

Hanna Buczyńska-Garewicz

Neopragmatyzm a Peirce

W związku z popularnością (szczególnie w Polsce) neopragmatyzmu pojawia się niejednokrotnie pytanie o jego stosunek do pragmatyzmu pierwotnego. Czy pytanie to jest istotne, zależy od sposobu jego rozumienia. Niewątpliwie zupełnie nieważna jest sprawa, czy neopragmatyzm jest „wierną” kontynuacją, jak również to, czy jest on „lepszą” filozofią, choć na ogół wszystkie neo-kierunki myślowo stały niżej od oryginalnej idei, do której nawiązywały (*vide* neokantyzm i Kant). Ponadto, myślenie o filozofii w kategoriach szkół czy trendów, zmierzające do poklasyfikowania idei, jest niezbyt interesujące. Ukrywa ono rzeczywisty sens żywego filozofowania, przesłania same problemy i ich rozwiązania, zaciemnia naturę filozofii, która rodzi się z nieustającego zdumienia rzeczywistością i pragnienia prawdy. Mimo to wydaje się, że pewne porównanie pragmatyzmu i neopragmatyzmu jest warte podjęcia. O jego pożytku przekonują mnie dwa momenty. Po pierwsze, filozoficzne zdziwienie i wywołana nim refleksja nie powstają *ex nihilo*, lecz są głęboko zakorzenione w tradycji historycznej; jak powiada Jaspers, historia jest dla filozofii stałą obecnością dawnych zmagających się duchowych, które są podobne do naszych. Po drugie, pokazuje wyraźnie, jak bardzo, mimo ciągłości, zmieniło się myślenie filozoficzne w ciągu ostatnich około 100 lat.

W niniejszym artykule porównam sens prawdy i rzeczywistości w pragmatyzmie Peirce’a oraz w ostatnich pracach Putnama i Rorty’ego.

Peirce, wprowadzając swą ideę pragmatyzmu, chciał przezwyciężyć nominalizm związany nierozłącznie z nowożytną nauką, przy zachowaniu ważności nauki i w imię nauki. Nominalistycznej (w najszerszym tego słowa znaczeniu, czyli odmawiającej istnienia ogólności w rzeczach) epistemologii zarzucał Peirce niezdolność dostarczenia dobrych podstaw nauce, której cel upatrywał w umiejętności przewidywania. Wiedzieć, dla Peirce’a, to wiedzieć, jak się rzeczy mają rzeczywiście w niezależnym od nas świecie, i móc na tej podstawie racjonalizować działania. Sama znajomość faktów nie jest jeszcze wiedzą. W tym też sensie Peirce bliski jest Platonowskiemu pojęciu *episteme*. Wymaga jednak od wiedzy nie tylko uzasadnienia, lecz przede wszystkim zdolności przewidywania, które jest jedynym sprawdzianem poznania.

W sporze Peirce'a z nominalizmem¹ wchodzi w grę dwie zasadnicze kwestie dotyczące sensu nauki: po pierwsze, czy nauka jest tylko fikcją tworzoną przez umysł, czy też zgodnie z Arystotelesowską koncepcją prawdy jest ona wiedzą o rzeczywistym świecie; po drugie, czy poznanie naukowe dotyczy przede wszystkim przeszłości (jednostkowych faktów) czy przyszłości (ogólnych możliwości). Peirce w obu kwestiach zajmuje jednoznaczne stanowisko: jest arystotelikiem oraz uważa, że nauka ma za swój przedmiot przyszłe ogólne możliwości, a jedynym kryterium posiadania wiedzy jest racjonalne działanie. Przeszłość jest sumą indywidualnych zdarzeń, przyszłość natomiast jedynie możliwością zarysowaną przez całokształt ogólnych relacji. Dopóki znamy tylko fakty, przewidywanie jest bezpodstawne, a działanie racjonalne niemożliwe. Kwestia racjonalnego działania jest sprawą ogólnej zasady mówiącej, jak w przyszłości działać dla osiągnięcia określonego celu. Skuteczność działania jest wedle Peirce'a znakiem dotarcia do ogólnych możliwości i regularności tkwiących w świecie. Gdyby nauka była jedynie interpretacją jednostkowych faktów, to wtedy działanie racjonalne (kierowane celem) byłoby niemożliwe. Stąd bierze się przeświadczenie Peirce'a, że ogólność tkwić musi w rzeczywistości, a nie jest jedynie wytworem rozumu. W tym też sensie *expressis verbis* nazywa on swój pragmatyzm realizmem, w sensie, jaki temu terminowi przypisywano w sporze o *universalia* (ogólność tkwi w rzeczach), choć nie identyfikuje się z żadnym konkretnym stanowiskiem historycznym.

