

Małgorzata Czarnocka

Destrukcja i konstrukcja pojęcia prawdy w poglądach Richarda Rorty'ego

Poglądy Richarda Rorty'ego w kwestii prawdy mieszczą się w szerokim nurcie dezawuacji klasycznego pojęcia prawdy z konstytutywną dla tego pojęcia kategorią reprezentacji. W filozofii ostatnich lat trend ten jest powszechny, lecz zarówno powody odrzucania klasycznego rozumienia prawdy jak i alternatywne propozycje konstruktywne — bardzo różne. Poglądy Rorty'ego należą do najradykalniejszych w swym sprzeciwie wobec korespondencyjnego pojęcia prawdy i wobec całej spuścizny filozoficznej związanej z kategorią reprezentacji. Wgłębiając się w nie można w nich wykryć — wbrew tezie samego Rorty'ego, jak również części jego interpretatorów, o końcu wszelkiej w ogóle epistemologii — istotne elementy sukcesji filozoficznej tradycji, tyle że tradycji odmiennej od tej, którą Rorty poddaje krytyce. W jego poglądach ujawnia się też konstruktywne — a nie tylko krytyczne — ujęcie prawdy.

Prezentacja problemu prawdy uwikłana jest zawsze, także u Rorty'ego (u niego to uwikłanie wydaje się szczególnie silne), w zagadnienia koncepcji wiedzy. Tę zaś ostatnią kwestię Rorty ujmuje jeszcze szerzej, a mianowicie z perspektywy krytyki całej prawie — jak sam twierdzi — dotychczasowej filozofii. W związku z tymi uwarunkowaniami prawda w ujęciu Rorty'ego jest ostatnim w kolejności problemem rozważanym w tym szkicu. Poprzedza go prezentacja Rorty'ego krytyki nowożytnej filozofii, a w szczególności głównego jej wątku, tj. krytyki reprezentacjonistycznych (odzwierciedlających) ujęć wiedzy, a następnie przedstawienie jego konstruktywnego stanowiska w kwestii charakteru i natury wiedzy.

I

Ogólne tezy wyznaczające sposób dociekań nad kwestią prawdy wyłożył Rorty w *Philosophy and the Mirror of Nature*¹. Tezy te stanowią według niego od-

¹ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford 1980. Cytaty w przekładzie autorki. Istnieje także polskie tłumaczenie: *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. Michał Szczubińska, Warszawa 1994.

rzucenie całego dotychczasowego programu filozofii i zastępową go filozofią zupełnie inaczej, jak utrzymuje Rorty, rozumianą, filozofią bez żadnego w ogóle programu. Istotne dla pełnego i aktualnego Rorty'ego obrazu prawdy są jego nowsze prace. Analizuję jedną z nich: *Putnam and the Relativist Menace*², w której Rorty uzupełnia wizję prawdy przedstawioną w *Philosophy and the Mirror of Nature*, a jednocześnie ją modyfikuje. Zmian dokonuje wycofując się z pewnych stwierdzeń i uzgadniając własne stanowisko z Hilarego Putnama koncepcją wiedzy, przede wszystkim zaś z wizją prawdy, najważniejszą dla tej koncepcji. Zmiany te są w istocie kompromisem w stosunku do deklaracji prezentowanych w *Philosophy and the Mirror of Nature*.

W *Philosophy and the Mirror of Nature* Rorty analizuje niektóre koncepcje filozofii nowożytnej, pewne problemy w niej stawiane i rozstrzygane, wyłuskując idee im wspólne w preparowanym ciągu stanowisk filozoficznych, a następnie uogólnia je na całą filozofię. Analizy te prowadzą go do tezy o upadku, o beznadziejności całej dotychczasowej filozofii. Filozofię tworzoną od czasów Kartezjusza Rorty przedstawia jako podejmującą próby ubezpieczania lub demaskowania wiedzy naukowej, moralnej, religijnej itd. Filozofia czynić ma to na podstawie szczególnego pojmowania natury wiedzy i umysłu. W ten sposób staje się fundamentem całej kultury, ustanawiając kryteria legitymizacji wiedzy, będąc jej ostatecznym autorytetem. Filozofia nie jest nauką, gdyż ma być podstawą nauki. W tak określonej filozofii epistemologia, czyli teoria wiedzy, pełni rolę nadrzędną wobec pozostałych dyscyplin filozoficznych. Rorty odrzuca obraz wiedzy jako reprezentacji, teorii poznania jako fundamentu wszelkiej wiedzy oraz pojęcie umysłu. Neguje też w ogóle zasadność konstruktywnych, systematycznych zadań filozofii. Pozostawia jej funkcje rozjaśniające, terapeutyczne, ściślej rzecz biorąc, funkcje terapii przeciw całej filozofii od czasów Kanta. Przez terapię rozumie za Wittgensteinem i Szkołą Oxfordzką kurowanie filozofów z przyjmowanych przez nich iluzji, w których postulują istnienie problemów filozoficznych. Określa zadanie filozofii — w sposób zbliżony do hermeneutycznego — jako oddziaływanie, budujące wpływanie, kontynuowanie konwersacji, a nie odkrywanie prawd³.

Prekursorów takiej wizji filozofii Rorty upatruje w Wittgensteinie, Heideggerze i Deweyu. Ci trzej filozofowie nie stworzyli, jego zdaniem, żadnej alternatywnej teorii wiedzy ani umysłu. Usunęli natomiast epistemologię i metafizykę, odmawiając im statusu możliwych dyscyplin i twierdząc, że programy epistemologii (z kategorią referencji — ogranicza dziedzinę krytyki Rorty) oraz programy tworzenia teorii umysłu są przedsięwzięciami jałowymi, daremnymi. Zdaniem Rorty'ego Wittgenstein, Heidegger i Dewey tworzą podwaliny dla przyszłości filozofii „nowej”. Rorty rozbudowuje następnie znacznie listę swych prekursorów, odwołując się m.in. do koncepcji egzystencjalistów, Quine'a i Sellarsa, Putnama,

² Richard Rorty, *Putnam and the Relativist Menace*, 1991 (maszynopis wykładu).

