

RICHARD RORTY*

FILOZOFIA ANALITYCZNA A FILOZOFIA TRANSFORMACYJNA¹

Słowa kluczowe: filozofia analityczna, filozofia kontynentalna, scjentyzm, historyzm, wiedza, transformacja egzystencjalna
Keywords: analytic philosophy, continental philosophy, scientism, historicism, knowledge, existential transformation

Wielu filozofów analitycznych nie chce uważać uprawianej przez siebie dyscypliny za część humanistyki. Sądzą oni, że ich filozofia stanowi zdyscyplinowane dążenie do wiedzy obiektywnej i że pod tym względem podobna jest do nauk przyrodniczych. Humanistyka jest dla nich areną, na

* Richard M. Rorty (1931–2007), to jeden z najbardziej znanych i najczęściej dyskutowanych myślicieli amerykańskich. W swoim tłumaczonym na wiele języków dorobku łączy wątki filozofii analitycznej, pragmatyzmu, fenomenologii egzystencjalnej i dekonstrukcjonizmu.

¹ Tytuł oryginału: *Analytic Philosophy and Transformative Philosophy*. Tekst pochodzi z 1998 r., został przedstawiony 29 stycznia 1999 r. na sympozjum zorganizowanym z okazji 50-lecia Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Stanforda, a wersja, na podstawie której dokonano przekładu, nosi datę 10 listopada 1999. Miał on być pierwotnie opublikowany w czasopiśmie „Stanford Humanities Review” (zob. R. Rorty, *Response to Jacques Bouveresse*, [w:] *Rorty and His Critics*, ed. by R.B. Brandom, Oxford: Blackwell 2000, s. 154, przyp. 8), jednakże czasopismo to przestało się ukazywać i do publikacji tekstu w wersji angielskiej ostatecznie nie doszło. Po raz pierwszy ukazał się on w przekładzie niemieckim. Zob. *Analytische Philosophie und verändernde Philosophie*,

której ścierają się ze sobą pozbawione uzasadnień opinie. Filozofowie tego rodzaju wolą, aby dla celów administracyjnych umieszczać ich najdalej jak to tylko możliwe od profesorów literatury, a możliwie najbliżej profesorów fizyki.

To właśnie dlatego w strukturze organizacyjnej uniwersytetów amerykańskich instytuty filozofii niekiedy znajdują się na Wydziale Nauk Społecznych, a nie na Wydziale Humanistycznym. Dlatego również nieanalityczni filozofowie amerykańscy, okrążeni przez analityków, starają się niekiedy jednoczyć wokół hasła filozofii humanistycznej. Kiedy analitycy i nieanalitycy zaczynają działać sobie na nerwy, władze akademickie usiłują czasami rozwiązać ten problem dzieląc instytut na dwa – tworząc jeden instytut dla analitycznych „techników” i drugi dla nieanalitycznych „mętniaków”.

Antagonizm między filozofią analityczną a nieanalityczną jest nam, filozofom, aż nadto dobrze znany. Jednakże mówienie o tym rozłamie jest często niezrozumiałe dla niefilozofów. Nie mają oni pojęcia, o co w tym wszystkim chodzi. Nie mają zupełnie jasności, co odróżnia filozofię analityczną od innych odmian filozofii, jakiego rodzaju problemy są dyskutowane przez filozofów analitycznych i dlaczego amerykańskie instytuty filozofii często z zadowoleniem godzą się na to, że o takich postaciach, jak Hegel, Heidegger, Derrida i Foucault nauczają w uniwersytecie inni (czyli to np. politolodzy, profesorowie literatury porównawczej, historycy życia intelektualnego).

Większą część tego artykułu poświęcę historii i socjologii filozofii analitycznej w ramach amerykańskiego środowiska akademickiego. Będzie to stanowiło tło dla mojego twierdzenia, że filozofom analitycznym zupełnie nie udało się osiągnąć tego, czego pragnęli najbardziej: sprowadzenia filozofii na bezpieczną ścieżkę nauki. Będę jednak twierdził, że ci filozofowie analityczni, którzy zrobili najwięcej dla podważenia scjentystycznych pretensji tego nurtu, wnieśli trwałą, bardzo wartościowy wkład do filozofii. Morał mojego artykułu będzie taki, że zarówno niepowodzenia filozofii analitycznej, jak i dzieje jej samokrytyki, dostarczają dodatkowych

Übersetzung von C. Mayer, [w:] R. Rorty, *Philosophie und die Zukunft. Essays*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag (2000) 2001², s. 54–78.

Publikacja tekstu w języku polskim stała się możliwa dzięki bezinteresownej zgodzie Profesora Rorty’ego, za którą redakcja „Analizy i Egzystencji” jest bardzo wdzięczna.

powodów, aby raz na zawsze porzucić ideę uczynienia z filozofii jakiegoś rodzaju nauki. Powody te pomagają nam odrzucić założenie, że filozofia powinna dodawać cegiełki do gmachu wiedzy i zastąpić je tezą, że filozofia jest, jak to powiedział Hegel, swym czasem uchwyconym w myśli.

Często mówi się o „kryzysie” w humanistycznych instytutach uniwersytetów amerykańskich. Jednakże ci, którzy o tym mówią, mają zwykle na myśli nadmierną poprawność polityczną, z którą ciągle można się jeszcze spotkać w amerykańskich instytutach literatury. Amerykańskie instytuty filozofii swój ostatni kryzys przechodziły w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XX w. – był to okres, w którym filozofia analityczna przejęła władzę. Od tego czasu nie było żadnej dramatycznej zmiany pokoleniowej, wyjąwszy nagle pojawienie się w latach siedemdziesiątych filozofii feministycznej jako nowego obszaru specjalizacji. Podczas gdy następstwem radykalizmu lat sześćdziesiątych były głębokie przemiany matrycy kilkunastu dyscyplin uniwersyteckich, na filozofię amerykańską nie miało to w zasadzie żadnego wpływu. Wielu filozofów analitycznych udzielało się politycznie, lecz zazwyczaj nie zmieniło to u nich ani obrazu ich własnej profesji, ani nie wpłynęło na to, co zwykli czytać.

Filozofię analityczną można z grubsza określić jako próbę połączenia przejścia od roztrząsania doświadczenia do roztrząsania języka – czyli tego, co Gustav Bergmann nazwał „zwrotem lingwistycznym” – z jeszcze jedną próbą profesjonalizacji tej dyscypliny przez uczynienie jej bardziej naukową. Zwrot lingwistyczny jest wspólny dla całej dwudziestowiecznej filozofii – jest tak samo widoczny u Heideggera, Gadamera, Habermasa i Derridy, jak u Carnapa, Ayera, Austina i Wittgensteina. Od innych dwudziestowiecznych programów filozoficznych odróżnia filozofię analityczną przekonanie, że ów zwrot, powiązany z wykorzystaniem logiki symbolicznej, umożliwia, lub przynajmniej ułatwia, przekształcenie filozofii w dyscyplinę naukową. Towarzyszy temu nadzieja, że filozofowie będą w stanie, dzięki wytrwałym i zespołowym badaniom, dodawać cegiełki do gmachu wiedzy. W rezultacie nie będzie już szkół filozoficznych, lecz tylko specjalności filozoficzne.

Zanim doszło do zwrotu lingwistycznego, Edmund Husserl podjął podobną próbę. Jego nawoływania do naukowości i pracy zespołowej mocno przypominają to, co głosili Carnap i Reichenbach kilkadziesiąt lat później. Jednakże w *Byciu i czasie* Heideggerowi udało się przedstawić Kierkegaardowskie i Nietzscheańskie myśli w żargonie, który sprawił, że stały się

one bliższe szacownym doktrynom filozoficznym niż czystym wytworom literackim. Nadając *quasi*-kantowską, profesjonalnie wyglądającą formę Kierkegaardowskim i Nietzscheńskim treściom, 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” – tradycji, która w Stanach Zjednoczonych jest studiowana w wielu instytutach humanistycznych, lecz zazwyczaj nie w instytucie filozofii.

Carnap i Husserl sądzili, że Platon był na właściwej drodze, kiedy przedkładał matematyków nad poetów. Ale podczas gdy program Husserla został zduszony w zarodku przez Heideggera, Carnapowskie nadzieje na naukowość oraz jego podejrzliwość wobec Heideggera i literacko nastawionych myślicieli, którzy biorą Heideggera na poważnie, są ciągle jak najbardziej żywe w amerykańskich instytutach filozofii. Takie nadzieje i podejrzania pomagają wyjaśnić szowinistyczne oburzenie wielu amerykańskich profesorów filozofii, kiedy dowiedzieli się o zamiarze Uniwersytetu Cambridge nadania Derridzie doktoratu *honoris causa*.

W latach 1945–1960 filozofia analityczna opanowała większość ważnych amerykańskich instytutów filozofii. Tacy emigranci i empiryści logiczni, jak Carnap i Hempel, zastąpili Deweya i Whiteheada w roli bohaterów młodszej generacji. To zastąpienie doprowadziło do uderzających, całościowych zmian w toku studiów doktoranckich tych instytutów filozofii oraz w wizerunku, jaki mieli o sobie ci, którzy uzyskiwali w nich doktoraty.

Przed dominacją filozofii analitycznej studiowanie filozofii zarówno w krajach anglojęzycznych, jak i nieanglojęzycznych, koncentrowało się wokół historii filozofii. Od każdego, kto nauczał filozofii wymagano umiejętności porównawczego rozprawiania o zaletach Platona i Arystotelesa, Hobbesa i Spinozy, Kanta i Hegla, Nietzschego i Milla.

Oczywiście nie tylko tego oczekiwano od kogoś, kto uprawiał filozofię; trzeba było również brać udział w bieżących debatach toczonych na łamach czasopism. Jednakże nikt w tym okresie nie miał żadnych wątpliwości co do tego, że filozofia jest jednym z działów humanistyki, a zaawansowane kształcenie w zakresie filozofii nie różniło się też zbyt od zaawansowanego kształcenia w instytutach literatury – czytano teksty z kanonu, rozwijano poglądy o ich względnych zaletach oraz próbowano je razem wiązać w interesujące i nowe wzorce. Aż do końca lat czterdziestych

XX w. amerykańscy nauczyciele akademicy z literatury i historii mieli na ogół jakieś rozeznanie w zainteresowaniach i poglądach swoich kolegów w instytucie filozofii, i odwrotnie. Przestało tak być około 1965 r.

Kiedy byłem doktorantem z filozofii w latach 1950–1954, znalazłem się w zasięgu oddziaływania nauczycieli dwóch zupełnie różnych typów, tj. tych, którzy, jak McKeon i Hartshorne, wymagali ode mnie rozwijania poglądów na to, co jest żywe i martwe w myśli rozmaitych wielkich filozofów oraz tych, którzy, jak Carnap i Hempel, wymagali ode mnie znajomości aktualnych artykułów z czasopism, a w szczególności artykułów skoncentrowanych na próbach podania tego, co było wówczas nazywane „racjonalnymi rekonstrukcjami” rozmaitych części kultury, np. testowania teorii naukowych. Jednym z żywo dyskutowanych tematów na seminarium filozofii nauki Hempela był paradoks kruków. Chodziło w nim o to, że znane koncepcje „logiki potwierdzania naukowego” mają kontrintuicyjną konsekwencję: istnienie każdego niekruka, który nie jest czarny, stanowi potwierdzenie sądu, że wszystkie kruki są czarne.

Poświęciłem kilka lat oraz część mojej nieco schizofrenicznej rozprawy doktorskiej zmaganiom z pokrewnym problemem nomologiczności. Prawdziwa nienomologiczna generalizacja, taka jak „wszystkie monety w mojej kieszeni są srebrne”, nie uprawnia do twierdzenia kontrfaktycznego „gdyby ten grosz znalazł się w mojej kieszeni, to byłby srebrny”. Natomiast prawdziwa nomologiczna generalizacja, taka jak „wszystkie kruki są czarne”, uprawnia do twierdzenia kontrfaktycznego „gdyby ten ptak okazał się krukem, to byłby czarny”. Jest jednak trudniej, niż się to wydaje, ustalenie tego, na czym polega nomologiczność generalizacji.

Moja rozprawa doktorska była porównaniem trzech sposobów rozumienia pojęcia potencjalności, które zostały zaproponowane przez: Arystotelesa, siedemnastowiecznych racjonalistów oraz Hempelowsko-Carnapowską filozofię nauki. Z tego powodu dwie trzecie badań związanych z rozprawą poświęciłem na czytanie komentarzy do wielkich zmarłych filozofów, a jedną trzecią na czytanie najświeższych artykułów z czasopism, proponujących nowe i ekscytujące analizy przypuszczających zdań warunkowych. Moje badania nad doktoratem spowodowały, że – by posłużyć się niezręczną metaforą – osiadłem na mieliźnie między odpływem a przyływem. Kiedy ukończyłem studia doktoranckie i odbyłem służbę wojskową, był rok 1958. Wówczas było już jasne, że bez znajomości filozofii analitycznej nie dostanie się dobrej pracy. Sprawianie wrażenia obiecującego

młodego filozofa w Princeton, gdzie dostałem pracę w 1961 r., było prawie wyłącznie kwestią rozprawiania w ten nowy sposób – dotrzymywania kroku aktualnym czasopismom i uczestniczenia w obiegu właściwych preprintów. Jeśli ktoś miał nadzieję, tak jak ja, na stałe zatrudnienie, to w niewielkim stopniu liczyło się w tym wszystkim nastawienie historyczne.

Było tak częściowo z powodu wpływu Willarda Van Ormana Quine’a. Quine był gorliwym uczniem Carnapa, arbitrem elegancji w filozofii analitycznej, a także ideałem każdego z nas. Odnosił się z pogardą do studiowania historii filozofii. Kiedy Quine sam był studentem, dokładał starań, aby czytać jak najmniej tekstów z kanonu i zalecał takie samo postępowanie swym studentom w Harvardzie. Uważał, że historia filozofii jest tak samo nieistotna dla obecnych dociekań filozoficznych, jak historia fizyki dla obecnych badań w tej dziedzinie. Quine podziwiał Carnapa za to, że kiedy został poproszony o prowadzenie elementarnych zajęć z filozofii Platona, odpowiedział, że tego nie uczyni, gdyż nie będzie uczył niczego oprócz prawdy.

Tego rodzaju Quine’owskie postawy były rozpowszechnione w Princeton. Studenci z Princeton sumiennie rywalizowali ze sobą w zakresie umiejętności argumentacyjnej i dialektycznej bystrości, nie zaś w zakresie zdobywania rozległej erudycji. Zwolniliśmy jednego z naszych najzdolniejszych studentów z obowiązku zaliczenia języka obcego, tłumacząc to tym, że byłoby krzywdzące, gdyby szczególne upośledzenie genetyczne – brak instynktu językowego – opóźniło olśniewającą karierę, która była mu pisana (i którą faktycznie zrobił). Takiej litości nie okazano by jednemu studentowi twierdzącemu, że jego geny uniemożliwiają mu opanowanie logiki symbolicznej. Pod koniec mojego pobytu w Princeton, gdzieś około roku 1980, Instytut Filozofii zniósł całkowicie obowiązek zdawania języka obcego przez doktorantów. Decyzja ta byłaby nie do pomyślenia trzydzieści lat wcześniej (i faktycznie została później uchylona).

W latach osiemdziesiątych XX w. 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 rozmaitymi, równie wielkimi opowieściami dotyczącymi hi-

storii sztuki i literatury, z jednej strony, oraz dotyczącymi 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.

Większość tych głębokich różnic przetrwała do dzisiaj. Istnieje ciągle wielka różnica między młodymi ludźmi, którzy chcą zostać profesorami filozofii w anglojęzycznych i nieanglojęzycznych częściach świata. Największą różnicę stanowią ich odmienne pojęcia o tym, co to znaczy być filozofem, czyli obraz samych siebie oraz ambicje studiujących filozofię na poziomie zaawansowanym. To właśnie ta różnica czyni bardzo nieprawdopodobnym zbliżenie między tradycją analityczną a tradycją, w której nadal kształcą się studenci, przeprowadzając ich przez kanoniczną sekwencję od Platona do Nietzschego.

Wśród filozofów anglojęzycznych najbardziej liczy się czysta umiejętność argumentacji tego rodzaju, która jest charakterystyczna dla adwokatów prowadzących sprawy sądowe. Ciągłe rzeczą najważniejszą jest to, co moi koledzy z Princeton nazywali „szybkim główkowaniem”. Z kolei gdzie indziej nadal najbardziej liczy się erudycja – duże odczytanie oraz wyrobienie sobie poglądu na to, w jaki sposób rozmaite rzeczy, o których się czytało, powiązać w jakąś jedną opowieść, z której można wyprowadzić morał. To właśnie dlatego nieanglojęzyczni studenci na kontynencie europejskim nie mają zwykle problemów z prowadzeniem rozmowy ze studentami literatury i historii. Doktoranci z filozofii w Stanach Zjednoczonych mają często z tym problem.

Niemniej jednak antyhistoryzm filozofii analitycznej nie przeszkodził w tym, że w Stanach Zjednoczonych w jakiś sposób powrócono do uprawiania historii filozofii. W dziedzinie tej jest obecnie znacznie więcej pierwszorzędnych prac filozofów amerykańskich niż dwadzieścia lat temu. Na ogół jednak są to prace, które unikają historii myśli (*Geistesgeschichte*). Koncentrują się one raczej na konkretnej postaci lub okresie i nie wieńcują ich żaden morał dotyczący historii świata. W bardzo niewielkim stopniu są one zbieżne z zainteresowaniami ludzi, którzy poważnie traktują opowieści Hegla i Heideggera o drodze wiodącej od Platona do Kanta.

Jednakże to uprawianie historii filozofii jest równie dalekie od tego, co dzieje się w tzw. rdzennych dziedzinach filozofii analitycznej. Zawdzięcza ono bardzo mało filozofii analitycznej i jest przedłużeniem prac historycznych, napisanych zanim Russell i Carnap zaproponowali zmianę paradygmatu, która zrewolucjonizowała filozofię anglojęzyczną. Historycy filozofii w amerykańskich instytutach filozofii są, że tak powiem, „analityczni” tylko przez grzeczność. Podczas gdy w pierwszym porywie analitycznego entuzjazmu podejmowano niezdarne próby zrobienia z Arystotelesa jakiegoś proto-Russella lub proto-Austina oraz uczynienia z Kanta nieco zdezorientowanego proto-Strawsona, to obecnie nie ma prawie żadnej różnicy między komentarzami do tekstów kanonicznych napisanymi przez profesorów filozofii, a komentarzami napisanymi przez politologów lub historyków życia intelektualnego.

Z filozofią moralną i polityczną rzeczy mają się tak samo jak z historią filozofii. John Rawls napisałby tę samą książkę, nawet gdyby Russell i Carnap nigdy nie istnieli, i nawet gdyby nigdy nie doszło do zwrotu lingwistycznego. O tyle, o ile tacy autorzy jak Rawls, Charles Taylor i Peter Singer posługują się „metodami”, to są to te same „metody”, jakimi posługiwali się Sidgwick, Mill i T.H. Green. Zwrot lingwistyczny w żaden sposób nie wpłynął na ich badania. Jedynym skutkiem spowodowanym przez dominację filozofii analitycznej na tych obszarach okazało się zepchnięcie historii filozofii, filozofii moralnej oraz filozofii politycznej na margines programu nauczania filozofii. Centralne miejsce w amerykańskich instytutach filozofii zajmują obecnie tzw. rdzenne specjalności – metafizyka, epistemologia, filozofia języka i filozofia umysłu.

Uznanie tych dziedzin za centralne zachęca studentów, by sądzić, że prace z innych dziedzin filozofii są słabe i „miękkie”. Twardy „rdzeń” składa się jedynie z prac, które są nie tylko całkowicie odmienne od tego, co robią profesorowie z literatury lub historii, lecz także niezrozumiałe dla kogoś, kto nie jest zawodowym filozofem. „Rdzenny” status tych prac bierze się stąd, że należą one do tej części filozofii, która ciągle wydaje się stwarzać nadzieję na osiągnięcie definitywnych, *quasi*-naukowych wyników – na zdobycie wiedzy, w przeciwieństwie do zwykłych opinii.

Aby wyrobić sobie pogląd na to, co „twardzi” filozofowie analityczni traktują poważnie, rozważmy następujący przykład. W 1962 r. Edmund Gettier wskazał na błąd w tradycyjnej definicji wiedzy jako uzasadnionego prawdziwego przekonania – w definicji, którą po raz pierwszy sformuło-

wał Platon². Gettier zauważył, że można mieć uzasadnione i prawdziwe przekonanie, które jednakże nie będzie wiedzą, z tego prostego powodu, że zostało wywołane przyczynowo w niewłaściwy sposób – przez nieistotne zdarzenia. Na przykład, jeśli jestem przekonany, że ktoś w moim instytucie ma obecnie samochód marki BMW, lecz jestem przekonany, że tym kimś jest Jones, który powiedział mi w minionym miesiącu, że posiada samochód tej marki, to wówczas mogę mieć uzasadnione prawdziwe przekonanie. Jednakże z tej racji, iż Jones sprzedał swoje BMW wczoraj, moje przekonanie jest prawdziwe tylko dlatego, że to inny kolega z mojego instytutu, niejaki Smith, kupił ten samochód od Jonesa. Ponieważ moje uzasadnione przekonanie zostało wywołane przyczynowo, że się tak wyrażę, przez coś niewłaściwego, to bynajmniej nie *wiem*, że jakiś mój kolega ma BMW, pomimo że jeden z nich faktycznie taki samochód posiada i pomimo że moje przekonanie o tym jest uzasadnione.

Spostrzeżenie Gettier'a doprowadziło do powstania tego, co nazywane jest „przyczynowymi teoriami wiedzy”. Teorie takie próbują określić, jakiego rodzaju związek przyczynowy zachodzi między poznaniem a przedmiotami wiedzy empirycznej. Zainteresowani takimi teoriami rozważają także to, czy takie związki istnieją również w przypadku wiedzy matematycznej i moralnej. Dociekania tego rodzaju wiążą się z zainspirowanymi przez Kripkego przyczynowymi teoriami referencji. Są to teorie dotyczące tego, w jaki sposób to, o czym mówimy jest wyznaczone nie przez to, co o tym czymś stwierdzamy, lecz przez związki przyczynowe między naszymi użyciami pewnych słów a rzeczami, do nazywania których tych słów pierwotnie używano.

Wśród filozofów analitycznych jest wiele dyskusji na temat wartości takich teorii – na temat tego, czy potrzeba nam teorii wiedzy albo teorii referencji, czy odkrycie Gettier'a ma jakąkolwiek doniosłość filozoficzną, czy teorie przyczynowe będą kiedykolwiek funkcjonowały tak jak należy oraz do czego będą przydatne, jeśli będą funkcjonowały bez zarzutu. Niemniej jednak od studenta filozofii wymaga się poglądów na wszystkie te tematy, choćby dlatego, aby mieć pewność, że zda on tę część egzaminu

² E.L. Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge?*, „Analysis” 23 (1963), s. 121–123 [Czy uzasadnione i prawdziwe przekonanie jest wiedzą?, tłum. J. Hartman, J. Rabus, „Principia” 1 (1990), s. 93–96].

doktorskiego, która obejmuje „epistemologię i metafizykę”. W moim zawodzie znacznie więcej uznania przynosi podanie nowego argumentu dotyczącego tych spraw, niż, na przykład, opublikowanie całościowej historii filozofii moralnej w Europie od Montaigne’a do Kanta.

Kilka lat temu taką historię opublikował Jerome Schneewind, który naucza filozofii w Uniwersytecie Johna Hopkinsa³. Pięćdziesiąt lat temu, kiedy nazwiska Lovejoya, Jaegera, Cornforda, Gilsone, Wolfsona oraz Kemp Smitha wywoływały jeszcze szacunek, długie, erudycyjne, oryginalne i pełne polotu dzieło z historii filozofii, takie jak *The Invention of Autonomy* Schneewinda, zostałyby uznane za jedną z najważniejszych współczesnych prac z filozofii powstałych w Ameryce. Tymczasem obecnie dzieło to znajdzie prawdopodobnie więcej czytelników poza instytutami filozofii niż w ich obrębie. Większość amerykańskich nauczycieli filozofii nie będzie świadoma jego istnienia.

Głównym powodem takiej właśnie dystrybucji prestiżu jest znowu to, że filozofowie analityczni chcieliby ponad wszystko mieć poczucie, iż dodają cegiełki do gmachu wiedzy. Rzecz jasna, filozofowie analityczni nie odnoszą się z taką podejrzliwością do historyków, jak do krytyków literackich. Uznają bowiem, że historycy ograniczający się do ustalania zdarzeń, które faktycznie miały miejsce, dostarczają wiedzy, a nie tylko zwykłych opinii. Z tej jednak racji, że historycy filozofii, tacy jak Lovejoy lub Schneewind, zajmują się trendami, a nie zdarzeniami, są często umieszczani razem z handlarzami opinii (*opinion-mongers*). Uważa się, że są bardziej podobni krytykom literackim, niż temu jak powinni wyglądać prawdziwi filozofowie, czyli filozofowie *profesjonalni*.

Jest tak z tego powodu, że snucie opowieści o trendach jest zachętą dla następnej generacji historyków życia intelektualnego do sformułowania innej, konkurencyjnej opowieści o tych samych trendach, tak samo jak ustalenie kanonu literatury zachęca następną generację krytyków do jego zrewidowania. W przeciwieństwie do tego, wyjaśnienie makrostrukturalnego zjawiska fizycznego przez odwołanie się do szczegółowych konfiguracji mikrostrukturalnych nie stanowi na ogół zachęty dla następnej generacji do zaproponowania konkurencyjnego wyjaśnienia. Często bowiem panuje zgoda co do tego, że to pierwsze wyjaśnienie dodało cegiełkę do

³ J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 1998.

gmachu wiedzy, co czyni zbędnym ponowne oględziny tego małego fragmentu muru. To właśnie za taką definitywnością i ostatecznością tęsknią filozofowie analityczni. Oczywiście czegoś takiego nie daje książka w rodzaju dzieła Schneewinda.

Kontrast między filozofią analityczną a nieanalityczną odpowiada w przybliżeniu opisanemu przez C.P. Snowa kontrastowi między kulturą naukową a kulturą literacką, czyli kontrastowi – o którym mówiłem wcześniej – między tym, co twarde i miękkie lub tym, co techniczne i mętne. Większość ludzi, którzy optują za tym, co filozofowie analityczni nazywają „filozofią kontynentalną”, skłonna jest, często nawet z gorliwością, zamazywać granice między filozofią, historią życia intelektualnego, literaturą, krytyką literacką i krytyką kultury. Stosunkowo obojętne są im wyniki tzw. nauk twardych. Znajdują wiele powodów przemawiających za tym, że profesorowie filozofii powinni czytać „The New York Review of Books”, a prawie żadnych za tym, że powinni oni prenumerować „Scientific American”.

Typowy czytelnik Heideggera i Derridy traktuje twarde nauki jako służebnice postępu technicznego, a nie jako dyscypliny, które dostarczają okien pozwalających nam ujrzeć rzeczywistość bez żadnej zasłony. Czytelnik tego rodzaju zgodzi się z Kierkegaardem i Nietzschem, że Platon i Arystoteles mylili się sądząc, iż dążenie do prawdy obiektywnej jest najbardziej wartościową i najbardziej ludzką aktywnością, do której jesteśmy zdolni. Większość takich czytelników zgodzi się z Nietzschem, że greccy filozofowie nie dostrzegli, iż sztuka i literatura ma pierwszeństwo przed nauką i matematyką, czyli że na naukę należy patrzeć przez optykę sztuki i życia. Platon zakładał, że wychowanie będzie skoncentrowane wokół nauki, podczas gdy Nietzsche postulował kulturę skoncentrowaną na sztuce, w której uznajemy, że to poeci określają nasze cele, a naukowcy jedynie dostarczają środków do realizacji tych celów.

Ten sposób myślenia dobrze podsumowuje Kierkegaard, podkreślając, że to, co nazywamy „wiedzą obiektywną”, czy będzie ona dotyczyła twierdzeń matematycznych, czy faktów fizycznych, czy też zdarzeń historycznych, jest jedynie wiedzą „akcydentalną”. Cegielki, które tworzą gmach wiedzy ludzkiej, są nieistotne dla tego jedyne celu, który ma rzeczywiste znaczenie. Celem tym jest to, co Kierkegaard nazywa transformacją „istniejącej jednostki”. Kierkegaard tak pisze: „Cała wiedza, która wewnętrznie – w refleksji wnętrza – nie wiąże się z istnieniem, jest ze swej istoty

uważana za wiedzę akcydentalną; jej stopień i zasięg nie ma w istocie znaczenia [...] Tylko wiedza etyczno-religijna jest istotnie związana z podmiotem poznającym”.

Wzorcowym przypadkiem egzystencjalnej transformacji jest dla Kierkegaarda narodzenie się na nowo w Chrystusie. Oczywiście nie jest to jedyny przykład uzyskiwania tego, co Heidegger nazywał autentycznym istnieniem, czyli życia, którego cele nie są po prostu przejęte z własnej kultury lub tradycji, lecz są wynikiem specyficznego, alienującego, ekstazyjnego spotkania z czymś lub kimś nowym. Jest to spotkanie tego rodzaju, które Platon miał z Sokratesem, Pico della Mirandola z Platonem, Romeo z Julią, Hitler z Wagnerem, Quine z Carnapem, Harold Bloom z Blakiem, a wielu idealistycznie nastawionych młodych ludzi z takimi ruchami społecznymi, jak marksizm, feminizm, faszyzm oraz ruch równouprawnienia homoseksualistów.

Rzecz jasna, nie każdy w humanistyce dąży do egzystencjalnej transformacji. Nie wszyscy też humaniści są nieanalitycznymi profesorami filozofii. Jednakże istnienie fenomenu transformacji egzystencjalnej jest tak ważne dla humanistyki, jak fenomen konsensusu kompetentnych ekspertów dla kultury naukowej. Gdyby nie było takiego fenomenu, nie byłoby kultury literackiej, tak samo jak nie byłoby kultury naukowej, gdyby osiągnięcie konsensusu nie było powszechnym i spodziewanym rezultatem przeprowadzenia eksperymentów laboratoryjnych.

Nie oznacza to, że głównymi wytworami instytutów humanistycznych są książki, które doprowadzają do egzystencjalnej transformacji. Zasadniczym wytworem tych instytutów są raczej prace z zakresu historii myśli, czyli opowieści o minionych transformacjach, a w szczególności narracje łączące wiele kolejnych transformacji w wizerunkach, jakie o sobie samych mają społeczeństwa i jednostki. Są to opowieści np. o tym, jak Grecy przeszli od Homera do Arystotelesa, jak krytyka literacka przeszła od dra Johnsona do Harolda Blooma, jak niemiecka wyobraźnia przeszła od Schillera do Habermasa, jak protestantyzm przeszedł od Lutera do Tillicha oraz jak feministyki przeszły od Harriet Taylor do Catherine MacKinnon. Narracje te pokazują nam, w jaki sposób istoty ludzkie potrafią zmienić swe najważniejsze samookreślenia. Wszystkie takie narracje można bez końca kwestionować i bez końca poprawiać w świetle coraz to nowszych zmian. Tak więc już sama koncepcja ostatecznego, definitywnego ujęcia historycznego jakiegokolwiek z tych przejść jest tak niemądra, jak pomysł ostatniej,

definitywnej powieści edukacyjnej (*Bildungsroman*).

Takie narracje, kiedy zostaną splecione ze sobą oraz z własną niespisaną powieścią wychowawczą czytelnika, dają mu poczucie tego, co Hegel nazywał biegiem światowego ducha. Książki, które splatają wiele takich narracji i które wprowadzają jakiś morał do wzoru powstającej tkaniny, spełniają zadanie, jak mówił Hegel, „uchwycenia naszego czasu w myśli”. Zwrot ten był jedną z wielu definicji filozofii podawanych przez Hegla. Wydaje mi się, że jest to przekonująca definicja tego, co instytuty humanistyczne naszych uniwersytetów mają nadzieję zrobić dla swoich studentów. Snując opowieści o minionych spotkaniach transformacyjnych, kadra tych instytutów ma nadzieję, że ułatwi to studentom doświadczenie przez nich podobnych spotkań, spotkań, z których kilka może przyspieszyć pochód światowego ducha.

Uchwycenie naszego czasu w myśli jest dla humanistyki tym, czym dla nauk przyrodniczych jest rozwiązywanie zagadek. Jednym z głównych źródeł satysfakcji bycia przyrodnikiem, i to nawet bardzo poślednim, jest możliwość rozwiązania jakiejś zagadki – przynajmniej jakiejś zagadki drugorzędnej – raz na zawsze. Wielkim naukowcem jest ten, kto rozwiązuje wielką, uporczywą zagadkę, dotyczącą np. poruszania się planet po elipsach, mikrostruktury radioaktywności lub fizycznej realizacji kodowania genetycznego. Bardzo wielki naukowiec-przyrodnik może rozwiązać zagadki w sposób, który przekształci całe nasze pojęcie o tym, jak działają rzeczy. To właśnie dlatego Einsteina określa się czasami jako „filozofa-naukowca”. Jego osiągnięcia pasują bowiem do podanej przez Wilfrida Sellarsa definicji filozofii jako opisu i wyjaśniania tego, jak rzeczy, w najszerszym sensie tego terminu, są ze sobą powiązane, w najszerszym sensie tego terminu.

Jednakże bardzo wielki filozof, ktoś w rodzaju Platona lub Hegla, może dokonać czegoś podobnego do tego, co zrobił Einstein. Może też tego dokonać wielki myśliciel religijny, w rodzaju Kierkegaarda, albo bardzo wielki poeta, w rodzaju Szekspira. Rzeczy, które wiąże się w nowy sposób, mogą być różne, lecz szerokość i rozmach są porównywalne. W przypadku nauk odpowiednimi rzeczami są obiekty pozaludzkie (wliczając w to fragmenty istot ludzkich, takie jak neurony lub geny). W humanistyce są to rzeczy ludzkie – instytucje ludzkie, życie poszczególnych ludzi, ich cechy charakteru, osiągnięcia itd. Wielcy, lecz nie tak *bardzo* wielcy historycy, krytycy literaccy oraz filozofowie pozostają w takiej relacji

do ludzi w rodzaju Kanta i Szekspira, jak przeciętni laureaci Nagrody Nobla z fizyki do Einsteina. Nie doprowadzają oni do transformacji, lecz ułatwiają następną serię takich transformacji. Podczas gdy fizycy przygotowują następną transformację przez rozwiązywanie zagadek, humaniści przygotowują ją konstruując opowieści o tym, w jaki sposób minione transformacje są, lub nie są, ze sobą powiązane.

Na przykład Comte i Marks próbowali uchwycić swój czas w myśli, kiedy stworzyli retrospektywne narracje na poparcie podanych przez siebie propozycji, w jaki sposób zlikwidować wielkie nierówności, które przetrwały Rewolucję Francuską. Podobnie postępowali renesansowi humaniści, kiedy sugerowali, czym może stać się chrześcijaństwo po tym, jak staliśmy się zdolni do przyswojenia sobie mądrości starożytnych.

Najwięksi nieanalityczni filozofowie XX w., Dewey i Heidegger, poświęcili dużo czasu na konstruowanie opowieści o upadku i postępie, opowieści, które doprowadziły do tego, że ich czytelnicy zrewidowali widzenie samych siebie i swego otoczenia. Nowe, potencjalnie transformacyjne, widzenie rzeczy, które ci dwaj myśliciele zaproponowali, nie może oczywiście być opisane jako dostarczające nam nowej wiedzy. Niemniej jednak nazywanie tego sugestiami mającymi doprowadzić do zmiany opinii jest równie mylące. Ci bowiem, którzy idą za Kierkegaardem, odróżniając to, co egzystencjalne i ważne od tego, co obiektywne i stosunkowo błahe, mają słuszny powód, by zignorować pytania o konsensus i pewność. Mają również słuszny powód, by nie interesować się rozróżnieniem wiedzy i opinii. Kiedy ktoś zmienia zawód, żonę, kochankę lub wyznanie, to nie pyta ani o pewność, ani o konsensus w sprawie słuszności swego wyboru. Nie ma też sensu pytać o to, kiedy wybiera się między Deweyowską optymistyczną narracją o naszym wznoszeniu się do demokracji społecznej a Heideggerowską pesymistyczną narracją o naszym staczaniu się w bezmyślny techniczny gigantyzm.

Aby zilustrować różnicę między historycznie zorientowaną filozofią, która nie ma żadnych kłopotów, gdy chodzi o jej relację do innych dyscyplin humanistycznych, a filozofią, dla której historia jest czymś nieistotnym, powrócę do Schneewinda, którego książkę wcześniej wspomniałem. Na seminarium obejmującym materiał z tej książki, student, którego zadziwiło podejście Schneewinda, zadał mu z niepokojem pytanie: „Jest Pan jednak chyba przekonany, że istnieje korpus obiektywnie trafnej wiedzy moralnej, do której filozofowie moralności asymptotycznie się zbliżają, czyż

nie?”. Kiedy Schneewind odpowiedział, że o niczym takim nie jest przekonany, wprawiło to studenta w prawdziwą konsternację związaną z sensem pisania historii filozofii moralnej. Podejrzewam, że konsternacja ta nie pojawiłaby się u amerykańskiego studenta filozofii sprzed pięćdziesięciu lat.

Przytoczyłem tę anegdotę, aby wskazać, jak głęboko w kulturze filozofii analitycznej zakorzeniony jest ideał poszukiwania prawd, które nie są ograniczone czasowo i nie podlegają rewizji. Jeśli kierujemy się tym ideałem, wówczas to, co dzieje się w instytutach literatury i historii z pewnością będzie się jawiło jako coś, co nie może mieć żadnego znaczenia filozoficznego. I na odwrót, jeśli się zgodzimy z Kierkegaardem, że znajomość takich prawd jest czymś błahym w porównaniu z „etyczno-religijną” transformacją, to filozofia analityczna będzie nas mało interesowała. Ponieważ większość czytelników prac filozoficznych zgadza się z Kierkegaardem, filozofia analityczna ma niewielu czytelników poza anglojęzycznymi instytutami filozofii. Większość innych profesorów w uniwersytetach anglojęzycznych nie wie i nie interesuje się tym, co dzieje się w ich instytucie filozofii. Jeśli w ogóle o tym myślą, to traktują ten instytut z lekceważeniem jako opanowany przez „techników”, których prace są nieinteresujące dla niespecjalistów.

Wielu filozofów analitycznych zgodziłoby się z poglądem na filozofię sformułowanym przez Davida Lewisa, jednego z najbardziej szanowanych i podziwianych współczesnych filozofów amerykańskich. Jego zdolności budowania systemu i rozwiązywania zagadek oraz jego przenikliwość argumentacyjna wzbudzały zazdrość jego kolegów. Jednakże niezbyt interesowała go historia filozofii oraz to, czy jego studenci znają tę historię, w czym był podobny do swego nauczyciela Carnapa. Lewis pisze, że „kiedy zabieramy się do filozofii jesteśmy już wyposażeni w cały zestaw ukształtowanych opinii. Zadaniem filozofii nie jest daleko idące podważanie lub uzasadnianie tych zastanych opinii, lecz jedynie próba odkrycia tego, w jaki sposób można je rozwinąć w uporządkowany system. Metafizyczna analiza umysłu jest próbą usystematyzowania naszych opinii o umyśle. Osiąga swój cel w takiej mierze, w jakiej (1) jest systematyczna oraz (2) respektuje te z naszych przedfilozoficznych opinii, do których jesteśmy mocno przywiązani”⁴.

⁴ D. Lewis, *Counterfactuals*, Oxford: Blackwell 1973, s. 88.

Filozofowie, którzy zgadzają się z Lewisem zwykle mają niewiele cierpliwości dla tych, którzy, tak jak Kierkegaard, liczą na to, że lektura książki filozoficznej, dzięki podważeniu lub uzasadnieniu naszych obecnych opinii, może pozwolić na transformację nas samych. Twierdzenie Kierkegarda, że rzeczywiste znaczenie ma tylko to, co etycznie-religijne, jest antytezą poglądu Lewisa na temat tego, do czego służy filozofia. Różnica między tymi dwoma myślicielami jest, jak to już wskazywałem, różnicą między konstruowaniem całościowych opowieści, w szczególności opowieści o odkupieniu lub upadku, a rozwiązywaniem zagadek.

Lewis jest archetypem filozofa, który rozwiązuje zagadki. Jego rozwiązania zagadek są oryginalne i błyskotliwe, a ponadto tworzą naprawdę piękny system. Niemniej jednak ci, którzy sądzą, że filozofia powinna koncentrować się na usuwaniu tradycyjnych zagadek, a nie na ich rozwiązywaniu, głoszą na ogół taki pogląd, ponieważ mają nadzieję, że takie usuwanie zagadek pomoże nam zastąpić zużyty żargon nowym, transformacyjnym sposobem mówienia i myślenia. Takie osoby będą uważały, że Lewisowskie budowanie systemu ma jedynie wartość estetyczną. Do przyjęcia takiego poglądu będą szczególnie skłonni filozofowie, dla których użyteczny okazuje się Heidegger z tego właśnie powodu, że próbuje pozbyć się wszystkich presupozycji podzielanych przez Platona i filozofię analityczną.

Jeśli filozofia analityczna ma zachować jakąkolwiek nadzieję zrealizowania swego marzenia o unaukowieniu i pełnej profesjonalizacji, to muszą istnieć znaczenia, które pozostają niezmiennie pomimo zmian uzusu językowego oraz intuicje, które zachowują status truizmów pomimo zmian kulturowych. Istotne dla tego nurtu jest to, że historyzm ma swoje ograniczenia, czyli że nie każdy sposób mówienia i myślenia jest do przyjęcia i nie każdy problem filozoficzny jest kandydatem do terapeutycznego usunięcia. Jeśli bowiem wszystkie sposoby mówienia i myślenia są potencjalnie zastępowalne, to analitykom rozwiązującym zagadki będzie zawsze groziło to, że staną się prowincjonalni, ograniczeni czasowo i przestarzali.

To właśnie stanowi zasadniczy powód tego, dlaczego w ramach współczesnej filozofii analitycznej holizm, kontekstualizm, pragmatyzm i historyzm są traktowane z tak dużą podejrzliwością. Albowiem im więcej znaczeń, pojęć i intuicji wydaje się zdanych na łaskę historii, tym mniejsza jest nadzieja na to, że pewnego dnia filozofia wkroczy na bezpieczną ścieżkę nauki. Historyzm w filozofii jest głównym wrogiem profesjonalizacji. Oba-

wa przed deprofesjonalizacją odgrywa wśród filozofów analitycznych znaczącą rolę w wyborze konkretnych poglądów filozoficznych.

Osobiście jestem zdeklarowanym holistą, historystą, pragmatystą i kontekstualistą. Nie jestem przekonany o istnieniu małych analizowalnych grudek, zwanych „pojęciami” i „znaczeniami”, które przyjmowane są w opisie celów i zadań filozofów analitycznych. Kiedy zapoznam się z jakąś zagadką filozoficzną, to moim pierwszym impulsem jest próba jej usunięcia, a nie rozwiązania. Na ogół podaję w wątpliwość kategorie, w jakich problem jest sformułowany i próbuję wskazać na nowy zestaw kategorii, które nie pozwalają na wyrażenie owej rzekomej zagadki.

Zachowanie tego rodzaju być może tłumaczy, dlaczego jestem często określany jako filozof „kresu filozofii”. Jednakże wcale nim nie jestem. Filozofia nie może w żaden sposób mieć kresu, chyba że zakończą się zmiany kulturowe, a ja, podobnie jak każdy inny, mam nadzieję, że takie zmiany będą się nadal dokonywały. Jeśli przyjmie się zachodzenie zmian kulturowych, to zawsze będą istnieli ludzie próbujący powiązać ze sobą stare i nowe. Platon usiłował powiązać najlepsze cechy olimpijskich bogów Hezjoda z najlepszymi cechami geometrii aksjomatycznej, Akwinata usiłował powiązać Arystotelesa z Pismem Świętym, Dewey usiłował powiązać Hegla z Darwinem, a Annette Baier usiłuje powiązać Hume’a i Harriet Taylor z Freudem.

Właściwe jest nazywanie wszystkich tych osób filozofami, zarówno w świetle definicji Sellarsa, jak i Hegla. Wszyscy oni usiłowali powiązać sprawy ludzkie w szeroki, całościowy sposób oraz uchwycić swoje gwałtownie zmieniające się czasy w myśli. Powodem, dla którego filozofia zawsze grzebie swoich grabarzy, nie jest to, że istnieją głębokie i trwałe zagadki, które nagle pojawiają w każdej epoce i kulturze, jak pajacyki wyskakujące na sprężynie z pudełka, lecz po prostu to, że czasy ciągle się zmieniają. Takie zmiany zawsze utrudniają zrozumienie, jak rzeczy są ze sobą powiązane, ponieważ zmuszają nas do opisywania nowych zjawisk w kategoriach, które zostały zaprojektowane dla starych zjawisk. Użytecznymi filozofami są ci, którzy wymyślają nowe kategorie i tym samym czynią istniejące słownictwo przestarzałym. Wynajdywania takich kategorii nie można uczynić celem programu badań naukowych. Mam zatem niezłomną nadzieję, że dobiegną kresu próby wprowadzenia filozofii na bezpieczną ścieżkę nauki.

Niemniej jednak jeśli takie próby faktycznie dobiegną kresu, to historycy życia intelektualnego nie będą uznawali filozofii analitycznej za stratę czasu. Wprost przeciwnie, jestem przekonany, że będą oni uważali, że filozofia analityczna dostarczyła nowych silnych racji, przemawiających na rzecz historyzmu i przeciw scjentyzmowi. Nic tak nie przystoi filozofii analitycznej jak jej ciągła samokrytyka – jej zwyczaj podkopywania własnych podstaw, kwestionowania własnych roszczeń. 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.

Jeśli historycy mają docenić rangę osiągnięć filozofii analitycznej, to dobrze byłoby, aby zignorowali wyrachowaną retorykę, którą filozofowie analityczni niestety nadal się posługują. Mogą spokojnie zlekceważyć twierdzenie, że filozofię analityczną cechuje niezwykły, być może dotąd niespotykany, stopień jasności i ścisłości. Powinni się natomiast przyjrzeć wewnętrznej dialektyce filozofii analitycznej. Dzięki temu, co Hegel nazwał „przebiegłością rozumu”, dialektyka ta pozwoliła filozofom analitycznym wyjaśnić znacznie jaśniej, niż kiedykolwiek przedtem, dlaczego jasność i ścisłość są zrelatywizowane do okoliczności kulturowych.

W ponadczterdziestoletnim okresie panowania filozofii analitycznej wśród amerykańskich filozofów analitycznych nie osiągnięto większej zgody niż wśród neokantowskich filozofów w Niemczech w drugiej połowie XIX w. czy wśród preanalitycznych filozofów amerykańskich porównujących zalety Jamesa, Russella, Bradleya, Whiteheada i Bergsona. Russellowsko-Carnapowska próba wykorzystania logiki symbolicznej do sprowadzenia filozofii na bezpieczną ścieżkę nauki zakończyła się całkowitym fiaskiem, podobnie jak Husserłowska próba wykorzystania do tego celu fenomenologicznej *epoché*. Filozofowie analityczni, tak samo szybko jak scholastyki z XIV w., dzielą się na szkoły, z których każda z lekceważeniem odnosi się do znaczenia szkół pozostałych.

Takiej scholastyki trudno jest uniknąć, kiedy jakaś profesja nie odpowiada przed nikim oprócz samej siebie. Na przykład, to, co uchodzi za rzeczywisty problem w prawoznawstwie, jest czymś, o czym społeczeń-

stwo jako całość ma swoje zdanie. Tymczasem społeczeństwo nie ma żadnego zdania o tym, co uchodzi za problem filozoficzny. To właśnie dlatego, od kiedy dokonała się profesjonalizacja filozofii w epoce Kanta, filozofowie spędzają przynajmniej połowę swojego czasu na tłumaczeniu, dlaczego problemy ich kolegów są nierzeczywiste.

Doktorant w instytucie filozofii analitycznej zapoznaje się nie ze zbiorem metod lub narzędzi, lecz po prostu z różnymi gramami językowymi, w których obecnie bierze udział kadra tego instytutu. Są to gry językowe, które mogą być traktowane z pogardą przez filozofów analitycznych w najbliższym sąsiednim uniwersytecie. Niemniej jednak zaznajomienie się z takimi gramami językowymi stanowi wprowadzenie do profesji. Pod tym względem kształcenie na poziomie doktoratu ma charakter dokładnie takiego samego procesu dla studentów Davida Lewisa lub Donalda Davidsona, jak dla studentów znajdujących się po drugiej stronie przepaści – np. dla uczniów Albrechta Wellmera lub Gianniiego Vattimo. We wszystkich tych czterech przypadkach zaznajamiamy się z tym, co podejrzliwe osoby z zewnątrz nazywają jałowym żargonem, a co zaangażowane osoby z wewnątrz nazywają niezbędnymi narzędziami.

Kiedy w 1950 r. byłem wpatrzony w Carnapa, rzeczywiście sądziłem, że pod koniec XX w. filozofowie na całym świecie będą przystrajać swoje artykuły kwantyfikatorami, przemawiać w tym samym idealnie przejrzystym języku, próbować rozwiązywać te same zagadki oraz dodawać cegiełki do tego samego gmachu. Jednak w czasie moich lat spędzonych w Princeton, obserwując zmieniające się wiatry doktrynalne oraz gaśnięcie i umieranie nowych zagadek filozoficznych, zapalonych w minionym roku, doszedłem do wniosku, że według tego scenariusza nieprawdopodobny jest bieg wydarzeń nawet w jednym uniwersytecie, a tym bardziej w skali globalnej. Mimo to po zdaniu sobie sprawy, że wśród moich kolegów z Princeton nie ma większej zgody co do tego, kiedy jakaś cegiełka została dodana do gmachu wiedzy, niż co do tego, co uchodzi za ważny problem filozoficzny, nie osłabiło się moje coraz mocniejsze przeświadczenie, że najlepsi filozofowie analityczni zrobili bardzo wiele dla transformacji obrazu, jaki ludzie mają o sobie samych.

W różnych książkach i artykułach usiłowałem przedstawić historię tego, w jaki sposób zwrot lingwistyczny w filozofii umożliwił następcom Kanta dojście do porozumienia z Darwinem oraz zainspirował antyrepresentacjonalistyczną linię myślenia, która współgra z perspektywizmem

Nietzschego oraz z pragmatyzmem Deweya. Ta linia myślenia, obecna u późnego Wittgensteina, a także w pracach Sellarsa i Davidsona, pozwoliła nam na nowo przemyśleć relację języka do rzeczywistości. Tego rodzaju przemyślenie może w końcu osiągnąć to, czego na próżno oczekiwali niemieccy idealisci – może skłonić nas do zakończenia roztrząsania męczących pseudoproblemów dotyczących relacji podmiotu do przedmiotu oraz zjawisk do rzeczywistości.

Utrzymuję, że ci filozofowie analityczni mogą pomóc nam sprowadzić filozofię z powrotem na ścieżkę heglowską, historystyczną i romantyczną. Jest to ścieżka, którą mieli nadzieję zablokować dziewiętnastowieczni neokantyści, husserlowscy fenomenologowie oraz założyciele filozofii analitycznej. Przedstawioną przeze mnie w innym miejscu historię o tym, w jaki sposób filozofia analityczna bez powodzenia próbowała ominąć tę ścieżkę, wieńczy twierdzenie, że istoty ludzkie mogą, posiłkując się Wittgensteinem, Sellarsem i Davidsonem, z jednej strony, oraz Heideggerem, Foucaultem i Derridą z drugiej strony, pozbyć się dawnej koncepcji, że jest coś poza istotami ludzkimi – coś takiego, jak Wola Boga lub Wewnętrzna Natura Rzeczywistości – co ma władzę nad ludzkimi przekonaniem i działaniami. Jest to historia o tym, w jaki sposób pewne intuicje, które odziedziczyliśmy po Grekach, mogą nie być systematyzowane, lecz mogą zostać podważone i zastąpione. Bez względu na to, czy historia ta zostanie zaakceptowana i będzie się podobała, jest to historia transformacji, w której Kierkegaard mógłby doszukać się znaczenia etyczno-religijnego (aczkolwiek znaczenie to będzie całkowicie ateistyczne).

Krótko mówiąc, moja historia nie jest o tym, w jaki sposób unikać filozofii analitycznej, lecz raczej o tym, dlaczego należy studiować niektórych wybranych filozofów analitycznych, aby w pełni docenić możliwości transformacyjne, które przed naszymi następcami otwały nurty intelektualne XX w. Przyszli historycy życia intelektualnego będą musieli zaznajomić się z matrycą dyscyplinarną filozofii analitycznej – pomimo tego, że pobrzmiwa ona pustą, defensywną retoryką – podobnie jak musieli zaznajomić się z matrycą dyscyplinarną niemieckiego idealizmu.

Niemiecki idealizm również przyniósł wiele pustej, scjentystycznej retoryki, lecz przyspieszył pochodź światowego ducha. Uważam, że przyspieszy go także holistyczna i kontekstualistyczna linia myślenia, którą kierował się Wittgenstein przechodząc od *Traktatu logiczno-filozoficznego* do *Dociekań filozoficznych*, i która skłoniła Quine'a do wykpienia rozróżnie-

nia analityczne–syntetyczne, która doprowadziła Sellarsa do porzucenia Locke’owskiej idei świadomości przedjęzykowej oraz spowodowała, że Davidson odrzucił koncepcję schematu pojęciowego.

Przewiduję, że uprawiający historię filozofii w XXII w. będą musieli przedzierać się przez szczegóły techniczne, od których roi się ten nurt myślowy, podobnie jak obecni badacze muszą przedzierać się przez szczegóły techniczne *Krytyki czystego rozumu* Kanta. Niezależnie od całej swej pretenstionalnej architektoniki i wymyślnych rozwiązań jałowych pseudozagadek, książka Kanta okazała się mieć transformacyjne, etyczno-religijne oddziaływanie. Myślmy o sobie inaczej, ponieważ Kant napisał to, co napisał. 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.

Być może filozofia analityczna nie osiągnęła tego, do czego dążyła i nie rozwiązała zagadek, tak jak sądziła. Niemniej jednak w trakcie ustalania powodów, dla których należy zrezygnować z tych dążeń i zagadek, udało jej się zająć ważne miejsce w historii idei. Rezygnując z poszukiwania apodyktyczności i ostateczności, które łączyło Husserla z Carnapem i Russellem, oraz podając nowe powody, dla których owo poszukiwanie nigdy nie zakończy się powodzeniem, filozofia analityczna wytyczyła szlak, który przeprowadził nas przez scjentyzm, podobnie jak idealiści niemieccy wytyczyli szlak, który pozwolił nam ominąć empiryzm. Sporo czasu zajęło nam przyswojenie sobie antyempirystycznych wniosków niemieckiego idealizmu i podobnie może być z przyswojeniem sobie antyscjentystycznych wniosków filozofii analitycznej. Jednakże być może któregoś dnia historycy życia intelektualnego będą w stanie potraktować te rzekomo opozycyjne nurty jako nawzajem się uzupełniające.

Z języka angielskiego przełożył Tadeusz Szubka

ANALYTIC AND TRANSFORMATIVE PHILOSOPHY**Summary**

The paper was written in 1998 for a symposium organized in conjunction with the 50th anniversary of the School of the Humanities at Stanford University, and first published in German translation in 2000. It is mostly devoted to the history and sociology of analytic philosophy in American universities after the Second World War. The author argues that analytic movement has failed to keep its promise of putting philosophy on the secure path of a science. Thus it may not have lived up to its pretensions. A permanent, extremely valuable contribution to philosophy has been made by those analytic thinkers who undermined the scientific pretensions of the movement. The general lesson of the paper is that this particular failure of analytic philosophy and its various internal critiques give additional strong reasons to abandon the hope of making philosophy into some sort of science.

Summarized by Tadeusz Szubka

TADEUSZ SZUBKA *

DWUDZIESTOWIECZNA FILOZOFIA ANALITYCZNA O PEWNEJ PRÓBIE CAŁOŚCIOWEGO UJĘCIA

Słowa kluczowe: dwudziestowieczna filozofia analityczna, fenomenologia, hermeneutyka, analiza, spekulacja, filozofia języka potocznego, Dummett, Kripke, Soames, Strawson

Keywords: twentieth-century analytic philosophy, phenomenology, hermeneutics, analysis, speculation, the ordinary language philosophy, Dummett, Kripke, Soames, Strawson

Spośród licznych nurtów składających się na filozofię współczesną, nurt analityczny trzeba z wielu względów uznać za najsilniejszy i najbardziej trwały. Jednakże, co wydaje się nieco zaskakujące, tej dominacji filozofii

* Tadeusz Szubka, ur. 1958, studiował filozofię w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, gdzie następnie przez wiele lat pracował i uzyskał stopień doktora (1992) oraz doktora habilitowanego (2002). Od 2003 jest profesorem i dyrektorem Instytutu Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego, a także zastępcą przewodniczącego Komitetu Nauk Filozoficznych PAN. Wielokrotnie przebywał na stażach naukowych w Wielkiej Brytanii (Cambridge, Oksford, Edynburg), Australii (Brisbane) oraz USA (Notre Dame, Pittsburgh, Columbus). Jego dorobek naukowy obejmuje trzy monografie książkowe: *Metafizyka analityczna P.F. Strawsona* (1995); *Antyrealizm semantyczny: studium analityczne* (2001); *Filozofia analityczna: koncepcje, metody, ograniczenia* (2007), kilkadziesiąt rozpraw naukowych oraz ok. 150 recenzji i przekładów. Obecnie zajmuje się epistemicznymi koncepcjami prawdy, neopragmatyzmem oraz analityczną ontologią. E-mail: szubka@univ.szczecin.pl.

analitycznej bynajmniej nie odzwierciedla liczba całościowych opracowań historycznych dotyczących tego nurtu, kierunku czy tradycji. Jedne z tych opracowań są już mocno przestarzałe i obejmują w zasadzie tylko dzieje filozofii analitycznej w pierwszej połowie XX w. Natomiast inne, nowsze, są zwykle zbyt skrótowe lub jednostronne. W tej sytuacji nie jest niczym zaskakującym, że z dużym zainteresowaniem spotkał się obszerny dwutomowy zarys dziejów filozofii analitycznej, *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, napisany przez Scotta Soamesa (2003), amerykańskiego myśliciela, znanego przede wszystkim z publikacji z zakresu filozofii języka¹. Jak to zaznacza autor w pierwszym akapicie wstępu do tego imponującego dzieła, jego celem jest całościowy przegląd rozwoju analitycznej tradycji filozoficznej, który dokonał się w latach 1900–1975. Pierwszy z tomów obejmuje okres aż pięćdziesięciu lat tego rozwoju, a drugi pozostałe dwadzieścia pięć lat. Soames nie omawia zatem dokładnie tego, co stało się w filozofii analitycznej w ostatnim ćwierćwieczu XX w., aczkolwiek nieco ogólnych uwag o tym okresie można znaleźć w epilogu.

Powiedzenie, że Soames dokonuje przeglądu tego, co działo się w filozofii analitycznej w minionym wieku oraz omawia poglądy głównych przedstawicieli tego nurtu, może sugerować, że uprawia on typową historię filozofii o charakterze opisowo-narracyjnym. Bynajmniej tak nie jest. Jego cel jest znacznie ambitniejszy. Chce nie tylko przedstawić najważniejsze koncepcje filozofów analitycznych, lecz również dokonać ich oceny, wskazać na mocne i słabe punkty itd. Z filozoficznego punktu widzenia taka normatywno-krytyczna historia współczesnej myśli analitycznej jest z pewnością bardziej interesująca i użyteczna niż opisowo-narracyjna historia idei filozoficznych. Aby jednak była interesująca i użyteczna w sposób wieloraki, musi trafnie ujmować specyfikę filozofii analitycznej i jej głównych osiągnięć oraz być napisana bez zniekształcania tego, co się w niej wydarzyło w minionym wieku i z zachowaniem odpowiednich proporcji. Istnieją podstawy, by sądzić, że tych warunków Soamesowi nie udało się speł-

¹ O zainteresowaniu tym obszernym dziełem świadczą liczne recenzje oraz sympozja dyskusyjne. Zob. m.in.: Martinich 2005; Rorty 2005; Kremer 2005; Hacker 2006; Stoljar 2006; Burgess 2006; Proops 2006; Sainsbury 2006; Beaney 2006; Weatherson 2007; Byrne 2007; Yablo 2007. Wiele z tych głosów dyskusyjnych i krytyk spotkało się z repliką Soamesa. Zob. m.in.: Soames 2006a, 2006b, 2007 oraz odpowiedzi zamieszczone na jego stronie internetowej: <http://www-rcf.usc.edu/~soames/replies/>.

nić. Będę starał się to poniżej wykazać, poświęcając pierwszą część moich uwag koncepcji filozofii analitycznej oraz jej dwóch głównych osiągnięć wyróżnionych przez Soamesa, a część drugą zniekształconemu obrazowi filozofii analitycznej po drugiej wojnie światowej, jaki wyłania się z jego dzieła.

Wyznaczniki i osiągnięcia tradycji analitycznej

Zdaniem Soamesa w wielu kręgach akademickich, a zwłaszcza wśród tradycyjnych humanistów i na wydziałach filologicznych, panuje przekonanie, że filozofia analityczna jest zwartą, jednolitą szkołą myślową lub podejściem do filozofii o wyraźnym obliczu doktrynalnym. Innymi słowy, zwolenników filozofii analitycznej łączy zespół poglądów, które uważają za słuszne. Przekonanie to rozmija się jednak z rzeczywistym stanem rzeczy, gdyż filozofia analityczna to nie żadna szkoła filozoficzna, której przedstawiciele mają jednakowe lub zbliżone poglądy filozoficzne, lecz raczej pewna określona tradycja historyczna, zapoczątkowana przez G.E. Moore'a, B. Russella, L. Wittgensteina, a wcześniej przez G. Fregego (aczkolwiek jego wpływ na kształtowanie się tej tradycji był przez wiele lat bardzo ograniczony). O przynależności do tej tradycji decyduje po prostu nawiązywanie do dorobku i programu uprawiania filozofii przez tych myślicieli lub ich kontynuatorów. W ten sposób jedna generacja filozofów oddziałuje i wpływa na drugą. Można zatem najkrócej powiedzieć, że „filozofia analityczna jest szlakiem wpływów” (Soames 2003, vol. 1, s. XIII). Jedność owemu szlakowi nadają trzy tendencje metafizyczne. Pierwszą jest hołdowanie ideałom jasności i precyzji w formułowaniu problemów i stanowisk filozoficznych oraz szczegółowe argumentowanie na rzecz przyjmowanych rozwiązań. Drugą tendencją jest pojmowanie filozofii jako działalności teoretycznej, a nie jako aktywności praktycznej, która ma prowadzić do rozwoju moralnego, umocnienia duchowego itp. „Ogólnie rzecz biorąc, celem filozofii analitycznej jest odkrycie tego, co prawdziwe, a nie podanie użytecznego przepisu na to, jak żyć” (Soames, vol. 1, s. XIV). Trzecia tendencja sprowadza się do przeświadczenia, że postęp w filozofii dokonuje się nie tyle przez budowanie całościowych, dalekosiężnych systemów filozoficznych, ile przez drobiazgowo dociekania zmierzające do rozwiązania precyzyjnie sformułowanych szczegółowych kwestii filozoficznych.

„Tym, co odróżnia dwudziestowieczną filozofię analityczną od przynajmniej niektórych postaci filozofii w innych tradycjach lub innych czasach, nie jest kateryczne odrzucanie systemów filozoficznych, lecz raczej akceptacja bogactwa mniejszych, bardziej dogłębnych i bardziej ścisłych badań, które nie muszą być powiązane z żadnym nadrzędnym poglądem filozoficznym” (Soames, vol. 1, s. XV).

Twierdzenie, że filozofia analityczna nie jest jednolitą szkołą myślową lub typowym kierunkiem filozoficznym o charakterystycznym obliczu doktrynalnym jest szeroko rozpowszechnione. Jak to dobitnie sformułował kiedyś D. Davidson, „filozofia analityczna nie jest oczywiście ani metodą, ani doktryną; jest to pewna tradycja i postawa” (1985, s. XI). Jednakże znacznie łatwiej takie twierdzenie przyjąć, niż dokładniej tradycję analityczną scharakteryzować, a zwłaszcza wskazać na zespół cech, które odróżniają ją od innych tradycji filozoficznych. Dla Soamesa filozofia analityczna pojęta jako tradycja jest „szlakiem wpływów” wywodzących się od grona jej początkodawców. Przy takim postawieniu sprawy bardzo ważne staje się to, kogo zalicza się do grona tych, którzy ową tradycję zainicjowali. Dla Soamesa są to trzej klasyczni przedstawiciele filozofii analitycznej z Cambridge (Moore, Russell i Wittgenstein) oraz – do pewnego stopnia – niemiecki logik i filozof języka Frege. Wiele racji przemawia za tym, że jest to grono zbyt szczupłe. Należałoby do niego z pewnością dodać Franza Brentano, którego psychologia opisowa, wraz z wypracowanymi w jej ramach kategoriami (a zwłaszcza pojęciem intencjonalności), miała doniosły wpływ na analityczne badania nad naturą umysłu, a jego działalność dydaktyczna i program uprawiania filozofii dały impuls do rozwoju środkowoeuropejskiego nurtu filozofii analitycznej. Jednakże ten dodatek znacznie skomplikowałby koncepcję filozofii analitycznej, jaką proponuje Soames. Jak bowiem dobrze wiadomo, idee Brentana leżą też u podstaw fenomenologii, który to kierunek filozoficzny zaliczany jest do tradycji tzw. filozofii kontynentalnej, przeciwstawianej zazwyczaj filozofii analitycznej. We wczesnej fazie rozwoju tradycji analitycznej, na co zwracało uwagę wielu badaczy tego okresu, mamy zatem do czynienia z jednym szlakiem wpływów, który dopiero w pewnym okresie zaczyna się rozdzielać na filozofię analityczną i inne nurty filozoficzne, a w tym i fenomenologię².

