyjną problematykę z zakresu epistemologii, metafizyki czy filozofii języka, lecz do jej transformacji. Transformacja ta polega na preferowaniu pewnej orientacji metodologicznej i co najmniej dwóch powiązanych z nią założeń. Można ją nazwać epistemologiczną, lecz nie w sensie epistemologii kartezjańskiej (obsesyjnie zmagającej się z problemem sceptycyzmu), lecz w tym sensie, iż przyjmuje ona, że w podejmowaniu takich tradycyjnych zagadnień, jak relacja umysłu i języka do świata, należy unikać rozważań nad naturą rzeczywistości i umysłu oraz sposobami reprezentowania świata przez umysł, a koncentrować się na opisie i wyjaśnianiu naszych praktyk badawczych, tego, co Brandom nazywa grą w poszukiwanie i podawanie racji, czyli tego, co jest określane również jako argumentacja i deliberacja. Krótko mówiąc, jest to orientacja praktyczno-epistemologiczna, a nie metafizyczna. Wiązą się z nią następujące założenia: teza o deflacyjnym charakterze pojęcia prawdy (prawda to nieistotne pojęcie filozoficzne, którego cała treść wyczerpuje się w podstawieniach prostego schematu: „*p*” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy *p*) oraz inferencyjna koncepcja znaczenia (treść naszych przekonań i znaczenie wyrażen językowych są wyznaczone przez ich relacje do innych przekonań i wyrażen językowych).

Pragmatyzm Price'a nie różni się istotnie od neopragmatyzmu Williamsa, pominąwszy szczegóły techniczne oraz kwestie nazewnictwa i doboru terminów. Główna różnica terminologiczna jest taka, że Price nie mówi o neopragmatyzmie, lecz wyróżnia trzy znaczenia słowa „pragmatyzm”, z których to trzecie wyraża sedno jego stanowiska. W myśl pierwszego jest to przede wszystkim stanowisko

na temat prawdy, sprowadzające ją do jakiegoś pojęcia epistemicznego, np. do wyidealizowanej uzasadnialności lub odpowiednio zagwarantowanej stwierdzalności. Z tym stanowiskiem łączy się często nazwisko Peirce'a. Drugie rozpowszechnione rozumienie pragmatyzmu sprowadza się do poglądu, przypisywanego zwykle Jamesowi i Deweyowi, że kluczowa dla określenia prawdziwości lub stanów, którym ona przysługuje, jest kategoria sukcesu. Można wskazać jeszcze trzecie rozumienie pragmatyzmu, mniej rozpowszechnione, lecz zdaniem Price'a właściwe, które oznacza pewne ogólne stanowisko metodologiczne. Jego sedno stanowi zalecenie, że mając do czynienia z jakimś pojęciem, np. z pojęciem przyczyny, czasu, przestrzeni, umysłu, nie powinniśmy zastanawiać się nad tym, do czego ono w rzeczywistości się odnosi, czyli co reprezentuje, lecz nad sposobami, w jakich funkcjonuje w naszym dyskursie, tj. w powszechnie używanym w danej społeczności języku lub w naszej mowie wewnętrznej. Jednym słowem, powinniśmy badać praktykę używania tych pojęć. Zajmując postawę pragmatyczną, godzimy się zatem na pierwszeństwo badań nad językiem i wyrażanych przez nich pojęć oraz przyjmujemy, że odwołanie się do tego, co wyrażenia lub pojęcia reprezentują, nie ma charakteru fundamentalnego. Ujmując całą rzecz w zgrabną formułę: pragmatyzm to pierwszeństwo językowe bez reprezentacjonizmu. Zważywszy na dużą zbieżność poglądów Williamsa i Price'a ze stanowiskiem Brandoma, można zaryzykować twierdzenie o kształtowaniu się w ramach neopragmatyzmu coraz wyraźniejszej linii analitycznej, która budzi dosyć szerokie zainteresowanie, lecz przez niektórych neopragmatystów (np. Bernsteina i Margolisa) jest traktowana z rezerwą i nieufnością.

Neopragmatyzm jest przede wszystkim nurtem w ramach filozofii anglosaskiej i nie ma tak szerokiego oddźwięku międzynarodowego, jak kiedyś miał pragmatyzm klasyczny. Niekiedy jednak, i to nie bez powodu, zalicza się do niego m.in. kilku filozofów niemieckich. Są wśród nich Karl-Otto Apel (ur. 1922) oraz Jürgen Habermas (ur. 1929). Apel uprawia filozofię transcendentalną w duchu Kanta, uważając, że należy ją uaktualnić wątkami z trzech tradycji filozoficznych: analityczno-lingwistycznej, pragmatycznej i hermeneutycznej. Ponieważ jej przedmiotem mają być nie tylko warunki

możliwości prawomocnego poznania, lecz także warunki możliwości sensownej komunikacji, nieodzowne staje się opracowanie transcendentnej pragmatyki, opierającej się na Peirce'owskiej maksymie pragmatycznej i całej jego semiotyce. Wykorzystanie koncepcji Peirce'a jest w tym wypadku bardzo kompetentne, gdyż Apel to autor niezwykle cenionego wprowadzenia do filozofii tego myśliciela. Habermas, według wielu najważniejszy filozof niemiecki ostatnich kilku dekad, należy do przedstawicieli drugiej generacji szkoły frankfurckiej, której jednym z centralnych tematów była relacja teorii do praktyki, a zwłaszcza sposób kształtowania myślenia teoretycznego przez praktykę i interesy grup społecznych. Zajmując się tą problematyką, Habermas sięgnął (na co do pewnego stopnia miał wpływ Apel) do koncepcji Peirce'a, a w szczególności do jego teorii badania naukowego i prawdy. Za niezwykle cenne uznał u tego filozofa to, że nie rezygnując z kantowskiego programu ustalenia warunków możliwości badania naukowego, nie szukał ich w czystej świadomości, lecz w całościowym związku życiowym poznania i działania oraz w ramach społecznej wspólnoty badaczy. W ten sposób Peirce wskazywał drogę zachowania intuicji kantowskich, przy jednoczesnym oddzieleniu ich od iluzorycznego transcendentalizmu. Zdaniem Habermasa stwarzało to w dalekiej perspektywie nadzieję na uzgodnienie transcendentnej perspektywy Kanta z ewolucyjną i naturalistyczną perspektywą Darwina. Idee pragmatyczne przenikają również Habermasowską teorię działania komunikacyjnego i racjonalności. Jednym z jej wielu założeń jest społeczne rozumienie istot ludzkich, które Habermas rozwija, sięgając do zaproponowanej przez Meada koncepcji konstytucji jaźni oraz interakcji społecznej. O zasadności wiązania tego niemieckiego myśliciela z neopragmatyzmem świadczy również jego żywe zainteresowanie tym nurtem i kontakty intelektualne z jego reprezentantami. On sam odnotowuje wpływ, jaki we wcześniejszym okresie twórczości wywarła na niego jedna z książek Mortona G. White'a, a później dyskusje z Bernsteinem. Ponadto artykuły Habermasa z ostatniego okresu twórczości na temat Rorty'ego, Putnama i Brandoma oraz polemiki z nimi należą do najciekawszych w literaturze z zakresu neopragmatyzmu.

\*\*\*

Wydaje się, że najlepszą historią ruchu pragmatycznego i jego genezy ciągle pozostaje skrupulatna monografia Horace'a S. Thayera (1968/1981). Uzupełniona w mniejszym stopniu filozoficznym, a bardziej historycznym studium Louisa Menanda (2001) oraz dwoma pięciotomowymi wyborami pism wczesnych krytyków i obrońców pragmatyzmu (Shook 2001a, 2001b) pozwala ona uzyskać całościową wiedzę o pragmatyzmie i jego kontekście historyczno-filozoficznym. Użyteczne są też dwa przewodniki po pragmatyzmie, które obejmują także neopragmatyzm: pierwszy wydany przez firmę Blackwell (Shook, Margolis 2006), a drugi przez grupę wydawniczą Continuum (Pihlström 2011). Podobnie całościowy charakter mają antologie z dawnego i nowego pragmatyzmu (Menand 1997, Malachowski 2004, Goodman 2005, Haack 2006, Talisse, Aikin 2011). Najbardziej wszechstronna z nich wydaje się antologia Russella B. Goodmana, która uwzględnia nie tylko rozwój pragmatyzmu od jej klasycznej postaci do neopragmatyzmu, lecz również pokazuje jego konkretne przejawy w różnych dyscyplinach filozoficznych, počawszy od metafizyki i teorii poznania, a skończywszy na estetyce. Z kolei Robert B. Talisse i Scott F. Aikin starają się uzasadnić za pomocą swej antologii tezę, że pragmatyzm zawsze był silnym nurtem w obrębie filozofii amerykańskiej i nie można mówić o okresie jego marginalizacji w połowie XX wieku, po którym pojawił się neopragmatyzm. Wydaje się jednak, że zaprzeczanie istnieniu tej marginalizacji jest z historycznego punktu widzenia nie do obrony. Do źródłowego, lecz niekoniecznie specjalistycznego studiowania pism klasycznych pragmatystów najlepiej nadają się obszerne wybory z pism Peirce'a (1992, 1998) oraz Deweya (1998), a także jednotomowe wydanie dwóch najważniejszych prac pragmatycznych Jamesa (1978), zachowujące część aparatu krytycznego oraz paginację z harwardzkiego wydania dzieł Jamesa. Z olbrzymiej literatury angielskiej na temat poglądów trzech najważniejszych przedstawicieli pragmatyzmu klasycznego można polecić książki: Christophera Hookwaya (1985) na temat filozofii Peirce'a, Richarda Gale'a (2005) o poglądach Williama Jamesa oraz Jamesa E. Tilesa (1988) o Deweyu. Literatura polska



jest pod tym względem znacznie uboższa. Zainteresowani filozofią Peirce'a mają do dyspozycji m.in. dwie książki Hanny Buczyńskiej-Garewicz (1965 i 1994) oraz studium Agnieszki Hensoldt (2007). Filozofię Jamesa przedstawiają w różnych aspektach Buczyńska-Garewicz (1973/2001), Andrzej Stępnik (2009) oraz Piotr Gutowski (2011). Powstały też w ostatnich latach dwie monografie o filozofii Johna Deweya: Gutowskiego (2002) i Stanisława Kijaczki (2009).

Neopragmatyzm nie doczekał się jak dotąd całościowej monografii, omawiającej dokładnie ten nurt filozofii najnowszej. Książka Alana Malachowskiego (2010), chociaż użyteczna, ma charakter elementarnego wprowadzenia i omawia w zasadzie wybrane poglądy Putnama i Rorty'ego. Również do poglądów tych dwóch myślicieli ogranicza się studium Davida L. Hildebranda (2003) na temat neopragmatycznej interpretacji filozofii Deweya. Znacznie większą wszechstronnością odznacza się nowa książka Richarda J. Bernsteina (2010), uznana przez Putnama za najlepsze i najbardziej wnikliwe ujęcie najnowszego pragmatyzmu, aczkolwiek stanowi ona w dużej części zbiór niezależnych artykułów. Interesujące, lecz bardzo szkicowe wprowadzenie do filozofii pragmatycznej, z uwzględnieniem neopragmatyzmu i własnego stanowiska, opublikował Nicholas Rescher (2000). Niezwykle zróżnicowany tematycznie i niejednorodny jest zbiór esejów dotyczących nowego pragmatyzmu zredagowany przez Cheryl Misak (2007). Dobry obraz odnowienia idei pragmatycznych w teorii literatury daje tom pod redakcją Morrisa Dicksteina (1998), a w filozofii prawa zbiór pod redakcją Michaela Brinta i Williama Weavera (1991). W literaturze polskiej książkowe studium niektórych debat toczonych w ramach neopragmatyzmu opublikował Jerzy Kmita (1995/1998). Stosunek niektórych współczesnych filozofów amerykańskich do pragmatyzmu i neopragmatyzmu wyraziście oddają przełożone na język polski rozmowy, które przeprowadziła z nimi Giovanna Borradori (1991/1994). Warto też wspomnieć o przeglądowym artykule Williama Throopa (1995) oraz o zbiorze artykułów i przekładów z najnowszej filozofii amerykańskiej, zredagowanym przez Tomasza Komendzińskiego i Andrzeja Szahaja (1999).



## **Twórcy filozofii analitycznej wobec pragmatyzmu: George E. Moore i Bertrand Russell**

Pragmatyzm jako odrębny nurt filozofii współczesnej bardzo dynamicznie rozwijał się na przełomie XIX i XX wieku, zyskując wówczas wielu zwolenników. Jednakże najbardziej charakterystyczne idee tego nurtu, zwłaszcza dotyczące rozumienia prawdziwości oraz związku poznania z działaniem, spotkały się również z ostrą krytyką. Do krytyków pragmatyzmu należeli nie tylko przedstawiciele tracącego powoli na teoretycznej atrakcyjności i popularności neoheglowskiego idealizmu, lecz także twórcy filozofii analitycznej, kierunku, który miał się okazać jednym z najbardziej znaczących w myśli minionego stulecia. Zwykle wymienia się trzech twórców tego kierunku: niemieckiego logika i filozofa języka Gottloba Fregego oraz brytyjskich filozofów George'a Edwarda Moore'a i Bertranda Russella. To właśnie ci dwaj ostatni są autorami najostrejszych i najbardziej wpływowych polemik z pragmatyzmem w pierwszej połowie ubiegłego wieku.

Moore znał pragmatyzm w postaci, jaką nadali mu William James i Ferdinand C. S. Schiller. Jedną ze swoich rozpraw napisanych w okresie kilkuletniego pobytu w szkockim Edynburgu poświęcił on drobiazgowej analizie i krytyce Jamesowskiej koncepcji prawdy (Moore 1908/1922). Zazwyczaj skłonny do surowej oceny własnego dorobku, o tej pracy nawet po upływie wielu lat wyrażał się życzliwie. W swojej autobiografii określił ją jako wynik solidnej i rzetelnej roboty. Uważał, że jedyne zastrzeżenie, jakie można zgłosić pod jej adresem, jest takie, iż pod koniec rozważań pomija pewne trudności, które „należałoby gruntownie przemyśleć” (Moore 1942: 27; przekład polski: 115). Pracę tę, podobnie jak inne publikacje Moore'a, cechuje niekiedy wręcz irytująca pedantyczność i poświęcanie nawet banalnym ustaleniom po kilka lub kilkanaście akapitów.

Na początku swojej krytyki Moore stwierdza, że Jamesowi w teorii prawdy chodzi o trzy sprawy. Po pierwsze, podkreśla on związek prawdziwości z weryfikacją i użytecznością oraz sugeruje, że prawdziwe są te sądy, które można zweryfikować i które są użyteczne. Po drugie, utrzymuje, że prawda nie ma charakteru statycznego i niezmiennego, lecz podlega zmianom. Po trzecie, akcentuje on, za Schillerem, że prawdy są wytworami człowieka i zależą od jego aktywności. Zdaniem Moore'a, Jamesowi nie chodzi jedynie o obronę ostrożnego stanowiska, że w przypadku *n i e k t ó r y c h* prawd jest tak, że są one weryfikowalne, użyteczne, zmienne i zależą od ludzkiej aktywności. Jak się wydaje, broni on ogólnego i znacznie bardziej ambitnego poglądu, że cechy te posiadają *w s z y s t k i e* bez wyjątku prawdy. Moore uzasadnia zasadność tej interpretacji następująco: Jamesowi wyraźnie chodzi o zidentyfikowanie i opisanie istotnych składników pojęcia prawdy, albo inaczej, o ustalenie natury prawdy lub tego, na czym polega prawdziwość idei, sądu czy przekonania. Dlatego właśnie odrzuca on koncepcję prawdziwości jako zgodności z rzeczywistością, pojmowanej jako kopiowanie lub wierne odzwierciedlanie, uznając ją za niedostatecznie ogólną. Twierdzi bowiem, że prawdziwe w tym sensie są być może niektóre idee, lecz z pewnością nie wszystkie. Zważywszy na to, utrzymuje Moore, możemy przyjąć, że według Jamesa „żadna teoria na temat tego, jaki jest *s e n s* prawdziwości, nie będzie poprawna, o ile nie poda nam jakiejś własności, która bez wyjątku przysługuje *w s z y s t k i m* naszym prawdziwym ideom” (Moore 1908/1922: 98). Należy zatem uznać, że James zmierza ostatecznie do obrony poglądu, w myśl którego każda prawda jest weryfikowalna, użyteczna, zmienna i zależna od ludzkiej aktywności. Takiego jednak poglądu, twierdzi Moore, w żaden sposób nie da się utrzymać.

Aby to pokazać, proponuje on najpierw rozważyć dwie tezy: (1) możemy zweryfikować wszystkie nasze prawdziwe idee; (2) wszystkie idee, które potrafimy zweryfikować, są prawdziwe. Czy rzeczywiście możliwa jest weryfikacja wszystkich rozważanych przez nas prawd? Wydaje się to bardzo wątpliwe. Weźmy chociażby pod uwagę taki oto prosty przykład. Napisałem do kogoś list i byłem przekonany, że użyłem w nim określonych słów. Adresat, który ów list otrzy-

mał, twierdzi, że owych słów tam nie było. Można byłoby zweryfikować prawdziwość tych rozbieżnych twierdzeń, sięgając do tego listu i uważnie go czytając. Jeśli jednak list został zagubiony lub zniszczony, nie będzie żadnego sposobu, aby zweryfikować, które z tych twierdzeń jest prawdziwe. Z podobnymi sytuacjami borykamy się na każdym kroku, badając przeszłość i formułując sądy o tym, co wydarzyło się kilka, kilkadziesiąt czy kilkaset lat temu. Bardzo często wspieramy owe sądy odpowiednimi świadectwami historycznymi, lecz niekiedy okazuje się, że zostały one bezpowrotnie zniszczone. Tak więc mamy, jak pisze Moore,

[...] bardzo dużą liczbę idei – przypadków, w których wielu ludzi wątpi, czy coś się zdarzyło, czy też nie, co wiąże się z posiadaniem idei, że doszło do owego zdarzenia oraz idei, że do niego nie doszło – w odniesieniu do których jest rzeczą pewną, iż połowa z nich jest prawdziwa, lecz gdzie wydaje się rzeczą wysoce wątpliwą, czy chociaż jedną z nich będziemy w stanie kiedykolwiek zweryfikować. Bez wątpienia jest możliwe, że któregoś dnia ludzie będą w stanie zweryfikować każdą z tych idei. Wszelako jest na pewno wątpliwe, czy do tego dojdzie (Moore 1908/1922: 103–104).

Co więcej, z takimi ograniczeniami poznawczymi mamy do czynienia nie tylko w odniesieniu do zdań o przeszłości, lecz także w wypadku dalekosiężnych hipotez o strukturze wszechświata czy też egzystencjalnie doniosłych i żywo nas interesujących tez na temat istnienia Boga i nieśmiertelności duszy lub umysłu. Jeśli zatem twierdzenie Jamesa: „prawdziwe są te idee, które potrafimy przyswoić, uprawomocnić, potwierdzić i zweryfikować” (James 1907/1978: 97; przekład polski: 161) implikuje, że wszystkie nasze prawdziwe idee są weryfikowalne, to trudno się na nie zgodzić. Do przyjęcia jest co najwyżej implikacja, że wszystkie idee, które w sensie ścisłym potrafimy zweryfikować, są prawdziwe.

Jeszcze bardziej luźny, twierdzi Moore, jest związek prawdziwości naszych przekonań i idei z ich użytecznością. James zdaje się przyjmować w tej sprawie dwie tezy: (1) wszystkie nasze prawdziwe idee są użyteczne; (2) wszystkie użyteczne idee są prawdziwe. Nawet jeśli nadamy tej pierwszej tezie taką interpretację, że będzie ona wy-

magą tylko tyle, aby każda prawdziwa idea była przynajmniej raz użyteczna, nie da się jej obronić. Przecież wiele idei czy przekonań pojawia się w naszym życiu tylko raz. Często dotyczą one spraw, niemających żadnego związku z działaniem (może to być np. przekonanie o liczbie liści, które późną jesienią nie opadły jeszcze z niewielkiego drzewa rosnącego przed moim oknem), a w związku z tym można je uznać za potwierdzenie tezy, że nie wszystkie nasze prawdziwe idee są użyteczne. Jak to ujmuje Moore:

Wydaje mi się, że istnieje wiele prawdziwych idei, które pojawiają się tylko raz i które w momencie tego pojawienia nie są użyteczne. Jeśli zaś tak jest, to oczywiście nie jest prawdą, że w s z y s t k i e nasze prawdziwe idee są użyteczne w jakimkolwiek sensie (Moore 1908/1922: 112).

Teza, że wszystkie użyteczne idee czy przekonania są prawdziwe, jest co najmniej równie wątpliwa jak jej odwrotność. Można bowiem podać wiele przykładów jawnie fałszywych przekonań, które okazały się użyteczne, a nawet uratowały komuś życie. Dajmy na to ktoś może być błędnie przekonany, że jego spóźniający się o kwadrans zegarek precyzyjnie pokazuje właściwy czas. Przekonanie to sprawia, że spóźnia się na pociąg, który czołowo zderza się z innym pociągiem, w wyniku czego wielu podróżnych doznaje poważnych obrażeń, a niektórzy z nich w tym tragicznym wypadku nawet giną. Użyteczne tutaj okazało się jawnie fałszywe przekonanie o dokładności zegarka. Być może podobnie jest z użytecznymi w życiu wielu ludzi przekonaniem o istnieniu piekła i wiecznym potępieniu, a także o istnieniu Boga, aczkolwiek ich status jest nieco inny, gdyż w sprawie ich prawdziwości i fałszywości zdania są podzielone. Jednakże sama ich użyteczność nie gwarantuje ich prawdziwości, co stanowi argument przeciw tezie, że każda użyteczna idea jest prawdziwa.

James niejednokrotnie podkreśla, że określając prawdziwość w kategoriach użyteczności, nie chodzi mu o użyteczność czysto przypadkową i jednorazową, lecz o bardziej stabilną i trwałą. Tylko to jest prawdziwe, co okazuje się użyteczne przez dłuższy czas, co jest pożyteczne „na dłuższą metę”, czy to w życiu poszczególnego człowieka, czy też całej ludzkości. Intencja tego zastrzeżenia Jame-

sa jest w pełni zrozumiała. Dzięki niemu może on się uporać z przypadkami jednorazowo użytecznych, lecz fałszywych idei, takich jak przekonanie o dokładności spóźniającego się zegarka, które w pewnej sytuacji być może uratowało jego właścicielowi życie. Jednakże zastrzeżenie to nie stanowi ratunku dla Jamesowskiej koncepcji prawdy, jeśli przyjąć, że jej celem jest wyodrębnienie i opisanie takiej własności, która przysługuje wyłącznie wszystkim prawdziwym przekonaniom, czyli takiej, której fałszywe przekonania nie posiadają. Koncepcja ta nie jest bowiem w stanie poradzić sobie z prawdziwymi ideami lub przekonaniem, które nie mają żadnego związku z działaniem i użytecznością. Jeśli takie idee lub przekonania istnieją (a to wydaje się oczywiste), to wówczas nie ma znaczenia, czy mówiąc o użyteczności, chodzi nam o użyteczność jednorazową, czy też trwającą przez jakiś, krótszy lub dłuższy, czas.

Inny jeszcze zarzut pod adresem tej koncepcji jest następujący. Gdyby, pisze Moore,

[...] użyteczność była j e d n ą własnością, która jest wspólna wszystkim prawdziwym ideom, wynikałoby z tego nie tylko to, że wszystkie prawdziwe idee są użyteczne, lecz również to, że każda użyteczna idea byłaby prawdziwa, bez względu na to, jakie inne własności mogłaby ona mieć lub nie mieć (Moore 1908/1922: 126–127).

Niektóre sformułowania Jamesa sugerują, że przyjmuje on tego rodzaju założenie. Jednakże jest ono nie do utrzymania. Dla przykładu weźmy przekonanie, że William James istniał i przyjmijmy, że okazało się ono dla nas użyteczne. Zgodnie z przytoczonym założeniem byłoby ono wówczas prawdziwe, bez względu na to, czy James faktycznie istniał, czy też nie. Taki pogląd jest trudny do zaakceptowania, gdyż wydaje się czymś ponad wszelką wątpliwość, że przekonania o istnieniu osób czy rzeczy nie mogą być prawdziwe, jeśli wchodzące w grę osoby czy rzeczy nie istnieją. Jak zauważa Moore: „Przekonania o istnieniu innych ludzi mogą być dla mnie użyteczne, nawet gdybym istniał tylko ja sam; wszelako w takim przypadku nie byłyby one prawdziwe” (Moore 1908/1922: 128).

Oprócz określania prawdziwości w kategoriach weryfikacji i użyteczności, James akcentuje jeszcze zmienność prawdy oraz jej uzależnienie od ludzkiej aktywności. Zdaniem Moore'a, są to również kontrowersyjne tezy jak utożsamianie prawdziwości z użytecznością. Zacznijmy od zmienności prawdy. Wiąże się ona w sposób naturalny z identyfikacją prawdy z użytecznością. Wystarczy tylko przyjąć, że pewne idee czy przekonania raz są użyteczne, a innym razem nie są. Skoro prawdziwość polega na użyteczności, należy przyjąć, że te same idee czy przekonania mogą w pewnych okolicznościach i sytuacjach być prawdziwe, a w innych nie. James, co należy zaznaczyć, nie odnosi tej zmienności do wszystkich idei czy przekonań. Niektóre z nich są prawdziwe raz na zawsze. Należą do nich, jak to ujmuje James, przekonania o relacjach między czysto umysłowymi ideami.

Kiedy są prawdziwe, noszą nazwę albo definicji, albo zasad. Jest albo zasadą, albo definicją, że 1 i 1 daje 2, 2 i 1 daje 3 itd.; że białe różni się mniej od szarego niż od czarnego; że gdy przyczyna zaczyna działać, pojawia się także skutek. Sądy takie są ważne w odniesieniu do wszystkich możliwych „jedynek”, wszystkich dających się pojąć „białych”, „szarych” i „przyczyn”. Obiektami są tutaj obiekty umysłowe. Relacje między nimi są percepcyjnie oczywiste od samego początku i żadna weryfikacja zmysłowa nie jest konieczna. Co więcej, jeśli są raz prawdziwe, to pozostają zawsze prawdziwe w odniesieniu do tych samych obiektów umysłowych. Prawda ma tu „wieczny” charakter (James 1907/1978: 100–101; przekład polski: 167).

Inne prawdy są na ogół pozbawione tego charakteru i podlegają niestannym zmianom.

Moore nie zgadza się z tym poglądem i twierdzi, że w odniesieniu do wszystkich idei, przekonań czy sądów należy przyjąć zasadę, iż jeśli są one raz prawdziwe, to będą zawsze prawdziwe. Niewątpliwie bardzo często w mowie potocznej sugerujemy coś innego. Twierdzimy np., że chociaż jest prawdziwe, iż jestem dzisiaj na posiedzeniu Aristotelian Society, nie będzie to już prawdziwe jutro. Trzeba jednak być w tej materii ostrożnym i odróżniać, podkreśla Moore, idee, przekonania i sądy od słów, za pomocą których je wyrażamy.



Bardzo często dla wyrażenia różnych idei używamy tych samych słów. Ja i mój kolega możemy wypowiedzieć identycznie brzmiące zdanie, np. „Jestem teraz w swoim gabinecie”, lecz każdy z nas będzie stwierdzał coś innego, gdyż będzie miał na myśli zupełnie inne miejsce i gabinet. Tak więc, konkluduje Moore,

[...] jeśli idea są dla nas nie same słowa, lecz to, co słowa wyrażają, to każda idea, która jest prawdziwa w momencie, kiedy się pojawia, p o z o s t a n i e prawdziwa w każdym momencie, w którym miałyby się ponownie pojawić; będzie tak nawet wówczas gdy idea będzie dotyczyć faktów, które są zmienne (Moore 1908/1922: 137).

Mówiąc krótko, wszystkie prawdy są niezmiennie i żadna prawdziwa idea nie może stać się fałszywą i odwrotnie.

Do omówienia pozostaje jeszcze sprawa uzależnienia prawdziwości od ludzkiej aktywności. Według Moore'a istnieją dwa różne aspekty tej sprawy. Bez wątpienia prawdziwość i fałszywość zależy od ludzkiej aktywności w tym sensie, że własności te przysługują ideom, przekonaniom i sądom, które są wytworami człowieka. Czym innym jest jednak głosić coś tak oczywistego, a czym innym utrzymywać, że owe wytwory człowieka stają się prawdziwe lub fałszywe za sprawą jego aktywności. Spoglądając przez okno, widząc mokry chodnik i słysząc krople bębniące o parapet, dochodzimy do przekonania, że pada deszcz. Przekonanie to jest w pewnym sensie naszym dziełem. Jednakże jego prawdziwość zależy od warunków atmosferycznych, które bynajmniej naszym dziełem nie są. Kiedy James podkreśla za Schillerem, że „do pewnego nie dającego się ściśle wyznaczyć stopnia także nasze prawdy są ludzkimi wytworami” (James 1907/1978: 117; przekład polski: 189), nie odróżnia – jak się wydaje – warunków zaistnienia idei czy przekonań od warunków ich prawdziwości.

Ostatecznie Moore dochodzi do wniosku, że Jamesowska teoria prawdy jest nie do obrony, przy założeniu, że składają się na nią następujące tezy:

Użyteczność jest własnością, która odróżnia przekonania prawdziwe od tych przekonań, które nie są prawdziwe; wobec tego w s z y s t k i e

przekonania prawdziwe są użyteczne, a w s z y s t k i e przekonania użyteczne są prawdziwe, gdzie przez „użyteczność” niekiedy rozumie się „użyteczność w przynajmniej jednej sytuacji”, niekiedy „użyteczność na dłuższą metę”, a niekiedy „użyteczność przez jakiś okres czasu”.

Wszystkie przekonania, które są użyteczne przez jakiś okres czasu są prawdziwe.

Użyteczność jest j e d y n ą wspólną własnością wszystkich prawdziwych przekonań; a zatem g d y b y użyteczne było, abym był przekonany, iż Profesor James istniał, przekonanie to b y ł o b y prawdziwe, nawet gdyby on w ogóle nie istniał; natomiast g d y b y nie było użyteczne, abym był o tym przekonany, przekonanie to b y ł o b y fałszywe, nawet gdyby on istniał.

Przekonania, które wyrażamy za pomocą słów, a nie tylko same te słowa, mogą być raz prawdziwe, a innym razem n i e być prawdziwe: jest to ogólna reguła, chociaż być może są od niej wyjątki.

Kiedy i s t n i e n i e przekonania zależy do pewnego stopnia od nas, to także p r a w d z i w o ś ć owego przekonania zależy w pewnym stopniu od nas; w tym sensie implikuje to, że kiedy istnienie mojego przekonania, iż będzie padał deszcz zależy ode mnie, to jeśli owo przekonanie jest prawdziwe, to muszę mieć swój udział w spowodowaniu tego deszczu; wobec tego ludzie muszą mieć swój udział w spowodowaniu istnienia prawie każdego faktu, o istnieniu którego byli kiedykolwiek przekonani (Moore 1908/1922: 145–146).

James zapoznał się z Moore’owską krytyką pragmatycznej koncepcji prawdy, lecz w żaden sposób nie starał się na nią odpowiedzieć, uważając ją za całkowicie chybioną. Nie wywiązała się też między nimi prywatna korespondencja, być może dlatego, że obaj filozofowie nie darzyli się szczególną sympatią. W odpowiedzi z 26 stycznia 1908 roku na list swojego doktoranta Horace’a M. Kallena, który przebywał na stypendium w Oksfordzie i miał okazję uczestniczyć w posiedzeniach Aristotelian Society z udziałem Moore’a, James pisał m.in.:

Naturalnie interesuje mnie twoje sprawozdanie dotyczące tego bezczelnego G.E.M. [George’a Edwarda Moore’a] na posiedzeniu Aristotelian Society. Zastanawiam się, co sprawia, że każde słowo, które ten człowiek pisze wywołuje we mnie poczucie obrazy natury ludzkiej,

znieważonej jeszcze mocniej za sprawą przekraczającej wszelkie granice arogancji (James 2003: 526).

W zbliżonym tonie utrzymany jest inny list Jamesa, z 12 lutego 1908 roku, skierowany do tego samego adresata. Oto stosowny fragment:

Ten biedny dziecinny Moore! [Jeszcze raz dziękuję za przysłanie mi tekstu jego wystąpienia w ramach Aristotelian Society, który zatrzymuję; powinien on mieć na tyle przyzwoitości, by sam mi go przysłać!]. Moore jest zbyt słaby i niemądry, by w jakikolwiek sposób komentować to, co mówi. Dlatego nie będę na niego tracił ani chwili. Jest to pomnik głupoty udawania, że nie ma się żadnej w i z j i rzeczy, lecz przyjęcie za możliwe wszystkiego i następnie wybieranie za pomocą „logiki” tego, co jest najbardziej prawdopodobne! Porusza się on po powierzchni mojego wykładu jak krótkowzroczna mrówka po budynku, widząc tylko miejsca, które dotyka, wpadając do każdej mikroskopowej szczeliny i nie zdając sobie w ogóle sprawy z tego, że istnieje centrum lub całość (James 2003: 538–539).

W podobnym duchu wypowiada się James w nieopublikowanych za życia notatkach o filozofii Henriego Bergsona, pochodzących z lat 1902–1908:

Jakiegoż to głupka robi ze mnie G. E. Moore i jak zupełnie nie rozumie on mojej koncepcji „prawdy”, gdyż nie umieszcza siebie w samym centrum (w konkretności), starając się wyjść na zewnątrz, lecz usiłuje to wszystko skleić w jedną całość z pojedynczych zdań (James 1988: 216).

Pod względem wymiany poglądów owocniejsza była krytyka pragmatyzmu przeprowadzona przez Russella. Miała ona mniej fragmentaryczny charakter od tej dokonanej przez Moore’a, gdyż dotyczyła także poglądów innych pragmatystów, a w szczególności Deweya.

Jeśli idzie o Jamesa, to Russella niepokoiło kilka spraw. Zaczniemy od tego, że James przedstawia pragmatyzm jako pewną metodę uprawiania filozofii oraz jako powiązaną z nią teorię prawdy. Metoda ta ma być udoskonaleniem i radykalizacją empirycznego podejścia do problemów filozoficznych i gwarantować skuteczne zerwanie

raz na zawsze z jałowymi spekulacjami racjonalistycznymi. W zamierzeniu jest ona niewątpliwie empiryczna, gdyż podstawowym sprawdzianem wartości teorii filozoficznych są ich praktyczne, „namacalne” konsekwencje, lecz akceptując potrzebę całkowitego i nieodwołalnego zerwania z dotychczasową tradycją filozoficzną, odrzucenia raz na zawsze niektórych teorii filozoficznych, jej stosowanie przyczynia się do powstania stanowiska filozoficznego, które bynajmniej nie jest bardziej otwarte od dotychczasowych postaci empiryzmu, lecz o wiele bardziej dogmatyczne. Jak konkluduje Russell:

Podyktowane skromnością unikanie asertywności, świadomość tego, że wszystkie nasze teorie są prowizoryczne, ciągle zdawanie sobie sprawy z tego, że to hipoteza naszych oponentów może być trafna – to wszystko składa się na autentycznie empiryczny temperament, lecz nie zauważam, aby była to stała cecha pism pragmatystów. Dogmatyzm w sprawach fundamentalnych jest mniej lub bardziej nieunikniony w filozofii i bynajmniej nie winię pragmatystów za to, co nie może być inaczej; odnoszę się jednak niechętnie do tego, że roszczą oni sobie prawo do większej otwartości od tej, którą mają lub mogą mieć ich krytycy (Russell 1908/1992: 198).

Metoda pragmatyczna zdaje się zakładać pragmatyczne kryterium prawdziwości: prawdziwe przekonania lub twierdzenia to te, których konsekwencje są użyteczne lub dobre, które po prostu działają. Jednakże zastosowanie owego kryterium, wbrew temu co zdaje się sugerować James, nie jest wcale takie proste. Weźmy dla przykładu, proponuje Russell, twierdzenia składające się na doktrynę katolicką. Niewątpliwie ich akceptacja miała w dziejach ludzkości sporo dobrych konsekwencji, lecz miała też wiele konsekwencji złych. Nie jest jednak wcale łatwo stwierdzić, czy ostatecznie przeważały konsekwencje dobre, czy też złe. Wydaje się, że o wiele łatwiej jest odpowiedzieć na pytanie: „Czy papieże zawsze byli nieomylni?“, aniżeli ustalić, czy skutki uważania ich za nieomylnych okazały się ostatecznie dobre, czy też złe. Krótko mówiąc, pragmatyczne kryterium rozstrzygnięcia o prawdziwości przekonań, twierdzeń i całych teorii jest wysoce nieefektywne.

Rzecz jasna, zarzutu tego nie można postawić, jeśli użyteczność i opłacalność akceptacji przekonania czy twierdzenia jest nie tyle kryterium lub wskaźnikiem jego prawdziwości, lecz zasadniczym czynnikiem definiującym prawdziwość. Wówczas jednak pragmatyzm będzie narażony na poważniejszy zarzut. Załóżmy, że ustaliliśmy, iż jakieś przekonanie jest użyteczne. Niech to będzie przekonanie, że inni ludzie istnieją, kwestionowane przez zwolenników solipsyzmu. Według niektórych sformułowań Jamesa i innych pragmatystów oznacza to, że przekonanie to jest prawdziwe. Innymi słowy, według często sugerowanej interpretacji pragmatycznej koncepcji prawdy, zdanie: „Jest użytecznie być przekonanym, że inni ludzie istnieją”, ma dokładnie takie samo znaczenie, jak zdanie: „Jest prawdą, że inni ludzie istnieją”. Mają to być po prostu dwa odmienne zdania wyrażające ten sam sąd. Wydaje się to nie do przyjęcia, gdyż na ogół uważamy, że zdania te są na tyle różne, że wyrażają odmienne sądy, a w związku z tym przejście od jednego do drugiego nie jest trywialną parafrazą znaczeniową i musi być wsparte odpowiednimi racjami. Dowodzi to, twierdzi Russell,

[...] że słowo „prawdziwy” oznacza dla nas odmienną ideę od tej, którą reprezentuje zwrot „jest użytecznie być przekonanym”, a wobec tego pragmatyczna definicja prawdy ignoruje i w żaden sposób nie niweczy znaczenia powszechnie przypisywanego słowu „prawdziwy”, które to znaczenie jest według mnie czymś fundamentalnym i może być pominięte jedynie za cenę olbrzymiej nieadekwatności (Russell 1908/1992: 202).

O fundamentalnym charakterze tego znaczenia można się upewnić, rozważając jeszcze inne przykłady przekonań, np. dotyczących istnienia tych czy innych obiektów i zdarzeń, a także istnienia Boga. Ich prawdziwość lub fałszywość wyraźnie zależy od tego, czy to, o czym jesteśmy przekonani rzeczywiście istnieje, czy też nie, a nie od użyteczności tych przekonań. Pragmatysta, który definiuje prawdziwość przekonania w kategoriach jego użyteczności, postuluje zatem nowe rozumienie prawdy, istotnie odbiegające od tego, które jest w powszechnym obiegu.

Niefortunną konsekwencją tego nowego rozumienia prawdy jest to, utrzymuje Russell, że całkowitemu rozluźnieniu ulegają związki prawd z odpowiednimi faktami, do całkowitego ich usunięcia z pola widzenia. Pragmatyści, którzy podążają tą drogą, przypominają czytelników biblioteki, którzy zafascynowani zawartością katalogów bibliotecznych skupili się na ich studiowaniu, rezygnując z czytania książek, do których katalog ma ułatwiać dostęp. Niektórzy pragmatyści (w mniejszym stopniu James, a w większym Schiller) zastępują fakty, stanowiące składniki rzeczywistości samej w sobie, faktami, które wytwarzamy w procesie naszej interakcji z otoczeniem, lecz nie są oni w stanie pokazać mechanizmów i granic owego wytarzania. Wydaje się, że pragmatyści chcą często w swojej teorii prawdy oddać sprawiedliwość intuicji, iż prawdy i fakty są ze sobą skorelowane, że prawdziwość przekonań czy sądów zależy od tego, jaka jest rzeczywistość, lecz mają z tym spore kłopoty.

Na Russellowską krytykę pragmatyzmu James starał się krótko odpowiedzieć w książce *The Meaning of Truth*, pomyślanej jako kontynuacja i dopełnienie popularnych wykładów o pragmatyzmie (1909/1978). Była to jednak odpowiedź skrótowa i mało przekonująca, która sprowadzała się w dużej mierze do ogólnego kwestionowania interpretacji pragmatycznej koncepcji prawdy, zaproponowanej przez Russella.

James nie zgadza się najpierw z tym, że w myśl pragmatycznej koncepcji prawdy ktoś, kto uznaje jakieś przekonanie za prawdziwe, musi ustalić praktyczne konsekwencje tego przekonania i oszacować je pod względem użyteczności. Gdyby tak rzeczywiście było, to należałoby się zgodzić z Russellem, że łatwiej jest ustalić to, czy papież był zawsze nieomylny, aniżeli zestawić dobre i złe konsekwencje uznania za prawdziwe twierdzenia o nieomyślności papieża i stwierdzić, które z nich przeważają. Jeśli zatem konsekwencje praktyczne nie decydują o prawdziwości przekonania czy twierdzenia, to jaką rolę odgrywają one w pragmatycznej koncepcji prawdy? Nieco zagadkowa odpowiedź Jamesa na to pytanie jest następująca:

Nie uważamy, aby dobre konsekwencje były jedynie niezawodnym znakiem, znamieniem czy kryterium, dzięki któremu zwykle rozpoznajemy

obecność prawdy, chociaż niekiedy mogą one istotnie być takim znakiem. Uważamy je raczej za motywy kryjący się w każdym rozszczeniu do prawdy, niezależnie od tego, czy podmiot żywiący dane przekonanie jest świadom tego motywu, czy też jest mu bezwiednie posłuszny. Uważamy je za *causa existendi* naszych przekonań, a nie za ich logiczną wskazówkę lub przesłankę, a tym mniej za ich obiektywną zawartość lub treść. Nadają one jedyne zrozumiałe znaczenie i praktyczne tej różnicy w obrębie naszych przekonań, którą oddaje nasz nawyk nazywania ich prawdziwymi lub fałszywymi (James 1909/1978: 312–313; przekład polski: 215–216).

Ujmując to wszystko jak najkrócej i w miarę jednoznacznie, James sugeruje, że chociaż dobre czy użyteczne konsekwencje przekonania mogą świadczyć o jego prawdziwości, to są one przede wszystkim racją powzięcia przekonania, gdyż – co wydaje się oczywiste – chcemy mieć przekonania, które są użyteczne (w szerokim sensie tego słowa).

W zacytowanym fragmencie odpowiedzi Jamesa zawiera się też deklaracja, że obiektywna treść przekonań nie sprowadza się do ich konsekwencji. W związku z tym zarzut Russella, że w świetle pragmatycznej koncepcji prawdy utożsamiane są znaczenia tak odmiennych zdań, jak: „Jest pożytecznie być przekonanym, że inni ludzie istnieją” oraz „Jest prawdą, że inni ludzie istnieją” i „Inni ludzie istnieją”, traci swoje podstawy. Odpierając ten zarzut, James pisze:

Spółeczny sąd „Inni ludzie istnieją” i sąd pragmatysty „Jest pożytecznie być przekonanym, że inni ludzie istnieją” pochodzą z odmiennych uniwersów dyskursu. Można uznawać ten drugi sąd i nie być logicznie zmuszonym do uznania tego pierwszego; można uznawać ten pierwszy i nigdy nawet nie słyszeć o tym drugim; można też uznawać oba. Pierwszy wyraża przedmiot przekonania, natomiast drugi podaje jeden z warunków zachowania przez to przekonanie swej siły. Sądy te nie są pod żadnym względem tożsame, jeśli nie liczyć wspólnego im terminu „inni ludzie”; wobec tego traktowanie ich jako wzajemnie zastępowalnych czy też naleganie, że my powinniśmy je traktować w ten sposób, jest całkowitą rezygnacją z zajmowania się realnościami (James 1909/1978: 316; przekład polski: 220).

Kiedy pragmatysta mówi o powiązaniu prawdziwości z użytecznością, nie należy na tej podstawie zbyt pośpiesznie wnosić, że wszelkie przekonania interpretuje jako w taki czy inny sposób do tej użyteczności się odnoszące. Każde przekonanie ma swój przedmiot, a także warunki prawdziwości i trwałości. W zachodzeniu tych warunków i ich rozpoznawaniu ma swój udział użyteczność, lecz nie jest w tej skomplikowanej materii jedynym istotnym czynnikiem.

Biorąc to pod uwagę, utrzymuje James, można też uchylić zarzut Russella, że pragmatyści proponują zupełnie nowe rozumienie prawdziwości, które nie ma nic wspólnego z tradycyjnym rozumieniem tej kategorii i nie są w stanie oddać sprawiedliwości intuicji, że prawdziwość przekonania czy sądów zależy od tego, jaki jest świat, czyli od faktów. Zdaniem Jamesa, jeśli ktoś dochodzi do określonych przekonań lub opinii, to zasady pragmatyzmu pozwalają mu na określenie ich mianem prawdziwych tylko wówczas, gdy istnieją odpowiadające im przedmioty lub fakty, a ponadto nie pozostają one w jawnej sprzeczności z tym, co do tej pory uznał on za prawdziwe.

Nietrudno zauważyć, że odpierając zarzuty Russella i innych krytyków, James dokonuje licznych modyfikacji swojej pierwotnej teorii prawdy, w rozmaity sposób ją łagodzi i stara się ją powiązać z tradycyjną koncepcją prawdziwości. Czyni to często w sposób tyleż sugestywny, co niezwykle emocjonalnie zaangażowany, irydując się, iż pragmatystom wkłada się w usta rozmaite głupstwa, rzuca pod ich adresem oszczerstwa i formułuje obiekcje, których źródłem jest chorobliwy abstrakcjonizm i dążenie do precyzji za wszelką cenę. Jednakże za tym ciągłym podkreślaniami, że intencje pragmatystów nie zostały właściwie odczytane i związanym z tym poirytowaniem, James w niewielkim tylko stopniu pokazuje, w jaki sposób należy interpretować jego teorię prawdy i jak spójnie powiązać pojawiające się w niej różne wątki.

Dla uzyskania pełniejszego obrazu warto jeszcze przedstawić zasadniczą linię Russellowskiej krytyki pragmatyzmu w rozumieniu Deweya. Russell zaznacza, że zdaje sobie sprawę, że Deweyowska forma pragmatyzmu, określana przez niego chętnie mianem instrumentalizmu, ma niewiele wspólnego z popularnym i uproszczonym



rozumieniem tego kierunku filozoficznego<sup>1</sup>. Z rozmaitych tez składających się na doktrynę instrumentalizmu Russell wyróżnia następujące: (1) jeśli w ocenie danej idei nie weźmie się pod uwagę działania na jej podstawie, to nie będzie można jej ani potwierdzić, ani obalić; (2) poznawanie jest w dosłownym sensie czymś, co robimy, analiza ma charakter aktywny i w dużej mierze fizyczny, a znaczenie sprowadza się do sposobów i metod zachowywania się wobec faktów; (3) myślenie jest narzędziem kontrolowania otaczającego nas środowiska, lecz nie polega ono na biernym rejestrowaniu jego cech, lecz konstruowaniu przedmiotów wiedzy; (4) skonstruowane przez nas przedmioty wiedzy nie są samym układem zmysłowych danych i do nich się nie redukują. Łącząc ze sobą te tezy i uwzględniając jeszcze inne wypowiedzi Deweya, Russell w taki oto sposób ujmuje własnymi słowami sedno Deweyowskiego instrumentalizmu:

Istotą poznania jest w n i o s k o w a n i e [...], które polega na przejściu od obiektów, które są obecne, do innych obiektów, które teraz nie są obecne. W celu umożliwienia tego rzeczą niezbędną jest takie ukształtowanie pierwotnie danego materiału, by stał się dostępnym narzędziem dla wnioskowania. Po tym ukształtowaniu staje się on tym, co n a u k a nazywa *datum*; jest wówczas czymś odmiennym od tego, czym był wcześniej. Istotą przekonania jest egzemplifikujące je zachowanie (ma się ochotę powiedzieć, że j e s t ono owym zachowaniem); zachowanie to ma w zamierzeniu osiągnąć pewien cel i przekonanie przejawia się w zachowaniu z tym zamiarem realizowanego. Przekonanie nazywa się p r a w d z i w y m, jeśli egzemplifikujące je przekonanie osiąga swój cel, a fałszywe, kiedy go nie osiąga (pominąwszy

---

<sup>1</sup> Dokonując zbiorczego omówienia pragmatyzmu, Russell wspomina o czterech przedstawicielach tego, wówczas nowego, kierunku filozoficznego, poczynając od Peirce'a, przez Jamesa i Schillera, a kończąc na Deweyu. Píše m.in.: „Doktryna Pana Peirce'a nie wydała żadnych owoców dopóty, dopóki nie nawiązał do niej dwadzieścia lat później William James, który zachowując słowo »pragmatyzm« nadał mu o wiele ogólniejsze znaczenie. Pełną filozofię tego rodzaju należy łącznie przypisywać jemu oraz Drowi Schillerowi. Profesor Dewey, z Uniwersytetu Columbia, jest również zaliczany do założycieli pragmatyzmu. Jego prace są bardziej techniczne i mniej popularne niż prace Jamesa i Dra Schillera, lecz pod pewnymi względami jego wykładnia pragmatyzmu jest przypuszczalnie lepsza od ich” (Russell 1909/1992: 261).

subtelności związane ze współdziałaniem różnych przekonań). Poznanie jest jak podróż koleją: jest to skonstruowany przez ludzi sposób przemieszczania się z jednego miejsca do drugiego, a jego materia, podobnie jak szyny kolejowe, jest w takim samym stopniu wytworem ludzkim jak cała reszta, aczkolwiek uzależniona jest od surowej rudy, która w postaci nieprzetworzonej byłaby tak samo bezużyteczna dla intelektualnego poruszania się jak ruda żelaza dla poruszania się pociągiem (Russell 1919/1986: 143).

Russell nie kwestionuje Deweyowskiego instrumentalizmu w całej rozciągłości, gdyż uważa, że zawiera on sporo trafnych idei. Stanowisko to ma jednak przynajmniej trzy poważne wady. Po pierwsze, ujmuje poznanie przede wszystkim jako wnioskowanie, czyli przechodzenie od jednych przekonań do drugich, gdzie owo przejście i same przekonania są pojmowane behawiorystycznie, tj. jako pewnego rodzaju zachowania, usuwa się z obszaru wiedzy dane dostarczane przez zmysły, zwane też treściami percepcyjnymi. Tymczasem to one właśnie stanowią początek i podstawę naszego poznania, bez względu na to, jak bardzo są niedoskonałe i niedokładne oraz jak wiele trzeba włożyć wysiłku, aby wydobyć z nich składniki użyteczne w zaawansowanej wiedzy naukowej. Nie mogą one zatem znajdować się poza obrębem naszego poznania.

Po drugie, obraz wiedzy proponowany przez Deweya ma charakter w dużej mierze bezkrytyczny. Przejścia inferencyjne od obiektu właściwego dla jednego przekonania do obiektu właściwego dla drugiego przekonania będą na ogół zakładały jakieś przyczynowe powiązanie pomiędzy tymi obiektami. A jak dobrze wiadomo, przynajmniej od czasów Hume'a, kategoria przyczynowości jest z punktu widzenia filozoficznego niezwykle kłopotliwa. Co więcej, Dewey jest całkowicie nieczuły na wyzwania sceptycyzmu i wykładając swoją koncepcję, przyjmuje wiele założeń, które bez trudu mogą paść ofiarą wątpliwości sceptycznych. Jak pisze Russell:

Jeśli bowiem dowodem prawdziwości przekonania jest bycie przez nie dobrym instrumentem, to musimy znać skutki tego przekonania oraz skutki, jakie miałyby inne przekonania, a także wiedzieć, które z nich są lepsze. Tego rodzaju wiedza jest z pewnością tak samo wątpliwa, jak

każda inna zasługująca na to miano. A tak w ogóle to wraz z systemem Deweya zakładamy również wszystko to, co wiąże się z biologiczną pozycją człowieka: środowisko, walkę o przetrwanie itd. Tak więc nasza teoria poznania zaczyna powstawać dopiero wówczas, kiedy poczyniliśmy tyle założeń, że mamy już praktycznie pełną metafizykę (Russell 1919/1986: 146).

Dewey z pewnością starałby się zbagatelizować tego rodzaju zarzuty jako czysto akademickie, lecz wówczas mógłby zostać posądzony o to, że w sposób dogmatyczny i mało refleksyjny propaguje zespół poglądów epistemologicznych i metafizycznych.

Po trzecie, instrumentalistyczna koncepcja poznania całkowicie eliminuje kontemplację i wiedzę w drodze kontemplacji uzyskaną. Dewey powiedziałby z pewnością, że robi to celowo, gdyż wiedza niepowiązana z działaniem jest bezwartościowa i domaganie się dla niej uznania i miejsca w społeczeństwie stanowi przejaw dążenia do zachowania pewnego stylu życia i obrony interesów całej rzeszy intelektualistów. Dowodziłoby to jednak tylko tego, twierdzi Russell, że Dewey niewłaściwie pojmuje ideę kontemplacji. Zajmując postawę kontemplacyjną, nie zrywamy wszelkich związków z działaniem, lecz staramy się zająć w miarę bezstronny punkt widzenia, przezwyciężyć nasze partykularne uprzedzenia i preferencje itd. Russell tak oto w bardzo plastyczny sposób argumentuje na rzecz wartości postawy kontemplacyjnej, którą eliminuje pragmatyczny instrumentalizm:

Wyzwolenie się z własnej osobowości jest czymś, czego pragnęli mistycy we wszystkich wiekach, a także w taki czy inny sposób wszyscy, w których dominującą siłą była płomienna wyobraźnia. Jest to oczywiście kwestia stopnia, gdyż całkowite wyzwolenie jest niemożliwe, lecz możliwy jest jakiś stopień wyzwolenia i wiedza jest jedną z dróg prowadzących do świata wolności. Instrumentalizm robi wszystko, aby zamknąć tę drogę. Świat, na poznanie którego nam pozwala, jest wytworzony przez człowieka, podobnie jak sceneria w kolejce podziemnej. Są tam cegły i platformy, są pociągi, światła i reklamy, lecz nie ma tam słońca, gwiazd, deszczu, rosy i morza – czasami wydaje się nam, że coś takiego zauważyliśmy, lecz jest to pomyłka, ponieważ widzieliśmy je-

dynie obraz zrobiony przez człowieka w celach reklamowych (Russell 1919/1986: 148).

Pod pewnymi względami jest to świat bezpieczny i przewidywalny, lecz nie zmienia to faktu, że nie stanowi on świata jedyne­go, lecz tylko bardzo niewielki fragment świata wytworzonego przez człowieka. Błąd Deweyowskiego instrumentalizmu polega na podnoszeniu go do rangi świata jedyne­go.

Krytyka pragmatyzmu w wydaniu Jamesa, przeprowadzona przez Moore'a i Russella (kontynuowana i poszerzana przez tego drugiego myśliciela jeszcze przez kilka następnych dekad) przyczyniła się do tego, że w wielu europejskich ośrodkach filozoficznych, a zwłaszcza w tych, w których rozwijała się filozofia analityczna, z dużą niechęcią i rezerwą podchodzono do pragmatyzmu, traktując go jako popularny ruch filozoficzny, odznaczający się małym stopniem profesjonalizmu i precyzji<sup>2</sup>. Do przełamania tej niechęci przyczyniły się próby nadania pragmatyzmowi bardziej precyzyjnej postaci oraz powolna recepcja i inkorporacja dorobku Charlesa S. Peirce'a. W tej pierwszej sprawie zasłużył się szczególnie Clarence I. Lewis, a w tej drugiej m.in. Frank P. Ramsey.

\*\*\*

Literatura na temat stosunku twórców filozofii analitycznej do pragmatyzmu jest zaskakująco uboga. Bodaj najbardziej użyteczna pod tym względem okazuje się antologia pod redakcją Doris Olin (1992), która oprócz tekstu Jamesowskich wykładów o pragmatyzmie, zawiera m.in. przedruk rozprawy Moore'a i jednego z esejów Russella o pragmatyzmie oraz artykuły Morelanda Perkinsa i Denisa C. Phillipsa. Krótko, lecz treściwie o stosunku wczesnej filozo-

---

<sup>2</sup> Dobrą tego ilustracją są wykłady z teorii poznania Kazimierza Twardowskiego, którego działalność naukowa, dydaktyczna i organizacyjna zapoczątkowała polską filozofię analityczną. Zawierają one rozbudowaną dyskusję z pragmatyzmem i Jamesowską koncepcją prawdy (Twardowski 1924–1925/1975: 280–298). Warto odnotować, że Twardowski wykorzystuje w tej dyskusji Russellową krytykę pragmatyzmu.

fi analitycznej do pragmatyzmu pisze Cheryl Misak w przeglądowej rozprawie o recepcji klasycznego pragmatyzmu amerykańskiego (2008b). Kilkustronicowe wzmianki o Moore'owskiej krytyce teorii prawdy Jamesa można znaleźć w obszerniejszych monografiach dotyczących tych filozofów. Zob. np. Baldwin (1990: 167–169), Sprigge (1993: 14–20), Stępnik (2009: 142–145). Spośród odrębnych artykułów na temat debaty Moore'a z Jamesem można wymienić: Hertz (1971) oraz Szubka (2010b). W obszernej literaturze na temat myśli Russella stosunkowo niewiele miejsca poświęcono dotychczas jego polemikom z pragmatyzmem, być może dlatego, że polemiki te są proste i klarowne, a w związku z tym nie wymagają interpretacji i uwyrażniania. Znaczna część z nich została opatrzona aparatem krytycznym i przedrukowana w tomie pism zebranych Russella, obejmującym prace z lat 1909–1913 (Russell 1992: 255–306). Sam Russell streszcza zwięźle i podsumowuje niektóre wątki tych polemik w swojej popularnej historii filozofii (1946/2004: 723–737; przekład polski: 907–926) oraz w autobiografii intelektualnej (1959/1995: 130–140; przekład polski: 195–213). Nieco uwag o stosunku Russella do pragmatyzmu oraz o jego kontaktach z Jamesem i Deweyem można znaleźć w obszernej dwutomowej biografii tego myśliciela, napisanej przez Raya Monka (1996, 2000).



### ROZDZIAŁ 3

## Zbliżenie filozofii analitycznej i pragmatyzmu: Clarence I. Lewis, Frank P. Ramsey i Rudolf Carnap

Clarence Irving Lewis (1883–1964), nieco dzisiaj zapomniany i często pomijany w mniej szczegółowych opracowaniach z zakresu historii filozofii współczesnej, został zapamiętany przede wszystkim jako logik, a dokładniej jako twórca systemów logik modalnych, w których kluczową rolę odgrywają pojęcia możliwości i konieczności, ignorowane w ramach logiki klasycznej. Jednakże to nie logika, którą zajmował się intensywnie w pierwszym okresie swojej twórczości, była głównym przedmiotem jego badań, lecz teoria poznania oraz filozofia wartości i etyka. Tym właśnie działom filozofii poświęcił on swoje najważniejsze prace, z których najbardziej fundamentalne są monografie *Mind and the World-Order* (1929/1956) oraz *An Analysis of Knowledge and Valuation* (1946/1962).

Lewis studiował na Uniwersytecie Harvarda anglistykę, ekonomię i filozofię. Z tych trzech dyscyplin najbardziej interesowała go ta ostatnia. Do jego nauczycieli należeli pragmatysta William James oraz idealista Josiah Royce. Lewis tak wspomina ich zajęcia dydaktyczne:

Na trzecim i ostatnim roku studiów zapisałem się na sławny kurs z metafizyki, prowadzony wspólnie przez Jamesa i Royce'a, w ramach którego każdy z nich poświęcał nieco uwagi wadom poglądów tego drugiego. Było to kapitalne. Według mnie na ogół przewagę miał James, lecz Royce wygrywał przez techniczny nokaut. Szybkie uderzenia i odparywanie ciosów przez Jamesa, jego niezwykle spostrzeżenia oraz niezachwiany zmysł prozaicznych faktów nie stanowiły zbyt dobrej przeciwwagi dla ciężkiej i niezmordowanej siły intelektualnej Royce'a. Royce stał się dla mnie wówczas i pozostał ideałem filozofa (1960/1968: 5).

Royce był do tego stopnia ideałem dla Lewisa, że niejednokrotnie nie chciał on zauważać istotnych różnic filozoficznych istniejących między swoimi poglądami a stanowiskiem tego amerykańskiego idealisty. Z czasem jednak zerwał z Royce'owskim idealizmem o zabarwieniu heglowskim. Chętnie natomiast nawiązywał do zestawu idei, które Royce określał mianem „absolutnego pragmatyzmu”, akcentującego rolę działania i twórczej aktywności umysłu w budowaniu teorii naukowych i filozoficznych, lecz nierezygnującego z prawdy absolutnej i niezbywalnych zasad regulatywnych. Jeśli natomiast idzie o Jamesa, to Lewis uważał, że dochodził on często do trafnych poglądów, lecz w sposób bardzo zagadkowy. Można zatem domniemywać, że pragmatyzm Jamesa nie wywarł na niego zbyt wielkiego wpływu.

Zainspirował go jednak z pewnością pragmatyzm Charlesa S. Peirce'a, z którym Lewis zetknął się, zanim jeszcze zaczęto publikować bogatą spuściznę rękopiśmienną tego wybitnego myśliciela. Okoliczności tej inspiracji były raczej niecodzienne. Po uzyskaniu doktoratu z filozofii, Lewis pracował przez prawie dziesięć lat na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley, po czym powrócił na Uniwersytet Harvarda, gdzie był profesorem filozofii aż do przejścia na emeryturę w 1953 roku. Ponieważ kiedy zatrudniano go na Harvardzie, był znany przede wszystkim jako autor innowacyjnego podręcznika z zakresu logiki symbolicznej, prawdopodobnie z rozmysłem przydzielono mu pokój, w którym zostały umieszczone liczne rękopisy Peirce'a, przekazane Uniwersytetowi przez wdowę po nim. Sądzono bowiem, że jako logika powinny go zainteresować i że być może spróbuje je uporządkować, a także przygotować do publikacji. Ostatecznie Lewis nie podjął się tego zadania, lecz w wolnych chwilach wrywkowo zapoznawał się z zawartością owych rękopisów. Skłoniło go to do powrotu do idei pragmatycznych, z którymi wstępnie zapoznał się, kiedy nauczali go James i Royce. Po latach tak o tym pisał w swojej autobiografii:

U Peirce'a podstawowe idee były niejednokrotnie bardziej zdecydowanie rozwinięte niż u Jamesa i to w sposób, który pasował do moich własnych tendencji myślowych. W końcu z pewnym zaskoczeniem



uświadomiłem sobie, że jeśli moje koncepcje można jakoś zaklasyfikować, to są one pragmatyczne i mieszczą się gdzieś między Jamesem a absolutnym pragmatyzmem Royce'a, odrobinę nachylając się też do naturalizmu Deweya i tego, co określa on jako „logikę”. Kiedy w 1929 r. ukazała się książka *Mind and the World-Order*, ośmieliłem się określić jej ogólny punkt widzenia mianem „pragmatyzmu pojęciowego” (1960/1968: 17).

Nieco podobnie ujmuje on ów wpływ Peirce'a we wcześniejszym artykule autobiograficznym o znamienym tytule *Logic and Pragmatism*, napisanym do przeglądowego tomu o filozofach amerykańskich:

Peirce'owski „pragmatyzm pojęciowy”, opierający się na instrumentalnym i empirycznym znaczeniu pojęć, a nie na nieabsolutnym charakterze prawdy, był pod niektórymi względami zbieżny z moimi własnymi refleksjami, czego nie można powiedzieć o Jamesie i Deweyu (Lewis 1930/1970: 12).

Jedyna zasadnicza różnica między tymi cytatami wydaje się tylko taka, że w tym pierwszym i chronologicznie późniejszym Lewis akcentuje pokrewieństwo swojego stanowiska z poglądami Deweya, co być może było wynikiem recenzji prac tego pragmatysty i dyskusji z nim prowadzonych (szczególnie w latach trzydziestych minionego wieku).

Przejdźmy do krótkiego przedstawienia stanowiska Lewisa, a zwłaszcza jego epistemologii<sup>1</sup>. Jej sednem jest teza, że wiedza składa się z trzech składników: (1) danych lub bezpośrednich treści zmysłowych, (2) pojęć oraz (3) interpretacji danych za pomocą pojęć. Lewis podkreśla, że „w matrycy myśli są one nierozłączne; można je odróżnić tylko za pomocą analizy”, lecz od razu dodaje zastrzeżenie, iż „nie wszyscy zgodzą się na to, że nawet sama analiza może je rozdzielić” (1926/1970: 240). Tak czy inaczej, wśród odrębnych skład-

---

<sup>1</sup> Prezentując główne idee epistemologii Lewisa, opieram się przede wszystkim na jego dwóch artykułach z lat dwudziestych XX wieku (1923/1970 oraz 1926/1970). Ich szczegółowe i systematyczne rozwinięcie znajduje się w monografii Lewis (1929/1956).

ników naszej wiedzy nie ma czegoś takiego, jak czyste dane i reje-strujące je zdania.

Kontynuując idee twórców pragmatyzmu, Lewis podkreśla, że „wiedza jest interpretacją, wszczętą przez potrzeby lub zaintereso-wania i testowaną przez jej konsekwencje w działaniu, którą jednost-kowe umysły stosują do tego, z czym się stykają lub co jest im dane” (1926/1970: 241). Poszczególne umysły lub istoty ludzkie dokonują tej interpretacji, korzystając ze zbioru pojęć, które z tego lub innego powodu są dla nich użyteczne. Pojęcia to przede wszystkim „zasady klasyfikacji, które służą do odróżniania tego, co materialne od tego, co niematerialne, tego, co jest siłą od tego, co nie jest siłą, tego, co jest proste od tego, co jest krzywe, tego, co sztywne od tego, co nie jest sztywne, jednoczesności od następstwa itd.” (1926/1970: 245).

Ponieważ pojęcia, którymi się posługujemy, są powiązane, Lewis uważa, że związki te dają solidną podstawę do sformułowania całego szeregu praw pojęciowych. Argumentuje w tej materii następująco:

Gdziekolwiek jest jakiś zbiór powiązanych pojęć, tam – zupełnie niezależnie od wszelkich kwestii ich zastosowania lub tego, czemu służą – możemy wygenerować cały skomplikowany wachlarz uporządkowanych relacji lub wzorców znaczeniowych. Na temat tego wszystkiego muszą istnieć prawdy – czyste logiczne prawdy, *in abstracto*, prawdy, które są zapewnione niezależnie od doświadczenia – chociaż stanowią one tylko część prawd, które chcemy odkryć i chociaż wszystkie pozostałe są zupełnie innego rodzaju, gdyż zależą od doświadczenia (1926/1970: 245).

Nie ma zatem wątpliwości, że Lewis opowiada się w tym fragmencie, jak i w wielu innych pismach, za istnieniem prawd pojęciowych, które mają charakter analityczny i są rozpoznawalne niezależnie od doświadczenia, czyli *a priori*. Nazywa on je nawet prawdami koniecznymi, lecz nie z tego powodu, że narzucają „formę, do której dane zmysłowe muszą pasować” lub antycypują „jakąś przedustawną harmonię doświadczenia z umysłem” (Lewis 1923/1970: 231), lecz dlatego, że niczego doświadczeniu nie narzucają i obowiązują niezależnie od jego przebiegu. Pamiętając zaś o tym, że istnieje wiele rozmaitych zbiorów pojęć, z których można wybierać, zasadne jest powiedzenie, iż aprioryczne prawdy pojęciowe jedynie wyrażają i określają „posta-

wę w jakimś sensie przyjętą dowolnie, postulat samego umysłu i to postulat, który mógłby być inny, stosownie do naszych skłonności lub potrzeb” (Lewis 1923/1970: 231).

Jaki charakter mają dane lub treści zmysłowe składające się na naszą wiedzę? To, co dane w doświadczeniu znajduje się, według Lewisa, poza zasięgiem naszego myślenia pojęciowego.

Dane to coś mniej niż percepcja, ponieważ percepcja zakłada już analizę i związek z rozpoznawaniem. Nie można wyrazić tego, co dane w języku, ponieważ język implikuje pojęcia oraz dlatego, że to, co dane jest tym właśnie elementem, którego nie można przekazać od jednego umysłu do drugiego, tak jak *qualiów* barw nie można przekazać ślepego od urodzenia (Lewis 1926/1970: 248–249).

Krótko mówiąc, to, co dane jest niewyraźne i stanowi treść czysto pasywnej świadomości. Jej pasywny charakter i fakt, że to, co dane stanowi coś, co niejako zastajemy, a nawet coś, co się nam narzuca z mniejszą lub większą siłą, nie daje gwarancji epistemologicznych do bezwarunkowej akceptacji sądów wydawanych na tej podstawie. Albowiem obszar tego, co dane „zawiera zarówno to, co rzeczywiste, jak i to, co nierzeczywiste, myśląco przemieszane” (Lewis 1923/1970: 236). Jako w pełni rzeczywista może się nam na przykład jawić biała mysz, która nagle się pojawiła i znikła, chociaż wokoło nie było żadnej kryjówki, z której mogłaby wyjść lub do której mogłaby wskoczyć. Po chwili zastanowienia i mając na uwadze nasze dobrze potwierdzone teorie naukowe, musimy zdezwuować to, co się nam jawiło jako dane. Mając coś takiego na uwadze, musimy w świetle naszych najlepszych teorii oczyszczać obszar tego, co dane z halucynacji, złudzeń i wszelkiego rodzaju pomyłek. Tak więc to, co dane nie może być bezkrytycznie rejestrowane, lecz musi być krytycznie interpretowane.

Lewis podkreśla jednak, że nie wszystko w naszej wiedzy podlega rewizji myślowej i zmianie. Są w niej również elementy do pewnego stopnia absolutne. Rozwija tę tezę następująco:

Z jednej strony mamy same pojęcia abstrakcyjne, z ich implikacjami logicznymi. Prawdy je dotyczące są absolutne, a ich znajomość

jest aprioryczna. Z drugiej strony istnieje absolutne *datum* tego, co dane. Jednakże problem ustalania prawd naukowych i poszerzania naszej wiedzy zdroworozsądkowej – co polega na determinowaniu pojęć wnoszonych przez umysł jako narzędzia interpretacji – sytuuje się w dużej mierze między tymi dwoma elementami. Tam gdzie takie kryteria, jak zasięg i prostota, użyteczność w kontrolowaniu przyrody albo zgodność z ludzkimi skłonnościami i sposobami działania odgrywają rolę w determinowaniu owych narzędzi pojęciowych, tam też w wiedzy istnieje składnik pragmatyczny (Lewis 1926/1970: 257).

Jest to zatem obraz wiedzy, w którym prawdy naukowe i zdroworozsądkowe są częściowo konstytuowane przez nasze wybory pragmatyczne, lecz niejako pod naciskiem warunków i czynników, które są poza naszą kontrolą i do których musimy się dostosować.

Odmienność proponowanego przez siebie pragmatyzmu pojęciowego widzi Lewis w usytuowaniu czynnika pragmatycznego. Zwykle pragmatyści podkreślali, że empiryczny wymiar naszej wiedzy zmienia się w zależności od naszych zainteresowań, potrzeb i sposobu funkcjonowania w świecie. Właśnie owa zmienność i jej natura miała dostarczać argumentów na rzecz trafności ich pragmatycznego stanowiska. Zdaniem Lewisa argumentów tych należy szukać gdzie indziej, a mianowicie w tym, co nasz umysł wnosi do doświadczenia.

Pragmatyzm, tak jak się go zwykle rozumie, wydaje się zabierać do sprawy w niewłaściwym punkcie; pragmatyczny może być ten element, który umysł wnosi do prawdy i wiedzy, natomiast empiryczny fakt pierwotny tego, co dane stanowi absolutne *datum* (Lewis 1930/1970: 13).

Na ten pragmatyczny element, zmieniający się w zależności od potrzeb i zainteresowań, składają się nie tylko najogólniejsze pojęcia, za pomocą których interpretujemy różnorodność doświadczenia, lecz również logika, gdyż – wbrew powszechnemu przekonaniu o jej unikalności i jedyności – może być wiele logik i rządzą się one nieco odmiennymi regułami. Logika nie stanowi zatem antypragmatycznego bastionu racjonalizmu, lecz dostarcza materiału dla argumentu za trafnością pragmatyzmu, a przynajmniej jego wersji określanej przez Lewisa pragmatyzmem pojęciowym.

Chociaż Lewis był bardzo oryginalnym myślicielem, to w swoich czasach nie odegrał takiej roli, jaką powinien, a i dzisiaj niezwykle rzadko sięga się do jego prac. Jednym z powodów takiego stanu rzeczy jest fakt, że nawiązywał do nurtu filozoficznego, który okres największej świetności i popularności miał już za sobą. Jego zainteresowania i dokonania logiczne, a także precyzja, zbliżały go do dynamicznie rozwijającej się w owym czasie filozofii analitycznej, aczkolwiek jego pełnej inkorporacji w ramach tego ruchu nie sprzyjała niechęć, a nawet wrogość, jaką darzył on pozytywizm logiczny i jego przedstawiciele. Orędując za przywróceniem Lewisowi należnego miejsca w filozofii współczesnej, Murray G. Murphey tak o nim pisze: „Był on ostatnim z wielkich pragmatystów amerykańskich i był jedynym ważnym amerykańskim filozofem systematycznym swego czasu” (Murphey 2005: 406). Nazwanie Lewisa ostatnim wielkim pragmatystą Hookway interpretuje następująco:

Po pierwsze, jest to nieocenione przypomnienie, że Lewisa należy traktować jako członka tradycji pragmatycznej, a nie – co jest częste wśród filozofów analitycznych – jako fundacjonalistycznego epistemologa, którego związki z pragmatyzmem były marginalne. Po drugie, zawiera się w tym sugestia, że po Lewisie pragmatyzm nie miał „wielkich” przedstawicielei. Jeśli zatem Lewisowska wersja pragmatyzmu okaże się problematyczna, nie będzie dalszego znaczącego rozwoju tradycji, która pchnie pragmatyzm do przodu. Potwierdzeniem, że wraz z dziełem Lewisa nastąpił kres żywej tradycji pragmatyzmu jest fakt, iż pod wpływem dużej fali krytyki jego poglądów epistemologicznych i metafizycznych w latach pięćdziesiątych, stracił on entuzjazm dla „pojęciowego pragmatyzmu” i nie starał się go bronić (Hookway 2008: 270).

Można jednak powiedzieć, że w pewnym sensie Lewis nie tylko zamykał pewną tradycję filozoficzną, lecz rozpoczynał nową. W Stanach Zjednoczonych był bodaj pierwszym rodzimym myślicielem, którego znaczna część dorobku miała charakter analityczny i którego prace były przez filozofów analitycznych zauważane i czytane, także w Europie<sup>2</sup>. Był myślicielem, który „odegrał centralną rolę

---

<sup>2</sup> Do licznych przykładów w tym względzie należy seminarium prowadzone w Oksfordzie przez J. L. Austina i I. Berlina, którego przedmiotem była

w rozwoju typowo amerykańskiej, pragmatycznej, tradycji w obrębie filozofii analitycznej” (Baldwin 2007: 178). W związku z tym istnieją wszelkie podstawy, aby uznać go za pierwszego analitycznego pragmatystę.

W pierwszej fazie rozwoju ruchu analitycznego, określaną zazwyczaj wczesną filozofią analityczną, autorem, który z aprobatą odnosił się do pragmatyzmu i w interesujący sposób wykorzystywał idee tego nurtu, był genialny i przedwcześnie zmarły matematyk, ekonomista, logik i filozof z Cambridge Frank Plumpton Ramsey (1903–1930). Co wydaje się szczególnie interesujące, nawiązywał on przede wszystkim do idei filozoficznych Charlesa S. Peirce’a, w owym czasie w Europie bardzo słabo znanego. Nie sięgali też do jego dorobku twórcy filozofii analitycznej. W pracach Moore’a nazwisko Peirce’a nie pojawia się w ogóle, a Russell wspomina go jedynie sporadycznie. O swojej znajomości dokonań twórcy pragmatyzmu tak z godną podziwu szczerością pisał w 1946 roku:

Ze wstydem muszę wyznać, że stanowią przykład nieuzasadnionego braku zainteresowania, na które Peirce cierpiał w Europie. Po raz pierwszy usłyszałem o nim od Williama Jamesa, kiedy gościłem u tego wybitnego człowieka w Harvardzie w 1896 roku. Jednakże nie czytałem żadnej z jego prac do 1900 roku, kiedy to zacząłem się zajmować rozszerzeniem logiki symbolicznej na relacje i dowiedziałem się z *Algebry logiki* Schrödera, że zagadnienie to podejmował Peirce. Oprócz jego prac na ten temat, nie czytałem aż do chwili obecnej niczego innego z jego dorobku z wyjątkiem tomu, zatytułowanego przez redaktorów *Chance, Love and Logic* (Russell 1946/1997: 185).

Tom, o którym wspomina Russell, był pierwszym książkowym wyborem pism Peirce’a, zredagowanym i poprzedzonym zwięzłym, lecz bardzo dobrym wstępem Morrisa R. Cohena (Peirce 1923). Jak świadczą o tym odręczne notatki i wypisy, które znajdują się w Kolekcji Ramseyowskiej Archiwum Filozofii Naukowej Uniwersytetu

---

monografia Lewisa z zakresu epistemologii (1929/1956). Uważnym czytelnikiem logicznych prac Lewisa był m.in. polski logik M. Wajsberg, prowadzący z nim naukową korespondencję.

Pittsburgh w USA, Ramsey był uważnym czytelnikiem tego tomu, a zwłaszcza jego pierwszej części, zawierającej najbardziej wpływowe artykuły Peirce'a dotyczące natury i analizy przekonania oraz metody naukowej. Ramseyowi nie były również obce poglądy Jamesa, gdyż w roboczej wersji planowanej książki o prawdzie znaleźć można uwagi o Jamesowskiej koncepcji prawdy (Ramsey 1927–1929/1991: 15, 23–24, 91–94).

Wyraźny wpływ idei Peirce'a na stanowisko Ramseya jest widoczny w jego rozważaniach na temat logiki niededukcyjnej i problemu uzasadnienia indukcji, gdzie wprost zaznacza, że to, co w tej materii ma do powiedzenia, opiera się „prawie całkowicie na piśmie C. S. Peirce'a” (Ramsey 1926/1990: 90).

W rozważaniach tych wychodzi on od spostrzeżenia, że umysł ludzki działa zgodnie z ogólnymi regułami lub nawykami. Niektóre z tych nawyków mają charakter instynktowny, a inne zostały świadomie uformowane. Spostrzeżenie to odnosi się również do wszelkich wnioskowań i rozumowań. Jak wiadomo, pełna charakterystyka wnioskowania nie polega jedynie na podaniu jego przesłanek i konkluzji. Należy również określić relację, na podstawie której przechodzi się od przesłanek do wniosku. Jedne z tych relacji są dedukcyjne, czyli wniosek po prostu wynika logicznie z przesłanek, a inne są indukcyjne, co oznacza, że przesłanki nie gwarantują prawdziwości wniosku, a jedynie czynią tę prawdziwość prawdopodobną lub wiarygodną. Ten brak gwarancji prawdziwości skłaniał w przeszłości do poszukiwania jakiegoś uzasadnienia indukcji. Zdaniem Ramseya, Hume pokazał, że uzasadnienia wnioskowania indukcyjnego nie znajdziemy w logice formalnej. Potraktowanie wszystkich wnioskowań indukcyjnych jako wnioskowań prawdopodobnych też nie jest najlepszym rozwiązaniem. Nie powinno to jednak skłaniać do zajęcia defetystycznej postawy, względnie do konstatacji, że brak uzasadnienia indukcji to swoisty skandal filozoficzny i wyłom w naszej teorii racjonalności.

Dlaczego tak chętnie korzystamy z wnioskowań i rozumowań indukcyjnych? Dlatego, odpowiada Ramsey, że chociaż nie dają one gwarancji prawdziwości, to n a o g ó ł prowadzą do przekonania prawdziwych. Oczywiście, jeśli ktoś nie ma nawyku wnioskowania induk-

cyjnego, to w żaden sposób nie można pokazać mu, że jest w błędzie. Pod wieloma względami przypomina on człowieka, który nie chce zaufać swoim zmysłom lub pamięci. Chociaż jeden i drugi ustrzeżę się wielu fałszywych przekonań, to zarazem nie będą w stanie uformować bardzo wielu prawdziwych przekonań i w odpowiedni sposób funkcjonować w świecie. Mówiąc w skrócie, wnioskowanie indukcyjne, podobnie jak poleganie na percepcji i pamięci, to użyteczne nawyki, bez których nie da się tworzyć prawdziwych przekonań i opinii oraz działać. Tak więc posługiwanie się wnioskowaniami indukcyjnymi, chociaż nie dają one gwarancji niezawodności, jest rozsądne. Zaproponowane przez siebie stanowisko uważa Ramsey za rodzaj pragmatyzmu, gdyż „oceniaamy nawyki umysłowe biorąc pod uwagę ich działanie, tj. czy opinie, do których prowadzą są na ogół prawdziwe, albo częściej prawdziwe od tych, do których prowadziłyby konkurencyjne nawyki” (Ramsey 1926/1990: 94). Jednym z takich nawyków, które prowadzą do opinii na ogół prawdziwych, jest wnioskowanie indukcyjne. Co prawda, dokonując owego ustalenia, musimy posługiwać się taką lub inną postacią indukcji. Mamy tu zatem do czynienia z kolistością, lecz – jak zapewnia Ramsey – nie jest to przypadek błędnego koła. Po prostu nie możemy się nie posługiwać indukcją w naszych zabiegach poznawczych, z uwagi na fundamentalny charakter tego nawyku. Podobnie jest w przypadku pamięci, gdyż jej trafność możemy jedynie uzasadnić, posługując się pamięcią, a kiedy przeprowadzimy odpowiednie eksperymenty testujące i szacujące ową trafność, uzyskane wyniki będziemy musieli zapamiętać.

Pomijając sprawę tego, do jakiego stopnia takie uzasadnienie indukcji bliskie jest Peirce'owskiej epistemologii i metodologii, warto zwrócić uwagę na jedną cechę tego, co Ramsey określa jako pragmatyzm. Bez wątplenia pogląd taki stanowi rodzaj konsekwencjalizmu, gdyż „nawyk wnioskowania jest oceniany z uwagi na konsekwencje jego przyjęcia” (Hookway 2005: 183). Należy jednak podkreślić, że nie chodzi tu o wąsko pojęte konsekwencje praktyczne, czyli o skuteczność działania za wszelką cenę, lecz o to, czy wchodzące w grę nawyki lub reguły prowadzą do formowania prawdziwych przekonań, czyli o konsekwencje szeroko rozumiane, obejmujące również całą



sferę poznawczą. Konsekwencjalizm Ramseya, podobnie zresztą jak stanowisko Peirce'a, do którego nawiązuje, nie ma wymowy antyintelektualistycznej, typowej dla niektórych wersji pragmatyzmu.

Wszelako owego odwołania do idei prawdziwości nie należy przeceniać, gdyż trzeba pamiętać, że Ramsey uchodzi za twórcę redundancyjnej koncepcji prawdy, według której zwroty przypisujące prawdziwość przekonaniom, sądom, twierdzeniom czy zdaniom nie stwierdzają, że posiadają one określonego rodzaju własność, lecz jedynie pomagają z większym naciskiem i w stylistycznie bardziej rozbudowany sposób wyrazić dokładnie to samo, co wyrażamy, wygłaszając dane przekonanie, sąd, twierdzenie czy zdanie. Krótko: powiedzieć, że jest prawdą, iż *p*, to nic innego, jak po prostu powiedzieć, że *p*. A rozwijając to nieco:

[...] jeśli w odniesieniu do jakiegoś przekonania wiemy, co to jest za przekonanie, np. że jest to przekonanie, iż ziemia jest okrągła, to wówczas wiemy, w jakim przypadku jest ono prawdziwe, a w jakim fałszywe; w podanym przykładzie jest ono prawdziwe jeśli ziemia jest okrągła, a fałszywe gdy tak nie jest (Ramsey 1927–1929/1991: 89).

Tak czy inaczej, mówiąc o prawdziwości naszych przekonań, myśli czy sądów, nie dodajemy niczego więcej do treści naszych wypowiedzi, które składają się z bezpośredniego wyrażania owych przekonań, myśli czy sądów. W zasadzie można zatem z predykatu prawdziwości zrezygnować, aczkolwiek bywa on niekiedy użyteczny, gdy nie stwierdzamy poszczególnych zdań, lecz odnosimy się do całej ich grupy. Dzieje się tak np. wówczas, kiedy dajemy wyraz przekonaniu, że wszystko, co powiedział świadek w sądzie, było prawdziwe. Jednak i w tym przypadku nie trzeba koniecznie mówić o prawdziwości, gdyż istnieje możliwość wyrażenia tego przekonania przez odpowiednie posłużenie się schematem: „dla wszystkich *p*, jeśli dana osoba stwierdziła *p*, to *p*”. Taki pogląd na temat znaczenia predykatu prawdziwości i zawierających go zwrotów skłonił Ramseya do przyjęcia tezy, że „w rzeczywistości nie ma odrębnego problemu prawdy, lecz jest jedynie językowy zamęt” (Ramsey 1927/1990: 38).

Uważne przesledzenie wywodów następujących po tej tezie pokazuje, że Ramseyowi nie chodzi o to, że filozoficzny problem prawdy stanowi pseudoproblem, którego źródło tkwi w niezrozumieniu naszego języka, lecz o to, że nie jest to odrębne, izolowane zagadnienie. Wiąże się ono zwłaszcza z kwestią natury przekonania i asercji oraz ze sposobem specyfikacji i eksplikacji treści tego, o czym jesteśmy przekonani i co stwierdzamy. Jeśli uda nam się to rozwiąć, twierdzi Ramsey, rozwiązany zostanie także problem prawdy. Kierunek rozwiązania tej kwestii, którą można określić problemem przekonania i jego treści, sugeruje następująca wypowiedź: „każdy zbiór działań, dla użyteczności których  $p$  jest warunkiem koniecznym i wystarczającym można nazwać przekonaniem, że  $p$ , a wobec tego będzie ono prawdziwe jeśli  $p$ , tj. jeśli są one użyteczne”. W przypisie do tej wypowiedzi Ramsey, biorąc pod uwagę sąd o określonej strukturze, dodaje: „użyteczne jest bycie przekonanym o tym, że  $aRb$  znaczyłoby, iż użyteczne jest robienie rzeczy, które są użyteczne wtedy i tylko wtedy, gdy  $aRb$ , a to jest w oczywisty sposób równoważne temu, że  $aRb$ ” (Ramsey 1927/1990: 40). Do idei tej powraca Ramsey także w niedokończonym maszynopisie książki o prawdzie (1927–1929/1991: 89–91). Odróżnia tam dwa pytania: (1) co determinuje prawdziwość zdania lub przekonania, przy założeniu, że znamy jego odniesienie propozycjonalne, czyli jego znaczenie lub treść?; (2) co konstytuuje odniesienie propozycjonalne, czyli – znaczenie lub treść? Kluczowe jest jego zdaniem to drugie pytanie i unikanie ich mieszania, czego niekiedy dopuszczano się w popularnych wykładniach pragmatyzmu. Odpowiedź na to drugie pytanie będzie miała w najogólniejszym zarysie postać następującą: przekonanie, że  $aRb$  to przekonanie, które jest użyteczne wtedy i tylko wtedy, gdy  $aRb$ ; będzie ono zatem prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy jest użyteczne.

Na podstawie tych nieco enigmatycznych sugestii i zaledwie nazkicowanych idei przypisuje się niekiedy Ramseyowi akceptację takiej oto zasady: „przekonanie, że  $p$  jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy  $p$  jest użyteczne, a  $p$  jest użyteczne wtedy i tylko wtedy, gdy  $p$ ” (Dokic, Engel 2001/2002: 23). Wydaje się rzeczą dyskusyjną, czy zasada ta, w tej lub w nieco zmodyfikowanej postaci, jest do

utrzymania i czy zgadza się ona z intencjami samego Ramseya<sup>3</sup>. Nie ulega jednak najmniejszej wątpliwości, że jego zamiarem była eksplikacja treści przekonań oraz znaczenia zdań w duchu pragmatycznego konsekwencjalizmu; w tej perspektywie treść przekonań wyznaczają działania, do których one prowadzą, zaś „znaczenie zdania to rzecz tego, do czego zobowiązuje nas jego akceptacja gdy chodzi o działania i oczekiwania” (Hookway 2005: 183). Zatem końcowy fragment jednej z niewielu prac Ramseya opublikowanych za jego życia, w którym pisze, że sednem jego pragmatyzmu jest to, iż „znaczenie zdania należy określać odnosząc się do działań, do których prowadziłoby jego stwierdzenie, albo jeszcze bardziej nieprecyzyjnie, za pomocą jego możliwych przyczyn i skutków” (Ramsey 1927/1990: 51), nie wydaje się zaskakujący. Pewnym zaskoczeniem być może jedynie poprzedzająca to twierdzenie deklaracja, że pragmatyzm ten zapożyczył on od Bertranda Russella, tym bardziej, iż podobnie określał pragmatyzm Peirce w swoich programowych pracach. I najprawdopodobniej to one stanowiły pierwotną inspirację dla Ramseya, zaś odwołanie do Russella było wynikiem lektury książki *The Analysis of Mind* (1921/2002), gdzie rozważana jest definicja przekonania w kategoriach działań, do wykonania których nas ono skłania. Najprawdopodobniej sugestywność tej idei Russella wraz z Peirce’owską koncepcją przekonania jako dyspozycji do działania spowodowała, że Ramsey określił swoje stanowisko mianem pragmatyzmu (Dokic, Engel 2001/2002: 22). Nie ulega jednak wątpliwości, że – niezależnie od tych zapożyczeń – całe to stanowisko jest bardzo oryginalnym i wyprzedzającym swój czas powiązaniem typowo analitycznych koncepcji z wątkami pragmatycznymi.