³ Richard Rorty, *Philosophy and...*, dz. cyt., s. 148, 221, 373.

a także Derridy. W *Putnam and the Relativist Menace* osłabia pogardliwy (co sam przyznaje) stosunek do całej właściwie — poza nielicznymi wyjątkami — spuścizny filozoficznej. Przyznaje, że nie powinien był mówić (w *Philosophy and the Mirror of Nature*) o iluzoryczności, bezsensowności filozoficznych ideałów, a raczej o ich względnej bezużyteczności. Zgadza się z krytyką Putnama, który stwierdził, że zaliczenie jakiejś kwestii do pseudo-problemów nie jest terapią, lecz agresywną formą choroby metafizycznej⁴.

Rorty odrzuca pojęcie umysłu jako szczególnej filozoficznej kategorii służącej do ujęcia podmiotu rozumowania. Odrzuca także wszechdominujące, jego zdaniem, wyobrażenie umysłu jako zwierciadła, w którym odbijane są (odzwierciedlane) obiekty znajdujące się poza umysłem. Pojęcie umysłu sprowokowało według Rorty'ego pojawienie się znamiennej dla wszelkich analiz dystynkcji zewnętrzny — wewnętrzny, zastępującej wprowadzone już w starożytności rozróżnienie zjawisko — rzeczywistość. Obie te dystynkcje Rorty też odrzuca. W *Putnam and the Relativist Menace* deklaratywnie pozbywa się pojęcia natury ludzkiej, chociaż zachowuje kategorię ludzkiego podmiotu, ujmując go w terminach behawiorystycznych. Neguje w istocie jedynie pojęcie natury ludzkiej jako niezmiennej, stałej. Nie jest to tożsame z dezawuacją tej kategorii w ogóle, a tylko z odrzuceniem pewnych charakterystyk owej natury.

Zdaniem Rorty'ego w całej dotychczasowej filozofii wiedza jest pojmowana jako adekwatna reprezentacja tego, co znajduje się poza umysłem. Podstawowe zadanie epistemologii nowożytnej sprowadza w konsekwencji do stworzenia ogólnej teorii reprezentacji. Odrzucenie kategorii reprezentacji, konstytuowanej przez pojęcie umysłu jako zwierciadła, jest bodajże najważniejszą decyzją w filozoficznej wizji Rorty'ego.

Rorty nie analizuje prawie wcale kwestii niemożliwości metafizyki (co czyni Putnam), poświęcając uwagę epistemologii. Uzasadnia to tym, że epistemologia stanowi od czasów Kanta główną i najważniejszą dziedzinę filozofii. Ponieważ jest ona jądrem filozofii już od czasów Kanta, a ostatecznie na piedestał wzniesli ją neokantyści, to daremność zadań określających epistemologię prowadzi do upadku całej filozofii; wszelkie w ogóle klasyczne zadania filozofii wykazały swoją jałowość⁵. Jałowe i daremne są próby tworzenia epistemologii jako swoistej dyscypliny filozoficznej, odrębnej od nauki. Teoria wiedzy, czyli epistemologia, nie stanowi według niego podstawy (fundamentu) nauki w tym sensie, iż nie wykazuje ona prawomocności jej twierdzeń. Filozofowie współcześni, głównie Sellars i Quine, wykazali, że jałowe jest zadanie epistemologii wskazane przez Kartezjusza, polegające na poszukiwaniu uprzywilejowanych obiektów w polu świadomości, które mogłyby być probierzami prawdy. Zatem właściwie nic już nie pozostaje z epistemologii⁶.

⁴ Hilary Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambridge (Mass.) 1990, s. 20.

⁵ Richard Rorty, *Philosophy and...*, s. 125.

Mimo rewolucyjnie nakreślonego programu, będącego sprzeciwem wobec całej dotychczasowej filozofii, ponadto programu filozofii jako rozjaśniającej, filozofii bez teorii, bez koncepcji filozoficznych, bez — paradoksalnie rzecz ujmując — programu, w poglądach Rorty'ego ujawnia się pewna dosyć tradycyjna teoria wiedzy. Jest ona tradycyjna w tym przynajmniej sensie, że stworzona wcześniej, zastana w tradycji filozoficznej. Jest to ponadto *teoria*, jedna z tych, od tworzenia których Rorty programowo się odżegnuje.

Przedstawiona przez Rorty'ego wizja filozofii od czasów Kanta jest wyprofilowana odpowiednio do zadań, którym ma służyć. Wydaje się m.in. bardzo wybiórcze, nie odnoszące się do całej filozofii twierdzenie o roszczeniu fundamentalności (specyficzniej pojmowanej nadrzędności) filozofii względem wszelkich pozostałych dziedzin wiedzy, a nawet całej kultury. Wydaje się też, że tylko ogłód bardzo zawężony, odpowiednio ukształtowany pozwala twierdzić, iż wiedza zawsze pojmowana była jako reprezentacja (przy czym reprezentacja pojmowana wąsko — jako swoiste kalkowanie) świata zewnętrznego, lub że jej podstawowe zadanie stanowiło skonstruowanie ogólnej teorii reprezentacji. Zarzut nieogarniania przez Rorty'ego różnorodnych, istotnie odrębnych zadań stawianych przez rozmaite filozofie, a tym bardziej rozstrzygnięć badanych w nich problemów, włączania ich do jednego szablonu, wydaje się całkowicie zasadny.

Zwalczana przez Rorty'ego koncepcja całej epistemologii nowożytnej (ufundowana jego zdaniem wyłącznie w kategorii reprezentacji) nie jest ani tak prosta, ani tak jednolita, jak ją Rorty profiluje. Zdroworozsądkowego przekonania, że podmiot dociera do obiektów względem niego zewnętrznych, że je bez zmian odzwierciedla, że reprezentowanie jest dokładne (przez co Rorty rozumie kopiowanie wierne i bierne zarazem), nie można żadną miarą traktować jako dogmatu nie podważanego w historii filozofii. Intuicyjne domniemanie poprawności tego przekonania było nieustająco podnoszonym (w rozmaitych formach) problemem, m.in. wielkim zagadnieniem transcendencji. Jedynie w epistemologiach realistycznych (i właściwie tylko w realizmie bezpośrednim i części realizmu pośredniego) potwierdzane były intuicyjne, prefilozoficzne przekonania o poznawaniu jako wskazywaniu — bez transformacji — obiektów zewnętrznych w Lustrze Przyrody.