² Zwracając na to uwagę m.in. M. Dummett (1993) oraz P. Simons (2001).

Jednakże nawet poprzestając na wąskim gronie twórców dwudziestowiecznej tradycji analitycznej, przyjętym przez Soamesa, bardzo trudno bez dodatkowych kryteriów wskazać na te wpływy, którym uleganie decyduje o przynależności do tradycji filozofii analitycznej. Przecież nie może tu chodzić o wszystko to, co zawiera się w dziełach przedstawicieli wczesnej filozofii analitycznej. Znajdują się w nich bowiem bardzo różnorodne wątki, z których wiele nie przetrwało próby czasu. Co więcej, przez cały wiek dwudziesty istniało oddziaływanie między anglosaską filozofią analityczną a amerykańskim pragmatyzmem. Oddziaływanie to nie polegało przy tym zawsze na krytyce określonych poglądów pragmatystów (przykładem takiej krytyki jest polemika G. E. Moore'a z W. Jamesem oraz B. Russella z J. Deweyem), lecz również na przejmowaniu i rozwijaniu niektórych ich koncepcji, a w szczególności tych, których twórcą był C.S. Peirce (z tego powodu jest on często zaliczany do prekursorów filozofii analitycznej). Nie można zatem poprzestać na samym określeniu, że „filozofia analityczna jest szlakiem wpływów”, a jeżeli tak postąpimy, to filozofia analityczna zleje się z innymi kulturowo i językowo pokrewnymi nurtami myślowymi, lecz mimo wszystko od filozofii analitycznej odmiennymi.

Soames stara się takiej konsekwencji uniknąć, wymieniając trzy cechy charakterystyczne analitycznej tradycji filozoficznej. Wydaje się jednak, że nie są one na tyle charakterystyczne, aby łącznie były w stanie odróżnić filozofię analityczną od wszystkich dwudziestowiecznych kierunków czy nurtów filozoficznych zaliczanych do tzw. filozofii kontynentalnej. Aby się o tym przekonać, wystarczy tylko pobieżnie przyjrzeć się fenomenologii i hermeneutyce. Twórcy tych kierunków, czyli odpowiednio E. Husserl i H.-G. Gadamer, bynajmniej nie kwestionowali, że w filozofii należy dążyć do precyzji, ścisłości i właściwie uzasadniać przyjmowane tezy, czyli argumentować (jednym z naczelných postulatów metafizycznych Husserla było przecież uczynienie z filozofii nauki ścisłej). To prawda, że być może nieco inaczej niż filozofowie analityczni pojmowali oni idee precyzji, ścisłości i uzasadnienia. Husserl podporządkowywał je odpowiedniemu wyrażeniu radykalnie bezpośredniego i bezzałożeniowego poznania rzeczy, specyficznego dla filozofii, a Gadamer chętniej niż analitycy sięgał do ideałów precyzji i uzasadnienia właściwych humanistyce, a nie naukom przyrodniczym. Jednakże kontrast ten osłabiają dyskusje toczące w ramach samej filozofii analitycznej na temat wzorców precyzji, ścisłości i argumentacji, które powinny obowiązywać w filozofii. Wystar-

czy w tym miejscu wspomnieć o żywym w połowie XX w. sporze między deskrypcjonistami, broniącymi w filozofii tego stopnia precyzji, jaki można osiągnąć przez ostrożne i odpowiednio zreflektowane posługiwanie się językiem naturalnym, a konstrukcjonistami i rekonstrukcjonistami postulującymi, aby w filozofii dokonać daleko idącej reformy języka naturalnego lub zastąpić go sztucznym językiem formalnym.

Niewiele pomaga dodanie do tej cechy czy tendencji tezy, że filozofia w ramach tradycji analitycznej jest działalnością teoretyczną, czyli poszukiwaniem prawdy o świecie, a nie swoistym sposobem nabywania umiejętności mądrego życia, budowania własnej duchowości itp. Fenomenologia i hermeneutyka należą bowiem do ogromnej większości kierunków i tradycji, traktujących filozofię jako aktywność typowo teoretyczną, która chociaż może pomóc w ukształtowaniu indywidualnego poglądu na świat i być wykorzystana w procesie podejmowania praktycznych decyzji, to jako taka nie jest ani światopoglądem, ani sztuką życia. Zwolennicy fenomenologii dążyli przede wszystkim do uzyskania źródłowego oglądu dziedziny będącej przedmiotem ich zainteresowania, czyli jawiących się w jej ramach fenomenów. Ogląd ten, a później opis jego rezultatów, powinien być wolny od założeń takiej czy innej teorii filozoficznej oraz nie kierować się względami praktycznymi. Dopiero na podstawie takiego oglądu i opisu fenomenologicznego, można przystępować do określania istot badanych przedmiotów i budowania całościowych koncepcji filozoficznych. Z kolei dla Gadamera i innych zwolenników hermeneutyki filozofia to, mówiąc najkrócej, historycznie uwarunkowane badanie sposobów, w jaki świat jawi się człowiekowi i jak jest przez niego rozumiany. Badanie to ma również aspekty praktyczne, a nawet zbliża się do swoiście pojętej filozofii praktycznej. Jednakże takie zbliżenie nie czyni z filozoficznej hermeneutyki aktywności praktycznej.

Również trzecia tendencja, którą wymienia Soames, a mianowicie nacisk kładziony przez zwolenników filozofii analitycznej na prowadzenie szczegółowych badań filozoficznych o ograniczonym zasięgu oraz przeświadczenie, że postęp w filozofii dokonuje się dzięki takim właśnie badaniom, a nie dzięki dalekosiężnym syntezeom filozoficznym, nie jest czymś, co byłoby charakterystyczne wyłącznie dla analitycznej tradycji filozoficznej. Do pewnego stopnia zgadza się z tym nawet sam Soames, który po przedstawieniu tej tendencji, zauważa w następnym akapicie, że „w jakimś nieco bardziej ograniczonym zakresie podobny trend można zaobserwo-

wać w dwudziestowiecznej filozofii zachodniej w ogólności – bez względu na podejście” (2003, vol. 1, s. XV). Wiąże on ten trend z profesjonalizacją i specjalizacją współczesnej filozofii. Nie kwestionując, że tak być może jest, warto również zauważyć, iż wspierają go także określone względy metodologiczne, i to obecne nie tylko w samej tradycji analitycznej. W fenomenologii tendencja ta wiąże się z hasłem „powrotu do rzeczy” i doniosłością właściwie przeprowadzonego, drobiazgowego opisu fenomenologicznego. Z kolei w hermeneutyce źródłem tej tendencji jest teza o historycznym uwarunkowaniu pojęć i koncepcji filozoficznych. Z tego powodu wszelkie ponadhistoryczne syntezy filozoficzne skazane są na niepowodzenie.

Trzy tendencje wymienione przez Soamesa nie wyróżniają zatem w dostateczny sposób tradycji dwudziestowiecznej filozofii analitycznej. Aby tradycję tę można było wyraźnie oddzielić od takich nurtów myśli kontynentalnej, jak fenomenologia i hermeneutyka, należałoby te trzy tendencje istotnie uzupełnić. Nie wydaje się jednak, aby za odpowiednie uzupełnienia można było uznać tu dwa osiągnięcia filozoficzne, które Soames uważa za kluczowe dla tej tradycji. Charakteryzuje on je następująco:

Według mnie dwoma najważniejszymi osiągnięciami tradycji analitycznej w tym okresie są: (1) uświadomienie sobie, że spekulacja filozoficzna musi mieć oparcie w myśli przedfilozoficznej oraz (2) sukces w zrozumieniu i oddzieleniu od siebie fundamentalnych pojęć metodologicznych: konsekwencji logicznej, prawdy logicznej, prawdy koniecznej i prawdy apriorycznej (2003, vol. 1, s. XI).

Pierwsze z tych osiągnięć ma polegać na tym, że przedstawiciele filozofii analitycznej w szczególnie skuteczny sposób potrafią poskromić zapędy niczym nieograniczonej spekulacji i podporządkować ją przeświadczeniom zdroworozsądkowym i rezultatom nauk szczegółowych. Tym samym teorie filozoficzne muszą mieścić się w granicach wytyczonych przez zdrowy rozsądek i nauki szczegółowe, a także poddawać się ich sprawdzianowi. Co prawda może niekiedy dojść do sytuacji, w której będzie istniał konflikt między twierdzeniami dobrze uzasadnionej teorii filozoficznej a przekonaniem zdroworozsądkowym i naukowym, lecz bardzo rzadko i wyjątkowo zostanie on rozstrzygnięty na korzyść teorii filozoficznej. Z kolei sedno drugiego osiągnięcia tradycji analitycznej sprowadza się do tego, że po wielu latach usiłowań zdano sobie precyzyjnie sprawę (głównie dzie-

ki przełomowym pracom S.A. Kripkego) z różnic, jakie zachodzą między semantyczną kategorią analityczności, epistemologiczną kategorią aprioryczności i metafizyczną kategorią konieczności, a także ich przeciwieństwami. Według Soamesa osiągnięcie to ma niezwykle dalekosiężne konsekwencje i całkowicie zmieniło kształt wielu dysput filozoficznych.

Trudno byłoby zaprzeczyć temu, że sprzeciw wobec niekontrolowanej spekulacji filozoficznej jest jedną z bardziej wyrazistych cech, która pomaga odróżnić tradycję analityczną od innych nurtów filozoficznych. Z historycznego punktu widzenia jest to zupełnie zrozumiałe, gdyż filozofia analityczna zrodziła się w dużej mierze z krytyki i odrzucenia neohegłowskiej myśli spekulatywnej. Znalazło to odzwierciedlenie chociażby w tym, że w pierwszej połowie XX w. najczęściej przeciwstawiano filozofię analityczną filozofii spekulatywnej (przeciwstawienie to zostało z czasem zastąpione nieco mylącą i osobliwą opozycją filozofia analityczna – filozofia kontynentalna)³. Niewątpliwie inne nurty filozoficzne, takie jak fenomenologia i hermeneutyka, również nieufnie odnosiły się do niektórych postaci filozofii spekulatywnej, lecz czyniły to w sposób mniej zdecydowany niż tradycja analityczna.

Gdyby Soames rozwinął ten wątek w kierunku, który sugeruje nawet sam tytuł jego dzieła, czyli skoncentrował się na tym, czym w przedstawianej przez niego tradycji jest analiza filozoficzna, to być może udałoby mu się uchwycić coś, co stanowi jeden z najbardziej charakterystycznych i jednoczących wątków tej tradycji⁴. Soames jednak tego nie czyni, lecz sygnalizuje jedynie sposób, w jaki w ramach tradycji analitycznej kontrolowana i ograniczana jest spekulacja filozoficzna. Sposobem tym miałyby być odwoływanie się do zdrowego rozsądku i nauk szczegółowych. Czy jednak rzeczywiście można tu mówić o jednym sposobie kontrolowania i ograniczania spekulacji filozoficznej? Wydaje się, że nie. Przemawiają za tym liczne racje, a przede wszystkim to, że filozofowie przypisujący twierdzeniom zdroworozsądkowym szczególną rolę w budowaniu i uzasadnianiu teorii filozoficznych stanowią w ramach tradycji analitycznej nurt, który wyraźnie przeciwstawia się innemu nurtowi, bazującemu na twierdzeniach nauk szczegółowych. Dzieje tradycji analitycznej można nawet przedstawić

³ Zob. w tej sprawie pierwszy rozdział monografii Szubka 2007.

⁴ Jak to sugeruje Sainsbury 2006, s. 639.

jako po części walkę między Moore'owskim zdrowym rozsądkiem a Russellowska pogardą dla zdrowego rozsądku, w której to walce pozytywiści logiczni, a później Quine, stają po stronie bardziej radykalnego podejścia Russellowskiego, a tzw. „filozofowie oksfordzcy”, wraz z Rossem i Strawsonem, opowiadają się za bardziej konserwatywnym podejściem Moore'owskim (Sainsbury 2006, s. 638).

A jeśli tak, to nie można tu mówić o jakimś jednym osiągnięciu tradycji analitycznej czy też jej jednej cesze charakterystycznej.

Pozostaje zatem jeszcze owo drugie osiągnięcie filozofii analitycznej, które tak mocno eksponuje Soames. Śledząc debatę dotyczącą analityczności, aprioryczności i konieczności, toczoną w drugiej połowie XX w., bez trudu można się przekonać o złożoności tej problematyki i coraz większej subtelności bronionych w tej debacie stanowisk. Z pewnością za postęp w tej mierze należy uznać ustalenie konsekwencji, do jakich prowadzi oddzielenie semantycznej, epistemologicznej i metafizycznej płaszczyzny tej debaty, wraz z właściwymi im kategoriami (odpowiednio: analityczności i syntetyczności, aprioryczności i aposterioryczności oraz konieczności i przygodności). Z tego punktu widzenia prace z wcześniejszego okresu rozwoju tradycji analitycznej oraz z innych nurtów filozoficznych, w których np. swobodnie i bez żadnej dodatkowej argumentacji przechodzi się od uznania aposterioryczności danego sądu do stwierdzenia, że jest on przygodny, albo też od uznania konieczności innego sądu do stwierdzenia, że jest on aprioryczny i analityczny, należy uznać za ułomne i co najmniej dyskusyjne. Z drugiej jednak strony nie wszyscy przedstawiciele filozofii analitycznej uznali wszystkie konsekwencje tego postępu, do którego w istotny sposób przyczynił się Kripke, za fortunne i będące jakimś szczególnym osiągnięciem tradycji analitycznej. Dotyczy to zwłaszcza kategorii prawd metafizycznie koniecznych, które nie są ani analityczne w szerokim sensie, ani aprioryczne. Zdaniem niektórych filozofów (np. P.F. Strawsona) należy sceptycznie podchodzić do możliwości istnienia takich prawd, gdyż nie ma innej konieczności poza szeroko pojętą koniecznością pojęciową (analityczną) oraz koniecznością przyrodniczą (która jest rezultatem obowiązywania określonych praw przyrody, które przecież mają ostatecznie charakter przygodny). Można potraktować wprowadzanie takich kategorii jako swoiste rekomendacje słowne, które nie mają większego merytorycznego znaczenia. Tak właśnie czyni R. Rorty (2005), nie zgadzając się z Soamesem, że rozróżnienia przeprowadzone przez Kripkego i związane

z nimi „odkrycie” prawd koniecznych a *posteriori* doprowadziło do fundamentalnych zmian metodologicznych w filozofii analitycznej. Tak więc owo doniosłe osiągnięcie tradycji analitycznej, wskazane przez Soamesa, ma charakter co najmniej kontrowersyjny. Ponadto niezbyt duża jest jego użyteczność w określaniu specyfiki tradycji analitycznej, ponieważ w takich nurtach filozoficznych, jak fenomenologia nigdy nie było tendencji do ścisłego łączenia, czy nawet utożsamiania, semantycznych kategorii analityczności i syntetyczności z epistemologicznymi kategoriami aprioryczności i aposterioryczności oraz metafizycznymi konieczności i przygodności. W związku z tym zawsze zdawano w nich sobie sprawę z różnorodności prawd, na którą w tradycji analitycznej zwrócił uwagę Kripke.

Arbitralnie selektywna historia filozofii analitycznej

Soames kilkakrotnie podkreśla, że jego celem nie było napisanie całościowej i drobiazgowej historii współczesnej filozofii analitycznej. Jest to zadanie niewykonalne dla jednego badacza, gdyż tradycja analityczna stanowi olbrzymi nurt filozofii współczesnej, prawdopodobnie obejmujący więcej opublikowanych prac filozoficznych, niż we wszystkich wcześniejszych wiekach razem wziętych. Z tego powodu każda historia filozofii analitycznej musi być bardzo selektywna. Soames zdaje sobie w pełni sprawę z selektywności swojej historii, lecz twierdzi jednocześnie, że dzięki odpowiedniemu doborowi rozważanych przez niego filozofów oraz ich dzieł, udaje mu się przedstawić na tyle szczegółowy obraz rozwoju tradycji analitycznej, że pozwala on odpowiednio zrozumieć i ocenić wszystko to, co działo się w jej ramach w XX w.

Soames wspomina o dwóch istotnych brakach swojej historii filozofii analitycznej. Po pierwsze, nie został w niej przedstawiony rozwój logiki formalnej oraz formalnej filozofii języka. Rozwojowi temu obiecuje on poświęcić osobną monografię, która rozpocznie się od przedstawienia Frege'owskiej formalizacji logiki oraz jego semantyki, a następnie będzie omawiała prace A. Tarskiego o prawdzie i konsekwencji logicznej w językach nauk dedukcyjnych, opracowanie logiki modalnej i jej semantyki przez C.I. Lewisa, R. Carnapa, R.B. Marcus i S.A. Kripkego, a także zastosowanie i rozszerzenia wszystkich tych idei przez takich filozofów, jak R. Montague, D. Kaplan, R. Stalnaker i D. Lewis (Soames 2003, vol. 2, s. 462). Po

drugie, Soames podkreśla, że świadomie pominął w swojej historii filozofii analitycznej kluczowe prace w ewolucji dwudziestowiecznej filozofii polityki, wydane na początku lat siedemdziesiątych przez Johna Rawlsa i Roberta Nozicka. Uczynił tak nie tylko dlatego, że rozwój filozofii politycznej w ramach tradycji analitycznej miał swój własny, specyficzny rytm i dokonywał się bez większego związku z innymi dyscyplinami filozoficznymi, lecz także dlatego, aby nadmiernie nie poszerzać objętości swojego dwutomowego dzieła. Jednakże poza tymi dwoma brakami Soames nie zauważa w swoim dziele żadnych innych istotnych luk. Krótko mówiąc, Soames jest przekonany, że chociaż przedstawiona przez niego historia filozofii analitycznej jest selektywna, to nie jest ona arbitralnie selektywna i selektywność ta nie przeszkadza czytelnikowi w wyrobieniu sobie całościowego obrazu rozwoju współczesnej filozofii analitycznej.

Wydaje się wszakże, że to optymistyczne przekonanie Soamesa rozmija się z rzeczywistym stanem rzeczy. Jego historia filozofii analitycznej zawiera znacznie więcej braków i pominięć, niż te przez niego zauważone. Co więcej, są to często braki bardzo zaskakujące, które trudno byłoby wytłumaczyć niewielkim znaczeniem pominiętych filozofów i ich prac dla rozwoju filozofii analitycznej, a znacznie łatwiej specyficznymi zainteresowaniami badawczymi Soamesa oraz jego sympatiami i antypatiami intelektualnymi.

Jeden z takich braków można znaleźć w zawartym w drugim tomie omówieniu filozofii języka potocznego, która po drugiej wojnie światowej zdominowała filozofię uprawianą w Wielkiej Brytanii. Soames przedstawia kilka postaci i prac należących do tego nurtu, po czym wymienia jego pięć tez charakterystycznych: (1) źródłem problemów filozoficznych są rozmaite nadużycia języka; (2) analiza filozoficzna nie polega na odkrywaniu głębokich form logicznych oraz koniecznych i wystarczających warunków stosowalności pojęć, lecz na opisywaniu, w jaki sposób filozoficznie doniosłe słowa są używane w zwykłych, codziennych kontekstach; (3) znaczeniem słowa jest jego użycie; (4) filozoficzne badanie znaczenia polega na nieformalnym zestawianiu rozmaitych sposobów użycia słowa lub zwrotu językowego; (5) systematyczne teorie znaczenia są czymś zbędnym i niepotrzebnym. W zasadzie można się zgodzić z Soamesem, że tezy te wyrażają najbardziej charakterystyczne elementy filozofii języka potocznego, w szczytowym i najbardziej dogmatycznym punkcie jej rozwoju. Jednakże nie można się zgodzić z jego przedstawieniem zmierzchu tej filozofii, z któ-

rym czytelnik ma się okazję zapoznać w końcowej części rozdziału poświęconemu P. Grice'owi. Soames tak przedstawia ten zmierzch:

Antyteoretyczne podejście filozofów języka potocznego po prostu nie mogło poradzić sobie z potrzebą odkrywania prawd dotyczących znaczenia, którą generowała ich koncepcja problemów filozoficznych. W ramach samej szkoły języka potocznego zdał sobie z tego sprawę Grice i wskazał na jeden kierunek przewyciężenia tego podejścia. Po drugiej stronie Atlantyku w Ameryce rodziły się całkowicie odmienne poglądy – dotyczące znaczenia, doniosłości teorii i natury problemów filozoficznych (2003, vol. 2, s. 216).

Krótko mówiąc, zmierzch filozofii języka potocznego w Wielkiej Brytanii dokonał się, z jednej strony, za sprawą Grice'a oraz, z drugiej strony, dzięki mocnemu powiewowi nowych teoretycznych poglądów filozofów amerykańskich. Z pewnością były to czynniki, które w jakiś sposób przyczyniły się do zmierzchu filozofii języka potocznego, lecz nie były to czynniki jedyne ani najważniejsze. Bodajże najważniejszym czynnikiem tego zmierzchu była przedwczesna śmierć J.L. Austina – charyzmatycznego i niezwykle sprawnego organizacyjnie lidera tego nurtu. Ponadto, do daleko idącej transformacji filozofii języka potocznego co najmniej równie istotnie jak Grice przyczynił się P.F. Strawson (obaj ci filozofowie przez jakiś czas bardzo ściśle ze sobą współpracowali). Ponad 50 lat temu, w obszernym studium krytycznym Wittgensteinowskich *Dociekań filozoficznych*, Strawson *explicite* występował przeciwko propagowanej w tym dziele antyteoretycznej i terapeutycznej wizji filozofii, w myśl której jedynym celem właściwie pojętej filozofii jest zbieranie rozmaitych obserwacji o sposobach użycia języka potocznego i wykorzystywanie ich do usuwania tradycyjnych problemów metafizycznych, których źródłem jest rzekomo lekceważenie tych sposobów użycia. Argumentował wówczas następująco:

Otóż nawet jeśli *rozpoczniemy* od celu terapeutycznego, to nasza ciekawość może nie wygasnąć, kiedy ten cel zostanie osiągnięty; można przecież badać logikę zbioru pojęć, nie mając na początku żadnego innego celu, niż po prostu rozwikłanie i uporządkowanie zawilgości. Pragnienie systematycznego zaprezentowania faktów staje się tu ważne odpowiednio do tego, jak cele terapeutyczne stają się drugorzędne (Strawson 1954/1974, s. 143).

W tym samym studium krytycznym Strawson sugeruje, że wbrew temu, co sądzili niekiedy zwolennicy filozofii języka potocznego, tradycyjne problemy i koncepcje metafizyczne nie są jedynie wytworami nieporozumień językowych, nadmiernych uproszczeń i pośpiesznych uogólnień. Istnieje bowiem odmiana metafizyki, która nie popełnia błędów swoich tradycyjnych poprzedniczek. Określił on ją mianem metafizyki deskryptywnej i zarysował jej zasadnicze zręby w ważnej monografii *Individuals* (1959). Wpływ tej książki na transformację i zmierzch filozofii języka potocznego trudno byłoby przecenić i nie ulega najmniejszej wątpliwości, że pod tym względem oddziałała ona co najmniej równie mocno jak prace Grice'a. Jest zatem bardzo zaskakujące, że Soames pomija ją milczeniem w swojej historii filozofii analitycznej⁵.

Jednakże jeszcze bardziej zaskakujące i niezrozumiałe jest to, że Soames w ogóle nie uwzględnił w swojej historii filozofii analitycznej prac M. Dummetta, który w Wielkiej Brytanii w sposób bodaj najbardziej wpływowy przeciwstawiał się filozofii języka potocznego i jej centralnym tezom⁶. Co więcej, Dummett bardzo zdecydowanie broni we wszystkich swoich pracach stanowiska, że uczynienie z filozofii języka kluczowej dyscypliny filozoficznej, tak bardzo charakterystyczne dla tradycji analitycznej, będzie owocne tylko wtedy, gdy filozofia języka przybierze postać systematycznej teorii znaczenia. Pod tym względem poglądy metafizyczne Dummetta okazały się bardzo podobne do poglądów Davidsona w Stanach Zjednoczonych, aczkolwiek należy od razu zaznaczyć, że chociaż obu tych myślicieli łączy przekonanie o filozoficznej doniosłości systematycznej teorii znaczenia, to zaproponowane przez nich teorie znaczenia są całkowicie odmienne. Davidson uważa bowiem, że znaczenie należy opisywać i wyjaśniać za pomocą kategorii warunków prawdziwości, z czym nie zgadza się

⁵ Chociaż nie pod każdym względem można się zgodzić z niezwykle surową i krytyczną oceną książki Soamesa, dokonaną przez P.M.S. Hackera (2006), to ma on niewątpliwie rację, stanowczo stwierdzając, że w swojej historii filozofii analitycznej Soames pominął najważniejsze i najbardziej reprezentatywne prace Strawsona. Odpowiedź Soamesa na ten zarzut (2006a) jest całkowicie nieprzekonująca.

⁶ Zob. zwłaszcza jego metafizyczną rozprawę o potrzebie uprawiania filozofii analitycznej w sposób systematyczny (1975/1978) oraz autobiograficzne uwagi o swoim stosunku do oksfordzkiej filozofii języka potocznego, poczynione w trakcie wywiadu zamieszczonego jako dodatek w: Dummett 1993, s. 167–170.

Dummett, według którego oddanie pełnej sprawiedliwości rzeczywistej praktyce językowej wymaga eksplikacji znaczenia w kategoriach warunków weryfikacji, albo szerzej, warunków uzasadniania.

Bardzo często w rozmaitych historycznych zarysach filozofii analitycznej po rozdziale lub paragrafie o poglądach Davidsona znajduje się rozdział lub paragraf o stanowisku Dummetta, a niekiedy nawet koncepcje obu tych myślicieli omawiane są w jednym rozdziale lub paragrafie, ponieważ, jak to trafnie zauważa T. Baldwin, „pisma Davidsona stanowią jedną stronę długotrwałej debaty angloamerykańskiej, w której drugą stronę sformułował oksfordzki filozof Michael Dummett” (Baldwin 2001, s. 107). Soames w swojej obszernej, bo liczącej ponad 900 stron, monografii całkowicie zignorował drugą stronę tej debaty. Tym samym pominął on w swoim obrazie rozwoju filozofii analitycznej w drugiej połowie XX w. ważki wkład filozofa, który ma wszelkie prawo, aby znaleźć się w szczupłym gronie najważniejszych myślicieli analitycznych, którzy uczynili ten okres „wiekiem znaczenia”. Takie pominięcie nie powinno mieć miejsca w monografii, której drugi tom ma ów zwrot za swój podtytuł⁷.

Na tle tego rodzaju istotnych pominięć, w jakie obfituje zaproponowana przez Soamesa historia tradycji analitycznej, nieco sztuczne i przesadne wydaje się kreowanie Kripkego na najważniejszą postać filozofii analitycznej ostatniego ćwierćwiecza XX w. Bez wątplenia Kripke wniósł bardzo ważny wkład do tradycji analitycznej tego okresu, we wszystkich tych sprawach, które aż w czterech rozdziałach poświęconych temu myślicielowi (*sic!*) szeroko omawia Soames. Krótko mówiąc, nie tylko zaproponował on nowy pogląd na znaczenie i odniesienie wyrażen językowych, lecz również wyraźnie odróżnił metafizyczne pojęcie konieczności od epi-

⁷ Trudno się zgodzić z Martinichem (2005, s. 125), który sugeruje, że Soames nie uwzględnił w ogóle prac Dummetta z uwagi na przyjęte ramy czasowe swojej historii filozofii analitycznej, czyli fakt, że ma ona jedynie obejmować okres od 1900 do 1970 r. Soames bowiem wprost zaznacza, że kończy swoją historię filozofii analitycznej nie na roku 1970, lecz na pierwszej połowie lat 70., a dokładniej na roku 1975. Jest to dlatego ważne, że pierwsze wydanie jednego z najbardziej fundamentalnych dzieł Dummetta, zawierające wykładnię filozofii języka Fregego oraz jego własne idee, ukazało się w 1973 r. (Dummett 1973/1981). Ponadto, w epilogu swojej historii filozofii analitycznej, Soames wymienia i krótko charakteryzuje niektóre linie rozwojowe tradycji analitycznej w ostatnich dekadach XX w., lecz nie wspomina w nim w ogóle o pracach Dummetta i ich znaczeniu.

stemologicznego pojęcia aprioryczności i semantycznego pojęcia analityczności, podając jednocześnie argumenty za istnieniem prawd koniecznych poznawalnych jedynie *a posteriori*, co nadało nowy sens metafizycznemu esencjalizmowi. Zdaniem Soamesa trudno jest przecenić owo odkrycie konieczności aposteriorycznej, czy raczej powrót do tej kategorii w nowej, atrakcyjniejszej postaci. Swoje rozważania dotyczące tego odkrycia oraz doniosłości filozofii Kripkego kończy Soames taką oto wypowiedzią:

Jest to jedno z wielkich filozoficznych osiągnięć XX wieku, które przekształciło krajobraz filozoficzny, na nowo wyskalowało nasze pojęcie o tym, co możliwe oraz zmieniło nasze rozumienie naszej własnej przeszłości filozoficznej. Nie istnieje nic innego, co byłoby ważniejsze, aby uzyskać perspektywę potrzebną dla zrozumienia i krytycznej oceny tradycji filozoficznej obejmującej Moore'a, Russella i Wittgensteina, pozytywizm logiczny i szkołę języka potocznego, a także Quine'a, Davidsona i samego Kripkego. Bez odkrycia Kripkego, historia przedstawiona na tych stronach byłaby całkowicie inna; w istocie rzeczy, tomy te nie byłyby chyba możliwe (Soames 2003, vol. 2, s. 456).

W świetle tej wypowiedzi Kripke urasta do rangi kogoś, kto całkowicie i fundamentalnie zmienił tradycję analityczną i pozwolił nam na całkowicie nową ocenę jej przeszłości. Uczynił to przy tym nie za pomocą jakiegoś całościowego i dalekosiężnego systemu filozoficznego, lecz dzięki kilku rozróżnieniom i kilkunastu pomysłowym argumentom, przedstawionym w objętościowo niewielkiej książeczce.

Nie kwestionując wagi prac Kripkego dla rozwoju filozofii analitycznej, z dużą dozą sceptycyzmu należy odnieść się do przypisania im tak przełomowego znaczenia, jak to czyni Soames. Nie wszyscy filozofowie analityczni – jak to już wcześniej zasygnalizowano – uważają powrót do kategorii metafizycznej konieczności aposteriorycznej za fortunate i teoretycznie owocne posunięcie, nie mówiąc już o odnowieniu metafizycznego esencjalizmu. Filozofia analityczna drugiej połowy XX w. jest nurtem zbyt zróżnicowanym i podzielonym na zbyt wiele szkół i częściowo izolowanych kręgów wzajemnych wpływów, aby można wskazać na jednego myśliciela, który dokonał jej całościowej transformacji. Pisze o tym zresztą sam Soames w epilogu swojej historii filozofii analitycznej, aczkolwiek odnosi on to jedynie do najnowszej fazy jej rozwoju. Moim zdaniem należy to odnieść do całej powojennej historii ruchu analitycznego. Dopiero po odpo-

wiednim uwzględnieniu tego faktu i po wypełnieniu arbitralnych luk, których nie brakuje w monografii Soamesa, będzie można przedstawić historię filozofii analitycznej, odpowiadającą jej rzeczywistości, wielowymiarowemu rozwojowi.

Literatura

- Baldwin T. (2001), *Contemporary Philosophy. Philosophy in English since 1945*, Oxford: Oxford University Press.
- Beany M. (2006), *Soames on Philosophical Analysis*, „Philosophical Books” 47, s. 255–271.
- Burgess J.P. (2006), *Discussion – Soames on Empiricism*, „Philosophical Studies” 129, s. 619–626.
- Byrne A. (2007), *Soames on Quine and Davidson*, „Philosophical Studies” (w druku).
- Davidson D. (1985), *Preface*, [w:] E. LePore, B.P. McLaughlin (eds.), *Actions and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Blackwell, s. XI.
- Dummett M. (1973/1981), *Frege. Philosophy of Language*, 2nd ed., London: Duckworth 1981.
- Dummett M. (1993), *Origins of Analytical Philosophy*, London: Duckworth.
- Hacker P.M.S. (2006), *Soames' History of Analytic Philosophy*, „The Philosophical Quarterly” 56, s. 121–131.
- Kremer M. (2005), Review of Scott Soames. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, „Notre Dame Philosophical Reviews”, <http://ndpr.nd.edu>.
- Martinich A.P. (2005), Review of Scott Soames. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, „Journal of the History of Philosophy” 43, s. 125–126.
- Proops I. (2006), *Soames on the Metaphysics and Epistemology of Moore and Russell*, „Philosophical Studies” 129, s. 627–635.
- Rorty R. (2005), *How Many Grains Make a Heap? [Philosophical Analysis in the 20th Century by Scott Soames]*, „London Review of Books” 27, no. 2, 20 January 2005; cyt. na podstawie wersji elektronicznej pobranej z http://www.lrb.co.uk/v27/n02/rort01_.html.

- Sainsbury R.M. (2006), *Scott Soames, Philosophical Analysis in the Twentieth Century: Volume 1: The Dawn of Analysis*, „Philosophical Studies” 129, s. 637–643.
- Simons P. (2001), *Whose Fault? The Origins and Evitability of the Analytic–Continental Rift*, „International Journal of Philosophical Studies” 9, s. 295–311.
- Soames S. (2003), *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, vol. 1: *The Dawn of Analysis*, vol. 2: *The Age of Meaning*, Princeton: Princeton University Press.
- Soames S. (2006a), *Hacker’s Complaint*, „The Philosophical Quarterly” 56, s. 426–435.
- Soames S. (2006b), *What is History for? Reply to Critics of „The Dawn of Analysis”*, „Philosophical Studies” 129, s. 645–665.
- Soames S. (2007), *What We Know Now that We Didn’t Know Then. Reply to Critics of „The Age of Meaning”*, „Philosophical Studies” (w druku).
- Stoljar D. (2006), *Should Moore Have Followed His Own Method?*, „Philosophical Studies” 129, s. 609–618.
- Strawson P.F. (1954/1974), *Wittgenstein’s ‘Philosophical Investigations’*, [w:] P.F. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays*, London: Methuen 1974, s. 133–168.
- Strawson P.F. (1959), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London: Methuen 1959 [Indywidualność. Próba metafizyki opisowej, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: PAX 1980].
- Szubka T. (2007), *Filozofia analityczna: koncepcje, metody, ograniczenia* (w druku).
- Yablo S. (2007), *Soames on Kripke*, „Philosophical Studies” (w druku).
- Weatherson B. (2007), *Doing Philosophy with Words*, „Philosophical Studies” (w druku).

TWENTIETH-CENTURY ANALYTIC PHILOSOPHY
ON A RECENT ATTEMPT OF ITS GENERAL ACCOUNT

Summary

Although analytic philosophy is a major movement shaping contemporary philosophy, there are not too many historical accounts of that movement which would be comprehensive, unified and sufficiently detailed. An impressive attempt to fill in this lacuna is the two-volume book *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, modestly described by its author Scott Soames (renowned mainly for his work in the philosophy of language) as „an introductory overview of the analytic tradition in philosophy covering roughly the period between 1900 and 1975”. The first volume discusses the philosophy of G.E. Moore, the most influential views of Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein’s *Tractatus*, logical positivism (including emotivism in ethics and reaction against it), as well as the early philosophy of W.V. Quine. The second volume continues the story of analytic philosophy by providing an account of the later philosophy of Wittgenstein, the ordinary language philosophy and its demise, the philosophical naturalism of W.V. Quine, the theory of meaning of Donald Davidson, and finally Saul Kripke’s seminal philosophy of language and its wide-ranging implications. The book contains also a short epilogue outlining the direction taken by analytic philosophy in the last quarter of the twentieth century. The two volumes of Soames’ account of contemporary analytic tradition are packed with lucid, sophisticated and detailed discussions of various views of major thinkers of that tradition. However, besides these merits the book by Soames has several weaker points. It defines analytic philosophy in a rather loose and unspecific manner, as well as gives an arbitrarily selective and unbalanced account of its recent developments.

WACŁAW JANIKOWSKI*

NORMATYWNA DEFINICJA FILOZOFII ANALITYCZNEJ

Słowa kluczowe: definicja normatywna, definicja sprawozdawcza,
filozofia analityczna, Ernest Nagel

Keywords: normative definition, reportive definition, analytical philosophy,
Ernest Nagel

Filozofię analityczną, czyli najogólniej rzecz biorąc filozofię uprawianą przez filozofów takich, jak George Edward Moore, Bertrand Arthur William Russell, Rudolf Carnap, Willard Van Orman Quine czy – z bliższych współczesności – np. John Leslie Mackie, Gilbert Harman, Alvin I. Goldman lub Jaegwon Kim, definiuje się w różny sposób. Istnieją tak różne charakterystyki „filozofii analitycznej”, że jedne są wręcz sprzeczne z innymi. Prowadzi to też do tego, że dla jednych np. „sztandarową”, lub nawet najbardziej znaczącą, postacią filozofii analitycznej jest Ludwig Wittgenstein, a dla innych Wittgenstein to postać jedynie „na obrzeżach” „pra-

* Wacław Janikowski, ur. 1976 r., dr, adiunkt w Zakładzie Etyki Instytutu Filozofii w Uniwersytecie Szczecińskim. Studia magisterskie i doktoranckie w Instytucie Filozofii UMK w Toruniu. Publikacje w „Kwartalniku Filozoficznym”, „Przeglądzie Filozoficznym”, „Ruchu Filozoficznym” i in. Autor monografii metaetycznej *Naturalizm etyczny we współczesnej filozofii analitycznej* (w druku). Zwolennik naturalizmu etycznego, utilitaryzmu, empiryzmu w metodologii i teorii znaczenia. Prowadzi badania nad emocjonalnymi determinantami moralności. E-mail: janiwac@poczta.fm.

wowitej” filozofii analitycznej, za wzorcowych filozofów analitycznych uważają oni natomiast Russella i Carnapa¹.

Jeśli chodzi o Wittgensteina, to można powiedzieć, że „analityczność” jego filozofii z okresu *Tractatus logico-philosophicus* jest różna od jej „analityczności” z okresu *Philosophical Investigations*. Filozofię analityczną wyraźnie przeciwstawia filozofii Wittgensteina m.in. Ray Monk. Jego argumenty są moim zdaniem dość przekonujące². Natomiast Peter M.S. Hacker – przeciwnie – całkiem ściśle wiąże pojmowanie filozofii analitycznej z postacią Wittgensteina, pisząc nawet, że uprawiana w Stanach Zjednoczonych filozofia Quine’a i innych, ponieważ świadomie oddalała się od myśli Wittgensteina, jest „analityczna” już raczej tylko z nazwy³. Podejście Hackera jest rezultatem zwłaszcza jego niezgody na proscjentystyczną charakterystykę filozofii analitycznej⁴. Wiadomo, że w Kole Wiedeńskim wielu filozofów uważało *Tractatus logico-philosophicus* za dzieło przewodnie, rodzaj *credo* filozoficznego. Gdy jednak czołowi logiczni empiryści przenieśli się z Europy do Stanów Zjednoczonych, często określając własną filozofię mianem analitycznej, a w każdym razie będąc przez innych określani jako „analityczni”, nie uznawali już myślowego przewodnictwa Wittgensteina. Herbert Feigl w rozmowie z Karlem R. Popperem powiedział: „Naszym błędem było to, że właśnie Wittgensteina traktowaliśmy jak biblię”⁵.

Niewłaściwe są próby definiowania filozofii analitycznej poprzez przedmiot. Nie jest np. prawdą, jak nieraz się twierdzi, że centralnym, czy

¹ Por. I. Ziemiński, *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1999, s. 467–488.

² R. Monk, *What is Analytical Philosophy*, [w:] R. Monk, Anthony Palmer (eds.), *Bertrand Russell and the Origins of Analytical Philosophy*, Bristol: Thoemmes Press 1996, s. 1–25.

³ P.M.S. Hacker, *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Oxford: Blackwell 1996, s. XI, 265–266, 272.

⁴ H. Sluga, *What has History to do with me? Wittgenstein and Analytic Philosophy*, „Inquiry”, vol. 41, nr 1, 1998, s. 107–112.

⁵ Za: P.K. Feyerabend, *Herbert Feigl: a Biographical Sketch*, [w:] P.K. Feyerabend, G. Maxwell (eds.), *Mind, Matter, and Method. Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1966, s. 7, przyp. 3.

wręcz niemal jedynym, przedmiotem zainteresowań filozofów analitycznych jest język⁶.

Można próbować definiować filozofię analityczną poprzez odniesienie do tradycji zapoczątkowanej przez Moore'a i Russella. Będą to jednak definicje niezadowolające, bo nie mogą one ująć rzeczywistej istoty tego, co bardziej zasadniczo od samej tradycji łączy filozofów analitycznych.

Zupełnie niewłaściwe byłyby próby definiowania filozofii analitycznej jako po prostu filozofii anglosaskiej. Do filozofii analitycznej słusznie bowiem zalicza się dokonania wielu filozofów piszących w językach innych niż angielski. Tak np. za filozofię pod ważnymi względami (a co do niektórych filozofów w zupełności) analityczną można uznać filozofię uprawianą w Szkole Lwowsko-Warszawskiej⁷.

Terminu „filozofia analityczna” używano już w latach trzydziestych XX w., choć jego powszechne użycie datuje się od lat pięćdziesiątych, co można chyba w dużej mierze zawdzięczać publikacji *Elements of Analytic Philosophy* Arthura Papa z 1949 r.⁸

W 1936 r. w artykule *Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe* Ernest Nagel, wymieniając Cambridge, Wiedeń, Pragę,

⁶ W ten sposób charakteryzują często filozofię analityczną jej przeciwnicy. Również jej zwolennik, Michael Dummett, znany jest z takiego właśnie jej określania; ściślej – Dummett twierdzi, że dla filozofii analitycznej konstytutywne jest „the belief, first, that a philosophical account of thought can be attained through a philosophical account of language, and secondly, that a comprehensive account can only be so attained”. Tenże, *Origins of Analytic Philosophy*, Cambridge–Massachusetts Harvard University Press 1994, s. 4. Przeciwko takiemu ujęciu można zauważyć chociażby, że również wielu nieanalitycznych filozofów koncentruje swoje rozważania filozoficzne głównie wokół języka, wystarczy wskazać np. na Martina Heideggera, Michela Foucaulta czy Jacques'a Derridę. Por. C. Sluga, *What has History...*, s. 102, 120, przyp. 8.

⁷ Zob. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa: PWN 1985, s. 6, 76, 314–317; T. Baldwin, *Analytical Philosophy*, [w:] E. Craig (red.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge 1999, vol. 1, s. 223–229; E. Nagel, *Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe*, cz. I: „The Journal of Philosophy” vol. 33, nr 1 (1936), s. 6–9; cz. II: „The Journal of Philosophy” vol. 33, nr 2 (1936), s. 49–53. Jednak większości filozofów tej szkoły nie charakteryzowała postawa proscjentystyczna, która miałaby wyraz w ich filozofii (z proscjentyzmem zbieżne były poglądy nominalistyczne Stanisława Leśniewskiego oraz reizm Tadeusza Kotarbińskiego).

⁸ A. Pap, *Elements of Analytic Philosophy*, New York: The Macmillan 1949.

Warszawę i Lwów jako wiodące ośrodki ówczesnej filozofii analitycznej, wskazuje na jej następujące cechy:

- (a) specjalne zajęcie się naukami szczegółowymi;
- (b) precyzyjna analiza znaczeń;
- (c) rzetelność i antydogmatyzm: drobiazgowo i bezstronnie ważenie racji za i przeciw formułowanym tezom;
- (d) bazowanie na naukowej wiedzy empirycznej, zainteresowanie jej rozwojem i wszystkimi jej konsekwencjami;
- (e) ahistoryczność, rozumiana jako podejmowanie zagadnień filozoficznych bez ich ugruntowywania w tradycyjnych systemach filozoficznych, a nawet jako ogólna postawa niechęci wobec tych systemów;
- (f) opieranie myśli filozoficznej na „zdroworozsądkowym naturalizmie”, który akceptuje jako szczególnie wiarygodne rezultaty badań uzyskane w naukach przyrodniczych; a jednocześnie:
- (g) zasadnicze oddzielenie kwestii filozoficznych od osobistego światopoglądu i wyznawanych wartości;
- (h) szeroka i niekiedy ścisła współpraca filozofów⁹.

Należy wziąć jeszcze pod uwagę fakt, że spośród różnych filozofów analitycznych niektórzy są uznawani za „bardziej analitycznych” niż inni. Co więcej, wydaje się, że stopniowalną analityczność, przynajmniej w pewnych wyodrębnionych aspektach, można by przypisywać filozofom minionych wieków – wcześniejszych niż XX. Tak np. filozofia Arystotelesa w sposób oczywisty przedstawia się jako „bardziej analityczna” – właśnie w jakimś istotnym aspekcie zbieżnym ze współczesną filozofią analityczną – niż np. filozofia św. Augustyna. O jaki aspekt może chodzić? W tym konkretnym wypadku „większej analityczności” ważne są chyba m.in. różnice takie, jak: bardziej logiczny i empiryczny charakter filozofii Arystotelesa, a bardziej intuicyjny i teistyczny Augustyna. Może zatem dałoby się w ogólny sposób scharakteryzować filozofię analityczną właśnie poprzez przedstawienie jej metodologicznych pryncypiów? Ponadto zwykło się wskazywać na filozofów żyjących setki lat przed Moore’em i Russellem jako na protoplastów filozofii analitycznej – zwłaszcza na Davida Hume’a, a jeszcze przedtem – Thomasa Hobbesa. Co może łączyć Arystotelesa, Hob-

⁹ E. Nagel, *Impressions and Appraisals...*, „The Journal of Philosophy”, vol. 33, nr 1 (1936), s. 6–9. Por. Sluga, *What Has History...*, s. 100–101, 103, 120, przyp. 3.

besa, Hume'a, Moore'a i Russella, w przeciwstawieniu do np. św. Augustyna, Sorena Kierkegarda i Jeana Paula Sartre'a?

Twierdzą, że tym, co istotnie wspólne filozofom analitycznym jest: po pierwsze, metodologia, a po drugie – odniesienie do nauk empirycznych.

Istotną własnością metodologiczną filozofii analitycznej jest wymóg skrupulatności rozumowań, przede wszystkim uzasadniania¹⁰. Przy każdej stawianej tezie filozoficznej wolno i należy zapytać:

- (1) jak można ją uzasadnić?
- (2) czy racje, które ją uzasadniają, są wiarygodne?
- (3) pod jakim względem są wiarygodne?
- (4) czy nie istnieje jakaś teza konkurencyjna, uzasadniona racjami bardziej wiarygodnymi (pod jakim względem lub z jakiego punktu widzenia)?
- (5) albo teza uzasadniona w „lepszy sposób”, np. prościej lub bez większej liczby założeń.

Oczywiście w każdej proponowanej argumentacji nieuniknione jest zakładanie tez fundamentalnych, czy to przedmiotowych, czy językowych lub innych, co do których trudno znaleźć dalsze uzasadnienie, a przynajmniej takie, które przekonywałoby wszystkich¹¹.

Drugą istotną własnością metodologiczną, w jakimś stopniu pochodną wobec pierwszej, jest wymóg ścisłości i jasności argumentacji oraz stosowanych wyrażeń¹². Na wymóg ten składają się cztery następujące dezyderaty:

- (6) filozof analityczny powinien: (a) usilnie starać się uzyskać wyraźną świadomość znaczeń stosowanych lub rozważanych wyrażeń;

¹⁰ Tę własność uznaje nie tylko za istotną, ale za najbardziej istotną w filozofii analitycznej D. Føllesdal w artykule *Analytic Philosophy: What is it and why should one engage in it?*, [w:] H.-J. Glock, *The Rise of Analytic Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishers 1997, s. 1–16. Gdybyśmy powiedzieli, że jest to istotna i jedyna cecha specyficzna filozofii analitycznej, to byłoby to chyba ujęcie zbyt rozszerzające pojęcie filozofii analitycznej. (Por. P.M.S. Hacker, *The Rise of Twentieth Century Analytic Philosophy*, [w:] H.-J. Glock, *The Rise of Analytic Philosophy*, s. 51–76).

¹¹ Choć zwolennicy koherentystycznej koncepcji uzasadniania nie zgodziliby się z tą tezą. Jej prawdziwość wydaje mi się oczywista, można ją jednak kwestionować.

¹² Tę własność jako najbardziej istotną w filozofii analitycznej uznaje U.M. Żegleń, *Filozofia analityczna*, [w:] R. Wójcicki, *Ajdukiewicz. Teoria znaczenia*, Warszawa: Prószyński i S-ka 1999, s. 79–87.

(b) przedstawiać swoje wywody w taki sposób, aby również inni mogli wiedzieć, w jakim sensie termin jest używany;

(7a) wymogiem, a zarazem potrzebą filozofa analitycznego, jest określenie i uzasadnienie ogólnych kryteriów sensowności wszelkich wypowiedzi i wyrażeń; (7b) koniecznym minimum jest określenie kryteriów sensowności dla tej dziedziny dyskursu, której właśnie dotyczą rozważania¹³;

(8) argumentacje i analizy (w sensie rozważań niemających bezpośrednio na celu uzasadnienia jakichś tez, lecz nastawionych na opis danego zjawiska albo na ustalenie czegoś) powinny być ujmowalne (niekoniecznie muszą być faktycznie ujmowane¹⁴) w formalne schematy logiczne (przy tym za podstawową zwykło się uznawać logikę klasyczną);

(9) powinna istnieć możliwość parafrazowania stosowanych wyrażeń zdaniowych w zdania stwierdzające to samo, ale w inny sposób, przy tym powinno być jasne, jaką formę logiczną posiadają te wyrażenia¹⁵.

Filozofię analityczną cechuje również ogólne odniesienie do nauk empirycznych. Polega ono, najogólniej rzecz ujmując, na tym, że:

(10) rzetelnie przeprowadzane badania empiryczne oraz realizację całego ciągu (ciągów) takich badań w celu sformułowania najbardziej adekwatnej i cechującej się kanonicznymi walorami metodologicznymi teorii traktuje się jako wzorcowy, a w każdym razie najmniej kwestionowany, sposób dochodzenia do wiarygodnych twierdzeń (o świecie lub o człowieku).

W związku z (8) i (10) oczywisty jest postulat:

(11) twierdzenia filozoficzne należy uzgadniać z twierdzeniami nauk empirycznych.

Niektórzy filozofowie analitycznie wiążą ze sobą wymogi (7a), (8), (10) i (11) w taki sposób, że przyjmują dwie tezy: I. Ogólnym kryterium sensowności wypowiedzi mających funkcję opisową jest możliwość ich

¹³ Nie oznacza to, że w każdym artykule czy dyskusji należy *explicite* te kryteria formułować.

¹⁴ Gdy są w taki sposób programowo faktycznie ujmowane, to mówimy o metodzie tzw. twardej analizy (*hard analysis*).

¹⁵ Postaciami realizacji tego postulatu jest metoda stosowana w Russellowskiej teorii deskrypcji oraz metoda parafraz Kazimierza Ajdukiewicza. Zob. J. Woleński, *Kierunki i metody filozofii analitycznej*, [w:] J. Perzanowski (red.), *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, Warszawa: PWN 1989, s. 60–63, 66–71, 75–76; U.M. Żegleń, *Filozofia analityczna*, s. 81–82.

przełożenia na język nauk empirycznych lub potoczny język obserwacyjny (tj. język, w którym osoby komunikują, że coś widzą, coś słyszą itd.). II. Ostatecznym kryterium wszelkiego uzasadnienia¹⁶ są tzw. świadectwa empiryczne.

Aprobująca postawa względem nauk empirycznych nie oznacza, że do ich metod i wyników podchodzi się w sposób bezkrytyczny. Wręcz przeciwnie, właśnie w filozofii analitycznej, jak pokazuje historia filozofii (zwłaszcza XX w.¹⁷), przeprowadzono najwięcej studiów nad prawomocnością poszczególnych procedur i etapów budowania i rozwoju nauk empirycznych.

W filozofii analitycznej istnieje wyraźny trend scjentystyczny i naturalistyczny, tworzony przez tych filozofów, którzy nie tylko aprobują metody i wyniki nauk empirycznych, zwłaszcza przyrodniczych, ale wręcz je afirmują. Niektórzy ograniczają uznane uniwersum ontologiczne do tego, co jest przedmiotem badań tychże nauk lub o czym można przypuszczać, że jest ostatecznie do poziomu przyrodniczego redukowalne.

Poza trendem naturalistycznym filozofię analityczną charakteryzuje jeszcze jedna znana właściwość, mianowicie to, że jej uprawianie nie łączy się, a w każdym razie z zasady nie może się łączyć, z kwestiami ideologicznymi czy światopoglądowymi¹⁸. Znaczy to, że to, w co osobiście (prywat-

¹⁶ Nie chodzi tu o uzasadnienie w sensie czysto formalnym, ale o uzasadnienie *faktyczne*, tj. takie, które uważa się za nadające uzasadnianej tezie epistemiczną prawomocność.

¹⁷ Filozofem analitycznym, który w XIX w. badał metodologię nauk empirycznych, a którego nie wypada nie wspomnieć w historii filozofii tychże nauk, był John Stuart Mill. Zgodne z zarysowaną przeze mnie charakterystyką jest również zaliczenie w poczet filozofów analitycznych, którzy zajmowali się metodologią nauk empirycznych, m.in. Arystotelesa, Francisca Bacona z Verulamum, Johna Fredericka Herschela, Ernsta Macha.

¹⁸ J.M. Bocheński, *O filozofii analitycznej*, tłum. D. Gabler, [w:] tenże, *Logika i filozofia. Wybór pism*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1993, s. 47–48 (całość tekstu: s. 35–49). Bocheński zwraca uwagę przede wszystkim na takie cechy filozofii analitycznej, jak racjonalność, ostrożność w formułowaniu pełnych systemów filozoficznych, założenie o istnieniu obiektywnego i poznawalnego świata oraz właśnie oddzielenie uprawiania filozofii od osobistego światopoglądu, religii i moralności. Interesująca jest jego opinia o szczególnej bliskości filozofii analitycznej ze scholastyczną. Wydaje się, że poza własnością zajmowania proscjentystycznej postawy sposoby uprawiania

nie) wierzy filozof, nie może w żaden sposób wpływać na to, jak ocenia on filozoficzną zasadność twierdzeń uznawanych przez siebie lub innych. Jeśli filozof tworzy system filozoficzny, to z reguły jest gotów określić, jakie są jego podstawowe przesłanki. Filozofowi niezgadzącemu się z którąś z tych przesłanek powinien on wyjaśnić, dlaczego uznaje ją za wiarygodną – albo odwołując się do jeszcze innych przekonań zasadniczych, albo przyznając, że jako należąca do fundamentów systemu, przesłanka ta sama nie da się już uzasadnić (tj. w sposób inferencyjny)¹⁹.

Można powiedzieć, że powyższe określenia składają się na definicję filozofii analitycznej. Jest to definicja normatywna, ponieważ piszący te słowa uważa, że dobrze byłoby używać terminu „filozofia analityczna” zgodnie z właśnie określonym sensem. Jest normatywna również dlatego, że jej autor bardziej ceni tak rozumianą filozofię niż jakąkolwiek inną. Nie jest to jednak definicja czysto normatywna²⁰. Podobnie definiowali „filozofię analityczną” m.in. Ernest Nagel, Józef Maria Bocheński, Dagfinn Føllesdal, Ray Monk. Normatywny charakter ich definicji jest wyraźny. Jednakże są to również definicje w jakiejś mierze sprawozdawcze, bowiem w sposób zbliżony do zdefiniowanego często pojmowano (i pojmuje się) termin „filozofia analityczna”²¹. Tę sprawozdawczość łatwo zauważyć we

filozofii obu typów faktycznie są zbieżne. Jeśli chodzi o podobieństwa do innych filozofii, to wypada powiedzieć zwłaszcza o fenomenologii. Niektórzy twierdzą mianowicie, że metoda fenomenologii jest w jakimś stopniu stosowana w filozofii analitycznej. Postuluje się też uzupełnianie metodologii fenomenologicznej metodologią analityczną. Zob. J. Czerniawski, *Filozofia analityczna a metoda fenomenologiczna*, „Filozofia Nauki” nr 3-4 (2000), s. 133–138; J. Dębowski, *Pomiędzy epistemiczną impotencją a epistemiczną omnipotencją*, tamże, s. 139–145.

¹⁹ To zasadnicze oddzielenie filozofii od światopoglądu może doprowadzić nawet do tak skrajnych wypadków, że ktoś osobiście będzie wierzył w coś, co jest negowane na gruncie głoszonej przez niego koncepcji filozoficznej, z uznawanymi za najbardziej wiarygodne z racjonalnego punktu widzenia przesłankami podstawowymi.

²⁰ Recenzent „Analizy i Egzystencji” stwierdził, że definicje są albo normatywne, albo sprawozdawcze, *tertium non datur*. Utrzymuję, że proponowana przeze mnie definicja jest przede wszystkim normatywna, ma jednak również aspekt sprawozdawczy. Przy okazji dziękuję Recenzentowi za wszystkie uwagi.

²¹ Potwierdzają to Piotr Gutowski i Tadeusz Szubka [w:] tychże, *Czym jest filozofia analityczna?*, „Przegląd Filozoficzny” („Nowa Seria”) nr 2 (2000), s. 7, przyp. 7. Autorzy proponują jednak definiować rzeczony termin w sposób czysto sprawozdawczy („opisowy”).

wspomnianym powyżej artykule Nagela, który jest właściwie raportem filozoficznym z jego podróży po przedwojennej Europie. Ujęcie w punktach (1)–(11) znaczenia terminu „filozofia analityczna” jest chyba zupełnie zbieżne z ujęciem Nagela, przedstawionym powyżej w punktach (a)–(h).

A NORMATIVE DEFINITION OF ANALYTICAL PHILOSOPHY

Summary

Analytical philosophy cannot be defined as a philosophical school in the world. This is a broad type of philosophy and most prominent ideas popularly attached to the term „analytical philosophy” are: 1) generally it concerns questions of language, concepts, logic and methodology; 2) it is rather rigorous as to the way of exposition and considering of philosophical problems, perhaps more logically demanding and careful than any other sort of philosophy; 3) in consequence its primary objective is analysis of concrete concepts and theoretical problems, and only secondary (if at all) larger synthesis of thought.

These three characteristics are however only common associations. As such they should be included in working out purely reportive definition of the term „analytical philosophy”, probably insuperable task.

We stay with different definitions, and various analytical philosophies themselves. In spite of that I propose to stipulate one normative definition. It is also reportive due to equivalences or strong resemblance to definitions made by Ernest Nagel, Józef Maria Bocheński, Dagfinn Føllesdal, Ray Monk and many others (so often not quite explicit definitions, though understandings being sufficiently recognizable as pertaining to one genre). Summing up all definitional requirements, analytical philosophy has been characterized as: 1) having high standards of objectivity and justifiability (formulating explicit theses, always preferring uniquely and clearly interpretable expressions, finding scrupulous arguments pros and cons etc.); and 2) approving of (moderately at least) empirical sciences, with assumption of privileged status of empirical knowledge. Second feature is less important, and yet without it a philosophy cannot be completely analytical in preferred sense. Philosophical analyticity is gradable, relatively to these two features. There are some virtues of such definition. For example, we may properly say that Aristotle was certainly more analytical than Plato, but still consider whether Plato (with supposed unwritten and esoteric doctrine) was more analytical than Heidegger.

KATARZYNA GURCZYŃSKA*

CZŁOWIEK JAKO BYT OTWARTY
PRÓBA POZYTYWNEJ CHARAKTERYSTYKI PODMIOTU
NA GRUNCIE FILOZOFII PSYCHOLOGII LUDWIGA WITTGENSTEINA

Słowa kluczowe: analizy zjawisk psychicznych, byt izolowany, filozofia psychologii, introspekcja, kryterium zewnętrzne, podmiot, samorozumienie, tożsamość osobowa, Wittgenstein, wewnątrz, wyobrażać coś sobie, zewnątrz, znać innego

Keywords: analyses of psychological phenomena, an isolated being, philosophy of psychology, an introspection, an outward criterion, a subject, a self-understanding, a personal identity, Wittgenstein, the inside, to imagine something, the outside, to know the other

Późna filozofia Wittgensteina – choć może brzmieć to nieco dziwnie dla tych, którzy są przekonani, że stanowi ona wkład wyłącznie do namysłu nad naturą naszego języka – daje się wpisać w nowoczesną refleksję nad problemem podmiotowości. Jeśli bowiem zastanowić się nad ideą przewodzącą dokonywanym przez niego analizom zjawisk psychicznych, takich jak myślenie, chcenie, posiadanie nadziei, oczekiwanie na coś itd., nasuwa

* Katarzyna Gurczyńska, dr, adiunkt w Zakładzie Filozofii Współczesnej na Wydziale Filozofii i Socjologii UMCS w Lublinie. Interesuje ją zwłaszcza problematyka podmiotowości w filozofii współczesnej, głównie w pismach Wittgensteina i Heideggera. Opublikowała książkę *Metafizyczne tezy Traktatu logiczno-filozoficznego Wittgensteina*, (1999). Przetłumaczyła m.in. David Pears, *Wittgenstein*.

się wniosek, iż tym, co spaja poszczególne analizy owych zjawisk, jest krytyka pewnego sposobu ujmowania podmiotu. Dotyczy ona pojmowania człowieka jako bytu zamkniętego: izolowanego obszaru, gdzie zjawiska psychiczne zachodzą w postaci procesów i aktów. Na bazie tych analiz, a raczej refleksji dotyczącej tego, w co są one wymierzone, można, z dużą dozą śmiałości, stwierdzić, że Wittgenstein zabiera głos w sporze o status podmiotowości i głos ten rozbrzmiewa po stronie tych, którzy zajmują krytyczną postawę wobec nowożytnego sposobu ujmowania podmiotu.

Przedstawienie kwestii podmiotowości od strony negatywnej, w dobie zaawansowanych sporów na ten temat, wydaje się jednak głęboko niewystarczające. Tymczasem *krytyka* jest tym, co wyłania się jako wynik dociekań Wittgensteina. Filozofia, którą uprawia – jak sam o tym mówi – burzy tylko to, co wielkie i ważne (DF, 118)¹. W swoich analizach stanów psychicznych największy nacisk kładzie na przedstawienie tego, czym owe zjawiska *nie są* i na czym polega błędne ich rozumienie. Wyznaje pogląd, iż w samym tylko przedstawieniu tego, co należy odrzucić, spełnia się cel filozofii, która jako taka nie dąży do odkryć, ale do „zrozumienia rzeczy dawno znanych” (DF, 89). Czy można zatem mówić o jakiegokolwiek pozytywnej koncepcji wyłaniającej się z docelowo destrukcyjnych analiz? Czy w oparciu o analizy, które mają przede wszystkim charakter „burzący”, daje się zbudować pozytywną, a nie tylko krytyczną koncepcję podmiotu?

Aby móc odpowiedzieć na to pytanie, trzeba najpierw dokładnie przyjrzeć się temu, wobec czego Wittgenstein zajmuje, tak ważną dla siebie, krytyczną postawę. Przeglądając literaturę dotyczącą późnych pism Wittgensteina, rzuca się w oczy, że jego interpretatorzy przeciwstawiają tę myśl wzmiankowanej już tradycji kartezjańskiej². I choć odniesienie takie z pewnością pozwala głębiej wniknąć w treść wittgensteinowskich dociekań, nie stanowi ono podstawy jego krytycznych odniesień. Zgodnie bowiem z jego metodologicznym *credo*, to nie tradycja filozoficzna, ta czy inna, ale

¹ Litery DF w nawiasach okrągłych, łącznie z numerem odpowiedniej uwagi, odsyłają do: L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Warszawa: PWN 1972.