Wątków pragmatycznych można się również doszukać w twórczości Rudolfa Carnapa (1891–1970), najwybitniejszego przedstawiciela Koła Wiedeńskiego i logicznego pozytywizmu, zwanego też empiryzmem logicznym. Jednakże przez wiele lat była to jedynie zbieżność poglądów, gdyż z pragmatyzmem jako nurtem filozoficznym Carnap zapoznał się dopiero, kiedy wyemigrował do Stanów

---

<sup>3</sup> W sprawie rozwinięcia, modyfikacji i obrony tej zasady zob. Dokic, Engel (2005). Przekonująco krytykuje ją m.in. Blackburn (2005).

Zjednoczonych i rozpoczął pracę na Uniwersytecie Chicago. Poznał tam Charlesa Morrisa, ucznia pragmatysty George'a H. Meada. Carnap tak wspomina tę znajomość:

W Chicago najbliższy memu stanowisku filozoficznemu był Charles Morris. Próbował on połączyć idee pragmatyzmu i logicznego empiryzmu. Dzięki niemu lepiej zrozumiałem filozofię pragmatyczną, a w szczególności filozofię Meada i Deweya (Carnap 1963a).

Carnap podkreśla, że stosunkowo niewiele skorzystał z prac założycieli pragmatyzmu, gdyż nie był skłonny zaakceptować np. metafizyki Peirce'a czy Deweyowskiego ujęcia problemów logiki i epistemologii. Znacznie bardziej inspirowały go pisma ich kontynuatorów, do których zaliczał obok Morrisa Clarence'a I. Lewisa, Ernesta Nagela i Sidneya Hooka, gdyż były jaśniejsze i utrzymane w typowo naukowym duchu. Rezultatem tego wpływu idei pragmatycznych było inne rozłożenie akcentów w podejściu do niektórych problemów. Przejawiło się ono m.in. w położeniu większego nacisku na społeczny wymiar nabywania i stosowania wiedzy, w bardziej wyrazistym podkreśleniu momentów, w których rozwój schematów pojęciowych lub teorii wymaga podjęcia decyzji praktycznych, a także w zwróceniu uwagi na to, że wiedza wyrasta z interakcji organizmów żywych z otaczającym je środowiskiem. Jak pisze Carnap:

Jest niewątpliwie ważne, aby mieć te aspekty na uwadze, kiedy dąży się do pełnego zrozumienia takich fenomenów społecznych, jak język i nauka. Wpływ tych idei pragmatycznych był bardzo owocny dla rozwoju moich koncepcji (Carnap 1963b: 861).

Zanim jednak wpływ ten zaczął być widoczny w późnej fazie twórczości Carnapa, idee uderzająco zbieżne z pragmatycznymi pojawiły się w ważnym dziele z jego wcześniejszej fazy twórczości, jakim była książka dotycząca logicznej składni języka (Carnap 1934/1937). Ogniskowały się one wokół Zasady Tolerancji, dotyczącej wyboru logiki i języka, stanowiących narzędzie do utrwalania, porządkowania i wiązania naszej wiedzy empirycznej o świecie. Carnap sądzi, że wybór ten nie jest ograniczony żadnymi nakazami i zakazami, lecz

polega na przyjęciu jednej z wielu możliwych konwencji. Jak sugerują to formułuje:

W logice nie ma moralności. Każdemu wolno budować własną logikę, tj. własną formę języka, tak jak sobie tego życzy. Wymaga się jedynie tego, że jeśli chce się na jej temat dyskutować, należy jasno określić stosowane przez siebie metody i podać reguły syntaktyczne zamiast argumentów filozoficznych (Carnap 1934/1937: 52; przykład polski: 79).

Oznacza to, że „można przedłożyć jakikolwiek odpowiednio skonstruowany zbiór form językowych i następnie obwieścić, że będzie się go używać. Wybór logiki nie podlega żadnym innym ograniczeniom” (Richardson 2007: 300). Dokonawszy tego wyboru, kierując się przede wszystkim względami pragmatycznymi (wygoda, użyteczność, prostota itp.) konstruujemy następnie język, w którym możemy formułować sprawdzalne zdania empiryczne. Wśród tych zdań nie będzie miejsca na zdania filozoficzne, które okazują się albo pozbawionymi sprawdzalnego znaczenia empirycznego ciągami słów (odnosi się to w szczególności do twierdzeń tradycyjnej metafizyki), albo ukrytymi rekomendacjami dotyczącymi przyjęcia takiej czy innej kategorii językowej lub zmiany stosowanej logiki.

Stanowisko Carnapa dotyczące wyboru logiki i formy języka zostało bardziej wyrażone rozwinięte w jednej z jego klasycznych prac z okresu amerykańskiego (Carnap 1950/1956). Wprowadza on w niej szeroko dyskutowane rozróżnienie między pytaniami dotyczącymi istnienia: wewnętrznymi i zewnętrznymi. Pisz o nim tak:

Jeśli ktoś chce mówić w swoim języku o nowym rodzaju bytów, musi wprowadzić system nowych sposobów mówienia, podlegających nowym regułom; będziemy tę procedurę nazywać konstrukcją *schematu* językowego dla owych nowych bytów. W związku z tym musimy odróżnić dwa rodzaje pytań o istnienie: po pierwsze, pytań o istnienie pewnych bytów nowego rodzaju w *obrębie tego schematu*, które nazwiemy *pytaniami wewnętrznymi*; po drugie, pytań dotyczących istnienia czy rzeczywistości *systemu bytów jako całości*, nazywanych *pytaniami zewnętrznymi*. Pytania

wewnętrzne i możliwe na nie odpowiedzi formułuje się za pomocą tych nowych form wyrażen. Odpowiedzi na nie można znaleźć, stosując bądź metody czysto logiczne, bądź empiryczne, w zależności od tego, czy jest to schemat logiczny, czy też fakualny. Pytanie zewnętrzne ma charakter problematyczny, który wymaga dokładniejszego zbadania (Carnap 1950/1956: 206; przekład polski: 13–14 oraz 418).

Najkrócej mówiąc, Carnap czyni w tej materii następujące ustalenia. Pytania zewnętrzne najczęściej są stawiane przez filozofów. Odpowiedzi na nie, wbrew pozorom, nie mają postaci koncepcji i teorii, które można oceniać jako prawdziwe lub fałszywe. Są to ukryte decyzje i zalecenia dotyczące użycia określanego schematu językowego, wzbogacania go o nowe terminy ogólne itp. Podlegają one jedynie ocenie pragmatycznej, czyli ze względu na to, czy okazały się użyteczne, owocne i znalazły szerokie zastosowanie w praktyce naukowej. W proponowaniu nowych form i schematów językowych należy zachować daleko idącą tolerancję i nie krępować inwencji badaczy. Te najmniej użyteczne same odejdą w zapomnienie, a te, które okażą się pomocne – rozpowszechnią się i utrwalą.

Stanowisko Carnapa widziane przez pryzmat jego Zasady Tolerancji, wielości form językowych i systemów logicznych przypomina pod wieloma względami Lewisowski pragmatyzm pojęciowy. Nie jest zatem niczym zaskakującym, że kiedy Quine postuluje modyfikację tego stanowiska, wspomina obu filozofów jednocześnie. Podobieństwo to nie powinno jednak przesłaniać różnic zachodzących między pragmatyzmem klasycznym i jego kontynuatorami a Carnapowskim pragmatyzmem i pozytywizmem logicznym. Na niektóre z nich zwraca uwagę sam Lewis w porównawczym eseju, napisanym na początku lat czterdziestych, lecz opublikowanym dopiero trzy dekady później (1941/1970). W zestawieniu tym bierze on pod uwagę cztery zagadnienia: (a) stosunek do empiryzmu; (b) zasięg poznania naukowego; (c) znaczenie metafizyki; (d) status sądów wartościujących. Niewątpliwie istnieją podstawy, aby oba te nurty wiązać z empiryzmem, gdyż ich przedstawiciele zgodnie podkreślają, że treść naszych wypowiedzi, koncepcji i teorii należy ujmować, odwołując się do weryfikowalnych, potwierdzalnych empirycznie konsekwencji. Jednakże Carnap i zwolennicy pozytywizmu logicznego opowiada-

ją się za sformulowaniem tego wszystkiego wyłącznie w kategoriach językowych (w tzw. trybie formalnym), np. jako relacji teorii i zdań teoretycznych do zdań obserwacyjnych. Lewis uważa, że w świetle pragmatyzmu takie podejście jest niezadowolające, co widać chociażby przy próbie charakterystyki treści zdań obserwacyjnych, kiedy trzeba odwołać się do danych doświadczenia. Logiczni pozytywiści obierają to podejście, gdyż dogmatycznie przyjmują, iż jedynym sposobem uprawiania filozofii jest analiza logiczna, a wobec tego

[...] zagadnienia filozoficzne, które zwykle formułuje się w „trybie materialnym” i które np. dotyczą relacji między czymś stwierdzonym a danym w doświadczeniu, albo między doświadczeniem a rzeczywistymi przedmiotami, są „pseudoproblemami” (Lewis 1941/1970: 96).

Jeśli idzie o zasięg poznania naukowego i status metafizyki, to logiczni pozytywiści, twierdzi Lewis, są zbyt podatni na urok fizykalistycznego panscjentyzmu i nie dostrzegają, że istnieją problemy i działalność teoretyczna zmierzająca do ich rozwikłania, która nie ma charakteru naukowego w ścisłym tego słowa znaczeniu. Jeśli działalność tę chcemy podciągnąć pod miano metafizyki, to należy otwarcie przyznać, że jest ona nieodzownym składnikiem ludzkiej myśli. Nie można też powiedzieć, jak to niekiedy sugeruje Carnap, że nie ma charakteru poznawczego i nie można jej sprowadzić wyłącznie do wyboru takiego czy innego schematu językowego. Z tą ostatnią sprawą wiąże się też charakterystyczne dla pozytywistów logicznych ostre przeciwstawienie teoretycznego porządku poznawczego i praktycznego porządku preferencji, decyzji i działania. Według Lewisa i pragmatystów oba te porządki przenikają się, gdyż rezultaty poznania są sprawdzane w działaniu, natomiast kierunek i cele działania muszą być ugruntowane w ocenach, które z kolei nie mogą być zawieszane w próżni, wymagają odpowiedniego uzasadnienia. Jak to ujmuje w zakończeniu swego porównawczego artykułu:

Dla pragmatysty nie istnieje ostateczny podział na to, co „normatywne” i „opisowe”. Prawomocność każdego standardu poprawności ma związek z jakimś porządkiem „faktów opisowych”, każde zaś określenie faktu odzwierciedla jakiś sąd wartościujący i konstytuuje imperatyw

zachowania. Prawomocność poznania jest nieodłączna od jego ostatecznego testu, który polega na wartościowym rezultacie działania, którym ono kieruje. Wiedza – a przynajmniej tak pojmuje to pragmatysta – ma służyć działaniu: działanie zaś jest ukierunkowane na realizację tego, co wartościowe. Gdyby nie było prawomocnych sądów wartościujących, to wówczas działanie byłoby bezcelowe lub po prostu kapryśne, a poznanie byłoby całkowicie pozbawione znaczenia (Lewis 1941/1970: 112).

Z pewnością ta teza o wzajemnym przenikaniu się porządku poznawczego i praktycznego oraz sprzeciw wobec ujęcia metafizyki jako działalności niepoznawczej stawia pod znakiem zapytania zasadność wprowadzonej przez Carnapa dychotomii teoretycznych pytań wewnętrznych i praktycznych pytań zewnętrznych oraz jego wersji pragmatyzmu. Rzecz jasna, z historycznofilozoficznego punktu widzenia nie jest konieczne rozstrzygnięcie, kto ma w tej sprawie rację: Lewis i tradycja klasycznego pragmatyzmu, na którą się on powołuje, czy też Carnap i jego empiryzm logiczny. Wystarczy poprzestać na konstatacji, że idee pragmatyczne pojawiały się w filozofii analitycznej w różnych kontekstach, często zupełnie odmiennych od tych, w których były osadzone przez twórców pragmatyzmu.

\*\*\*

Nieocenioną pomocą w zapoznawaniu się z poglądami Clarence'a I. Lewisa oraz recepcją jego poglądów okazuje się tom o jego filozofii, wydany w monumentalnej serii „The Library of Living Philosophers” (Schilpp 1968). Zawiera on krótką autobiografię Lewisa oraz jego odpowiedzi na zamieszczone w tomie artykuły (z konieczności skrócone, gdyż pisane w ostatnim okresie życia, kiedy stan jego zdrowia drastycznie się pogarszał), a także bibliografię pism Lewisa, którą starannie opracował Elie M. Adams. Już po śmierci Lewisa wydano zbiór jego artykułów, dobrze ukazujący ewolucję jego poglądów oraz stosunek do klasycznego pragmatyzmu i pozytywizmu logicznego (Lewis 1970). Najlepszą monografią o życiu i dorobku Lewisa jest praca amerykańskiego historyka idei Murraya G. Murphey’a (2005). Dwie książki o filozofii Lewisa opublikowała też Sandra B.



Rosenthal (1976, 2007). Pierwsza dotyczy jego epistemologii, a druga stanowi całościową, chociaż nieco pobieżną, prezentację jego stanowiska filozoficznego. Jedną z najnowszych i najciekawszych prac na temat metafizyki Lewisa i stosunku jego poglądów do filozofii Carnapa i Quine'a jest artykuł Thomasa Baldwina (2007).

Wszystkie najważniejsze prace filozoficzne, które Ramsey opublikował za życia lub przygotował do druku, zostały zebrane w tomie *Philosophical Papers* (Ramsey 1990). Zbiór ten różni się tylko nieznacznie od pierwszego wyboru pism Ramseya, który ukazał się wkrótce po jego śmierci (Ramsey 1931). Na podstawie materiałów znajdujących się w Archiwum Filozofii Naukowej Uniwersytetu Pittsburgh opublikowano jeszcze dwie książki (Ramsey 1927–1929/1991 oraz 1991), które znakomicie obrazują szerokość zainteresowań i oryginalność tego myśliciela (warto dodać, że prawie cała zawartość Kolekcji Ramseyowskiej z tego archiwum jest od niedawna dostępna w wersji elektronicznej pod adresem: <http://www.library.pitt.edu/libraries/special/asp/ramsey.html>). Zważywszy na tragicznie krótki okres, w którym dane było Ramseyowi tworzyć i publikować, literatura dotycząca doniosłych teoretycznych rezultatów tej twórczości jest stosunkowo obszerna. Należą do niej przede wszystkim dwie monografie książkowe o filozofii Ramseya: Sahlin (1990) oraz Dokic, Engel (2001/2002). Najważniejszymi pracami zbiorowymi poświęconymi myśli Ramseya i różnym kontekstom jego twórczości są: Mellor (1980); Frápolli (2005); Lillehammer, Mellor (2005); Galavotti (2006). Trzy pierwsze zawierają artykuły istotne dla zrozumienia pragmatyzmu Ramseya i kierunków, w jakich można go rozwijać, natomiast w ostatnim z tomów obok prac na temat rozmaitych idei tego filozofa oraz jego związków z Wittgensteinem i Kołem Wiedeńskim znajduje się też fascynujący szkic biograficzny, przedstawiający rozwój intelektualny Ramseya i środowisko, w którym wyrastał. Niezwykle interesującą wykładnię poglądów Ramseya dotyczących prawdy i znaczenia przedstawił ostatnio Ian Rumfitt (2011).

Wątki pragmatyczne są najwyraźniejsze w klasycznym artykule Carnapa (1950/1956), który w ostatnich latach jest przedmiotem ponownego, ożywionego zainteresowania i rozmaitych zabiegów interpretacyjnych w dyskusjach dotyczących statusu ontologii (zob.

np. Eklund 2009 i cytowana w tym tekście literatura przedmiotowa). O swoich związkach z pragmatyzmem wspomina Carnap w poświęconym mu tomie w ramach serii „The Library of Living Philosophers” (Schilpp 1963). Związkom tym jest też poświęcony osobny artykuł w znakomitym przewodniku po poglądach tego myśliciela (Friedman, Creath 2007). Interesującą interpretację Carnapowskiego dzieła (1934/1937) przez pryzmat sformułowanej w nim Zasady Tolerancji zaproponował Thomas Ricketts (1994). Genezę i rozwój poglądów Carnapa, lecz bardziej z punktu widzenia historii idei niż z perspektywy czysto filozoficznej, obszernie przedstawia André W. Carus (2007). Stosunek stanowiska Carnapa do amerykańskiego pragmatyzmu jest w tej obszernej monografii w zasadzie pominięty. O różnicach między pragmatyzmem i pozytywizmem logicznym oraz o powodach, które przyczyniły się do tego, że nie doszło do bliższego powiązania obu nurtów, piszą m.in. Lewis (1941/1970) oraz Thomas Mormann (2007).

## Pragmatyzm a myśl analityczna połowy XX wieku: Ludwig Wittgenstein i Willard V. Quine

Okres konsolidacji i najbardziej ekspansywnego rozwoju filozofii analitycznej przypada na kilka dekad XX wieku, poczynając – mówiąc w dużym przybliżeniu – od lat trzydziestych. W okresie tym szczególną rolę odegrał Ludwig Wittgenstein (1889–1951), którego ciągle modyfikowane i rozwijane idee filozoficzne spotkały się z żywym zainteresowaniem nie tylko bezpośrednich uczniów, uczestniczących w jego zajęciach w Cambridge, lecz również wielu innych myślicieli w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych, którzy dotarli do notatek z tych zajęć, a później studiowali i komentowali jego pośmiertnie wydawane pisma. Warto zatem przyrzeć się relacji tego oryginalnego i wpływowego filozofa do pragmatyzmu, tym bardziej że chociaż on sam od pragmatyzmu się odżegnywał, to przez późniejszych neopragmatystów (Richarda Rorty'ego, Hilary'ego Putnama i Roberta B. Brandoma) był uważany za myśliciela kluczowego dla rozwoju ich poglądów.

Rozpocznijmy od historycznych ustaleń dotyczących znajomości klasycznego pragmatyzmu przez Wittgensteina. Można zasadnie domniemywać, że z tym popularnym na początku XX wieku kierunkiem filozoficznym zetknął się on za pośrednictwem krytyk George'a E. Moore'a i Bertranda Russella. Jednakże krytyki te nie zniechęciły go do sięgnięcia po pisma przedstawicieli pragmatyzmu. Jego zainteresowaniem cieszyły się zwłaszcza publikacje Williama Jamesa. Z dużym uznaniem wyrażał się on o jego Giffordowskich Wykładach z filozofii religii, opublikowanych jako *Varieties of Religious Experience* (1902/1985). W liście do Bertanda Russella z 22 czerwca 1912 roku pisał:

Kiedy tylko mam czas, czytam obecnie *Varieties of Religious Experience* Jamesa. Ta książka d u ż o mi daje. Nie chcę twierdzić, że wkrótce zostanę świętym, lecz nie jestem pewien, iż nie poprawia mnie ona nieco w sposób, w jaki b a r d z o chciałbym się poprawić; sądzę mianowicie, że pomaga mi ona pozbyć się *Sorge* (w sensie, w jakim tego słowa używa Goethe w drugiej części *Fausta*); (McGuinness 1995/2008: 30).

Cytat ten wyraźnie sugeruje, że dzieło Jamesa było Wittgensteino wi pomocne w zmaganiu się z różnymi niepokojami i lękami egzystencjalnymi, a w związku z tym prawdopodobnie nie traktował go jako wsparcia teoretycznego w uprawianej przez siebie filozofii, tym bardziej że zajmował się wówczas technicznymi zagadnieniami z zakresu filozofii logiki. Można zatem przypuszczać, że Wittgenstein nie dotarł w swojej lekturze Wykładów Giffordowskich Jamesa do rozdziału o filozofii, znajdującego się w końcowych partiach książki. A właśnie w tym rozdziale James odwołuje się do Charlesa S. Peirce'a, „filozofa amerykańskiego wyjątkowej oryginalności” i jego zasady pragmatyzmu. Sens i uzasadnienie tej zasady przez Peirce'a przedstawia James następująco:

Jedynym dającym się pojąć motywem ruchu myśli jest osiągnięcie stanu przekonania lub spokoju myślowego. Tylko wtedy, gdy myśl nasza o jakimś przedmiocie znalazła ukojenie w stanie przekonania, może dojść do zdecydowanego i bezpiecznego działania dotyczącego tego przedmiotu. Krótko mówiąc, przekonania są regułami działania, a cała funkcja myślenia polega na zbliżeniu nas o krok do wytworzenia czynnych nawyków. Gdyby jakaś część myśli nie miała żadnego wpływu na praktyczne konsekwencje tej myśli, to wówczas część ta nie byłaby właściwym składnikiem znaczenia tej myśli. Aby rozwinąć znaczenie myśli musimy zatem jedynie określić, jakie zachowanie jest ona zdolna wytwarzać; zachowanie to jest dla nas jej jedynym znaczeniem. U podstaw wszystkich naszych rozróżnień myślowych znajduje się ten namacalny fakt, że nie ma rozróżnienia tak subtelnego, że nie polegałoby ono na żadnej możliwej różnicy praktycznej. Aby osiągnąć doskonałą jasność naszych myśli o jakimś przedmiocie, potrzebujemy zatem jedynie uwzględnić to, jakich wrażeń, bezpośrednich lub dalszych, możemy się odeń spodziewać i na jakie postępowanie musimy być gotowi w przypadku gdyby przedmiot ten okazał się prawdziwy. Nasza

koncepcja tych konsekwencji praktycznych jest dla nas całą naszą koncepcją tego przedmiotu, pod warunkiem, że koncepcja ta ma w ogóle jakiegokolwiek pozytywne znaczenie (James 1902/1985: 351; przekład polski: 401).

Ten stosunkowo trafny wykład zasadniczego zamysłu pragmatyzmu Peirce'a w jego pierwotnej postaci nie spotkał się z żadną znaną historykom filozofii reakcją ze strony Wittgensteina, podobnie zresztą jak cała filozofia Peirce'a.

Można jedynie domniemywać (aczkolwiek nie ma potwierdzenia tego faktu w istniejących źródłach historycznych), że na pragmatyczne idee Peirce'a i jego oryginalne pomysły z zakresu logiki i metodologii zwrócił uwagę Wittgensteinowi Frank P. Ramsey, z którym przeprowadził on wiele intensywnych dyskusji filozoficznych. Dotyczyły one jednak przede wszystkim pierwszej książki Wittgensteina, czyli *Traktatu logiczno-filozoficznego*, i podejmowanych w niej zagadnień. Tak o nich pisał sam Wittgenstein w 1945 roku w przedmowie do swojego drugiego głównego dzieła, zatytułowanego *Dociekania filozoficzne*:

Odkąd bowiem przed szesnastu laty ponownie zacząłem zajmować się filozofią, przyszło mi dostrzec poważne błędy w tym, co w owej pierwszej książce napisałem. W uświadomieniu tych błędów pomogła mi – w stopniu, którego nie jestem raczej w stanie sam oszacować – krytyka moich idei ze strony Franka Ramseya, z którym rozstrząsałem je w niezliczonych rozmowach w ciągu ostatnich dwu lat jego życia (Wittgenstein 1953/2009 s. 4e; przekład polski: 4).

Być może pokłosiem tych dyskusji, w których Ramsey przywołał jakiś wątek pragmatyczny, jest taka oto uwaga Wittgensteina z maszynopisu książki *Philosophical Grammar*, powstałej na początku lat trzydziestych:

Jeżeli rzeźbię kloc drewna i chcę mu nadać określony kształt, to każde nacięcie, które się do tego przyczynia jest dobre. Ale nie nazywam argumentu dobrym tylko dlatego, że ma on pożądane przeze mnie konsekwencje (Pragmatyzm); (Wittgenstein 1974/1980, § 133: 185).

Niewykluczone, że była to reakcja krytyczna na konsekwencjalizm pragmatyczny Ramseya, którego przejawem było zainspirowane koncepcjami Peirce'a uzasadnienie indukcji. Niezależnie jednak od tego, czy nazwisko Peirce'a i jego idee były przywoływane w dyskusjach Wittgensteina z Ramseyem, nie powinno to przesłaniać faktu, że nazwisko to nie pojawia się ani razu w bogatej spuściznie piarskiej Wittgensteina.

Zupełnie inaczej było z Williamem Jamesem, który w późnych pismach Wittgensteina jest jednym z częściej cytowanych myślicieli. Okazuje się, że Wittgenstein był bardzo uważnym czytelnikiem fundamentalnego dzieła psychologicznego Jamesa *The Principles of Psychology*, wydanego po raz pierwszy w 1890 roku, bardzo popularnego na początku XX wieku i często używanego w dydaktyce uniwersyteckiej, najczęściej w wersji skróconej. Wittgenstein na ogół odnosił się krytycznie do poglądów na temat psychiki i umysłu tam wyrażonych, lecz jest to z pewnością jedno z tych dzieł, bez znajomości którego trudno o głębsze zrozumienie końcowych partii *Dociekań filozoficznych* oraz całej Wittgensteinowskiej filozofii psychologii, zawartej w zapiskach i wykładach z ostatnich lat jego twórczości, a w szczególności w *Remarks on the Philosophy of Psychology*. John Passmore, jeden z najbardziej znanych i skrupulatnych historyków współczesnej filozofii anglosaskiej, powołuje się na rozmowę ze słuchaczem tych wykładów, Allanem C. Jacksonem, który zapamiętał, że w ich trakcie Wittgenstein odnosił się bardzo często do Jamesa, zaś *The Principles of Psychology* tego amerykańskiego myśliciela było jedynym dziełem filozoficznym, które znalazło się wówczas na półkach z książkami posiadanymi przez Wittgensteina (Passmore 1957/1968: 592).

Wspomnienia te znajdują częściowe potwierdzenie w tym, co zapamiętali lub zapisali inni słuchacze wykładów Wittgensteina, np. Elisabeth Anscombe, Peter Geach i Wolfe Mays, a także w korespondencji samego Wittgensteina. Mays tak pisze o treści wykładów, w których uczestniczył: „Wykłady Wittgensteina były głównie poświęcone zagadnieniom dotyczącym znaczenia, przekonań i podstaw matematyki. Kiedy wykładał na temat przekonań, czytał fragmenty z *Principles of Psychology* Jamesa i krytycznie je rozwa-

żał” (Mays 1967/1999: 132). Wiadomo, że Wittgenstein nosił się nawet z zamiarem poprowadzenia całego cyklu zajęć na podstawie *The Principles of Psychology* Jamesa, lecz ostatecznie z tego pomysłu zrezygnował. Ta znajomość dwóch głównych dzieł Jamesa i szacunek do niego jako człowieka i myśliciela<sup>1</sup> kontrastuje z całkowitym ignorowaniem przez Wittgensteina bogatego, różnorodnego dorobku Johna Deweya. Z rozmów prowadzonych w czasie pobytu w Stanach Zjednoczonych z Oetsem K. Bouwsmą wynika, że Wittgenstein wiedział na jego temat tylko tyle, iż poświęcono mu osobny tom w prestiżowej, lecz – w jego przekonaniu – nieco osobiłej serii „The Library of Living Philosophers”, redagowanej przez Paula A. Schilppa. O tomach z tej serii Wittgenstein wyraził następującą opinię: „Zupełnie idiotyczne! Nigdy ich nie czytał – otworzył jedynie tom poświęcony Moore’owi i przeczytał o bardzo miłym dzieciństwie Moore’a, lecz szewc również miał dzieciństwo, także bardzo miłe”. Po tej uwadze Wittgenstein przechodzi do Deweya: „Dewy – czy Dewey nadal żyje? Tak. Nie może być!” (Bouwsmā 1949–1951/1986: 28–29).

Jednakże głębokie zainteresowanie ideami Jamesa, zwłaszcza w zestawieniu z całkowitym ignorowaniem Peirce’a i Deweya, nie szło u Wittgensteina w parze z zainteresowaniem pragmatyzmem jako całościowym stanowiskiem filozoficznym i nie wiązała się z tym chociażby prowizoryczna aprobata niektórych jego składników. Było wprost przeciwnie. W pismach z ostatnich lat twórczości Wittgensteina słowa „pragmatyzm” i „pragmatysta” pojawiają się tylko dwukrotnie. Zawierające je fragmenty brzmią następująco: „Czyż zatem nie jesteś pragmatystą? Nie, gdyż nie twierdzę, że sąd jest prawdziwy wtedy, gdy jest użyteczny” (Wittgenstein 1980, § 266: 54). „Chcę więc powiedzieć coś, co zabrzmiałoby jak pragmatyzm. Wchodzi mi tu w drogę pewien rodzaj światopoglądu” (Wittgenstein 1969/1975, § 422: 54e; przekład polski: 72). Pierwszy z tych fragmentów stanowi jednoznaczne odrzucenie pragmatycznej koncepcji prawdy w jej obie-

<sup>1</sup> W znanej biografii Wittgensteina (Monk 1990/1991: 478; przekład polski: 502) przywołana jest rozmowa z M. Drurym, w której na jego stwierdzenie, że zawsze z przyjemnością czyta Williama Jamesa, gdyż to taka w pełni ludzka osoba, Wittgenstein zareagował następująco: „I dlatego właśnie taki dobry z niego filozof; był prawdziwym człowiekiem”.

gowej i najczęściej krytykowanej postaci. Drugi jest co najmniej dwuznaczny, lecz z wielu względów wydaje się, iż najlepiej odczytać go jako wyraz niepokoju Wittgensteina, że proponowane przez niego stanowisko epistemologiczne może zostać zinterpretowane jako rodzaj lub wyraz pragmatyzmu.

Co zatem sprawia, że wbrew tym deklaracjom Wittgenstein jest uważany za jednego z głównych inspiratorów neopragmatyzmu, nazywanego też nowym pragmatyzmem? Wydaje się, że decydują o tym co najmniej trzy składowe jego późniejszych poglądów, stanowiące o specyfice jego metafizologii, filozofii języka i epistemologii.

Poświęćmy najpierw nieco uwagi Wittgensteinowskiej koncepcji filozofii. Należy na wstępie zauważyć, że była ona stosunkowo stała, zwłaszcza w zestawieniu z mniej lub bardziej drastycznymi zmianami innych poglądów tego myśliciela. Według Wittgensteina filozofia nie polega na budowaniu abstrakcyjnych i oderwanych od życia teorii, lecz jest swoistego rodzaju działalnością, którą można określić jako rozjaśnianie naszych myśli.

Filozofia nie odkrywa żadnych nowych prawd, a problemy filozoficzne rozwiązuje się nie przez zdobywanie nowych informacji, lecz przez inne ułożenie tego, co już wiemy. Wittgenstein powiedział kiedyś, że funkcją filozofii jest rozwiązywanie węzłów w naszym myśleniu. Oznacza to, że ruchy wykonywane przez filozofa będą skomplikowane, lecz ich rezultat będzie tak prosty jak zwykły kawałek sznurka (Kenny 2007: 62).

Źródłem problemów filozoficznych są w dużej mierze tradycyjni filozofowie, którzy z zapalem godnym lepszej sprawy poszukiwali istot rzeczy i konieczności w świecie, dążąc do ostatecznego wyjaśnienia świata, poznania ludzkiego i języka. To dążenie rodziło wiele nieporozumień i prowadziło filozofów w całkowitą ciemność, zamiast owocować rozjaśnieniem badanych przez nich rzeczy. Wobec tego, pisze Wittgenstein:

Gdy filozofowie posługują się pewnym słowem – takim jak „wiedza”, „być”, „przedmiot”, „ja”, „zdanie”, „nazwa” – i usiłują uchwycić i s t o t ę rzeczy, trzeba sobie zawsze zadać pytanie: czy w języku, w którym



słowo to jest zadowowione, używa się go kiedykolwiek w taki sposób? (Wittgenstein 1953/2009, § 116: 53e; przekład polski: 73).

Co zatem powinni robić filozofowie, aby ustrzec się tych błędów i rozjaśnić to, co rozjaśnienia wymaga? Powinni się skoncentrować na opisanu całej różnorodności zawartej w rzeczywistych sposobach funkcjonowania języka i jego poszczególnych wyrażeniach. W postępowaniu tym należy wystrzegać się naśladowania procedur naukowych i konstruowania teorii, gdyż filozofia nie jest jedną z nauk. Jak postuluje Wittgenstein:

Wszelkie wyrażenia nie musi zniknąć, a jego miejsce winien zająć tylko opis. A opis ten otrzymuje swoje światło, czyli swój cel, od problemów filozoficznych. Nie są to, rzecz jasna, problemy empiryczne, lecz rozwiązywane są przez wgląd w sposób działania naszego języka; taki mianowicie, że zostanie on rozpoznany, w br ew skłonności, by go rozumieć opacznie. Problemy rozwiązuje się tu nie drogą gromadzenia nowych odkryć, lecz przez zestawianie tego, co zawsze wiedzieliśmy. Filozofia jest walką z opętaniem naszego rozumu przez środki naszego języka (Wittgenstein 1953/2009, § 109: 52e; przekład polski: 72).

Jest to w dużej mierze działalność terapeutyczna, która ma nas wyleczyć z problemów, z którymi dotychczas borykała się tradycja filozoficzna.

Wittgensteinowską koncepcję filozofii w bardzo wyrazisty i plastyczny sposób wyłożoną w drugim okresie twórczości tego myśliciela, można streścić następująco:

Zadaniem filozofii nie jest dążenie do osiągnięcia prawdy szczególnie wzniosłego rodzaju, lecz usunięcie zamętu. Problemy filozoficzne nie są trwałymi trudnościami intelektualnymi, lecz wynikiem „opętania naszego rozumu” przez język. Należy się z nimi uporać nie przez dotarcie do pojęciowych istot, lecz przez opisowe badanie powierzchni: przez namysł nad sposobem, w jaki język rzeczywiście funkcjonuje. Filozofia nie dostarczy nam teorii lub wyjaśnień, gdyż skłonność do teoretyzowania, a szczególnie do uogólniania, obejmującego odmienne, lecz na pozór podobne gry językowe i formy wyrażeni jest głównym źródłem filozoficznego zamętu (Wright 2001: 438).

Jest kwestią dyskusyjną, na ile ta oficjalna i deklarowana metafizyka zgadza się z tym, w jaki sposób Wittgenstein filozofię faktycznie uprawiał. Na przykład, czy rzeczywiście nie formułował żadnych koncepcji i teorii? Czy faktycznie nie podawał żadnych wyjaśnień i zadowalał się jedynie zestawianiem tego, co jest nam wszystkim znane? Wydaje się, że odpowiedź na te pytania musi być negatywna, jeśli uważnie przyjrzymy się chociażby jego poglądom dotyczącym znaczenia i poznania.

Nawet interpretatorzy broniący ciągłości i podobieństw między kolejnymi fazami rozwoju filozofii Wittgensteina, przyznają, że jego poglądy na to, na czym polega znaczenie wyrażen językowych, uległy drastycznej zmianie. Mówiąc w dużym uproszczeniu, w pierwszym okresie swojej twórczości przyjmował, że znaczeniem wyrażen nazwowych są przyporządkowane im przedmioty; z kolei nazwy tworzą zdania i na mocy swych znaczeń wyznaczają znaczenia zdań; prawdziwe zdania w ten sposób utworzone obrazują rzeczywistość. Jest to wariant ujęcia języka zaproponowany przez św. Augustyna, od którego krytyki rozpoczyna Wittgenstein *Dociekania filozoficzne*, powszechnie uważane za najważniejsze dzieło drugiego okresu jego filozofii. W dziele tym dał on wyraz przekonaniu głoszonemu od początku lat trzydziestych XX wieku, według którego nie należy pytać o znaczenie słów, lecz o ich użycie. Zalecenie to od razu nadało pragmatyczny wydźwięk jego filozofii języka. Połączyło się też ono z pluralistyczną koncepcją języka, w myśl której język to tak naprawdę wielość rozmaicie ze sobą powiązanych gier językowych, wtopionych w różnorodne formy życia. Wittgenstein porównuje język do starego miasta:

Na język nasz można patrzeć jak na stare miasto: płatanina uliczek i placów, starych i nowych domów, domów z dobudówkami z różnych czasów; a wszystko to otoczone licznymi nowymi przedmieściami o prostych i regularnych ulicach, ze standardowymi domami (Wittgenstein 1953/2009, § 18: 11e; przekład polski: 16).

Perspektywa ta pozwala jedynie na następujące prowizoryczne określenie znaczenia:

Dużą klasę przypadków, w których stosuje się słowo „znaczenie” – choć nie w wszystkich przypadki, do których się ono stosuje – można wyjaśnić tak: znaczeniem słowa jest jego użycie w języku (Wittgenstein 1953/2009, § 43: 25e; przekład polski: 34).

Konsekwencje takiego określenia znaczenia zależą tu nie tylko od tego, jak duża będzie klasa owych przypadków i które wyrażenia nie będą do niej należały (jeśli w ogóle takowe się znajdują), lecz przede wszystkim od sposobu rozumienia owego użycia. Czy mają to być jedynie regularności opisywane w języku fizyki i biologii? Czy raczej chodzi, co wyraźnie potwierdzają sugestie samego Wittgensteina, o racjonalną aktywność członków danej społeczności językowej, w której liczą się ich intencje, zamiary i cele? A jeśli tak, to czy aktywność tę przenika wymiar normatywny i należy ją oceniać jako poprawną i niepoprawną? Wszystko zależy od interpretacji i uporządkowania nieco impresyjnych i zagadkowych uwag Wittgensteina. Nie ma zatem nic zaskakującego, że interpretacji tych pojawiło się bardzo wiele.

W uwagach spisanych w ostatnich dwóch latach życia i opublikowanych wiele lat później pod tytułem *O pewności* Wittgenstein skoncentrował się na analizie wiedzy i podstaw naszych przekonań. Analiza ta ściśle wiąże się z koncepcją języka jako gier językowych i sposobami ich funkcjonowania. Wittgenstein tak to ujmuje:

Należy mieć na uwadze, że gra językowa jest, by tak rzec, czymś nieprzewidywalnym. Chodzi mi o to: nie jest oparta na podstawach. Nie jest rozumna (ani nierozumna). Po prostu jest – jak nasze życie (Wittgenstein 1969/1975, § 559: 73e; przekład polski: 95).

I zaraz w następnej uwadze dodaje: „A pojęcie nabywania wiedzy jest powiązane z pojęciem gry językowej” (1969/1975, § 560: 74e; przekład polski: 95). Skoro zatem gra językowa nie ma podstaw, nie ma ich też nasza wiedza. Wittgenstein nie chce przez to głosić jakiegось sceptycyzmu, lecz wręcz przeciwnie: zwrócić uwagę, że uzasadnianie naszych przekonań wcześniej lub później musi dobiec kresu. Zachodzi to wówczas, kiedy zaczynamy odwoływać się do przekonań i tez, które stanowią zręby naszego myślenia o świecie i zawi-

sy, na których jest zawieszona cała nasza struktura poznawcza. Owe zręby i zawiasy składają się nie tylko z analitycznych sądów logiki, lecz również z sądów na pozór empirycznych, których nikt rozsądny nie podaje w wątpliwość. Nie znaczy to jednak, że możemy powiedzieć, iż wszystkie te zawiasowe sądy są prawdziwe i że z całą pewnością o tym wiemy. Przyjmujemy je po prostu bezwiednie i na ich podstawie działamy. Jak dobitnie pisze Wittgenstein:

Jednakże podawanie podstaw i uzasadnianie świadectw dobiega kresu – ale kresem tym nie jest to, że pewne sądy jawią się nam bezpośrednio jako prawdziwe, tak więc nie jest to z naszej strony rodzaj *w i d z e n i a*; jest to nasze *d z i a ł a n i e*, które leży u podstaw gry językowej (Wittgenstein 1969/1975, § 204: 28e; przekład polski: 39–40).

W pewnym sensie sądy te leżą poza zasięgiem naszej wiedzy i jeśli prawdziwe może być tylko to, co może być uzasadnione, nie są też one prawdziwe.

Czy rzeczywiście metafizologia, filozofia języka i epistemologia Wittgensteina są tak bardzo pragmatyczne, że można go uważać za głównego prekursora neopragmatyzmu? Odpowiedź na to pytanie będzie zależała przede wszystkim od sposobu przedstawienia stanowiska tego filozofa. Najostrożniej i najtrafniej jest chyba powiedzieć, że w poglądach Wittgensteina jest sporo idei pragmatycznych, lecz są w nim również inne wątki, które nazywanie go pragmatystą stawiają pod znakiem zapytania. Dla przykładu, dywagacje metafizologiczne Wittgensteina można nie tylko odczytywać jako zalecanie pojmowania filozofii jako swoistego rodzaju działalności, mającej konsekwencje praktyczne, lecz również jako propagowanie teoretycznego kwietyzmu i minimalizmu, które z duchem pragmatyzmu mają raczej niewiele wspólnego. Z pewnością bowiem hasło Wittgensteina, że filozofia pozostawia wszystko tak jak jest i niczego nie zmienia, nie spotkałoby się z aprobatą pragmatystów. Podobnie dwojako można odczytywać filozofię języka i epistemologię Wittgensteina. Z jednej strony jest interpretacja pragmatyczna, na którą – co nie wydaje się niczym zaskakującym – zwracają uwagę neopragmatyści (zob. Putnam 1995a: 27–56; przekład polski: 45–82; Rorty

2006b/2007 ), a z drugiej są interpretacje innego rodzaju, których twórcy, tak jak Stanley Cavell (1998: 75–77) wzdragają się na myśl o tym, że Wittgensteina można byłoby uznać za pragmatystę.

W równie dyskusyjnym stosunku do pragmatyzmu pozostają poglądy filozoficzne Quine'a, który jest powszechnie uważany za jednego z najważniejszych filozofów analitycznych drugiej połowy XX wieku. Willard Van Orman Quine (1908–2000)<sup>2</sup> zetknął się po raz pierwszy z pragmatyzmem w szkole średniej, kiedy od swego brata otrzymał dwie książki: *Pragmatyzm* Williama Jamesa oraz *Things and Ideals* Maxa Otto<sup>33</sup>. W swojej autobiografii Quine odnotowuje, że przeczytał te książki z zainteresowaniem, przekonał się do zawartych w nich idei, lecz wkrótce wszystko to puścił w niepamięć (Quine 1985: 38). Krótko mówiąc, pierwszy kontakt z pragmatyzmem był dla niego mało znaczącym epizodem.

W czasie swoich studiów w Oberlin College, a następnie w Uniwersytecie Harvarda Quine miał stosunkowo niewielki kontakt z pragmatyzmem, a jego zainteresowania skupiały się przede wszystkim wokół logiki formalnej. Jednakże przyznaje, że najprawdopodobniej uległ jakiemuś wpływowi pragmatyzmu za sprawą jednego ze swoich harwardzkich profesorów, Clarence'a I. Lewisa (Quine 1990: 292).

---

<sup>2</sup> Z uwagi na różnorodność skracania imion Quine'a, szczególnie w literaturze polskiej (obok W. V. spotyka się W. V. O., a nawet W. v. O. ), nieodzwonne wydaje się następujące wyjaśnienie. Pierwsze imię Quine'a to Willard, natomiast Van Orman jest nazwiskiem panięńskim matki Quine'a, funkcjonującym jako drugie imię (tego rodzaju wykorzystywanie nazwisk jest dosyć często spotykane w krajach anglosaskich). Ponieważ jest to j e d n o imię, chociaż pisane rozdzielnie, właściwym jego skrótem jest V., a nie V. O. lub niezgodne z oryginalną pisownią v. O. Nazwisko matki Quine'a ma zagadkową genezę (Quine 1985: 2–3). Warto dodać, że Quine konsekwentnie posługiwał się w swoich publikacjach i korespondencji inicjałami W. V.

<sup>3</sup> Max Carl Otto (1876–1968) to zapomniany dzisiaj przedstawiciel amerykańskiego pragmatyzmu. Nawiązywał do Jamesa i Deweya, a rozwijaną przez siebie wersję stanowiska filozoficznego określał mianem pragmatyzmu humanistycznego lub humanizmu naukowego. Był charyzmatycznym wykładawcą i popularyzatorem koncepcji filozoficznych, które starał się powiązać z życiem codziennym. Zob. hasło encyklopedyczne M. G. Singera (2005).

Na początku kariery akademickiej Quine zapoznał się bliżej z pismami twórcy pragmatyzmu, Charlesa S. Peirce'a, kiedy dwukrotnie został poproszony, w 1933 i 1935 roku, o zrecenzowanie trzech tomów *Collected Papers* Peirce'a dla czasopisma z zakresu historii nauki „Isis”. Sumiennie wywiązał się z tego zadania, lecz, jak przyznaje, za drugim razem zabrał się do tego niechętnie, co kontrastowało z zapalem, z jakim przystąpił wówczas do studiowania i recenzowania dzieła Rudolfa Carnapa *Logiczna składnia języka* (Quine 1985: 114). Najprawdopodobniej w pracach Peirce'a nie znajdował zbyt wielu inspiracji, a ponadto zetknął się w nich z metafizyką, której w żadnym wypadku nie można byłoby uznać za mającą jakiegokolwiek związek z pragmatyzmem, gdyby nie to, że jej twórcą był założyciel pragmatyzmu (Quine 1990: 292). W jednym ze swoich licznych wywiadów, udzielonych Larsowi Bergströmowi i Dagfinnowi Føllesdalowi Quine ocenia Peirce'a następująco:

Nigdy nie udało mi się uzyskać jednolitego wizerunku Peirce'a. Podziwiam jego pionierskie prace z nowoczesnej logiki, lecz gdy chodzi o jego metafizykę, to nieduże fragmenty jego filozofii, z którymi się zapoznałem nie przemówiły do mnie z uwagi na raczej niejasną i wybujałą metafizykę w niej zawartą (Bergström, Føllesdal 1994/2008: 70).

Bardziej szczegółową ocenę pragmatyzmu Peirce'a, a w szczególności jego koncepcji znaczenia i prawdy zawarł Quine w rozprawie *The Pragmatists' Place in Empiricism* (1981), przedstawionej pierwotnie w formie odczytu na konferencji o źródłach i perspektywach pragmatyzmu, zorganizowanej przez Uniwersytet Południowej Karoliny w USA w 1975 roku. Jego zdaniem Peirce'owskie sformułowanie maksymy pragmatycznej, w myśl której treść jakiegokolwiek koncepcji lub idei wyczerpuje się w jej skutkach praktycznych, można zinterpretować czysto behawioralnie, przy założeniu, że koncepcja to nic innego jak zbiór przekonań wyrażanych w zdaniach, a przekonania – jak podkreślał często sam Peirce – to w istocie dyspozycje do odpowiedniego działania. Trzeba jednak też pamiętać, podkreśla Quine, o innych sformułowaniach maksymy pragmatycznej, kładącej nacisk nie na konsekwencje praktyczne, lecz obserwacyjne i eksperymentalne

w szerokim sensie tego słowa. Przy takim rozumieniu staje się ona po prostu wyrazem empiryzmu. Wniosek jest więc następujący:

Peirce nie poddaje się jednoznacznej interpretacji. Jego maksymę pragmatyczną trzeba niekiedy interpretować w terminach dyspozycji do działań, kiedy indziej zaś w terminach doświadczenia potwierdzającego (Quine 1981: 32; przekład polski: 155).

Dla Quine'a jednak nie ta dwuznaczność jest głównym zarzutem skierowanym pod adresem pragmatyzmu Peirce'a, lecz przede wszystkim to, że Peirce nadmiernie ulega atomizmowi semantycznemu, uważając pojęcia i przekonania za samodzielne jednostki znaczeniowe. Co prawda holistyczne wątki pojawiają się w jego koncepcji prawdy, lecz jest ona nie do utrzymania z innych powodów. Według Peirce'a „prawda jest granicą, do której zbliża się teoria w efekcie stałego posługiwania się metodą naukową” (Quine 1981: 31; przekład polski: 154). Zaletą tej koncepcji prawdy jest to, że prawdziwość przypisywana jest całym teoriom, a nie poszczególnym zdaniom. Na tym jednak, uważa Quine, kończą się jej zalety. Do jej wad, sprawiających, iż jest ona nie do utrzymania, należy to, że nie bardzo wiadomo, jakimi kryteriami należy się kierować, porównując teorie pod względem stopnia zbliżania się do owej idealnej granicy. Ponadto, istnieją podstawy do zakwestionowania możliwości porównywania ze sobą teorii różniących się pod względem terminologicznym i metodologicznym.

W porównaniu ze znajomością prac Peirce'a, kontakt Quine'a z dorobkiem Jamesa i Deweya był jeszcze bardziej ograniczony. Jeżeli pominąć jego młodzieńcze zetknięcie się z ideami Jamesa, wiedział on prawdopodobnie nieco więcej o poglądach Deweya (miał m.in. okazję uczestniczyć w 1931 roku w harwardzkich wykładach Deweya o sztuce i doświadczeniu), a ponadto sympatyzował z niektórymi jego ideami, a w szczególności z naturalizmem. W cytowanym już wcześniej wywiadzie ocenił następująco obu filozofów:

Wydaje mi się, że co do istotnych spraw zgadzam się zwłaszcza z Deweyem, aczkolwiek nie byłem pod wpływem Deweya. W dawnych

czasach nie znałem zbyt dobrze jego prac. Z pewnością bardziej sympatyzuję z Deweyem niż z innymi tzw. pragmatystami, a w szczególności z Williamem Jamesem. W dwóch sprawach nie zgadzam się zdecydowanie z Jamesem. Pierwszą jest jego pragmatyczna teoria prawdy, a drugą jego „prawo do wiary”, które według mnie jest sposobem wspierania i pocieszania tych, którzy myślą życzeniowo (Bergström, Føllesdal 1994/2008: 70).

Co więcej, za owym wspieraniem myślenia życzeniowego przez Jamesa, połączonego ze swoistą interpretacją zasady pragmatycznej Peirce’a, wydaje się kryć pomieszenie konsekwencji treści przekonania z konsekwencjami samego bycia przekonanym, do czego przyznał się sam James, pisząc w jednym ze swoich listów, że potraktował jako to samo „konsekwencje prawdziwych idei *per se* i konsekwencje idei jako przedmiotu naszych przekonań” (Quine 1981: 33; przekład polski: 156). Natomiast Deweyowi, niezależnie od mglistości niektórych jego prac i kontrowersyjności szczegółowych rozwiązań, należy się szacunek za jego naturalizm, który – według Quine’a – postuluje, że „wiedza, umysł i znaczenie są częścią tego samego świata, którego dotyczą i należy je badać w tym samym empirycznym duchu, który ożywia nauki przyrodnicze” (Quine 1969: 26).

Tym, co sprawiło, że filozofia Quine’a była i jest na różne sposoby wiązana z pragmatyzmem, są początkowe i końcowe fragmenty jego najbardziej znanej rozprawy *Two Dogmas of Empiricism* (1951/2004). Jej cel stanowi atak na dwa założenia empiryzmu, z których pierwszym jest przekonanie o możliwości podziału wszystkich zdań na analityczne i syntetyczne, a drugim przeświadczenie o redukowalności każdego sensownego zdania syntetycznego do zdania obserwacyjnego, czyli składającego się z terminów odnoszących się do tego, co zmysłowo spostrzegalne. Empiryzm w XX wieku uzyskał szczególnie atrakcyjną i precyzyjną postać za sprawą Koła Wiedeńskiego, które dało początek pozytywizmowi logicznemu. Z tego względu atak Quine’a został odebrany jako próba podważenia, a co najmniej daleko idącej modyfikacji, kluczowych tez tego nurtu filozoficznego. Jedną z konsekwencji owego ataku i odrzucenia obu założeń ma być, zdaniem Quine’a, zwrot ku pragmatyzmowi. Będzie to pragmatyzm całościowy, w przeciwieństwie do cząstkowego pragmatyzmu Rudolfa Carnapa



i Clarence'a I. Lewisa. Jego zasadniczą ideę tak oto przedstawia Quine w ostatnim akapicie swojej słynnej rozprawy:

Carnap, Lewis i inni zajmują stanowisko pragmatyczne w kwestii wyboru pomiędzy formami języka, schematami pojęciowymi nauki. Lecz pragmatyzm ich znika na wymyślonej granicy pomiędzy tym, co analityczne, i tym, co syntetyczne. Obalając tę granicę, opowiadam się za pragmatyzmem bardziej konsekwentnym. Każdemu człowiekowi dane jest dziedzictwo nauki plus nieprzerwany strumień bodźców zmysłowych; względy, którymi kieruje się on, naruszając dziedzictwo nauki dla zharmonizowania go ze swymi doznaniem zmysłowymi, mają – o ile są racjonalne – charakter pragmatyczny (1951/2004: 53; przekład polski: 75).

Sedno pragmatyzmu całościowego lub konsekwentnego ma zatem polegać na tym, że dopasowując naszą wiedzę do odbieranych bodźców zmysłowych, czyli – w tradycyjnej terminologii – do danych doświadczenia, możemy zakwestionować i zmodyfikować każdy element tego, co dotychczas uchodziło za wiedzę, kierując się w tym względami użyteczności i skuteczności.

Czterdzieści lat później Quine nie krył niezadowolonia z przywołania w zacytowanym fragmencie pragmatyzmu:

Akapit ten miał nieprzewidziane konsekwencje. Podejrzewam, że odpowiada on za to, że często zalicza się mnie do pragmatystów. Nie protestuję, wyjąwszy to, że nie jest dla mnie jasne, co decyduje o byciu pragmatystą. Wziąłem to słowo od Carnapa i mu je zwróciłem twierdząc, że w takim sensie, w jakim pragmatyczny jest schemat pojęciowy nauki, pragmatyczna jest też cała reszta nauki (1991/2004: 61).

Zdaniem niektórych interpretatorów poglądów Quine'a, jest to w pełni przemyślane stanowisko w tej sprawie (Gibson 2006: 105). Można mieć jednak wątpliwości co do tego, czy jest trafne pod względem historycznym, na co zwraca uwagę w swojej monografii o Quinie Peter Hylton:

W rzeczywistości Carnap nigdy, albo prawie nigdy, nie używa słowa „pragmatyzm” oraz słów pokrewnych we wchodzącym tu w grę sensie. Być może na Quine'a wpłynął C. I. Lewis, który niewątpliwie używał

tego słowa w tym sensie i *explicite* podkreślał swoje związki z pragmatystami. [...] Możliwe, że pragmatyści pośrednio wpłynęli na Quine'a poprzez nauczanie Lewisa (Hylton 2007: 371, p. 4).

Przypuszczenie to wydaje się zasadne, zwłaszcza jeśli zestawia się je z jednozdaniową uwagą Quine'a, że jego znajomość pragmatyzmu jest bardzo ograniczona, aczkolwiek niektóre idee pragmatyzmu mogły na niego oddziaływać za sprawą Clarence'a I. Lewisa, który nauczał go na studiach doktoranckich (1990: 292).

Wpływ Lewisa na filozofię Quine'a zauważają też inni myśliciele. Zdaniem Barry'ego Strouda, w poglądach Quine'a jest znaczenie więcej śladów idei Lewisa, „niż on sam byłby to w stanie przyznać” (Stroud 2001: 37). Jednakże najbardziej zdecydowanie o wpływie tym mówi Donald Davidson w jednym z wywiadów:

Uważam, że C. I. Lewis miał ogromny wpływ na Quine'a, lecz Quine tego nie dostrzega. Wyjaśnieniem tego jest to, że Quine nie miał wykształcenia z filozofii i kiedy uczestniczył w zajęciach Lewisa z epistemologii, przyjął, iż jest to coś, co każdy wie z zakresu epistemologii. Quine nie zauważył, że Lewis różnił się od wszystkich innych i stosunkowo szybko doszedł do wniosku, że w niektórych sprawach nie zgadza się z Lewitem, takich jak dystynkcja analityczne–syntetyczne. Nie sądzę, aby Quine ujął to w ten sposób. Jak powiedziałem, nie sądzę, aby Quine to zauważył, lecz większość jego epistemologii znajduje się u C. I. Lewisa minus dystynkcja analityczne–syntetyczne. Epistemologia znaturalizowana jest bardzo bliska C. I. Lewisowi. Nie sądzę, aby Quine wiedział, w jakim stopniu istnieje faktycznie sekwencja, rozpoczynająca się od Kanta, idąca przez C. I. Lewisa i kończąca się na Quinie (Lepore 2004: 237).

Bez wątpienia Davidsonowi nie chodzi w tej wypowiedzi o pomniejszenie oryginalności filozofii Quine'a, lecz o zwrócenie uwagi na jedno z jej źródeł, które jest na ogół pomijane. Jest to w takim stopniu źródło pragmatyczne, w jakim pragmatyczna jest filozofia Clarence'a I. Lewisa, a w szczególności jego teoria poznania.

Warto przede wszystkim zwrócić uwagę, że Quine'owski wizerunek wiedzy jest zaskakująco podobny do przedstawionej w poprzednim rozdziale koncepcji Lewisa, aczkolwiek bardziej holistycz-

ny i programowo pozbawiony dystynkcji analityczne – syntetyczne. Lewis najprawdopodobniej zgodziłby się z następującym sformułowaniem Quine'a:

Całość naszej tzw. wiedzy czy też przekonań, od najbardziej przypadkowych prawd geografii i historii aż po najgłębsze prawa fizyki atomowej, a nawet czystej matematyki i logiki, jest wytworzoną przez człowieka tkaniną, która styka się z doświadczeniem tylko wzdłuż swoich brzegów (Quine 1951/2004: 50; przekład polski: 71).

Zapewne jednak sprzeciwiłby się zdecydowanej deklaracji Quine'a, że „szaleństwem jest poszukiwanie granicy pomiędzy zdaniem syntetycznym, obowiązującym przygodnie z uwagi na doświadczenie, a zdaniem analitycznym, które obowiązuje niezależnie od wszystkiego” (Quine 1951/2004: 51; przekład polski: 72). Według Lewisa bowiem jedną z nieuchronnych konsekwencji wyboru określonego zestawu pojęć do interpretacji doświadczenia jest przyjęcie zbioru prawd analitycznych opisujących relacje między tymi pojęciami. Owe prawdy pojęciowe są analityczne, gdyż obowiązują niezależnie od wszystkiego, rzecz jasna przy założeniu, że wybrano ten właśnie zestaw pojęć, a nie jakiś inny. Z pozoru mamy tu do czynienia z ważną i drastyczną różnicą między Lewisem a Quine'em, lecz jeśli odpowiednio wyeksponuje się wchodzące tu w grę założenie, staje się ona mniej ważna i znacznie mniej drastyczna.

Jako pragmatysta Lewis prawdopodobnie zgodziłby się również z Quine'em, że „schemat pojęciowy nauki jest w ostatecznym rachunku środkiem, który służy przewidywaniu przyszłego doświadczenia na podstawie doświadczenia minionego”, zaś „przedmioty fizyczne są pojęciowo wnoszone do sytuacji jako wygodne ogniwa pośredniczące – nie przez definiowanie ich w terminach doświadczenia, lecz jako nieredukowalne byty postulowane” (1951/2004: 51–52; przekład polski: 73). Lewis zapewne dodałby, że są one bytami postulowanymi, gdyż skuteczna interpretacja, wraz z jej kierunkiem i charakterystycznymi kategoriami, nie jest „jednoznacznie wyznaczona przez treść samego doświadczenia” (1926/1970: 251).

W kolejnych publikacjach Quine znacząco osłabił swój holizm, a nawet do pewnego stopnia pierwotną krytykę dychotomii analityczne – syntetyczne. Dokonał jednak zdecydowanego zwrotu naturalistycznego, co m.in. spowodowało, że przestał mówić ogólnie o doświadczeniu, wprowadzając w to miejsce „nasz fizyczny interfejs ze światem zewnętrznym, czyli fizyczne oddziaływanie promieni i molekuł na nasze powierzchnie sensoryczne” (1991/2004: 62). W programowy sposób uczynił to w swojej rozprawie o epistemologii znaturalizowanej, w której tak określał przedmiot i cele tej dyscypliny:

Bada ona naturalne zjawisko, mianowicie fizyczny podmiot ludzki. Podmiotowi temu dane jest pewne eksperymentalnie kontrolowane wejście – na przykład pewien układ promieniowania świetlnego o określonych częstościach – a po odpowiednim czasie podmiot daje jako wyjście opis trójwymiarowego świata zewnętrznego i jego historii. Relacja między skromnym wejściem a bogatym wyjściem budzi nasze zainteresowanie poznawcze w istocie z tych samych powodów, które zawsze leżały u źródeł epistemologii; chcemy bowiem zbadać, jaki jest stosunek świadectw do teorii, a także w jaki sposób teoria przyrody wykracza poza wszelkie dostępne świadectwa (Quine 1969/2004: 269; przekład polski: 118).

W nieco podobny sposób epistemologię ujmował Lewis, aczkolwiek nie był tak entuzjastycznie nastawiony jak Quine do zastępowania tradycyjnej terminologii kategoriami zaczerpniętymi z psychologii behawioralnej i neurofizjologii. Nie starał się przy tym unikać tego, co dla Quine’a było przejawami zgubnego mentalizmu.

Z pewnością dokładniejsze porównanie poglądów epistemologicznych Lewisa i Quine’a dostarczyłoby dobrego uzasadnienia dla twierdzenia, że wiele wątków filozofii Quine’a zostało w sposób mniej lub bardziej nieświadomy przejętych z epistemologii Lewisa. Dotyczy to również wątków pragmatycznych, takich jak traktowanie naszych teorii świata jako użytecznych narzędzi, służących nam przede wszystkim do zmagania się ze środowiskiem. Z uwagi na to dziedzictwo można uznać Quine’a za kontynuatora tradycji pragmatycznej w filozofii analitycznej, chociaż on sam od tej tradycji częściowo się odzignął.

\*\*\*

Najbardziej gruntowną i najlepiej udokumentowaną monografią dotyczącą pragmatyzmu Wittgensteina jest porównawcze studium myśli Jamesa i Wittgensteina, napisane przez historyka filozofii amerykańskiej Russella B. Goodmana (2002). Z olbrzymiej liczby całościowych opracowań na temat filozofii Wittgensteina na wątki pragmatyczne zwraca uwagę m.in. Ayer (1985). Jednym z niewielu wcześniejszych artykułów poświęconych wprost pragmatyzmowi Wittgensteina jest Haack (1982). O związkach Ramsey'a i Wittgensteina oraz o ich dyskusjach i korespondencji pisze w swojej monografii o Wittgensteinie Ray Monk (1990/1991), a także Brian McGuinness w artykule zamieszczonym w Galavotti (2006). Z najnowszych opracowań dotyczących metafizyki i filozofii języka Wittgensteina warto wymienić m.in. Kuusela (2008) i Ahmed (2010). Bodaj najlepszym tomem esejoj dotyczących epistemologii Wittgensteina jest McManus (2004).

Jeśli pominąć niedoceniecie wpływu Clarence'a I. Lewisa, to dobrym przewodnikiem po ideach pragmatycznych w filozofii Quine'a jest sam jej twórca. Do szczególnie cennych należy tu artykuł o miejscu pragmatystów w empiryzmie (Quine 1981) oraz niektóre wywiady zebrane w Quine (2008). Istnieje wiele całościowych monografii o filozofii Quine'a, lecz żadna z nich nie omawia w sposób obszerny i wyczerpujący związków tego myśliciela z pragmatyzmem. Wśród tych, które poświęcają tym związkom nieco uwagi, można wymienić: Hookway (1988) i Hylton (2007). Temat ten pojawia się też marginalnie w tomach zbiorowych dotyczących filozofii Quine'a, np. w Hahn, Schilpp (1986/1998), Barrett, Gibson (1990) oraz Gibson (2004). Niezwykle skrupulatnym i erudycyjnym artykułem o stosunku filozofii Quine do pragmatyzmu jest studium Heikki J. Koskinena i Sami Pihlströma (2006). Z innych artykułów poruszających ten problem warto wymienić ogólnikowy, lecz bardzo sugestywny esej Ernesta Gellnera o Quinie jako ostatnim pragmatyście lub behawiorystycznym platonie (1975/1979), szkic Leemona B. McHenry'ego o pragmatycznej ontologii Quine'a (1995) oraz krótki tekst Rogera F. Gibsona, Jr. (2006).



## Richard Rorty: od zwrotu lingwistycznego do pragmatycznego

Jeżeli wierzyć rozmaitym danym statystycznym, takim jak liczba cytowań, konferencji i publikacji monograficznych itp., to Richard McKay Rorty (1931–2007) jest z pewnością najbardziej znanym i najszerzej dyskutowanym filozofem amerykańskim drugiej połowy XX wieku. Rozgłos wokół niego i zasięg jego oddziaływania, bodaj jako jedynej postaci z tego obszaru i okresu dziejów filozofii, wytrzymuje porównanie z dwoma najpopularniejszymi filozofami amerykańskimi pierwszej połowy minionego stulecia: Williamem Jamesem i Johnem Deweyem. Trzeba od razu jasno sobie powiedzieć, że lektura wczesnych prac Rorty'ego, z lat sześćdziesiątych i początków siedemdziesiątych, do których – może z wyjątkiem zredagowanej przez niego antologii *The Linguistic Turn* (1967) – rzadko się już dzisiaj sięga, bynajmniej tej popularności nie zapowiadała. Są to w większości typowe artykuły akademickie, naładowane solidną dawką erudycji i sprowadzające się w znacznej mierze do dyskusji z kolegami po fachu. Według tego, co często twierdzi się w rozmaitych opracowaniach, reprezentują one typowo analityczną fazę rozwoju poglądów Rorty'ego, z których wyzwolił się on dopiero po zwrocie w kierunku pragmatyzmu i włączeniu się w przybierający coraz bardziej na znaczeniu postmodernizm. Jednakże uważne przesłедzenie niektórych wątków tych wczesnych artykułów przekonuje, że Rorty od samego początku nie był zadeklarowanym, ortodoksyjnym przedstawicielem filozofii analitycznej, w jej rozpowszechnionej wówczas wersji lingwistycznej. Nie stał się też, wbrew niektórym jego radykalnym zwolennikom i krytykom, nieprzejednanym wrogiem filozofii analitycznej, którą rzekomo całkowicie porzucił na rzecz zabarwionej relatywizmem mieszanki pragmatyzmu i postmodernizmu.

Aby uzasadnić tę tezę, proponuję najpierw przedstawić niektóre idee jego wczesnych prac, zwłaszcza dotyczące filozofii i jej roli w kulturze, a także miejsca i znaczenia ówczesnej filozofii analitycznej w dziejach filozofii. Jednym słowem, proponuję przyjrzeć się nieco bliżej metafizologii wczesnego Rorty'ego.

Zacznijmy od typologii stanowisk metafizologicznych zaproponowanej w rozprawie stanowiącej dyskusję Rorty'ego z poglądami na naturę filozofii, wyłożonymi w książkach Everetta W. Halla i Henry'ego W. Johnstone'a, Jr. (Rorty 1961), zapomnianymi obecnie nawet przez tych, którzy systematycznie zajmują się metodologią filozofii i metafizologią w ogóle. W typologii tej wyróżnione są trzy zasadnicze stanowiska metafizologiczne: sceptycyzm, realizm oraz pragmatyzm.

Według sceptycyzmu metafizologicznego filozofia jest nie tylko dyscypliną, w której nigdy nie dochodzi się do konkluzyjnych i definitywnych rozstrzygnięć, lecz – co więcej – można w niej skutecznie bronić prawie każdego poglądu, wprowadzając odpowiednie rozróżnienia, modyfikując zasady argumentacji, zmieniając wyznaczniki tego, co wiarygodne i absurdalne itp. Kiedy np. zwolennik jakiegoś poglądu zostanie oskarżony o to, że uwikłał się w ciąg w nieskończoność lub zdefiniował pojęcia czy uzasadnił tezy w sposób kolisty (cyrkularny), to będąc wystarczająco pomysłowy, może odróżnić ciąg w nieskończoność dobre i złe oraz kolistość błędną od potrzebnej i owocnej, a następnie argumentować, że jego ciągi w nieskończoność i kolistości są tymi dobrymi i potrzebnymi. Metafizologiczni sceptycy o nastawieniu pesymistycznym wyprowadzają z tego wnioski, że filozofia nie jest poważnym zajęciem intelektualnym, lecz frywolną sofistyką, którą należy porzucić na rzecz dyscyplin naukowych (logiki, matematyki, fizyki) lub aktywności politycznej czy religijnej. W przeciwieństwie do nich optymistyczni sceptycy w metafizologii są zdania, że chociaż proces filozofowania rzeczywiście polega w dużej mierze na ciągłym zmienianiu zasad argumentacji i wprowadzaniu nowych rozróżnień, niekiedy wyłącznie dla uratowania jakiegoś stanowiska, to w trakcie tych zabiegów krystalizują się rozmaite „wizje” filozoficzne, czyli luźno rozumiane koncepcje świata, człowieka, poznania itp. „Z tego punktu widzenia



argumentacja filozoficzna nie jest dążeniem do prawdy, lecz okazją do inspiracji” (Rorty 1961: 300).

Stanowiskiem zdecydowanie przeciwnym sceptycyzmowi metafizycznemu jest *realizm metafizyczny*. Realistów łączy przekonanie, że są dobre i złe koncepcje filozoficzne, o większej i mniejszej sile wyjaśniającej, lepiej i gorzej przystające do rzeczywistości. Są też takie, które z różnych powodów należy zdecydowanie odrzucić. Dlaczego tak się dzieje? Dlatego mianowicie, że w ocenie i wyborze koncepcji filozoficznych należy brać pod uwagę nie tylko umiejętności argumentacyjne i perswazyjne ich twórców i obrońców, lecz także czynniki zewnętrzne, niezależne od samych tych koncepcji i wspierających je argumentów. Dostarczają one stałego punktu odniesienia i pozwalają na dokonanie oceny wytworów działalności filozoficznej, która nie będzie poprzestawać na wewnętrznym badaniu spójności twierdzeń, zgodności tez z wcześniej przyjętymi założeniami itp.

Realizm metafizyczny przyjmuje trzy zasadnicze postacie, w zależności od tego, co uważa się za owe czynniki zewnętrzne, którym filozofowie powinni się podporządkować. Pierwsza to metafizyczny realizm *drozowy*, w myśl którego ostateczną miarą oceny filozoficznych koncepcji i argumentacji jest zdrowy rozsądek. Takiemu realizmowi hołdował w starożytności Arystoteles, a w XX wieku czynili to przedstawiciele analitycznej filozofii języka potocznego. Drugą postacią realizmu metafizycznego jest realizm *historyczny*. Jego przedstawiciele podkreślają, że ponieważ treść tego, co składa się na zdrowy rozsądek, znacznie się w ciągu ostatnich wieków zmieniła, jedynie niektóre czynniki o charakterze historycznym mogą być uważane za zewnętrzne w ocenie koncepcji filozoficznych i ich adekwatności. Jak pisze Rorty, dla realistów historycznych

[...] stanowisko filozoficzne musi być adekwatne do dziejów filozofii, w tym sensie, iż musi uczynić zrozumiałym wszystko lub większość tego, co mówili filozofowie, a także zaproponować sposób, w jaki kolidujące ze sobą intuicje szkół filozoficznych można byłoby jeśli nie uzgodnić, to przynajmniej przypisać bardziej interesującym motywom

niż perfidia lub ignorancja. Chociaż historii nie da się porównać z Prawdą, w co zdaje się wierzyć realista zdroworozsądkowy, to niemniej jednak wielcy ludzie przeszłości nie mogą się całkowicie mylić, a zatem prawdę być może da się znaleźć w Historii (1961: 300–301).

Trzecia i ostatnia postać realizmu metafizycznego ma charakter *eschatologiczny*. Zwolennicy tego poglądu podkreślają zarówno historyczne uwarunkowania i zmienność tego, co składa się na zdrowy rozsądek, jak i błędność wielu minionych koncepcji i systemów filozoficznych. Uważają jednak, że ostatecznie zmierzamy w filozofii do trafnego ujęcia natury świata, człowieka i poznania. Chociaż w pełni adekwatnej oceny zewnętrznej danej koncepcji filozoficznej będzie można dokonać dopiero po dotarciu do kresu badań, to wszelako i obecne oceny minionych idei filozoficznych są już częściowo adekwatne, gdyż jesteśmy nieco bliżej owego ostatecznego kresu badań niż nasi poprzednicy.

Trzecim zasadniczym stanowiskiem metafizycznym, wyróżnionym przez Rorty'ego, jest pragmatyzm. Czym różni się ono od przedstawionych przed chwilą odmian metafizycznego sceptycyzmu i realizmu? Przede wszystkim tym, że w czym innym niż przedstawiciele pozostałych stanowisk upatruje cel debat i sporów filozoficznych. Zdaniem pragmatystów metafizycznych (którzy tylko pod kilkoma względami przypominają pragmatystów klasycznych) celem dociekań filozoficznych i metafizycznych jest podtrzymywanie komunikacji między przedstawicielami konkurujących, niezgodnych ze sobą poglądów. W tej perspektywie zadaniem metafizyki na każdym kolejnym etapie historycznego rozwoju jest sformułowanie swoistej etyki prowadzenia debat i sporów w filozofii, czyli reguł ustalania zasad argumentacji filozoficznej.

Po zarysowaniu tych trzech stanowisk filozoficznych Rorty przestrzega, że w rzeczywistości rzadko występują one w czystej postaci, niejednokrotnie bowiem splatają się ze sobą i na rozmaite sposoby wiążą (np. optymistyczni sceptycy, realisci historyczni i pragmatyści bardzo mocno podkreślają „wizjonerskie” i inspirujące cechy systemów filozoficznych). Nie podważa to jednak zasadności i użyteczności zaproponowanej typologii, która pokazuje, że w metafizyce

nie musimy wybierać między pesymistycznym sceptycyzmem a dogmatycznym realizmem zdroworoządkowym.

Jak na tle tej typologii sytuuje się stanowisko samego Rorty'ego, wyłożone we wczesnych i późniejszych pracach? Zaczniemy od przedstawienia koncepcji filozofii naszkicowanej w tekście o filozofie jako ekspercie i współtwórcy kultury, pochodzącym z początków jego kariery akademickiej (1958–1961/2009). Autor zastanawia się w nim nad rolą i znaczeniem filozofii profesjonalnej, uprawianej we współczesnych instytucjach uniwersyteckich. Ma ona tam z pewnością swoje miejsce w programach nauczania, a także w programach badawczych. Jest po prostu jedną ze specjalności akademickich, obok matematyki, fizyki, biologii, historii itp. Z uwagi na swój starożytny rodowód i tradycje uniwersyteckie jest traktowana z szacunkiem, lecz także z pewną dozą zakłopotania i nieufności. Jeśli bowiem bez większego trudu można w przybliżeniu określić to, czym zajmują się poszczególne dyscypliny naukowe i co jest miarą ich sukcesu, to w wypadku filozofii nie jest to wcale takie łatwe. Ponadto, filozofia jest prawie nieobecna w życiu publicznym, w popularnych czasopiśmie naukowych i literackich.

Czym zatem jest filozofia i jak należy ją usytuować na mapie naszych aktywności intelektualnych? Odpowiadając na to pytanie, Rorty wychodzi od odnotowania dwojakiego sposobu, w jaki jesteśmy o niej skłonni myśleć:

Przez połowę czasu myślimy o filozofii jako o dyscyplinie quasi-naukowej – w istocie rzeczy jako o *scientia scientiarum*, jako obszarze na którym jasność, rygor logiczny, komunikowalność i intersubiektywność powinny osiągać swój szczyt. Przez drugą połowę czasu myślimy o filozofowaniu jako o odmianie twórczości artystycznej i traktujemy filozofa jako jasnowidza. Pierwszy sposób myślenia każe nam oczekiwać pracy zespołowej, zintegrowanych badań, konsensusu co do celów i metod oraz zgody co do wartości wyników. Drugi sposób każe nam oczekiwać sporadycznej, niezwyklej wizji, ucieleśnionej w dziele jakiegoś wielkiego myśliciela (Rorty 1958–1961: 400).

Ten dwojaki sposób pojmowania filozofii, jako nauki i jako twórczości artystycznej, zwykle się odnotowuje, lecz jest rzeczą niefortunną, iż zazwyczaj jeden z nich uważa się za właściwy, a ten drugi za i nieodpowiedni. Tymczasem, twierdzi Rorty, swoistość filozofii polega na tym, że jest ona zarazem działalnością naukową i twórczością artystyczną, a jej rozwój polega na nieustannym oscylowaniu między jednym a drugim. To oscylowanie sprawia, że wynikiem jej uprawiania nie są ani powszechnie uznane i dobrze uzasadnione teorie, ani wytwory będące działami sztuki, lecz toczący się od wieków dialog.

Rzecz jasna stwierdzenie, że filozofia to swoistego rodzaju dialog jest niewiele mówiącym sloganem, jeśli nie zostanie przynajmniej w kilku zdaniach rozwinięty. Zdaniem Rorty'ego, mechanizm tego dialogu wygląda w przybliżeniu następująco. Filozofowie o dużej niezależności umysłu, przenikliwości i wyobraźni kwestionują zastane założenia swojej kultury i dotychczasowej myśli filozoficznej, proponując nowe koncepcje i teorie filozoficzne, często zaledwie wizjonersko naszkicowane. W przeszłości czynili to m.in. Immanuel Kant, Søren Kierkegaard, Alfred N. Whitehead i Ludwig Wittgenstein. Jest to właśnie ten wymiar filozofowania, który zbliża je do uprawiania sztuki i gdzie można pozwolić sobie na indywidualną twórczość i „wielkość”. Filozofowanie nie polega jednak wyłącznie na tworzeniu nowych, oryginalnych koncepcji. Zaproponowane koncepcje i teorie trzeba bowiem odpowiednio rozwinąć, zbadać ich konsekwencje, pokazać, w jakim stopniu można je pogodzić z naszymi powszechnie akceptowanymi przekonaniem, a w jakim owe przekonania należy zrewidować itp. Wszystko to wymaga niejednokrotnie żmudnej pracy całych pokoleń filozofów, którzy pod wieloma względami znacznie bardziej przypominają typowych badaczy akademickich, pracujących w zespołach, projektujących eksperymenty, opracowujących syntez historyczne itd. Być może nie mają oni takiej przenikliwości i wyobraźni jak „wielcy” filozofowie, lecz bez ich umiejętności wydobycia i scharakteryzowania konsekwencji nowej wizji filozoficznej i gotowości poświęcenia swego czasu na jej wyjaśnienie i drobiazgową obronę „spekulacja filozoficzna nigdy nie przekroczyłaby poziomu indywidualnego ekscentryzmu” (Ror-

ty 1958–1961/2009: 408). Krótko mówiąc, w filozofii potrzebni są nie tylko wielcy wizjonerzy, lecz także ich uczniowie, kontynuatorzy i egzegeci. Jednakże w dialogu filozoficznym uczestniczą nie tylko te dwie grupy uprawiających tę dyscyplinę. Jest w nim również miejsce na mniej oryginalnych myślicieli eklektycznych, którzy oddzielają w koncepcjach i systemach filozoficznych tezy niewiarygodne i trudne do zaakceptowania od trafnych intuicji i zasadnych twierdzeń, a następnie przegrupowują je i wiążą w nową całość. Można ich nazwać „czeladnikami” filozoficznymi. Bez nich filozofia nie byłaby powiązaniem dialogiem, lecz zwykłym ciągiem tez i tez im przeciwstawnych. Ten proces eklektycznej modyfikacji koncepcji i systemów filozoficznych wydobywa z nich niekiedy nowe treści, które w oryginalnych sformułowaniach ich twórców były niezauważalne. Tak więc postęp w filozofii jest dziełem nie tylko wielkich i oryginalnych myślicieli, lecz także egzegetów i czeladników. Przy takim ujęciu filozofii tych, którzy ją uprawiają, można – zdaniem Rorty’ego – scharakteryzować następująco:

Filozofowie są filozofami nie dlatego, że mają wspólne cele i zainteresowania (nie mają takich) albo wspólne metody (nie mają takich), albo zgodzili się debatować nad wspólnym zestawem problemów (nie zgodzili się), albo są wyposażeni we wspólne władze (gdyż nie są), lecz po prostu i wyłącznie dlatego, że biorą udział w jednej ciągłej konwersacji (1958–1961/2009: 411).

Tak więc być filozofem to uczestniczyć w pewnym historycznie uwarunkowanym dialogu intelektualnym.

Ponieważ filozofia jest wytworem takiego dialogu, nie istnieje żaden zewnętrzny punkt widzenia, z którego można byłoby dokonywać ewaluacji jego przebiegu. Poszczególne koncepcje, teorie i systemy filozoficzne oceniają wyłącznie dostatecznie kompetentni uczestnicy tego dialogu. Oczywiście ich oceny są przedmiotem deliberacji innych filozofów, w wyniku których zostają podtrzymywane lub zakwestionowane, po czym w kolejnym pokoleniu oceniane są owe deliberacje na temat wcześniejszych ocen, i tak dalej w nieskończoność. Wszystko to zapewnia konwersacji filozoficznej ciągłość,

lecz jednocześnie sprawia, że nie ma w niej raz na zawsze ustalonych wyników czy dzieł, które na podobieństwo wybitnych dzieł sztuki należy tylko kontemplować i podziwiać.

Prezentacja poglądów Rorty'ego z wczesnego okresu twórczości dowodzi, że są one najbliższe stanowisku metafizologicznemu, które on sam określał już wówczas mianem pragmatyzmu. Chociaż wykazują one pewne podobieństwo z elementami optymistycznego sceptycyzmu metafizologicznego i historycznego realizmu metafizologicznego, to w obu tych stanowiskach są elementy, które trudno byłoby pogodzić z tym, co o filozofii i mechanizmach jej rozwoju pisał wówczas Rorty. Podobieństwo polega tu na podkreślaniu wizjonerskiego i inspiracyjnego charakteru oryginalnych koncepcji filozoficznych oraz historycznych mechanizmów rozwoju filozofii, natomiast najważniejsze różnice sprowadzają się do dostrzeżenia w rozwoju filozofii egzegetów i czeladników, pracujących w sposób analogiczny do naukowego, oraz kwestionowania możliwości zewnętrznego spojrzenia na elementy dialogu filozoficznego w celu stwierdzenia np. że niektóre koncepcje filozoficzne mają już wyłącznie charakter antykwaryczny i nigdy nie zostaną odnowione. Zdaniem Rorty'ego każdą koncepcję można przywrócić do życia, a rozwój każdej teorii, a także szkoły filozoficznej, która ją wylansowała, wcześniej czy później wejdzie w fazę dekadencji.

Chociaż wczesną metafizologię Rorty'ego można w jego własnej terminologii nazwać pragmatyczną (jeszcze raz podkreślmy, że jej związek z pragmatyzmem klasycznym jest bardzo luźny), to ówczesne zainteresowania Rorty'ego koncentrowały się głównie wokół najbardziej wówczas dynamicznego i ekspansywnego nurtu filozoficznego (przynajmniej w świecie anglosaskim), a mianowicie filozofii analitycznej w jej wersji lingwistycznej, zwanej też po prostu filozofią lingwistyczną. Oto zasadnicze elementy metafizologicznej oceny tego nurtu przez Rorty'ego, zawarte w jego wstępie do cieszącej się dużą popularnością antologii *The Linguistic Turn* (Rorty 1967/1992)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ostateczny kształt, jaki ta antologia przybrała (pod wieloma względami ortodoksyjnie analityczny), różnił się od jej wstępnych projektów, według których miała ona obejmować również ogólne teksty metafizologiczne z różnych współczesnych tradycji filozoficznych. Na przykład, w projekcie owej antologii

Filozofia lingwistyczna jest dla Rorty'ego nurtem filozofii współczesnej i stanowiskiem metafizycznym, według którego problemy filozoficzne mogą zostać rozwiązane lub usunięte przez reformę naszego języka lub lepszego jego zrozumienie. Należy ją traktować jako jeszcze jedną próbę uczynienia z filozofii nauki i spowodowania, że toczące się od wieków spory w ramach tej dyscypliny albo ustaną, albo przynajmniej zostaną sformułowane w miarę jasne kryteria ich rozstrzygnięcia. W podanym określeniu filozofii lingwistycznej odzwierciedla się początkowo jej rozbitcie na dwa obozy: filozofię języka idealnego oraz filozofię języka potocznego. Sugeruje ono również, że filozofia lingwistyczna może przybrać postać radykalną, w której postuluje się likwidację problemów filozoficznych jako pozornych lub źle postawionych, oraz umiarkowaną, podtrzymującą tradycyjną tezę o autentyczności i niezbywalności zagadnień filozoficznych, lecz zalecającą ich rozwiązywanie w drodze analizy języka. Według przedstawicieli filozofii języka idealnego postęp filozofii może się obecnie dokonać przez poprzez konstrukcję nowych, precyzyjnych języków, z wykorzystaniem osiągnięć logiki współczesnej, które nie tylko położą kres rozmaitym nieporozumieniom wywołanym przez usterki języka potocznego, lecz również pozwolą na ostateczną likwidację lub rozwiązanie tradycyjnych problemów filozoficznych. Takiego stanowiska metafizycznego można się doszukać m.in. u Rudolfa Carnapa, Gustava Bergmanna czy u Willarda V.

---

z początku 1964 roku, na pierwszą jej część miały składać się teksty H. Vaihinger, W. Jamesa, J. Deweya i R. G. Collingwooda, pokazujące „sztuczność i względność problemów filozoficznych”. Projekt ten przesłał Rorty Sellarsowi w liście z 24 czerwca 1965 roku, prosząc go o napisanie specjalnie na użytek tego tomu jakiegoś eseju metafizycznego, być może dotyczącego tego, co żywe i martwe w analitycznej szkole filozofii języka potocznego. Niestety Sellars – z takich czy innych względów – nie był w stanie tej prośby spełnić (list ów wraz z załącznikiem znajduje się w Kolekcji Sellarsowskiej Archiwum Filozofii Naukowej Uniwersytetu Pittsburgh, segregator 161, teczka 17). Planowanie, że pierwsza część antologii powinna mieć taką właśnie krytyczną wymowę jest jeszcze jednym dowodem na to, że Rorty od początku swojej kariery akademickiej uważał, iż „tak zwane »problemy filozofii« są historycznymi artefaktami, stworzonymi dla celów retorycznych i pedagogicznych przez tego czy innego oryginalnego myśliciela” (Rorty 2007/2010: 4).

Quine'a. Z kolei zdaniem zwolenników filozofii języka potocznego (zwanej też niekiedy filozofią oksfordzką, z uwagi na to, iż najwięcej zwolenników miała on wśród filozofów Uniwersytetu Oksfordzkiego, m.in. Johna L. Austina, Gilberta Ryle'a i Petera F. Strawsona), do usunięcia lub rozwiązania problemów filozoficznych wystarczy odpowiednie zrozumienie subtelności naszego używanego codziennie języka. Należy tylko dokładnie poznać mechanizmy jego funkcjonowania, zawarte w nim rozróżnienia, sposoby użycia poszczególnych wyrażen. Okaże się wówczas, że język potoczny jest na tyle precyzyjny i dopasowany do naszych potrzeb, że nie musimy uciekać się – jak chcą zwolennicy filozofii języka idealnego – do konstruowania nowych języków sztucznych, rzekomo bardziej precyzyjnych i lepiej nadających się do wykorzeniania i rozwiązywania problemów filozoficznych.

Aczkolwiek opozycja filozofia języka idealnego – filozofia języka potocznego jest w antologii Rorty'ego mocno wyekspozowana, on sam nie przywiązywał do niej zbyt dużego znaczenia metafizycznego. Uważał, że stanowi ona wyraz sporu w jednej rodzinie filozoficznej, dotyczącego tego, który z języków jest tak naprawdę idealny. Ważniejsze jego zdaniem okazuje się to, że członków tej rodziny łączy jedno zasadnicze założenie – że „nie powinniśmy stawiać pytań, jeśli nie jesteśmy w stanie podać kryteriów zadowalających odpowiedzi na te pytania” (Rorty 1967: 14). Założenie to, przy odpowiednio szerokim rozumieniu wchodzących w grę kryteriów, wydaje się jak najbardziej wiarygodne. Wszelako nie jest ono wcale banalne i na ogół przestrzegane, gdyż dzieje filozofii tradycyjnej dostarczają wielu przykładów jego naruszania. Rzecz jasna, filozofowie należący do nurtu lingwistycznego czynią jeszcze inne, bardziej treściwe założenia. Kluczowym z nich wydaje się teza, którą Rorty uznaje za postać nominalizmu metodologicznego. Głosi ona, że wszelkie zagadnienia dotyczące pojęć i uniwersaliów, które nie są rozstrzygalne empirycznie, da się rozwikłać j e d y n i e przez dokładne zbadanie użycia odpowiednich wyrażen językowych. Można jednak argumentować, że nie jest ono wcale takie kontrowersyjne, jak to się na pierwszy rzut oka wydaje, gdyż jego oponenty są w kłopotcie, kiedy każe im się podać jakiś wyrazisty przykład pytania filozoficznego dotyczącego po-



jęć, którego nie da się w ten sposób rozwikłać, zaś odpowiedzi może nie będzie ocenić według jasnych kryteriów.