Rorty dezawuuje jednocześnie fundamentalizm — wszelką epistemologię zakładającą istnienie fundamentu wiedzy i upatrującą swe zadanie w jego poszukiwaniu. Zdaniem Rorty'ego pojęcie podstaw (fundamentu) wiedzy zawiera ideę głoszącą, że prawdy są pewne ze względu na swoje przyczyny, a nie argumenty wysuwane za nimi. Idea ta jest dla Rorty'ego owocem greckiej analogii pomiędzy spostrzeganiem a poznaniem. Tę dominującą metaforę perceptualną (jak ją nazywa) uznaje za wyznaczającą charakter epistemologii. Poznanie jest według niej rodzajem *quasi*-wizualnej zdolności odbijania Przyrody w Zwierciadle. Wiedza jest zbiorem dokładnych reprezentacji, a poznanie (wiarygodne) polega na

⁶ Tamże, s. 210.

znajdowaniu szczególnych klas uprzywilejowanych reprezentacji tak zniewalających, że nie można wątpić w ich dokładność. Owe wyróżnione reprezentacje pełnią funkcję podstaw wiedzy. Pojęcie podstaw wiedzy zakłada, że prawdy są pewne ze względu na swoje przyczyny, a nie ze względu na argumenty świadczące o ich poprawności. Podstawowa cecha tej metafory percepcyjnej polega na identyfikowaniu wiedzy o prawdziwości sądu z przyczynowym działaniem obiektu, którego sąd dotyczy i który narzuca prawdziwość sądu⁷. Rorty stoi w opozycji do tak określonego fundamentalizmu utrzymując, że idea fundamentu wiedzy jest produktem wyboru metafor percepcyjnych, a pragnienie wykreowania epistemologii jest jedynie współczesnym produktem dialektycznego rozwoju pierwotnie wybranego zbioru metafor. Fundamentalizm, zakładając referencjalną koncepcję wiedzy, pragnie przedostać się poprzez racje do przyczyn, do sytuacji, w której argumenty nie będą jedynie niemądre, lecz również niemożliwe. Osiągnięcie podstaw wiedzy to dotarcie do punktu, w którym podmiot nie jest zdolny do wątplenia lub wskazywania alternatywy⁸. Czy w ten niejasny, niewyraźny sposób Rorty chce powiedzieć, że fundament wiedzy stanowi wiedza pewna i wiedza bezpośrednia, nie wywiedziona z żadnej innej wiedzy i będąca podstawą dla wiedzy pozostałej? Interpretację taką podważa pojęcie przyczyn wiedzy, które Rorty przeciwstawia pojęciu argumentu, przy czym przyczynę identyfikuje z obiektem poznania. Jest w rozważaniach Rorty'ego niewątpliwie zawarte, i to zawarte *implicite*, twierdzenie o sprowadzalności wszelkich referencjalnych koncepcji wiedzy do kauzalnych jej koncepcji. W określeniu wiedzy fundamentalnej Rorty nadaje jej cechę epistemiczną pewności, lecz większość uwagi poświęca możliwości (a co więcej, sensowności) uchwycenia w wiedzy jej przedmiotu. Jest to wynikiem odrzucenia zasadności mówienia w ogóle o przedmiocie z tej racji, że — na podstawie nieprzekonywującej, nawet niezrozumiałej opozycji — wybrany zostaje argument jako element konstytutywny probierza poprawności wiedzy. Jednocześnie Rorty odmawia — z powodów zaiste niejasnych — takiej funkcji przedmiotowi poznawanemu, następnie w ogóle go eliminując ze swej wizji wiedzy i poznania. Rorty wpada w jeszcze jedną pułapkę: pułapkę dosyć skrajnego empiryzmu, przyjmując w wywodzie jako przesłankę naiwnie empirystyczny model poznania percepcyjnego. W konsekwencji, optując przeciw fundamentalizmowi, nie neguje jedynie istnienia wiedzy pewnej, lecz zaprzecza możliwości uchwycenia w wiedzy jej przedmiotu. I ten drugi rys jest najważniejszy w jego rozważaniach.

Dla Rorty'ego pojęcie przedmiotu poznania (jako obiektu odrębnego od przedmiotu) staje się zbędne, a właściwie staje się także bezsensowne, będąc efektem mitu (metafory percepcyjnej) postulowanego w całej epistemologii. Treści wiedzy — wbrew przesłankom zawartym w metaforze — nie ujawniają przedmiotu

⁷ Tamże, s. 157–163.

⁸ Tamże, s. 159

wiedzy. Ujawniają tylko argumenty za jej wiarygodnością, nie mające żadnego związku z przedmiotem poznania. Odrzucenie reprezentowania wiąże się u Rorty'ego z zanegowaniem sensowności przedmiotu poznania: wiedza nie reprezentuje, ponieważ nie istnieje człon reprezentowany (przedmiot poznania), niezależnie od tego, czy jest on bytem w przyrodzie (zewnętrznej wobec podmiotu), czy ideą w umyśle, czy pewnym idealnym konstruktem itp. Idee referencji i wiedzy referencjalnej, reprezentującej przedmioty zewnętrzne wobec podmiotu, są według Rorty'ego największym błędem nowożytnej filozofii.

II

Rorty nie zadowala się, inaczej niż to zapowiada, rozjaśniającymi, terapeutycznymi zadaniami filozofii, lecz konstruuje własne pojęcie wiedzy. Koncepcję tę da się wychwycić wyraźnie w wywodach głównie krytycznych. Propozycja ta ma rzecz jasna charakter teorii wiedzy przeciwstawnej epistemologii reprezentacjonistycznej. Rorty określa własne stanowisko jako *epistemologiczny behawioryzm*, klasyfikując je jako odmianę (konsekwentnego) *holizmu* i zalicza też do *pragmatyzmu*. Programowo odrzuca wszelkie ontologiczne uwikłania teorii wiedzy, a jednocześnie ogłasza, że przedmiotem proponowanej epistemologii jest „badanie sposobów, w jakie istoty ludzkie oddziałują z otoczeniem”⁹. Takie zaś badanie wymaga zaangażowania ontologicznego; już sama deklaracja jest różnorodnie, bogato ontologicznie uwikłana. I nie jest to ontologia ujmowana tylko jako terapia, jak utrzymuje Rorty, na czymkolwiek ta terapia miałaby polegać i czemukolwiek służyć. W bezkompromisowym holizmie Rorty nie pozostawia miejsca dla filozofii tworzącej swoiste kategorie pojęciowe jako dziedziny apodyktycznej (pojęcia apodyktyczności nie wyjaśnia).