² Częste odwołania do kartezjanizmu, jakie pojawiają się w literaturze poświęconej myśli Wittgensteina, zdaniem Kenny’ego nie wynikają z tego, że Wittgenstein tradycję tę uznawał za szczególnie błędną, ale dlatego, że kartezjańskie *cogito* jest wyrazem mitu, który zawładnął umysłowością większej części rasy ludzkiej. Cf. A. Kenny, *The Legacy of Wittgenstein*, Oksford: Basil Blackwell, 1984, s. 77.

nasze potoczne poglądy powinny zostać wzięte pod rozwagę. O nie Wittgensteinowi chodzi i do nich się odnosi.

Trudno tu utrzymać się niejako z głową na powierzchni – dostrzegać, że należy pozostać przy sprawach myślenia codziennego – by nie zejść na manowce, gdzie rodzi się pozór, iż chodzi o opisanie największych subtelności, których przecież naszymi środkami w ogóle nie moglibyśmy opisać. Czujemy się tak, jak gdyby przyszło nam naprawiać zerwaną pajęczynę palcami. (DF, 106)

Problemy, które rodzi błędna interpretacja naszych form językowych, mają charakter *głębi*. Są to głębokie niepokoje, zakorzenione w nas tak głęboko, jak formy naszego języka; a ich znaczenie jest tak wielkie, jak doniosłość naszego języka. (DF, 111)

Człowiek wcale nie zwraca uwagi na właściwe podstawy swych badań. Chyba, że kiedyś właśnie *to* go uderzy. Czyli: nie zwracamy uwagi na to, co raz dostrzeżone najsilniej rzuca się w oczy. (DF, 129)

Jak się więc zdaje, charakterystyczne dla tej filozofii jest to, że mimo iż daje się ją – jako zwróconą krytycznie – umieścić w określonej tradycji rozumienia podmiotu, albo raczej wobec niej, to jednak podstawą dociekań Wittgensteina pozostaje potoczne rozumienie siebie.

Wniosek ten pozwala powrócić do pytania o możliwość pozytywnej koncepcji podmiotowości. Wydobyć podstawy jego krytycznych analiz – czyli poglądów, przeciwko którym kieruje się jego krytyka – umożliwiałoby wyciągnięcie pozytywnych wniosków, gdy te przeciwstawi się koncepcji odrzuconej. Nasze mniemania dotyczące tego, kim jesteśmy, Wittgenstein uznaje za błędne, ale błędne w *sposób pouczający*. Odkrycie ich jako błędnych ma charakter konstruktywny. Paradoksalnie jednak odkrywana prawda jest nam dobrze znana.

Filozofia stawia nam jedynie coś przed oczami, niczego nie wyjaśniając i nie wysuwając żadnych wniosków. – Skoro wszystko leży jak na dłoni, to nie ma czego wyjaśniać. Gdyż to, co jest ewentualnie ukryte, nie interesuje nas. (DF, 126)

Przyjęta przez Wittgensteina filozoficzna metoda, zdająca się zrazu wyłącznie krytyką (burzącą to, co wielkie i ważne), prowadzi do odkryć nieprzynoszących nic, czego byśmy wcześniej nie wiedzieli. Usuwa się nie-

jako to tylko, co staje nam na przeszkodzie, by zobaczyć coś, co zawsze widzimy. To właśnie jest paradoksalne: wynikiem filozoficznych dociekań Wittgensteina jest uprzytomnienie sobie tego, co w pewnym ważnym sensie, już wiemy³.

To, co wiemy, gdy nas nie pytają, a przestajemy wiedzieć, gdy mamy rzecz wyjaśnić, jest czymś, co wymaga *uprzytomnienia*. (I co najwi-
doczniej z jakiegoś powodu uprzytomnić sobie trudno). (DF, 89)

Można więc powiedzieć, że pozytywna koncepcja podmiotowości, jaka może powstać na bazie krytycznych analiz zjawisk psychicznych, ma postać *uprzytomnienia* sobie tej znajomości siebie, na gruncie której powstaje fałszywa, potoczna autowykładnia⁴. Droga do wymagającej uprzytomnienia samowiedzy wiedzie od poglądu potocznego, poprzez jego krytykę, do pozytywnej koncepcji podmiotowości, znanej nam, ale przyjmującej zdeformowaną postać w potocznych przekonaniach.

Znaczna część *Dociekań filozoficznych*, a niemal w całości uwagi zawarte w tomach nazwanych ogólnie filozofią psychologii, a więc *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* i *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, poświęcone są analizie tego, co określamy mianem zjawisk, aktów, procesów i stanów psychicznych. Sposób, w jaki je sobie wyobrażamy, wiąże się z ogólniejszym jeszcze wyobrażeniem na

³ To samo, jak się zdaje, ma na myśli R. Rhees w swoim artykule poświęconym ocenie wartości uprawiania filozofii w duchu Wittgensteina. Pisze w nim, że filozofia uprawiana w sposób, o którym mówi autor *Dociekań*, faktycznie nie przynosi żadnego pożytku – nie wiemy dzięki niej niczego, czego nie wiedzielibyśmy wcześniej, daje nam jednak *pewien typ wglądu*, dzięki któremu docieramy do tego, czego nigdy nie osiągnęlibyśmy drogą budowania filozoficznych koncepcji. Mimo tego, zdaniem Rheesa, to właśnie filozofowie, a więc ci, którzy owe koncepcje budują, porzucając tego typu działalność, mają największe szanse na dotarcie do prawdy. Cf. R. Rhees, *The Fundamental Problems of Philosophy*, „Philosophical Investigations” 17 (1994), s. 573–585.

⁴ Ten rodzaj wiedzy, rozumienia, które pojawia się przed wszelkiego rodzaju refleksją, jest przedmiotem uwagi Malcolma. To właśnie owe przed-rozumienie, a nie refleksja nad rzeczywistością, jest u Wittgensteina źródłem znaczenia pojęć języka, w którym o świecie mówimy. Początków znaczeń, zdaniem Malcolma, szuka on w prymitywnych, instynktownych reakcjach na rzeczywistość, a nie w refleksji nad nią. Rodzaj wiedzy, który wymaga uprzytomnienia, to rozumienie, które leży u podstaw możliwości posługiwania się językiem, w którym na temat rzeczywistości mówimy. Cf. N. Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View*, London: Routledge 1993, s. 91.

temat tego, kim jesteśmy. Naszkicowana w tym artykule droga, która ma wieść do odnalezienia pozytywnej koncepcji podmiotowości, czyni bezużytecznym drobiazgowo przedstawianie przeprowadzanych przez Wittgensteina analiz. Dlatego też omówi się jedno tylko wybrane zjawisko psychiczne, by na podstawie jego błędnej wykładni zarysować fałszywy sposób rozumienia tego, kim jesteśmy. Analizowanym zjawiskiem będzie wyobrażanie sobie czegoś.

Krytyka, jaką przeprowadza Wittgenstein analizując fenomeny naszego życia duchowego, wymierzona jest w pojmowanie ich jako aktów, stanów lub procesów przebiegających w naszym wnętrzu, pojmowanym jako miejsce, gdzie zachodzą. Myśląc na przykład o oczekiwaniu, wyobrażamy sobie siebie wprawionych w pewien stan; snucie refleksji pojmujemy jako proces zapoczątkowany i zakończony w naszym aparacie mózgowym, wolę zaś wyobrażamy sobie jako akt, na mocy którego powstaje impuls popychający nas do określonego działania. Taki obraz życia duchowego silnie trafia nam do przekonania, a w rezultacie uznajemy go za prawdziwy.

Mieć jakiś pogląd jest to pewien stan. – Stan czego? Duszy? Umysłu?
(DF, 213)

Skąd bierze się w nas łatwość uznania wykładni naszego życia psychicznego za coś, co przebiega w naszym wnętrzu? Jakie przekonanie skłania nas do uznania fenomenów życia psychicznego za zachodzące w nas procesy i akty? Jest nim myśl, że owe zjawiska, skoro są *nasze*, to muszą w *nas* zachodzić. To my myślimy, oczekujemy, chcemy itd. – aby być *własnym*, nasze życie psychiczne wymaga miejsca, gdzie mogłoby się toczyć. I tak rodzi się mit wnętrza – wydzielonego miejsca w świecie, miejsca, które jest wyłącznie nasze, i w tym sensie odizolowane od reszty świata. A wraz z tym mitem, obraz człowieka jako bytu zamkniętego, bytu, który posiada własny świat wewnętrzny.

Zjawiskiem, którego wykładnia odpowiada prezentowanemu powyżej przekonaniu w sposób wręcz wzorcowy, jest analizowany przez Wittgensteina psychiczny fenomen wyobrażania sobie czegoś. Zawiera on w sobie konstytutywne dla przekonania o izolacji życia duchowego elementy. Po pierwsze: wyobrażanie sobie czegoś wydaje nam się dziełem określonego indywiduum i w tym sensie pozostaje niezależne od zewnętrznej rzeczywistości.

Opisuję komuś pewien pokój, a potem, by się przekonać, czy opis mój został zrozumiany, polecam mu namalować według tego opisu obraz *impresjonistyczny*. – Człowiek ów maluje krzesła, określane w moim opisie jako zielone, na ciemnoczerwono; gdzie mówiłem „żółto”, tam maluje na niebiesko. – Takie wrażenie zrobił na nim ów pokój. A ja powiadam: „Bardzo dobrze; tak to wygląda”. (DF, 368)

Po drugie zaś, należy do grupy tych zjawisk, o których inni mogą się dowiedzieć wyłącznie wtedy, kiedy zostaną im zakomunikowane, opisane przez osobę, która coś sobie wyobraża. Komunikację taką wyobrażamy sobie w postaci fizycznego – za pomocą słów – przekazywania czegoś, co ma naturę psychiczną, co tkwi w naszym umyśle i w postaci komunikatu „wędruje” do innego umysłu.

Tak przywykliśmy do językowego komunikowania się w rozmowie, że zdaje się nam, jakoby cały dowcip tej komunikacji polegał na tym, iż ktoś drugi chwyta sens moich słów – coś psychicznego – i że niejako wchłania je do swego umysłu. (DF, 363)

W obu tych elementach pojawia się właściwy dla potocznej wykładni tego zjawiska jego *zamknięty* charakter. Przeciwno takiemu jego pojmowaniu zwraca się krytyczna analiza Wittgensteina. Wedle niego zjawiska psychiczne takie jak wyobrażanie sobie czegoś nie mają charakteru procesu, który w nas przebiega, gdyż w ogóle nie mają charakteru czegoś, co zachodzi w izolacji. Miejsca odosobnienia to fikcja, która powstaje, gdy próbujemy wyjaśnić sobie naturę naszego życia duchowego. Jaką drogą należy pójść, aby uniknąć tego rodzaju nasuwającej się wykładni? Wittgensteinowska droga oświecenia wiedzie przez refleksję nad językiem. Filozof ów zwraca naszą uwagę na użycie wyrażań, za pomocą których o przeżyciach mówimy.

Nie o to trzeba pytać, czym są wyobrażenia, ani o to, co się dzieje, kiedy coś sobie wyobrażamy; lecz o to, jak używa się słowa „wyobrażenie”. (DF, 370)

Skąd ten pomysł? Dlaczego Wittgenstein pyta o użycie słów? Dlaczego nie chce „przyglądać” się poszczególnym przeżyciom – koncentrować na nich uwagi, gdy zachodzą? Odpowiedź na to pytanie, w kontekście prowadzonych tu rozważań, jest prosta: owo przyglądanie się, które miało-

by przybliżyć nam istotę zjawiska, zakłada jego naturę jako wewnętrzne-
go, zachodzącego w nas, a więc ukrytego procesu. W samym podejściu
założone zostałyby to, do czego dzięki niemu mielibyśmy dojść. Dlatego
też Wittgenstein rezygnuje z metody introspekcyjnej w docieraniu do isto-
ty zjawiska i zwraca się ku czemuś, co wydaje się nie dotyczyć jego same-
go, ale słowa, które ono nazywa. To właśnie charakterystyczne jest dla spo-
sobu, w jaki myśliciel ten prowadzi dociekania: zjawiska tradycyjnie rozpo-
znawane na podstawie introspekcyjnych wglądów „bada” od strony użycia
wyrażeń, za pomocą których o nich mówimy. Zamiast śledzić w sobie okre-
ślony „proces” lub „akt” psychiczny, mamy przyjrzeć się użyciu pojęcia, któ-
re go nazywa⁵. W podejściu tym nie chodzi mu jednak o badania nad języ-
kiem, które miałyby prowadzić do rozstrzygnięć semantycznych (DF, 370) –
jego celem jest odwrócenie uwagi od wnętrza pojmowanego jako miejsce,
na którym można ją skoncentrować, a skierowanie jej, w stronę przeciwną –
w stronę społecznej *matrix*, faktycznego źródła naszego życia psychicznego.

„Widzenie i wyobrażanie są różnymi zjawiskami.” – Słowa „widzieć”
i „wyobrażać” mają różne znaczenie! Ich znaczenia odnoszą się do ca-
łego mnóstwa ważnych sposobów ludzkiego zachowania, do zjawisk
ludzkiego życia. (K, 629)⁶

Gdy powtarzam sobie w myśli abecadło, co wtedy stanowi kryterium
tego, że robię to samo, co ktoś inny, kto też je sobie po cichu powtarza?
Mogłoby się okazać, iż i w jego krtani, i w mojej dzieje się wtedy to
samo. (Podobnie, gdy obaj o tym samym myślimy, tego samego pra-
gniemy itd.) Czy jednak użycia słów: „powtarzać sobie po cichu to
a to” nauczyliśmy się dzięki temu, że wskazano nam jakiś proces w kr-
tani albo w mózgu? Czy nie mogłoby być równie dobrze tak, że wy-
obrażeniu głoski a odpowiadałyby u mnie i u niego różne procesy fizjo-
logiczne? Sęk w tym: *Jak porównuje się wyobrażenia?* (DF, 376)

⁵ Fakt tego, że aby zrozumieć, na czym polega istota określonego zjawiska psychicz-
nego, jesteśmy skłonni sięgać po metody introspekcyjne wynika, jak podkreśla to Mal-
colm, z naszego uwarunkowania kulturą naukowo-techniczną. To ona każe nam stawiać
pytania typu: „co się działo gdy...”, „co w nas musiało zająć by...” itd., pytania całkowi-
cie nieadekwatne jeśli chodzi o specyfikę zjawisk psychicznych. Cf. N. Malcolm, *Witt-
genstein: A Religious Point of View*, London: Routledge 1993, s. 70.

⁶ Litera K w nawiasach okrągłych, łącznie z numerem odpowiedniej uwagi, odsyła
do: L. Wittgenstein, *Kartki*, Warszawa: Wydawnictwo KR 1999.

Refleksja nad sposobem użycia wyrażenia „wyobrażać coś sobie” pozwala nam oderwać się od pojmowania wyobrażania sobie jako czegoś, co zachodzi „w naszej głowie”. Wittgenstein zwraca nam uwagę na sposób, w jaki uczymy używania tych słów. Przyswajając sobie ich znaczenie, nie wyszukujemy przecież odpowiadającemu nazwie procesu w sobie – wyrażenia tego uczymy się dzięki temu, że wskazuje się nam **ogólnie rozpoznawalną** sytuację, w której zasadne jest jego użycie. Myśl ta wiedzie do sedna problemu.

Wyrażenia „wyobrażać coś sobie” nie uczymy się tylko w odniesieniu do nas samych, czyli dla przypadku pierwszej osoby liczby pojedynczej. Uczymy się go używać mówiąc o wyobrażeniach innych osób. Gdybyśmy wyrażenie to odnosili do procesów toczących się w naszym wnętrzu, nie moglibyśmy mówić o wyobrażeniach innych osób. Nie widzimy przecież obrazu, który pojawia się przed „oczyma duszy” tych, którzy coś sobie wyobrażają, mimo to wiemy, co sobie wyobrazili. W życiu codziennym nie mamy z tym kłopotu. Jak to robimy? Skąd wiemy, co wyobrażają sobie inni? Odpowiedź na to pytanie wiedzie nas do kluczowej kwestii kryterium poprawności użycia słów.

Jeżeli potrafię wyobrazić sobie ból i jeżeli kto inny potrafi go sobie wyobrazić, a przynajmniej mówimy, że to potrafimy – jak stwierdzić, czy dobrze go sobie wyobrażamy, i na ile dokładnie? (K, 535)

[...] Co stanowi kryterium czerwoności pewnego wyobrażenia? Dla niego, gdy ma je ktoś inny: to, co on mówi i czyni. Dla mnie, gdy ja sam je mam: nic. (DF, 376)

O tym, co wyobraził sobie ktoś inny, wiemy na podstawie tego, co mówi i robi. Stwierdzenie to tylko na pozór jest banalne. Wypowiadając się na temat wyobrażeń innych, czymś się kierujemy i to, czym się kierujemy nie mieści się w naszym wnętrzu, lecz jest kryterium zewnętrznym. Wniosek ten jest dla Wittgensteina bardzo ważny. Dlaczego? Wydaje się przecież trywialny. Do kryterium zewnętrznego – jak się zdaje – odwołujemy się po prostu wtedy, gdy nie możemy się odwołać do kryterium wewnętrznego – właściwego kryterium rozstrzygającego kwestię. Odwołanie się do kryterium zewnętrznego nie musi obalać przekonania o wewnętrzności zjawisk psychicznych – wystarczy tylko uznać kryterium wewnętrzne za prymarne w stosunku do zewnętrznego. Tymczasem – i na tym pole-

ga oryginalność myśli Wittgensteina – kryterium zewnętrzne nie tylko nie pełni funkcji „zastępczej” w stosunku do kryterium wewnętrznego, ale jest *jedynym* kryterium rozstrzygającym o naszych wyobrażeniach. Innego kryterium po prostu nie ma.

Wniosek ten na pierwszy rzut oka wydaje się zwyczajnie błędny. Jeśli nie istnieje kryterium wewnętrzne, w jaki więc inny sposób rozpoznajemy, co sobie wyobraziliśmy? Przecież nie wsłuchujemy się we własne na ten temat słowa i nie przyglądamy się temu, co robimy?⁷ W ten sposób przecież, jak zostało to podkreślone, rozstrzyga kryterium zewnętrzne. Jeśli nie istnieje kryterium wewnętrzne, skąd wiemy, co sobie wyobraziliśmy?

Aby odpowiedzieć na to pytanie należy, wedle metody Wittgensteina, zdać sobie sprawę z błędu, który robimy sądząc, że swoje stany rozpoznajemy, że się na przykład od siebie o tym, co sobie wyobraziliśmy, *dowiadujemy*.

W jaki sposób wiem na podstawie swego *wyobrażenia*, jak naprawdę ów kolor wygląda? [...] „Nie widzę tu wprawdzie nic fioletowego, ale gdy mi dasz kasetę z farbami, to ci ten kolor pokażę”. Jak można *wiedzieć*, że potrafi się pokazać fiolet, gdy...; czyli że rozpozna się ów kolor widząc go? (DF, 388)

Skąd wiemy, co sobie wyobraziliśmy? Wydaje nam się, że dzieje się to w następujący sposób: odnosimy posiadane wyobrażenie do wyobrażonego przedmiotu (barwę, którą mam na myśli do barwy z kasety z farbami) i stwierdzamy, czy podobieństwo zachodzi, czy też nie. Taka wykładnia nasuwa następujące wnioski: podobieństwo, które ma zajść, musi mieć charakter nad-podobieństwa – „wyobrażenie musi być bardziej podobne do swego przedmiotu niż wszelki obraz”. Po drugie zaś – i to jest dla prowadzonych tu rozważań ważniejsze – nim przystąpimy do takiego porównania, musimy wiedzieć – by ów obraz odnieść do porównywanego z nim przedmiotu – co sobie wyobraziliśmy. Czym jest jednak owo *to* – coś odnoszonego – skoro nie wiemy jeszcze, co sobie wyobraziliśmy? Cała ta cere-

⁷ Fakt, że własnych stanów nie rozpoznajemy z oznak, po których rozpoznajemy stany innych osób, czyni z nich stany szczególne. Zrodzone w ten sposób poczucie wyjątkowości stanów własnych skłania nas, jak pisze o tym Mounce, do przekonania o ich prywatnym charakterze. Cf. H. Mounce, *The Inner and the Outer*, „Philosophical Investigations” 25 (2002), s. 68.

monia wewnętrznego porównania nie wyjaśnia nam, skąd wiemy, co sobie wyobraziliśmy. Skąd więc to wiemy, jak się tego dowiadujemy? W tym właśnie tkwi sedno sprawy. Odpowiedź na to pytanie stanowi bowiem klucz do tajemnicy istnienia wyłącznie kryteriów zewnętrznych. **O własnych wyobrażeniach niczego się od siebie nie dowiadujemy**⁸. Faktycznie mówimy o swoich wyobrażeniach, ale nie na podstawie ich *rozpoznania*. Jak to rozumieć?

Kiedy coś sobie wyobrażamy, nie obserwujemy. To, że obrazy pojawiają się i znikają, nie *dzieje się* nam. Nie zaskakują nas one i nie mówimy „Patrz!...”. (W przeciwieństwie na przykład do powidoków.) (K, 632)

Tym, co wydaje nam się wskazywać na istnienie wewnętrznego kryterium rozstrzygającego, czy i co sobie wyobrażam, jest pewność, że możemy obserwować swoje życie i na tej podstawie posiadać o nim wiedzę. Fakt ten wydaje nam się oczywisty. Gdy coś sobie wyobrażamy, *wiemy*, że to robimy i *wiemy*, co sobie wyobrażamy. Zdaniem Wittgensteina jednak, mówiąc w ten sposób, słowa „wiedzieć” używamy niewłaściwie. To, co nazywamy wiedzą, nie odnosi się do naszych własnych stanów psychicznych. My owe stany mamy, ale to nie znaczy, że o nich *wiemy* – w normalnym sensie tego słowa.

Gdy filozofujemy, wydaje nam się, że słowa „wiem” w odniesieniu do stanów ducha zasadnie używa się wyłącznie, jeśli chodzi o własne stany psychiczne. Zastosowanie go w odniesieniu do stanu innych osób jawi nam się jako pewne nadużycie. Przekonanie to ma swoje źródło w tym, że czasami mylimy się w ocenie stanów innych osób, a nigdy nie mylimy się oceniając własne. I na tym właśnie polega paradoksalność tej kwestii: to bowiem, co wydaje się przemawiać za pełną prawomocnością użycia tego

⁸ Kryterium zewnętrzne w postaci klucza do rozumienia natury tzw. procesów psychicznych pojawia się również w komentarzach N. Malcolma. Podkreślając, że brak kryterium wewnętrznego – kryterium orzekania o stanach własnych – nie pozwala stanów tych uznać za prywatne, dodaje, że istnienie kryteriów zewnętrznych odgrywa istotną rolę w wypowiedziach o nich. To bowiem, że orzekając o stanach własnych nie potrzebujemy kryterium zewnętrznego, nie znaczy, że jest dla nas nieistotne. Kryterium to, choć niestosowane, tkwi w używanych przez nas pojęciach i tylko dlatego, że jest, możemy o swoich stanach mówić. Innymi słowy: nie my potrzebujemy kryterium, potrzebuje go nasza mowa, by stać się zrozumiała dla innych. Cf. N. Malcolm, *Turning to Stone*, „Philosophical Investigations” 12 (1989), s. 101–111.

słowa wyłącznie w odniesieniu do pierwszej osoby liczby pojedynczej, przemawia przeciwko sensowności tego użycia.

Mówi się: „Wiem”, gdzie można by też powiedzieć: „Sądzę”, lub „Przypuszczam”; gdzie można się o czymś przekonać. (Gdyby ktoś zechciał oponować, że mawiamy czasem: „Muszę przecież wiedzieć, czy mam bóle!”, „Tylko ty możesz wiedzieć, co czujesz” itd., to winien przyjrzeć się najpierw powodom wypowiedzienia takich zwrotów i ich celowi. „Wojna to wojna” nie jest przecież przykładem zasady tożsamości.) (DF, s. 309)

Gdybym mógł wiedzieć o tym, że coś sobie wyobrażam, że kogoś oczekuję, lub że byłem wesół – musiałbym również móc się co do tego mylić, być pewnym lub w to wątpić. Tymczasem zdania typu: „Przypuszczam, że wyobrażam sobie, jak bardzo mnie boli”, czy też „Sądzę, że jestem wesół” lub: „Byłem pewien, że oczekiwałem jego przyjścia, ale się myliłem”, uznajemy za niedorzeczne. Tam, gdzie możliwość niewiedzy jest z góry wykluczona, nie można mówić o wiedzy.

Mogę wiedzieć, co myśli inny człowiek, ale nie, co ja sam myślę. (DF, s. 310)

Jaki z tego wniosek? Z tego, że na temat swoich stanów nie możemy posiadać wiedzy, wynika, że wobec nich nie zajmujemy postawy poznawczej. Swoich stanów *nie rozpoznajemy*, nie są one przedmiotem naszej obserwacji (nie możemy ich widzieć lepiej, gorzej lub wcale). Nie mogą być przedmiotem naszej wiedzy, nie potrzebują kryterium orzekania na ich temat – my sami żadnego kryterium ich rozpoznawania nie posiadamy. Własne stany psychiczne nie są wewnętrznie rozpoznawane, bo nie mają owej wewnętrznej natury, którą chcielibyśmy na zasadzie bezpośredniej ich znajomości im przypisać⁹. Jedynym istniejącym kryterium rozpoznania danego

⁹ Thornton zwraca uwagę na to, że uznając czasowniki psychologiczne za odnoszące się do wewnętrznych czynności, kierujemy się tym, że używamy ich również w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Fakt ten jednak błędnie interpretujemy: istnienie „prywatnego” odniesienia tych czasowników nie oznacza, że mają one również prywatny sens. Cf. S. Thornton, *Sempiternity, Immortality and the Homunculus Fallacy*, „Philosophical Investigations” 16 (1993), s. 311. Nie tylko znaczenie słów zależy od norm publicznych, ale również to, co robimy, a czemu błędnie przypisywalibyśmy prywatny

stanu, a będzie to zawsze stan innego, pozostaje więc kryterium zewnętrzne¹⁰.

‘Zjawisko wewnętrzne’ wymaga zewnętrznych kryteriów. (Df, 580)

Ten wniosek jednak sprawy nie rozstrzyga. Istnienie zewnętrznego kryterium rozpoznania określonego stanu, w jakim znajduje się dana osoba, nie przeczy wewnętrznej naturze owego stanu, jeżeli tylko odróżnimy przeżycia wewnętrzne od zewnętrznych oznak i te ostatnie potraktujemy jako skutek tych pierwszych. Kryterium zewnętrzne odnosić się będzie do oznak, nie przecząc istnieniu procesu wewnętrznego, ale istnienie to potwierdzając. Argument ten, choć wydaje się być słuszny, zostaje przez Wittgensteina odrzucony.

Związek pomiędzy oznakami danego przeżycia – tym, co człowiek robi, mówi, jak przy tym wygląda i w jakiej się to odbywa sytuacji – i „samym” owym przeżyciem wyobrażamy sobie jako stosunek przyczyny do skutku. Oznaki tego, że ktoś sobie coś wyobraża – podlegające kryterium zewnętrznemu – stają się przejawem wewnętrznego procesu (aktu lub stanu) wyobrażania sobie czegoś. Argumentacja Wittgensteina przeciwko takiej wykładni jest rozbudowana, tu jednak scharakteryzujemy jedynie jej główną linię. Stanowisko Wittgensteina wobec pojmowania oznak jako widocznych przejawów niewidocznego dla oka innych procesu, można określić mianem agnostycyzmu. Opiera się ono na zasadniczym argumentacie, że twierdzenie, iż oznaki zewnętrzne muszą mieć swoje umocowanie w wewnętrznym procesie lub akcie, równoważne jest z twierdzeniem przeciwnym, a mianowicie, że wewnątrz nie dzieje się nic, co by je spowodowało. Dlaczego? Gdy rozpoznajemy stan jakiejś osoby (a rozpoznaniu, co warto przypomnieć, podlegają wyłącznie stany innych), jako na

sens, od tego zależy. Cf. R. Norman, *Public Reasons and the ‘Private Language’ Argument*, „Philosophical Investigations” 23 (2000), s. 293.

¹⁰ Hanfling zauważa, że istnienie kryteriów (zewnętrznych) dla orzekania określonych stanów psychicznych uchodzi naszej uwadze: we własnym przypadku ich nie stosujemy, a w przypadku innych – np. czyjegoś bólu, nadziei, pewności itd. – rozpoznajemy je automatycznie. Cf. O. Hanfling, *Criteria, Conventions and Other Minds*, [w:] *Ludwig Wittgenstein. Critical Assessments*, t. II, ed. S. Shanker, London: Croom Helm, s. 229. Automatyzm rozpoznania nie oznacza jednak, że jego kryteriów nie byliśmy w stanie podać i że to nie na nich wspiera się rozpoznanie.

przykład straszne męki, które przeżywa dana osoba, w ogóle nieistotne pozostaje dla nas, czy spowodował to wewnętrzny proces, czy też cierpienia te pojawiają się bez żadnego niejawnego umocowania. Zakładanie go jest tyle samo warte co założenie przeciwne, dlatego też jest zbędne.

Ogólną konkluzję odnoszącą się do owych analiz można – od strony negatywnej – sformułować następująco. Gdy mówimy o wyobrażaniu sobie czegoś, wyrażenie nasze nie odnosi się do wewnętrznego procesu zachodzącego w naszym wnętrzu (które w zależności od tradycji różnie możemy określać), nawet gdyby taki proces rzeczywiście zachodził. Każąc komuś coś sobie wyobrazić, nie możemy podać mu żadnych instrukcji co do tego, jaki proces ma zapoczątkować, przeprowadzić i zakończyć w swoim wnętrzu.

Powiada się np. komuś, kto ma odegrać jakąś rolę w teatrze: „Musisz sobie wyobrazić, że człowiek ów ma bóle, które ukrywa” – nie dając mu żadnych dalszych wskazówek, nie mówiąc, co *właściwie* ma robić. Stąd owa analiza nie ma tu nic do rzeczy. – A teraz przyglądamy się aktorowi, który wyobraża sobie ową sytuację. (DF, 393)

Tym, co bierzemy pod uwagę mówiąc o wyobrażaniu sobie czegoś, są społeczne standardy, zgodne z którymi ludzie wyobrażają coś sobie. Fakt ten, co zostało już podkreślone, kieruje nas – chcących dotrzeć do natury zjawisk psychicznych – we właściwą stronę. A raczej – co charakterystyczne dla filozofii Wittgensteina – odwraca od niewłaściwej. Dlaczego spostrzeżenie, że przy ocenianiu, czy zachodzi dane zjawisko psychiczne, czy też nie, odwołujemy się jedynie do kryterium zewnętrznego, jest tak ważne?

Biorąc pod uwagę takie zjawiska, jak myślenie, wesołość, oczekiwanie, irytacja itd., wyobrażamy sobie byt ludzki w postaci „pojemnika”, w którym zachodzą, przebiegają, dokonują się akty i procesy psychiczne. Jesteśmy niejako „od wewnątrz” wprawiani w określone stany. Stany te są *nasze*, bo nikt inny ich nie ma. Wyobrażenie to wiedzie nas do przekonania o istnieniu ścisłej granicy pomiędzy wnętrzem jako miejscem naszego życia duchowego i zewnętrzem, gdzie pada wzrok innych osób i gdzie one same się znajdują (granice tę przedstawiamy sobie jako „granice skóry ludzkiej”). Granica ta pozostaje nieprzekraczalna dla wiedzy innych, którzy nigdy nie mogą mieć pewności, że wiedzą, co czuje osoba, który dany stan

przejawia. Na tej zasadzie również i inni są wobec jakiegoś mnie „zamknięci” – „ja” zna ich o tyle, o ile odgadnie, domyśli się lub dowie od nich tego, co oni sami o sobie wiedzą. Taki obraz naszego życia psychicznego – niezwykle silnie trafiający nam do przekonania – towarzyszy pojmowaniu człowieka jako monady, bytu zamkniętego, mającego bezpośredni dostęp wyłącznie do samego siebie. Przekonanie o uprzywilejowanym dostępie do własnego życia duchowego i domyślny charakter wiedzy o stanach innych osób (niekwestionowany brak pewności co do tego, co myślą i czują) owocuje przekonaniem o izolacji bytów ludzkich względem siebie, izolacji, z którą w życiu codziennym faktycznie nie mamy do czynienia.

Tymczasem do naszych zwyczajnych doświadczeń należy to, że często wiemy, co myślą i czują inni ludzie, a nieraz mamy co do tego pewność (patrzac na kogoś przeżywającego straszne męki, wiemy, że cierpi, nie tylko to przypuszczamy). Paradoksalnie bowiem sytuacje, w których inny człowiek bywa dla nas zagadką, lub w których nie potrafimy zrozumieć czyjeś postępowania, oznacza właśnie, że życie psychiczne innych ludzi jest przedmiotem naszej wiedzy, a więc i przypuszczeń, pomyłek. Izolacja, której faktycznie brak na poziomie codziennego życia z innymi, pojawia się jednak natychmiast, gdy istotę tak zwanego życia duchowego staramy się sobie wyjaśnić.

Znajomość różnicy pomiędzy rozumieniem, które faktycznie kształtuje nasze życie, a wykładnią, jaka się pojawia, gdy zaczynamy je sobie wyjaśniać, jest właśnie tą wiedzą, którą zdaniem Wittgensteina można zdobyć „właściwie” uprawiając filozofię. Ujrzawszy, na czym polega fałsz naszych przekonań, docieramy do tego, co „wiemy”, choć *nie uprzytamiamy* sobie tego właśnie z powodu fałszywych – choć posiadających walor oczywistości – naszych poglądów. Wiedza, która stanowi cel filozofowania, to rozumienie, które pozwala nam „poruszać się w świecie”, rozeznawać się w nim, zanim jeszcze zaczniemy się zastanawiać nad tym, jak to robimy. Zapytani, czy posiadamy wiedzę na temat własnych stanów psychicznych (czy wiemy, że je mamy), odpowiemy, że tak, na co dzień wcale nie dokonując ich rozpoznania. Pytani o to, czy możemy być pewni tego, co czują inni, odpowiemy, że nie jest to możliwe, mimo że nieraz tej pewności doświadczamy. Analizy Wittgensteina docierają do stanu sprzed owych odpowiedzi i w tym sensie sięgają do tego, co już wiemy. Jaka koncepcja podmiotu rysuje się na gruncie w ten sposób uprzytomnionej wiedzy?

Porzucając błędne przekonania dotyczące postaci naszego życia psychicznego, przestajemy jawić się sobie jako byt, który choć posiada poznawczy przywilej przejrzystości wewnętrznej, pozostaje zamknięty wobec wszystkiego, co nie jest nim samym. **Nasze życie duchowe traci charakter wyobcowania, a „własność”, „należenie do nas” życia duchowego nabiera innego sensu.** Kwestie te wydają się najmocniej akcentowanym rysem koncepcji podmiotu wyrastającej z analiz Wittgensteina. Nasze życie psychiczne nie ma wedle niego charakteru prywatnego, lecz publiczny. Paradoksalnie bowiem to, co zgodnie z naszym wyobrażeniem zalega nasze wnętrze i pozostaje dla tego, co na zewnątrz niejawne, jest właśnie sposobem naszego ujawniania się w świecie (choć czasami pojawia się w *modi* udawania i ukrywania). Emocje, uczucia, to, co określamy mianem stanów psychicznych, to sposób, w jaki się w świecie ujawniamy. W przeciwieństwie do wyobrażenia zamkniętego charakteru przeżyć wewnętrznych, jesteśmy bytem otwartym.

W uznaniu publicznego – jawnego – charakteru naszego życia duchowego stoi nam na przeszkodzie oczywistość faktu, że kiedy czegoś doznajemy, coś przeżywamy, to nikt inny tego nie „ma”. Dane uczucie, doznanie mamy właśnie my, nikt inny. Własność w postaci „ja – nikt inny” nie ma jednak charakteru własności posiadanej rzeczy. Jaki charakter ma? Na czym polega specyfika życia duchowego?

Odpowiedź na to pytanie wymaga innego rozumienia podmiotu niż jako bytu izolowanego. Biorąc pod uwagę wynik analizy stanów psychicznych, pozwalający określić je jako ludzkie sposoby ujawniania się, podmiot nie tyle jest tym, co ma w sobie (czymś niejawnym), ile tym, jak się ujawnia (czymś jawnym). Jego istotą jest sposób, w jaki staje się jawny, nie zaś to, co miałoby stanowić jego uposażenie. „Treść wewnętrzna”, którą wydajemy się być napełnieni, tracąc charakter bycia czymś zamkniętym, (od)zyskuje charakter publiczny. Wspólnotowy charakter własnego życia duchowego uwidacznia się w tym, że bycie podmiotem, a więc czymś, co się ujawnia w określony sposób, wymaga istnienia norm publicznych.

„Otwarcie” podmiotu, o jakim tu mowa, zdaje się nieść ze sobą zniknięcie tak zwanej sfery immanencji, to zaś rzekomo prowadzi do zaniku tożsamości osobowej. Tymczasem na co dzień z własną identyfikacją nie mamy problemów. Nie dokonujemy jej co prawda poprzez akt refleksji nad swoim wnętrzem – ale faktem jest, że nie gubimy siebie. W jakim więc

teraz sensie możemy być sobą? Czy publiczny charakter naszych przeżyć nie jest fikcją? Idea podmiotu izolowanego, przewodząca naszej potocznej wykładni, utrzymuje jedność podmiotu nazywając ją jednością wewnętrzną. Czy koncepcja podmiotu otwartego zrywającego z tą ideą nie przemawia przeciwko naszemu poczuciu tożsamości? Co się z nim dzieje, jeśli przestajemy go wspierać na własności posiadanych przeżyć?

Troska o zachowanie tożsamości w koncepcji podmiotu otwartego jest zbyteczna, gdyż wraz z ową otwartością sfera immanencji nie znika, lecz ulega przesunięciu. Wittgensteinowskie podejście ujmuje podmiot w ścisłym związku z tym, co cała nowożytna tradycja uznawała za sferę podmiotowi obcą: z innymi ludźmi i światem, w którym żyjemy. Konstytutywna dla podmiotu rola owego związku nie pozwala traktować człowieka jako bytu, który istnieje ze względu na własną sferę prywatną. Podmiot w ujęciu Wittgensteina o tyle jest, o ile *angażuje się* w świat wspólny. Nie oznacza to jednak, że nie istnieją poszczególne osoby, że podmiot uczestniczy w nadrzędnej wobec siebie podmiotowości. Chodzi raczej o to, że sposób, w jaki się ujawniamy jako takie a nie inne indywiduum, musi zostać zobiektywizowany na gruncie świata wspólnego. Nic bowiem, czym podmiot jest, by nim właśnie był, nie pochodzi od niego samego. Źródło sposobu, w jaki jesteśmy, bije „na zewnątrz”.

A HUMAN BEING AS AN OPEN SUBJECT
AN ATTEMPT OF A POSITIVE CHARACTERISTIC OF A SUBJECT
IN WITTGENSTEIN'S PHILOSOPHY OF PSYCHOLOGY

Summary

The aim of the essay is to give a positive theory of the status of a subject in Wittgenstein's late writings. His analyses of psychological phenomena such as: thinking, wanting, hoping etc., form a picture of human being, but from negative side only. In defining a man a negative answer is much easier to find – the problem arise when we try to formulate a positive one. We know that a man is not isolated being but who is he? The supposed Wittgenstein's answer is that a man is a being whose humanity lies “outside” of him. The source of his spiritual life comes from the outer, from the region which traditionally we count as strange for us.

ROMAN P. GODLEWSKI*

TRZECI DOGMAT EMPIRYZMU WYJAŚNIONY,
CZYLI CO DONALD DAVIDSON MIAŁ NA MYŚLI,
ALE JASNO TEGO NIE POWIEDZIAŁ

Słowa kluczowe: dualizm schematu pojęciowego i treści, dogmat empiryzmu, empiryzm, język, schemat pojęciowy, świat
Keywords: dualism of conceptual scheme and content, dogma of empiricism, empiricism, language, conceptual scheme, world

Trzeci dogmat empiryzmu, czyli dualizm schematu pojęciowego i treści, to idea wprowadzona przez Davidsona w artykule *O pojęciu schematu pojęciowego* [5]. Jego intencją było uzupełnienie listy zaprezentowanej przez Quine’a w pracy *Dwa dogmaty empiryzmu* [13]. Pierwsze dwa dogmaty można określić jako dualizm analityczno-syntetyczny oraz redukcjonizm fizyko-empiryczny. Pierwszy głosi (z grubsza biorąc), iż zdania dzielą się na takie, które wartość logiczną zawdzięczają rzeczywistości, i takie, które zawdzięczają ją znaczeniom składających się na nie słów. Wedle drugiego zdania o przedmiotach fizycznych dają się przełożyć na konstrukty logiczne zbudowane ze zdań dotyczących doświadczenia. Obydwa te poglądy

* Roman P. Godlewski, dr filozofii, pracownik Zakładu Logiki i Epistemologii (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy). Jest kontynuatorem analitycznego stylu uprawiania filozofii. Zajmuje się filozofią języka, ontologią oraz analizą pojęć „prawda” i „istnienie”. Nowym obszarem jego zainteresowań jest metaetyka (pojęcia „obowiązek” i „wolność”). E-mail: rogodlewski@wp.pl.

Quine zidentyfikował w tradycji empiryzmu zachodniego; orzekł, że są błędne i odrzucił je. To samo uczynił Davidson względem dogmatu wskazanego przez siebie. Jego praca jednak pozostawia czytelnika z zagadką, co dokładnie miał na myśli. Podajemy niżej jej rozwiązanie.

Pierwszą wskazówką jest zapowiedź Davidsona, iż jego intencją jest zniesienie możliwości relatywizmu. Oznacza to, że wynik interpretacji zawsze musi prowadzić do tego, że dualizm schematu pojęciowego i treści czyni relatywizm możliwym, zaś jego odrzucenie powoduje, iż dla relatywizmu, przynajmniej w pewnej jego postaci, miejsca już nie ma. Drugą wskazówką jest pointa artykułu, w której Davidson zaznacza, iż odrzucając pojęcie schematu pojęciowego, nie rezygnuje bynajmniej z pojęcia prawdy obiektywnej, czyli prawdy jednej dla wszystkich. Zasadnicze znaczenie ma również nacisk, jaki Davidson kładzie na to, iż treść, o której mowa, miałaby być całkowicie nieupostaciowana. Dwukrotnie używa on w związku z tym wyrażenia „nie zinterpretowana” [5, s. 285, 297]. Wiele cennych wskazówek zawiera także fragment, w którym Davidson omawia *odpowiadanie* jako jedną z możliwych relacji między językiem a doświadczeniem lub światem [5, s. 292]. Pisze:

Problem polega na tym, że pojęcie odpowiadania ogółowi doświadczeń, podobnie jak pojęcie odpowiadania faktom czy bycia prawdziwym wobec faktów, nie dodaje nic zrozumiałego do prostego pojęcia bycia prawdziwym. Mówienie raczej o doświadczeniu zmysłowym niż o świadectwach, czy po prostu o faktach, jest wyrazem pewnego poglądu na źródła albo naturę tych świadectw i nie dodaje żadnego bytu nowego rodzaju do uniwersum, na podstawie którego testuje się schematy pojęciowe. Ogół świadectw zmysłowych, o ile nie ma innego rodzaju świadectw, jest tym, czego potrzebujemy, i, co sprawia, że nasze zdania i teorie są prawdziwe. Nic jednak, żadna **rzecz**, nie czyni zdań ani teorii prawdziwymi: ani doświadczenie, ani pobudzenia nerwowe, ani świat. **To, że** doświadczenie jest takie-a-takie, że nasza skóra została ogrzana lub nakłuta, że wszechświat jest skończony, te fakty, jeśli wolimy mówić w ten sposób, czynią zdania i teorie prawdziwymi. Jeszcze trafniej można to ująć, nie odwołując się do faktów; zdanie „Moja skóra jest ciepła” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy moja skóra jest ciepła. Nie ma tu mowy o fakcie, świecie, doświadczeniu, czy świadectwie. [5, s. 292]

Jeśli dobrze rzecz rozumiemy, Davidson twierdzi tu, że orzeczenie prawdziwości zdania nie angażuje żadnych przedmiotów poza nim samym. Jak sądzymy, wyraża tak myśl, iż prawdziwość nie jest zakamuflowanym stosunkiem, zatem zdania ją stwierdzające nie głoszą ani stosunku do przedmiotu wyróżnionego, ani też nie mają charakteru egzystencjalnego. (Własności, które nie są zakamuflowanymi stosunkami, będziemy nazywać „własnościami w sensie ścisłym”). By rzecz wyjaśnić, rozpatrzmy obie możliwości. Odnośnie do pierwszej wyjaśniamy, że zakamuflowanym stosunkiem do przedmiotu wyróżnionego jest na przykład prawość, jeśli rozumieć ją jako odniesioną do pewnego konkretnego kodeksu, podobny charakter mają też takie pojęcia, jak: chrześcijaństwo, arystotelizm czy stalinizm. Ścisłej zaś: P jest zakamuflowanym stosunkiem do przedmiotu wyróżnionego, gdy istnieje taki stosunek Q i przedmiot wyróżniony a , że

$$P(x) \equiv Q(x, a).$$

Postawienie sprawy w ten sposób kazałoby zastanowić się nad statusem takich przedmiotów, jak ogół możliwego doświadczenia, ogół faktów [por. 6, s. 41] czy świat. Bowiem po uznaniu prawdziwości za własność w sensie ścisłym, zgodność zdań z nimi może być traktowana jedynie metaforycznie. A ponieważ nie ma żadnych innych ważnych kontekstów, w których o rzeczach tego rodzaju mówimy, narzuca się myśl, że być może Davidson skłonny byłby twierdzić, że, choć istnieje jego skóra, nie ma czegoś takiego, jak świat rozumiany jako ogół tego, co istnieje, jak i to, że, choć jego skóra została ogrzana, nie ma czegoś takiego, jak świat rozumiany jako ogół tego, co ma miejsce; a także to, iż, o ile istnieją doświadczenia ciepła, nie ma czegoś takiego jak ogół możliwego doświadczenia itd. Zarówno bowiem świat, jak i ogół możliwego doświadczenia istnieją jedynie w metaforze, czyli nie istnieją naprawdę.

Sam Davidson nie wzdraga się przed wygłaszaniem metafor tego rodzaju. Pisze na przykład:

[...] prawdę można wyjaśnić przez odwołanie się do relacji między językiem a światem, [...] analiza tej relacji dostarcza nam wglądu w to, w jaki sposób poprzez wypowiedanie zdań udaje się nam czasem powiedzieć coś, co jest prawdziwe. [6, s. 34]

Żądałby jednak zapewne, by o tym, że są one metaforami, nie zapominać.

Stwierdzenia powyższe domagają się komentarza. Należy bowiem odróżnić świat od wszechświata. Zatrzymajmy się przez chwilę przy pierwszym z tych określeń. Na to, iż świat nie jest przedmiotem podobnym do przedmiotów materialnych pierwszy zwrócił uwagę Immanuel Kant. W *Krytyce czystego rozumu* istnienie w podstawowym sensie przyznaje on jedynie przedmiotom fizycznym. Świat nie jest zaś dla niego czymś, czemu można przypisać istnienie w tym samym sensie. Jest on ideą rozumu praktycznego.

Przykładem drugiego rodzaju własności – będących zakamuflowanym stosunkiem – jest ojcostwo. Powiedzieć bowiem o kimś, że jest ojcem, to tyle, co stwierdzić, że istnieje ktoś, kto jest jego dzieckiem, czyli ktoś, z kim pozostaje on w stosunku ojcostwa. Ściśle zaś: powiemy, że P jest zakamuflowanym stosunkiem, a tym samym $P(x)$ – zakamuflowanym zdaniem egzystencjalnym, gdy istnieje taka relacja R , że

$$P(x) \equiv \exists y: R(x, y).$$

Można rozważyć pytanie, czy nie jest tak z prawdziwością – czy mówiąc o zdaniu, że jest prawdziwe, nie twierdzimy tym samym, że istnieje coś, z czym zdanie to pozostaje w pewnej relacji; rzeczami tego rodzaju mogłyby być fakty lub doświadczenia. Jak rozumiemy, Davidson daje odpowiedź przeczącą [por. 6, s. 51 i n.].

Podsumowując: obydwie możliwe sposoby rozumienia orzeczeń prawdziwości jako orzeczeń zachodzenia zakamuflowanego stosunku Davidson, ma, jak sądzimy, na myśli twierdząc, że żadna rzecz nie czyni zdań prawdziwymi. Odrzuca zatem zarówno twierdzenie, iż pewien wyróżniony przedmiot, jak na przykład rzeczywistość, czyni zdania prawdziwymi, jak i twierdzenie, iż każdemu zdaniu można przypisać pewien przedmiot, na przykład fakt, który czyniłby go prawdziwym.

Dodajmy, iż odrzucenie tych sensów, w których coś mogłoby czynić zdania prawdziwymi, oznacza zgodnie z odczytaniem Rorty'ego, iż zdaniem Davidsona

Pozbawione są sensu spory między realizmem i antyrealizmem, skoro zakładają one bezprzedmiotową i mylącą koncepcję przekonania „czynionych prawdziwymi” [19, s. 128] (tłum. J. Kmita [9, s. 158]).

Skoro jednak, z drugiej strony, Davidson dopuszcza mówienie, że fakty czynią zdania prawdziwymi, musi inaczej rozumieć tu słowo „czynić”. Jeśli dobrze rzecz odczytaliśmy, z dwuznacznością tą mamy do czynienia także w mowie potocznej. Jeśli ktoś jest ojcem, to mówimy, że jego dziecko czyni go ojcem – odpowiada to jednemu ze wspomnianych przed chwilą sensów „czynienia” – temu, w którym tworzy ono zakamuflowane zdanie egzystencjalne – nie o to więc chodzi. Jeśli jednak dany koń jest szybki, możemy powiedzieć też, że czynią go takim jego mięśnie. W pierwszym przypadku rzecz, która sprawia, że inna posiada pewną cechę, jest niezależnym od niej przedmiotem, w drugim zaś rzecz ta jest czymś ontologicznie zależnym. Można bowiem nie mieć dzieci, koń nie może jednak nie posiadać mięśni. Ściśle biorąc, w drugim sensie, jeśli y sprawia, że x jest P , to istnieje takie przyporządkowanie f , że

$$y = f(x),$$

oraz istnieje taka właściwość Q , że

$$P(x) \rightarrow Q(y).$$

W przykładzie z koniem własnością Q mięśni konia jest ich siła. Jednostronność zależności między $P(x)$ a $Q(y)$ bierze się stąd, że mięśnie mogą nie być jedyną rzeczą, która czyni konia szybkim (mogą to być też długie nogi itp.).

Mniemamy, że w owym sensie, w którym fakty wedle Davidsona czynią zdania prawdziwymi, ma on na myśli fakty w sensie, w którym są one ontologicznie zależne od zdań, którym odpowiadają. Zależność ta polega na reifikacji, to jest faktem odpowiadającym zdaniu „ p ” jest to, że p . Wskazuje na to przytoczone zdanie:

To, że doświadczenie jest takie-a-takie, że nasza skóra została ogrzana lub nakłuta, że wszechświat jest skończony, te fakty, jeśli wolimy mówić w ten sposób, czynią zdania i teorie prawdziwymi. [5, s. 292]

Natomiast własność faktów, która sprawia, że odpowiadające im zdania są prawdziwe, to zachodzenie. Ponieważ zaś zachodzenie odpowiedniego faktu wyczerpuje warunki prawdziwości zdania, zależność między prawdziwością zdań a zachodzeniem faktów jest dwustronna i można wyrazić ją słowami:

Zdanie «*p*» jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy to, że *p*, jest prawdą.

Davidson pomija ten etap rozważań i od razu przechodzi do zrównoważenia prawdziwości zdania z zachodzeniem tego, co ono stwierdza, podając przykładowe zdanie o schemacie:

Zdanie «*p*» jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy *p*. [por. 5, s. 292]

Komentarz, jakim przykład ten opatruje, mianowicie zdanie:

Nie ma tu mowy o fakcie, świecie, doświadczeniu czy świadectwie. [5, s. 292],

dotatkowo potwierdza, iż ma prawdziwość za własność ścisłą. Jeśli słuszną jest nasza interpretacja (lub podobna), twierdzenie Davidsona, iż fakty czynią zdania prawdziwymi, w żaden sposób nie zadaje kłamu jego wcześniejszemu stwierdzeniu, iż tak nie jest. Mamy tu bowiem do czynienia z różnymi sensami słowa *czynić*.

Sądźmy, że uznanie przez Davidsona prawdziwości za własność w sensie ścisłym i ontologiczne powiązanie faktów ze zdaniem oznacza także, iż jego zdaniem pojęcie faktu nie ma żadnego innego sensu, jak wyłożony tu sens reifikatywny. Tak naszym zdaniem należy rozumieć jego stwierdzenie, iż nie ma czegoś takiego jak fakty [6, s. 51 i n.]. Radykalność tej wypowiedzi ma naszym zdaniem oznaczać, iż fakty nie są niczym rzeczywistym, są jedynie idealne.

Podane wyżej tropy ukierunkowują, ale nie dają jasnej odpowiedzi. Właściwe odczytanie wymaga namysłu nad całością prac autora. Oto, co udało nam się odgadnąć.

1. Dualizm schematu pojęciowego i treści

Naszym zdaniem wedle Davidsona dualizm schematu pojęciowego i treści głosi:

Każdy język pozostaje w pewnej relacji ze światem.

Własnością języków, która miałaby odpowiadać za charakter ich relacji ze światem, miałyby być schemat pojęciowy. Języki w ten sam sposób

powiązane ze światem posiadałyby ten sam schemat. Dlatego właśnie Davidson posłużył się w nazwie tego poglądu wyrażeniem „schemat pojęciowy” nie zaś „język”, jako pojęciem ogólniejszym.

Drugim terminem jest „treść”. Oznacza on tyle, co „świat lub doświadczenie”. Naszym zdaniem jednak, skoro doświadczenie jest częścią świata, wystarczy mówić o dualizmie schematu pojęciowego i świata. Dlatego nie rozdzielamy dualizmu schematu pojęciowego i treści na dualizm schematu i świata oraz schematu i doświadczenia, ale mówimy o jednym dualizmie: schematu i świata. Czujemy się do tego upoważnieni także dlatego, że sam autor posłużył się wyrażeniem „dualizm schematu i świata” w ostatnim ustępie omawianego artykułu. Ponadto pisze:

Treść empiryczna wyjaśniana jest z kolei przez odwołanie się do faktów, świata, doświadczenia, wrażeń, całości doznań zmysłowych czy czegoś podobnego. [5, s. 287]

Przydawka „empiryczny” znaczy tu zatem tyle, co „przynależny doświadczeniu lub poznawany na podstawie doświadczenia”. Pisze też:

Omaiwana propozycja nie sprowadza się do tezy, że doznania, pobudzenia nerwowe, dane czy wrażenia zmysłowe są jedynym przedmiotem języka. Istnieje co prawda teoria, wedle której mówienie o domach na Elm Street powinno być w ostatecznej instancji rozumiane jako mówienie o danych zmysłowych czy percepcjach, ale takie redukcjonistyczne poglądy są tylko skrajną i niedającą się utrzymać wersją omawianego tu stanowiska ogólnego. [5, s. 291–292]

Musimy w związku z tym zaprotestować przeciw ujmowaniu dualizmu schematu pojęciowego i treści jedynie jako dualizmu schematu pojęciowego i doświadczenia. Czyni to między innymi Kmita. Do słowa „treść”, występującego w nazwie tego poglądu, dodaje on systematycznie ujętą w nawias przydawkę „empiryczna” [9, s. 35]. Pogląd ten wyjaśnia następująco:

jest to „pojęcie języka jako schematu systematycznie porządkującego czy organizującego treści empiryczne, niechby tylko znaczenia bodźcowe Quine’a” [9, s. 48]

w innym miejscu zaś:

Byłby to „dogmat” konstatający, iż całokształt analogicznych w zasadzie dla wszystkich ludzi, przedpojęciowych jeszcze, danych doświadczenia, obojętnie: czy artykułowanych jako „dane zmysłowe”, czy też wyniki oddziaływania sytuacji fizycznych na neurofizjologiczne zakończenia systemów nerwowych organizmów ludzkich – w przypadku Quine’a idzie oczywiście o to drugie, klasyfikowany jest wedle różnych schematów pojęciowych. Kiedy zaś różne są schematy pojęciowe właściwe poszczególnym zbiorowościom ludzkim, używanym przez nie językiem, różne są też „organizowane” przez te schematy klasyfikacje „umeblowania świata”. [9, s. 51–52].

Musimy jednak przyznać, iż pewne symptomy zdają się wskazywać na poprawność takiego odczytania. Należą do nich polemiki, które Davidson toczy w omawianym artykule. Whorfowi niesłusznie, Quine’owi zaś słusznie zarzuca on ów dualizm właśnie ze względu na doświadczenie. Davidson przytacza jednak wypowiedź drugiego z nich:

Uporczywie rozbijamy rzeczywistość na mnóstwo identyfikowalnych i odróżnialnych przedmiotów. [15, s. 1]

Potwierdza ona, iż przeciwstawienie schematu pojęciowego doświadczeniu jest i dla Quine’a niewiele więcej ważne od przeciwstawienia go światu.

Innym symptomem jest to, że Davidson wykorzystuje pojęcie treści empirycznej do wyjaśnienia relatywizmu pojęciowego. Jednakże relatywizm pojęciowy nie jest dla Davidsona ściśle związany z dualizmem schematu pojęciowego i treści; nie jest też z nim ściśle związana treść empiryczna, bowiem „może” jedynie „posłużyć jako podpora relatywizmu pojęciowego” [5, s. 287], nie jest zaś jego momentem istotnym. Ponadto, jak zaznaczyliśmy, treść empiryczną Davidson rozumie w zasadzie jako świat lub doświadczenie, Kmita zaś zdaje się zawężać jej znaczenie tylko do części drugiej.

Ogólnie biorąc, wymienione symptomy nie potwierdzają, iż dualizm schematu pojęciowego i treści należy ograniczać do doświadczenia. Przeciwnie, końcowy akapit artykułu wskazuje, iż dualizm w odniesieniu do świata rzeczy Davidson ma za istotniejszą jego postać. Dodać jeszcze należy, iż schemat pojęciowy w jego ujęciu może wpływać na umeblowanie świata nie tylko poprzez związek z doświadczeniem, ale może to także czynić bezpośrednio. Świadczy o tym to, co pisze on w tej partii tekstu, w której omawia podstawowe metafory trzeciego dogmatu. Pisze:

[...] coś jest językiem związanym ze schematem pojęciowym niezależnie od tego, czy przekład jest możliwy, czy też nie, jeśli pozostaje w pewnej relacji [...] z doświadczeniem (przyrodą, rzeczywistością, doznaniemami zmysłowymi). [5, s. 290].

Związek języka ze światem stawia zatem na równi ze stosunkiem do doświadczenia. Ogólnie biorąc, niewykluczony jest nawet, jak sądzimy, taki wariant dualizmu schematu pojęciowego i treści, przy którym schemat pojęciowy związany jest z doświadczeniem dopiero poprzez świat tak, iż zachodzi pewna relacja między nim a światem całym, a w konsekwencji dopiero z doświadczeniem jako częścią świata.

Kwestię doświadczenia wyjaśni dodatkowo następująca uwaga. Otóż przejawem dualistycznego sposobu myślenia jest nie tylko pogląd, iż zachodzi relacja między językiem a światem, czyli ogółem rzeczy w ogóle, ale także między językiem a dowolnym wycinkiem świata, określonym jako ogół rzeczy pewnego określonego rodzaju. W roli związanych z językiem ogółów może wystąpić właśnie ogół doświadczeń, ogół przedmiotów idealnych, ogół osób, ogół wartości i tym podobne.

Gdy przychodzi wyjaśnić trzecie słowo – „dualizm” – musimy przyznać, jesteśmy stropieni. Słowo to bowiem oznacza dwoistość. Używamy go, by orzec, że tam, gdzie mogłoby być jedno, trzy lub więcej, jest jednak dwoje. Jednakże, jeśli nasza interpretacja jest słuszna, dualizm schematu pojęciowego i treści poglądu liczbowego w sobie nie zawiera. Podejrzewamy więc, iż na drodze metonimii Davidson użył go w sensie przeciwstawienia. Mowa więc jest raczej o przeciwstawieniu schematu pojęciowego światu. W istocie chodzi jednak o samo istnienie związku. Dlatego też lepiej byłoby użyć słowa „relacjonizm” lub innego o podobnym sensie.

Wyjaśnić należy również, że w ujęciu Davidsona przypisywanie językowi określonych założeń semantyczno-ontologicznych nie oznacza jeszcze dualizmu schematu pojęciowego i treści. Jeśliby bowiem założenia owe przeprowadzić bez orzekania jakiegokolwiek relacji danego języka ze światem, dualizm ten nie zaistniałby. Nie możemy się przeto zgodzić z Kmitą, gdy pisze:

Język w sensie Quine'a charakteryzują zawsze określone założenia semantyczno-ontologiczne, a to już implikuje, że związany jest z nim określony „schemat pojęciowy” w rozumieniu Davidsona. [9, s. 56]

Moment, w którym zjawia się dualizm u Quine'a, to ten, w którym wypowiada się on o relacji języków do świata; na przykład, gdy pisze, że uporczywie rozbijamy rzeczywistość na mnóstwo identyfikowalnych i odróżnialnych przedmiotów. Tego typu stwierdzenia nie są u tego filozofa w zasadzie zbędnym ozdobnikiem, wręcz przeciwnie – one to wyjaśniają, jak możliwy jest u niego relatywizm.

Dodajmy, iż, mimo że pomysł relatywizmu ontologicznego zdawać się może tożsamy z dualizmem schematu pojęciowego i treści lub przynajmniej logicznie odeń uzależniony, tak jednak nie jest. Bowiem idea, że ontologia żadnego języka nie jest jednoznacznie ustalona, nie pociąga żadnych twierdzeń odnośnie do stosunku języków do świata. Można rzec, iż może ona wciąż dotyczyć samego tylko języka. By tak zostało, należałoby rzecz jasna przyjąć, że i sam świat jest ontologicznie niedookreślony. Czylniby to z ontologii kwestię czysto językową, jak jest nią gramatyka (nikt nie twierdzi, że świat ma jakąkolwiek strukturę gramatyczną; dziwnie brzmiałoby nawet stwierdzenie, że jest gramatycznie niedookreślony). Tego jednak Quine nie czyni i to sprawia, że popada w dualizm schematu pojęciowego i treści.

Za przykład dualisty schematu pojęciowego i treści weźmy jeszcze Rorty'ego. Pogląd o zachodzeniu pewnej relacji między językiem a światem zawiera on w następujących słowach:

Nie ma wszelako sposobu odparcia sceptyka – zadanie, które postawiła przed sobą epistemologia jest w ogóle niewykonalne, ponieważ wszelkie odkrycie dotyczące sposobu funkcjonowania języka możliwe jest tylko w ramach właśnie obowiązującej teorii wszystkich innych rzeczy w świecie, a żadna część właśnie obowiązującej teorii nie może poświadczyć trafności pozostałej części. [17, s. 261]

Zgadza się on z późniejszym poglądem Putnama (zatem jego również należy wpisać na listę dualistów), a relacjonuje rzecz tę następująco:

Według Putnama nie pozostaje nic innego niż wycofać się na pozycje „realizmu wewnętrznego” – zamiast próbować wyjaśnić ów „zwykły fakt, że na tej ziemi posługiwanie się językiem ma udział w osiąganiu celów, spełnianiu pragnień i we wszystkim w ogóle, co mamy” twierdząc, iż „język odzwierciedla świat”, uznać że tak jest, ponieważ „to mówiący odzwierciedlają świat – tj. środowisko, w którym żyją” – co znaczy, iż *budują symboliczne przedstawienie tego środowiska* [12, s. 483]

(Rzekomy, zdaniem Davidsona, stosunek schematu pojęciowego (względnie języka) do świata nazywać będziemy dalej ogólnie „uchwytywaniem”.)

2. Wartość przedstawionej interpretacji

Wyjaśnimy, po pierwsze, pęknięcie omawianego tu wykładu – w jaki sposób część artykułu, w której uzależnia się schemat pojęciowy od przekładu, oraz ta, w której się go od niej uniezależnia, mówią o tym samym. Naszym zdaniem obszerna początkowa część pracy ma charakter heurystyczny, jej celem jest prowadzenie intuicji czytelnika drogą przykładów i przenośni; materiał wzięty jest niejednokrotnie ze sposobu mówienia protagonistów trzeciego dogmatu. Tego, co tam powiedziane, nie należy zaś rozumieć dosłownie.

W części tej Davidson opiera się na przekonaniu licznych relatywistów, iż języki pozostające w odmiennych relacjach do świata są częściowo lub nawet całkowicie wzajemnie nieprzekładalne, i buduje na tej podstawie rozległą figurę heurystyczną. Pomaga mu w tym to, iż sam – z rzadka co prawda – posługuje się w swych pracach terminem „schemat pojęciowy” w podobnym, jak tamże nadany, a więc przekładowym sensie. Heurystyczny charakter rozważań przyczynia się do luźnego traktowania powziętych w jego obrębie ustaleń.

