

Richard Rorty

Prawda bez korespondencji z rzeczywistością¹

Częstokroć mówi się o pragmatyzmie jako o filozofii typowo amerykańskiej. Niekiedy stwierdzeniu temu towarzyszy ton pogardy, jak choćby w przypadku Bertranda Russella. Jego zdaniem pragmatyzm to filozofia płytka, właściwa krajom niedojrzałym. Kiedy indziej jednak słowa te skrywają pochwałę, jak wówczas, gdy sugeruje się, że niebycie pragmatystą świadczy o nieamerykańskości i amoralności – sprzeciw wobec pragmatyzmu oznacza bowiem sprzeciw wobec demokratycznego stylu życia.

Choć moim zdaniem pogarda, z jaką Russell odnosi się zarówno do pragmatyzmu, jak i do Ameryki, jest nieuzasadniona, to sądzę, że chybiony jest także powyższy sposób wychwalania pragmatyzmu. Filozofii nie łączą z polityką aż tak silne więzy. Zawsze znajdzie się miejsce na spory filozoficzne pomiędzy osobami o tych samych poglądach politycznych, jak też na drastyczną odmienną poglądów politycznych między reprezentantami tych samych szkół filozoficznych. W szczególności zaś nie istnieje żaden powód, dla którego faszysta nie mógłby być pragmatystą, jeśli pod tym ostatnim terminem rozumiemy akceptację większości poglądów Deweya na naturę prawdy, wiedzy, racjonalności i moralności. Nietzsche poparłby Deweyowski sprzeciw wobec Platońskiego i Kantowskiego ujęcia każdej z tych ściśle filozoficznych kwestii. Gdyby Nietzsche i Dewey mieli szansę dyskusji, *jedyną* faktyczną kością niezgody między nimi byłaby kwestia wartościowości idei egalitarnych, braterstwa i siostrzeństwa ludzkiego, a zatem kwestia wartościowości demokracji.

Moim zdaniem, jest czymś godnym pożałowania, że wiele osób pragnie zacieśniać więzy łączące filozofię z polityką bardziej, niż ma to miejsce obecnie, a nawet bardziej, niż to w ogóle możliwe. Dotyczy to zwłaszcza ludzi

¹ Przekładu dokonano z wydania: R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books: London 1999.

lewicy, którzy chcieliby wypracować stanowisko filozoficzne służące wyłącznie słusznej sprawie, bezużyteczne w rękach prawicy politycznej². Takie stanowisko nigdy jednak nie powstanie, to samo narzędzie może być użyte przez wiele osób. Podobnie jak nie dowiemy się zbyt wiele o wartości poglądów Heideggera na kwestie prawdy i racjonalności z samego faktu jego bycia nazistą, tak też nie dowiemy się z nadto o wartości poglądów Deweya (dość zresztą podobnych)³ na te same kwestie z samego faktu jego poświęcenia walce o słuszną, lewicową sprawę ani też z faktu podzielania przez niego z Waltem Whitmanem tego samego odczucia, iż „Stany Zjednoczone są najwspanialszym z wierszy”. Opinia o pragmatyzmie może i powinna być niezależna od opinii o demokracji bądź Ameryce.

Dewey nie całkiem jednak mylił się, określając pragmatyzm jako „filozofię demokracji”. Chodziło mu o fakt, że zarówno pragmatyzm, jak i Ameryka stanowią wyraz tego samego nastroju – optymistycznego, meliorystycznego i eksperymentalnego. Moim zdaniem, jedynym sposobem powiązania pragmatyzmu z Ameryką jest stwierdzenie, że zarówno ona, jak i najwybitniejszy spośród jej filozofów sugerują, że w sferze polityki możemy zastąpić wiedzę, którą zazwyczaj próbowali osiągnąć filozofowie, *nadzieją*. Ameryka zawsze była krajem zapatrzonym w przyszłość, zafascynowanym faktem swych względnie niedawnych narodzin.

W dalszej części tego eseju będę utrzymywał, że pragmatystów można dużo lepiej zrozumieć przypisując im tezę głoszącą, że wszystkie dawne dysfunkcje filozoficzne – określane przez zwolenników Derridy „opozycjami binarnymi metafizyki zachodniej” – zastąpić można rozróżnieniem na przeszłość i przyszłość. Najważniejszą z nich jest opozycja rzeczywistość–pozór. Pozostałe obejmują rozróżnienia na to, co uwarunkowane i nieuwarunkowane, absolutne i względne, ściśle moralne i zaledwie rozropne.

² Otto Neurath stwierdził podobno, że „nikt nie może stosować empiryzmu logicznego jako wsparcia w argumentacji totalitarnej”, zaś z pewnością członkowie Koła Wiedeńskiego, jak też wielu współczesnych im autorów, dopatrywali się więzi łączących filozofię Heideggera z poglądami politycznymi Hitlera. Powinniśmy pamiętać jednak, że nikt również nie może używać też empiryzmu logicznego lub pragmatyzmu jako wsparcia w argumentacji *anty*totalitarnej. Żadne ścieżki argumentacyjne nie prowadzą wprost od przesłanek epistemologicznych lub semantycznych do wniosków politycznych, zresztą nie bardziej niż do wniosków o wartościowości dzieł literackich. Niemniej jednak jasne jest, dlaczego osoby opowiadające się za pragmatystycznym ujęciem problemu wiedzy są skłonne zachwycać się Whitmanem i Jeffersonem bardziej niż Baudelaire’em czy Hitlerem.

³ W kwestii dyskusji nad podobieństwami pomiędzy Heideggerowskim *Byciem i czasem* a pragmatyzmem patrz: M. Okrent, *Heidegger’s Pragmatism*, Cornell University Press: Ithaca N.Y. 1988. Próbę znalezienia łącznika między pracami Heideggera i Davidsona podejmuje w ostatnim rozdziale swej pracy J.E. Malpas, *Donald Davidson and the Mirror of Meaning*, Cambridge University Press: Cambridge 1992.

Zgodnie z moim rozumieniem terminu „pragmatyzm”, paradygmatycznymi wręcz pragmatystami są John Dewey i Donald Davidson. Większość uwagi poświęcę tu Deweyowi, do Davidsona odwołując się jedynie sporadycznie (powiedzmy, że wówczas, gdy będzie to konieczne do wyrwania się z klin-czu). Zwykło się odróżniać „pragmatystów klasycznych” – Peirce’a, Jamesa i Deweya – od żyjących „neopragmatystów”, takich jak Quine, Goodman, Putnam i Davidson. Przepaść oddzielającą obie te grupy określa się mianem „zwrotu lingwistycznego”. Chodzi tu o zwrot dokonany przez filozofów, gdy porzucając problematykę doświadczenia, a podejmując tę języka, zaczęli oni wsłuchiwać się raczej we wskazówki Fregego niż Locke’a. W Stanach Zjednoczonych dokonał się on w latach czterdziestych i pięćdziesiątych, i to właśnie z jego powodu na amerykańskich wydziałach filozoficznych zaprzestano lektury Jamesa i Deweya.

Gdy próbuje się powiązać pragmatyzm z amerykańszem, zazwyczaj bierze się pod uwagę jedynie pragmatystów klasycznych. Tak zwani neopragmatyści nie podejmują przeważnie kwestii z zakresu etyki czy filozofii społecznej. Nie sądzą też, by reprezentowali coś typowo amerykańskiego. Studiując u Carnapa, Quine nauczył się, że filozofia powinna być bliższa logice, zaś trzymać się z dala od polityki, literatury i historii. Goodman i Davidson, studenci Quine’a, brali ów pogląd wręcz za oczywistość. Z wymienionych przeze mnie pragmatystów tylko Putnam, w swych późniejszych pismach, pogwałcił granice wyznaczone przez Carnapa.

Z trzech pragmatystów klasycznych jedynie James i Dewey świadomie i rozmyślnie wiązali swe poglądy filozoficzne z krajem, którego byli wybitnymi obywatelami. Peirce widział w sobie członka międzynarodowej wspólnoty badaczy, zajętego kwestiami technicznymi i fachowymi, mającymi niewiele wspólnego z historycznym rozwojem kultur narodowych⁴. Gdy odnosił się do kwestii politycznych lub trendów społecznych, czynił to równie nieporadnie, co Quine – traktując je jako tematy mające niewiele wspólnego z filozofią.