Epistemologiczny behawioryzm zakłada programowo redukcję swych możliwości: nie oferuje on w kwestii wiedzy i prawdy niczego ponad to, co ma do zaoferowania zdrowy rozsądek, wzbogacony o biologię, historię itp. Ograniczając się do tego wyjaśnienia, powiedzieć można, że jest to filozofia zdrowego rozsądku z elementami scjentyzmu. Wiedza zdroworozsądkowa zostaje wysunięta w niej na plan pierwszy, a nauki szczegółowe uzupełniają ją, a nie rewidują.

Punkt wyjścia koncepcji wiedzy stanowią dociekania Sellarsa i Quine'a, którzy — zdaniem Rorty'ego — przewyżczyli pozostałości filozofii wiodącej od Kanta do ruchu analitycznego. Uczynili to, jak utrzymuje, poprzez podniesienie pytania behawiorystycznego dotyczącego epistemicznych przywilejów, których żąda logiczny empiryzm dla pewnych twierdzeń odnoszących się do uprzywilejowanych reprezentacji. Nie odciełi jednak ostatniego ogniwa łączącego ich z ruchem analitycznym. Ich holizm, przejmowany przez Rorty'ego, jest wynikiem uznania tezy, że uzasadnienie nie jest kwestią szczególnej relacji pomiędzy ideami (lub

⁹ Tamże, s. 175–176.

słowami) a obiektami poznania (inaczej, konfrontacji obiektu z sądem do niego się odnoszącym), lecz kwestią konwersacji, praktyki społecznej. Wiedza nie jest pojmowana jako zbiór reprezentacji w Zwierciadle Przyrody, lecz jako konwersacja¹⁰. Nie wdając się w analizę dowolności w interpretowaniu poglądów zarówno Sellarsa jak i Quine'a przez Rorty'ego, przyjąć można, że interpretacja ta jest po prostu wykładnią stanowiska samego Rorty'ego, wykładnią opartą na koncepcji dwóch filozofów przekraczających granice filozofii analitycznej. Jest to, jak głosi Rorty, holizm bezkompromisowy, który nie angażuje żadnych metafizycznych idealistycznych punktów oparcia. Reasumując, według niego wiedza jest konwersacją, kwestią praktyki społecznej, relacją jedynie sądów, relacją nie uchwytną niczego, co znajduje się poza sądami. Istnienie reprezentacji i ujęcie wiedzy jako zbioru sądów reprezentujących zostaje porzucone. Powinniśmy się zwrócić ku społecznemu kontekstowi uzasadnień, aby rozstrzygnąć problemy dręczące Kartezjusza, twierdzi Rorty. Stwierdzenia są bowiem uzasadniane przez społeczeństwo, a nie przez charakter zewnętrznych reprezentacji. Zdaniem Rorty'ego nie ma żadnego elementu umożliwiającego wyizolowanie uprzywilejowanych reprezentacji¹¹. Nie wyjaśnia, dlaczego nie można odrzucić reprezentacji uprzywilejowanych, „wytwarzających” wiedzę pewną, niepodważalny fundament wszelkiej wiedzy, a zachować reprezentowanie bez przywileju epistemicznej pewności jako cechę konstytutywną wiedzy. Nie jest tu pomieszana kategoria podmiotu uzasadniania z probierzem uzasadniania, szerzej poznawania. W pragmatycznej wizji Rorty'ego podmiot staje się natomiast jedyną instancją (kryterium) uzasadniania. Opinie, oceny, przekonania podmiotu nie odwołują się w żaden sposób do obiektów pozapodmiotowych, lecz są kryteriami konstytuowanymi wyłącznie przez czynniki podmiotowe. Esencję pragmatyzmu w wersji Rorty'ego można sprowadzić do postulowania totalnej podmiotowości wiedzy: podmiot staje się zarówno przedmiotem poznania (jeśli ta kategoria ma jeszcze jakiś sens w jego koncepcji), jak i kryterium poznania, a ponadto jedynym czynnikiem konstytuującym wartości poznawcze.

Wiedza w ujęciu Rorty'ego jest wiedzą tworzoną przez istoty ludzkie bez umysłu, owego mitu dotychczasowej filozofii. Bezsensowne jest dla niego pojęcie dwóch oddzielnych dziedzin ontologicznych — umysłowej i fizycznej. Pozostawia tylko fizyczną, a tym samym określa — w pewnym przynajmniej aspekcie — swoje preferencje metafizyczne¹². Rorty zachowuje kategorię podmiotu w szerokim jego sensie klasycznym, chociaż *de facto* odrzuca, a przynajmniej degraduje kategorię przedmiotu poznania. Podmiot ujmuje behawioralnie — jako obiekt badania nauk szczegółowych zredukowany do ludzkiego behawioru. To niewątpliwie kontynuacja myśli Sellarsa i Quine'a. Ludzkie zachowania, będące uniwer-

¹⁰ Tamże, s. 163–164, 170–171, 174.

¹¹ Tamże, s. 210, 174.

¹² Tamże, s. 125–126.

sum nauk szczegółowych, dostarczają też odpowiedzi na pytania epistemologiczne, na przykład o zasadność podziału prawd na przypadkowe i konieczne. Rorty skłonny jest dopuścić pojęcia akceptowane przez Quine'a i Sellarsa, takie jak czyste spostrzeżenia, pojęcia *a priori*, idee wrodzone, dane zmysłowe, sądy i wszystkie inne użyteczne w kauzalnym wyjaśnianiu ludzkiego zachowania. Neguje jednak możliwość traktowania wiedzy o tych „wewnętrznych” lub „abstrakcyjnych” obiektach jako *wiedzy o przesłankach*, z których wyprowadzana jest wiedza dotycząca innych obiektów i bez których wiedza ta nie ma podstaw¹³.

Rorty'ego podmiot jest społeczny raczej niż jednostkowy: wiedza jest bowiem produktem społecznym, społeczności też uzasadniają twierdzenia. Jest to dla Rorty'ego wystarczającą przesłanką do twierdzenia, że społeczności są probierzami prawdy, a w końcu też, że wyznaczają naturę prawdy. „Wyjaśnienie racjonalności i autorytetu epistemicznego przez odniesienie się do tego, co mówi społeczeństwo” jest dla Rorty'ego istotą epistemologicznego behawioryzmu¹⁴.