Pragmatyzm Peirce'a jest próbą ugruntowania nowożytnej nauki przez przyjęcie tezy o realności (nie konwencjonalności) ogólności. Nie ma w tym nic mistycznego: relacje (monada, diada, triada), którymi Peirce się głównie interesował, są przecież ogólne. Zazwyczaj podkreśla się, że maksyma pragmatyczna łączy pasywną wiedzę z aktywnym ludzkim działaniem. Jest to niewątpliwie prawda, lecz jedynie wielce powierzchowna. Albowiem w maksymie pragmatycznej dokonuje się coś myślowo znacznie bardziej zasadniczego: jest to mianowicie wprowadzenie koncepcji nauki jako racjonalizacji działań na podstawie znajomości ogólnych możliwości tkwiących w rzeczywistości. Pragmatyzm Peirce'a odezwany od zasadniczej metafizycznej dyskusji o jedności myśli i bytu przekształca się w trywialną jedynie uwagę o związkach pomiędzy dziedziną teoretyczną a praktyczną. Jest natomiast pragmatyzm koncepcją wyjaśniającą naturę teoretycznego poznania jako znajomości ogólnych regularności tkwiących w świecie. O ile znajomość faktów ujawnia się w opisie, o tyle znajomość możliwości ujawnia się w zdolności uzyskania zamierzonego celu. Racjonalne działanie staje się tym samym jedyną formą manifestacji znajomości rzeczywistości. Wiedza z istoty swej przynosi zawsze dyrektywę praktyczną polegającą na określeniu związku pomiędzy celem a sposobem osiągnięcia go. Realne ogólne związki uchwycone są nie przez opis, lecz przez dyrektywę praktyczną mówiącą o przyszłych możliwo-

¹ Por. liczne teksty Peirce'a w tomie VIII *Collected Papers*.

ciach i działaniu zmierzającym do osiągnięcia zamierzonego celu. Twierdzenia nie dające się przekładać na praktyczne dyrektywy są teoretycznie puste, czyli nie zawierające żadnej wiedzy.

Peirce pisał: „Pragmatyzm jest zasadą głoszącą, że każdy teoretyczny sąd wyrażony w zdaniu w trybie oznajmującym, jest myślą w niejasnej formie, której jedyne znaczenie, jeśli je w ogóle posiada, polega na tendencji do narzucenia odpowiedniej praktycznej reguły wyrażalnej w zdaniu warunkowym, mającym następnik w trybie rozkazującym” (5.18)². Zasada ta mówi, że znaczenie myśli przekłada się zawsze na pewną ogólną dyrektywę działania, która z natury swej dotyczy przyszłości. Przyszłość nie jest jednak jeszcze faktem, możemy w niej osiągnąć nasz cel, o ile podejmiemy pewne działanie; skuteczność tego działania zależy od tego, czy trafnie uwzględnia ono regularności natury. Zasada pragmatyczna zakłada milcząco realność ogólności. Reguła „wyrażona w zdaniu warunkowym i mająca następnik w trybie rozkazującym” łącząc określone działanie z hipotetycznym stanem przyszłym odwołuje się do ogólnych relacji i możliwości świata.