Czy jednak sami filozofowie lingwistyczni podali zadowalające kryteria odpowiedzi na stawiane przez siebie pytania? Inaczej jeszcze rzecz ujmując: „Czy filozofowie lingwistyczni podali kryteria sukcesu filozoficznego, na tyle jasne, że pozwalające na osiągnięcie racjonalnej zgody?” (Rorty 1967: 32). Odpowiedź Rorty'ego jest w tej materii umiarkowanie pozytywna. Jeśli miarą sukcesu miałyby tu być, jak chcieli najbardziej radykalni zwolennicy zwrotu lingwistycznego, usunięcie wszystkich tradycyjnych problemów filozoficznych, to z pewnością próba podania takich kryteriów zakończyła się fiaskiem. Jeśli jednak miałyby to być tylko kryteria pokazania, że źródłem niektórych problemów i dylematów filozoficznych jest osobliwa terminologia, niezwykle i niekonsekwentne użycie pewnych słów, to niewątpliwie kryteria takie zostały wypracowane. To właśnie dzięki nim oraz pomysłowości sprawców i kontynuatorów zwrotu lingwistycznego, udało się zepchnąć na pozycje obronne całą dotychczasową tradycję filozoficzną, ukształtowaną m.in. przez Parmenidesa, Kartezjusza, Davida Hume'a, Francisa H. Bradleya i Alfreda N. Whiteheada. W związku z tym lata rozwoju i rozkwitu filozofii lingwistycznej można zaliczyć do najlepszych okresów historii filozofii<sup>2</sup>.

Znacznie bardziej umiarkowany był Rorty w ocenie perspektyw dalszego rozwoju tego nurtu. Biorąc pod uwagę dotychczasowe dzieje filozofii, a w szczególności fakt, że wszelkie rewolucyjne próby uczynienia z niej nauki lub zlikwidowania tradycyjnej problematyki filozoficznej kończyły się mniejszym lub większym niepowodzeniem, można podać co najmniej sześć różnych scenariuszy rozwoju filozofii po zwrocie lingwistycznym. Po pierwsze, niewykluczone, że

<sup>2</sup> Tę wysoką ocenę doniosłości filozofii lingwistycznej uznał Rorty po latach za wyraz złudzenia młodego człowieka, który rozpoczyna swoją karierę akademicką w przekonaniu, że miał niewiarygodne szczęście urodzić się we właściwym czasie i oto uczestniczy w rozwoju czegoś naprawdę bardzo ważnego w swojej dyscyplinie. Tymczasem dzisiaj styl uprawiania filozofii lingwistycznej wydaje się nam staroświecki i przebrzmiały, a jej osiągnięcia okazały się niewielkie (Rorty 1992: 371).

metodologiczny nominalizm zakładany przez filozofię lingwistyczną zostanie odrzucony i okaże się, iż pojawią się jasne kryteria oceny odpowiedzi na pytania filozoficzne, które nie będą wymagały ich redukcji do pytań empirycznych lub dotyczących sposobu użycia wyrażeń językowych. Jednym słowem, być może dojdzie do odrodzenia tradycyjnej filozofii w nowym kształcie, do czego dążył m.in. Edmund Husserl. Po drugie, prawdopodobnie wraz z odrzuceniem metodologicznego nominalizmu dojdzie również do odrzucenia wymogu wypracowania kryteriów oceny koncepcji i tez filozoficznych. Filozofia przestanie być wówczas dyscypliną racjonalną, której sednem są racje, uzasadnienia i argumenty, a stanie się, jak chciał Martin Heidegger, czymś bliższym poezji. Według trzeciego scenariusza nominalizm metodologiczny utrzyma się, lecz zostanie porzucony wymóg podania jasnych kryteriów oceny tez filozoficznych, których celem byłoby wyodrębnienie tez prawdziwych lub prawdopodobnie prawdziwych. Gdyby tak się stało, to uprawianie filozofii przekształciłoby się w działalność konstruowania innowacyjnych języków i schematów pojęciowych, pozwalających na nowy sposób widzenia rzeczy i mówienia. Taką koncepcję filozofii propagował m.in. Friedrich Waismann. W myśl czwartego scenariusza filozofowie lingwistyczni skutecznie pozbędą się tradycyjnych problemów filozoficznych i nadejdzie okres kultury postfilozoficznej, w której nasze naturalne dążenie do posiadania ogólnego poglądu na świat zostanie zaspokojone przez naukę i sztukę. Przy pewnej interpretacji takie właśnie wydaje się stanowisko późnego Wittgensteina. Po piąte, filozofia lingwistyczna będzie coraz bardziej empirycznym i zespołowym badaniem sposobu użycia słów, co ostatecznie uczyni z niej fragment empirycznie uprawianej lingwistyki. W tym kierunku zmierzał niewątpliwie John L. Austin, mając nadzieję, że kiedyś do takiej radykalnej transformacji filozofii dojdzie. Po szóste, być może filozofowie lingwistyczni przestaną jedynie zajmować się usuwaniem tradycyjnych problemów filozoficznych i krytyką ich rozwiązań, a będą coraz częściej podejmować próby ustalenia ogólnych warunków możliwości języka w ogóle, opisanie jego podstawowych kategorii i pokazania ich nieodzowności w komunikacji językowej. Taką modyfikację filozofii lingwistycznej zaproponował Peter F. Strawson.

Rorty dosyć powściągliwie wypowiada się o tym, w myśl którego z tych scenariuszy, albo takiej czy innej ich kombinacji, będzie przebiegał dalszy rozwój filozofii. Deliberując nad podobieństwami i różnicami wyróżnionych przez siebie stanowisk, odwołuje się ponownie do osobliwej pozycji zajmowanej przez filozofię. Stwierdza mianowicie, że od kiedy Platon ukształtował filozofię, to zawsze zawieszona ona była między literaturą i sztuką – z jednej strony, a naukami ścisłymi i przyrodniczymi – z drugiej. Zwrot lingwistyczny bynajmniej tego rozdarcia filozofii nie zlikwidował. Łagodząc nieco swoją wysoką ocenę filozofii lingwistycznej i jej historycznej doniosłości, wysuwa też hipotezę, że znacznie ważniejsze od niej jest coś innego, co stało się w filozofii współczesnej, a mianowicie próba przemyślenia na nowo pewnych trudności epistemologicznych, z którymi zmagali się filozofowie od czasów Platona i Arystotelesa. Trudności te są związane z koncepcją wiedzy jako rezultatu procesów poznawczych, które opierają się na tym, co „bezpośrednio dane” naszym „niematerialnym oczom umysłu”, kiedy przyglądamy się światu z perspektywy niezaangażowanego widza. Zdaniem Rorty’ego,

[...] gdyby nie trudności epistemologiczne stworzone przez tę koncepcję, nigdy nie pojawiłyby się tradycyjne problemy metafizyki (np. problemy dotyczące uniwersaliów, formy substancjalnej, relacji między umysłem a ciałem. Jeśli zaś porzuci się tradycyjną „wizyjową” koncepcję wiedzy, to ujęcie wiedzy, które ją zastąpi doprowadzi do przeformułowania wszystkiego innego w filozofii, a szczególnie w metafizologii (1967: 39).

Tę próbę odrzucenia tradycyjnego obrazu wiedzy i zaproponowania nowej wizji filozofii podjął Rorty kilkanaście lat później w swoim głośnym i do dzisiaj komentowanym dziele *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979/2009). Wiązała się ona z wyraźnym zwrotem w kierunku pragmatyzmu, który sprawił, że Rorty zasadnie jest uważany za głównego neopragmatystę.

Mówiąc o tradycyjnym obrazie wiedzy, Rorty ma na myśli nowożytną koncepcję umysłu i poznania, ukształtowaną przede wszystkim przez Kartezjusza i Johna Locke’a. Bódcem do jej opracowania w mniejszym stopniu był rozwój samej filozofii, a w większym to, co

wówczas działo się w naukach szczegółowych, a zwłaszcza w fizyce. Przemiany na tym obszarze doprowadziły do stworzenia nowej, mechanistycznej koncepcji świata, w której trudno było znaleźć miejsce dla umysłu. Ponieważ realność sfery umysłowej stanowiła coś, w co żadną miarą nie można było wątpić, Kartezjusz i jego następcy zaproponowali jej nowe rozumienie jako bezpośrednio danych, świadomych fenomenów (wrażeń, myśli, emocji itp.), podlegających właściwym sobie prawom i zasadom oraz tworzących autonomiczną i względnie izolowaną dziedzinę. Dla dokonanego przez Kartezjusza „odkrycia” umysłu charakterystyczne okazało się powiązanie w jedną całość tego, co wcześniej uważano za domenę rozumu i intelektu z doznaniem zmysłowymi, zaliczanymi przez jego starożytnych i średniowiecznych poprzedników do sfery cielesnej. Ta nowa koncepcja umysłu doprowadziła do wyłonienia się, a raczej do radykalnego przeformułowania, zagadnienia relacji umysłu do ciała, zwanego w skrócie problemem umysł–ciało, a także do przeciwstawienia – głównie za sprawą Locke’a – filozofii naturalnej, czyli ówczesnej fizyki, filozofii moralnej, która miała badać zawartość naszych umysłów, czyli bardzo szeroko rozumiane „idee” i zasady nimi rządzące. Jedną z zasadniczych funkcji idei w umyśle było odzwierciedlanie czy – w innej terminologii – reprezentowanie otaczającego nas świata. Zadaniem filozofii, pojmowanej przede wszystkim jako epistemologia, miała być analiza i ocena owych reprezentacji pod względem ich trafności albo, mówiąc inaczej, ich zgodności z rzeczywistością. W ten sposób doszło do ukształtowania koncepcji filozofii jako fundamentalnej dyscypliny podejmującej bezustannie próby „wspierania lub podważania roszczeń do wiedzy zgłaszanych przez naukę, moralność, sztukę czy religię” (Rorty 1979/2009: 3; przekład polski: 9).

Kolejny istotny krok w tym nowożytnym rozumieniu umysłu, poznania i filozofii poczynił Kant. Utrzymywał on, że umysł nie odzwierciedla świata takim, jakim on jest, czyli świata samego w sobie, lecz za pomocą właściwych sobie kategorii porządkuje materiał, który stanowi wynik oddziaływania świata. W procesie tym tworzy się świat fenomenalny, czyli świat dla nas, który jest tak naprawdę przedmiotem poznania. Proponując taki obraz poznania, Kant na dobre utrwalił w filozofii dwie dystynkcje, niezwykle ważne dla

pojmowania jej jako fundamentalnej epistemologii: (a) rozróżnienie między apriorycznymi sędziami analitycznymi, prawdziwymi lub fałszywymi na mocy związków między samymi kategoriami umysłu, a aposteriorycznymi sędziami syntetycznymi, o prawdziwości lub fałszywości których decydują dane doświadczenia; (b) rozróżnienie między zmysłowymi danymi, będącymi wynikiem oddziaływania na nas świata, a ich pojęciowym uporządkowaniem i teoretyczną interpretacją. Dzięki temu, jak pisze jeden z uczniów Rorty'ego i najlepszych komentatorów jego idei:

Filozofia-jako-epistemologia objawia się teraz w całej pełni. Filozofowie mogą rozpocząć wyodrębnianie w poznaniu elementów apriorycznych i aposteriorycznych. Mogą odróżniać to, co jest dane zmysłom (czyli „obserwację”) od tego, co jest dodane przez interpretację pojęciową (czyli „teorię”). Mogą określać, które formy dyskursu są autentycznie kognitywne, a które są jedynie ekspresywne lub praktyczne. Posiadają narzędzia teoretyczne do badania wiedzy ludzkiej j a k o t a k i e j (Williams 2009: XXIV).

Zdaniem Rorty'ego w odziedziczonej po nowożytności koncepcji filozofii-jako-epistemologii jedne elementy, a raczej obrazy i metafory, prowadzą do drugich. Metafora umysłu jako zwierciadła natury, zawierającego trafne i zniekształcone reprezentacje świata, które filozof może w sposób nieempiryczny badać i oceniać, prowadzi do obrazu poznania jako sądów i teorii zgodnych z rzeczywistością. A to z kolei nasunęło Kartezjuszowi, Kantowi i ich następcom myśl, że głównym zadaniem filozofii jest ciągle ulepszanie owego zwierciadła, likwidowanie powodowanych przez nie aberracji, polerowanie jego powierzchni itp. Ta teza metafizyczna bynajmniej nie odeszła do lamusa historii filozofii wraz ze zmierzchem neokantyzmu w Niemczech, lecz powróciła w XX wieku w nowym kształcie, zarówno w fenomenologii, w której postulowano analizę zawartości świadomości i jej zdolności konstytutywnych, jak i w filozofii analitycznej, w której nawoływano do analizy pojęciowej naszych fundamentalnych kategorii, eksplikacji znaczeń i ujawnienia logiki naszego języka. Okazuje się zatem, że zwrot lingwistyczny, przedstawiany wcześniej przez Rorty'ego jako nowa i obiecująca rewolucja w filozofii

fii, jest w dużej mierze niczym więcej jak zwykłą kontynuacją, w nowym terminologicznym przebraniu, nowożytnej koncepcji filozofii, czyli filozofii-jako-epistemologii<sup>3</sup>.

Na czym zatem ma polegać autentyczna rewolucja w filozofii i co powinno zająć miejsce nowożytnego rozumienia jej natury i zadań? Ktoś mógłby przecież powiedzieć, że filozofia nie może się obejść bez jakiegoś obrazu umysłu i poznania. Rorty temu częściowo nie zaprzecza i proponuje stanowisko, które nazywa epistemologicznym behawioryzmem. Zastrzeżenie zawarte w słowie „częściowo” jest tu istotne, gdyż chodzi mu o to, aby w miejsce dotychczasowych rozbudowanych teorii filozoficznych zaproponować coś, co można byłoby uznać za zestawienie w gruncie rzeczy banalnych opinii zdroworozsądkowych i naukowych. Michael Williams tak zwięźle określa charakter tego stanowiska Rorty’ego:

Behawioryzm epistemologiczny nie zobowiązuje się do zredukowania aktywności mentalnej do zewnętrznego zachowania, lecz jest postawą metodologiczną. Epistemologiczny behawiorysta bada ludzką myśl i wiedzę z publiczną, trzecioosobowego punktu widzenia, traktując język jako służący komunikacji i wiedzę jako wynik argumentacji i dyskusji. Różnice nie mające praktycznej doniosłości nie mają także znaczenia teoretycznego (Williams 2009: XIV).

---

<sup>3</sup> Zaproponowaną przez Rorty’ego rekonstrukcję wyłaniania się nowożytnej koncepcji filozofii, w której epistemologia zajęła miejsce metafizyki jako fundamentalnej i pierwszej dyscypliny filozoficznej, szczegółowo analizuje M. Williams (2000), zwracając uwagę na zawarte w tej rekonstrukcji napięcia. W odpowiedzi na tę analizę Rorty sugeruje, że nie powinien być w ogóle operować nazwami tych tradycyjnych dyscyplin. Zaznacza, że gdyby stanął przed zadaniem napisania *Philosophy and the Mirror of Nature* na nowo, starałby się zrobić wszystko, co w jego mocy, aby nie używać słów „epistemologia” i „metafizyka”. Po czym dodaje: „Usiłowałbym przedstawić swoją opowieść odwołując się wyłącznie do dominujących metafor i obrazów i nie mówić nic o różnicach między dyscyplinami. Albowiem posługiwanie się nazwami rzekomych dyscyplin wprowadza właśnie to rozumienie dziejów filozofii, które usiłowałem odrzucić: dziejów filozofii jako ciągu prób zmagania się ze znanymi zestawami problemów, z których jedne są etyczne, inne epistemologiczne, a jeszcze inne metafizyczne” (Rorty 2000b: 214). Z tego powodu, i kilku innych, zaczął on uznawać swoje pierwsze główne dzieło za przestarzałe (Rorty 2007/2010: 13).

Natomiast sam Rorty charakteryzuje to stanowisko jako rodzaj holizmu, który nie wymaga idealistycznej podbudowy metafizycznej.

Twierdzi się w nim, że jeśli rozumiemy reguły gry językowej, rozumiemy wszystko, co jest do zrozumienia na temat tego, dlaczego wykonywane są ruchy w tej grze językowej (tj. wszystko z wyjątkiem dodatkowego rozumienia uzyskanego z badań, których nikt nie będzie nazywał epistemologicznymi – dotyczącymi np. dziejów języka, struktury mózgu, ewolucji gatunku oraz politycznego czy kulturowego nastroju gra-czy). Jeśli jesteśmy behawiorystami w tym sensie, to nie przyjdzie nam na myśl odwoływanie się do żadnego z tradycyjnych rozróżnień kantowskich (Rorty 1979/2009: 174, przekład polski: 157).

Oznacza to, że przyjmując epistemologiczny behawioryzm, przestaniemy odróżniać sądy analityczne i aprioryczne od sądów syntetycznych i aposteriorycznych, zaniechamy prób ustalania tego, co w poznaniu można uznać za czyste dane, a uzasadniając twierdzenia będziemy się odwoływać nie do tego, jaka jest rzeczywistość, lecz do innych twierdzeń i opinii członków społeczeństwa, w którym żyjemy. Jak to ujmuje nieco prowokacyjnie Rorty, źródłem autorytetu epistemicznego naszych twierdzeń jest to, że społeczeństwo pozwała nam je głosić i uważa za rozsądne, a nie jakaś zewnętrzna rzeczywistość. Nie należy na tej podstawie sądzić, że rzeczywistości takiej wcale nie ma (co byłoby jawnie absurdalne). Z pewnością ona istnieje i w różnoraki sposób oddziałuje na nas przyczynowo, lecz nie bierze bezpośredniego udziału w uzasadnianiu twierdzeń i innych praktykach epistemicznych.

Rorty uważa, że nie doszłoby do ukształtowania się behawioryzmu epistemologicznego (który można byłoby po prostu nazwać pragmatyzmem, gdyby nie wieloznaczność tego terminu) bez transformacji filozofii analitycznej, jakiej w połowie XX wieku dokonali Willard V. Quine i Wilfrid Sellars. Quine zakwestionował w sposób niezwykle pomysłowy mocno zakorzenione w tradycji filozoficznej rozróżnienie na zdania analityczne i syntetyczne, proponując w miejsce atomistycznego obrazu wiedzy jako odrębnych twierdzeń koncepcję wiedzy jako powiązanych ze sobą teorii, w których w jedną całość splatają się konwencje terminologiczne, definicje, spra-

wozdania z faktów i hipotezy. Natomiast Sellars, zdaniem Rorty'ego, raz na zawsze pozbawił nas złudzeń co do istnienia i doniosłości epistemologicznej sfery czystych danych, bez względu na to, czy miałyby być one wynikiem obserwacji świata zewnętrznego, czy też wglądu w zawartość naszej świadomości.

Quine i Sellars należą do grona pozytywnych bohaterów filozoficznych w narracji przedstawionej przez Rorty'ego w *Philosophy and the Mirror of Nature*. Nie są oni jednak bohaterami najważniejszymi. Za tych uważa Rorty Ludwiga Wittgensteina, Martina Heideggera i Johna Deweya. Ten pierwszy chociaż początkowo ulegał urokowi koncepcji umysłu jako zwierciadła natury i związanej z nią metafizologii, z czasem ją porzucił na rzecz filozofii jako terapeutycznej działalności wyzwalającej nas z okowów tradycyjnych problemów filozoficznych. Z kolei Heidegger pokazał, w jaki sposób doszło do ukształtowania tradycyjnej problematyki filozoficznej i jak wiele kryje się w niej kontrowersyjnych założeń. Natomiast Dewey, chociaż – jak przyznaje Rorty – nie miał ani dialektycznej przenikliwości Wittgensteina, ani historycznej erudycji Heideggera, krytykując koncepcję filozofii bazującej na metaforze umysłu jako zwierciadła natury, zaproponował pozytywną wizję nowego społeczeństwa.

W jego idealnym społeczeństwie kultura nie jest już zdominowana przez ideał obiektywnego poznania, lecz przez ideał estetycznego wzmocnienia. W kulturze tej, jak powiadał, sztuki i nauki będą „niewymuszonymi kwiatami życia” (Rorty 1979/2009: 13; przekład polski: 17).

Taką wizję, a raczej utopię, idealnego społeczeństwa Rorty uważał za szczególnie atrakcyjną, czemu wielokrotnie dawał wyraz w swoich późniejszych pracach.

Uczynienie z Deweya jednego z trzech głównych pozytywnych bohaterów filozoficznych *Philosophy and the Mirror of Nature*, nie zaowocowało jednak szczególnym wyeksponowaniem pragmatyzmu w tej książce. Jest on tam obecny tylko marginalnie, co niekiedy skłaniało autorów piszących o rozwoju poglądów filozoficznych Rorty'ego do wysuwania tezy, że zwrot w kierunku pragmatyzmu dokonał się tak naprawdę dopiero w nieco późniejszych



publikacjach. Nie wydaje się to trafne, gdyż sporo miejsca pragmatyzmowi i potrzebie powrotu do poglądów jego przedstawicieli poświęcił Rorty w swoim odczycie plenarnym na zjeździe American Philosophical Association pt. *Pragmatism, Relativism, and Irrationalism* (1979/1982), wygłoszonym w tym samym roku, w którym ukażała się jego książka.

W odczycie tym Rorty podkreśla, że z gruntu fałszywe jest przekonanie, że wszystko, co pragmatyści mieli trafnego i interesującego do powiedzenia, zostało włączone w ramy filozofii analitycznej. Źródłem tego przekonania jest interpretacja pragmatyzmu, w której szczególną rolę przypisuje się Charlesowi S. Peirce'owi, a pomniejsza wkład Williama Jamesa i Johna Deweya, sprowadzając jednocześnie ten kierunek do zestawu teorii filozoficznych w tradycyjnym sensie. Tymczasem, twierdzi Rorty, chociaż pragmatyści mówią nam interesujące rzeczy o prawdzie, wiedzy, nauce i moralności, to nie chodzi im o podanie teorii, określających ich istotę. Ujmując to jeszcze inaczej, pragmatyści przemawiają do nas w słownictwie praktycznym, a nie teoretycznym, w słownictwie związanym z działaniem, a nie z kontemplacją. Wobec tego pragmatyzm okazuje się nurtem myślowym, w którym

[...] nie ma różnicy epistemologicznej między prawdą o tym, co być powinno, a prawdą o tym, co jest; nie ma też różnicy metafizycznej między faktami a wartościami ani różnicy metodologicznej między moralnością a nauką (Rorty 1979/1982: 163; przekład polski: 209–210).

Przy czym nie należy też tradycyjnie rozumieć owych prawd, powiedzmy w duchu korespondencyjnej koncepcji prawdy, która odwołuje się do pojęć i metafor obrazowania, odzwierciedlania, odwzorowania, reprezentowania itp. Prawdy są niczym innym jak ustaleniami wypracowanymi w dialogu i konwersacji członków naszego społeczeństwa. Takie postawienie sprawy sugeruje, aby pragmatyzm określić jako nurt myślowy, według którego nasze badania podlegają wyłącznie uwarunkowaniom konwersacyjnym i nie muszą spełniać wymogów, których źródłem byłaby natura poznawanych przedmiotów, poznającego umysłu lub języka. Rorty wyraźnie preferuje to określenie pragmatyzmu, gdyż wydaje się ono

[...] koncentrować na fundamentalnym wyborze, wobec którego staje refleksyjny umysł: między akceptacją przygodnego charakteru punktów wyjścia, a próbą uniknięcia tej przygodności. Akceptacja przygodności punktów wyjścia jest zgodą na to, że jedynym naszym przewodnikiem jest spuścizna bliźnich i konwersacja z nimi. Próba uniknięcia tej przygodności jest nadzieją, że staniemy się odpowiednio zaprogramowanymi maszynami (Rorty 1979/1982: 166; przekład polski: 212).

Ta afirmacja przygodności przez pragmatyzm nie musi mieć, zdaniem Rorty'ego, konsekwencji relatywistycznych i irracjonalistycznych. Nie prowadzi ona bowiem do uznania, że każde twierdzenie jest równie dobre, jak każde inne, gdyż twierdzenia są przyjmowane w wyniku społecznej konwersacji. Aby rezultaty owej konwersacji były obowiązujące, nie może ona podlegać irracjonalnym siłom, takim jak przymus, myślenie życzeniowe, niekontrolowane emocje itp. Musi to być konwersacja niezniekształcona, aczkolwiek ustalenie, kiedy to następuje, nie dokonuje się w świetle zestawu zasad transcendentálnych, lecz w ramach i z punktu widzenia społeczeństwa prowadzącego konwersację. Chociaż zatem pragmatyzm nie jest relatywizmem i irracjonalizmem, to jest swoistym etnocentryzmem. Nasze badania i dyskurs nie są bowiem całościowo determinowane ani przez naturę przedmiotów, ani przez umysł czy język. Wszystko w tej materii zależy jedynie od tego, co pozwolą nam twierdzić członkowie naszej społeczności. Nie ulega wątpliwości, że jest to inne sformułowanie tego, co w *Philosophy and the Mirror of Nature* Rorty uznawał za epistemologiczny behawioryzm<sup>4</sup>.

\*\*\*

Literatura dotycząca filozofii Rorty'ego jest olbrzymia, lecz bardzo nierówna pod względem jakości i rzetelności historycznofilozoficznej. Wstępną orientację w jej zakresie daje książka bibliograficzna

---

<sup>4</sup> Jak zauważa J. Tartaglia, autor szczegółowego i dobrego komentarza do *Philosophy and the Mirror of Nature*, Rorty musiał zatem zmienić etykietkę terminologiczną, którą najchętniej opatrywałby własne poglądy filozoficzne zaraz po wysłaniu swego dzieła do druku (Tartaglia 2007: 235–236).

Richarda Rumany (2002). Oprócz publikacji będących owocem niekiedy zwykłych nieporozumień i nieznamomości kontekstu, w jakim Rorty krystalizował swoje poglądy, wiele z nich ma charakter swobodnych wariacji na kanwie filozofii tego wpływowego myśliciela. Najlepszym źródłem wiedzy o meandrach recepcji jego myśli, jej krytykach i interpretacjach, a także o odbiorze tego wszystkiego przez samego Rorty'ego, są liczne tomy mu poświęcone, na ogół z jego komentarzami. Bodaj najlepsze z nich to: *Rorty and His Critics*, zredagowany przez jego wybitnego ucznia Roberta B. Brandoma (2000b) oraz – zawierający autobiografię intelektualną – *The Philosophy of Richard Rorty*, wydany w monumentalnej i prestiżowej serii „The Library of Living Philosophers” (Auxier, Hahn 2010). Z całościowych, lecz na ogół wybiórczych i skrótowych, zarysów filozofii Rorty'ego można wymienić: Szahaj (1996/2002); Malachowski (2002); Guignon, Hiley (2003) oraz Gascoigne (2008). Reprezentatywny wybór artykułów na temat Rorty'ego i polemik z jego dziełami zawierają dwie czterotomowe antologie, różniące się pod względem zawartości i układu materiału: *Richard Rorty*, pod redakcją Alana Malachowskiego, wydana w serii „Sage Masters of Modern Social Thought” (2002) oraz *Richard Rorty*, zredagowana przez Jamesa Tartaglię i wydana w serii „Critical Assessments of Leading Philosophers” (2009). W antologii Malachowskiego z treścią tego rozdziału wiążą się zwłaszcza tomy 1–2, które w części zatytułowanej *Postanalityczny pragmatyzm* zawierają najważniejsze artykuły, jakie ukazały się po opublikowaniu przełomowego dzieła Rorty'ego. Natomiast z antologii zredagowanej przez Tartaglię istotne znaczenie dla tego rozdziału ma tom 2, w którym przedrukowano m.in. najważniejsze recenzje z *Philosophy and the Mirror of Nature* oraz artykuły o wersji pragmatyzmu, którą to dzieło zapoczątkowało.

Poglądom Rorty'ego z wczesnego okresu jego twórczości poświęcono stosunkowo nieliczne publikacje, z czego większość to drobne przyczynki. Jedynym całościowym opracowaniem jest monografia Neila Grossa (2008). Ma ona charakter historyczny i socjologiczny, a mniej filozoficzny i metafizyczny, lecz zasługuje na uważną lekturę z uwagi na drobiazgowość i bogactwo wykorzystanego w niej materiału archiwalnego. Rzetelnym przewodnikiem po

problematyce przełomowego dzieła Rorty'ego jest książka Tartaglii (2007), wydana w serii „Routledge Philosophy Guidebook to”. Jego bezpośrednią recepcję dobrze dokumentuje tom zredagowany przez Alana Malachowskiego (1990).

## ROZDZIAŁ 6

# Richard Rorty: filozofia bez korespondencji, substancji i zasad

Kiedy przeszedł się uważnie dorobek Richarda Rorty'ego powstały po opublikowaniu jego najobszerniejszego i bodaj najambitniejszego filozoficznie dzieła *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979/2009), to okazuje się, że w tej powodzi artykułów, polemik, dyskusji i recenzji nie ma żadnej monografii, która byłaby systematycznym i dokładnym przedstawieniem jego neopragmatycznych poglądów. Być może miała nim być rozbudowana wersja wykładów wygłoszonych w 1993 roku w Wiedniu i Paryżu pt. *Hope in Place of Knowledge: A Version of Pragmatism*, lecz do ich rozwinięcia i poszerzenia nigdy nie doszło. Zostały one ostatecznie opublikowane po angielsku w takiej postaci, w jakiej zostały wygłoszone, w kilka lat później po ukazaniu się ich wersji niemieckiej i francuskiej (1994/1999). Wydaje się jednak, że – niezależnie od ich skrótości – dokładne zapoznanie się z nimi, w powiązaniu z wybranymi artykułami, jest najlepszym sposobem na wyrobienie sobie poglądu o kształcie zalecanego przez niego pragmatyzmu<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Można tu jeszcze wspomnieć o najpopularniejszej książce Rorty'ego, jeśli mierzyć to liczbą przekładów i sprzedanych egzemplarzy, a mianowicie o wykładach pt. *Contingency, Irony, and Solidarity* (1988). W autobiografii Rorty określa ją jako swoją ulubioną książkę, lecz zdaje sobie jednocześnie sprawę z jej bardzo ogólnego charakteru, co niewątpliwie sprawiło, że cieszyła się ona uznaniem i popularnością przede wszystkim w kręgach niefilozofów. Na domiar złego „niektórzy wybitni anglojęzyczni filozofowie napisali z niej miażdżąco negatywne recenzje” (Rorty 2007/2010: 18). Jako przykład może posłużyć recenzja wybitnego filozofa brytyjskiego B. Williama, w której odnotowuje on nie tylko to, że książka stanowi niedopracowane połączenie dwóch serii wykładów, lecz również wysuwa znacznie poważniejszy zarzut, który brzmi następująco: „Powodem niezadowolenia z tej książki jest to, że Rorty zdaje się tracić wrażliwość na trudności, na wszystko to, co jest nieodzowne do trafnego ujęcia rzeczy”

Nawiązując do klasycznego pragmatyzmu, Rorty, o czym była już mowa poprzednio, sięga do idei Johna Deweya, którego uważa za swojego „głównego bohatera filozoficznego”, a także niekiedy do Williama Jamesa, natomiast pomija Charlesa S. Peirce’a, który – chociaż uważany powszechnie za twórcę pragmatyzmu – jest jego zdaniem zbyt przywiązany do tradycji filozoficznej, w szczególności neokantowskiej. Nie chodzi mu jednak o dokładne nawiązanie i historyczną wierność klasykom pragmatyzmu. Jak pisze, zaproponowaną przez niego wersję pragmatyzmu należy traktować jako jego własne, „niekiedy idiosynkratyczne, nowe przedstawienie wątków Jamesowskich i Deweyowskich” (Rorty 1999: XIII). W wersji tej kładzie się nacisk przede wszystkim na to, że pragmatyzm jest filozofią, która znosi większość tradycyjnych dychotomii, takich jak rzeczywistość – zjawisko, natura – kultura, fakt – wartość itp. Miejsce opisów i teorii rzeczywistości, ocenianych ze względu na ich wierność w obrazowaniu świata, zajmują koncepcje oceniane ze względu na ich użyteczność w kreowaniu lepszej przyszłości. Takie stanowisko nasuwa od razu pytanie o kryteria tego, co lepsze i gorsze. Na pytanie to pragmatyści są w stanie, zdaniem Rorty’ego, udzielić tylko takiej oto ogólnikowej odpowiedzi: przyszłość jest lepsza w tym sensie, „że zawiera więcej tego, co uważamy za dobre, a mniej tego, co uważamy za złe” (Rorty 1994/1999: 28). Pytani z kolei o postacie tego, co dobre i złe, odpowiadają oni równie ogólnikowo, że dobrem jest wolność i wzrost, a złem ich brak. Uzasadnieniem tej ogólnikowości nie jest tu przy tym brak skryształizowanych poglądów i nieporadność teoretyczna, lecz fakt, że przyszłość ma charakter otwarty i nie podlega żadnym swoistym prawom. Pragmatyzm, utrzymuje Rorty, jest filozofią zwróconą w stronę owej otwartej przyszłości.

W perspektywie takiego rozumienia pragmatyzmu należy interpretować przeprowadzaną przez jego zwolenników krytykę tradycyjnej korespondencyjnej teorii prawdy, zwaną też niekiedy – chyba niezbyt fortunnie – teorią klasyczną. W myśl tej teorii prawdziwe są

---

(Williams 1989: 3). Innymi słowy, Rorty zdaje się zapominać, że w filozofii liczą się przede wszystkim racje i argumenty oraz odpowiedzi na zarzuty, a nie tylko zaskakujące tezy i sugestywne metafory.

te sądy, twierdzenia, przekonania i zdania, które zgadzają się z rzeczywistością, albo inaczej – odzwierciedlają lub reprezentują to, jak mają się rzeczy. Innymi słowy, nasze przekonania, sądy i zdania nabywają cechę prawdziwości za sprawą rzeczywistości, a nie dzięki naszej aktywności. Prawdziwość jest od nas niezależna i absolutna. Takie rozumienie prawdziwości zdaje się figurować w tradycyjnej koncepcji wiedzy jako prawdziwych i odpowiednio uzasadnionych przekonań. To dzięki prawdziwości właściwie uzasadnione przekonania stają się wiedzą.

Pragmatyści sprzeciwili się temu tradycyjnemu rozumieniu prawdziwości, uważając, że sugeruje ono nadmiernie statyczny obraz rzeczywistości oraz koncepcję poznania jako biernego procesu odzwierciedlania lub reprezentowania. Co wydaje się jednak najważniejsze, zakłada ono odróżnienie uzasadniania od prawdziwości, które nie ma namacalnych, praktycznych konsekwencji. Jak rozwija tę myśl Rorty:

Pragmatyści uważają, że jeśli coś nie ma znaczenia praktycznego, to nie powinno mieć znaczenia filozoficznego. Przeświadczenie to napawa ich podejrzliwością wobec odróżnienia uzasadnienia i prawdy, gdyż nie ma ono znaczenia dla moich decyzji dotyczących postępowania. Jeśli mam konkretne, określone wątpliwości co do tego, czy jedno z moich przekonań jest prawdziwe, mogę usunąć te wątpliwości jedynie przez zadawanie pytania, czy jest ono adekwatnie uzasadnione – przez wynalezienie i oszacowanie dodatkowych racji za i przeciw. Nie mogę ominąć uzasadnienia i skoncentrować swojej uwagi na prawdzie, gdyż szacowanie prawdziwości i szacowanie uzasadnienia są tym samym, kiedy chodzi nam o to, jakie przekonania powinienem obecnie powziąć. Jeśli natomiast moje wątpliwości są tak nieokreślone i abstrakcyjne jak te sformułowane przez Kartezjusza i należące do tego rodzaju, iż nie mogę nic zrobić, aby je usunąć, to idąc za Peirce'em powinienem je porzucić jako „udawane”. Filozofia winna je zignorować (Rorty 1995/1998: 19).

Krótko mówiąc, będąc pragmatystą, należy poprzestać na konkretnie i praktycznie uzasadnionych przekonaniach.

Pragmatystów niepokoi jednak to, że uzasadnienie ma charakter zmienny i jest zrelatywizowane względem kontekstu. Co kiedyś

było odpowiednio uzasadnione (np. przekonanie o tym, że Ziemia jest płaska), dzisiaj już takim żadną miarą nie jest. Idąc tym tropem, niektórzy pragmatyści i ich kontynuatorzy (Peirce, James i Putnam) proponowali odróżnić zwykłe uzasadnienie, uwarunkowane różnymi przygodnymi czynnikami, od idealnego uzasadnienia u kresu badań lub w sytuacji posiadania wszelkich istotnych dla danej sprawy informacji. W świetle tego odróżnienia prawdziwość byłaby idealną uzasadnialnością i ze swej istoty czymś niezmiennym i stabilnym. Rorty uważa to odróżnienie i całą tę strategię za zupełnie niepotrzebną, a co więcej, za niekonsekwentną z pragmatycznego punktu widzenia, bo nie bardzo wiadomo, jak tu i teraz, w danej sytuacji badawczej, odróżnić praktycznie „zwykłe” uzasadnienie od uzasadnienia „idealnego”. Powoływanie się na to, że w naszym codziennym dyskursie często odróżniamy prawdziwość od uzasadnienia, można wytłumaczyć odwołując się do ostrzegawczego (*cautionary*) sensu słów „prawdziwy” i „prawdziwość”. Oto stosowny wywód Rorty’ego w tej materii:

Poza obszarem filozofii korzystamy z tego ostrzegawczego użycia, aby przeciwstawić gorzej poinformowanych odbiorców odbiorcom lepiej poinformowanym, a także odbiorców minionych odbiorcom przyszłym. W kontekstach niefilozoficznych celem kontrastowego zestawienia prawdy i uzasadnienia jest po prostu uprzytomnienie sobie, że mogą istnieć zarzuty, których jak dotąd nikt nie sformułował (zarzuty, których źródłem są nowo odkryte dane, bardziej pomysłowe hipotezy eksplanacyjne albo zmiana w zakresie słownictwa stosowanego do opisywania rozważanych przedmiotów). Ten rodzaj wskazania na nieprzewidywalną przyszłość ma miejsce na przykład wtedy, gdy powiadamy, że nasze obecne przekonania moralne i naukowe mogą wydawać się naszym dalekim następcom tak samo prymitywne, jak nam wydają się prymitywne przekonania starożytnych Greków (Rorty 2000c: 4).

Trudno jednak byłoby zaprzeczyć, że oprócz kontekstów mówienia o prawdziwości, w których niewątpliwie chodzi o ów sens „ostrzegawczy”, są też inne konteksty, w których stwierdzamy np. że celem naszego poznania i badań jest dotarcie do prawdy. Jak w świetle pragmatyzmu należy rozumieć tego rodzaju konteksty i wypowie-



dzi? Zdaniem Rorty'ego, twierdzenie o prawdzie jako celu naszych badań jest albo puste, albo fałszywe. Jest tak z następującego powodu:

Badanie i uzasadnianie są aktywnościami, których my jako użytkownicy języka nie możemy nie podejmować; nie potrzebujemy celu zwanego „prawdą”, który miałby nam w tym pomóc, tak jak nasze narządy trawienne nie potrzebują celu zwanego zdrowiem, aby mogły zacząć działać. Użytkownicy języka tak samo nie mogą nie uzasadniać między sobą swoich przekonań i pragnień, jak żołądki nie mogą nie przetwarzać pokarmu. Program działania naszych narządów trawiennych określany jest przez konkretny przetwarzany pokarm, a porządek naszej aktywności uzasadniania ustalany jest przez różnorodne przekonania i pragnienia, z którymi mamy do czynienia stykając się z innymi użytkownikami języka. Tylko wtedy istniałby „wyższy” cel badań zwany „prawdą”, gdyby istniało coś takiego, jak o s t a t e c z n e uzasadnienie – uzasadnienie przed Bogiem lub przed trybunałem rozumu, w przeciwstawieniu do uzasadnienia dla jedynie skończonych ludzkich odbiorców (Rorty 1994/1999: 37–38).

Jeśli przez dążenie do prawdy rozumie się rozważne formułowanie sądów, opartych na dostępnym świadectwie i odpowiednio uzasadnionych, to cel taki jest konstytutywny dla praktyki prowadzenia badań, lecz nic ogólnego nie da się o nim powiedzieć w oderwaniu od konkretnych uzasadnianych sądów. Dlatego jest to stwierdzenie puste. Jeśli natomiast przez dążenie do prawdy rozumie się ostateczne uzasadnienie naszych przekonań, np. w świetle najwyższych i niepodważalnych kategorii rozumu, to jest to stwierdzenie fałszywe, gdyż takiego uzasadnienia po prostu nie ma.

Odrzucenie korespondencyjnej koncepcji prawdy oraz możliwości ostatecznego uzasadnienia naszych przekonań nie prowadzi jednak, zdaniem Rorty'ego, do zupełnej dowolności w zakresie przyjmowanych poglądów i ich uzasadnień, których jedyną miarą sukcesu wydaje się to, czy są akceptowane przez innych członków naszej społeczności. Chociaż bowiem przyjmujemy takie a nie inne przekonania nie z uwagi na to, że trafnie reprezentują rzeczywistość, to bynajmniej nie czynimy tego zupełnie dowolnie. Pojawiają się one w naszym umyśle w wyniku przyczynowego oddziaływa-

nia ze światem. Dzięki temu jesteśmy w stanie dobrze funkcjonować w świecie, dokonywać w nim zmian, wykorzystując jego własności, prawa itd. Skoro zatem nasze przekonania nie są oderwane od otaczającego nas środowiska, to nic nie stoi na przeszkodzie, aby zgodzić się z tezą Donalda Davidsona (do którego poglądów Rorty bardzo chętnie nawiązuje), że większość naszych przekonań (podobnie jak przekonań innych ludzi) jest prawdziwa. Należy tylko pamiętać, aby od tej tezy nie przechodzić do stwierdzenia, że są one prawdziwe w klasycznym (korespondencyjnym) sensie, że trafnie reprezentują rzeczywistość itp.

Skoro została tu przywołana teza Davidsona, to warto zauważyć, że autor ten zajmuje stanowisko o wiele bardziej umiarkowane niż Rorty. Chociaż zgadza się z nim, że prawdziwość nie pełni normatywnej funkcji w naszych badaniach i nie jest ich celem, jak również odrzuca zastane teorie prawdy, w tym koncepcję korespondencyjną, to podkreśla istotną rolę pojęcia prawdziwości w teorii znaczenia. Ponieważ wiele z wypowiedzianych przez nas zdań ma wartość logiczną prawdziwości lub fałszywości, to czymś naturalnym wydaje się przyjęcie, że rozumienie tych zdań polega na znajomości ich warunków prawdziwości. Jeśli ktoś nie wie, jakie są ich warunki prawdziwości, to owych zdań po prostu nie rozumie. A ponieważ rozumienie zdania to nic innego jak uchwycenie jego znaczenia, to jeśli polega ono na znajomości warunków prawdziwości, można utożsamiać znaczenie zdania z warunkami prawdziwości. Koncepcji takiej, twierdzi Davidson, przeciwstawia się często koncepcję znaczenia jako użycia. Przeciwstawienie takiej jest jednak bezzasadne. Nic nie stoi bowiem na przeszkodzie, by zgadzać się z tym, że zdania mają takie a nie inne znaczenie z racji tego, że są tak a nie inaczej używane, a jednocześnie utrzymywać, iż „może być tak, że są one tak właśnie używane ze względu na ich warunki prawdziwości oraz że mają one takie właśnie warunki prawdziwości ze względu na to, jak są używane” (Davidson 2000: 70). Tak więc jedna koncepcja nie wyklucza drugiej.

Według Davidsona pojęcie prawdy musi się pojawić w opisie nabywania języka i stawania się w pełni myślącymi istotami. Kiedy dziecko uczy się języka, to początkowo wydaje jedynie jakieś dźwięki w reakcji na doznawane bodźce, a następnie naprowadzane jest

na wiązanie odpowiednich dźwięków ze stosownymi bodźcami. Uczy się w ten sposób przestrzegać pewnych reguł i na tym etapie pojawia się już pojęcie prawdy, skorelowane z tym, że dziecko zaczyna mieć świadomość, iż może błędnie powiązać dane dźwięki z bodźcem i zachować się niezgodnie z regułami. Skoro coś może być błędne, to coś innego może być trafne, czyli prawdziwe. Na jeszcze wyższym etapie wydawane dźwięki zaczynają się jawić jako posiadające strukturę syntaktyczną i semantyczną. Zaczynają one wówczas być odbierane jako zdania w pełnym tego słowa znaczeniu, z których części można tworzyć inne zdania odnoszące się do czegoś innego i prawdziwe w innych warunkach. Pojęcie prawdy jest też konstytutywne dla rozmaitych stanów myślowych. Nie możemy być o czymś przekonani, nie wiedząc, że to, o czym jesteśmy przekonani, może być prawdziwe lub fałszywe. Ponadto obawiamy się, mamy nadzieję i wątpimy, że coś okaże się prawdziwe. Wywody te prowadzą Davidsona do wniosku, że język i myślenie byłyby niemożliwe bez posiadania pojęcia prawdy. Swoje stanowisko w tej materii podsumowuje on następująco:

Prawda jest zatem ważna nie dlatego, że jest szczególnie wartościowa lub użyteczna, chociaż oczywiście taką niekiedy może być, lecz dlatego, że bez idei prawdziwości nie bylibyśmy istotami myślącymi ani nie bylibyśmy w stanie pojąć, na czym polega to, że ktoś inny jest istotą myślącą. Czym innym jest próba zdefiniowania pojęcia prawdy lub uchwycenia jej istoty w zwięzłym i krótkim zwrocie, a czym innym jest prześledzenie jej związków z innymi pojęciami. Jeśli na rozmaite podawane charakterystyki spojrzymy jako na próby osiągnięcia tylko tego drugiego celu, to ich zalety staną się oczywiste. Chociaż korespondencja jest pusta jako definicja, to zawiera w sobie myśl, że prawdziwość zależy od tego, jaki jest świat, a to powinno wystarczyć do zdyskredytowania większości teorii epistemicznych i pragmatycznych. Z kolei teorie epistemiczne i pragmatyczne mają tę zaletę, że wiążą pojęcie prawdy z takimi sprawami ludzkimi, jak język, przekonania, myśli i działania intencjonalne, a to właśnie te związki sprawiają, iż prawda zajmuje kluczowe miejsce w tym, jak umysł ujmuje świat (Davidson 2000: 72–73).

Ujmując to stanowisko Davidsona jak najkrócej, prawdziwość jest fundamentalną, lecz niedefiniowalną kategorią, aczkolwiek z prób jej zdefiniowania można wyprowadzić interesujące wnioski na temat związków pojęcia prawdziwości z innymi pojęciami.

Rorty stara się osłabić siłę tego stanowiska i uzgodnić z własnymi poglądami w następujący sposób. Twierdzi najpierw, że posługiwanie się językiem jest pewną umiejętnością praktyczną i złudne są oczekiwania, że jakaś teoria filozoficzna będzie w stanie adekwatnie ją opisać i określić naturę znaczenia językowego. W tym względzie rację miał Wittgenstein, który odrzucając teorię znaczenia w kategoriach warunków prawdziwości i sugerując, że znaczenie polega na użyciu, nie konstruował nowej teorii znaczenia, lecz zalecał, by uważnie przyglądać się funkcjonowaniu języka i różnorodności użycia wyrażeń językowych oraz za pomocą tych obserwacji usuwać problemy filozoficzne, w tym te dotyczące prawdy. Do problemów filozoficznych, podkreśla Rorty, należy podchodzić w duchu terapeutycznym, właściwym dla drugiej filozofii Wittgensteina, a nie konstruktywnym, proponowanym przez Davidsona.

Nie należy też, wbrew temu, co sugeruje Davidson, doszukiwać się głębokich treści w tezie, że nie posiadając pojęcia prawdy, nie mogliśmy myśleć i posługiwać się językiem. Sprowadza się ona bowiem między innymi do tego, że aby operować kategorią przekonania musimy rozumieć i być gotowi do uznania takiego oto ocierającego się o banał zdania: „Jestem przekonany, że *p*, lecz niewykluczone, iż *p* nie jest prawdziwe”. Nie powinniśmy też ulegać sugestii, że określenie rozumienia zdania jako znajomości jego warunków prawdziwości przypisuje prawdzie jakąś szczególną i unikalną rolę. Jak pisze Rorty:

Znajomość tego, w jakich warunkach zdanie jest prawdziwe nie różni się od znajomości ruchów, które należy wykonać, kiedy pojawi się żądanie, by uzasadnić dane stwierdzenie. Rozróżnienie między prawdą a uzasadnieniem nie zostaje narażone na szwank przez to, że wiedza jak (*the know-how*) związana ze zdolnością uzasadnienia zdania nie jest odmienną umiejętnością od tej, która wiąże się ze znajomością tego, kiedy zdanie jest prawdziwe (Rorty 2000a: 77).

Na czym zatem polega owo rozróżnienie między uzasadnieniem a prawdą? Tylko na tym, przypomina Rorty, że niekiedy bywamy ostrożni i zaznaczamy, iż chociaż coś jest mocno uzasadnione, to nie musi być prawdziwe, czyli że może zostać podważone, zakwestionowane i odrzucone.

Chociaż Davidson nie przyjmuje korespondencyjnej teorii prawdy, to podkreśla niekiedy, że kryje się za nią trafna intuicja, iż prawdziwość zależy od tego, jaki jest świat. Jednakże, jeśli weźmie się pod uwagę inne elementy filozofii Davidsona, to okazuje się, że uwzględnia on nie tylko tę intuicję, lecz także rozwija ideę ustalania warunków prawdziwości w procesie interpretacji. Jest to proces triangulacji, w którym mamy do czynienia z trójkątem wyznaczonym przez osobę mówiącą danym językiem, jej interpretatora oraz świat. Sedno tej Davidsonowskiej doktryny Rorty przedstawia następująco:

W doktrynie tej chodzi o to, że nie możemy ograniczyć się do samych holistycznych relacji inferencyjnych między przekonaniami a stwierdzeniami (co proponowali zwolennicy teorii koherencyjnej) ani do atomistycznych relacji bycia-przyczynowo-wywołanym-przez (co nadal proponują realisci obsesyjnie skoncentrowani na percepcji). Trzeba bezustannie wiązać przyczynowość z wnioskowaniem w sposób, który nie pozwoli na to, aby którykolwiek kąt trójkąta stał się niezależny od pozostałych (Rorty 2000a: 78).

Opowiadając się za takim rozumieniem Davidsonowskiej triangulacji, Rorty nie kwestionuje zatem tego, że nasze myśli i stwierdzone przez nas zdania zależą w swej treści od tego, jaki jest świat, lecz podkreśla jednocześnie, że zależą one również od naszych interakcji z członkami wspólnoty językowej. Podlegają więc procesowi nieustannej rekontekstualizacji.

Niezależnie jednak od tego ciągle zmieniającego się kontekstu, o otaczającym nas świecie, który poznajemy i w ramach którego działamy, można sformułować wiele twierdzeń ogólnych. Zdaniem Rorty'ego do przyjęcia są jedynie takie twierdzenia, które nie będą implikowały esencjalizmu i związanych z nim tradycyjnych opozycji filozoficznych, takich jak istota – przypadłość, substancja – własność, rzeczywistość – zjawisko. W filozoficznym dyskursie o rze-

czywistości Rorty proponuje kierować się dwoma, na pierwszy rzut oka szokującymi sloganami: „wszystko jest konstrukcją społeczną” oraz „cała nasza świadomość ma charakter językowy”. Przy pewnej interpretacji oba te hasła, z których pierwsze jest popularne przede wszystkim w kręgach myślicieli kontynentalnych, a drugie jest bronione przez niektórych filozofów analitycznych o orientacji lingwistycznej, sprowadzają się w przybliżeniu do tego samego. Jak pisze Rorty:

Oba są sposobami powiedzenia tego, że nigdy nie będziemy w stanie wykroczyć poza język, nigdy nie będziemy w stanie uchwycić rzeczywistości niezapśredniczonej przez opis językowy. Tak więc oba są sposobami powiedzenia, że powinniśmy z podejrzliwością traktować greckie rozróżnienie między zjawiskiem a rzeczywistością oraz że powinniśmy próbować zastąpić je czymś zbliżonym do odróżnienia między „mniej użytecznym opisem świata” a „bardziej użytecznym opisem świata” (Rorty 1994/1999: 48).

Aby jednak zastąpienie to było trwałe i konsekwentne, musi się ono wiązać z porzuceniem myślenia o rzeczywistości w kategoriach jej wewnętrznych własności, czyli tego, jakim ona jest sama w sobie, i przeciwstawiania takiego myślenia mniej lub bardziej powierzchownemu ujmowaniu jej w zewnętrznej relacji do czegoś innego, a w szczególności do naszego poznania. Jeśli uda się wywikłać z zawartej w tym wszystkim opozycji między wewnętrzną naturą czegoś a jego zewnętrznymi relacjami, czyli z opozycji wewnętrzne – zewnętrzne, zniknie tym samym opozycja rzeczywistość – zjawisko, a następnie niepokój dotyczący tego, czy w poznaniu docieramy do rzeczywistości samej w sobie.

Co zatem pozostaje po porzuceniu tych wszystkich opozycji? Pozostaje pogląd, określany przez Rorty’ego panrelacjonizmem. Jego specyfikę można przedstawić przez analogię z pewnym sposobem ujmowania liczb. Otóż, kiedy zastanawiamy się nad naturą liczb, powiedzmy nad naturą liczby 17, to okazuje się, że nie ma żadnego sensu mówienie o ich wewnętrznej naturze czy istocie i przeciwstawianiu tej rzekomo wewnętrznej natury ich zewnętrznym relacjom do innych liczb. Co bowiem możemy powiedzieć o naturze liczby 17? To, że jest sumą liczb 15 i 2, że jest pierwiastkiem kwadratowym

z liczby 289, że jest liczbą, która pozostaje po odjęciu 1678905 od liczby 1678922 itd. Żadne z tych określeń, jak się wydaje, nie ujmuje istoty czy natury liczby 17. Jest tak nie dlatego, że wszystkie te określenia dotyczą zewnętrznych relacji tej liczby do innych liczb, lecz dlatego, że liczba ta (jak zresztą każda inna) nie ma swej wewnętrznej, wsobnej natury, lecz całkowicie sprowadza się do owych relacji. Trudno zatem być esencjalistą w sprawie liczb. Zdaniem Rorty'ego należy zająć zbliżoną antyesencjalistyczną postawę w stosunku do wszelkich innych szeroko rozumianych przedmiotów: stołów, krzeseł, elektronów, gwiazd, instytucji społecznych, dyscyplin akademickich itp. Wszystkie one przypominają liczby pod następującym względem:

Nie ma niczego, co należałoby na ich temat poznać, co nie byłoby początkowo olbrzymią i ciągle rozszerzającą się siecią relacji do innych obiektów. Wszystko to, co może stanowić człony relacji da się rozłożyć na inny zbiór relacji i tak dalej w nieskończoność. Można powiedzieć, że relacje są wszędzie, bez względu na to, czy idziemy w dół, czy do góry, czy też w każdym dowolnym kierunku na zewnątrz; nigdy nie dotrzemy do czegoś, co nie byłoby jeszcze jedną wiązką relacji (Rorty 1994/1999: 53–54).

Taki globalny antyesencjalizm i panrelacjonizm najprawdopodobniej spotka się z głosem sprzeciwu, będącym w mniejszym lub większym stopniu wyrazem zdrowego rozsądku. Chociaż istnieją podstawy do przyjęcia zaproponowanego poglądu na temat liczb (aczkolwiek i on może budzić zastrzeżenia, gdyż teza, że wszelkie relacje danej liczby do wszystkich innych liczb mają charakter zewnętrzny i akcydentalny, jest wysoce wątpliwa), to uogólnienie go na wszelkie inne obiekty wydaje się nie do przyjęcia, przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, nie może być relacji bez rzeczy, które są członami tej relacji. Na przykład, nie może istnieć relacja stania na, bez – powiedzmy – półki i książek lub wagi i ważącej się osoby itd. Po drugie, z wielu własności, które ma każdy obiekt, jedne są bez wątpienia relacyjne, np. bycie wyższym czy większym niż, znajdowanie się między, natomiast inne, np. ciężar, objętość, struktura, relacyjnymi raczej nie są. W odpowiedzi na te dwa zarzuty panrealacjonista stwierdzi, że

pierwszy z nich nie bierze pod uwagę tego, że członki relacji okazują się także wiązkami relacji, kiedy tylko uczynimy je przedmiotem skrupulatnej analizy. Ostatecznie wszystko jest spiętrzoną układem węzłów i sieci relacyjnych. Odpowiedź na drugi zarzut wskazuje na sposób poznawania rzeczywistości. Nigdy, jak wielokrotnie podkreśla Rorty, nie poznajemy jej w drodze bezpośredniego i pozajęzykowego kontaktu jako czegoś samego w sobie, co ma swoją wewnętrzną naturę, lecz jako coś, co jest ujmowane w zdaniach, które wiążą dany fragment rzeczywistości z innym. Tak o tym pisze:

Nie można dowiedzieć się niczego innego o jakimś obiekcie, co nie sprowadzałyby się do zdań, które są o nim prawdziwe. Argumentacja antyesencjalisty polega zatem na stwierdzeniu, że ponieważ wszystkie zdania mogą jedynie wiązać obiekty z innymi, każde zdanie opisujące obiekt będzie, *implicite* lub *explicite*, przypisywało mu własność relacyjną (Rorty 1994/1999: 55).

To, że odnosimy wrażenie, iż jedne własności rzeczy są relacyjne, a inne nierelacyjne, da się wytłumaczyć dwojako. Po pierwsze, niektóre z relacji są tego rodzaju, że prawie zawsze mamy z nimi do czynienia, kiedy odnosimy się do danej rzeczy. Jednakże nie ma między nimi i pozostałymi relacjami tej rzeczy żadnej istotnej różnicy, podobnie jak nie ma żadnej istotnej różnicy między tym, że liczba dwa jest sumą dwóch jedynek, a tym, że jest ona wynikiem odjęcia liczby 1986 od liczby 1988. Po drugie, traktując niektóre z relacji rzeczy jako pierwotne i podstawowe ulegamy złudzeniu, że mają one charakter nierelacyjny i na tej podstawie sądzimy, iż składają się one na wewnętrzną naturę rzeczy.

Podana przez Rorty'ego argumentacja antyesencjalistyczna i panrelacjonistyczna wydaje się jednak nieść ze sobą groźbę absurdałnego idealizmu językowego, czyli stanowiska, że rzeczywistość nie zawiera nic ponad to, co jest uchwycone w formułowanych przez nas zdaniach, a zatem że nie istniała ona zanim takie zdania zaczęliśmy formułować. Rorty stanowczo takie stanowisko odrzuca jako jawnie absurdałne. Rzecz jasna, drzewa, góry i gwiazdy istniały, zanim zaczęliśmy o nich mówić i bynajmniej nie pojawiły się one w wyni-



ku naszej aktywności językowej. Innymi słowy, jak to ujmuje Rorty w swojej polemice z Johnem R. Searle'em, „nikt nie sądzi, że istnieje łańcuch przyczyn, który czyni góry skutkiem myśli lub słów” (Rorty 1994/1998: 72). Czym innym jest jednak zgoda na te truizmy, a czym innym uwikłanie się w dyskurs na temat natury rzeczywistości samej w sobie, wziętej w oderwaniu od jakiegokolwiek poznania i opisu językowego.

Pogląd ten – stanowiący w istocie stanowisko w sporze o realizm, a raczej na jego temat – Rorty precyzował i rozwijał w wielu swoich późniejszych publikacjach. Podkreślał on, że w sporze tym niedostatecznie odróżnia się zwykłe mówienie o poszczególnych przedmiotach, które – posługując się terminologią handlową – można nazwać „detalicznym”, od filozoficznego dyskursu o rzeczywistości, które jest mówieniem o niej w sposób „hurtowy”. Jego zdaniem taki „hurtowy” dyskurs, połączony z wprowadzeniem specjalnych kategorii pojęciowych do tego przeznaczonych pojawił się w starożytności, kiedy to Parmenides zapoczątkował mówienie o jednym, niepodzielnym i doskonałym bycie, a Platon stworzył koncepcję rzeczywiście istniejących idei, które przeciwstawił ulotnym zjawiskom otaczającego nas świata zmysłowego. To właśnie zapoczątkowanie przez filozofów, bez żadnej wyraźnej potrzeby praktycznej, takiego dyskursu „hurtowego” doprowadziło do stawiania pytań w rodzaju: „Czy r z e c z y w i ś c i e istnieją liczby?”; „Czy drzewa są n a p r a w d ę realne?”; „Czy elektrony są t a k s a m o r z e c z y w i s t e jak stoły?”. Pytania te jawiły się jako w pełni zrozumiałe, lecz jednocześnie nie bardzo było wiadomo, jak dałoby się na nie odpowiedzieć, podając odpowiednie uzasadnienie. Rorty wyjaśnia to w taki sposób:

Konwersacja na temat drzew, liczb, elektronów i poematów rządzona jest normami społecznymi, przestrzeganie których odróżnia ludzi, którzy mogą sensownie mówić o tego rodzaju rzeczach od tych, którzy tego nie potrafią. Nie istnieją jednakże takie normy dla roztrząsania zagadnień dotyczących tego, co rzeczywiście istnieje. Można powiedzieć prawie wszystko o naturze rzeczywistości – że jest wielką kluchą, że są to atomy i próżnia, że jest to ogół faktów, a nie rzeczy, że są to organizmy i elementy proste – i będzie to do przyjęcia. Ontologia jest bardziej placem zabaw niż dyscypliną (Rorty 2006b: 242).

Co więcej, w tej ontologicznej zabawie, twierdzi Rorty, dochodzi często do nieuprawnionego posługiwania się kategorią oddziaływań przyczynowych, mającą swoje naturalne zastosowanie do obiektów „detaicznych”. W ten oto przyczynowy lub quasi-przyczynowy sposób zaczyna się mówić o konstytuowaniu rzeczywistości lub o jej społecznej konstrukcji, z czego wyprowadza się absurdalne wnioski, w myśl których nie było drzew, stołów i elektronów, zanim nie pojawił się dyskurs ich dotyczący. Rorty próbuje usunąć ten zamęt pojęciowy, sugerując, że pozbywszy się tego quasi-przyczynowego dyskursu o konstytuowaniu i powoływaniu czegoś do rzeczywistości, możemy twierdzić, że Sherlock Holmes zaistniał dzięki swoim rodzicom, lecz jednocześnie utrzymywać, iż nie mówilibyśmy o nim, gdyby nie Arthur Conan Doyle i jego powieści. A następnie tak oto rozwija tę sugestię:

Analogicznie, dinozaury zaistniały dzięki przyczynom niementalnym i niejęzykowym, aczkolwiek nie mówilibyśmy o nich, gdyby paleontologowie nie wprawili w ruch swojej wyobraźni. Czerwień i niebieskość zaistniały za sprawą Wielkiego Wybuchu, lecz nie mogliśmy o nich mówić zanim pierwsze hominidy nie wykazały się wielką imaginatywną twórczością i nie wymyśliły takich słów, jak „czerwony” i „niebieski”. Byty matematyczne i cnoty moralne ze względu na brak lokalizacji czasowo-przestrzennej w ogóle nie miały początku istnienia, a już z pewnością nie stało się to za sprawą użycia języka matematycznego i moralnego. Jednakże to obdarzeni wyobraźnią matematycy i moralisci pozwolili nam o nich mówić (Rorty 2006b: 242).

Jednym słowem, należy wyraźnie oddzielać to, w jaki sposób zaczęliśmy o czymś mówić, od tego, jak doszło do zaistnienia czegoś. Czy jednak, mógłby ktoś zapytać, nie należałoby mówić o różnych rodzajach istnienia, bo przecież czym innym było zaistnienie Sherlocka Holmesa jako bohatera powieści, a czym innym powstanie dinozaurów, czy też abstrakcyjne istnienie obiektów matematycznych? Rorty nie ma w zasadzie nic przeciwko temu, lecz uważa, że należy to czynić bez przywoływania rozbudowanej maszynery filozoficznej (w tym pojęć zależności i niezależności od umysłu), a polegać wyłącznie na praktyce życia codziennego i naukowego. Pod tym względem Rorty gotów jest dołączyć do takich filozofów anglosaskich, jak

Arthur Fine czy Paul Horwich, którzy zajmują postawę kwietystyczną i deflacyjną, odmawiając jakiegokolwiek angażowania się w spór realizmu z antyrealizmem.

Nie jest to jednak postawa częsta. Znacznie bardziej rozpowszechniony, zwłaszcza w kręgach filozofów analitycznych oraz filozofujących uczonych, okazuje się pogląd realistyczny, według którego istnieje rzeczywistość sama w sobie i docierają do niej nauki przyrodnicze, a w szczególności fizyka traktująca wszelkie obiekty, łącznie z nami samymi, jako układy cząstek elementarnych. Owe cząstki elementarne mają stanowić fundamentalny poziom rzeczywistości, od którego wszystko inne jest uzależnione, albo – jak to się ujmuje w żargonie filozofów analitycznych – na którym wszystko inne superwenuje. Jedno z głównych źródeł tego poglądu stanowi przekonanie, że opisując i wyjaśniając świat w kategoriach układów i oddziaływań cząstek elementarnych, wznosimy się ponad poziom partykularnych potrzeb ludzkich i z odpowiedniego dystansu, z punktu widzenia, który można określić mianem „spojrzenia znikąd”, ujmujemy świat w sposób w pełni obiektywny, nieskażony ludzką perspektywą. Rortiańska ocena tego dążenia do osiągnięcia absolutnej obiektywności za pośrednictwem nauk przyrodniczych przedstawia się następująco:

Dla nas antyesencjalistów owa pokusa by myśleć, że wymknęliśmy się naszej ludzkiej skończoności, kiedy patrzymy na siebie z punktu widzenia cząstek elementarnych, jest jeszcze jedną próbą stworzenia boskości, a następnie utrzymywania, iż w tym boskim życiu się uczestniczy. Kłopot ze wszystkimi tymi próbami polega na tym, że potrzeba bycia Bogiem jest jeszcze jedną potrzebą ludzką. Albo też, ujmując to w sposób mniej krzywdzący, projekt spojrzenia na wszystkie nasze potrzeby z punktu widzenia kogoś, kto nie ma żadnej z tych potrzeb jest po prostu jeszcze jednym ludzkim projektem (Rorty 1994/1999: 60).

Nie ma więc żadnych podstaw do jakiegoś specjalnego wyróżniania potrzeby opisu i wyjaśnienia rzeczywistości w kategoriach nauk przyrodniczych albo w kategoriach jednej z nich, np. fizyki. Jest to po prostu jedna z wielu potrzeb ludzkich, niekiedy bardziej użyteczna, a innym razem mniej.

Proponując swoją antyesencjalistyczną i panrelacjonistyczną wizję rzeczywistości, Rorty zaleca, aby z dużą dozą dystansu i ostrożności traktować wszelkie wypowiedzi o funkcjonowaniu naszych władz poznawczych, o roli języka w poznaniu, a także o tym, czym jest człowiek. Esencjalizmu należy bowiem unikać po obu stronach tradycyjnej opozycji podmiot – przedmiot. Nie tylko bowiem otaczająca nas rzeczywistość nie ma swojej wewnętrznej natury, lecz także nie mamy jej my sami i nasze poznanie. Czy wobec tego nic nas nie wyróżnia z całego pozostałego świata nieożywionego i ożywionego? Zdaniem Rorty'ego tym, co wyróżnia nas z całego świata przyrody, jest użycie języka do opisu świata oraz do poprawiania i ciągłych zmian owego opisu. Nie potrafią tego zwierzęta. Chociaż bowiem posługują się niekiedy czymś, co jesteśmy skłonni określić mianem języka, czynią to wyłącznie w celu ułatwienia prostych interakcji między sobą i ludźmi. Wyrażenia „użycie języka do opisu świata” nie należy przy tym interpretować w duchu tradycyjnego obrazu odzwierciedlania czy reprezentowania, lecz raczej w perspektywie ewolucyjnej, którą otwarł przed nami ewolucjonizm Charlesa Darwina, a umiejętnie zaadoptował do filozofii Dewey. Wszelkie opisy i redeskrypcje, czyli ponowne opisy, jawią się w tej perspektywie jako wynik niezwykle skomplikowanych interakcji między ludźmi i ich otoczeniem. Jednakże i te twierdzenia o języku wygłaszane w ramach perspektywy Darwinowskiej i Deweyowskiej należy traktować ze sporą dozą antyesencjalistycznej ostrożności. Trzeba postrzegać je po prostu jako użyteczne, jako przyczyniające się do nowego ujęcia relacji człowieka do świata.

Swój antyesencjalistyczny pragmatyzm, którego wyrazem jest m.in. panrelacjonizm i przewyciężanie tradycyjnych dychotomii filozoficznych, Rorty stosuje również do zarysowania zrębów teorii działania moralnego i etyki. Jego zdaniem esencjalizm na tym obszarze przejawia się w podkreślaniu opozycji między moralnością a roztropnością oraz między rozumem a uczuciami. Zwolennicy tych opozycji i ich filozoficznej doniosłości utrzymują zazwyczaj, że czym innym jest rozsądne czy roztropne działanie w danych okolicznościach, częściowo kierowane nawykami i zwyczajami, a częściowo biorące pod uwagę możliwości osiągnięcia obranych celów, stosunki

panujące w społeczeństwie, charakter osób, z którymi mamy do czynienia itp., a czym innym działanie moralne, kierujące się uniwersalnymi względami dobra i słuszności. Według nich istnieje zasadnicza różnica między umiejętnym dopasowywaniem własnego zachowania do okoliczności, w których się znaleźliśmy, oraz do potrzeb innych członków społeczności, a działaniem płynącym z wymogów praw i powinności moralnych. Niedostrzeganie tej różnicy i jej pomniejszanie jest przejawem swoistej ślepoty moralnej. Twierdzą oni również, że źródłem działania moralnego powinna być bezstronna racjonalna deliberacja, a nie mniej lub bardziej bezwiedne kierowanie się uczuciami, związanymi m.in. z przynależnością do rodziny, klanu, wspólnoty religijnej czy narodu.

Pragmatyczna odpowiedź na te wszystkie esencjalistyczne rozszczenia, której sedno znajduje się w filozofii moralnej Deweya, jest w największym skrócie następująca. Między roztropnością a moralnością nie ma różnicy zasadniczej; jest tylko różnica stopnia. Deliberacja i działanie moralne kierują się tymi samymi względami, które sprowadzają się ostatecznie do szeroko pojętej użyteczności (nie ograniczającej się wyłącznie do zmysłowej przyjemności czy też do rażonej korzyści), co nawykowe kierowanie się roztropnością. Jednakże tak jak potrzebne są przepisy prawne regulujące zachowanie w sytuacjach na tyle złożonych, że niewystarczające okazuje się poleganie na utartych zwyczajach społecznych, tak też w wielu skomplikowanych okolicznościach nie można polegać na nawykach roztropności, lecz trzeba dokonać zreflektowanego namysłu i wybrać odpowiednie działanie. Tym, co odróżnia roztropność od moralności, nie jest zatem jakaś różnica jakościowa, odmienność wchodzących w grę racji i celów, lecz złożoność sytuacji, a także konflikt między rozmaitymi *prima facie* zasadnymi roszczeniami, co wymaga namysłu i ostrożnego działania. Jeśli natomiast chodzi o ostre rozróżnienie rozumu od uczuć, to kryje się za nimi zupełnie nierealistyczny obraz czystego, bezstronnego podmiotu działania, nieuwikłanego w żadne więzi rodzinne i społeczne, który ma się kierować w swym postępowaniu zasadami jakiegoś rzekomo transcendentnego prawa moralnego. Wszystko to są w świetle pragmatyzmu, stanowczo twierdzi Rorty, fantazje filozoficzne, niemające nic wspólnego

nego z mechanizmami działania konkretnych podmiotów ludzkich oraz genezą ich podmiotowości, w której biorą udział rodzice i najbliższe otoczenie (na co celnie zwrócił uwagę m.in. Sigmund Freud). Rzeczywiste podmioty działania pozostają na zawsze uwikłane w te więzi, a próby wyzwolenia się z nich prowadzą do formowania jednostek psychopatycznych. Uczucia są nieodzowne w postępowaniu i nie należy ich eliminować w celu zapewnienia czysto racjonalnego wyboru celów i środków działania. To właśnie dzięki nim, a nie rozumowym deliberacjom, jesteśmy w stanie rozszerzyć krąg tych, których obejmujemy swoim zainteresowaniem, troską i opieką. To właśnie owo rozszerzanie współczucia i pomocy jest miarą postępu moralnego.

Rorty uważa, że istnieje analogia między ułudą prawdy jako celu poznania i nauki, a obrazem idealnej moralności, do realizacji której nasze działanie rzekomo powinno zmierzać. Tak rozwija tę analogię:

Idea „Boskiego punktu widzenia”, do którego nauka ciągle się zbliża stoi na równi z ideą „prawa moralnego”, do którego ciągle zbliżają się, w okresach postępu moralnego, zwyczaje społeczne. Idee „odkrywania wewnętrznej natury rzeczywistości społecznej” oraz „rozjaśniania naszych bezwarunkowych obowiązków moralnych” napawają takim samym niesmakiem pragmatystów, gdyż obie zakładają istnienie czegoś nierelacyjnego, czegoś, co wymyka się zmiennym kolejom czasu i historii, czegoś, na co nie mają wpływu ludzkie zainteresowania i potrzeby. Pragmatyści sądzą, że obie te idee należy zastąpić metaforą szerokości, a nie wysokości czy głębokości. Postęp naukowy polega na łączeniu coraz większej ilości danych w koherentną sieć przekonań – danych z mikroskopów i teleskopów z danymi zdobytymi gołym okiem, danych ujawnionych przez eksperymenty z danymi, które zawsze były dostępne. Nie polega na przenikaniu zjawisk i docieraniu do rzeczywistości. Postęp moralny polega na coraz szerszym współczuciu i trosce. Nie polega na wznoszeniu się ponad to, co uczuciowe do tego, co racjonalne. Nie polega też na odwoływaniu się od niższych, być może zdeprawowanych sądów do sądu najwyższego, który stosuje ahistoryczne, niezdeprawowane, transkulturowe prawo moralne (Rorty 1994/1999: 82–83).

Krótko mówiąc, na moralność i działanie moralne należy patrzeć nie w perspektywie wertykalnej, wyznaczanej przez transcendentne powinności i normy, lecz w perspektywie horyzontalnej, różnorodnie uwarunkowanej konkretnymi okolicznościami i tym, jak jesteśmy ukształtowani w sieci relacji społecznych.

Taka koncepcja filozofii moralności przekłada się na sposób ujęcia poszczególnych kategorii moralnych, takich jak prawa człowieka czy sprawiedliwość. Pojęcie niezbywalnych, fundamentalnych praw człowieka, których zawsze i wszędzie należy przestrzegać, jest tego samego rodzaju, co pojęcie posłuszeństwa woli Boga, które odgrywa dużą rolę w teoriach moralności wielu religii. Zastosowanie tego pojęcia wskazuje, że nasze środki na rzecz uzasadnienia danego postępowania się wyczerpały, że nie dysponujemy już żadnymi dodatkowymi racjami. Oczywiście można pytać o to, czy ludzie rzeczywiście mają owe prawa, jaki jest ich status itp., podobnie jak można pytać o to, czy rzeczywiście istnieje mikroświat postulowany przez teorie naukowe, czy też jest on użyteczną fikcją. Jednakże zdaniem Rorty'ego pragmatyci nie powinni sobie zaprzętać tymi pytaniami głowy. Nie powinni zatem „debatować nad tym, czy prawa człowieka są czymś, co istniało przez cały czas, nawet wówczas, kiedy nikt ich nie uznawał, czy też są one społeczną konstrukcją cywilizacji, na którą miały wpływ chrześcijańskie doktryny braterstwa ludzi” (Rorty 1994/1999: 85). Liczy się bowiem nie to, czy coś jest konstrukcją, czy też nie, lecz przede wszystkim to, w jakim stopniu jest to użyteczne, w jakiej mierze przyczynia się do postępu moralnego i budowania lepszego społeczeństwa.

W wielu tradycyjnych ujęciach moralności, inspirowanych głównie ideami kantowskimi, przeciwstawia się często ideę uniwersalności, której wcielenie w życie wymaga rezygnacji z lojalnego udzielania pomocy członkom naszej najbliższej rodziny, wspólnoty lokalnej czy rodakom. W tej perspektywie bycie sprawiedliwym wymaga wzniesienia się ponad nasze partykularne zobowiązania i lojalności. Zdaniem Rorty'ego takie przeciwstawianie lojalności i sprawiedliwości jest mylące. Mylące jest też ujmowanie rozmaitych konfliktów i dylematów moralnych jako niezgodności między wymogami lojalności a roszczeniami sprawiedliwości. Aby nie ulegać temu sugestywnemu

myśleniu dychotomicznemu, należy przede wszystkim raz jeszcze zwrócić uwagę na to, że nie ma czystych i całkowicie bezstronnych podmiotów działania, lecz są jedynie konkretne podmioty ludzkie uwikłane w sieć rozmaitych zależności i lojalności. Niekiedy między wymogami rozmaitych lojalności dochodzi do konfliktu, kiedy np. okazuje się, że chcąc być lojalnym wobec własnego państwa, musimy poinformować odpowiednie służby o tym, że nasz brat pracuje na rzecz obcego wywiadu, przez co w pewnym sensie przestajemy być lojalnymi członkami własnej rodziny. Kiedy mówimy o konflikcie lojalności ze sprawiedliwością, twierdzi Rorty, mamy tak naprawdę do czynienia z konfliktem między wymogami dwóch lojalności, z których ta druga, zwana sprawiedliwością, jest po prostu lojalnością szerszą, obejmującą większą grupę jednostek, np. naród, wszystkich ludzi lub nawet wszystkie istoty żyjące i czujące. Tak więc

[...] nie możemy rozwikłać konfliktu lojalności przez zwrócenie się ku czemuś, co jest kategorialnie odrębne od lojalności – ku uniwersalnemu obowiązkowi moralnemu, by postępować sprawiedliwie. Musimy zatem porzucić kantowską ideę, że prawo moralne jest na początku czyste, lecz zawsze istnieje niebezpieczeństwo, iż zostanie zanieczyszczone przez irracjonalne uczucia, które dokonają arbitralnych różnicowań w obrębie osób. Musimy w to miejsce wprowadzić heglowsko-marksistowską ideę, że tak zwane prawo moralne jest w najlepszym razie przydatnym skrótem konkretnej sieci praktyk społecznych (Rorty 1997/2007: 47; przekład polski: 86).

Inaczej mówiąc, źródłem wymogów moralnych są horyzontalne zależności społeczne, a nie wertykalna hierarchia obowiązków moralnych, ugruntowanych w fundamentalnej i ostatecznej naturze świata i człowieka.

\*\*\*

Najlepszym przewodnikiem po filozofii Rorty'ego jest sam jej twórca, ceniony za swój styl (często bezpowrotnie gubiony w przekładach) oraz dobrą organizację wywodów. Jednakże podążanie za nim nie jest łatwe, gdyż wymaga równie dobrej i wszechstronnej znajomości



mości filozofii współczesnej, jaką dysponował Rorty, i to zarówno jej nurtu analitycznego, jak i kontynentalnego (śmiem twierdzić, że w tym zakresie był on wśród wybitnych myślicieli minionego wieku największym erudytą). Jednakże po opublikowaniu książki *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979/2009) nie zdobył się już na napisanie monografii dorównującej jej rozmachem i systematycznością. Czytelnikowi pozostaje jedynie studiowanie jego wykładów i artykułów, obejmujących w sumie siedem tomów (nie licząc wykładów o charakterze publicystyczno-politycznym oraz wywiadów i debat z innymi filozofami, wydanych w postaci książkowej): *Consequences of Pragmatism* (1982), *Contingency, Irony, and Solidarity* (1988), *Objectivity, Relativism, and Truth* (1991b), *Essays on Heidegger and Others* (1991a), *Truth and Progress* (1998), *Philosophy and Social Hope* (1999) oraz *Philosophy as Cultural Politics* (2007). Reprezentatywnym wyborem prac z całości dorobku Rorty'ego jest tom zredagowany przez Christophera J. Voparila i Richarda J. Bernsteina *The Rorty Reader* (2010).

Jest rzeczą zaskakującą, że w powodzi literatury dotyczącej Rorty'ego nie ma w zasadzie wszechstronnych i wyczerpujących opracowań na temat jego związków z klasycznym pragmatyzmem, jego koncepcji prawdy i uzasadniania, ogólnych poglądów na rzeczywistość w kontekście sporu o realizm oraz Rortiańskiej filozofii moralności. Brakuje też monografii, która dokładnie omawiałaby kluczowe napięcia zauważalne bez trudu w filozofii Rorty'ego, a w szczególności konflikt między naturalizmem a historycyzmem i pluralizmem oraz między minimalistycznym kwietyzmem i maksymalistycznym aktywizmem. Z dostępnych publikacji najbardziej pomocną w ustaleniu relacji poglądów Rorty'ego do klasycznego pragmatyzmu jest praca zbiorowa pod redakcją Hermana J. Saatkampa, Jr. *Rorty and Pragmatism* (1995), zawierająca odpowiedzi Rorty'ego. Podobny charakter (artykuły krytyczne i odpowiedzi) ma tom pod redakcją Matthew Festensteina i Simona Thompsona *Richard Rorty. Critical Dialogues* (2001). Skupiony jest on w głównej mierze na filozofii moralnej i politycznej Rorty'ego. Poglądy amerykańskiego filozofa w kwestii prawdy kształtowały się głównie w dyskusjach z Donaldem Davidsonem i Hilarym Putnamem. Ostatnią wymianę na ten temat zawie-

ra tom *Rorty and His Critics*, zredagowany przez Roberta B. Brandoma (2000b). Warto też zapoznać się z debatą w sprawie użyteczności prawdy między Rortym a Pascalem Engelem, opublikowaną w postaci niewielkiej książeczki *What's the Use of Truth?* (Rorty, Engel 2005/2007) oraz o normatywnej roli prawdy między Huw Price'em i Rortym (Price 2003/2011, Rorty, Price 2003–2008/2010). Różne wątki w Rortiańskim obrazie prawdy (antykorespondencyjny, deflacyjny i performatywny) zwięźle i trafnie przedstawia Douglas McDermid (2006). Wiele polemicznych tekstów o poglądach amerykańskiego filozofa zawierają artykuły przedrukowane w dwóch czterotomowych antologiach pt. *Richard Rorty*, jednej zredagowanej przez Alana Malachowskiego (2002), a drugiej przez Jamesa Tartaglię (2009). Z tej pierwszej istotne są przede wszystkim artykuły na temat prawdy i realizmu zamieszczone w części o filozofii (tom 1) oraz na temat filozofii moralnej i politycznej w części o polityce, ironii i solidarności (tom 3). Z antologii, którą zredagował Tartaglia, z treścią tego rozdziału wiążą się szczególnie: tom 1 w części poświęconej prawdzie, tom 2 w części poświęconej metafizyce oraz tom 4 w części dotyczącej filozofii moralnej. Z literatury polskiej można jeszcze wspomnieć o pracy zbiorowej pod redakcją Andrzeja Szahaja, *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego* (1995) oraz o interesujących artykułach Włodzimierza Zięby (2006, 2011).

## Richard Rorty: filozofia analityczna z pragmatycznego punktu widzenia

Niezależnie od tego, gdzie umieści się Rorty'ego na mapie filozofii współczesnej, nie będzie możliwe dobre zrozumienie jego poglądów bez przedstawienia ich na tle tendencji rozwojowych dwudziestowiecznej filozofii analitycznej. Z kolei dokładniejsze prześledzenie tekstów Rorty'ego poświęconych ocenie filozofii analitycznej pozwala na lepsze zrozumienie jego neopragmatycznej metafizyki. W związku z tym warto zestawić główne tezy przynajmniej kilku tych tekstów.

Rorty podkreśla przede wszystkim to, że w szczytowym okresie swojego rozwoju i ekspansji przedstawiciele nurtu analitycznego ulegli złudzeniu przekształcania filozofii w naukę, czyli czemuś, co można nazwać scjentyzmem metafizycznym (choć nie jest to termin stosowany przez samego Rorty'ego). Przekonani oni byli, że istnieje stały zestaw pytań i problemów filozoficznych, które w drodze badań zespołowych uda się ostatecznie rozwikłać, albo przez pokazanie ich pozorności, albo przez przeformułowanie, które pozwoli na ich powszechnie akceptowane rozwiązanie. W tym świetle poprzednie wieki rozwoju filozofii jawiły im się jako długi okres uprawiania filozofii w sposób przednaukowy, jako bezustanny ciąg mniej lub bardziej jałowych spekulacji. W połowie lat pięćdziesiątych w bardzo zdecydowany sposób dał wyraz temu przekonaniu oraz tej wizji rozwoju filozofii neopozytywista Hans Reichenbach w swojej popularnej monografii *The Rise of Scientific Philosophy* (1951). Utrzymywał w niej, że dopiero w XX wieku filozofia naukowa – dzięki wypracowaniu odpowiednich środków logicznych – mogła raz na zawsze pewne problemy zlikwidować, a inne rozwiązać w sposób niebudzący większych wątpliwości. Twierdził też, że minął już

czas wielkich systemów filozoficznych, tworzonych przez jednostki, a także czas wielorakich szkół filozoficznych. Nadszedł bowiem okres uprawiania filozofii jako jednolitej dyscypliny, na wzór fizyki, chemii, czy biologii, a dzięki zakrojonej na szeroką skalę współpracy będzie powstawał kanon wiedzy filozoficznej.

Z punktu widzenia dziejów filozofii analitycznej w drugiej połowie XX wieku powyższe przekonania i nadzieje, zauważa Rorty, nie tylko nie zostały potwierdzone, lecz jawią się obecnie jako bardzo naiwne. Okazało się bowiem, że filozoficzny program neopozytywistyczny, którego reprezentantem był Reichenbach, został skrytykowany przez niektórych analityków i ostatecznie zarzucony. Ponadto sama filozofia analityczna zaczęła się stawać coraz bardziej zróżnicowanym i mniej wyrazistym nurtem, rozgałęziać na liczne odmiany, na wiele różnych sposobów pojmować problemy filozoficzne i odmiennie je konfigurować. Krótko mówiąc, zaczęła coraz bardziej przypominać nurty filozoficzne z przeszłości, czy to scholastyczne, czy też kantowskie lub heglowskie. Wydaje się nawet, że „filozofowie analityczni, tak samo szybko jak scholastycy z XIV wieku, dzielą się na szkoły, z których każda z lekceważeniem odnosi się do znaczenia szkół pozostałych” (Rorty 1999/2000: 74; przekład polski: 22). Nawet sami filozofie analityczni zaczęli bezwiednie zdawać sobie sprawę z tego, że uczestniczą w swoistym jarmarku różnorodności i, jak ironicznie zauważa Rorty, mają do pewnego stopnia świadomość tego, że spełni się powiedzenie Andy’ego Warhola, iż każdy z nas będzie kiedyś supergwiazdą, lecz tylko przez piętnaście minut.

Jednym słowem, filozofia analityczna drugiej połowy XX wieku to mgławica szkół, tendencji i odmian, której jedyna więź ma charakter stylistyczny i socjologiczny. Więź ta polega na tym, że pewne problemy są w pewien sposób dyskutowane w pewnych częściach świata na określonych uniwersytetach. Rorty nie twierdzi, że jest w tym coś złego ani że jest to zły styl uprawiania filozofii. Chodzi mu o coś innego, mianowicie o to, że

[...] filozofia analityczna stała się – czy jej się to podoba, czy też nie – tego samego rodzaju dyscypliną, z jakimi mamy do czynienia w innych instytucjach „humanistycznych” – w instytucjach, w których roszczenia

do „ścisłości” oraz do statusu „naukowego” są mniej ewidentne. Normalna forma życia w humanistyce jest taka sama jak w sztuce i literaturze pięknej: geniusz tworzy coś nowego, interesującego i przekonującego, zaś jego wielbiciele zaczynają tworzyć szkołę lub ruch (Rorty 1981/1982: 217–218; przekład polski: 267).

Filozofia analityczna, podobnie jak każda inna filozofia, jest dyscypliną humanistyczną, ze wszelkimi zaletami i wadami, jakie są z tym związane. Wizja filozofii jako nauki okazała się (nie po raz pierwszy zresztą) mitem lub ideałem nie do zrealizowania.

Na ogół zwolennicy filozofii analitycznej nie do końca godzą się z takim postawieniem sprawy. Przyznają zwykle, że filozofia ma do pewnego stopnia charakter humanistyczny, lecz twierdzą jednocześnie, iż jest w niej coś, co zbliża ją do fizyki czy matematyki. Tym czymś jest jej typowo argumentacyjna postać. Z tego powodu miarą zdolności filozoficznych nie jest znajomość historii filozofii, znakomita orientacja w treści dzieł Platona, Arystotelesa czy Kanta, lecz umiejętność argumentacji, czyli wyszukiwania wiarygodnych przesłanek dla dowolnych twierdzeń, dostrzeganie ich konsekwencji itp.

Ideałem zdolności filozoficznej jest uchwycenie całego uniwersum możliwych stwierdzeń w ich wszystkich wzajemnych relacjach inferencyjnych, a zatem umiejętność skonstruowania lub skrytykowania jakiegokolwiek argumentu (Rorty 1981/1982: 219; przekład polski: 269).

Niektórzy filozofowie analityczni twierdzą nawet, że naukowość filozofii polega na tej właśnie zdolności argumentacji, której owocem są przejrzyste napisane teksty filozoficzne, zawierające odpowiednio uzasadnione tezy, rozważenie i odparcie możliwych zarzutów pod ich adresem itd. Kontrast między dawną, przednaukową filozofią a jej nową, naukową postacią nie jest zatem kontrastem, jak to sugerował Reichenbach i inni pozytywiści logiczni, między przednaukowym, spekulatywnym sposobem rozważania pewnych problemów, a naukowym, ścisłym do nich podejściem, lecz raczej kontrastem między dwoma stylami: literacko-historycznym i argumentacyjno-naukowym. Wytworem tego pierwszego są opowieści i narracje, propozycje nowych całościowych koncepcji intelektualnych i gier ję-

zykowych. Wytworem tego drugiego są rozprawy i eseje o wyraźnie wyartykułowanych przesłankach, zawierające dobrze zdefiniowane terminy i podane wszelkie możliwe racje na rzecz jak najostrożniej sformułowanych tez.