Wyraźnie pod wpływem Wittgensteina, Rorty wyznacza jako dziedzinę badania swego holizmu grę językową i zasady tą grą rządzące. Wszelkie wyjaśnienia tak zdefiniowanego uniwersum eksploracji mają odwoływać się przy tym — co już wykracza poza stanowisko Wittgensteina — do historii języka, struktury mózgu, ewolucji gatunków oraz uwarunkowań kulturowych i politycznych, natomiast w żadnym razie nie angażują dystynkcji Kantowskich, a szerzej, tradycyjnych epistemologicznych¹⁵. Pojawia się — jako kolejna warstwa konstrukcji epistemologicznej — pewna odmiana filozofii języka wzbogacona elementami scjentyzmu.

Rozważania w *Putnam and the Relativist Menace* dają nieco inaczej akcentowaną przynajmniej (jeśli nie — we fragmentach chociażby istotnie różną od pierwszej wersji) charakterystykę podmiotu. Podkreślając Darwinowskie wątki swego stanowiska, Rorty identyfikuje obiekt, który poznaje, z istotą ludzką, a tę z kolei uznaje — w myśl szeroko pojmowanego Darwinizmu — za bardziej skomplikowane zwierzę o szczególnych narządach i zdolnościach. Te narządy i zdolności specyfikują zdaniem Rorty'ego „czym jesteśmy i czym chcemy być, lecz nie mają związku z reprezentacją wewnętrznego natury rzeczy”. Jako że reprezentacjonizm jest jego głównym wrogiem, w charakterystyce istot ludzkich zaznacza, że „ujmujemy naszą relację do świata w terminach wyłącznie kauzalnych jako przeciwstawnych reprezentacjonizmowi”¹⁶.

Skoro Rorty wprowadza pojęcie podmiotu poznania, to jednak — wbrew własnym deklaracjom — przypisuje podmiotowi pewną naturę (w normalnym znaczeniu terminu), a zmienność owej natury nie przekreśla jej istnienia. Ponadto

¹³ Tamże, s. 177.

¹⁴ Tamże, s. 174.

¹⁵ Tamże, s. 174.

¹⁶ Richard Rorty, *Putnam and...*, dz. cyt.

przeciwstawienie reprezentacjonizmu kauzalizmowi jest mylne, gdyż kauzalne teorie wiedzy (oparte na kategorii przyczynowości) mają charakter reprezentacjonistyczny. Nadto założenie kauzalnej natury świata i przeciwstawienie tego świata (w sensie przyjęcia relacji przyczynowości) podmiotowi jest silnie metafizycznie ufundowane i osadzone w tej tradycji filozoficznej, którą Rorty odrzuca. Zakłada ono istnienie czegoś (globalnie — świata) zewnętrznego wobec podmiotu, a zatem przyjmuje milcząco dystynkcję podmiot — przedmiot (jawnie odrzucaną). Zakłada, że zewnętrzny wobec podmiotu świat jest przedmiotem poznania. Te ukryte założenia stoją w sprzeczności z programowymi deklaracjami Rorty'ego.

Rorty nie unika przy tym niekonsekwencji, na przykład powstających wskutek postulowania kauzalnej koncepcji oddziaływania podmiotu ze światem zewnętrznym. Wiedza nie jest właściwie wiedzą o czymś, lecz jest jedynie wiedzą jakichś istot ludzkich (to właściwe jej określenie, niereferencjalne właśnie), jest efektem gier językowych, w które takie istoty grają. Nie ma natomiast sensu mówienie o tym, co znajduje się poza językiem, poza gramami, nie ma sensu mówienie o tym, co w grach jest wyrażane. Wiedzę charakteryzuje wyłącznie podmiot, który wiedzę tworzy, przekształca, komunikuje *etc.* Kauzalizm wprowadza do takiej koncepcji ostry dysonans, właściwie rujnąc jej istotę.

Według Rorty'ego przedmiot poznania nie odgrywa w poznaniu roli, a wiedza nie wyraża nic (bo nic nie reprezentuje). W konsekwentnej wersji swej koncepcji Rorty nie mógłby utrzymywać, że wiedza wyraża (a więc jakoś jednak reprezentuje) nastawienia, dążenia, preferencje podmiotów. Podmiot bowiem, grając w grę językową zwaną wiedzą, nie przedstawia niczego, ponieważ jakiegokolwiek takie przedstawienie jest w istocie reprezentowaniem, a reprezentowanie Rorty odrzuca totalnie. Ponadto odwołanie się do społeczeństwa, a tym bardziej do praktyki społecznej, można rozumieć jako odwołanie się do czegoś wykraczającego poza jednostkowy podmiot, do czegoś zarazem odrębnego od wiedzy, a więc występującego w roli szeroko rozumianego reprezentanta. Przeczy to tezie Rorty'ego, iż porzuca on kategorię świata odrębnego od wiedzy, gdyż społeczeństwo występuje w jego koncepcji właśnie w takiej roli.

III

Czy można traktować badania „natury ludzkiej wiedzy” tak, jak badania pewnych sposobów działania istot ludzkich, lub czy wymaga to podstawy ontologicznej (angażującej pewien specyficznie filozoficzny sposób opisu istot ludzkich)? „Pierwsza alternatywa prowadzi nas do pragmatycznego ujęcia prawdy i terapeutycznego podejścia do ontologii (w którym filozofia może doprowadzić do porządku bezprzedmiotowe kłótnie pomiędzy zdrowym rozsądkiem a nauką, lecz nie wprowadza żadnych własnych argumentów na istnienie lub nieistnienie czegośkolwiek). Druga alternatywa prowadzi do „ontologicznych” wyjaśnień rela-

cji pomiędzy umysłami a znaczeniami, umysłami a bezpośrednimi danymi świadomości, świadomością a mózgami itp”¹⁷.

Ten cytat pokazuje jasno, że w Rorty’ego wizji charakteru wiedzy problem prawdy odgrywa podstawową rolę. Koncepcja prawdy wieńczy niejako proponowaną teorię wiedzy, a zarazem teoria ta dostarcza przesłanek i legitymizuje konstruowane ujęcie prawdy.