Za to James i Dewey brali Amerykę na serio, obydwaj rozważali kwestię roli, jaką odegrała ona w dziejach świata. Na obydwu wpłynęło ewolucyjne ujęcie historii Emersona, zwłaszcza zaś jego nowatorski esej *Amerykański uczoney*⁵. Traktował on o różnicy pomiędzy Starym i Nowym Światem, zaś

⁴ Peirce rzadko kiedy przywoływał autorytet Emersona, ale w późniejszym okresie swej twórczości, rozwijając „metafizykę miłości ewolucyjnej”, wyznał, że choć „był nieświadom swego zarażenia wirusem” „transcendentalizmu rodem z Concord”, to możliwe, iż „pewna łagodna postać tejże choroby została zaszczepiona jego duszy za jego niewiedzą” (C.S. Peirce, *Collected Papers*, red. C. Harshorne, P. Weiss, t. VI, Harvard University Press: Cambridge Mass. 1936, sekcja 102).

⁵ Wyd. pol.: R.W. Emerson, *Amerykański uczoney*, (w:) tenże, *Natura*, przeł. M. Filipczuk, Zielona Sowa: Kraków 2005, s. 51–84.

Oliver Wendell Holmes określił go jako naszą narodową „Deklarację Niepodległości Intelektualnej”. Obydwaj angażowali się w działalność na rzecz ruchów politycznych – zwłaszcza antyimperialistycznych – strzegących, by Ameryka pozostała wierna swym zasadom, nie wracała na stare, niewłaściwe dla niej tory europejskie. Obydwaj używali słowa „demokracja” – oraz *quasi*-synonimicznego słowa „Ameryka” – w tym samym znaczeniu, co Whitman: jako określenia czegoś świętego. W eseju z 1911 roku Dewey pisał:

Emerson, Walt Whitman i Maeterlinck są, póki co, być może jedynymi osobami notorycznie i instynktownie świadomymi faktu, że demokracja nie jest ani formą rządów, ani kwestią doraźnych korzyści społecznych, ale metafizyczną więzią człowieka z jego doświadczeniem przyrody (*experience in nature*)...⁶

Jak jasno dawał do zrozumienia Cornel West⁷, trzeba wpieryw poczytać nieco Emersona, aby zrozumieć źródło „instynktownej świadomości” wspólnej Jamesowi i Deweyowi. Zdaniem Westa, Emerson:

kojarzy mityczną jaźń z samą treścią i charakterem Ameryki. Jego indywidualizm odnosi się nie tylko do poszczególnych jednostek, ale, co ważniejsze, do normatywnej i postulatycznej (*exhortative*) koncepcji jednostki *jako* Ameryki. Jego ideologiczna projekcja tego młodego narodu jako mitycznej jaźni (...) bohaterskiego Amerykańskiego Uczzonego, który posiadał władzę i potęgę podobne Bogu oraz pewność siebie pozwalającą stosować je do „przemiany świata”...⁸

Jednak w gruncie rzeczy Emerson, podobnie do swego ucznia Nietzschego, nie był filozofem demokracji, ale autokreacji, tego, co nazywał „beźmiarem człowieka prywatnego”. Władza podobna Bożej to wciąż powracający temat jego rozważań. Jego Ameryka to nie tyle wspólnota obywateli, co polana, na której podobni Bogu herosi rozgrywają tragedie własnego autorstwa.

Ton Whitmana, podobnie do Jamesa i Deweya, jest bardziej świecki i wspólnotowy niż Emersona. Być może więc najlepszym sposobem na uchwycenie stosunku Jamesa i Deweya, jak też słuchaczy ich wykładów, do Ameryki jest ponowna lektura Whitmanowskich *Demokratycznych perspektyw* z 1867 roku. Książka ta otwiera się następującym stwierdzeniem:

⁶ J. Dewey, *Maeterlinck & Philosophy of Life*, (w:) *The Middle Works of John Dewey*, t. VI, Southern Illinois University Press: Carbondale Ill. 1978.

⁷ Patrz: C. West, *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*, University of Wisconsin Press: Madison 1989, rozdz. i. West tłumaczy ten tytuł nawiązaniem do Emersonowskiej rezygnacji z podejmowania problematyki kartezjańskiej, która zdominowała filozofię europejską (s. 36).

⁸ Tamże, s. 12–13.

Najlepszymi lekcjami natury we wszechświecie są prawdopodobnie lekcje różnorodności i wolności. Te same lekcje są również obecne w polityce i historii rozwoju Nowego Świata. (...)

Ameryka, realizująca w teraźniejszości najwspanialsze czyny i rozwiązująca problemy, spokojnie akceptująca przeszłość, w tym feudalizm (jako że faktycznie teraźniejszość jest jedynie dzieckiem z prawego łóża przeszłości, zawierającej feudalizm), liczy, jak przypuszczam, na pełne usprawiedliwienie siebie i sukces (bowiem ktoś jeszcze ośmieliłby się domagać tylko sukcesu) w przyszłości (...). Uważam bowiem, że w naszym Nowym Świecie o wiele mniej ważne jest to, co się w nim dokonało, lub co go tworzy, niż rezultaty, które dopiero nadejdą⁹.

Skupię się tutaj głównie na Whitmanowskim zwrocie: „liczy (...) na pełne usprawiedliwienie i sukces (...) w przyszłości”. Moim zdaniem, rolę łącznika między Whitmanowskim amerykańskim i filozofią pragmatystyczną – zarówno klasyczną, jak i „neo” – stanowi chęć odniesienia wszelkich pytań o ostateczne uzasadnienie do przyszłości, do tego, co pragniemy osiągnąć. Jeśli można o czymkolwiek orzec, że cechuje pragmatyzm, z pewnością będzie to podmienienie pojęć „rzeczywistości”, „rozumu” i „natury” na pojęcie lepszej przyszłości człowieka. O pragmatyzmie stwierdzić można to, co Novalis mówił o romantyzmie, a mianowicie, że stanowi on „apoteozę przyszłości”.

Moim zdaniem, to, co Dewey dość niezręcznie nazwał „nową metafizyką relacji człowieka do przyrody”, stanowiło naprawdę uogólnienie zasad biologii Darwinowskiej. Jedyne uzasadnienie mutacji biologicznej i kulturowej stanowi przyczynianie się do powstania gatunków coraz bardziej złożonych i oryginalnych. Uzasadnianie zawsze jest uzasadnianiem z punktu widzenia ocalałych, zwycięzców, nie istnieje punkt widzenia położony wyżej. Oto cała prawda idei głoszących, że potęga stanowi prawo, zaś sprawiedliwość zawsze sprzyja silniejszym. Idee te mogą jednak wprowadzać w błąd, gdy rozumie się je metafizycznie, utożsamiając z twierdzeniem, że obecny *status quo* lub zwycięska strona w bieżącej wojnie zajmują pozycję uprzywilejowaną względem rzeczywistości. „Metafizyka” stanowi zatem dość niefortunne określenie tego uogólnionego darwinizmu, jakim jest demokracja. Budzi ono bowiem skojarzenia z próbami zastąpienia pozoru rzeczywistością.

Pragmatyści – zarówno klasycy, jak i „neo” – nie wierzą w istnienie prawdziwego obrazu rzeczy. Chcą więc zastąpić rozróżnienie na pozór i rzeczywistość rozróżnieniem na opisy świata i nas samych jako mniej lub bardziej przydatnych. Gdy pada pytanie: „przydatnych do czego?”, mogą jedynie odpowiedzieć: „przydatnych w tworzeniu lepszej przyszłości”. Gdy pyta się ich z kolei: „lepszej wedle jakich kryteriów?”, są nie bardziej zdolni do precyzyjnej odpowiedzi niż pierwsze ssaki pytane o powody swej wyższości nad

⁹ W. Whitman, *Demokratyczne perspektywy*, przeł. B. Gacek, Lublin 1997, s. 9–11.

wymierającymi dinozaurami. Pragmatyści mogą jedynie stwierdzić coś tak niejednoznacznego: „lepszej w znaczeniu większej zawartości tego, co uznajemy za dobre, a mniejszej tego, co uznajemy za złe”. Gdy pyta się ich: „a tak właściwie, to co uznajecie za dobre?”, mogą jedynie odeprzeć za Whitmanem: „różnorodność i wolność” lub za Deweyem: „rozwój”. „Rozwój – twierdził Dewey – jest jedynym celem moralnym”¹⁰.

Pragmatyści są ograniczeni do tak wymijających i nieprzydatnych odpowiedzi, ponieważ pokładają nadzieję nie w tym, że przyszłość da się nagiąć do jakiegoś planu, uczyni zadość jakiejś immanentnej teleologii, ale raczej w tym, że będzie ona zadziwiająca i upajająca. Podobnie jak wielbiciele awangardy przekraczają próg galerii sztuki licząc raczej na uczucie zdziwienia niż spełnienie konkretnych oczekiwań, tak też skończone i antropomorficzne bóstwo opiewane przez Jamesa, później zaś przez A.N. Whiteheada i Charlesa Hartshorne’a, pragnie być zaskoczone, zachwycone najświeższymi owocami ewolucji biologicznej i kulturowej. Dopraszanie się o pragmatystyczną strategię na przyszłość przypomina nalegania, aby Whitman doprecyzował obraz wieńczący bezkresną, demokratyczną perspektywę. Tym, co się liczy, jest sama perspektywa, nie zaś punkt docelowy.