Rorty sądzi, że taka stylistyka uprawiania filozofii jest do przyjęcia (podobnie zresztą jak każda inna). Niepokojące jest jedynie to, że niekiedy filozofowie, którzy jej hołdują, są przekonani, że nie tylko coś rozjaśniają, porządkują i ustalają powiązania inferencyjnej, lecz także dokonują odkryć dotyczących naszej struktury pojęciowej, najbardziej fundamentalnych kategorii, za pomocą których myślimy o świecie. Marzenia o tego rodzaju odkryciach filozofowie powinni, zdaniem Rorty'ego, porzucić.

Konstruowanie argumentacji w stylu naukowym albo opowieści w stylu literackim to niewątpliwie coś dobrego. Nie są to jednak odkrycia jakiegś uprzedniej rzeczywistości, która czekała na wydobycie na światło dzienne za sprawą „analizy” lub „refleksji” (Rorty 1981/1982: 223; przekład polski: 273).

Jeśli filozofowie analityczni się z tym zgodzą, to różnica między ich pojmowaniem naukowości filozofii a tym, jak ją rozumiał Reichenbach i pozytywiści logiczni, będzie bardzo znaczna.

Jednakże bez względu na te różnice w pojmowaniu naukowości przez różne generacje analityków, filozofia uprawiana w tym nurcie doprowadziła do rozluźnienia związków z przeszłością tej dyscypliny oraz do wybiórczego wykorzystywania historii filozofii. Doszedł do tego wyraźny podział filozofii drugiej połowy XX wieku na tradycję analityczną i kontynentalną, który widoczny jest do dzisiaj. Podział ten, twierdzi Rorty, jest pożałowania godny przede wszystkim dla tych przekonanych o istnieniu jednego, stałego zestawu problemów filozoficznych, na które powinniśmy poszukiwać coraz lepszych, tj. bardziej wszechstronnych i pomysłowych, a także lepiej uzasadnionych, odpowiedzi. Zapewne tak sądziłby Reichenbach, skłaniający się do poglądu, że filozofia kontynentalna, a w szczególności jej nurt prowadzący od Georga W. F. Hegla, Karola Marksa i Friedricha Nietzschego do późnego Heideggera i Michela Foucaulta, stanowi

kontynuację najgorszych tradycji filozofii spekulatywnej. Postpozytywistyczni analityczni następcy Reichenbacha, których wizja prawdziwej filozofii naukowej jest znacznie bardziej umiarkowana i mniej dogmatyczna, często równie surowo oceniają myślicieli kontynentalnych, twierdząc, że być może chcieli być oni autentycznymi filozofami, lecz z braku zdolności argumentacyjnych stali się ich niekompetentnymi i nieudolnymi naśladowcami. Rorty nie zgadza się z tą oceną, zauważając, że to trochę tak, jak gdyby twierdzić, iż Platon był niekompetentnym i nieudolnym sofistą, a jeź jest nieudanym lisem. Zresztą przedstawiciele filozofii kontynentalnej mają często podobne zdanie o swoich analitycznych kolegach i odpłacając się pięknym za nadobne, utrzymują, że myślą oni wyobraźnię i zdolności filozoficzne ze zdolnościami logicznymi, że brak im wrażliwości i wiedzy historycznej, że marnują czas studentów na sztuczki logiczne i osłabiają ich umysły. Zdaniem Rorty'ego ta wzajemna wrogość i zarzucanie sobie niekompetencji nie ma sensu, gdyż nie istnieją te same i ciągle powracające zagadnienia filozoficzne i jedna metafizyka, którą należałoby wcielić w życie. Innymi słowy,

[...] nie ma jednego bytu zwanego „filozofią”, niegdyś całego, a obecnie rozczłonkowanego. „Filozofia” nie jest nazwą rodzaju naturalnego, lecz nazwą jednej z przegródek, na które podzielono kulturę humanistyczną dla celów administracyjnych i bibliograficznych (Rorty 1981/1982: 226; przekład polski: 276).

A skoro tak, to jednym wolno uważać za autentyczną filozofię wynajdywanie coraz to nowych problemów, które następnie są precyzowane, zaś ich rozwiązania ocenia się ze względu na siłę i pomysłowość argumentacji, natomiast dla innych filozofia może być przede wszystkim konstruowaniem dalekosiężnych narracji historycznych, obfitujących w zaskakujące porównania, metafory i wieloznaczności. Do wyborów tych należy podchodzić z pragmatyczną tolerancją, traktując to jako jeszcze jeden przejaw wszechobecności dwóch kultur, naukowej i literackiej, opisanych kiedyś przez znanego brytyjskiego fizyka i powieściopisarza Charlesa P. Snowa.

Do rozłamu filozofii najnowszej na analityczną i kontynentalną Rorty powracał wielokrotnie w swoich publikacjach, za każdym razem dodając jakieś nowe elementy do jego opisu i oceny. Sugerował, że do jej powstania przyczyniło się z jednej strony dążenie nurtu analitycznego do unaukowania filozofii za wszelką cenę, a z drugiej strony zerwanie przez Martina Heideggera z fenomenologicznym programem Edmunda Husserla uczynienia z filozofii wiedzy pewnej i zwrócenie się przez niego w stronę wątków egzystencjalnych, wyrażonych w literackiej formie przez Sørensa Kierkegaarda i Friedricha Nietzschego. Zdaniem Rorty'ego,

Heidegger przyczynił się do tego, że filozofowie mogli bardziej zainteresować się intelektualistami-literatami, niż uważał to za potrzebne Carnap lub Husserl. Tym samym dał on początek tradycji, którą filozofowie analityczni określają jako „filozofię kontynentalną” (Rorty 1999/2000: 56; przekład polski: 8).

Do pogłębiania się tego rozłamu zaczęły przyczyniać się czynniki instytucjonalne i edukacyjne. Filozofia analityczna z uwagi na zerwanie z szeroko rozumianą historią idei i skupienie się na technicznych szczegółach z zakresu filozofii języka, epistemologii i metafizyki, coraz mniej interesowała przedstawicieli dyscyplin humanistycznych. Pociągała ich natomiast coraz bardziej filozofia kontynentalna, nie tylko z uwagi na treść, lecz także ze względu na jej historyczny i literacki charakter. Nie znajdując jej zbyt wiele w instytutach filozofii opanowanych przez analityków, sami zaczęli ją krzewić w instytutach literatury i historii idei. Zaczęli też zaznajamiać z nią swoich doktorantów. Z kolei doktoranci kształceni w analitycznych instytutach filozofii nie tylko nie mieli kontaktu z tego rodzaju filozofią, lecz ich wykształcenie stawało się coraz bardziej oderwane od historii filozofii, do tego stopnia, że mieliby kłopot, aby znaleźć wspólne tematy do filozoficznych rozmów ze swoimi kolegami z wielu krajów europejskich. Rorty tak opisuje tę sytuację:

W latach osiemdziesiątych XX wieku różnica między studentami wykształconymi w anglojęzycznych instytutach filozofii o profilu



Harvardu i Princeton a studentami wykształconymi we Francji, Niemczech, Włoszech, Hiszpanii i w większości innych krajów europejskich (z wyjątkiem Wielkiej Brytanii i Skandynawii) była już naprawdę bardzo wielka. Ci drudzy na ogół stosunkowo dobrze znali Hegla i Heideggera. Mieli wyrobiony pogląd na temat względnych zalet wielkich dziejów myśli, zarysowanych przez obu myślicieli, jak również na temat tego, w jaki sposób połączyć te opowieści z różnymi równie wielkimi opowieściami dotyczącymi historii sztuki i literatury, z jednej strony, oraz historii instytucji społecznych i politycznych, z drugiej strony. Niektórzy anglojęzyczni studenci również czytali prace obu tych filozofów i mieli swój pogląd na temat takich opowieści, lecz tacy studenci byli nietypowi i często marginalizowani. Co więcej, niektórzy studenci w krajach nieanglojęzycznych mocno interesowali się filozofią analityczną i byli gotowi iść za radą Quine'a dotyczącą ignorowania historii filozofii. Jednakże i oni byli nietypowi i często marginalizowani (Rorty 1999/2000: 60; przekład polski: 10–11).

To właśnie owe czynniki instytucjonalne i edukacyjne czynią wielce nieprawdopodobnym przezwyciężenie rozłamu filozofii najnowszej na analityczną i kontynentalną. Można jedynie próbować nieco inaczej spojrzeć na te dwa nurty, poszukać łączących je elementów wspólnych, wytłumaczyć, co jest powodem odmienności, bez osądzenia, który z nich jest na właściwej drodze itp.

Filozofię kontynentalną Rorty proponuje potraktować jako swoistą filozofię transformacyjną, czyli taką, która pokazując, w jaki sposób zetknięcie z nowymi, oryginalnymi ideami prowadzi do egzystencjalnej transformacji, do zmiany sposobu życia. Może ona również pomóc w egzystencjalnej transformacji tych, którzy tę filozofię będą studiowali. Taki właśnie był cel narracji Deweya i Heideggera o postępie i upadku. Według tej pierwszej przechodzimy do coraz lepszych form organizacji społecznej, a według tej drugiej staczamy się powoli w bezmyślny technokratyzm. Narracje te doprowadziły do tego, że „ich czytelnicy zrewidowali widzenie samych siebie i swego otoczenia” (Rorty 1999/2000: 69; przekład polski: 18). To, w jaki sposób do tego doszło, nie daje się raczej opisać w kategoriach zdobycia nowej wiedzy, poznania nowych faktów itp. Jest to po prostu przemiana egzystencjalna, o której tak wiele mówił Kierkegaard,

a której katalizatorem są wielkie narracje historycznofilozoficzne, pozwalające nam ujrzeć rzeczy niejako w nowym świetle. Przemiana ta nie ma na ogół jedynie prywatnego charakteru, gdyż w wypadku intelektualistów prowadzi ona do konstruowania nowych narracji i tym samym do rozwoju kultury literackiej i humanistycznej.

Filozofia analityczna w rozwoju takiej kultury nie ma swego bezpośredniego udziału. Jednakże, wbrew jej najbardziej surowym krytykom z nurtu kontynentalnego czy transformacyjnego, nie należy jej uważać za całkowitą stratę czasu, za uporczywą i nieskuteczną próbę unaukowania filozofii. Trzeba bowiem pamiętać, że dzięki wyrobionemu zmysłowi samokrytyki niektórzy analitycy bardzo celnie i przekonująco pokazali rozmaite słabości owej próby.

Otwartość na taką samokrytykę pozwoliła takim filozofom analitycznym, jak Kuhn i Putnam sformułować o wiele głębsze krytyki Russellowskiej i Carnapowskiej próby nadania filozofii podstaw naukowych, niż krytyki tej próby, które powstały poza nurtem analitycznym. Reakcji przeciwko pozytywizmowi logicznemu, która zdominowała filozofię analityczną w ostatnich czterdziestu latach nie powinno się traktować jako burzy w anglosaskiej szklance wody, lecz jako istotny przyczynek do filozofii ogólnoświatowej (Rorty 1999/2000: 74; przekład polski: 22).

Wszelako według Rorty'ego nie wszystko w postpozytywistycznej filozofii analitycznej zasługuje na jednakową uwagę. Należy wykorzystywać z niej przede wszystkim to, co stanowi wsparcie dla holizmu, kontekstualizmu i antyrepresentacjonizmu, sięgać w tym celu do prac Quine'a, Sellarsa, Wittgensteina i Davidsona. Doprowadzi nas to ostatecznie do ogólnego wniosku:

Dwudziestowieczna filozofia analityczna, wbrew swym pseudonaukowym pretensjom i mimo niezliczonych ślepych uliczek, w które skręcała, będzie również miała oddziaływanie transformacyjne i nasi następcy będą jej dłużnikami (Rorty 1999/2000: 77–78; przekład polski: 25).

Metafilozoficzna opozycja między filozofią analityczną a filozofią transformacyjną, która niekiedy może zastąpić wysoce niejedno-

rodną opozycję historycznofilozoficzną między filozofią analityczną i kontynentalną, nie jest jedyną wykorzystywaną przez Rorty'ego. Posługuje się on także metafizycznym przeciwstawieniem filozofia analityczna – filozofia konwersacyjna. Powody przyjęcia tej konwencji terminologicznej Rorty wyjaśnia następująco:

Podczas gdy dystynkcja analityczna – kontynentalna ma głównie charakter geograficzny i socjologiczny, to dystynkcja analityczna – konwersacyjna, którą chciałbym ją zastąpić, odróżnia między dwoma samoobrazami – obrazami powstałymi przez przyjęcie odmiennych postaw metafizycznych. Postawy te są zaś z kolei zarówno przyczyną, jak i skutkiem odpowiedzi udzielanych na pytania filozoficzne pierwszego rzędu dotyczące m.in. natury pojęć (Rorty 2003/2007: 126; przekład polski: 195–196).

Krótko mówiąc, opozycja filozofia analityczna – filozofia konwersacyjna wiąże się ściślej z kwestiami filozoficznymi i metafizycznymi niż bardziej rozpowszechnione przeciwstawienie filozofia analityczna – filozofia kontynentalna.

Jaki jest jednak jej związek ze sporem dotyczącym natury pojęć? Otóż w dążeniu do uczynienia z filozofii nauki, analitycy starali się wielokrotnie określić przedmiot właściwy filozofii, na temat którego można byłoby zdobyć wiedzę analogiczną do wiedzy naukowej. Często argumentowali w tej materii w sposób następujący: przedmiotem filozofii są podstawowe i najogólniejsze pojęcia, za pomocą których myślimy o świecie i o nas samych; naturę tych pojęć odkrywamy w drodze analizy pojęciowej; jej rezultatem są prawdy konceptualne. Konsekwencją takiego stanowiska jest przekonanie, że w filozofii, podobnie jak w dyscyplinach naukowych, możemy ujmować coś trafnie, a możemy też się mylić i błędzić. Taka wizja filozofii, twierdzi Rorty, jest niczym innym jak przedłużeniem i niezbyt daleko idącą modyfikacją jej tradycyjnej kantowskiej koncepcji, w myśl której filozofia zajmuje się opisem i wyjaśnianiem najogólniejszej i niezmiennej struktury naszego umysłu i jego aparatu poznawczego. Jednakże pojęcia można traktować zupełnie inaczej. Można mianowicie twierdzić, że są one wyznaczone przez sposób użycia wyrażających je słów, a z kolei owe sposoby użycia zmieniają się w zależności

od kontekstu i są uzależnione od udziału słów w naszej całościowej praktyce językowej, która ma w dużej mierze charakter inferencyjny, tzn. polega na wyprowadzaniu jednych zdań z innych, uznawaniu ich pod warunkiem uznania innych zdań itp. Taką inferencyjną koncepcję pojęć i sądów, wyrażanych przez słowa i zdania, rozwinął ostatnio Robert B. Brandom (1994a, 2000a), podkreślając zarazem, że owe związki inferencyjne nie są na stałe wbudowane w strukturę języka, lecz podlegają różnym zmianom stosownie do tego, w jaki sposób zachowują się poszczególni użytkownicy języka oraz jakie są prawidłowości behawioralne całych wspólnot językowych. Posługując się nieco zaskakującym porównaniem, można powiedzieć, że pojęcia i sądy przypominają osoby, które nigdy nie są dokładnie takie same, ciągle się rozwijają i zmieniają. W świetle takiego poglądu, twierdzi Rorty, nie ma sensu mówienie o tym, że taka czy inna analiza pojęciowa trafnie zidentyfikowała naturę danego pojęcia.

Konkluzję tę należy uogólnić na całą metafizologię. Filozofia nie jest dziedziną przez wieki zmagającą się z tymi samymi danymi i problemami, które można trafnie opisywać, wyjaśniać i rozwiązywać. Chociaż uprawianie filozofii wymaga rozmaitych umiejętności intelektualnych (interpretacji tekstów, dostrzegania powiązań między nimi, wydobywania ich ukrytych założeń itp.), to nie jest to bynajmniej obszar kultury, gdzie odpowiednio wykształceni eksperci dochodzą do zgodnych rezultatów lub w wypadku zaistnienia rozbieżności próbują je zniwelować i dojść do wypracowania wspólnego stanowiska. Można nawet powiedzieć, że widoczną oznaką tego, że znaleźliśmy się na obszarze filozofii jest nieprzydatność zasad zdrowego rozsądku oraz typowych procedur eksperckich.

Na czym zatem polega uprawianie filozofii? Polega ono na swoistej konwersacji intelektualnej, bliższej częstokroć literaturze pięknej czy eseistyce niż prowadzeniu badań naukowych. Jednym z zadań tej konwersacji jest szeroko rozumiana polityka kulturalna, która polega m.in. na zmianie użycia słów, wprowadzaniu nowej terminologii, co z kolei umożliwi nam inne spojrzenie na samych siebie i nasze społeczeństwo, a także na społeczeństwa innych rejonów świata. Cel tej konwersacji nie stanowi odkrycie tego, jak „rzeczywiście” jest i dotarcie do prawdy, lecz uczynienie nas bardziej wrażliwymi, wol-

nymi i szczęśliwymi. Rorty utrzymuje, że do tego właśnie zmierzał Hegel, który starał się przezwyciężyć opozycję podmiot – przedmiot, traktowaną jako fundamentalną przez swojego poprzednika Kanta, a następnie zaproponować nową historyczną wizję wiedzy oraz postępu intelektualnego i moralnego. Dla Hegla, w przeciwieństwie do Kanta, poszukującego niezmiennych struktur myśli i rozumu, filozofia jest po prostu czasem uchwyconym i zatrzymanym w myśli.

Korzyść zastąpienia opozycji filozofia analityczna – filozofia kontynentalna przeciwstawieniem filozofia analityczna – filozofia konwersacyjna polega przede wszystkim na tym, że eliminuje się w ten sposób pokusę,

[...] aby traktować ten rozłam jako oddzielenie tych, którzy miłują prawdę i rozum od tych, którzy preferują dramatyczne efekty i retoryczne triumfy, albo też jako oddzielenie pozbawionych wyobraźni ciółków od ludzi z fantazją. Lepiej interpretować ten podział jako rozłam między dwoma całkowicie różnymi sposobami myślenia o sytuacji ludzkiej – rozłam równie głęboki jak między perspektywą religijną i świecką. Rozłam ten pogłębiał się od czasu, kiedy Hegel zakwestionował Kantowską wersję Platońskiego ideału, że filozofia może upodobnić się do matematyki – że może podać konkluzywne dowody prawd dotyczących strukturalnych cech życia ludzkiego, a nie tylko podsumowywać to, w jaki sposób ludzie do tej pory wiedli swoje życie (Rorty 2003/2007: 127; przekład polski: 197–198).

Chociaż Rorty jednoznacznie opowiada się za modelem filozofii konwersacyjnej, to podobnie jak w wypadku przeciwstawienia filozofia analityczna – filozofia konwersacyjna, wskazuje na te wątki tradycji analitycznej, które prowadzą jego zdaniem w kierunku adekwatnej metafizologii o orientacji pragmatycznej. Do wątków tych zalicza powolną rezygnację z przekonania, że istnieją jakieś specyficzne metody filozoficzne, których stosowanie pozwoli rozwiązać lub usunąć przynajmniej niektóre problemy filozoficzne. Takich metod po prostu nie ma. Jest jedynie formułowanie mniej lub bardziej pomysłowych koncepcji filozoficznych, rozważanie ich konsekwencji, a także wspierających i podważających je argumentów. Rozpowszechnione wśród niektórych kręgów analityków odwoływanie się do metod fi-

lozoficznych uważa Rorty za symptom nadmiernej profesjonalizacji filozofii i chęci upodobnienia jej do nauki.

Rorty zastępuje też niekiedy opozycję filozofia analityczna – filozofia kontynentalna przeciwstawieniem filozofia analityczna – filozofia narracyjna, zaznaczając, że filozofię narracyjną można też określić mianem historycystycznej lub hermeneutycznej. Według zwolenników historycyzmu w filozofii nie ma miejsca na odwoływanie się do podstawowych i niezmiennych zasad rozumu i myśli. Jest tak dlatego, „że żadne struktury nie są wieczne, że wszystkie z nich są wytworzone historycznie i że filozofia bardziej przypomina historię idei niż naukę ścisłą” (Rorty 2005a: 270). Podobny jest wydźwięk mówienia o filozofii hermeneutycznej. Chodzi w niej nie o to, aby raz na zawsze coś trafnie uchwycić, lecz o to, by nieustannie dokonywać reinterpretacji i rekonstytucjonalizacji.

Typowymi filozofami analitycznymi są Frege i Russell, a filozofami narracyjnymi (historycystycznymi, hermeneutycznymi) Hegel i Heidegger. Rorty tak rozpoczyna prezentację różnic między tymi myślicielami:

Jedna wielka różnica między tego rodzaju filozofami, którzy podziwiają Russella a tymi, którzy podziwiają Hegla i Heideggera polega na tym, że ci pierwsi dokładnie przedstawiają zagadnienia, na które próbują udzielić odpowiedzi. Niezależnie od tego, czy uważacie problemy filozofów analitycznych za intrygujące, to przynajmniej wiecie, jakie one są. Chodzi jedynie o to, dlaczego powinny nas one interesować. Filozofowie analityczni na ogół twierdzą, że ich zagadnienia p o w i n n y nas intrygować, ponieważ pewne intuicje, które mieliśmy zanim otworzyliśmy jakąkolwiek książkę filozoficzną są ze sobą niezgodne. Powiadają oni, że zadaniem filozofii jest pogodzenie owych przekonañ (Rorty 2005a: 272) .

Oto przykład takiej niezgodności intuicji, na którą zwrócił uwagę Russell i rozwiązał za pomocą zaproponowanej przez siebie teorii deskrypcji. Niezgodność polega na tym, że uważamy, iż prawdziwość zdania zależy od konfiguracji obiektów w świecie, czyli od faktu, który ono opisuje, a zatem zastąpienie w zdaniu jakiegoś wyrażenia innym odnoszącym się do tego samego obiektu nie powinno

mieć wpływu na jego wartość logiczną. A jednak kiedy mamy od czynienia ze zdaniem: „Król Jerzy IV pragnął się dowiedzieć, czy Scott jest autorem *Waverleya*” i ze zdaniem z niego powstałym przez takie zastąpienie, a mianowicie: „Król Jerzy IV pragnął się dowiedzieć, czy Scott jest Scottem”, to bez wahania powiemy, że chociaż to pierwsze jest być może prawdziwe, to drugie jest z pewnością fałszywe. Russell rozwikłał ten konflikt w ten sposób, że w świetle teorii deskrypcji wyrażenie „autor *Waverleya*”, w przeciwieństwie do nazwiska „Scott”, nie jest samodzielnym zwrotem referencjalnym. Jeśli będziemy mieli to na uwadze i odpowiednio precyzyjnie sformułujemy to, czego Jerzy IV pragnął się dowiedzieć, to zastąpienia, które wygenerowało konflikt, nie będziemy mogli dokonać. Król Jerzy IV chciał się bowiem dowiedzieć, czy istnieje ktoś taki, kto jest autorem *Waverleya* i jest tożsamy ze Scottem. W taki oto sposób została ustalona parafraza wchodzącego w grę zdania, która w pełni odzwierciedla jego formę logiczną i rozwikłany został konflikt intuicji przez wykorzystanie rozróżnienia, będącego jedynym z podstawowych w logice współczesnej zapoczątkowanej przez Fregego, między słówkiem „jest” wyrażającym identyczność („Scott jest Scottem”), a wyrażającym predykcję („Scott jest autorem *Waverleya*”). W związku z tym „znajomość tej logiki jest nadal uważana przez większość filozofów anglojęzycznych za istotny składnik kompetencji filozoficznej. Wielu ich nieanglojęzycznych kolegów sądzi, że jest to coś fakultatywnego” (Rorty 2005a: 271–272).

Podójście filozofów narracyjnych, takich jak Hegel czy Heidegger, jest zupełnie odmienne. Rorty tak je charakteryzuje:

Ich książki starają się nam powiedzieć coś o naturze Ducha lub sensie Bytu, lecz terminy „Duch” i „Byt” używane są w nich w specyficzny i nieznanym sposobie. Nadają one tym słowom nowe znaczenia. Podczas gdy Frege i Russell mieli nadzieję uczynić rzeczy jaśniejszymi, Hegel i Heidegger mieli nadzieję uczynić rzeczy odmiennymi. Wielbiciel Russell’a chcą jasno przedstawić sprawy poprzez ustalenie klarownych relacji między naszymi uprzednio istniejącymi intuicjami. Hegel, Heidegger i ich wielbiciel mają nadzieję zmienić nie tylko nasze intuicje, lecz sens tego, kim jesteśmy i nasze pojęcie o tym, co jest najważniejszą dziedziną myśli (Rorty 2005a: 272).

Cel, jaki stawiają sobie filozofowie narracyjni, powoduje, że inaczej należy czytać ich publikacje. Nie ma sensu zatrzymywanie się na każdym występującym w nich zdaniu i ustalanie, czy jest ono prawdziwe. Trzeba po prostu dać się nieść rozwijanej przez nich narracji, przyzwyczajając się do stosowanego przez nich żargonu i dopiero po dotarciu do kresu ich opowieści zacząć się zastanawiać, czy w wyniku całego tego procesu w nowym świetle ujrzeliśmy siebie i otaczający nas świat. Przeciwnego zdania są filozofowie analityczni, którzy uważają, że w filozofii liczą się przede wszystkim precyzyjnie sformułowane tezy i podawane na ich poparcie argumenty, które należy krok po kroku rozważać pod kątem zasadności przyjmowanych przesłanek i prawomocności wyprowadzanych wniosków. Filozofowie narracyjni się z tym nie zgadzają. „Uważają oni, że domaganie się definicji terminów i zestawu przesłanek to symptomy niechęci wobec transformacyjnych zadań filozofii” (Rorty 2005a: 273).

Czy wobec tego, zważywszy na tę odmiennosc w rozumieniu filozofii, jest celowe traktowanie Fregego, Russella, Hegla i Heideggera jako wybitnych przedstawicieli tej samej dyscypliny? Czy nie jest to po prostu rzecz historycznego zbiegu okoliczności i przypadku? Przecież już od co najmniej pięćdziesięciu lat przedstawiciele obu obozów filozoficznych, analitycznego i nieanalitycznego, oskarżają siebie wzajemnie o to, że tak naprawdę ich działalność nie ma nic wspólnego z filozofią. Zdaniem Rorty'ego są oni mimo wszystko reprezentantami tej samej dyscypliny, gdyż starają się odpowiedzieć na pytania sformułowane *explicite* po raz pierwszy przez Platona: „Co sprawia, że istoty ludzkie mają szczególny charakter? Dlaczego mamy to, czego brakuje innym zwierzętom? Dlaczego to, co mamy jest tak ważne? Jaki obraz nas samych będzie w stanie odpowiednio oddać sprawiedliwość tej wyjątkowości?” (Rorty 2005a: 273). Różne odpowiedzi udzielane na te pytania doprowadziły do powstania obu obozów filozoficznych. Według Platona o naszej wyjątkowości świadczy zdolność dotarcia do rzeczywistości samej w sobie i odróżnienia jej od sfery zwykłych zjawisk, które często wprowadzają nas w błąd. Analitycy zasadniczo zgadzają się z tą odpowiedzią Platona, aczkolwiek dodają, że cała tradycja od niego się wywodząca zaniedbała refleksję nad rolą języka w poznaniu rzeczywistości, nad



tym, jakie zdania najlepiej odzwierciedlają strukturę rzeczywistości, co czyni je prawdziwymi itp. Historycyści i hermeneuci, tacy jak Hegel, Nietzsche i Heidegger, stanowczo odrzucają odpowiedź Platona i jej późniejsze transformacje. Ich zdaniem o szczególnej wyjątkowości istot ludzkich świadczy ich zdolność ciągłej autokreacji i zmieniania się w toku dziejów. W filozofii idzie o to, aby pokazać, w jaki sposób staliśmy się takimi a nie innymi ludźmi i zachęcić nas do dalszych przemian, a nie o to, aby odpowiadać „na kwestie dotyczące zasięgu i granic wiedzy ludzkiej lub dotyczące tego, w jaki sposób rzeczy czynią zdania prawdziwymi” (Rorty 2005a: 275).

Po tej charakterystyce filozofii analitycznej w opozycji do filozofii transformacyjnej, konwersacyjnej i narracyjnej, zestawmy jeszcze tezy Rorty'ego na temat tego, co w filozofii analitycznej wydaje się najważniejsze oraz na temat jej perspektyw. Za kluczowy w filozofii analitycznej Rorty uznaje spór, który w zależności od przyjętej perspektywy i akcentowanych zagadnień można określać jako spór między realizmem a antyrealizmem lub reprezentacjonizmem a antyreprezentacjonizmem, albo też jako debatę między zwolennikami korespondencyjnej koncepcji prawdy a jej przeciwnikami, wśród których ważną grupę stanowią pragmatyści. Polemizując z ujęciem dziejów współczesnej filozofii analitycznej przez Scotta Soamesa, Rorty wprost pisze:

Według mnie historię dwudziestowiecznej filozofii analitycznej [...] najlepiej jest przedstawić podkreślając zagadnienia dotyczące tego, czy prawdziwość jest sprawą korespondencji i czy jest coś „tam na zewnątrz”, z czym ma zachodzić korespondencja, a także dotyczące tego, czy w jakimś sensie myśl pozostaje w „bezpośrednim kontakcie” z rzeczywistością (Rorty 2005b: 13).

Rorty z entuzjazmem odnosi się do obecnych w filozofii analitycznej tendencji antyreprezentacjonistycznych i antykorespondencyjnych, które dostrzega przede wszystkim u Davidsona i u swego ucznia Brandoma. Chociaż uważa naturalizm za coś ze wszech miar pożądanego w filozofii, podobnie jak jego pragmatyczny bohater Dewey, to z nieufnością odnosi się do – obecnej w tradycji analitycznej – metafizycznej postaci tego stanowiska, która dąży do ustalenia pod-

stawowych elementów rzeczywistości i relacji, w jakich pozostaje do nich wszystko inne. Bliższy jest mu natomiast naturalizm o wydzwięku kwietystycznym, w myśl którego jesteśmy po prostu istotami naturalnymi, zmagającymi się z otaczającym nas środowiskiem, tworzącymi użyteczne koncepcje, a nie dążącymi do w pełni adekwatnej reprezentacji otaczającego nas świata i starającymi się w nim zlokalizować wszystko to, czego istnienie jesteśmy skłonni przyjąć<sup>1</sup>.

Z perspektywy pragmatycznej przyjętej przez Rorty'ego to, co najważniejsze w filozofii analitycznej jawi mu się jako sekwencja prowadząca od powiązania zwrotu lingwistycznego i doktryny Sellarsa, że świadome procesy myślowe, które nie są zwykłymi reakcjami behawioralnymi na bodźce środowiskowe, mają charakter językowy, do stanowisk, w których użycie słowa „prawdziwy” i kryjącą się za nim treść objaśnia się „w kategoriach »normatywnie rządzonej asercji«, na sposób Brandoma i Davidsona, w przeciwieństwie do traktowania »prawdziwości« jako nazwy własności, która wyjaśnia to, że niektóre sądy są dla racjonalnych umysłów atrakcyjne” (Rorty 2006b: 247). Zważywszy na te tendencje obecne w filozofii analitycznej, należy uznać jej szczególną i niezwykłą wartość. W autobiografii intelektualnej Rorty tak o tym pisze:

Pełna polotu błyskotliwość Sellarsowskiej krytyki tego, co Russell nazywał „wiedzą przez zaznajomienie” (*knowledge by acquaintance*), Quine'owska krytyka dystynkcji analityczne – syntetyczne, Davidsonowska krytyka dychotomii schemat – treść oraz Brandomowska krytyka reprezentacjonalistycznej koncepcji treści zdaniowej w zupełności wystarcza do usprawiedliwienia istnienia filozofii analitycznej. Myśliciele ci czerpali inspirację, pośrednio lub bezpośrednio, z dzieł Russella i Carnapa, filozofów, których najbardziej hołubione doktryny zaatakowali i obalili (Rorty 2007/2010: 18).

Rorty niekiedy sugeruje, że życzyliby sobie, aby te tendencje ostatecznie doprowadziły do przemiany filozofii analitycznej w filozofię kon-

<sup>1</sup> Odróżniając te dwie postacie naturalizmu, Rorty nawiązuje do przeprowadzonej przez australijskiego filozofa H. Price'a dystynkcji między naturalizmem przedmiotowym a podmiotowym (Rorty 2006a/2007: 151; przykład polski: 231).

wersacyjną i narracyjną, której przedstawiciele byliby skłonni podpisać się pod następującą deklaracją metafizyczną:

[...] filozofowie, podobnie jak inni intelektualiści, wysuwają pomysły w sugestii dotyczące redefinicji kondycji ludzkiej; proponują nowe sposoby mówienia o naszych nadziejach i lękach, naszych ambicjach i perspektywach. Postęp w filozofii nie jest zatem sprawą rozwiązywania problemów, lecz ulepszania opisów (Rorty 2004/2007: 133; przekład polski: 205–206).

Rzecz jasna, Rorty zdaje sobie sprawę, że najprawdopodobniej te jego życzenia się nie sprawdzą i że oprócz faworyzowanej przez niego linii rozwojowej w ramach filozofii analitycznej istnieją w niej również inne tendencje, prowadzące chociażby do odnowienia dociekań metafizycznych, inspirowanych filozofią języka Saula A. Kripkego i jego ideami dotyczącymi konieczności, aprioryczności i analityczności. Wielu analityków nie zmierza też w stronę przekształcenia filozofii w humanistyczną deliberację nad sprawami ludzkimi, lecz raczej w kierunku jej większej akademickiej profesjonalizacji i specjalizacji. Rorty z trzeźwością wytrawnego historyka filozofii skłania się niekiedy do poprzestania na takim oto ostrożnym osądzie przyszłości filozofii analitycznej:

Nikt nie może przewidzieć, czy filozofia analityczna rozprzestrzeni się poza granice świata anglojęzycznego i zacieńce dominować w uniwersytetach na całej kuli ziemskiej, czy też dzieło jakiegoś synoptycznego wizjonera przekona młodych filozofów w Wielkiej Brytanii i USA do porzucenia nurtu, który zainicjował Russell. Któregoś dnia, lecz niezbyt szybko, historycy idei będą w stanie ocenić to, czy nurtowi temu udało się wprowadzić quasi-naukowy rygor w filozofii, czy też ugrzązł on na mieliźnie (Rorty 2005b: 13).

Zaznacza też jednak, że wpływ realizacji jednego lub drugiego scenariusza na rozwój i kształt samej filozofii będzie ograniczony. Niezależnie od tego, czy będzie w niej dominować filozofia analityczna, czy też różne postacie filozofii nieanalitycznej, stosunek twórczego geniuszu i jałowej scholastyki pozostanie w filozofii taki sam. Po

prostu tak już jest, że każdy geniusz pojawiający się w takiej czy innej dyscyplinie akademickiej generuje nową falę scholastyki dotyczącą jego dorobku. Można się jedynie pocieszać, że w warunkach wolności intelektualnej „żadna doza konserwatywnej ospałości nie przeszkodzi kolejnemu geniuszowi by w końcu zastąpić swoich poprzedników” (Rorty 2007/2010: 19).

\*\*\*

Dyskusji z filozofią analityczną i z niektórymi jej przedstawicielami poświęcił Rorty znaczną część swego dorobku filozoficznego. Świadczą o tym cztery z sześciu tomów zebranych przez niego artykułów filozoficznych (Rorty 1982, 1991b, 1998 i 2007). Z prac zbiorowych poświęconych jego filozofii, najlepszy pod tym względem jest tom zredagowany przez Brandoma (2000b), zarówno z uwagi na zestaw autorów zawartych w nim esejów (Jürgen Habermas, Donald Davidson, Hilary Putnam, Daniel C. Dennett, John McDowell, Jacques Bouveresse, Robert B. Brandom, Michael Williams, Barry Allen, Akeel Bilgrami, James Conant i Bjørn Ramberg), jak i obszernie odpowiadzi Rorty’ego, często podejmujące kwestię jego ambiwalentnego stosunku do tradycji analitycznej. Z publikacji Rorty’ego z ostatnich lat życia, które raz jeszcze artykułują i dopełniają jego ocenę filozofii analitycznej, na uwagę zasługuje m.in. recenzja z dwutomowej monografii Scotta Soamesa o filozofii analitycznej w XX wieku, uwagi podsumowujące konferencję na temat prawdy i realizmu, która odbyła się w St Andrews w Szkocji w 2004 roku, oraz autobiografia intelektualna (Rorty 2005b, 2006b i 2007/2010).

Ponieważ w literaturze na temat Rorty’ego nie ma osobnej monografii przedstawiającej jego stosunek do filozofii analitycznej i systematyzującej jego oceny rozmaitych tendencji i przedstawicieli tego nurtu, czytelnikowi pozostaje jedynie dokładne zapoznanie się z odpowiednimi działami wielotomowych antologii zredagowanych przez Malachowskiego (2002) i Tartaglię (2009). W antologii Malachowskiego najistotniejszy pod tym względem materiał znajduje się w tomie 1 w działach poświęconych wczesnym debatom na terenie filozofii analitycznej oraz reakcjom przedstawicieli filozo-

fii analitycznej na późniejsze poglądy Rorty'ego. Z uwagi na układ materiału, który w swojej antologii zaproponował Tartaglia, prace na temat związków Rorty'ego z filozofią analityczną znajdują się aż w trzech tomach, przy czym z tomu 3 istotne są jedynie części dotyczące jego stosunku do myśli Davidsona, Dennetta, Putnama i Wittgensteina. Osobna część poświęcona dyskusjom Rorty'ego z filozofią analityczną i jej przedstawicielami znajduje się też w jednotomowej antologii pod redakcją Voparila i Bernsteina (2010).



## Hilary Putnam: od realizmu wewnętrznego do realizmu naturalnego

Amerykański matematyk, logik oraz filozof Hilary Putnam (ur. 1926) przez wiele lat uchodził za typowego filozofa analitycznego. W czasie studiów niewiele miał kontaktów z pragmatyzmem i jego ówczesnymi nielicznymi kontynuatorami. Studiował najpierw w latach 1944–1948 na Uniwersytecie Pensylwanii, gdzie bardzo osobliwym reprezentantem tego nurtu był West Churchman<sup>1</sup>. Nauczał tam też wówczas Morton G. White, który prowadził zajęcia z klasycznej myśli amerykańskiej, obejmującej m.in. pragmatyzm. W czasie studiów doktoranckich, odbytych na Uniwersytecie Kalifornijskim w Los Angeles, zainteresowania naukowe Putnama kształtował znany pozytywista logiczny (chętniej określający siebie mianem filozofa naukowego) Hans Reichenbach. Początki kariery akademickiej Putnama przypadły na okres, w którym filozofia analityczna stała się dominującym kierunkiem w filozofii amerykańskiej, a główna linia podziału przebiegała w jej obrębie między – z jednej strony – zwolennikami pozytywizmu logicznego i racjonalnej rekonstrukcji podstawowych pojęć za pomocą środków logicznych a – z drugiej strony – zwolennikami drugiej filozofii Wittgensteina i oksfordzkiej filozofii języka potocznego. Putnam tak opisuje swój stosunek do tego rozpowszechnionego w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku podziału: „Odrzucałem ideę konieczności w y b o r u między »racjo-

---

<sup>1</sup> Charles West Churchman (1913–2004) był uczniem E. A. Singera, Jr., który z kolei studiował u W. Jamesa. W okresie, w którym studentem był Putnam, Churchman zajmował się logiką oraz filozofią i metodologią nauk (a w szczególności teorią eksperymentowania). Później jego zainteresowania przesunęły się w kierunku teorii systemów, nauk o zarządzaniu i metrologii. Zob. Anellis 2005 oraz odpowiedni fragment autobiografii intelektualnej Putnama (2011a).

nalną rekonstrukcją« a »filozofią języka potocznego«. Byłem przekonany, że chociaż można się wiele nauczyć czytając z jednej strony Reichenbacha i Carnapa, a z drugiej Wittgensteina i Austina, to nie-realistyczne są całościowe metodologie filozofii propagowane w ich imieniu” (Putnam 1997: 179). Filozofia nie ma bowiem ani jasno określonego przedmiotu, ani zestawu stałych metod postępowania badawczego.

Putnam stał się ważną postacią w filozofii analitycznej w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, kiedy dał się poznać jako autor nowatorskich koncepcji i pomysłowych argumentów w aż trzech dyscyplinach: filozofii umysłu, filozofii języka i filozofii nauki. W filozofii języka zapoczątkował funkcjonalizm, w myśl którego stany umysłowe (wrażenia, przekonania, pragnienia itp.) należy pojmować w kategoriach ról odgrywanych przez nie w organizmie, a ich status można porównać do stanów obliczeniowych komputera. W filozofii języka był współtwórcą nowego nurtu w semantyce i stanowiska zwanego eksternalizmem, według którego znaczenia wyrażen są przede wszystkim wyznaczone przez to, do czego się one odnoszą i w jakim środowisku są używane. Podobna zależność obowiązuje (choć Putnam nie do końca był tu jednoznaczny i konsekwentny) w odniesieniu do intencjonalnych stanów mentalnych. Natomiast najbardziej zmiennym rysem koncepcji Putnama w filozofii nauki był realizm. We wprowadzeniu do swojego pierwszego zbioru artykułów deklarował: „Wszystkie te artykuły są napisane z perspektywy, którą nazywam *r e a l i s t y c z n ą*. Zdania nauki są według mojego stanowiska albo prawdziwe, albo fałszywe (choć często jest tak, że nie wiemy, które), a ich prawdziwość lub fałszywość nie polega na tym, że są one wysoce skomplikowanymi sposobami opisu regularności w ludzkim doświadczeniu. Rzeczywistość nie jest częścią umysłu ludzkiego; to raczej umysł ludzki jest częścią – i to małą częścią – rzeczywistości” (Putnam 1975/1979: VII). Realizm tak pojęty łączy w sobie elementy metafizyczne (teza o niezależnym istnieniu rzeczywistości) oraz semantyczne (teza, że zdania o rzeczywistości są niezależnie od naszej wiedzy albo prawdziwe, albo fałszywe, czyli pewna wersja zasady dwuwartościowości). Przeciwnikiem takiego realizmu jest fenomenalizm, który w tym kontekście sprowadza się do



poglądu, że w nauce bada się treść tego, co dostarczają nam zmysły, wspomagane przez rozmaite przyrządy pomiarowe, czyli to, co zawiera szeroko pojęte doświadczenie naukowe, a cel tych badań stanowi ustalenie prawidłowości zachodzących w jego obrębie. Wszelkie sugestie, że w teoriach naukowych wychodzi się poza zakres tego doświadczenia, aby ustalić, jaka jest rzeczywistość sama w sobie, są błędne. Chociaż fenomenalizm ten brzmi niekiedy jak idealizm subiektywny George'a Berkeleya, to miał swoich zwolenników wśród przedstawicieli pozytywizmu logicznego i był sztandarową doktryną kierunku go poprzedzającego, czyli empiriokrytycyzmu.

Z czasem Putnam zaczął kwestionować i modyfikować rozmaite elementy tego prostego stanowiska realistycznego. Stało się to w połowie lat siedemdziesiątych XX wieku, częściowo w wyniku dyskusji z poglądami oksfordzkiego filozofa Michaela Dummetta, który podważył realizm na płaszczyźnie semantycznej, sprowadzający się do akceptacji zasady dwuwartościowości. Putnam odnotowuje wpływ tych dyskusji we wstępie do wydanej wówczas serii wykładów (Putnam 1978: VIII), a trzy dekady później tak o tym pisze: „W 1976 roku Michael Dummett miał na Harvardzie swoje słynne wykłady im. Williama Jamesa. Wykłady te wywarły olbrzymi wpływ na moją twórczość. I chociaż moja orbita filozoficzna oddaliła mnie w ostatnich latach od stanowiska Dummetta, to nadal uważam spotkania z nim za jedno z najbardziej stymulujących i owocnych w moim dojrzałym życiu filozoficznym” (Putnam 2008b: 108). Jak wiadomo, Dummett atakował realizm z pozycji, którą określał jako antyrealistyczną. Putnam nigdy z własnego wyboru pod szyldem antyrealizmu nie występował (aczkolwiek przez interpretatorów i komentatorów jest często za antyrealistę uważany), lecz w ramach samego realizmu dokonał bardzo istotnego rozwarstwienia.

W odczycie plenarnym wygłoszonym na zjeździe wschodniego oddziału American Philosophical Association w grudniu 1976 roku Putnam odróżnił realizm wewnętrzny (internalny) od realizmu metafizycznego. Ten pierwszy zaproponował początkowo ująć na wzór bardzo ogólnej teorii empirycznej wyjaśniającej określone fakty. W tym wypadku są to między innymi fakt konwergencji teorii naukowych (co oznacza, że wcześniejsze teorie są często graniczny-

mi przypadkami teorii późniejszych, a to z kolei pozwala zachować stałość odniesienia kluczowym terminom zmieniających się teorii) oraz powszechny fakt, że posługiwanie się językiem pozwala nam osiągnąć nasze cele, uzyskać zadowolenie i przetrwać w dobrej kondycji. Według owej teorii wyjaśniającej, u podłoża naszej aktywności poznawczej leży umiejętność symbolicznej reprezentacji otaczającego nas środowiska i całego świata, reprezentacji utrwalanej w języku i przekazywanej za jego pośrednictwem. Putnam podkreślał, że nie jest to jakaś dalekosiężna teoria filozoficzna, lecz po prostu „rodzaj naukowego obrazu relacji osób mówiących do ich środowiska i roli języka” (Putnam 1976/1978: 123). Nazwał ten obraz realizmem wewnętrznym zapewne dlatego, aby podkreślić, że stanowi on integralny element naszej koncepcji poznania, procedur badawczych i nauki, a jego celem nie jest ocena naszej aktywności poznawczej i naukowej z jakiegoś zewnętrznego punktu widzenia. Istotnym składnikiem realizmu wewnętrznego jest to, co Dummett określa mianem semantyki nierealistycznej lub antyrealistycznej, a co Putnam woli nazywać semantyką weryfikacjonistyczną, w której rozumienie języka i jego znaczeń charakteryzuje się nie w kategoriach warunków prawdziwości, lecz warunków weryfikacji i falsyfikacji. Jednakże przyjęcie takiej semantyki nie musi oznaczać powrotu – jak to się niekiedy błędnie utrzymuje – do weryfikacyjnej teorii znaczenia pozytywistów logicznych, gdyż „»znaczenie« nie jest tylko funkcją tego, co dzieje się »w naszych głowach«, lecz także o d n i e s i e n i a, a odniesienie jest wyznaczane przez praktyki s p o ł e c z n e i rzeczywiste wzorce fizyczne, a nie tylko przez to, co dzieje się wewnątrz każdej indywidualnej osoby mówiącej” (Putnam 1976/1978: 129). Semantyka weryfikacjonistyczna ma zatem wymiar jawnie realistyczny, co świadczy o tym, że określanie stanowiska, którego stanowi część, mianem r e a l i z m u wewnętrznego jest jak najbardziej uzasadnione. Można nawet powiedzieć, twierdzi Putnam, iż przyjmuje się w nim zachodzenie odpowiedniości lub korespondencji między słowami a rzeczami, aczkolwiek trzeba pamiętać, że korespondencja ta „jest częścią t e o r i i e k s p l a n a c y j n e j dotyczącej interakcji osób mówiących z ich środowiskiem” (Putnam 1976/1978: 129). W sensie formalnym korespondencję tę można pojmować jako

relację spełniania, tak jak została ona określona przez Alfreda Tarskiego w jego przełomowej semantycznej teorii prawdy.

To wstępne rozumienie realizmu wewnętrznego zaproponowane przez Putnama było bardzo chwiejne i mgliste. Niejasna była jego relacja do wcześniej głoszonego realizmu naukowego i nie został dobrze określony związek między semantyką weryfikacjonistyczną tego stanowiska a koncepcją odniesienia wyrażen i ich korespondencją z rzeczywistością. Ze znacznie większą precyzją charakteryzował natomiast Putnam realizm metafizyczny, któremu realizm wewnętrzny się przeciwstawiał. Realizm metafizyczny w tym kontekście podaje pewien zewnętrzny model świata oraz relacji, w jakich znajduje się do niego poznanie i język. Według tego modelu świat nie tylko jest całkowicie niezależny od naszej aktywności poznawczej i językowej, lecz stanowi układ obiektów i własności, któremu są jednoznacznie przyporządkowane odpowiednie terminy języka odzwierciedlającego świat. Jest to koncepcja zupełnie odmienna od realizmu wewnętrznego, gdyż odnosi się ona do wszystkich teorii jednocześnie i nie można jej sformułować w ramach jednej teorii. Niezależność świata od naszej aktywności poznawczej rozumie się tu w ten sposób, że być może niekiedy udaje nam się trafnie ów świat reprezentować, lecz nie jest wykluczone, że nigdy nam się to nie udaje, gdyż możemy być mózgami w pojemnikach, systematycznie wprowadzanymi w błąd przez złośliwego superuczonego. W związku z tym Putnam uważa, że:

Najważniejszą konsekwencją realizmu metafizycznego jest to, że prawda ma być radykalnie nie-epistemiczna – możemy być „mózgami w pojemnikach”, a wówczas teoria, która jest „idealna” z punktu widzenia użyteczności operacyjnej, wewnętrznego piękna i elegancji, „wiarygodności”, prostoty, „konserwatyzmu” etc., może być fałszywa. W ramach obrazu realisty metafizycznego „zweryfikowany” (w jakimkolwiek sensie operacyjnym) nie implikuje „prawdziwy”, nawet po dotarciu do granicy idealnej (Putnam 1976/1978: 125).

Ponadto semantyka związana z realizmem metafizycznym ma zwykle charakter warunkowoprzawdziwościowy. Oznacza to, że utrzymuje się tu, iż rozumienie wyrażen języka polega – jeśli są to wy-

rażenia referencjalne – na znajomości tego, do czego w świecie się one odnoszą, albo na znajomości warunków koniecznych i wystarczających tego odniesienia. Jak zauważa Putnam, można rozważać realizm metafizyczny, pomijając tę warunkowoprawdziwościową teorię rozumienia, „lecz z pewnością była ona przyjmowana przez realistów metafizycznych w przeszłości” (Putnam 1976/1978: 124).

Przejdźmy do późniejszych precyzacji przez Putnama opozycji realizm wewnętrzny – realizm metafizyczny. Na początku lat osiemdziesiątych charakteryzował on to pierwsze stanowisko jako takie, w którym na pytanie o to, z czego składa się świat, odpowiada się, formułując najpierw zastrzeżenie, że „jest to pytanie, którego stawianie ma sens jedynie w obrębie jakiejś teorii lub opisu” (Putnam 1981: 49). Co więcej, może być wiele prawidłowych na nie odpowiedzi, gdyż nie ma podstawy by przypuszczać, że istnieje tylko jedna prawdziwa teoria świata lub jeden jego prawdziwy opis. Na czym zatem polega prawdziwość według realizmu wewnętrznego? Nie polega ona na korespondencji z niezależnymi od umysłu faktami lub stanami rzeczy, lecz jest to po prostu idealizacja racjonalnej akceptowalności. Prawdziwość jest własnością epistemiczną, którą można określić jako „idealną koherencję zachodzącą pomiędzy naszymi przekonaniem oraz naszymi doświadczeniami w takiej postaci, w jakiej doświadczenia te reprezentowane są w naszym systemie przekonań” (Putnam 1981: 50). Takie określenie sugeruje, że realista wewnętrzny przyjmuje po prostu koherencyjną teorię prawdy. Do pewnego stopnia tak, odpowiada Putnam. Jest to jednak osłabiona wersja tej teorii, w której nie zaprzecza się, że prawdziwość naszych przekonań zależy od tego, jaki jest świat oraz że dane doświadczenia kształtują naszą wiedzę. Prawdziwość i wiedza nie polegają zatem jedynie na wewnętrznej koherencji naszych przekonań. Realizm wewnętrzny i stanowiąca jego sedno koncepcja prawdy sprzeciwiają się natomiast temu, że docierają do nas albo czyste dane, które nie są pojęciowo ukształtowane i nie są ujęte w jakimś słowniku obserwacyjnym, albo też takie, „które można opisać tylko w jeden sposób, niezależnie od wszelkich wyborów pojęciowych” (Putnam 1981: 54).

W swojej ekspozycji realizmu wewnętrznego Putnam podkreślał w tym okresie, tj. w latach osiemdziesiątych, dwie rzeczy. Po pierwsze, starał się wyjaśnić, na czym polega prawdziwość pojmowana jako idealna koherencja lub idealna racjonalna akceptowalność, a po drugie, wskazywał, na czym polega realizm i obiektywizm tego stanowiska.

Putnam zaznaczał, że prawdziwości nie można utożsamiać ze zwykłą racjonalną akceptowalnością, gdyż jest ona zrelatywizowana do czasu, miejsca i osoby dysponującej takim a nie innym zasobem informacji. Ponadto racjonalna akceptowalność jest stopniowalna. Tymczasem prawdziwość wydaje się pozbawiona takiej relatywizacji i nie dopuszcza stopniowalności (zdanie nie może być mniej lub bardziej prawdziwe, tylko jest prawdziwe albo nie jest). Prawdziwość może być zatem jedynie idealizacją racjonalnej akceptowalności, co prowadzi do następującego określenia: zdanie jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy byłoby racjonalnie akceptowalne lub uzasadnione w epistemicznie idealnych warunkach. Putnam tak objaśnia ideę owych warunków:

„Epistemicznie idealne warunki” przypominają oczywiście „płaszczyzny pozbawione tarcia”, gdyż w rzeczywistości nie możemy osiągnąć epistemicznie idealnych warunków ani nawet mieć absolutnej pewności, że wystarczająco się do nich zbliżyliśmy. Jednak płaszczyzn pozbawionych tarcia też nie możemy w rzeczywistości uzyskać, a przecież mówienie o płaszczyznach pozbawionych tarcia ma „wartość pieniężną”, ponieważ możemy się do nich w dużym stopniu zbliżyć (Putnam 1981: 55).

Proponując to określenie prawdziwości w kategoriach racjonalnej akceptowalności w idealnych warunkach, Putnam podkreślał, że jest to tylko nieformalna eksplicacja tego pojęcia. Z czasem zaczął też akcentować, że nie chodziło mu o definiowanie prawdziwości w kategoriach idealnej racjonalnej akceptowalności, lecz o pokazanie wzajemnej zależności tych pojęć. Zwracał również uwagę na to, że mówiąc o epistemicznie idealnych warunkach, nie miał na myśli jakiegoś utopijnego kresu badań, optymalnego dla wszystkich prawdziwych twierdzeń jednocześnie, lecz o wystarczająco dobre

warunki epistemiczne dla poszczególnych twierdzeń. Pisze o tym następująco:

Przez idealną sytuację epistemiczną rozumiem coś w tym rodzaju: Jeśli powiadam „W moim gabinecie jest krzesło”, to idealna sytuacja epistemiczna będzie wtedy, gdy znajduję się w gabinecie, światło jest w nim zapalone lub przez okno wpada do niego światło dzienne, gdy wszystko jest w porządku z moim wzrokiem, gdy mój umysł jest niezamącony, gdy nie jestem pod wpływem narkotyków lub hipnozy itd., ja zaś patrzę i staram się stwierdzić, czy jest tu gdzieś krzesło. Rezygnując natomiast z kategorii „idealna”, gdyż jest to tylko metafora, uważam, że są gorsze i lepsze sytuacje epistemiczne w odniesieniu do poszczególnych twierdzeń. To, co właśnie opisałem stanowi bardzo dobrą sytuację epistemiczną w odniesieniu do twierdzenia „W moim gabinecie jest krzesło” (Putnam 1990: VIII).

Putnam zaznacza też, że owe warunki czy sytuacje epistemiczne opisuje się w języku, w którym formułuje się wchodzące w grę twierdzenia, a nie w jakimś innym, bardziej fundamentalnym czy elementarnym. Krótko mówiąc, bardzo dobre warunki epistemiczne dla zdania „W moim gabinecie jest krzesło” opisuje się w języku przedmiotów i zdarzeń materialnych, dla zdania z mechaniki kwantowej – w języku mechaniki kwantowej, a dla zdania wyrażającego ocenę moralną – w języku moralności. Celem Putnama nie jest zatem podanie redukcyjnej definicji prawdziwości w kategoriach wyróżnionej klasy warunków, lecz jedynie zaprzeczenie, że dysponujemy pojęciem prawdziwości, „które całkowicie wykracza poza możliwość uzasadnienia” (Putnam 1990: IX). Inaczej mówiąc, prawda nie może być radykalnie nie-epistemiczna.

Putnam wielokrotnie podkreślał, iż realizm wewnętrzny jest stanowiskiem przyjmującym, że o tym, z czego składa się świat, jakie obiekty zawiera itp., możemy mówić jedynie w ramach takiej czy innej teorii, posługując się wybranym językiem. Chociaż nie oznacza to, że wybierając dany schemat pojęciowy lub język, umysł niejako stwarza świat, to na początku lat osiemdziesiątych filozof ten skłaniał się do takiego oto metaforycznego opisu tej sytuacji: „umysł i świat łącznie tworzą umysł i świat (albo też czyniąc tę metaforę

jeszcze bardziej heglowską, Wszechświat tworzy Wszechświat, przy czym kolektywnie wzięte umysły odgrywają szczególną rolę w tym tworzeniu)” (Putnam 1981: XI). Z czasem jednak Putnam zarzucił te sugestywne, lecz niewiele mówiące metafory i utrzymywał, że zwolennicy realizmu wewnętrznego są w całym tego słowa znaczeniu realistami, gdyż nie przeczą temu, że istnieje świat, który jest w jakimś stopniu od nas niezależny. Dają oni w ten sposób wyraz zwykłemu zdroworozsądkowemu realizmowi, „realizmowi, który powiada, że góry i gwiazdy nie są wytwarzane przez język i myśl i nie są częściami języka i myśli, lecz mimo to mogą być opisane przez język i myśl” (Putnam 1993/1994: 303). Jednakże, aby te obiekty opisać, należy posłużyć się określonym schematem pojęciowym, którego nie narzuca rzeczywistość sama w sobie, lecz który jest wybierany zazwyczaj przez odwołanie się do takich lub innych względów pragmatycznych (dlatego Putnam z czasem zaczął również posługiwać się – jego zdaniem bardziej szczęśliwym – terminem „realizm pragmatyczny”)<sup>2</sup>. Jednakże po dokonaniu takiego wyboru trafność lub słuszność odpowiedzi udzielanych w ramach danego schematu zależy nie od kolejnych wyborów, lecz od tego, jaka jest rzeczywistość. Innymi słowy, trafność lub słuszność ma charakter obiektywny, a w związku z tym, jak twierdzi Putnam, „osądzenie, co jest lepszą, a co gorszą odpowiedzią na większość pytań, które rzeczywiście interesują ludzkość, nie jest jedynie kwestią o p i n i i” (Putnam 1986/1990: 114; przekład polski: 490).

Przejdźmy teraz do realizmu metafizycznego i jego krytyki. Sednem realizmu metafizycznego, tak jak go pojmuje Putnam, nie są wyłącznie tezy metafizyczne w tradycyjnym rozumieniu. Są nim

<sup>2</sup> Zob. np. Putnam 1988: 114, gdzie autor nadmienia, że byłoby lepiej, gdyby realizm wewnętrzny nazwał od razu realizmem pragmatycznym. Komentując kilka lat później artykuł G. Ebbsa, sygnalizującego niefortunność terminu „realizm wewnętrzny”, Putnam pisze: „Zgadzam się z Ebbsem, że konotacje słowa »wewnętrzny« okazały się niefortunne; dlatego w późniejszych pismach wolałem mówić o »realizmie pragmatycznym«, lub po prostu o »realizmie przez małe r«. Na marginesie: powodem, dla którego użyłem wyrazu »wewnętrzny«, było to, że postrzegałem tego rodzaju realizm jako n a u k o w e wyjaśnienie sukcesu nauki, a nie metafizyczne wyjaśnienie tego fenomenu” (Putnam 1992b: 353; przekład polski: 507).

przede wszystkim tezy semantyczne, dotyczące relacji naszych teorii do świata, odniesienia terminów do rzeczywistości oraz pojęcia prawdy. W często cytowanym fragmencie z książki Putnama *Reason, Truth and History* czytamy, że według tego stanowiska:

[...] świat składa się z pewnej stałej całości niezależnych od umysłu przedmiotów. Istnieje dokładnie jeden prawdziwy i zupełny opis „tego, jaki jest świat”. Prawda wiąże się z pewnego rodzaju relacją korespondencji między słowami lub znakami myślowymi a rzeczami zewnętrznymi i zbiorami rzeczy (Putnama 1981: 49).

Stanowisko to zakłada możliwość całkowicie zewnętrznego ujęcia świata albo – mówiąc metaforycznie – spojrzenia nań i opisania go z boskiego punktu widzenia. Realizm metafizyczny to, jak to ujmuje Putnam kilka lat później, „sugestywny obraz transcendentalny: obraz, w którym istnieje ustalony zbiór »niezależnych od języka« obiektów (jedne abstrakcyjne, a inne konkretne) oraz ustalona »relacja« między terminami a ich ekstensjami” (Putnam 1987a/1990: 27). Mówiąc jeszcze inaczej, zwolennicy realizmu metafizycznego, tak bardzo różni jak Platon, Arystoteles, Kartezjusz, David Hume i współcześni materialści, przyjmują, że rzeczywistość to „określona Całość Wszystkich Realnych Obiektów” (Putnam 1993/1994: 303), którą można opisać w jednym epistemologicznie uprzywilejowanym języku, czyli w języku odzwierciedlającym rzeczywistość taką, jaka jest ona sama w sobie.

Stanowisko realizmu metafizycznego można też charakteryzować przez pryzmat koncepcji prawdy, która stanowi jego integralny składnik. Jak pisze Putnam, przedstawiając krótką historię swoich poglądów w jednym z późniejszych tekstów:

[...] realista metafizyczny jest przekonany, że prawda zakłada korespondencję z rzeczywistością, ale w zdecydowanie posttarskiańskim sensie „korespondencji”. Posttarskiański „realista metafizyczny” przyjmuje relację zwaną o d n i e s i e n i e m zachodzącą pomiędzy każdą nazwą własną w d o w o l n y m języku a bytem, który ona denotuje; pomiędzy każdym jednoargumentowym predykatem języka a każdym elementem ekstensji tego predykatu; pomiędzy każdym dwuargumentowym



predykatem a każdą uporządkowaną parą z ekstensji tego predykatu etc. Prawda (jako predykat orzekany o zdaniach tego języka) ma być tu definiowana w kategoriach odniesienia, za pomocą metod Tarskiego. Tak więc, ściśle biorąc, w tego rodzaju „teorii korespondencyjnej” prawda jest definiowana w kategoriach korespondencji (pomiędzy predykatami a elementami ich ekstensji), nie jest zaś traktowana jako coś, co polega na korespondencji (pomiędzy zdaniami i „rzeczywistością”, albo „zdaniami i „światem”, albo zdaniami i „stanami rzeczy”); (Putnam 2000: 126; przekład polski: 8).

Ten wspomniany posttarskiański sens korespondencji polega na tym, że relację odniesienia pojmuje się tu jako całkowicie niezależną od teorii, jako zachodzącą między terminami języka danej teorii a rzeczywistością taką, jaka ona jest sama w sobie, a dokładniej jej obiektami lub zbiorami obiektów, niezależnymi od wszelkiego pojęciowego ujęcia.

Jednym z głównych powodów, który skłonił Putnama do odrzucenia realizmu metafizycznego był argument określany powszechnie w literaturze mianem teoriomodelowego (z uwagi na zawarte w nim odwołania do twierdzeń z teorii modeli, pojmowanej jako dział nauk formalnych). Jego pierwotna wersja wyglądała następująco. Załóżmy, twierdzi Putnam, że mamy do czynienia z idealną teorią  $T_1$ . Jej idealność polega na tym, że spełnia ona wszystkie wymogi w pełni doskonałej teorii, zarówno formalne (niesprzeczność, zupełność itp.), jak i pozaformalne (piękno, elegancja, prostota, konserwatyzm, wiarygodność itp.). Czy taka idealna teoria może być fałszywa? Zdaniem realisty metafizycznego tak, gdyż prawdziwość nie polega na spełnianiu owych wymogów, lecz jest definiowana w kategoriach korespondencji zachodzącej między wyrażeniami teorii a elementami rzeczywistości lub świata samego w sobie (czyli ŚWIATA, pisanego wielkimi literami, w odróżnieniu od zwykłego świata doświadczenia potocznego i naukowego). Putnam wyklucza tę możliwość, za pomocą takiego oto krótkiego wywodu:

Przyjmuję, że ŚWIAT ma nieskończenie wiele elementów (lub na takie elementy może być rozłożony). Przyjmuję również, iż  $T_1$  p o w i a d a, że istnieje nieskończenie wiele rzeczy (tak więc pod t y m względem

teoria  $T_1$  jest „obiektywnie słuszna” w odniesieniu do ŚWIATA).  $T_1$  jest z założenia niesprzeczna i ma (jedynie) modele nieskończone. Wobec tego na mocy twierdzenia o pełności (w jego postaci teoriomodelowej),  $T_1$  posiada model o każdej nieskończonej kardynalności. Weźmy model  $M$  o tej samej kardynalności, co ŚWIAT. Dokonajmy wzajemnie jednoznaczne odwzorowania indywiduów modelu  $M$  na elementy ŚWIATA i posłużmy się tym odwzorowaniem by zdefiniować relacje modelu  $M$  bezpośrednio w ŚWIECIE. Wynikiem jest relacja spełniania SAT – „korespondencja” między terminami języka  $L$  a zbiorami elementów ŚWIATA – taka, że teoria  $T_1$  okazuje się prawdziwa – prawdziwa o ŚWIECIE – przyjmąwszy, iż po prostu interpretujemy „prawdziwa” jako „PRAWDZIWA (SAT). Co zatem począć z twierdzeniem, że nawet idealna teoria  $T_1$  może w rzeczywistości być fałszywa? (Putnam 1976/1978: 125–126).

Twierdzenie to miałoby sens, gdyby istniał jakiś sposób wyodrębnienia zamierzonej relacji korespondencji między elementami teorii  $T_1$ , wyrażonymi w jej języku  $L$ , a elementami ŚWIATA. Zdaniem Putnama środkami takimi nie dysponujemy, zwłaszcza gdy ograniczymy się do dobrze zdefiniowanych narzędzi formalnych. Nie pozostaje nam zatem nic innego jak przyjąć, że twierdzenie o możliwości fałszywości idealnej teorii nie ma żadnego sensu. A skoro tak, to nie ma też sensu realizm metafizyczny, w ramach którego twierdzenie to jest konsekwencją istotnych założeń tego stanowiska.

Chociaż w pierwotnym sformułowaniu argumentu teoriomodelowego Putnam zaznaczył mimochodem, że odwoływanie się w nim do twierdzeń z teorii modeli nie jest konieczne, gdyż można przyjąć, że świat jest skończony i odpowiednio do tego zmodyfikować teorię idealną  $T_1$ , to w powstałym niewiele później odczycie *Modele i rzeczywistość*, szeroko do twierdzeń z teorii modeli nawiązuje, a w szczególności do twierdzenia Löwenheima-Skolema powiadającego, że każda spełnialna teoria pierwszego rzędu ma model przeliczalny<sup>3</sup>. Z twierdzenia tego wynika, że „żadna teoria nie może

<sup>3</sup> Nie powinno to jednak przesłaniać faktu, że – jak to ujmuje jeden z krytyków argumentu Putnama – „rzeczywista teoria modeli dostarcza jedynie kilka przypisów, które nie są faktycznie kluczowe dla tej argumentacji” (Lewis 1984/1999: 68).

mieć modeli w y ł ą c z n i e nieprzeliczalnych; jeśli teoria ma model nieprzeliczalny, musi mieć również modele przeliczalnie nieskończone” (Putnam 1977/1983: 2; przekład polski: 187). Oznacza to – mówiąc nieco swobodnie – że teorie nie wyznaczają dokładnie swoich dziedzin, tak aby były one izomorficzne, a oprócz modeli zamierzonych posiadają one również modele niezamierzone<sup>4</sup>. Wszystko to pozwala na sformułowanie takiego oto ogólnego argumentu. Dajmy na to, że zbudowaliśmy teorię  $T_1$ , którą uważamy za w pełni idealną teorię świata. Kłopot w tym, że w świetle dokonanych ustaleń nie da się w sposób jedyny, tak jak wymaga tego realizm metafizyczny, powiązać tej teorii ze światem. Zawsze będzie wiele różnych relacji odniesienia, czyniących teorię  $T_1$  prawdziwą, pod warunkiem że jest to teoria niesprzeczna, a zatem mająca model. Nie istnieje wobec tego jeden jedyny zestaw właściwych relacji odniesienia. Co więcej, nie można wykluczyć możliwości istnienia wielu idealnych teorii (bezpodstawne jest zatem założenie, że jest tylko jedna taka teoria). A jeśli tak to dla każdej z nich będzie można podać wiele relacji odniesienia, doskonale z nimi zharmonizowanych i czyniących je teoriami prawdziwymi. Tak więc zupełnie niezrozumiała jest idea, że nawet epistemicznie idealna teoria może w rzeczywistości być fałszywa. Ostateczny wniosek tego argumentu jest, zdaniem Putnama, następujący:

Jeśli realista chce być realistą m e t a f i z y c z n y m – jeśli chce obstawać przy obrazie relacji odniesienia jako (1) jedynej; (2) powiązanej z jedyłą Prawdziwą Teorią (warto zwrócić uwagę na dwa rodzaje jedyności zawarte w realizmie metafizycznym, tj. na jedynść Prawdziwej Teorii i jedynść relacji odniesienia) oraz (3) radykalnie nieepistemicznej (w tym sensie, że nawet teoria idealna może być fałszywa przy tej relacji odniesienia) – to musi on utrzymywać, że właściwa relacja odniesienia jest wyodrębniana przez coś i n n e g o niż wymogi operacyjne i teoretyczne (Putnam 1989/1994: 354).

<sup>4</sup> Teza ta znana jest jako paradoks Skolema „głoszący, że każda niesprzeczna teoria ma olbrzymią liczbę różnych możliwych interpretacji, i to nawet interpretacji nieizomorficznych” (Putnam 1994/1999: 15).

Putnam, w okresie kiedy był zwolennikiem tego argumentu, sądził, że takich czynników wyodrębniających lub determinujących jednoznacznie relację odniesienia po prostu nie ma. Rzecz jasna, innego zdania byli jego krytycy.

Najczęściej uważano, że czynnikami tymi są relacje przyczynowe i natura świata będącego przedmiotem odniesienia. Bardzo wyraziste sformułowanie takiego stanowiska pochodzi od Davida Lewisa. Twierdzi on, że poszukując tego, co wyznacza odniesienie wyrażen językowych i terminów teorii, należy kierować swoją uwagę nie na użytkowników języka i zwolenników teorii oraz na same ich związki przyczynowe ze światem, lecz przede wszystkim na strukturę świata. Co wówczas zauważymy? Odpowiedź Lewisa jest następująca:

Spośród wszystkich niezliczonych rzeczy i klas, które się tam znajdują, większość okazuje się nieuporządkowana, dziwaczna, źle wyodrębniona. Tylko elitarna mniejszość wykrawana jest poprzez przecięcie wiązań, a w związku z tym ich granice są ustanowione przez obiektywne podobieństwa i różnice w naturze. Tylko te elitarne rzeczy i klasy nadają się na przedmioty odniesienia. Świat – każdy świat – dostarcza wielu interpretacji, które spełniają wiele teorii; jednakże większość tych interpretacji dyskwalifikuje to, że posługują się niewłaściwymi przedmiotami odniesienia. Jeśli ograniczymy się do odpowiednich interpretacji, do tych, które respektują obiektywne wiązadła natury, nie będziemy wówczas mieli gwarancji, że (prawie) każdy świat może spełnić (prawie) każdą teorię. Ponownie celem wartym osiągnięcia stanie się odkrycie teorii, która okaże się prawdziwa w świetle odpowiedniej interpretacji; śmiałą i ryzykowną nadzieją stanie się też przekonanie, że znajdujemy się na drodze do osiągnięcia tego celu (Lewis 1984/1999: 65).

Dla odparcia argumentu teoriomodelowego (Lewis nazywa go paradoksem Putnama) należy zatem przyjąć, że rzeczywistość nie ma charakteru amorficznego, plastycznego; składa się ona z elementów, między którymi zachodzą obiektywne podobieństwa i różnice, a w związku z tym nie wszystkie jej podziały i klasyfikacje są równouprawnione i właściwe, co z kolei prowadzi do zróżnicowania interpretacji teorii i uznania jednych za trafne, a innych za nietrafne. Niekiedy Putnam sugeruje, że takie odwołanie się do naturalnych klas

i rzeczy jest powrotem do średniowiecznych gatunków i rodzajów. Zdaniem Lewisa zarzut ten jest zwykłym chwytem retorycznym, na który warto zareagować następująco: „Litości, kamienie mogą połać moje kości! ... Cóż złego w tym, że coś ma wydźwięk średniowieczny? Jeśli myśliciele średniowieczni uznawali istnienie obiektywnych wiązań w świecie – w czym zgodni byli zarówno realisci, jak i nominalisci – to tym lepiej dla nich” (Lewis 1984/1999: 67). Zapomnijmy zatem o zgubnym egalitaryzmie metafizycznym, a argument teoriomodelowy przestanie nam zagrażać.

Krytyki tego rodzaju nie wywarły na Putnamie większego wrażenia. Chociaż przyznał, że unikają tych kłopotów, z którymi borykają się typowe stanowiska wykorzystujące ideę związków przyczynowych łączących słowa i teorie ze światem, to padają one ofiarą innego zarzutu. Czym bowiem miałyby być owe naturalne klasy i rzeczy oraz przez kogo owa naturalność miałyby być ustalona? Lewis zdaje się sugerować, że narzuca ją niejako sam świat (jest to naturalność z punktu widzenia rzeczywistości samej w sobie). Ale jeśli tak, to w naszym schemacie pojęciowym pierwotne i nieredukowalne pojęcie odniesienia musi zostać uzupełnione nieco tajemniczym metafizycznym pojęciem naturalności. Czyż zatem, pyta Putnam, „Lewisowska koncepcja nie sprowadza się do powiedzenia, że coś, czego nie znamy, ustala relację odniesienia w sposób, którego nie znamy?” (Putnam 1989/1994: 360). Jeśli zaś jest to coś, co znamy i czego koncepcję potrafimy podać, to mamy do czynienia z kolejną dawką teorii, sformułowanej w określonym języku, w odniesieniu do którego można powtórzyć argumentację teoriomodelową<sup>5</sup>.

Aczkolwiek podejmowane w literaturze przedmiotowej próby obalenia argumentu teoriomodelowego uznał Putnam za chybione,

---

<sup>5</sup> Zasygnalizowana w tym zdaniu replika zyskała w literaturze przedmiotowej miano manewru „jeszcze więcej teorii” (*just more theory*). Często podejrzewa się Putnama, że stosując go, miesza on samo zachodzenie warunków wyznaczających odniesienie czy interpretację z teorią owych warunków i ich zachodzenia (zob. np. Hale, Wright 1997: 440–441). Putnam uważa, że podejrzewania te są bezzasadne i gotów jest bronić trafności tego manewru (Putnam 2000: 131–141; przekład polski: 12–19).

to sam ostatecznie doszedł do wniosku, że należy z niego zrezygnować z uwagi na założenia, które są jego podstawą. Jak pisał,

[...] jesteśmy zmuszeni przyjąć argument teoriomodelowy, a wraz z nim weryfikacjonistyczny pogląd, że epistemicznie idealna teoria nie może nie być prawdziwa tylko wtedy, gdy przyjmiemy z a ł o ż e n i a, na których argument się opiera. Owe założenia zawierają nie tylko idee „wymogów operacyjnych”, z jej ukrytym odwołaniem się do obrazu danych zmysłowych, lecz także to, co sam określiłem mianem „weryfikacjonistycznej koncepcji rozumienia” (Putnam 2000: 141; przekład polski: 19).

Zacznijmy od przyjrzenia się owym wymogom operacyjnym, które ma spełniać teoria idealna. Mówiąc w dużym przybliżeniu, są to wymogi, które wyznaczają dopuszczalne interpretacje terminów dotyczących danych teorii na wejściu (czyli słownika obserwacyjnego) i wyjściu (czyli słownika, w jakim sformułowane są przewidywania teorii). Spełnianie tych wymogów Putnam rozumiał pierwotnie jako zgodność teorii z odpowiednimi danymi zmysłowymi lub *qualiami*. Chociaż zastrzegł się, że być może nie są one przedmiotem percepcji, a jedynie stanami lub warunkami percypującego podmiotu, a ponadto nie posiadają precyzyjnej definicji i nie są dostępne w sposób nieomylny, to jednak „wydaje się, że rozsądnie jest uznawać je za prawowite przedmioty psychologii kognitywnej i filozofii, a nie tylko pseudobyty wymyślone przez kiepską psychologię i kiepską filozofię” (Putnam 1977/1983: 15; przekład polski: 209). Przy przyjęciu takich bytów pośrednich między tworzonymi przez nas teoriami a rzeczywistością, nawet terminy odnoszące się do zwykłych otaczających nas przedmiotów, takich jak drzewa, psy i koty będą w istocie terminami odnoszącymi się do konstrukcji z danych zmysłowych lub *qualiów*, rozmaicie interpretowanych w różnych modelach.

Na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych Putnam zarzucił takie rozumienie wymogów operacyjnych i stał się surowym krytykiem teorii danych zmysłowych<sup>6</sup>. Zaczął natomiast bro-

<sup>6</sup> Stało się to pod wpływem lektury prac J. L. Austina i studiów nad filozofią W. Jamesa. Putnam odnotowuje, że na doniosłość Austinowskiej teorii percepcji

nić realizmu bezpośredniego w teorii percepcji. Z uwagi jednak na to, że niektóre odmiany tego stanowiska nie rezygnują całkowicie z postulowania istnienia danych zmysłowych, lecz jedynie przypisują im inną rolę i nie czynią przedmiotem percepcji, Putnam najchętniej określa swój realizm w tym zakresie mianem naturalnego. Jego zasadniczy trzon stanowi teza, że „skuteczna percepcja jest o d c z y t y w a n i e m aspektów rzeczywistości znajdującej się »na zewnątrz«, a nie samym oddziaływaniem tych aspektów na subiektywność osoby” (Putnam 1994/1999: 10). Gwarantem takiego ujęcia percepcji okazuje się dla Putnama odpowiednia koncepcja umysłu. W opozycji do modnych obecnie komputacyjnych czy „obliczeniowych” teorii umysłu, które traktują myśl i język jako zespół symboli znajdujących się w naszej głowie i w pewien sposób reprezentujących świat zewnętrzny, Putnam proponuje obraz umysłu jako złożonego systemu zdolności powiązanych z obiektami, gdzie owo powiązanie jest tego rodzaju, że aktywizacja owych zdolności wymaga istnienia odpowiednich obiektów. Przy takim pojmowaniu umysłu nie pojawia się zagadkowy problem tego, jak nasze myśli czy słowa, traktowane jako s y m b o l e znajdujące się w naszych głowach, odnoszą się do świata zewnętrznego, w jaki sposób s ą r e p r e z e n t a c j a m i odpowiednich wycinków rzeczywistości. Nie pojawia się dlatego, że relacja między naszymi myślami, traktowanymi jako wynik posługiwania się zdolnościami powiązanimi z obiektami, a światem zewnętrznym jest tu zbyt „wewnętrzna”, by usprawiedliwione było mówienie o naszych myślach jako o „reprezentacjach”. Ponieważ jednak w innym znaczeniu myśli tak ujmowanego umysłu mają jak najbardziej charakter reprezentacyjny, gdyż są „otwarte” na świat i wewnętrznie powiązane z jego obiektami, można nieco paradoksalnie powiedzieć, że w tej koncepcji mamy do czynienia z „reprezentacją bez reprezentacji”. Warto tu dodać, iż ten ostatni zwrot, jak też zalecane ujęcie umysłu, zapożyczono zostało od Johna McDowella (1994/1996), chociaż ujęcie to jest naturalnym rozwinięciem idei Putnama z wcześniejszych jego pism, według których treść na-

---

w neutralizacji argumentu teoriomodelowego zwrócił mu uwagę znany fizyk i filozof amator C. Gómez (Putnam 1994/1999: XII).

szych myśli jest częściowo indywidualizowana przez otoczenie czy środowisko, w którym się znajdujemy.

Przejdźmy teraz do Putnamowskiej krytyki weryfikacjonistycznej koncepcji rozumienia. Koncepcja ta również stanowi jedno z założeń argumentu teoriomodelowego i w ciągle modyfikowanej postaci stanowiła stały element poglądów Putnama z drugiej połowy lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, zespolony – po początkowym niezdecydowaniu – z epistemicznym ujęciem prawdziwości. W myśl ujęcia weryfikacjonistycznego rozumienie zdania czy twierdzenia polega na znajomości warunków jego prawomocnej stwierdzalności, sprowadzającej się do zdolności podania lub rozpoznania jego uzasadnienia. Konsekwencją takiego ujęcia jest teza, że nie rozumiemy zdań, które takich warunków nie posiadają, a jedynym pojęciem prawdy, stosującym się do zdań, które rozumiemy, jest pojęcie rozpoznawalnej prawdziwości, powiązanej ściśle z kategorią uzasadnienia.

Putnam doszedł do wniosku, że takie stanowisko nadmiernie zawęży zakres tego, co jesteśmy w stanie pojąć i zrozumieć. Ustalając ramy odpowiednio szerokiej koncepcji pojmowania i rozumienia (którą można nazwać zdroworoządkową), powinniśmy kierować się powiedzeniem Wittgensteina: „Gdy mówimy, m a m y n a m y ś l i, że sprawy mają się tak a tak, to w tym, co mamy na myśli, nie zatrzymujemy się gdzieś przed faktem, ponieważ rozumiemy przez to, że t o a t o – j e s t – t a k a t a k (Wittgenstein 1953/2009, § 95: 48e–49e; przekład polski: 67–68). Dajmy na to, że – przywołując głośną niegdyś w Ameryce sprawę zagadkowego morderstwa – powiemy „Lizzie Borden zamordowała swoich rodziców siekierą”. Chociaż nie udało się ustalić prawdziwości tego zdania, to jest ono dla nas w pełni zrozumiałe. Jest to jedno z niezliczonych twierdzeń o przeszłości. Ich rozumienie bynajmniej nie polega na tym, że potrafimy je uzasadnić lub rozpoznać ich uzasadnienie, lecz po prostu na tym, że wiemy, jakie rzeczy zachodzące w przeszłości one opisują. Podobnie jest z innymi rodzajami twierdzeń, np. z ogólnymi zdaniami egzystencjalnymi, które wymykają się nawet odpowiednio wyidealizowanym procedurom weryfikacyjnym. Niech takim zdaniem będzie hipoteza „Nie istnieją inteligentne istoty pozaziemskie”. Jest ona dla



nas całkowicie zrozumiała<sup>7</sup>, aczkolwiek rozumienia tego najprawdopodobniej nie będziemy w stanie wyrazić inaczej jak przez parafrazę wyrażającego ją zdania. Jak pisze Putnam, „Fakt, że hipotezy tej nie można zweryfikować nawet »w zasadzie« nie oznacza, że nie odpowiada ona rzeczywistości, lecz powiedzieć, jakiej rzeczywistości ona odpowiada, przy założeniu jej prawdziwości, można jedynie używając samych tych słów” (Putnam 1994/1999: 58). Uważne rozważenie wszystkich takich przykładów powinno doprowadzić nas do wniosku, że „prawdziwość jest niekiedy transcendentna wobec jej rozpoznania, ponieważ to, co zachodzi w świecie wykracza niekiedy poza nasze zdolności rozpoznania, nawet jeśli nie wykracza to poza nasze zdolności pojmowania” (Putnam 1994/1999: 69). Na czym zatem polega, w świetle tak zrewidowanego pojęcia prawdziwości, rozumienie zdań danego języka? Udzielając odpowiedzi na to pytanie, można odwołać się do wittgensteinowskiej idei, że polega ono na zdolności ich użycia. Należy jednak pamiętać, aby owo użycie pojmować odpowiednio szeroko i nie domagać się jego charakterystyki w kategoriach jakiegoś wyróżnionego słownika (fizykalistycznego, behawioralnego, weryfikacjonistycznego itp.). Bardzo często użycie jakiegoś konkretnego zdania będziemy musieli opisać, posługując się słowami to zdanie tworzącymi, zaś o jego rozumieniu będziemy mogli powiedzieć tylko tyle, że polega ono na uchwyceniu określonych za pomocą tych słów warunków jego prawdziwości.

Odchodząc definitywnie od epistemicznej koncepcji prawdziwości, Putnam nie zamierza jednak stać się zwolennikiem mocnej koncepcji korespondencyjnej, traktującej prawdziwość jako szczególnego rodzaju treściwą i teoretycznie doniosłą własność. Na pytanie o to, jakie jest jego stanowisko w tej materii odpowiada następująco:

---

<sup>7</sup> Na poparcie faktu tej zrozumiałości Putnam proponuje rozważyć wypowiedź osoby, która wyraża obawę, że możemy być sami w całym wszechświecie, gdyż nie można wykluczyć, iż nie istnieją inteligentne istoty pozaziemskie. Po czym dodaje: „Jest rzeczą całkowicie niewiarygodną twierdzić, że nie wiemy, o czym ta osoba mówi lub zastanawianie nad jaką to możliwością wprawia ją w przygnębienie” (Putnam 2010: 95).

Mój obecny pogląd jest taki, że słuszna intuicja tkwi w dyskwotacjonizmie – tym, który rozważał Wittgenstein w swej późniejszej filozofii – aczkolwiek dzisiejsze stanowisko zwane „deflacionizmem” wypaczyło tę intuicję i całkowicie ją zgubiło. W sensie, w jakim Wittgenstein był „dyskwotacjonistą”, nie ma konfliktu między dyskwotacjonizmem a realistycznym rozumieniem zwykłych twierdzeń prawdziwościowych. Możliwość „myślenia o świecie zewnętrznym” (np. myślenia, że w stanie Massachusetts są góry i uznania, że myśl ta jest autentycznie o czymś znajdującym się poza językiem), albo myślenia, że jakieś działanie jest złe czy jakaś decyzja prawna jest błędna i uznania, że myśl ta jest czymś więcej niż po prostu wyrazem osobistego „smaku”, nie zależy od tego, że prawdziwość jest czymś metafizycznie osobliwym („tręciwą własnością”); (Putnam 1995c: 74).

W stanowisku tym mamy zatem zespolenie dwóch idei. Po pierwsze, prawdziwość nie jest specyficzną własnością, której treść można scharakteryzować za pomocą takich pojęć, jak korespondencja, spełnianie, odniesienie, zgodność z rzeczywistością, idealna uzasadnialność itp. Ten brak specyficznej treści przejawia się w tym, że kiedy stwierdzamy, że jakieś zdanie jest prawdziwe, to nie stwierdzamy nic ponad samo stwierdzenie owego zdania. Po drugie, nie należy zapominać, że prawdziwość przypisywana jest nie oderwanym od rzeczywistości strukturom językowym lub pozajęzykowym, lecz różnorodnie używanym zdaniom, które są powiązane z otaczającą nas rzeczywistością. Jeżeli gdziekolwiek, to właśnie w owych całościowo wziętych użyciach zdań można dopatrywać się jakiejś relacji odpowiedniości lub korespondencji. Jest ona jednak „relacją wewnętrzną, a nie zewnętrzną lub przygodną” (Putnam 2009: 5 maszynopis; przekład polski: 23).

Realizm naturalny i zdroworoządkowy oraz powiązane z nim ujęcie umysłu i rozumienia, co bezustannie podkreśla Putnam, nie muszą pociągać za sobą akceptacji całej metafizycznej „maszynierii” eksplanacyjnej, która naszym pojęciom i słowom stara się przyporządkować określone obiekty (począwszy od platońskich czy arystotelesowskich form, a skończywszy na punktach w czterowymiarowej czasoprzestrzeni postulowanych przez dzisiejszych fizykalistów). Nie musi też za tym iść absolutyzacja relacji łączącej nasze myśli

czy słowa ze światem, tj. sztywne przyporządkowanie im określonych obiektów. Trzeba bowiem pamiętać, iż kategoria obiektu jest kategorią plastyczną, zmieniającą się w zależności od stosowanego języka opisu. Nasze myśli i słowa mają określone odniesienie do obiektów świata zewnętrznego tylko wtedy, gdy wiadomo, o jakiego rodzaju „obiekty” chodzi i jakim posługujemy się językiem. Bez relatywizacji do takiego kontekstu nie można mówić o jakimś jednym, określonym odniesieniu przedmiotowym naszych myśli i słów. To uzależnienie ujmowania rzeczywistości od stosowanej aparatury pojęciowej i języka Putnam nazywa względnością (relatywnością) pojęciową, podkreślając przy tym, że taka relatywność nie domaga się od nas „zaprzeczenia, iż prawda rzeczywiście zależy od zachowania się rzeczy oddalonych od użytkownika języka”, lecz jedynie uznania, że „natura tej zależności zmienia się w zależności od tego, jak zmieniają się rodzaje wynajdywanych przez nas gier językowych” (Putnam 1993/1994: 309). Jednym słowem, rzeczywistość nie narzuca nam jednoznacznie aparatu pojęciowego, za pomocą którego mamy ją ujmować i opisywać. Teza ta i związana z nią idea względności pojęciowej stanowią łącznik między Putnamowskim realizmem wewnętrznym a realizmem naturalnym i zdroworozsądkowym.