Pragmatyczna koncepcja prawdy zastępuje zwalczane, konstytuowane przez „odzwierciedlanie”, pojęcie klasyczne. Jest to, podobnie jak u Putnama, pojęcie prawdy oscylujące pomiędzy pragmatyzmem typowym a ideą prawdy sprowadzaną do (szczególnie rozumianej) koherencji przekonań¹⁸. U Rorty’ego ujawnia się dodatkowo wyrażnie, mniej wyczuwalny u Putnama, wątek socjologizujący jego ideę prawdy. Prawda jest dla niego kwestią praktyki społecznej, społeczności są źródłem epistemicznych autorytetów¹⁹. Także elementy koherencjonizmu mają zabarwienie socjologiczne, wykraczające poza rozumienie logicznej zgodności (niesprzeczności), a przybierające formę warunków typowych dla pragmatyzmu: ludzie w rozmowach, w konwersacji społecznej zestawiają sądy, uzgadniają je ze sobą, kwalifikują jako prawdziwe na podstawie innych sądów, przy czym praktyka społeczna (wyznaczająca kryteria uzgadniania) odgrywa w tych procesach rolę nader istotną.

Prawdę można stwierdzać jedynie poprzez stosowanie aktualnych standardów, zrelatywizowanych do epoki, kultury itp., w żadnym razie nie wiecznych. Nie istnieje żaden sposób wykroczenia poza nasze przekonania i nasz język. Jedynym testem jest koherencja sądów; asercje są zgodne (stoją w relacji koherencji) jedynie z innymi asercjami, a nie korespondują z niczym poza tym, co ludzie mówią²⁰.

Prawda dla Rorty’ego to *what is good for us to believe* [to jest prawdziwe, w co wiara jest dla nas dobra, pożądana]. Prawda jest jedynie Deweya prawomocną uznawalnością (ową *warranted assertibility*, stanowiącą również ośnowę Putnama koncepcji prawdy), nie jest natomiast „kontaktem z rzeczywistością”. Brzmi to jak klasyczna deklaracja pragmatysty. I jest nią w istocie, co *explicite* przyznaje sam Rorty²¹. Koherencyjny charakter prawdy, inny niż u Putnama, jest zespolony z jej definicją pragmatyczną.

Oba człony pozornej dysjunkcji specyfikującej stanowisko — gwarantowana uznawalność albo kontakt z rzeczywistością — nie wykluczają się wzajemnie, jak utrzymuje Rorty. Filozofia nie musi dokonywać wyboru — albo ujmowanie natury wiedzy jako odwzorowywania, albo jej ujmowanie poprzez sposoby prawomocnej uznawalności i ujawnianie tych z kolei poprzez odwoływanie się do praw praktyki

¹⁷ *Philosophy and the Mirror of Nature*, s. 175.

¹⁸ Tamże, s. 178.

¹⁹ Tamże, s. 178, 188.

²⁰ Tamże, s. 178–179.

²¹ Tamże, s. 175–176.

społecznej, w tym przekazu językowego. Te dwa człony można połączyć w jednej niesprzecznej — przy pewnych warunkach — koncepcji prawdy, a co więcej, potraktować je jako elementy dopełniające się. Rorty nie jest zmuszony do dokonania wyboru, a odrzucenie pojęcia reprezentacji nie wynika jedynie ze zwrócenia się ku społecznym uwarunkowaniom poznawania. Odrzucenie prawdy w jej szeroko pojmowanym sensie klasycznym jest konsekwencją wyrugowania kategorii reprezentacji idącego za zanegowaniem pojęcia umysłu, a przede wszystkim za wyrugowaniem reprezentacji epistemicznie uprzywilejowanych, stanowiących wiedzę pewną. Praktyka społeczna i żonglowanie zdaniem, które nie przedstawia przyrody, a tylko prezentują wartości uznawane przez społeczności, ograniczają i zamykają wizję Rorty'ego. W *Philosophy and the Mirror of Nature* Rorty nie określa warunków prawdomocności asercji stanowiących o istocie prawdy. Kwestią tą zajmuje się w *Putnam and the Relativist Menace*. Trudno też byłoby znaleźć wyjaśnienie, jak Rorty ujmie przejście od pragmatyzmu Jamesa (prawdziwe to to, co dla nas dobre) do pragmatyzmu Deweya (prawdziwe jest to, co wiarygodnie akceptowalne), wyjaśnienie, na czym polegać miałyby przy tym przejściu obiektywne, a więc i nierelatywne gwarancje akceptowalności.

Eksplikację bardziej wyklarowanego stanowiska Rorty'ego w kwestii prawdy odnaleźć można m.in. w *Putnam and the Relativist Menace*²². Po przeszło dziesięciu latach od *Philosophy and the Mirror of Nature* oraz od pierwszych prac Putnama prezentujących realizm wewnętrzny, obaj filozofowie dostrzegają coraz bliższe pokrewieństwo pomiędzy kreowanymi przez siebie wizjami filozoficznymi. Podobne są zwłaszcza próby ujęcia kwestii prawdy oraz zagadnień, które są z tą pierwszą kwestią zespolone. Rorty w *Putnam and the Relativist Menace* deklaruje prawie identyczność swego pragmatyzmu ze stanowiskiem Putnama wyrażonym w *Realism with a Human Face*. W poglądach Rorty'ego i Putnama ujawnia się niewątpliwie neopragmatystyczna wizja poznania i prawdy. Rorty przejmując następujących pięć tez stanowiących istotę jego pragmatyzmu od Putnama:

(I) Elementy tego, co nazywamy „językiem” lub „umysłem”, penetrują tak głęboko to, co nazywamy „rzeczywistością”, że nawet sam zamysł reprezentowania nas jako „podmiotów odwzorowujących” coś, co jest niezależne od języka, jest zupełnie skompromitowany już w punkcie wyjścia.

(II) Powinniśmy zaakceptować stanowisko, na które jesteśmy skazani, stanowisko istot nie posiadających takiego obrazu świata, który nie odzwierciedlałby naszych interesów i wartości. Jednak istoty te mimo wszystko uznają pewne obrazy świata i w związku z tym pewne interesy i wartości za lepsze niż inne.

(III) To, co Quine nazywa niezdeteminowaniem przekładu, powinno uznawać się raczej za „...relatywizację przekładu do interesów”. Relatywizacja do interesów jest przeciwstawna absolutności, a nie obiektywności. Interpretacja lub wyjaś-

²² Richard Rorty, *Putnam and...*, dz. cyt.

nianie mogą być poprawne w sposób obiektywny, przy czym interesy są włączone do kontekstu.