W swej epistemologii Peirce jest radykalnym wrogiem sceptycyzmu. Jego refutacja sceptycyzmu dokonuje się na kilku przynajmniej płaszczyznach. Główne miejsce zajmuje tu pojęcie przekonania. Wiedza jest przekonaniem. Fakt, że coś wiemy, oznacza, że jesteśmy gotowi zachowywać się i działać w sposób zgodny z tą wiedzą. Ukrytą przesłanką tej gotowości do takiego, a nie innego działania jest wiara w rzeczową ważność wiedzy. Przekonanie tylko dlatego może zawierać dyrektywę praktyczną, że jest znajomością realnego świata. Zasadniczym momentem koncepcji Peirce’a jest teza, że przekonanie jest logicznie pierwsze przed wątpleniem. Wątplenie jest istotnym narzędziem ulepszania przekonań, ale działa ono inaczej niż w Kartezjańskim *cogito*.³

Istotny i znamienny jest fakt, że Peirce odrzucając zdecydowanie sceptycyzm nie zajmuje zarazem postawy obrony absolutnej pewności: poznanie jest z istoty swej omyłne. Peirce jest znany jako autor doktryny fallibilizmu, czyli tezy, że omyłność jest niezbywalną cechą poznania. Doktryna omyłności ma jednak jednoznacznie antysceptyczny sens. Mówi ona, że jesteśmy zawsze w posiadaniu jakiejś wiedzy, co do której mamy dość podstaw, by uważać ją za prawdziwą. Dopóki nie przemawia przeciw danej prawdzie, nie ma powodu wątpić w nią. Wątplenie wymaga tak samo uzasadnienia jak przekonanie. Jednakże każde przekonanie może trwać tylko tak długo, jak długo nowe doświadczenie go nie obali. Wtedy

² Prace Peirce’a cytuję wedle *Collected Papers of Charles S. Peirce*, t. 1–6, wyd. Ch. Hartshorne & P. Weiss, 1931–1935, t. 7–8, wyd. A. Burks, 1958, Harvard University Press, Cambridge. Zgodnie z powszechnym zwyczajem cytowane fragmenty oznaczone są przez podanie tomu i numeru paragrafu. Wszystkie prace Peirce’a cytuję dając w tekście odsyłacz do źródła.

³ Szeroko analizowałam te kwestie w rozdziale 3 książki *Znak i rzeczywistość*, Warszawa 1981.

zostanie zastąpione przez nowe przekonanie mające w danym momencie lepsze uzasadnienie. Innymi słowy, w naukowym badaniu staramy się zawsze osiągnąć najlepszą możliwą pewność. W tym sensie właściwie każde naukowo uzasadnione poznanie jest pewne. Nie ma jednak metafizycznych gwarancji, że nawet najlepiej utrwalone czy uzasadnione przekonania nie ulegną rewizji. Fallibilizm jednak nie żąda, by wątpić we wszystko, ani nie twierdzi, że prawda jest nieosiągalna. Fallibilizm podkreśla jedynie, że każde poznanie może stać się wątpliwe, jeśli pojawią się po temu odpowiednie racje; innymi słowy, musi ono być otwarte na krytykę i możliwość falsyfikacji. Nie ma takiej prawdy o świecie, która może być uznana za absolutną, niepodważalną. Nie wynika stąd, że mamy we wszystko wątpić. Przeciwnie, mamy mieć zaufanie do przekonań, dopóki nie ma poważnych racji kwestionujących je. Nie powinniśmy jednak ulegać złudzeniu, że jakiegokolwiek przekonanie może osiągnąć absolutną pewność niezależną od przyszłych badań i nowych wyników. Fallibilizm ma wyraźny ton antyseptyczny: omyłność myślenia nie wyklucza możliwości prawdy.

Również semiotyka Peirce'a ma wyraźnie antyseptyczny sens. Semioza jest procesem intelektualnym. Myśl ma poznać rzeczywistość, czyli odkryć prawdę. Tylko taki proces, skierowany ku prawdziwości, jest wedle semiotyki myślą. Każdy znak znajduje interpretację w innym znaku, który zawiera nową lub szerszą prawdę. Rozwój semiozy jest wzrostem wiedzy i zbliżaniem się ku prawdzie. Myśl jako znak ma także zawsze sens intersubiektywny. Jej obiektywny i intersubiektywny sens jest ugruntowany przez koncepcję znaku. Semiotyka jest istotnym bardzo momentem Peirce'owskiej refutacji sceptycyzmu.