Charakterystyczną niekonsekwencją jest to, że Davidson usiłuje za jednym zamachem unaocznic dualizm schematu pojęciowego i treści jako całość, nie zaś tylko w tej mierze, w jakiej wyjaśnić go można w oparciu o pojęcie przekładu. Dlatego też traktuje kwestię nieprzekładalności po macoszemu i niejednokrotnie zadowala się słabszym wskaźnikiem różnicy schematów pojęciowych, na przykład różnicą systemów znaczeń między językami. Wyjaśnia to, dlaczego tak niestarannie względem ścisłego ujęcia podejścia przekładowego dobrał, a następnie skomentował wyjątek z Feyerabenda. Jasne staje się także, dlaczego uznał za nierozstrzygalne to, czy ktoś używa terminów neurologicznych w znaczeniu zwykłym, czy też psychologicznym. Przykład ten miał bowiem służyć ukazaniu, że różnicy schematu pojęciowego nie sposób wykryć empirycznie. Dlatego też Davidson nagiął tu własne przekonania i odwołał się do poglądu ogólnie akceptowalnego, by zasugerować, na czym mogłoby to polegać. W tym celu

musiał przyjąć, że w przypadku tych dwu sposobów mówienia mamy do czynienia z odmiennymi schematami pojęciowymi. Musiał też przyjąć, iż ostatecznie kwestii tej nie da się rozstrzygnąć.

Fakt, iż Davidson najwyraźniej nie przykładał zbyt dużej wagi do ścisłego rozumienia tego, czym jest relatywizm pojęciowy, wyjaśnia także, dlaczego przeocza jego szczególny, gdyż uzależniony od pojęcia przekładu, charakter i nie formułuje oskarżenia o sprzeczność.

Na to, że podejście przekładowe jest dla Davidsona zaledwie jednym z możliwych sposobów ujmowania dualizmu schematu pojęciowego i treści, wskazuje także to, iż jest ono jedynie jednym ze składników wyliczenia „sposobów”, na które „dualizm schemat–treść” był „formułowany” [5, s. 287]. Innym składnikiem tego wyliczenia jest – ujęcie, w którym przekładalność nie gra żadnej roli [5, s. 289 i n.].

Relacjonistyczny charakter dualizmu schematu pojęciowego i treści wyjaśnia ponadto trudność, na jaką natyka się podejście przekładowe, gdy ma wyjaśnić to, dlaczego Davidson twierdzi, iż odrzucenie dualizmu analityczno-syntetycznego nie ma wpływu na możliwość przyjęcia trzeciego dogmatu. Przypomnijmy, że trudność polega na tym, iż odrzucenie pierwszego dogmatu oznacza konieczność pożegnania pojęcia znaczenia, jest ono zaś podstawowym pojęciem ujęcia przekładowego. Gdy jednak zorientujemy się, iż podejście to ma jedynie charakter pomocniczy, sam zaś dualizm schematu pojęciowego i treści może się w sformułowaniu bez pojęcia znaczenia obejść, rzecz dotyczy bowiem jedynie związku między językiem a światem, kłopot znika.

Nasza interpretacja uwzględnia też, a pominięcie tej sprawy jest naszym zdaniem głównym szkopułem odczytania dokonanego przez Kmitę, nieprzekładowe ujęcie schematu pojęciowego oraz wyjaśnia początkową uwagę Davidsona o tym, iż ci, którzy przekonani są o istnieniu tylko jednego schematu pojęciowego, także są zwolennikami trzeciego dogmatu.

Ponadto naszemu odczytaniu nie można postawić zarzutu o pęknięcie, jaki słusznie w naszej opinii należy się sposobowi, w jaki zinterpretował tekst Davidsona Kmita. Dualizm w naszym ujęciu polega jedynie na uznaniu, że między językami a światem zachodzą pewne relacje, nie powstaje w związku z tym problem wyjaśnienia, na czym te związki miałyby polegać. Zagadnienie to, a wraz z nim ewentualne niejasności, takie jak te, w które popada dualista w odczytaniu Kmity, spada na barki samego dualisty, a jest konsekwencją jego dualizmu.

W żadnym razie nie dochodzi też u nas do przesunięcia problemu, co zarzucamy interpretacji dokonanej przez Roberta Krauta [10]. W związku z tą interpretacją warto podkreślić, iż jej błąd dotyczy samej istoty dualizmu schematu pojęciowego i treści. Pod tym względem nasze zarzuty odnośnie do odczytania dokonanego przez Kmitę mają wręcz do rozmiaru uwag kosmetycznych. To, że chodzi o treść całkowicie niezinterpretowaną, ma znaczenie zasadnicze [por. 5, s. 285, 297]. Dlatego zapewne Davidson usiłował wyjaśnić dualizm schematu pojęciowego i treści przy pomocy relatywizmu pojęciowego. Tylko bowiem, jeśli pominiemy rozczłonkowanie świata na poszczególne rzeczy, możemy mówić o relacji między językiem a nim całym. Tylko wtedy również możliwe jest wyobrażenie sobie figury myślowej, w której prawda miałaby być względna. Jeśli bowiem ująć świat jako coś, co zawiera już określone przedmioty czy stany rzeczy, stają się one punktami zaczepienia uniemożliwiającymi pełną względność prawdy, a im więcej ich jest, tym bardziej prawda musi być bezwzględna, przedmioty te muszą już bowiem być zawarte we wszystkich obrazach świata. Miejsce dla względności pozostaje zaś tylko tam, gdzie nic nie jest ustalone. Dlatego też pełna względność prawdy wymaga, by język stanął przed światem, o którym nic nie jest jeszcze powiedziane.

Davidson tak o tym pisze:

Niezbędne jest przy tym, aby poza wszystkimi schematami było jeszcze coś wspólnego i neutralnego. [5, s. 288],

dalej zaś:

Sam Feyerabend sądzi, że możliwe jest porównywanie różnych schematów przez „wybranie punktu widzenia znajdującego się poza systemem, czy językiem”. Żywi on taką nadzieję, gdyż „istnieje przecież ludzkie doświadczenie jako stale trwający proces” [przypis] niezależny od wszelkich schematów. [5, s. 288–289] (cytaty z Paula Feyerabenda [7, s. 214, za: 5, s. 289]).

Następnie Davidson celnie cytuje Quine’a:

„Całokształt naszej tzw. wiedzy czy przekonań [... – pominięcie D.D.] jest tworem człowieka i styka się z doświadczeniem tylko wzdłuż swoich krawędzi” [przypis]; „[...] – D.D.] nauka jako całość podobna jest do pola siły, którego warunkami brzegowymi jest doświadczenie”. [5, s. 289]

Tu warto wtrącić dwa zdania Quine'a, które Davidson pomija (z pewnością dla skrótów):

Pole jako całość jest jednak na tyle nie zdeterminowane przez swe warunki brzegowe, tj. przez doświadczenie, że istnieje znaczna swoboda wyboru zdań, które wobec danego konfliktu z doświadczeniem mają być „przecenione”. Żadne poszczególne świadectwo doświadczenia nie jest związane z jakimś określonym zdaniem z wnętrza pola; związek ten ma co najwyżej charakter pośredni, za sprawą równowagi pola jako całości. [13, s. 65]

Ostatnie zdanie wskazuje, iż Quine'owi można by przypisywać hierarchiczny dualizm schematu pojęciowego i treści. Zgodnie z nim najniższa warstwa – doświadczenie – byłaby organizowana przez pojęciowość zdań obserwacyjnych, te jednak same tworzyłyby warstwę, która podlegałaby organizacji wyższego rzędu itd. Tu być może leży ziarno prawdy z rozważań Krauta.

Do powyższego dodajmy, że nasza interpretacja radzi sobie również z trudnością, której nie mogą podolać odczytania ani Kmity, ani Rorty'ego. Skłaniają się oni bowiem ku pogładowi, iż schematem pojęciowym ma być coś w rodzaju systemu pojęć i wskazań na przedmioty. Musiałoby to oznaczać, że, zdaniem Davidsona, nie można było, że postaramy wypowiedzieć się neutralnie, wydzielić w sądzie części czysto językowej i tego, co pochodzi od świata. Jak to jednak pogodzić z następującą wypowiedzią Davidsona:

[...] prawdziwość wypowiedzi zależy od dwóch dokładnie rzeczy: od tego, co znaczą wygłoszone słowa oraz od tego, jak zaaranżowany jest świat. [2, s. 309] (tłum. Kmity [9, s. 55]).

3. Argumentacja przeciw dualizmowi schematu pojęciowego i treści

Przechodzimy teraz do przedstawienia argumentacji na rzecz odrzucenia omawianej tu tezy. Sam Davidson przeciw dualizmowi schematu i treści, sformułowanemu jako pogląd, że między językiem a światem zachodzi pewien stosunek, żadnych racji nie przedstawił. Pozwalamy sobie przeto na podanie argumentu opracowanego przez nas samodzielnie:

Słowo „świat” jest onomatoidem.

Musimy zacząć od tego, że świat w ogóle nie jest rzeczą, z którą cokolwiek mogłoby wchodzić w jakąkolwiek relację. Nie jest nią dlatego, że w ogóle nie ma takiej rzeczy, jak świat. Nie ma jej zaś dlatego, że słowo to nie oznacza żadnego przedmiotu. Nie taka bowiem jest jego funkcja.

Znaczenie słów najlepiej badać przez rozważenie klasy zdań równoznacznych zdaniom te słowa zawierającym (zwie się to czasem „metodą parafraz”). Analizę tego rodzaju przeprowadzimy tu pokrótce odnośnie do słowa „świat”. Rozważymy tu cztery konteksty, w których występuje ono w interesującym nas sensie, czyli jako ogół wszystkiego. Względem innych kontekstów rozważania można przeprowadzić analogicznie. Słowo „świat” występuje zatem między innymi:

1. jako część orzecznika „składnik (element, część itp.) świata” lub orzeczenia „należy do (itp.) świata”;
2. jako składnik podmiotu lub dopełnienia „składnik (element, część itp.) świata”;
3. jako podmiot;
4. jako składnik okolicznika „na (w) świecie (pośród świata itp.)”.

Rozważmy każdy z nich.

Ad 1. Z kontekstem pierwszym mamy do czynienia w zdaniach:

Kolumna Zygmunta jest składnikiem świata.

Kolumna Zygmunta przynależy światu.

Zdania te z pozoru głoszą zachodzenie pewnej relacji (bycia częścią lub podobnej) między kolumną Zygmunta a światem. Uważamy je jednakże za równoznaczne ze zdaniem:

Kolumna Zygmunta istnieje.

Tak też zdanie:

Dinozaury były częścią świata.

równoznaczne jest zdaniu:

Dinozaury istniały.

zaś zdanie:

Krasnoludki nie są elementami świata.

zdaniu:

Krasnoludki nie istnieją.

Tak więc zdania, które pozornie dotyczyły relacji między dwoma przedmiotami, dotyczą w istocie przedmiotu jednego, zaś wyrażenie „jest częścią świata” i podobne służą wyrażeniu pojęcia istnienia.

Ad 2. Z tym kontekstem mamy do czynienia w zdaniach:

Maciej utworzył nowy składnik świata.

Lech napotkał tam nieznane dotąd składniki świata.

Za przepływ prądu odpowiedzialne są pewne składniki świata.

Zdania te z pozoru mówią o relacji jednego przedmiotu do drugiego (lub drugich), przy czym druga rzecz miałaby pozostawać w pewnej zależności od przedmiotu, jakim jest świat, jak w zdaniach:

Maciej utworzył nowy fragment muru.

Lech napotkał tam nieznane dotąd fragmenty budowli.

Za przepływ prądu odpowiedzialne są pewne części przewodnika.

Jednakże zdania te równoznaczne są zdaniom:

Maciej stworzył nowy przedmiot.

Lech napotkał tam nieznane dotąd przedmioty.

Za przepływ prądu odpowiedzialne są pewne przedmioty.

Oznacza to, iż wyrażenie typu „składnik świata” znaczy tyle, co słowo „przedmiot”. Zatem wbrew pozorom składniki świata, o których można by sądzić, że pozostają w pewnym związku z przedmiotem, którym miałby być świat, są po prostu przedmiotami i o żadnym przedmiocie takim jak świat, nie ma we wspomnianych zdaniach mowy.

Ad 3. Jako podmiot słowo to występuje w zdaniach:

Świat składa się z wielu części.

Świat zbudowany jest z czterech żywiołów.

a także

Świat jest piękny.

i

Świat jest niezwykle złożony.

Pozornie mówią one o właściwościach pewnego przedmiotu. Jednakże w istocie równoznaczne są zdaniom, w których o żadnym przedmiocie takim jak świat nie ma mowy. Ten rodzaj kontekstów słowa „świat” nie poddaje się tak jednorakiej, jak podane odnośnie do innych kontekstów, parafrazie, ogólnie jednak można stwierdzić, że zdania równoznaczne mówią o istnieniu pewnych przedmiotów. Podane przykłady równoznaczne są następującym zdaniom:

Istnieje wiele przedmiotów.

Istnieją cztery żywioły.

Istnieją piękne przedmioty.

Istnieją niezwykle złożone przedmioty.

(Ostatnie dwie parafrazy mogą się wydawać wątpliwe o tyle, że sens dwóch ostatnich przykładów nie jest jasny. Wybraliśmy te a nie inne zdania na parafrazy, gdyż zazwyczaj głosimy piękno świata właśnie zetknąwszy się z przejawem piękna. Inne możliwe równoznaczniki to przykładowo zdania:

Większość przedmiotów jest piękna.

Większość przedmiotów jest niezwykle złożona.)

Ad 4. W kontekście tym słowo to pada w zdaniu:

Był to ostatni tur na świecie.

Można by odnieść wrażenie, że wyrażenie typu „na świecie” wyznacza w tym zdaniu zakres, którego dotyczy zdanie. Jednakże zdanie to równoznaczne jest zdaniu:

Był to ostatni tur.

Oznacza to, iż wyrażenie to można pominąć bez zmiany logicznego sensu zdania. Nie może ono zatem nieść żadnej informacji o zakresie. Nie jest to jednak wyrażenie całkowicie pozbawione znaczenia: ma ono charakter pragmatyczny. Jest tego samego rodzaju, co wyrażenie „prawdziwy”, stosowane w odniesieniu do dowolnego przedmiotu lub rodzaju przedmiotu, jak w zdaniu:

Prawdziwe konie nie jedzą kielbasy.

Słowem „prawdziwy” zwracamy uwagę na to, iż w danej wypowiedzi chodzi nam o to, jak rzeczy z końmi mają się naprawdę. Używamy go wówczas, gdy może powstać co do tego wątpliwość, na przykład po wysłuchaniu bajki o koniach, w której konie były przedstawione niezgodnie z prawdą. Natomiast wyrażenia „na świecie” używamy, by dać do zrozumienia, że stan rzeczy, który stwierdzamy, nie ma ograniczonego zakresu obowiązywania, ale że jest nieograniczony. Mówimy to zatem wtedy, gdy rozmówca mógłby oczekiwać podania zakresu. Robimy to, by przeciwstawić naszą wypowiedź takim wypowiedziom, które ograniczają rzecz do Polski, Europy czy kuli ziemskiej. W tym samym sensie słowo „świat” występuje w takich wyrażeniach, jak „mistrz świata” czy „rekord świata”.

Słowo „świat” rozumiane jako „ogół wszystkiego” nie oznacza przede wszystkim żadnego przedmiotu, jest jedynie częścią rozmaitych zdań. W zdaniach tego rodzaju myśl wyrażona jest przy pomocy pewnego metaforycznego obrazu, który można by nazwać mitem świata, głównym jego rysem zaś jest istnienie pewnego szczególnego przedmiotu zwanego „światem”. Jednakże myśli wyrażone w tych zdaniach można z powodzeniem wypowiedzieć również tak, że odwołanie do tego rzekomego przedmiotu w ogóle w nich nie występuje. Powyższe stwierdzenia wyczerpują charakterystykę onomatoidu zaproponowaną przez Tadeusza Kotarbińskiego [por. 8, s. 460]. Na poparcie zaliczenia słowa „świat” do tego rodzaju dodajmy jeszcze, iż słowo to nigdy nie występuje w roli orzecznika, czyli o niczym nie można sensownie powiedzieć, że jest światem. (Pozorne przedmioty oznaczane przez onomatoidy pozwalamy sobie nazywać dalej „nibyprzedmiotami”).

Powyższy wniosek zdaje się współbrzmieć z twierdzeniem, które, jak pokazaliśmy wyżej, można by wywieść z pewnych stwierdzeń Davidsona zawartych w omawianym tu artykule. Nie ma jednak żadnej pewności, czy zaakceptowałby on stwierdzenie, iż słowo „świat” nie oznacza żadnego przedmiotu.

Skoro zaś słowo „świat” jest onomatoidem, nie istnieje taki przedmiot jak świat, nic też nie może z przedmiotem tym wchodzić w jakiegokolwiek relacje. Należy podkreślić, iż zakwalifikowanie świata jako nibyprzedmiotu nie oznacza stwierdzenia, iż świat nie istnieje, to jest, nie oznacza, iż nie miałyby istnieć poszczególne przedmioty, jak kolumna Zygmunta, królowa Anglii czy liczba 2, ale raczej to, że kwestia istnienia świata jest nonsensowna (w odróżnieniu od pytania o istnienie kolumny Zygmunta). Jeśli zaś nasza argumentacja jest słuszna, dualizm schematu pojęciowego i treści również nie ma sensu.

Jak wspomnieliśmy, nie jesteśmy przekonani, czy Davidson zaakceptowałby wniosek, iż owym wyrażeniom ogółowym nie odpowiadają żadne przedmioty. Jednak pogląd ten jest poglądem bardziej podstawowym od samego dualizmu schematu pojęciowego i treści, bowiem go umożliwia. Skoro zaś dualiści przekonani są o tym, że świat jest przedmiotem, choć być może szczególnego rodzaju, pogląd ten można by uznać za czwarty i być może dopiero teraz ostatni dogmat empiryzmu.

Literatura

- [1] Bucher M.A., Spergel D.N., *Inflacja we wszechświecie o małej gęstości*, „Świat Nauki” 3 (1999).
- [2] Davidson D., *A Coherence Theory of Truth and Knowledge* [11, s. 307–319].
- [3] Davidson D., *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, wybór B. Stanosz, Warszawa: PWN 1992.
- [4] Davidson D., *Inquiries into Truth nad Interpretation*, Oxford: Clarendon Press 1984.
- [5] Davidson D., *O pojęciu schematu pojęciowego*, tłum. J. Gryz, [w:] *Empiryzm współczesny*, red. B. Stanosz, Warszawa: UW 1991, s. 258–279, oryg. [4, s. 183–198].
- [6] Davidson D., *True to the Facts* [4, s. 37–54]; cyt. za: [3, s. 33–59].
- [7] Feyerabend P., *Problems of Empiricism*, [w:] *Beyond the Edge of Certainty*, ed. R.G. Colodny, New Jersey: Englewood Cliffs 1965.
- [8] Kotarbiński T., *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, wyd. II, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich 1961.
- [9] Kmita J., *Jak słowa łączą się ze światem, Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM, 1995.
- [10] Kraut R., *The Third Dogma* [11, s. 398–416].
- [11] LePore E. (ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Blackwell 1986.
- [12] Putnam H., *Realism and Reason*, „Proceedings of the Aristotelian Philosophical Society” 50 (1977).
- [13] Quine W.V.O., *Dwa dogmaty empiryzmu*, cyt. za: [16, s. 35–70].
- [14] Quine W.V.O., *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969.
- [15] Quine W.V.O., *Speaking of Objects* [14].
- [16] Quine W., *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa: PWN 1969.
- [17] Rorty R., *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: Wydawnictwo Spacja – Fundacja Aletheia 1994.

[18] Rorty R., *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers*, vol. I, Cambridge: Cambridge University Press 1991.

[19] Rorty R., *Pragmatism, Davidson and Truth* [18, s. 126–150].

THE THIRD DOGMA OF EMPIRICISM REVEALED

Summary

The article is focused on the idea rejected by Davidson in his *On the very Idea of the Conceptual Scheme*. The idea is described as dualism of conceptual scheme and content or as the third dogma of empiricism. In the article it is explained as thesis that every language stays in a relation to the world. The author claims that this interpretation is the closest to Davidson's suggestions that refutation of the dualism lets to avoid relativism and save the objective concept of truth and to his understanding of truth as logically simple – not a relation camouflaged. The presented interpretation best deals with difficulties that other do not. Davidson did not refute the third dogma, so the article gives two arguments. The first is based on the thesis that the world is not an object of any kind; the second – on the thesis that the world is not any object at all, because the word „world” is an onomatoid.

RENATA ZIEMIŃSKA*

EPISTEMOLOGIA PRAGMATYCZNA
MICHAELA WILLIAMSA

Słowa kluczowe: wiedza, sceptycyzm, prawda, kontekstualizm, fallibilizm,
pragmatyzm

Keywords: knowledge, skepticism, truth, contextualism, fallibilism, pragmatism

Michael Williams jest autorem kilku książek z zakresu epistemologii. W *Groundless Belief. An Essay on the Possibility of Epistemology* (1977) zajął stanowisko krytyczne wobec fundamentyzmu (*foundationalism*), twierdząc, że nie ma przekonań bazowych i opowiadając się za koherentyzmem. W *Unnatural Doubts. Epistemological Realism and the Basis of Skepticism* (1991) starał się przywrócić znaczenie problemu sceptycyzmu dla filozofii analitycznej, a jednocześnie dał odpowiedź na sceptycyzm w duchu kontekstualizmu, sympatyzując z eksternalizmem. W *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology* (2001) zaznacza potrzebę połączenia eksternalizmu z internalizmem w teorii uzasadniania i próbuje dokonać syntezy całej epistemologii. Ta najnowsza książka będzie mnie tutaj szczególnie interesować. Najpierw przedstawię Williamsowskie po-

* Renata Ziemińska, ur. 1965, dr hab. prof. US, kierownik Zakładu Epistemologii w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego; autorka książek: *Epistemologia Rodericka M. Chisholma* (1998); *Eksternalizm we współczesnej epistemologii* (2002). Zajmuje się problemem sceptycyzmu, prawdy i epistemologią feministyczną. E-mail: ziemre@univ.szczecin.pl.

jęcie wiedzy (i uzasadnienia jako jej elementu), następnie problem sceptycyzmu, a na koniec pojęcie prawdy, które najsilniej łączy tę epistemologię z pragmatyzmem.

1. Pojęcie wiedzy i uzasadnienia

Zgodnie z tradycją pragmatyzmu Williams uważa wiedzę nie za pojęcie opisowe lecz zawierające element normatywny.

Standardowa analiza jest zwykle pojmowana jako ustalenie „warunków prawdziwości” dla zwrotu „*S* wie, że *p*”. Ujmując to tak, nie powinniśmy jednak się ludzi, że w stwierdzaniu czy przypisywaniu wiedzy dokonujemy po prostu empirycznego opisu siebie lub innej osoby [...] Przedstawiając roszczenie do wiedzy wyrażam moje zaangażowanie w prawdziwość pewnego sądu: jest to sedno warunku przekonania. Poza tym prezentuję siebie jako epistemiczne uprawnione do tego zaangażowania” (2001, s. 17¹).

Element normatywny jest związany z aspektem performatywnym wskazywanym przez Austina (wiedzieć, to osobiście ręczyć za prawdziwość tego, co się stwierdza), a ostatnio Brandoma (przypisując komuś wiedzę, implikujemy własne zaangażowanie i uprawnienie). Samo przekonanie jest formą zaangażowania, postawą już normatywną, a wiedza jako rodzaj przekonania z jednej strony dziedziczy ten wymiar normatywny, a z drugiej jeszcze go wzmacnia.

Na gruzach literatury gettierowskiej² Williams proponuje własną definicję wiedzy. „*S* wie, że *p*”, jeśli są spełnione następujące warunki:

- (1) *S* ma przekonanie, że *p*;
- (2) *p* jest prawdziwe;
- (3a) *S* ma osobiste uzasadnienie dla przekonania, że *p*;
- (3b) *S* ma przekonanie, że *p* na bazie adekwatnych podstaw (2001, s. 23).

¹ Odsyłacz bez nazwiska autora będzie odnosił do prac M. Williamsa.

² Literatura gettierowska to prace nawiązujące do słynnego artykułu E.L. Gettier, zwykle mające na celu podanie definicji wiedzy i wyeliminowanie kontrprzykładów podanych przez Gettier. Z czasem uświadomiono sobie, że nie da się sformułować definicji wiedzy poprzez podanie warunków koniecznych i wystarczających, ponieważ jest to pojęcie prototypowe (Goldman 1993, s. 128).

Pierwsze dwa warunki są standardowe. Wiedza zakłada przekonanie („nie można mieć wiedzy w sprawach, co do których nie ma się poglądów”, 2001, s. 18) oraz prawdziwość („idea wiedzy fałszywej jest oksymoronem”, 2001, s. 19). Warunek prawdziwości nie jest traktowany jako opisowy (Williams opowie się za pewną wersją pragmatycznej teorii prawdy). Wiedza jest terminem sygnalizującym sukces i dlatego nie dopuszcza fałszu.

Pierwszy warunek wyklucza z zakresu wiedzy to, co nazywamy wiedzą małych dzieci, zwierząt czy maszyn. W ten sposób skrajny naturalizm został definicyjnie wyeliminowany. Nie traktuje się poważnie stwierdzenia Armstronga, że wiedzę posiada termometr, który rzetelnie (reliabilnie) wskazuje temperaturę. Termometr nie wie, czy w pokoju jest ciepło, ponieważ brakuje mu refleksyjnej samowiedzy, która, pisze Williams za Davidsonem, jest dostępna tylko użytkownikom języka. Warunkiem wiedzy jest przekonanie, a to jest związane ze świadomością racjonalnego podmiotu (tak można określić użytkownika języka). Dodatkowo Williams opowiada się za wcześniej przez siebie kwestionowaną zasadą, że wiedza wymaga wiedzy o wiedzy: „jeśli ktoś naprawdę coś wie, nie może nie wiedzieć, że wie” (2001, s. 19). W *Unnatural Doubts* pisał, że istotą eksternalizmu jest „dopuszczyć wiedzę u osoby, która faktycznie spełnia pewne warunki, niezależnie, czy wie o tym, że je spełnia” (1991, s. 319) oraz że „można wiedzieć nie wiedząc, że się wie” (1991, s. 334). Teraz eksternalizm ma być uzgodniony z internalizmem.

Podwójny warunek trzeci definicji dotyczący uzasadnienia jest właśnie wyrazem tego uzgodnienia. Zdaniem Williamsa radykalny lub czysty eksternalizm to teza, że „wylącznie eksternalne czynniki stanowią wystarczające warunki dla wiedzy” (2001, s. 32). Od razu trzeba zaznaczyć, że takich eksternalistów nie ma (podobnie jak nie ma skrajnych sceptyków czy behawiorystów). Stanowisko takie rozpatrywał Armstrong, pisząc o termometrze jako modelu wiedzy, czy Goldman, zastanawiając się nad wiedzą elektrycznych drzwi. W proponowanych przez nich definicjach pojawia się jednak warunek przekonania, który eliminuje tak skrajny eksternalizm. Większość zwolenników eksternalizmu definiuje to stanowisko poprzez negację internalizmu³, a wtedy jest to teza umiarkowana, która jest negacją skrajnego internalizmu.

³ Eksternalizm epistemiczny jest nurtem zapoczątkowanym w roku 1980. Jego głównymi przedstawicielami są D. Armstrong, F. Dretske, A. Goldman, R. Nozick i A. Plan-

Internalizm jest stanowiskiem, które może być konsekwentnie utrzymane w odniesieniu do uzasadnienia jako elementu wiedzy, lecz nie do całej wiedzy, gdzie obecny jest warunek prawdziwości. Ten ostatni, jak się na ogół uważa⁴, znajduje się poza introspekcyjnym zasięgiem podmiotu. Spór eksternalizmu z internalizmem dotyczy więc interpretacji uzasadnienia i wyrażony jest w pytaniu, czy czynnikami nadającymi uzasadnienie przekonaniom mogą być takie, do których podmiot nie ma introspekcyjnego dostępu. Internaliści odpowiadają na to pytanie negatywnie, broniąc stanowiska skrajnego: podmiot ma wyłączną władzę decydowania o uzasadnieniu, a przynajmniej o uzasadnieniu mają decydować czynniki, do których podmiot ma dostęp i na podstawie których może dokonać racjonalnej oceny. Eksternaliści zaś domagają się dopuszczenia czynników niedostępnych podmiotowi, nazywanych eksternalnymi (czyli zewnętrznymi) takimi jak związki przyczynowe czy obiektywna rzetelność procesów poznawczych. Nie przeczą jednak temu, że czynniki dostępne podmiotowi także muszą być tu obecne i decydować o uzasadnieniu.

Williams w swojej definicji próbuje uzgodnić obie te tendencje i wprowadza dwa typy uzasadnienia: uzasadnienie osobiste (zgodne z ideami internalizmu) i uzasadnienie jako posiadanie adekwatnych podstaw (zgodne z duchem eksternalizmu). Przekonanie jest uzasadnione osobiście, jeśli zostało odpowiedzialnie uformowane i podtrzymywane, np. bez ignorowania ważnych danych świadczących przeciwko niemu. Co prawda nie mamy kontroli nad tym, o czym jesteśmy przekonani, lecz mamy kontrolę nad tym, jak przeprowadzamy badania (2001, s. 26). Przekonanie jest uzasadnione w sensie posiadania adekwatnych podstaw, jeśli procedura jego powstania była faktycznie rzetelna. Tego rodzaju uzasadnienie, pisze, nie zawsze polega na posiadaniu danych, lecz niekiedy na nieświadomym funkcjonowaniu władz poznawczych.

tinga. W teorii wiedzy i jest negacją internalizmu, który ogranicza czynniki nadające uzasadnienie przekonaniom do tych, które są introspekcyjnie dostępne. Eksternaliści uważają, że o uzasadnieniu przekonania decydują również czynniki introspekcyjnie niedostępne, np. rzetelność procesów poznawczych, które wytworzyły dane przekonanie. Por. moją książkę *Eksternalizm we współczesnej epistemologii* (Ziemińska 2002a, s. 287).

⁴ Odstępstwem od tej zasady są współczesne epistemiczne koncepcje prawdy proponowane przez M. Dummetta i H. Putnama, a z teorii wcześniejszych pragmatyczna koncepcja prawdy spopularyzowana przez W. Jamesa.

Do wiedzy nie wystarczy zatem ani sama epistemiczna odpowiedzialność podmiotu (podmiot może niewinnie zaangażować się w fałszywe przekonanie, a osoby trzecie mogą lepiej znać jego sytuację epistemiczną niż on sam), ani samo posiadanie adekwatnych podstaw (mogę zdobyć przekonanie w rzetelny sposób, ale w świetle moich danych powinnam je odrzucić). Williams daje przykład swojego przekonania, że mecz rozpocznie się o 15.30, które zdobył na podstawie informacji w gazecie. Wyobraźmy sobie, że właśnie rozmawialiśmy telefonicznie z redaktorem tej gazety i dowiedzieliśmy się, że zdarzyła się pomyłka w druku, a mecz faktycznie ma rozpocząć się o 14.30. Wiemy teraz, że Williams ma błędne dane, choć nie jest epistemicznie nieodpowiedzialny (ma osobiste uzasadnienie dla swojego przekonania). Gdyby jednak zdarzyło się niespodziewane opóźnienie i mecz rozpoczął się o 15.30, to nie powiedzielibyśmy, że Williams o tym wiedział. Uzasadnienie osobiste nie wystarczy dla wiedzy, tak samo jak nie wystarczą adekwatne podstawy, jeśli nie możemy ich odpowiedzialnie uznać. „Epistemiczna odpowiedzialność jest istotnym komponentem racjonalności; gdyby nie obchodziła nas żywotnie racjonalność, nie mielibyśmy też interesu w uzasadnianiu” (2001, s. 24). Tymi słowami Williams przyznaje rację internalistom, że idea *uzasadniania* bez świadomości podmiotu nie miałyby większego sensu. Może mieć jednak sens *uzasadnienie* bez świadomości podmiotu.

Williams wymienia dwie koncepcje relacji pomiędzy uzasadnieniem a uzasadnianiem, będące zarazem dwoma koncepcjami spełnienia warunku epistemicznej odpowiedzialności. Można mianowicie żądać, aby każde uzasadnienie zostało zdobyte poprzez przeprowadzenie procedury uzasadniającej (wymóg „wcześniejszego ugruntowania”), lub można przyjąć, że przekonania są naturalnie uzasadnione, a procedura uzasadniania potrzebna jest dopiero wtedy, gdy pojawią się dane przeciwne (struktura „domysłu i wyzwania”). Te dwie koncepcje okażą się niezwykle istotne z punktu widzenia dyskusji ze sceptycyzmem.

Williams zajmuje stanowisko pośrednie również w sporze pomiędzy fundamentalizmem i koherentyzmem na temat natury uzasadniania. Opowiada się za skromnym fundamentalizmem strukturalnym (istnieją przekonania bazowe, które są uzasadnione bez dalszych świadectw), ale nie fundamentalizmem substancjalnym (przekonania bazowe są bazowe dzięki własnej naturze i treści, a zatem są przekonaniem bazowym raz na za-

wsze⁵). Uzasadnienie przekonań bazowych może być zniesione w innym kontekście; przekonania bazowe nie są przekonaniem z natury nieobalalnymi czy nekorygowalnymi. Kartezjańskie *myśle* nazywa on sądem tylko pragmatycznie samoweryfikującym się (nie może być fałszywy, kiedy go stwierdzam), ale nie prawdą konieczną (mogłam w ogóle się nie urodzić albo w tym momencie spać; 2001, s. 95). Williams, podobnie jak Sellars, odrzuca mit bezpośrednich danych (dane są uwikłane w nasze pojęcia). Wiedzę *a priori*, łącznie z matematyką, deflacyjnie interpretuje jako efekt językowych konwencji (2001, s. 90). Tak jak Quine odrzuca dystynkcje *a priori* – *a posteriori* oraz analityczne – syntetyczne jako filozoficznie nieużyteczne i zakładające wyizolowane znaczenia.

Tak osłabiony fundamentyzm zbliża się do koherentyzmu, lecz nie powinien, zdaniem Williamsa, popaść w skrajny koherentyzm, który z kolei hołduje mitowi systemu, a ignoruje rolę empirii. Skrajny koherentyzm związany jest ze skrajnym holizmem (co do wiedzy i znaczenia), gdzie żadne przekonania nie są uprzywilejowane i tym samym ignoruje się rolę przekonań bazowych (nawet jeśli podlegają rewizji). Koherentyzm jest poza tym ukrytym fundamentyzmem, ponieważ reguły koherencji mają specjalny status. Tajemniczy jest też status aktów poznawczych, w których stwierdzamy koherencję. Wydaje się, że tylko umysł boski byłby w stanie ogarnąć wszystkie nasze przekonania (2001, s. 136). Williams akceptuje lokalny holizm (nie mamy jednego systemu, ale nieokreśloną ilość modularnych podsystemów; 2001, s. 129) i w związku z tym lokalny koherentyzm. Dodatkowo nasze podsystemy przekonań funkcjonują w oparciu o wyróżnione przekonania bazowe, które dopóki nie ma powodów do wątpliwości, dopóty funkcjonują jako oczywiste.

Według Williamsa można wyróżnić dwa podstawowe ideały wiedzy: koncepcję demonstratywną i koncepcję fallibilistyczną. Klasyczna platońsko-arystotelesowska koncepcja wiedzy to koncepcja demonstratywna, ponieważ związana jest z fundamentystyczną zasadą, że „wiedza zaczyna się od przekonań bazowych i tego, co można z nich wywnioskować” (2001, s. 39). Wiedza tak pojęta wymaga pewności i gwarancji prawdziwości (w klasycznym sensie prawdy). Nasza wiedza empiryczna nie jest w tym

⁵ Ogólny pogląd, że przekonania mają swoją naturę, od której zależy ich wartość, Williams odrzuca pod nazwą „realizmu epistemologicznego”.

sensie demonstratywna: (1) dane empiryczne stanowiące przesłanki rozumowań empirycznych mogą być tylko przygodnie prawdziwe, rejestrują fakty, które się zdarzyły, ale mogły być inne; (2) wniosek argumentu indukcyjnego jest silniejszy niż jego przesłanki; (3) możliwość błędu nie jest nigdy wykluczona. Zdaniem Williama wiedza naukowa nie pasuje do demonstratywnej koncepcji wiedzy.

Klasyczna koncepcja [wiedzy] nie wyklucza ludzkiej omylności. Zawsze możemy powiedzieć, że chociaż wiedza jest idealnie demonstratywna, często mylimy się z powodu błędów logicznych lub niewystarczającej jasności naszych idei. Jednakże, podczas gdy klasyczna koncepcja wymaga teorii błędu, aby wyjaśnić, dlaczego ulegamy pomyłkom, przy założeniu, że idealnie nie powinniśmy, współczesna koncepcja wbudowuje możliwość błędu w samą ideę empirycznego badania. Demonstratywna koncepcja nie jest już wiarygodna *nawet jako ideał* (2001, s. 42).

Opinia Williama potwierdza stanowisko S. Judyckiego, że we współczesnej epistemologii nastąpiła zmiana koncepcji wiedzy. „Tradycyjna koncepcja wiedzy była koncepcją wiedzy demonstratywnej, tzn. wiedzieć coś znaczyło nie móc pomyśleć, że mogłoby być inaczej, niż dany sąd głosi” (Judycki 2005, s. 143). Przykłady takiej wiedzy to pierwsze zasady czy *cogito* Kartezjusza. Wiedza niedemonstratywna to „wiedza indukcyjna, abdukcyjna, koherentystyczna”, związana z prawdopodobieństwem i uzasadnieniem, o radykalnie odmiennej naturze niż wiedza demonstratywna (Judycki 2005, s. 143–144). Judycki na podstawie tego odróżnienia wnosi, że formuła wiedzy jako prawdziwego uzasadnionego przekonania nie zasługuje na nazwę klasycznej definicji wiedzy, ponieważ jest odejściem od tej koncepcji (zwłaszcza że nośnikiem wiedzy miałyby być przekonania jako stany psychiczne, a nie sądy jako idealne treści). Williams również zauważa, że Platon za właściwy przedmiot wiedzy miał pozaczasowe prawdy. Jeśli współcześnie wiedzę traktujemy jako rodzaj przekonań, trudno o zachowanie klasycznej koncepcji.

Williams nie ukrywa swej aprobaty dla niedemonstratywnej koncepcji wiedzy, którą nazywa fallibilistyczną (wiedza fallibilna to tyle, co wiedza obalalna). Klasyczny ideał wiedzy wymaga od wiedzy nieobalalności, współczesny, modelowany na wiedzy empirycznej, wpisuje obalalność w sa-

mo pojęcie wiedzy⁶. Williams nie tylko twierdzi, że nasza wiedza jest obalalna, ale że sam ideał wiedzy nieobalalnej nie ma już dziś racji bytu.

Modelem wiedzy jest dla niego wiedza potoczna. Rozważa następujący przykład: Pytasz mnie, czy wiem, kiedy odjeżdża następny pociąg do miasta. Odpowiadam: „Tak, o drugiej, właśnie sprawdziłam”. Następnie zauważasz, że mam w rękę zeszlóroczny rozkład jazdy i moja odpowiedź automatycznie traci na wiarygodności, wymagając dalszego sprawdzenia. Informacje z najświeższego rozkładu jazdy zwykle wystarczają do wiedzy. Gdybym jednak znajdowała się w takiej sytuacji, że nie mogę spóźnić się na ważne spotkanie, to należałoby jeszcze sprawdzić, czy nie ma ogłoszenia o zmianach w rozkładzie z powodu remontu torów. „Kiedy stawka jest dość wysoka, nawet odległe możliwości błędu stają się warte poważnego potraktowania” (2001, s. 47). Zdaniem Williamsa w tym sensie uzasadnienie i wiedza mają wyraźny wymiar pragmatyczny. Wiedza jest wrażliwa na nasze zainteresowania. „Kiedy przenoszę się do innego miasta, opróżniam dom: zabieram z niego wszystko, lecz nie wrywam kranu ze ściany, a tym bardziej nie opróżniam go w taki sposób, jak eksperymentator próbuje opróżnić komorę próżniową” (2001, s. 47). Podobnie, warunki dla wiedzy zależą od stopnia naszego zainteresowania i sytuacji (pragmatyzm i kontekstualizm).

Cytowany przykład sugeruje jednak, że słowo *wiedza* to Ungerowski⁷ absolutny termin graniczny, taki jak *plaski, prosty, pełny, pusty*. Terminy te sygnalizują typy idealne, a ich rzeczywiste przedmioty odniesienia nie spełniają tkwiącej w nich absolutnej charakterystyki (Szymura 2005, s.154). Wiedza jako typ idealny to niewątpliwie wiedza w sensie demonstratywnym i to nie ona jest wrażliwa na naszą pragmatyczną sytuację i kontekst, lecz jej konkretyzacje (to, co nazywamy wiedzą, wierząc, że jest to wiedza). Można wciąż twierdzić, że wiedza demonstratywna pozostała ideałem, a wiedza empiryczna jest tylko konkretyzacją tego ideału. Znamienne jest, że Williams proponuje jedną definicję wiedzy z podwójnym i wieloznacznym pojęciem uzasadnienia. Sugeruje to, że idea jest jedna, a wiele jej konkretyzacji.

⁶ Chciałoby się powiedzieć „naturę wiedzy”, ale Williams będzie zaprzeczał, jakoby wiedza miała jakąkolwiek naturę (deflacionizm co do wiedzy).

⁷ Peter Unger jest współczesnym filozofem amerykańskim, zdeklarowanym globalnym sceptykiem, m.in. dlatego, że „wiedzę” zalicza do terminów granicznych (por. Unger 1975).

Za taką interpretacją przemawia też problem stabilności wiedzy, która ma jednak różnić się od zwykłego przekonania (jak stabilność wiedzy uzgodnić z jej obalalnością?). Williams dochodzi do wniosku, że „pewna miara stabilności jest potrzebna. [...] Ale to nie dowodzi, że absolutna stabilność jest potrzebna” (2001, s. 55). Ten konflikt intuicji sugeruje, że ideał wiedzy pewnej wciąż tkwi w naszym myśleniu i nie może zniknąć, dopóki będziemy poszukiwać prawdy i będziemy chcieli odróżnić wiedzę od dowolnego przekonania. Nawet żart Williamsa zdradza obecność tego ideału: „dlaczego traktujemy wiedzę tak poważnie, jeśli nigdy lub prawie nigdy nie jesteśmy w stanie wiedzieć, iż ją mamy” (2001, s. 55).

2. Sceptycyzm w kontekście

Filozofia analityczna, po tym jak Moore wpisał istnienie wiedzy na listę truizmów, często traktowała problem sceptycyzmu jako mało ważny. Williams dostrzega we współczesnej filozofii anglosaskiej nurt „nowego sceptycyzmu”, który na nowo odkrywa w sceptycyzmie realny problem (1991, s. xiv)⁸. Zdaniem Williamsa sceptycyzm potrzebuje diagnozy teoretycznej, przeanalizowania jego założeń i źródeł. Za przewodnika obiera Davida Hume’a, który zwrócił uwagę na to, że wątpliwości sceptyczne giną w życiu codziennym, a pojawiają się podczas refleksji filozoficznej (Hume 1963, s. 349). Życie codzienne cechuje się naturalną pewnością, natomiast postawienie pytania o wiedzę radykalnie odwraca sytuację i wątpliwości wydają się nie do usunięcia. Hume, pisze Williams, „uchwycił coś o wielkim znaczeniu: skrajną wrażliwość wątpliwości sceptycznych na kontekst” (1991, s. xix). Ta myśl zaprowadzi Williamsa do kontekstualistycznej riposty: sceptycyzm jest problemem tylko w jednym kontekście, a jeśli inne są też uprawnione, to zasięg sceptycyzmu jest ograniczony, a w szczególności nie podlega mu wiedza potoczna. Polemika Williamsa ze sceptycyzmem będzie polegała na zablokowaniu uprzywilejowania kontekstu sceptyka (jego

⁸ B. Stroud pisze: „musimy jakoś poradzić sobie z groźbą filozoficznego sceptycyzmu, jeśli w ogóle mamy zrozumieć naturę i możliwość ludzkiej wiedzy”; „nawet realizowanie programu naturalistycznego nie zwalnia nas z podania odpowiedniego wyjaśnienia mocy sceptycyzmu” (Stroud 2005, s. 330 i 351).

pojęcia wiedzy i jego założeń na temat sposobu uzasadniania) oraz zablokowaniu zasady, że ciężar dowodu spoczywa tylko po stronie twierdzącego, a negowanie nie wymaga żadnych podstaw i nie ma żadnych ograniczeń.

Trzeba też od razu zaznaczyć, że Williams polemizuje ze sceptycyzmem globalnym i radykalnym (wiedza w ogóle nie jest możliwa), a nie ze słabymi jego odmianami, np. sceptycyzmem praktycznym (antydogmatyzmem), który słusznie odróżnia wiedzę od zwykłych przekonań. W szczególności Williams odróżnia sceptycyzm od akceptowanego fallibilizmu (wiedza bywa niestabilna). Ten ostatni wywodzi się z tradycji sceptycznej i podkreśla obalalność wiedzy, lecz nie przeczy jej istnieniu.

Williams uważa, że kluczowe dla sceptycyzmu jest specyficzne pojęcie wiedzy, a w szczególności pojęcie uzasadniania, zwłaszcza że, zdaniem sceptyków, wiedza jest niemożliwa właśnie z powodu jego braku. Sceptycy twierdzą: „nie możemy nawet ustalić posiadania uzasadnionych przekonań” (2001, s. 59). Filozoficzny, czyli radykalny sceptycyzm jest tezą, że „nigdy nie mamy najmniejszego uzasadnienia dla przekonania o jednej rzeczy raczej niż drugiej” (2001, s. 59); „nic nigdy nie może być uzasadnione” (2001, s. 66). To dlatego wiedza ma być niemożliwa.

Radykalność tych tez sprawia, że polemika ze sceptycyzmem staje się obroną racjonalności. „Sceptycyzm jest szczególnie trudno zignorować. Sceptycyzm jest szkieletem w gabinecie zachodniego racjonalizmu: jest argumentatywnie wyrafinowanym atakiem na samą racjonalną argumentację [...]. Jeśli sceptycyzmu nie można odrzucić, racjonalny punkt widzenia sam siebie unieważnia” (2001, s. 5). Wypada zgodzić się z tą oceną znaczenia problemu sceptycyzmu. Radykalny sceptycyzm sugeruje, że nie ma różnicy między wiedzą i dowolnym przekonaniem, a w związku z tym, że z teoretycznego punktu widzenia wszystkie przekonania są równosilne. Zgoda lub milczenie wobec takiego sceptycyzmu byłyby odrzuceniem idei racjonalności człowieka.

Odpowiedź Williamsa na sceptycyzm ewoluowała wraz z dojrzewaniem jego koncepcji uzasadniania. Najpierw (1977) sądził, że aby uporać się ze sceptycyzmem, wystarczy odrzucić fundamentyzm w teorii uzasadniania. W *Unnatural Doubts* (1991) oraz w artykule *Skepticism* (1999a) uważał, że sceptycyzm jest wewnętrznym problemem internalizmu i można go uniknąć porzucając arbitralne ograniczenia internalistycznej teorii uzasadniania. W *Problems of Knowledge* (2001) Williams jest ponad spo-

rami fundamentalizm–koherentyzm oraz internalizm–eksternalizm i uważa, że źródłem sceptycyzmu jest demonstratywna koncepcja wiedzy nieobalalnej i związana z nią koncepcja uzasadnienia wymagającego przejścia przez procedurę uzasadniania (wymóg „wcześniejszego ugruntowania”).

Według rekonstrukcji Williamsa na tę koncepcję składają się cztery warunki uzasadnienia:

- (1) nie ma uzasadnienia za darmo – na każde osobiste uzasadnienie trzeba zapracować odpowiedzialnym zachowaniem poznawczym;
- (2) zachowanie poznawcze jest odpowiedzialne tylko wtedy, gdy za prawdziwe uznajemy wyłącznie przekonania posiadające co najmniej adekwatne podstawy;
- (3) podstawami tymi mogą być świadectwa (sądy) przemawiające za prawdziwością uzasadnianego przekonania;
- (4) podmiot musi posiadać te świadectwa i uczynić z nich właściwy użytek (2001, s. 147).

Warunki te pasują do tezy, że wiedza wymaga zarówno uzasadnienia osobistego, jak i adekwatnych podstaw. Sceptyk zakłada jednak ścisły i niesymetryczny związek pomiędzy nimi, który Williams nazywa tezą o niesamodzielnosci uzasadnienia osobistego. Mianowicie, nie można mieć uzasadnienia osobistego (1), jeśli jednocześnie nie mamy dostępu do adekwatnych podstaw (2). Podstawy takie mogą stanowić wyłączne przekonania lub inne stany świadome, tak aby podmiot miał do nich bezpośredni dostęp poznawczy (to jest wymóg skrajnego internalizmu wyrażony w punktach (3) i (4)). Dodatkowo zakłada się, że pytanie „skąd wiesz?” może być zawsze racjonalnie postawione, bez potrzeby motywowania wątpliwości przez jakieś racje. Podmiot, który akceptuje przekonanie, bierze na siebie ciężar dowodu i ma obowiązek przedstawiać ten dowód na żądanie (1999a, 51). Takie są założenia sceptycyzmu w stylu starożytnym.

Uzasadnienie otrzymuje tutaj warunki, które są zwykle nie do spełnienia dla ludzkiego podmiotu: za pomocą danych introspekcyjnie dostępnych trzeba uzyskać gwarancje prawdziwości przekonania. „Żadne przekonanie nie jest odpowiedzialnie utrzymywane, jeśli nie opiera się na adekwatnych i dostępnych podstawach” (2001, s. 148). Jest to połączenie tezy o niesamodzielnosci uzasadnienia personalnego z mocnym internalizmem. Odpowiedzialność podmiotu zależy od faktycznego ugruntowania i introspekcyjnego posiadania danych gwarantujących to ugruntowanie. Nic dziwnego, że każda próba sprostania tym wymogom kończy się ciągiem w nie-

skończoność w uzasadnianiu, dogmatycznym założeniem albo popadnięciem w błędne koło. A sceptycy mogą wnioskować, że nikt nigdy nie ma uzasadnienia raczej dla jednego przekonania niż drugiego.

Opisaną tutaj strukturę uzasadnienia można zakwestionować w różny sposób. Najprostszy polegałby na zakwestionowaniu warunków (3) i (4) z pozycji eksternalizmu, gdzie kwestionuje się konieczność introspekcyjnej dostępności czynników uzasadniających. Williams uważa jednak, że warunki (3) i (4) nie są bez racji i że czynniki uzasadniające winny być podmiotowi dostępne w czasie procedury uzasadniania. Williams jednak podkreśla, i to jest charakterystyczne dla jego stanowiska, że nie zawsze taka procedura jest konieczna. Odrzuca wymóg, że uzasadnienie osobiste przysługuje tylko wtedy, gdy podmiot skutecznie przeprowadził procedurę uzasadniania. Jest to w gruncie rzeczy odrzucenie warunku (1), gdzie powiada się, że na uzasadnienie trzeba zapracować odpowiedzialnym zachowaniem poznawczym.

Najlepszą ilustracją propozycji Williamsa jest pokazanie koncepcji alternatywnej dla zasady „wcześniejszego ugruntowania”. Jest to zasada „domysłu i wyzwania”, którą zaczerpnął od R. Brandona. Różnica pomiędzy tymi dwoma strukturami uzasadniania przypomina dwa systemy prawne. Pierwszy traktuje oskarżonego jako winnego do czasu ewentualnego oczyszczenia z zarzutu; drugi traktuje oskarżonego jako niewinnego dopóki nie zostanie mu udowodniona wina⁹ (przerzuca się część ciężaru dowodu na oskarżyciela). W istocie Williams proponuje, aby uzasadnienie było domyślne pod warunkiem nieobecności racji przeciwnych. Uzasadnienie może przysługiwać podmiotowi, nawet jeśli nie przeprowadził procedury uzasadniania, pod warunkiem, że jego przekonanie ma domyślną akceptację przy braku powodów do wątpliwości. Dopuszczenie przekonań uzasadnionych domyślnie sprawia, że ginie błędne koło i ciąg w nieskończoność. Przekonania domyślne są prowizoryczne, mogą być kwestionowane

⁹ Zasada „domysłu i wyzwania”, ilustrowana przy pomocy dwóch systemów prawnych, nawiązuje do filozofii zdrowego rozsądku. T. Reid pisał o prawniczej zasadzie, że oskarżonego traktuje się jako niewinnego, dopóki nie zostanie mu udowodniona wina. O zasadzie tej pisał też R. Chisholm (Ziemińska 1998, s. 28), polemizując ze sceptycyzmem; widać tutaj ślad Peirce’a, piszącego o koniecznych założeniach zdroworozsądkowych.

i nie mają własnej wartości niezależnej od kontekstu, ale w określonym kontekście służą jako baza dla myślenia.

Sceptyk zakłada zasadę „wcześniejszego ugruntowania”, kiedy twierdzi, że zawsze ma prawo postawić pytanie „skąd wiesz?” i domagać się przeprowadzenia procedury uzasadnienia bez podania powodów do wątpliwości. Tymczasem koncepcja „domysłu i wyzwania” stawia wymagania zarówno wobec twierdzących, jak i negujących. Sceptyk nie zawsze ma prawo zapytać „skąd wiesz?”. Dopiero pojawienie się powodów do wątpliwości nakłada na podmiot obowiązek obrony swojego przekonania i rodzi potrzebę uruchomienia procedury uzasadniania.

Uzasadnić przekonanie, pisze Williams w duchu internalizmu, to dostarczyć dane, wykazać się wiarygodnością, oddalić możliwe zarzuty. „Uzasadnianie innymi słowy to dawanie racji. Ale *posiadanie* uzasadnienia nie jest zawsze kwestią *przejścia przez* uprzedni proces uzasadniania” (2001, s. 15). Nie jest to krytyka z pozycji eksternalizmu. Można powiedzieć, że jest niezależna od dyskusji eksternalizm–internalizm. Samo jednak dopuszczenie istnienia uzasadnionych przekonań w sytuacji, gdy podmiot nie zna czynników uzasadniających lub w ogóle się nad nimi nie zastanawia, jest przekroczeniem warunków internalizmu i postacią eksternalizmu. Wygląda na to, że procedura uzasadniania jest utrzymana w duchu internalizmu, ale samo uzasadnienie może mieć charakter eksternalny.

Przejścia przez proces uzasadniania nie potrzebują przekonania domyślnie uzasadnione, traktowane jako oczywiste, a nawet nieuświadomiane. Ich rola jest kluczowa dla wszelkiego myślenia. Nawet żeby zadać pytanie, trzeba mieć już wiele przekonań. Jak zauważył Wittgenstein, „gdyby ktoś próbował wątpić we wszystko, to nie doszedłby nawet do wątpienia w cokolwiek” (Wittgenstein 1993, s. 38). Williams cytuje Sellarsa: „nauka jest racjonalna nie dlatego, że ma *podstawy* ale dlatego, że jest samokorygującym się przedsięwzięciem, które może podać w wątpliwość *każde* twierdzenie, chociaż nie *wszystkie* na raz” (2001, s. 179)¹⁰. W myśl fallibilizmu wszystko można podać w wątpliwość, ale, podkreśla Williams, nie jest prawdą, że w dowolnej sytuacji i wszystko na raz. Rorty (1998, s. 155) słusznie

¹⁰ Podobnie pisze Rorty (1999, s. 47): „Musimy utrzymywać, że wcale nie mamy obowiązku uzasadniania wszystkiego, mimo iż wiadomo, że każdy pogląd jest narażony na krytykę”.

nazywa tę postawę Williamsa odrzuceniem wymogu totalności (cała nasza wiedza ma być zbadana od razu)¹¹.

Jej konsekwencją jest odrzucenie wymogu „wcześniejszego ugruntowania” jako struktury uzasadniania. Williams idzie tutaj szlakiem opracowanym w poprzedniej książce, w której twierdził, że trzeba znaleźć w argumentacji sceptyka teoretyczne założenia, na które nie musimy się zgodzić. Rozumiemy argumentację sceptyka, uważamy ją za poważny problem, lecz kwestionujemy jej teoretyczne konstrukty, uważa Williams. Od początku wiedział, że chodzi o koncepcję wiedzy, a w jej ramach uzasadnienia. Przez wiele lat śledził szczegóły tej koncepcji, szukając inspiracji w coraz nowszych teoriach uzasadnienia, jakie pojawiały się w filozofii anglosaskiej (koherentyzm, eksternalizm, neopragmatyzm). To poszukiwanie ma jeden kierunek – jak osłabić koncepcję uzasadnienia, aby wiedza była możliwa, zaś podmiot zachował walor racjonalności. Już wcześniej pisał, że racjonalność nie musi polegać na dostarczaniu dowodów wszystkiego, lecz może to być gotowość do obrony bądź modyfikacji swoich poglądów, kiedy pojawią się wątpliwości czy problemy (1999a, s. 54).

Przy modelu „domysłu i wyzwania” kwestia uzasadnienia może się pojawić tylko w określonym kontekście i prowadzi do kontekstualizmu w teorii wiedzy i uzasadniania. Kontekstualizm jest poglądem, że warunki prawdziwości dla zdania „S wie, że p”, zmieniają się w zależności od kontekstu jego użycia. Z punktu widzenia kontekstualizmu poglądy sceptyka są niewiarygodne albo są jedną z możliwości (2001, s. 188). Nie mają jednak żadnego priorytetu i nie zagrażają innym kontekstom, np. wiedzy potocznej. Kiedy Williams jednakowo traktuje kontekst refleksji filozoficznej i kontekst myślenia potocznego, to już minimalizuje zasięg sceptycyzmu tylko do jednego kontekstu. Poza tym, w różnych kontekstach obowiązują różne standardy dla uzasadniania. W przypadku wiedzy potocznej stopień skrupulatności w uzasadnianiu zależy od zainteresowania i wagi sprawy. Sceptyk zaś niezmiennie domaga się uwzględnienia wszystkich logicznych możliwości, maksymalnego poziomu skrupulatności i z tego

¹¹ Sam Rorty (1998, s. 155) uważa, że skuteczniejszym sposobem uporania się ze sceptykiem jest odrzucenie wymogu obiektywności (wiedza, którą wyjaśniamy, to wiedza o obiektywnym świecie) i brutalny pragmatyzm (nie musimy odpowiadać na sceptycyzm, ponieważ nie ma żadnej różnicy, czy odpowiemy nań, czy nie). Williams nie odrzuca warunku obiektywności i nie chce stosować brutalnego pragmatyzmu.

powodu jego warunki uzasadnienia mogą być zakwestionowane. Przy założeniach fallibilizmu argument z możliwości błędu, nazywany przez J. Dancy'ego (Dancy 1985) najpoważniejszym argumentem sceptycznym, nie jest żadnym argumentem. Nie podważa istnienia wiedzy, która z natury zawiera możliwość błędu: „możliwość błędu nie implikuje niemożliwości wiedzy” (2001, s. 170). Williams uważa, że sceptycyzm wywodzi się z tradycji indywidualizmu, a obecnie dominuje pojęcie wiedzy jako społecznie uzyskanego i przekazywanego osiągnięcia (2001, s. 238), przy którym trudno o pewność. Pewność przynależy do ideału wiedzy demonstratywnej. Ten zaś nie pasuje do wiedzy empirycznej.

Williams osobno traktuje sceptycyzm kartezjański, który od starożytnego różni się tym, że nie stawia „nagich” pytań „skąd wiesz?”, ale popiera je hipotezami (demon, snu). W ten sposób przesuwana się ciężar dowodu i podważa domyślne uprawnienie, kwestionując zwłaszcza wiedzę o zewnętrznym świecie. Zakłada się tu natomiast, że wiedza o doświadczeniu, o wewnętrznych przeżyciach jest wolna od wątpliwości i epistemologicznie wcześniejsza niż wiedza o świecie. Zdaniem Williamsa jest to wątpliwe teoretyczne założenie (substancjalny fundamentyzm i mit danych). „Dlaczego zakładać, że zmysły informują nas zawsze tylko o tym, jak się rzeczy jawią, a nigdy jakie są obiektywnie?” (2001, s. 189).

Odróżnienie wiedzy o świecie zewnętrznym i wiedzy o doświadczeniu zakłada tzw. epistemologiczny realizm, który, jak Williams twierdzi od wielu lat, ma być podstawowym źródłem sceptycyzmu kartezjańskiego. Zaznacza, że nie chodzi o stanowisko w ramach ontologii (istnieje realny świat), epistemologii (poznawalność świata) czy teorii prawdy (prawda jest radykalnie obiektywna), lecz o tezę, że realnie istnieją przedmioty epistemologicznej refleksji (2001, s. 171), np. ludzka wiedza jako obiekt nadający się do oceny (1991, s. 102). Williams w pierwszym zdaniu *Unnatural Doubts* pisze: „nie ma czegoś takiego, jak wiedza o świecie zewnętrznym” (1991, s. xii). Nie jest to jednak wyraz sceptycyzmu, lecz swoistego deflacionizmu w kwestii wiedzy (wiedza i przekonania nie posiadają wewnętrznej natury). Mamy wiele zmieniających się i kontekstualnych uprawnień do wiedzy, ale wiedza nie jest obiektem. Tymczasem sceptyk, chcąc twierdzić, że wiedza nie jest możliwa, musi potraktować wiedzę jako obiekt, a termin „wiedza o świecie zewnętrznym” jako rodzaj naturalny. Także priorytet dla wiedzy internalnej wymaga potraktowania jej jako integralnego obiektu.

Realizm epistemologiczny jest założony w wymogu „wcześniejszego ugruntowania”, ponieważ warunki uzasadnienia traktuje się tam jako obiektywne, niezależne od interesów i sytuacji. Kontekstualizm odrzuca założenie, że „przekonania posiadają wewnętrzny epistemologiczny status” (1991, s. xx), oparty na treści i niezmienny. Epistemiczny status przekonania zależy od kontekstu i nie istnieje poza kontekstem. „Epistemiczne normy są stworzone w toku badania i dlatego są do zmiany i poprawy” (2001, s. 249). Realizm epistemologiczny zakłada, że refleksja filozoficzna odsłania ostateczne, niezależne od kontekstu warunki dla uzasadnienia, że jest czymś więcej niż tylko jednym ze sposobów mówienia o wiedzy. Tutaj jest teoretyczne źródło tego, że sceptyk chce „kontekst filozoficznej refleksji potraktować jako unikalną, uprzywilejowaną perspektywę, która odsłania ostateczne, niezależne od kontekstu warunki uzasadnienia” (2001, s. 196).

Widać, że kontekstualizm jest właśnie opozycją takiego realizmu. Nie ma jednak podstaw, aby preferować jeden przed drugim. Epistemologiczny realizm polega na pewnym uproszczeniu, ale jakoś porządkuje nasz obraz świata. Kontekstualizm unika uproszczenia, lecz ma mniejsze szanse na uporządkowanie naszych przekonań. Wydaje się też, że trudno odmówić naszej wiedzy i przekonaniom posiadania natury jako pewnego zespołu cech. Świadczy o tym najlepiej szczególny status empirii, która zdaniem Williamsa ogranicza dowolność koherentyzmu. Nie dowolne, ale empiryczne przekonania mają być bazowe. A zatem kontekstualizm jest ograniczony tak samo jak koherentyzm. Szczególny status empirii wymaga słabego realizmu epistemologicznego. Przekonania nie wydają się całkowicie kontekstualne, lecz mają swoje cechy niezależne od kontekstu.

Realizmu epistemologicznego może uniknąć sceptycyzm hipotezowy, który nie dotyczy wiedzy jako rodzaju, ale konkretnych przypadków o szczególnym znaczeniu. Nie wiem, czy nie jestem mózgiem w pojemniku, a zatem nie wiem niczego o moim świecie. Zdaniem Williamsa taki sceptycyzm, któremu nie można zarzucić realizmu epistemologicznego, można wyeliminować za pomocą przekonań o domyślnym uzasadnieniu. Jeśli mamy uzasadnienie dla dowolnego takiego przekonania, to eliminuje ono hipotezy sceptyczne („Nie jest możliwe, abym była mózgiem w laboratorium na Alpha Centauri, ponieważ właśnie wróciłam z pracy” (1999a, s. 58)).

Z całą pewnością, pisze Williams, „nie ma miejsca ani na globalne wątpliwości sceptyka, ani na globalne gwarancje tradycyjnych epistemologów” (2001, s. 151). Stanowisko sceptyka jest artefaktem teoretycznych prekoncepcji, które możemy racjonalnie odrzucić (2001, s. 197). Najważniejszym osiągnięciem Williamsa jest właśnie odkrycie założeń w argumentacji sceptyka. Są to: demonstratywna koncepcja wiedzy, internalizm w uzasadnianiu, priorytet dla samoświadomości, podporządkowanie uzasadnienia osobistego obiektywnym racjom, zasada „wcześniejszego ugruntowania”, „epistemologiczny realizm”. Nie wszystkie z tych założeń zasługują na odrzucenie, ale jako arbitralne mogą być zastąpione innymi konstruktami teoretycznymi. W ten sposób problem sceptycyzmu zostaje zdekontekstualizowany.