(IV) Sedno pragmatyzmu, pragmatyzmu Deweya i Jamesa, a może i Peirce'a, stanowi wyróżnienie supremacji punktu widzenia pośrednika. Jeśli okaże się, że musimy przyjąć określony punkt widzenia, zastosować pewien system pojęciowy, kiedy jesteśmy włączeni w działalność praktyczną, w najszerszym sensie słowa „działalność praktyczną”, wtedy nie musimy jednocześnie wysuwać twierdzenia, że nie jest to naprawdę sposób „w jaki rzeczy są same w sobie”.

(V) Powiedzieć [...], że konwergencja do jednego wielkiego obrazu świata jest wymuszana przez samo pojęcie wiedzy, jest jawnym dogmatyzmem. [...] samo pojęcie absolutności jest niekoherentne²³.

Rorty, podobnie jak Putnam, utożsamiając prawdę z gwarantowaną możliwością asercji, przyjmuje, że normy i standardy gwarantowanej możliwości uznawania są produktami historycznymi i ewoluują w czasie, że zawsze odzwierciedlają one interesy i wartości. Utrzymuje ponadto, że normy i standardy czegokolwiek, włączając w to gwarantowaną możliwość asercji, podlegają zmianom. Są lepsze i gorsze normy i standardy. Prawda według Rorty'ego jest zdolnością do określenia, czy *S* w odpowiedniej sytuacji (tj. biorąc pod uwagę interesy i wartości jego oraz członków jego społeczności) gotów jest do uznania zdania *p*. W tym określeniu tkwi połączenie teorii Jamesa z teorią Deweya: pojęcie prawdy zostaje zadane poprzez Deweya pojęcie gwarantowanej asercji, lecz ta z kolei jest wyjaśniana w terminach interesów i wartości podmiotu.

Rorty dodaje do idei prawdy Putnama silny wątek socjologizujący: społeczność jest gwarantem prawdy, tylko interesy grupowe i wartości podzielane przez społeczności, a nie podmioty indywidualne, stanowią o prawdzie. To, że zdanie *p* jest gwarantowaną asercją, znaczy dla Rorty'ego, że „odczuwamy zdolność solidarności ze społecznością, która uznaje *p* za gwarantowane”. Prawdę można określić jako wyidealizowaną racjonalną akceptowalność, przy czym jest to „racjonalna akceptowalność dla *nas*, gdy postępujemy najlepiej jak umiemy”²⁴. Według Rorty'ego jest to pragmatyzm etnocentryczny, a nie relatywistyczny. Neguje on przypisywane mu przez innych filozofów, m.in. przez Putnama, poglądy relatywistyczne²⁵. Negacja ta jest jednak dyskusyjna, ponieważ włączenie społeczności do pojęcia prawdy jest przecież relatywizacją pojęcia prawdy właśnie.

Prawda jest dla Rorty'ego po prostu reifikacją przymiotnika aprobującego, przymiotnika, którego używamy w stosunku do zdania dotyczącego pewnej sytuacji, gdy poprawne jest użycie słów, z których składa się zdanie, do opisu danej sytuacji. (W tym sformułowaniu Rorty'ego nietrudno doszukać się idei reprezentacjonizmu. Świadczy to o trudnościach konsekwentnego wyrażania tez antyrep-

²³ Hilary Putnam, *Realism with...*, dz. cyt., s. 28, 178, 210.

²⁴ Richard Rorty, *Putnam and...*

²⁵ Hilary Punam, *Realism with...*, s. ix (Preface).

rezentacjonizmu.) Poprawnie — tj. według naszych standardów, a „naszych” z kolei znaczy: użytkowników języka, których możemy rozpoznać jako lepsze wersje nas samych (znajdujących się dalej w procesie zmian standardów, mających bardziej wykształcone standardy i normy, wykształcone z tych, które uznajemy aktualnie). Niezmiernie ważne jest dla Rorty’ego wytyczenie powstawania i zmian standardów i norm służących za probierze prawdziwości. Zakłada on, że wszystkie normy i standardy gwarancji kreowane i stosowane przez społeczności są racjonalne. W ten sposób kwalifikujący pozytywnie sens racjonalności rozmywa się.

W zgodzie z socjologizującym wątkiem swej koncepcji, Rorty odwołuje się tylko do podmiotów zbiorowych w określaniu standardów i norm wytyczających prawdę. Prawda nie zmienia się pod wpływem zdarzeń historycznych, wyznaczamy ją tylko *my*; kiedy się rozwijamy, zmieniają się także nasze normy i standardy możliwości racjonalnej asercji. Nie ma żadnych innych poza nami — społecznymi istotami ludzkimi — wyznaczników prawdy. Prawda jako wyidealizowana racjonalna akceptowalność to dla Rorty’ego nic ponad „prawdę jako racjonalną akceptowalność dla idealnej społeczności”. Owa idealna społeczność jest jedynie tym, czym chcielibyśmy być (*my* — wykształceni, tolerancyjni, intelektualnie wyrafinowani, liberalni). Inaczej, idealna społeczność składa się z lepszych wersji nas samych. Lepsze wersje nas samych wykształcają się w rozwoju, przy czym Rorty milcząco zakłada, że rozwój jest postępowaniem, kroczeniem m.in. ku wartościom coraz wyższym, ku społeczeństwom coraz bardziej liberalnym, wykształconym itp. Ewolucja gatunku (przynajmniej gatunku ludzkiego) polega według Rorty’ego m.in. na aktualizowaniu wartości. Warto zwrócić uwagę, że Rorty, tak dramatycznie odłączający się od używania tradycyjnych dystynkcji filozoficznych, wpada w pułapkę własnych deklaracji programowych. W konstruowaniu pojęcia prawdy odwołuje się do coraz bardziej złożonych pojęć, aż w końcu używa pojęcia aktualizowania wartości. Stąd — bo odpowiednie uściślenia w tekście się nie znajdują — wyciągnąć można wniosek, iż wartości są jakimiś bytami, przysługującymi społecznościom i przez te społeczności tworzonymi, istniejącymi w stanach potencjalnych (możliwościowych — kategorialnie przeciwstawianych aktualizowanym), a następnie są w trakcie ewolucji aktualizowane. To ontologiczne rozbudowanie koncepcji niewiele w gruncie rzeczy wyjaśnia, mimo iż bardzo wiele zakłada. Konstrukcja ta, złożona i dosyć mało przekonująca, została wprowadzona, aby uniknąć operowania pojęciami abstrakcyjnymi (nie do przyjęcia dla Rorty’ego), głównie pojęciem idealnej społeczności i idealnej granicy wiedzy. Ta próba „zamiany” hipostaz na konkrety jest nieudana, ponieważ wynik konstrukcji ma właśnie te cechy, których Rorty pragnął się pozbyć.