Jeśli więc cokolwiek ciekawego łączy Whitmana z Deweyem, jest to ich pryncypialna i rozmyślna niejasność wypowiedzi. Stanowi ona amerykański sposób dokonywania tego, co Heidegger nazwał „wyjściem poza metafizykę”. Heidegger pod pojęciem „metafizyki” rozumiał poszukiwanie czegoś jasnego i wyraźnego, w pełni uobecnionego. Chodziło mu o coś nieskrywającego się w odmetach odległej przyszłości, o coś, co Arystoteles określał mianem „teraz”, *to nyn, nunc stans*, o pełni aktualnego bytu. Przypisując pragmatyzmowi udział w tego typu poszukiwaniach, Heidegger rozumiał go całkiem na opak. Amerykanizm stanowił jego zdaniem redukcję świata do czystej materialności (*raw material*), sprowadzenie myślenia do planowania, zaś w pragmatyzmie upatrywał szczeniacką, „amerykańską interpretację amerykańizmu”¹¹. Tego typu redukcja była całkiem obca jego własnym próbom odśpiewania pieśni na wskroś nowej. Nigdy nie usłyszał on jednak pieśni autorstwa Whitmana. W przeciwnym wypadku mógłby dostrzec w Ameryce to, co (przez krótki

¹⁰ J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, (w:) *The Middle Works of John Dewey*, t. XII, s. 181.

¹¹ „«Amerykanizm» to coś europejskiego, to wciąż-jeszcze-niezrozumiana postać czegoś olbrzymiego, co samo w sobie jest nieokreślone i co jeszcze nie wyrosło z pełnej i skonsolidowanej esencji metafizycznej epoki nowożytnej. Amerykańska interpretacja amerykańizmu za pomocą pragmatyzmu wciąż lokuje się poza królestwem metafizyki” (M. Heidegger, *The Age of the World Picture*, (w:) *The Question Concerning Technology*, red. W. Lovitt, Harper & Row: New York 1977, s. 15). Istnieją przesłanki ku temu, by uznać, że wiedza Heideggera o pragmatyzmie sprowadzała się do treści rozprawy Edouarda Baumgartena, jego ucznia studiującego z Deweyem.

okres czasu) widział w niej Hegel: dalszą westernizację ducha, kolejny, poza-europejski etap ewolucji.

Gdyby utożsamić metafizykę obecności z metafizyką europejską, to porównanie jej z „nową metafizyką”, którą stanowi demokracja, jawić by się mogło niczym porównanie starej Europy z nową Ameryką. Podobnie jak Mark Twain był przekonany, że całe zło europejskiego stylu życia i społeczeństwa da się naprawić dzięki przyjęciu postaw i obyczajów amerykańskich, tych, które jego jankes z Connecticut przywiódł na dwór króla Artura, tak też Dewey był przeświadczony, że całe zło tradycyjnej filozofii europejskiej stanowi efekt uporczywego trwania przy obrazie świata zrodzonym w społeczeństwie nie-egalitarnym i skrojonym na miarę jego potrzeb. Wszystkie fatalne dualizmy, typowe dla tejże tradycji filozoficznej, w jego oczach stanowiły pozostałość i zobrazowanie podziału społecznego na ludzi myśli i ludzi czynu, na klasę próżniaczą i wytwarzającą¹². Pochodzenie filozofii wiązał on z próbą pogodzenia „dwóch rodzajów wytworów umysłowych” – wytworów księży i poetów z wytworami rzemieślników¹³. Potrzeba rekonyliacji tego typu pojawia się z chwilą, gdy mity i obyczaje społeczne nie mogą być dłużej przyjmowane na wiarę, gdy ich obrona zaczyna wymagać rozumowania przyczynowego, podobnego temu, z którego pomocą rzemieślnicy uzasadniają wyższość jednego sposobu wytwarzania rzeczy nad pozostałymi.

Według Deweya, aż do dnia dzisiejszego idea przewodnia filozofii miała charakter zasadniczo konserwatywny; zazwyczaj sprzyjała klasie próżniaczej, przedkładając stabilność ponad zmianę. Filozofia stanowiła próbę przydania przeszłości prestiżu wieczności. Zdaniem Deweya, „tematem przewodnim kla-

¹² Bardziej precyzyjny wykład owego twierdzenia znajdujemy w: J. Dewey, *The Quest for Certainty*, (w:) *The Latter Works of John Dewey*, t. VI, rozdz. 1. Dewey stwierdza tu na przykład, że „praca była uciążliwa, mozolna, nasuwała skojarzenia z jakimś prastarym przekleństwem... Z powodu dość nieprzyjemnego charakteru czynności praktycznych tak duża ich część, jak to tylko było możliwe, została zrzucona na niewolników i sługi. Tym samym hańba społeczna właściwa owej klasie rozciągnęła się także na wykonywane przez nią zajęcia. Dodatkowo od dawna już wiedza i myślenie kojarzone były z zasadami niematerialnymi i duchowymi, zaś rzemiosła oraz wszelkie czynności praktyczne – z materia... Złą sławę, towarzyszącą myślom o przedmiotach materialnych jako przeciwstawnych myśli niematerialnej, rzutowano na wszystko, co związane z praktyką” (s. 4). Dalej Dewey stwierdza, że: „Gdyby przyjrzeć się fundamentom filozofii Platona i Arystotelesa w sposób, w jaki antropolog ogląda obiekty swego zainteresowania, okaże się jasne, że filozofie te stanowiły racjonalne usystematyzowanie greckich wierzeń religijnych i artystycznych. Systematyzacja ta obejmowała puryfikację... Tak oto rugowaniu mitów i co większych przesądów towarzyszyło ustanowienie ideałów nauki i życia rozumnego... Jednak przy całej naszej wdzięczności za te długotrwałe dary, nie wolno nam zapominać o towarzyszących im warunkach. Niosły one bowiem ze sobą ideę wyższego królestwa niewzruszonej rzeczywistości, którego dostąpić może jedynie prawdziwa nauka, oraz ideę niższego padoleu zmiennych rzeczy – domeny codziennego doświadczenia i spraw praktycznych...” (s. 14).

¹³ J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, s. 86.

sycznej filozofii europejskiej” było uczynienie z metafizyki „substytutu zwyczajnego jako źródła i gwaranta wyższych wartości moralnych i społecznych”¹⁴. Dewey pragnął przenieść uwagę z wieczności na przyszłość, czyniąc z filozofii raczej narzędzie zmiany niż konserwacji, a zatem twór bardziej amerykański niż europejski. Środkiem prowadzącym do tego celu miało być zaprzeczenie – co później czynił także Heidegger – jakoby filozofia była jedną z postaci wiedzy. Oznacza to zaprzeczenie możliwości pozakulturowego ufundowania obyczaju oraz otwarte uznanie, że „w przypadku filozofii «rzeczywistość» jest pojęciem zależnym od wartościowań i wyborów (*term of value or choice*)”¹⁵. Celem Deweya było odrzucenie tego, co nazywał on „poglądem dominującym w filozofii już od czasu Greków, tym mianowicie, że obowiązkiem filozofii jest odkrycie czegoś źródłowo prawdziwego, nie zaś, jak ma to miejsce w przypadku naszych sądów praktycznych, osiągnięcie porozumienia niezbędnego w radzeniu sobie z napotykanymi problemami”¹⁶. Określając demokrację jako „metafizykę relacji człowieka do jego doświadczenia przyrody”, miał on na myśli to, że instytucje społeczeństwa naprawdę niefeudalnego wytworzyłyby (i jednocześnie byłyby wytwarzane przez) niedualistyczny sposób postrzegania rzeczywistości i wiedzy. Ten sposób myślenia umożliwiłby po raz pierwszy sytuację, w której intelektualiści służą raczej klasie wytwarzającej niż próżniaczkiej. Pragmatyzm jako pierwszy dostrzegłby w teorii wsparcie dla praktyki, nie zaś w praktyce degradację teorii.