Putnam podkreśla, że w sformułowaniu realizmu naturalnego dużą rolę odegrała filozofia Williama Jamesa, a w szczególności jego teoria percepcji. Na pierwszy rzut oka może się to wydawać nieco zaskakujące, gdyż James jest często postrzegany jako myśliciel mający skłonności antyrealistyczne, dążący do uzależnienia rzeczywistości od umysłu i naszej aktywności poznawczej. Jednakże w bardzo wyrazisty sposób pokazał on, że ujmowanie percepcji jako świadomości wrażeń lub doznań, za pośrednictwem których poznajemy świat zadaje kłam fenomenologicznemu opisowi procesów percepcji, w którym ujmowane są one jako uświadamianie sobie elementów otaczającego nas świata, takich jak drzewa, stoły, krzesła, ludzie itp. Opisu tego nie należy lekceważyć, lecz przyjąć w całej pełni i wyprowadzić z niego odpowiednie konsekwencje filozoficzne. Inaczej rzecz ujmując, w filozofii należy potraktować poważnie nasz potoczny sposób ujmowania doświadczenia percepcyjnego. Zdaniem Putnama, „traktując tak bardzo poważnie nasz zdroworozsądkowy

obraz nas samych jako mających dostęp do zwykłego świata oraz traktując go tak poważnie, gdyż obraz ten i działania, które są z nim powiązane i nadają mu treść, są istotne dla naszego wspólnego życia, nie tylko jako podmiotów poznających, lecz także podmiotów działania moralnego, William James był w najlepszym sensie zarówno »pragmatystą«, jak i »realistą« (Putnam 1998: 51). Realizm naturalny jest zatem również realizmem pragmatycznym, aczkolwiek w nieco innym znaczeniu niż realizm wewnętrzny.

\*\*\*

Realizm wewnętrzny i związana z nim epistemiczna koncepcja prawdy są bodaj najszerszej dyskutowanymi poglądami Putnama. Ich przedstawienie zawierają książki i artykuły Putnama publikowane w latach osiemdziesiątych oraz na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych (m.in.: 1981, 1983, 1987, 1988 i 1990). Najpełniejszy wykład równie szeroko dyskutowanego argumentu teoriomodelowego (a ściśle biorąc, jednej z jego wersji) znajduje się w artykule: Putnam (1977/1983). Ocenę tego argumentu z perspektywy realizmu naturalnego zawiera esej Putnama (2000). Deklaracje Putnama związane z odejściem od epistemicznej koncepcji prawdy i przyjęciem dyskwotacjonizmu najszerszej rozwinięte są w: Putnam (1992b, 1994/1999, 1995a, 1995b, 1995c, 2009). Dla zrozumienia ewolucji poglądów Putnama ważne są też jego diachroniczne autoprzedstawienia (1997, 2008b) wybór jego najnowszych prac (2012, a w szczególności zawarte w tym tomie eseje: *On Not Writing Off Scientific Realism, From Quantum Mechanics to Ethics and Back Again* i *Corresponding with Reality*) oraz jeszcze nieopublikowana autobiografia intelektualna (2011a).

Literatura przedmiotowa dotycząca realizmu wewnętrznego Putnama, argumentu teoriomodelowego, epistemicznej koncepcji prawdy i zwrotu w kierunku realizmu naturalnego i zdroworozsądkowego jest bardzo rozległa. Użyteczne wprowadzenia i dyskusje, a także dalsze wskazówki bibliograficzne można znaleźć w następujących książkach: Norris (2002), Ben-Menahem (2005), de Gaynesford (2006), Hickey (2009). Znacznie bardziej zaawansowane są spe-

cialistyczne prace zbiorowe o filozofii Putnama, zawierające niekiedy instruktywne odpowiedzi Putnama: Clark, Hale (1994); Conant, Żegleń (2002); Raters, Willaschek (2002); Rivas Monroy, Cancela Silva i Martínez Vidal (2008). Polska wersja drugiego z tych tomów ukazała się pod redakcją Urszuli M. Żegleń (2001). W dużej mierze filozofii Putnama, a w szczególności odmianom realizmu i argumentowi teoriomodelowemu poświęcona jest również wnikliwa monografia Barry'ego Taylora (2006). Wydaje się, że najowocniejsze dla zrozumienia stanowiska Putnama dotyczącego realizmu i prawdy są artykuły i dyskusje filozofów częściowo podzielających jego założenia, a w szczególności Michaela Dummetta (2007) i Crispina Wrighta (2000/2003). Pierwszy z nich jest obszerną odpowiedzią na esej Putnam (2007), a drugi spotkał się z repliką Putnama (2001c). Ewolucję poglądów Putnama na naturę prawdy, z uwzględnieniem jego polemiki z Wrightem, omawiam w artykule: Szubka (2011e). Z toczonej przez wiele lat dyskusji na temat argumentu teoriomodelowego warto wymienić: Hale, Wright (1997) i van Fraassen (1977). W literaturze polskiej niektóre wątki tej debaty przedstawia Czerniawski (2010).



## Hilary Putnam: pluralizm pojęciowy i kres ontologii

Z wszystkich elementów składających się na trzon poglądów filozoficznych Hilary'ego Putnama stanowisko określane przez niego mianem względności pojęciowej, lub – nieco szerzej – pluralizmu pojęciowego, wydaje się najtrwalsze i stosunkowo najmniej podatne na rozmaitego rodzaju modyfikacje. Warto mu się zatem nieco bliżej przyjrzeć, a także – konsekwencjom, do jakich ono, zdaniem Putnama, prowadzi.

Z fenomenem względności pojęciowej, twierdzi Putnam, spotykamy się prawie na każdym kroku. Oto jedna z jego najprostszych ilustracji. Załóżmy, że wraz z przyjacielem wchodzimy do pokoju, w którym znajduje się jedynie biurko, krzesło, lampa biurowa, notatnik i długopis. Na pytanie o liczbę przedmiotów w tym pokoju, przyjaciel bez namysłu odpowiada: „Rzecz jasna, pięć”. Kiedy zwrócimy mu uwagę, że przecież należałoby również uwzględnić nas samych, zapewne odpowie: „W zasadzie osób nie uważa się za przedmioty, lecz jeżeli zignorujemy ten fakt dotyczący użycia tego słowa, to możemy powiedzieć, że w pokoju jest obecnie siedem przedmiotów”. Prawdopodobnie jednak straci cierpliwość, kiedy zakwestionujemy jego odpowiedź, twierdząc, że można jako osobne przedmioty potraktować kartki w notatniku, elementy składowe lampy, nogi i oparcie krzesła itd.

Niewykluczone, że w życiu codziennym tego rodzaju problemy z liczbą przedmiotów nie mają na ogół większego znaczenia. Jednakże z filozoficznego punktu widzenia są to bardzo doniosłe kwestie. Pokazują bowiem, że nie bardzo wiadomo, jakim pojęciem przedmiotu należy w takich sytuacjach operować. Z jednej strony można się powoływać na tradycję sięgającą co najmniej czasów Arystotele-

sa, według której przedmiotami są jedynie substancje, albo inaczej, pewne organiczne całości, których części są ze sobą w jakiś sposób zespolone. Z drugiej jednak strony, dosyć powszechne w użyciu jest znacznie mniej restryktywne pojęcie przedmiotu w sensie logicznym, w myśl którego przedmiotem jest wszystko to, co może się znaleźć w zasięgu kwantyfikatora szczegółowego (egzystencjalnego) lub ogólnego. Wszelako i owo logiczne lub formalne pojęcie przedmiotu dopuszcza wiele interpretacji, a wraz z nimi zmienia się rozumienie tego, co istnieje. W taki oto sposób, proste z pozoru pytanie: „Ile jest przedmiotów w danym pomieszczeniu?“, staje się bardzo skomplikowane. W monografii, z której podana ilustracja fenomenu względności pojęciowej została zaczerpnięta, Putnam opatruje je następującym komentarzem:

Jest dla mnie jasne, że pytanie to wymaga konwencjonalnych ustaleń. Jak mógłby to ująć laik: „Wszystko zależy od tego, co rozumie się przez przedmiot”. Jednakże konsekwencja tego jest zaskakująca: samo znaczenie kwantyfikacji egzystencjalnej pozostanie niezdeterminowane dopóki, dopóty nie zostanie określone pojęcie „przedmiotu w sensie logicznym”. Wygląda zatem na to, że n a w e t s a m e s p ó j n i k i l o g i c z n e m a j ą w i e l e m o ż l i w y c h u ż y ć (Putnam 1988: 112).

Z rozmaitymi ustaleniami dotyczącymi rozumienia przedmiotu w sensie logicznym (będzie o tym jeszcze dokładniej mowa), wiążą się też rozstrzygnięcia natury czysto filozoficznej. W zależności od przyjętej koncepcji możliwości i konieczności oraz tego, w jaki sposób z cząstek prostych tworzą się przedmioty złożone, różna może być odpowiedź na pytanie, czy stojąca na biurku lampa jest wyłącznie układem takich cząstek i niczym więcej, czy też się do nich całkowicie nie sprowadza. Dla jednych lampa z konieczności składa się z tych właśnie cząstek i gdyby składała się z innych cząstek, nie byłaby tą właśnie lampą. Dla drugich tego rodzaju konieczność jest po prostu złudzeniem, gdyż nic nie stoi na przeszkodzie, aby lampa ta, bez zmiany swojego wyglądu i funkcji, mogła składać się z innych cząstek. Przyjęcie pierwszego stanowiska pozwala twierdzić, że lampa nie jest żadnym dodatkowym przedmiotem w stosunku do ukła-



du jej części składowych. Przyjęcie stanowiska drugiego skłania do odpowiedzi przeciwnej.

Putnam wielokrotnie podkreśla w swoich licznych ekspozycjach fenomenu względności pojęciowej, że uzależnienie nawet najprostszych odpowiedzi dotyczących tego, jaki jest świat, od dokonanych ustaleń terminologicznych, wyboru schematu pojęciowego itp. nie czyni bynajmniej otaczającego nas świata zależnym od naszej aktywności poznawczej. Wydaje się, że sytuację, z jaką mamy tu do czynienia, najprościej opisać za pomocą takiego oto porównania: świat istnieje w podobnym sensie, jak ciasto, które znajduje się przed nami na stole. Poznając go, dokonujemy jego myślowego rozczłonkowania i podziału na kawałki, podobnie jak kroimy ciasto, które chcemy nałożyć osobom biesiadującym z nami. Porównanie to, chociaż bardzo obrazowe, nie jest jednak najszcześniejsze. Sugeruje ono bowiem, że świat jako całość i składające się na niego fakty czy zdarzenia są nam dane zanim jeszcze przystąpimy do ich pojęciowej obróbki. Jest to sugestia, twierdzi Putnam, z gruntu fałszywa. Po czym dodaje:

Możemy i powinniśmy obstawać przy tym, że niektóre fakty są przez nas odkrywane, a nie ustanawiane. Jest to jednakże coś, co da się powiedzieć wówczas, kiedy przyjęło się pewien sposób mówienia, język, „schemat pojęciowy”. Mówienie o „faktach” bez określenia używanego języka jest mówieniem o niczym; słowo „fakt” tak samo nie ma użycia ustalonego przez świat, jak słowo „istnieje” czy słowo „przedmiot” (Putnam 1988: 114).

Cytat ten, podobnie jak i inne wypowiedzi Putnama z tego okresu, nasuwają przypuszczenie, że fenomen względności pojęciowej jest powszechny i prawie na każdym kroku musimy dokonywać wyboru schematu pojęciowego i języka, za pomocą którego chcemy mówić o świecie. W swoich późniejszych publikacjach Putnam zrewidował i doprecyzował stanowisko w tej materii, tak aby owo przypuszczenie nie miało już swojej racji bytu.

Po pierwsze, Putnam zwraca uwagę na to, że mówiąc o schemacie pojęciowym, nie rozumie on go w sposób bardzo szeroki, jako coś, co zawiera się w każdym dowolnym układzie myśli czy wypowiedzi, łącznie z codziennymi wypowiedziami o stołach, krzesłach,

lampach. Po drugie, fenomen względności pojęciowej nie polega bynajmniej na tym, że każdemu szeroko rozumianemu schematowi pojęciowemu można przeciwstawić jakiś inny schemat, który będzie z nim niezgodny. A w związku z tym nie jest bynajmniej tak, że jakieś zdanie, np. „Na biurku, przy którym siedzę, stoi komputer”, będzie prawdziwe lub fałszywe w zależności od tego, w jakim schemacie pojęciowym będzie wyrażone (dajmy na to, będzie ono prawdziwe w schemacie ciał makroskopowych, lecz nie w schemacie, w którym przyjmuje się jedynie istnienie mikroskopowych cząstek elementarnych). Jak *explicite* pisze Putnam:

Prawdziwość zdania „Na tym biurku jest komputer” w ż a d n y m interesującym sensie nie jest „zrelatywizowana do schematu pojęciowego”, który można byłoby przeciwstawić temu, że (trywialnie) zależy ona od tego, do wyrażenia jakiej treści słowa te zostały użyte, a to rzecz jasna zależy od języka, którego są to słowa oraz od kontekstu ich użycia. Częścią mojej doktryny względności pojęciowej nigdy nie było twierdzenie, że k a ż d e zdanie jest jej przykładem i chociaż zależność treści naszych wypowiedzi od kontekstu ich użycia jest czymś, co bardzo mnie interesuje, n i e jest to przykład tego, co określam mianem względności pojęciowej (Putnam 2001b: 431–432).

Jak widać, względność pojęciowa nie jest fenomenem powszechnym, lecz ograniczonym do określonych obszarów mowy i języka. Innymi słowy, nie jest to fenomen globalny, lecz lokalny. Pojawia się na tych obszarach języka, które możemy wybrać lub nie, czyli które mają charakter opcjonalny<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Putnam nawiązuje tu do terminologii zaproponowanej przez J. Case. Proponuje ona powiązać ściśle kategorię schematu pojęciowego z owymi wybieralnymi obszarami języka. „Nie musi być tak, że tam gdzie różnią się schematy pojęciowe, tam różnią się też języki *naturalne*. Ktoś kto posługuje się jednym językiem naturalnym może mieć wiele języków opcjonalnych, a wobec tego wiele schematów pojęciowych” (Case 1997: 11). Putnam uważa nawet, że gdyby zamiast wieloznacznego terminu „schemat pojęciowy” posługiwał się zwrotem „języki opcjonalne”, jego koncepcja względności pojęciowej nie byłaby narażona na tak wiele nieporozumień (Putnam 2001b: 433).

Putnam podaje następujące przykłady autentycznej względności pojęciowej: (1) wybór między ontologią, w której istnienie sum mereologicznych jest przyjmowane, a ontologią, w której jest z góry odrzucane; (2) wybór dotyczący pojmowania punktów w sformalizowanej geometrii albo jako indywiduów, albo jako zbieżnej sekwencji kul; (3) wybór w klasycznej elektrodynamice między ujmowaniem oddziaływania naładowanych cząstek jako czegoś dokonującego się w obrębie pól albo za pośrednictwem opóźnionych potencjałów źródeł punktowych; (4) wybór w logice matematycznej między traktowaniem zbiorów albo jako funkcji charakterystycznej, czyli takiej, której – mówiąc w dużym przybliżeniu – wartościami są 0 i 1, albo jako obiektów pierwotnych, za pomocą których definiuje się funkcje jako zbiory par uporządkowanych. Wszystkie te przykłady pochodzą z nauk szczegółowych i dotyczą teorii o wysokim stopniu zaawansowania formalnego. Między wybieranymi teoriami zachodzą istotne różnice, które nie mają charakteru czysto terminologicznego. Z teorią, w której nie ma sum mereologicznych, rywalizuje teoria, w której one istnieją; teorii, w której punkty są indywiduami, przeciwstawia się teoria przyjmująca jako indywidua jedynie rozciągłe obiekty geometryczne; z teorią dopuszczającą jedynie oddziaływanie przez styczność w ramach pól rywalizuje koncepcja, w której mówi się o cząstkach oddziałujących na odległość; teorii, w której zbiory określa się jako szczególnego rodzaju funkcje przeciwstawia się teoria, która wszystko definiuje za pomocą pojęcia zbioru. Można powiedzieć, że za tymi teoriami kryją się różne, niezgodne ze sobą naukowe obrazy świata. Jednakże, jak podkreśla Putnam, teorie te mają dokładnie takie same aplikacje empiryczne i w tym sensie są p o z n a w c z o r ó w n o w a ż n e. Należy zatem raz jeszcze podkreślić, że koncepcja względności pojęciowej

[...] nie jest doktryną dotyczącą wszelkich całości myślowych i dyskursywnych, lecz odnosi się do pewnych obszarów myśli. Dotyczy ona obrazów naukowych i języków opcjonalnych [...]. Nie twierdzi się w niej ani tego, że wszystko, co mówimy i myślimy należy do jakiegoś „schematu pojęciowego” w sensie, o który mi chodziło (w sensie języka opcjonalnego w jakimś obszarze nauki), ani też tego, że w s z y s t k o,

co ktoś może nazwać „schematem pojęciowym” ma sensowną alternatywę (Putnam 2001b: 435).

Fenomen względności pojęciowej stanowi dla Putnama szczególny przypadek tego, co ostatnio coraz częściej określa on mianem pluralizmu pojęciowego (wcześniej mówił jedynie o względności pojęciowej). Zwraca on szczególną uwagę na to, że nie każda postać pluralizmu pojęciowego jest przypadkiem względności pojęciowej. Jak przyznaje, sam tego kiedyś dobrze nie odróżniał, podając jako bardzo intuicyjny przypadek względności pojęciowej to, że zawartość pokoju, do którego właśnie wszedłem, może być opisana zarówno w języku potocznym za pomocą takich terminów, jak „krzesło”, „biurko”, „lampa” itd., jak i w języku fizyki elementarnej, w którym mówi się jedynie o polach, cząstkach, ich ładunkach i oddziaływaniach itp. (por. Putnam 1987: 20; przekład polski: 346). Nie może to być – zdaniem Putnama – przypadek względności pojęciowej w ścisłym rozumieniu z dwóch zasadniczych powodów. Po pierwsze, kiedy oba tego rodzaju opisy poprzedzimy *implicite* przyjmowanym zastrzeżeniem, że są to częściowe lub dokonane z pewnego określonego punktu widzenia opisy zawartości pokoju, to nie będzie można ich uznać za niezgodne, nawet „na pierwszy rzut oka”. A przecież to właśnie niezgodność koncepcji czy teorii dotyczącej jakiejś określonej dziedziny jest warunkiem *sine qua non* zachodzenia fenomenu względności pojęciowej. Nawet gdyby jednak udało się pokazać, że w jakimś luźnym i trudnym do ścisłego sprecyzowania sensie niezgodne są obrazy świata kryjące się za tymi opisami, to i tak niespełniony będzie drugi warunek decydujący o względności pojęciowej. Wchodzące w grę dwa opisy zawartości pokoju nie są bowiem poznawczo równoważne. Byłoby tak nawet wówczas, gdyby znajdujące się w pokoju przedmioty codziennego użytku, takie jak krzesło, biurko i lampa udało się w pełni zdefiniować – za cenę naruszenia charakteru wyrażających je pojęć i słów – w kategoriach cząstek elementarnych i ich oddziaływań. Albowiem opis fizykalny, czyli „opis w kategoriach cząstek i pól zawiera bardzo wiele informacji, których nie da się przełożyć na język biurek i krzesel” (Putnam 2001b: 437; 2004a: 48). Istnienie takich poznawczo nierównoważnych opisów

określonego obszaru czy dziedziny należy uznać za przypadki pluralizmu pojęciowego *sui generis*, którego nie da się sprowadzić do względności pojęciowej.

Po tych ustaleniach terminologicznych, rozróżnieniach i objaśnieniach, powróćmy do względności pojęciowej we właściwym sensie. Ze wszystkich czterech wcześniej podanych jej przykładów najwięcej uwagi poświęcił Putnam wyborowi ontologii i kwestii istnienia sum mereologicznych. Na jego podstawie wyprowadza też dalekosiężne konsekwencje, które prowokują do dalszej dyskusji. Aby zrozumieć, na czym ów wybór polega, wystarczy jedynie znać kilka zasad mereologii. Ideę mereologii jako ogólnej teorii części i całości zarysował twórca fenomenologii Edmund Husserl, a postać formalną nadał jej polski logik, przedstawiciel szkoły lwowsko-warszawskiej, Stanisław Leśniewski. W swoich rozważaniach Husserl operował treściowymi kryteriami bycia obiektem lub przedmiotem, sugerując, że jeśli składa się on z różnych części, to musi tworzyć pewną jednolitą i odrębną całość. Inaczej będzie tylko luźnym konglomeratem, który na nazwę „przedmiot” tak naprawdę nie zasługuje. Leśniewski zrezygnował z tych pozaformalnych kryteriów bycia przedmiotem, uważając, że przedmiotem może być jakakolwiek suma dowolnych przedmiotów (które z kolei same mogą też być sumami).

Załóżmy teraz, że rozważamy jakieś uniwersum składające się z trzech indywiduów:  $x_1$ ,  $x_2$ ,  $x_3$ , które możemy nazwać światem Rudolfa Carnapa (Carnap chętnie operował takimi prostymi przykładami dziedzin, kiedy pracował nad logiką indukcyjną). Na pytanie: „Ile w tym świecie znajduje się przedmiotów?”, Carnap, podobnie jak bardzo wiele innych osób, zareagowałby zapewne zdziwieniem (po co bowiem pytać o coś, co wydaje się oczywiste) i odpowiedziałby: „Rzecz jasna, trzy”. Jednakże zwolennik mereologii Leśniewskiego nie zgodzi się wcale na tę odpowiedź, gdyż pomija ona sumy mereologiczne złożone z tych trzech indywiduów, a mianowicie:  $x_1 + x_2$ ,  $x_1 + x_3$ ,  $x_2 + x_3$  oraz  $x_1 + x_2 + x_3$ . Tak więc jeśli pominąć przyjmowany niekiedy w mereologii tzw. przedmiot pusty lub zerowy, należy przyjąć, że we wchodzącym w grę świecie jest łącznie siedem przedmiotów. Krótko mówiąc, rozważamy ten sam świat, lecz pojmując go na

sposób Carnapa i wyrażając w jego języku (JC), stwierdzamy, że zawiera on trzy przedmioty, a pojmując go na sposób Leśniewskiego i wyrażając w języku owego polskiego logika (JP), uznajemy, że zawiera on aż siedem przedmiotów. Zdaniem Putnama, taka sytuacja prowadzi do wniosku, że to, co istnieje, zależy w dużym stopniu od owych sposobów pojmowania, z których wybieramy ten uważany za wygodny, użyteczny, łatwiejszy w zastosowaniu itp. Można powiedzieć, że wybór ten polega na przyjęciu pewnych konwencji, a nie na poddaniu się temu, co dyktuje nam świat. Do tego właśnie sprowadza się doktryna względności pojęciowej. Głosi ona, że

[...] pytanie dotyczące tego, który z tych sposobów używania słowa „istnieje” (a także „indywiduum”, „przedmiot” etc.) jest właściwy, to pytanie otwarte, na które znaczenia słów języka naturalnego, tj. języka, jakim wszyscy mówimy i jakiego nie możemy nie używać każdego dnia, nie udzielają po prostu odpowiedzi (Putnam 2004a: 43).

Zapewne wielu filozofów takie stanowisko nie zadowoli i nadal będą zastanawiać się, czy wchodzący w grę świat składa się z trzech przedmiotów, czy też z siedmiu, a także doszukiwać się powodów, które powinny skłonić nas do przyjęcia lub odrzucenia rzeczywistego, realnego istnienia sum mereologicznych. Zdaniem Putnama takie deliberacje i rozważania są bezcelowe, gdyż to, czy sumy mereologiczne istnieją „jest w dosłownym sensie sprawą konwencji” (Putnam 2004a: 43).

Koncepcja względności pojęciowej, zilustrowana przykładem prostego uniwersum, może spotkać się z takim oto zarzutem. Jeżeli ci, którzy pojmują go na sposób Carnapa i na sposób Leśniewskiego używają słów „istnieć”, „indywiduum”, „przedmiot” itp. w tym samym sensie, to twierdząc, że znajdują się w nim trzy przedmioty oraz że jest w nim siedem przedmiotów, najwyraźniej udzielają sprzecznych i niedających się ze sobą pogodzić odpowiedzi. Nie będzie to zresztą jedyna sprzeczność. Załóżmy bowiem, że każde z trzech indywiduów jest innej barwy: jedno żółte, drugie czerwone, a trzecie czarne. Rozważmy teraz zdanie „Istnieje indywiduum, które jest częściowo żółte i częściowo czerwone”. W świecie Carnapa będzie to zdanie fał-

szywe, natomiast w świecie Leśniewskiego będzie ono prawdziwe. Czy jednak nie są to tylko sprzeczności pozorne, których źródłem jest wybór takiego a nie innego sposobu pojmowania świata i języka używanego do jego opisu? Co więcej, wybór ten może ulegać nieustannym zmianom. Jak stwierdza Putnam:

W niektóre dni może być wygodne posługiwanie się tym, co nazwałem „językiem Carnapa” (choć on sam nie miałby nic przeciwko temu drugiemu językowi), w inne zaś dni może być wygodne posługiwanie się językiem polskiego logika. Dla niektórych celów może być wygodnie uznać język sum mereologicznych polskiego logika za „notację pierwotną”; natomiast w innym kontekstach lepszym posunięciem może być przyjęcie języka Carnapa za notację pierwotną i potraktowanie języka logika polskiego za zestaw „skrótów” lub notację zdefiniowaną (Putnam 1987b/1990: 102–103).

Przy takim postawieniu sprawy łatwo jest jednak o trywializację fenomenu względności pojęciowej i sprowadzenia wszystkiego do prozaicznego wyboru języka i terminologii, dokonywanego prawie na każdym kroku. W tym akurat wypadku jest to wybór między językiem Carnapa (JC) a językiem polskiego logika (JP). Ponieważ zdania nie są prawdziwe lub fałszywe *simpliciter*, lecz jako zdania tego czy innego języka, nie ma nic zaskakującego w tym, że w jednym z nich zdanie: „Rozważane uniwersum składa się z trzech indywiduów”, będzie prawdziwe, a w innym fałszywe. Jednakże wówczas koncepcja względności pojęciowej przestaje być interesującym stanowiskiem filozoficznym. Jest bowiem rzeczą oczywistą, że „należy »przyjąć język«, by mówić (aczkolwiek takie »przyjęcie« nie musi być świadomą lub dobrowolną czynnością) i faktycznie można przyjmując inny język. Wydaje się też czymś niekontrowersyjnym, że nasza wypowiedź może być prawdziwa względem jednego języka, a fałszywa względem innego” (Sosa 1993: 615–616).

Odpowiedź Putnama na tę próbę trywializacji fenomenu względności pojęciowej jest następująca. Po pierwsze, ani osoba posługująca się JC, ani osoba używająca JP, nie przyjmuje jakiegoś specjalnego sposobu rozumienia słowa „indywiduum” czy „przedmiot”. Kiedy

jedna z nich mówi, że istnieją takie przedmioty jak sumy mereologiczne, a druga się z tym nie zgadza, obie używają słowa „przedmiot” w sensie, jaki ma ono w języku polskim. „Tak więc trywialna prawda językowa, że wartość logiczna naszych wypowiedzi zależy od znaczeń, które nadajemy tworzącym je słowom (lub nadanym im przez naszą wspólnotę językową) n i e jest tym samym, co teza względności pojęciowej [...], chyba że słowu »znaczenie« nadano tu specjalną interpretację filozoficzną” (Putnam 2004b: 240). Po drugie, bez trudu można sobie wyobrazić skrajnego realistę metafizycznego, który będzie twierdził, że w zasadzie nie ma nic przeciwko takiemu użyciu słowa „przedmiot”, by odnosił się on także do sum mereologicznych, lecz to bynajmniej nie sprawia, że sumy mereologiczne istnieją, podobnie jak uznanie krasnoludków za indywidua nie gwarantuje ich istnienia. Putnam nie przyjmuje takiego skrajnego realizmu. Jego realizm jest znacznie bardziej umiarkowany (najpierw był to realizm wewnętrzny, a później naturalny i zdroworozsądkowy). W świetle takiego realizmu przyjęcie konwencji JP sprawia, że prawdziwe staje się twierdzenie o istnieniu sum mereologicznych, natomiast przyjęcie konwencji JC decyduje o prawdziwości tezy, że w rozważanym uniwersum istnieją tylko trzy przedmioty i nie ma w nim żadnych sum mereologicznych. Tak więc, konkluduje Putnam, „bez względu na to, czy mam rację, czy też nie, nie jest to przypadek trywialnej konwencjonalności językowej” (Putnam 2004b: 241).

Niewątpliwie, jeśli kategorii znaczenia nadamy wydzźwięk filozoficzny i przez znaczenie wyrażenia będziemy rozumieć całościowy sposób jego użycia (na sposób Wittgensteina), to trzeba się będzie zgodzić z tym, że pojmowanie uniwersum na sposób Carnapa oraz na sposób Leśniewskiego wiąże się z różnym użyciem takich słów, jak „istnieć”, „indywiduum” i „przedmiot”, a zatem z filozoficznego punktu widzenia słowa te mogą mieć w językach JC i JP nieco inne znaczenia. Wszelako zgoda na coś takiego, twierdzi Putnam, nie zmusza nas do opisywania owych różnic w kategoriach przyjmowania lub odrzucania istnienia sum mereologicznych. Ktoś może, dajmy na to, używać wymienionych słów na sposób Leśniewskiego i być w stanie w pełni objaśnić owo użycie, a jednocześnie z całą mocą twierdzić, że sum mereologicznych nie ma i że mereologia jest



po prostu niczym innym jak tylko wygodną i użyteczną fikcją. Jednakże najprawdopodobniej napotka on na sprzeciw kogoś, kto będzie twierdził, że sumy mereologiczne istnieją w takim samym sensie, jak poszczególne indywidua, z których się one składają. Mamy tu zatem do czynienia z autentycznym sporem i niezgodnością stanowisk. Źródłem tej niezgodności – podkreślmy to raz jeszcze – nie jest, według Putnama, nieznajomość lub błędna interpretacja faktów przez jedną ze stron sporu, lecz odmienne konwencje dotyczące zastosowania takich słów, jak „istnieć”, „przedmiot” itd.

Czy zatem nie można powiedzieć, że cały ten spór ma charakter czysto terminologiczny? Odpowiedź pozytywna byłaby zdaniem Putnama myląca, gdyż w pewnym sensie spór ten dotyczy również faktycznego stanu rzeczy. Chodzi przecież o to, że rozważane uniwersum składa się, ujmując rzecz na sposób Carnapa, z trzech indywiduów, a nie z czterech czy pięciu. Oczywiście ktoś opisujący to uniwersum na sposób Leśniewskiego, czyli z uwzględnieniem sum mereologicznych, może zgodnie z prawdą twierdzić, że uniwersum to składa się z siedmiu przedmiotów; będzie się natomiast mylić, utrzymując, że składa się ono z dziewięciu lub dwunastu przedmiotów. Tak więc z jednej strony mamy do czynienia z konwencjonalnym wyborem między różnymi użyciami słowa „istnieć” (pomiijającymi lub uwzględniającymi istnienie sum mereologicznych), a z drugiej strony – z ustaleniem dotyczącym liczby przedmiotów, zgodnym z faktycznym stanem rzeczy. Ustalenie to, w zależności od rozważanej dziedziny, może mieć charakter empiryczny (w naukach przyrodniczych) lub aprioryczny (w logice i matematyce). Ponadto, jak zaznacza Putnam, „możemy zmienić swoje stanowisko w kwestii tego, co jest, a co nie jest, sprawą konwencji i może się okazać, że w zmianie tej liczą się fakty empiryczne” (Putnam 2004b: 240). Wszystko to zdaje się uzasadniać wniosek, że spór dotyczący liczby przedmiotów w rozważanym uniwersum nie ma charakteru wyłącznie terminologicznego, aczkolwiek jego rozstrzygnięcie zależy w takim samym stopniu od czynników konwencjonalnych, co faktualnych.

Przedstawione i uchylone przez Putnama zarzuty pod adresem idei względności pojęciowej i jej prostego przykładu, nie są jednak

zarzutami jedynymi. Inną i – jak się wydaje – trudniejszą do odparcia obiekcję pod adresem tej koncepcji wysunął Peter van Inwagen (2009). Zwraca on uwagę, że konwencje nie są sobie równe, a niektóre z nich są po prostu absurdalne. Aby to pokazać, proponuje on rozważyć konwencję rozszerzenia ontologii o indywiduum zerowe i przyjęcie, że owo tajemnicze indywiduum jest częścią wszystkich innych indywiduów (w mereologii jako teorii formalnej takie indywiduum, traktowane jako element o, często występuje). Czyż innym jest jednak samo „mechaniczne” rozszerzenie ontologii i zwiększenie liczby przedmiotów we wszystkich rozważanych dziedzinach o jeden (ktoś, kto miał jednego kota, będzie miał teraz dwa, właściciel dwóch psów stanie się automatycznie właścicielem trzech psów itp.), a czym innym pełna akceptacja tego rozszerzenia z uwagi na wszelkie związane z tym konsekwencje. W tym przypadku konsekwencje te są, zdaniem van Inwagena, groteskowe, co pozwala przypuszczać, że sama ta konwencja jest beużyteczną i bezsensowną zabawą słowną. Jedną z takich groteskowych konsekwencji jest chociażby to, że każde dwa dowolne przedmioty, tak różne jak chociażby pies i kwadrat czy grzyb i kula, będą miały część wspólną. Będzie nim mianowicie owo tajemnicze indywiduum zerowe. Można zatem zasadnie przypuszczać, że osoby proponujące takie rozszerzenie ontologii nie dokonują sensownych ustaleń konwencjonalnych, lecz „po prostu bawią się słowami, a w istocie rzeczy nawet nie słowami, ale plamkami na papierze i dźwiękami” (van Inwagen 2009: 56).

Konwencja dotycząca istnienia sum mereologicznych, rozważana przez Putnama, nie jest być może aż tak absurdalna, lecz również rodzi rozmaitego rodzaju trudności. W świecie pojmowanym po Carnapowsku mamy po prostu indywidua, natomiast w świecie pojmowanym na wzór Leśniewskiego mamy jeszcze sumy mereologiczne tych indywiduów, powołane do życia niejako „automatycznie”, za sprawą samego istnienia składających się na nie indywiduów. Z pozoru wydaje się (i tak całą sprawę przedstawia Putnam), że chodzi tu tylko o to, czy sumy mereologiczne należy uznać za odrębne przedmioty istniejące, czyli o to, w jaki sposób używać takich słów, jak „istnieć”, „indywiduum” i „przedmiot”. W rzeczywistości, podkreśla van Inwagen, rzecz jest o wiele bardziej skomplikowa-

na. Jeśli bowiem przyjmuje się istnienie określonej kategorii przedmiotów, to nie można poprzestać na samej konstatacji ich istnienia, lecz należy jeszcze odpowiedzieć na problemy filozoficzne związane z tą kategorią. Jeśli na przykład przedmioty danej kategorii zdają się mieć sprzeczne własności, to nie można nad tym przejść do porządku dziennego, lecz należy albo uchylić argumentację wykazującą sprzeczność owych własności, albo dowieść, że sprzeczność ta jest tylko pozorna.

Chociaż przyjęcie automatycznego istnienia sum mereologicznych dla każdego niepustego zbioru indywidualiów nie wydaje się prowadzić do sprzeczności, to nastęrcza całkiem sporo trudności. Dotyczą one chociażby, jak zauważa van Inwagen, warunków tożsamości i trwania owych sum. Nasuwającym się tu rozwiązaniem okazuje się zastosowanie zasady esencjalizmu mereologicznego, w myśl której „tożsamość rzeczy jest wyznaczona przez jej części, czyli te same części to ta sama suma oraz ta sama suma to te same części” (van Inwagen 2009: 58). W obrębie prostego uniwersum rozważanego przez Putnama zasada ta funkcjonuje bez zarzutu.

Kiedy jednak od wyobrażonego świata Putnama przejdziemy do świata rzeczywistego w całej jego złożoności, świata zamieszkiwanego przez nas, istoty ludzkie, świata zawierającego elektrony, kwarki, atomy, molekuly, komórki i wszystkie te przedmioty makroskopowe, których częściami są owe mikroskopowe i submikroskopowe przedmioty, sprawy zaczynają wyglądać inaczej (van Inwagen 2009: 60).

Okazuje się bowiem, że w takim świecie zasada esencjalizmu mereologicznego ma dziwaczne, a wręcz absurdalne konsekwencje. Wystarczy tylko zastosować ją do zagadnienia tożsamości osób ludzkich lub wszelkich organizmów żywych, które wydają się trwać pomimo utraty i zmiany swoich części właściwych. Tak więc, wbrew temu, co sugeruje Putnam, zajęcie stanowiska w sprawie istnienia sum mereologicznych dla każdego niepustego zbioru indywidualiów nie sprowadza się wyłącznie do swobodnego wyboru takiej lub innej konwencji. W świetle rozmaitych konsekwencji, do jakich taki wybór prowadzi, zwłaszcza w odniesieniu do świata rzeczywistego, może

on nie mieć w ogóle charakteru konwencjonalnego. A jeśli tak, to zwolennik koncepcji względności pojęciowej zaczyna tracić grunt pod nogami.

Założmy jednak, że Putnamowi udało się odeprzeć atak van Inwagena na tyle skutecznie, że nie pozostawałoby nam nic innego jak uznać autentyczność fenomenu względności pojęciowej i wszelkich innych przejawów pluralizmu pojęciowego. Czy wówczas należałoby ogłosić, jak to czyni Putnam, śmierć ontologii? Można co do tego mieć wątpliwości.

Artykulację tych wątpliwości proponuję rozpocząć od przyjrzenia się temu, w jaki sposób Putnam rozumie ontologię i jakie jej odmiany bierze pod uwagę. Jeśli chodzi o tę pierwszą sprawę, to ontologię pojmuje on w sposób standardowy i tradycyjny jako dział metafizyki (niekiedy nawet z całą metafizyką utożsamiany), który można określić po arystotelesowsku mianem nauki o byciu. Jednym z jej zasadniczych zadań jest ustalenie najogólniejszych kategorii tego, co istnieje. Putnam wskazuje na trzy zasadnicze odmiany ontologii: jedną inflacyjną i dwie deflacyjne. Ontologia inflacyjna sięga swymi korzeniami do teorii form Platona, która przez odwołanie się do niedostępnych zmysłowo obiektów miała wytłumaczyć zasady rządzące otaczającym nas światem i wyznaczać podstawowe normy etyczne. Współcześnie jej dalekim echem jest chociażby metafizyka dobra George'a E. Moore'a, w myśl której prosta i dostępna jedynie dzięki intuicji intelektualnej własność dobra rozstrzyga o trafności ocen moralnych i słuszności podejmowanych przez nas czynów. Ontologiami deflacyjnymi są natomiast redukcjonizm i eliminacjonizm. Zwolennicy redukcjonizmu skłonni są sprowadzać określoną kategorię bytów, np. ogólne własności, do obiektów innej kategorii, twierdząc np. że własności lub uniwersalia to po prostu nic innego jak nazwy ogólne stosowane do wielu jednostkowych przedmiotów. Jeszcze dalej posuwają się zwolennicy eliminacjonizmu, uznający, że owe redukowane byty są często bytami pozornymi, wytworami rozmaitych mitów filozoficznych, które należy po prostu wyeliminować z naszej myśli i inwentarza ontologicznego. Najbardziej znanymi historycznymi przykładami deflacionizmu ontologicznego jest mate-

rializm Demokryta (istnieją tylko atomy i próżnia) oraz idealizm George'a Berkeleya (istnieją wyłącznie duchy i ich idee).

Tym trzem odmianom ontologii (ujmowanym niekiedy za pomocą skrótowego terminu „Ontologia”, pisanego wielką literą) Putnam przeciwstawia pluralizm pragmatyczny, który można określić jako

[...] uznanie, że nie jest niczym przypadkowym, iż w języku codziennym posługujemy się wieloma różnymi rodzajami dyskursów – dyskursów rządzonych odmiennymi standardami i posiadających różne rodzaje zastosowań, o odmiennych cechach logicznych i gramatycznych – czyli różnymi „grami językowymi” w sensie Wittgensteina. Nie jest to przypadkowe, ponieważ jest złudzeniem, że może istnieć po prostu jeden rodzaj gry językowej, wystarczający do opisania całej rzeczywistości (Putnam 2004a: 21–22).

Takie stanowisko bardzo dobrze harmonizuje z pluralizmem pojęciowym oraz z jego szczególną odmianą, jaką jest względność pojęciowa, aczkolwiek nie stanowi ich prostej i banalnej konsekwencji.

Po wyróżnieniu omówionych trzech odmian ontologii i przeciwstawieniu ich pluralizmowi ontologicznemu Putnam ogłasza kres tej dyscypliny, którą jego zdaniem w powojennej filozofii analitycznej odnowił Willard V. Quine<sup>2</sup>. W akapicie kończącym pierwszą część książki *Ethics Without Ontology*, noszącym znamieny tytuł *Nekrolog Ontologii* (Putnam 2004a: 84–85), utrzymuje, że jej zwolennicy,

<sup>2</sup> Putnam szczególną rolę przypisuje w tym względzie artykułowi Quine'a *On What There Is* (1948/2004). Pisze on m.in.: „Chociaż jest wiele trudnych kwestii dotyczących dokładnej interpretacji tego wielkiego eseju (jak to jest w wypadku ważnych prac każdego wielkiego filozofa), to pamiętam jak bardzo mnie zafascynował, kiedy czytałem go na początku studiów doktoranckich w roku 1948–49 i sądzę, że moja reakcja nie była nietypowa” (Putnam 2004a: 79). Nie kwestionując autentyczności autobiograficznej uwagi Putnama i doniosłości artykułu Quine'a, warto zauważyć, że do podtrzymania i odnowienia ontologii w ramach filozofii analitycznej przyczyniło się wiele czynników i wielu filozofów, do których należeli m.in. G. Bergmann, W. Sellars, P. F. Strawson i D. C. Williams. Autobiograficzne reminiscencje mają niestety ograniczoną użyteczność w rekonstrukcji dziejów filozofii, gdyż sugerują często jej jednostronny i wybiórczy obraz.

upierający się przy jednym sensie takich kategorii, jak „istnienie”, „indywiduum” i „przedmiot” oraz zastanawiający się nad postacią ostatecznego i pełnego opisu rzeczywistości, po prostu bujają w obłokach. Kiedy Platon i Arystoteles dawali początek ontologii i kiedy przez wiele wieków ją rozwijano, była ona nośnikiem ważnych treści filozoficznych. Jednak obecnie stała się bezużyteczna. Jest na dobre martwa i próby sztucznego podtrzymywania jej przy życiu są daremne i skazane na niepowodzenie.

Istnieją podstawy, aby twierdzić, że ten nekrolog ontologii jest przedwczesny. Po pierwsze, odnosi się on do Ontologii pisanej wielką literą, czyli do inflacjonizmu ontologicznego i dwóch odmian deflacjonizmu: redukcjonizmu i eliminacjonizmu. Z pozorów może się wydawać, że można pod nie podciągnąć wszelkie postacie ontologii, lecz okazuje się to tylko złudzeniem wywołanym dosyć osobliwym użyciem przez Putnama terminu „deflacjonizm”. Deflacyjne są dla niego stanowiska redukcjonizmu i eliminacjonizmu, gdyż ograniczają one zakres tego, co jest – do niewielkiego fragmentu dziedziny istnienia przyjmowanych przez zdrowy rozsądek i naukę. Chociaż ze względów etymologicznych takie użycie słów „deflacyjny” i „deflacjonizm” wydaje się uprawnione, to we współczesnej filozofii jest ono mylące, gdyż za deflacyjne uważa się w niej na ogół te koncepcje, które nie mają dalekosiężnych roszczeń metafizycznych, minimalizują rolę eksplanacyjną takiego czy innego pojęcia itp. Z uwagi na ten rozpowszechniony uzus, redukcjonizm i eliminacjonizm należy uznać za typowe stanowiska inflacyjne. Takie przegrupowanie stwarza odpowiednie miejsce dla typowo deflacyjnych koncepcji ontologicznych, w myśl których nie sprowadza się wielości tego, co istnieje do jednej kategorii oraz odrzuca się możliwość sformułowania kilku jednolitych zasad, w pełni wyjaśniających funkcjonowanie otaczającej nas rzeczywistości we wszystkich jej obszarach. Takie koncepcje, chociaż *prima facie* mieszczą się w ramach ontologii, bliskie są często temu, co Putnam określa mianem pluralizmu pragmatycznego i tym samym bez trudu dadzą się pogodzić z pluralizmem i relatywizmem pojęciowym.

Przykładem takiej deflacyjnej koncepcji jest stanowisko określane niekiedy nieco mylącem w tym kontekście terminem „maksymalizm”.

Jest to nic innego jak po prostu maksymalnie liberalna odpowiedź na jedną z idei deflacionizmu, a mianowicie, że spory ontologiczne nie są sporami głębokimi, gdyż nie ma jakiegoś jednego wyróżnionego sposobu rozbioru świata na przedmioty, własności itp., ani nawet kilku takich sposobów. Skoro tak, twierdzą zwolennicy takiego maksymalizmu, to wszystkie byty *prima facie* przyjmowane przez akceptowane przez nas teorie świata istnieją. Innymi słowy, „maksymalizm powiada, że dla każdego typu obiektów, takiego, że obiekty tego typu mogą istnieć – przy założeniu, iż fakty empiryczne są takie, a nie inne – obiekty tego typu istnieją” (Eklund 2008b: 391). Ograniczenia wprowadzone przez fakty empiryczne sprawiają, że maksymalizm nie przekształca się w trywialne stanowisko przyjmujące istnienie absolutnie wszystkiego, nawet najbardziej wybujałych twórców fantazji. W myśl poglądów Putnama ograniczenia te mogą być nakładane przez te obszerne fragmenty języka potocznego i naukowego, których nie można zastąpić innymi, czyli w obrębie których fenomen względności pojęciowej nie zachodzi.

Po drugie, można utrzymywać, że nekrolog Putnama jest przedczesny nawet w odniesieniu do Ontologii pisanej wielką literą, czyli do inflacyjnych postaci ontologii (łącznie z redukcjonizmem i eliminacjonizmem). Aczkolwiek ambicje poznawcze inflacionistów są duże, to nic nie zmusza ich do przyjęcia skrajnego twierdzenia, że proponując swoje teorie, tworzą oni zupełny opis i ostateczne wyjaśnienie rzeczywistości. A tylko to twierdzenie naraża ich na bezpośredni konflikt z pluralizmem pojęciowym oraz z jego szczególną odmianą, jaką jest względność pojęciowa. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, aby uprawiając ontologię, stawiali oni sprawę następująco: dążenie do najogólniejszej teorii rzeczywistości jest czymś naturalnym i ontologia jest tego przejawem; jednakże teoria najogólniejsza nie musi obejmować absolutnie wszystkich aspektów rzeczywistości, a proponowane przez nią wyjaśnienia mogą mieć charakter roboczy i tymczasowy, bez pretendowania do raz na zawsze ustalonej ostateczności. Ponadto, krytykując ontologie inflacionistyczne, które postulują istnienie osobliwych bytów teoretycznych *sui generis*, np. prostych własności moralnych ujmowanych intuicyjnie lub obiektów abstrakcyjnych, znajdujących się poza porząd-

kiem czasowo-przestrzennym świata, Putnam zdaje się nie odróżniać dwóch różnych wersji takich ontologii<sup>3</sup>. Według jednych z nich owe byty postulowane w pełni wyjaśniają odpowiednie obszary naszej aktywności, np. nasze działania moralne oraz dyskurs matematyczny. Pozostałe wersje często nie mają takich dalekosiężnych zapędów eksplanacyjnych, a ich zwolennicy ograniczają się do znacznie ostrożniejszego twierdzenia, że byty postulowane są tylko jednym z czynników umożliwiających zbudowanie takiego wyjaśnienia. Jednym słowem, ograniczenie ambicji poznawczych ontologii inflacyjnych pozwala im uniknąć śmierci, której źródło stanowi pluralizm pojęciowy. Jednakże Putnam najprawdopodobniej odpowiedziałby, że jest to uniknięcie śmierci za cenę utraty swojej tożsamości.

\*\*\*

Koncepcja względności pojęciowej, stanowiąca istotny składnik stanowiska określanego przez Putnana mianem realizmu wewnętrznego, po raz pierwszy w pełny sposób została przez niego wyłożona w Wykładach Carusa (Putnam 1987), a następnie streszczona i broniona w monografii z zakresu filozofii umysłu (Putnam 1988) i w zbiorze artykułów *Realism with a Human Face* (Putnam 1990, zob. zwłaszcza wstęp: VII–XI oraz 1987b/1990). Ponownego pełnego przedstawienia i ważnej modyfikacji doczekała się ona w Wykładach Hermesa, opublikowanych w książce *Ethics Without Ontology* (Putnam 2004a), które zawierają również frontalny atak na ontologię analityczną. Krótką autoprezentację koncepcji względności pojęciowej i jej ewolucji zawiera też autobiografia intelektualna Putnana (2011a) oraz esej *From Quantum Mechanics to Ethics and Back Again* opublikowany w najnowszym wyborze prac Putnana (2012).

Największe zasługi w doprecyzowaniu i właściwym wyłożeniu doktryny względności pojęciowej Putnam przypisuje Jennifer Case,

---

<sup>3</sup> Zwraca na to uwagę M. Eklund, krytykując Putnana m.in. za to, że w swojej detronizacji ontologii „nie odróżnia odpowiednio między np. poglądem, iż istnieją obiekty matematyczne, a poglądem, że możemy użytecznie wyjaśnić naturę dyskursu matematycznego przez odwołanie się do tego, jakie są obiekty matematyczne” (Eklund 2008: 221).



a w szczególności jej dwom artykułom (1997, 2001). Spotkały się one z uważną odpowiedzią Putnama (2001b). Istotna w tej materii jest też wcześniejsza polemika Simona Blackburna i odpowiedź Putnama, opublikowane w tomie *Reading Putnam*, pod redakcją Petera Clarka i Boba Hale'a (1994), stanowiącym pokłosie konferencji na temat filozofii Putnama, która odbyła się w St Andrews w Szkocji w 1990 roku. Rezultatem konferencji na temat pragmatyzmu Putnama, zorganizowanej w 2004 roku w Santiago de Compostela, jest tom *Following Putnam's Trail* (Rivas Monroy, Cancela Silva, Martínez Vidal 2008). W części trzeciej tomu znajdują się aż trzy artykuły wprost poświęcone względności pojęciowej, których autorami są: José T. Alvarado, Celeste Cancela Silva i Matti Eklund. Spośród indywidualnych i zbiorowych opracowań monograficznych na temat filozofii Putnama, nieco miejsca koncepcji względności pojęciowej poświęcają m.in. Ben Menahem (2005; dotyczy to w szczególności artykułu Axela Muellera i Arthura Fine'a) oraz Hickey (2009). Interesującą próbę doprecyzowania i wskazania na niektóre trudności Putnamowskiej względności pojęciowej podjął Ernest Sosa (1993). Doczekała się ona po latach drobiazgowej odpowiedzi Putnama (2004b). Natomiast frontalną krytykę teorii względności pojęciowej w kontekście obrony zasadności uprawiania tradycyjnej ontologii i metafizyki przeprowadził Peter van Inwagen w odczycie plenarnym wygłoszonym na zjeździe Centralnego Oddziału Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego (van Inwagen 2009). W języku polskim koncepcję względności pojęciowej Putnama bardzo jasno przedstawia i oryginalnie rozwija Adam Grobler (2000).



## Hilary Putnam: odnowa filozofii i oświecenie pragmatyczne

Putnam uchodził przez wiele lat za typowego przedstawiciela filozofii analitycznej drugiej połowy XX wieku. Z uwagi na wpływowe poglądy w dziedzinie filozofii języka i umysłu jest powszechnie uważany za jednego z kilku najwybitniejszych amerykańskich myślicieli analitycznych tego okresu. Jednakże po koniec XX wieku zaczął się z coraz większą rezerwą odnosić do filozofii analitycznej i szukać inspiracji w innych tradycjach filozoficznych, a w szczególności w pragmatyzmie oraz – do pewnego stopnia – w filozofii dialogu.

W swoich Wykładach Giffordowskich wygłoszonych w 1990 roku na Uniwersytecie St Andrews w Szkocji, a opublikowanych dwa lata później, Putnam wystąpił z hasłem odnowienia i rewitalizacji filozofii. Uważał, że jest to konieczne ze względu na rozszerzający się scjentyzm i naturalizm tradycji analitycznej, które traktowane jako dogmaty ograniczają i zniekształcają uprawianie filozofii. Tak o tym pisał:

Filozofia analityczna staje się coraz bardziej zdominowana przez pogląd, że nauka i tylko nauka opisuje świat takim, jakim on jest sam w sobie, niezależnie od perspektywy. Niewątpliwie w ramach filozofii analitycznej są ważne postacie, które walczą z tym scjentyzmem; wystarczy tylko wymienić Petera Strawsona, Saula Kripkego, Johna McDowella czy Michaela Dummetta. Niemniej jednak pogląd, że nauka nie pozostawia miejsca na niezależne filozofowanie rozwinął się na tyle, iż ci, którzy głównie wcielają go w życie, sugerują niekiedy, że filozofia może jedynie usiłować przewidzieć, jak będą ostatecznie wyglądać przypuszczalne naukowe rozwiązania wszystkich problemów metafizycznych. (Towarzyszy temu cudaczne przekonanie, że m o ż n a to przewidzieć na podstawie d z i s i e j s z e j nauki!); (Putnam 1992a: IX–X).

Ze wspomnianym scjentyzmem, dotyczącym roli nauki i filozofii, jest zwykle sprzężony naturalizm dotyczący tego, co istnieje i kategorii, jakie można stosować w wyjaśnianiu takich fenomenów, jak reprezentacja, referencja i racjonalność.

Można domniemywać, że naturalizm ten stanowi po prostu współczesną odmianą tradycyjnego materializmu. To domniemanie okazuje się jednak trudne do uzasadnienia, gdyż popularność naturalizmu wśród filozofów analitycznych nie idzie w parze z próbami jego precyzyjnego określenia. Jest wprost przeciwnie, co skłania Putnama do takiej oto ironicznej uwagi:

Najbardziej dzisiaj rozpowszechnione użycie terminu „naturalizm” można scharakteryzować następująco: filozofowie – być może nawet większość tych filozofów, którzy piszą o kwestiach z zakresu metafizyki, epistemologii, filozofii umysłu i filozofii języka – oznajmniają w tym czy w innym widocznym miejscu swoich artykułów i książek, że są „naturalistami”, albo że bronione przez nich stanowisko lub ujęcie jest „naturalistyczne”; to oświadczenie, pod względem usytuowania i kładzonego nacisku, przypomina umieszczanie oświadczeń w artykułach pisanych w Stalinowskim Związku Radzieckim, mówiących, że dany pogląd zgadza się z poglądem towarzysza Stalina; tak jak w wypadku tego oświadczenia, ma być rzeczą jasną, że każdy pogląd, który nie jest „naturalistyczny” (nie zgadza się ze stanowiskiem towarzysza Stalina) jest wyklęty i żadną miarą nie może być poprawny. Inną bardzo powszechną cechą jest to, że „naturalizm” nie jest, z reguły, *d e f i n i o w a n y* (Putnam 2004c: 59).

Jeżeli zaś próbuje się go definiować, to podawane definicje oscylują między zbyt wąskimi i niewiarygodnymi określeniami a pustymi deklaracjami.

W tej sytuacji Putnam usiłuje ustalić treść naturalizmu, rozpatrując jego możliwe przeciwieństwa. Za niezbyt instruktywne uważa ujmowanie naturalizmu jako stanowiska, którego zwolennicy bronią supranaturalizmu lub twierdzą, że obok typowo naukowych wyjaśnień istnieją wyjaśnienia „tajemne”, odwołujące się do zjawisk nadprzyrodzonych. W jego przekonaniu pomocne jest natomiast przeciwstawianie naturalizmu pluralizmowi pojęciowemu. O co do-

kładnie chodzi w tej – *prima facie* zaskakującej – opozycji? Wyjdźmy od wstępnego rozumienia pluralizmu pojęciowego jako stanowiska, według którego dla naszych celów poznawczych nie wystarcza jakiś jeden schemat pojęciowy, jakaś jedna gra językowa; innymi słowy, ze wszech miar zasadne jest posługiwanie się w naszej aktywności poznawczej wieloma schematami pojęciowymi i prowadzenie wielu gier językowych. Takie rozumienie pluralizmu pojęciowego, twierdzi Putnam, nie oddaje jednak w pełni jego sedna. Okazuje się bowiem, że liczni filozofowie, którzy chętnie określają siebie mianem naturalistów, zgadzają się na to, że musimy korzystać z wielu schematów pojęciowych i uczestniczyć w rozmaitych grach językowych. Podkreślają jednak, że nie są one sobie równe. Istnieje bowiem jeden pierwszorzędny schemat pojęciowy, którym operujemy w naukach przyrodniczych i który służy do opisu rzeczywistości oraz wiele drugorzędnych schematów pojęciowych, użytecznych ze względów praktycznych, lecz niemających większego znaczenia naukowego. To właśnie owo różnicowanie schematów pojęciowych i gier językowych stanowi, zdaniem Putnama, ośnowę naturalizmu<sup>1</sup>. Chociaż naturaliści w odmiennych miejscach wytyczają granicę między pierwszorzędnymi i drugorzędnymi schematami pojęciowymi, to „dla większości wersji »naturalizmu« wspólne jest to, że zasoby pojęciowe i aktywności pojęciowe, które nie mieszczą się w ramach wąsko pojętego scjentyistycznego systemu pierwszorzędnego, uważane są za coś, co nie stanowi rzetelnego dyskursu racjonalnego” (Putnam 2004c: 61). Pluraliści pojęciowi, do których zalicza się Putnam, przeciwstawiają się takiemu postawieniu sprawy, gdyż jest to ich zdaniem niczym nieuzasadnione przedkładanie jednych schematów pojęciowych i gier językowych ponad inne. W rzeczywistości bardzo wiele z nich ma wszelkie cechy rzetelnego dyskursu racjonalnego, gdyż starają się one przestrzegać norm spójności, poprawności i prawdziwości.

---

<sup>1</sup> W sposób bardzo wyraźny owo zróżnicowanie widać w filozofii W. V. Quine’a. Mowa jest w niej między innymi o prostym i oszczędnym schemacie pojęciowym, odpowiednim dla nauki, oraz o drugorzędnym systemie (*second-grade system*), użytecznym do innych celów (zob. Quine 1969: 24).

Naturalizm przeciwstawiający się pluralizmowi pojęciowemu jest, zdaniem Putnama, stanowiskiem trudnym do utrzymania i niestabilnym. Okazuje się bowiem, że pierwszorzędny schemat pojęciowy, wystarczający dla wewnętrznych celów nauk przyrodniczych, nie jest w stanie objąć wielu fenomenów związanych z naszą aktywnością poznawczą i użyciem języka, takich jak intencjonalność, znaczenie i odniesienie, czyli – jednym słowem – całego obszaru semantyki. Naturaliści usiłują w dwojaki sposób poradzić sobie z tą trudnością. Pierwszym jest próba redukcji fenomenów semantycznych do czegoś, co można wyrazić w pierwszorzędnym schemacie pojęciowym. Przykładem są tu chociażby usiłowania redukcji odniesienia przedmiotowego naszych pojęć i wyrażeń do związków przyczynowych zachodzących między odpowiednimi obiektami i własnościami rzeczywistości a pojęciami i wyrażeniami. Usiłowania tego rodzaju kończą się niezmiennie fiaskiem, chociaż na pierwszy rzut oka wydaje się, że droga prowadząca od wiarygodnej tezy, że „odniesienie do empirycznych obiektów jednostkowych i własności *p r e s u p o n u j e* będącą nośnikiem informacji przyczynową interakcję z tymi obiektami jednostkowymi i własnościami, albo przynajmniej z obiektami jednostkowymi i własnościami, za pomocą których można skonstruować identyfikujące deskrypcje owych obiektów jednostkowych i własności” (Putnam 2004c: 63), do redukcji odniesienia do tego rodzaju przyczynowej interakcji powinna być prosta. Drugą, bardziej drastyczną próbą usunięcia tej trudności jest deflacja lub eliminacja fenomenów semantycznych. Próba ta jest drastyczna, gdyż, zdaniem Putnama, odbiera ona naturalizmowi wymiar realistyczny. Jego zwolennicy nie mogą bowiem uzasadnić pierwszorzędności schematu pojęciowego lub gry językowej, odwołując się do tego, że wybrany schemat w sposób właściwy i precyzyjny pozwala nam odnosić się do rzeczywistości, że w danej grze językowej chodzi nam o wierne reprezentowanie świata, o jego odwzorowywanie itp. Co najwyżej mogą oni wówczas twierdzić – jak to czyni Quine – że dany schemat pojęciowy jest pierwszorzędny, gdyż pozwala nam lepiej niż inne przewidywać i kontrolować nasze doznania, albo – w terminologii neurofizjologicznej – pobudzenia naszych zakończeń nerwowych. Dlaczego jednak, może ktoś zapy-

tać, mamy operować tym kryterium oceny schematów pojęciowych, a nie bardziej elastycznym, sugerowanym przez Richarda Rorty'ego, w myśl którego „pierwszorzędnym” jest każdy ten schemat pojęciowy, który pozwala nam w taki czy inny sposób „radzić sobie” z otaczającą rzeczywistością? Jak zauważa Putnam:

Jeśli jednak żadne kryterium nie rości sobie pretensji ustalenia sensu, w jakim nasze sądy są w stanie odwzorowywać zachowanie określonych fragmentów rzeczywistości (a zresztą jak może istnieć o d w z o r o w a n i e bez jakiegokolwiek r e l a c j i o d w z o r o w a n i a?), to wówczas przypisywanie większej wartości przewidywaniu pobudzeń nerwowych niż szeroko rozumianemu „radzeniu sobie” jest (jak to Rorty nie-strudzenie podkreślał) całkowicie arbitralne (Putnam 2004c: 65).

Tak więc naturalistyczna deflacja lub eliminacja fenomenów semantycznych, takich jak odniesienie, reprezentowanie i odwzorowanie, powoduje, iż nie można odpowiednio uzasadnić wyboru danego schematu pojęciowego jako podstawowego i pierwszorzędnego, a tym samym i naturalizmu.

Dlaczego zatem tak niestabilne i nieuzasadnione stanowisko jak naturalizm cieszy się takim powodzeniem w ramach filozofii analitycznej? Przemawiają za nim dwa argumenty, które Putnam uważa za mało przekonujące. Pierwszy odwołuje się do uproszczonego obrazu ewolucji i budowy świata. Według tego obrazu znany nam wszystkim świat wyłonił się, mówiąc w dużym przybliżeniu, z chaosu fizycznych pól i cząstek elementarnych; co więcej, wszystko, co nas otacza, łącznie z nami samymi, jest układem owych pól i cząstek. Być może do tak fizycznie ukonstytuowanych przedmiotów trzeba dodać jeszcze jakieś matematyczne obiekty abstrakcyjne, wykorzystywane w budowie teorii naukowych, lecz nie zmienia to faktu, że naturalizm, nadający schematowi pojęciowemu fizyki status podstawowy i pierwszorzędny, wydaje się właściwym stanowiskiem filozoficznym. Słabość tego argumentu polega, zdaniem Putnama, na tym, że zbyt pochopnie z tez na temat konstytucji przedmiotów i ich podstawowych składników wyprowadza się twierdzenia o ścisłej idencjonalności logicznej owych przedmiotów z ich składnikami. Oka-

zuje się bowiem, że konstytucja nie musi być ścisłą identycznością. Krótko mówiąc, mając dane fizyczne pola i cząstki oraz ich rozmaite sumy mereologiczne, nie mamy jeszcze danych ogromnej większości przedmiotów, z których składa się świat.

Drugi argument na rzecz naturalizmu odwołuje się do przeświadczenia, że jeśli nie uda nam się dokonać redukcji, deflacji lub eliminacji pewnych fenomenów, np. takich semantycznych własności, jak odniesienie, znaczenie i reprezentowanie, to godzimy się na to, że coś nie daje się wyjaśnić, a zatem staje się tajemnicze, zagadkowe, a nawet „tajemne”. Oceniając ten argument, Putnam podkreśla, że z ową tajemniczością nie należy przesadzać. Przecież również terminów z zakresu geologii nie jesteśmy w stanie całkowicie zredukować do terminów fizykalnych, a tym bardziej ich wyeliminować, lecz przechodzimy nad tym do porządku dziennego. Być może zatem tym, co niepokoi nas w fenomenach semantycznych, nie jest sama ich nieredukowalność i nieeliminowalność, lecz ich wymiar normatywny, który wcześniej lub później zmusi nas do postulowania istnienia „tajemnej” sfery wartości. A jeśli tak, to – według Putnama – rozwiązanie jest proste: należy po prostu zwalczać ów lęk przed normatywnością i przyjąć do wiadomości, że jest to coś powszechnego i niezbywalnego.

Zdaniem Putnama zauroczeniu nauką i scjentyzmem ulegają we współczesnej filozofii anglosaskiej nawet tak wszechstronni i niedogmatyczni myśliciele, jak Bernard Williams. Przejawia się to chociażby w jego idei absolutnej koncepcji świata. Mówiąc najkrócej i w dużym uproszczeniu, stanowi ona rezultat ujęcia świata z takiego punktu widzenia, który ukazuje rzeczywistość taką, jaką jest ona sama w sobie. Koncepcji świata ujętego takim, jakim on jest sam w sobie, przeciwstawiają się wszelkie koncepcje ukazujące go z mniej lub bardziej partykularnego punktu widzenia, czyli świata jawiącego się nam – ludziom, poszczególnym grupom kulturowym i jednostkom, a także istotom pozaziemskim, jeśli takowe istnieją. Nadając temu przeciwstawieniu nieco bardziej konkretną treść, Williams zdaje się sugerować, że absolutna koncepcja świata to jego ujęcie w kategoriach jakości pierwotnych, znanych z fizyki, jak rozciągłość, ładunek, masa itd., natomiast koncepcje nieabsolutne to takie,



które posługują się w opisie świata pojęciami jakości wtórnych, np. barw, wrażeń dotykowych i słuchowych itp. Putnam uważa, że owa sugestia Williama jest motywowana następująco:

[...] świat, w którym żyjemy, świat łącznie z obserwatorami ewoluował ze świata bez obserwatorów. Prawa, które rządzą naszym światem są po prostu prawami rządzącymi światem bez obserwatorów. Wobec tego musi być możliwy opis naszego świata wykorzystujący tylko jakości pierwotne potrzebne do opisu świata bez obserwatorów (Putnam 1992a: 83).

Motywacja ta nie może być jednak wystarczająca, gdyż nic nie stoi na przeszkodzie, aby utrzymywać, że fundamentalne prawa rządzące naszym światem mają taki właśnie charakter, lecz jednocześnie twierdzić, iż wraz z pojawieniem się życia, ewolucją gatunku ludzkiego, uformowaniem się różnych kultur pojawiły się nowe prawa wyższego rzędu, które bynajmniej nie stoją w sprzeczności z prawami fundamentalnymi.

Williams zdaje sobie sprawę z tej linii argumentacji i być może z tego powodu, jak zauważa Putnam, stara się przybliżyć absolutną koncepcję świata, odwołując się do porównania z optyką. Optycznym odpowiednikiem absolutnej koncepcji jest obiektywny opis ciała, ich kształtów i rozmiarów, z uwzględnieniem proporcji całego otoczenia oraz charakteru i źródła światła. Opis ten pozwala wyjaśnić, dlaczego z tej czy innej perspektywy ciała wyglądają nieco inaczej, np. jako zbyt duże lub małe, spłaszczone, wydłużone itd. Podobnie jest zdaniem Williama w wypadku naszych innych koncepcji i teorii. Oznacza to – posługując się parafrazą Putnama – że

[...] opisy formułowane za pomocą słowników nauk szczegółowych, wykorzystujące kategorie jakości wtórnych, posługujące się intencjonalnymi terminami języka potocznego itd. mogą w ściśle analogiczny sposób być wyjaśnione przy wykorzystaniu „absolutnej koncepcji”; tzn. przy wykorzystaniu fizyki, jednakże nie tej dzisiejszej, lecz jej przewidywanego udoskonalonego odpowiednika (Putnam 1992a: 84).

Dla uniknięcia ewentualnych nieporozumień należy wszelako zaznaczyć, że chociaż absolutna koncepcja świata zajmuje w stanowisku Williamsa pozycję wyróżnioną, to z jej nobilitacją nie wiąże się odmowa uznania za prawdziwe tego, czego w jej ramach nie da się sformułować. Będą to jednakże tylko prawdy partykularne, obowiązujące w ramach tej czy innej lokalnej perspektywy. Do prawd będą należały także prawdy filozoficzne, łącznie z całą semantyką i filozofią języka, epistemologią oraz etyką.

Takie w najogólniejszych zarysach jest ogólne stanowisko Williamsa, albo nieco ostrożniej, tak jawi się ono w interpretacji Putnama, który następnie ostro je krytykuje. Krytyka ta dotyczy spójności samego pojęcia absolutnej koncepcji świata oraz tego, co owa koncepcja powinna zawierać. Można najpierw wysunąć rozmaite zastrzeżenia dotyczące rozróżnienia własności na pierwotne i wtórne oraz zaliczenia barw do jakości wtórnych. Jednakże ważniejsze od tych zastrzeżeń wydają się kłopoty Williamsa z wymogiem, iż absolutna koncepcja świata powinna wyjaśnić możliwość i mechanizmy rozmaitych koncepcji lokalnych, a także pokazać, w jaki sposób ona sama jest możliwa. Krótko mówiąc, powinna ona zawierać pełną teorię poznania, wraz z teorią absolutności, perspektyw poznawczych, zniekształceń i błędów. Zdaniem Putnama spełnienie tego wymogu jest w wypadku Williamsa wręcz niemożliwe, gdyż

[...] absolutna koncepcja, którą należy traktować na wzór „fizyki i nauk przyrodniczych” jest w stanie „wyjaśnić możliwość koncepcji lokalnych i swoją własną” tylko w tym sensie, że może p r z e w i d z i e ć, iż pojawią się pewne napisy i dźwięki. Nie jest to jednak wyjaśnienie, w jaki sposób owe napisy i dźwięki są koncepcjami ani też wyjaśnienie, w jaki sposób cokolwiek one opisują, nawet „perspektywicznie” (Putnam 1992a: 99–100).

Innymi słowy, restryktywne fizykalistyczne kategorie koncepcji absolutnej nie pozwalają na sformułowanie wielu wyjaśnień, które powinny być w jej ramach podane. Co więcej, pod znakiem zapytania staje też absolutność owej koncepcji.

Nie może być tak, że wiedza naukowa (przyszła fizyka fundamentalna) jest absolutna i nic oprócz niej; fizyka ta nie może wyjaśnić możliwości odnośzenia się do czegoś lub stwierdzenia czegośkolwiek, włącznie z samą fizyką fundamentalną. Tak więc jeśli wszystko, co nie jest fizyką jest „perspektywiczne”, to pojęcie tego, co „absolutne” jest samo beznadziejnie perspektywiczne (Putnam 1992a: 107).

Dla uratowania idei koncepcji absolutnej, absolutne musiałyby być nie tylko kategorie fizyki i nauk przyrodniczych, lecz przynajmniej niektóre semantyczne i epistemologiczne kategorie filozoficzne.

Williams odpowiedział na tę Putnamowską krytykę swojego stanowiska w programowym tekście metafizycznym o filozofii jako dyscyplinie humanistycznej (Williams 2000/2006). Dystansuje się w nim od rozmaitych postaci scjentyzmu i zdecydowanie odrzuca twierdzenie jakoby kiedykolwiek skłaniał się do poglądu, że fizyka jest ostatecznym źródłem prawdy metafizycznej. Wprowadzenie idei absolutnej koncepcji świata miało na celu jedynie rozważenie możliwości, że nauka opisuje świat takim, jakim on jest sam w sobie, przedstawia go w oderwaniu od tej czy innej lokalnej perspektywy, czyli ukazuje go takim, jakim on po prostu jest, „niezależnie od wszystkiego” (*as it is anyway*). Uformowanie takiej koncepcji z pewnością nie jest łatwe, a być może nawet niemożliwe. Jednakże droga prowadząca do tej idei wydaje się naturalna i w pełni zrozumiała. Rozważmy, mówi Williams, nasze rozmaite sposoby konceptualizacji świata. Bez trudu zauważymy wówczas, że niektóre z tych konceptualizacji są bardziej zależne od obranego punktu widzenia czy lokalnej perspektywy aniżeli inne. Możemy też stwierdzić, że niektóre pojęcia i reprezentacje są

[...] minimalnie zależne od naszego własnego szczególnego sposobu ujmowania rzeczy czy też od sposobów ujmowania ich przez inne istoty. Będą one stanowiły rodzaj reprezentacji, które mogą zostać utworzone przez jakichkolwiek kompetentnych badaczy świata, nawet tych różniących się od nas, tj. od istot ludzkich, pod względem aparatu zmysłowego i niewątpliwie tła kulturowego (Williams 2000/2006: 185).

To, czy i w jaki sposób utworzyć całościową koncepcję świata składającą się z takich reprezentacji, jest rzeczą drugorzędną. Co więcej, Putnama mniej wydaje się niepokoić sama idea absolutnej koncepcji świata co sugestia, że nie ma w niej miejsca na filozofię, że jest to dyscyplina mocno zakorzeniona w naszych lokalnych praktykach, kulturze i historii. Zdaniem Williamsa nie powinno to martwić kogoś, kto nie przyjmuje założenia, że absolutne i uniwersalne musi być z założenia lepsze i bardziej wartościowe od tego, co względne i lokalne. Jeśli Putnam przyjmuje owo założenie, to powinien jak najszybciej z niego zrezygnować, gdyż bezwiedna zgoda na jego przyjęcie świadczy o uleganiu jednej z najbardziej rozpowszechnionej postaci scjentyzmu.

Putnam rzecz jasna odrzuca podejrzenie o uleganie jakiegokolwiek postaci scjentyzmu. Co więcej, uważa, że odpowiedź Williamsa na jego krytykę jest oparta w dużej mierze na nieporozumieniach (Putnam 2001a). Przede wszystkim, bez względu na motywy i racje prowadzące do uformowania idei absolutnej koncepcji świata, należy sobie odpowiedzieć na pytanie, czy koncepcja ta, z założenia opisująca i wyjaśniająca świat w kategoriach własności nieperspektywicznych, ma dostarczać jego z u p e ł n e g o opisu. Rzecz jasna można twierdzić, że opis świata w kategoriach jego własności absolutnych, które posiada on „niezależnie od wszystkiego”, jest częściowym jego opisem, gdyż należy też scharakteryzować wszystkie perspektywiczne własności i rejony świata. Takie stanowisko z pewnością łatwiej byłoby obronić, lecz jest ono stosunkowo mało interesujące. Putnam uważa, że Williamsowi chodzi nie o taki umiarkowany pogląd, lecz o koncepcję w myśl której „opis świata w kategoriach jego własności »absolutnych« ma być opisem c a ł e j zawartości świata” (Putnam 2001a: 608). A jeśli tak, to Williams nieuchronnie staje przed następującym dylematem: albo przyjąć niewiarygodne założenie, że w kategoriach fizykalistycznych można adekwatnie opisać i wyjaśnić semantyczne fenomeny znaczenia, odnoszenia się, konwergencji przekonań różnych podmiotów itp., albo uznać, że są to fenomeny perspektywiczne i na tyle nieokreślone, że nie mieszczą się w ramach koncepcji absolutnej, co ostatecznie prowadzi do zachwiania wyróżnionego statusu samej tej koncepcji. Williams wy-

daje się skłaniać do przyjęcia drugiego członu tego dylematu, lecz związane z tym wykluczenie relacji semantycznych z obszaru tego, czego dotyczy koncepcja absolutna powoduje, iż ostatecznie ma on do dyspozycji jedynie „p e r s p e k t y w i c z n e pojęcie absolutności, a nie absolutne” (Putnam 2001a: 608). Nie chodzi tu zatem o to, jak chce Williams, czy absolutna koncepcja jest lepsza od ujęć perspektywicznych, w tym od filozofii, wraz z takimi jej działaniami jak semantyka i etyka, lecz o to, że dla zachowania absolutności fizyki i jakiegokolwiek innej nauki przyrodniczej nieodzowna jest absolutność przynajmniej niektórych kategorii filozoficznych.

Wraz z ukazywaniem tego, co Putnam uważa za nieuzasadnioną deprecjację filozofii i jej roli przez przedstawicieli tradycji analitycznej, stara się on w swoich pracach z ostatniego dwudziestolecia wskazać na doniosłość innych nurtów myślowych we właściwym ujęciu charakteru i miejsca filozofii. Mówiąc najogólniej, chodzi mu o to, aby refleksja filozoficzna dotycząca świata i nas samych nie była „ani frywolnie sceptyczna, ani absurdalnie metafizyczna, ani fantastycznie paranaukowa, ani fantastycznie parapolityczna” (Putnam 1992a: 141). Modelowe wzorce takiego uprawiania filozofii można według niego znaleźć w myśli Johna Deweya i Ludwiga Wittgensteina, gdyż obaj doskonale pokazują, „w jaki sposób refleksja filozoficzna, która jest całkowicie uczciwa, może zachwiać naszymi przesądami, naszymi ulubionymi przekonaniem oraz naszą ignorancją bez krzykliwych roszczeń do »dekonstrukcji« prawdy lub świata” (Putnam 1992a: 200). Deklaracje te, uznane przez niektórych recenzentów książki *Renewing Philosophy*, za zbyt szkiecowe i mgliste<sup>2</sup>, Putnam stara się rozwinąć w swoich najnowszych publikacjach.

<sup>2</sup> Zob. zwłaszcza niewielkie objętościowo, lecz bogate treściowo recenzje Williama P. Alstona (1994) i Roberta B. Brandoma (1994b). Zdaniem tego pierwszego autora, jeśli pominąć Putnamowskie krytyki najnowszych tendencji filozoficznych (niekiedy bardzo celne), to ostatecznie wszystko sprowadza się do przesłania, że uprawiając filozofię „należy unikać naturalistycznych rekonstrukcji tego czy tamtego, trzymać się z daleka od relatywizmu i dekonstrukcjonizmu oraz naśladować Wittgensteina i Deweya w tym, co jest u nich najlepszego” (Alston 1994: 535). Z kolei zdaniem drugiego recenzenta główna idea książki, w myśl której praktyka ma pewnego rodzaju pierwszeństwo przed teorią (czyli najogólniej rozumiany pragmatyzm), zdaje się prowadzić do zakwestionowania

Idea filozofii jako krytyki naszych fundamentalnych przekonań i opinii przewijała się przez całe jej dzieje. Hołdował jej niewątpliwie Sokrates w dialogach Platona. Zdaniem Putnama, filozofia jawi się w nich jako umiejętność refleksyjnej transcendencji, tzn. „nabranie dystansu do zwyczajowych opinii z jednej strony oraz autorytetu objawienia (tj. dosłownie i bezkrytycznie akceptowanych tekstów lub mitów religijnych) z drugiej strony, i zadawanie pytanie »dlaczego?«” (Putnam 2004a: 92). Dla Platona filozofia to przede wszystkim krytyczne i niezależne myślenie, które jako jedyne jest w stanie doprowadzić do wypracowania zrębów sprawiedliwej organizacji społecznej. Jak dobrze wiadomo każdemu, kto choćby pobieżnie zetknął się z historią filozofii lub myśli społecznej, organizacja ta miała mieć charakter merytokracyjny, czyli bazować na rządach filozofów, którzy rzekomo posiadają najlepszą wiedzę w zakresie tego, co dobre i złe, słuszne i niesłuszne. Tę starożytną ideę filozofii rozwiniętą przez Platona Putnam określa mianem pierwszego oświecenia.

W wieku XVII i XVIII mieliśmy do czynienia z drugim oświeceniem, znanym powszechnie jako Oświecenie, pisane wielką literą. Było ono kształtowane przez szczególne uznanie dla nabierających impetu rozwojowego nauk przyrodniczych, w których pokładano nadzieję nie tylko wyjaśnienia i opanowania świata przyrody, lecz także lepszego zrozumienia człowieka i stworzenia nowej organizacji społeczeństwa, zapewniającej szczęśliwe życie. Organizacja ta miała bazować na umowie społecznej obywateli, przy poszanowaniu ich naturalnych uprawnień. Jednym słowem, miała to być organizacja demokratyczna. Według Putnama porównanie tych obu oświeceń pozwala bez trudu dostrzec ich podobieństwa i różnice. „Po stronie podobieństw jest ta sama aspiracja do refleksyjnej transcendencji, ta sama gotowość krytykowania zwyczajowych przekonań i instytucji i proponowania gruntownych reform” (Putnam 2004a: 94). Nato-

---

„filozoficznego teoretyzowania jako takiego – do kwietyzmu teoretycznego, który odrzuca jako metafizyczne i scjentyistyczne wszelkie próby kodyfikacji naszych refleksji nad życiem i językiem, przybierające postać ogólnych zasad i precyzyjnych definicji” (Brandom 1994b: 143). Zważywszy jednak na cele, które stawia sobie Putnam, kwietyzm taki nie znajduje odpowiedniego uzasadnienia.

miast główna różnica polega na innym pojmowaniu sposobu organizacji społeczeństwa.

Trzecim oświeceniem jest oświecenie pragmatyczne. Zostało ono zapoczątkowane przez myślicieli pragmatycznych, a w szczególności Johna Deweya i Williama Jamesa, a jego pełny rozwój – zdaniem Putnama – znajduje się jeszcze przed nami. Z poprzednimi dwoma oświeceniami łączy je idea filozofii jako refleksyjnej transcendencji (albo – jako to ujmował Dewey – krytyki wyższego rzędu, czyli krytyki zastanych i obiegowych krytyk) oraz gotowość dążenia do gruntownych reform. Jednakże w szczegółach znacznie różni się od oświecenia starożytnego i nowożytnego. Przede wszystkim bardziej elastycznie pojmuje się w nim rolę rozumu (Dewey chętnie zastępował to słowo terminem „inteligencja”) oraz doświadczenia. Nie zakreśla się tu z góry tego, co rozum może wyjaśnić, a czego nie. Nie ustala się też, jakiego rodzaju mogą być empiryczne dane naukowe. Innymi słowy, „ani forma możliwych wyjaśnień, ani forma możliwych danych nie może być uprzednio raz na zawsze ustalona” (Putnam 2004a: 99). Plastyczność w tym zakresie powoduje, że w przeciwieństwie do racjonalistycznego oświecenia Platona, pragmatyzm jest fallibilistyczny. Jest też antysceptyczny, gdy tymczasem zabarwione empiryzmem oświecenie nowożytne jest raz za bardzo sceptyczne, a innym razem niedostatecznie fallibilistyczne. Jak jednak pogodzić, mógłby ktoś zapytać, fallibilizm, który akcentuje omylnność naszych przekonań i procedur poznawczych, z antysceptycyzmem, według którego jesteśmy w stanie osiąść autentyczną wiedzę? Nie jest to wcale takie trudne, pod warunkiem że to drugie stanowisko nie będzie się wiązało z wymogiem absolutnej pewności co do prawdziwości przynajmniej niektórych przekonań. Jak ujmuje to jeden z interpretatorów poglądów Putnama:

Zamiast poszukiwać pewności filozofia powinna wzorować się na rzeczywistych badaniach, które skupiają się na rzeczywistych problemach, uwzględniają tylko realne wątpliwości i proponują rozwiązania, które usuwają owe problemy, nawet jeśli nie gwarantują one pewności (Hickey 2009: 155).

Dla filozofów tradycyjnych takie postawienie sprawy będzie z pewnością uważane za rezygnację z wysokich standardów epistemicznych, natomiast dla Deweya i innych pragmatystów będzie to ich urealnienie i powiązanie z autentyczną praktyką badawczą.

Ponadto, co wydaje się szczególnie ważne dla specyfiki oświecenia pragmatycznego i rozumienia w nim filozofii, społeczeństwa to nie tak czy inaczej zorganizowane jednostki (rządzone przez ekspertów-filozofów lub kierujące się zasadami demokracji odpowiednio do zawartej umowy społecznej). Stanowią one naturalne wspólnoty, których jednostki są elementami lub częściami. Z takiej antyindywidualistycznej perspektywy problemem nie jest samo powstawanie społeczeństw, lecz troska o to, aby wspólnota kierowała się jak najbardziej demokratycznymi zasadami, w której każdy jest kompetentny do zabrania głosu i każdy uczestniczy w jej kształtowaniu. Mówiąc jak najkrócej, chodzi o to, aby wspólnoty kierowały się zasadami demokracji bezpośredniej i deliberatywnej. W tych procesach demokratycznych szczególną rolę odgrywa filozofia. Dlatego właśnie dla Deweya i Jamesa „filozofia nie jest i nie powinna być głównie dyscypliną profesjonalną, lecz raczej czymś, czym parają się wszystkie refleksyjne istoty ludzkie, w takim stopniu, w jakim uprawiają one »krytykę krytyk«” (Putnam 2004a: 107). Dotyczy to w równym stopniu wszystkich dziedzin filozofii, a nie tylko wąsko pojętej etyki praktycznej, gdyż – jak to starał się pokazać Dewey – nawet logikę można uprawiać nie jako wyspecjalizowaną gałąź nauk formalnych, lecz jako ogólną teorię badań i transformacji społecznych. Putnam wyraźnie taką wizję filozofii popiera, wprost deklarując, że filozofia nie jest tylko dyscypliną akademicką i że „zadaniem filozofa jest proponowanie szeroko zakrojonych zasad, aby wszyscy, a nie tylko intelektualiści i decydenci, mogli je rozważyć, przedyskutować i wziąć pod uwagę” (Putnam, Boros 2005: 134). Putnam podkreśla jednak, że zasady te w wielu sprawach nie zastąpią nam osobistych wyborów. Jest tak np. w sferze wierzeń i praktyk religijnych. Nie da się bowiem ani dowieść istnienia Boga, ani jego nieistnienia, nie da się uzasadnić ani pluralistycznego podejścia do religii, ani opozycyjnego stanowiska, że tylko jedna z wielu religii jest właściwa. Jak wprost deklaruje Putnam:



Nie sądzę, aby filozoficzne lub naukowe rozważania były w stanie dostarczyć przekonujących racji dla dokonania tego rodzaju wyborów, aczkolwiek rozważania te mogą nam pomóc dokonać naszych wyborów bardziej refleksyjnie (Putnam 2005: 71).

Jednym słowem, filozofia – chociaż niezbywalna i ważna – ma swoje nieprzekraczalne granice i nie należy ulegać złudzeniom, że można je przekroczyć.

Na zakończenie prezentacji Putnamowskiej wizji odnowienia filozofii, proponuję powrócić do szczególnej roli, jaką mają w niej odegrać idee pragmatyczne. Co sprawia – ponad to, co zostało już powiedziane przy okazji omawiania trzech typów oświecenia filozoficznego – że pragmatyzm jest takim wyjątkowym nurtem filozoficznym? Aby na to pytanie odpowiedzieć, Putnam proponuje porównać go z filozofią analityczną z jednej strony oraz egzystencjalizmem – z drugiej.

Z pozoru wydaje się, że przedstawiciele ruchu analitycznego i pragmatyzmu łączą odrzucenie antynaturalizmu i akceptacja naturalizmu. Jest tak niewątpliwie w warstwie terminologicznej, lecz dla pragmatysty Deweya, który chętnie występował pod sztandarem naturalizmu, stanowisko to jest przede wszystkim antysupranaturalizmem, czyli sprzeciwem wobec odwoływania się w filozofii do transcendentnego Boga lub poświatowego Rozumu czy Inteligencji, natomiast dla wielu analityków naturalizm to o wiele bardziej określony pogląd metafizyczny, w myśl którego cała rzeczywistość redukuje się do poziomu elementarnych części fizycznych i ich układu albo jest przez ten poziom wyznaczana lub determinowana (mówienie o redukcji, wyznaczaniu, determinowaniu czy – co było przez jakiś czas niezwykle modne – o superwencji należy uznać za gry pojęciowe, które ostatecznie prowadzą do tego samego wyniku). Putnam zgadza się z pragmatystami, że jest to prostu nikomu niepotrzebny wymysł metafizyczny:

Fizyka w istocie opisuje własności materii w ruchu, lecz redukcjoni naturaliści zapominają, że świat ma wiele poziomów form, łącznie z poziomem moralnie doniosłych działań ludzkich, i pomysł, że wszystkie

te poziomy można zredukować do poziomu fizyki uważam za urojenie (Putnam 2008a: 5–6).

W tym sprzecznie wobec tak czy inaczej rozumianego i określanego naturalizmu pragmatyzm bliższy jest arystotelizmowi, postulującemu istnienie wielu powiązanych, lecz odrębnych poziomów organizacji, rządzonych właściwymi sobie zasadami. Pragmatyzm można byłoby nawet uznać, do czego niekiedy skłaniał się Dewey, za rodzaj uwspółcześnionego arystotelizmu, z tą zasadniczą różnicą, że w przeciwieństwie do Arystotelesa i jego średniowiecznych i nowożytnych kontynuatorów, odrzuca on koncepcję stałych i niezmiennych gatunków i przyjmuje Darwinowski ewolucjonizm.