W sporze ze sceptycyzmem centralnym problemem jest oczywiście koncepcja prawdy i możliwości jej osiągnięcia. Peirce zajmuje wyraźnie niesceptyczne i nierelatywistyczne stanowisko w kwestii prawdy. Jest on zwolennikiem klasycznej koncepcji prawdy. „Istnieje coś takiego jak prawda. Inaczej rozumowanie i myśl byłyby bezcelowe” (2.135). Czym jest prawda? — „rozumie się, że jest coś, co jest *takie* — poprawne, właściwe — niezależnie od tego, co ty, ja lub ktokolwiek inny moglibyśmy o tym sądzić. [...] Istnieje coś, co jest *takie* niezależnie od możliwie wielu głosów przeciw temu” (2.135). Peirce także powiadał, iż każdy zgodzi się z tym, że „prawda polega na zgodności z czymś niezależnym od jego myślenia w danej sprawie, a także od opinii jakiegokolwiek człowieka” (5.211). Prawda jest więc czymś więcej niż tylko opinią w danej sprawie. Opinia jest czysto subiektywnym stanem umysłu, natomiast prawda jest zgodnością sądu z rzeczywistością, czyli jest cechą samej myśli. Przekonanie nie jest konstytutywne dla prawdy, jest ono jedynie postacią prawdziwego poznania, czyli takiego, które odpowiada niezależnej rzeczywistości. Peirce jest przekonany o możliwości osiągnięcia prawdy. Dokonuje się ono w długim procesie wzrostu semiozy: każdy nowy znak jest interpretacją, „którą oświeca światło prawdy.” Rzeczywistość z jej związkami jest niewyczerpalna, wiedza nigdy nie jest jej pełnym poznaniem, lecz asymptotycznym przybliżaniem się do prawdy. Droga ku prawdzie jest historycz-

nym procesem. Taka natura prawdy jest wyraźnie sformułowana w koncepcji wzrostu semiozy. Teza o niepełności prawdziwej wiedzy nie jest jednak wyrazem sceptycyzmu Peirce'a. Przeciwnie, każda myśl jest uchwyceniem prawdy, każde poznanie teoretyczne dające się przełożyć na dyrektywę praktyczną zawiera w sobie moment prawdy. A wzrost semiozy niekoniecznie jest jednoznaczny z negacją poprzedniej myśli jako fałszywej. Wzrost semiozy nie jest drogą od jednego fałszu do następnego, lecz drogą od jednej prawdy do innej, pełniejszej, dokładniejszej, lepiej odzwierciedlającej rzeczywistość. Ta koncepcja historycznej natury prawdy znajduje swe podstawy w semiotyce i w triadycznej koncepcji znaku. Znak nie jest samodzielny, lecz jego sens ujawnia się w interpretującym go znaku.

Triadyczna natura myśli narzuca więc historyczność prawdy jako procesu zbliżania się do rzeczywistości.

Nie znajdujemy u Peirce'a weryfikacyjnej koncepcji prawdziwości. Peirce często jest interpretowany jako bliski tradycji weryfikacjonizmu. Jednak ani doktryna przekonania, ani zasada pragmatyzmu nie mieści się w tradycji definiowania prawdy w kategoriach sprawdzalności. Prawda nie jest utożsamiona z tym, co sprawdzone. Jeśli już, to Peirce bliższy jest koncepcji falsyfikacji. Każde przekonanie jest prawdziwe, dopóki nie zostanie zakwestionowane, dopóki nie powstaną podstawy, by o nim wątpić.