Jeśli przywodzi to nieco na myśl Marksa, to dlatego, że zarówno Marks, jak i Dewey przesiąknięci byli Heglem. Obaj zanegowali jednak w Heglu to, co było w nim ahistorycystyczne, szczególnie zaś jego idealizm. Porzucili oni Heglowskie pragnienie przede wszystkim zrozumienia świata, a nie jego przemiany. Obydwaj zachowali z niego wyłącznie to, co dało się bez trudu uzgodnić z Darwinem. Dewey pisał o Heglu jako o „tryumfie treści współczesnego, świeckiego i pozytywistycznego ducha”, „zaproszeniu wystosowanym wobec podmiotu do zawładnięcia tym, co składa się na dzisiejszy świat...”¹⁷. W Darwinie i Heglu dostrzegł dwa aspekty tego samego, antydualistycznego sposobu myślenia – który odrzucając rozróżnienie na esencję i kontyngencję oraz zacierając granicę między duchem i materią, uwydatniał ciągłość w miejsce dysjunkcji oraz pisanie powieści w miejsce kontemplacji wieczności¹⁸.

¹⁴ Tamże, s. 89.

¹⁵ J. Dewey, *Philosophy and Democracy*, (w:) *The Middle Works of John Dewey*, t. XI, s. 45.

¹⁶ J. Dewey, *The Quest for Certainty*, s. 14.

¹⁷ Tamże, s. 51.

¹⁸ Szerzej piszę o tej kwestii w: R. Rorty, *Dewey Between Hegel and Darwin*, (w:) *Truth and Progress*, Cambridge University Press: Cambridge 1998.

Habermas stwierdził kiedyś, że Marks, Kierkegaard i pragmatyzm amerykański to trzy sposoby owocnej odpowiedzi na myśl Hegla oraz że pragmatyzm stanowił „socjaldemokratyczną odnogę młodoheglizmu”¹⁹. Wpływ Hegla na Marksa i Deweya przejawiał się w ich przejściu od Kantowskiego pytania: „jakie są ahistoryczne uwarunkowania możliwości?” do pytania: „jak możemy przekuć terażniejszość w lepszą przyszłość?”. Jednak podczas gdy Marks sądził, że udało mu się ujrzeć zarys historii świata, dostrzec w terażniejszości stan przejściowy między okresami feudalizmu i komunizmu, Dewey zadowalał się stwierdzeniem, że terażniejszość jest stanem przejściowym prowadzącym ku czemuś, co przy odrobinie szczęścia mogłoby okazać się niewyobrażalnie lepsze.

Gdy pod koniec swego życia Dewey zabrał się w końcu za lekturę pism Marksa, stwierdził, że ten dał się zwieść złej, greckiej stronie Hegla – obsta-
jącej przy istnieniu koniecznych praw historii. Jego zdaniem, Marks, Comte i Spencer ulegli czarowi pseudonauki, która miałaby na bazie terażniejszości przewidywać przyszłość. Stąd wniosek, że:

marksistowskie roszczenie do osobliwej naukowości „trąci nieco myszką”. Jak bowiem *konieczność* oraz poszukiwanie *jednego*, wszechobejmującego prawa cechowało atmosferę intelektualną lat czterdziestych minionego wieku, tak dzisiejszy stan nauki charakteryzują *prawdopodobieństwo* i *pluralizm*²⁰.

Takie ujęcie Marksa przypomina Popperowską *Nędzę historycyzmu*²¹ i anty-Althusserowską polemikę E.P. Thompsona *The Poverty of Theory* („Nędza teorii”). Deweyowi byłoby dużo bliżej do Thompsona, którego *Making of the English Working Class* przypawiłaby go o zachwyty i entuzjazm. Gdyby przeczytał Poppera, przyklasnąłby co prawda jego fallibilizmowi, ale ubolewałby nad dualizmami, których istnienie Popper zakładał, podobnie jak czynił to Carnap. Empiryzm logiczny reprezentowany przez obydwu tych myślicieli – ruch, który miał po drugiej wojnie światowej na amerykańskich wydziałach filozoficznych szorstko zepchnąć pragmatyzm na boczne tory – z powrotem ustanowił ostre, kantowskie rozróżnienia pomiędzy faktem i wartością oraz między nauką z jednej strony, zaś ideologią, metafizyką i religią z drugiej. To dokładnie te same rozróżnienia, które za wszelką cenę starali się zamazać James i Dewey. Empiryści logiczni z pomocą Fregego i Russella ujęzykowili wszystkie dawne, kantowskie dystynkcje, o których Dewey sądził, że udało się

¹⁹ Patrz: *Habermas: Autonomy and Solidarity*, red. P. Dews, Routledge: London 1992, s. 151.

²⁰ J. Dewey, *Freedom and Culture*, (w:) *The Later Works of John Dewey*, t. XIII, s. 123.

²¹ Wyd. pol.: K.R. Popper, *Nędza historycyzmu*, przeł. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa 1999.

je przezwyciężyć dzięki Heglowi. Historia ponownego zacierania owych różnic przez pragmatystów pod przewodnictwem Quine'a to historia repragmatyzacji, a zatem dekantyzacji i reheglizacji filozofii amerykańskiej²².

Dotychczas starałem się określić miejsce Deweya na intelektualnej mapie przybliżając relacje łączące go z Emersonem, Whitmanem, Kantem, Heglem i Marksem. Teraz chciałbym przybrać ton nieco bardziej fachowy, prezentując swoją własną interpretację najbardziej popularnej doktryny pragmatystycznej – pragmatystycznej koncepcji prawdy. Chciałbym wskazać sposób, w jaki doktryna ta wpisuje się w pewien ogólniejszy projekt: zastąpienia greckich i Kantowskich dualizmów między niezmienną strukturą i zmienną treścią – przez rozróżnienie na przeszłość i przyszłość. Spróbuję wykazać też, w jaki sposób poglądy Jamesa i Deweya na kwestię prawdy służyć miały zamianie celu uzasadnienia przeszłych zwyczajów i tradycji poprzez odniesienie ich do nieziennej struktury – na cel zamiany niezadowolającej teraźniejszości na zadowolającą przyszłość, a więc zamiany pewności na nadzieję. Zamiana ta byłaby ich zdaniem równoznaczna z amerykańską filozofią. Obydwa zgadzali się bowiem z Whitmanem, że Ameryka to kraj, który „upatruje racji swego istnienia i liczy na pełne usprawiedliwienie siebie” w przyszłości i *tylko* w przeszłości.

Prawda ma być tym, co odróżnia wiedzę od dobrze ugruntowanej opinii – od uzasadnionego przekonania²³. Jeśli jednak prawdziwość stanowi, jak twierdził James, „określenie wszelkich przekonań, co do których praktyka dowiodła, że dobrze jest przy nich obstawać, i to z wyraźnych, konkretnych powodów”²⁴, to wówczas nie jest jasne, czym miałyby różnić się poglądy prawdziwy od zaledwie uzasadnionego. Mówi się więc niekiedy, że pragmatyści myślą prawdę, która jest absolutna i wieczna, z uzasadnieniem – czymś przemijającym, albowiem zależnym od publiczności.

Pragmatyści odpowiadali na ten zarzut dwójako. Niektórzy, jak Peirce, James i Putnam, utrzymywali, że możemy zachować absolutne znaczenie „prawdziwości” utożsamiając ją z „uzasadnieniem w sytuacji idealnej” – takiej,

²² Zarys tej historii prezentowałem w swej pracy *Filozofia a zwierciadło natury* (wyd. pol.: R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Spacja – Fundacja Aletheia: Warszawa 1994), zaś podjętą przez Sidneya Hooka (ulubionego i najzdolniejszego ucznia Deweya) próbę pogodzenia pragmatyzmu z empiryzmem logicznym przedstawiłem w eseju *Pragmatyzm bez metody* (wyd. pol.: R. Rorty, *Pragmatyzm bez metody*, (w:) tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, t. I, przeł. J. Margański, Fundacja Aletheia: Warszawa 1999, s. 97–117).

²³ Z uwagi na podejmowaną tu tematykę pozwolę sobie pominąć tak zwany „czwarty warunek wiedzy”, zaproponowany przez Edmunda Gettier'a, a dotyczący stosownej prezentacji przekonania jako dopełnienia trwania przy nim, jego uzasadnienia i prawdziwości.