Niezależnie jednak od tego, do której tradycji metafizycznej będzie się chciało pragmatyzm upodobnić, należy pamiętać – podkreśla Putnam – że przedstawiciele tego nurtu na ogół nieufnie odnoszą się do metafizyki jako najogólniejszej teorii rzeczywistości, wyrażonej w jakimś jednym schemacie pojęciowym i terminologicznym. Uważają bowiem, że rzeczywistość można opisywać i wyjaśniać za pomocą wielu różnych kategorii pojęciowych. Jak pisze Putnam: „Koncepcja jednego ustalonego słownictwa pojęciowego, w którym raz na zawsze można opisać strukturę rzeczywistości (tak jak gdyby miała ona tylko jedną stałą strukturę), czy to w jej tradycyjnej (tj. arystotelesowskiej) postaci, czy też w jej nowej postaci materialistycznej, jest nie do utrzymania” (Putnam 2004d: 101). Rzeczywistość ma wiele rozmaitych struktur, które można ujmować na wiele rozmaitych sposobów (jest to pluralizm, który spośród pragmatystów niezwykle mocno podkreślał James). Ponadto niektóre rejonry rzeczywistości są nieokreślone i nieostre, a opisanie ich za pomocą takiego czy innego schematu pojęciowego jest wręcz niemożliwe.

Ten dystans i nieufność do metafizyki jako najogólniejszej i zupełnej teorii rzeczywistości dzielają pragmatyści z innym współczesnym kierunkiem filozoficznym – egzystencjalizmem. Egzystencjaliści uznawali metafizykę za przedsięwzięcie z góry skazane na niepowodzenie, a jej źródło widzieli w niewłaściwym rozumieniu filozofii, która ich zdaniem powinna być skoncentrowana na indywidualnym przeżyciach jednostek oraz ich relacji do otoczenia. Jeśli

był to egzystencjalizm teistyczny, jak u Sørensa Kierkegaarda, to fundamentalną relacją egzystencjalną był stosunek człowieka do Boga. W egzystencjalizmie ateistycznym zamiast tej relacji kluczową rolę odgrywał stosunek do śmierci, do innych osób oraz do bytu. Ta rezygnacja z abstrakcyjnej metafizyki i położenie nacisku na kwestie egzystencjalne są według Putnama niezwykle cenne. Jednakże doprowadziło to egzystencjalistów do „wycofania się ze sfery politycznej lub nieodpowiedzialnej postawy w tym zakresie oraz braku zainteresowania nauką albo niedostrzegania jej znaczenia filozoficznego. W wypadku Heideggera rezultatem była nie tylko tragiczna polityka, lecz i tragiczna filozofia dziejów” (Putnam 2004d: 103; 2008c: 31). Podsumowując, egzystencjalizm ma swoje dobre, lecz i złe strony.

Putnam jest przeświadczony, że owych złych stron unika pragmatyzm, który wiąże kwestie egzystencjalne z codziennymi sprawami praktycznymi, z organizacją społeczną, z wychowaniem do demokracji itp. Zarówno James, jak i Dewey podkreślają, że filozofia nie sprowadza się do konstruowania oderwanych od życia całościowych teorii świata i nie polega też na zagłębianiu się w sferę własnych indywidualnych przeżyć i niepokojów egzystencjalnych. Jest ona pod wieloma względami nieodróżnialna od namysłu polityków, prawników i twórców literatury pięknej. Jediną zasadniczą różnicą okazuje się to, że stanowi ona namysł bardziej pogłębiony, bardziej krytyczny i wychodzący poza lokalne, jednostkowe przypadki. Z uwagi na te funkcje filozofii można ją określić, jak chciał Dewey, jako umiejętność krytykowania krytyk; można też powiedzieć, że jest to sztuka refleksyjnej transcendencji. Zważywszy jednak na jej wymiar normatywny, można, sugeruje Putnam, skorzystać z trafnego określenia Stanleya Cavella i powiedzieć, że filozofia stanowi „wychowanie dla dorosłych” (Putnam 2004d: 105; 2006: 119; 2008c: 32). Wszelako wychowywać dorosłych może jedynie filozofia dojrzała. A taką jest, zdaniem Putnama, filozofia, którą nie zwodzą metafizyczne roszczenia, a w szczególności fizykalistyczny i biologiczny naturalizm, i która unika nadmiernej fascynacji jednostkowymi kwestiami egzystencjalnymi. Skorzystanie z idei pragmatycznych okazuje się dobrym sposobem na zbudowanie takiej dojrzałej filozofii. Pragmatyzm unika bowiem tych zagrożeń, a jednocześnie – w przeciwieństwie do

niektórych tendencji i kierunków – nie zrezygnuje z czegoś, co zawsze było jednym z kluczowych zadań filozofii – „refleksji nad naszymi sposobami życia, a w szczególności nad tym, co jest złe w tych sposobach życia” (Putnam 2008b: 113).

Byłoby dużym uproszczeniem stwierdzenie, że Putnam z filozofa analitycznego przekształcił się we współczesnego pragmatystę lub neopragmatystę. Takie postawienie sprawy jest niezgodne z jego intencjami i to nie tylko z uwagi na niechęć tego myśliciela do posługiwania się rozmaitymi „izmami”. Putnamowi chodzi bowiem przede wszystkim o przewyżczenie dogmatyzmu i izolacjonizmu filozofii analitycznej, a także jej coraz bardziej abstrakcyjnego, specjalistycznego i technicznego charakteru. W celu odejścia od źle pojętej profesjonalizacji filozofii (usuwającej poza jej obręb, lub traktującej jako złą i nieprofesjonalną filozofię, wszelkie rozważania dotyczące tego, jak żyć), skierował się w stronę pragmatyzmu, wykorzystując i precyzując wiele idei tego nurtu, związanych m.in. z krytyką skrajnego naturalizmu i absolutyzmu poznawczego, odrzuceniem dychotomii faktów i wartości oraz udziałem filozofii w życiu publicznym. Nigdy jednak nie został pełnoprawnym pragmatystą, gdyż jak pisze w swojej autobiografii intelektualnej:

[...] n i g d y nie przystałem na kilka pragmatycznych „teorii prawdy” ani na kilka wielkich teorii metafizycznych, które zaproponowali James, Dewey i Peirce, aczkolwiek wiele nauczyłem się z lektury ich prac oraz z prowadzenia wykładów i seminariów na ich temat (Putnam 2011a: 187 maszynopis)<sup>3</sup>.

Nie wahał się też – pisząc o sprawach egzystencjalnych i przeżyciach religijnych – sięgnąć do utrzymanego w konwencji eseistyczno-literackiej dorobku filozofii dialogu (Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emmanuel Lévinas). Należy to uznać nie tylko za wyraz wszechstronności i ciekawości intelektualnej Putnama, lecz także za próbę pokazania, w jaki sposób można uprawiać filozofię bez takich przy-

<sup>3</sup> Sygnalizuje również, że tam, gdzie n e o p r a g m a t y z m wchodzi w konflikt z realizmem zdroworozsądkowym, dotyczącym np. zdań o przeszłości, bliższe jest mu to drugie stanowisko (Putnam 2010: 96).

miotników, jak „analityczna”, „pragmatyczna”, „egzystencjalna” czy „dialogiczna”, do czego sam nawoływał w swoich deklaracjach metafizycznych<sup>4</sup>.

\*\*\*

Zaproponowaną przez Putnama wizję odnowy filozofii prezentuje pięć jego książek, które są przerobionymi wersjami wykładów, z konieczności skrótowych i szkicowych (1992a, 1995b, 1999, 2004a i 2008a). Warto je studiować wraz z autobiograficznymi rozprawami Putnama (1997, 2008b i 2011a) oraz z jego różnymi rozproszonymi tekstami z ostatnich dwudziestu lat, z których część (łącznie z 2004c i 2005) została przedrukowana w najnowszym wyborze pism Putnama (2012). Wybór ten nie zawiera jednak żadnego z ostatnich szkiców Putnama, podejmujących próbę całościowej oceny pragmatyzmu i odpowiedzi na pytanie, w jakim sensie on sam jest pragmatystą (2004d, 2008c, 2011b).

Poglądy Putnama dotyczące odnowy filozofii oraz konieczności przezwyciężenia izolacji między różnymi współczesnymi tradycjami filozoficznymi, a w szczególności jej nurtami analitycznymi i kontynentalnymi, spotkały się z mniejszym zainteresowaniem niż jego wcześniejsze prace. Z prac zbiorowych dotyczących filozofii Putnama, nieco miejsca tym ideom poświęcają następujące trzy tomy: Conant i Żegleń (2002); Raters i Willaschek (2002); oraz Rivas Monroy, Cancela Silva i Martínez Vidal (2008). Każdy z tych tomów zawiera bądź tekst, bądź odpowiedzi Putnama ważne dla zrozumienia ewolucji jego myśli. Pierwszy z nich, będący częściowo pokłosiem konferencji, która z udziałem Putnama odbyła się w Toruniu w 1998 roku, ukazał się też w nieco innej wersji w języku polskim (Żegleń 2001).

<sup>4</sup> Por. np. ostatnie zdania eseju o rozwoju współczesnej analitycznej filozofii amerykańskiej: „Tak jak możemy uczyć się od Kanta nie nazywając siebie kantystami, od Jamesa i Deweya nie nazywając siebie pragmatystami, a od Wittgensteina nie nazywając siebie wittgensteinistami, tak też możemy uczyć się od Fregego, Russella, Carnapa, Quine’a i Davidsona nie nazywając siebie »filozofami analitycznymi«. Dlaczego nie możemy być po prostu »filozofami« bez jakiegokolwiek przymiotnika?” (Putnam 1997: 203).

Zestaw esejów krytycznych na temat książki Putnama *Ethics Without Ontology*, wraz z odpowiedziami autora, został opublikowany w czasopiśmie „Contemporary Pragmatism” 3(2006), No. 2. Informatywny rozdział o neopragmatyzmie Putnama i jego idei rewitalizacji filozofii znajduje się w monografii Hickeya (2009).

## **Robert B. Brandom: pragmatyzm racjonalistyczny i analityczny**

W przeciwieństwie do Rorty'ego i Putnama, których neopragmatyzm jest stanowiskiem polemicznym, służącym przede wszystkim do krytykowania obecnych tendencji filozoficznych, nowy pragmatyzm Roberta Boyce'a Brandoma (ur. 1950) ma charakter systematyczny. W filozofii tego myśliciela w sposób bardzo wyważony splatają się w jedną całość idee typowo pragmatyczne, analityczne oraz idealistyczne. Jego nauczyciel Richard Rorty tak o nim mówi w jednym z wywiadów:

Według mnie Brandom jest najbardziej oryginalnym i twórczym filozofem naszych czasów. Wpływ jego dzieła może spowodować, iż „pragmatyzm” przestanie być naszym modnym słowem, a zaczniemy używać słowa „heglizm” (Wenning, Livingston, Rondel 2006: 58)<sup>1</sup>.

Można mieć zasadnicze wątpliwości co do urzeczywistnienia się tej zmiany terminologicznej, tym bardziej że sam Brandom chętnie określa siebie mianem pragmatysty, lecz trudno byłoby zaprzeczyć, że jest on jednym z najważniejszych myślicieli przełomu XX i XXI wieku, cenionym i szeroko dyskutowanym zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i w Europie.

Pragmatyzm Brandoma to z jednej strony pragmatyzm całościowy lub globalny, pojmowany jako charakterystyczny sposób podejścia do wszelkich zagadnień filozoficznych, a z drugiej – lokalny pragmatyzm w ramach filozofii języka. Sednem pragmatyzmu glo-

---

<sup>1</sup> Jest to dalekie echo wcześniejszego wywodu Rorty'ego, w którym argumentował on, że Brandom przeprowadził filozofię analityczną z etapu kantowskiego do etapu heglowskiego (Rorty 1997: 8–11).

balnego jest uznanie praktyki ludzkiej za kluczowy czynnik w naszej aktywności teoretycznej, przyjęcie, że to właśnie praktyka dostarcza świadectwa empirycznego dla naszych teorii oraz w różnoraki sposób je kształtuje i warunkuje. Jak pisze Brandom, można go ujmować

[...] jako nurt skoncentrowany na pierwszeństwie sfery praktycznej, który został już zapoczątkowany przez Kanta, a którego dwudziestowiecznymi wcieleniami byli nie tylko Peirce, James i Dewey, lecz także wczesny Heidegger, późny Wittgenstein oraz takie postacie, jak Quine, Sellars, Davidson i Rorty (2002/2011: 56).

Jest to niewątpliwie bardzo szerokie rozumienie pragmatyzmu, gdyż nie ogranicza się wyłącznie to tego, co określa się mianem klasycznego pragmatyzmu amerykańskiego oraz jego bardziej lub mniej wiernych następców<sup>2</sup>.

Jedną z odmian takiego globalnego pragmatyzmu jest stanowisko nazywane przez Brandoma pragmatyzmem fundamentalnym, kładące nacisk na to, że umiejętności praktyczne mające postać wiedzy jak (*knowing how*) są w wyjaśnianiu i uzasadnianiu uprzednie wobec wiedzy że (*knowing that*). Krótko mówiąc: „Eksplicytne przekonania teoretyczne można zrozumieć jedynie na tle implicytnych zdolności praktycznych” (Brandom 2002/2011: 65). Pragmatyzm ten przeciwstawia się platońskiemu intelektualizmowi, który nawet nasze zdolności praktyczne wyjaśnia za pomocą poznawczego ujmowania zasad, czyli: który za każdym przejawem wiedzy jak dopa-

---

<sup>2</sup> Podobnie szerokie rozumienie pragmatyzmu proponuje C. Taylor, przeciwstawiając je wąskiemu lub radykalnemu sensowi tego terminu. Pragmatyzm szeroko pojęty obejmuje „Heideggera, Merleau-Ponty’ego, Wittgensteina oraz wielkie amerykańskie postacie z przełomu minionego wieku, które chętnie posługiwały się tym określeniem” (Taylor 2004: 75). Dla Taylora sednem takiego pragmatyzmu jest podejście do zagadnień filozoficznych zwracające uwagę na pierwszeństwo racji praktycznych – tego, co dla starożytnych Greków było sferą „pragmata” – wobec czysto neutralnych stanów rzeczy. Chociaż tak rozumiany pragmatyzm jest zakresowo równoważny z Brandomowskim szerokim pojęciem pragmatyzmu, to w treściowych szczegółach istnieją między nimi różnice.



truje się – ujmowanej w przekonaniach i sądach – wiedzy że. Zdaniem Brandoma takiego platońskiego intelektualizmowi w sposób bardzo zdecydowany przeciwstawił się Dewey, który twierdził, że nasze praktyki i zdolności praktyczne stanowią konieczne tło, umożliwiające zaistnienie i zrozumienie aktywności i stanów mentalnych jako wyrażających przekonania i sądy. Przeciwstawił mu się jednak również Heidegger oraz późny Wittgenstein. Fundamentalny pragmatyzm może się zatem przejawiać na wiele różnych sposobów. W związku z tym Brandom deklaruje:

W moim zamierzeniu rubryka „pragmatyzm fundamentalny” ma obejmować to, co pasuje do stosunkowo luźnego i elastycznego opisu, którego parametry można dopasować lub zinterpretować tak, aby odpowiadały metodologii wielu myślicieli, którzy mogą się różnić pod wieloma innymi względami. Ma ona na przykład obejmować zarówno porządek wyjaśniania, który doprowadził Quine’a do krytyki „mitu muzeum” w myśleniu o znaczeniu i którym posługuje się Wilfrid Sellars krytykując „mit danych” w myśleniu o doświadczeniu zmysłowym. Zależy ona od kontrastu, który można uszczegółowić na różne sposoby, między czymś po stronie tego, co implicytne, co związane z wiedzą jak, umiejętnością, zdolnością praktyczną i praktyką, a tym, co po stronie tego, co eksplicytne, co związane z pojęciowością, regułą, zasadą i reprezentacją (Brandom 2011: 9).

Głównym argumentem przemawiającym za fundamentalnym pragmatyzmem jest to, że intelektualizm platoński prowadzi do ciągu w nieskończoność. Aby to pokazać, sugeruje Brandom, wystarczy tylko rozważyć żywione przez nas przekonania i warunki ich indywidualizacji. Przekonania te były „martwe” i niczym między sobą się nie różniły, gdybyśmy nie posiadali umiejętności wyprowadzania z nich wniosków, dostrzegania zachodzących między nimi niezgodności.

A przecież identyfikowanie potencjalnych przekonań, które są niezgodne z danym przekonaniem oraz tych, które są jego konsekwencjami inferencyjnymi jest praktyczną umiejętnością lub zdolnością, jest rodzajem wiedzy jak. Nie można tego rodzaju zdolności lub wiedzy jak

traktować w każdym wypadku jako kodyfikowalnej w postaci eksplcytne go przekonania o propozycjonalnej treści (powiedzmy, jako przekonania warunkowych, obejmujących okresy warunkowe, których następni ki są negowane), pod groźbą eksplanacyjnie nieproduktywnego ciągu w nieskończoność (Brandom 2002/2011: 66).

Argument ten staje się bardziej wyrazisty i przekonujący, kiedy fundamentalny pragmatyzm przyjmuje postać pragmatyzmu lingwistycznego, w myśl którego „uczestniczenie w specyficznie językowych praktykach jest istotnym warunkiem koniecznym posiadania myśli i przekonań w pełnym sensie” (Brandom 2002/2011: 67). Pragmatyzm taki jest charakterystyczny dla niektórych filozofów z tradycji analitycznej, takich jak Sellars czy Davidson. Według tego pierwszego posiadanie danego pojęcia sprowadza się do umiejętności użycia określonego słowa, a według tego drugiego nie można być podmiotem żywiącym przekonania nie będąc interpretatorem tego, co mówią do nas inni. Jest to wyraz ogólnego poglądu, który Brandom, przez analogię z terminem „racjonalizm”, określa za pomocą neologizmu „lingwalizm”, zaznaczając, że może on przyjmować wersję słabszą i mocną. W tej pierwszej twierdzi się jedynie, że język jest koniecznym warunkiem myślenia i posiadania przekonań, natomiast w tej drugiej, że jest warunkiem wystarczającym tych zdolności, jako że polegają one po prostu na zdolnościach językowych (Brandom 2011: 22–23). Należy przy tym zauważyć, że stosunek pragmatyzmu klasycznego do takiego lingwalizmu był niejednoznaczny. Do pewnego stopnia sprzyjał mu Peirce, jego elementów można się doszukać u Deweya (który traktował język jako swoiste i niezbywalne „narzędzie narzędzi”), lecz jest on zupełnie nieobecny u Jamesa, który ujmował wszystko nie w kategoriach języka, lecz doświadczenia.

Brandom zdecydowanie się za lingwalizmem opowiada, lecz nie to stanowi główny wyznacznik jego pragmatyzmu i nie to przede wszystkim odróżnia go od przedstawicieli pragmatyzmu klasycznego<sup>3</sup>. Wy-

---

<sup>3</sup> Warto przy tej okazji zauważyć, że krytycznie odnosi się on do niektórych wątków uważanych często za kluczowe dla pragmatyzmu klasycznego (Brandom 2002/2011, 2004/2011). Jest rzeczą dyskusyjną, czy krytyki te są trafne i w jakim

znacznikiem jego pragmatyzmu jest teza, że sednem i rdzeniem ludzkiej praktyki jest racjonalna aktywność poszukiwania i podawania racji. Formułując to w żargonie rozpowszechnionym w kręgach niektórych filozofów, typowo ludzka sfera praktyczna jest przestrzenią racji. Takie postawienie sprawy pozwala Brandomowi twierdzić, że jego pragmatyzm ma charakter racjonalistyczny. Jak on sam to ujmuje:

Jest to pragmatyzm racjonalistyczny, gdyż przede wszystkim zwraca się w nim uwagę na praktyki podawania racji i pytanie o nie, które są pojmowane jako nadające treść pojęciową wypowiedziom, wyrażeniom i stanom odpowiednio uwikłanym w tych praktykach (Brandom 2000a: 11).

W perspektywie przyjmowanego przez Brandoma lingwalizmu wiążącego ściśle nasze procesy myślowe i ich rezultaty (pojęcia, przekonania, sądy) z językiem, mamy do czynienia z różnorodnością zachowań lingwistycznych, z różnymi dyskursami, z wieloma sposobami użycia wyrażen językowych. Wszystko to zdaje się przypominać – by odwołać się do znanego porównania Wittgensteina – stare miasto z płataniną uliczek, domów z różnych okresów historycznych, bez żadnego wyraźnego centrum, a jedynie otoczone nowymi, bardziej regularnymi przedmieściami. Pragmatyzm racjonalistyczny dokonuje korekty tego porównania, twierdząc, że takie centrum jednak istnieje. Brandom tak o tym pisze:

Gra podawania racji i pytania o nie nie jest po prostu jedną z wielu gier, w które można grać za pomocą języka. Jest to gra, w którą granie sprawa, że to, czym się posługujemy spełnia w ogóle warunki języka (lub myśli). Nie zgadzam się tu z Wittgensteinem, gdy twierdzi on, że język nie ma centrum. Według mnie ma on takie centrum (obszar, wokół którego znajduje się pozostała część dyskursu jako uzależnione od niego przedmieścia), którym są praktyki podawania racji i pytanie o nie (Brandom 2001/2009: 120).

---

stopniu zakładają one popularny wizerunek pragmatyzmu, który – jako to podkreśla Putnam (2002) w swoim komentarzu do krytyki Brandoma – ma niewiele wspólnego z autentycznym klasycznym pragmatyzmem.

Elementów takiego specyficznie racjonalistycznego pragmatyzmu Brandom doszukuje się nawet, co może się wydawać na pierwszy rzut oka zaskakujące, w koncepcjach filozoficznych Hegla (2002b: 210–234).

Jak owe praktyki podawania i poszukiwania racji mieszczą się w ogólnym obrazie świata i nas samych? Problem ten można rozwiązać w dwojaki sposób. Według pierwszego, który można by nazwać *asymilacyjnym*, odpowiedzi należy szukać, porównując nasze ludzkie zdolności dyskursywne ze sposobem, w jaki prostsze od nas organizmy żywe uzyskują rzetelne informacje o otaczającym je środowisku i odpowiednio na nie reagują. Okazuje się wtedy, że nasze zdolności dyskursywne przestają być jako szczególnie zagadkowe, kiedy potraktuje się je jako przedłużenie pierwotnych mechanizmów interakcji prostych organizmów żywych ze środowiskiem. Według drugiego rozwiązania, takie zabiegi asymilacyjne nie pozwalają nam na właściwe zrozumienie praktyk poszukiwania i podawania racji. Aby takie rozumienie osiągnąć, należy raczej skupić się na tym, co różni ludzkie zdolności pojęciowe od biologicznej umiejętności rejestrowania i reagowania na zmiany zachodzące w otoczeniu organizmu żywego. Można zatem powiedzieć, że typ ten preferuje podejście *dykryminalne* (rzecz jasna, chodzi tu o ogólny sens etymologiczny tego ostatniego słowa, a nie o jego partykularne znaczenie polityczne i społeczne).

W filozofii analitycznej, pozostającej pod dużym wpływem empiryzmu i metafizycznego naturalizmu, częściej spotyka się asymilacyjne ujęcia natury poszukiwania i podawania racji, przyjmujące że nasze zdolności dyskursywne są naturalnym przedłużeniem mechanizmów percepcji świata, w które wyposażone są nie tylko jednostki gatunku ludzkiego, lecz również inne istoty żywe. Znacznie rzadsze podejścia dyskryminacyjne zaczęły się pojawiać dopiero wraz z rosnącym wpływem filozofii Kanta na filozofię analityczną. Brandom kontynuuje linię owych podejść dyskryminacyjnych. Ujmując to w kategoriach podobieństw i różnic między istotami, które nie posługują się pojęciami, a użytkownikami pojęć, wprost deklaruje:

Jestem bardziej zainteresowany tym, co oddziela użytkowników pojęć od użytkowników, które ich nie posiadają, a nie tym, co ich łączy. Odróżnia to mój projekt od wielu tych, które proponuje się we współczesnej teorii semantycznej (na przykład Dretskego, Fodora i Millikan) oraz od klasycznych pragmatystów amerykańskich, a być może również od późnego Wittgensteina (Brandom 2000a: 3).

Wydaje się, że nawet lepiej byłoby powiedzieć, iż wybierając takie podejście, Brandom daje nie tyle wyraz swoim zainteresowaniom, ile raczej przekonaniu, że oddaje ono w pełni sprawiedliwość temu, co składa się na naszą specyficznie ludzką dyskursywność, za sprawą której nie jesteśmy tylko istotami doznającymi (*sentient*), lecz również rozumnymi (*sapient*). Tym, co decyduje o jej specyfice, jest jej językowy charakter oraz to, że koncentruje się ona wokół praktyk poszukiwania i podawania racji.

Brandom zdaje sobie sprawę, że przyjęcie takiego stanowiska oddala go od pragmatyzmu klasycznego, a zbliża do pragmatyzmu racjonalistycznego, który z konieczności musi być powrotem do korzeni pragmatyzmu tkwiących w niemieckim idealizmie. Uważa, że tak jak Kant dokonywał syntezy empiryzmu i racjonalizmu, a pragmatyści klasyczni starali się połączyć umiarkowany naturalizm z empiryzmem, tak on syntetyzuje pragmatyzm z racjonalizmem.

Z uwagi na lingwistyczny charakter Brandomowskiego pragmatyzmu racjonalistycznego w naturalny sposób łączy się on z pragmatyzmem lokalnym w ramach filozofii języka. Na obszarze tym przyjmuje on dwie, niekiedy trudne do odróżnienia postacie. Są nimi pragmatyzm metodologiczny i pragmatyzm semantyczny. W myśl tego pierwszego celem powiązania znaczeń, ekstensji, intensji, treści lub innych kategorii semantycznych z wyrażeniami językowymi jest dokonanie kodyfikacji lub wyraźnego ukazania właściwości użycia owych wyrażań. Brandom tak go charakteryzuje:

Pragmatyzm tego rodzaju traktuje semantykę jako odpowiedzialną wobec pragmatyki w tym sensie, że teoria pragmatyczna stanowi eksplanacyjny cel teorii semantycznej – a wobec tego jest ostatecznym źródłem kryteriów adekwatności odpowiednio do których należy oceniać sukces tego przedsięwzięcia teoretycznego (Brandom 2002/2011: 59).

Pragmatyzm metodologiczny może stanowić probierz odróżnienia autentycznych teorii semantycznych od rozmaitych konstrukcji formalnych, które jedynie takie teorie przypominają.

Pragmatyzm semantyczny wskazuje na nieco inny sposób, w jaki semantyka powinna być odpowiedzialna wobec pragmatyki. Przyjmuje on, że pragmatyka, czyli badanie sposobów użycia wyrażen językowych, jest uprzednia wobec semantyki, czyli badania sensu i odniesienia wyrażen językowych. Jak pisze Brandom:

Aczkolwiek znaczenia badane przez semantykę mogą nie s p r o w a d z a ć s i ę do ról pełnionych przez wyrażenia w praktyce językowej (znaczenie nie musi być u t o ż s a m i o n e z użyciem), to według tego poglądu role te muszą przynajmniej u s t a n a w i a ć związki między, z jednej strony, treściami, znaczeniami lub interpretantami semantycznymi a, z drugiej strony, wyrażeniami językowymi. Według pragmatysty semantycznego nie ma niczego innego oprócz użycia wyrażen, co m o g ł o b y ustanawiać te związki (2002/2011: 63).

Dwa twierdzenia są kluczowe dla tego poglądu. Po pierwsze, chociaż nie zakłada się tu wprost, że znaczenie jest tożsame z użyciem, to przyjmuje się, iż użycie jest w jakiś sposób eksplanacyjnie uprzednie wobec znaczenia lub treści. Mówiąc najkrócej, to użycie wyrażen określa, jakie znaczenia one posiadają. Po drugie, użycie wyrażen można scharakteryzować w szeroko rozumianych kategoriach funkcjonalistycznych, a mianowicie jako role pełnione przez wyrażenia w całej praktyce lub grze językowej.

Ta uprzedniość eksplanacyjna (bez względu na jej rozumienie) odróżnia pragmatyzm semantyczny od pragmatyzmu metodologicznego. Brandom tak ją opisuje:

Pragmatysta metodologiczny rozważa wyjaśnienie praktyki używania wyrażen, stanowiącej przedmiot pragmatyki, w kategoriach treści powiązanych z tymi wyrażeniami, stanowiących przedmiot semantyki. Pragmatysta semantyczny rozważa wyjaśnienie powiązania treści z wyrażeniami w kategoriach praktyki używania tych wyrażen. Chociaż wyjaśnienia te mogą być aspektami jednego ujęcia, to nie musi tak być (Brandom 2002/2011: 63).

Jednym słowem, zwolennik pragmatyzmu metodologicznego nie musi przyjmować uprzedności eksplanacyjnej pragmatyki wobec semantyki. Semantykę można bowiem zbudować i objaśnić niezależnie od pragmatyki, a następnie zestawić z wyjaśnieniem praktyki używania wyrażeń, aby stwierdzić, czy jest to semantyka jakiegoś rzeczywistego języka lub jego fragmentu. Zwolennik pragmatyzmu semantycznego utrzymuje, że niezależność w tym względzie jest wykluczona, gdyż semantyki nie da się po prostu zbudować bez kluczowego udziału pragmatyki.

Podstawową sprawą dla pragmatyzmu semantycznego okazuje się kwestia sposobu identyfikowania i opisywania użycia wyrażeń, za pomocą którego mają być konstytuowane lub przyporządkowywane wyrażeniom własności semantyczne. Zaczniemy od sposobu najprostszego, polegającego na korzystaniu z terminów semantycznych bez żadnych ograniczeń. Opisuując użycie danego wyrażenia, możemy zatem powiedzieć, że odnosimy się za jego pomocą do jakiegoś obiektu lub że służy nam ono do przekazania pewnej treści. Taki sposób postępowania z pewnością zagwarantuje nam właściwą identyfikację i pełne określenie znaczenia tego wyrażenia oraz dokładne ustalenie jego związku z użyciem. Jednakże cena, jaką przyjdzie nam za to zapłacić, jest wysoka. Teza o związku znaczenia z użyciem staje się trywialna, a sam pragmatyzm semantyczny okazuje się ostatecznie pustą doktryną, pozbawioną jakichkolwiek istotnych konsekwencji. Brandom dobrze zdaje sobie z tego sprawę, kiedy pisze:

Jeżeli w określaniu użycia pozwoli się na pełne wykorzystanie zasobów słownictwa *s e m a n t y c z n e g o* – jeżeli będzie się opisywać funktor jako funktor „używany do wyrażania negacji” lub termin jako termin „używany do odnoszenia się do Leibniza” – to wówczas wymogi pragmatyzmu semantycznego będą automatycznie spełnione” (2002/2011: 64).

Płynię z tego wniosku, że chcąc uczynić z pragmatyzmu semantycznego interesujący i doniosły pogląd, należy zrezygnować na jego użytek z opisywania użycia wyrażeń językowych za pomocą terminów semantycznych.

Konieczność rezygnacji z najprostszego i najbardziej naturalnego sposobu określania użycia wyrażen językowych, bazującego całkowicie na terminologii semantycznej, sugeruje skorzystanie z zupełnie innego sposobu. Jego celem będzie próba uchwycenia i wyrażenia całej złożoności użycia języka za pomocą terminów niesemantycznych, czyli bez jakiegokolwiek przywoływania pojęcia znaczenia lub treści w identyfikowaniu, różnicowaniu i opisywaniu odmian i rodzajów użycia językowego. Aby to osiągnąć, trzeba będzie opisywać użycie przede wszystkim w kategoriach fizycznych i biologicznych. Terminy specyficznie psychologiczne będą w tym opisie dopuszczalne tylko pod warunkiem że będą się one odnosiły do „stanów psychicznych pojmowanych w kategoriach niereprezentacyjnych lub niepojęciowych, czyli jako rozmaitego rodzaju dyspozycje behawioralne (albo szerzej, funkcjonalne)” (Price 2004/2011: 220). Jeśli taki czysto funkcjonalistyczny opis użycia językowego zakończy się powodzeniem, to będą istniały podstawy, by sądzić, że mamy wszystko, co potrzeba do zbudowania nietrywialnej koncepcji znaczenia lub treści, która nie narażając się na zarzut błędnego koła, będzie respektować maksymę Brandoma, iż znaczenie wyrażen jest determinowane przez ich użycie.

Czy jednak taki czysty, albo raczej surowy, funkcjonalizm jest czymś, co Brandom byłby w stanie zaakceptować? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że w duchu takiego właśnie funkcjonalizmu lub behawioryzmu można odczytać jego deklarację:

Przyjęty przeze mnie pragmatyzm zmierza do wyjaśnienia tego, co stwierdzone przez odwołanie się do cech tego, jak przebiega stwierdzenie; tego, co o się twierdzi za pomocą tego, jak dokonuje się twierdzeń; tego, co o się sądzi za pomocą tego, jak formułuje się sądy; oraz tego, czego dotyczą przekonania w kategoriach roli s t a n ó w przekonaniowych (a nawet tego, co się wyraża w kategoriach wyrażania tego czegoś), czyli, ogólnie biorąc, treści za pomocą aktu, a nie odwrotnie (2000a: 4).

Jednakże po bliższym przyjrzeniu się tej pragmatycznej strategii okazuje się, że nie daje ona gwarancji, iż akt, który wyjaśnia daną treść, np. akt stwierdzania mający rzekomo wyjaśniać jego treść, bę-



dzie mógł być w pełni określony i opisany w czysto funkcjonalnych lub behawioralnych terminach, bez jakiegokolwiek odwołania się do jego specyficznej treści. Zwolennik tej strategii mógłby wszelako odpowiedzieć, że chociaż nie daje ona takiej gwarancji, to poszukując wyjaśnień w myśl jej wskazówek, nie zatrzymujemy się na samej treści badanych stanów, lecz sięgamy do „czegoś bardziej podstawowego” (Price 2004/2011: 220). Czy jednak rzeczywiście tak jest, tj. czy wyjaśniając treść przez cały akt, sięgamy do czegoś bardziej podstawowego? Nie wydaje się, aby tak było, gdyż trudno byłoby uzasadnić, że np. stwierdzanie czegoś jest w jakimś sensie bardziej podstawowe niż treść owego stwierdzenia. Niewątpliwie proces stwierdzania jest bardziej złożonym i różnorodnie uwarunkowanym zjawiskiem niż na ogół treść tego, co się stwierdza, a w związku z tym odwołanie się do tego procesu może być niezwykle użyteczne w specyfikacji i eksplikacji wchodzącej w grę treści. Ale zauważenie tego i podkreślanie, że wyjaśniając znaczenie lub treść, nie możemy ograniczać się do stosowania „wyłącznie i n t e n c j o n a l n e g o słownika” (Brandom 2002/2011: 66), to coś zupełnie innego niż radykalny postulat sprowadzenia treści do czegoś bardziej podstawowego. A właśnie zrealizowania tego postulatu wymaga czysto funkcjonalne lub behawioralne opisanie i wyjaśnienie użycia języka.

Istotną przeszkodą w realizacji tego postulatu jest również normatywny wymiar naszej praktyki, a w szczególności praktyki językowej. Chodzi mianowicie o to, że wszystko, co robimy, jest kształtowane przez reguły lub normy. To, co robimy, może być robione poprawnie lub niepoprawnie, albo w zgodzie z właściwymi regułami, albo w niezgodzie z nimi, czy wręcz wbrew nim. Jak przyznaje sam Brandom, owa niezbywalna i wszechobecna normatywność nie może być zredukowana do zwykłej regularności zachowania lub do czegoś innego w tym rodzaju. Jest niezwykle widoczna na obszarze naszej dyskursywnej i językowej praktyki poszukiwania i podawania racji, która – w myśl pragmatyzmu racjonalistycznego – jest trzonem naszych różnorodnych aktywności. Tak więc pragmatyka, której semantyka ma być podporządkowana, jest ze swej istoty normatywna. Jej słownik nie może być zatem ograniczony do czysto opisowych terminów, a praktyka językowa nie może być ujmowana jako dzia-

łałość wydawania rozmaitych dźwięków w określonych okolicznościach. Jak słusznie zauważa Brandom:

[...] ograniczenie słownika, w którym rozważamy naszą praktykę do całkowicie nienormatywnych terminów – rozważanie jedynie regularności i dyspozycji wykonywania posunięć i wydawania dźwięków – sprawia, że niewidoczne stają się te właśnie zjawiska, które umieszczamy w rubrykach „znaczenie”, „rozumienie”, „stwierdzanie”, „przekonanie” i „intencja” (Brandom 2002/2011: 69).

Wszelako jeśli pragmatyka, która ma wyjaśnić semantyczne własności naszych wyrażeń językowych, nie może na poziomie najbardziej podstawowym odwoływać się wyłącznie do wydawanych przez nas dźwięków, lecz od samego początku musi je traktować jako np. stwierdzenia, które są poprawne lub niepoprawne, właściwe lub niewłaściwe, to od samego początku określamy i opisujemy owe dźwięki w kategoriach ich własności semantycznych. A jeśli tak jest, to najprawdopodobniej nie ma czegoś takiego jak pragmatyka respektująca wymiar normatywny języka, która w nietrywialny sposób byłaby w stanie wyjaśnić semantykę.

Brandom w pełni zdaje sobie sprawę, że normatywność stanowi poważne wyzwanie dla jego programu pragmatyzmu semantycznego. Jednakże formułuje to wyzwanie jako trudność pogodzenia normatywnej pragmatyki z naturalizmem, zapewniając od razu, że jest on w stanie sprostać temu wyzwaniu. Oznacza to, że opisując naszą praktykę językową, można „odróżnić wypowiedzi, które w różnych sensach są poprawne od tych, które poprawne nie są” oraz „mówić o tym, do czego zobowiązuje się ktoś wykonując jakiś akt mowy albo za co staje się on odpowiedzialny”, nie pozbawiając się tym samym możliwości „czysto naturalistycznego wytlumaczenia stosowalności takich normatywnych kwalifikacji” (Brandom 2002/2011: 70). Być może zapewnienie Brandoma jest jak najbardziej uzasadnione i normatywność daje się w pełni wyjaśnić w ramach naturalizmu. Jednakże czymś innym jest podanie takiego wyjaśnienia, a czymś zupełnie innym opisanie i wytlumaczenie naszych wypowiedzi językowych i ich poprawności w kategoriach niesemantycznych. Innymi słowy, można utrzymywać, że w naszych aktach mowy nie ma nicze-

go, co wymykałoby się opisowi i wyjaśnieniu w kategoriach naturalistycznych, tj. za pomocą terminów zaczerpniętych z fizyki, biologii i nauk społecznych, lecz jednocześnie twierdzić, że charakteryzując owe akty mowy jako stwierdzenia, pytania, obietnice itd., albo – by posłużyć się preferowanym przez Brandoma słownictwem normatywnym – jako podejmowane przez nas zobowiązania, do których mamy upoważnienie lub za które jesteśmy odpowiedzialni, musimy posługiwać się typowo semantycznymi terminami i od samego początku odwoływać się do ich treści lub znaczenia.

W bardziej programowych i dramatycznych momentach swoich wywodów Brandom sugeruje, że wcześniej lub później będziemy musieli wybrać między semantycznym pragmatyzmem a semantycznym platonizmem. To pierwsze stanowisko „stara się wyjaśnić, w jaki sposób użycie wyrażen językowych lub funkcjonalna rola stanów intencjonalnych nadaje im treść pojęciową” (Brandom 2000a: 4). Stanowisko drugie odwraca tę strategię eksplanacyjną, tj. najpierw przypisuje znaczenie lub treść wyrażeniom językowym i stanom mentalnym, a następnie stara się wyjaśnić, „w jaki sposób powiązanie takiej treści ze zdaniem i przekonaniem pozwala nam zrozumieć właściwe użycie zdań do wygłaszania twierdzeń oraz właściwe stosowanie przekonań w rozumowaniu i kierowaniu działaniem” (Brandom 2000a: 4)<sup>4</sup>.

Czy jednak faktycznie musimy dokonać takiego wyboru? Być może istnieje jakaś bardziej umiarkowana postać pragmatyzmu semantycznego, która uzależniając semantykę od pragmatyki, nie wymagałaby całkowitej redukcji tej pierwszej do tej drugiej, a jednocześnie w ramach obranej przez siebie perspektywy byłaby w stanie wyjaśnić, na czym polega znaczenie wyrażen językowych. Możliwość takiego umiarkowanego pragmatyzmu Brandom próbuje zarysować w swoich Oksfordzkich Wykładach Locke'owskich, które proponują program pragmatyzmu analitycznego (Brandom 2008a: XII). Jest to po prostu pragmatyzm uprawiany w duchu analitycznym. Czer-

---

<sup>4</sup> Jak trafnie zauważa J. MacFarlane, termin „semantyczny platonizm” nie jest tu zbyt stosowny, gdyż zwolennikami takiego stanowiska są np. J. A. Fodor i F. Dretske, którzy, jako typowi naturaliści, bynajmniej nie hołdują platonizmowi (MacFarlane 2010: 94).

piąc inspirację z uwag Wittgensteina, charakteryzuje się w nim znaczenia wyrażen językowych w szerszym kontekście, obejmującym właściwości użycia owych wyrażen. Analityczność tego pragmatyzmu polega na tym, że ma on charakter teoretyczny i systematyczny i rozwija się go z wykorzystaniem dostępnych środków formalno-logicznych.

Pragmatyzm semantyczny stanowiący trzon pragmatyzmu analitycznego Brandom określa następująco:

[...] jest to pogląd, że jedyne możliwe wyjaśnienie powiązania danego znaczenia ze słownikiem znajduje się w użyciu tego słownika, czyli w praktykach nadawania owego znaczenia lub w zdolnościach, posługiwanie się którymi konstituuje stosowanie słownika o tym znaczeniu (Brandom 2008a: 9).

Na użycie składają się zatem praktyki lub zdolności, przy czym mogą to być zarówno społeczne praktyki nadawania znaczenia, czyli obowiązujące w danej grupie ludzkiej, jak i specyficznie jednostkowe zdolności, na mocy posługiwania się którymi określone dźwięki i znaki na papierze stają się słownikiem obdarzonym znaczeniem. Istotne w tym kontekście jest jedynie to, że istnieje taki zespół praktyk lub sposobów posługiwania się zdolnościami, który w y s t a r c z a, by doszło do zastosowania określonego słownika. Ową relację praktyk i zdolności do określonego słownika określa Brandom skrótem „PS-wystarczalność”.

Jednakże nie jest to jedyna wchodząca tu w grę relacja. Kluczową kwestią dla pragmatyzmu semantycznego jest przecieź to, w jakim słowniku zostaną z kolei opisane praktyki i zdolności, czyli jaki słownik jest w y s t a r c z a j ą c y do specyfikacji praktyk i zdolności, które wystarczają do czynienia z ciągu dźwięków i plam na papierze wyrażen obdarzonych znaczeniem. Relację tę można dla odróżnienia od poprzedniej określić skrótem „SP-wystarczalność”. W pragmatyzmie semantycznym, jak trafnie zauważa Brandom, mamy zatem do czynienia z dwiema podstawowymi relacjami. Po pierwsze jest to relacja PS-wystarczalności, która wiąże praktyki i zdolności z danym słownikiem wyjściowym (przedmiotowym). Zidentyfiko-

wanie i określenie tego rodzaju praktyk i zdolności jest ustaleniem „co trzeba z r o b i ć, aby uchodzić za kogoś, kto m ó w i to, co słownik pozwala jego użytkownikom wyrazić” (Brandom 2008a: 9)<sup>5</sup>. Po drugie, jest relacja SP-wystarczalności, która zachodzi między innym słownikiem (nazwijmy go pragmatycznym metasłownikiem), odpowiednim do scharakteryzowania działania polegającego na braniu udziału w praktykach i posługiwaniu się zdolnościami, konstytuującymi dany słownik przedmiotowy. Na podstawie tych dwóch podstawowych relacji można zdefiniować relację pochodną, która łączy metasłownik pragmatyczny ze słownikiem przedmiotowym. Ta pragmatycznie zapośredniczona relacja semantyczna między słownikami ma swoisty charakter; jest – jak twierdzi Brandom – „zupełnie odmienna od, na przykład, definiowalności, przekładalności, redukowalności i superweniencji” (2008b: 11), będących przedmiotem zainteresowania w tradycji analitycznej.

Brandom zdaje sobie sprawę z tego, że proponowany przez niego pragmatyzm semantyczny miałby największą siłę eksplanacyjną wówczas, gdyby metasłownik wystarczający dla określenia zbioru praktyk i zdolności (które są z kolei wystarczające do ukonstytuowania jakiegoś słownika przedmiotowego) nie zawierał żadnych terminów semantycznych czy intencjonalnych, czyli gdyby był słownikiem czysto funkcjonalnym, behawioralnym. Zważywszy jednak na to, że taki radykalny pragmatyzm semantyczny napotyka na liczne trudności, być może należy zadowolić się słabszą eksplanacyjnie, lecz pozbawioną trudności umiarkowaną wersją pragmatyzmu semantycznego, która wymaga jedynie, aby metasłownik pragmatyczny był nieco słabszy lub uboższy od wyjściowego słownika przedmiotowego.

Czy jednak wymóg ten jest możliwy do spełnienia? Czy nie musi być raczej tak jak w wypadku języków formalnych, a mianowicie,

<sup>5</sup> Sformułowanie to sugeruje, że Brandomowi chodzi tu o warunki k o n i e c z n e (o to, co trzeba zrobić, czyli o to, co musi być zrobione) posługiwania się danym słownikiem, gdyż tymczasem sama nazwa tej relacji (PS-wystarczalność) wskazuje, że w grę wchodzi tu warunki w y s t a r c z a j ą c e. Można jednak przyjąć, że w tym kontekście warunki konieczne są jednocześnie warunkami wystarczającymi. Zwraca na to uwagę J. McDowell (2008: 46).

że uboższy może być język przedmiotowy, lecz nie jego metajęzyk? Brandom twierdzi, że jest to wymóg jak najbardziej spełnialny i podaje tego kilka przykładów.

Jeden z nich dotyczy słownika zawierającego terminy okazjonalne, takie jak „tu” i „teraz”. Jak pokazały to liczne dyskusje toczone na ten temat w filozofii analitycznej, słownika takiego nie da się przełożyć na słownik pozbawiony wyrażen okazjonalnych. Chociaż dobrze wiadomo, w jaki sposób w języku funkcjonują słowa „tu”, „teraz” i inne wyrażenia okazjonalne, to wypowiedzi, które je zawierają, nie da się przełożyć na wypowiedzi, w których te słowa i wyrażenia nie występują, a zamiast nich podane są miejsce i czas wygłoszenia tych wypowiedzi, osoby je wygłaszające itd. Ze specyfiką słownika zawierającego wyrażenia okazjonalne jest jednak w stanie poradzić sobie semantyczny pragmatyzm. Jak twierdzi bowiem Brandom, „mimo że słownik okazjonalny jest *seman t y c z n i e* nieredukowalny do słownika nieokazjonalnego, to możliwe jest *p o w i e d z e n i e* całkowicie w kategoriach nieokazjonalnych, co należy *z r o b i ć*, aby poprawnie stosować słownik okazjonalny” (2008a: 25). Mamy tu więc do czynienia z taką sytuacją, w której określona praktyka jest PS-wystarczalna dla słownika okazjonalnego, przy czym dla opisanie owej praktyki wystarcza słownik, który nie zawiera terminów okazjonalnych. Używając wprowadzonej tu terminologii technicznej, można zatem powiedzieć, że SP-wystarczalny dla wchodzącej w grę praktyki jest metasłownik pragmatyczny, który nie zawiera terminologii okazjonalnej. Tak więc metasłownik pragmatyczny jest wyraźnie uboższy (ma słabszą siłę ekspresji) od wyjściowego słownika okazjonalnego.

Można mieć poważne wątpliwości co do tego, czy w ramach zaproponowanej przez Brandoma perspektywy za pomocą słownika pozbawionego całkowicie terminów okazjonalnych da się adekwatnie opisać to, co wyrażamy używając słownika okazjonalnego. Aby pokazać zasadność tych wątpliwości, John McDowell proponuje rozważyć stwierdzenie „charakterystyka C mnie dotyczy”, które w słowniku pozbawionym terminów okazjonalnych miałyby być przeformułowane na stwierdzenie podmiotu *p* o tym, że charakterystyka C dotyczy podmiotu *p*. Załóżmy jednak, że podmiot *p* chce stwier-

dzić, że charakterystyka C dotyczy podmiotu *p*, nie chcąc jednak powiedzieć, że charakterystyka ta dotyczy niego samego, gdyż może on nie wiedzieć, że podmiot *p* to właśnie on sam. W takim to wypadku „chęć powiedzenia przez niego, że charakterystyka C dotyczy podmiotu *p* nie sprawia, że odpowiednio poprawne jest powiedzenie przez niego »charakterystyka C dotyczy mnie«” (McDowell 2008: 53). Wydaje się, że stanowisko Brandoma tak samo nie radzi sobie z osobliwością wyrażeń okazjonalnych, jak wcześniejsze próby podejmowane w filozofii analitycznej przez Carnapa, Reichenbacha czy Russella. Powiada się zwykle, że ich błąd polegał na tym, iż dla wypowiedzi okazjonalnych starali się oni podać ich parafrazy, które byłyby z nimi w pełni synonimiczne. „Nie jest wcale jasne, że przeformułowanie przez Brandoma ich twierdzeń za pomocą pragmatycznie zasposredniczonej relacji między słownikami jest jakimkolwiek krokiem do przodu” (McDowell 2008: 53).

Odpowiedź Brandoma na te wątpliwości sprowadza się do zwrócenia uwagi, że nie twierdzi on, iż język pozbawiony całkowicie wyrażeń okazjonalnych jest możliwy, czyli że istnieje w tym względzie „autonomiczna praktyka dyskursywna i autonomiczny słownik” (Brandom 2008b: 139). Mówiąc inaczej, nie można się posługiwać słownikiem nieokazjonalnym i brać udział w dyskursie pozbawionym wyrażeń okazjonalnych, jeśli nie wie się, czym są wyrażenia okazjonalne i jak się nimi posługiwać. Niemniej jednak, powiada Brandom, ktoś, kto opanował już użycie słownika nieokazjonalnego (co było być może sprzężone z opanowywaniem słownika okazjonalnego), „będzie potrzebował posługiwać się jedynie zdolnościami, którymi posługuje się w stosowaniu słownika nieokazjonalnego, aby podać reguły determinujące poprawne użycie słownika okazjonalnego” (Brandom 2008b: 139). Nie jest to wszelako odpowiedź w pełni przekonująca, gdyż określając z kolei praktykę użycia owych reguł i warunki jej możliwości, będziemy musieli odwołać się na wyższym poziomie do znajomości słownika okazjonalnego, z uwagi na akceptowany przez Brandoma brak autonomii. Wątpliwości McDowella nie zostaną zatem rozwiązane.

Nawet gdyby jednak owe wątpliwości udało się skutecznie rozwiązać i nawet gdyby przekonujące okazały się inne przykłady, w któ-

rych metasłownik pragmatyczny będzie tak czy inaczej uboższy od wyjściowego słownika przedmiotowego, to pojawi się pytanie o siłę eksplanacyjną i doniosłość teoretyczną słabszej wersji pragmatyzmu semantycznego. Jeśli taki pragmatyzm sprowadza się jedynie do ścisłego powiązania semantyki z pragmatyką, czyli do tezy, że „semantyka nie jest pojęciowo niezależna od pragmatyki, a pojęcia semantyczne uzyskują właściwe im znaczenie dzięki związkom z pojęciami pragmatycznym”<sup>6</sup>, to jego siła i doniosłość teoretyczna będzie stosunkowo niewielka, a już z pewnością znacznie mniejsza od tej, którą przypisuje mu Brandom.

\*\*\*

Chociaż pod względem szczegółowości i ambicji systematycznych nic nie może równać się z podstawowym, pisany przez wiele lat, monumentalnym dziełem Brandoma (1994a), to lepszym wprowadzeniem do pragmatyzmu racjonalistycznego i analitycznego wydają się dwa zbiory artykułów Brandoma (2000a, 2011), a w szczególności obszernie do nich wstępy, oraz Wykłady Locke’owskie wygłoszone w Oksfordzie w 2006 roku (Brandom 2008). Wiele dodatkowych uwag i wskazówek interpretacyjnych zawierają odpowiedzi Brandoma na artykuły dotyczące jego stanowiska, opublikowane w „Philosophical Topics” 36, No. 2 (Brandom 2008b) oraz w czwartej części tomu poświęconego rozmaitym wątkom fundamentalnej monografii *Making It Explicit* (Brandom 2010).

Z opracowań autorskich na temat filozofii Brandoma należy wymienić przede wszystkim monografię Jeremy’ego Wanderera (2008), której pierwsza część dobrze przedstawia wątki racjonalistyczne w pragmatyzmie tego myśliciela. Ważne są też artykuły zamieszczone w części pierwszej tomu pod redakcją Bernharda Weissa i Jeremy’ego Wanderera (2010). Interesującą próbę usytuowania stanowiska Brandoma w ramach neopragmatyzmu zaproponował

<sup>6</sup> Za pomocą tak sformułowanej tezy słaby pragmatyzm określa MacFarlane. Przeciwstawia on go pragmatyzmowi mocnemu, czyli radykalnemu, w myśl którego „fundamentalne pojęcia semantyczne można zdefiniować w kategoriach czysto pragmatycznych” (MacFarlane 2010: 89).



Huw Price (2010/2011). Została ona opatrzona zwięzłą odpowiedzią Rorty'ego (2010), w której ten najbardziej znany neopragmatysta omawia zbieżność swoich poglądów filozoficznych z koncepcjami Brandoma. Celną krytykę Brandomowskiego globalnego pragmatyzmu, z punktu widzenia bardziej zróżnicowanego i pluralistycznego podejścia do natury myśli i języka zawiera artykuł Simona Blackburna (2010).



## Robert B. Brandom: inferencjalizm i jego konsekwencje

W ramach ogólnego programu pragmatyzmu racjonalistycznego i analitycznego, połączonego z semantycznym pragmatyzmem, Brandom proponuje oryginalną teorię znaczenia, w której kluczową rolę odgrywa kategoria wnioskowania (inferencji), służąca do opisu i wyjaśnienia natury treści i znaczenia. Nieprzypadkowo zatem stanowisko szczegółowo przedstawiane i bronione przez Brandoma określa się zazwyczaj mianem inferencjalizmu semantycznego lub semantyki inferencyjnej. Przejdźmy do przedstawienia zasadniczych idei i konsekwencji, do jakich owo stanowisko prowadzi.

Zacznijmy od tego, że opisując i wyjaśniając treść naszych stanów mentalnych oraz wyrażeń językowych, możemy obierać rozmaite strategie na kilku podstawowych płaszczyznach. Po pierwsze, istnieje strategia oddolna i odgórna w odniesieniu do wyboru jednostek stanowiących przedmiot opisu i wyjaśniania. Strategia oddolna polega na tym, że wybiera się najmniejsze samodzielne jednostki znaczeniowe, np. nazwy, predykaty i pojęcia, z których następnie tworzy się znaczenia całości, takich jak zdania, sądy, twierdzenia. Inaczej mówiąc, z treści elementarnych składane są treści propozycjonalne. Natomiast w strategii odgórnej określa się najpierw znaczenie treści propozycjonalnych, a następnie charakteryzuje się znaczenia ich elementów składowych w kategoriach odgrywanych przez nie ról. Można powiedzieć, że współcześnie, pod wpływem Gottloba Fregego i Ludwiga Wittgensteina, przeważa ta druga strategia, która wydaje się bardziej naturalna i adekwatna do sposobu funkcjonowania języka. Po drugie, z uwagi na to, że jednostki semantyczne składają się na ogół z tego, co określa się ich sensem i odniesieniem (referencją), można je opisywać wychodząc albo od

odniesienia (strategia referencjalna), albo od sensu (strategia oparta na sensie lub ekspresywna). Mówiąc o treściach mentalnych i językowych, nie należy zapominać, że tworzą one kilka podstawowych rodzajów. Najważniejszym w ich obrębie jest podział na treści empiryczne i aprioryczne (logiczne, matematyczne itd.). W empirystycznej strategii opisu i wyjaśniania treści wychodzi się zwykle od pojęć lub terminów obserwacyjnych i wypracowane na tym obszarze ustalenia uogólnia się na pozostałe jednostki znaczeniowe. Z kolei w strategii racjonalistycznej charakteryzuje się najpierw treść pojęć i terminów logicznych, a następnie odpowiednio poszerza się tak utworzoną koncepcję, aby można ją było odnieść również do innych rodzajów treści.

Brandomowski inferencjalizm semantyczny okazuje się stanowiskiem, które można określić jako odgórne, gdyż wychodzi się w nim od analizy zdań i sądów; jako ekspresywne, gdyż stanowi w pierwszym rzędzie koncepcję sensu; a także jako racjonalistyczne, gdyż wzoruje się na rozpowszechnionym opisie sensu pojęć logicznych. Stanowisko to polega na próbie uchwycenia treści mentalnej i językowej za pomocą kategorii roli inferencyjnej. Jak pisze Brandom:

Idzie o to, aby zrozumieć treści propozycjonalne jako coś, co może stanowić racje i ich wymagać, przy czym pojęcie racji pojmuje się w kategoriach wnioskowania. Wobec tego treściowość propozycjonalną uważa się za coś, co jest w stanie odgrywać rolę przesłanki i konkluzji we wnioskowaniach (Brandom 2007/2010: 161).

W wypadku pojęć logicznych takie stanowisko nie jest niczym zaskakującym. Wystarczy tylko przyjrzeć się sposobowi określania znaczenia spójników logicznych w rachunku zdań. Mówiąc w dużym przybliżeniu, polega on na tym, że podaje się reguły, które pozwalają na inferencyjne wprowadzanie i eliminację tych spójników (np. jeżeli mamy dwa zdania, to możemy prawomocnie połączyć je spójnikiem koniunkcji; jeżeli mamy zdania koniunkcyjne, to możemy prawomocnie wyprowadzić z niego oba człony tej koniunkcji). Wszelako zastosowanie tego stanowiska do pojęć obserwacyjnych będzie wymagało odpowiednio mocnego uzasadnienia. Zdaniem

Brandoma jednym z elementów takiego uzasadnienia jest chociażby to, że inferencjalizm, w przeciwieństwie do koncepcji semantycznych zakładających empiryzm, dobrze sobie radzi z opisem i wyjaśnieniem treści pojęć modalnych, nieodzownych chociażby do odróżniania zwykłych przypadkowych generalizacji od regularności prawdopodobnych, czyli opierających się na zachodzeniu pewnych obiektywnych prawidłowości.

Pełniejsze pokazanie zasadności inferencjalizmu semantycznego wymaga odróżnienia jego trzech podstawowych odmian. Pierwszą z nich jest mało kontrowersyjny, lecz zarazem niezbyt odkrywczy, inferencjalizm słaby. Według tego poglądu związki inferencyjne zachodzące między zdaniem są konieczne dla posiadania przez nie takich a nie innych znaczeń, lecz tych znaczeń całkowicie nie konstytuują, czyli nie są wystarczające. Pogląd ten nie jest kontrowersyjny dlatego, że nawet zagorzały przeciwnik semantyki inferencyjnej, który znaczenie zdań opisuje w kategoriach reprezentowanych przez nie stanów rzeczy lub warunków prawdziwości, może twierdzić, że konsekwencję tych warunków prawdziwości stanowi prawomocność określonych związków inferencyjnych między zdaniem. Bardziej kontrowersyjny i ciekawszy, lecz zarazem trudny do utrzymania, okazuje się hiperinferencjalizm, w myśl którego formalnie i wąsko pojęte związki inferencyjne między zdaniem wystarczają do pełnego określenia ich treści. Jak precyzuje Brandom, oznacza to, że w grę wchodzi tu tylko takie związki, w których dane zdanie występuje wyłącznie albo jako przesłanka, albo jako konkluzja. Zastrzeżenie to nie pozwala na uogólnienie takiego poglądu na znaczenia zdań obserwacyjnych, w rodzaju: „Ten przedmiot jest czerwony”, ponieważ niezależnie od wszelkich wąsko pojętych związków tego zdania z innymi zdaniem, istotny element jego znaczenia stanowi również coś, co sprawia, że prawomocne jest jego stwierdzenie w rezultacie kontaktu wzrokowego z czerwoną rzeczą.

Stanowiskiem pośrednim między inferencjalizmem słabym a hiperinferencjalizmem jest inferencjalizm mocny, który wydaje się rokować największe nadzieje teoretyczne. Sprowadza się on do tezy, że „inferencyjna artykulacja pojęć, szeroko rozumiana, wystarcza do determinacji ich treści” (Brandom 2007/210: 164). Istotne dla szeroko

rozumianej artykulacji inferencyjnej są trzy rzeczy. Po pierwsze, relacje inferencyjne konstytuujące znaczenie nie muszą być czysto logiczne lub formalne. Inaczej mówiąc, ważne są tu nie tylko wnioskowania, których poprawność gwarantuje forma logiczna, lecz także te, które są m a t e r i a l n i e poprawne i które artykułują treść odpowiednich pojęć pozalogicznych. Za Sellarsem Brandom podaje dwa przykłady takich materialnie poprawnych wnioskowań: „Jeśli miasto A leży na wschód od miasta B, to miasto B leży na zachód od miasta A”; „Widać błyskawicę, a zatem zaraz będzie słychać grzmot”<sup>1</sup>. Po drugie, obok tych relacji inferencyjnych między zdaniem i wyrażanymi przez nie treściami propozycjonalnymi, należy również uwzględnić materialne n i e z g o d n o ś c i (*incompatibilities*) między nimi, które leżą u podstaw owych relacji. Przykładowo, należy brać pod uwagę to, że poprawne zastosowanie pojęcia kwadratu wyklucza poprawne zastosowanie do tej samej figury pojęcia trójkąta, co z kolei sprawia, że prawidłowe jest przejście inferencyjne od tego, że coś jest kwadratem do tego, że jest nie-trójkątem. Po trzecie, i to wydaje się w tej materii najistotniejsze, kluczowe okazuje się poszerzenie zakresu relacji inferencyjnych. Jak podkreśla Brandom:

[...] najważniejsze dla zrozumienia różnicy między tezami hiperinferencjalizmu i silnego inferencjalizmu w semantyce jest to, że należy również brać pod uwagę relacje inferencyjne między nieinferencyjnymi okolicznościami odpowiedniego zastosowania i nieinferencyjnymi odpowiednimi konsekwencjami zastosowania (Brandom 2007/2010: 164).

Owo poszerzenie, które odróżnia silny inferencjalizm od hiperinferencjalizmu, polega więc na tym, że zwolennicy tego pierwszego stanowiska przyjmują, iż niektóre pojęcia czy wyrażenia znajdują się niejako na obrzeżach sieci inferencyjnych i wobec tego mają nieinferencyjne warunki lub konsekwencje aplikacji. Mogą się oni zatem zgodzić na to, że zastosowanie wielu pojęć, np. pojęcia czerwieni, nie jest rezultatem procesu wnioskowania, lecz obserwacji otaczającego

<sup>1</sup> W. Sellars wykorzystuje ideę wnioskowań materialnych w swojej wczesnej rozprawie (1953/2007), w której dowodzi m.in., że materialne reguły wnioskowania są co najmniej tak istotne dla znaczenia jak reguły formalne.

nas świata. Nie znaczy to jednak, że ich treść nie jest w ogóle konstytuowana inferencyjnie. Istotne jest tu bowiem przejście inferencyjne od warunków do konsekwencji zastosowania. Zwolennicy silnego inferencjalizmu promują zatem ideę, że

[...] używając jakiegokolwiek wyrażenia, stosując jakiegokolwiek pojęcie, zobowiązujemy się do poprawności (na ogół materialnego) wnioskowania od okoliczności, w których jest ono poprawnie stosowane do poprawnych konsekwencji takiego zastosowania (Brandom 2007/2010: 164).

Głównym przeciwnikiem semantyki inferencyjnej są stanowiska, w których opis i wyjaśnianie znaczeń ogniskują się na pojęciu odniesienia i reprezentacji. Zwolennicy inferencjalizmu na ogół z tych kategorii całkowicie nie rezygnują, lecz starają się pokazać, że treści mentalne i językowe można scharakteryzować bez ich pomocy, odwołując się do związków inferencyjnych, a dopiero na tej podstawie można przystąpić do określenia, jakie treści te mają role referencyjne lub reprezentacyjne. Tego rodzaju strategia ma zwykle wydźwięk redukcyjny, gdyż wymiar referencyjny i reprezentacyjny treści sprowadza się ostatecznie do ich relacji inferencyjnych i daje się z tych relacji wygenerować. Tak jednak być nie musi, akcentuje Brandom. Można bowiem przyjąć bardziej umiarkowane i wiarygodne stanowisko inferencjalizmu ekspresywnego.

Ekspresywny inferencjalista uznaje, że nic nie może pozostawać w autentycznie inferencyjnych relacjach jeśli nie ma jednocześnie treści reprezentacyjnej. Nie ma inferencji bez referencji. Pomimo tego twierdzi on, że można podać warunki wystarczające użycia wyrażen w sposób decydujący o posiadaniu przez nie treści pojęciowej (obu rodzajów) w czysto inferencyjnym metajęzyku (Brandom 2007/2010: 166).

Mówiąc w skrócie, chociaż aspekty inferencyjne i reprezentacyjne treści mentalnych i wyrażen językowych są do siebie niesprowadzalne, to treści te da się wyrazić oraz wyjaśnić za pomocą czysto inferencyjnych kategorii.

Mocny inferencjalizm semantyczny, którego zwolennikiem jest Brandom, musi sobie poradzić z rozmaitymi wyzwaniem. Jednym z nich jest odpowiedź na pytanie, które relacje inferencyjne są konstytutywne dla znaczenia, a które nie. Jeżeli chce się uniknąć przywracania do życia skrytykowanej przez Willarda V. Quine'a dystynkcji analityczne – syntetyczne, odpowiedź musi brzmieć: wszystkie<sup>2</sup>. Konsekwencją przyjęcia takiej radykalnej tezy jest uznanie, iż znaczenie nie przysługuje poszczególnym zdaniom i ich mentalnym odpowiednikom, lecz że mają one znaczenie wzięte razem na mocy relacji inferencyjnych, które między nimi zachodzą. Czy nie jest to zbyt daleko idący holizm, który zagraża procesowi wyrażania myśli, wzajemnego rozumienia i porozumiewania się? Przecież wówczas wszelkie różnice w całościach zdań przyjmowanych przez użytkowników języka będą wpływały na znaczenie, a wobec tego tak samo brzmiące zdania poszczególnych użytkowników nie będą miały tych samych znaczeń i w związku z tym komunikacja będzie niemożliwa. Według Brandoma nie należy się obawiać takich destrukcyjnych konsekwencji. Nawet jeśli jednostką znaczenia jest, dla każdego myślącego podmiotu i użytkownika języka, jego całościowa koncepcja świata, to należy pamiętać, że znaczenie jest dwuskładnikowe, gdyż to nie tylko sam sens, lecz również odniesienie (referencja). Ten drugi składnik nie jest tak kontekstowo zależny i często porozumienie zachodzi w jego obrębie, a nie na poziomie sensu, bardziej wrażliwego na kontekst i drobne niuanse inferencyjne. Ponadto, owe destrukcyjne konsekwencje wydają się czymś nieuniknionym jedynie w świetle wywodzącego się jeszcze od Johna Locke'a modelu komunikacji jako przenoszenia idei z jednego umysłu do drugiego lub ich odtwarzania

---

<sup>2</sup> Odpowiedzi takiej udziela Brandom w swoim głównym i najwcześniejszym dziele (Brandom 1994a). W późniejszych publikacjach sugeruje, że dopuszczalna jest też inna strategia. Można mianowicie twierdzić, idąc za Sellarsem, że dla treści pojęć konstytutywne są tylko te relacje inferencyjne, które odzwierciedlają prawopodobne prawidłowości. Są one powiązane z kontrfaktycznymi wnioskowaniami w rodzaju: „Gdyby moneta znajdująca się w mojej kieszeni była z miedzi, to jej temperatura topnienia byłaby taka a taka”. Brandom jednak nie rozwija szczegółowo tej strategii, a jedynie ją sygnalizuje (zob. np. Brandom 2007/2010: 167).



w umyśle innych. Przeszają one natomiast zagrażać, jeśli wzajemne rozumienie się i komunikację pojmuje się jako praktyczną zdolność współpracy wielu podmiotów i uzgadniania swoich perspektyw widzenia rzeczy, nieco podobną do umiejętności zespołowego tańca. Ważne jest również to, aby pojęcia i znaczenia traktować na sposób kantowski jako normy i reguły, które nas wiążą i do których staramy się w sposób mniej lub bardziej doskonały dopasować, a nie jako coś, na co mają wpływ wszelkie ułomności naszego ich użycia, wynikające z braku naszej wiedzy, złego rozeznania sytuacji itp. Krótko mówiąc, holistyczne konsekwencje nie stanowią, twierdzi Brandom, realnego zagrożenia dla inferencjalizmu semantycznego. Nie stanowią go też zarzuty wskazujące na trudności, jakie stanowisko to ma z wytłumaczeniem fenomenu kompozycyjności języka, czyli składania znaczeń jednych wyrażań ze znaczeń innych wyrażań, co pozwala nam nie tylko rozumieć wypowiedzi, których nigdy wcześniej nie słyszeliśmy, lecz również tworzyć nowe. Albowiem trudności te nie są bynajmniej większe od tych, które ma każda odgórna koncepcja znaczenia, czyli wychodząca od charakterystyki znaczeń pewnych całości (sądów, zdań, tekstów), a następnie identyfikująca i opisująca znaczenie ich części. Ogólnie biorąc, są one i tak o wiele mniejsze niż trudności każdej z koncepcji oddolnej.

Wydaje się jednak, że przedstawione wyzwania i trudności nie są największym zmartwieniem zwolenników inferencjalizmu semantycznego. O wiele bardziej kłopotliwe jest dla nich odpowiednie scharakteryzowanie wnioskowania, a w szczególności wyjaśnienie, co sprawia, że niektóre z nich są dobre, a inne złe. Przypomnijmy, że Brandom wyraźnie akcentuje, iż odwołanie się do procesów inferencyjnych nie oznacza w tym kontekście ograniczenia się do wnioskowań formalnych lub logicznych. Jest wprost przeciwnie, gdyż czynnikami determinującymi znaczenie są przede wszystkim wnioskowania materialne. Według Brandoma czymś najbardziej podstawowym jest udział w takiej czy innej praktyce inferencyjnej, która zawiera poprawne i właściwe wnioskowania, a z kolei one wyznaczają lub konstytuują (całkowicie lub częściowo) znaczenia wyrażań występujących w przesłankach i konkluzjach tych wnioskowań. Ponadto uchwycenie tych znaczeń polega w dużej mierze na akcep-

tacji odpowiednich wnioskowań materialnych, a jeśli akceptacja ta ma nie być „ślepa”, musi się wiązać z rozpoznaniem ich poprawności. Co zatem sprawia, że wnioskowania materialne są poprawne lub dobre i w jaki sposób to rozpoznać? Narzucająca się tu odpowiedź, że są one poprawne i dobre za sprawą występujących w nich pojęć, jest niezadowalająca i każdemu konsekwentnemu zwolennikowi inferencjalizmu wyda się obarczona zarzutem błędnego koła. Toteż nie można twierdzić, jak to niekiedy czyni Brandom, że materialnie dobre wnioskowania są „wnioskowaniami dobrymi z racji treści ich p o z a logicznego słownika” (2000a: 85), a jednocześnie podkreślać, iż niektóre wnioskowania są materialnie dobre „w tym sensie, że artykułują treści pojęć p o z a logicznych stosowanych w ich przesłankach i konkluzjach” (2000a: 37). Chcąc spójnie interpretować poglądy Brandoma, należy uznać, że w istocie przyjmuje on tę drugą wykładnię dobrego wnioskowania materialnego. Można zatem zgodzić się na twierdzenie, że wnioskowania materialne są poprawne i dobre z uwagi na treść ich pozallogicznego słownika jedynie pod warunkiem iż znaczenia wszystkich składników tego słownika da się scharakteryzować inferencyjnie. W ten sposób wszędzie będziemy mieli do czynienia z relacjami inferencyjnymi. Rzecz jasna, aby nie było to tylko gołosłowne zapewnienie, musi istnieć jakiś sposób zakorzenienia i ugruntowania tej konsekwentnie inferencjalistycznej strategii.

Brandom próbuje to uczynić przez wykorzystanie pomysłu Michaela Dummetta, aby budując koncepcję znaczenia wyrażen w kategoriach ich użycia, wyraźnie odróżnić dwie składowe owego użycia, tj. warunki właściwego lub uzasadnionego użycia oraz właściwe lub odpowiednie jego konsekwencje. Według Dummetta znaczenie wyrażenia jest ukonstytuowane przez okoliczności jego poprawnego zastosowania oraz przez odpowiednie bezpośrednie konsekwencje takiego zastosowania. W przypadku zdań używanych asertorycznie okolicznościami poprawnego ich zastosowania będzie po prostu wszystko to, co uzasadnia lub uprawomocnia ich stwierdzenie. Okoliczności te będą obejmowały „to, co uważa się za upoważniające osobę mówiącą do stwierdzenia czegoś; to, co jest wymagane, aby to stwierdzenie odwołać; a także to, w jakich okolicznościach, je-

śli w ogóle, konkluzywnie wykazuje się trafność tego stwierdzenia” (Dummett 2004: 23–24). Natomiast na konsekwencje stwierdzenia zdania będą składać się wnioski wyprowadzone ze stwierdzonego zdania oraz działanie na jego podstawie. Koncepcja znaczenia zaproponowana przez Dummetta bynajmniej nie zmusza do przyjęcia tezy, że opisując i wyjaśniając znaczenie wyrażań, zawsze trzeba odwołać się do takich lub innych relacji inferencyjnych. Brandom jest jednak przekonany, że jedna stosunkowo niewielka modyfikacja Dummettowskiego modelu znaczenia może to zagwarantować. Uważa on mianowicie, iż

[...] model ten można powiązać z inferencjalizmem za pośrednictwem zasady, że treść, co do której zobowiązuje się ktoś używając pojęcia lub wyrażenia, da się przedstawić za pomocą wnioskowania *implicite* przyjmowanego w tym użyciu, a mianowicie wnioskowania, w którym przechodzi się od okoliczności właściwego zastosowania do właściwych konsekwencji takiego zastosowania (Brandom 2000a: 62).

W zmodyfikowanym Dummettowskim modelu znaczenia są zatem trzy istotne składniki, które tworzą znaczenie: okoliczności właściwego zastosowania, poprawne konsekwencje tego zastosowania oraz wnioskowanie, w którym od okoliczności zastosowania przechodzi się do konsekwencji zastosowania. Bez tego rodzaju wnioskowania nie nastąpi pełna i całkowita konstytucja znaczenia wyrażenia. Brandom akcentuje przy tym bardzo mocno, że poszczególne wnioskowania tego rodzaju „prawie nigdy nie są logicznie poprawnymi wnioskowaniami”, lecz są na ogół wnioskowaniami materialnymi, „które artykułują treść wyrażanego pojęcia” (2001/2009: 122).

Inferencjalistyczna modyfikacja Dummettowskiej koncepcji znaczenia jest pomysłowa, lecz raczej trudna do pogodzenia z duchem pierwotnej koncepcji Dummetta, a nawet wręcz w świetle tej koncepcji zupełnie zbędna i niepotrzebna. Zaczniemy od tego, że Dummett prawdopodobnie zgodziłby się z twierdzeniem Brandoma: „Użycie każdego pojęcia lub wyrażenia wiąże się z akceptacją wnioskowania, w którym od jego podstaw przechodzi się do konsekwencji jego zastosowania” (2000a: 70). Niemniej jednak za błędną uznałby sugestię, że wnioskowania tego rodzaju są treściwe, mate-

rialne i niezbędne do konstytucji znaczenia. Oto jasno i zwięźle podany powód takiego stanowiska:

Wszelako kiedy zamierzamy naszkicować postać, jaką powinna przyjąć systematyczna teoria znaczenia dla całego języka oraz zamierzamy sformułować tę teorię bezpośrednio w kategoriach jednej lub kilku cech użycia zdań w tym języku, to prawdopodobnie będziemy mogli ją zbudować odwołując się tylko do jednej z dwu fundamentalnych cech użycia. Tak właśnie jest w wypadku intuicjonistycznej teorii znaczenia zdań matematycznych, która jest sformułowana wyłącznie w kategoriach tego, co jest potrzebne dla dowodu danego zdania, bez odwoływania się do tego, co na podstawie tego zdania można dowiedzieć. Takie postępowanie jest możliwe dlatego, że aby język funkcjonował jako język powinna zachodzić harmonia między dwoma cechami użycia. Chodzi mianowicie o to, abyśmy ze zdania wyprowadzali tylko takie konsekwencje, które są zgodne z podstawami stwierdzenia lub akceptacji zdania; a także o to, abyśmy akceptowali je tylko na tych podstawach, które uzasadniają wyprowadzane z tego zdania konsekwencje. Jeśli dominuje taka harmonia, to wówczas obie te fundamentalne cechy użycia będą nawzajem wyprowadzalne, a znaczenia poszczególnych słów i zdań języka będą mogły być podane w kategoriach jednej z tych dwu cech (Dummett 2004: 25–26).

Najkrócej zatem mówiąc, znaczenie zdania oraz, *mutatis mutandis*, innych wyrażań językowych, może być w równym stopniu ukonstytuowane albo przez podstawy stwierdzenia zdania, albo przez bezpośrednio konsekwencje jego akceptacji, natomiast wymóg harmonii gwarantuje wzajemną wyprowadzalność tych dwu składników konstytutywnych, która nie jest ani materialnie treściwa, ani nie stanowi trzeciego składnika konstytutywnego. Rzecz jasna, takie ujęcie owej wyprowadzalności nie implikuje, że jest to coś banalnego i że nigdy nie powinno nastęrczać żadnych trudności. Nie wiąże się to też z koniecznością kwestionowania epistemicznego faktu, że owa wyprowadzalność jest niekiedy niezwykle pomocna w ustaleniu tego, jakie są w rzeczywistości właściwe podstawy zastosowania wyrażenia, albo też jego konsekwencje, co pozwala na dokładne ustalenie znaczenia tego wyrażenia.

Brandom zdaje sobie sprawę z funkcji, jaką wymogi harmonii pełnią w Dummettowskim modelu znaczenia i stara się je zinterpretować w duchu przyjmowanego przez siebie inferencjalizmu. Jednakże interpretacja ta nie wydaje się przekonująca. Brandom nie usiłuje kwestionować wymogu ścisłej harmonii dla słownictwa logicznego. Tak więc w wypadku np. spójnika logicznego, takiego jak koniunkcja czy alternatywa, gdzie podstawami akceptacji są reguły dołączania, a konsekwencjami akceptacji reguły opuszczania, zgadza się on na to, co powszechnie jest przyjmowane, a mianowicie:

Każda reguła dołączania, wzięta z osobna, nadaje precyzyjny sens logiczny występującemu w niej spójnikowi. Z kolei ten sens wyznacza, jaka musi być odpowiadająca mu reguła opuszczania. *Mutatis mutandis*, każda reguła opuszczania, wzięta z osobna, nadaje występującemu w niej spójnikowi precyzyjny sens logiczny. Ten sens wyznacza z kolei, jaka musi być odpowiadająca mu reguła dołączania (Tennant 2005: 627–628).

Jest zatem najzupełniej jasne, że w tym przypadku dla określenia precyzyjnego znaczenia spójnika logicznego wystarczają w zupełności albo warunki poprawnego zastosowania (reguły dołączania), albo konsekwencje zastosowania (reguły opuszczania). Przejście od warunków zastosowania do konsekwencji, i *vice versa*, nie odgrywa tu żadnej istotnej roli w konstytucji znaczenia.

Zgadając się z tym wszystkim, Brandom utrzymuje jednocześnie, że poza obszarem logiki jest zupełnie inaczej. We wszystkich tych pozalogicznych sferach warunki zastosowania i konsekwencje z tego wypływające są całkowicie odmienne i „mogą pozostawać ze sobą w treściwej materialnej relacji inferencyjnej” (Brandom 2000a: 75). Jeśli tak rzeczywiście jest, to być może nie pozostaje nam nic innego jak zinterpretować wymóg harmonii poza obszarem logiki w sposób bardzo luźny, a mianowicie jako zalecenie, aby akceptować jedynie te materialne wnioski konstytutywne dla znaczenia, które są spójne, nieodparte, wiarygodne itp. Na poparcie tego stanowiska Brandom podaje kilka przykładów, które są jednak wysoce dyskusyjne.

Aby pokazać, że okoliczności zastosowania różnią się często od konsekwencji zastosowania, Brandom porównuje dwa zdania: „Przewiduję, że napiszę książkę o Heglu” oraz „Napiszę książkę o Heglu”. Wydaje się, że oba te zdania mają zasadniczo te same warunki stosowalności (warunki prawomocnej stwierdzalności), lecz różne konsekwencje. Różnice te wychodzą na jaw, kiedy interesujące nas zdania powiążemy w okresy warunkowe. Wówczas zauważymy, że istnieje istotna różnica między zdaniem: „Jeśli napiszę książkę o Heglu, to napiszę książkę o Heglu”, a zdaniem: „Jeśli przewiduję, że napiszę książkę o Heglu, to napiszę książkę o Heglu”, gdyż to pierwsze jest banalnym, zawsze prawdziwym okresem warunkowym, natomiast to drugie nie (okres ten okaże się fałszywy, kiedy np. z jakiegoś powodu zarzucę ten projekt lub zginę pod kołami samochodu). Zasadne wydaje się przypuszczenie, że między okolicznościami zastosowania a konsekwencjami obu porównywanych zdań zachodzi istotna różnica, a zatem do ich powiązania potrzebne jest treściwe wnioskowanie materialne. Można na tej podstawie wyprowadzić ogólny wniosek, że jeśli na obszarach pozalogicznych okoliczności zastosowania i ich konsekwencje konstytuują znaczenie wyrażenia, to kluczową rolę w tej konstytucji odgrywa również łącząca je relacja inferencyjna.

Czy jednak rzeczywiście oba porównywane przez Brandoma zdania mają takie same warunki stosowalności, a różnią się konsekwencjami? Nie jest to wcale takie oczywiste, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę dystynkcję wprowadzoną przez Dummetta (2004: 32–37) między treścią asertoryczną a sensem składowym (Brandom odnotowuje tę dystynkcję, lecz zdaje się nie dostrzegać jej doniosłości). Warunki stosowalności zdania to nie tylko jego warunki stwierdzalności, czyli warunki, które uzasadniają jego stwierdzenie, kiedy używa się go samodzielnie. Sens składowy zdania, czyli to, co stanowi jego udział w znaczeniu zdań złożonych, jest tu również istotny. Pozwala on znacznie dokładniej zróżnicować warunki stosowalności, niż w sytuacji, kiedy bierze się pod uwagę jedynie treść asertoryczną. Jest wysoce prawdopodobne, że tak dokładnie zróżnicowane warunki stosowalności, czyli warunki stwierdzalności, które nie ograniczają się wyłącznie do treści asertorycznej zdania, nie będą się tak bardzo róż-

niły od bezpośrednich konsekwencji zdania, jak to sugeruje Brandom. A jeśli tak, to nie będzie potrzebne odwołanie się do treściwego wnioskowania materialnego, rzekomo nieodzownego do połączenia tych dwóch składników i pełnej konstytucji znaczenia zdania.

Jedną z kluczowych i najbardziej kontrowersyjnych tez stanowiska filozoficznego Brandoma jest twierdzenie, że prawda nie odgrywa ważnej roli w filozofii w ogólności, a w inferencjalizmie semantycznym w szczególności. Co za tym twierdzeniem się kryje? Jak podkreśla Brandom, bynajmniej nie chodzi mu o propagowanie poglądu, że w filozofii wszystko ujdzie, że nie ma większego znaczenia to, co się w niej głosi i jakie podaje się uzasadnienia, a liczy się jedynie umiejętność zwracania na siebie uwagi i pozory oryginalności. Twierdzenie to jest dla Brandoma nieco prowokacyjnym skrótem takiego oto poglądu:

[ ... ] p r a w d a nie jest pojęciem, które ma odgrywać ważną rolę e k s p l a n a c y j n ą w filozofii. Źródłem mylących pozorów, że jest inaczej, jest z ł e p o j m o w a n i e jej szczególnej roli e k s p r e s y w n e j. Słowo „prawdziwy” pozwala nam rzeczywiście p o w i e d z i e ć takie rzeczy, których w wielu wypadkach nie moglibyśmy bez niego powiedzieć. Kiedy jednak zrozumiemy, c o p o z w a l a nam ono powiedzieć, a także w j a k i sposób, to dojdziemy wówczas do wniosku, że te same cechy, które czynią je e k s p r e s y w n i e u ż y t e c z n y m, sprawiają, iż zupełnie nie nadaje się ono do tego rodzaju teoretycznej funkcji e k s p l a n a c y j n e j, do spełniania której filozofowie na ogół je zaprzęgali (Brandom 2009: 158–159).

Mówiąc krótko, funkcje semantyczne słowa „prawdziwy” i pokrewnych są takie, że to, co owe słowa wyrażają, nie może odgrywać istotnej roli teoretycznej w filozofii, w tym także w filozofii języka.

Brandomowski opis funkcjonowania słowa „prawdziwy” jest w najogólniejszym zarysie następujący. Kiedy zestawimy rozmaite konteksty, w których owo słowo występuje, to okaże się, że najczęściej jest ono używane wówczas, gdy ktoś coś stwierdza, np. „Hegel był wielkim filozofem”, a ktoś inny próbuje to stwierdzenie, mówiąc: „To jest prawdziwe”. Odnoszenie się w ten sposób w rozmowie do tego, co ktoś powiedział, to coś na tyle powszechnego i mocno zako-

zrzenionego, że wszelkie inne użycia słowa „prawdziwy” jawią się jako nietypowe i niestandardowe, a nawet nie w pełni poprawne. Czym właściwie jest wypowiedź: „To jest prawdziwe” i jaka jest jej treść? Odpowiedź na to drugie pytanie okazuje się prosta: taka mianowicie jak treść poprzedzającego ją zdania, do którego w danym kontekście odsyła. Jeśli natomiast idzie o kategorię wypowiedzi, to uciekając się do neologizmu utworzonego na wzór słowa „zaimek”, najlepiej powiedzieć, że jest to „zazdanie”. Funkcjonuje ona bowiem podobnie jak zaimki anaforyczne, które odnoszą się do rzeczy lub osób, o których była wcześniej mowa. Stanowi ona zazdanie, gdyż odnosi się do zdania, które wcześniej stwierdzono lub użyto. W zazdaniu tym wyrażenie „...jest prawdziwe” pełni funkcję funkтора zdaniotwórczego, a dokładniej zazdaniotwórczego. Rezultatem tego opisu jest pogląd, określanym mianem anaforycznej koncepcji prawdy, opierającej się na tezie, że słowo „prawdziwy” stanowi integralny składnik funkтора, łączącego się z terminem odnoszącym się anaforycznie do zdania, tworząc zazdanie, gdzie treść owego zazdania, podobnie jak treść zaimka, zmienia się w zależności od kontekstu odniesienia.

Jakie są konsekwencje takiego poglądu? Brandom zwraca uwagę na dwie:

Po pierwsze, można używać słowa „prawdziwy” do wyrażania treści pojęciowych lub propozycjonalnych, ponieważ twierdzenia utworzone przy użyciu tego słowa dziedziczą swoje treści od swoich poprzedników. Jednakże zaimkowa lub zazdaniowa relacja jest relacją dziedziczenia treści, a zatem trzeba ją dobrze ujmować pojęcie dziedziczonej treści, aby ją rozumieć. Po drugie, według tej koncepcji nie ma właściwości wyrażanej przez słowo „prawdziwy”, tak ja nie ma rodzaju przymiotów w wyodrębnianych przez słówko „to” (Brandom 2009: 165).

Konsekwencje te mają istotne znaczenie dla semantyki. W ich świetle pojęcie prawdy nie może być w żaden sposób użyteczne w eksplikacji i wyjaśnianiu natury treści mentalnej i językowej. Należy to uczynić, nie odwołując się do pojęcia prawdy. Warunek ten, zdaniem Brandoma, spełnia semantyka inferencyjna.



Zastanawiając się nad trafnością stanowiska Brandoma dotyczącego prawdy i semantyki, należy rozważyć co najmniej dwie sprawy: (1) trafność zaszaniowej teorii prawdy oraz (2) możliwość zbudowania semantyki inferencyjnej bez istotnego odwoływania się do pojęcia prawdy. Zaczniemy od tej pierwszej i na użytek argumentacji załóżmy, że zasadne jest twierdzenie, iż ekspresywna funkcja pojęcia prawdy, tak jak to ujmuje teoria zaszaniowa, wyklucza jakiegokolwiek użyteczne zastosowanie tego pojęcia w teorii semantycznej, a w szczególności wykorzystanie go do objaśniania natury treści mentalnej i znaczenia językowego. Skoro bowiem słowo „prawdziwy” i pokrewne są używane w ten sposób, że treść zawierających je wyrażen („to jest prawdziwe”, „tak, to prawda”) w każdym konkretnym kontekście zależy anaforycznie od znaczenia poprzedzających je zdań, to nie ulega wątpliwości, że nie będą one przydatne w analitycznej eksplikacji owych znaczeń i znaczenia językowego w ogóle. Czy jednak pojęcie prawdziwości nie ma innych funkcji od tej zauważonej i opisanej przez teorię zaszaniową? Można przecież argumentować, że wydaje się ona jedyną, kiedy rozważamy rozmaite codzienne sytuacje, opisujemy mechanizmy konwersacji językowej i stosowane w niej skróty, sposoby nawiązywania do wypowiedzi rozmówców itd. Kiedy jednak wyjdziemy poza obszar mowy codziennej i przeniesiemy się chociażby na teren językoznawstwa, semantyki, teorii poznania czy filozofii nauki, to okazuje się, że wyrażenia „prawdziwy” i „prawda” są w nich używane inaczej. Często zastanawiamy się tam, czy pewne zdania są prawdziwe, na czym polega ich prawdziwość, czy prawdziwość powinna być celem naszego poznania itp. Jeżeli Brandom chce bronić adekwatności swojej anaforycznej koncepcji prawdy, to musi twierdzić, że „wszystkie użycia tych wyrażen, które nie mogą być wyjaśnione przez jego teorię są nieuprawnione” (Dummett 2010: 218). Jednakże przyjęcie takiej strategii uczyni z Brandoma myśliciela, który sympatyzuje z ideami kiedyś bardzo popularnej, lecz obecnie traktowanej z niedowierzaniem, a nawet pobłażaniem, filozofii języka potocznego. Wszystkie bowiem użycia słowa „prawdziwy” i pokrewnych, które w świetle jego teorii okazują się nieuprawnione, są specjalistyczne i techniczne, zaś właściwymi użyciami okazują się jedynie użycia potoczne.