Przeświadczenie o osiągalności prawdy znajduje również swój wyraz w Peirce'a doktrynie badania naukowego jako procesu wzrostu wiedzy i zbliżania się do prawdy. Peirce'owska koncepcja badania naukowego (*scientific inquiry*) jest czasem przedstawiana w duchu transcendentalizmu. Szczególnie Habermas i Apel zarysowali wizję Peirce'a jako transcendentalisty redukującego sens rzeczywistości do podmiotu poznającego, czy raczej do społeczności takich podmiotów. Opinia Habermasa⁴ i Apela⁵ jest jednak nie tyle odzwierciedleniem faktycznych poglądów Peirce'a, co raczej wyrazem niemożności zrozumienia poglądu nie mieszczącego się w ramach „postmodernistycznej” filozofii, czyli w ramach skrajnego relatywizmu subiektywistycznego. Dla Habermasa rzeczywistość jest korelatem badań naukowych, jest konstytuowana w procesie badawczym i żaden inny sens w niej tkwić nie może. Odkrywczość Peirce'a widzi on w pojmowaniu badania naukowego raczej jako pewnej *praxis* niż czysto teoretycznego myślenia. Świat jest więc nie tyle korelatem myśli (przewyciężenie tradycji *cogito*), co przede wszystkim korelatem działania, czyli *praxis*. Jednakże u Peirce'a zarówno sens działania jest inny (nie idzie o faktyczną *praxis*, lecz o możliwość racjonalnego działania w oparciu o to, jak się rzeczy mają), jak też występuje całkowicie odmienny sens rzeczywistości. Pisał on: „czy jest coś takiego, co jest rzeczywiście i prawdziwie prawem natury czy też wszystkie rzekome prawa natury są fikcjami,

⁴ Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1973.

⁵ Karl Otto Apel, *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce*, Frankfurt 1975.

a cała nauka jedynie iluzją” (8.145). Negując nominalizm i relatywizm ironicznie pytał: „dlaczego by nie powiedzieć, że to coś w rodzaju mojego umysłu obdarzyło kamienie zdolnością do spadania?” (8.151).

Innym argumentem na rzecz rzekomego transcendentalizmu Peirce’a bywa jego koncepcja ostatecznej opinii, do uzyskania której zmierza każde badanie. Ostateczna opinia jest traktowana wtedy jako konstytutywna dla świata. Jednakże Peirce nigdy nie uważał „opinii” za konstytutywną dla świata. Przeciwnie, wyraźnie podkreślał, że tylko w długim procesie badawczym zbliżanie się do odkrycia prawdy jest możliwe. Peirce pisał, że każdy zgodzi się z tym, że „prawda polega na zgodności z czymś niezależnym od jego myślenia, a także od opinii jakiegokolwiek człowieka” (5.211). Ogromnie znamienna jest także następująca uwaga: „jako zjawisko psychiczne ostateczna, konieczna opinia nigdy nie będzie istniała jedynie jako zgodność logiczna i metafizyczna” (8.261). Wyraźnie więc nie idzie w pojęciu „ostatecznej opinii” o jakikolwiek fakt świadomości. Peirce, pełen optymizmu poznawczego, niewątpliwie wierzy, że błędy poznawcze, fałszywe ustalenia, pomyłki i niedoskonałości nauki, etc., zostaną w procesie poznania przewyciężone, innymi słowy, wierzy w postęp wiedzy. „Ostateczną opinią” w danej sprawie jest pogląd dostatecznie mocno uzasadniony, tak że wszystkie wątpliwości zostaną rozwiane. Uzasadnienie (empiryczne i logiczne) jest sposobem utrwalania przekonań i dobre uzasadnienie może prędzej stać się podstawą powszechniejszego przekonania niż złe uzasadnienie. Peirce przywiązywał wielką uwagę do kwestii sposobu utrwalania przekonań i widział tylko jedną dobrą metodę w postaci badania naukowego. Nigdy natomiast powszechność przekonania nie była dlań uzasadnieniem jego prawdziwości. Wyklucza on to zarówno kiedy odrzuca metodę uporu, jak też metodę autorytetu.⁶ Negacja metody autorytetu jest niewątpliwie odrzuceniem powszechności opinii jako kryterium prawdziwości — powszechna opinia legitymuje się zawsze swą „powszechnością” jako pewnym autorytetem, natomiast jest oczywiste, że wielu może wierzyć w jakieś głupstwo nie znając prawdy. To nie powszechność przekonania decyduje o jego prawdziwości, lecz prawdziwe przekonanie ze względu na swe mocne uzasadnienie może stać się powszechnym. Czyli uzyskanie powszechnej opinii jest skutkiem, a nie podstawą prawdziwości wiedzy. Jest to pogląd wyraźnie realistyczny, a nie transcendentalny czy relatywistyczny. Prawda nie jest zredukowana do „ostatecznej opinii”, o której rozstrzyga społeczność badaczy, lecz rozpowszechnienie opinii jest manifestacją jej prawdziwości, która polega na zgodności z niezależną rzeczywistością.