²⁴ W. James, *Pragmatyzm*, przeł. M. Filipczuk, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 38.

którą Peirce określił jako „kres badań”. Inni, jak choćby Dewey (a sędzę, że także Davidson)²⁵, sugerowali, iż nie sposób orzec zbyt wiele o prawdzie, zaś

²⁵ Davidson twierdził, że „prawdziwość” powinno się postrzegać jako coś krystalicznie przejrzystego i równie prymitywnego, co niedefiniowalnego. W swych pracach poświęconych Davidsonowi odczytywałem owo stwierdzenie jako przykłaśnięcie tezie Deweya, zgodnie z którą filozofowie niewiele mogą orzec o prawdzie. Davidson skrytykował zarówno tę interpretację, jak i sugestię zasadności przypisania mu „dyskwotacjonizmu” w kwestii prawdy – D. Davidson, *The Structure and Content of Truth*, „Journal of Philosophy”, t. 97, czerwiec 1990, s. 288 (por. także s. 302). W opublikowanej niedawno pracy *Donald Davidson and the Mirror of Meaning*, Cambridge University Press: Cambridge 1992, J.E. Malpas przywołuje ową refutację mojej interpretacji, sugerując, iż dowodzi ona błędności moich ustawicznych prób włączenia Davidsona w poczet przedstawicieli współczesnego neopragmatyzmu (patrz s. 357 oraz rozdz. 7 *passim*). Istota twierdzenia Davidsona, zgodnie z którym o prawdzie można powiedzieć więcej, niż to uczynił Tarski, oraz twierdzenia głoszącego, że prawda to zaledwie pojęcie eksplanacyjne (swoją argumentację na rzecz poglądu przeciwnego przedstawiam w: R. Rorty, *Pragmatyzm, Davidson i prawda*, (w:) tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, s. 189–225), polega na tym, że „teoria prawdy [dla danego języka naturalnego, na przykład angielskiego lub francuskiego] to teoria opisu, wyjaśnienia, zrozumienia i przewidywania podstawowego aspektu zachowań językowych” (D. Davidson, *Structure and Content*, s. 313). Fakt ten dowodzi, twierdzi dalej Davidson, że „prawda stanowi pojęcie eksplanacyjne najwyższej wagi”.

W odpowiedzi muszę stwierdzić, że fakt, iż teoria empiryczna wiążąca zachowania językowe z pewną sytuacją i szerszym otoczeniem, jak też z zachowaniami językowymi osoby ją wysuwającej (gwarantując tym samym „triangulację” mówcy, słuchacza i otoczenia, określona przez Davidsona jako „ostateczne źródło zarówno obiektywności, jak i komunikacji” – tamże, s. 325) jest naprawdę eksplanacyjna, nie oznacza jeszcze, że taki sam charakter ma pojęcie prawdy. Nazywanie takiej teorii raczej „teorią prawdy” niż „teorią znaczenia” czy też po prostu „teorią zachowania językowego pewnej grupy” nie wskazuje wcale na to, co Malpas określił jako „centralność” pojęcia prawdy. Tym, co ono wskazuje, jest zaledwie potrzeba posiadania takiej teorii w celu skutecznego użytkowania *jakiegokolwiek* pojęcia semantycznego. Por. Davidsonowską obojętność, dającą się odczuć w jego eseju z 1967 roku *Prawda i znaczenie* (wyd. pol.: D. Davidson, *Prawda i znaczenie*, przeł. J. Gryz, (w:) D. Davidson, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, Wydawnictwo Naukowe PWN: Warszawa 1992, s. 3–32), w kwestii tego, czy teoria generująca zdanie *T* w języku *L* ma być nazywana „teorią znaczenia”, czy „teorią prawdy” (tenże, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press: Oxford 1984, s. 24). W eseju tym pytanie, *czego* teorią jest teoria wytwarzająca znaczące *T*-zdania, traktowane jest jako z gruntu nieistotne, z czym zresztą w pełni się zgadzam. Gdy więc Davidson kończy *Structure and Content* stwierdzeniem, że: „Pojęciowe podstawy interpretacji stanowią teorię prawdy”, wolałbym, by zamiast tego napisał: „Wyjaśnieniem naszej zdolności interpretacji jest nasza zdolność triangulacji”, na tym poprzestając.

Tak czy owak, najważniejsza z punktu widzenia mojej wersji pragmatyzmu oraz twierdzenia, iż o prawdzie powiedzieć da się dużo mniej, niż tradycyjnie sądzili filozofowie, jest kwestia, w której Davidson, Malpas i ja zgadzamy się całkowicie, a mianowicie, że, jak ujął to Davidson: „Nie powinniśmy mówić, iż prawda oznacza korespondencję, koherencję, zasadną stwierdzalność czy idealnie uzasadnioną stwierdzalność, rozprawiać o tym, co jest dopuszczalne w rozmowie między określonymi ludźmi, jakie będą ostateczne ustalenia nauki, jak wyjaśnić zbieżność poszczególnych teorii naukowych czy skuteczność naszych potocznych przekonań. Jeśli realizm i antyrealizm wspierają się na którymś z tych poglądów w kwestii prawdy, powinniśmy odmówić poparcia im obydwu” (tenże, *Structure and Content*, s. 309).

filozofowie powinni kategorycznie i świadomie *ograniczyć* się do uzasadniania, do tego, co Dewey nazwał „zasadną stwierdzalnością”.

Osobiście preferuję to drugie podejście. Mimo podjętych przez Putnama i Habermasa prób rozjaśnienia pojęcia „idealnej sytuacji epistemicznej”, zdaje mi się ono nie bardziej przydatne niż pojęcie „korespondencji z rzeczywistością” czy też inne pojęcia, których filozofowie używali dla interesującego zdefiniowania „prawdziwości”. Sądzę ponadto, że wszelka „absolutność”, rzekomo gwarantowana odwołaniami do pojęć tego typu, zyska równie mocne gwarancje, jeśli za Davidsonem będziemy nalegać, iż ludzkie przekonania nie mogą w pełni abstrahować od środowiska pozaludzkiego, oraz że, jak twierdzi Davidson, większość naszych przekonań (większość *czyichkolwiek* przekonań) musi być prawdziwa²⁶. Twierdzenie takie dostarcza nam bowiem wszystkiego, czego oczekiwaliśmy po „realizmie”, bez przywoływania sloganu głoszącego, że „rzeczywistość i prawdziwość są «niezależne od naszych przekonań»” – sloganu, jak słusznie zauważa Davidson, którego akceptacja jest równie jałowa, co jego odrzucenie²⁷.

Twierdzenie Davidsona, głoszące, iż teoria prawdy dla języka naturalnego jest niczym innym jak empirycznym wyjaśnieniem relacji przyczynowych łączących cechy środowiska ze stwierdzalnością prawdziwości zdań, zdaje mi

²⁶ Davidsonowską argumentację na rzecz tego twierdzenia odnaleźć możemy w: D. Davidson, *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, (w:) *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Blackwell: Oxford 1986. Mimo ostrej krytyki Malpasa (przyczozonej w poprzednim przypisie) oraz Davidsonowskiej odmowy określenia się jako pragmatysta, powodowanej tym, że pragmatyzm wymaga zdefiniowania prawdy jako zasadnej stwierdzalności, w dalszym ciągu obstaję za owocnością postrzegania Davidsona jako kontynuatora projektu pragmatystów klasycznych. Jedno z uzasadnień takiego sklasyfikowania można odnaleźć w eseju Roberta Brandoma *Pragmatism, Phenomenalism and Truth Talk*, „Midwest Studies in Philosophy”, t. 12, s. 75–94. Brandom sugeruje tam, że na ogół fundamentalnej intuicji pragmatystów upatrujemy w „fenomenalizmie” w kwestii prawdy – poglądzie przeczącym, „jakoby na zjawisko prawdy składało się coś więcej niżli konwenanse towarzyszące takim postawom (tj. stwierdzaniu prawdziwości, traktowaniu jako czegoś prawdziwego itd.)” (s. 77). Jeśli zastąpi się „sposób wyjaśniania konwenansów towarzyszących owym podejściom, którego dostarcza T-teoria empiryczna dla języka”, wówczas w poczet „fenomenalistów” da się zaliczyć także Davidsona.

²⁷ Patrz: D. Davidson, *Structure and Content*, s. 305. Żałuję, że Malpas w końcowej części swej książki wskrzesza pojęcie „realizmu” dla opisu poglądów Davidsona (i Heideggera) – J.E. Malpas, dz. cyt., s. 276–277. Jak sam twierdzi, nie jest to znaczenie owego terminu „stosowane przez Nagela, Putnama czy Dummetta”. Sądzę, że wynajdywanie nowego znaczenia, stosownego dla myśli Davidsona i Heideggera, musi skutkować w tym przypadku zbędnym zamętem. Wolałbym raczej stosować terminy takie jak „antyseptycyzm” czy „antykartezjanizm”, określające nieuniknioną *in-der-Welt-sein*, za którą obstawali obaj ci filozofowie. Mamy tu bowiem do czynienia nie tyle z pewną pozytywną tezą, ile raczej z rezygnacją z konkretnego obrazu, który nas zniewalał – obrazu, który nazwałem (we wprowadzeniu do *Obiektywności, relatywizmu i prawdy*) „reprezentacjonizmem”, a który Michael Williams (którego pracę omawiam poniżej) określa mianem „realizmu epistemologicznego”.

się wystarczającą gwarancją tego, że zawsze i wszędzie mamy „kontakt ze światem”. Dysponując taką gwarancją, mamy także wystarczające zabezpieczenie przed „relatywizmem” i „arbitralnością”. Davidson twierdzi bowiem, że nigdy nie będziemy bardziej arbitralni, niż pozwoli nam na to świat. A więc nawet jeśli nie istnieje żaden Prawdziwy Obraz Świata czy też „natura rzeczywistości”, to i tak wciąż istnieć muszą pewne presje przyczynowe. Opisy takich presji będą ulegać zmianom ze względu na czas i cele, których realizacji mają służyć, ale mimo to presje te będą niczym innym jak właśnie presjami.