Jeśli idzie o możliwość zbudowania semantyki inferencyjnej bez pojęcia prawdy, to napotyka ona na co najmniej dwie trudne do usunięcia przeszkody. Przypomnijmy, że inferencjalizm mocny nie jest hiperinferencjalizmem i nie sprowadza znaczenia każdego bez wyjątku zdania w y ł ą c z n i e do jego relacji inferencyjnych. Stara się on bowiem uwzględnić to, że często będziemy mieli również do czynienia z nieinferencyjnymi okolicznościami zastosowania wyrażenia oraz z ich nieinferencyjnymi konsekwencjami. Tak jest bez wątpienia w wypadku prostego zdania obserwacyjnego: „To jest czerwone”. Poprawne jest jego stwierdzenie, kiedy wskazuje się na przedmiot czerwony, a niepoprawne, kiedy wskazywany przedmiot ma faktycznie inny kolor. Podobnie będzie ze zdaniem: „Jest tu mokro”. Poprawne jest jego stwierdzenie, kiedy czujemy w powietrzu duże stężenie wilgoci, kiedy krople wody spadają na nas z drzewa, kiedy buty, które mamy na nogach nasiąkają wodą itd. Bez tych lub im podobnych okoliczności asercja tego zdania będzie niepoprawna. Brandom uważa, że świadomą, typowo ludzką akceptację tych zdań (w przeciwieństwie do papuziego ich reprodukowania) można w sposób adekwatny scharakteryzować w kategoriach inferencyjnych. Ujmując to następująco:

Skląniamy się do akceptacji wniosku od „To jest czerwone” do „To jest kolorowe”, do odrzucenia przejścia do „To jest zielone”, a także do akceptacji przejścia do tego zdania od zdania „To jest światło stopu”. Jesteśmy skłonni przejść od „Tu jest mokro” do „Jest tu woda”, wywnioskować to zdanie ze stwierdzenia „Pada deszcz”, uznać, że wyklucza ono twierdzenie „Jesteśmy na pustyni” itd. Ponieważ mamy praktyczną zdolność grupowania jako dobrych i złych wnioskowań zawierających dane zdanie jako przesłankę lub konkluzję, nasza reakcja w postaci zdania „To jest czerwone” lub „Tu jest mokro” jest dokonywaniem r u c h u w grze językowej, uznawaniem za swoje jakiegoś twierdzenia, zajmowaniem pozycji, która zobowiązuje nas do przyjęcia innych takich twierdzeń, wykluczenia innych i którą można uzasadnić za pomocą jeszcze innych. Na praktycznym opanowaniu tej inferencyjnie wyartykułowanej przestrzeni – tego, co Wilfrid Sellars nazywa „przestrzenią racji” – polega r o z m i e n i e pojęć bycia czerwonym i bycia mokrym (Brandom 2009: 170).

Zaproponowane w tym cytacie ustalenia można by skomentować następująco. Niewątpliwie, owo praktyczne opanowanie inferencyjnej artykulacji akceptacji zdań: „To jest czerwone” i „Tu jest mokro” okazuje się ważne dla pełnego ich rozumienia i tworzących je wyrażzeń. Jednakże to, co niejako wprawia w ruch tę artykulację i nadaje jej pierwotną i podstawową treść, to poprawna lub prawidłowa asercja obu zdań w odpowiednich dla nich warunkach, czyli wówczas, gdy w pierwszym wypadku przed nami znajduje się przedmiot czerwony oraz gdy w drugim jest faktycznie mokro. Określenie warunków prawidłowej asercji stanowi tu zarazem określenie treści wyrażzeń składających się na stwierdzane zdania, w tym znaczeń słów „czerwony” i „mokry”. I to w dużej mierze dzięki tym znaczeniom mają one opisane przez Brandoma konsekwencje inferencyjne, a nie odwrotnie. Krótko mówiąc, relacje inferencyjne wydają się w wypadku tych i innych zdań obserwacyjnych ważne, lecz bynajmniej nie kluczowe w determinacji znaczeń tych zdań.

Jaki to ma wszystko związek z pojęciem prawdy? Taki mianowicie, że, jak to pokazuje chociażby Dummett, koncepcji poprawnej lub prawidłowej asercji nie da się zrozumieć i wyartykułować bez odwołania się do pojęcia prawdy. On sam tak o tym pisze:

To z praktyki dokonywania stwierdzeń wyłania się wprawdzie pojęcie prawdy, gdyż istotą tej praktyki jest to, że stwierdzenia można oceniać jako prawidłowe lub nieprawidłowe. Możemy odpowiednio do tego uznać, że zdanie jest prawdziwe gdyby prawidłowa była jego asercja, a dokładniej mówiąc, gdyby jego asercja była uzasadniona, niezależnie od tego czy konkretna osoba mówiąca dysponowałaby uzasadnieniem by dokonać tej asercji (Dummett 2004: 34–35).

Wiążąc prawdziwość z odpowiednio wyidealizowanym uzasadnieniem, Dummett opowiada się za epistemiczną wersją koncepcji prawdy, lecz dla statusu Brandomowskiej semantyki inferencyjnej i jej ambicji teoretycznych nie ma to większego znaczenia. Ważne dla niej jest przede wszystkim to, że bez jakiegoś odpowiednio mocnego pojęcia prawdy (inkorporującego ideę reprezentowania i rejestrowania stanów rzeczy, faktów, procesów, własności itp.) niemożliwe wy-

daje się zrozumienie koncepcji prawidłowej asercji zdań, a w szczególności zdań obserwacyjnych<sup>3</sup>.

Druga trudna do ominięcia przeszkoda na drodze zbudowania semantyki inferencyjnej bez pojęcia prawdy wiąże się z kluczową dla tego stanowiska kategorią inferencji, a w szczególności z ideą dobrego lub prawidłowego wnioskowania. Jak już o tym była mowa, jest rzeczą niezwykle kłopotliwą jej objaśnienie w ramach semantyki inferencyjnej. Brandom jest doskonale świadomy tego, że prawidłowość wnioskowania wiąże się na ogół z prawdziwością. Twierdzi się bowiem, że dobre lub prawidłowe wnioskowania to te, które od prawdziwych przesłanek nie prowadzą do fałszywych wniosków. Co więcej, tradycyjny porządek ekspanacyjny w tej materii jest taki, że to za pomocą prawdziwości wyjaśnia się prawidłowość wnioskowania, a nie odwrotnie. Brandom kwestionuje ten porządek, uważając, iż dysponujemy intuicyjnym i niezależnym pojęciem tego, na czym polega prawidłowość wnioskowania, a wobec tego o prawdziwości możemy tu mówić jako o konsekwencji tej cechy, jako o czymś, co jest zachowywane w dobrych wnioskowaniach.

Wszelako te programowe deklaracje nie są poparte szczegółowymi racjami i próbami unaocznienia, na czym owo uchwycenie prawidłowości wnioskowania miałyby polegać. Zasadniczym argumentem Brandoma w tej sprawie wydaje się to, że przyjęcie pierwotności wnioskowania i relacji inferencyjnych oraz rozpoznawa-

---

<sup>3</sup> Na ograniczenia Brandomowskiego inferencjalizmu w zakresie opisu i wyjaśnienia treści zdań obserwacyjnych przekonująco zwraca też uwagę J. McDowell (2010). Czyni to w kontekście krytyki sposobu, w jaki na swój użytek poglądy Sellarsa odczytuje Brandom. W krytyce tej pokazuje m.in., że Sellarsowska teza o konceptualizacji doświadczenia i umieszczania zdań obserwacyjnych w logicznej przestrzeni racji nie zakłada bynajmniej traktowania tych zdań jako wyrażających myśli przyczynowo wywołane przez środowisko i pozostające w relacjach inferencyjnych z innymi myślami, jak sugeruje to Brandom. „Doświadczenie, według Sellarsa, nie jest czymś, co powoduje myśli o naszym otoczeniu. Doświadczanie jest żywieniem takich myśli w modusie, w którym w najlepszych wypadkach wiąże się to z bezpośrednim ujmowaniem okoliczności na mocy, których są one prawdziwe” (McDowell 2010: 139). Inaczej mówiąc, sensoryczna treść reprezentacyjna jest trzonem zdań i sądów obserwacyjnych i sprowadzanie jej do niesensorycznych relacji inferencyjnych jest z góry skazane na niepowodzenie.

nie ich poprawności lepiej oddaje czynnościowy charakter języka. „Albowiem w n i o s k o w a n i e jest czymś, co osoby myślące i mówiące r o b i ą. Jest to, używając zwrotu Wittgensteina, wykonywanie r u c h u w grze językowej” (Brandom 2009: 168). Tymczasem odwołanie się do pojęcia prawdziwości jako czegoś podstawowego w teorii znaczenia gubi ten czynnościowy charakter i powoduje, że nie jesteśmy w stanie w zadowalający sposób wyjaśnić, na czym polega uchwycenie czy rozumienie znaczenia, gdyż nie pozostaje nam nic innego, jak stwierdzić, że polega ono na identyfikacji i znajomości warunków prawdziwości. W świetle semantyki inferencyjnej przedstawia się to zupełnie inaczej:

Z punktu widzenia w n i o s k o w a n i a rozumienie zdania, powiązanie z nim treści propozycjonalnej, to posiadanie praktycznego opanowania jego roli inferencyjnej; to znajomość, co z niego wynika oraz co świadczyloby na jego rzecz lub przeciw niemu. Mówienie tu o „znajomości” ma zupełnie inny sens od tego, który wchodzi w grę w wypadku znajomości warunków prawdziwości. Jest to bowiem rodzaj wiedzy j a k, a nie wiedzy ż e, czyli jest to rodzaj wiedzy, jak coś r o b i ć, a mianowicie rozróżniać, które z wnioskowań zawierających dane zdanie jako przesłankę lub konkluzję są dobre, a które złe, nie jest to zaś wiedza, że warunki prawdziwości są takie a takie. Rozumienie jawi się w tej koncepcji jako zdolność praktyczna, jako rodzaj umiejętności: jako grupowanie możliwych wnioskowań na dobre i złe, jako aprobowanie lub skłanianie się do aprobowania niektórych z nich oraz jako odrzucanie lub skłanianie się do pomijania innych (Brandom 2009: 169).

Trudno zaprzeczyć, że wszystko to brzmi niezwykle sugestywnie, lecz nie posuwa nas ani o krok w kierunku udzielenia odpowiedzi na pytanie o to, co decyduje o tym, że niektóre wnioskowania są dobre, a inne złe. Dwie nasuwające się tu w sposób naturalny odpowiedzi, a mianowicie, że decyduje o tym rozmaicie pojmowane dziedziczenie prawdziwości oraz znaczenie wyrażen tworzących zdania, które występują w roli przesłanek i wniosków, są dla Brandoma nie do przyjęcia. Pierwsza podważa bowiem jego ideę semantyki bez prawdziwości, a druga pozostaje w konflikcie z odgórną strategią tej teorii, która znaczenie zdania, a nie jego składników, czyni czymś fundamentalnym.

Brandom często przedstawia swoją semantykę nie tylko jako rozwinięcie niektórych koncepcji Sellarsa, a w szczególności jego idei przestrzeni racji oraz wnioskowań materialnych i ich roli w determinacji znaczenia, lecz także jako przedłużenie justyfikacyjnej teorii znaczenia zaproponowanej i zarysowanej przez Dummetta. Brandom sugeruje nawet, że Dummett powinien uważać jego główne dzieło i szczegółowo przedstawioną w nim filozofię języka za rozwinięcie swoich własnych idei, w kilku miejscach życzliwie ulepszonych i poprawionych (Brandom 2010: 346). Jak wiadomo, Dummett postuluje opis i wyjaśnianie znaczenia językowego w kategoriach warunków zasadnego uznawania zdań i konsekwencji, do jakich to uznanie prowadzi. Brandom jest przeświadczony, że nadał on Dummettowskiej justyfikacyjnej teorii znaczenia bardziej wyrazistą, inferencyjną postać, podkreślając funkcję, jaką w konstytucji znaczenia pełnią nie tylko warunki i konsekwencje uznawania zdań, lecz także inferencyjne relacje między jedynymi a drugimi. Zdaje się jednak zapominać, że Dummett do znudzenia i w rozmaitych wariantach powtarza w swoich pracach maksymę, że „pojęć prawdy i znaczenia nie da się wyjaśnić odrębnie; tylko r a z e m można je instruktywnie wyjaśnić” (Dummett 2004: 107). Podaje przy tym za jej przyjęciem przekonujące racje. Gdyby Brandom wziął je pod uwagę i w ich świetle zmodyfikował zaproponowaną przez siebie semantykę inferencyjną, to stałaby się ona z pewnością teorią łatwiejszą do obrony, chociaż być może nie tak inspirującą i budzącą tak duże zainteresowanie dzisiejszych filozofów. Prawdopodobnie okazałaby się ona wówczas odmianą inferencjalizmu słabego, czyli mało kontrowersyjnym poglądem na równi stawiającym pojęcia wnioskowania, reprezentacji i prawdy.

\*\*\*

Monumentalne dzieło Brandoma (1994a), które przyniosło mu uznanie i rozgłos, stanowi najpełniejszy wykład inferencjalizmu w teorii znaczenia i jego rozlicznych konsekwencji. Dla czytelnika zagubionego w gąszczu poruszanych tam zagadnień i szczegółów technicznych pomocny jest zbiór esejów określony przez ich autora

wprowadzeniem do inferencjalizmu (Brandom 2000a). Warto również zapoznać się ze zwięzłym artykułem o anaforycznej koncepcji prawdy (Brandom 2002a) oraz z rozdziałem szóstym – o tym, dlaczego prawda nie jest ważna w filozofii – książki Brandoma *Reason in Philosophy* (2009). Na najważniejsze i najczęściej podnoszone zarzuty pod adresem inferencjalizmu semantycznego Brandom odpowiada w artykule opublikowanym pierwotnie w 2007 roku i przedrukowanym w tomie pod redakcją Weissa i Wanderera (Brandom 2007/2010).

W miarę przystępne przedstawienie głównych idei semantyki inferencyjnej zawiera druga część monografii Wanderera *Robert Brandom* (2008). Specjalistyczne artykuły o rozmaitych aspektach filozofii języka Brandoma znajdują się w następujących tomach: Prien, Schweikard (2008); Stekeler-Weithofer (2008); Weiss, Wanderer (2010); Barth, Sturm (2011); trzy pierwsze zawierają odpowiedzi Brandoma. Dla krytycznej oceny inferencjalizmu istotne są zwłaszcza niektóre teksty z tomu pod redakcją Weissa i Wanderera, a w szczególności artykuły Johna McDowella, Michaela Dummetta, Michaela Kremiera oraz Boba Hale'a i Crispina Wrighta.





## **Robert B. Brandom: wobec idealizmu i filozofii analitycznej**

Brandom, podobnie jak jego nauczyciel i promotor doktoratu Rorty, stara się czerpać z różnych tradycji i nurtów filozoficznych. Bliski jest mu idealizm niemiecki, a w szczególności myśl Kanta i Hegla, a ze współczesnych kierunków – pragmatyzm i filozofia analityczna. On sam chętnie określa się, w zależności od kontekstu, jako pragmatysta racjonalistyczny albo jako pragmatysta analityczny. Można byłoby go również nazwać analitykiem pragmatystycznym, gdyż podkreśla swój genealogiczny i merytoryczny związek z filozofią analityczną, którą chce nieco zmodyfikować i przekształcić za pomocą pragmatycznych i idealistycznych idei. Ponieważ o pragmatyzmie Brandoma była już mowa w poprzednich rozdziałach, poświęćmy teraz nieco uwagi jego interpretacji idealizmu oraz ocenie filozofii analitycznej.

Nawiązując do idealizmu, Brandom ma przede wszystkim na myśli nurt niemieckiego idealizmu, a w szczególności myśl Kanta i Hegla. Idealizm ten stanowi najbardziej wyrazisty i znaczący przejaw racjonalizmu filozoficznego, czyli „czcigodnej tradycji filozoficznej, która wyróżnia nas jako rozumne istoty żywe, a filozofię traktuje jako nakierowaną na zrozumienie, artykułację i wyjaśnienie pojęcia rozumu, przypisując jej przez to tę kluczową rolę demarkacyjną” (Brandom 2009: 1). Chociaż tradycja ta ma długą historię i wielu wybitnych przedstawicieli, takich jak Descartes, Leibniz i Spinoza, to zdaniem Brandoma dopiero w niemieckim idealizmie doszły do głosu te idee, które stanowią dobrą podbudowę racjonalistycznego pragmatyzmu. Trzeba je tylko wydobyć i oczyścić z rozmaitych naleciałości. Tak o tym pisze:

Kant i Hegel pokazali nam jak przejść do racjonalizmu, który nie jest niedopuszczalnie kartezyjański, intelektualistyczny i anty- (lub supra-) naturalistyczny. („Światło rozumu” nie musi też być w nim traktowane jako coś nienabytego, wrodzonego). Ukazanie możliwości takiego progresywnego racjonalizmu wymaga ponownego odzyskania centralnych myśli Kanta i Hegla, wypłatania ich z przypadkowych naleciałości i późniejszego folkloru, które utworzyły wokół nich tak grubą warstwę, że prawie całkowicie je zakryły (Brandom 2009: 1–2).

Co w takim oczyszczonym idealizmie jest szczególnie wartościowe? Według Brandoma najbardziej oryginalną i centralną ideą Kanta jest ujęcie specyficznie ludzkiego formułowania sądów oraz działania intencjonalnego, czyli podejmowanego z rozmysłem, jako czegoś, za co podmioty poznające i działające są odpowiedzialne. Podejmują one pewne zobowiązania albo je aprobują, mają nad nimi szczególnego rodzaju kontrolę, czyli upoważnienie do ich zmieniania itp. Wszystko to są kategorie normatywne. Podstawową tezę Kanta wydaje się to, że „istoty obdarzone umysłem należy odróżniać od tych, które umysłu nie posiadają, nie za pomocą faktualnej dystynkcji ontologicznej (obecności materii mentalnej), lecz za pomocą dystynkcji normatywnej i d e ontologicznej” (Brandom 2009: 32–33). Krótko mówiąc, sednem i wyróżnikiem typowo ludzkiej mentalności jest normatywność.

Odpowiedzialność za wydawane sądy i podejmowane działania polega na tym, że włączamy je w sieć naszych innych zobowiązań, uwzględniając inferencyjne konsekwencje, do jakich one prowadzą oraz relacje zgodności i niezgodności z powziętymi już zobowiązaniami, co z kolei może prowadzić do ich modyfikacji itd. W procesie tym dokonuje się synteza racjonalnego podmiotu i konstytuuje się jego jedność, która ma charakter racjonalny (jest to racjonalna jedność apercepcji), gdyż „składające się na nią zobowiązania są traktowane jako r a c j e z a i przeciw innym zobowiązaniom, jako normatywnie o b l i g u j ą c e do uznania pewnych innych zobowiązań i z a k a z u j ą c e uznania jeszcze innych” (Brandom 2009: 14). Na tym właśnie polega sformułowana przez Kanta normatywna i inferencyjna koncepcja doświadczenia i świadomości. Podstawowymi samodzielnymi jednostkami takiego doświadczenia są sądy. Poję-

cia są niesamodzielnymi składnikami sądów i określane są w kategoriach tego, co do sądów wnoszą. „Pojęcia artykułują treści sądów, determinując to, za co ktoś aprobujący te treści stawałby się odpowiedzialny, do czego by się zobowiązywał” (Brandom 2009: 39). Natomiast jako predykaty w zdaniach i wyrażających je sądach są swoistego rodzaju regułami wyznaczającymi to, co stanowi rację czego.

Zdaniem Brandoma u Kanta można doszukiwać się postępowania badawczego, w którym na podstawie charakterystyki aktu sądenia próbuje się zrozumieć treść sądu. To przyporządkowanie lub nawet podporządkowanie kwestii semantycznych kwestiom pragmatycznym i udzielanie odpowiedzi na te pierwsze przez odwołanie się do tych drugich, pozwala uznać go za pragmatystę metodologicznego, nie w tym sensie, że opowiada się on za uprzednością praktycznej aktywności dyskursywnej wobec teoretycznej aktywności dyskursywnej, lecz w tym sensie, że w obu obszarach aktywności daje pierwszeństwo a k t u nad t r e ś c i ą<sup>1</sup>. Brandom twierdzi, że stanowisko to „będzie się odbijać szerokim echem przez cały niemiecki idealizm i w sposób szczególny zostanie wykorzystane przez Fichte’go i Hegła” (Brandom 2009: 40). Przez Kanta zostało ono wykorzystane do objaśnienia pojęcia przedstawienia, czyli – w obecnie rozpowszechnionej terminologii – reprezentacji.

Reprezentacja jest dla Kanta tym, wobec czego sądy są w jakimś sensie odpowiedzialne, co ma decydujący wpływ na ocenę ich poprawności. Ten wymiar reprezentacyjny jest obecny już na poziomie ustalania relacji między sądami i ich konsekwencji inferencyjnych. Oto prosty przykład. Sąd, że obiekt *A* jest psem, nie jest niezgodny z sądem, że obiekt *B* jest lisem, lecz jest niezgodny z sądem, że obiekt *A* jest lisem. Tak więc relacja niezgodności zależy od tego, do czego dane sądy się odnoszą, czyli co reprezentują. Podobnie jest z konsekwencjami inferencyjnymi. Konsekwencją tego, że obiekt *A* jest psem nie jest to, że obiekt *B* jest ssakiem, lecz jedynie to, że obiekt *A* jest ssakiem. W tych zabiegach ustalania rela-

---

<sup>1</sup> Jest to nieco inne i szersze rozumienie pragmatyzmu metodologicznego od tego, o którym była mowa w jednym z poprzednich rozdziałów dotyczących poglądów Brandoma.

cji i konsekwencji ma miejsce swoistego rodzaju triangulacja, której rolę trudno przecenić:

Triangulacja ta, polegająca na uznawaniu materialnych niezgodności i wnioskowań, jest w istocie tym, w jaki sposób normatywny wymóg racjonalnej jedności apercpcji (sądów) czyni zrozumiałym sens reprezentacyjny, czyli to, na czym polega traktowanie sądów jako reprezentujących lub będących o przedmiotach. Pokazuje ona, jak wymiar reprezentacyjny treści pojęciowej można pojąć jak już *implicite* zawarty w jej artykulacji za pomocą relacji inferencji i niezgodności (Brandom 2009: 44).

W takiej perspektywie przestaje być zagadkowe twierdzenie Kanta, że jedność świadomości sama konstytuuje relację przedstawień do przedmiotów i tym samym ich obiektywną ważność.

Podkreślany przez Kanta normatywny wymiar ludzkiego poznania i działania rodzi pytanie o warunki, jakie muszą być spełnione, aby owa normatywność miała nad nami władzę. W odpowiedzi na nie pomocne jest przeciwstawienie wymuszonego podlegania prawom przyrody, nad którymi nie mamy żadnej kontroli, samorzutnemu i autonomicznemu podporządkowaniu się normom. To właśnie nasza autonomia gwarantuje, że jesteśmy istotami, które kierują się racjami, podejmują określone zobowiązania i je ze sobą uzgadniają. Dzięki temu jesteśmy racjonalnymi podmiotami i konstytuujemy swoją racjonalną jedność. Kategoria autonomiczności jest dla Kanta niezwykle ważna i jej znaczenie „wykracza daleko poza praktyczne użycie rozumu, przenikając głęboko Kantowską koncepcję racjonalności i dyskursywności w ogóle – tak samo w jej teoretycznych formach wyrazu, jak i praktycznych” (Brandom 2009: 15). Z kategorią autonomiczności powiązana jest ściśle kategoria wolności, gdyż autonomia bez wolności nie byłaby możliwa. Dla Kanta wolność ma przede wszystkim charakter pozytywny (jest wolnością do), a nie negatywny (nie jest to wolność od). Brandom tak ją charakteryzuje:

Pozytywna wolność opisywana przez Kanta jest praktyczną zdolnością podlegania normom dyskursywnym. Jest to zdolność, którą daje się pogodzić z podleganiem prawom, które rządzą bytami przyrody, lecz

poza owo podleganie wykracza. To właśnie dzięki wykorzystaniu tej zdolności przekraczamy to, co jedynie przyrodnicze, stając się istotami, które żyją, poruszają się i realizują swoje istnienie w normatywnej przestrzeni zobowiązań i odpowiedzialności, a zatem w przestrzeni r a c j i (ponieważ relacje artykułujące treści tych statusów normatywnych są relacjami racjonalnymi); (Brandom 2009: 60).

Podleganie normom, w przeciwieństwie do podlegania prawom przyrody, musi się wiązać z ich rozpoznaniem. Normy są zatem uwikłane w postawy, jakie wobec nich zajmujemy. Nie ma w tym nic zaskakującego, gdyż nie istniały one w świecie, w którym nie było ludzi. Pojawiły się wówczas, kiedy ludzie zaczęli wobec siebie zajmować określone postawy normatywne. Jednakże normy jako takie są do pewnego stopnia od owych postaw niezależne, gdyż nie są one bezpośrednim wytworem naszych jednostkowych postaw.

To napięcie między zależnością norm od naszych postaw i ich jawnym wykraczaniem poza tę zależność starał się usunąć Hegel. Jego rozwiązanie wykorzystywało społeczny charakter procesu podejmowania zobowiązań, odpowiedzialności za nie, podporządkowywania się im itp. Zwracał on mianowicie uwagę na to, że w procesie tym liczą się nie tylko nasze postawy, lecz również ich uznawanie lub kwestionowanie przez innych. To właśnie za sprawą owego wzajemnego uznawania posiadanie statusu normatywnego przez coś nie ma charakteru czysto subiektywnego, czyli nie jest wytworem postawy jednostkowego podmiotu. Co więcej, Hegel „traktuje owe społeczne praktyki uznawania jako dostarczające kontekstu i tła potrzebnego do nadania sensu Kantowskiemu procesowi integracji zobowiązań pojęciowych, prowadzącemu do syntezy racjonalnej jedności apercpcji” (Brandom 2009: 72). Całą tak pojętą sferę normatywnej aktywności dyskursywnej nazywa Hegel duchem i przypisuje szczególną rolę w jej konstytucji językowi. Sfera ta ma wymiar nie tylko społeczny, lecz również historyczny. Integracja naszych rozmaitych zobowiązań ma bowiem nie tylko charakter synchroniczny, lecz również diachroniczny. Jej wymiar diachroniczny gwarantuje proces zwany przez Hegla przypominaniem, który retrospektywnie prowadzi do zobowiązań, które są aktualnie harmonizowane.

Jest to rodzaj genealogicznego uzasadnienia lub usprawiedliwienia tych zobowiązań, pokazania dlaczego wcześniejsze sądy są trafne w świetle jeszcze wcześniejszych oraz, w nieco innym sensie, także w świetle późniejszych (Brandom 2009: 90).

Proces ten prowadzi niejednokrotnie do ujawnienia rozmaitych ograniczeń uznawanych układów zobowiązań, które w perspektywie historycznej okazują się niedoskonałymi sposobami reprezentowania tego, jak mają się rzeczy, a w związku z tym wymagają poprawek i daleko idących modyfikacji. Pozwala to na rozwój tego, co Hegel nazywa duchem.

Po tej krótkiej prezentacji zasadniczych idei Kanta i Hegła czas na ich ogólną ocenę przez Brandoma i usytuowanie w kontekście jego wersji pragmatyzmu. Jaka jest ogólna wymowa owych idei?

Ukazują one Kanta i Hegła jako myślicieli, którzy proponują wyrefinowaną koncepcję jedności rozmaitych cech odróżniających istoty dyskursywne od bytów jedynie przyrodniczych. Jesteśmy społecznymi, normatywnymi, racjonalnymi, wolnymi, samoświadomie historycznymi istotami żywymi. Ta wyrazista i dokładnie wyartykułowana pojęciowo wizja nas samych jest szczytowym osiągnięciem filozoficznym niemieckiego idealizmu (Brandom 2009: 17).

Przedstawiając genealogię pragmatyzmu, widzianą z własnej perspektywy, Brandom ujmuje ją jako drogę prowadzącą od niemieckiego idealizmu do pragmatyzmu amerykańskiego, która następnie zakręca i wiedzie z powrotem do niemieckiego idealizmu (zob. wstęp w: Brandom 2011). Niewątpliwie z uwagi na różnorodność pragmatyzmu klasycznego i neopragmatyzmu jest to tylko jedna z wielu możliwych dróg. Jednakże dobrze oddaje ona zasadniczą myśl i intencje Brandomowskiego pragmatyzmu racjonalistycznego.

Będąc racjonalistą w swoim pragmatyzmie, Brandom nie chce bynajmniej rezygnować z bycia przedstawicielem filozofii analitycznej. Świadczy o tym chociażby rozdział zamykający jego książkę, powstałą na podstawie Oksfordzkich Wykładów im. Johna Locke'a z 2006 roku (Brandom 2008a: 201–235). Omawia on w nim kolejno najważniejsze z zarzutów wysuwanych pod adresem filozofii analitycznej i stara się

odpowiedzieć na pytanie, do jakiego stopnia zarzuty te wskazują na autentyczne ograniczenia filozofii analitycznej i w jaki sposób można je usunąć. Prześledzenie toku tych wywodów, uzupełnionych dodatkowymi wątkami i uwagami Brandoma z innych prac, powinno dać bardzo dobry obraz jego stosunku do tradycji analitycznej.

Brandom rozpoczyna swoje rozważania na temat filozofii analitycznej od spostrzeżenia, że podkreślanie przez niego związku swego programu z tą tradycją, spotykało się niejednokrotnie z krytyką. Rorty z niezadowoleniem twierdził, że nie ma żadnego sensu próba przedłużania życia tradycji, która jest już w dużej części martwa. W podobnym duchu, aczkolwiek nieco bardziej obrazowo, wyraził się McDowell, utrzymując, iż powiązanie tradycji analitycznej z wątkami pragmatyzmu prowadzi do wykreowania czegoś, co „wygląda jak potwór Frankensteina, który potrafi się chwiać, stwarzając pozory życia, dzięki przeszczepom nowych narządów podarowanych przez pragmatyzm, a który bez tego byłby trupem i takim powinien pozostać” (McDowell 2008: 47). Ten surowy osąd uzasadnia McDowell tym, że transformacja tradycji analitycznej dokonana przez Brandoma jest bardzo powierzchowna. Nie kwestionuje on bowiem jednej z jej kluczowej idei, a mianowicie poszukiwania w ramach wielości słowników, którymi się posługujemy, tych najbardziej podstawowych i elementarnych. Postuluje jedynie, aby w owym poszukiwaniu uwzględniać nie tylko relacje semantyczne między słownikami, lecz również pragmatyczne, zakorzenione w praktykach używania słowników.

Brandom proponuje takie postępowanie, mimo że w pełni zdaje sobie sprawę z tego, iż dotychczasowe próby w tym względzie zakończyły się niepowodzeniem. Wystarczy w tym celu przywołać popularne wśród analityków stanowiska: empiryzm i naturalizm. Według tego pierwszego w słowniku obserwacyjnym da się w zasadzie wyrazić wszystko to, co stwierdzamy w słownikach, które *prima facie* nie odnoszą się do bezpośrednich danych obserwacji. Natomiast według tego drugiego uprzywilejowanym słownikiem jest język fizyki elementarnej albo, szerzej, nauk przyrodniczych w ogólności, i to właśnie w nim można sformułować wszystkie prawdy o świecie. Jednakże podając racje, które zachwiały zasadnością tych stanowisk,

Brandom szczegółowo rozwija koncepcję, która niewiele się od nich różni. McDowell tak pisze o tym stanowisku Brandoma:

Przecież zalecany przez niego projekt analizy pod następującym względem przypomina kluczowe programy projektu klasycznego: uprzywilejowuje jeden słownik spośród innych. Przeciwstawiając się tym kluczowym programom, przeciwstawiamy się odpowiednim roszczeniom do tego, że dany słownik ma względem innych uprzywilejowany status. Do wszystkich takich roszczeń można odnosić się z ogólną podejrzliwością. Centralną myśl pragmatyzmu, w postaci przyjętej przez Richarda Rorty'ego, można sformułować następująco: kiedy w obiegu znajduje się kilka słowników, błąd filozofów polega na tym, że sądzą, iż powinni zajmować się ich różnicowaniem, wybieraniem jednego jako podstawy zrozumiałości wszystkich pozostałych. Jeśli jest to błąd ogólny, to daczego powinniśmy przyjmować, że nie jest to takim błędem, jeśli wybrany słownik nie jest językiem formułującym rezultaty doświadczenia lub językiem wyrażającym elementy naturalistycznego poglądu na świat, lecz jest językiem służącym do opisywania praktyk językowych? (McDowell 2008: 52)

Tak więc chcąc pozostać wiernym duchowi pragmatyzmu, czy to klasycznego, czy tego, którego Brandom dopatruje się u Wittgensteina, należy bez zastrzeżeń przyjąć istnienie wielości niesprowadzalnych do siebie słowników. Oczywiście, możemy opisywać praktyki ich używania, lecz chcąc zapewnić adekwatność takim opisom, będą one owe słowniki w taki czy inny sposób inkorporowały, przez co ich użyteczność w jakimkolwiek projekcie analizy okaże się niewielka. Zgodne jest to zresztą ze stosunkiem Wittgensteina do wszelkich analitycznych projektów, któremu dawał wyraz w swej drugiej filozofii.

Odpowiedź Brandoma na tę krytykę nadmiernego przywiązania do tradycji analitycznej jest w dużym skrócie następująca. Porównanie powiązania pragmatyzmu z tradycją analityczną do stworzenia potwora Frankensteina zakłada, że organy pragmatyczne i cały pragmatyzm mają się bardzo dobrze. Brandom nie jest co do tego przekonany, zwłaszcza kiedy zaczyna w nim dominować postawa, że będąc pragmatystą, należy poprzestać na mikroopisach poszczególnych praktyk językowych i nie martwić się ich relacjami i opracowaniem



jednego lub kilku dużych opisów. Można zgodzić się z McDowellem, że dotychczasowe próby realizacji klasycznego projektu analizy okazały się niefortunne z uwagi na zbyt sztywną koncepcję analizy i nieodpowiedni wybór uprzywilejowanych bazowych słowników, jak to jest w wielu postaciach empiryzmu czy naturalizmu. Jednakże nie powinno to powstrzymać przed poszukiwaniem bardziej elastycznej koncepcji analizy i lepszym wyborem bazowych słowników. Ponadto nawet częściowy postęp analityczny, bez całkowitego sukcesu, jest pouczający. Jak twierdzi Brandom:

Zawsze będą takie rzeczy, których dobre ujęcie będzie można przedstawić. Będzie można powiedzieć w słowniku bazowym te rzeczy ze słownika stanowiącego przedmiot analiz. Jednakże zawsze będą również inne kłopotliwe rzeczy, których nie da się wyrazić w wybranych terminach. Mój pogląd w tym względzie jest taki, że należy stwierdzić, iż nauczyliśmy się czegoś, kiedy zobaczyliśmy, że zasoby ekspresywne tego słownika wystarczają do wyrażenia tak wiele z tego, co można powiedzieć w tym innym słowniku, z wyjątkiem owych kłopotliwych rzeczy (Brandom 2008b: 136).

Po tej krótkiej dygresji przedstawiającej polemikę McDowella z Brandomem na temat trafności powiązania idei analitycznych z pragmatycznymi, przejdźmy do ogólnych zarzutów wysuwanych pod adresem filozofii analitycznej. Co miałyby sprawiać, że tradycja analityczna jest już martwa? Zdaniem niektórych przyczyniło się do tego pokładanie zbyt wielkich nadziei w logice i semantyce formalnej, które okazały się dyscyplinami o niewielkiej doniosłości filozoficznej i których burzliwy rozwój w XX wieku nie zmienił w sposób diametralny filozofii. Zdaniem Brandoma w sprawie tej trzeba zająć wyważone stanowisko. Nie należy z jednej strony twierdzić, że to, czego nie da się uchwycić za pomocą kwantyfikatorów i pozostałej aparatury logicznej nie zasługuje na naszą uwagę. Z drugiej strony nie należy też zapominać, że dzięki kategoriom nowoczesnej logiki potrafimy w odpowiedni sposób opisać różnice między terminami jednostkowymi a predykatami, między przysłówkami atrybutywnie i nieatrybutywnie modyfikującymi predykaty itp. Krótko mówiąc, dzięki logice i teorii mnogości uzyskujemy swoiste algebra-

iczne rozumienie znaczenia językowego. W związku z tym, konkluduje Brandom:

Nawet wówczas gdy jedynie rozważamy różne podejścia do semantyki, musimy zawsze mieć pewność, że nie tracimy z oczu owego cennego rozumienia, które ona daje. Wydaje mi się, iż jest to coś, co powinno inspirować wyobraźnię filozoficzną. A przynajmniej jest tak, że zobowiązani jesteśmy do zbadania jak daleko mogą nas doprowadzić takie metody w wydobywaniu na jaw i formalnym przybliżeniu rozmaitych innych aspektów treści pojęć, którymi posługujemy się w naszych refleksjach filozoficznych (Brandom 2008a: 204).

Częściej jednak od sugestii, że analitycy nadmiernie i bezzasadnie fascynują się logiką i formalizacją, pojawia się zarzut przekształcania filozofii w niezwykle specjalistyczną dyscyplinę, borykającą się ze scholastycznymi zagadkami, interesującymi jedynie samych filozofów. Fascynacji analityków paradoksami semantycznymi, funkcjonowaniem nazw własnych i wyrażen okazjonalnych w kontekstach modalnych, czy korzyściami teoretycznymi płynącymi z czterowymiarowej koncepcji obiektów materialnych trwających w czasie, przeciwstawia się potrzebę podejmowania dalekosiężnych zagadnień filozoficznych dotyczących transformacji kultury postmodernistycznej, społecznego charakteru świadomości i samoświadomości, roli nauki i sztuki w ukazywaniu natury ludzkiej itp. Przeciwnie to ma pokazywać, jak bardzo analitycy odeszli od tradycji filozoficznej i zajęli się generowaniem zagadek w ramach własnego programu badawczego.

Brandom łagodzi siłę tego zarzutu, twierdząc, że nie ulega najmniejszej wątpliwości, iż bardzo wielu analityków to teoretycy zajmujący się przez całe życie bardzo szczegółowymi, technicznymi zagadnieniami. Jednakże zagadnienia te i ich rozwiązania mają często ogólniejsze konsekwencje (np. niemożliwość eliminacji wyrażen okazjonalnych można powiązać z nieredukowalnością pierwszoosobowego, subiektywnego punktu widzenia). Ponadto, jak to trafnie zauważył Thomas S. Kuhn, każda nauka po okresie przemian rewolucyjnych przechodzi okres normalnego rozwoju, w którym uczeni zajmują się rozwiązywaniem szczegółowych zagadnień

i łamigłówek. Być może filozofia w jej nurcie analitycznym znajduje się obecnie w okresie normalnego rozwoju. Jeśli z tego stanu rzeczy można wyprowadzać jakieś wnioski, to jedynie takie, że mechanizmy rozwoju filozofii nie różnią się tak bardzo od mechanizmów rozwoju nauk szczegółowych (co świadczyłyby o tym, że filozofia nie różni się tak bardzo od nauk) oraz że za jakiś czas można się spodziewać rewolucyjnych zmian w filozofii analitycznej. Należy też zauważyć, że wszystkie specjalistyczne i techniczne zainteresowania analityków można potraktować jako przyczynki do tworzenia „wizji nas samych jako bytów w swej istocie *d y s k u r s y w n y c h*, jako jednocześnie twórców i wytworów naszych praktyk językowych oraz stanów mentalnych, które je umożliwiają i które za ich sprawą są możliwe” (Brandom 2008a: 205). Co więcej, wizję tę wprost i na różne sposoby rozwijali tacy wybitni filozofowie analityczni, jak Willard V. Quine, Wilfrid Sellars, Donald Davidson i Michael Dummett.

Zarzut uczynienia z filozofii mało znaczącej dyscypliny technicznej wiąże się często z zarzutem ignorowania przez analityków historii filozofii. Źródłem tej postawy można się doszukiwać u wczesnych analityków, tj. George’a E. Moore’a, Bertranda Russella, a nieco później Rudolfa Carnapa, którzy krytykując poprzedzającą ich tradycję filozoficzną, chcieli się od niej raz na zawsze odciąć. Kiedy jednak dokładniej i z odpowiedniej perspektywy czasowej przyjrzeć się ich poglądom, to okazuje się, że za deklaracjami o zerwaniu z przeszłością i rozpoczynaniu nowej epoki w filozofii kryją się liczne ślady kontynuacji dorobku przeszłości (idealizmu i neoheglizmu w wypadku Moore’a i Russella oraz neokantyzmu w wypadku Carnapa). To prawda, że wielu myślicieli analitycznych skłania się do traktowania historii filozofii jako mało znaczącej dyscypliny, luźno związanej z filozofią i przyciągającą na ogół tych, którzy nie są w stanie oryginalnie uprawiać samej filozofii. Nie jest to jednak pogląd powszechny – wybitni analitycy często go bowiem *explicite* odrzucają. Nie zgadzał się z nim na przykład Sellars, którego systematyczne poglądy filozoficzne są nierozzerwalnie splecione z interpretacjami wielkich myślicieli przeszłości, a w szczególności Kanta. Tak więc, utrzymuje Brandom,

[...] nie powinno się ujmować współczesnych filozofów analitycznych jako zobowiązanych do szerzenia propagandy, że wszystko od nowa rozpoczęło się w analizie, z której niektórzy ojcowie założyciele uczynili integralną część wiary bojowej, mającej być istotną bronią w zmaganiach o zdobycie odpowiedniego miejsca dla ich rodzącego się ruchu (Brandom 2008a: 206–207).

Jak zatem widać, nic w analitycznej koncepcji filozofii, wyjąwszy przygodne czynniki związane z jej formowaniem się i towarzyszące temu procesowi wczesne hasła propagandowe, nie zobowiązuje nas do pomniejszania roli historii filozofii.

Przeciwnicy filozofii analitycznej uważają ją często za współczesny przejaw scjentyzmu. Sądzą oni, że dyskredytuje to ten nurt filozoficzny, gdyż scjentyzm jest stanowiskiem nie do utrzymania. Kłopot z tym popularnym zarzutem jest taki, twierdzi Brandom, że scjentyzm można rozumieć na wiele sposobów. W filozofii bardzo często sprowadza się on do tego, co można nazwać scjentyzmem socjologicznym, który polega na akceptowaniu i propagowaniu określonego stylu uprawiania tej dyscypliny. Jest to styl, który pod wieloma względami przypomina to, co dzieje się w naukach szczegółowych, różni się natomiast od tego, w jaki sposób funkcjonują kawiarniani intelektualiści, działacze polityczni, krytycy literaccy, powieściopisarze i poeci. Można go najkrócej określić jako styl zakładający, że filozofia jako aktywność jest zespołowym poszukiwaniem prawdy, w trakcie którego formułuje się argumenty, które z kolei są bezstronnie oceniane i w rezultacie tej oceny modyfikowane, rozwijane, a nawet odrzucane. W aktywności tej chodzi ostatecznie o realizację wspólnych, bezosobowych celów, a nie o propagowanie własnych, indywidualnych poglądów społecznych, politycznych i religijnych. Filozofia ma po prostu pogłębiać nasze ogólne rozumienie i, o ile to możliwe, poszerzać naszą wiedzę, a nie stwarzać okazję do ekspresji własnych indywidualnych postaw życiowych i światopoglądu. Tak rozumiany scjentyzm socjologiczny stanowi pewnego rodzaju ideał, który według Brandoma dobrze przysłużył się profesji filozoficznej i nadal powinien być kulturowany, aczkolwiek obok

różnorodnych zalet ma on też swoje wady<sup>2</sup>. Jest ich jednak tak niewiele, że z faktu sprzyjania scjentyzmowi socjologicznemu nie można czynić zarzutu filozofii analitycznej.

Niekiedy scjentyzm jest utożsamiany z naturalizmem, według którego istnieją tylko obiekty, własności, zdarzenia, procesy itd. przyjmowane w naukach przyrodniczych. Naturalizm jest niewątpliwie stanowiskiem rozpowszechnionym wśród filozofów analitycznych, aczkolwiek, jak trafnie zauważa Brandom, jedną z sił napędowych niektórych działów filozofii, takich jak filozofia umysłu, są rozmaite argumenty antynaturalistyczne. On sam do naturalizmu odnosi się z rezerwą, uważając, że tak jak został on określony – jest nie do pogodzenia z proponowanym przez niego pragmatyzmem racjonalistycznym (np. Brandom 2000a: 26, 28 i 31). Można co najwyżej odróżnić, jak to czyni Huw Price, naturalizm przedmiotowy, o typowo metafizycznym charakterze, od bardziej umiarkowanego naturalizmu podmiotowego, o nachyleniu antropologicznym. Ten drugi być może da się pogodzić z ideą pragmatyzmu fundamentalnego, stanowiącego jeden ze składników stanowiska Brandoma. On sam tak o tym pisze:

Fundamentalny pragmatyzm zaleca by wpieryw przyjrzyć się temu, co podmioty dyskursywne robią, z jakich zdolności korzystają, w jakich praktykach uczestniczą. Jeśli o tym wszystkim da się opowiedzieć historię naturalistyczną, to być może okaże się, iż nie pozostaną żadne zagadnienia, które powinny sprawiać kłopot naturalistom (Brandom 2011: 10–11).

Trzeba też pamiętać, że nie zawsze akceptacja naturalizmu musi wiązać się z przyjęciem scjentyzmu na terenie filozofii. Dobrym przykładem jest tu stanowisko Sellarsa, który z jednej strony deklarował, że „w wymiarze opisywania i wyjaśniania świata nauka jest miarą wszystkich rzeczy, tego, co jest, że jest, i tego, czego nie ma, że nie ma” (Sellars 1956/1997, § 42: 83; przekład polski: 229), lecz z drugiej strony twierdził, że obok opisywania i wyjaśniania formułujemy

<sup>2</sup> Niektóre z tych wad i ich konsekwencje omawia dowcipnie B. Williams (2000/2006: 182–184). Zob. też Szubka (2009: 206–208).

również normy, dokonujemy ocen itd., a w filozofii zmierzamy do powiązania tych wszystkich obszarów aktywności. Był on zatem naturalistą, nie będąc scjentyistą metafizycznym.

Często jednak scjentyzm przyjmuje kształt restryktywnego monizmu metodologicznego. „Z grubsza biorąc to pogląd, że wiedza naukowa jest jedyną postacią wiedzy, a naukowe rozumienie jest jedynym rodzajem rozumienia, które zasługuje na to miano” (Brandom 2008a: 209). Jeżeli zatem filozofia ma być rzetelnym działem wiedzy, musi być zespolona z naukami przyrodniczymi lub stanowić ich teoretyczne i abstrakcyjne przedłużenie. Według zwolenników tego scjentyistycznego monizmu metodologicznego filozofowie nadmiernie ulegają urokowi różnorodności i wielopłaszczyznowości świata, w sposób nieuzasadniony wyprowadzając na tej podstawie wnioski o istotnej i nieusuwalnej odmienności metodologicznej nauk przyrodniczych (*Naturwissenschaften*) i humanistycznych (*Geisteswissenschaften*).

Brandom zdaje sobie sprawę, że duża i reprezentatywna grupa filozofów analitycznych, do której należą m.in. Bertrand Russell, Frank P. Ramsey, Rudolf Carnap, Willard V. Quine i Jerry A. Fodor, skłania się do takiego restryktywnego scjentyzmu. Uważa on jednak, że nie powinno to stanowić podstawy do twierdzenia, że scjentyistyczny monizm metodologiczny jest integralnym składnikiem tradycji analitycznej. Często bowiem jego przyjęcie stanowi rezultat przeświadczenia, że czymś nieuniknionym jest taki oto dylemat metafizyczny: albo w duchu Ludwiga Wittgensteina będziemy twierdzić, że filozofia nie jest jedną z nauk przyrodniczych, godząc się w ten sposób na kwietyzm, w myśl którego wszystko, co nam pozostaje to rozjaśnianie treści i struktury naszych myśli, albo odrzucając ów kwietyzm zgodzimy się, że filozofia jest działalnością teoretyczną i systematyczną na wzór nauk przyrodniczych. Dylemat ten, zdaniem Brandoma, bynajmniej nie okazuje się nieunikniony. Pozostaje bowiem jeszcze trzecie wyjście: można odrzucać ateoretyczny kwietyzm i utrzymywać jednocześnie, że filozofia stanowi pełnoprawną aktywność teoretyczną i systematyczną *sui generis*. Przyjęcie tego rozwiązania nie pociąga za sobą uznania, że filozofia posługuje się jakimiś tajemniczymi, sobie tylko właściwymi metodami. Wiąże się

ono jedynie z odrzuceniem scjentyistycznego ekskluzywizmu. Krótko mówiąc, rozwiązanie to okazuje się niedogmatycznym poglądem, który nie rozstrzyga z góry, „czy i które cechy przyrodniczego, naukowego badania, wyjaśnienia, wiedzy i rozumienia powinny być uznane za użyteczne i odpowiednie w filozofii” (Brandom 2008a: 211).

Z zarzutem scjentyzmu, kierowanym często pod adresem filozofii analitycznej przez jej przeciwników, wiąże się niekiedy jeszcze inny zarzut, który – zdaniem Brandoma – jest znacznie bardziej wnikliwy i trudniejszy do odparcia. Wskazuje on na istotne ograniczenie metodologiczne typowych metod analitycznych, które na ogół zakładają, że filozoficzne rozumienie badanych fenomenów powinno zmierzać do ujęcia „algebraicznego”. Kiedy badaną sferą fenomenów będzie język i wyrażane w nim pojęcia, to w myśl owego wzorcowego ujęcia opisywane treści pojęciowe należy ukazywać jako „kompleksy, które powstały w wyniku zastosowania wyraźnych algorytmów do treści pojęciowych, wyrażanych przez słownik bazy (traktowany – z uwagi na ten cel i w relacji do tej konstrukcji – jako prosty)” (Brandom 2008a: 213). Na moc teoretyczną takiego „algebraicznego” rozumienia wskazywał w czasach nowożytnych Gottfried W. Leibniz, do którego kilka wieków później chętnie nawiązywał Russell, zapoczątkowując współczesną filozofię analityczną. Ten model rozumienia stał się dla analityków wzorcowy głównie z uwagi na jego ogromne sukcesy w naukach przyrodniczych. Ci, którzy przyjmowali scjentyzm, twierdzili wręcz, że tylko takie rozumienie jest w stanie nadać filozofii naukowy charakter i sprawić, że będzie ona dostarczać nam autentycznej wiedzy. Okazuje się jednak, na co trafnie zwrócili uwagę m.in. pragmatyści, Martin Heidegger, a w ramach tradycji analitycznej Wittgenstein, że rozumienie to bazuje ostatecznie na pierwotnym, praktycznym rozumieniu, które wymyka się teoretycznym procedurom „algebraizacji”. Jest to rozumienie przybierające w wypadku języka postać odpowiedniego użycia wyrażenia, którego nie można uchwycić za pomocą jednoznacznych reguł, uporządkowanych i powiązanych w jedną formalną całość. Rozumienie to, nazywane niekiedy wiedzą jak, można w odróżnieniu od rozumienia „algebraicznego” określić – zdaniem Brandoma – mianem *hermeneutycznego*. Nie ogranicza się ono wyłącznie do

praktycznego ujmowania prostych treści pojęciowych. Jest ono również niezastąpione w procesie interpretowania dzieł literackich, tekstów filozoficznych i przepisów prawa<sup>3</sup>.

Odpowiedź Brandoma na ten zarzut ma charakter koncesyjny. Można nawet powiedzieć, że jego program analitycznego pragmatyzmu jest próbą pokazania, w jaki sposób przekształcić filozofię analityczną, aby była ona w stanie uwzględnić doniosłość rozumienia hermeneutycznego i niewystarczalność rozumienia „algebraicznego”. Jego stanowisko w tej materii jest następujące:

Powinniśmy zgodzić się na to, że niekiedy rozumienie algebraiczne jest nieosiągalne, a w istocie rzeczy na to, że k a ż d y kontekst, w którym j e s t ono osiągalne zawiera odniesienie do słownika bazowego, którego użycie n i e jest wyznaczane algebraicznie, lecz zależy od i n n e g o rodzaju praktycznego opanowania i rozumienia. Rozumienie algebraiczne nie może być bardziej prawomocne od rozumienia hermeneutycznego, od którego jest uzależnione oraz które kształtuje, poszerza i wzmacnia (Brandom 2008a: 215–216).

Pogląd ten prowadzi do takiego oto pluralizmu metafizycznego: jeśli filozofia analityczna zostanie pojęta jako poszukiwanie rozumienia „algebraicznego”, nawet w najszerszym możliwym sensie tego terminu, to trzeba uznać, że jest ona tylko jedną z odmian filozofii, i to nie tylko *de facto*, lecz również *de iure*. Po prostu z uwagi na odmiany rozumienia i zależności między nimi, precyzyjne i przejrzyste rozumienie „algebraiczne” nie może zastąpić wszystkich innych, a filozofia analityczna nie może zastąpić filozofii hermeneutycznej. Jednakże ten koncesyjny pluralizm metafizyczny Brandom łączy z akcentowaniem szczególnej wartości i doniosłości teoretycznej rozumienia „algebraicznego”. To właśnie dzięki niemu jesteśmy w stanie uchwycić nie tylko strukturę wypowiedzi formułowanych za pomocą interesującego nas słownika, lecz również obiektywnie (czyli niezależnie od jednostkowych preferencji i punktów widzenia) usta-

---

<sup>3</sup> Rodzaje rozumienia hermeneutycznego są szerzej omówione w obszernym wprowadzeniu metodologicznym do zbioru Brandom (2002b: 90–118) oraz w artykule Brandom (2004).



lić to, co upoważnia nas do wygłoszenia owych wypowiedzi, jakie są ich konsekwencje i z jakimi innymi wypowiedziami są one niezgodne. Z dużą jasnością artykułujemy wówczas relacje inferencyjne łączące sądy i pojęcia wyrażane przez te wypowiedzi. Brandom tak o tym pisze:

Ten rodzaj jasności rozumienia to bezcenna perła, którą należy jeszcze bardziej cenić tam, gdzie słownik będący przedmiotem zainteresowania jest bardzo ważki i trudny, jak ma to miejsce w wypadku wielu tych słowników, które są albo używane przez filozofów, albo przez nich omawiane (Ten rodzaj jasności ułatwia komunikację – scjentyzm w sensie socjologicznym); (Brandom 2008a: 214–215).

Taki scjentyzm nie jest bynajmniej czymś nagannym, lecz można uważać go za ideał, do którego filozofia powinna dążyć.

Ostatni zarzut wysuwany pod adresem filozofii analitycznej, który Brandom obszernie omawia i odpiera, dotyczy jej uwikłania w trudną do obrony metafizykę. Jego sedno jest następujące: rozmaite analityczne koncepcje uprawiania filozofii mieszczą się i są uzasadniane w ramach ogólnych poglądów, takich jak empiryzm i naturalizm; poglądy te są wyrazem całościowej, ogarniającej wszystko metafizyki, która jest nie do utrzymania. Parafrazując ten zarzut w terminologii semantycznej, można powiedzieć, że zwraca on uwagę, iż siłą napędową koncepcji i metod analitycznych jest poszukiwanie jednego uprzywilejowanego bazowego słownika uniwersalnego, w którym wszystko dałoby się wyrazić. Brandom nie do końca zgadza się z takim postawieniem sprawy. Twierdzi, że chociaż często w ramach tradycji analitycznej mieliśmy do czynienia z takimi poszukiwaniami, to nic nie stoi na przeszkodzie, aby uprawiając filozofię metodami analitycznymi, ograniczyć się do bardziej skromnych zadań, czyli do ustalania lokalnych zależności między różnymi słownikami, przy całkowitej rezygnacji z prób ustalenia, który słownik jest szczególnie uprzywilejowany z globalnego punktu widzenia. Można też pojmować owe globalne poszukiwania w duchu hipotetycznym i pluralistycznym. David Lewis, powszechnie uważany za jednego z najwybitniejszych metafizyków analitycznych, sugerował,

że w filozofii powinniśmy skrupulatnie formułować przesłanki, od których wychodzimy i następnie dokładnie i drobiazgowo rozważać konsekwencje, do jakich one prowadzą. Nie należy jednak ograniczać się do jednego zbioru przesłanek, lecz brać pod uwagę co najmniej kilka z nich i różne ich konsekwencje. W rezultacie tezy filozoficzne będą miały postać okresów warunkowych, mówiących, że przyjmąwszy takie a nie inne przesłanki musimy zgodzić się na takie a nie inne wnioski. Podobnie mogą wyglądać metafizyczne poszukiwania uprzywilejowanego słownika podstawowego. Brandom rozwija to porównanie następująco:

Nasz slogan powinien brzmieć „Metafizyczne różnicowanie bez oczerzniania”. Tak jak Lewis uważał, że istotne jest rygorystyczne wyprowadzanie konsekwencji z *w i e l* u zbiorów przesłanek, aby uzyskać dobrą orientację dzięki przemierzaniu danego obszaru różnymi ścieżkami, tak też zalety uprawiania metafizyki ujawnią się w całej pełni wtedy, gdy wypróbujemy *w i e l e* różnych możliwych metafizycznych słowników podstawowych (Brandom 2008a: 229).

Jedną z zalet takiego postępowania jest stosunkowo skuteczna eliminacja wszelkich przejawów filozoficznego dogmatyzmu i skutków deformującego wpływu takich rozpowszechnionych programów metafizycznych, jak naturalizm.

Ogólne rozważania Brandoma o filozofii analitycznej przedstawione w tym rozdziale nie pozwalają na w pełni jednoznaczną odpowiedź, czy i do jakiego stopnia jest on nadal filozofem analitycznym. Nie pomaga w tym również uwzględnienie szczegółowej zawartości jego głównych dzieł. Z jednej strony tradycja analityczna jest tą, do której on sam najchętniej się przyznaje. Polemizując z niektórymi jej wątkami, zarazem deklaruje:

Chociaż nie zgadzam się z centralnymi elementami światopoglądu ożywiającego filozofię analityczną, to jak najbardziej z tradycji anglo-ameerykańskiej czerpię moją strukturę ekspozycji i argumentacji oraz kryteria adekwatności związane z tym, by wygłaszać twierdzenia o jasnej

treści, argumentować na ich rzecz i odpowiedzialnie podążać za ich konsekwencjami (Brandom 2000a: 31)<sup>4</sup>.

Natomiast o swoim programie pragmatyzmu analitycznego, przedstawionym w Wykładach Locke'owskich stwierdza wprost: „Nawet jeśli pominię się sposób umotywowania tego projektu, to jego wewnętrzne cechy sytuują go zdecydowanie w obrębie tradycji analitycznej” (Brandom 2008a: 232). Z drugiej jednak strony nie należy zapominać, że Brandom wyraźnie dąży do określonej transformacji tej tradycji i do wyzwolenia się z niektórych jej ograniczeń, takich jak empiryzm i naturalizm. Nawiązuje przy tym *explicite* do szeroko rozumianego pragmatyzmu i odpowiednio zinterpretowanej tradycji idealistycznej. Daje to dobre podstawy do uznania go przede wszystkim za neopragmatystę, albo szerzej, za filozofa postanalitycznego. Bez względu jednak na rozstrzygnięcie tej sprawy, które zawsze będzie zawierało pewną dozę arbitralności, trudno się nie zgodzić, że Brandom należy do tej generacji myślicieli, do których nie stosują się już adekwatnie kategorie wypracowane przez historyków filozofii XX wieku.

\*\*\*

Swój stosunek do tradycji filozofii idealistycznej i racjonalistycznej, a także swoisty sposób jej odczytania, Brandom przedstawia w książce *Reason and Philosophy* (2009), a w szczególności w zawartych w niej Wykładach Woodbridge'owskich, wygłoszonych pierwotnie na Uniwersytecie Columbia w 2007 roku. Obok ostatniego rozdziału książki *Between Saying and Doing* (Brandom 2008a), dobry obraz jego stosunku do filozofii analitycznej dają wprowadzenia do dwóch zbiorów artykułów: Brandom (2000a) i (2002b).

W książce Paula Reddinga o powrocie do heglizmu w filozofii analitycznej poglądy Brandoma są często przywoływane i oma-

<sup>4</sup> Warto na marginesie odnotować, że w zacytowanym fragmencie Brandom w sposób nieuzasadniony przechodzi od idei filozofii analitycznej do idei filozofii anglo-amerykańskiej. Jest to przejście nieuzasadnione, gdyż to, co owe idee obejmują, co najwyżej w dużym stopniu się krzyżuje.

wiane (Redding 2007). Publikacja ta spotkała się z odpowiedzią ze strony Brandoma w postaci artykułu *Hegel and Analytic Philosophy*, dostępnego w wersji elektronicznej na stronie internetowej: <http://www.pitt.edu/~brandom/index.html> (strona ta jest również nieocenzurowanym źródłem innych najnowszych tekstów Brandoma, w tym także Monachijskich Wykładów Heglowskich z 2011 roku oraz wersji roboczej obszernego dzieła *A Spirit of Trust: A Semantic Reading of Hegel's Phenomenology*). Recepcji heglizmu w filozofii analitycznej poświęcona jest też monografia Toma Rockmore'a (2005), której spore fragmenty dotyczą krytyki Brandomowskiego sposobu odczytania myśli Hegla. Interesujące uwagi o miejscu Brandoma w filozofii analitycznej i stosunku jego poglądów do różnych tradycji filozoficznych można znaleźć w artykułach, wywiadach i polemikach Rorty'ego (1998, 2006a, 2007, 2010).

## Zakończenie

Jeśli za początek neopragmatyzmu uznać opublikowanie przez Richarda Rorty'ego książki *Philosophy and the Mirror of Nature* w 1979 roku oraz jego programowy odczyt plenarny *Pragmatism, Relativism, and Irrationalism* wygłoszony w tym samym roku na posiedzeniu American Philosophical Association, to jest to kierunek filozoficzny mający za sobą ponad 30 lat rozwoju. Stanowi to, jak się wydaje, dostatecznie długą perspektywę czasową do zestawienia osiągnięć i niepowodzeń tego nurtu oraz oceny jego znaczenia.

Neopragmatyzm narodził się przede wszystkim jako próba krytyki i podważenia pewnych centralnych założeń filozofii analitycznej dotyczących poznania i rzeczywistości, będących – zdaniem niektórych – ucieleśnieniem szerszego i trwałego nurtu kulturowego zwanego modernizmem. Nie jest zatem niczym zaskakującym, że ze strony przedstawicieli głównego nurtu tradycji analitycznej spotkał się on z nieufnością i został uznany wręcz za objaw degeneracji filozofii i rezultat zgubnego wpływu postmodernizmu. Oto dwa wyraziste przykłady takiej reakcji. Jeden z artykułów znanego filozofa brytyjskiego Simona Blackburna rozpoczyna się następującym akapitem:

William James powiedział, że czasami szczegółowa argumentacja filozoficzna jest bez znaczenia. Kiedy jakiś nurt zacznie się faktycznie toczyć, zatrzymywanie go argumentacją jest jak próba zmiany biegu rzeki za pomocą kija: „woda opływa tę przeszkodę i »dalej biegnie tak samo«” (James 1909/1978: 205; przekład polski: 56). James sądził, że pragmatyzm jest taką rzeką. Jest też współczesna rzeka, którą nazywa się pragmatyzmem, chociaż inne jej nazwy są prawdopodobnie lepsze. Jest to w każdym razie zaprzeczanie istnienia różnic, celebrowanie niczym nieprzerwanej sieci języka, łagodzenie dystynkcji, czy będzie to przeciwstawienie tego, co pierwotne i wtórne, faktów i wartości, opisu i wyrażania, czy jeszcze czegoś innego. W rezultacie pozostaje nam

gładki, niezróżnicowany pogląd na język, czasami zniuansowany antropomorfizm lub realizm „wewnętrzny”, a czasami pogląd, że niemożliwy jest żaden pogląd: minimalizm, deflacjonizm, kwietyzm. Wittgensteina uważa się często za guru tego nurtu. Wkładanie kija do tej wody jest prawdopodobnie daremne, lecz uczyniwszy to już kiedyś, uczyni to ponownie. Kto wie? Może kije te stworzą zaporę i wody błędu opadną (Blackburn 1998: 157).

Chociaż można byłoby kwestionować dokonane w tym akapicie ściśle powiązanie pragmatyzmu z minimalizmem i kwietyzmem (często tendencje te są sobie przeciwstawne, czego przykładem jest chociażby metafilozofia Brandoma), to jego przesłanie jest jasne: nowy pragmatyzm to rzeka błędu, której bieg należy zatrzymać. Równie zdecydowane stanowisko w sprawie wpływu pragmatyzmu na współczesną filozofię, a w szczególności na filozofię umysłu i języka, zajmuje Jerry A. Fodor, który posuwa się nawet do stwierdzenia, że „pragmatyzm jest prawdopodobnie najgorszym pomysłem, jaki kiedykolwiek pojawił się w filozofii” (Fodor 2008: 9; przekład polski: 17) oraz że „pragmatyzm był wyraźną katastrofą w analitycznej filozofii języka i w filozofii umysłu w drugiej połowie XX wieku” (Fodor 2003: 73–74). Za katastrofalne uznał on m.in. następujące tezy: zdolności są uprzednie wobec teorii; kompetencja jest uprzednia wobec treści; w porządku wyjaśniania wiedza jak, czyli umiejętność wykonywania pewnych czynności, poprzedza wiedzę że, czyli zdolność opisywania i wyjaśniania czegoś; myślenie należy ujmować nie jako dotyczące świata, lecz jako dziejące się w świecie; nie należy mówić, że świat czyni nasze myśli prawdziwymi lub fałszywymi, lecz że świat sprawia, iż nasze działania w nim kończą się powodzeniem lub fiaskiem. Chociaż tezy te wyznaczają pragmatyzm bardzo szczególnego rodzaju, to trudno byłoby zaprzeczyć, że niektóre z nich są przyjmowane w tej lub w nieco zmodyfikowanej postaci przez filozofów, o których była mowa w poprzednich rozdziałach.

Ta nieufność i opór przedstawicieli filozofii analitycznej przed wpływami neopragmatyzmu odniosły częściowo swój skutek. Rorty, chociaż bardzo popularny w kręgach postmodernistycznych teoretyków i krytyków literatury oraz w niektórych nurtach filozofii kon-

tyntentalnej, przez przedstawicieli tradycji analitycznej bywa rzadko czytany i komentowany. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że napisanych z perspektywy analitycznej opracowań na jego temat jest mniej niż artykułów i recenzji samego Rorty'ego o postaciach i dziełach zaliczanych do szeroko rozumianej filozofii analitycznej. Gdy zaś idzie o dorobek Putnama, to bez wątplenia jego pomysły i koncepcje z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych minionego wieku, i to nawet te, które on sam później skrytykował, jak na przykład funkcjonalizm w filozofii umysłu, spotkały się z większym uznaniem, aniżeli jego peregrynacje do źródeł właściwego rozumienia realizmu i prawdy oraz próby odnowienia filozofii. Z pewnością sporym zainteresowaniem cieszy się obecnie w tradycji analitycznej inferencjalizm Roberta B. Brandoma i inne jego koncepcje filozoficzne. Bierze się to jednak częściowo stąd, że do filozofii analitycznej podchodzi on ze znacznie mniejszą rezerwą i krytycyzmem niż Rorty i Putnam. To właśnie za jego sprawą, oraz publikacji Michaela Williama i Huw Price'a, doszło do ukształtowania się wyraźnej linii analitycznej w neopragmatyzmie, którą jednak równie dobrze można umieścić w ramach filozofii analitycznej.

Warto przy tym odnotować, że linia ta spotyka się z krytyką nie tylko takich przedstawicieli głównego nurtu filozofii analitycznej, jak Blackburn i Fodor, lecz również innych neopragmatystów. Jednym z przykładów takiej krytyki jest obszernie omówienie przez Josepha Margolisa książki Brandoma, powstałej na podstawie Oxfordzkich Wykładów Locke'owskich. Główne przesłanie tego omówienia jest następujące:

Książka Roberta Brandoma *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism* nie zawiera w sobie ogólniejszych poglądów żadnego z „pragmatystów”, których rozmyślnie on przywołuje, takich jak poglądy klasycznych pragmatystów amerykańskich, z wyjątkiem „analitycznej” kohorty pragmatystów inspirowanych Wittgensteinem, których on sam preferuje (Margolis 2009: 183).

Z kolei Richard J. Bernstein w obszernym artykule o nowych pragmatystach, zawierającym część poświęconą pracy zbiorowej opubliko-

wanej pod redakcją Cheryl Misak (2007), z dużą niechęcią odnosi się do wizji pragmatyzmu analitycznego zaproponowanej przez Davida Macarthur'a i Huw Price'a (2007/2011). Stwierdza on tam m.in.:

Każdemu jest wolno posługiwać się etykietą „pragmatyzm”, lecz trudno mi pojąć, w jaki sposób to, co oni nazywają pragmatyzmem jest powiązane w jakikolwiek i s t o t n y sposób z tym, co klasyczni pragmatyści określali terminem „pragmatyzm”, z tym, co Rorty i Putnam rozumieją przez pragmatyzm (Bernstein 2007: 28).

Sądzę, że przykłady te świadczą nie tylko o tym, iż neopragmatyzm jest zróżnicowanym kierunkiem filozoficznym i w jego ramach dochodzi do sporów „w rodzinie”, lecz że myśliciele do niego zaliczani lub deklarujący się jako jego przedstawiciele mają całkowicie odmienne koncepcje metafizyczne i podążają zupełnie różnymi drogami.

Owe odmienne koncepcje metafizyczne sprowadzają się ostatecznie do ogólnego obrazu natury filozofii i jej funkcji. Z jednej strony jest to obraz działalności czysto teoretycznej, w której kluczowymi dyscyplinami są metafizyka, epistemologia, filozofia umysłu i języka itd. Filozofia ma za cel szczegółowe opracowanie, za pomocą zaawansowanej terminologii technicznej, kwestii dotyczących sposobów poznania rzeczywistości i odnoszenia się do niej, roli języka i działania w poznaniu, funkcji pojęcia prawdy i kryteriów rozpoznawania prawdziwości itd. Wyniki tego rodzaju badań będą często zupełnie odmienne od tych powszechnie przyjmowanych w ramach tradycji analitycznej, lecz będzie je łączyć wspólna wizja filozofii jako dyscypliny w istocie teoretycznej. Ten obraz filozofii jest dla niektórych neopragmatystów, a w szczególności Rorty'ego i Putnama, niezadowolający. Filozofia powinna mieć przede wszystkim charakter praktyczny albo być zdolna do umiejętnego wiązania wymiaru teoretycznego z praktycznym. Nie może natomiast stać się zaspokajaniem własnych ezoterycznych zainteresowań przez niewielką grupkę oderwanych od życia badaczy. W takiej perspektywie tzw. kluczowe dyscypliny filozoficzne schodzą na dalszy plan i należy do nich sięgać tylko wówczas, gdy wymagają tego określone kwestie praktycz-



ne. W taki właśnie sposób metafizyczne przesłanie pragmatyzmu pojmuje jeden z wybitnych współczesnych filozofów nauki, Philip Kitcher, który nawiązując do Deweya, pisze:

Myśl, że filozofia powinna być ograniczona do niewielkiej grupy jest anatemią dla Deweya i ma on świadomość niebezpieczeństwa takiego obrotu sprawy. [...] Posługiwanie się technicznymi sformułowaniami jest niebezpieczne, ponieważ ciągłe używanie ezoterycznego języka może skłaniać filozofię do koncentrowania się na rzekomo bezczasowych problemach przekazanych przez tradycję, bez powracania do autentycznego źródła refleksji filozoficznej, do trudności społecznych, które pojawiają się w różnych postaciach w różnych czasach i miejscach, co czyni praktykę profesjonalną oderwaną od szerszej kultury i nie mającej dla niej znaczenia. Deweyowski przegląd współczesnej filozofii anglosaskiej, skupiony w szczególności na tych obszarach, które profesjonalści określają mianem „obszarów centralnych” dostarczyłby wielu powodów, by sądzić, że nie uniknięto owego niebezpieczeństwa. Dewey nie był jasnowidzem i nie był w stanie przewidzieć scholastyki dominującej w wielu sferach współczesnej metafizyki, epistemologii oraz teorii języka i umysłu, lecz dostrzegał te same wady we wcześniejszych szkołach filozofowania, łącznie z tymi, które rozwijały się w Wielkiej Brytanii i Ameryce we wczesnym okresie jego życia (Kitcher 2011b: 20–21).

Kitcher podkreśla, że kontynuacja idei Deweya wymaga filozofii o nacyleniu całościowym i praktycznym:

Tak pojmowana filozofia jest dyscypliną syntetyczną, której celem jest refleksja nad stanem badań, nad stanem rozmaitych ludzkich praktyk społecznych, nad odczuwanymi potrzebami poszczególnych ludzi zrozumienia świata i ich miejsca w nim, a także reakcja na to wszystko. Filozofowie są ludźmi, których dalekosiężne uwikłania w kondycję ich czasów pozwalają im przyczynić się do jednostkowej refleksji i społecznej konwersacji (Kitcher 2011a: 254).

Chociaż zawarta w tym cytacie wizja filozofii wydaje się bardzo ogólnikowa, to jest oczywiste, że przeciwstawia się ona wyraźnie obrazowi filozofii jako czysto teoretycznej działalności, oderwanej od spo-

łeczno-politycznych uwarunkowań konkretnego czasu i miejsca. Ta fundamentalna różnica dotycząca obrazu natury i funkcji filozofii z pewnością nie wróży dobrze przyszłości neopragmatyzmu, podobnie jak inne związane z nią kontrowersje metafizyczne.

Tej zabarwionej nutą pesymizmu diagnozy nie podziela redaktor nowego przewodnika po pragmatyzmie, który w takim oto świetle przedstawia obecność pragmatyzmu we współczesnej filozofii:

Chociaż tradycja pragmatyczna zakorzeniona jest w Ameryce, to dzisiaj rozkwita w wielu częściach świata. Sieci badawcze i centra studiów nad pragmatyzmem powstały w różnych obszarach geograficznych. Współczesny pragmatyzm jest zróżnicowany nie tylko geograficznie, lecz także tematycznie. Tradycyjne zagadnienia dotyczące realizmu, prawdy, badania i znaczenia (by wymienić tylko kilka najbardziej centralnych problemów filozoficznych, którymi zajmują się pragmatyści) są nadal fascynujące, lecz stopniowo pragmatyści zaczęli się zajmować problemami z zakresu etyki, estetyki oraz filozofii polityki. Również kwestie „metafizyczne” dotyczące natury samej filozofii [...] znajdują się w porządku dziennym myślicieli i historyków pragmatyzmu (Pihlström 2011: 21).

W powiązaniu z geograficzną proliferacją pragmatyzmu jego zróżnicowanie miałyby zatem świadczyć o jego sile i znaczeniu w filozofii najnowszej. Niezależnie jednak od pesymistycznej czy optymistycznej oceny owego zróżnicowania, nie należy zapominać o tym, że z uwagi na historyczne usytuowanie, neopragmatyzm wydaje się jednym z przejściowych nurtów filozoficznych, które zamykają filozofię minionego stulecia. Ponadto jego główni przedstawiciele koncentrują się przede wszystkim na roztrząsaniu i krytyce zasadniczych tendencji filozofii tego okresu, na aktualizacji, transformacji i rekonfiguracji niektórych jej wątków, a nie na proponowaniu jakiegoś nowego i śmiałego projektu intelektualnego, który szczególnie należałoby zrealizować. Pod pewnymi formalno-strukturalnymi i historycznymi względami przypominają oni neokantystów niemieckich z przełomu XIX i XX wieku. W podobny sposób podchodzą też do swego dziedzictwa, gdyż tak jak jedni neokantyści nawoływali do powrotu do nieskażonej późniejszymi interpretacjami

myśli Kanta, a drudzy twierdzili, że autentyczne zrozumienie ducha kantyizmu wymaga wyjścia poza dosłowne odczytanie dzieł Kanta, tak też jedni neopragmatyści nawołują do powrotu do źródeł pragmatyzmu, a inni do bardziej swobodnego wykorzystania idei jego twórców. Można nawet powiedzieć, że tak jak neokantyści dzielili się na dwie zasadnicze szkoły, badeńską i marburską, tak też neopragmatyści grupują się wokół dwóch idei: albo pragmatyzmu otwartego i pluralistycznego, albo analitycznego. Nie jest zatem wykluczone, że za pół wieku neopragmatyzm będzie w równym stopniu zapomniany i uważany za mało znaczący kierunek filozoficzny, jak obecnie neokantyzm (tego obrazu neokantyzmu nie są nawet w stanie zmienić prowadzone od jakiegoś czasu badania nad jego rolą w ukształtowaniu kierunków filozoficznych XX wieku). Jednakże dzieje filozofii lubią nas niekiedy zaskakiwać, a wszelkiego rodzaju podobieństwa i analogie w sferze idei bywają bardzo zwodnicze. Być może zatem nowy pragmatyzm nie zniknie zbyt szybko ze sceny filozoficznej XXI wieku, która póki co nie jest szczególnie ekscytująca i obfitująca w przełomowe dzieła oraz dalekosiężne projekty teoretyczne. Zdajemy się bowiem nadal żyć w okresie przejściowym, w którym zakończyła się poprzednia epoka filozoficzna, a nowa na dobre jeszcze się nie rozpoczęła.



## Bibliografia

Bibliografia obejmuje wyłącznie pozycje cytowane w niniejszej pracy. Z uwagi na zamierzone ograniczenie aparatu erudycyjnego (w celu zachowania jak największej potoczności i przejrzystości wywodów) jest ona z konieczności wybiórcza. Osobom, które interesuje bardziej wyczerpująca bibliografia, można polecić m.in. następujące strony internetowe: <http://www.pragmatism.org/> oraz <http://neopragmatism.org/>, a także bibliografie znajdujące się w pozycjach omawianych na końcu każdego rozdziału. W przypadku, kiedy w zapisie bibliograficznym pojawiają się co najmniej dwie daty oddzielone znakiem / lub nawiasami, pierwsza z nich jest zawsze rokiem powstania lub pierwszego wydania cytowanej pozycji, a pozostałe odnoszą się do wydań, które zostały wykorzystane w niniejszym opracowaniu. Przekłady na język polski są podawane zawsze w nawiasach kwadratowych po danych oryginału. Na ogół są przywoływane jedynie dla celów orientacyjnych, gdyż ze względu na kiepską jakość (swobodne traktowanie oryginału, błędy merytoryczne, terminologiczne i stylistyczne) lub niedbałą redakcję (a nawet jedno i drugie) dosłowne wykorzystywanie ich w egzegezie filozoficznej byłoby nierozważne. Wszelako odstępstwo od tej reguły ograniczonego zaufania było możliwe m.in. w wypadku bardzo dobrych przekładów Adama Groblera (Putnam), Barbary Stanosz (Quine) i Bogusława Wolniewicza (Wittgenstein).

- Ahmed A. (ed.), 2010, *Wittgenstein's "Philosophical Investigations" A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Alston W. P., 1994, [Rec.] H. Putnam, *Renewing Philosophy*, „The Philosophical Review” 103, s. 533–535.
- Anellis I. H., 2005, *Churchman, Charles West (1913–2004)*, w: *The Dictionary of Modern American Philosophers*, ed. J. R. Shook, Vol. 1: A–C, Thoemmes Continuum, Bristol, s. 494–496.
- Auxier R. E., Hahn L. E. (eds.), 2007, *The Philosophy of Michael Dummett*, Open Court, Chicago.
- Auxier R. E., Hahn L. E. (eds.), 2010, *The Philosophy of Richard Rorty*, Open Court, Chicago.
- Ayer A. J., 1985, *Wittgenstein*, Weidenfeld and Nicolson, London.
- Baldwin T., 1990, *G. E. Moore*, Routledge, London.

- Baldwin T., 2007, *C. I. Lewis: Pragmatism and Analysis*, w: *The Analytic Turn. Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology*, ed. M. Beaney, Routledge, New York, s. 178–195.
- Barrett R. B., Gibson R. F. (eds.), 1990, *Perspectives on Quine*, Blackwell, Oxford.
- Barth C., Sturm H. (Hrsg.), 2011, *Robert Brandoms Expressive Vernunft. Historische und systematische Untersuchungen*, Mentis, Paderborn.
- Ben-Menahem Y. (ed.), 2005, *Hilary Putnam*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bergström L., Føllesdal D., 1994/2008, *Interview with Willard Van Orman Quine*, w: *Quine 2008*, s. 69–81.
- Bernstein R. J., 2007, *The New Pragmatists*, „Graduate Faculty Philosophy Journal” 28, No. 2, s. 3–38.
- Bernstein R. J., 2010, *The Pragmatic Turn*, Polity Press, Cambridge.
- Blackburn S., 1998, *Wittgenstein, Wright, Rorty and Minimalism*, „Mind” 107, s. 157–181.
- Blackburn S., 2005, *Success Semantics*, w: Lillehammer, Mellor 2005, s. 22–36.
- Blackburn S., 2009, *The Steps from Doing to Saying*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 110, s. 1–13.
- Bouwisma O. K., 1949–1951/1986, *Wittgenstein. Conversations 1949–1951*, eds. J. L. Craft, R. E. Hustwit, Hackett, Indianapolis.
- Borradori G., 1991/1994, *The American Philosopher. Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*, trans. R. Crocitto, The University of Chicago Press, Chicago [Rozmowy amerykańskie, przeł. K. Brzechczyn, Wyd. „W drodze”, Poznań 1999].
- Brandom R. B., 1994a, *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Brandom R. B., 1994b, [Rec.] H. Putnam, *Renewing Philosophy*, „The Journal of Philosophy” 91, s. 140–143.
- Brandom R. B., 2000a, *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Brandom R. B. (ed.), 2000b, *Rorty and His Critics*, Blackwell Publishers, Oxford.
- Brandom R. B., 2001/2009, *Reason, Expression, and the Philosophic Enterprise*, w: Brandom 2009, s. 111–129.
- Brandom R. B., 2002a, *Explanatory vs. Expressive Deflationism About Truth*, w: *What Is Truth?*, ed. R. Schantz, Walter de Gruyter, Berlin, s. 103–119.

- Brandom R. B., 2002b, *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Brandom R. B., 2002/2011, *Analyzing Pragmatism: Pragmatics and Pragmatisms*, w: Brandom 2011, s. 56–82.
- Brandom R. B., 2004, *Hermeneutic Practice and Theories of Meaning*, „Sats – Nordic Journal of Philosophy” 5, No. 1, s. 5–26.
- Brandom R. B., 2004/2011, *Classical American Pragmatism: The Pragmatist Enlightenment – and Its Problematic Semantics*, w: Brandom 2011, s. 35–55.
- Brandom R. B., 2007/2010, *Inferentialism and Some of Its Challenges*, w: Weiss, Wanderer 2010, s. 159–180.
- Brandom R. B., 2008a, *Between Saying and Doing. Towards an Analytic Pragmatism*, Oxford University Press, Oxford.
- Brandom R. B., 2008b, *Responses*, „Philosophical Topics” 36, No. 2, s. 135–155.
- Brandom R. B., 2009, *Reason in Philosophy. Animating Ideas*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Brandom R. B., 2010, *Brandom's Responses*, w: Weiss, Wanderer 2010, s. 295–365.
- Brandom R. B., 2011, *Perspectives on Pragmatism: Classical, Recent, and Contemporary*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Brint M., Weaver W. (eds.), 1991, *Pragmatism in Law and Society*, Westview Press, Boulder.
- Buczyńska-Garewicz H., 1965, *Peirce*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Buczyńska-Garewicz H., 1973/2001, *James*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Buczyńska-Garewicz H., 1994, *Semiotyka Peirce'a*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa.
- Carnap R., 1934/1937, *The Logical Syntax of Language*, trans. A. Smeaton, Kegan Paul, Trench, Trubner, London [*Logiczna składnia języka*, przeł. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1995].
- Carnap R., 1950/1956, *Empiricism, Semantics, and Ontology*, w: tenże, *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*, 2<sup>nd</sup> ed., The University of Chicago Press, Chicago 1956, s. 205–221 [*Empiryzm, semantyka i ontologia*, w: R. Carnap, *Empiryzm. Semantyka. Ontologia*, przeł. A. Koterski, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 11–40; *Empiryzm, semantyka i ontologia*, przeł. M. Sala, w: R. Carnap, *Pisma semantyczne, Aletheia*, Warszawa 2007, s. 417–433].
- Carnap R., 1963a, *Intellectual Autobiography*, w: Schilpp 1963, s. 1–84.
- Carnap R., 1963b, *Replies and Systematic Expositions*, w: Schilpp 1963, s. 859–1013.

- Carus A. W., 2007, *Carnap and Twentieth-Century Thought. Explication as Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Case J., 1997, *On the Right Idea of a Conceptual Scheme*, „The Southern Journal of Philosophy” 35, s. 1–18.
- Case J., 2001, *The Heart of Putnam's Pluralistic Realism*, „Revue Internationale de Philosophie” 55, s. 417–430.
- Cavell S., 1998, *What's the Use of Calling Emerson a Pragmatist?*, w: Dickstein 1998, s. 72–80.
- Clark P., Hale B. (eds.), 1994, *Reading Putnam*, Blackwell, Oxford.
- Conant J., Żegleń U. M. (eds.), 2002, *Hilary Putnam. Pragmatism and Realism*, Routledge, London.
- Czerniawski K., 2010, *Argument teoriomodelowy trzydzieści lat później*, „Filozofia Nauki” 18, nr 3, s. 19–41.
- Davidson D., 2000, *Truth Rehabilitated*, w: Brandom 2000b, s. 65–74.
- De Caro M., Macarthur D. (eds.), 2010, *Naturalism and Normativity*, Columbia University Press, New York.
- de Gaynesford M., 2006, *Hilary Putnam*, Acumen, Chesham.
- Dewey J., 1925/1998, *The Development of American Pragmatism*, w: Dewey 1998, Vol. 1, s. 3–13.
- Dewey J. 1998, *The Essential Dewey*, Vol. 1: *Pragmatism, Education, Democracy*, Vol. 2: *Ethics, Logic, Psychology*, eds. L. A. Hickman, T. M. Alexander, Indiana University Press, Bloomington.
- Dickstein M. (ed.), 1998, *The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture*, Duke University Press, Durham.
- Dokic J., Engel P., 2001/2002, *Frank Ramsey. Truth and Success*, Routledge, London.
- Dokic J., Engel P., 2005, *Ramsey's Principle Resituated*, w: Lillehammer, Mellor 2005, s. 8–21.
- Dummett M., 2004, *Truth and the Past*, Columbia University Press, New York.
- Dummett M., 2007, *Reply to Hilary Putnam*, w: Auxier, Hahn 2007, s. 168–184.
- Dummett M., 2010, *Should Semantics be Deflated?*, w: Weiss, Wanderer 2010, s. 213–226.
- Eklund M., 2008a, *Putnam on Ontology*, w: Rivas Monroy, Cancela Silva, Martínez Vidal 2008, s. 203–222.
- Eklund M., 2008b, *The Picture of Reality as an Amorphous Lump*, w: *Contemporary Debates in Metaphysics*, eds. T. Sider, J. Hawthorne, D. W. Zimmerman, Blackwell, Oxford, s. 382–396.
- Eklund M., 2009, *Carnap and Ontological Pluralism*, w: *Metametaphysics*.



- New Essays on the Foundations of Ontology*, eds. D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman, Clarendon Press, Oxford, s. 130–156.
- Festenstein M., Thompson S. (eds.), 2001, *Richard Rorty. Critical Dialogues*, Polity Press, Cambridge.
- Fodor J. A., 2003, *Hume Variations*, Clarendon Press, Oxford.
- Fodor J. A., 2008, *LOT 2. The Language of Thought Revisited*, Clarendon Press, Oxford [*Język myśli. LOT 2*, przeł. W. M. Hensel, PWN, Warszawa 2011].
- Frápolti M. J. (ed.), 2005, *F. P. Ramsey. Critical Reassessments*, Continuum, London.
- Friedman M., Creath R. (eds.), 2007, *The Cambridge Companion to Carnap*, Cambridge University Press.
- Galavotti M. C. (ed.), 2006, *Cambridge and Vienna. Frank P. Ramsey and the Vienna Circle*, Springer, Dordrecht.
- Gale R. M., 2005, *The Philosophy of William James. An Introduction*, Cambridge University Press.
- Gascoigne N., 2008, *Richard Rorty. Liberalism, Irony and the Ends of Philosophy*, Polity, Cambridge.
- Gellner E., 1975/1979, *The Last Pragmatist, or the Behaviourist Platonist*, w: tenże, *Spectacles and Predicaments*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, s. 199–240.
- Gibson, Jr. R. F. (ed.), 2004, *The Cambridge Companion to Quine*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gibson, Jr. R. F., 2006, *W. V. Quine*, w: Shook, Margolis 2006, s. 101–107.
- Goodman R. B., 2002, *Wittgenstein and William James*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Goodman R. B. (ed.), 2005, *Pragmatism*, Vol. 1–4, Routledge, London.
- Grobler A., 2000, *Prawda a względność*, Aureus, Kraków.
- Gross N., 2008, *Richard Rorty. The Making of an American Philosopher*, The University of Chicago Press, London.
- Guignon C., Hiley D. R. (eds.), 2003, *Richard Rorty*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gutowski P., 2002, *Między monizmem a pluralizmem. Studium genezy i podstaw filozofii Johna Deweya*, Wyd. KUL, Lublin.
- Gutowski P., 2011, *Nauka, filozofia i życie. U podstaw myśli Williama Jamesa*, Wyd. KUL, Lublin.
- Haack R., 1982, *Wittgenstein's Pragmatism*, „American Philosophical Quarterly” 19, s. 163–171.
- Haack S. (ed.), 2006, *Pragmatism, Old and New. Selected Writings*, Prometheus Books, Amherst, NY.