To, że owa „ostateczna opinia” nie ma, wedle Peirce’a, waloru konstytutywnego dla rzeczywistości, widać wyraźnie w przypadku innego bliskiego terminu, a mianowicie „interpretanta ostatecznego”. Ostateczna opinia jest ostatecznym interpretantem, czyli konkluzją znaku; jest prawdą, którą dany znak zamierza

⁶ Por. Artykuł Peirce’a *O utrwalaniu przekonań*, w: Hanna Buczyńska, *Peirce*, Warszawa 1965.

osiągnąć w długim procesie semiozy. Nie idzie tu więc w ogóle o moment psychologiczny ani społeczny, ani też o jakiegokolwiek zrelatywizowanie prawdy do wspólnoty badaczy, lecz jedynie o myślowy proces zbliżania się do prawdy obiektywnej, mówiącej o rzeczywistości takiej, jaka ona jest niezależnie od naszych, indywidualnych czy zbiorowych, podmiotowych opinii. „Ostateczna opinia” okazuje się wtedy logiczną konkluzją semiozy. Prawdą nie jest to, co ustalone przez społeczność badaczy, choć tylko społeczność badaczy może wiedzieć, jaki jest rzeczywisty i prawdziwy świat. „Rzeczywiste istnienie prawa, ogólnej prawdy, rozumu polega na jego wyrażeniu się w kosmosie oraz jest wyrażone przez umysły, które są tego odbiciem” (8.137).

Współcześnie, głównie w tradycji analitycznej, dominuje przeświadczenie o zrelatywizowaniu świata do języka. Refleksję nad rzeczywistością zastępuje się refleksją nad językiem, argumentując, że cokolwiek jest wiadome o świecie, jest to tylko uformowany przez język obraz, który nie ma żadnego odniesienia zewnętrznego.

Semiotyka Peirce’a zajmuje radykalnie odmienne stanowisko. O ile milczącą przesłanką Wittgensteinowskiej wizji jest dualizm myśli i rzeczywistości, a celem próba jego przezwyciężenia, o tyle w semiotyce Peirce’a taki dualizm od początku nie występuje. Kategoria znaku konstituuje jedność myśli i rzeczywistości, a nie ich rozdarcie. Triadyczna relacja jest i rzeczywistością, i myślą. Peirce w swej semiotyce unika dualizmu przedmiotu i podmiotu w sposób inny, niż to czyni filozofia analityczna. Analityczny pogląd mówi, że przedmiot naszego poznania jest konstytuowany przez reguły lingwistyczne, przez język. Idea takiej konstytucji jest obca jednak Peirce’owi. Znow antynominalizm Peirce’a staje się tutaj czynnikiem decydującym. Istnienie w uniwersum znaków nie jest odcięciem od rzeczywistości, lecz uczestnictwem w ogólnych możliwościach świata. Znak nie jest grą językową. Nie ma w nim arbitralności gry. Znak dzięki swym różnorodnym formom i rodzajom (uchwyconym w triadyczno-trychotomicznej klasyfikacji znaków) łączy w sobie różne szczeble rzeczywistości (jakości, fakty i prawa) i różne zdolności poznawcze. A semiotyka nie jest filozofią języka w analitycznym sensie, lecz metafizyką poznania.