Twierdzenie, że „pragmatyzm nie potrafi uporać się z kwestią absolutności prawdy” miesza dwa żądania: żądanie wyjaśnienia natury relacji łączących świat z naszymi roszczeniami do prawdziwości przekonań – z wyraźnie epistemologicznym żądaniem natychmiastowej pewności bądź ścieżki, która nieomylnie do takiej pewności doprowadzi, nawet gdyby miało to trwać nieskończenie długo. Pierwszemu z tych żądań tradycyjnie czyniono zadość utrzymując, że o prawdziwości naszych przekonań decyduje świat, zaś one same korespondują z rzeczywistością. Davidson odrzuca obydwie te twierdzenia. Uznaje za Deweyem, że powinniśmy wyrzec się idei głoszącej, iż wiedza stanowi próbę *reprezentacji* rzeczywistości. Prowadzone przez nas badania powinniśmy postrzegać raczej jako sposób wykorzystywania rzeczywistości. A więc relacja łącząca nasze twierdzenia prawdziwościowe ze światem ma raczej charakter przyczynowy niż reprezentacyjny. Dzięki niej przyjmujemy i obstajemy przy tych poglądach, które dowiodą swej niezawodności w realizacji naszych celów. Goodman słusznie przeczy istnieniu Prawdziwego Obrazu Świata, a więc jedyne go wiernego sposobu jego reprezentacji. Istnieje za to wiele sposobów działania sprzyjającego realizacji ludzkich nadziei na szczęście. Osiągnięcie szczęśliwości nie jest czymś odmiennym od nabycia uzasadnionego przekonania – to ostatnie jest raczej szczególnym przypadkiem pierwszego.

Pragmatyści są w pełni świadomi faktu, że tego typu pogląd na kwestie wiedzy i prawdy czyni pewność czymś mało prawdopodobnym. Sądzą jednak, że poszukiwanie pewności – nawet jako cel długofalowy – stanowi próbę ucieczki przed światem. Zazwyczaj odczytują więc wrogie reakcje wobec swego podejścia w kwestii prawdy jako wyraz niezadowolenia, frustracji powodowanej utratą tego, co filozofowie minionych czasów niesłusznie przyrzekali osiągnąć. Dewey nawołuje do zastąpienia poszukiwania pewności żądaniem wyobraźni – filozofia powinna zaprzestać prób dostarczenia gwarancji, sprzyjając w zamian temu, co Emerson nazwał „samodzielnnością”. Sprzyjanie samodzielności implikuje w tym kontekście zachętę do odwrócenia się zarówno od przeszłości, jak i od podejmowanych przez „klasyczną filozofię europejską” prób ufundowania przyszłości w czymś wiecznym. Oznacza ono zatem próbę przeniesienia postulatu Emersonowskiej autokreacji na skalę wspólnotową. Stwierdzenie, że wiedzę powinno się zastąpić nadzieją, oznacza

w gruncie rzeczy postulat niekłopotania się należytyym ugruntowaniem naszych przekonań, a przejmowanie się tym, czy byliśmy wystarczająco pomysłowi, by wynaleźć interesujące alternatywy dla naszych obecnych przekonań. Zdaniem Westa, „celem Emersona nie jest po prostu dominacja, ale też prowokacja: *telos* przemian stanowi nie tylko biegnosć, ale też stymulacja”²⁸.

Zastępowanie wiedzy nadzieją w kontekście pokantowskiej filozofii akademickiej oznacza rzecz dość szczególną. Chodzi mianowicie o porzucenie Kantowskiej idei głoszącej istnienie „natury wiedzy ludzkiej”, „zakresu i ograniczeń wiedzy ludzkiej” czy też „ludzkiej kondycji epistemicznej” poddającej się badaniom i opisom filozoficznym. Opublikowana niedawno książka Michaela Williama *Unnatural Doubts* jasno wykazuje, jak wiele zyskamy porzucając ową ideę. Krok ten sprawi mianowicie, że Kartezjańska teza, zgodnie z którą fakt możliwości śnienia w danej chwili rzuca cień wątpliwości na całą naszą wiedzę o świecie zewnętrznym, stanie się dla nas czymś niezrozumiałym. Nie będziemy przecież uznawać istnienia czegoś takiego, jak „wiedza o świecie zewnętrznym” bądź „naturalny łańcuch racji” – łańcuch zaczynający się, na przykład, „doświadczeniami zmysłowymi” i postępujący dalej w uświęcony tradycją sposób opisywany przez empirystów od Locke’a po Quine’a. Obydwa te pojęcia są wzajemnie powiązane, skoro, jak twierdzi Williams, „groźba sceptycyzmu jest nierozzerwalnie związana z fundacjonistyczną koncepcją wiedzy”²⁹, zaś ona sama jest nierozzerwalnie związana z koncepcją uzasadnienia bezkontekstowego. Wyzbycie się idei uzasadnienia bezkontekstowego to odrzucenie idei „wiedzy” jako dogodnego przedmiotu badań – tej samej idei, którą Kartezjusz i Kant odziedziczyli po Platońskim *Teajecie*.

Gdy raz się przyjmie, jak to uczynił Platon we wspomnianym dialogu, że *S* wie, iż *p* jest prawdziwe, wtedy i tylko wtedy, gdy *p* jest prawdziwe i jeśli *S* jest przekonany, że *p*, zaś jego przekonanie odnośnie do *p* jest uzasadnione, to nie sposób już dodać tu czegokolwiek o charakterze teoriopoznawczym, *chyba że* ktoś powie coś ogólnego i interesującego o samym uzasadnieniu lub prawdzie. Filozofowie liczyli, że uda im się powiedzieć coś ciekawego w tej kwestii dzięki odnalezieniu relacji łączących obie te kategorie – powiązaniu tego, co czasowe, z tym, co wieczne, przemijającego podmiotu ludzkiego z tym, co w swej egzystencji *niezależne* od ludzi³⁰. Dałoby się to uczynić, gdyby filozofia potrafiła dowieść, że im lepiej uzasadniony jest dany pogląd, tym bardziej prawdopodobna jest jego prawdziwość. Gdyby się to jednak nie

²⁸ C. West, dz. cyt., s. 26.

²⁹ M. Williams, *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Blackwell: Oxford 1991, s. xx.

³⁰ Sformułowania „to, co niezależne” używa Bernard Williams do objaśnienia tego, co nazywa on „absolutnym pojęciem rzeczywistości” – pojęcia, które pragmatyści starali się za wszelką cenę porzucić.

powiodło, mogłaby jeszcze próbować dowieść, że pewna procedura, służąca uzasadnieniu danego przekonania, prowadzi do prawdy z większym prawdopodobieństwem niż pozostałe. Dewey chciał dowieść istnienia takiej procedury, moim zdaniem Davidson i kilku innych pragmatystów słusznie sugerują, że taka procedura w ogóle nie istnieje.

Gdy spoglądam na historię pragmatyzmu, dostrzegam dwie doniosłe różnice oddzielające pragmatystów klasycznych od neopragmatystów. O pierwszej już wspominałem: chodzi o różnicę między mówieniem o „doświadczeniu”, co czynili James i Dewey, a mówieniem o „języku”, co czynili Quine i Davidson. Druga różnica to ta pomiędzy zakładaniem istnienia czegoś takiego, jak „metoda naukowa”, której stosowanie zwiększy prawdopodobieństwo prawdziwości przekonań, oraz cichym porzuceniem tego założenia. Peirce w jednym z tekstów fundamentalnych dla pragmatyzmu, eseju zatytułowanym *The Fixation of Belief*, starał się dać opis tego, co nazwał „metodą nauki”³¹. Dewey ze swymi uczniami, zwłaszcza zaś z Hookiem, upierał się przy doniosłości owej metody. Upór ten stanowił główną zbieżność między pragmatyzmem Deweyowskim i empiryzmem logicznym, który rychło zastąpił go na amerykańskich wydziałach filozoficznych. Jednak w miarę jak filozofia amerykańska wkraczała w fazę postpozytywistyczną, coraz rzadziej dawało się słyszeć o metodzie naukowej oraz rozróżnieniu na naukę i nie-naukę.