- Hahn L. E., Schilpp P. A. (eds.) 1986/1998, *The Philosophy of W. V. Quine*, expanded ed., Open Court, Chicago.
- Hale B., Wright C., 1997, *Putnam's Model-Theoretic Argument Against Metaphysical Realism*, w: *A Companion to the Philosophy of Language*, eds. B. Hale, C. Wright, Blackwell, Oxford, s. 427–457.
- Hensoldt A., 2007, *Idee Peirce'owskiego pragmatyzmu i ich renesans w XX-wiecznej filozofii języka*, Wyd. Uniwersytetu Opolskiego, Opole.
- Hertz R. A., 1971, *James and Moore: Two Perspectives on Truth*, „Journal of the History of Philosophy” 9, s. 213–221.
- Hickey L. P., 2009, *Hilary Putnam*, Continuum, London.
- Hildebrand D. L., 2003, *Beyond Realism and Antirealism: John Dewey and the Neopragmatists*, Vanderbilt University Press, Nashville.
- Hookway C., 1985, *Peirce*, Routledge, London.
- Hookway C., 1988, *Quine. Language, Experience and Reality*, Polity Press, Cambridge.
- Hookway C., 2005, *Ramsey and Pragmatism: The Influence of Peirce*, w: Frápolli 2005, s. 182–193.
- Hookway C., 2006, *William James. "Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking"*, w: *Central Works of Philosophy*, Vol. 4: *The Twentieth Century: Moore to Popper*, ed. J. Shand, Acumen, Chesham, s. 54–70.
- Hookway C., 2008, *Pragmatism and the Given: C.I. Lewis, Quine, and Peirce*, w: Misak 2008a, s. 269–289.
- Hylton, P., 2007: *Quine*, Routledge, New York.
- James W., 1898/1975, *Philosophical Conceptions and Practical Results*, w: *tenże, Pragmatism*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1975, s. 255–270 [Pojęcia filozoficzne a praktyczne wyniki, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, w: Buczyńska Garewicz 1973/2001, s. 200–217].
- James W., 1902/1985, *The Varieties of Religious Experience*, Harvard University Press, Cambridge, MA [Odmiany doświadczenia religijnego. Studium ludzkiej natury, przeł. J. Hempel, B. Baran, Aletheia, Warszawa 2011].
- James W., 1907/1978, *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, w: James 1978, s. 1–166 [Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia, wprowadzenie A. J. Ayer, przeł. M. Szczubiałka, Wyd. KR, Warszawa 1998].
- James W., 1909/1978, *The Meaning of Truth. A Sequel to 'Pragmatism'*, w: James 1978, s. 167–352 [Znaczenie prawdy. Ciąg dalszy „Pragmatyzmu”, przeł. M. Szczubiałka, Wyd. KR, Warszawa 2000].
- James W., 1978, *Pragmatism and The Meaning of Truth*, introduction by A. J. Ayer, Harvard University Press, Cambridge, MA.

- James W., 1988, *Manuscript Essays and Notes*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- James W., 2003, *The Correspondence of William James*, Vol. 11 (April 1905–March 1908), eds. I. K. Skrupskelis, E. M. Berkeley, University of Virginia Press, Charlottesville.
- Kenny A., 2007, *A New History of Western Philosophy*, Vol. 4: *Philosophy in the Modern World*, Clarendon Press, Oxford.
- Kijaczko S., 2009, *John Dewey i idea filozofii pragmatystycznej*, Wyd. Uniwersytetu Opolskiego, Opole.
- Kitcher P., 2011a, *Philosophy Inside Out*, „Metaphilosophy” 42, s. 248–260.
- Kitcher P., 2011b, *The Importance of Dewey for Philosophy (and for Much Else Besides)*, w: Shook, Kurtz 2011, s. 19–41.
- Kmita J., 1995/1998, *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neo-pragmatyzmu*, wyd. 2 poprawione, Wyd. Naukowe IF UAM, Poznań.
- Komendziński T., Szahaj A. (red.), 1999, *Filozofia amerykańska dziś*, Wyd. UMK, Toruń.
- Koskinen H. J., Pihlström S., 2006, *Quine and Pragmatism*, „Transactions of the Charles S. Peirce Society” 42, s. 309–346.
- Kuusela O., 2008, *The Struggle Against Dogmatism. Wittgenstein and the Concept of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Lepore E., 2004, *An Interview with Donald Davidson*, w: D. Davidson, *Problems of Rationality*, Clarendon Press, Oxford, s. 231–265.
- Lewis C. I., 1923/1970, *A Pragmatic Conception of the A Priori*, w: Lewis 1970, s. 231–239.
- Lewis C. I., 1926/1970, *The Pragmatic Element in Knowledge*, w: Lewis 1970, s. 240–257.
- Lewis C. I., 1929/1956, *Mind and the World-Order. Outline of a Theory of Knowledge*, Dover, New York.
- Lewis C. I., 1930/1970, *Logic and Pragmatism*, w: Lewis 1970, s. 3–19.
- Lewis C. I. 1941/1970, *Logical Positivism and Pragmatism*, w: Lewis 1970, s. 92–112.
- Lewis C. I., 1946/1962, *An Analysis of Knowledge and Valuation*, Open Court, La Salle, IL.
- Lewis C. I., 1960/1968, *Autobiography*, w: Schilpp 1968, s. 1–21.
- Lewis C. I., 1970, *Collected Papers of Clarence Irving Lewis*, eds. J. D. Goheen, J. L. Mothershead, Jr., Stanford University Press, Stanford, CA.
- Lewis D., 1984/1999, *Putnam's Paradox*, w: D. Lewis, *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 56–77.

- Lillehammer H., Mellor D. H. (eds.), 2005, *Ramsey's Legacy*, Clarendon Press, Oxford.
- Macarthur D., Price H., 2007/2011, *Pragmatism, Quasi-realism, and the Global Challenge*, w: Price 2011, s. 228–252.
- MacFarlane J., 2010, *Pragmatism and Inferentialism*, w: Weiss, Wanderer 2010, s. 81–95.
- Malachowski A. R., (ed.) 1990, *Reading Rorty. Critical Responses to "Philosophy and the Mirror of Nature" (and Beyond)*, Basil Blackwell, Oxford.
- Malachowski A. R., 2002, *Richard Rorty*, Acumen, Chesham.
- Malachowski A. R., (ed.) 2002, *Richard Rorty*, Vol. 1–4, SAGE, London.
- Malachowski A. R., (ed.) 2004, *Pragmatism*, Vol. 1–3, SAGE, London.
- Malachowski A. R., 2010, *The New Pragmatism*, Acumen, Durham.
- Margolis J., 2009, A "Pragmatist" among Disputed Pragmatists: Robert Brandom's "Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism", „Contemporary Pragmatism" 6, No. 1, s. 183–195.
- Mays W., 1967/1999, *Recollections of Wittgenstein*, w: *Portraits of Wittgenstein*, Vol. 3, ed. F. A. Flowers III, Thoemmes Press, Bristol, s. 129–134.
- McDermid D., 2006, *The Varieties of Pragmatism. Truth, Realism, and Knowledge from James to Rorty*, Continuum, London.
- McDowell J., 1994/1996, *Mind and World*, with a new introduction, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- McDowell J., 2008, *Comment on Lecture One*, „Philosophical Topics" 36, No. 2, s. 45–53.
- McDowell J., 2010, *Brandom on Observation*, w: Weiss, Wanderer 2010, s. 129–144.
- McGuinness B. (ed.), 1995/2008, *Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911–1951*, Blackwell, Oxford.
- McHenry L. B., 1995, *Quine's Pragmatic Ontology*, „The Journal of Speculative Philosophy" 9, s. 147–158.
- McManus D. (ed.), 2004, *Wittgenstein and Scepticism*, Routledge, London.
- Mellor D. H. (ed.), 1980, *Prospects for Pragmatism. Essays in Memory of F. P. Ramsey*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Menand L. (ed.), 1997, *Pragmatism. A Reader*, Vintage Books, New York.
- Menand L., 2001, *The Metaphysical Club*, Farrar, Straus and Giroux, New York.
- Misak C. (ed.), 2007, *New Pragmatists*, Clarendon Press, Oxford.
- Misak C. (ed.), 2008a, *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Misak C., 2008b, *The Reception of Early American Pragmatism*, w: Misak 2008a, s. 197–223.

- Monk R., 1996, *Bertrand Russell: The Spirit of Solitude*, Jonathan Cape, London.
- Monk R., 2000, *Bertrand Russell: The Ghost of Madness 1921–1970*, Jonathan Cape, London.
- Monk R., 1990/1991, *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*, Vintage, London [*Ludwig Wittgenstein. Powinność geniusza*, przeł. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Wyd. KR, Warszawa 2003].
- Moore G. E., 1908/1922, *William James' "Pragmatism"*, w: tenże, *Philosophical Studies*, Routledge, London, s. 97–146.
- Moore G. E., 1942/1968, *An Autobiography*, w: *The Philosophy of G. E. Moore*, ed. P. A. Schilpp, Open Court, La Salle, IL, s. 1–39 [*Autobiografia*, w: G. E. Moore, *O metodzie filozoficznej*, wstęp, wybór, tłumaczenie W. Sady, Klub Otrycki, Warszawa 1990, s. 100–123].
- Mormann T., 2007, *Carnap's Logical Empiricism, Values, and American Pragmatism*, „*Journal for General Philosophy of Science*” 38, s. 127–146.
- Murphey M. G., 2005, *C. I. Lewis. The Last Great Pragmatist*, State University of New York Press, Albany, NY.
- Norris C., 2002, *Hilary Putnam. Realism, Reason and the Uses of Uncertainty*, Manchester University Press, Manchester.
- Olin D. (ed.), 1992, *William James – "Pragmatism" in Focus*, Routledge, London.
- Passmore J., 1957/1968, *A Hundred Years of Philosophy*, 2<sup>nd</sup> ed., Penguin Books, Harmondsworth.
- Peirce C. S., 1878/1992, *How to Make Our Ideas Clear*, w: Peirce 1992, s. 124–141 [*Jak uczynić nasze myśli jasnymi*, przeł. Z. Dyjas, w: C. S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1997, s. 73–93].
- Peirce C. S., 1907/1998, *Pragmatism*, w: Peirce 1998, s. 398–433 [*Przegląd pragmatyzmu*, w: *Charles Sanders Peirce o nieskończonej wspólnocie badaczy*, wstęp i tłum. A. Hensoldt, Wyd. Uniwersytetu Opolskiego, Opole, s. 111–137].
- Peirce C. S., 1923, *Chance, Love and Logic*, ed. with an introduction by M. R. Cohen, Kegan Paul, Trench, Trubner, London.
- Peirce C. S., 1992, *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, Vol. 1 (1867–1893), eds. N. Houser, C. Kloesel, Indiana University Press, Bloomington.
- Peirce C. S., 1998, *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings*, Vol. 2 (1893–1913), ed. the Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington.
- Pihlström S. (ed.), 2011, *The Continuum Companion to Pragmatism*, Continuum, London.

- Price H., 2003/2011, *Truth as Convenient Friction*, w: Price 2011, s. 163–183.
- Price H., 2004/2011, *Immodesty Without Mirrors: Making Sense of Wittgenstein's Linguistic Pluralism*, w: Price 2011, s. 200–227.
- Price H., 2010/2011, *One Cheer for Representationalism?*, w: Price 2011, s. 304–321.
- Price H., 2011, *Naturalism Without Mirrors*, Oxford University Press, New York.
- Prien B., Schweikard D. P. (eds.), 2008, *Robert Brandom. Analytic Pragmatist*, Ontos Verlag, Frankfurt.
- Putnam H., 1975/1979, *Mathematics, Matter and Method (Philosophical Papers, Vol. 1)*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Putnam H., 1976/1978, *Realism and Reason*, w: Putnam 1978, s. 123–140.
- Putnam H., 1977/1983, *Models and Reality*, w: Putnam 1983, s. 1–25 [*Modele i rzeczywistość*, w: H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, PWN, Warszawa 1998, s. 185–224].
- Putnam H., 1978, *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Putnam H., 1981, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Putnam H., 1983, *Realism and Reason (Philosophical Papers, Vol. 3)*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Putnam H., 1986/1990, *Why Is a Philosopher?*, w: Putnam 1990, s. 105–119 [*Cóż po filozofie?*, w: H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, PWN, Warszawa 1998, s. 475–496].
- Putnam H., 1987, *The Many Faces of Realism*, Open Court, La Salle, IL [*Wiele twarzy realizmu*, w: H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, PWN, Warszawa 1998, s. 325–429].
- Putnam H., 1987a/1990, *Realism with a Human Face*, w: Putnam 1990, s. 3–29.
- Putnam H., 1987b/1990, *Truth and Convention*, w: Putnam 1990, s. 96–104.
- Putnam H., 1988, *Representation and Reality*, The MIT Press, Cambridge, MA.
- Putnam H., 1989/1994, *Model Theory and the "Factuality" of Semantics*, w: Putnam 1994, s. 351–375.
- Putnam H., 1990, *Realism with a Human Face*, ed. J. Conant, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Putnam H., 1992a, *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Putnam H., 1992b, *Replies*, „Philosophical Topics” 20, No. 1, s. 347–408

- [fragment dostępny w języku polskim: *Odpowiedź Gary'emu Ebbowski*, w: H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, PWN, Warszawa 1998, s. 497–517].
- Putnam H., 1993/1994, *The Question of Realism*, w: Putnam 1994, s. 295–312.
- Putnam H., 1994, *Words and Life*, ed. J. Conant, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Putnam H., 1994/1999, *Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind*, w: Putnam 1999, s. 1–70.
- Putnam H., 1995a, *Pragmatism. An Open Question*, Blackwell, Oxford [*Pragmatyzm. Pytania otwarte*, przeł. B. Chwedeńczuk, Aletheia, Warszawa 1999].
- Putnam H., 1995b, *Pragmatism*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 95, s. 291–306 [*Pragmatyzm*, przeł. A. Grzeliński, „Kwartalnik Filozoficzny” 25(1997), z. 2, s. 223–239; przedruk w: Komendziński, Szahaj 1999, s. 89–106].
- Putnam H., 1995c, *Replies*, „Legal Theory” 1, s. 69–80.
- Putnam H., 1997, *A Half Century Philosophy, Viewed From Within*, „Daedalus” 126, No. 1, s. 175–208.
- Putnam H., 1998, *Pragmatism and Realism*, w: Dickstein 1998, s. 37–53.
- Putnam H., 1999, *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*, Columbia University Press, New York.
- Putnam H., 2000, *Das modelltheoretische Argument und die Suche nach dem Realismus des Common sense*, w: *Realismus*, Hrsg. M. Willaschek, Schöningh, Paderborn, s. 125–142 [*Argument teoriomodelowy a poszukiwanie realizmu zdroworozsądkowego*, przeł. K. Czerniawski, T. Szubka, „Filozofia Nauki” 19(2011), nr 1, s. 7–20].
- Putnam H., 2001a, *Reply to Bernard Williams' 'Philosophy as a Humanistic Discipline'*, „Philosophy” 76, s. 605–614.
- Putnam H., 2001b, *Reply to Jennifer Case*, „Revue Internationale de Philosophie” 55, s. 431–438.
- Putnam H., 2001c, *When "Evidence Transcendence" Is Not Malign: A Reply to Crispin Wright*, „The Journal of Philosophy” 98, s. 594–600.
- Putnam H., 2002, *Comment on Robert Brandom's Paper*, w: Conant, Żegleń 2002, s. 59–65.
- Putnam H., 2004a, *Ethics Without Ontology*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Putnam H., 2004b, *Sosa on Internal Realism and Conceptual Relativity*, w: *Ernest Sosa and His Critics*, ed. J. Greco, Blackwell, Oxford, s. 233–248.

- Putnam H., 2004c, *The Content and Appeal of "Naturalism"*, w: *Naturalism in Question*, eds. M. De Caro, D. Macarthur, Harvard University Press, Cambridge, MA, s. 59–70.
- Putnam H., 2004d, *The Uniqueness of Pragmatism*, „Think. Philosophy for Everyone” 8, s. 89–105.
- Putnam H., 2005, *The Depths and Shallows of Experience*, w: *Science, Religion, and the Human Experience*, ed. J. D. Proctor, Oxford University Press, Oxford, s. 71–86.
- Putnam H., 2006, *Philosophy as the Education of Grownups. Stanley Cavell and Skepticism*, w: *Reading Cavell*, eds. A. Crary, S. Shieh, Routledge, London, s. 119–130.
- Putnam H., 2007, *Between Scylla and Charybdis: Does Dummett Have a Way Through?*, w: Auxier, Hahn 2007, s. 155–167.
- Putnam H., 2008a, *Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Lévinas, Wittgenstein*, Indiana University Press, Bloomington.
- Putnam H., 2008b, *12 Philosophers – and Their Influence on Me*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association” 82, No. 2, s. 101–115.
- Putnam H., 2008c, *What Makes Pragmatism So Different?*, w: Rivas Monroy, Cancela Silva, Martínez Vidal 2008, s. 19–34 [jest to nieco zmieniona wersja Putnam 2004d].
- Putnam H., 2009, *What I Meant By "Common Sense Realism"*, tekst nieopublikowany w języku angielskim [*Co rozumiem przez „realizm zdroworozsądkowy”*], przeł. K. Czerniawski, T. Szubka, „Filozofia Nauki” 19(2011), nr 1, s. 20–24].
- Putnam H., 2010, *Between Dolev and Dummett: Some Comments on 'Antirealism, Presentism and Bivalence'*, „International Journal of Philosophical Studies” 18, s. 91–96.
- Putnam H., 2011a, *Intellectual Autobiography*, w: *The Philosophy of Hilary Putnam*, ed. R. E. Auxier, Open Court, Chicago, w druku.
- Putnam H., 2011b, *Reflections on Pragmatism*, w: Shook, Kurtz 2011, s. 43–56.
- Putnam H., 2012, *Philosophy in an Age of Science. Physics, Mathematics, and Skepticism*, ed. M. De Caro, D. Macarthur, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Putnam H., Boros J., 2005, *Philosophy Should Not Be Just an Academic Discipline. A Dialogue with Hilary Putnam*, „Common Knowledge” 11, No. 1, s. 126–135.
- Quine W. V., 1948/2004, *On What There Is*, w: Quine 2004, s. 177–192 [*O tym, co istnieje*, w: W. V. Quine, *Z punktu widzenia logiki. Dziewięć*



- esejów logiczno-filozoficznych*, przeł. B. Stanosz, Aletheia, Warszawa 2000, s. 29–47].
- Quine W. V., 1951/2004, *Two Dogmas of Empiricism*, w: Quine 2004, s. 31–53 [Dwa dogmaty empiryzmu, w: W. V. Quine, *Z punktu widzenia logiki. Dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*, przeł. B. Stanosz, Aletheia, Warszawa 2000, s. 49–75].
- Quine W. V., 1969, *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York.
- Quine W. V., 1969/2004, *Epistemology Naturalized*, w: Quine 2004, s. 259–274 [Epistemologia znaturalizowana, w: W. V. Quine, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, przeł. B. Stanosz, PIW, Warszawa 1986, s. 106–125].
- Quine W. V., 1981, *The Pragmatists' Place in Empiricism*, w: *Pragmatism. Its Sources and Prospects*, eds. R. J. Mulvaney, P. M. Zeltner, University of South Carolina Press, Columbia, s. 21–39 [Miejsce pragmatystów w empiryzmie, w: W. V. Quine, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, przeł. B. Stanosz, PIW, Warszawa 1986, s. 145–162].
- Quine W. V., 1985, *The Time of My Life. An Autobiography*, The MIT Press, Cambridge, MA.
- Quine, W. V., 1990, *Comment on Parsons*, w: Barrett, Gibson 1990, s. 291–293.
- Quine W. V., 1991/2004, *Two Dogmas in Retrospect*, w: Quine 2004, s. 54–63.
- Quine W. V., 2004, *Quintessence. Basic Readings from the Philosophy of W. V. Quine*, ed. R. F. Gibson, Jr., Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Quine W. V., 2008, *Quine in Dialogue*, eds. D. Føllesdal, D. B. Quine, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Ramsey F. P., 1926/1990, *Truth and Probability*, w: Ramsey 1990, s. 52–94.
- Ramsey F. P., 1927/1990, *Facts and Propositions*, w: Ramsey 1990, s. 34–51.
- Ramsey F. P., 1927–1929/1991, *On Truth. Original Manuscript Materials (1927–1929) from the Ramsey Collection at the University of Pittsburgh*, eds. N. Rescher, U. Majer, Kluwer, London.
- Ramsey F. P., 1931, *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*, ed. R. B. Braithwaite, Kegan Paul, Trench, Trubner, London.
- Ramsey F. P., 1990, *Philosophical Papers*, ed. D. H. Mellor, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ramsey F. P., 1991, *Notes on Philosophy, Probability and Mathematics*, ed. M. C. Galavotti, Bibliopolis, Napoli.

- Raters M.-L., Willaschek M. (Hrsg.), 2002, *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Redding P., 2007, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Reichenbach H., 1951, *The Rise of Scientific Philosophy*, University of California Press, Berkeley [Powstanie filozofii naukowej, przeł. H. Krahełska, Książka i Wiedza, Warszawa 1961].
- Rescher N., 2000, *Realistic Pragmatism. An Introduction to Pragmatic Philosophy*, State University of New York Press, Albany, NY.
- Richardson A., 2007, *Carnapian Pragmatism*, w: Friedman, Creath 2007, s. 295–315.
- Ricketts T., 1994, *Carnap's Principle of Tolerance, Empiricism, and Conventionalism*, w: Clark, Hale 1994, s. 176–200.
- Rivas Monroy M. U., Cancela Silva C., Martínez Vidal C. (eds.), 2008, *Following Putnam's Trail. On Realism and Other Issues*, Rodopi, Amsterdam.
- Rockmore T., 2005, *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*, Yale University Press, New Haven.
- Rorty R., 1958–1961/2009, *The Philosopher as Expert*, w: Rorty 1979/2009, s. 395–421.
- Rorty R., 1961, *Recent Metaphilosophy*, „The Review of Metaphysics” 15, s. 299–318.
- Rorty R. M., 1967, *Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy*, w: Rorty 1967/1992, s. 1–39.
- Rorty R. M. (ed.), 1967/1992, *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method (with Two Retrospective Essays)*, The University of Chicago Press, Chicago 1992.
- Rorty R., 1979/1982, *Pragmatism, Relativism, and Irrationalism*, w: Rorty 1982, s. 160–175 [Pragmatyzm, relatywizm i irracjonalizm, w: *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972–1980*, przeł. C. Karkowski, Wyd. Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1998, s. 206–222].
- Rorty R., 1979/2009, *Philosophy and the Mirror of Nature. Thirtieth-Anniversary Edition. With a New Introduction by Michael Williams, a New Afterword by David Bromwich, and the Previously Unpublished Essay “The Philosopher as Expert”*, Princeton University Press, Princeton 2009 [Filozofia a zwierciadło natury, przeł. M. Szczubińska, Spacja, Warszawa 1994].
- Rorty R., 1981/1982, *Philosophy in America Today*, w: Rorty 1982, s. 211–230 [Filozofia w Ameryce dziś, w: *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972–1980*, przeł. C. Karkowski, Wyd. Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1998, s. 260–280].

- Rorty R., 1982, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972–1980)*, University of Minnesota Press, Minneapolis [Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972–1980, przeł. C. Karkowski, Wyd. Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1998].
- Rorty R., 1989, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge [Przygodność, ironia i solidarność, przeł. W. J. Popowski, Wyd. W.A.B., Warszawa (1996) 2009].
- Rorty R., 1991a, *Essays on Heidegger and Others (Philosophical Papers, Vol. 2)*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rorty R., 1991b, *Objectivity, Relativism, and Truth (Philosophical Papers, Vol. 1)*, Cambridge University Press, Cambridge [Obiektywność, relatywizm i prawda (Pisma filozoficzne, t. 1), Aletheia, Warszawa 1999].
- Rorty R. M., 1992, *Twenty-five Years After*, w: Rorty 1967/1992, s. 371–374.
- Rorty R., 1994/1998, *John Searle on Realism and Relativism*, w: Rorty 1998, s. 63–83.
- Rorty R., 1994/1999, *Hope in Place of Knowledge: A Version of Pragmatism*, w: Rorty 1999, s. 21–90.
- Rorty R., 1995/1998, *Is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright*, w: Rorty 1998, s. 19–42.
- Rorty R., 1997, *Introduction*, w: Sellars 1956/1997, s. 1–12.
- Rorty R., 1997/2007, *Justice as a Larger Loyalty*, w: Rorty 2007, s. 42–55 [Sprawiedliwość jako szersza lojalność, w: *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2009, s. 79–99].
- Rorty R., 1998, *Truth and Progress (Philosophical Papers, Vol. 3)*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rorty R., 1999, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London.
- Rorty R., 1999/2000, *Analytische Philosophie und verändernde Philosophie*, übersetzt von C. Mayer, w: tenże, *Philosophie und die Zukunft. Essays*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2000, s. 54–78; jest to wersja nieopublikowanego w języku angielskim wykładu *Analytic Philosophy and Transformative Philosophy* [Filozofia analityczna a filozofia transformacyjna, przeł. T. Szubka, „Analiza i Egzystencja” 5(2007), s. 5–26].
- Rorty R., 2000a, *Response to Donald Davidson*, w: Brandom 2000b, s. 74–80.
- Rorty R., 2000b, *Response to Michael Williams*, w: Brandom 2000b, s. 213–219.
- Rorty R., 2000c, *Universality and Truth*, w: Brandom 2000b, s. 1–30.
- Rorty R., 2003/2007, *Analytic and Conversational Philosophy*, w: Rorty 2007, s. 120–130 [Filozofia analityczna i konwersacyjna, w: *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2009, s. 197–201].

- Rorty R., 2004/2007, *A Pragmatist View of Contemporary Analytic Philosophy*, w: Rorty 2007, s. 133–146 [*Pragmatystyczne stanowisko współczesnej filozofii analitycznej*, w: *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2009, s. 205–224].
- Rorty R., 2005a, *Analytic Philosophy and Narrative Philosophy*, w: V. Gerhardt (Hrsg.), *Kant im Streit der Fakultäten*, Walter de Gruyter, Berlin, s. 269–285; jest to wcześniejsza wersja tekstu opublikowanego później w znacznie skróconej i zmodyfikowanej postaci jako *Holizm and Historicism*, w: Rorty 2007, s. 176–183 [*Holizm a historycyzm*, w: *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2009, s. 266–275].
- Rorty R., 2005b, *How Many Grains Make a Heap?* [rec. S. Soames, *Philosophical Analysis in the 20<sup>th</sup> Century*], „London Review of Books” 27, No. 2 (20 January 2005), s. 12–13.
- Rorty R., 2006a, *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself. Interviews with Richard Rorty*, ed. and with an introduction by E. Men-dieta, Stanford University Press, Stanford, CA.
- Rorty R., 2006b, *Truth and Realism: Remarks at St Andrews*, w: *Truth and Realism*, eds. P. Greenough, M. P. Lynch, Clarendon Press, Oxford, s. 239–247.
- Rorty R., 2006a/2007, *Naturalism and Quietism*, w: Rorty 2007, s. 147–159 [*Naturalizm a kwietyzm*, w: R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2009, s. 225–242].
- Rorty R., 2006b/2007, *Wittgenstein and the Linguistic Turn*, w: Rorty 2007, s. 160–175 [*Wittgenstein a zwrot lingwistyczny*, w: R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2009, s. 243–265].
- Rorty R., 2007, *Philosophy as Cultural Politics (Philosophical Papers, Vol. 4)*, Cambridge University Press, Cambridge [*Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2009].
- Rorty R., 2007/2010, *Intellectual Autobiography*, w: Auxier, Hahn 2010, s. 1–24.
- Rorty R., 2010, *Reply to Huw Price*, w: Auxier, Hahn 2010, s. 290–292.
- Rorty R., Engel P., 2005/2007, *What’s the Use of Truth*, Columbia University Press, New York.
- Rorty R., Price H., 2003–2008/2010, *Exchange on “Truth as Convenient Friction”*, w: De Caro, Macarthur 2010, s. 253–262.
- Rosenthal S. B., 1976, *The Pragmatic A Priori. A Study in the Epistemology of C. I. Lewis*, W. H. Green, St Louis.

- Rosenthal S. B., 2007, *C. I. Lewis in Focus. The Pulse of Pragmatism*, Indiana University Press, Bloomington.
- Rumana R., 2002, *Richard Rorty. An Annotated Bibliography of Secondary Literature*, Rodopi, Amsterdam.
- Rumfitt I., 2011, *Ramsey on Truth and Meaning*, w: B. Morison, K. Ierodiakonou (eds.), *Episteme, etc. Essays in Honour of Jonathan Barnes*, Oxford University Press, Oxford, s. 213–245.
- Russell B., 1908/1992, *William James' Conception of Truth*, w: Olin 1992, s. 196–211.
- Russell B., 1909/1992, *Pragmatism*, w: Russell 1992, s. 257–284.
- Russell B., 1919/1986, *Professor Dewey's „Essays in Experimental Logic”*, w: B. Russell, *The Philosophy of Logical Atomism and Other Essays 1914–1919*, ed. J. G. Slater, George Allen & Unwin, London, s. 132–154.
- Russell B., 1921/2002, *The Analysis of Mind*, with an introduction by T. Baldwin, Routledge, London.
- Russell B., 1946/1997, *Foreword to Feibleman, “Introduction to Peirce's Philosophy”*, w: tenże, *Last Philosophical Testament 1943–68*, ed. J. G. Slater, Routledge, London, s. 183–186.
- Russell B., 1946/2004, *History of Western Philosophy*, Routledge, London [*Dzieje filozofii Zachodu i jej związki z rzeczywistością polityczno-społeczną od czasów najdawniejszych do dnia dzisiejszego*, przeł. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 2000].
- Russell B., 1959/1995, *My Philosophical Development*, with an introduction by T. Baldwin, Routledge, London [*Mój rozwój filozoficzny*, przeł. H. Kraheńska, C. Znamierowski, przedmową opatrzył L. Koj, PWN, Warszawa 1971].
- Russell B., 1992, *Logical and Philosophical Papers 1909–13*, ed. J. G. Slater, Routledge, London.
- Saatkamp, Jr. H. (ed.), 1995, *Rorty and Pragmatism*, Vanderbilt University Press, Nashville.
- Sahlin N.-E., 1990, *The Philosophy of F.P. Ramsey*, Cambridge University Press.
- Schilpp P. A. (ed.), 1963, *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court, La Salle, IL.
- Schilpp P. A. (ed.), 1968, *The Philosophy of C.I. Lewis*, Open Court, La Salle, IL.
- Sellars W., 1953/2007, *Inference and Meaning*, w: *In the Space of Reasons. Selected Essays of Wilfrid Sellars*, eds. K. Scharp, R. B. Brandom, Harvard University Press, Cambridge, MA, s. 3–27.
- Sellars W., 1956/1997, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, with an in-

- troduction by R. Rorty and a study guide by R. Brandom, Harvard University Press, Cambridge, MA [*Empiryzm a filozofia umysłu*, przeł. J. Gryz, w: *Empiryzm współczesny*, red. B. Stanosz, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1991, s. 173–257].
- Shook J. R. (ed.), 2001a, *Early Critics of Pragmatism*, Vol. 1–5, Thoemmes Press, Bristol.
- Shook J. R. (ed.), 2001b, *Early Defenders of Pragmatism*, Vol. 1–5, Thoemmes Press, Bristol.
- Shook J. R., Kurtz P. (eds.), 2011, *Dewey's Enduring Impact. Essays on America's Philosopher*, Prometheus Books, Amherst, NY.
- Shook J. R., Margolis J. (eds.), 2006, *A Companion to Pragmatism*, Blackwell, Oxford.
- Singer M. G., 2005, *Otto, Max Carl (1876–1968)*, w: *The Dictionary of Modern American Philosophers*, Vol. 3: K–Q, ed. J. R. Shook, Thoemmes Continuum, Bristol, s. 1847–1850.
- Sosa E., 1993, *Putnam's Pragmatic Realism*, „The Journal of Philosophy” 90, s. 605–626.
- Sprigge T. L. S., 1993, *James and Bradley. American Truth and British Reality*, Open Court, Chicago.
- Stekeler-Weithofer P. (ed.), 2008, *The Pragmatics of “Making It Explicit”*, John Benjamins, Amsterdam.
- Stępnik A., 2009, *Pragmatyzm Williama Jamesa: ujęcie systemowo-krytyczne*, Semper, Warszawa.
- Stroud, B., 2001, *What Is Philosophy?* w: *What Is Philosophy?*, eds. C. P. Ragland, S. Heidt, Yale University Press, New Haven, s. 25–46.
- Szahaj A. (red.), 1995, *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, UMK, Toruń.
- Szahaj A., 1996/2002, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, FNP/Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Szubka T., 1996, *Realizm a prawda* [rec. H. Putnam, *Words and Life*], „Znak” 48, nr 9, s. 133–139.
- Szubka T., 2001, *Znaczenie, wnioskowanie. obiektywność. O inferencjalizmie Roberta Brandoma*, „Przegląd Filozoficzny” nowa seria 10, nr 3, s. 175–191.
- Szubka T., 2007, *Pragmatyczne uwarunkowania znaczenia i prawdy w świetle inferencjalizmu Roberta B. Brandoma*, „Studia Semiotyczne” 26, s. 151–176.
- Szubka T., 2008, *Pragmatyzm w filozofii Quine'a*, „Przegląd Filozoficzny” nowa seria 17, nr 4, s. 105–116.

- Szubka T., 2009, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, FNP/Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Szubka T., 2010a, *Inferencjalizm semantyczny a prawda*, „Przegląd Filozoficzny” nowa seria 19, nr 3, s. 219–231.
- Szubka T., 2010b, *William James versus George Edward Moore: nieudany spór o naturę prawdy*, „Przegląd Filozoficzny”. Nowa Seria 19, nr 4, s. 175–191.
- Szubka T., 2011a, *Brandom o filozofii analitycznej*, w: *Nieświadomość i transcendencja. Teksty dedykowane Profesor Zofii Rosińskiej*, red. J. Michalik, Eneteia. Wyd. Psychologii i Kultury, Warszawa, s. 635–643.
- Szubka T., 2011b, *Filozofia analityczna a pragmatyzm*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 6, fasc. 3, s. 7–36.
- Szubka T., 2011c, *Odnowa filozofii według Hilarego Putnama*, „Analiza i Egzystencja” 15, s. 45–58.
- Szubka T., 2011d, *Ontologia, pluralizm pojęciowy, deflacionizm*, „Kwartalnik Filozoficzny” 39, z. 2, s. 15–32.
- Szubka T., 2011e, *Putnam o epistemicznej koncepcji prawdy*, w: *Prawda*, red. D. Leszczyński, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, s. 213–223.
- Talisso R. B., Aikin S. F. (eds.), 2011, *The Pragmatism Reader. From Peirce through the Present*, Princeton University Press, Princeton.
- Tartaglia J., 2007, *Routledge Philosophy Guidebook to Rorty and the Mirror of Nature*, Routledge, London.
- Tartaglia J. (ed.), 2009, *Richard Rorty*, Vol. 1–4, Routledge, London.
- Taylor B., 2006, *Models, Truth, and Realism*, Clarendon Press, Oxford.
- Taylor C., 2004, *What Is Pragmatism?*, w: *Pragmatism, Critique, Judgment. Essays for Richard J. Bernstein*, eds. S. Benhabib, N. Fraser, The MIT Press, Cambridge, MA, s. 73–92.
- Tennant N., 2005, *Rule-Circularity and the Justification of Deduction*, „The Philosophical Quarterly” 55, s. 625–648.
- Thayer H. S., 1968/1981, *Meaning and Action. A critical History of Pragmatism*, 2<sup>nd</sup> ed., Hackett, Indianapolis.
- Throop W., 1995, *Neopragmatyzm po piętnastu latach*, przeł. P. Gutowski, T. Szubka, w: *Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*, red. A. Bronk, TN KUL, Lublin, s. 347–373.
- Tiles J. E., 1988, *Dewey*, Routledge, London.
- Twardowski K., 1924–1925/1975, *Teoria poznania. Wykład czterogodzinny, lato 1924–1925*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 21(1975), s. 239–299.

- van Fraassen B. C., 1997, *Putnam's Paradox: Metaphysical Realism Revamped and Evaded*, „Philosophical Perspectives” 11, s. 17–42.
- van Inwagen P., 2009, *The New Anti-Metaphysicians*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association” 83, No. 2, s. 45–61.
- Voparil C. J., Bernstein R. J. (eds.), 2010, *The Rorty Reader*, Wiley-Blackwell, Chichester.
- Wanderer J., 2008, *Robert Brandom*, Acumen, Stocksfield.
- Weiss B., Wanderer J. (eds.), 2010, *Reading Brandom. “On Making It Explicit”*, Routledge, London.
- Wenning M., Livingston A., Rondel D., 2006, *An Interview with Richard Rorty*, „Gnosis” 8, No. 1, s. 54–59.
- Williams B., 1989, *Getting It Right* [rec. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*], „London Review of Books” 11, No. 22 (23 November 1989), s. 3, 5.
- Williams B., 2000/2006, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, w: tenże, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, ed. A. W. Moore, Princeton University Press, Princeton 2006, s. 180–199.
- Williams M., 2000, *Epistemology and the Mirror of Nature*, w: Brandom 2000, s. 191–213.
- Williams M., 2009, *Introduction to the Thirtieth-Anniversary Edition*, w: Rorty 1979/2009, s. XIII–XXIX.
- Wittgenstein L., 1969/1975, *On Certainty*, eds. G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright, trans. D. Paul, G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford [*O pewności*, przeł. B. Chwedeńczuk, Wyd. KR, Warszawa 2001].
- Wittgenstein L., 1974/1980, *Philosophical Grammar*, ed. R. Rhees, trans. A. Kenny, Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein L., 1953/2009, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, J. Schulte, Wiley-Blackwell, Chichester [*Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa (1972) 2000].
- Wittgenstein, L., 1980, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Vol. 1, eds. G. E. M. Anscombe, G. H. von Wright, Blackwell, Oxford.
- Wright C., 2000/2003, *Truth as Sort of Epistemic: Putnam's Peregrinations*, w: tenże, *Saving the Differences. Essays on Themes from “Truth and Objectivity”*, Harvard University Press, Cambridge, MA, s. 288–331.
- Wright C., 2001, *Study Note on Wittgenstein on the Nature of Philosophy and Its Proper Method*, w: tenże, *Rails to Infinity. Essays on Themes from Wittgenstein's “Philosophical Investigations”*, Harvard University Press, Cambridge, MA, s. 433–443.



- Zięba W., 2006, *Metafizyczny wymiar myśli Rorty'ego*, „Przegląd Filozoficzny”. Nowa Seria 15, nr 3, s. 221–240.
- Zięba W., 2011, *(Pan)relacyjny model wszechświata*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 6, fasc. 3, s. 51–70.
- Żegleń U. M. (red.), 2001, *Pragmatyzm i filozofia Hilarego Putnama*, Wyd. UMK, Toruń.



## Summary

### Neopragmatism

One can provide a number of strong reasons that recent philosophy, namely that of the closing decade of the twentieth century and of the beginning of the new millennium, is characteristically *fin de siècle* philosophy. It is difficult to find within it completely new trends and fresh ideas. It consists, for the most part, in various attempts to elaborate upon, transform, and criticize conceptions invented and outlined much earlier in the twentieth century. Among them there is neopragmatism, or new pragmatism, which was initiated three decades ago by Richard Rorty, and independently by Hilary Putnam. This revival of pragmatism has been strengthened by the work of other thinkers, including Robert B. Brandom, whose unique blend of analytic, pragmatic, and idealist ideas is widely discussed these days.

Neopragmatism as a philosophical movement may be described and expounded in at least three different ways. Firstly, it can be presented against the background of classical pragmatism and compared with the formative original ideas put forward by Charles S. Peirce, William James, and John Dewey. This approach is usually taken by historians of philosophy and various philosophers going under the banner of “American philosophy” who often insist that neopragmatists have misunderstood and misapplied original pragmatist ideas, by combining them with unhelpful analytical methodology, and so forth. Secondly, one can take neopragmatism as an attempt to overcome essentially modern analytic philosophy, and to make a fresh contribution to the postmodern culture. In this account, the central stage is assigned to Rorty and his philosophy (or rather, to one of its many threads). Thirdly, one can also take the opposite view and give an account of the main ideas of neopragmatism in light of analytic philosophy and its historical development, in order to show their differences and similarities, the sources of mutual inspirations and disagreements, etc. This book unambiguously belongs to the third approach, but without any claim to exemplify the only right way of describing the development of neopragmatism and its place in recent philosophy. The matters with which intellectual history deals are too complicated for such claims to exclusivity to be plausible.

The first chapter provides a general overview of classical pragmatism and its crucial ideas concerning meaning, truth, and knowledge. After its

rapid and unexpected demise, pragmatism was revived in the last decades of the twentieth century and combined with recent philosophical movements, including continental philosophy (Rorty, Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas) and the analytic tradition (Putnam, Brandom). In order to take account of the diversity of this revival, some attempts are made to distinguish neopragmatism from new pragmatism; however, this distinction is unconvincing, and one can safely use these two terms interchangeably. Of course, while describing new pragmatism in greater detail, one can variously group its proponents by taking into account similarities and differences in their views. For instance, some of them – following or discussing Rorty – turn for inspiration to continental philosophy which pays more attention to human practice and is not obsessed by traditional epistemological or ontological problems (Richard J. Bernstein, Joseph Margolis). But there are also neopragmatists that see no reason to overcome the analytic tradition (Michael Williams, Huw Price). They think that it is enough to cultivate and develop within it a distinctive methodological orientation which insists that one should investigate how our concepts function in human practices of inquiry and deliberation, what their role is, and not how they represent the world, what exactly are their semantic correlates, and so forth.

The next three chapters give a historical account of the relationships between pragmatism and analytic philosophy. The obvious beginning of such an account are criticisms of pragmatic ideas by the British founders of analytic philosophy, George E. Moore and Bertrand Russell. Moore provided an uncharitable, though very precise and meticulous, analysis and criticism of James's account of truth, and eventually found that account untenable and unbelievable. James decided to ignore that analysis and criticism, since, as he put it in his private correspondence, Moore was too childish, weak and silly to deserve any comment at all. It seems that the mutual aversion of those two thinkers prevented them from engaging in the real debate and advancing our understanding of truth. The debate between Russell and pragmatists, including James and Dewey, was more successful, whilst also showing marks of hostility. While discussing Jamesian ideas, Russell pointed out, among other things, that the application of a pragmatic criterion of truth is far more complicated than is usually assumed, and that if truth is defined in terms of this criterion, the ensuing notion will not have much in common with the ordinary concept of truth. He found in Deweyan instrumentalism a much better and cogent expression of pragmatism, though one still wanting in proper appreciation of the non-inferential elements in cognition, and neglecting knowledge acquired by sheer contemplation (as opposed to knowledge acquired by subjects acting in the world). Both James

and Dewey made some attempts to meet Russellian objections, but without much success.

This initially hostile relationship between pragmatism and the emerging analytic tradition was soon replaced, on both sides, by more moderate and favourable attitudes. It is sometimes claimed that the last great classical pragmatist was Clarence I. Lewis, known mostly for his work in modal logic. In his epistemology and metaphysics he was partly influenced by Charles S. Peirce, and defended the view known as “conceptual pragmatism”. Lewis insisted that in our knowledge of the world empirical data are shaped and interpreted by our concepts. Since there is no unique set of concepts used in our interpretative endeavours, we are forced to choose one set of concepts from several available options, and rely in this choice on various pragmatic factors, such as utility, convenience, simplicity, etc. Lewis was often, unlike James and Dewey, painstakingly analytic in his approach to philosophical problems, and there is every reason to consider him as the first analytic pragmatist.

Peirce’s ideas, although largely ignored by the founders of the analytic movement, were noticed by its early follower Frank P. Ramsey, the untimely deceased genius from Cambridge. He made significant use of Peircean ideas in his justification of induction. Ramsey argued that induction is justified since it is an indispensable tool in forming beliefs that are often true. He also suggested, in similar pragmatic vein, that the content of a belief may be accounted for in terms of its utility and practical consequences, and assumed that the same holds for the meaning of a sentence. One can also discern pragmatic components in the writings of Rudolf Carnap, the most creative and influential logical positivist. They can be found in his *Principle of Tolerance*, which states that there are no morals in logic, and everyone can propose her own logic, conceived as a form of language, provided it is simple, convenient and useful. A pragmatic thread is also present in his famous distinction between internal and external questions of existence, and his insistence that the latter are not factual, since to answer them one simply needs to choose and accept a linguistic framework within which factual internal questions may be posed.

Ludwig Wittgenstein and Willard V. Quine, the most widely discussed and influential philosophers of the analytic movement at its height in the middle of the twentieth century and ensuing decades, encountered pragmatic ideas and conceptions, yet they were reluctant to embrace them. Wittgenstein knew and discussed some of James’ works in philosophy of religion and psychology, but not his writings on pragmatism. In fact, Wittgenstein rarely mentioned pragmatism, and when he did, he insisted

that it gives a wrong account of the validity of argument, and of truth; he also expressed concern that his own epistemology sounds too much like a pragmatic manifesto. Certainly though, one may justifiably claim that his conception of philosophy as an activity of some sort, and his conception of meaning in terms of use, have strong affinities with pragmatism. Quine, as an American philosopher and some time a student of Clarence I. Lewis, was more exposed to the pragmatic tradition. He explicitly invoked it in the concluding paragraph of his famous paper on two dogmas of empiricism, and he emphasized that as far as the choice of linguistic frameworks is concerned, his pragmatism is more thoroughgoing than that of Carnap and Lewis. He later retracted this statement and declared that the meaning of the term "pragmatism" is hopelessly unclear. However, one can show that there are more Lewisian pragmatic influences in Quine's philosophy than he was prepared to admit.

This overview of the relationship between pragmatism and analytic philosophy is followed by three chapters about the neopragmatic views of Richard Rorty. In his early writings, he occasionally emphasized the unusual historical importance of analytic philosophy, particularly its linguistic variety, which seemed to him to put all traditional philosophy on the defensive. He later admitted that this was a gross overstatement, and that linguistic philosophy was really nothing but one more school, whose hot controversies now appear strange and antique. However, the careful reader of his early writings may also notice that even then he was, to some extent, skeptical about the lasting value of linguistic philosophy and its apparently incontrovertible arguments and results. There are simply no such results in philosophy, he claimed, since philosophy is an ongoing dialogue and a human conversation, with constantly changing criteria of relevance; it allows us to say what is acceptable to other members of our society, and not what is uniquely determined by the way things really are.

The case for the conversational nature of the philosophical enterprise was forcefully and influentially made by Rorty in his later publications, and presented as an outcome of reviving the pragmatic tradition and fusing a certain construal of it with the ideas and conceptions of continental thinkers, including Jacques Derrida and Martin Heidegger. For that reason, he was often taken as a renegade who switched from the analytic tradition to the continental movement. Yet Rorty himself insisted that he had never failed to learn and draw inspiration from recent analytic works. He also thought that the analytic-continental distinction, being the odd mixture of geographical and sociological criteria, is not of much use in describing current approaches to philosophy. He proposed to replace it with two

metaphilosophically oriented distinctions: between analytic and conversational philosophy, and between analytic and transformative philosophy. Conversational and transformative philosophers disagree with the scientism prevailing among analytic philosophers, and with their belief in the unique and constant set of philosophical problems. They emphasize that what constitutes a philosophical problem varies enormously from one historical period and tradition to another. The main aim of philosophy, therefore, is not to find solutions to a certain set of problems and to seek consensus, but to continue iconoclastic conversation and to propose wide-ranging narratives which have transformative effects on their readers.

This account of Rortyan metaphilosophy is followed by three chapters on Hilary Putnam, the second major neopragmatist. For some time Putnam was a characteristically analytic philosopher of science, of mind, and of language. But in the 1970s, he significantly changed his views by launching an attack on what he called metaphysical realism, and defending internal realism. Roughly, metaphysical realism is the belief that the world consists of the fixed totality of objects and properties; this belief is combined with the idea that such a world admits of a complete and unique description, and with the idea of the correspondence theory of truth. Even though internal realism does not deny that the world is, to a large extent, independent from us, it emphasizes that the way in which it is described depends on a conceptual framework selected for this purpose. Truth does not consist in correspondence with the world, but is some kind of rational acceptability in ideal or sufficiently good epistemic conditions. At the heart of internal realism is the doctrine of conceptual relativity, later taken by Putnam as a special form of a wider phenomenon called conceptual pluralism. For conceptual pluralists, the world may be described in various conceptual frameworks or language games, none of which are more privileged or fundamental than others. In some cases, one can show that the conceptual frameworks in question, while embodying different pictures of the world and being *prima facie* incompatible, are cognitively equivalent. If this is indeed so, the phenomenon of conceptual relativity occurs.

Putnam has forcefully argued that conceptual relativity and conceptual pluralism in general undermine the prospects of ontology as a viable philosophical discipline. He has even proclaimed in his recent book that ontology is dead and pronounced its "obituary". He has been pursuing this line of argument despite the considerable weakening of his internal realism and the rejection of the epistemic account of truth. This has eventually led him to the position called natural or common sense realism. However, irrespective of these changes and modifications, he has held that his realism has

a strong pragmatic character. In his most recent publication, Putnam has also begun to emphasize various shortcomings and limitations of the analytic tradition, connected especially with its scientism and naturalism. He has insisted that what we really need is a serious renewal and transformation of philosophy, drawing upon other philosophical traditions, including classical pragmatism. We should realize that although in some parts philosophy overlaps with science, it cannot be turned into a science. It is a humanistic enterprise having two dimensions, theoretical and moral, and it is unfortunate when we tend to forget about either of them.

The third very influential neopragmatist is Robert B. Brandom, whose selected views are discussed in the last three chapters of the book. Although Brandom is critical of some features of a narrowly conceived classical pragmatism, he simultaneously and explicitly embraces a version of pragmatism, both in his overall philosophical outlook, and in his philosophy of language. His distinctive theoretical approach is based on what he calls rationalist pragmatism, which is a version of fundamental pragmatism. Within his philosophy of language, it takes the form of semantic pragmatism.

Brandom considers his pragmatism as rationalist, since it assigns a central role to practices of giving and asking for reasons, which are taken as conferring conceptual content on our mental acts and linguistic performances. Such a rationalist pragmatism is a tenable version of fundamental pragmatism, that is of a general view assigning explanatory priority to knowing how over knowing that. One can also put it in terms of understanding, and say that, according to fundamental pragmatism, propositional explicit knowledge should be understood in terms of what one does, that is, in terms of a set of practical abilities. Semantic pragmatism is a much more specific doctrine. Briefly, it underlines the priority of pragmatics (i.e., a study of the ways linguistic expressions are used) over semantics (i.e., a study of the sense and reference of linguistic expressions). Although Brandom does not assume that meaning is just use, he claims that use has explanatory priority over meaning or content. That is to say, it is the use of expressions which determines what meanings, if any, they have. Furthermore, the use of expressions may be conceived in broadly functionalist terms: as the roles played by expressions in a wider linguistic practice or game.

He further elaborates these ideas in the related but partially independent project of analytic pragmatism. This project consists in taking a given vocabulary and trying to identify some set of practices and abilities sufficient to make a competent use of it. Of course, these practices and abilities need to be specified in another vocabulary, which is, for a given target vocabulary, its metavocabulary. In this way, one obtains an interesting



relationship between two vocabularies. The relationship is a semantic but pragmatically mediated one. It is especially pertinent to this project that, in many cases, pragmatic metavocabularies differ in their expressive powers from corresponding vocabularies to which they are related. Brandom calls this phenomenon “pragmatic expressive bootstrapping”, and notices that there are cases in which a metavocabulary is considerably weaker than its corresponding target vocabulary (this is the phenomenon of strict expressive bootstrapping).

Brandom sees his tight package of interrelated ideas as strongly influenced by three large philosophical traditions: classical pragmatism, idealism, and analytic philosophy. He is well aware that the latter has faced various objections: among them the charge of scientism. Brandom believes that scientism is fairly harmless when it takes a sociological form, and amounts to nothing more than the requirement that philosophical discourse should be modelled on the scientific one, and not on the literary one. However, it is more dangerous when it manifests itself in methodological monism, and assumes that scientific understanding is the only kind of genuine, valuable understanding. Brandom holds that methodological monism, although quite common in the analytic tradition, is not a constitutive part of it. One can safely remain analytic in one’s philosophical approach, without being constrained by dubious principles of methodological monism.

In general, neopragmatism has been met by the mainstream analytic philosophers with anxiety and reservation. It has been argued that it undermines and questions obvious differences, and gives us a picture of the world too dependent on our conceptual resources, inextricably interwoven with our various activities. It supposedly tends to present our thinking as not being about the world, but as simply happening in the world. For instance, Jerry A. Fodor emphatically declares that all these pragmatic tendencies have had disastrous consequences for analytic philosophy of language and mind. On the other hand, some advocates of the pragmatic turn are unhappy with the way it has been executed by Rorty, Putnam, or Brandom, finding it either too postmodern, or too analytic. Although some disagreements and debates within the neopragmatic family are marks of its diversity and liveliness, some are just too radical and deep to preserve the unity of this movement for any significant period of time. Perhaps though, neopragmatism is here to stay for some time, since its competitors in most parts of the world are well worn-out ideas from the past century, repeated *ad nauseam* with spurious technicality by analytic philosophers, and with deceiving pretentiousness by continental thinkers.



## Indeks osób

### A

Adams Elie Maynard 72  
Ahmed Arif 93, 293  
Aikin Scott F. 32, 311  
Alexander Thomas M. 296  
Allen Barry 156  
Alston William Payne 213, 293  
Alvarado José Tomás 201  
Anellis Irving H. 159, 293  
Anscombe Gertrude Elisabeth  
    Margaret 78, 312  
Apel Karl-Otto 30, 31, 316  
Arystoteles 97, 107, 141, 168, 198, 218  
Augustyn św 82  
Austin John Langshaw 61, 104, 106,  
    160, 174  
Auxier Randall E. 115, 293, 296,  
    304, 308  
Ayer Alfred Jules 93, 293, 298

### B

Baldwin Thomas 53, 62, 73, 293,  
    294, 309  
Baran Bogdan 298, 307, 308  
Barnes Jonathan 309  
Barrett Robert B. 93, 294, 305  
Barth Christian 263, 294  
Baszniak Tadeusz 309  
Beaney Michael 294  
Benhabib Seyla 311  
Ben-Menahem Yemima 180, 294  
Bergmann Gustav 103, 197  
Bergson Henri 43  
Bergström Lars 86, 88, 294

Berkeley Elizabeth M. 299  
Berkeley George 161, 197  
Berlin Isaiah 61  
Bernstein Richard Jacob 26, 30, 31,  
    33, 137, 157, 287, 288, 294,  
    311, 312, 316  
Bilgrami Akeel 156  
Blackburn Simon 67, 201, 241,  
    285–287, 294  
Borden Lizzie 176  
Boros János 216, 304  
Borradori Giovanna 33, 294  
Bouveresse Jacques 156  
Bouwisma Oets Kolk 79, 294  
Bradley Francis Herbert 105, 310  
Braithwaite Richard Bevan 305  
Brandom Robert Boyce 5, 9, 10, 11,  
    25, 26, 29, 30, 31, 75, 115, 138,  
    148, 153, 154, 156, 213, 214,  
    223–241, 243–251, 253–263,  
    265–284, 286, 287, 294–296,  
    300, 302, 303, 307, 310–312,  
    315, 316, 320, 321  
Brint Michael 33, 295  
Bromwich David 306  
Bronk Andrzej 311  
Brzechczyn Krzysztof 294  
Buber Martin 220, 304  
Buczyńska-Garewicz Hanna 33,  
    295, 298

### C

Cancela Silva Celeste 181, 201, 221,  
    296, 304, 306

- Carnap Rudolf 5, 9, 22, 29, 55, 67–74, 86, 88, 89, 103, 144, 146, 154, 160, 189–194, 221, 239, 275, 278, 295–297, 301, 306, 309, 317, 318
- Carus André W. 74, 296
- Carus Paul 200
- Case Jennifer 186, 200, 296, 303
- Cavell Stanley 85, 219, 294, 296, 304
- Chalmers David John 297
- Churchman Charles West 159, 293
- Chwedeńczuk Bohdan 303, 312
- Clark Peter 181, 201, 296, 306
- Cohen Morris Raphael 62, 301
- Collingwood Robin George 103
- Conant James 156, 181, 221, 296, 302, 303
- Craft Jimmy Lee 294
- Crary Alice 304
- Creath Richard 74, 297, 306
- Crocitto Rosanna 294
- Czerniawski Krzysztof 181, 296, 303, 304
- D**
- Danto Arthur Coleman 294
- Darwin Charles Robert 27, 31, 132, 218
- Davidson Donald 23, 90, 122–125, 137, 146, 153, 154, 156, 157, 221, 224, 226, 275, 294, 296, 299, 307
- De Caro Mario 296, 304, 308
- de Gaynesford Maximilian 180, 296
- Demokryt z Abdery 197
- Dennett Daniel Clement 156, 157
- Descartes René (Kartezjusz) 105, 107–109, 119, 168, 265
- Dewey John 19–24, 26, 27, 30, 32, 33, 43, 48–53, 57, 68, 79, 85, 87, 88, 95, 103, 112, 113, 118, 132, 133, 145, 153, 213, 215–221, 224, 225, 226, 289, 296–299, 309–311, 315–317
- Dickstein Morris 33, 296, 303
- Dokic Jérôme 66, 67, 73, 296
- Dolev Yuval 304
- Doyle Arthur Conan 130
- Dretske Fred 229, 235
- Drury Maurice 79
- Dummett Michael Anthony  
Eardley 23, 161, 162, 181, 203, 250–254, 257, 259, 262, 263, 275, 293, 296, 304
- Dyjas Zbigniew 301
- E**
- Ebbs Gary 167, 303
- Eklund Matti 74, 199–201, 296
- Engel Pascal 66, 67, 73, 138, 296, 308
- F**
- Feibleman James Kern 309
- Festenstein Matthew 137, 297
- Fichte Johann Gottlieb 267
- Fine Arthur 131, 201
- Flowers III Francis A. 300
- Frápolti María José 73, 297, 298
- Fodor Jerry Alan 229, 235, 278, 286, 287, 297, 321
- Føllesdal Dagfinn 86, 88, 294, 305
- Foucault Michel 142
- Fraser Nancy 311
- Frege Gottlob 35, 150–152, 221, 243
- Freud Sigmund 134
- Friedman Michael 74, 297, 306

**G**

Galavotti Maria Carla 73, 93, 297, 305  
 Gale Richard M. 32, 297  
 Gascoigne Neil 115, 297  
 Geach Peter Thomas 78  
 Gellner Ernest 93, 297  
 Gerhardt Volker 308  
 Gibson, Jr. Roger F. 89, 93, 294,  
 297, 305  
 Gifford Adam 75, 76, 203  
 Goethe Johann Wolfgang von 76  
 Goheen John D. 299  
 Gómez César 175  
 Goodman Nelson 23  
 Goodman Russell Brian 32, 93, 297  
 Greco John 303  
 Greenough Patrick 308  
 Grobler Adam 201, 293, 297, 302,  
 303  
 Gross Neil 115, 297  
 Gryz Jarosław 310  
 Grzeliński Adam 303  
 Guignon Charles 115, 297  
 Gutowski Piotr 33, 297, 311

**H**

Habermas Jürgen 30, 31, 156, 316  
 Haack Susan 32, 297  
 Haack Robin 93, 297  
 Hacker Peter Michael Stephan 312  
 Hahn Lewis Edwin 93, 115, 293,  
 296, 298, 304, 308  
 Hale Bob 173, 181, 201, 263, 296,  
 298, 306  
 Hall Everett Wesley 96  
 Hawthorne John 296  
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 19,  
 26, 27, 142, 145, 149–153, 228,  
 254, 255, 265–267, 269, 270,  
 284, 306

Heidegger Martin 106, 112, 137,  
 142, 144, 145, 150–153, 219,  
 224, 225, 279, 307, 318  
 Heidt Sarah 310  
 Hempel Jan 298  
 Hensel Witold M. 297  
 Hensoldt Agnieszka 33, 298, 301  
 Hertz Richard A. 53, 298  
 Hickey Lance Patrick 180, 201, 215,  
 222, 298  
 Hickman Larry A. 296  
 Hildebrand David Louis 33, 298  
 Hiley David R. 115, 297  
 Hook Sidney 22, 68  
 Hookway Christopher 18, 32, 61,  
 64, 67, 93, 298  
 Horwich Paul 131  
 Houser Nathan 301  
 Hume David 50, 63, 105, 168, 297  
 Husserl Edmund 106, 144, 189  
 Hustwit Ronald E. 294  
 Hylton Peter 89, 90, 93, 298

**I**

Ierodiakonou Katerina 309

**J**

Jackson Allan Cameron 78  
 James William 15–19, 21, 23, 24,  
 26, 30, 32, 33, 35–49, 52, 53,  
 55–57, 62, 63, 75–79, 85, 87,  
 88, 93, 95, 103, 113, 115, 118,  
 120, 159, 161, 174, 179, 180,  
 215, 216, 218–221, 224, 226,  
 285, 295, 297–301, 309–311,  
 315–317  
 Jerzy IV (hanowerski) 151  
 Jezus Chrystus 14  
 Johnstone, Jr. Henry W. 96

**K**

- Kallen Horace Meyer 42  
 Kant Immanuel 30, 31, 90, 100,  
 108, 109, 141, 149, 221, 224,  
 228, 229, 265–270, 275, 291,  
 308  
 Karkowski Czesław 306, 307  
 Kenny Anthony 80, 299, 312  
 Kierkegaard Søren 100, 144, 145,  
 219  
 Kijaczko Stanisław 33, 299  
 Kitcher Philip 289, 299  
 Kloesel Christian 301  
 Kmita Jerzy 33, 299  
 Koj Leon 309  
 Komendziński Tomasz 33, 299, 303  
 Koskinen Heikki J. 93, 299  
 Koterski Artur 295  
 Krahelska Halina 306, 309  
 Kremer Michael 263  
 Kripke Saul Aaron 155, 203  
 Kuhn Thomas Samuel 146, 274, 294  
 Kurtz Paul 299, 304, 310  
 Kuusela Oskari 93, 299

**L**

- Leibniz Gottfried Wilhelm 27, 231,  
 265, 279  
 Lepore Ernest 90, 299  
 Leszczyński Damian 311  
 Leśniewski Stanisław 189–194  
 Lévinas Emmanuel 220, 304  
 Lewis Clarence Irving 5, 9, 21, 28,  
 52, 55–62, 68, 70–74, 85, 89–  
 93, 294, 298, 299, 301, 309,  
 317, 318  
 Lewis David Kellogg 170, 172, 173,  
 281, 282, 299  
 Lillehammer Hallvard 73, 294, 296,  
 300

- Lipszyc Adam 301, 309  
 Livingston Alex 223, 312  
 Locke John 107, 108, 235, 240, 248,  
 270, 283, 287  
 Löwenheim Leopold 170  
 Lynch Michael P. 308

**M**

- Macarthur David 288, 296, 300,  
 304, 308  
 MacFarlane John 235, 240, 300  
 MacIntyre Alasdair 294  
 Majer Ulrich 305  
 Malachowski Alan R. 25, 32, 33,  
 115, 116, 138, 156, 300  
 Manley David 297  
 Margolis Joseph 26, 27, 30, 32, 287,  
 297, 300, 310, 316  
 Marks Karol 142  
 Martínez Vidal Concha 181, 201,  
 221, 296, 304, 306  
 Mayer Christiane 307  
 Mays Wolfe 78, 79, 300  
 McDermid Douglas 138, 300  
 McDowell John Henry 156, 175,  
 203, 237–239, 260, 263, 271–  
 273, 300  
 McGuinness Brian 76, 93, 300  
 McHenry Leemon B. 93, 300  
 McManus Denis 93, 300  
 Mead George Herbert 20, 22, 31, 68  
 Mellor David Hugh 73, 294, 296,  
 300, 305  
 Menand Louis 32, 300  
 Mendieta Eduardo 308  
 Merleau-Ponty Maurice 224  
 Michalik Joanna 311  
 Millikan Ruth Garrett 229  
 Misak Cheryl 25, 33, 53, 288, 298,  
 300

Monk Ray 53, 79, 93, 301  
 Moore George Edward 5, 8, 22, 35–  
 –43, 52, 53, 62, 75, 79, 196,  
 275, 293, 298, 301, 311, 316.  
 Moore Adrian William 312  
 Morison Benjamin 309  
 Mormann Thomas 74, 301  
 Morris Charles William 22, 68  
 Mothershead, Jr. John L. 299  
 Mueller Axel 201  
 Mulvaney Robert J. 305  
 Murphey Murray G. 61, 72, 301

## N

Nagel Ernest 22, 68  
 Nietzsche Friedrich 142, 144, 153  
 Norris Christopher 180, 301  
 Nozick Robert 294

## O

Olin Doris 52, 301, 309  
 Otto Max Carl 85, 310

## P

Parmenides z Elei 105, 129  
 Parsons Charles 305  
 Passmore John 78, 301  
 Paul Denis 312  
 Peirce Charles Sanders 9, 13–17,  
 19, 21, 22, 26, 28, 30–33, 49,  
 52, 56, 57, 62, 63–65, 67, 68,  
 76–79, 86–88, 113, 118–120,  
 220, 224, 226, 295, 298, 299,  
 301, 309, 311, 315, 317  
 Perkins Moreland 52  
 Phillips Denis Charles 52  
 Pihlström Sami 32, 93, 290, 299, 301  
 Platon (właśc. Aristokles) 107, 129,  
 141, 143, 149, 152, 153, 168,  
 196, 198, 214, 215

Popowski Wacław Jan 307  
 Popper Karl Raimund 298  
 Price Huw 29, 30, 138, 154, 232,  
 233, 241, 277, 287, 288, 300,  
 302, 308, 316  
 Prien Bernd 263, 302  
 Proctor James D. 304  
 Protagoras z Abdery 21  
 Putnam Hilary Whitehall 5, 9–11,  
 23–25, 27, 31, 33, 75, 84, 120,  
 137, 146, 156, 157, 159–181,  
 183–201, 203–223, 227, 287,  
 288, 293, 294, 296, 298, 299,  
 301–304, 306, 310–313, 315,  
 316, 319–321

## Q

Quine Douglas Boynton 305  
 Quine Willard Van Orman 5, 9, 22,  
 29, 70, 73, 75, 85–93, 104, 111,  
 112, 145, 146, 154, 197, 205,  
 206, 221, 224, 225, 248, 275,  
 278, 293, 294, 297–300, 304,  
 305, 311, 317, 318

## R

Ragland Clyde P. 310  
 Ramberg Bjørn 156  
 Ramsey Frank Plumpton 5, 9, 22,  
 29, 52, 55, 62–67, 73, 77, 78,  
 93, 278, 296–298, 300, 305,  
 309, 317  
 Raters Marie-Luise 181, 221, 306  
 Redding Paul 283, 284, 306  
 Reichenbach Hans 139–143, 159,  
 160, 239, 306  
 Rescher Nicholas 26–28, 33, 305, 306  
 Rhees Rush 312  
 Richardson Alan 69, 306  
 Ricketts Thomas 74, 306

- Rivas Monroy María Uxía 181, 201,  
221, 296, 304, 306
- Rockmore Tom 284, 306
- Rondel David 223, 312
- Rorty Richard McKay 5, 7, 9, 10, 23–  
–25, 27, 31, 33, 75, 84, 95–105,  
107–122, 124–157, 207, 223,  
224, 241, 265, 271, 272, 284–  
–288, 293, 294, 297, 300, 306–  
–313, 315, 316, 318, 319, 321
- Rosenzweig Franz 220, 304
- Rosenthal Sandra B. 73, 309
- Rosińska Zofia 311
- Royce Josiah 55–57
- Rumana Richard 115, 309
- Rumfitt Ian 73, 309
- Russell Bertrand Arthur William  
5, 8, 22, 35, 43–53, 62, 67, 75,  
146, 150–152, 154, 155, 221,  
239, 275, 278, 279, 300, 301,  
309, 316, 317
- Ryle Gilbert 104
- S**
- Saatkamp, Jr. Herman Joseph 137,  
309
- Sady Wojciech 301
- Sahlin Nils-Eric 73, 309
- Sala Michał 295
- Schantz Richard 294
- Scharp Kevin 310
- Schiller Ferdinand Canning Scott  
20, 21, 35, 36, 41, 46, 49
- Schilpp Paul Arthur 72, 74, 79, 93,  
295, 298, 299, 301, 309
- Schröder Ernst 62
- Schulte Joachim 312
- Schweikard David P. 263, 302
- Scott Walter 151
- Searle John Rogers 129, 307
- Sellers Wilfrid Stalker 23, 103, 111,  
112, 146, 154, 197, 224–226,  
246, 248, 258, 260, 262, 275,  
277, 307, 309, 310
- Shand John 298
- Shieh Sanford 304
- Shook John Robert 32, 293, 297,  
299, 304, 310
- Sider Theodore 296
- Singer, Jr. Edgar Arthur 159
- Singer Marcus George 85, 310
- Skolem Thoralf Albert 170, 171
- Skrupskelis Ignas K. 299
- Slater John G. 309
- Smeaton Amethe 295
- Snow Charles Percy 143
- Soames Scott 153, 156, 308
- Sommer Łukasz 301
- Sosa Ernest 191, 201, 303, 310
- Spinoza Baruch 265
- Sprigge Timothy Lauro Squire 53,  
310
- Stalin Józef W. (właśc. Iosif  
Dżugaszwili) 204
- Stanosz Barbara 293, 295, 305, 310
- Stekeler-Weithofer Pirmin 263, 310
- Stępnik Andrzej 33, 53, 310
- Strawson Peter Frederick 104, 106,  
197, 203
- Stroud Barry 90, 310
- Sturm Holger 263, 294
- Szahaj Andrzej 33, 115, 138, 299,  
303, 310
- Szczubiałka Michał 298, 306, 309
- Szubka Tadeusz 11, 53, 181, 277,  
303, 304, 307, 310, 311
- T**
- Talisse Robert Basil 32, 311



Tarski Alfred 163, 169  
Tartaglia James 114–116, 138, 156,  
157, 311  
Taylor Barry 181, 311  
Taylor Charles 224, 311  
Tennant Neil 253, 311  
Thayer Horace Standish 32, 311  
Thompson Simon 137, 297  
Throop William 24, 33, 311  
Tiles James Edward 32, 311  
Twardowski Kazimierz 52, 311

**V**

Vaihinger Hans 103  
van Fraassen Bastiaan Cornelis  
181, 312  
van Inwagen Peter 194–196, 201,  
312  
Voparil Christopher J. 137, 157, 312

**W**

Waismann Friedrich 106  
Wajsberg Mordechaj 62  
Wanderer Jeremy 240, 263, 295,  
296, 300, 312  
Warhol Andy (właśc. Warhola  
Andrew) 140  
Wasserman Ryan 297  
Weaver William 33, 295  
Weiss Bernhard 240, 263, 295, 296,  
300, 312  
Wenning Mario 223, 312  
West Cornel Ronald 26, 28  
White Morton Gabriel 22, 31, 159

Whitehead Alfred North 100, 105  
Willaschek Marcus 181, 221, 303,  
306  
Williams Bernard Arthur Owen  
117, 118, 208–213, 277, 303,  
312  
Williams Donald Cary 197  
Williams Michael 29, 30, 109, 110,  
156, 287, 306, 307, 312, 316  
Wittgenstein Ludwig Josef Johann  
5, 9, 22, 73, 75–85, 93, 100,  
106, 112, 124, 146, 157, 159,  
160, 176, 178, 192, 197, 213,  
221, 224, 225, 227, 229, 236,  
243, 261, 272, 278, 279, 286,  
287, 293, 294, 297, 299–302,  
304, 308, 312, 317  
Wolniewicz Bogusław 293, 312  
Woodbridge Frederick James  
Eugene 283  
Wright Crispin 81, 173, 181, 263,  
294, 298, 303, 307, 312  
Wright Georg Henrik von 312

**Z**

Zeltner Philip M. 305  
Zięba Włodzimierz 138, 313  
Zimmerman Dean W. 296  
Znamierowski Czesław 309

**Ż**

Żegleń Urszula Maria 181, 221,  
296, 303, 313



## **PROGRAM**

### **MONOGRAFIE FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ**

W 1994 roku Fundacja na rzecz Nauki Polskiej zainaugurowała publikację serii Monografie FNP, obejmującej swoim zakresem nauki humanistyczne i społeczne.

W serii są wydawane niepublikowane wcześniej prace polskich naukowców, wyłaniane w drodze konkursu.

Nadsyłane na konkurs prace powinny charakteryzować się:

- \* wysokim poziomem naukowym,
- \* odkrywczością założeń i wagą wyników,
- \* oryginalnością ujęcia,
- \* integralnością tematyki i formy,
- \* interesującym przedstawieniem tematu, dostępnym dla szerszego grona czytelników.

Fundacja zapewnia Laureatom pokrycie kosztów wydania książki w serii Monografie FNP oraz honorarium.

Konkurs odbywa się w trybie ciągłym. Prace należy składać w Fundacji w dwóch egzemplarzach (wydruk oraz wersja elektroniczna), wraz z wypełnionym wnioskiem.

Od 2011 roku wydawcą serii Monografie FNP jest Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Oprócz wersji papierowych książki będą dostępne również w formie e-book. Ponadto tytuły wydane w poprzednich latach będą zamieszczane na stronie internetowej [www.fnp.org.pl/monografie](http://www.fnp.org.pl/monografie) w formule Open Access.

Dodatkowe informacje znajdują Państwo na stronach

**[www.fnp.org.pl](http://www.fnp.org.pl)**  
**[www.fnp.org.pl/monografie](http://www.fnp.org.pl/monografie)**





**DOTYCHCZAS W SERII  
MONOGRAFIE FNP  
UKAZAŁY SIĘ NASTĘPUJĄCE TYTUŁY**

**1995**

- Jerzy Michalski**, *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza.  
Mabły i konfederaci barscy*
- Magdalena Micińska**, *Między Królem Duchem a mieszczaninem.  
Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu  
XIX i XX wieku (1890–1914)*
- Dariusz Słapek**, *Gladiatorzy i polityka.  
Igrzyska w okresie późnej Republiki Rzymskiej*
- Maciej Soin**, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*
- Wojciech Wrzosek**, *Historia – Kultura – Metafora.  
Powstanie nieklasycznej historiografii*

**1996**

- Jerzy Bobryk**, *Akty świadomości i procesy poznawcze*
- Teresa Kostkiewiczowa**, *Oda w poezji polskiej. Dzieje gatunku*
- Józef Maciuszek**, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*
- Janusz Ruszkowski**, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata.  
Studium romantycznego millenaryzmu*
- Teresa Rysiewska**, *Struktura rodowa w społecznościach  
pradziejowych*
- Katarzyna Stemplewska-Żakowicz**, *Osobiste doświadczenie a  
przekaz społeczny. O dwóch czynnikach rozwoju poznawczego*
- Andrzej Szahaj**, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda  
Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*

1997

**Zbigniew Bokszański**, *Stereotypy a kultura*

**Andrzej Dziubiński**, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku*

**Jan Hartman**, *Heurystyka filozoficzna*

**Jacek Leociak**, *Tekst wobec Zagłady*  
(*O relacjach z getta warszawskiego*)

**Sławomir Mazurek**, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*

**Jacek Migasiński**, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*

**Tomasz Mikocki**, *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna... Propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*

**Ryszard Nycz**, *Język modernizmu.*  
*Prolegomena historycznoliterackie*

**Łucja Okulicz-Kozaryn**, *Dzieje Prusów*

**Józef Piórczyński**, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*

**Lucylla Pszczołowska**, *Wiersz polski. Zarys historyczny*

**Joanna Tokarska-Bakir**, *Wyzwolenie przez zmysły.*  
*Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*

**Szymon Wróbel**, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezyjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*

1998

**Jacek Banaszekiewicz**, *Polskie dzieje bajeczne*  
*Mistrza Wincentego Kadłubka*

**Jan Doktor**, *Śladami Mesjasza-Apostaty*

**Alina Motycka**, *Nauka a nieświadomość.*  
*Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia*



**Cezary Wodziński**, *Światłocienie zła*

**Ryszard Zajączkowski**, „*Głos prawdy i sumienie*”. *Kościół w pismach Cypriana Norwida*

**Piotr Żbikowski**, „...*bólem śmiertelnym ściśnione mam serce...*”  
*Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej w latach 1793–1805*

**1999**

**Łukasz Chimiak**, *Gubernatorzy rosyjscy w Królestwie Polskim 1863–1915. Szkic do portretu zbiorowego*

**Henryk Domański**, *Prestiż*

**Marcin Kula**, *Anatomia rewolucji narodowej (Boliwia w XX wieku)*

**Wojciech Tomasiak**, „*Inżynieria dusz*”. *Literatura realizmu socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej”*

**Michał Tymowski**, *Państwa Afryki przedkolonialnej*

**Andrzej Wierzbicki**, *Historiografia polska doby romantyzmu*

**Grzegorz Wołowicz**, *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer*

**2000**

**Hanna Bojar**, *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie III Rzeczypospolitej Polskiej*

**Bogusława Budrowska**, *Macierzyństwo jako punkt zwrotny w życiu kobiety*

**Katarzyna Cieślak**, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą. Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo*

**Anna Engelking**, *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*

**Agnieszka Fulińska**, *Naśladowanie i twórczość. Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*



**Grzegorz Grochowski**, *Tekstowe hybrydy*  
**Andrzej Hejmej**, *Muzyczność dzieła literackiego*

**Gerard Labuda**, *Święty Wojciech.*  
*Biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier*

**Lech Leciejewicz**, *Nowa postać świata.*  
*Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej*

**Paweł Rodak**, *Wizje kultury pokolenia wojennego*

**Wojciech Sady**, *Spór o racjonalność naukową.*  
*Od Poincarégo do Laudana*

**Danuta Sosnowska**, *Seweryn Goszczyński: biografia duchowa*

**Tomasz Stryjek**, *Ukraińska idea narodowa*  
*okresu międzywojennego*

**Przemysław Urbańczyk**, *Władza i polityka*  
*we wczesnym średniowieczu*

**Magdalena Zowczak**, *Biblia ludowa.*  
*Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*

## 2001

**Andrzej Dąbrówka**, *Teatr i sacrum w średniowieczu*

**Iwona Massaka**, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*

**Maciej Sojn**, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*

**Wojciech Szczerba**, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli*  
*wczesnochrześcijańskiej*

## 2002

**Henryk Domański**, *Polska klasa średnia*

**Magdalena Heydel**, *Obecność T.S. Eliota w literaturze polskiej*

**Kazimierz Kondrat**, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*



**Teresa Kostkiewiczowa**, *Polski wiek światel. Obszary swoistości*  
**Krzysztof Lewalski**, *Kościół chrześcijański w Królestwie Polskim*  
*wobec Żydów w latach 1855–1915*

**Stanisław Łojek**, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*

**Tomasz Małyшек**, *Romans Freuda i Gradivy. Rozważania*  
*o psychoanalizie*

**Marek Nalepa**, „*Takie życie dziś nasze, gdy Polska ustaje...*”  
*Pisarze stanisławowscy a upadek Rzeczypospolitej*

**Zbigniew Nerczuk**, *Sztuka a prawda.*  
*Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*

**Ewa Nowak-Juchacz**, *Autonomia jako zasada etyczności.*  
*Kant, Fichte, Hegel*

**Wawrzyniec Rymkiewicz**, *Ktoś i Nikt.*  
*Wprowadzenie do lektury Heideggera*

**Barbara Szmigielska**, *Marzenia senne dzieci*

**2003**

**Wojciech Brojer**, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej.*  
*Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie*

**Małgorzata Czarnocka**, *Podmiot poznania a nauka*

**Adam Fitas**, *Głos z labiryntu.*  
*O pismach Karola Ludwika Konińskiego*

**Maciej Gołąb**, *Spór o granice poznania dzieła muzycznego*

**Jan Krasicki**, *Bóg, człowiek i zło.*  
*Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*

**Antoni Mączak**, *Nierówna przyjaźń.*  
*Układy klientalne w perspektywie historycznej*

2004

**Jan Doktor**, *Początki chasydyzmu polskiego*

**Przemysław Gut**, *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*

**Alicja Jarzębska**, *Spór o piękno muzyki.*

*Wprowadzenie do kultury muzycznej XX wieku*

**Agnieszka Kluba**, *Autoteliczność – referencyjność – niewyraźność. O nowoczesnej poezji polskiej (1918–1939)*

**Katarzyna Kuczyńska-Koschany**, *Rilke poetów polskich*

**Franciszek Longchamps de Bérier**, *Nadużycie prawa w świetle rzymskiego prawa prywatnego*

**Maciej Mycielski**, *„Miasto ma mieszkańców, wieś obywateli”.*

*Kajetana Koźmiana koncepcje wspólnoty politycznej*

**Krzysztof Nawotka**, *Aleksander Wielki*

**Dorota Pietrzyk-Reeves**, *Idea społeczeństwa obywatelskiego.*

*Współczesna debata i jej źródła*

**Jan Pisuliński**, *Nie tylko Petlura. Kwestia ukraińska w polskiej polityce zagranicznej w latach 1918–1923*

**Radosław Sojak**, *Paradoks antropologiczny.*

*Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*

**Tomasz Szlendak**, *Supermarketyzacja.*

*Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*

**Przemysław Urbańczyk**, *Zdobywcy północnego Atlantyku*

2005

**Andrzej Dziubiński**, *Stosunki dyplomatyczne polsko-tureckie w latach 1500–1572 w kontekście międzynarodowym*

**Magdalena Górską**, *Polonia – Respublica – Patria.*

*Personifikacja Polski w sztuce XVI–XVIII wieku*



**Roman Michałowski**, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*

**Jerzy Rohoziński**, *Święci, biczownicy i czerwoni chanowie. Przemiany religijności muzułmańskiej w radzieckim i poradzieckim Azerbejdżanie*

**Krzysztof Skwierczyński**, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*

**2006**

**Nikodem Bończa Tomaszewski**, *Źródła narodowości. Powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX i na początku XX wieku*

**Sławomir Buryła**, *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*

**Zbigniew Kloch**, *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego w Polsce po 1989 roku*

**Sebastian Tomasz Kołodziejczyk**, *Granice pojęciowe metafizyki*

**Rafał Koschany**, *Przypadek. Kategoria egzystencjalna i artystyczna w literaturze i filmie*

**Józef Piórczyński**, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*

**Maciej Płaza**, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*

**Małgorzata Puchalska-Wasył**, *Nasze wewnętrzne dialogi. O dialogowości jako sposobie funkcjonowania człowieka*

**Justyna Straczuk**, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*

**Stanisław Zapaśnik**, *„Walczący islam” w Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska*

2007

**Katarzyna Filutowska**, *System i opowieść. Filozofia narracyjna w myśli F. W. J. Schellinga w latach 1800–1811*

**Jakub Kloc-Konkołowicz**, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*

**Barbara Krawcovicz**, *William James. Pragmatyzm i religia*

**Paweł Majewski**, *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*

**Teresa Michałowska**, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*

**Małgorzata Mikołajczak**, *Pomiędzy końcem i apokalipsą. O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*

**Aneta Pieniądz**, *Tradycja i władza. Królestwo Włoch pod panowaniem Karolingów, 774–875*

**Wojciech Tomasik**, *Ikona nowoczesności. Kolej w literaturze polskiej*

**Piotr Żbikowski**, *W pierwszych latach narodowej niewoli. Schyłek polskiego Oświecenia i zwiastuny romantyzmu*

2008

**Grażyna Jurkowlaniec**, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiątki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*

**Halina Manikowska**, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*

**Maciej Potz**, *Granice wolności religijnej w państwie demokratycznym. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunek państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 90. XX wieku*

**Beata Śniecikowska**, *„Nuż w uhu”? Koncepcje dźwięku w poezji polskiego futuryzmu*



**Przemysław Urbańczyk**, *Trudne początki Polski*

**2009**

**Weronika Chańska**, *Nieszczęsny dar życia.*

*Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej*

**Jacek Gądecki**, *Za murami.*

*Krytyczna analiza dyskursu na temat osiedli grodzonych w Polsce*

**Maciej Gorczyński**, *Prace u podstaw.*

*Polska teoria literatury w latach 1913–1939*

**Krzysztof Jaskułowski**, *Nacjonalizm bez narodów.*

*Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych*

**Justyna Kowalska-Leder**, *Doświadczenie Zagłady z perspektywy  
dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego*

**Stanisław Łojek**, *Megalopsychokracja. O cnocie w polityce  
i polityce cnoty (Od Homera do Arendt i Straussa)*

**Grzegorz Myśliwski**, *Wrocław w przestrzeni gospodarczej Europy  
(XIII–XV wiek). Centrum czy peryferie?*

**Robert Poczobut**, *Między redukcją a emergencją.*

*Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym*

**Artur Przybysławski**, *Buddyjska filozofia pustki*

**Tadeusz Szubka**, *Filozofia analityczna.*

*Koncepcje, metody, ograniczenia*

**Tomasz Tiuryn**, *Boecjusz i problem uniwersaliów*

**Marcin Trzęsiok**, *Pieśni drzemią w każdej rzeczy.*

*Muzyka i estetyka wczesnego romantyzmu niemieckiego*

**Adam Workowski**, *Ontologiczne podstawy posiadania*

**Paweł Żmudzi**, *Władca i wojownicy.*

*Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej  
historiografii Polski i Rusi*

2010

**Piotr Celiński**, *Interfejsy. Cyfrowe technologie w komunikowaniu*

**Anna Dziedzic**, *Antropologia filozoficzna*  
*Edwarda Abramowskiego*

**Piotr Filipkowski**, *Historia mówiona i wojna. Doświadczenie*  
*obozu koncentracyjnego w perspektywie narracji biograficznych*

**Krzysztof Hubaczek**, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna*  
*w filozofii analitycznej*

**Monika Małek**, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla.*  
*Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera*

**Ireneusz Piekarski**, *Z ciemności.*  
*O twórczości Juliana Strykowskiego*

**Marek Słoń**, *Miasta podwójne i wielokrotne*  
*w średniowiecznej Europie*

**Jan Wasiewicz**, *Oblicza nicości.*  
*Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*

2011

**Wojciech Bałus**, *Gotyk bez Boga?*  
*W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*

**Natalia Bloch**, *Urodzeni uchodźcy.*  
*Tożsamość diasporyczna pokolenia młodych Tybetańczyków*  
*w Indiach*

**Mirosława Buchholtz**, *Henry James i sztuka auto/biografii*

**Paweł Gancarczyk**, *Muzyka wobec rewolucji druku.*  
*Przemiany w kulturze muzycznej XVI wieku*

**Bartosz Kuźniarz**, *Goodbye Mr. Postmodernism.*  
*Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy*

**Monika Murawska**, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami.*  
*Fenomenologia ciała Michela Henry'ego*



**Roman Murawski**, *Filozofia matematyki i logiki  
w Polsce międzywojennej*

**Andrzej Wypustek**, *Bogowie, herosi i wybrańcy:  
studia nad wizerunkiem zmarłych w greckich epigramatach  
nagrobnych w epoce hellenistycznej i grecko-rzymskiej*

**Radosław Zenderowski**, *Religia a tożsamość narodowa  
i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej.  
Między etnicyzacją religii a sakralizacją etnosu (narodu)*

**Dorota Zygmuntowicz**, *Praktyka polityczna.  
Od „Państwa” do „Praw” Platona*

**2012**

**Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz**, *Ewolucje teorii.  
Biologizm w modernistycznym literaturoznawstwie rosyjskim*

**Anna Markowska**, *Dwa przełomy.  
Sztuka polska po 1955 i 1989 roku*

**Magdalena Rembowska-Płuciennik**, *Poetyka intersubiektywności.  
Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*

**Paweł Załęski**, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*

## **W PRZYGOTOWANIU**

**Łukasz Afeltowicz**, *Laboratoria, instrumenty  
i kolektywy badawcze: praktyka naukowa w perspektywie  
usytuowanego i rozproszonego poznania*

**Anna Engelking**, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium  
tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*

**Janusz Grygieńć**, *„Wola powszechna” w nowożytnej i współczesnej  
myśli politycznej*



**Iwona Krupecka**, *Filozoficzny kichotyzm Pokolenia '98. O idei podmiotu w myśli hiszpańskiej przełomu XIX i XX wieku*

**Michał Łuczewski**, *Wieczny naród. Naród i religia w Żmiącej. Wprowadzenie do integralnej teorii narodu*

**Łukasz Niesiołowski-Spanò**, *Dziedzictwo Goliata. Filistyni i Hebrajczycy oraz ich wzajemne relacje*

**Grzegorz Pac**, *Rola społeczna żon i córek w dynastii piastowskiej do połowy XII wieku. Studium porównawcze*

**Krzysztof Wójtowicz**, *O pojęciu dowodu w matematyce*