Rorty’ego interpretacja Darwinizmu jest, jak się wydaje, dyskusyjnym, chociaż częstym w filozofii przenoszeniem praw powstawania i zmian gatunków na zasady rządzące zachowaniem się społeczności, jeszcze mniej umotywowanym w przypadku powstawania wartości — etycznych i poznawczych (Rorty uważa je za pokrywające się). Rorty zaznacza, że interpretuje Darwinizm bez pojęć reprezen-

tacjonistycznych, nie wyłuszczając rozumienia niereferencjalnego, nieuchronnie pojawiającego się w ekspozycji. Jest to równie zaskakująca decyzja jak podobnego typu przeciwstawienie kauzalizmu reprezentacjonizmowi.

Najpełniej wyjaśnia wersję pragmatyzmu tworzoną przez Rorty'ego sformułowanie „*to us at our best*”. Określenie to mówi, że prawda to akceptowalność u szczytu naszych możliwości, w najlepszej osiąganey przez nas formie. Znikają tu odniesienia do bytów idealnych (na przykład idealnych społeczności), pozostają tylko ludzie znajdujący się w różnych stanach, o gorszej lub lepszej wydolności umysłowej, być może także — za Putnamem — w różnych sytuacjach, mniej lub bardziej sprzyjających docieraniu do prawdy czy raczej jej konstruowaniu. Jest to rzeczywistość całkowicie konkretna, bez żadnych bytów abstrakcyjnych. Te Rorty uznaje za bezsensowne filozoficzne hipostazy. Istnieją w tej rzeczywistości tylko ludzie, mówią tylko o sobie właściwie, a wszystkie tzw. odniesienia przedmiotowe ich wiedzy są w istocie wyłuskiwaniem, eksplikacją, ukrytą ekspresją, wyrazem ich dążeń, celów, interesów itp. Rorty nie unika (podobnie jak nie unika Putnam) reprezentacjonistycznych idei w swym rozumieniu wiedzy. Zmienia jedynie uniwersum odniesień na dziedzinę wyłącznie podmiotową, przy czym podmiot ma tu sens prawie wyłącznie społeczny.

IV

Mimo zdecydowanej przewagi wątków krytycznych, w poglądach Rorty'ego odślania się konstruktywna koncepcja wiedzy, w tym konstruktywna koncepcja prawdy. W obu dominują wątki specyficznej, nowej wersji dawnych idei pragmatyzmu. Rorty nie zdołał całkowicie odrzucić relacji reprezentacji, co miało być głównym celem *Philosophy and the Mirror of Nature*. Zmienił *de facto* jedynie dziedzinę relacji referencji: wiedza reprezentuje podmioty, ich przekonania, interesy, cele itp. Rzeczywistość w sensie metafizycznym, całkowicie niezależna od podmiotu, zmienia się w rzeczywistość będącą (nietrywialną) sumą podmiotów lub ich układem, tj. społecznością. Jedynie społeczności gwarantują prawdę i zarazem tworzą ją odnosząc się do siebie samych: standardy i normy gwarantowanej akceptowalności nie mają odniesienia obiektywnego w sensie klasycznym, lecz są tworzone przez społeczności na owych społeczności wyłącznej podstawie. Opozycja podmiot–przedmiot staje się u Rorty'ego relacją wewnątrzpodmiotową. Rzeczywistość pozapodmiotowa staje się pojęciem bezsensownym; świat wyczerpują zbiory podmiotów, a procesy poznawcze są wyłącznie aktami samopoznania.

Program destrukcji nowożytnych teorii poznania, a następnie konstrukcji teorii alternatywnej Rorty rozpoczął od zanegowania przekonania o istnieniu jądra wiedzy, fundamentu stojącego poza epistemicznymi wątpliwościami, o istnieniu wiedzy składającej się z uprzywilejowanych reprezentacji. Poszukiwanie takich wyróżnionych reprezentacji Rorty uznał za pozbawione sensu filozoficzne rosz-

czenie, za podstawowy błąd nowożytnej epistemologii. Jest to wynik łatwy do zaakceptowania. Odrzucenie tej głównej tezy fundamentalizmu nie zamknęło jednak programu destrukcji. Rorty przeszedł od negowania uprzywilejowanych reprezentacji do odrzucenia wszelkich reprezentacji w ogóle; całą kategorię reprezentowania uznał za grzech główny nowożytnej filozofii. Przejście to nie jest uzasadnione, nie wydaje się też uprawnione. Ono właśnie, a nie sam antyfundamentalizm, doprowadza do destrukcji kategorii przedmiotu (już mniejsza o to, czy niezależnego od podmiotu, czy od niego w jakiś sposób zależnego), a — co z tym związane — do totalnego upodmiotowienia wiedzy. Wiedza została zamknięta w kręgu interesów, dążeń, celów podmiotów, jest środkiem komunikowania ich roszczeń, staje się narzędziem wyłącznie ekspresji interesów grup społecznych. To społeczności jedynie są w rozmaitych formach przejawiane w treści wiedzy. To one są probierzami prawdy i jedynymi czynnikami konstytuującymi jej naturę. Droga, którą obrał Rorty, i jej pragmatystyczny kres, nie jest jedynym sposobem uniknięcia fundamentalistycznego wyobrażenia o wiedzy. Rezygnacja z roszczeń fundamentalizmu nie musi prowadzić do zanegowania kategorii reprezentacji jako konstytutywnej dla wiedzy. Można zrezygnować jedynie z wyobrażenia reprezentacji jako relacji wiernie, w sposób niczym nie zaburzony kopiującej rzeczywistość. Przyznanie, że wiedza jest zaburzana przez czynniki podmiotowe (tj. że podmiot twórczo ją kreuje, wpływając na jej charakter), nie prowadzi nieuchronnie do odrzucenia kategorii reprezentacji, lecz jedynie do zanegowania jej „czysto” odzwierciedlającego charakteru powielającego wyobrażenia potoczne i zdroworozsądkowe.