Sensowność tego rozróżnienia została zakwestionowana w najbardziej wpływowym anglojęzycznym traktacie filozoficznym ostatniego półwiecza: Kuhnowskiej *Strukturze rewolucji naukowych*³², opublikowanej w 1962 roku. Choć sam Kuhn nie atakował tu bezpośrednio pojęcia „metody naukowej” (czynił to później Feyerabend), to dzięki tej pracy pojęcie to stopniowo popadło w zapomnienie. Pomogło w tym Davidsonowskie obstawanie przy tym, że prawda znaczy to samo w przypadku fizyki i etyki, oraz polemika Putnama ze scjentyzmem wpojonym mu przez Carnapa. Z punktu widzenia niereprezentacjonistycznego obrazu wiedzy, wspólnego Davidsonowi i Deweyowi, nie istnieje prosty sposób rekonstrukcji rozróżnienia między nauką i nie-nauką z perspektywy różnic w *metodzie*³³. Wszystko, co wydarzyło się w filozofii języka od cza-

³¹ Jego opis wspomnianej powyżej metody zawarty w tym eseju z 1877 roku jest zgodny z duchem fundacjonalizmu i niełatwo pogodzić go z antyfundacjonalizmem esejów *Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man i Some Consequences of Four Incapacities* z 1868 roku.

³² Wyd. pol.: T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromięcka, Fundacja Aletheia: Warszawa 2001.

³³ Nie znaczy to, że pojęcie „metod dosięgania prawdy” zostało całkiem zapomniane przez współczesną filozofię analityczną. Przeciwnie, wciąż całkiem nieźle prosperuje ruch nazywany „epistemologią naturalistyczną” (termin autorstwa Quine’a), przeciwstawiający się pragmatyzmowi Kuhnowskiego podejścia do nauki, zmierzający do rehabilitacji pojęcia „metody”. Może to jednak czynić tylko dlatego, że zakłada reprezentacjonistyczne ujęcie wiedzy.

sów Quine'a, utrudnia rekonstrukcję założeń fundacjonistycznych niezbędnych do poważnego traktowania pojęcia „metody”. Gdzie indziej utrzymywałem, że tym, co pozostało dziś z Peirce'owskiej, Deweyowskiej i Popperowskiej pochwały nauki, jest raczej pochwała pewnych cnót moralnych – cechujących społeczeństwo otwarte – niż jakakolwiek wyraźnie epistemiczna strategia³⁴.

Co zaś do obecnej sytuacji pragmatyzmu, to sędzę, że postpozytywistyczna filozofia analityczna wykazała nam dużo klarowniej, niż to mieli szansę widzieć Peirce i Dewey, iż nie powinniśmy już dłużej zmierzać śladem *Teaj-teta* próbując orzec coś ciekawego w kwestii więzów łączących uzasadnienie z prawdą. Powinniśmy zgodzić się z Jamesem dokładnie w tym, w czym różnił się on z Peirce'em i Deweyem, w tym mianowicie, że *zarówno* nauka, jak i religia stanowią godne szacunku drogi pozyskiwania godnych szacunku przekonań, choć przekonania te uznać można za dobre jedynie przez wzgląd na zupełnie odmienne cele. To głównie Kuhnowi i Davidsonowi zawdzięczamy przeświadczenie o nieistnieniu kartezjańskiego „naturalnego łańcucha racji”, za którym winniśmy podążać uzasadniając nasze przekonania. Nie istnieje zdolność zwana „wiedzeniem”, której naturę można poznać i z którą nadzwyczaj dobrze obchodzą się naukowcy. Istnieje jedynie proces uzasadniania przekonań przed publicznością. Żadna publiczność nie ma zaś bliższego kontaktu z naturą ani też nie reprezentuje lepiej od innych pewnego ahistorycznego ideału racjonalności. Idea przedmiotu badań zwanego „racjonalnością” znika nam sprzed oczu w tej samej chwili i z tego samego powodu, co idea przedmiotu badań nazywanego „wiedzą”.

Dewey, który dał się przekonać Jamesowi, rezygnując tym samym ze scjentyzmu i metodolatrii, mógłby zgodzić się także z Davidsonem, iż nie sposób

Cele i założenia spoczywające u podstaw takiego ruchu zostały doskonale przedstawione w: P. Kitcher, *The Naturalists Return*, „Philosophical Review”, t. 101, styczeń 1992, s. 53–114, artykule zakończonym spostrzeżeniem, że znaturalizowana epistemologia neutralizuje zgubny wpływ takich ludzi jak Feyerabend i ja. Kitcher twierdzi, iż: „Tradycyjny naturalizm odnajduje obiektywną normę dla zasad epistemologicznych dzięki spojrzeniu na projekt badania jako ten, w którym ograniczone poznawczo byty umiejscowione w aktualnym świecie poszukują szczególnego rodzaju reprezentacji tego świata. Wziąwszy pod uwagę naturę tegoż świata, rozpatrywanych tu istot oraz rodzaj poszukiwanej reprezentacji, istnieć będą określone odpowiedzi na pytania o najlepszy sposób postępowania, a zatem i obiektywną normę epistemologiczną” (s. 101). Na s. 93 Kitcher ubolewa nad poglądami Kuhna, upodabiającymi historię nauki raczej do „spaceru na ośle” niż do „nieukierunkowanego postępu”, zaś na s. 96 rozpacza nad drogą, na którą wszedłszy „radykalni naturaliści” „porzucają melioracyjne, śmiałe przedsięwzięcie Bacona i Descartes'a, dopuszczając umiejscawianie problematyki epistemologicznej w rozdziałach poświęconych psychologii, socjologii i historii nauki”. Osobiście przyklaskuję temu, nad czym ubolewa Kitcher, jednak przedstawienie różnic dzielących jego reprezentacjonizm i mój davidsonowski antyreprezentacjonizm wykracza poza zakres tematyczny tego eseju.

³⁴ Patrz eseje: *Nauka jako solidarność* oraz *Czy nauka o naturze to kategoria naturalna?* w mojej pracy *Obiektywność, relatywizm i prawda*.

stwierdzić czegokolwiek o prawdzie takiej, jaką widzą ją epistemologowie. Gdy choć raz przyjmie się za Peirce'em, że przekonania to raczej reguły działania niż próby reprezentacji rzeczywistości, zaś za Davidsonem, że „przekonanie jest z natury swej prawdziwościenne (*veridical*)”³⁵, to naturalizmowi można raczej przypisać zasadę, zgodnie z którą wiedza nie jest czymś naturalnym, co wymagałoby studiowania i opisu, niż postulat wypracowania znaturalizowanej epistemologii. Taki odmieniony Dewey przystałby również na Davidsonowski pogląd, zgodnie z którym prawda nie jest pojęciem epistemicznym³⁶. Pociąga on za sobą między innymi uznanie niemożliwości odkrycia ciekawych więzów łączących pojęcie prawdy z pojęciem uzasadnienia³⁷. Jedyna więź je spajająca

³⁵ D. Davidson, *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, s. 314. Davidson pisze dalej: „Przekonanie może być postrzegane jako prawdziwościenne dzięki rozważeniu źródeł determinacji jego istnienia i treści. Przekonanie, podobnie do pozostałych tak zwanych postaw propozycjonalnych, stanowi superweniencję względem przeróżnych faktów: behawioralnych, neuropsychologicznych, biologicznych i fizycznych”. Taki naturalizm w kwestii przekonań (któremu przyklasnęliby James i Dewey, a który starałem się objaśnić w swoim eseju *Non-Reductive Physicalism*) tłumaczy niemożliwość abstrahowania przez nie od świata w sposób, w jaki czynią to choćby sny. Aby dostrzec relację łączącą tezę Davidsona z kartezjańskim sceptycyzmem, ważne jest, by pamiętać, jak wiele wie osoba śniąca, a jak niewiele z tej wiedzy może być poddane w wątpliwość dzięki jej świadomości śnienia – chodzi tu na przykład o wszystkie zdroworozsądkowe banały, które nie dotyczą aktualnego kształtu otoczenia osoby śniącej. Ci, którzy sądzą, że Kartezjańska *Pierwsza medytacja* uczyniła sceptycyzm palącym problemem filozoficznym, zazwyczaj ledwie dotykają tej kwestii. Barry Stroud stwierdza więc w *The Significance of Philosophical Scepticism*, Clarendon Press: Oxford 1984, że osoba śniąca „może być fizykiem dysponującym wiedzą, której braknie dziecku... Nie ma zatem żadnej niezgodności między wiedzą i śnieniem” (s. 16). Następnie pisze on jednak, iż kwestia ta „nie wpływa na argumentację Kartezjusza”, ponieważ fizyk nie może wiedzieć tego, co wie „w oparciu o zmysły”. Rzeczywiście nie może, ale idea głosząca, że fizyka „opiera się na zmysłach”, jest dokładnie tą samą ideą, co idea „naturalnego łańcucha racji”, którą Williams (za Sellarsem) słusznie krytykuje w rozdziale drugim swoich *Unnatural Doubts*. Przytoczony fragment pracy Strouda dobrze ilustruje fakt, że pojęcie takiego łańcucha jest *najważniejsze* z punktu widzenia *Pierwszej medytacji*. Możliwość śnienia jest, praktycznie rzecz biorąc, nieważna.