Semiotyka nie dokonuje więc relatywizacji rzeczywistości do żadnego systemu znaków. Jednym z zasadniczych argumentów przeciw relatywizmowi jest na gruncie semiotyki koncepcja ciągłości i wzrostu semiozy. Znaki *ex definitione* są wzajemnie przekładalne. Semioza niczym nie przypomina monady gry językowej. Znak istnieje po to, by być interpretowanym. Żaden znak *ex definitione* nie jest zamknięty, przeciwnie, jego naturą jest otwartość. Znak *musi* być przekładalny na inny znak i jest to proces nieograniczony. Tym samym relatywizacja do jakiegoś określonego systemu znaków w rodzaju „gry językowej”, czyli do systemu jako do zamkniętej całości, nie jest możliwa. Problemy dyskutowane w ramach filozofii analitycznej wydają się z perspektywy semiotyki całkowicie pozorne.

Każdy nowy znak zarazem wie „coś więcej”, jest nie tylko inną interpretacją, lecz interpretacją, którą „oświeca światło prawdy”. Znaki są więc nie tylko

otwarte, lecz również porównywalne. Uniwersum semiotyczne jest nieustającą interpretacją, w której znaki i systemy znaków wzajemnie się interpretują, tak że wielość i różnorodność nie wykluczają zarazem jednolitości i ciągłości. Klaustrofobiczne zamknięcie gry językowej nie jest możliwe w semiozie.

Natomiast dzisiejszy pragmatyzm jest pewnym stanowiskiem w ramach filozofii analitycznej. Jest czymś w rodzaju połączenia uproszczonej wersji pragmatycznej definicji prawdy Jamesa z filozofią języka Wittgensteina. Z Peirce'em ani jego filozofią znaku nie zachował on żadnych związków. Neopragmatyzm ma także częściowo źródła pozafilozoficzne w postaci dążenia do znalezienia jakiegoś specyficznego amerykańskiego stanowiska filozoficznego, które nie wywodziłoby się bezpośrednio z myśli europejskiej. Jest on więc refleksem pewnego resentymentu. I jak każdy wyraz resentymentu jest on przede wszystkim krytyką i negacją. Rorty⁷ przedstawia pragmatyzm jako radykalne odrzucenie wszystkich wyników filozoficznego myślenia, które opatruje globalną nazwą platonizmu. Filozofia przez około dwudziestu pięciu wieków swego istnienia — od presokratyków po czasy dzisiejsze — była rzekomo jednym wielkim błędem myśli ludzkiej. Dopiero współczesny pragmatyzm ma być od tej pomyłki pełnym wyzwoleniem. Radykalna rewolucja Rorty'ego przypomina — niedawno jeszcze tak głośną, choć dziś już zapomnianą — marksistowską krytykę filozofii. Marksizm odrzucał filozofię jako idealizm obcy proletariatu, Rorty odrzuca ją jako platonizm szkodliwy dla życia. W gruncie rzeczy niewielka różnica. Rewolucyjna refutacja filozofii dokonana przez Rorty'ego jest czysto negatywnym aktem, któremu nie towarzyszy żadne dalsze myślenie. Rorty nie ma ani nic nowego, ani nic więcej do powiedzenia, jak tylko odrzucenie czegoś, co było wcześniej powiedziane. Jest to więc klasyczny wyraz resentymentu, odwrócenie wartości, „zemsta duchowa”. Rorty obwieszcza „koniec filozofii” w sposób równie arogancki, jak to czyniło już wielu innych przed nim, obwieszcza też koniec teologii, nie dostrzegając, że nie ma on żadnego wpływu na tę dziedzinę refleksji ludzkiej. Będąc zwolennikiem „praktyczności” i „rozsądku”, zdaje się zarazem nie widzieć niepraktyczności swego przedsięwzięcia.