Słabością kontekstualizmu jest to, że jest to stanowisko bliskie sceptycyzmowi. Wydaje się nawet, że sceptykom nie chodziło o nic więcej niż o wzbudzenie naszych wątpliwości. Jeśli fallibilizm jest tezą, że nie istnieją przekonania nieobalalne, a wszystkie podlegają rewizji, to jest tylko różnicą słowną, czy nasze fallibilne przekonania nazywamy wiedzą, czy nie, czy nazywamy je uzasadnionymi, czy nie. Williams określa fallibilizm jako zawsze obecną możliwość kontekstualnie właściwych żądań co do racji, zaś sceptycyzm jako nieograniczone żądanie racji. Pierwszy tym różni się od drugiego, że „nie wszystkie przekonania wymagają procedury uzasadniania” (1999a, s. 53). Williams słusznie zauważa, że fallibilizm ma swoje korzenie w tradycji sceptycznej. Fallibilizm zdaje się różnić od sceptycyzmu jedynie optymistyczną oceną ludzkiej wiedzy (ludzka wiedza jest dobra taka jaka jest), podczas gdy sceptycyzm jest pesymistyczną oceną ludzkiej sytuacji epistemicznej. Różnica ma zatem charakter normatywny a nie opisowy.

Williams pisze, że „być racjonalnym” nie znaczy „wierzyć tylko temu, co umiem dowieść”, lecz „być gotowym bronić lub modyfikować własne poglądy, kiedy pojawią się problemy”. Być może ta słabsza wersja racjonalności jest jedyną, którą da się obronić, jeśli wiedza ma istnieć i być nam dostępna. Jest to jednak tylko powierzchowna i werbalna różnica ze sceptycyzmem. Jego stanowisko „trudno odróżnić od sceptycyzmu” (2001, s. 139), jak pisał o fenomenalizmie, idealizmie i relatywizmie. Williams broni przed sceptycyzmem wiedzę potoczną, ale trzeba zauważyć, że sceptycy też nie przeczyli jej istnieniu. Uważali jedynie, że ważniejsze dla zrozumienia kondycji ludzkiej jest przeprowadzenie dociekania z gwarancją

prawdziwości. Można powiedzieć, jak Unger i Dretske, że sceptycyzm nie jest w ogóle problemem w dziedzinie nauk empirycznych i zwykłych przekonań potocznych, lecz tylko wtedy, gdy poszukujemy pewności. Williams próbuje nadać sens sceptycyzmowi i odeprzeć jego argumentację, odrzucając ideał wiedzy pewnej. Obrona potocznych przekonań przed hipotezami sceptycznymi to mizerny rezultat, na który zgodziliby się zarówno sceptycy starożytni, jak i kartezjańscy, którym chodziło o coś więcej niż o potoczną pewność.

Wydaje się zatem, że Williamsowi udało się nie tyle odeprzeć argumentację sceptyczną, ile podkreślić jej kontekstualność, czyli ograniczony zasięg. Najważniejszym zaś wewnętrznym problemem stanowiska Williamsa jest pytanie, w jakich warunkach uzasadnienie jest naturalne lub racje zbyt słabe, aby je zakwestionować, a kiedy uzasadnienie wymaga przeprowadzenia procedury uzasadnienia. Być może jest to „niecierpliwość ustalenia rzeczy raz na zawsze” (2001, s. 240), którą fallibilizm próbuje zmienić. Na tym jednak polega badanie, że próbuje się pewne rzeczy ustalić. Zostawienie wszystkiego płynnym i zależnym od kontekstu przypomina zasadę Feyerabenda „wszystko ujdzie”. Wtedy zaś miałby rację Rorty, że epistemologia nie jest potrzebna.

3. Prawda nie jest celem

Stanowisko Williamsa w sprawie pojęcia prawdy jest próbą połączenia pragmatyzmu z deflacionizmem. Zgodnie z tradycją pragmatyzmu i stosownie do swojej diagnozy dla sceptycyzmu, Williams pisze:

Uważam, że chęć myślenia o prawdzie (czy wiedzy) jako (dominującym, jeśli nie jedynym) celu badania ma te same korzenie, co intuicje nieobalalności wiedzy: klasyczna czy demonstratywna koncepcja wiedzy. Ta koncepcja jest ściśle związana ze starożytnym kontemplacyjnym ideałem wiedzy. Wyraża niecierpliwość ustalenia rzeczy raz na zawsze, doprowadzenia badania do końca. Fallibilista nie sympatyzuje z tym ideałem (2001, s. 240).

Prawda nie jest celem czy normą, która prowadzi nawet w najbardziej teoretycznych kwestiach (2001, s. 238–239).

Twierdzenie, że prawda jest naczelną wartością poznawczą i celem poznawczych dążeń człowieka Williams uważa za „zwodniczy slogan”, który przypomina „idealnie kompletną teorię wszystkiego” (2001, s. 249). Z drugiej strony jednak akceptuje „skromniejszy” cel, polegający na „akceptowaniu prawd raczej niż fałszów” (2001, s. 249). Píše, że jeśli prowadzimy badania, chcemy przedstawić sprawy prawidłowo. „To jednak nie znaczy, że w akceptowaniu prawd jest zawsze jakiś cel i samo akceptowanie prawd jest celem. To, czego chcemy, to prawdy doniosłe” (2001, s. 249).

Williams zdaje sobie sprawę z ograniczeń instrumentalistycznej interpretacji prawdy, typowej dla pragmatyzmu.

Czy powinniśmy [...] wyjaśnić wartość prawdy instrumentalnie? Niektórzy filozofowie obierają taką strategię, twierdząc, że mamy większe prawdopodobieństwo realizacji celów, jeżeli nasze przekonania są prawdziwe niż kiedy są fałszywe. Bez wątplenia jest to słuszne, choć w pewnych okolicznościach fałszywe przekonanie może być użyteczne (moje błędne przekonanie o odlocie sprawia, że nie zdążam na samolot, który się rozbija). Nawet jeśli utrzymywanie prawdziwych przekonań jest użyteczne, najgłębszą racją naszego zaangażowania w prawdziwe przekonania jest związek (za pomocą pojęcia znaczenia) między prawdą a przekonaniem (2001, s. 249).

Oto rozwój też Williamsa: prawda nie jest celem ludzkich dążeń poznawczych, a co najwyżej narzędziem do realizacji tego, co pragmatycznie ważne; jednakże użyteczny może być też fałsz, a celem jest „akceptowanie prawd raczej niż fałszów”; znaczenie prawdy nie polega na jej pożytku, lecz na jej związku z przekonaniem.

Związek pomiędzy prawdą i przekonaniem pozostaje dość tajemniczy. Davidson pisał, że być przekonany o czymś, to być przekonany o jego prawdziwości. Być może Williams chce twierdzić, że „mieć przekonanie” znaczy to samo, co „uznawać za prawdziwe” („zaangażowanie w prawdziwość pewnego sądu: to jest istota warunku przekonania” (2001, s. 17)), a może, jak chce Rorty, że prawda nie jest niczym więcej niż przekonaniem. Przeciwno tej drugiej interpretacji przemawiają inne wypowiedzi. „Dlaczego prawdę powinniśmy rozumieć raczej w realistyczny, a nie jakiś epistemiczny sposób [...], ponieważ chcemy odróżnić między tym, jakie rzeczy są faktycznie, a tym, jak je (jakkolwiek słusznie) widzimy. Mimo wszystko nie jesteśmy wszechwiedzący” (2001, s. 142). Widać, że

Williams opowiada się za swoistym realizmem (podobnym do realizmu Davidsona), ale jest to realizm minimalny w duchu deflacionizmu¹².

Współczesne deflacyjne teorie prawdy (np. odcudzysławiająca Quine'a, zazdaniowa Brandoma czy minimalistyczna Horwicha) pozbawiają prawdę wymiaru metafizycznego, sprowadzając ją do funkcji językowych (prawda to środek odcudzysławiający, wyrażenie pełniące funkcję zastępowania zdań czy generalizacji). Jak słusznie pisze Williams, kwestionują one tradycyjne przekonanie, że prawda ma jakąś naturę i z tego powodu odrzucają wszystkie dotychczasowe teorie, łącznie z teorią koherencyjną czy epistemiczną. Jednakże równie słusznie przyznaje, że deflacionizm pasuje do idei korespondencji i zgodności z faktami, uznaje minimalny realizm jako stanowisko, iż „nasze przekonanie, że coś jest prawdziwe i faktyczne jego bycie prawdziwym, to nie to samo” (2001, s. 144). „Deflacionizm ujmuje wszystko warte ujęcia z realistycznej koncepcji prawdy” (2001, s. 144).

Wygląda na to, że Williams próbuje pragmatyczną koncepcję prawdy udoskonalić za pomocą deflacionizmu, i akceptuje minimalny realizm obecny w deflacionizmie. Kiedy tradycyjni pragmatyści twierdzili, że „prawdziwe przekonania to te, które działają”, zakładali, że prawda ma jakąś naturę. Dzisiejsi zwolennicy pragmatyzmu uważają, że instrumentalizm nie musi być rewizyjny wobec potocznego sensu prawdy i „mają tendencje do preferowania deflacyjnej teorii prawdy. Jest to zdrowy instynkt” (2001, s. 250).

Kontekst deflacionizmu może nieco wyjaśnić problem prawdy jako celu u Williamsa. Prawdę rozumianą w sposób deflacyjny nazywa on prawdą przez małe „p”, a prawdę jako cel nauki prawdą przez duże „P” i zaznacza, że prawda w mocnym sensie nie jest naszym celem, ale jest nim prawda deflacyjna. Przypomina to pogląd Rorty'ego, że choć prawda nie jest celem naszych dążeń, to dotyczy to jedynie prawdy obiektywnej¹³. Prawda

¹² Davidson odrzucał deflacionizm, ale zdaniem Williamsa jego stanowisko, jak chce Rorty, można uznać za deflacyjne (por. Williams 1999b).

¹³ Rorty uważa, że prawda nie może być celem dążeń, skoro po osiągnięciu może nie być rozpoznana. Davidson dodaje, że skoro nie jest widzialna ani rozpoznawalna, nie ma sensu nazywać jej celem dążeń. Lynch ripostuje, że taka teza zakłada mit, iż brak pewności udaremnia poszukiwanie prawdy. „Mogę znać prawdę bez pewności w absolutnym sensie, że moje przekonanie jest słuszne” (Lynch 2004, s. 28).

zaś, która nie różni się od uzasadnienia, może być nazwana naszym celem. Potocznie naiwnie sądzimy, że poszukujemy prawdy obiektywnej, ale faktycznie chodzi nam jedynie o uzasadnione przekonania. Rorty przywołuje pragmatyczną zasadę, że „jeśli coś nie stanowi różnicy w praktyce, nie powinno również stanowić różnicy w filozofii” (2001, s. 259). To mogłoby wyjaśnić, dlaczego Williams raz twierdzi, że prawda nie jest celem, a innym razem, że jednak chcemy akceptować prawdziwe przekonania. Kłopot w tym, że Williams mówi także, że trudno, aby deflacyjnie pojęta prawda była celem czy normą (2001, s. 238–239). Być może chodzi o to, że deflacyjnie pojęta prawda nie jest celem na gruncie myślenia potocznego. W tym momencie jednak Williams, podobnie jak Rorty, nie tyle opisująby nasze potoczne intuicje co do prawdy, lecz próbowałyby je zmienić, skłonić nas do porzucenia celu prawdy jako jednego z fałszywych idoli.

Williams nie zgadza się jednak z ostrym przeciwstawieniem realizmu i pragmatyzmu. Poszukiwanie prawdy *versus* radzenie sobie w rzeczywistości nazywa „fałszywym dylematem”, którego można uniknąć dzięki deflacionizmowi. Jest jednak tajemnicze, w jaki sposób deflacionizm mógłby te cele uzgodnić, chyba tylko poprzez unikanie pytania, co jest naszym celem. Deflacionizm ma być najwyraźniej metodą oczyszczenia pragmatycznej koncepcji prawdy z metafizyki.

Rorty jest bardziej zdecydowany i radykalny: nie tylko prawdę nazywa tym, „w co opłaca się nam wierzyć” (Rorty 1999, s. 37), ale wyraźnie przyznaje, że prawda tożsama jest z uzasadnieniem, a nawet przekonaniem (epistemiczna koncepcja prawdy). Williams natomiast utrzymuje minimalny realizm, a w definicji wiedzy utrzymuje „klasyczny” warunek prawdziwości, obok warunku uzasadnienia. Wydaje się, że jeśli prawda ma być czymś innym niż uzasadnienie, powinna mieć charakter obiektywny. Jeśli nie ma, bezcelowe jest wydłużanie definicji wiedzy.

Williams pisze (2001, s. 241), że jego epistemologia ma jasne związki z pragmatyzmem, tradycją, z którą identyfikują się również Quine i Rorty. Quine, jak wiadomo, proponuje epistemologię znaturalizowaną, a Rorty pisze o śmierci epistemologii. Williams twierdzi, że epistemologii z racji wymiaru normatywnego nie da się znaturalizować (2001, s. 245), a mimo to epistemologię trzeba nadal uprawiać. Wygląda na to, że akceptuje pragmatyzm, ale odrzuca jego następstwa. Tę niekonsekwencję zauważa Rorty: „Williams wciąż wydaje się mi nieco oczarowany przez epistemologię, przez ideę, że jest coś ciekawego do powiedzenia o wiedzy ludzkiej” (Ror-

ty 1998, s. 162); a przecież zachęcał do „porzucenia idei wiedzy ludzkiej jako rodzaju naturalnego” (Rorty 1998, s. 163).

Ten brak konsekwencji jest właściwie zaletą, ponieważ jest wyrazem odrzucenia skrajnych stanowisk Rorty’ego i Quine’a. W tej sytuacji dziwna jest jednak teza, że prawda nie jest celem. Odwołanie się do cenionej przez pragmatystów praktyki nie jest dobrym argumentem, ponieważ ludzie przyjmują jako cel poszukiwanie prawdy, kierują się ciekawością, chęcią zrozumienia siebie i świata. Jest w tym także taka korzyść, że mają większe możliwości ewentualnego działania. Prawda nie jest przecież opozycją dobrą, lecz jednym z dóbr. Nawet jeśli nie jest jedynym celem, to jest celem jednym z wielu. Próba pozbawienia prawdy takiej roli wymaga nie tylko odrzucenia potocznych intuicji, ale przyjęcia właśnie metafizycznego założenia, że dobro praktyczne jest jedyną wartością.

Oczywiście trudno w tym miejscu dowieść tezy, że prawda jest faktycznie celem naszych dążeń poznawczych. Takie założenie jest jednym z fundamentalnych oczywistości naszej kultury, które pozwalają nam toczyć racjonalny dyskurs. Przyznaje to nawet Rorty, pisząc, że jego filozofia rewizyjna pasożytuje na filozofii systematycznej, bez której nie miałaby racji bytu. Przeszedłszy bowiem na pozycje Rorty’ego, nie mielibyśmy już powodu nie tylko dociekać prawdy, ale także spierać się o cokolwiek, bronić jakichś tez, chyba że cynicznie (bez przekonania) lub dla zabawy.

Dobrą obronę prawdy jako celu przedstawił M. Lynch, który uwzględnił kontekst pragmatyzmu amerykańskiego i twierdzi, że prawda choć nie jest wartością najwyższą, to nie jest tylko wartością instrumentalną, zaś nauka zmierza do prawdy, nawet jeśli często jej nie osiąga i ma również inne cele (Lynch 2004, s. 82). Jego argumentacja ma charakter właśnie pragmatyczny i polega na pokazaniu, do czego prowadzi odrzucenie prawdy: znika rozróżnienie na prawdę i fałsz. Wszystkie przekonania są równie prawdziwe, nie ma błędów i nie ma podstaw do żadnej krytyki. Traci sens toczenie dyskusji czy obrona jakichkolwiek stanowisk, nawet liberalizmu i relatywizmu. Także deflacionista Horwich przyznaje, że „prawda jest naszym celem” (Horwich 2006, s. 355), że jest wartością nieinstrumentalną, moralną, nawet jeśli w praktyce pojęcie prawdy służy jako środek do uogólniania.

Wydaje się, że Williamsa koncepcja prawdy zagraża tej idei racjonalności, której bronił on w polemice ze sceptycyzmem. Sam przyznaje, że prawdą interesujemy się dlatego, że inaczej bylibyśmy nieracjonalni i epi-

stemicznie nieodpowiedzialni (2001, s. 24), a sprzeciw wobec racjonalności byłby samoobalający. Jest wątpliwe, czy można odrzucić prawdę jako cel, a nie odrzucać racjonalności. Jeśli w naszych przekonaniach nie chodzi o prawdę, wszystko jedno, jakie przekonania żywimy, byle były skuteczne. Powstaje wtedy pytanie, czy miała sens polemika ze sceptycyzmem, zmierzająca do obrony racjonalności. Trzeba docenić Williama polemikę ze sceptycyzmem i obronę racjonalności posiadanego przez nas uzasadnienia, lecz odrzucenie prawdy jako celu oraz ideału wiedzy jako osiągnięcia prawdy czyni ten ogromny wysiłek niepotrzebnym. Skoro nie chodzi o prawdę, to z teoretycznego punktu widzenia wszystko jedno, jakie mamy uzasadnienia.

W epistemologii Williama jest wiele wahań i prób szukania drogi „pomiędzy” skrajnymi stanowiskami. Mamy tutaj nie tylko połączenie fundamentalizmu z koherentyzmem, internalizmu z eksternalizmem, ale też próbę uzgodnienia racjonalizmu z postawą zdroworoządkową, a pragmatyzmu z realizmem w teorii prawdy. Lekarstwem na wszystko ma być kontekstualizm (zależność od kontekstu) i deflacionizm (unikanie stanowisk metafizycznych). Cenny jest ten wysiłek, ale Williams nie uniknął szeregu trudności i prawdopodobnie przecenia możliwości tych stanowisk, podobnie jak w przeszłości przecenił możliwości koherentyzmu i eksternalizmu.

Literatura

- Gettier E.L. (1963), *Is justified True Belief Knowledge?*, „Analysis” 23, s. 121–123; wyd. pol.: *Czy uzasadnione i prawdziwe przekonanie jest wiedzą?*, tłum. J. Hartman i J. Rabus, „Principia” 1 (1990), s. 93–96.
- Dancy J. (1985), *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Oxford–New York: Blackwell.
- Goldman A. (1993), *Philosophical Applications of Cognitive Science*, Westview Press, Boulder, Oxford.
- Horwich P. (2006), *The Value of Truth*, „Nous” 40: 2, s. 347–360.
- Hume D. (1963), *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa: PWN.
- Judycki S. (2005), *Ewolucja epistemologii w XX wieku: kontynuacja czy zmiana tematu?*, [w:] R. i I. Ziemińscy (red.), *Byt i sens. Księga Pamiątkowa VII*

- Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, s. 140–148.
- Lynch M.P. (2004), *True to Life. Why Truth Matters*, Cambridge: A Bradford Book. The MIT Press.
- Rorty R. (1998), *Antiskeptical Weapons: Michael Williams versus Donald Davidson*, [w:] tenże, *Truth and Progress. Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge: Cambridge University Press, s. 153–163.
- Rorty R. (1999), *Solidarność czy obiektywność?*, [w:] tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa: Aletheia, s. 35–54.
- Stroud B. (2005), *Doniosłość sceptycyzmu*, tłum. M. Iwanicki, „Roczniki Filozoficzne” 53, nr 2, s. 329–352.
- Szymura J. (2005), *Sceptycyzm we współczesnej filozofii analitycznej*, [w:] R. i I. Ziemińscy (red.), *Byt i sens. Księga Pamiątkowa VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Szczecinie*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, s. 149–157.
- Unger P. (1975), *Ignorance: A Case for Scepticism*. Oxford: Clarendon Press.
- Williams M. (1977), *Groundless Belief. An Essay on the Possibility of Epistemology*, Oxford: Blackwell.
- Williams M. (1991), *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*, Oxford: Blackwell.
- Williams M. (1999a), *Skepticism*, [w:] J. Greco, E. Sosa (eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Oxford: Blackwell, s. 35–69.
- Williams M. (1999b), *Meaning and Deflationary Truth*, „The Journal of Philosophy” vol. 96, nr 11, s. 545–564.
- Williams M. (2001), *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Wittgenstein L. (1993), *O pewności*, tłum. M. i W. Sady, Warszawa: Aletheia.
- Ziemińska R. (1998), *Epistemologia Rodericka M. Chisholma*, Bydgoszcz: WSP.
- Ziemińska R. (2002a), *Eksternalizm we współczesnej epistemologii*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Ziemińska R. (2002b), *Trzy strategie dyskusji ze sceptycyzmem*, „Roczniki Filozoficzne” t. 50, z. 1, s. 575–595.

PRAGMATIST EPISTEMOLOGY BY MICHAEL WILLIAMS

Summary

Article presents three main elements of Williams' epistemology: the concept of knowledge, the problem of skepticism and the concept of truth. Williams takes knowledge not as pure descriptive but partly normative concept (to know is to be engaged and entitled). He rejects the demonstrative conception of knowledge (knowledge is infallible) and prefers the fallibilist conception of knowledge (knowledge is uncertain and fallible). Williams is good at bringing skeptical presuppositions to light: the demonstrative conception of knowledge and the conception of justification with Prior Grounding Requirement, epistemological realism and priority for internal knowledge. He rightly observes that when we change that presuppositions (skeptic's context), knowledge does exist. However, Williams-fallibilist is close to a skeptic: they both agree that our beliefs are uncertain. The difference is only whether some of our beliefs deserve to be called knowledge. The most important worries concern Williams' concept of truth (deflationary pragmatism). According to Williams truth has no nature and it is not a goal of inquiry. However, if truth is not a goal, we can hardly understand the previous discussion with skepticism and the defense of rationality.

JACEK MOROZ*

KONCEPCJA ZNACZENIA W FILOZOFII KAZIMIERZA TWARDOWSKIEGO

Słowa kluczowe: Twardowski, znaczenie, psychologizm, antypsychologizm, trzeci świat Poppera
Keywords: Twardowski, meaning, psychologism, anti-psychologism, Popper's third world

Twardowski o znaku i znaczeniu pisał w swoich najważniejszych rozprawach, przede wszystkim w *O treści i przedmiocie przedstawień* oraz w *O czynnościach i wytworach*, jednak nigdy nie przedstawił całościowej koncepcji znaczenia, stąd celem niniejszego artykułu jest próba jej rekonstrukcji.

Za sprawą różnych wpływów filozoficznych w twórczości Twardowskiego wyróżniamy dwa etapy, istotne także z punktu widzenia teorii znaczenia: psychologiczny i antypsychologiczny. Twórca Szkoły Lwowsko-Warszawskiej był uczniem Franza Brentana i to w znacznej mierze ukształtowało jego poglądy na filozofię. Zdaniem Brentana psychologia jest podstawą filozofii: teoria poznania nie może się obejść bez psychologii (poznanie jest zjawiskiem psychicznym), natomiast metafizyka bez teorii poznania. Twardowski w pierwszej fazie swojej filozoficznej drogi, podob-

* Jacek Moroz, mgr, absolwent filozofii i pedagogiki Uniwersytetu Szczecińskiego. Prowadzi zajęcia z epistemologii w Instytucie Filozofii US. Interesuje się zagadnieniem „prawdy” oraz Szkołą Lwowsko-Warszawską. E-mail: jacekmoroz@wp.pl.

nie jak inni uczniowie Brentana, pozostawał pod silnym wpływem poglądów swojego mistrza. W miarę jednak dojrzewania jego własnych koncepcji przeszedł na pozycję przeciwną – antypsychologistyczną. Podobną drogę przebyli m.in. Husserl i Meinong.

Psychologistyczna koncepcja znaczenia

W rozprawie *O treści i przedmiocie przedstawień* Twardowski dokonuje rozróżnienia na akt, treść i przedmiot przedstawienia. Pisze on, że powszechnie znanym i niekwestionowanym faktem jest to, iż zjawiska psychiczne odnoszą się do jakiegoś immanentnego przedmiotu (stanowisko Brentana). To właśnie odniesienie (intencjonalność) odróżnia zjawiska psychiczne od fizycznych i to właśnie ze względu na nie przyzwyczajono się wyróżniać w każdym zjawisku psychicznym akt i treść. Mówiąc o „przedstawieniach” można mieć na myśli albo akty przedstawienia, albo też to, co przedstawione, czyli treści przedstawień. Twardowski uważa, iż konieczne jest dodatkowo odróżnienie przedmiotu¹ od treści przedstawienia.

Pojęcie znaczenia pojawia się przy analizie nazw jako słownych znaków przedstawień. Choć pomiędzy mówieniem i myśleniem nie zachodzi doskonały paralelizm, to jednak, zdaniem Twardowskiego, można mówić o analogii zachodzącej pomiędzy zjawiskami psychicznymi a wyrażającymi je formami językowymi. „Nazwie” Twardowski przypisuje trzy zadania:

1. „[...] ten, który się nią posługuje, coś sobie przedstawia; wskazuje, że w mówiącym zachodzi jakiś akt psychiczny”²;
2. „[...] wzbudza w słuchającym jakąś określoną treść psychiczną”³;

¹ „Przedmiot” to wszystko, co można sobie wyobrazić i pomyśleć. Por. K. Twardowski, *Wyobrażenia i pojęcia*, [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa: PWN 1965, s. 114. Każde przedstawienie ma treść, ale już nie każde musi mieć przedmiot. W tym miejscu należy zaznaczyć, że wedle Twardowskiego nie istnieją tzw. przedstawienia bezprzedmiotowe, gdyż każde przedstawienie posiada swój przedmiot. Jednak istotne jest, czy intencjonalnemu istnieniu przedmiotu w przedstawieniu odpowiada istnienie prawdziwe.

² K. Twardowski, *O treści i przedmiocie przedstawień*, [w:] T. Rzepa (red.), *Psychologia w szkole lwowsko-warszawskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1997, s. 72.

³ Tamże.

3. „[...] nazywanie przedmiotu przedstawionego w przedstawieniu, które jest znaczeniem nazwy”⁴.

Nazwa pełni zatem trzy funkcje: 1) sygnalizowanie aktu przedstawienia w mówiącym, 2) wywołanie treści psychicznych w rozmówcy, 3) nazywanie przedmiotów, które odpowiadają trzem momentom przedstawienia, tj. aktowi, treści i przedmiotowi przedstawienia. Dąbbska wskazuje, że „[...] sposób językowego komunikowania informacji opisany tu został w kategoriach psychologicznych”⁵. Wyróżniony zostaje tu nadawca i odbiorca, zakłada się też, że nadawca, wypowiadając nazwę, ma na celu wzbudzenie w słuchającym określonej reakcji w postaci tej samej treści psychicznej, która jest udziałem mówiącego. Wypowiadający nazwę coś sobie przedstawia, co oznacza, że przeżywa on pewien akt psychiczny.

Bez wątpienia Twardowski w pierwszej fazie swoich poglądów łączy znaczenie z bytem psychicznym treści, dokonując ich psychologizacji. W takim ujęciu znaczenie to element świadomości o charakterze psychicznym. Można jednak zapytać, jak możliwa jest komunikacja – zakładająca zgodność znaczeń – skoro znaczenia są czymś tylko psychicznym, a więc istnieją tylko w „głowie”⁶. Paczkowska-Łagowska⁷ słusznie zwraca uwagę na brak uzasadnienia dla jedności znaczenia, przy założeniu, że treści psychiczne, które są znaczeniem nazw, zależą od aktów numerycznie różnych.

O czynnościach i wytworach, czyli antypsychologizm Twardowskiego

W roku 1911 Twardowski pisze swoją najważniejszą i najbardziej znaną rozprawę: *O czynnościach i wytworach*. Była ona świadectwem po-

⁴ Tamże.

⁵ I. Dąbbska, *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki teorii nauki i historii filozofii*, Poznań: PWN 1975, s. 253.

⁶ Bez wątpienia przeżycia psychiczne są dostępne tylko podmiotowi, który je posiada. Wskazuje na to Ingarden, twierdząc, że trafne rozumienie tekstu literackiego niewiadomego pochodzenia praktycznie staje się niemożliwe. Prawdopodobnie byłoby tyle interpretacji, co czytających. Por. R. Ingarden, *Studia z estetyki*, t. 1, Warszawa: PWN 1957, s. 18.

⁷ E. Paczkowska-Łagowska, *Psychika i poznanie. Epistemologia Kazimierza Twardowskiego*, Warszawa: PWN 1980, s. 117–118.

rzucenia psychologizmu⁸. Relacja zachodząca pomiędzy aktem psychicznym a treścią została tu ujęta jako stosunek czynności do wytworu tej czynności. W teorii czynności i wytworów poprzez czasownik wyeksponowany zostaje moment czynnościowy, zaś przez rzeczownik – moment zjawiskowy: dla przykładu: „biegać–bieg”, „sądzić–sąd”, gdzie bieg jest zjawiskiem, które powstaje w wyniku czynności biegania, a sąd jest wytworem aktu sądenia.

Twardowskiego postawa wobec psychologizmu nie była w tamtym okresie czymś oryginalnym. Przełomową rolę w krytyce psychologizmu odegrały *Badania logiczne* Husserla. Wprowadzając pojęcie „znaczeń idealnych”, korzystał on z dorobku Bolzana, który twierdził:

[...] znaczenie treści psychicznych przeżywanych przez przedstawiającego sobie pewną nazwę uzyskuje podobieństwo z treściami przeżywanymi przez innego osobnika przedstawiającego sobie tę samą nazwę tylko dzięki temu, że materialem treści przeżyć obu osobników jest właśnie „znaczenie idealne”, nazwane przez Bolzana „przedstawieniem samym w sobie” albo materialem poszczególnych przedstawień, dzięki którym uzyskują one jedność znaczenia⁹.

Nazwa w takim ujęciu posiada tylko jedno znaczenie, niezależnie od tego, czy jest przez kogokolwiek myślana¹⁰. Poza Husserlem w walce z psychologizmem zasłużył się również nieco starszy od niego Frege. Krytykował on J.S. Millę za traktowanie praw matematycznych i logicznych jako uogólnień indukcyjnych. Prawa logiki zdaniem Fregego nie są empiryczne, ale aprioryczne¹¹. Frege pisze: „[...] uważam, że istnieje dziedzina tego, co obiektywne i nierzeczywiste, natomiast logicy psychologiczni bez żadnego uzasadnienia traktują to, co nierzeczywiste, jako subiektywne”¹².

⁸ Uważa się, że spośród wszystkich uczniów Twardowskiego Łukasiewicz miał największy wpływ na jego odejście od psychologizmu. Por. A. Betti, *On the Bolzianization of Polish Thought*, [w:] A. Chrudzinski, D. Łukasiewicz (ed.), *Actions, Products and Things. Brentano and Polish Philosophy*, Frankfurt am Main: Ontos Verlag 2006, s. 62.

⁹ E. Paczkowska-Łagowska, *Psychika i poznanie...*, s. 117.

¹⁰ Tamże, s. 117.

¹¹ J. Woleński, *Psychologizm i metalogika*, [w:] A. Olech (red.), *Psychologizm – antypsychologizm*, Kraków: Aureus 2001, s. 61.

¹² G. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*, cyt. za J. Woleński, *Psychologizm...*, s. 62.

W związku z istniejącymi tendencjami zmieniło się również zapatrywanie Twardowskiego na znaczenie. Nie jest ono pojmowane już jako konkretny wytwór psychiczny, lecz jako coś, co stanowi abstrakt w stosunku do konkretnych wytworów. Twardowski kładzie nacisk na jedno znaczenie znaku, pomijając wieloznaczności znaczeniowe wywołane działaniem znaku na odbiorców w postaci wielu wytworów psychicznych. Tak pojęte znaczenie nie jest konkretnym wytworem psychicznym, ale czymś, do czego się dochodzi na drodze abstrahowania na konkretnych wytworach.

Jednakże pomimo uznania abstrakcyjności znaczenia Twardowski zawsze widział jego fundament bytowy w przeżyciach, jego niezależność od przeżyć traktując jako jedynie pozorną¹³. W *O czynnościach i wytworach* czytamy:

I te właśnie cechy wspólne, to, w czym się owe poszczególne wytwory psychiczne zgadzają, uważamy zwykle za znaczenie wytworu psychofizycznego, za zawartą w nim treść, pod warunkiem oczywiście, że odpowiadają one zamiarowi, w którym ów wytwór psychofizyczny został jako znak użyty. Dlatego mówimy też, że jakieś zdanie budzi w różnych osobach myśl „tę samą”, gdy tymczasem ściśle rzecz biorąc, budzi ono tyle myśli, ile jest osobników, przy czym myśli te nie są sobie nawet równe. Ale abstrahujemy od tego, czym się owe myśli różnią i za myśl, która jest znaczeniem zdania, uważamy tylko te jej składniki, które się zgadzają ze sobą i z odpowiednimi składnikami myśli osobnika posługującego się owym zdaniem. Mówimy więc tylko o jednym znaczeniu znaku – pomijając przypadki wieloznaczności – a nie o tylu znaczeniach, ile wytworów psychicznych ów znak budzi, lub może budzić w osobnikach, na które działa. W ten zaś sposób pojęte znaczenie nie jest już konkretnym wytworem psychicznym, lecz czymś, do czego dochodzimy drogą abstrahowania dokonanego na poszczególnych wytworach¹⁴.

Twardowski zakłada więc, że zdanie, a więc wytwór psychofizyczny, będący znakiem dla wytworu psychicznego, budzi tyle myśli, ilu jest rozumiejących je osobników. Znaczenia zdania są jednakże w pewien sposób

¹³ E. Paczkowska-Łagowska, *Psychika i poznanie...*, s. 117–118.

¹⁴ K. Twardowski, *O czynnościach i wytworach. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki*, [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa: PWN 1965, s. 236.

zbieżne, przypisuje się im byt niezależny od wytwarzających czynności psychicznych¹⁵. Takie rozumienie znaczenia wskazuje na jego odmienność i niezależność (niepełną) względem aktów psychicznych, choć równie silnie akcentuje wtórność znaczenia wobec indywidualnych przeżyć¹⁶. „Znaczenie” określone jako wytwór czynności psychicznych zachowuje bez wątpienia pewną niezależność wobec wielości i różnorodności aktów psychicznych, gdyż nie jest każdorazowo identyczne z indywidualnymi przeżyciami treści. Takie ujęcie koncepcji znaczenia (jako wytworu) pozwoliło Twardowskiemu uniknąć najtrudniejszego problemu psychologizmu – kwestii różnicy pomiędzy tożsamością znaczenia a wielością i różnorodnością przeżyć je rozumiejących. Raz uformowane znaczenie zachowuje wobec indywidualnych czynności trwałość. Dla tożsamości znaczenia istotna była nie tylko jego odmienność od aktów psychiki, ale dodatkowo Twardowski przyjął, że psychika ludzka posiada dyspozycje do wytwarzania takich samych wytworów, co powoduje, że przyszłe znaczenia będą identyczne z minionymi.

Koncepcja znaczenia Twardowskiego, choć antypsychologizująca, wyraźnie na psychologizmie bazuje. Świadczy o tym chociażby fakt, że podstawą tożsamości znaczenia jest psychika ludzka i charakter zachodzących w niej procesów. Znaczenie jako wytwór zachowuje nadal związek ze zjawiskami psychiki, będąc w stosunku do nich wtórne¹⁷. To rozwiązanie nie jest więc pełnym odejściem od stanowiska psychologicznego, pełni raczej funkcję pośrednią między psychologizmem a platonizmem w teorii znaczenia¹⁸.

Twardowski¹⁹ dzieli czynności i wytwory na fizyczne i psychiczne. Do fizycznych należą: „chodzić–chód”, „skakać–skok”, do psychicznych natomiast: „myśleć–myśl”, „sądzić–sąd”. Ponadto występują czynności i wytwory o charakterze psychofizycznym. „Psychofizyczną jest czynność fizyczna, jeśli towarzyszy jej czynność psychiczna, wywierająca jakiś wpływ na przebieg czynności fizycznej a tym samym na powstający dzięki niej wytwór; powstający zaś w ten sposób wytwór nazywa się także psycho-

¹⁵ E. Paczkowska-Łagowska, *Psychika i poznanie...*, s. 71.

¹⁶ H. Buczyńska-Garewicz, *Znak i oczywistość*, Warszawa: PAX 1981, s. 83.

¹⁷ Tamże, s. 89–90.

¹⁸ Tamże, s. 83.

¹⁹ K. Twardowski, *O czynnościach i wytworach...*, s. 220–221.

fizycznym²⁰. Jako przykład można podać „krzyk–krzyczeń”, „kłamać–kłamstwo”, „mowa–mówić”. Występują również przypadki wyrazów oznaczających raz czynności i wytwory psychofizyczne, innym razem czynności i wytwory psychiczne. Do takich wyrazów należą: „zdanie”, rozumiane niekiedy jako „przekonanie”, czyli wytwór psychiczny, lub „zdanie” w sensie gramatycznym, rozumiane jako wytwór psychofizyczny²¹.

Podział wytworów dokonany przez Twardowskiego na wytwory psychiczne i psychofizyczne odegrał istotną rolę w koncepcji znaczenia. W czasie, kiedy myślimy, dokonujemy czynności psychicznych (wytworami są nasze myśli) – są to nietrwałe wytwory psychiczne. Kiedy mówimy, powstają nietrwałe wytwory psychofizyczne (wygłaszane zdania, wyrazy mowy), natomiast kiedy piszemy – trwałe wytwory psychofizyczne²². Wytwory psychofizyczne wyrażające jakieś wytwory psychiczne nazywają się znakami tych wytworów psychicznych, natomiast same te wytwory psychiczne ich znaczeniem. „Znaczeniem jest tedy każdy wytwór psychiczny, który pozostaje do wytworu psychofizycznego w tym stosunku, że go wytwór psychofizyczny wyraża²³. Można mówić o znaczeniu krzyku, rysunku, ruchu itd. Wytwór psychofizyczny nie może mieć zbyt wielu znaczeń, gdyż, zdaniem Twardowskiego, staje się on wówczas bez znaczenia²⁴. Wytwór psychiczny, który jest znaczeniem odpowiedniego wytworu psychofizycznego, a więc odpowiedniego znaku, istnieje potencjalnie w owym wytworze psychofizycznym – w owym znaku²⁵. Relacja między znakiem a znaczeniem jest tu potraktowana jako związek istniejący pomiędzy dwoma rodzajami wytworów: psychofizycznym i psychicznym.

Pisząc *O czynnościach i wytworach* Twardowski bez wątpienia nie jest już psychologią, odrzuca bowiem rozumienie znaczenia, jako konkretnego wytworu psychicznego, lecz w dalszym ciągu nie można powiedzieć, że jest na tyle konsekwentnym antypsychologią, by móc postawić go w jednym rzędzie z Fregem i Husserlem. Wydaje się, że bliski Twar-

²⁰ Tamże, s. 221.

²¹ Tamże.

²² H. Buczyńska-Garewicz, *Znak...*, s. 90.

²³ K. Twardowski, *O czynnościach i wytworach...*, s. 232.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 233–234.

dowskiemu naturalizm²⁶ nie pozwalał na tak radykalne rozwiązanie, jak przyjęcie istnienia „trzeciego królestwa” czy „dziedziny idealnej”, w której można było by umieścić znaczenia. Twardowski wołał uznać znaczenia za abstrakt w stosunku do konkretnych wytworów, w dalszym ciągu uzależniając je od indywidualnych przeżyć. Warto jednak podkreślić, że znaczenie jako wytwór, mimo iż jest czymś wtórnym wobec zjawisk psychicznych, posiada znaczną autonomię zagwarantowaną przez utrwalenie go w wytworze psychofizycznym. Tym samym, zachowując elementy psychologizyczne i unikając idealizmu, Twardowski zrobił wyraźny krok w stronę antypsychologizmu.

Twardowski a „trzecie królestwo”

Chciałbym pokrótce porównać poglądy Kazimierza Twardowskiego na „znaczenie” z poglądami Edmunda Husserla; obaj filozofowie wywodzą się z tej samej brentanowskiej szkoły filozoficznej, tworzyli w tym samym „okresie historycznym” i obaj przeszli przełom antypsychologiczny.

Husserla koncepcja znaczenia opiera się na Brentanowskim założeniu o intencjonalnym charakterze aktów psychicznych – oznacza to, że wszystkie akty psychiczne człowieka (spostrzeganie, sądzenie, pragnienie) skierowane są na jakiś przedmiot, przy tym istotne jest, że przedmiot aktów psychicznych nie musi realnie istnieć. Wypowiadając się na temat dużego dębowego stołu, orzekamy coś o konkretnym, realnie istniejącym przedmiocie, w takich przypadkach akt sądzenia nakierowany jest na stół, natomiast jeśli stwierdzamy $2 + 2 = 4$, nie orzekamy niczego o przedmiocie realnym, ale mówimy o bytach idealnych – liczbach, co nie oznacza, że sąd, który wypowiadamy, jest nieprawdziwy. Husserl uważa, że na gruncie naszej wiedzy arytmetycznej nie jest wątpliwe, że powyższy sąd jest prawdą. Przedmioty idealne zajmują zatem dziedzinę idealną, która, będąc taką, nie zawiera charakterystyki czasowej i przestrzennej. Co istotne dla nas, Husserl właśnie w tej dziedzinie umieścił „znaczenie”. Jego zdaniem wy-

²⁶ Świadczy o tym jego postawa antymetafizyczna (unikanie konstrukcji nie mających należytej podbudowy w sferze faktów). Por. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa: PWN 1985, s. 38.

rażeniom przypisujemy znaczenie mające obiektywny charakter. Na wyrażenie składa się strona fizyczna, to jest ciąg dźwięków albo napis oraz strona znaczeniowa. Znaczenie nadawane jest w akcie psychicznym będącym aktem intencji znaczeniowej. Powyższa intencja sprawia, że napis czy dźwięk zyskuje sens i staje się wyrażeniem. W koncepcji Husserla znajdujemy również akty, których zadaniem jest – poprzez przedstawianie podmiotowi jakiegoś przedmiotu – nadawać sens wyrażeniom, których desygnat nie znajduje się w otoczeniu mówiącego (kiedy wypowiada on dane słowo)²⁷.

W koncepcji znaczenia Twardowskiego można znaleźć akcenty zarówno psychologizyczne jak i idealistyczne. Jednak z uwagi na to, że w swoich pracach odwołuje się on wprost do Husserla kategorii *ideale Bedeutung*, a także do Bolzana pojęcia *Satz an sich*, wskazuje na większą niechęć do psychologizmu. Hanna Buczyńska-Garewicz uważa jednak, że podobieństwo koncepcji znaczenia jako wytworu z kategorią *ideale Bedeutung* jest jedynie powierzchowne. W obu koncepcjach znaczenia występują istotne różnice. Husserl inaczej niż Twardowski pojmował związek łączący przeżycie i znaczenie; wprowadza kategorię intencji znaczeniowej, która łączy wyrażenie ze znaczeniem i odnosi je do przedmiotowości. Owa intencja może być abstrakcyjnym uchwyceniem idealnej tożsamości znaczenia, może mieć też charakter konkretyzujący dzięki przeżyciu naoczności. „Związek łączący intencję ze znaczeniem, przedmiotowością i wyrażeniem ma charakter skomplikowanej relacji idealnej”²⁸. Intencja jest aktem transcendentalnej jaźni, znaczenie zaś idealnym bytem. U Twardowskiego związek między przeżyciem a znaczeniem jest związkiem wytwarzania, zachodzi tu bowiem przyczynowa zależność. Mamy więc do czynienia z przeżyciem jako empiryczną czynnością tworzącą znaczenie jako swój wytwór. Zasadnicze różnice w obu tych koncepcjach dotyczą natury relacji – idealna czy realna, i treści – intencjonalne zwrócenie się ku czemuś czy wytwarzanie tego czegoś. W obu koncepcjach odmiennie jest też traktowany rodzaj przeżycia: dla Husserla jest to aprioryczny ogląd znaczenia będącego przedmiotem ogólnym; dla Twardowskiego jest to czynność uogólniająca cechy wspólne klasy wytworów indywidualnych czyn-

²⁷ U.M. Żegleń, *Wprowadzenie do semiotyki teoretycznej i semiotyki kultury*, Toruń: Wyd. UMK 2000, s. 136–138.

²⁸ H. Buczyńska-Garewicz, *Znak...*, s. 98.

ności psychicznych. I wreszcie sposób istnienia znaczenia. W koncepcji Husserlowskiej jest to ogólny byt idealny, autonomiczny wobec kierujących się nań aktów; u Twardowskiego – twór nadbudowany nad empirycznymi wytworami psychicznymi utrwalonymi w wytworach psychofizycznych²⁹.

W 1913 r. Twardowski w artykule *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i o jej rozwoju* napisał, że choć nasze badania nad wytworami psychicznymi mogą mieć charakter „apsychiczny”, mimo iż coraz bardziej oddalamy się od ich psychicznego pochodzenia, to jednak w aspekcie genetycznym wytwory czynności psychicznych są ściśle związane z życiem psychicznym³⁰. Można więc mówić o pozorach niezależności wytworów psychicznych względem czynności je wytwarzających. Jednak wytwory te zyskują niezależność (choć niecałkowitą) wówczas, gdy dokonuje się proces ich utrwalenia w wytworach psychofizycznych. Zdaniem Twardowskiego nauki humanistyczne traktują wytwory psychiczne tak, jak gdyby te istniały niezależnie od życia psychicznego, poza umysłem. W tym przypadku czynnikiem umożliwiającym takie oderwanie są właśnie wytwory psychofizyczne, które utrwalając wytwory psychiczne nadają im obiektywne istnienie³¹. Analogiczna sytuacja zachodzi w przypadku „zniczeń” – mogą one stać się obiektywnymi wraz z „połączeniem” z wytworami fizycznymi. Znaczenia zyskują więc sens logiczny w wyniku oderwania ich od konkretnej świadomości wytwarzającej. Twardowski oferuje nam zatem taką koncepcję znaczenia, która wyjaśnia możliwość komunikacji, a zarazem nie pomija faktu pochodzenia znaczeń.

Wytwory, nie będąc całkowicie niezależnymi od czynności, co wynika z samej nazwy – „wytwór” czegoś bądź kogoś – posiadają pewne właściwości, które o nich można orzekać, abstrahując zupełnie od wytwarzających je czynności. Tak jest z prawdziwością, będącą własnością sądów w sensie logicznym. W ten sposób znaczeniu nadawana jest wcale niemała autonomia. Chociaż znaczenia, jako wytwory psychiczne, powstają na dro-

²⁹ Tamże, s. 97–98.

³⁰ K. Twardowski, *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i o jej rozwoju*, [w:] tenże, *Wybrane pisma...* Por. E. Paczkowska-Łagowska, *Psychika i poznanie...*, s. 59.

³¹ E. Paczkowska-Łagowska, *Psychika i poznanie...*, s. 86.

dze dokonywania się określonych czynności psychicznych, będących pierwotnymi, to jednak, utrwalone w postaci wytworów psychofizycznych, stają się wobec tych czynności niezależne. Toteż znaczeń nie można traktować jako konkretnych wytworów psychicznych, egzystują one bowiem w pewnym oderwaniu od aktów psychicznych, a mianowicie w wytworach psychofizycznych, będących ich znakami.

W myśleniu Twardowskiego ujawnia się umiarkowany antypsychologizm, nie mógł on zgodzić się ani na „znaczenia idealne” Husserla, ani na „sądy same w sobie” Bolzana. Rozwiązania można by szukać w filozofii Fregego, który zakłada istnienie „trzeciego królestwa”, a więc czegoś, w czym egzystują „myśli”, będące dla niego sensem całego zdania. „Myśl” nie jest obiektem ani świata zewnętrznego, ani wewnętrznego, podobnie jak istnienia znaczeń u Twardowskiego nie da się zredukować tylko do istnienia psychologicznego bądź tylko fizycznego. Tak więc „myśli” u Fregego nie są obiektami zmysłowymi, nie są też bytami konkretnej świadomości, gdyż przysługuje im samodzielność. Choć „myśli” mają charakter bezczasowy i niezmienny, mogą wchodzić w stosunek z ujmującymi je przedmiotami; Fregowska „myśl” oddziałuje przez to, że jest ujmowana i uznawana za prawdę³². Podobnie jak w przypadku „dziedziny idealnej” i „sądów samych w sobie”, koncepcja „trzeciego królestwa” nie rozwiązuje problemu istnienia znaczeń Twardowskiego. Fregowskiej „myśli” nie tworzymy, lecz jedynie wchodzimy z nią w pewien stosunek, zastajemy ją jako coś już istniejącego. Pomędzy obiema koncepcjami występują zatem znaczące różnice, ponieważ zarówno sąd, jak i pojęcie Twardowskiego mają głębokie genetyczne ugruntowanie w świadomości wytwarzającej.

Trzeciej drogi poszukiwał również Ingarden³³, dla niego bowiem znaczenia, jako twory psychiczne, są nie do utrzymania, ale również nie do utrzymania jest pogląd traktujący znaczenia słów jako *ideale species* pew-

³² Por. L. Węsierska, *Przedmioty czysto intencjonalne a obiekty trzeciego świata*, [w:] R. Poczobut, L. Węsierska, *Z badań nad sprzecznością przedmiotami czysto intencjonalnymi oraz Popperowskim trzecim światem*, Lublin: UMCS 1996, s. 117–119.

³³ Ingarden również wskazywał na fakt, że celem Twardowskiego w rozprawie *O czynności i wytworach* było przezwyciężenie psychologizmu na drodze innej niż Husserłowska w *Badaniach logicznych*. Uważał także, że cel ten nie został w pełni osiągnięty, gdyż twórca Szkoły Lwowsko-Warszawskiej pozostawał w istotnych punktach nadal psychologistą. Zob. R. Ingarden, *O poznawaniu dzieła...*, s. 16–17.

nego szczególnego typu³⁴. W pracy *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki* Ingarden pisze: „Znaczenia słów są pewnymi przez nas (nasze intencje) kształtowanymi wytworami, które przybierają taką czy inną postać zależnie od celu przyświecającego nam przy ich tworzeniu”³⁵. Zmiany znaczenia obejmują nie tylko słowa, ale również zdania. Tak więc wytwory językowe są produktem operacji lingwistycznych, pewnych określonych czynności psychicznych. Owe wytwory są przedmiotami intencjonalnymi, gdzie intencjonalność jest nadawana poprzez odpowiedni akt przyznający słowu znaczenie, tyle razy, ile jest ono myślane. Ingarden dostrzega podobieństwo obu koncepcji, słusznie jednak zauważając, iż nie jest jasne, jakiego rodzaju wytworami są znaczenia u Twardowskiego i co właściwie ma on na myśli mówiąc o znaczeniach³⁶. Mimo to warto wskazać na fakt, że zarówno dla Ingardena, jak i dla Twardowskiego, znaczenie jest przede wszystkim czymś obiektywnym, a więc takim samym dla wszystkich kompetentnych użytkowników języka, czymś, co wykracza poza konkretne przeżycia, a jednocześnie czymś, co jest tworem czynności psychicznych, określonych operacji subiektywnych.

Perspektywa podmiotowa w antypsychologizmie Twardowskiego jest niezmiernie ważna, chociażby dlatego, że wyjaśnia problem związku „znaczeń idealnych” ze światem aktów psychicznych podmiotu – światem umysłowym. Wydaje się, że dobrym rozwiązaniem problemu istnienia znaczeń w koncepcji Twardowskiego jest umieszczenie ich w *trzecim świecie* Poppera (na którego duży wpływ miała m.in. filozofia Bolzana i Fregego). W *Wiedzy obiektywnej* czytamy: „Teorie i twierdzenia oraz zdania są najważniejszymi bytami językowymi składającymi się na trzeci świat”³⁷. Ponadto istnieją światy: drugi (świat stanów psychicznych, stanów świadomości) i pierwszy (przedmiotów lub stanów fizycznych). Język uwikłany jest we wszystkie trzy wyżej wymienione formy bytowania. Warstwa fi-

³⁴ Taki pogląd prezentował Husserl w *Logische Untersuchungen*, jednak w *Formale und transzendentalne Logik* (1929) porzuca tę koncepcję – jak pisze Ingarden – kierując się chęcią ujednoczenia stanowiska transcendentálnego.

³⁵ R. Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa: PWN 1972, s. 51.

³⁶ Por. R. Ingarden, *O dziele literackim*, Warszawa: PWN 1988, s. 166.

³⁷ K.R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa: PWN 1992, s. 212.

zyczna języka dotyczy *świata pierwszego*, generowanie i rozumienie wypowiedzi związane jest ze *światem drugim*, natomiast wszelkie reguły obowiązujące w języku, jak również znaczenia istnieją jako twory „trzecioświatowe”. W tym aspekcie można mówić o podobieństwie poglądów Twardowskiego i Poppera: za samymi napisami czy brzmieniami nie kryją się żadne treści, są one nic nieznaczącymi wytworami fizycznymi. Tutaj trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że nie chodzi o pewien rodzaj „aktualnego” obcowania np. z książką, bo ona zawiera obiektywną wiedzę niezależnie od tego, czy jest czytana w danym momencie, czy też nie; wiedzę taką posiada nawet wówczas, gdy nikt nigdy jej nie przeczytał i nie przeczyta. Istota problemu leży w możliwości lub potencjalności bycia zrozumianym i to właśnie czyni z danego przedmiotu książkę. Zatem obaj filozofowie zdają się zgadzać z tym, że nie można mówić o znaczeniach (mimo że istnieją one obiektywnie) bez całkowitego uwzględnienia podmiotów mających do nich dostęp, a więc mogących je zrozumieć. Treści zawarte w książce aktualizują się z chwilą, gdy ktoś tę książkę czyta – „tkwią” w niej one jedynie potencjalnie. Wobec tego treści takie nie zostałyby nigdy zaktualizowane, gdyby wszyscy użytkownicy języka nagle przestali istnieć.

Język odgrywa dużą rolę w filozofii Poppera, w *Epistemologii bez podmiotu poznającego*³⁸ dowodzi on bowiem, że to właśnie dzięki językowi osiągnięcia różnych nauk zyskują status bytów *trzeciego świata*. „Język, początkowo środek wyłącznie komunikacji opisów przedmiotów pozajęzykowych, staje się w ten sposób zasadniczą częścią naukowego przedsięwzięcia, nawet w matematyce, która z kolei staje się częścią trzeciego świata”³⁹.

Ów *trzeci świat*, będąc obiektywnym wobec podmiotu, jest wyraźnie z nim związany; ma charakter samodzielny, lecz zarazem wtórny. Popper pisze:

[...] można przyjąć przekonanie o realności albo (jak można by powiedzieć) autonomii trzeciego świata wraz z tezą, że świat trzeci powstaje jako dzieło ludzkiej aktywności. Można nawet twierdzić, że trzeci świat jest dziełem ludzkim, a zarazem jest ponadludzki w bardzo jasno uchwytym sensie tego słowa. Przekracza on bowiem swoich twórców⁴⁰.

³⁸ Tamże, s. 187–189.

³⁹ Tamże, s. 187.

⁴⁰ Tamże, s. 214–215.

A zatem Popperowski świat, będąc wytworem ludzkiego umysłu, jest niezależny wobec swoich twórców, nie będąc jednocześnie boskim i niezmiennym (w przeciwieństwie do świata idei platońskich). Wydaje się, że oba omawiane tu stanowiska filozoficzne (w interesującym nas zakresie) – Twardowskiego i Poppera – są paralelne. Przede wszystkim *pierwszy świat* Poppera przypomina Twardowskiego czynności i wytwory fizyczne, *dru-giemu światu* odpowiadają czynności i wytwory psychiczne, natomiast *trzeci świat* koresponduje z pewną, utrwaloną za pomocą języka, klasą wytworów psychofizycznych, które powstają za sprawą czynności psychofizycznych. Wytwory psychofizyczne mogą wywierać wpływ na to, co fizyczne i psychiczne, podobnie jak byty „trzecioświatowe” mogą oddziaływać na pozostałe dwa światy. Możliwe jest zatem założenie, że cały świat kultury utrwalony w postaci psychofizycznych przedmiotów (np. książek, obrazów itd.) istnieje w sposób opisany przez Poppera.

Zbieżności *trzeciego świata* i wytworów psychofizycznych Twardowskiego należy szukać w genetycznym związku z podmiotem, jak również w umiarkowanej autonomii względem wytwarzającej ich świadomości. Świat dzieł sztuki, bibliotek, problemów naukowych, teorii itd. jest w dużej mierze autonomiczny, ale niezupełnie. Na ów świat stale oddziałujemy (a on oddziałuje na nas), przyczyniając się do zwiększania jego objętości (bez wątplenia liczba teorii i problemów naukowych stale rośnie). W *Epistemologii bez podmiotu poznającego* Popper *trzeci świat*, przyrównany do sieci pajęczej, traktuje jako naturalny produkt zwierzęcia ludzkiego, a o strukturach obiektywnych mówi wprost, że są wytworami ludzkich czynności.

Warto odnotować, że na temat teorii wiedzy u Twardowskiego i Poppera pisała E. Paczkowska-Łagowska⁴¹, dokonując porównania obu koncepcji. Autorka *Psychiki i poznania*, wskazując na wyraźne podobieństwa znaczeń u obu filozofów, stwierdza: „Wydaje się, że pewna klasa wytworów psychofizycznych, mianowicie tych, które utrwalono za pomocą języka, stanowi odpowiednik elementów popperowskiego świata numer trzy”⁴².

⁴¹ W niniejszym artykule nie podejmuję się porównania teorii wiedzy Twardowskiego i Poppera. Zainteresowanych odsyłam do pracy E. Paczkowskiej-Łagowskiej, *Psychika i poznanie...* W ostatnim rozdziale autorka dokonuje zestawienia teorii obu filozofów.

⁴² Tamże, s. 252.

Reasumując należy powiedzieć, że Twardowski, pomimo deklaracji przejścia na pozycje antypsychologizacyjne, tak naprawdę nigdy całkowicie nie zerwał z psychologizmem. Jako naturalista nie mógł też zgodzić się na istnienie świata idealnego, w którym mogłyby bytować znaczenia. Zatem filozofia Twardowskiego nie mieści się już w ramach psychologizmu, ale jeszcze nie jest w pełni platonizmem w teorii znaczenia, wobec tego mamy tu pewną formę pośrednią. Zaś co do istnienia znaczeń, można się pokusić o tezę, wedle której egzystują one podobnie jak przedmioty *trzeciego świata* Poppera.

Literatura

- Betti A., *On the Bolzanization of Polish Thought*, [w:] A. Chrudzimski, D. Łukasiewicz (eds.), *Actions, Products and Things. Brentano and Polish Philosophy*, Frankfurt am Main: Ontos Verlag 2006.
- Bobryk J., *Twardowski. Teoria działania*, Warszawa: Prószyński i S-ka 2001.
- Buczyńska-Garewicz H., *Znak i oczywistość*, Warszawa: PAX 1981.
- Dąbbska I., *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki teorii nauki i historii filozofii*, Poznań: PWN 1975.
- Ingarden R., *O dziele literackim*, Warszawa: PWN 1988.
- Ingarden R., *O poznawaniu dzieła literackiego*, Warszawa: PWN 1976.
- Ingarden R., *Studia z estetyki*, t. 1, Warszawa: PWN 1957.
- Ingarden R., *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa: PWN 1972.
- Paczkowska-Łagowska E., *Psychika i poznanie. Epistemologia Kazimierza Twardowskiego*, Warszawa: PWN 1980.
- Popper K.R., *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa: PWN 1992.
- Twardowski K., *O czynnościach i wytworach. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki*, [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa: PWN 1965.
- Twardowski K., *O psychologii, jej przedmiocie, zadaniach, metodzie, stosunku do innych nauk i o jej rozwoju*, [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa: PWN 1965.

- Twardowski K., *O tak zwanych prawdach względnych*, [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa: PWN 1965.
- Twardowski K., *O treści i przedmiocie przedstawień*, [w:] T. Rzepa (red.), *Psychologia w szkole lwowsko-warszawskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1997.
- K. Twardowski, *Wyobrażenia i pojęcia*, [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa: PWN 1965.
- Węsierska L., *Przedmioty czysto intencjonalne a obiekty trzeciego świata*, [w:] R. Poczobut, L. Węsierska, *Z badań nad sprzecznością, przedmiotami czysto intencjonalnymi oraz Popperowskim trzecim światem*, Lublin: UMCS 1996.
- Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa: PWN 1985.
- Woleński J., *Psychologizm i metalogika*, [w:] A. Olech (red.), *Psychologizm – antypsychologizm*, Kraków: Aureus 2001.
- Żegleń U.M., *Wprowadzenie do semiotyki teoretycznej i semiotyki kultury*, Toruń: Wydawnictwo UMK 2000.

THE CONCEPTION OF MEANING IN KAZIMIERZ TWARDOWSKI'S PHILOSOPHY

Summary

Kazimierz Twardowski used to write about meaning although he never presented an exhaustive conception of it. One could distinguish two stages in his work: psychological and anti-psychological. In the first period meaning was understood as a particular psychological product (an element of consciousness), while in the latter – as something we get to by the way of abstracting from particular products. Although many philosophers consider Twardowski to be a representative of psychologism, despite an apparent evolution of his views, there are premises that point to a considerable change in his views concerning the conception of meaning. The author of the article sets out to attain two objectives: a reconstruction of the views on the question of meaning belonging to the founder of Lvov-Warsaw School as well as an attempt to answer the question about the existential status of meanings.

PIOTR BOŁTUĆ*

AMERYKAŃSKA FILOZOFIA POLITYCZNA NIEDOKOŃCZONA DEBATA

Słowa kluczowe: konserwatyzm jako prawicowy komunitaryzm,
równość bez egalitaryzmu, liberalizm, Kirk, Kymlicka, Legutko, Nisbet,
Nozick, Rawls, Scruton, Walzer
Keywords: conservatism as right-wing communitarianism,
equality without egalitarianism, liberalism, Kirk, Kymlicka, Legutko, Nisbet,
Nozick, Rawls, Scruton, Walzer

Główne zagadnienie współczesnej filozofii polityki uświadomił mi wiele lat temu senator Zbigniew Romaszewski. W trakcie nagranej przez panią Małgorzatę Bocheńską nie wyemitowanej nigdy audycji telewizyjnej, w której także uczestniczyłem, zaprezentował on tezę, że w normalnym społeczeństwie jedyna płaszczyzna kontrowersji politycznej ma charakter ekonomiczny. Kontrowersja ta dotyczy różnicy między tymi, którzy domagają się wysokich świadczeń społecznych, i są w stanie zaakceptować wysokie podatki, a tymi, którzy domagają się niskich podatków nawet za cenę obniżonych świadczeń społecznych. Właśnie w tamtym okresie gościłem w Pol-

* Piotr Bołtuć, Associate Professor of Philosophy, University of Illinois at Springfield; profesor uczelniany Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie; członek zarządu sekcji „Filozofia i komputery” Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego. Publikacje i dalsze informacje: <http://www.uis.edu/philosophy/faculty/research/boltuc.html>. E-mail: pbolt1@uis.edu.

sce byłego doradcę prezydenta Reagana do spraw religii katolickiej i zbyt wiele dowiedziałem się od niego na temat amerykańskiej sceny politycznej, w tym sporów na temat aborcji i roli religii w państwie, aby na tak jednowymiarową tezę się zgodzić. Równocześnie jednak owa teza, sprowadzająca życie polityczne do wyboru socjalno-ekonomicznego, zwracała uwagę swoją jasnością i niewątpliwie pokazywała ważny aspekt życia politycznego.

W trakcie mojego pobytu w USA podjąłem próbę ustalenia, jakie czynniki polityczne nie są objęte zmienną socjalno-ekonomiczną¹. Myślę, że rozważania te są warte naszkicowania w kontekście dużego zainteresowania filozofią polityki, jakie panuje obecnie w Polsce².

Zacznę od omówienia dwóch zasadniczych faz w amerykańskiej filozofii polityki. Możemy je nazwać fazą dyskusji dotyczącej ogólnych ram filozofii polityki oraz fazą filozofii społecznej zajmującej się multikulturalizmem i innymi zagadnieniami szczegółowymi. Potem cofnę się do fazy pierwszej, aby postarać się o stosunkowo pełną klasyfikację postaw w filozofii polityki. Proponowana klasyfikacja wyróżnia lewicowy i prawicowy liberalizm (lub indywidualizm) oraz lewicowy i prawicowy kolektywizm (lub komunitaryzm). Wreszcie zajmę się jednym ze stanowisk wyróżnionych przez taką klasyfikację, prawicowym komunitaryzmem, które wydaje się niedostatecznie reprezentowane w literaturze przedmiotu. Od tego, czy owo stanowisko, które przyjdzie nam dookreślić mianem *konserwatyzm jako prawicowy komunitaryzm*, jest stanowiskiem teoretycznie znaczącym, zależy powodzenie proponowanego schematu klasyfikacyjnego.