³⁶ Patrz: D. Davidson, *Structure and Content*, s. 298.

³⁷ Gdyby Dewey przystał nie tylko na to, ale też na Davidsonowski pogląd, zgodnie z którym „relatywizm w kwestii prawdy jest być może zawsze symptomem zarażenia wirusem epistemologicznym”, sądzę, że pozwoliliby sobie na dużo mniej relatywistycznie brzmiących stwierdzeń, z których powodu był bezustannie atakowany przez Lovejoya, Russella i innych. Gdyby zajął stanowisko Williamsa, uświadomiłby sobie, że większość z tego, co chciał powiedzieć o brakach cechujących tradycyjne dyskusje epistemologiczne o prawdzie, uczyniłby mówiąc o sposobie uzasadniania uzależnionym kontekstowo. Inaczej niż u Davidsona, dla którego warunkiem koniecznym bycia pragmatystą jest zarażenie owym wirusem, moim zdaniem jedynym warunkiem koniecznym jest tu warunek stawiany przez Brandona: wiara, że o prawdzie nie da się powiedzieć niczego, czego w oparciu o fakty nie da się powiedzieć o konwenansach dotyczących obstawania przy prawdziwości. W kwestii tego typu konwenansów patrz ostatnie strony *Structure and Content*, gdzie Davidson rozwodzi się nad rolą norm i afektów w kwestii przypisywania przekonań (*belief-ascription*), a tym samym konstruowania *T*-teorii.

zasadza się na tym, że z tych samych powodów, dla których większość przekonań jest prawdziwa, większość jest też uzasadniona.

Osoba żywiąca dane przekonanie, będąca (inaczej niż dzieci czy osoby chore psychicznie) pełnoprawnym członkiem swojej wspólnoty, zawsze będzie potrafiła uzasadnić większość swych przekonań, i to w sposób czyniący zadość żądaniom wspólnoty. Nic jednak nie przemawia na korzyść tezy, że przekonania, które potrafi ona uzasadnić najlepiej, są zarazem najprawdopodobniej prawdziwe, zaś przekonania, które potrafi ona uzasadnić najslabiej, są najprawdopodobniej fałszywe. Fakt, że większość z naszych przekonań jest uzasadniona, podobnie do faktu, że większość z nich jest prawdziwa, stanowi po prostu kolejną konsekwencję holistycznego charakteru przypisywania przekonań (*belief-ascription*). To zaś stanowi konsekwencję faktu, że przekonania wyrażane z pomocą sensownych zdań nieuchronnie mają mnóstwo dających się przewidzieć powiązań inferencyjnych z mnóstwem innych sensownych zdań³⁸. Nie możemy, niezależnie od ilości zadanego sobie trudu, trwać przy przekonaniu, które bez powodzenia próbowaliśmy spleść z innymi naszymi przekonaniem w jedną sieć uzasadnienia. Nieważne jak bardzo pragnę zawieźć nieuzasadnionemu przekonaniu, nie mogę się do tego przymusić. Jedyne, co mi pozostaje, to unikać pytania o powody trwania przy niektórych przekonaniach. Jednak w przypadku większości kwestii budzących powszechne zainteresowanie wspólnota będzie ode mnie oczekiwała ustosunkowania się wobec takiego pytania. Tego typu uniki mogą zatem sprawdzać się w przypadku osobistych obsesji, jak choćby przeświadczenia, że pewnego dnia mój szczęśliwy numerek wygra na loterii.

Stwierdzenie braku powiązań między uzasadnieniem i prawdą może wydać się czymś dziwnym. Mamy przecież skłonność do mówienia, że prawda stanowi cel badań. Sądzę jednak, że my, pragmatyści, musimy chwycić byka za rogi, uznając owo twierdzenie albo za puste, albo za fałszywe. Badanie i uzasadnianie mają wiele zbieżnych celów, ale ich naczelnym celem nie zowie się prawdą. Badanie i uzasadnianie to aktywności, w które my, użytkownicy języka, nie możemy się nie angażować; nie potrzebujemy do tego zachęty pod postacią celu określanego jako „prawda”, nie bardziej niż układ trawienny potrzebuje celu nazywanego „zdrowiem”. Uzasadnianie własnych przekonań i pragnień przed innymi nie bardziej zależy od użytkowników języka, niż rozdrabnianie pokarmu zależy od żołądków. Tok pracy organów trawiennych zależy od cha-

³⁸ Jak też, rzecz jasna, faktu, że jeśli nie mówi się językiem, nie ma się zbyt wielu przekonań. Davidson sądzi nawet, iż nie sposób mieć *jakichkolwiek* przekonań. Jednak dla potrzeb tego eseju wystarczy stwierdzić, że psy i dzieci nie mogą mieć większości przekonań, którymi dysponujemy my, chyba że oddzielimy posiadanie przekonania od naszej umiejętności precyzyjnego przypisania go osobie podzielającej przekonanie (dopuszczając tym samym możliwość posiadania przez psy i ameby poglądów w kwestiach kosmologii, transsubstancjacji itp.).

rakteru przetwarzanej akurata żywności, zaś tok uzasadniania – od przeróżnych przekonań i pragnień napotykanych u innych użytkowników języka. „Wyższy” cel dociekań, zwany „prawdą”, mógłby istnieć jedynie wtedy, gdyby istniało coś takiego, jak *ostateczne* uzasadnienie – uzasadnienie przed Bogiem lub trybunałem rozumu, nie zaś przed zwykłą ludzką publicznością.

Jednak istnienie takiego trybunału klóci się z Darwinowskim obrazem świata. Musiałby on bowiem przewidywać wszystkie możliwe alternatywy dla danego przekonania oraz posiadać pełnię wiedzy istotnej z punktu widzenia krytyki każdej z nich. Taki trybunał musiałby dysponować tym, co Putnam określa jako „boski punkt widzenia” – obejmujący nie tylko każdy element świata opisany przy użyciu określonego zestawu terminów, ale też każdy z owych elementów w każdym z możliwych opisów. Gdyby temu nie sprostał, zawsze można by go oskarżyć o tę samą omyłność, co trybunał sądzący Galileusza, który potępiamy, gdyż oczekiwał uzasadnienia nowych poglądów na stary sposób. Jeśli Darwin ma rację, idea takiego trybunału jest równie sensowna, co idea celowości ewolucji biologicznej. Ewolucja biologiczna stwarza wciąż nowe gatunki, zaś ewolucja kulturowa stwarza wciąż nową publiczność, nie istnieją jednak gatunki, które ewolucja ma na uwadze, jak też nie istnieje żaden „cel badań”.

Podsumowując, moja replika wobec oskarżeń przypisujących pragmatystom mylenie prawdy z uzasadnieniem polega na skierowaniu tego zarzutu w stronę osób go wysuwających. To one niesłusznie sądzą o prawdzie, iż jest czymś, ku czemu zmierzamy, ku czemu tym bardziej się przybliżamy, im więcej uzasadniamy. W przeciwieństwie do tego pragmatyści sądzą, że wiele można orzec o uzasadnianiu przed konkretną publicznością, ale o samym uzasadnianiu nie sposób powiedzieć czegokolwiek. Dlatego też nie sposób stwierdzić czegoś ogólnego o naturze lub granicach wiedzy ludzkiej czy też o więzach łączących uzasadnienie z prawdą. W tym drugim przypadku musimy jednak milczeć nie dlatego, że prawda jest pozaczasowa, zaś uzasadnienie dokonuje się w czasie, ale ponieważ *jedynym celem przeciwstawienia tego, co prawdziwe, temu, co zaledwie uzasadnione, jest przeciwstawienie możliwej przyszłości obecnej terażniejszości.*

*Przełożył Janusz Grygieńć
Przekład przejrzał Andrzej Szahaj*