¹ Zwłaszcza pracując z Amy Gutman, która zaprosiła mnie do udziału w pierwszym semestrze seminarium *The Rockefeller Centre for Human Values*, oraz jako uczestnik seminarium Jamesa Childa w Bowling Green State University, poświęconego problematyce konserwatyzmu w filozofii polityki.

² W Polsce wersje tego artykułu zaprezentowałem w trakcie wykładów na Uniwersytecie Rzeszowskim, filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie, Instytucie Nauk Politycznych PAN i Collegium Civitas w Warszawie w trakcie mojego pobytu w Polsce wiosną 2006 r. W tym kontekście pragnę podziękować profesorom Zachariaszowi, Markiewicz i Gadaczowi oraz doktorom Jurusiowi i Wrońskiemu za dyskusje lub zaproszenia na wykłady.

1. Wprowadzenie: dwie fazy we współczesnej amerykańskiej filozofii polityki

Faza luminarzy z Harvardu

Współczesną amerykańską filozofię polityki można podzielić na dwie fazy. Myślę, że fazę pierwszą zapoczątkował John Rawls swoimi wczesnymi pracami, zaś najwybitniejszym osiągnięciem tej fazy było rozwinięcie jego idei w książce *A Theory of Justice* oraz dyskusja z nią, jaką przeprowadzili ówcześni koledzy Rawlsa z Harvardu, Robert Nozick w książce *Anarchy, State and Utopia* i Michael Walzer w *Spheres of Justice*. Rawls stał się uosobieniem współczesnego, filozoficznie podbudowanego, lewicowego liberalizmu amerykańskiego, Nozick sformułował w filozofii nowoczesny libertarianizm, zaś Walzer przedstawił filozoficzny argument na rzecz komunitaryzmu.

Podstawową zasługą Rawlsa było to, że po okresie redukcjonistycznie rozumianej analitycznej filozofii polityki powrócił do znacznie filozoficznie głębszej argumentacji autorów wcześniejszych, takich jak utylitysta J.S. Mill, a także do etyki I. Kanta. Postępując analogicznie, Nozick nawiązał do myśli J. Locke'a, A. Smitha i innych zwolenników, bynajmniej nieskłonnej do kompromisu suwerenności wolnego rynku. Natomiast Walzer odwoływał się do filozofów tak historycznie odległych, jak Majmonides i Pascal, ale także do Toqueville'a i do wspólnotowej wizji porządku społecznego głoszonej przez umiarkowanych socjalistów (i przez niektórych myślicieli konserwatywnych).

Wszyscy ci filozofowie poszukiwali wsparcia swej filozofii poza tradycyjnymi ramami argumentu filozoficznego. Rawls, utrzymując się stonkowo najbliżej sfery tradycyjnego filozofowania, odwołuje się przy tym do teorii decyzji oraz teorii wyboru społecznego. Nozick wykracza poza filozofię, poszukując inspiracji czy też modelu dla swojej teorii w sferze ekonomii. Walzer, jako historyk z wykształcenia, odwołuje się raczej do myśli społecznej, w tym socjologii, politologii i historii.

Dyskusja pomiędzy Rawlsem, a później też Ronaldem Dworkinem, z jednej strony, zaś Nozickiem (oraz grupą innych libertarian) z drugiej, dotyczyła przede wszystkim roli państwa w procesie dystrybucji i redystrybucji. Walzer wniósł do tej debaty rozumienie, że osoba ludzka nie funk-

cjonuje wyłącznie w sferze jednostkowej i państwowej. Zagadnienie struktur pośrednich między jednostką a państwem, prezentowane już wcześniej przez konserwatystów, wzbogaciło debatę lewicy i prawicy w sensie ekonomicznym o problem jednostkowości i wspólnoty, który przekształcił się w debatę liberalizmu i komunitaryzmu. Powstały liczne opracowania nt. „liberalizm i jego krytycy”, wykazujące ograniczenia modelu filozofii politycznej uprawianej w oparciu jedynie o prawa jednostki i o kryterium „socjalno-ekonomiczne”. Wiele z tych dyskusji wpłynęło na bardziej krytyczny rozwój filozofii liberalnej w drugiej fazie współczesnej amerykańskiej filozofii polityki, a w szczególności na odejście liberalizmu od pewnych uproszczeń przejętych od filozofii oświeceniowej.

Faza zapoczątkowana w Princeton: próba diagnozy przełomu

Uważam, iż pierwszą fazę rozwoju filozofii polityki w tradycji analitycznej zakończyła konferencja nt. multikulturalizmu, zorganizowana wiosną 1991 r. przez Amy Gutman jako inauguracja *The Rockefeller Center for Human Values* w Princeton. Sama konferencja, na której główny wykład wygłosił Charles Taylor, a komentatorami byli Walzer, Rockefeller i Wolf, przeniosła ciężar dyskusji z problemów roli dystrybucji i redystrybucji dóbr oraz liberalizmu i komunitaryzmu do problematyki wielości kultur oraz globalnej filozofii polityki, rozpatrywanej w poszerzonym nieco modelu liberalnym³. W drugim wydaniu książki zawierającej wystąpienia z tej konferencji nieprzypadkowo znalazły się także głosy innych znaczących autorów, wykraczających poza paradygmat dyskusji liberalizmu i libertarianizmu (A. Appiach i J. Habermas).

Nastąpiło wówczas podanie w wątpliwość zarówno oświeceniowego modelu wczesnej filozofii liberalnej, reprezentowanego na owej konferencji przez Rockefellera, jak i samej opozycji liberalizmu i komunitaryzmu, co zostało umożliwione właśnie przez pewną korektę w ramach samego

³ Rawls i Nozick wygłosili zamknięte wykłady dla członków seminarium Rockefellera, w którym wówczas uczestniczyłem, w fazie przygotowawczej do konferencji otwierającej *The Rockefeller Center for Human Values* wiosną 1991 r., natomiast to nie oni zostali zaproszeni do wygłoszenia wykładów z okazji otwarcia tego centrum. Konferencję otwierającą centrum zdominowały wystąpienia Ch. Taylora, koreferat M. Walzera (w mniejszym stopniu Wolf oraz Rockefellera) i komentarz A. Gutman.

liberalizmu. Ten ostatni stał się metamodeliem dyskusji politycznej w warunkach demokracji wolnorynkowej. W tym właśnie sensie należy rozumieć deklaracje Walzera i niektórych wcześniejszych komunitarystów dotyczące przyjęcia przez nich modelu liberalnego; dyskusja między komunitaryzmem a liberalizmem została w swym głównym nurcie zakończona, a zastąpiły ją próby umiejscowienia wielokulturowości w ramach modelu liberalnego.

Tym nurtem poszły przede wszystkim ciekawe analityczne prace Willa Kymlicki, ale także szeroka grupa innych autorów. Kymlicka zwraca uwagę na problematykę granic, emigracji czy tożsamości narodowej w ramach poszerzonego modelu liberalizmu⁴. Podobną problematyką zajmuje się w wielu swoich pracach Amartya Sen, laureat Nagrody Nobla w dziedzinie Ekonomii, jednak jego wywody w jeszcze większym stopniu wykraczają poza perspektywę amerykocentryzmu, charakterystyczną dla wielu filozofów, których prace zdominowały poprzedni okres (np. T. Nagla, który odmawia szerszego stawiania problemów globalnej filozofii społecznej, gdyż stosowanie zasad redystrybucji, za którymi się opowiada, spowodowałoby zbyt duże koszty w skali lokalnej, albo wczesnego Walzera, głoszącego w *Spheres of Justice*, że nie istnieje społeczeństwo globalne, a zatem także globalna filozofia społeczna).

W drugiej fazie rozwoju amerykańskiej filozofii polityki zaczęto też w znacznej mierze zajmować się zagadnieniami stosowanej filozofii polityki, często związanymi z problematyką egalitaryzmu, np. w pracach takich, jak M. Walzera *Politics and Passion* i M. Ungera *Living High and Letting Die*, by nie wspomnieć prac Dworkina ukoronowanych książką *The Ultimate Virtue* (w której równość staje się dominującą wartością społeczną). Jeżeli filozofię polityki odróżnimy od filozofii społecznej, definiując tę pierwszą jako „rozważanie najwłaściwszego modelu życia politycznego”, zaś tę drugą jako „rozważanie wpływu modeli życia politycznego na szczegółowe zagadnienia życia społecznego (takie jak ubóstwo, prawa mniejszości lub imigracja)”, to między fazą pierwszą a drugą nastąpiło przesunięcie zainteresowania od filozofii politycznej do społecznej.

⁴ Nieprzypadkowo powstrzymuję się tutaj przed wymienianiem prac MacIntyre'a i Sandela. Aczkolwiek prace te przyczyniły się do ukształtowania współczesnego multikulturalizmu, należą one do fazy pierwszej w analitycznej filozofii polityki i stanowią podglebie, a nie sedno obecnej dyskusji.

Powstał także nieco inny nurt, w głównej mierze oparty na późnej książce Rawlsa *Political Liberalism*. Książka ta jest nie tylko próbą poszerzenia modelu liberalnego w sposób wykraczający poza możliwości naszkicowane w *A Theory of Justice*. Praca ta stała się również pomostem między filozofią amerykańską a filozofią dialogu rozwijającą się w Europie zwłaszcza na podstawie *Teorii działania komunikacyjnego* i innych prac Habermasa. Bez większej przesady można powiedzieć, że powstała w ten sposób filozofia oparta na konstruktywistycznym paradygmacie dialogu złączyła w pewnym sensie kontynentalnych i analitycznych filozofów polityki, a zwłaszcza autorów takich jak Rawls i Habermas, Rorty, Derrida, Kołakowski i wielu innych. Stała się ona w znaczący sposób ideologią pewnej grupy polityków, zwłaszcza we Francji i Niemczech, dążących do silniejszej integracji Unii Europejskiej opartej na zasadzie kompromisu⁵.

Projekt reszty eseju

W dalszej części artykułu pragnę powrócić do okresu sprzed przełomu, w którym amerykańska filozofia polityki przeszła z pierwszej fazy w drugą. Sądzę bowiem, że w fazie pierwszej nie został rozwiązany, albo został rozwiązany niesatysfakcjonująco, ważny problem podniesiony przez komunitaryzm, mianowicie problem roli wspólnoty, zwłaszcza pośród teoretyków prawicowych i centrowych. Twierdzę, że stanowisko jakie zajmowali w tej kwestii m.in. Alisdair MacIntyre i Robert Sandel, nie zostało w pełni przekonywająco zaprezentowane, a w związku z tym było też po prostu odrzucone.

Zanim przejdę do zaprezentowania owej *brakującej alternatywy*, pozwolę sobie naszkicować strukturę współczesnej amerykańskiej filozofii polityki, co pozwoli ową alternatywę dookreślić.

⁵ Pewną przegraną tego nurtu polityczno-teoretycznego było odrzucenie przez wyborców projektu konstytucji europejskiej opartego w znaczącej mierze na tej filozofii.

2. Struktura współczesnej filozofii polityki

Kryterium dystrybucji i redystrybucji

Odwołując się do modelu socjalno-ekonomicznego, operujemy terminologią lewicy i prawicy, biorąc pod uwagę zasadniczo kryteria ekonomiczne. Mamy wtedy na myśli fakt, że prawica ekonomiczna opowiada się za dominacją dystrybucji dóbr i eliminacją ich redystrybucji za pomocą metod politycznych (traktowanych jako różne formy konfiskaty). Lewica z kolei uznaje dystrybucję dóbr – zarówno za pomocą praw dziedziczenia i przywilejów stanowych, jak i rynku – za arbitralną moralnie i uważa, że jedyną sprawiedliwą formę podziału dóbr stanowi redystrybucja biorąca pod uwagę kryteria społeczno-polityczne, takie jak zasada potrzeb, wkładu pracy lub równości społecznej. Kryteria te są podobnie definiowane już od wieku XIX⁶, natomiast w warunkach gospodarki rynkowej można dokonać ich następującego przeformułowania:

1. Lewica domaga się wysokich świadczeń społecznych; cenę, jaką jest za nie gotowa zapłacić, stanowi wysokie opodatkowanie.

2. Prawica domaga się niskiego opodatkowania (i braku przymusowego wspomaganie biednych ze środków konfiskowanych bogatym, np. poprzez opodatkowanie); ceną, jaką jest za to gotowa zapłacić, jest eliminacja świadczeń społecznych.

Można naszkicować oś zmiennych pomiędzy skrajną prawicą ekonomiczną (postawą, w której nie występuje redystrybucja z przyczyn społecznych) a skrajną lewicą ekonomiczną (postawą, w której nie występuje dystrybucja w oparciu o prawa własności, a cała gospodarka opiera się na redystrybucji z przyczyn społecznych).

⁶ Są one sprawnie przedstawione przez J.S. Milla w jego pracy *Utilitarianism*, rozdz. V (dowolne wydanie).

Postawę pierwszego rodzaju prezentuje Nozick⁷ a drugiego Dworkin⁸. Należy jednak zauważyć, że ani Nozick (jako libertarianin) ani Dworkin (jako egalitarysta) nie są typowymi przedstawicielami postaw 1. i 2. scharakteryzowanych powyżej. Jest tak dlatego, że libertarianie nie uważają braku świadczeń społecznych za zło konieczne wynikające z niskich podatków, ale uznają, że świadczeń takich państwo w żadnej mierze dostarczać nie powinno (chyba że *wyjątkowo* jako sposób zapewnienia bezpieczeństwa i praworządności). Z kolei egalitaryści nie uważają zbiednienia bogatych za niefortunny rezultat pomocy ubogim, ponieważ ich głównym celem nie jest zamożność wszystkich, tylko równość ekonomiczna, nawet jeżeli prowadzi do relatywnego ubóstwa. Tak zwani „prawicowi liberałowie”⁹ oraz „socjaliści rynkowi”¹⁰ są bardziej standardowymi, choć mniej ważnymi w sensie filozoficznym, reprezentantami tych stanowisk.

Większość stanowisk w filozofii polityki zajmuje pozycję na linii łączącej reprezentowane przez Nozicka i Dworkina skrajności. Nie znaczy to, że nie są to stanowiska radykalne. Tak więc teoria Rawlsa (aczkolwiek nieco mniej skrajna politycznie od teorii Dworkina), a w szczególności jego *zasada różnicy*, która wymaga, aby „każda nierówność w dystrybucji dóbr była uzasadniona przez to, że w większym stopniu poprawia ona dolę naj-

⁷ Robert Nozick uważa, po pierwsze, że własność prywatna jest podstawą życia społecznego i nie musimy uzasadniać praw posiadania, o ile to, co mamy, uzyskaliśmy w sposób legalny. Po drugie, wymuszona redystrybucja społeczna jest zawsze nieuzasadniona. Jest ona faktycznie, jak możemy to określić, metodą Janosika czy Robin Hooda, rabunkiem polegającym na zabieraniu bogatym, żeby dać biednym. Po trzecie, tylko państwo minimalne jest uzasadnione, tj. takie państwo, które broni obywateli od zbrodni, kradzieży i agresji innego państwa. Natomiast bardziej rozwinięte państwo jest niemoralne m.in. dlatego, że narusza wolności osobiste obywateli.

⁸ Ronald Dworkin głosi, że równość społeczna jest dominującą wartością, która w pełni podporządkowuje sobie wszelkie inne cele i wartości społeczne. Co więcej, równość winna być pojmowana jak najszerzej, tak, że nikt nie powinien zazdrościć losu innej osobie. W tym celu niezbędna jest kompensata finansowa nie tylko za straty materialne, ale też fizyczne (np. za brak talentu czy powodzenia u płci przeciwnej), co wiąże się z traktowaniem wszystkich niemal cech indywidualnych człowieka, włącznie z jego strukturą genetyczną, jako arbitralnych i w sensie moralnym nienależących mu się. Jedynym wyjątkiem jest wola danej osoby. Ten i inne poglądy Dworkina poddają krytyce w: Bołtuć (1995).

⁹ Por. Kymlicka (2002), s. 154–159.

¹⁰ Por. Sterba (1995), s. 60–61.

uboższych niż jakikolwiek inny podział dóbr” jest w rzeczy samej kryterium podwójnie lewicowym. Zakłada ona, po pierwsze, że każda nierówność w dystrybucji dóbr wymaga uzasadnienia czy legitymizacji w sensie celów społecznych (a nie jedynie legalności, czego domaga się Nozick). Po drugie, wymaga ona, aby owa legitymizacja następowała wyłącznie w oparciu o interes najuboższych, co różni się na przykład od koncepcji Nagela, zgodnie z którą ważną dziedziną subsydiowaną przez państwo powinna być elitarna kultura i sztuka.

Równość bez egalitaryzmu

Z kolei koncepcja *równości bez egalitaryzmu*, która jest jedną z form „teorii wystarczalności”¹¹ (*sufficiency theory*), zakładająca niskie minimum społeczne dostępne dla wszystkich i radykalnie wolny rynek powyżej tego minimum, kształtuje się na umiarkowanej prawicy ekonomicznej. Jej uzasadnieniem moralnym jest teza, że wolny rynek nie służy do tego, żeby zabijać osoby, którym się nie powiedzie w wolnej grze rynkowej, oraz założenie, że (w przypadku spełnienia tej pierwszej tezy) wolna gra rynkowa jest uzasadniona moralnie (czyli że nie ma powodów moralnych, aby z niej zrezygnować).

Celem tej „niskiej, ale nie porowatej” siatki pomocy społecznej jest umożliwienie osobom zdolnym do pracy przygotowania się do powrotu do gry rynkowej, bez równoczesnego pozbawiania ich motywacji do włączania się do niej. W związku z tym ostatnim punktem warunki zapewnione przez ten system muszą kształtować się poniżej tych, jakie posiada najniżej zarabiająca osoba zatrudniona¹². Problemem tej teorii w warunkach amerykańskich jest fakt, że opieka medyczna jest kosztowna, a jej ograniczenie poniżej ogólnie dostępnego poziomu przeczyłoby często zasadzie, że porażka w grze rynkowej nie powinna zabijać człowieka.

¹¹ Podejście to naszkicowałem pracując pod kierunkiem H. Frankfurta i M. Walzera w początku lat 90. Zob. Boltuc (1995).

¹² Zapewne więc w krajach zamożnych chodzi o możliwość skromnych posiłków, przenocowania w wieloosobowej sali i przechowania małego dobytku pod kluczem, przy równoczesnym obowiązku wykonywania prac dla przytułku w zakresie połowy etatu i spędzania reszty czasu na poszukiwanie pracy i doksztalceniu zawodowym. Natomiast osoby chore i trwale niezdolne do pracy otrzymywałyby nieco lepsze warunki, gdyż w ich przypadku nie istniałaby rola motywacyjna.

Anarchizm i centryzm: czy stanowią one alternatywę?

Można się spodziewać obiekcji¹³, że powoływanie się na Nozicka jako reprezentanta libertarianizmu zostawia poza nawiasem dyskusji prawicowy anarchizm; zresztą powoływanie się na Dworkina na lewicy pozostawia też poza nawiasem anarchizm lewicowy.

Odpowiem na to, że, jak napisałem powyżej, filozofię polityki rozumiem jako „rozważanie najwłaściwszego modelu życia politycznego”, natomiast anarchia w ogóle nie umożliwia życia politycznego, więc w tym sensie nie jest takim modelem. Anarchia może być rozważana w kontekście filozofii społecznej, badającej skutki danego modelu politycznego dla „szczegółowych zagadnień życia społecznego”, bowiem brak modelu politycznego też ma takie skutki, ale w obecnym złożonym świecie przynosi ona niechybnie opłakane konsekwencje¹⁴. Nie jestem zwolennikiem przesuwania rozmów z zakresu filozofii stosowanej, w tym politycznej i społecznej, w sferę zbędnej utopii, co powoduje moje niewielkie zainteresowanie anarchizmem, a duże następnym zagadnieniem. Otóż większość wyborców znajduje się nie tylko pomiędzy teoriami Dworkina i Nozicka, ale zdecydowanie na prawo od poziomu redystrybucji wymaganej przez *zasadę różnicy* Rawlsa, natomiast zdecydowanie na lewo od postawy proponowanej przez *zasadę równości bez egalitaryzmu*. Teorie polityczne odpowiadające rzeczywistym preferencjom wyborczym są niestety rzadkie¹⁵, co można składać na karb niespójnego podejmowania decyzji przez wyborców (takie oskarżenie stawiają co bardziej abstrakcyjni teoretycy), albo schematycznego i oderwanego od życia konstruowania teorii politologicznych (takie oskarżenie stawiają często praktycy).

¹³ Wynikającej np. z tez artykułu D. Jurusia *Wokół własności – próba uporządkowania stanowisk w filozofii politycznej* (w tym numerze).

¹⁴ Anarchia w Albanii po załamaniu się reżimu komunistycznego w latach 90. jest tego wymownym przykładem.

¹⁵ Wyjątek taki stanowi teoria J.S. Milla z *O wolności*, głosząca, że wyważone stanowisko polityczne jest osiągnięte głównie w wyniku balansu sił politycznych reprezentujących różne aspekty właściwego rozwiązania politycznego, co wynika z niezdolności polityków (i wyborców) do identyfikowania się ze złożonością najwłaściwszej zwykle postawy centrowej.

Wydaje się, że nowe narzędzia teoretyczne, które pochodzą z pogranicza teorii decyzji, teorii kapitału społecznego i teorii racjonalności grupowej pozwalają na lepsze określenie zasad racjonalności wyborów ekonomicznych stosowanych przez wyborców. W badaniach tych okazuje się, że wyborcy uchwytną w praktyce istotne niestabilne *equilibria*, których nie są w stanie w żaden oczywisty sposób wyznaczyć klasyczne teorie w filozofii polityki. Zapewne oznacza to kres klasycznej filozofii polityki i początek jej stopniowego przekształcania się w naukę, który to proces spotkał psychologię około stu lat temu.

Badania Johna Broome'a z zakresu filozofii społecznej i teorii moralnej opartej na teorii wyboru społecznego oraz Jasona Alexandra, rozwijającego tzw. *ewolucyjną teorię decyzji*, wyjaśniającą racjonalne decyzje grupowe w oparciu o modelowanie komputerowe, zdają się prowadzić w tym kierunku.

Drugie kryterium

Naszkiecowane powyżej kryterium ekonomiczne jest niewystarczające w filozofii polityki, ponieważ więcej niż jedna teoria może opierać się na tych samych zasadach dystrybucji dóbr. Natomiast nie jest do końca jasne, jak scharakteryzować tę drugą, nieekonomiczną, zmienną określającą różnorakie filozofie polityki. Jest oczywiście możliwe, że to nie jedna zmienna, ale cały ich zespół jest odpowiedzialny za wyróżnienie rozmaitych teorii. Jednakże, postępując zgodnie z zasadą indukcji, aby próbować wyjaśnić zagadnienie przy użyciu minimalnej ilości pojęć, jaka jest do tego konieczna, spróbuję poszukać jednej zmiennej, która wspólnie ze zmienną ekonomiczną pozwoli określić rozmaite pozycje w filozofii polityki. Dopiero niepowodzenie takiego programu spowodowałoby konieczność rozważenia większej ilości zmiennych.

Stawiam dosyć zresztą popularną tezę, że tradycyjny podział na koncepcje liberalne (indywidualistyczne) i komunitarystyczne (kolektywistyczne) pomoże nam rozwiązać ten problem. Nie próbując pokusić się w tym miejscu o pełną charakteryzację tego podziału, zauważmy tylko, że liberalizm jest zwykle wiązany nie tylko z indywidualizmem ekonomicznym, ale przede wszystkim z kryterium wolności wyboru dokonywanego przez jednostkę w sferze społeczno-obyczajowej (tzw. *woluntaryzmem*, wedle którego nie posiadamy obowiązków z wyjątkiem tych, jakie wynikły z naszych

indywidualnych wyborów)¹⁶. Pośrednio postawa liberalna implikuje brak przyjmowania przez instytucje państwowe i społeczne obiektywnych wartości, a przynajmniej niebranie ich na tyle serio, aby wymagały obrony przed konsekwencjami indywidualnych wyborów.

Nurty liberalizmu

W tym miejscu należy wyjaśnić pokrótce amerykańskie rozumienie pojęcia liberalizmu i jego źródła. O ile od czasów Locke'a, a potem Smitha, liberalizm był ideologią wolności indywidualnej i politycznej traktowanej jako „wspólnota posiadaczy”, o tyle John St. Mill zwrócił uwagę na pewne społeczne aspekty wolności, co było zgodne z jego utylitaryzmem. (Zasada największego dobra dla największej liczby osób implikuje formę egalitaryzmu, rozwijanego zresztą przez Milla jako doktryna głosząca, że perspektywa etyczna powinna ogarniać, bezstronnie, jak największe rzesze osób na całej ziemi). Według Milla nie ma sensu zapewnianie li tylko wolności politycznych osobie, która w sensie społecznym jest pozbawiona podstawowych dóbr niezbędnych do przeżycia.

W teorii Milla powstało zatem pęknięcie pomiędzy takim liberalizmem, który koncentruje się na wolności zarówno społeczno-obyczajowej, jak i ekonomicznej, a inną formą liberalizmu, realizującą pewne tradycyjnie socjalistyczne wartości, ale uzasadniającą je poprzez prawa jednostki (a nie np. na zasadzie *analizy klasowej*).

Mill spowodował także inne pęknięcie w tradycji liberalnej, a to poprzez eksponowanie tzw. idei *eksperymentu w sposobie życia* stanowiącej dla niego część *wolnego rynku idei*. Liberałowie klasyczni, przyjmujący zasadę wolności ekonomicznej, ale równocześnie pozostający w kręgu etyki mieszczańskiej (np. w ujęciu Webera) oddzielili się od libertarian, którzy przyjęli zasadę również wolności (a co za tym idzie, skrajnej tolerancji lub raczej sympatii) wobec eksperymentów obyczajowych.

Tak więc pod wpływem Milla liberałowie podzielili się na trzy grupy. Pierwszą grupę stanowi w USA obóz *lewicowych liberałów*, prezentujących w ekonomii poglądy socjalistyczne (często skrajnie lewicowe, jak Rawls, Dworkin oraz ideologowie brytyjskiej partii pracy z lat 70. XX w.),

¹⁶ Temat ten rozwijam w: Bołtuć (2005). Oczywiście liberalizm respektuje też zasadę krzywdy (*the harm principle*).

ale indywidualistycznie motywowane. Druga grupa to *libertarianie*, czyli zwolennicy wolności i eksperymentów zarówno ekonomicznych, jak i obyczajowych. Są oni głównymi przeciwnikami podatków na cele społeczne, jak również zwolennikami obalenia cenzury obyczajowej i legitymizacji pornografii, prostytucji i związków homoseksualnych. Trzecia grupa wreszcie to *liberałowie klasyczni*, czy też prawicowi liberałowie, którzy są zwolennikami wolności ekonomicznej, ale także tradycyjnej etyki mieszczańskiej, często o elementach wiktoriańskich, opartej na podłożu chrześcijańskiego protestantyzmu, zwłaszcza w wersji purytańskiej. Ta ostatnia grupa jest często nazywana w USA konserwatystami, co wiąże się częściowo z faktem zmniejszania się wpływów nie liberalnej, a tradycjonalistycznej frakcji konserwatystów, o czym piszę szerzej w następnej części artykułu.

Wobec tak ekspansywnego rozwoju teorii opartej na tradycji liberalnej (wszystkie te nurty powołują się na Locke'a, a także na Milla, choć nie na te same wątki w spuściźnie tego ostatniego) trudno byłoby się dziwić, że przeważająca większość współczesnych filozofów polityki, od Walzera, Nagela i R. Putnama, aż po Buchanana i Hayeka, deklaruje się jako liberałowie, tylko że różnych orientacji. Ważne jest, by zauważyć, że nie wszyscy oni są zwolennikami pełnego indywidualizmu.

Indywidualizm

W tym punkcie zatrzymajmy się nad definicją indywidualizmu. Z filozofii starożytnej, głównie zaś od Platona, wywodzi się podział między koncepcjami, według których państwo jest dla obywatela (czy też wspólnota dla jednostki), a tymi, wedle których to obywatel jest dla państwa (albo jednostka dla wspólnoty). W tym drugim przypadku mamy do czynienia z człowiekiem, który żyje po to, aby przynieść chwałę ojczyźnie, np. walcząc pod Termopilami, lub wierze, np. oddając się posłudze kapłańskiej.

Nie jest prawdą, że koncepcja życia proponująca pełną identyfikację raczej z celem grupowym niż indywidualnym jest jedynie sprawą przeszłości. Teoretycy, którzy tak twierdzą, napotkają wielkie problemy z wyjaśnieniem wielu ważnych zjawisk naszych czasów, między innymi, acz nie tylko, radykalizmu pewnej części społeczności muzułmańskiej. Jest natomiast ważne, by zauważyć, że nie wszyscy, którzy nie należą do indywidualistów, opowiadają się za tak radykalną koncepcją roli grupy. Wystarczy, że przyjmują oni jakiegokolwiek cechy konstytutywne osoby, zwykle przez nią

nie wybrane, które zależą od (a zwykle są zdeterminowane przez) jej przynależności do grupy. Opis ten dotyczy całej gamy pozycji komunitarystycznych. Nie musimy przeprowadzać szczegółowej analizy tych stanowisk, dla celów obecnego argumentu wystarczy bowiem wniosek, że w powyższym sensie komunitaryzm, nawet w wersji liberalnej, stanowi podejście różne od indywidualizmu i jest odmianą kolektywizmu, aczkolwiek relatywnie słabą.

Przyjęcie tak ujętego kolektywizmu pozwala na wprowadzenie tematyki patriotyzmu, lojalności, nastawień prorodzinnych i przyjaźni nie tylko jako możliwych do wyboru postaw (na co pozwala wiele form indywidualizmu), ale przede wszystkim jako wartości nieredukowalnych do osobistych wyborów, ani też do ich efektu na indywidualne osoby. Jest to tzw. problem specjalnych, nie wybranych, zobowiązań moralnych. Patriotyzm, lojalność czy przyjaźń są w tym kontekście nieredukowalne politycznie do uniwersalnych kryteriów, czy to w kontekście utilitaryzmu, czy kantyzmu. Dochodzimy w tym miejscu, od strony teorii politycznej, do problematyki specjalnych obowiązków moralnych, która była przedmiotem mojego poprzedniego artykułu w „Analizie i Egzystencji”¹⁷, a także do nieco szerszej kwestii tzw. sporu pomiędzy zwolennikami a przeciwnikami bezstronności w filozofii moralnej¹⁸. Sprawy te wykraczają poza zakres bieżącego artykułu.

Podział na cztery główne stanowiska

Wydaje się więc, że wszystkie zasadnicze kwestie istotne w filozofii politycznej zostały ujęte w siatce pojęciowej stworzonej z przecięcia kategorii lewicy i prawicy ekonomicznej oraz indywidualizmu i kolektywizmu. Klasyfikacja taka tworzy cztery możliwe stanowiska:

- A. Lewicowy indywidualizm.
- B. Prawicowy indywidualizm.
- C. Lewicowy kolektywizm.
- D. Prawicowy kolektywizm.

¹⁷ Bołtuć (2005).

¹⁸ W artykule tym przedstawiam argument, że etyka przyjmująca elementy stronniczości jest teorią spójną i, w pewnej jej formie, wartą zaakceptowania.

Zastanówmy się, jakim stanowiskom w filozofii polityki odpowiadają powyższe kategorie. Kategoria A jest reprezentowana przez teorie amerykańskich liberałów, takie jak *teoria sprawiedliwości* Rawlsa, *równość jako najwyższa wartość* Dworkina, podejście A. Gutman, Nagela i wiele innych. Kategoria B jest reprezentowana przez teorię *państwa minimalnego* Nozicka, a także teorie K. Nielsena, I. Narvesona, T. Machana, E. Frankel-Paul i inne¹⁹. Kategoria C jest reprezentowana przez całą grupę komunitarystów, np. A. Etzione, ale filozoficznie najbardziej zadowolająco przedstawił ją chyba Walzer.

Należy natomiast zauważyć, że kategoria D, prawicowy kolektywizm, nie doczekała się satysfakcjonującego filozoficznie przedstawienia. Jeżeli jednak proponowana przeze mnie klasyfikacja miałaby być zaakceptowana, to niezbędne jest znalezienie systemu, który łączyłby prawicowe podejście do ekonomii z kolektywizmem.

3. Czy istnieje prawicowy kolektywizm?

Zasadnicze cechy konserwatyzmu jako prawicowego komunitaryzmu

Trudno jest mówić o systemowym filozoficznym przedstawieniu prawicowej filozofii nieindywidualistycznej. Czasami fakt ten jest uzasadniany tym, że nieliberalna myśl prawicowa, czyli myśl konserwatywna, jest zasadniczo niesystemowa²⁰. Teza ta pochodzi od twórcy konserwatyzmu,

¹⁹ Istnieje także raczej rzadkie stanowisko tzw. lewicowego libertarianizmu, łączące elementy państwa opiekuńczego w sferze ekonomicznej z wolnością obyczajową. Stanowisko to opisuje bardziej indywidualistyczną wersję lewicowego liberalizmu niż liberalizm Dworkina i Rawlsa; w tym sensie pozostaje on w zgodzie z naszą klasyfikacją. Por. B. Fried, *Libertarianism*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/libertarianism> (20 VIII 2006).

²⁰ Wielu autorów prezentuje idee, które mogą wejść w skład prawicowego kolektywizmu. Często stanowią one elementy *analizy kulturowej* (*cultural analysis*), przykładowo analizy tego, że nas sens naszych działań jest określony przez społeczeństwo, w tym naród i jego historię. Zagadnienia te rozważają zarówno Taylor i Walzer, którzy starają się je umiejscowić w ramach szeroko rozumianego liberalizmu, jak i A. MacIntyre czy M. Sandel, którzy się do liberalizmu nie przypisują. Są to jednak zwykle albo prace przede wszystkim polemiczne, albo też rozwijające wizje niemal historiozoficzne (jak

E. Burke'a, który był politykiem i polemistą, a nie filozofem systemowym. Wydaje się jednak, że próba nadania jakiegokolwiek postawie teoretycznej dojrzałej formy argumentacyjnej jest zadaniem ważnym (nawet jeżeli nie uważają tak jej zwolennicy), a jeśli opisywane stanowisko jest spójne, to także możliwym.

Poszukiwania definicyjne

Wedle definicji A. Lincolna konserwatyzm to „postępowanie wedle tego, co z dawna sprawdzone, a przeciwstawianie się temu, co nowe i nie sprawdzone” (według R. Kirk, *Conservative Reader*, s. XI); jest oczywiście wątpliwe, czy w głównych decyzjach swej prezydentury Lincoln posługiwał się tą maksymą, ale pytanie to pozostawiam historykom. Takie sformułowanie utożsamia konserwatyzm z podejściem zachowawczym i przeciwstawia go progresywizmowi, czy też tzw. *ruchom postępowym*. Ale konserwatyzm to nie tylko zachowawczość, a ponieważ *ruchy postępowe* w zasadzie odeszły dzisiaj do lamusa, definiowanie konserwatyizmu poprzez antagonizm do nich sytuowałoby go jako teorię istotną raczej w przeszłości.

Proponując określić konserwatyzm inaczej, jako odwrotność lewicowego liberalizmu, umieszczam go tym samym w centrum dwóch aktualnych debat. Po pierwsze, debaty socjoekonomicznej, dotyczącej akceptowalnego stopnia opodatkowania oraz poziomu udziału państwa w dostarczaniu wsparcia socjalnego. Po drugie, debaty pomiędzy liberalizmem a jego przeciwieństwem (komunitaryzmem, kolektywizmem i innymi ruchami odrzucającymi w polityce dyktat zasady indywidualnego wyboru). Podejście to pozwala traktować konserwatyzm jako prawicową alternatywę do podejść lewicowych oraz jako zachowawczą społecznie alternatywę wobec libertarianizmu.

Sedno konserwatyizmu jako prawicowego komunitaryzmu

Zbierzmy główne przesłanie konserwatyizmu jako prawicowego komunitaryzmu. Przyjmuje on tezę, że własność prywatna nie musi być uza-

prace MacIntyre'a), zaś mało jest w nich specyficznego szerokiego programu filozoficzno-politycznego na skalę myśli Rawlsa, Nozicka czy Walzera.

sadniona w sensie *dobra społecznego*. W wymiarze etyki prywatnej każdy powinien pomagać swym krewnym (i osobom bliskim poprzez przynależność do tych samych parafii, sąsiedztwo lub więzi narodowe). W sensie etyki społecznej, wspólnoty mają obowiązek pomagać swoim ubogim, aby „stanęli na nogi”, a w nieskończoność pomagać niedołącznym starcom i przewlekle chorym w stopniu niezbędnym dla zapewnienia im godziwego życia. Jednakże nie jest wymagane, aby kierując się miłosierdziem, uczynić z biedaków bogaczy. Jest również dobre, i moralnie oczekiwane, by przyjść z pomocą biednym spoza własnej wspólnoty; nie ponosimy jednak za nich odpowiedzialności, a więc nie mamy obowiązku, by pomoc ta była dostateczna na miarę ich potrzeb. Jeżeli zaś miałyby być wprowadzane jakiegokolwiek formy opodatkowania na cele charytatywne, to winno ono być niskie, a środki powinny zostać umieszczone na najniższym możliwym poziomie władzy, tak, aby możliwa była nad nimi efektywna kontrola ze strony obywateli reprezentowanych przeważnie przez ich bezpośrednie wspólnoty (takie jak rodziny i parafie). Te mało filozoficzne zasady społeczne określają tradycjonalistyczno-konserwatywną formę życia.

Bardziej rozbudowany spis zasad idących w podobnym kierunku przedstawił R. Kirk. Jest to chyba najczęściej cytowana lista pryncypiów konserwatywnych. Należą do nich:

1. **istnienie porządku transcendentnego** (i obiektywnych wartości);
2. **szacunek do tradycji jako kontynuacji** (brak prób zmiany czegokolwiek, co w sposób oczywisty nie wymaga zmiany); w późniejszych wersjach Kirk mówi też o przestrzeganiu zasad i norm społecznych;
3. **szacunek do mądrości przodków**, który jest powodem, aby zachować to, co stanowiło ich dzieło (np. nie burzyć zabytków, ale także unikać niwelowania struktur społecznych);
4. **rozwaga** jako główna cnota mężów stanu;
5. **zasada różnorodności** (stanowiąca najbardziej wyraźne odróżnienie konserwatyzmu od ruchów imperialistycznych i centroprawicowych) – opiera się ona na szacunku dla tradycji lokalnych, różnorodności i wielorakości form życia kulturowego, państwowego, nawet obyczajowego, oraz na przeciwstawianiu się tendencjom ujednolicieniowym, imperialnym, a także misjonarsko-nawróceniowym; zasada ta wymaga też zachowania klas społecznych

stworzonych w przeciągu dziejów jako dzieła tradycji i rękami i stabilności społecznej;

6. **rozumienie, że natura ludzka jest niedoskonała** (czy też z istoty upadła), a zatem, że idealny porządek społeczny nie jest możliwy.

W późniejszych pracach Kirk dopisuje jeszcze następujące zasady:

7. przekonanie o tym, że wolność jest ściśle związana z prawem własności prywatnej (ta zasada łączy konserwatystów i libertarian);
8. opowiadanie się za wspólnotami dobrowolnymi, a przeciw wymuszonemu kolektywizmowi (ta zasada dookreśla różnicę pomiędzy konserwatyzmem a komunitarystycznym socjalizmem w sferze pozaekonomicznej); zasada ta odnosi się tylko do porządku politycznego, a poza tym porządkiem musi być interpretowana w kontekście przeświadczenia konserwatystów, że nie wszystkie więzi społeczne wynikają z dobrowolnego wyboru (np. więzi narodowe i rodzinne);
9. wymaganie ograniczenia władzy i ludzkich pasji (jest to rozwinięcie zasady 4, tj. rozważi); konserwatyzm przedkłada rozwiązywanie konfliktów w oparciu o tradycję i zwyczaje nad opieranie się na decyzjach władzy i sądownictwie;
10. rozumienie, że trwałość i zmiana muszą być w społeczeństwie połączone (zasada ta odróżnia konserwatyzm od *reakcjonizmu*, określanego przez Weavera i innych autorów konserwatywnych jako próba powrotu do minionych form życia albo też jako przeciwstawianie się nawet niezbędnym lub nieuchronnym zmianom).

Zauważmy, że zasady 7–10 przesuwają centrum teorii Kirka w kierunku pozycji zajmowanej przez konserwatyzm polityczny, a więc nieco bliżej do postawy libertariańskiej, niż sugeruje to pierwszych sześć zasad. Próbując rozwinąć teorię konserwatyzmu jako prawicowego komunitaryzmu, należałoby zwrócić szczególną uwagę na zasady 1–6, natomiast zasady 7–10 traktować jako idee o mniejszym znaczeniu, aczkolwiek pomocne przy interpretacji pierwszych sześciu.

Cechy specjalne poszczególnych teorii

Wielu konserwatystów odrzuca niektóre spośród powyższych zasad. Zasada pierwsza nie była w pełni akceptowana nawet przez E. Burke'a,

a całkowicie odrzucał ją M. Oakshott, próbując stworzyć konserwatyzm nie oparty na religii i obiektywnych wartościach. Tego rodzaju podejście powoduje zarzuty relatywizmu kulturowego stawiane pod adresem Oakshotta, MacIntyre'a, a także lewicowych komunitarystów (np. Walzera).

Promując niejako oficjalną brytyjską formę konserwatyizmu, Scruton pomijał zasadę różnorodności trudną do pogodzenia z jego poparciem dla brytyjskiej formy monarchizmu, londyńskiego centralizmu i brytyjskiej przeszłości imperialnej.

Niektórzy autorzy, w tym J. Kekes, traktują konserwatyzm nieco instrumentalnie, uważając go za najlepszą formę realizacji takich celów liberalizmu, jak dobre życie dla każdej jednostki. Pod względem teleologicznym podejście to zbliża konserwatyzm do centroprawicowego klasycznego liberalizmu. Z drugiej strony, akcentowanie roli historii i odrzucanie wielu form indywidualizmu czyni podejście Kekesa zewnętrznym nader zbliżonym do nie tylko instrumentalnych form konserwatyizmu.

Wreszcie, częste jest obecnie w USA uznawanie poglądów centroprawicowych, reprezentowanych przez większość w partii republikańskiej, za poglądy konserwatywne. Wiąże się to z siłą polityczną tzw. neokonserwatystów, którzy zadeklarowali (B. Kristol), że są liberałami z początku lat 60. XX w., zwykle akceptującymi jeszcze główne zręby polityki Kennedy'ego, ale odrzucającymi dalszą radykalizację lewicy w stylu ideologii społecznej Rawlsa lub prezydenta Johnsona z jego biurokratyczną wizją społeczeństwa opiekuńczego.

Podobnie jak stworzenie „wielkiego namiotu” zrzeszającego różne grupy antylewicowo-liberalne stało się od czasów prezydenta Reagana przesłanką politycznego triumfu republikanów, tak potraktowanie neokonserwatystów (i libertarian) jako reprezentantów uprawomocnionej wersji konserwatyizmu doprowadziło do rozmycia tradycjonalistycznego konserwatyizmu i pozornego zbliżenia do ruchów pro korporacyjnych, wojskowo-patriotycznych oraz umiarkowanie libertariańskich. Tradycyjnie konserwatyizm jest ruchem antimilitarystycznym, niepopierającym wielkiego biznesu²¹ i równie dalekim od libertarianizmu jak i od komunitaryzmu.

²¹ Robert Nisbet zajmuje najbardziej klarowne stanowisko jako przeciwnik militarizmu, a także zdominowania rynku przez korporacje, w tradycji konserwatywnej.

Próba wstępnej syntezy

Konserwatyzm cechuje się zatem odrzuceniem utopii (a mówiąc bardziej ogólnie, konstruktywizmu społecznego). Każda zmiana musi być uzasadniona, i to nie przez odwołanie do wizji moralnej lub ideału społecznego, ale przez odniesienie do konkretnej sytuacji, której rozwiązanie jest niezbędne. Niedopuszczalne są dla konserwatystów programy mające na celu realizację takich celów społecznych, jak zmiana procentu dzieci z pewnego rodzaju rodzin (np. wiejskich, robotniczych czy murzyńskich) dostających się na uniwersytet, albo zmiana struktury zatrudnienia kobiet i mężczyzn, gdyż uważają oni stawianie takich celów za niedopuszczalny przejaw konstruktywizmu społecznego. Można powiedzieć, w sposób paradoksalny, że w świetle obecnie dominującego etatyzmu poglądy konserwatystów w sprawie nieinterwencji rządu w kwestie strukturalne mają charakter nader radykalny.

W sferze społecznej konserwatyści tradycyjni (w stylu Kirka) bardziej akceptują wpływ rodzin, Kościołów, a nawet lokalnych organizacji społecznych, aniżeli rządu i jego agencji. Reguły, prawa i struktury władzy narzucone przez państwo są przez konserwatystów popierane tylko w przypadku, gdy uważają, że są one niezbędne (np. w celu obrony narodowej). Jeśli pewne kwestie, np. pomoc zdrowotna dla ubogich, muszą w jakiejś mierze być rozwiązywane przez rząd, to konserwatyści wolą, ażeby sprawy były prowadzone jak najniżej w hierarchii, raczej przez administrację miasteczka lub gminy niż województwa, raczej przez województwo niż region lub państwo, a już na pewno nie przez organizacje ponadnarodowe. Wynika to w znacznej mierze z faktu, że im większa organizacja, tym mniej podlega kontroli lokalnej i tym mniej liczy się z lokalnymi tradycjami i strukturą społeczną.

W sferze pomocy bliźniemu stanowisko tradycjonalistycznego konserwatyizmu jest bliskie Majmonidesowi (z jego tekstów talmudycznych, w tym komentarza do *Księgi Lewitów*). Rozdziela się mianowicie datki dla członków danej wspólnoty, które należy ustalić w znacznej mierze wedle potrzeb jej członków, i datki dla innych potrzebujących tego świata, którym pomoc jest obowiązkiem moralnym, ale wspólnota nie określa wysokości tej pomocy. Różnica ta wynika z faktu, że ponosimy odpowiedzialność za członków własnej wspólnoty, takiej jak klan, parafia czy gmina wyznaniowa, natomiast nie możemy brać odpowiedzialności za wszystkich w świecie (co jest również poglądem Arystotelesa). To z kolei jest rezulta-

tem faktu, że w małej wspólnocie mamy możliwość, a także obowiązek moralny, pouczać bliźnich, służyć radą, a także przykładem, nie mamy natomiast takiej możliwości w szerszej skali.

W sferze życia prywatnego i moralności tradycyjni konserwatyści kierują się zasadą różnorodności, a więc są otwarci na rozmaite obyczaje lokalne. W tym kontekście znacząca jest postawa Burke'a, który prowadził w parlamencie brytyjskim szeroko zakrojone działania, stając w obronie kulturowej Irlandczyków i mieszkańców Indii, po stronie ich prawa do zachowania tradycji religijnej i narodowej, a także obrzędów (o ile tylko były one zgodne z szeroko rozumianymi podstawowymi normami życia społecznego).

Konserwatyści przyjmują ciągłość celów między żyjącymi – tymi, którzy się narodzą, i tymi, którzy już pomarli. Jest to powodem ich szacunku do tradycji. W sensie potocznym konserwatysta raczej odremontuje domostwo swoich przodków, niż je sprzeda (lub zburzy) i kupi nowe; raczej wyda większe pieniądze na remont rodzinnych antyków, niż kupi nowe meble podobnej lub wyższej jakości; nie wynajmuje modnego dekoratora wnętrz, lecz ciągle odtwarza miejsca, które widział w dzieciństwie; wreszcie będzie raczej doglądał rodzinnego grobowca, niż kupował na cmentarzu miejsce, które zostanie zaorane po pewnym czasie. Konserwatysta poświęca czas i energię na wychowywanie licznej gromadki dzieci, utrzymuje i rozwija kontakty z dalszą rodziną i, w normalnych warunkach, dąży raczej do uzyskania pracy pozwalającej mu na względnie dostatnie utrzymanie rodziny, niż kieruje się przy wyborze pracy zainteresowaniem sztuką czy pasją do filozofii. Dlatego też konserwatyści są zwykle prawnikami i lekarzami z prywatną praktyką, ludźmi biznesu, bankowcami, inwestorami, właścicielami majątków ziemskich, inżynierami, czasem oficerami, natomiast nie garną się do pracy naukowej, a zwłaszcza do filozofii, w której ich poglądy są reprezentowane nader rzadko. Ten fakt z zakresu socjologii nauki, zapewne w większym stopniu niż meritum ich stanowiska, może wyjaśnić, dlaczego pozycja konserwatywna nie jest w filozofii satysfakcjonująco reprezentowana.

Wreszcie, konserwatyści sprzeciwiają się dyktatowi indywidualizmu i zasadzie, że indywidualny wybór jest źródłem celów lub wartości moralnych²². Uważają oni, że w wyborach życiowych, zwłaszcza moralnych,

²² W Polsce konserwatyizm taki reprezentuje Ryszard Legutko, zwłaszcza w artykule *Spółczesność jako dom towarowy* (1990, 1998) i późniejszej książce (2002).

należy się kierować obiektywnymi wartościami, zwykle o sankcji religijnej. Przeciwwstawienie się tak rozumianej zasadzie wyboru i *woluntaryzmowi aksjologicznemu*, ważnym dla liberalizmu, jest jednym z ważnych filozoficznych wyznaczników tradycyjnego konserwatyzmu i różni go od wszelkich form liberalizmu z neokonserwatyzmem włącznie.

Podsumowanie

Jakkolwiek nie pokusiłem się w tym artykule o przedstawienie rozwiniętej filozofii konserwatyzmu, myślę, że pobieżny przegląd głównych poglądów pokazał, iż jest to stanowisko zasadniczo nadające się do filozoficznej obrony. Kirk i Nisbet stworzyli początek takiej teorii w swoich pracach, lecz pozycja ta nie doczekała się dotychczas filozoficznej obrony na miarę prac Nozicka, Walzera czy Rawlsa, co po części mogą wyjaśniać przywołane powyżej czynniki z socjologii nauki (nawet Kirk czy Nisbet nie byli zatrudnieni w charakterze profesjonalnych filozofów)²³.

Powyższy szkic, mimo swojej wstępnej formy, uprawnia nas do uznania, że podział na cztery główne stanowiska w filozofii polityki: liberalizm, libertarianizm, komunitaryzm i konserwatyzm (rozumiany jako prawnicowy komunitaryzm) jest podziałem satysfakcjonującym. Potwierdza to tezę, że dwie osie zmiennych: 1) lewica i prawica w sensie socjalno-ekonomicznym oraz 2) indywidualizm (*lub* liberalizm) i grupowość (*lub* komunitaryzm) w sensie aksjologiczno-społecznym, umożliwiają pełny podział znaczących we współczesnej filozofii polityki stanowisk.

²³ Oakeshott, MacIntyre, Scruton i inni konserwatyści, którzy są lub byli profesjonalnymi filozofami, nie reprezentują poglądów centralnych dla tradycyjnego konserwatyzmu; każdy z nich kwestionuje przynajmniej jedną z pierwszych sześciu zasad przedstawionych przez Kirka.

Literatura

- Boltuc P. (1995), *Does Equality Have an Independent Value?*, „Dialogue and Universalism” V, 8–9, s. 123–155.
- Boltuc P. (2001), *Why Russia is Needed for Regional Stability: an Application of Institutional Economics for Security Issues*, [w:] R.E. Kanet (ed.), *Post-Communist States in the World Community*, Macmillan 1998, s. 62–83.
- Boltuc P. (2001), *Moral Neighborhoods*, „Dialogue and Universalism” XI, 5–6, s. 117–137.
- Bołtuć P. (2005), *Moralność a stronniczość*, „Analiza i Egzystencja” 2, s. 25–38.
- Coleman J. (1988), *Social Capital and the Creation of Human Capital*, „American Journal of Sociology” 94, suplement, s. 95–121.
- Dworkin R. (2000), *Sovereign Virtue: Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press.
- Kekes J. (1998), *A Case for Conservatism*, Cornell University Press.
- Kirk R. (ed.) (1953), *The Conservative Mind*, Regnery Books.
- Kirk R. (ed.) (1982), *The Portable Conservative Reader*, New York: Penguin Books.
- Kymlicka W. (1989), *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press.
- Kymlicka W. (1995), *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press.
- Kymlicka W. (2001), *Politics in the Vernacular*, Oxford University Press.
- Kymlicka W., Opalski M. (2001), *Can Liberal Pluralism be Exported*, Oxford University Press.
- Kymlicka W. (2002), *Contemporary Political Philosophy*, Oxford University Press.
- Legutko R. (1990), *Society as a Department Store*, [w:] P. Ploszajski (red.), *Philosophy of Social Choice*, Warszawa: IFiS, s. 30–47.
- Legutko R. (1998), *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków, Arcana.
- Legutko R. (2002), *Society as a Department Store*, Lexington Books.
- MacIntyre A. (1984), *After Virtue*, Notre Dame University Press.
- MacIntyre A. (1988), *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame University Press.
- Nagel Th. (1991), *Equality and Partiality*, Oxford University Press.

- Nisbet R. (1953; 1990), *The Quest for Community*, San Francisco: Institute for Contemporary Studies.
- Nozick R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books.
- Oakeshott M. (1962), *Rationalism in Politics and Other Essays*, London: Methuen.
- Putnam R. (2000), *Bowling Alone*, New York: Simon and Schuster.
- Rawls J. (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press.
- Rawls J. (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press.
- Scruton R. (2000), *The Meaning of Conservatism*, St. Augustine Press.
- Sen A. (1992), *Inequality reexamined*, Oxford: Clarendon Press.
- Sterba J. (1995), *Contemporary Social and Political Philosophy*, New York: Wadsworth.
- Taylor Ch., Gutman A. (1992), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press.
- Unger P. (1996), *Living High and Letting Die*, Oxford University Press.
- Walzer M. (1983), *Spheres of Justice*, New York: Basic Books.
- Walzer M. (2004), *Politics and Passion*, Yale University Press.

AMERICAN POLITICAL PHILOSOPHY. AN UNFINISHED DEBATE

Summary

I begin by drawing a distinction between an earlier stage of contemporary American political philosophy, informed by the Rawls-Nozick-Walzer debate, and a later stage geared towards social issues such as multiculturalism. My point is that the earlier debate was incomplete because an important group of views went under-represented. This becomes clear when we use two variables to classify the main political theories: higher taxes and more social services *versus* lower taxes and fewer social services (economic left and right) and the level of individualism *versus* collectivism (liberals and communitarians). This gives us four positions: left-wing liberalism, left-wing communitarianism, right-wing liberalism and right-wing communitarianism. I claim that right-wing communitarianism is barely represented in the debate that grounded today's political philosophy. I sketch a version of conservatism, relying mostly on Nisbet and Kirk, to illustrate the missing position of

right wing communitarianism. Although I do not endorse many aspects of *conservatism as right-wing communitarianism*, I argue that it is a theoretically viable option and suggest that sociological reasons may explain why it is underrepresented among professional philosophers. As a part of the argument I also outline a position called *equality without egalitarianism*.

DARIUSZ JURUŚ*

WOKÓŁ WŁASNOŚCI
PRÓBA UPORZĄDKOWANIA STANOWISK
W FILOZOFII POLITYCZNEJ

Słowa kluczowe: filozofie polityczne, nowy spiralny model politycznego spektrum, własność, moralistyczny anarchizm, moralistyczny minarchizm, utylitarystyczny minarchizm, utylitarystyczny liberalizm, socjalistyczny liberalizm, socjalizm

Keywords: political philosophies, a new spiral model of political spectrum, property, amoralistic anarchism, moralistic anarchism, moralistic minarchism, utilitarian minarchism, utilitarian liberalism, socialist liberalism, socialism

Wszelkie próby klasyfikowania stanowisk w filozofii politycznej, to w pewnym sensie wznoszenie budowli na ruchomych piaskach. Jest tak po pierwsze dlatego, iż same terminy określające te stanowiska nie są „stabilne”, tzn. nierzadko dochodzi do zmiany czy też przesunięcia znaczeń (jak w przypadku terminu „liberalizm”), po drugie dlatego, iż sami filozofowie zmieniają (choć zazwyczaj nie w sposób radykalny) swoje poglądy, jak było to w przypadku Johna Rawlsa czy Roberta Nozicka, po trzecie wreszcie, dlatego, iż sama materia należy do tych, po których – jak uczył Arystoteles –

* Dariusz Juruś, dr, absolwent Wydziału Architektury Politechniki Krakowskiej oraz Wydziału Historyczno-Filozoficznego UJ, doktorat z filozofii na UJ, adiunkt w Zakładzie Edukacji Filozoficzno-Społecznej UŚ, filia w Cieszynie. Zainteresowania naukowe: filozofia polityczna, etyka, estetyka. E-mail: djurus@if.uj.edu.pl.

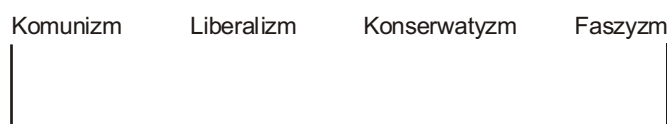
nie można spodziewać się matematycznej ścisłości. Z tych też (i paru jeszcze innych) powodów proponowana przez nas klasyfikacja nie może być traktowana jako ostateczna. Ma ona jednak spełnić dwie funkcje: po pierwsze, zwrócić uwagę na fakt, że we wszelkich klasyfikacjach przyjmowane są pewne wyjściowe wartości służące jako kryterium demarkacji stanowisk, po drugie, uporządkować spektrum stanowisk filozoficzno-politycznych według nowego klucza¹. Aby proponowana przez nas terminologia stała się jaśniejsza, do każdego z prezentowanych stanowisk przypiszemy filozofów, których koncepcje najlepiej oddają charakter danego stanowiska.

W literaturze filozoficzno-politycznej można spotkać różne sposoby klasyfikowania stanowisk politycznych. Wydaje się jednak, że sam problem klasyfikacji nie stanowi głównego zainteresowania filozofów, a diagramy, wykresy czy inne formy graficznej prezentacji stanowią jedynie punkt odniesienia do późniejszych rozważań nad konkretnymi koncepcjami.

Najprostszą formą uporządkowania jest uporządkowanie liniowe – z lewej do prawej.

Lewica ————— Centrum ————— Prawica

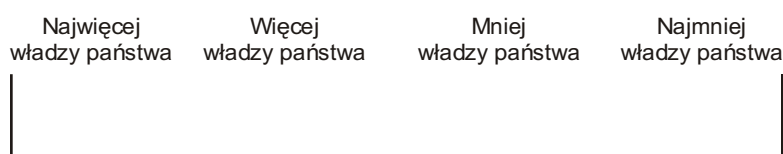
Uszczegółowieniem, aczkolwiek nieznacznym, tego schematu byłby następujący diagram:



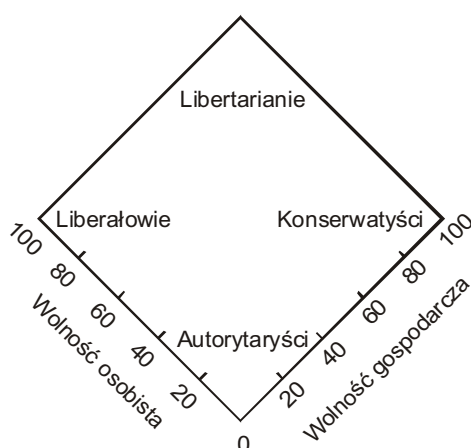
Mamy więc: lewicę – centrum – prawicę, z ich umiarkowanymi i skrajnymi odmianami. Wydaje się jednak, iż taki spłaszczony model – abstrahując od jego instruktywności – nie uwzględnia różnych wymiarów-kryteriów życia społecznego i politycznego.

¹ Klasyfikacja, którą proponujemy, nie jest aksjologicznie neutralna. Zostaje tu bowiem przesądzone, niejako na metapoziomie, iż centralną kategorią demarkacyjną będzie „własność prywatna”. Tą uwagą sygnalizujemy jedynie problem, wykraczający, jak się wydaje, poza rozważania *stricte* filozoficzno-polityczne, mianowicie kwestię uza-

Takim istotnym wymiarem jest niewątpliwie zakres ingerencji państwa w życie jednostki. Przy uwzględnieniu tego kryterium mielibyśmy do czynienia z następującym uszeregowaniem stanowisk²:



Bogatszym modelem jest ten zaproponowany przez Davida Nolana³:



sadniałości przyjmowanych założeń. W naszym przypadku taką metakwestią byłoby pytanie: dlaczego np. własność a nie wolność ma stanowić kryterium podziału stanowisk w filozofii politycznej? Kwestii tych ze względu na ramy niniejszego artykułu nie możemy tu jednak rozważać.

² Zob. D. Boaz, *Libertarianizm*, tłum. D. Juruś, Poznań: Zysk i S-ka, 2005, s. 36. Jest to uporządkowanie zaproponowane przez Charlesa Krauthammera.

³ Zob. *The Case for a Libertarian Political Party*, [w:] *The Individualist*, August 1971. Na bazie tego modelu można budować modele trójwymiarowe. Zob. K.L. Ross, *Positive & negative Liberties in three Dimensions*, www.friesian.com/quiz.html.

Johna Rawlsa i wreszcie socjalizm prowadzący do komunizmu Karola Marksa⁷.

Różnice pomiędzy naszym a proponowanymi do tej pory i znanymi nam schematami są następujące. Po pierwsze, nie zakładamy priorytetu wolności w stosunku do innych wartości. Po drugie, za kluczową wartość uznajemy własność, a stosunek do niej za kryterium demarkacji stanowisk. Po trzecie, proponujemy schemat spirali i koncepcję twardego rdzenia, która umożliwia przedstawienie spektrum stanowisk w filozofii politycznej, jako przechodzących naturalnie jedno w drugie. Po czwarte, w naszym schemacie jest także miejsce na koncepcje negujące istnienie państwa.

Ponieważ ramy niniejszego artykułu nie pozwalają nawet na ogólne omówienie stanowisk wymienionych tu autorów, musimy ograniczyć się jedynie do wskazania na te cechy ich koncepcji, które upoważniają do umieszczenia ich w odpowiednich miejscach naszej spirali.

Zacznijmy więc od samego rdzenia, czyli od koncepcji Maksa Stirnera⁸. Swoje poglądy wyklada Stirner w dziele zatytułowanym *Jedyny i jego własność*. Rdzeniem tego stanowiska jest egoizm prowadzący do amoralizmu i anarchizmu. Amoralizm przejawia się w buncie *Jedynego* przeciwko wszelkim tzw. wielkim egoistom, czyli według Stirnera wszelkim instytucjom zniewalającym człowieka, poczynawszy od państwa, a skończywszy na Kościele⁹. Bunt przeciwko tym instytucjom jest jednoznaczny, z kwestionowaniem moralności stojących za tymi instytucjami. „Jak zatem – zapytuje Stirner – osądzi egoistę człowiek moralny? Umieści go w grupie ludzi, których zwie niemoralnymi. Nie potrafi inaczej, musi uznać egoistę

Posługując się tym rozróżnieniem, odwołujemy się do propozycji przedstawionej przez R.W. Bradforda, dzielącego współczesny libertarianizm na moralistyczny i utylitarystyczny. Zob. R.W. Bradford, *The Transformation of Libertarianism?*, „Liberty”, May 1999, a także *Libertarianism Transformed* (dyskusja: John Hospers, Sharon Presley, Barry Loberfeld i R. W. Bradford), „Liberty”, June 1999.

⁷ Dla porządku należałoby to stanowisko nazwać socjalistycznym komunizmem.

⁸ Właśc. Johann Caspar Schmidt.

⁹ Umieszcza tu także prawdę, wolność, moralność, humanizm, sprawiedliwość, braterstwo i wolę narodu. Zob. M. Chmieliński, *Max Stirner*, Kraków: Księgarnia Akademicka 2006, s. 92. Wszystkie te wartości, które stając się ideałami czy wzorcami, tym samym wyznaczają cel jednostce. Cel, którego sobie sama nie wybiera, który jest jej narzucany z zewnątrz, a jednocześnie ma stanowić sens jej egzystencji.

za niemoralnego we wszystkim, w czym ten nie szanuje moralności”¹⁰. Bunt ten nie prowadzi jednak do wyzwolenia, rozumianego jako poddanie się władzy popędów. *Jedyny* ma być istotą, która sama siebie czyni wolną – także od swoich popędów. „Kiedy staję się posłuszny ciału, mym zmysłom, nie jestem posłuszny sobie, mej własnej decyzji. Jestem naprawdę sobą, gdy podporządkowuję się mej własnej mocy, a nie moim zmysłom albo czemukolwiek, co nie jest Mną: Bogu, ludzkiemu autorytetowi, Prawu, Państwu, Kościołowi itp.”¹¹ Egoizm Stirnerowskiego *Jedynego* polega na wykorzystywaniu innych: „Nie jesteś dla Mnie niczym innym – pisze Stirner – jak tylko strawą, tak jak i Ja jestem przez Ciebie spożywany i pochłaniany”¹². *Jedyny* sam dla siebie ustanawia prawa i sam decyduje, co jest, a co nie jest prawdą. Egoista Stirnera jest jednostką, która nie zważając na własność innych, zawłaszcza rzeczy niezbędne jej do autokracji. To zawłaszczanie ma dwojaki charakter; po pierwsze, są to dobra naturalne; po drugie zaś, to, co duchowe¹³. Te ostatnie nie służą jednak – jakby się mogło wydawać – do realizacji jakichś ideałów czy abstrakcyjnych celów, lecz mają zaspokoić doraźne pragnienia jednostki.

Anarchizm Stirnera przejawia się przede wszystkim w konsekwentnie przez niego głoszonej tezie o szkodliwej roli państwa, które dzięki sile i ideologii stanowi największe zagrożenie dla *Jedynego*. „Dlatego też pozostajemy oboje – Państwo i Ja – pisze Stirner – wrogami”¹⁴. Poza tym jest ono instytucją, która oddala ludzi od siebie. Proponując (pod groźbą kary) swoje usługi, uniemożliwia tym samym jednostkom wchodzenie ze sobą w niektóre istotne międzyludzkie relacje¹⁵. Na miejsce państwa jako insty-

¹⁰ *Jedyny i jego własność*, tłum. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1995, s. 64.

¹¹ M. Stirner, *Einiges Vorläufige vom Liebesstaat*, s. 125, cyt. za: M. Chmieliński, *Max Stirner*, s. 130.

¹² *Jedyny...*, s. 356. Jest to jednak tzw. egoizm uświadomiony – jak go nazywa Stirner – w przeciwieństwie do „egoizmu mimowolnego”. Zob. *Jedyny...*, s. 41.

¹³ Stirner nie jest więc nihilistą negującym wszelkie wartości, lecz raczej konsekwentnym egoistą, pragnącym wyzyskać dla siebie ile tylko można z rzeczywistości, w której przyszło mu żyć.

¹⁴ *Jedyny...*, s. 209.

¹⁵ Wydaje się, iż długotrwała indoktrynacja ze strony zarządzających państwem i ich „nadwornych intelektualistów” doprowadziła do tego, iż ludzie chcą, aby państwo rozwiązywało za nich wszystkie kwestie moralne. W tym też celu pragną oni, aby wszelkie

tucji autor *Jedynego i jego własności* proponuje zrzeszenia egoistów, czyli spontaniczne, niesformalizowane związki jednostek chcących realizować własne cele. Zrzeszenia te oparte byłyby na dobrowolności i miały instrumentalny charakter. Jednostki mogłyby uczestniczyć jednocześnie w kilku takich zrzeszeniach, bez formalnego wstępowania i występowania z każdego z nich. Egoiści zrzeszeni w takich związkach w dążeniu do samorealizacji mieliby przechytrzyć państwo w jego egoizmie¹⁶.

Przechodząc do kolejnego stanowiska z naszego diagramu, czyli moralistycznego anarchizmu, musimy wskazać na te elementy, które różnią koncepcję Murraya N. Rothbarda od koncepcji Maksa Stirnera. Zanim do tego przejdziemy, przedstawimy te punkty koncepcji Rothbarda, które decydują o pokrewieństwie ze stanowiskiem Stirnera. Zasadniczym elementem decydującym o podobieństwie poglądów autorów *Jedynego i Etyki wolności*, jest stosunek do państwa. Zarówno Stirner jak i Rothbard uważają państwo za największe zagrożenie dla jednostki¹⁷. Państwo jest, zdaniem Rothbarda, instytucją, która – zgodnie z rozróżnieniem zaproponowanym przez Franza Oppenheimera – bogaci się przy pomocy środków politycznych a nie ekonomicznych, czyli mówiąc wprost, pasożytuje na swoich obywatelach. Uciekanie się przez państwo do środków politycznych (podatki, pobór do wojska, przymus ubezpieczeń) nie jest niczym

kwestie moralne były regulowane przez prawo. Taki zabieg ma umożliwić oczywiście scedowanie moralnej odpowiedzialności za swoje działania na państwo. Przykładowo, zamiast mieć odwagę i potępić (przekładając to na pewien sposób zachowania) aborcję czy chciwość, domagamy się, aby kwestie te zostały uregulowane przez państwo – karać za aborcję i dotkliwie opodatkowywać najbogatszych.

¹⁶ Zob. *Jedyny...*, s. 209, 273–274, 368–371, 375–377. Z tej perspektywy państwo mogłoby służyć realizacji partykularnych celów egoistycznych jednostek. W tym kontekście obrona anarchizmu przez Stirnera ma charakter utylitarystyczny a nie fundamentalny. Inaczej mówiąc, Stirner uważa, iż – co jest mało prawdopodobne – jeśli państwo służyłoby dobrze zaspokajaniu egoistycznych pragnień jednostek, to należałoby je w tym celu wykorzystać, a nie walczyć z nim. To zastrzeżenie, wskazujące na pewien aspekt anarchistycznej postawy Stirnera, nie osłabia jej, lecz raczej wzmacnia inny jej aspekt, mianowicie egoizm.

¹⁷ Ma to odzwierciedlenie także w stosowanej przez tych dwóch myślicieli retoryce. Stirner określa państwo mianem „bandy rabusiów” (*Jedyny...*, s. 237) i takiego samego wyrażenia używa również M.N. Rothbard (*O nową wolność. Manifest libertariański*, tłum. W. Falkowski, Warszawa: Volumen 2004, s. 80). Dodajmy, iż biografia Rothbarda napisana przez J. Raimondo nosi tytuł *An Enemy of the State* (New York: Prometheus Books 2000).

innym jak „planowanym procesem łupiestwa na danym terytorium”¹⁸. Rothbard, charakteryzując państwo, odwołuje się do obrazowego porównania pochodzącego od amerykańskiego dziewiętnastowiecznego indywidualisty Lysandera Spoonera. Pisał on:

W rzeczywistości bowiem rząd, podobnie jak rozbójnik, rozkazuje nam: „Pieniądze albo życie”. Większość podatków, jeśli nie wszystkie, ściągana jest pod taką groźbą. Oczywiście rząd nie napada ludzi na pustkowiu, nie wyskakuje z krzaków przy drodze i nie przetrząsa im kieszeni, przystawivszy pistolet do skroni. Jednakże wcale nie przestaje być z tego powodu złodziejem i to tym bardziej podłym i godnym potępienia. Rabuś bierze na siebie odpowiedzialność, ryzyko i konsekwencje swojego czynu. Nie udaje, że ma jakiegokolwiek prawo do twoich pieniędzy, albo że zamierza ich użyć dla twojego dobra. Nie udaje, że nie jest złodziejem. Nie jest na tyle bezczelny, żeby oświadczyć, iż jest tylko „obrońcą”, który pobiera opłaty od uwielbiających go podróżnych, a w zamian zapewnia im ochronę, nawet jeśli jej nie potrzebują lub nie chcą sobie skorzystać z jego specyficznego systemu ochrony. Ma na tyle zdrowego rozsądku, żeby nie wygłaszać takich oświadczeń. Co więcej, zabrawszy pieniądze, zostawia nas w spokoju. [...]. Nie nazywa cię buntownikiem, zdrajcą i wrogiem ojczyzny, nie rozstrzeliwuje cię bez litości, jeśli próbujesz podważyć jego autorytet albo odmawiasz mu posłuszeństwa. Jest zbyt przyzwoity na to, żeby dopuścić się tych wszystkich oszustw, obelg i nieprawości¹⁹.

Jedynym rozwiązaniem jest w takiej sytuacji rezygnacja z instytucji państwa jako aparatu przymusu, czyli anarchia²⁰.

Tym, co różni stanowisko Rothbarda od stanowiska Stirnera, jest jego moralistyczny charakter. Rothbard opiera bowiem swoją anarchistyczną wizję państwa na koncepcji prawa naturalnego. (Stirner odrzuca jakikolwiek „fundamentalizm”, pisząc: „Swoją sprawę oparłem na nicości”²¹).

¹⁸ *O nową wolność...*, s. 77.

¹⁹ L. Spooner, *No Treason*, No VI: *The Constitution of No Authority* (1870) przedruk: Larkspur, Colo.: Pine Tree Press 1966, s. 17. Zob. M.N. Rothbard, *O nową wolność...*, s. 79–80.

²⁰ Jeśli oczywiście ten termin będziemy tak rozumieć. Często jednak anarchia kojarzy się z brakiem jakiegokolwiek władzy i stąd z chaosem i bezprawiem. Dodajmy więc, iż ani Stirnerowi, ani Rothbardowi nie chodzi o doprowadzenie jednostek do takiego stanu, lecz o to, aby nie być poddanym niedobrowolnie wybranej władzy.

²¹ Tymi słowami zaczyna Stirner swoje dzieło.

„Zajmijmy się teraz – pisze Rothbard – prawem naturalnym, które w takiej czy innej formie stanowiło i stanowi fundament dla większości libertarian. Pojęcie «prawa naturalnego», ufundowane na jeszcze większej strukturze «porządku natury», jest kamieniem węgielnym filozofii politycznej»²². Dla Rothbarda koncepcja prawa naturalnego (*natural law*), jest swego rodzaju etycznym kryterium sprawiedliwości. Każdy bowiem porządek stanowiony musi zostać skonfrontowany z prawem natury, które odkrywa rozum²³. Moralistyczny charakter stanowiska Rothbarda wynika z przyjętych przez niego założeń. Rothbard utrzymuje, iż podstawowe prawo naturalne to prawo własności. Wszystkie inne prawa mogą zostać z niego wyprowadzone.

W rzeczywistości – pisze Rothbard – *nie istnieją* prawa człowieka, które można by oddzielić od praw własności. Prawo człowieka do wolności zgromadzeń jest niczym innym niż prawem własności polegającym na możliwości wynajęcia lub kupienia sali konferencyjnej; prawo człowieka do wolności prasy to nic innego niż prawo do zakupienia materiałów i wydrukowania ulotek albo książek, a następnie sprzedania ich każdemu chętnemu do ich nabycia. Nie istnieje żadne „prawo do wolności słowa” ani wolność prasy poza odpowiadającymi im prawami własności, które w każdym wypadku można wskazać. Co więcej, określenie, jakie prawa własności wiążą się z danym „prawem człowieka”, pozwoli na rozwiązanie każdego konfliktu powstałego na ich tle²⁴.

Prawo własności jest dla Rothbarda prawem absolutnym²⁵. Dla Stirnera egoizm nie ma ograniczeń, dla Rothbarda jest nim prawo własności każdego człowieka ufundowane na prawie natury. Etyką Rothbarda jest

²² M.N. Rothbard, *O nową wolność...*, s. 50.

²³ Zob. M.N. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, New York–London: New York University Press 1998, s. 17.

²⁴ M.N. Rothbard, *O nową wolność...*, s. 69.

²⁵ Zob. M.N. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, s. 153. Dodajmy, iż Stirner także przypisuje własności doniosłą rolę. Jak pisze M. Chmieliński, „Głównym uzewnętrznieniem uświadomionego egoizmu jest, według Stirnera, przyjęcie wobec świata postawy właścicielskiej. Pojęcia «własność» i «właściciel» mają podstawowe znaczenie dla dzieła Stirnera. [...] Czynienie własnością – przywłaszczanie – jest więc dla Stirnera synonimem przewartościowania” (s. 150). Dla Stirnera własność nie jest ugruntowana w prawie naturalnym, lecz stanowi przejaw autokracji. Stirnerowski egoista, jak podkreślaliśmy, nie musi się więc liczyć – jeśli jest to dla niego korzystne – z własnością Innego.

etyka prawa naturalnego, etyką Stirnera – etyką *Jedynego*, czyli Każdego. Można więc, jak się wydaje, zasadnie mówić o amoralistycznym anarchizmie w przypadku Stirnera i o moralistycznym anarchizmie w przypadku Rothbarda²⁶.

Przechodzimy obecnie do omówienia kolejnego stanowiska w naszym diagramie, tj. do moralistycznego minarchizmu. Stanowisko to reprezentowane jest przez Roberta Nozicka. Tym, co łączy stanowisko Nozicka, z koncepcją Rothbarda jest moralizm. Broniąc koncepcji minarchistycznej, Nozick czyni to odwołując się do Lockowskiej zasady autowłasności²⁷, mówiącej, iż każdy człowiek na mocy swojej natury jest właścicielem samego siebie oraz kategorycznego imperatywu Kanta, głoszącego, iż człowieka należy zawsze traktować jako cel a nie jako środek do celu. W pracy, która

²⁶ Aby oddać sprawiedliwość Stirnerowi, należałoby powiedzieć, iż autor *Jedynego*... opowiada się za moralnością rozumianą jako: „czystość zasady», która uwolniona od religijnych zanieczyszczeń doszła teraz do wszechpotęgi jako «Człowieczeństwo». Dlatego nie można się dziwić, że obok wolności, humanizmu i samowiedzy zachowano także moralność, dodając do niej tylko słówko «wolna». *Jedyny*..., s. 65. Tak więc, z jednej strony, o czym wspominaliśmy na samym początku, można by powiedzieć, iż stanowisko Stirnera *zbliży się* do moralistycznego anarchizmu, lecz z drugiej – co wydaje się nam bardziej zasadne – należałoby utrzymywać, iż owa „wolna” moralność, o której pisze Stirner, oznacza – w imię egoizmu – pogwałcenie prawa własności. Ponieważ stosunek do własności jest dla nas kwestią kluczową, stąd słuszne wydaje nam się nazwanie stanowiska Stirnera amoralizmem.

²⁷ Tak tłumacząc występujący dotychczas w literaturze termin „samoposiadanie”. Libertarianie używając tego terminu tradycyjnie powołują się na Locke’a i jego *Drugi traktat o rządzie*, w którym Locke pisze, iż „człowiek jest panem samego siebie, właścicielem własnej osoby” (Locke, 1992, s. 194). Autorzy piszący po angielsku oddają myśl Locke’a przez termin *self-ownership*. Locke nie używa jednak tego terminu. Posługuje się on terminem *property*, pisząc, iż: „man is [...] proprietor of his own person” (Locke 1982, s. 28). Moja propozycja terminologiczna bierze się z przekonania, iż termin „autowłasność” jest wierniejszy językowo angielskiemu *property* i, co ważniejsze, poprawniejszy merytorycznie. Czym innym jest bowiem bycie posiadaczem, a czym innym właścicielem czegoś. Można być bowiem posiadaczem czegoś, nie będąc właścicielem tej rzeczy. Jeżeli, przykładowo, ktoś pozbawia kogoś innego czegoś, co jest w posiadaniu tego ostatniego, nie musi to oznaczać, iż dopuszcza się on kradzieży. Może być bowiem tak, iż właścicielem owej rzeczy jest ten, kto próbuje ją odzyskać od jego aktualnego posiadacza. Można oczywiście argumentować, iż właśnie w Lockowskiej wizji własności człowiek nie jest absolutnym właścicielem siebie i dóbr – jest nim Bóg, lecz libertarianie mówiąc o absolutnym prawie człowieka do swojej osoby, mają na myśli jego niezależność od innych osób.

uczyniła z Nozicka czołowego libertarianina²⁸, pt. *Anarchia, państwo, utopia*, Nozick, polemizując z Johnem Rawlsem, argumentuje, iż każde państwo posiadające większy zakres kompetencji niż państwo minimalne musi być uważane za niesprawiedliwe. W często przytaczanym przez komentatorów Nozicka przykładzie²⁹ argumentuje on, iż opodatkowanie – na które daje przyzwolenie koncepcja Rawlsa – jest niesprawiedliwe, gdyż gwałci zasadę autowłasności oraz kantowski imperatyw kategoryczny. Nozick utrzymuje, iż druga zasada sprawiedliwości Rawlsa, czyli tzw. zasada dyferencji, umożliwia pozbawianie własności jednostek bez ich zgody (pogwałcenie zasady autowłasności) oraz przekazywanie tej własności innym (traktowanie tych pierwszych jako środków do celu). Polemika z Rawlsem ujawnia moralistyczny charakter stanowiska Nozicka. Dla autora *Anarchii...* jedynym sprawiedliwym podziałem dóbr jest ten, który wynika z dobrowolnych umów zawartych pomiędzy dorosłymi osobami. Wszelka inna redystrybucja, która zdaniem Nozicka posiada schematyczny charakter, jest uważana przez niego za niesprawiedliwą.

Minarchistyczna strona koncepcji Nozicka ujawnia się z kolei, w przekonaniu autora *Anarchii...*, iż jedynym usprawiedliwionym państwem jest państwo minimalne, czyli takie, w którym z podatków utrzymywane są jedynie wojsko, policja i sądy. Państwo minimalne ma ograniczyć się do zabezpieczania praw jednostek.

[...] usprawiedliwione jest pewnego rodzaju państwo minimalne – pisze Nozick – ograniczone do wąskich funkcji ochrony przeciwko gwałtowi, kradzieży, oszustwu, narzucaniu zobowiązań itd.; jakiegokolwiek bardziej rozbudowane państwo musi naruszać prawa jednostek do niezmuszania ich do robienia pewnych rzeczy i jest nieusprawiedliwione; owo państwo minimalne jest zarówno inspirujące jak i słuszne³⁰.

Takie państwo powstaje, zdaniem Nozicka, spontanicznie, w wyniku przekształcenia się państwa ultraminimalnego w państwo minimalne. Nozick

²⁸ Czy słusznie? – Zob. mój artykuł *Czy Robert Nozick był libertarianinem?*, „Principia”, XLI–XLII (2005), s. 233–261.

²⁹ Chodzi tu oczywiście o przykład koszykarza Wilta Chamberleina. Zob. *Anarchia, państwo, utopia*, s. 194–196.

³⁰ Tamże, s. 5.

twierdzi także, iż przejście od państwa ultraminimalnego do minimalnego jest moralnie konieczne³¹.

Nozick podobnie jak Rothbard odwołuje się do praw jednostki (choć w przeciwieństwie do tego ostatniego nie próbuje ich w żaden sposób uzasadniać), czyniąc argumentację moralną podstawą swojej koncepcji. Dochodzi jednak nie do tak radykalnych (choć naszym zdaniem należałoby powiedzieć „konsekwentnych”) konkluzji jak Rothbard, i poprzestaje na państwie minimalnym.

Kolejnym stanowiskiem reprezentowanym na naszym diagramie jest minarchistyczny utylitaryzm, którego przedstawicielem jest Ludwig von Mises. Dzieli on z Nozickiem przekonanie o minimalistycznej roli państwa, jednakże jego argumentacja ma charakter pragmatyczny czy też utylitarystyczny³². Mises pisał: „Utrzymujemy tylko, że system oparty na wolności gwarantuje największą wydajność ludzkiej pracy i jest on wobec tego w interesie wszystkich mieszkańców ziemi”³³. „Aby praca ludzka osiągnęła najwyższą możliwą wydajność, robotnik musi być wolny, bo tylko wolny robotnik, korzystający w formie płacy z owoców własnej pracowitości, będzie dawał z siebie wszystko”³⁴. Taki sam pogląd głosi Mises w stosunku do innych wartości, takich jak pokój³⁵, tolerancja³⁶, prywatna własność środ-

³¹ R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa: Aletheia 1999, s. 72.

³² „W liberalizmie współpraca traktowana jest jako wyraz racjonalnej użyteczności”. L. von Mises, *Socialism*, Indianapolis: Liberty Fund 1981, s. 418.

³³ L. von Mises, *Liberalizm w tradycji klasycznej*, tłum. Sz. Czarnik, Kraków: Arcana 2001, s. 40.

³⁴ Tamże, s. 48.

³⁵ „Miłujący pokój humanitarysta podchodzi do potężnego mocarza i zwraca się doń w ten sposób: «Nie wszczynaj wojny, mimo że w perspektywie masz powiększenie swego dobrobytu dzięki zwycięstwu. Bądź szlachetny i wielkoduszny i wyrzeknij się kuszącego zwycięstwa, nawet jeśli oznacza to dla ciebie ofiarę i utratę korzyści». Liberal rozumuje inaczej. Jest on przekonany, że zwycięska wojna jest złem nawet dla zwycięzcy, że pokój jest zawsze lepszy od wojny. Nie domaga się poświęcenia ze strony silniejszego, a tylko tego, by ten uświadomił sobie, gdzie leżą jego prawdziwe interesy i zrozumiał, że pokój jest dla niego, silniejszego, tak samo korzystny jak dla słabszego przeciwnika”. Tamże, s. 43.

³⁶ „Albowiem to nie взгляд na treść doktryny skłania liberalizm do żądania dla niej tolerancji, lecz świadomość, że tylko tolerancja może wytworzyć i utrzymać stan społecznego pokoju, bez którego ludzkość musiałaby popaść w barbarzyństwo i nędzę wieków dawno minionych”. Tamże, s. 83.

ków produkcji³⁷ czy instytucji jak wolny rynek. Dla Misesa argumentacja moralna (odwołująca się do koncepcji praw naturalnych) i utylitarystyczna nie są ze sobą tożsame³⁸. Utylitarystyczna argumentacja Misesa prowadzi do minarchistycznych konsekwencji. Mises, bowiem podobnie jak Nozick, choć z innych powodów, opowiada się za państwem minimalnym. Racją istnienia takiego państwa jest jednak ochrona wolnego rynku, a nie naturalnego prawa własności. Odnosząc się do tej kwestii Mises, pisał:

W systemie gospodarki rynkowej rząd martwi się o ochronę życia, zdrowia i prywatnej własności swych obywateli przed jakimkolwiek przymusem czy oszustwami. Rząd dysponujący aparatem sprawiedliwości i przymusu jest w stanie zapewnić sprawne funkcjonowanie wolnego rynku. Powstrzymuje się on jednak przed ingerencją w wolność ludzkich działań w dziedzinie produkcji i dystrybucji dotąd, dopóki działania te nie prowadzą do stosowania przymusu jednych w stosunku do drugich, bądź nie opierają się na oszustwie przeciwko życiu, zdrowiu i własności innych. Taka forma zachowania się rządu wobec przedsięwzięć ekonomicznych swoich obywateli to charakterystyczna cecha państwa w gospodarce rynkowej. [...] [Misesa klasyczni liberałowie] Chcą jednocześnie silnego i dobrze zorganizowanego państwa, gdyż przyznali mu ważne zadania: ochronę systemu gospodarki rynkowej³⁹.

Mises argumentuje na rzecz państwa minimalnego z pozycji utylitarystycznych. Państwo minimalne, chroniące prawa jednostek i gwarantujące sprawne funkcjonowanie wolnego rynku, stwarza najlepsze warunki do rozwoju jednostki. Tak więc utylitarystyczna argumentacja łączy się w przypadku Misesa z koncepcją państwa minimalnego.

Z utylitarystyczną argumentacją mamy też do czynienia w przypadku Friedricha von Hayeka. Hayek, będąc kontynuatorem ekonomicznej myśli Misesa (obaj wywodzą się z tzw. austriackiej szkoły ekonomicznej), „wy-

³⁷ „To nie dlatego, że zniesienie tej instytucji pogwałciłoby prawa własnościowe, chcą ją liberałowie zachować. Gdyby uważali, że zniesienie instytucji własności prywatnej jest w interesie ogółu, popieraliby jej zniesienie, bez względu na to, jaki wielki uszczerbek przyniosłoby to właścicielom”. Tamże, s. 50.

³⁸ „Wszystko, co służy zachowaniu porządku społecznego jest moralne; wszystko, co mu szkodzi jest niemoralne”. Tamże, s. 55.

³⁹ L. von Mises, *Interwencjonizm*, tłum. A. Łaska, J.M. Małek, Kraków: Arkana 2000, s. 24 i 25.

chodzi” jednak poza państwo minimalne. Hayek uważa, iż kluczową kwestią dla zrozumienia funkcjonowania społeczeństwa jest uświadomienie sobie, iż jego rozwój odbywa się w sposób spontaniczny; jest efektem ludzkiego działania, lecz nie planowania⁴⁰. Wolność, która według Hayeka stanowi wartość samą w sobie, jest nieodzownym warunkiem spontanicznego ładu⁴¹. Stąd wszelkie przejawy ograniczania wolności w szczególności przez rząd winny być zwalczane. Hayek proponuje więc ograniczoną działalność rządu. Rola rządu winna być jednak, jego zdaniem, większa niż w przypadku państwa minimalnego. Proponuje coś, co można by nazwać „państwem minimalnie opiekuńczym”. Autor *Konstytucji wolności* proponuje obdarzyć państwo funkcjami wychodzącymi poza obronność i sądownictwo. Pisze on:

[...] w rozwiniętym społeczeństwie rząd powinien wykorzystywać swą władzę do pozyskiwania – w formie podatków – funduszy na działalność, która miałaby na celu świadczenie tych usług, które z różnych powodów nie mogą być w ogóle lub w zadowalający sposób świadczone przez rynek⁴².

Utylitarystyczny charakter argumentacji Hayeka ujawnia się w momencie, gdy zaczynamy śledzić ustępstwa autora *Drogi do zniewolenia* na rzecz państwa. A trzeba przyznać, iż są one całkiem spore. Państwo ma bowiem, zdaniem Hayeka, chronić nas nie tylko przed przemocą, lecz także przed powodziami, lawinami czy epidemiami⁴³, ma zapewnić każdemu pracującemu płacę minimalną⁴⁴. Powinno także wprowadzać regulacje dotyczące

⁴⁰ Zob. F. von Hayek, *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, tłum. M. i T. Kunińscy, Kraków: Arcana 2004, s. 11.

⁴¹ „Podobnie jak wszystkie zasady moralne także [wolność – przyp. D.J.] musi być traktowana jako wartość sama w sobie, jako zasada, która musi być respektowana, bez względu na wynikające z jej stosowania konsekwencje. Nie osiągniemy bowiem rezultatów, jakich się spodziewamy, jeśli nie będziemy jej [zasady wolności – przyp. D.J.] traktować jako credo czy założenia tak mocnego, iż żadne rozważania dotyczące korzyści nie będą w stanie ograniczyć jej stosowania”. F. von Hayek, *The Constitution of Liberty*, London–Henley: Routledge & Kegan Paul 1976, s. 68.

⁴² F. von Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, London–Melbourne–Henley: Routledge & Kegan Paul 1982, vol. 3, s. 41.

⁴³ Tamże, s. 44.

⁴⁴ Tamże, s. 55.

budownictwa i żywienia, a także certyfikaty na wykonywanie pewnych zawodów oraz odpowiadać za takie instytucje publiczne, jak teatry czy boiska sportowe⁴⁵ oraz *last but not least*, mieć prawo do wywłaszczania osób prywatnych (*eminent domain*), w sytuacjach, gdy służy to dobru ogółu⁴⁶. Te koncesje na rzecz państwa czy rządu wydają się upoważniać nas do określenia stanowiska Hayeka mianem liberalizmu, a argumentacja, która za tym stoi, do potraktowania go jako utylitarystycznego. (Hayek nie broni indywidualnej wolności z pozycji praw naturalnych czy teorii umowy społecznej). Należy oczywiście przyznać, iż utylitaryzm Hayeka różni się od utylitaryzmu Misesa, ten pierwszy ma podłoże „ewolucyjne”, ten drugi ekonomiczne⁴⁷.

Stanowisko Hayeka „przechodzi” w jednym ze swoich wymiarów w stanowisko prezentowane przez Johna Rawlsa. Dalej więc mamy do czynienia z liberalizmem, czyli – w przyjętej dla naszych potrzeb koncepcji – stanowiskiem stawiającym na pierwszym miejscu wolność jednostki oraz przyznającym ponadminimalną rolę państwu. Ponieważ jednak zakres działalności państwa jest w przypadku koncepcji Rawlsa o wiele większy niż w przypadku stanowiska Hayeka, nazywamy to stanowisko liberalizmem socjalistycznym⁴⁸. Mamy tu bowiem do czynienia z państwem opiekuńczym. Liberalizm i socjalizm koncepcji Rawlsa znajdują odbicie w dwóch zasa-

⁴⁵ Tamże, s. 62.

⁴⁶ Tamże, s. 62–63. Hayek broniąc tej dość szerokiej ingerencji państwa, argumentuje, iż istnieją pewne nieprzymusowe formy zobowiązań wobec niego. Ich charakter określony jest, przez możliwość przewidywania takich zobowiązań, a tym samym możliwość włączenia ich w swoje plany życiowe. Hayek ma tu na myśli przede wszystkim podatki i służbę wojskową. *The Constitution of Liberty*, s. 143.

⁴⁷ Podobnie jak liberalizm Hayeka różni się od liberalizmu Rawlsa (Hayek jest np. antykontraktualistą, a Rawls kontraktualistą). Można oczywiście pozostać przy tradycyjnym rozróżnieniu i nazwać liberalizm Hayeka klasycznym liberalizmem, a liberalizm Rawlsa po prostu liberalizmem. Proponujemy jednak, zgodnie z założeniami naszej koncepcji, dookreślić stanowisko Rawlsa poprzez nazwanie go liberalizmem socjalistycznym.

⁴⁸ Na pierwszy rzut oka nazwa ta może wydać się trochę dziwna. Jednakże zważywszy na fakt, iż poglądy, które prezentuje Rawls (i im podobne) nazywane są socjaldemokratycznymi, a cała koncepcja pojawia się pod nazwą demokracji socliberalnej, zaproponowana nazwa wydaje się na miejscu. Dodajmy, iż Daniel Bell nazwał koncepcję Rawlsa „najbardziej wyczerpującą próbą we współczesnej filozofii uzasadnienia socjalistycznej etyki”. Za: Hayek (1982), s. 183.

dach sprawiedliwości. Pierwsza z nich, przyznająca priorytet wolności, brzmi: „każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerzej podstawowej wolności możliwej do pogodzenia z podobną wolnością dla innych”. Druga, tzw. zasada dyferencji, wyrażająca opiekuńczy charakter państwa, brzmi: „nierówności społeczne i ekonomiczne mają być tak ułożone, by (a) można się było rozsądnie spodziewać, że będzie to z korzyścią dla każdego, i (b) wiązały się z pozycjami i urzędami na równi dla wszystkich otwartymi”⁴⁹. W przypadku Rawlsa jego argumentacja, dobrze zresztą znana, opiera się na koncepcji umowy społecznej. Rawls nie odwołuje się ani do teorii praw naturalnych (Rothbard, Nozick), ani do koncepcji utilitarystycznej (Mises, Hayek). W przypadku Rawlsa nie uwzględniamy jednak tego etycznego wymiaru, gdyż z naszego punktu widzenia nie wydaje się on najistotniejszy. Istotniejszą kwestią, z punktu widzenia zaproponowanej przez nas klasyfikacji, jest pokazanie przejścia z jednej strony pomiędzy stanowiskiem Hayeka, czyli koncepcją państwa minimalnie opiekuńczego, do stanowiska Rawlsa, czyli państwa opiekuńczego, i z drugiej strony od koncepcji Rawlsa do koncepcji państwa maksymalnie opiekuńczego, jak to ma miejsce w przypadku marksistów⁵⁰. Dla tych ostatnich kwestią klu-

⁴⁹ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994, s. 87.

⁵⁰ Pomiędzy tymi stanowiskami mogłaby się znaleźć koncepcja Ronalda Dworkina. Obserwację naszą potwierdza Will Kymlicka, kiedy pisze: „Wydaje się, iż nie istnieją głębokie rozbieżności między liberalną teorią równości zasobów Dworkina a rozmaitymi socjalistycznymi koncepcjami „sprawiedliwości wyrównawczej”, których celem jest również dystrybucja czuła na ambicję i nieczuła na okoliczności”. Zob. W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Kraków: Znak 1998, s. 181. Koncepcja Dworkina to liberalny egalitaryzm. Zdaniem jej autora, ma ona być czuła na ambicję i nieczuła na indywidualne wyposażenie. U podstaw tej koncepcji leży przekonanie, iż jednostki nie powinny ponosić konsekwencji tych sytuacji, które nie były przedmiotem ich decyzji czy wyborów. Zdaniem Dworkina, kiedy mamy do czynienia z sytuacjami, w których jednostka znalazła się nie ze swojej winy (upośledzenie, choroba), państwo, czyli inni opodatkowani w tym celu obywatele winni wziąć na siebie ciężar pomocy takim osobom. Na pierwszy rzut oka to, co proponuje Dworkin wydaje się rozwinięciem koncepcji Rawlsa (co więcej, kiedy Dworkin pisze, iż najlepszym rozwiązaniem kwestii nieczułości na indywidualne wyposażenie, jest wolny rynek, można mieć wrażenie, iż Dworkin to libertarianin. Pozbywamy się jednak złudzeń co do wolnorynkowych sympatii Dworkina w chwili, gdy uświadomimy sobie, iż w jego koncepcji rynek „wkracza na scenę” dopiero w momencie, gdy wyrównane są indywidualne zasoby

czową jest oczywiście stosunek do własności prywatnej. Postulują oni bowiem zniesienie wszelkiej własności prywatnej oraz prywatnej kontroli nad środkami produkcji⁵¹.

W anarchistycznym amoralizmie, do którego najbardziej zbliża się Stirner, własność jest funkcją egoistycznych potrzeb jednostki. Nie jest zatem krępowana ani przez państwo, ani przez innych. Amoralizm oznacza w tym wypadku brak poszanowania cudzej własności, a anarchizm – negację in-

by.) Jednakże egalitarna pasja Dworkina prowadzi do o wiele bardziej radykalnych rozwiązań, niż te proponowane przez autora *Teorii sprawiedliwości*. Radykalizm koncepcji Dworkina polega na przekonaniu autora *Sovereign Virtue*, iż niesprawiedliwość rynku przejawia się w tym, iż nagradza nie tylko wybory, których efektem jest świadczona usługa, lecz jednocześnie niezasłużone, a więc niewybrane talenty, umożliwiające świadczenie takich usług. Aby wyeliminować ten rodzaj nierówności, Dworkin proponuje więc równość zasobów, czyli kompensację nierównej dystrybucji indywidualnego wyposażenia. Równość zasobów wyklucza bowiem sytuacje, w których ludzie są nagradzani za swoje talenty. Taka nierówność może być, zdaniem Dworkina, przedmiotem usprawiedliwionej zawiści. Dworkin utrzymuje, bowiem, iż to, że jakiś rodzaj talentu jest doceniany i nagradzany przez społeczeństwo jest kwestią przypadku. (Jeszcze do niedawna umiejętność trafiania piłeczką do dołka nie była ceniona przez społeczeństwo. Obecnie golfiści należą do najlepiej opłacanych sportowców.) Filozofię równości Dworkina dobrze oddaje jego stosunek do przywilejów rasowych i bogactwa. Opowiada się on bowiem z jednej strony za przywilejami rasowymi przy przyjęciach na uniwersytety, argumentując, iż uczelnie winny nie tylko przyczynić się do postępu naukowego i podnoszenia kultury społeczeństwa, lecz także do walki ze stereotypami. Tak więc, podobnie jak wysoki student będzie dobrym nabytkiem do drużyny koszykówki, tak też czarny student (a nie biały czy Azjata) będzie dobrym nabytkiem służącym realizacji jednego z celów wyższej uczelni, jakim jest harmonijne współistnienie ludzi różnych ras. Z drugiej strony argumentuje, iż bogactwo pochodzące z rozwijania talentów, np. przedsiębiorczości, jest czymś akcydentalnym. Ludzie, których plany życiowe zakładają obracanie zasobami, w imię równości mają być ich pozbawieni. Czym różnią się jednak korzyści, jakie odnosi ktoś obdarzony talentami dającymi mu bogactwo, od korzyści, jakie odnosi ktoś posiadający „talent” bycia czarnym? Na takie pytania Dworkin nie udziela przekonującej odpowiedzi, ujawniając tym samym ideologiczne podstawy swojej koncepcji. Zob. D. Choi, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, „The Independent Review”, 5, 4 (2001) oraz R. Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge Mass–London: Harvard University Press 2000.

⁵¹ W *Maniście komunistycznym* Marks i Engels pisali: „Słowem, komuniści popierają wszędzie wszelki ruch rewolucyjny przeciw istniejącym stosunkom społecznym i politycznym. We wszystkich tych ruchach komuniści wysuwają jako podstawowe zagadnienie ruchu, zagadnienie własności, bez względu na to, czy przybrało ono bardziej lub mniej rozwiniętą formę”. Szczecin: FAQ-Socjalizm 2002, s. 46.

stytucji państwa. Anarchizm moralistyczny charakteryzuje z jednej strony totalna krytyka państwa, lecz z drugiej poszanowanie własności prywatnej wynikające z koncepcji prawa naturalnego. Przejście pomiędzy jednym a drugim stanowiskiem oznacza przejście od anarchizmu nierespektującego własności prywatnej, do anarchizmu szanującego własność prywatną. Z kolei przejście pomiędzy moralistycznym anarchizmem a moralistycznym minarchizmem oznacza przejście od koncepcji szanującej własność prywatną (naturalne prawo własności) i widzącą w każdym rodzaju państwa zagrożenie dla niej, do stanowiska głoszącego, iż jedyną gwarancją respektowania prawa własności będzie państwo minimalne. Kolejne przejście, tj. pomiędzy minarchizmem moralistycznym a minarchizmem utylitarystycznym oznacza, iż mamy do czynienia z odejściem od uzasadniania prawa własności poprzez odwołanie się do prawa naturalnego (to stanowisko nazwalibyśmy moralistycznym). Na jego miejscu pojawia się uzasadnienie utylitarystyczne prowadzące, jak w poprzednim stanowisku, do minarchizmu. To przejście z pozycji moralistycznych na pozycje utylitarystyczne prowadzi do koncepcji, które w coraz większym stopniu zezwalają na ingerencję państwa we własność jednostki. Państwo staje się więc coraz bardziej *liberalne*, co oznacza tu, że *wolno mu coraz więcej*. Tę eskalację widać począwszy od koncepcji Hayeka, poprzez koncepcję Rawlsa, a dalej Dworkina. Kulminację procesu deprecjonującego prawo własności prywatnej stanowi marksizm i komunizm.

Mając świadomość niedoskonałości naszego modelu, poddajemy go pod osąd krytyki, mając nadzieję, iż dzięki niej uda się go udoskonalić. Mamy również nadzieję, iż dyskusja nad kwestiami poruszonymi w tym artykule przyczyni się do rozjaśnienia pewnych zagadnień w filozofii politycznej.

Literatura

- Boaz D. (2005), *Libertarianizm*, tłum. D. Juruś, Poznań: Zysk i S-ka.
- Bradford R.W. (1999), *The Transformation of Libertarianism?*, „Liberty”, May.
- Bradford R.W. (1999), *Libertarianism Transformed* (dyskusja: John Hospers, Sharon Presley, Barry Loberfeld i R.W. Bradford), „Liberty”, June.
- Chmieliński M. (2006), *Max Stirner*, Kraków: Księgarnia Akademicka.

- Choi D. (2001), *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, „The Independent Review”, 5, 4, Spring.
- Dworkin R. (2000), *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Harvard Cambridge Mass–London: University Press.
- Hayek A.F. (1976), *The Constitution of Liberty*, London–Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Hayek A.F. (1982), *Law, Legislation, and Liberty*, London–Melbourne–Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Hayek A.F. (2004), *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu*, tłum. M. i T. Kunińscy, Kraków: Arcana.
- Kelley L. Ross, *Positive & Negative Liberties in Three Dimensions*, www.friesian.com/quiz.html.
- Kymlicka W. (1998), *Współczesna filozofia polityczna*, tłum. A. Pawelec, Kraków: Znak.
- Locke J. (1982), *Second Treatise of Government*, Arlington Heights: Harlan Davidson Inc. 1982.
- Mises L. (2001), *Liberalizm w tradycji klasycznej*, tłum. Sz. Czarnik, Kraków: Arcana.
- Mises L. (2000), *Interwencjonizm*, tłum. A. Łaska, J.M. Małek, Kraków: Arcana.
- Nolan D. (1971), *The Case for a Libertarian Political Party*, „The Individualist”, August.
- Nozick R. (1999), *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa: Aletheia.
- Rawls J. (1994), *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rothbard N.M. (2004), *O nową wolność. Manifest libertariański*, tłum. W. Falkowski, Warszawa: Volumen.
- Rothbard N.M. (1982, 1998), *The Ethics of Liberty*, New York–London: New York University Press.
- Spooner Lysander (1870, 1966), *No Treason, No VI: The Constitution of No Authority*, Larkspur, Colo.: Pine Tree Press.

PRIVATE PROPERTY
AN ATTEMPT AT CLASSIFICATION
THE KEY POSITIONS IN POLITICAL PHILOSOPHY

Summary

In the paper I propose a new model of political spectrum. Instead – as so far – arranging political philosophies in two or four dimensional diagrams (from the left to the right, from the top to the bottom) I suggest a form of spiral, where political philosophies evolve naturally from amoralistic anarchism to communism. I also put some names of philosophers who represent respective political views. Thus we start from amoralistic anarchism by Max Stirner, then we have moralistic anarchism by Murray N. Rothbard, then moralistic minarchism by Robert Nozick, which in turn evolves into utilitarian minarchism by Ludwig von Mises, then utilitarian liberalism by Friedrich A. von Hayek, socialist liberalism by John Rawls and socialism leading to communism by Karl Marx. In our model we organize political views not as usually around the concept of freedom (personal and economic), but around the concept of private property. Therefore we are able to include in our model anarchism, which is usually ignored, as a non-political view.

KRZYSZTOF SAJA *

INTERNALIZM MOTYWACYJNY RICHARDA M. HARE’A

Słowa kluczowe: R.M. Hare, metaetyka, internalizm, motywacja, akrozja, amoralizm
Keywords: R.M. Hare, metaethics, internalism, motivation, acrasia, amoralism

*Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę,
ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię.*
(Rz 7, 15)

*Jest tautologią, że nie możemy szczerze zaakceptować nakazu
skierowanego w naszą stronę, i w tym samym czasie go nie
wykonać jeśli właśnie mamy ku temu okazję oraz jest to w naszej
(fizycznej i psychicznej) mocy.*
(Hare 1952, s. 20)

Etyka Richarda Hare’a traktowana jest powszechnie jako klasyczny przykład internalistycznej teorii motywacji. Jego stanowisko nazywane bywa często mocnym internalizmem motywacyjnym, uważa się bowiem, że według niego posiadanie moralnego motywu jest wystarczającym warunkiem

* Krzysztof Saja, ur. 1979, absolwent filozofii na Uniwersytecie Szczecińskim, tytuł doktora uzyskał w 2006 r. na UMK w Toruniu. Obecnie pracuje jako adiunkt w Instytucie Filozofii US, specjalizując się w metaetyce oraz utylitarystycznych teoriach etycznych. Przygotowuje monografię poświęconą etyce Richarda M. Hare’a. E-mail: krzysztof-saja@gmail.com.

samego działania – mając rację do działania, nie możemy działać w sposób z nią sprzeczny¹. Jednak pogląd taki wiąże się z poważnym dylematem. Jeśli bowiem zaakceptuje się tak zdefiniowany internalizm, pojawia się problem z wyjaśnieniem słabości woli oraz postawy amoralisty. Z tego powodu szeroko rozpowszechnionym zarzutem skierowanym w stronę Hare’a było twierdzenie, iż wbrew temu, co wynika z jego teorii, w rzeczywistości istnieją sytuacje, w których akceptacja wypowiedzi uważanych za moralne nie pociąga za sobą motywu do działania – ludzie dokonują czynów, choć uważają, że nie powinny być one wykonywane. Twierdzi się, iż sytuacje takie godzą w internalizm i stanowią argument uzasadniający eksternalizm motywacyjny. Jednak w tekstach Hare’a można odnaleźć odpowiedź na taką krytykę. Co więcej, przy głębszej analizie okazuje się, że jego teoria nie jest wierna mocnemu internalizmowi.

* * *

Najogólniej rzecz ujmując, przedstawiciele internalizmu motywacyjnego uważają, że motywy do działania są „wewnętrzne” wobec obowiązku czy moralnej powinności. Innymi słowy, internalizm motywacyjny to pogląd, iż istnieje jakiś typ koniecznej relacji występującej pomiędzy sądami moralnymi a motywem do działania. Eksternaliści temu zaprzeczają². Istnieje wiele odmian internalizmu. Dzielony jest on przede wszystkim ze względu na niejednolity sposób pojmowania motywu, obowiązku oraz relacji pomiędzy motywem a obowiązkiem. Różnym jego wersjom nadano odmienne nazwy³. W niniejszym artykule, w celu opisanego internalizmu Hare’a, posłużę się podziałem na trzy płaszczyzny, w ramach których rozgrywa się spór pomiędzy internalizmem motywacyjnym a eksternalizmem. Wyróżnić można:

¹ Zob. Brink (1989), s. 42; Walker (1995), s. 522; Jacórzyński (1995), s. 188; Rutkowski (2001), s. 265; MacIntyre (2002), s. 325.

² Do współczesnych eksternalistów motywacyjnych zalicza się: Williama Frankena, Philippę Foot, Thomasa Scanlona, Petera Railtona, Davida Brinka.

³ M. Rutkowski opisuje następujące rodzaje internalizmu: racji, pragnień, mocny, słaby, subiektywny, obiektywny, transcendentálny, epistemiczny, postawy, klasyczny, typu kognitywistycznego, typu nonkognitywistycznego. Zob. Rutkowski (2001).

1. **Płaszczyznę ontologiczną** – dotyczy ona własności, które mogą wyznaczać powinność. Z tej perspektywy można mówić o realizmie czy antyrealizmie racji do działania (realizmie i antyrealizmie motywacyjnym⁴) i rozstrzygać, jakiego rodzaju własności im przysługują.
2. **Płaszczyznę semantyczną** – pozwala ona na uchwycenie związków znaczeniowych pomiędzy moralną powinnością (normą etyczną) a motywem czy racją do działania. Na tym poziomie możemy mówić np. o analityczności lub syntetyczności, konieczności lub przygodności zdań opisujących relacje występujące pomiędzy znaczeniami powyższych terminów.
3. **Płaszczyznę psychologiczną** – tutaj ustala się naturę samego motywu, np. funkcję motywacyjną można przyznać bądź pojmowanym w różny sposób pragnieniom, bądź niezależnym od nich racjom do działania.

Ponieważ Richard Hare swój internalizm uzasadniał przede wszystkim dowodząc, iż jego źródło tkwi w logice języka moralnego, w niniejszym artykule skupię się przede wszystkim na płaszczyźnie semantycznej. Rozważania z poziomu psychologicznego posłużą natomiast do odparcia niektórych zarzutów stawianych Hare'owi oraz do uzasadnienia przedstawionej poniżej interpretacji jego stanowiska. Najmniej uwagi poświęcę poziomowi ontologicznemu, ponieważ Hare nie przykładął wielkiej wagi do analiz ontologicznych, uważając, że problemy związane z istnieniem należy podejmować na płaszczyźnie językowej. Wystarczy stwierdzić, że był on antyrealistą. Odrzucił realizm motywacyjny, bowiem sądził, iż skutecznie odpiera go argument Mackiego – tzw. argument z dziwaczności⁵.

⁴ *Realizmem motywacyjnym* nazywam pogląd głoszący, że istnieją realne własności moralne, które motywują nas do działania. Teorię taką zakłada np. analizowany przez M. Rutkowskiego *internalizm transcendentálny*. Zob. Rutkowski (2001), s. 257. *Antyrealizm motywacyjny* temu zaprzecza.

⁵ Argument Mackiego uderza w przekonanie, że istnieją realne własności, odpowiadające za cechy, które przypisujemy sądom i terminom moralnym (np. motywowanie). Jego zdaniem własności takie nie istnieją, bowiem byłyby one czymś bardzo dziwnym, nie pasującym do akceptowanych przez nas ontologii oraz, aby je poznać, musielibyśmy dysponować równie tajemniczymi zdolnościami poznawczymi. Zob. Mackie (1977), s. 38–42.

Hare był przekonany, że o mocy motywacyjnej sądów moralnych decyduje fakt, iż są one zaleceniami (preskrypcjami). Preskrypcje, w przeciwieństwie do wypowiedzi opisowych, które służą do informowania, są takim rodzajem aktów mowy, którego funkcją jest przekazywanie komuś, co ma zrobić⁶. Ich moc illokucyjna⁷ ma charakter: komend, pochwał, pouczeń, instrukcji, modlitw, rozkazów, rad, próśb, błagań, zaproszeń, przepisów, nakazów itd.⁸

Zalecenia, a zatem również sądy moralne, motywują, ponieważ są wyrazem szeroko rozumianej woli osób je akceptujących. W konsekwencji więc szczerza akceptacja preskrypcji staje się motywem do działania. Jedno z podstawowych praw logiki zaleceń mówi:

PIM1⁹ Jeśli ktoś jest odbiorcą danego zalecenia oraz szczerze je zaakceptuje, musi mieć dyspozycję, aby zgodnie z nim postąpić, w przeciwnym wypadku można go oskarżyć o logiczną sprzeczność¹⁰. „Wypowiedź preskryptywna jest taką wypowiedzią, której każdy na mocy pojęciowej konieczności musi podporządkować swoje działanie, jeśli szczerze ją przyjmie”¹¹.

Ponieważ najprostszą formą zaleceń są imperatywy, Hare, opisując preskryptywność sądów moralnych, porównywał je do imperatywów. Aby podkreślić pojęciowy charakter swojego internalizmu, w *The Language of Morals*¹² przedstawił go poprzez opis koniecznych relacji występujących między sądami moralnymi a imperatywami. W związku z tym oprócz PIM1 można wyróżnić jeszcze cztery prawa pojęciowe, determinujące jego internalizm:

PIM2 Szczerza akceptacja imperatywu jednostkowego „Wykonam x!” pociąga za sobą pojęciową konieczność posiadania motywu do

⁶ Zob. Hare (1999a), s. 43.

⁷ „W trakcie analizy czynności mowy odróżnialiśmy to, co można nazwać treścią, od funkcji. W ramach całej czynności illokucyjnej treścią jest zdanie, funkcją jest moc illokucyjna, z którą przedstawia się zdanie”. Searle (1987), s. 162.

⁸ Zob. Hare (1999a), s. 43.

⁹ PIM stanowi skrót od „prawo internalizmu motywacyjnego”.

¹⁰ Zob. Hare (1999a), s. 43.

¹¹ Zob. Hare (1999b), s. 101.

¹² Hare (1952).

wykonania x (wykonanie lub postanowienie wykonania nakazanego działania x)¹³.

PIM3 Wszystkie zalecenia pociągają za sobą imperatywy jednostkowe – jeśli mają być motywem do działania, muszą pociągać za sobą imperatywy¹⁴. Jeśli szczerze akceptuję sąd „W sytuacji x powinno się pomóc słabszemu”, na mocy logicznej konieczności zaakceptować muszę imperatyw: „Pomogę słabszemu w sytuacji x!”, w przeciwnym wypadku można mnie oskarżyć o logiczną sprzeczność.

PIM3 jest bardzo ważną cechą języka preskryptywnego, bowiem odpowiada za to, że język ten nazywamy normatywnym (ewaluatywnym), a sądy moralne ocenami. Hare, odwołując się do tego prawa; w *The Language of Morals* podał następujące kryterium ewaluatywności sądów (KES):

KES „Testem na to, czy ktoś używa sądu «Powiniennem zrobić X» jako sądu wartościującego jest odpowiedź na pytanie «Czy rozpoznaje on czy też nie, iż jeśli zaakceptuje (*assent to*) powyższy sąd, musi również zaakceptować komendę «Niech zrobię X»?»¹⁵.

Aby sąd był ewaluatywny, osoba, która go akceptuje, musi zaakceptować zarazem imperatyw, który jest z niego wyprowadzalny. Według Hare'a jest to prawdą na mocy definicji słowa ewaluatywne¹⁶, bowiem sądy opisowe same z siebie nie mogą motywować¹⁷.

Ponieważ sądy moralne są uniwersalnymi zaleceniami, z PIM2 i PIM3 wynika:

PIM4 Szczerza akceptacja sądu moralnego „Powinno się wykonać x” pociąga za sobą konieczność posiadania motywu, aby wykonać x. Zaakceptowanie przez osobę O sądu moralnego analitycznie po-

¹³ Zob. tamże, s. 20.

¹⁴ Zob. tamże, s. 163.

¹⁵ Tamże, s. 168.

¹⁶ Zob. tamże, s. 172.

¹⁷ Zob. tamże, s. 29, 44, 46.

ciąga za sobą konieczność przyjęcia zdania „Osoba O ma motyw”¹⁸.

Mocny internalizm motywacyjny

Wielu komentatorów Hare’a, opierając się przede wszystkim na książce *The Language of Morals*, sformułowało przekonania odbiegające od praw PIM1 – PIM4. Można tam znaleźć bowiem fragmenty, w których Hare twierdzi, iż „jest tautologią, że nie możemy szczerze zaakceptować nakazu skierowanego w naszą stronę, i w *tym samym czasie* go nie wykonać [podkr. – K.S.], jeśli właśnie mamy ku temu okazję oraz jest to w naszej (fizycznej i psychicznej) mocy”¹⁹. Sformułowanie to doprowadziło do przypisania mu mocnej wersji internalizmu (MI), uważa się bowiem, że według niego posiadanie moralnego motywu jest wystarczającym warunkiem samego działania – mając rację do działania, nie możemy działać w sposób z nią sprzeczny.

MI Szczera akceptacja sądu moralnego użytego ewaluatywnie „Powinno się wykonać x” pociąga za sobą konieczność wykonania x. (Posiadanie moralnego motywu jest warunkiem wystarczającym działania z nim zgodnego).

Przekonanie o swojej akceptacji MI Hare ugruntował w czytelnikach *The Language of Morals* również za sprawą sposobu udzielenia odpowiedzi na zarzut głoszący, że nie zawsze działamy zgodnie z akceptowaną przez nas powinnością. Podstawowym bowiem argumentem przeciwników internalizmu jest twierdzenie, że są sytuacje, w których akceptacja powinności nie motywuje ludzi do działania. Zmusza nas to do przyjęcia poglądu, że albo nieprawdziwa jest mocna wersja internalizmu (MI), albo podane przez Hare’a kryterium ewaluatywności sądów (KES). Hare z zarzutu powyższego wybrnął, ograniczając dziedzinę zastosowania KES. Jak stwierdził w *The Language of Morals*, nie każde użycie zwrotu powinnościowego musi pociągać za sobą imperatyw, bowiem sąd „Powiniennem zrobić X”

¹⁸ Hare (1999b), s. 97, 100.

¹⁹ Hare (1952), s. 20.

może być traktowany jako złożenie trzech następujących sądów, z których tylko akceptacja jednego dostarcza motywu²⁰:

1. „Aby spełnić standardy, które zazwyczaj przyjmowane są przez ludzi, wymaga się wykonania X” (sąd odnoszący cię do faktu socjologicznego).
2. „Mam poczucie, że powinienem wykonać X” (sąd odnoszący się do faktu psychologicznego).
3. „Powinienem wykonać X” (sąd wartościujący).

Pomiędzy powyższymi trzema sensami zachodzi różnica znaczeniowa, ponieważ istnieją sytuacje, w których zastanawiamy się, czy nie wypowiedzieć np. sądu wartościującego (3), który byłby niezgodny z (1) lub (2). Uświadamiają nam one, iż znaczenie „powinienem wykonać x” jest złożone²¹. Choć często się zdarza, iż nasza wypowiedź moralna ma zarazem charakter (1), (2) i (3), to niekiedy owe sensy mogą występować oddzielnie. „Przypadki, w których sądy postrzegane są jako wartościujące, a nie pociągają za sobą imperatywów, zawsze po ich zbadaniu okazują się przypadkami, w których sądy nie mają znaczenia (3), ale (1) lub (2) lub ich połączenie”²². Hare wyraził to również inaczej: niemotywowanie do działania spowodowane jest użyciem „powinienem zrobić x” w znaczeniu: (a) cudzysłowowym, (b) ironicznym lub (c) *quasi*-cudzysłowowym²³. W pierwszym przypadku nie dokonujemy autentycznego osądu moralnego, lecz cytujemy oceny innych, w drugim naszą intencją nie jest szczere wypowiedzenie oceny, ale np. jej zanegowanie, w trzecim naszą intencją nie jest wyrażenie zalecenia, lecz stwierdzenie, iż dany czyn czy przedmiot posiada własności, które uznawane są przez społeczeństwo za rację danej oceny (użycie socjologiczne).

Słabość woli

Ponieważ zawężenie dziedziny, w której obowiązuje kryterium ewaluatywności sądów (KES) potraktowano jako obronę internalizmu mocne-

²⁰ Por. tamże, s. 167.

²¹ Zob. tamże, s. 168.

²² Zob. tamże.

²³ Zob. tamże, s. 124–126.

go, wzmocniło to przekonanie, iż Hare akceptuje mocną wersję internalizmu (MI), co spotkało się z krytyką. Po pierwsze, podając w wątpliwość sposób zawężenia dziedziny obowiązywania KES, Hare'owi zarzucono arbitralność²⁴. Można bowiem wątpić w wartość klasyfikacji różnych znaczeń zwrotów powinnościowych (psychologicznych, socjologicznych, ewaluatywnych itd.), jeśli nie istnieją ściśle kryteria takich podziałów²⁵. Czy nie jest tak, że Hare uczynił to jedynie w celu obrony kryterium ewaluatywności sądów oraz mocnego internalizmu? Czy nie wprowadził arbitralnie definicji sądu moralnego jako tego, który motywuje²⁶, a następnie, spostrzegłszy jej nieadekwatność, arbitralnie zawęził dziedzinę jej zastosowania? Nie jest również prawdą, że jeśli wypowiedź: „myślę, że powinienem zrobić x” nie powoduje działania, nie może mieć ona pierwotnego charakteru ewaluatywnego²⁷. Istnieją bowiem sytuacje, w których szczerze i autentycznie akceptujemy obowiązek i czynimy wbrew temu, do czego on zobowiązuje²⁸. Są to przypadki tzw. słabości woli. O słabej woli (akrazji) mówimy wtenczas, gdy ktoś naprawdę uważa, iż powinien coś zrobić – „całym sobą” podpisuje się pod autentycznym sądem moralnym, jednak zdarza się, że czyni rzecz przeciwną. Paradoksalność, dramatyczność i realność akrazji najlepiej oddaje znany fragment z Listu św. Pawła Apostoła do Rzymian:

Wiemy przecież, że Prawo jest duchowe. A ja jestem cielesny, zaprzędany w niewolę grzechu. Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo

²⁴ Zob. MacIntyre (2002), s. 327; Warnock (1960), s. 128–129; Lukas (1971), s. 151.

²⁵ Zob. Rutkowski (2001), s. 334–335.

²⁶ Choć R.M. Hare często wypowiadał się tak, jakby prezentował definicje opisowe, podany przez niego sposób definiowania ewaluatywności (KES) jest jedynie hipotezą – definicją projektującą. Jak pisze na temat KES w *Language of Morals*: „Nie twierdzę w tym miejscu, iż dowodzę czegokolwiek materialnego na temat sposobu, w jaki używamy języka. Sugeruję jedynie terminologię, która, jeśli zostanie zastosowana podczas badania języka moralnego, będzie, o czym jestem przekonany, udowadniała swoją wartość”. R.M. Hare (1952), s. 168.

²⁷ Zob. Rutkowski (2001), s. 335; Steward (1998), s. 142; Roskies (2003).

²⁸ Jak pisze D. Davidson: „Czy nie jest nigdy tak, że wydaję niezmacony, stanowczy osąd, iż – wzięwszy wszystkie okoliczności pod uwagę – moje działanie nie jest najlepsze, a jednocześnie w postępku, którego się dopuszczam, nie ma śladu przymusu bądź przymusowości? Nie ma dowodu na to, że takie sytuacje się zdarzają; lecz mnie wydaje się rzeczą absolutnie niewątpliwą, że się zdarzają”. Davidson (1997), s. 90.

nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię. Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, to tym samym przyznaję Prawu, że jest dobre²⁹.

Podane powyżej ograniczenia obowiązywania kryterium ewaluatywności sądów oraz mocnego internalizmu zaprzeczają jednak istnieniu takich sytuacji. Gdyby zasady te były prawdziwe, należałoby powiedzieć, że autentyczna akrazja jest jedynie epifenomenem – akceptacja autentycznej powinności zawsze pociąga za sobą jej wykonanie, a jeśli tak się nie dzieje, nie była to autentyczna akceptacja bądź powinność. Nasza intuicja lingwistyczna wskazuje jednak, że nie jest to prawdą – błędna jest raczej teoria Hare'a. Kolejną konsekwencją jednoczesnego obowiązywania mocnej wersji internalizmu oraz kryterium ewaluatywności sądów jest niemożność niesprzecznego wypowiedzenia autentycznego sądu moralnego, który ma np. postać: „Mogę zrobić to, o czym myślę, że nie powinienem”. Jeśli autentyczna słabość woli nie mogłaby istnieć na mocy praw pojęciowych, nie można byłoby sensownie wypowiedzieć powyższego zdania³⁰.

Jednak, na co wskazywałem powyżej, Hare nie był zwolennikiem mocnego internalizmu motywacyjnego, choć prawdą jest, że zakładał kryterium ewaluatywności sądów moralnych (KES). Już w pracy *Freedom and Reason*³¹ odpowiedział na część powyższych zarzutów oraz przestał formułować tezy wskazujące na akceptację MI³². Po pierwsze, odciął się od poglądu, iż istnieją różne znaczenia zwrotu „powiniennem zrobić x”³³. Znaczący on w każdym kontekście to samo, choć w różnych użyciach wywołuje inne postawy i stany umysłu. Po drugie, nieznacznie zmienił podejście do problemu akrazji. Nie starał się jej wyjaśnić poprzez wykluczanie takich sensów sądów moralnych, które nie powodują działania – jak uczynił to

²⁹ List do Rzymian, 7, 14 – 17.

³⁰ Zob. McGuire (1961), s. 400; Brink (1989), s. 48; Jacórzynski (1995), s. 188; Rutkowski (2001), s. 335.

³¹ Hare (1963).

³² Hare nigdy nie przyznał, że jego poglądy na kwestię internalizmu uległy zmianie. Stwierdził jedynie, że w swych wczesnych pracach nie sformułował ich wystarczająco jasno. Uważał, iż we *Freedom and Reason* nie zmienił swoich poglądów, wyjaśnił tylko te elementy *The Language of Morals*, które nie były klarowne i powodowały błędną interpretację jego myśli. Zob. Hare (1963), s. 79, 84.

³³ Zob. tamże, s. 75–76.

w *The Language of Morals* – lecz wskazywał na konkretne stany fizyczne lub umysłowe, które czynią brak działania konieczną prawdą pojęciową³⁴. Problem akrazji przesunął z płaszczyzny semantycznej na psychologiczną – wyjaśnienia semantyczne zastąpił psychologicznymi. Według niego nasze stany umysłu, korespondujące z danym sądem powinnościowym, mogą ulec zmianie, choć jego znaczenie pozostanie niezmiennie. We *Freedom and Reason* stwierdził, że zwrot powinnościowy może utracić swą motywującą siłę bez zmiany swego znaczenia na wiele sposobów³⁵. Po trzecie, w pracy tej dodał, że w *The Language of Morals* nie było jego celem zaprzeczenie istnienia autentycznej akrazji, a jedynie podanie takich przypadków, w których przyczyną braku działania nie jest *a u t e n t y c z n a* *s ł a b o ś ć* *w o l i*. Często bowiem nieprzestrzeganie powinności wyjaśniamy rzekomą słabością woli, choć niedopełnione zostały jedynie pewne potrzebne do działania warunki. W związku z tym w swych kolejnych tekstach prezentował coraz szerszy wachlarz postaw, mylnie postrzeganych jako akrazja. We *Freedom and Reason* pisał o hipokryzji moralnej, schodzeniu na złą drogę, nieszczerości, niemocy fizycznej lub psychicznej³⁶. Najbardziej wyczerpujące wyliczenie takich przypadków można znaleźć w artykule *Weakness of Will*³⁷. Hare podał tam następujące wyjaśnienie ludzkich działań uważanych za sprzeczne z internalizmem³⁸.

Wyjaśnienie działań akratycznych

1. Ktoś może akceptować zasadę moralną, lecz błędnie uważać, że nie stosuje się ona do danej sytuacji (niedoskonała uniwersalizacja).
2. Ktoś może samooszukiwać się lub nie być szczery: mówi, że powinno się coś zrobić, lecz wcale tak nie myśli (nieautentyczna akceptacja zasady).

³⁴ Zob. Mortimore (1971), s. 14.

³⁵ Zob. Hare (1963), s. 75–76.

³⁶ Zob. Hare (1963), s. 67–86. Por. Lukas (1971), s. 149–150.

³⁷ Hare (1999d).

³⁸ Zob. tamże, s. 112–113.

3. Ktoś może wypowiadać jakąś zasadę, ale jej nie rozumieć (np. człowiek pijany).
4. Ktoś może uważać, że powinien coś zrobić, lecz nie może tego uczynić. W grę może wchodzić:
 - a. niemożność fizyczna;
 - b. niemożność psychiczna (niemożność oparcia się przeciwstawnym pokusom).
5. Ktoś może uważać, że dany czyn wymagany jest przez społeczność, lecz nie akceptować tego przekonania i nie traktować go jako nakazu. Osoba taka używa sądu moralnego nie w sensie preskryptywnym, lecz „cudzysłowowym” (socjologicznym).
6. Ktoś może myśleć, że powinien coś zrobić, myśli jednak w słabym sensie słowa „myśleć”:
 - a. posiada uczucie zobligowania do zrobienia tego, a nie mocną akceptację danego nakazu (używa sądu moralnego w sensie psychologicznym);
 - b. ktoś myśli, że powinien, ale jego „myślenie” nie jest wystarczająco pewne, aby działać zgodnie z tym sądem (akceptacja nie ma wystarczającej mocy).
7. Pewna „część kogoś” uważa, że powinien coś zrobić z całą preskryptywną mocą, lecz „jego druga część” opiera się i uniemożliwia mu zrobienie tego. Owa „druga część”, to ogarniająca go w dosłownym sensie słabość woli.

W powyższym *Wyjaśnieniu działań akratycznych* można zauważyć trzy rodzaje podejścia do problemu akrazji. Po pierwsze, Hare w *Weekness of Will* potwierdził możliwość wyjaśnienia niektórych sytuacji braku działania za pomocą odwołania się do prawd analitycznych. Wzbogacił również sposób takiego wyjaśnienia. Powołując się na wprowadzony w *Myśleniu moralnym* podział ocen na intuicyjne i krytyczne³⁹ (płaszczyznę myśle-

³⁹ Zasady, które na płaszczyźnie intuicyjnej regulują właściwe zachowanie, Hare nazywa zasadami domniemanymi (sądami intuicyjnymi). Typowym przykładem zbioru takich zasad jest Dekalog. W przeciwieństwie do reguł myślenia krytycznego są one ogólne i stosunkowo proste. Zasady domniemane poznajemy na drodze edukacji oraz socjalizacji, mają one charakter reguł *prima facie*. Istnienie zasad domniemanych wynika z rozpowszechniania i upraszczania zasad krytycznych. Zasady krytyczne są wynikiem stosowania metody myślenia krytycznego. Przebiega ono zgodnie z użyciem

nia intuicyjnego i krytycznego) stwierdził również, że częstym powodem występowania braku związku motywacyjnego jest fakt, że akceptowane przez nas zasady moralne mają swe źródło w myśleniu intuicyjnym. Ono jest natomiast jedynie *quasi*-moralne: intuicje moralne są psychologicznymi lub socjologicznymi stwierdzeniami. Zgodził się więc z poglądem wyrażonym w *The Language of Morals*, że nie „wszystkie sądy powinnościowe pociągają imperatywy – czynią tak tylko te z nich, które używane są oceniająco”⁴⁰. Choć moc illokucyjna intuicyjnych zasad moralnych także jest preskryptywna, ich nakazowość, jak pisał Hare: „jest tak mocno zdominowana przez przekonanie o ich prawdziwości, że czasami osoba uznająca ten sąd, potrafi przypisać mu prawdziwość pomimo tego, iż nie jest nastawiona na jego przestrzeganie i tego nie robi”⁴¹. Przykłady zaniku normatywności, charakterystyczne dla zasad moralnych używanych na płaszczyźnie intuicyjnej, opisują punkty 2, 5 i 6a przedstawionego powyżej *Wyjaśnienia działań akratycznych*.

Po drugie, Hare stwierdził, tak jak we *Freedom and Reason*, że brak działania może wynikać z ułomności człowieka – błędów poznawczych, niedoskonałej akceptacji, niewystarczającej pewności o przekonaniach moralnych czy powierzchowności uniwersalizacji. Ludzie często myślą się co do faktów, ulegają słabości intelektualnej, brak im wyobraźni, wrażliwości czy konsekwencji w myśleniu. Często uważają, że wydali sąd moralny, ale niedoskonałość ich aparatu poznawczego doprowadza ich jedynie do sądu *quasi*-moralnego. Takie przypadki zostały opisane w punktach 1, 3 oraz 4a *Wyjaśnienia działań akratycznych*.

Po trzecie, potwierdził, iż istnieją autentyczne sytuacje słabości woli, które nie mogą być wyjaśnione w żaden z powyższych sposobów. Fenomeny 4b, 6b i 7 *Wyjaśnienia działań akratycznych* wskazują, iż problem akrazji jest nierozwiązywalny za pomocą analizy pojęciowej. Jest to problem psychologiczny – autonomiczny względem semantyki czy logiki mo-

reguł Hare’a, który polega na ważeniu siły preferencji realnych i hipotetycznych osób zaangażowanych w daną sytuację etyczną i wyprowadzaniu na tej podstawie uniwersalnych reguł postępowania. Zasady krytyczne mogą być bardzo skomplikowane – w niektórych przypadkach może poznać je jedynie idealny nakazodawca (Archanioł).

⁴⁰ Hare (1952), s. 164.

⁴¹ Hare (1999d), s. 113.

ralności⁴². W tej interpretacji akrata to człowiek, który akceptując zasady moralności, nie ma siły czy psychicznej możliwości, aby ich przestrzegać. Z tego powodu Hare w punktach 4b, 6b i 7 *Wyjaśnienia działań akratycznych* odwołuje się do wyjaśnień psychologicznych. Sytuacja słabości woli, opisana przez św. Pawła, jest psychologiczną niemocą działania zgodnego z tym, co słuszne i dobre. Nawet jeśli akrata szczerze uważa, że ma obowiązek oraz przekonanie to spełnia wszystkie formalne warunki, czyli jest ono mocną, szczerą akceptacją uniwersalnego zalecenia o charakterze nadrzędności, to i tak mogą zdarzyć się sytuacje, w których nie podejmie on działania. Takie przypadki najtrafniej opisują dwie metafory: krnąbrności naszej natury („ciała”) lub wewnętrznego rozdarcia (jedna „część nas” nakazuje wykonać prawo, lecz druga się temu sprzeciwia). Te dwie metafory są tak naturalne dla naszego języka potocznego, że filozofowie, którzy próbują uściślić ich znaczenie, muszą wymyślić swój własny język⁴³. Intencją Hare'a nie było więc zredukowanie problemu akrazji przez stwierdzenie, że jeśli używamy języka oceniająco, akrazja nie jest możliwa, a jeśli nie używamy go oceniająco, nie może być mowy o autentycznej słabości woli. Już we *Freedom and Reason* uważał on bowiem, iż problem słabości woli jest realny i potrafimy go wyjaśnić jedynie za pomocą metafor odwołujących się do niemocy psychicznej. Co więcej, paradoks słabej woli świadczy na rzecz przedstawionych praw internalizmu moralnego (PIM1 – PIM4). Jeśli bowiem akrazja jawi się nam jako praktyczna anomalia, a w konsekwencji problemem teoretyczny, świadczy to o tym, iż nasze intuicje dotyczące języka moralnego zakładają prawdziwość internalizmu motywacyjnego. Gdyby rację mieli eksternaliści motywacyjni, nie czulibyśmy paradoksalności przypadku opisanego przez Pawła z Tarsu. To właśnie prawdziwość internalizmu powoduje zagadkowość słabości woli⁴⁴.

⁴² Choć Hare nie przedstawił takiej tezy, wydaje się, że jest ona główną myślą eseju *Weakness of the Will*. Zob. Hare (1999d); Hare (1952), s. 169.

⁴³ Zob. Hare (1963), s. 81.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 69. Oczywiście argument ten jest słaby. Twierdzenie, że „akrazja potwierdza autentyczność internalizmu” może wydać się tak przewrotne, jak głoszenie, że wyjątek potwierdza regułę. Wyjątki obalają reguły, a na pewno uderzają w ich konieczny charakter.

Semantyka i psychologia moralna

Richard Hare pisząc swoje książki, większość miejsca poświęcił na prezentację pojęciowych prawd języka moralnego. Analiza pojęciowa, logika moralności doprowadziły go od formalnego prawa internalizmu semantycznego (PIM3) do myślenia krytycznego – metody, którą częstokroć musimy stosować, jeśli chcemy oceniać poprawnie. Internalizm traktował jako zbiór praw czysto pojęciowych. Jego zdaniem stanowisko to wypływa z analizy językowej, ze sposobu użycia słów, a nie z założeń psychologicznych na temat ludzi. Twierdził: „Bronię jedynie pojęciowego połączenia pomiędzy *myśleniem*, że powinno się coś zrobić, a byciem motywowanym do zrobienia tego, oraz pomiędzy *myśleniem*, że ktoś inny powinien coś zrobić, a chceniem, aby to zrobił”⁴⁵. Zawarty tu pogląd będziemy nazywać motywacyjnym internalizmem pojęciowym. Tego typu teza nie pociąga za sobą internalizmu mocnego – nie mówi niczego na temat działania, a jedynie na temat wynikania imperatywów (ewentualnie motywacji lub konieczności chcenia). Fakt obowiązywania pewnej logiki moralnej gry językowej – logiki moralności – nie determinuje tego, że zawsze podporządkujemy jej nasze działanie, choć stanowi ona dla nas wzór, do którego dążymy. Podobna zależność zachodzi w dziedzinie sądów opisowych: to, że obowiązują konieczne reguły wynikania opisane przez logikę klasyczną nie znaczy, że z konieczności wszyscy faktycznie się do nich stosują. To, że oszukujemy grając w brydża, nie znaczy, że reguły gry w brydża nie istnieją lub zapisana w nich jest możliwość oszukiwania. Analogiczna zasada dotyczy również moralności.

Trzeba pamiętać, że myślenie krytyczne, prawa internalizmu moralnego (PIM1 – PIM4), a nade wszystko mocna wersja internalizmu (MI), które Hare próbował wyprowadzić z logiki moralności, są jedynie w z o r e m etycznej racjonalności, a ich bohaterem nie jest człowiek, lecz archanioł⁴⁶. Człowiek może jedynie starać się myśleć krytycznie oraz próbować

⁴⁵ Hare (1999b), s. 98.

⁴⁶ Bohaterem *Myślenia moralnego* jest Archanioł, który jako byt idealny nie podlega żadnym naszym ułomnościom: ma nadludzkie zdolności myślowe, nadludzką wiedzę, przypomina „jasnowidza”, działa zawsze racjonalnie i bezstronnie, zawsze stosuje się do logiki gry językowej, której używa. Zob. Hare (2001), s. 61–62.

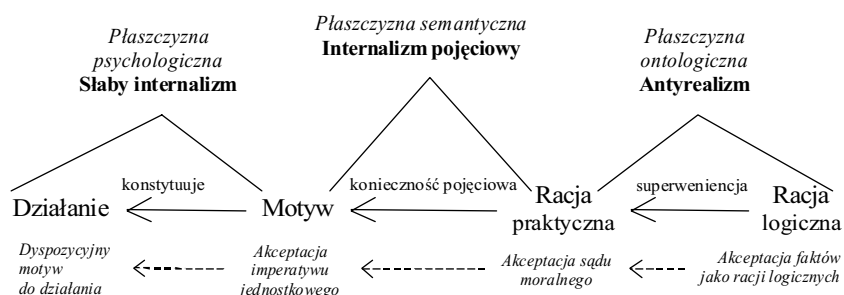
działać racjonalnie. Ludzie bowiem „grając w moralność”, chcieliby grać zgodnie z jej regułami, często jednak łamią jej zasady. Dla ludzi związek pomiędzy szczerym powiedzeniem „zrobię x” a działaniem, nie jest konieczny – zasada internalizmu mocnego (MI) jest nieprawdziwa. Z tego powodu zdanie: „Mogę zrobić to, o czym myślę, że nie powinienem” w świetle teorii Hare'a, nie jest, jak sugerował M.C. McGuire⁴⁷, wewnętrznie sprzeczne. Zdania takiego zgodnie z prawdą nie mógłby wypowiedzieć jedynie idealny nakazodawca – archanioł. Gdy wygłasza je człowiek, znaczy ono jedynie: „Mam słabą wolę, czasem nie działam racjonalnie, ale z nieracjonalnych pobudek, nie zawsze również przestrzegam logiki, zatem choć uważam, że czyn x jest zły, może się stać tak, iż go wykonam”. Można pokusić się o tezę, że motyw powoduje działanie dla archanioła, dla ludzi natomiast je tylko „konstytuuje”. M. Rutkowski motywy, które jedynie „konstytuują” działanie, nazywa motywami dyspozycyjnymi, przeciwstawiając je motywom faktycznym⁴⁸. Przychylając się do tego nazewnictwa, w konsekwencji można byłoby powiedzieć, iż internalizm Hare'a jest internalizmem słabym – tylko archanioł mógłby być „bohaterem” internalizmu mocnego. Musielibyśmy tak stwierdzić, gdybyśmy mocny internalizm nazwali teorią, w ramach której obowiązek nierozzerwalnie łączy się z działaniem, zaś internalizm słaby – koncepcją, zawierającą dyspozycyjne znaczenie motywu⁴⁹.

⁴⁷ Zob. McGuire (1961), s. 400.

⁴⁸ Zob. Rutkowski (2001), s. 37, 148–149.

⁴⁹ David Brink definiuje internalizm słaby i mocny w następujący sposób: „Słaby internalizm motywacyjny (*weak internalism about motives*) głosi, że jest prawdą pojęciową iż rozważania moralne dostarczają *pewnej* motywacji, podczas gdy mocny internalizm motywacyjny (*strong internalism about motives*) twierdzi, że jest prawdą pojęciową, iż rozważania moralne dostarczają *wystarczającego* motywu do działania”. Brink (1989), s. 41.

Biorąc pod uwagę to, co przedstawione zostało powyżej, internalizm Hare'a można zobrazować w następujący sposób:



Powyższą interpretację uzasadnia również przekonanie, jakie żywił Hare na temat charakteru samej motywacji. Biorąc pod uwagę płaszczyznę psychologiczną, należy stwierdzić, że nie zgadzał się on z emotywiściami, którzy uważają, że funkcja motywacyjna może być wyjaśniona poprzez kauzalne oddziaływanie wypowiedzi na nasze uczucia – że zalecenia motywują, ponieważ wzbudzają emocje. Preskrypcje nie są ekspresją naszych życzeń czy uczuć, ale racjonalnej woli⁵⁰. Według niego emotywiści popełnili błąd, bowiem pomieszczyli płaszczyznę semantyczną z psychologiczną i w konsekwencji teoria ich jest psychologiczna, nie zaś semantyczno-logiczna⁵¹. Sądy moralne nie zmieniają naszych postaw przez perswazję, lecz motywują nas dzięki racjom, bowiem, tak jak wszystkie zalecenia, podlegają prawom logiki⁵². Nie są one również z konieczności wyrazem naszych uczuć czy życzeń⁵³. Istotne logiczne własności sądów moralnych – ich preskryptywność, uniwersalność i nadrzędność – są w nich obecne nawet wtenczas, gdy ich użycie nie jest związane z żadnymi emocjami⁵⁴.

Ponieważ prawa logiki języka moralnego – które dla Hare'a są prawami pojęciowymi⁵⁵ – nie mają charakteru psychologicznego czy przyczy-

⁵⁰ Hare (1998), s. 669.

⁵¹ Zob. Hare (1997), s. 15–18.

⁵² Zob. Hare (1952), s. 13.

⁵³ Zob. tamże, s. 12.

⁵⁴ Tamże, s. 144.

⁵⁵ Zob. Hare (1989), s. 97.

nowo-skutkowego, również internalizm, który jest ich pochodną, nie może mieć takiej natury. Hare nie popierał żadnej z wersji Hume'owskiego modelu motywacyjnego, którego główną przesłanką jest „reguła instrumentalnych racji praktycznych: mając rację do działania, ma się też pragnienia”⁵⁶. Nie zgodziłby się on z tezą, iż rozum nie może przeciwstawić się pragnieniom w kierowaniu zachowaniem, że jest „niewolnikiem uczuć”. Podzielał raczej pogląd Arystotelesa, który, jak pisze Hare, „w słynnej metaforze [...] powiada, że umysł do charakteru [...] musi mieć stosunek rodzicielski: dlatego że motywy i dyspozycje człowieka są racjonalne, i z tego właśnie powodu «słuchają rozumu jak ojca»”⁵⁷. Powoływał się on również na Kanta: swój internalizm prezentował jako tezę głoszącą, że jeśli ktoś szczerze zaakceptuje daną zasadę moralną, musi chcieć („w szerokim sensie tego słowa, które zawiera kantowską *wolę* oraz trzy rodzaje arystotelesowskiego *orexis*”⁵⁸) działać zgodnie z tą zasadą. W tym świetle przypisywanie Hare'owi akceptacji mocnej wersji internalizmu (MI) jako zasady rządzącej psychiką człowieka wydaje się interpretacją nieżyczliwą. Zakładanie, że rozum zawsze doprowadza do działania, że z konieczności jest niezłomnym kierownikiem naszych działań, byłoby bowiem ewidentnie niezgodne z codziennym doświadczeniem wszystkich bodaj ludzi oraz z tradycją filozoficzną, która od czasów Davida Hume'a boryka się z problemem przeciwnym: jak uzasadnić choćby minimalną motywacyjną rolę rozumu.

Z tego również powodu zaliczenie internalizmu Hare'a do tzw. internalizmu postawy jest posunięciem nietrafnym⁵⁹. Internalizm postawy to stanowisko, które głosi, że osoba aprobująca obowiązek moralny ma motyw do działania, ponieważ posiada w stosunku do niego postawę aprobaty (*pro-attitude*). Taki pogląd akceptowali niewątpliwie emotywiści, jednak nie Hare. Owszem, zgodziłby się on, że akceptacja zalecenia powodowana jest

⁵⁶ Rutkowski (2001), s. 71.

⁵⁷ Hare (2001), s. 63.

⁵⁸ Hare (1999b), s. 96–97. Zob. również Hare (1999c), s. 21; Hare (1998), s. 669.

⁵⁹ Zob. Rutkowski (2001), s. 270–271. Oczywiście to, czy stanowisko Hare'a należy nazwać internalizmem postawy, zależy od tego, co rozumiemy pod pojęciem „postawy”. Jeśli postawa aprobaty (*pro-attitude*) ma charakter uczuciowy, nie można nazywać Hare'a zwolennikiem internalizmu postawy (Rutkowski, krytykując internalizm postawy, mówi o „uczuciu aprobaty”).

niekiedy poczuciem aprobaty w stosunku do danego działania; że zalecenia, które wygłaszamy, często motywują nas dlatego, iż wydawane są pod wpływem uczuć. Możemy jednak szczerze zaakceptować i wykonać rozkaz, nie darząc działania, które mamy przedsięwziąć, żadnym pozytywnym uczuciem – co więcej, żywiąc w stosunku do niego odrazę lub trwogę. Możemy również zaniechać działania, co do którego mamy uczucie aprobaty. Rozdźwięk między uczuciem, pragnieniem a obowiązkiem jest jeszcze silniejszy, ponieważ sądy moralne są nie tylko zaleceniami, lecz także zaleceniami uniwersalizowanymi. To m.in. ta cecha⁶⁰ sprawia, że można mieć obowiązek, nie będąc do niego przychylnie nastawionym. Z drugiej jednak strony, choć Hare nie był internalistą postawy, niewątpliwie akceptował internalizm epistemiczny (nie może nie mieć motywów do działania osoba w jakiś sposób aprobująca obowiązek moralny⁶¹). Prawa internalizmu moralnego (PIM1 – PIM4) opierają się bowiem na pojęciu akceptacji (*assent to*) czy podpisania się pod danym zdaniem (*subscribe to*), zawierają więc element epistemiczny. W świetle etyki Hare'a racja do działania jest szczerą akceptacją sądu moralnego, utożsamiał on bowiem rację praktyczną z „podpisaniem się” pod zasadą, „wynikającą” z pewnych racji logicznych⁶² – z akceptacją danej maksymy, z jej zaakceptowaniem jako racji do działania⁶³.

⁶⁰ Najbardziej ogólny, praktyczny wymóg uniwersalności sądów moralnych, który podał Hare, zawiera się w regule, która głosi, iż wydając jakieś zalecenie, muszę wydać je jako obowiązujące we wszystkich sytuacjach, które są identyczne pod względem moralnie relewantnych własności, oraz bez względu na rolę, jaką miałbym w niej przyjąć (lub która byłaby mi w niej narzucona). Hare (1997), s. 25.

⁶¹ Por. Rutkowski (2001), s. 270–271.

⁶² Racja logiczna stanowi uzasadnienie treści danego sądu moralnego, przy czym wyznaczona jest ona często przez standardy akceptacji danej zasady moralnej. Zob. Hare (1999b), s. 102–103. Rozróżnienia na racje praktyczne i logiczne używam za M. Rutkowskim. Racje logiczne nazywa on także „racjami co do przekonań”. Termin „racje praktyczne” będę traktował jako synonim racji do działania. Zob. M. Rutkowski (2001), s. 54.

⁶³ Zob. Hare (1972), s. 15.

Sceptyczny amoralista

Istnieje jednak drugi argument skierowany przeciwko internalizmowi Hare'a. Głosi on, iż w ramach przyjętych przez niego założeń nie można wyjaśnić zachowania sceptycznego amoralisty. Wskazywanie na trudności w uzgodnieniu internalizmu z istnieniem amoralistów stało się dyskutowanym argumentem za sprawą Davida Brinka⁶⁴. Według niego sceptyczny amoralista to człowiek, który rozpoznając pewne moralne zasady, nie jest przez nie motywowany. Postępuje wbrew uznanemu przez siebie zbiorowi moralnych reguł rządzących zachowaniem. Nie jest to jednak osoba, która, jak często w przypadku słabości woli, działa „w afekcie” – ma „rozdartą duszę”, gdyż ulega „pokusie ciała”, „jedna jej część chce działać zgodnie z obowiązkiem, lecz druga się temu sprzeciwia”. Zdaniem Brinka możemy wyobrazić sobie kogoś, kto konsekwentnie, z własnej woli oraz świadomie uchyla się od czynienia tego, co uważa za wymóg moralności, nie używając wcale zwrotów moralnych w mowie zależnej, w znaczeniu cudzysłowowym, socjologicznym itp.⁶⁵ Amoralista często będzie więc osobą niemoralną – świadomie wybierającą moralne zło jako zło. Zdaniem Brinka bez trudu możemy pomyśleć istnienie takiej osoby, co powinno stanowić problem, jeśli internalizm byłby prawdziwy.

Hare nie zgodziłby się jednak na możliwość istnienia powyżej opisanego amoralisty, według niego bowiem nikt nie może świadomie i szczerze pragnąć tego, co uważa za zło. Osoba, która używa sądów moralnych w znaczeniu ewaluatywnym, tzn. zna formalne reguły nimi rządzące oraz szczerze je akceptuje, nie może nie posiadać choćby motywu dyspozycyjnego, chyba że zachodzi któryś z przypadków przedstawionych w *Wyjaśnieniu działań akratycznych*. Nie znaczy to jednak, że Hare negował możliwość istnienia sceptycznych amoralistów – nie uznawał jedynie takiego sposobu ich opisu, jaki zaprezentował Brink. Amoralizm Hare zinterpretował jako postawę kogoś, kto „p o w s t r z y m u j e s i ę [podkr. – K.S.] od wypowiedania sądów moralnych [...] albo wypowiada jedynie takie, które są moralnie obojętne, i postępuje tak albo zawsze [amoralista konsekwentny – K.S.], albo w odniesieniu do konkretnych przypadków [amoralista

⁶⁴ Brink (1986); Brink (1989), s. 46–49.

⁶⁵ Brink (1986), s. 30; Brink (1989), s. 46.

wybiórczy – K.S.]”⁶⁶. Jest to osoba, która uważa, iż pewne lub wszystkie działania są moralnie neutralne⁶⁷. Twierdzi ona, że pewne działania są moralnie neutralne, jeśli np. powiedzenie, że powinny albo nie powinny zostać podjęte jest sprzeczne z jej interesem lub innymi akceptowanymi przez nią praktykami oceniania⁶⁸. Amoralista jest więc człowiekiem, który nie tyle jest niemoralny, ile stawia siebie p o z a moralnością, nie uznając kwalifikacji moralnych. Według Hare’a postawa taka, jeśli jest konsekwentna, nie musi być wewnętrznie sprzeczna. Co więcej, amoralista nie musi porzucać języka moralności⁶⁹. Może doskonale znać taki język i wszystkie jego prawa oraz potrafić się nim posługiwać, „ale słów tworzących dyskurs moralny [...] używać w zdaniach rozpoczynających się w taki oto sposób: «Nie chodzi o to, że» [«...nie powinienem, ale o to, że chcę» – K.S.]. Przypomina kogoś, kto wie, jak używać słowa «czarownica», ale w istnienie czarownic nie wierzy; wie, jakie mogą być obowiązki [...] nie dopuszcza istnienia jakichkolwiek”⁷⁰. Jedyne amoralista wybiórczy, który raz używa języka moralnego, a innym razem nie przestrzega jego formalnych własności, jest wewnętrznie sprzeczny⁷¹. Biorąc bowiem pod uwagę to, że sądy

⁶⁶ Hare (2001), s. 228.

⁶⁷ „Stwierdzić, że jakiś akt jest moralnie neutralny, to zatem tyle, co jawnie powstrzymać się od wyrażenia pragnienia, by akty tego właśnie rodzaju miały miejsce we *wszelkich* tego rodzaju sytuacjach, albo pragnienia, by nie miały miejsca (...) Nietrudno wyobrazić sobie stan umysłu kogoś, kto nie ma żadnych uniwersalnych, a zatem i moralnych pragnień”. Hare (2001), s. 231.

⁶⁸ Zob. Hare (2001), s. 230.

⁶⁹ Zob. Hare (2001), s. 228. Rozwiązania, którego użył Hare w *The Language of Morals* (rozdzielenia na znaczenie ewaluatywne i cudzysłowowe), aby odnieść się do problemu akrazji, Michael Smith broni w zastosowaniu do problemu amoralisty. Według niego sceptyczny amoralista to człowiek, który potrafi używać terminów i sądów moralnych, ale nie uchwytuje w pełni ich znaczenia. Aby uzasadnić, iż nie jest to rozwiązanie *ad hoc*, Smith odwołał się do analogii: tak jak uchwycenie znaczenia pojęcia „czerwony” wymaga posiadania pewnego stanu psychicznego – doświadczenia czerwoności – tak samo uchwycenie znaczenia pojęć moralnych wymaga posiadania innego stanu psychicznego, tj. motywacji do działania. Brink niesłusznie więc zakłada, że amoralisci trafnie uchwytują znaczenia sądów moralnych, nawet jeśli nie posiadają motywacji. Według Smitha teza internalizmu jest uzasadniona mocniej niż przekonanie, że amoralisci spełniają powyższy warunek. Zob. Smith (1994), s. 66–71.

⁷⁰ Hare (2001), s. 229

⁷¹ Hare (2001), s. 230–232.

moralne z konieczności muszą być uniwersalne, nie mógłby on spójnie i szczerze raz powoływać się na powinności i obowiązki, a przy innej okazji siebie z nich wykluczać.

Sposób wyjaśnienia amoralizmu przez Hare'a nie jest sprzeczny z prawami PIM1 – PIM4. Są one bowiem regułami wewnętrznymi moralnej gry językowej i nie może ich podważyć osoba, która w ogóle nie używa (lub używa w niewłaściwy sposób) języka moralnego. Co więcej, nawet jeśli przyjęlibyśmy definicję amoralisty podaną przez Brinka, to w świetle etyki Hare'a jego istnienie nie tyle sprzeciwiałoby się zasadzie internalizmu, ile blisko z nią spokrewnionej zasadzie nadrzędności (ZN)⁷²:

ZN Jeśli ktoś szczerze używa języka moralnego, to wszystkie zasady, które są w konflikcie z prawami moralnymi (np. zasady estetyczne, egoistyczny interes własny, wybory ze względów politycznych czy ekonomicznych), musi traktować jako podrzędne wobec zasad moralnych i w razie konfliktu je uchylić⁷³.

W świetle etyki Hare'a nie musimy również zakładać, że amoralista jest osobą nieracjonalną⁷⁴. Konsekwentne nieprzestrzeganie zasady nadrzędności nie musi być bowiem działaniem wewnętrznym sprzecznym. Można postanowić „nie grać w moralność”, lecz w *quasi*-moralność (np. w taką grę, w której nadrzędność nie obowiązuje i w której w pewnych wypadkach można przedkładać racje egoistyczne nad etyczne).

Z drugiej jednak strony, choć powyższy sposób wyjaśnienia postawy amoralisty neutralizuje zarzut Brinka, znacznie osłabia on pozycję uniwersalnego preskryptywizmu. Zdaniem MacIntyre'a to, iż „Hare dopuszcza

⁷² Można bowiem twierdzić, że amoralista to osoba, która jeśli wydaje sąd „powinno się wykonać *x* w sytuacji *C*”, posiada motyw dyspozycyjny do wykonania *x*, ale świadomie przedkłada inne motywy nad motyw moralny.

⁷³ „Traktowanie zasady jako nadrzędnej sprowadza się zatem do tego, że pozwalamy, by w razie konfliktu zawsze uchylała ona inne zasady, a tym samym, by uchylała wszelkie inne nakazy, także te, które nie poddają się uniwersalizacji (np. zwykłe pragnienia)”. Hare (2001), s. 75.

⁷⁴ Według Hare'a amoralista nie musi być wewnętrznym sprzecznym – logika nie dostarcza nam argumentów przeciwko amoralistom konsekwentnym. To, czy Hare nazwałby takie osoby racjonalnymi, jest kwestią odrębną, którą trudno rozstrzygnąć. Unikał on bowiem pojęcia racjonalności jako zbyt złożonego i wieloznacznego. Na potrzeby niniejszego artykułu przyjmuję jednak taką interpretację za A. MacIntyre'm.

możliwość bycia amoralistą bez popadania w irracjonalizm [...] implikuje [...] że u podłoża wszelkich sądów moralnych znajduje się raczej nieracjonalny, przedracjonalny wybór moralności aniżeli stan amoralizmu. A zatem to, co zrazu zdawało się stanowiskiem będącym bardziej adekwatnym przeformułowaniem Kantowskiego utożsamienia wymogów moralności z kategorycznymi wymogami rozumu praktycznego, okazuje się – wbrew intencjom i twierdzeniom Hare’a – bliższe w swych niezamierzonych implikacjach Kierkegaardowskiemu *Albo-albo*⁷⁵. Powyższa konkluzja wydaje się prawdziwa⁷⁶: zdaniem Hare’a, osoby posługujące się sędami moralnymi muszą to czynić zgodnie ze wszystkimi prawami pojęciowymi języka moralnego pod zarzutem sprzeczności logicznej lub błędnego uchwytowania znaczeń, jednak jeśli ktoś konsekwentnie nie chce używać języka moralnego, może tego nie czynić nie obawiając się sprzeczności. Również Hare traktował powyższą konsekwencję jako słabość swojej teorii. Próbował wobec tego uzasadnić pogląd, że warto być moralnym. Nie przedstawił jednak racji, na które każdy rozumny podmiot musi się zgodzić – do wodu wyprowadzonego z analizy znaczeń czy logiki. Odwoływał się jedynie do empirycznych przekonań na temat psychiki ludzi, wskazywał na związane z amoralizmem niebezpieczeństwa, starając się wykazać, iż rozważnie (zgodnie z własnymi przekonaniem oraz we własnym, egoistycznym interesie⁷⁷) jest być osobą moralną. Według niego „logika nie może prowadzić nas przez cały czas od wiary w fakty pozamoralne do dyspozycji do działania. Możemy więc wybrać albo rozziew między przekonaniem dotyczącymi faktów a sędami moralnymi, tak jak to robią preskryptywiści, albo, co wolą deskryptywiści, rozziew między sędami moralnymi a dyspozycjami do działania, utrzymując ścisły związek między przekonaniem dotyczącymi faktów a sędami moralnymi”⁷⁸. Ponieważ Hare za bardziej uzasadniony uważał preskryptywizm, przystał na brak koniecznego, bezpośredniego związku między ocenami a faktami.

⁷⁵ MacIntyre (2002), s. 20.

⁷⁶ Przy założeniu, że działanie, które nie jest wewnętrznie sprzeczne, jest racjonalne.

⁷⁷ Zob. Hare (2001), s. 237.

⁷⁸ Tamże, s. 237.

Literatura

- Brink D. (1986), *Externalist Moral Realism*, „Southern Journal of Philosophy”, Supplement 24.
- Brink D. (1989), *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, New York: Cambridge University Press.
- Davidson D. (1997), *Jak jest możliwa słabość woli*, [w:] J. Hołówka (red.), *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność*, Warszawa: Spacja – Fundacja Aletheia.
- Hare R.M. (1952), *The Language of Morals*, London: Oxford University Press.
- Hare R.M. (1963), *Freedom and Reason*, Oxford University Press.
- Hare R.M. (1972), *Unverslisability*, [w:] tenże, *Essays on the Moral Concepts*, Berkeley–Los Angeles: University of California Press.
- Hare R.M. (1989), *Ontology in Ethics*, [w:] tenże, *Essays in Ethical Theory*, Oxford: Clarendon Press.
- Hare R.M. (1997), *Sorting Out Ethics*, Oxford: Clarendon Press.
- Hare R.M. (1998), *Prescriptivism* [w:] E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. 7, London–New York, s. 667–671.
- Hare R.M. (1999a), *Imperatives, Prescriptions and their Logic*, [w:] tenże, *Objective Prescriptions and other Essays*, Oxford: Clarendon Press.
- Hare R.M. (1999b), *Internalism and Externalism in Ethics*, [w:] tenże, *Objective Prescriptions and other Essays*, Oxford: Clarendon Press.
- Hare R.M. (1999c), *Prescriptivism*, [w:] tenże, *Objective Prescriptions and other Essays*, Oxford: Clarendon Press.
- Hare R.M. (1999d), *Weakness of the Will*, [w:] tenże, *Objective Prescriptions and other Essays*, Oxford: Clarendon Press.
- Hare R.M. (2001), *Myslenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota*, tłum. J. Margański, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Jacórzyński W. (1995), *Hare Richard Mervyn. Moral thinking* [w:] B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 3, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lukas S. (1971), *Moral weakness*, [w:] *Weakness of Will*, G. Mortimore (ed.), London–Basingstoke: Macmillan, St Martin's Press.
- MacIntyre A. (2002), *Krótką historia etyki*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- MacIntyre A. (1996), *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mackie J.L. (1977), *Ethics, Inventing Right and Wrong*, New York: Penguin Books.
- McGuire M.C. (1961), *Can I do what I ought not? Where has Hare gone wrong?*, [w:] „Mind” LXX, 279.
- Mortimore G. (1971), *Editor's Introduction*, [w:] *Weakness of Will*, ed. G. Mortimore, London–Basingstoke: Macmillan, St. Martin's Press.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, (*Biblia Tysiąclecia*), Pallottinum, Poznań–Warszawa 1990.
- Roskies A. (2003), *Are Ethical Judgments intrinsically motivational? Lessons from „acquired Sociopathy”*, „Philosophical Psychology” 16.
- Rutkowski M. (2001), *Obowiązek moralny a motywacja*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Searle J. (1987), *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Smith M. (1994), *The Moral Problem*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Steward H. (1998), *Akrasia*, [w:] E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. 1, London–New York, s. 139–142.
- Walker R.C.S. (1995), *Imperatywy kategoryczne*, [w:] T. Szubka (red.), *Metafizyka w filozofii analitycznej*, Lublin: TN KUL.
- Warnock M. (1960), *Ethics Since 1900*, London: Oxford University Press.

MOTIVATIONAL INTERNALISM BY RICHARD HARE

Summary

Ethics of Richard M. Hare is widely considered as a classical example of the strong internalistic theory of motivation: he is thought to believe that having a moral motive is a sufficient condition to act accordingly. However, strong internalism has difficulties with explaining the phenomenon of *akrasia* and amoralism. For this reason some critics charge him with developing a false theory of moral motivation. In the article I present Hare's answer to these questions by dividing the discussion about motivation into three levels: semantical, epistemological, and ontological. I also explain his concept of internal motivation and argue that his theory, contrary to what his critics assume, may be called a weak motivational internalism.

ANITA PACHOLIK-ŻUROMSKA

FILOZOFIA DONALDA DAVIDSONA

Gerhard Preyer: *Donald Davidson's Philosophy. From Radical Interpretation to Radical Contextualism*, Frankfurt am Main: Humanities Online 2006, ss. 323.

Donald Davidson, jeden z największych filozofów XX wieku, którego poglądy wywarły i nadal wywierają ogromny wpływ na dyskusje toczące się we współczesnej filozofii analitycznej, pozostawił swój naukowy dorobek głównie w postaci zbioru artykułów. Każdy z tych artykułów stanowi odrębną całość, ale też każdy z nich składa się na całokształt filozoficznego programu Davidsona, obejmującego zunifikowaną teorię języka, umysłu i działania. Spektrum problematyki, którą poruszał Davidson, jest tak bogate, że każda próba całościowego ujęcia jego filozofii stanowi duże wyzwanie¹.

Tym razem omówienia i analizy poglądów filozoficznych Davidsona podejmuje się Gerhard Preyer, choć czyni to nie po raz pierwszy. Jego wcześniejsze prace znajdują się w zbiorach: *Language, Mind and Epistemology. On Donald Davidson's Philosophy*, red. G. Preyer, F. Siebelt, A. Ulfing (1994); *The Contextualization of Rationality*, red. G. Preyer, G. Peter (2000); *Logical Form and Language*, red.

¹ W Polsce filozofią Donalda Davidsona zajmowała się m.in. Urszula M. Żegleń. Zob. np. U.M. Żegleń (red.), *Dyskusje z Donaldem Davidsonem o prawdzie, języku i umyśle*, Lublin: TN KUL 1996 oraz U.M. Żegleń, *Donald Davidson. Truth, Meaning and Knowledge*, London 1999.

G. Preyer, G. Peter (2002); *Materialismus, Anomaler Monismus und Mentale Kausalität*, red. R. Rogler, G. Preyer².

Omawiana książka *Donald Davidson's Philosophy. From Radical Interpretation to Radical Contextualism* jest częścią projektu *Protosociology*, w ramach którego realizowane są badania w obszarze epistemologii i filozofii języka³. Książka składa się z trzech części: *Radical Interpretation, Logical Form and Events*; *Primary Reasons, Body Movements and Actions* oraz *Radical Contextualism*, które wyczerpująco referują i eksplikują stanowisko Davidsona, podając jednocześnie jego specyficzne ujęcie.

Preyer szczególnie uwagę poświęca zunifikowanej teorii Davidsona (*unified theory*), łączącej w sobie teorię postaw propozycjonalnych, znaczenia i działania. Jego celem jest pokazanie, jak te trzy składowe teorie współpracują ze sobą oraz jakie są konsekwencje tej współpracy nie tylko dla dyskusji filozoficznych, ale także, jaką rolę zunifikowana teoria odgrywa na gruncie interdyscyplinarnym. Mając taki cel stawia tezę, zgodnie z którą rdzeń owej teorii stanowi zagadnienie radykalnej interpretacji (*radical interpretation*) i dopiero z niego wyłaniają się kolejne tematy podnoszone w filozofii Davidsona. Radykalna interpretacja stanowi jednak problem, jeśli rozpatruje się ją w świetle radykalnego kontekstualizmu, głoszonego przez Preyera, który nie tylko omawia poglądy Davidsona, ale też problematyzuje i pokazuje ich konsekwencje jako podłoże dla własnych tez.

Punkt wyjścia rozważań stanowi ogólna prezentacja poszczególnych elementów filozofii Davidsona, które Preyer systematyzuje, zaczynając od teorii języka i kładąc przy tym nacisk właśnie na radykalną interpretację oraz teorię prawdy i znaczenia. Następnie omawia on zagadnienie racjonalności oraz związanej z nim zasady życzliwości (*principle of charity*). Zunifikowana teoria zakłada bowiem, że racjonalność jest pewną epistemiczną normą, łączącą teorie języka, działania, decyzji, komunikacji i tego, co mentalne, ponieważ, aby zrozumieć zachowanie drugiej osoby, musi istnieć pewien podstawowy poziom racjonalności, pozwalający „życzliwie” zinterpretować to zachowanie, przypisując mu pewną sensowność i celowość. Poprzez zagadnienie racjonalności Preyer przechodzi do omówienia ekstermalistycznego charakteru modelu radykalnej interpretacji. Jest to tzw. model triangulacji (*triangulation*) pomiędzy nadawcą, odbiorcą a światem. Zachodząca między nimi relacja pozwala zinterpretować zachowanie (wypowiedzi również stano-

² Polskie tłumaczenie artykułu G. Preyera i E. Roglera, *Anomalous Monism and Mental Causality. On the Debate of Donald Davidson's Philosophy of the Mental* ukaze się w zbiorze *Niemiecka współczesna filozofia umysłu*, red. A. Pacholik-Żuromska (w przygotowaniu).

³ Zob. www.protosociology.de.

wią rodzaj zachowań) rozmówcy jako racjonalne. Model triangulacji (trójkąta epistemicznego) umożliwia indywiduowanie postaw propozycyjalnych i gwarantuje ich obiektywne przypisywanie.

W tym miejscu Preyer stawia ciekawą tezę, twierdząc, że relacja, która, według Davidsona, zachodzi między interpretacją, racjonalnością a triangulacją, jest wynikiem holistycznej teorii skoncentrowanej wokół zagadnienia prawdy (*holistic truth-centered theory*)⁴. Podejmuje się on próby pokazania, że relacja ta nie jest przypadkowa. Powiązanie teorii języka (radikalna interpretacja) z teorią znaczenia (referencja) i poznania (myśl) stanowi, jak pisze autor, zwrot epistemologiczny w filozofii Davidsona. Zwrot ten ma charakter antyfundacjonalistyczny, co oznacza, że przekonania na temat własnych postaw propozycyjalnych są podstawą dla interpretacji, ale nie dla wiedzy.

Umieszczenie radykalnej interpretacji w centrum zunifikowanej teorii rodzi jednak problemy, jeśli rozpatruje się ją w podejściu kontekstualistycznym. Kontekstualizm w ujęciu Preyera nie jest teorią pragmatyczną, ale semantyczną, głoszącą, że znaczenie wypowiedzi pojedynczego zdania *s* jest wyjaśniane poprzez zdanie *s**, które *s* implikuje. Radykalnej interpretacji nie należy jednak rozumieć jako pewnego rodzaju inferencjalizmu. Teza ta, jak sądzi Preyer, stawia radykalną interpretację w nowym świetle. Davidson uważał bowiem, że podczas interpretacji wypowiedzi odnosimy się nie tylko do przekonań, ale też do kontekstu językowego i społecznego, stanowiących ramy tego odniesienia. Odbiorca musi zatem ów kontekst rozumieć. Przypisywanie postaw propozycyjalnych wymaga zatem pewnej referencjalnej przezroczystości kontekstu semantycznego. Zdaniem Preyera radykalna interpretacja sprawia, że referencja przestaje być „transparentna”. Trzeba zatem „zawęzić” zadanie, które radykalna interpretacja ma spełniać. Propozycja Preyera jest następująca: od wypowiedzi traktowanej jako pewne zdarzenie należy odróżnić jej treść *u(p)*, redeskrypcję (*redescription*) odnoszącą się do zbioru zdań, które owa wypowiedź implikuje oraz okoliczności owej wypowiedzi. Preyer rozróżnia zatem treść wypowiedzi *u(p)*, wypowiedź jako zdarzenie oraz rzeczy i zdarzenia, które spełniają propozycyjną treść wyrażenia. Odwołując się przy tym do Davidsona uważa, że ani język, ani komunikacja nie byłyby możliwe bez prawdziwych wyrażzeń czy ich spełnionych funkcji. „Adekwatna teoria znaczenia musi uwzględnić postawę propozycyjną nadawcy, znaczenie językowe i odniesienie sytuacyjne jako odrębne, ale jednocześnie zgodne ze sobą czynniki w tworzeniu i rozumieniu znaczenia wypowiedzi” (s. 282). Tworzą one bowiem pewien wzorzec, poprzez który interpretuje się dane zachowanie.

⁴ Termin wprowadzony przez Preyera.

Ze zunifikowanej teorii Davidsona Preyer wywodzi tezę, że jesteśmy czarnymi skrzynkami (*black boxes*), jeśli chodzi o w pełni udaną interpretację. Jest ona bowiem kwestią poziomu, kontekstu, pewnych podstaw, które mają na nią wpływ. Nie da się zatem całościowo zrozumieć rozmówcy. Takie z konieczności selektywne czynienie zachowania inteligibilnym nie wyklucza jednak obiektywnej prawdy. Jesteśmy bowiem czarnymi skrzynkami na poziomie ontologicznym, ale nie epistemologicznym. Preyer wyraża przekonanie, że bycie „czarnymi skrzynkami” na poziomie ontologicznym ma swoje odzwierciedlenie w racjonalizacji zachowań. Nie ma bowiem wyjaśnienia, w jaki sposób nasze postawy są przyczyną działania, które może być powodowane również w *inny* sposób.

Propozycja radykalnego kontekstualizmu w oparciu o filozofię Davidsona wydaje się przekonująca. Rzetelne zreferowanie jego poglądów stanowi bowiem mocną przesłankę dla wniosków Preyera, choć miejscami przejście od tego, co głosi Davidson, do tego, co już mówi autor, nie jest wyraźne. Mimo to książka Preyera niewątpliwie stanowi istotny wkład w filozoficzną dyskusję toczącą się wokół poglądów Davidsona. Szczegółowo omawia bowiem poruszane przez Davidsona zagadnienia, łączy je ze sobą i tworzy ich całościowe ujęcie. Jej zaleta polega również na tym, że proponuje nowe podejście do wybranych zagadnień, umieszczając je w nowym kontekście badawczym.

MARCIN DŁUGOSZ

WPROWADZENIE DO SZTUCZNEJ INTELIGENCJI

Marek J. Kasperski: *Sztuczna Inteligencja. Droga do myślących maszyn*, Gliwice: Wydawnictwo Helion 2003, ss. 244.

Książka Marka Jana Kasperskiego *Sztuczna Inteligencja* jest, jak czytamy we wstępie, pracą o charakterze interdyscyplinarnym. Zagadnienie sztucznej inteligencji (SI) wiąże się bezpośrednio z logiką, informatyką, lingwistyką, psychologią, naukami o mózgu, jak i z filozofią, w związku z czym Kasperski rozpatruje problem SI z punktu widzenia różnych nauk. Autor wspomina, że inspiracją do napisania książki były gościnne wykłady przeprowadzone na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu przez prof. Maxa Urchsa. Wykłady te zaowocowały książką *Maschine Körper, Geist. Eine Einführung in die Kognitionswissenschaft* (Frankfurt am Main: Klostermann Verlag 2002), która w znacznie rozszerzonej wersji ukaze się niedługo na rynku polskim (*Maszyna, ciało, umysł*).

Książka Kasperskiego podzielona jest na trzy rozdziały zatytułowane *Wczoraj, Dzisiaj i Jutro*. W pierwszym rozdziale Kasperski opisuje to, co współcześni badacze SI nazywają prehistorią tej dyscypliny. Są to różne próby wymodelowania schematu działania ludzkiego umysłu ukazane z perspektywy czasu, próby, które, jak sam autor napisał, polegały na szukaniu odpowiedzi na pytanie: „czy człowiek jest zdolny skonstruować maszynę na wzór i podobieństwo swoje?” (s. 21). I tak możemy się dowiedzieć o mitologii starożytnych Greków, którzy w takich opowieściach jak mit o stworzeniu Pandory, mit o Laodamii, mit o Pigmalionie czy mit o Talosie i Dedalu rozpatrywali problem możliwości stworzenia przez człowieka istoty, która by mu dorównywała. Jak zauważa Kasperski, poruszany przez starożytne i średniowieczne historie problem ma charakter ontologiczny, można go bowiem traktować „jako pytanie o możliwość istnienia sztucznej inteligencji” (s. 24). Dalej autor pisze zarówno o filozoficznych podstawach SI, poruszając problem dualizmu Kartezjańskiego, mechanicyzmu La Mettriego, jak i o praktycznych podstawach tej dyscypliny naukowej: stworzeniu maszyny liczącej przez Pascala, pró-

bach stworzenia maszyny liczącej, jak i maszyny rozstrzygającej prawdziwość sądów Leibniza, maszyny analitycznej Babbage'a, a także o problemie Lady Lovelace, która współpracując z Babbage'em przy próbie skonstruowania jego maszyny, stwierdziła, że maszyna ta nigdy nie będzie mogła wyjść poza swój program, czyli wytyczne, które nią sterują.

W kolejnym rozdziale, zatytułowanym *Dzisiaj*, Kasperski pisze o podstawach współczesnej SI, czyli o problemach sformułowanych przez Alana Turinga, takich jak to, w jaki sposób możemy wyrazić coś, co jest nieskończone, za pomocą skończonych środków, oraz odpowiedź Turinga w postaci jego hipotetycznej maszyny, która jest teoretycznym modelem każdego komputera. Kasperski wspomina również o Johnie von Neumannie i jego pomysłem nazywanym „maszyną z Princeton”, zakładającym, że zarówno program, jak i dane, którymi program operuje, powinny być przechowywane w pamięci stałej, za pomocą kodu binarnego, co jest przedstawieniem modelu komputera używanego do dziś.

Istotny z filozoficznego punktu widzenia jest drugi podrozdział drugiego rozdziału, zatytułowany *Test Turinga*, w którym Kasperski przybliżył jego kryteria, oraz opisuje zarzuty rozważane przez samego Turinga, postawione przez jego krytyków, a także konsekwencje testu dla badań nad SI. Istotnym fragmentem jest *Testament Turinga*, w którym znajdujemy opis mechanizmów, którymi maszyna posługuje się podczas gier planszowych, takie jak szachy czy warcaby, opis słynnego wśród programistów *problemu komiwojażera*, jak i wykorzystania skryptów we współczesnej rozrywce komputerowej. Jest tam zaprezentowane dowodzenie przez maszyny twierdzeń logiki i matematyki, mechanizmy i problemy związane z rozpoznawaniem obrazów, uczeniem się maszyn oraz analiza mowy i języka przez komputery.

Dalej Kasperski przedstawia efekty badań nad sztucznymi sieciami neuronowymi w ramach takich projektów, jak CAM-Brain czy Darwin III, oraz problem intencjonalności i problem ciała. Przedstawia tutaj spór między aprioryzmem a empiryzmem, problem rozwiązywania problemów poza świadomością oraz motywacyjne czynniki inteligencji.

W rozdziale zatytułowanym *Jutro* Kasperski pisze o przyszłości badań nad SI i problemach, jakie są związane z tą tematyką. W podrozdziale *Alternatywne modele maszyn informatycznych* przedstawia m.in. etyczny problem, który może wystąpić w przyszłości, związany z teoretycznymi komputerami biologicznymi, których działanie polegałoby na pracy przy użyciu kodu genetycznego. Dalej pisze o korzyściach jak i zagrożeniach wiążących się z badaniami nad SI. W podsumowaniu swojej pracy definiuje osobno poszczególne typy „maszyn myślących” w kontekście historycznym oraz przedstawia możliwości i problemy związane z ich konstruowaniem.

Tematyka badań nad SI jest o tyle trudna, że chcąc się w tych badaniach rozeznaczyć, potrzeba wiedzy z wielu, nieraz bardzo różnych dyscyplin naukowych. Zaczynając lekturę książki Kasperskiego, można odnieść wrażenie, że jej interdyscyplinarność nie jest najlepszym rozwiązaniem w myśl potocznego powiedzenia, że jeśli coś jest do wszystkiego, to jest do niczego. Na koniec lektury okazuje się jednak, że autor dobrze poradził sobie z interdyscyplinarnością – mamy tu wyważone proporcje między podejściem czysto filozoficznym a informatycznym czy technicznym. Niemniej jednak książka ta jest tylko próbą przedstawienia różnych faktów związanych z badaniami nad SI, sama zaś niczego nowego do tej tematyki nie wnosi. Dlatego też książka *Sztuczna Inteligencja* Kasperskiego jest raczej przeznaczona dla osób, które nie mają jeszcze konkretnej wiedzy na temat badań nad SI, a które wiedzę taką chciałyby przyswoić w przystępny i szybki sposób. Można ją polecić zarówno studentom filozofii, po to, by zapoznali się z technicznymi aspektami badań nad SI, jak i studentom informatyki, by mogli poznać podstawy filozoficzne tych badań.

IN MEMORIAM

PROFESOR JAN CZERKAWSKI
(1939–2007)

11 stycznia 2007 roku zmarł w Lublinie Profesor Jan Czerkowski, wybitny historyk filozofii, znakomity znawca filozofii nowożytnej (zwłaszcza Renesansu, nowożytnej scholastyki oraz racjonalizmu XVII i XVIII wieku). Autor wielu doniosłych i oryginalnych publikacji naukowych, w tym zwłaszcza monograficznych studiów dotyczących filozofii Nicolasa Malebranche’a, polskich scholastyków nowożytnych oraz studiów z zakresu teorii i metodologii historii filozofii.

Urodzony 24 czerwca 1939 roku w Kaliszu, przez całe swoje życie naukowe i zawodowe związany był z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Studia filozoficzne ukończył w roku 1963, pisząc pracę magisterską na temat Gilsonowskiej koncepcji historii filozofii. Doktorat uzyskał w roku 1968 na podstawie rozprawy *Hanibala Rosselego renesansowa próba odnowy filozofii*, napisanej pod kierunkiem wybitnego historyka filozofii, autora wielotomowej historii filozofii wieku XV, Profesora Stefana Swieżawskiego. Habilitację Profesor Czerkowski uzyskał w roku 1977 na podstawie rozprawy *Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce XVI i XVII wieku*, zaś tytuł naukowy profesora w roku 1993. Od chwili powołania na Wydziale Filozofii KUL Katedry Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej w roku 1977 Profesor Czerkowski był jej kierownikiem, natomiast w niezwykle trudnych latach osiemdziesiątych pełnił najpierw funkcję prodziekana Wydziału Filozofii (1980–1983), a następnie przez dwie kadencje (1983–1989) funkcję prorektora KUL.

Będąc nie tylko wnikliwym badaczem i znakomitym organizatorem życia naukowego, lecz także wybitnym dydaktykiem, Profesor Czerkowski wychował kilka pokoleń historyków filozofii, znawców zarówno filozofii nowożytnej jak i współczesnej. Wypromował dziewięciu doktorów i ponad czterdziestu magistrów. Prowadzone przez Niego seminaria oraz wykłady stanowiły prawdziwą szkołę myśle-

nia zarówno historyczno-filozoficznego jak i filozoficznego, przygotowując słuchaczy do samodzielnej pracy badawczej. Mistrzostwo dydaktyczne osiągały zwłaszcza wykłady monograficzne Profesora, dotyczące najczęściej nowożytnych systemów idealistycznych (Kartezjusza, Malebranche'a i Leibniza). Znakomicie przygotowane pod względem warsztatowym, wygłaszane przepiękną polszczyzną sprawiały wrażenie gotowych monografii książkowych. Żałować wypada, iż Profesor nie zdecydował się na ich opublikowanie, w obliczu bowiem braku gruntownych studiów historyczno-filozoficznych w Polsce nad filozofią wieku XVII, stanowiłyby one niewyczerpane źródło inspiracji dla kolejnych pokoleń badaczy. Wypada tylko mieć nadzieję, iż pozostawione przez Profesora notatki do owych wykładów ukażą się drukiem w jakimś zbiorze prac pośmiertnych.

Będąc uczniem innego wybitnego historyka filozofii i filozofa, Stefana Swieżawskiego, któremu poświęcił jedną z ostatnich swoich prac (*Stefan Swieżawski. Osoba i dzieło*, red. Jan Czerkawski, Przemysław Gut, Lublin 2006), Profesor Czerkawski odróżniał dwa modele uprawiania historii filozofii: historię kultury filozoficznej oraz historię problemów filozoficznych. Pierwsza traktuje filozofię jako jedną z dziedzin kultury, istotnie powiązaną z innymi wymiarami ludzkiego życia, druga natomiast polega na filozoficznej rekonstrukcji sposobów stawiania i rozstrzygania poszczególnych zagadnień filozoficznych, służąc w ten sposób samej filozofii jako racjonalnemu namysłowi nad ostatecznymi podstawami bytu, poznania i wartości. Oba modele historii filozofii znalazły swoje odbicie w pracach Profesora. Do historii kultury filozoficznej zaliczyć należy studia nad dziejami humanizmu w XVI i XVII wieku w Polsce oraz koncepcjami godności człowieka, z kolei realizację modelu historii problemów filozoficznych stanowią znakomite artykuły na temat filozofii Malebranche'a, sporów na temat punktu wyjścia filozofii w ujęciu racjonalistów XVII wieku czy nowożytnego idealizmu. Postawę historyczno-filozoficzną Profesora Czerkawskiego cechowała przede wszystkim wierność wobec analizowanych źródeł. Badając jakikolwiek tekst, Profesor skrupulatnie dbał o to, by – z jednej strony – wyznawane poglądy filozoficzne nie rzutowały na charakter interpretacji historyczno-filozoficznych, z drugiej – by studia historyczne odsłaniały immanentną logikę rozwoju problematyki filozoficznej, ukazując znaczenie poszczególnych rozwiązań.

Postawę filozoficzną Profesora Czerkawskiego cechowały, jak się zdaje, przynajmniej cztery główne idee.

Po pierwsze, **racjonalizm**, wyrażający się przekonaniem, iż ostateczne ugruntowanie poznania może dokonać się wyłącznie dzięki naturalnemu światłu rozumu. Racjonalizm ten nie miał jednak charakteru dogmatycznego. Przeciwnie, z jednej strony był to racjonalizm krytyczny wobec własnych założeń i podstaw, z drugiej – otwarty na możliwość dopełnienia poznania mądrością nadprzyrodzoną. Był to więc

racjonalizm świadomy zarówno wielkości i godności ludzkiego rozumu, jak też jego wielorakich ograniczeń.

Po drugie, **humanizm**, pojmowany jako rzeczywista troska o ocalenie godności człowieka, pomimo najprzeróżniejszych zagrożeń. Humanizm ten miał nie tylko źródła renesansowe, lecz był także zakorzeniony w rozważaniach Pascala, wyrastających z przeświadczenia o nieskończonej wielkości i nędzy ludzkiej natury.

Po trzecie, subtelny – rzec można, arystokratyczny – **sceptycyzm** co do możliwości rozstrzygnięcia wszystkich kwestii teoretycznych (a tym bardziej praktycznych) w sposób ostateczny i niewątpliwy. Sceptycyzm ten, zbliżony do sceptycyzmu Cicerona, odznaczał się krytycznym dystansem wobec poszczególnych rozwiązań filozoficznych, nigdy jednak nie prowadził do utraty zaufania wobec ludzkiego rozumu.

Po czwarte, **historyzm**, wyrastający z przekonania o niezwykle bogactwie ludzkiej natury ujawnionym w dziejach, nieprowadzący jednak ani do relatywizmu, ani do heglowskiej wiary w ostateczny finalny stan, w którym wszystkie dramaty ludzkiej istoty zostaną rozwiązane. Historyzm ten stanowił raczej wypadkową przekonania o nieuchronnej zmienności i skończoności ludzkich przedsięwzięć, która nie przekreśla jednak rzeczywistego postępu człowieka na drodze wiedzy i mądrości.

Śmierć Profesora Czerkawskiego oznacza nie tylko odejście błyskotliwego historyka filozofii i prawdziwego mistrza myślenia, lecz także człowieka, który swoją heroiczną postawą w znoszeniu cierpienia świadczył, że filozofia jest nie tylko profesją, lecz także sposobem życia. Nękany w ostatnich kilkunastu latach cierpieniem fizycznym, znosił je mężnie i ze spokojem. Niekiedy przez wiele tygodni przykuty do łóżka wciąż zaskakiwał niezwykle i oryginalnymi pomysłami interpretacyjnymi dziejów filozofii oraz prawdziwą mądrością, zrodzoną z głębi osobistego doświadczenia egzystencjalnego.

Ireneusz Ziemiński

FILOZOF POSTANALITYCZNY
RICHARD MCKAY RORTY 4 X 1931–8 VI 2007

Pierwsze lata nowego wieku i tysiąclecia zabierają nam stopniowo najlepszych myślicieli i filozofów drugiej połowy XX w. W czerwcu odszedł kolejny z nich – amerykański intelektualista, który przez kilka ostatnich dekad prowokował, inspirował, ironizował, lecz przede wszystkim na różne sposoby uprawiał i zmieniał filozofię oraz z zaangażowaniem zabierał głos w sprawach publicznych.

Jako młody filozof Richard Rorty, wówczas profesor Uniwersytetu Princeton, z zainteresowaniem obserwował przemiany dokonujące się w rozwijającej się wówczas ekspansywnie filozofii analitycznej. Szczególnie zafascynowany był metafizycznym zwrotem lingwistycznym, którego zwolennicy uważali, że dokładne zbadanie sposobów użycia języka pozwoli uporać się tradycyjną epistemologiczną i metafizyczną problematyką filozoficzną. Owocem tych młodzieńczych zainteresowań i fascynacji była znakomicie zredagowana antologia *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method* (Chicago: The University of Chicago Press 1967, 1992), która do dzisiaj jest często używana. Z czasem Rorty zaczął mieć coraz większe wątpliwości co do przełomowego charakteru zwrotu lingwistycznego i z rosnącym krytycyzmem odnosił się do filozofii analitycznej, uważając, że nie zerwała ona bynajmniej z tradycyjnymi, nowożytnymi problemami filozoficznymi, lecz uporczywie i bezskutecznie starała się je rozwiązywać, proponując m.in. w nowy sposób odeprzeć sceptycyzm, dostarczyć ostatecznego fundamentu naszemu poznaniu, rozwiązać problem relacji umysłu do ciała. Zdaniem Rorty’ego jest to zła strategia metafizyczna, gdyż tego rodzaju problemy filozoficzne należy likwidować i unieważniać, pokazując rozmaite uwarunkowania historyczne ich powstawania, osobliwe założenia, które pozwalają na ich wygenerowanie itp. Walory takiej terapeutycznej metafizyki Rorty ukazał z dużym rozmachem w swoim najbardziej znanym dziele *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press 1979; *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: Wyd. Spacja 1994). Było ono często odczytywane jako całkowite zerwanie Rorty’ego z tradycją analityczną i przyłączenie się do chóru dekonstrukcjonistów i postmodernistycznych wieszczów głoszących kres filozofii Zachodu, logocentryzmu, tyranii rozumu i innych rzekomych „nieszczęść” ludzkości. Aczkolwiek wątków takich można się doszukać w popularnych wystąpieniach i wywiadach Rorty’ego, to należy je raczej traktować jako część jego batalii o pozbawienie filozofii

krępującego ją gorsetu utartych kategorii i rozwiązań. Rozwijając swoje poglądy, Rorty czerpał pełnymi garściami z rodzimej tradycji filozoficznej, zarówno analitycznej (W.V. Quine, W. Sellars, D. Davidson), jak i pragmatycznej (J. Dewey). Sięgał również do filozofów kontynentalnych, a zwłaszcza do Martina Heideggera i Jacques'a Derridy. Był też myślicielem, który nie zamykał się w stworzonym przez siebie świecie intelektualnym, lecz chętnie zabierał głos na tematy społeczne i polityczne, zyskując pod tym względem status bliski temu, jaki kiedyś posiadali John Dewey i Bertrand Russell. Był zdecydowanym obrońcą liberalizmu, odpowiednio rozumianego państwa opiekuńczego oraz wolności obywatelskich, których w sferze publicznej w żadnym wypadku nie powinny krępować przekonania religijne.

We wstępie do wydanego na początku tego roku wyboru swoich najnowszych prac Rorty pisze: „Profesjonalizacja filozofii, jej przekształcenie w dyscyplinę akademicką było złem koniecznym. Jednakże zachęciło to do podejmowania prób przekształcenia filozofii w autonomiczną *quasi*-naukę. Próbom tym należy się przeciwstawiać. Im bardziej filozofia współdziała z innymi ludzkimi aktywnościami – nie tylko z naukami przyrodniczymi, lecz także ze sztuką, literaturą, religią i polityką – tym bardziej nabiera znaczenia dla polityki kulturalnej i staje się bardziej użyteczna. Im bardziej dąży do autonomii, na tym mniejszą uwagę zasługuje” (*Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge: Cambridge University Press 2007, s. X). Argumentując na rzecz takiej otwartej i wielorako interaktywnej filozofii, Rorty okazał się znakomitym przedstawicielem myśli postanalitycznej, w której krytyka profesjonalizacji i uporczywego czynienia z filozofii nauki nie oznacza jej deprecjacji, lecz stanowi próbę przywrócenia jej właściwego, chciałoby się powiedzieć „tradycyjnego”, charakteru.

Rorty był człowiekiem o ogromnej pracowitości i urzekającej skromności. Chętniej dyskutował o poglądach innych filozofów niż o swoich własnych. Kiedy po raz ostatni miałem z nim przyjemność rozmawiać, w trakcie konferencji o prawdzie i realizmie na Uniwersytecie St Andrews w czerwcu 2004 r., radził mi, że nie warto poświęcać zbyt wiele uwagi jego książce *Filozofia a zwierciadło natury*, gdyż jest już przestarzała. Ożywił się natomiast, kiedy rozmowa zeszła na kwestie dotyczące właściwego odczytania filozofii Wilfrida Sellarsa, jej oryginalnej kontynuacji przez Roberta B. Brandoma i sposobu, w jaki obecnie należałoby napisać historię dwudziestowiecznej filozofii analitycznej.

Tadeusz Szubka