Krytycy Rorty'ego (np. Putnam) zarzucają mu przede wszystkim relatywizm, lecz nawet ten termin Rorty uznaje za zbyt „filozoficzny”, czyli ogólny i wykraczający poza codzienność. Jego rzeczywistość jest doskonale „jednowymiarowa” (w sensie, w jakim Marcuse pisał o „jednowymiarowym człowieku” w swej słynnej niegdyś książce), a pojęcie relatywizmu wnosi odniesienie czegokolwiek do czegoś innego, co dla Rorty'ego jest już formą spekulacji. Jego myśl nie jest zdolna do żadnych abstrakcji. Niemniej jednak, nawet jeśli termin „relatywizm” należy do potępionej filozofii, pragmatyzm Rorty'ego jest skrajnie relatywistyczną postawą, która prowadzi do swego przeciwieństwa, czyli do absolutyzacji każdej chwili i każdej rzeczy konkretnej.

⁷ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982 oraz tegoż: *Objectivity, Relativism and Truth*, t. 1, Cambridge 1991.

Współczesny pragmatyzm jest stanowiskiem tak zróżnicowanym, że nie bardzo poddaje się on jednolitemu opisowi. Jedynym wspólnym momentem łączącym jego przedstawicieli jest przeświadczenie — właściwe filozofii analitycznej — że nie ma innej rzeczywistości niż wyrażona w języku i że język jest jedynym przedmiotem badania. Poza tym wspólnym wittgensteinowskim stanowiskiem istnieją same tylko różnice ujawniające się w sporze o to, czym jest pragmatyzm. Ukazanie sensu tego pragmatyzmu staje się więc możliwe raczej przez uchwycenie pewnych kontrowersji na jego gruncie niż przez prezentację jakichś głównych tez.

Putnam⁸ widzi sens pragmatyzmu w przewycięzeniu dualizmu faktów i interpretacji, w zasadniczej jedności faktu, wartości i teorii, co skłania go do nazywania pragmatyzmu holizmem. Z punktu widzenia holizmu twierdzi, że Rorty nie jest pragmatystą, ponieważ dychotomizuje on myśl ludzką na tę, która jest wewnątrz danej gry językowej, i tę, która jest poza grą językową. Holizm Putnama natomiast widzi pewną jedność gier językowych na gruncie jedności życia. Język przynależy do formy życia i tylko na gruncie jedności życia możliwe jest uczestnictwo w danej grze językowej. Zgoda w ramach języka jest możliwa nie tylko dzięki przestrzeganiu pewnych reguł gry, lecz przede wszystkim ze względu na uczestnictwo w jednolitej formie życia. Można by zatem też przypuścić, że różne formy życia przy wszystkich różnicach mają również jakieś wspólne elementy właściwe życiu jako takiemu; wtedy byłby to moment diltheyowski: jedność doświadczenia życia jest podstawą rozumienia nie tylko jednej gry, ale wielu zarazem. Gra językowa nie jest dla Putnama zamkniętą klatką, lecz jest otwartością na inne gry, umysł zdolny do tworzenia gier może je porównywać, wybierać, zmieniać. Putnam uważa dokonane przez Rorty'ego absolutne zrelatywizowanie myśli do danej jednej gry językowej za karykaturę ludzkiego posługiwania się językiem. Holizm pragmatyzmu rozciąga więc Putnam na jedność języka i życia oraz na wielość gier językowych. Wobec takiej holistycznej wizji skrajne relatywistyczne i sceptyczne wnioski Rorty'ego tracą swe podstawy. Czyli pierwszy spór wewnątrz pragmatyzmu toczy się pomiędzy monadystycznym pluralizmem gier (Rorty) a holizmem przewyciężającym dualizm postawy wewnętrznej i zewnętrznej wobec gry.

Innym tematem sporu Putnama i Rorty'ego jest sens prawdy. Rorty za główną tezę pragmatyzmu uważa twierdzenie, że nie ma *żadnej* teorii prawdy; prawda nie jest kwestią teorii i nie warto pytać, czym ona jest. Takie pytanie jest tylko zgubnym platonizmem. Następuje tu odrzucenie nie tylko klasycznej koncepcji prawdy, lecz w ogóle samej idei prawdy. Prawda okazuje się zbędną hipostazą. Jedyne prawomocne pytanie o prawdę to konkretne pytanie o to, co jest prawdą w ramach danej gry językowej, oraz w jaki sposób w każdej konkretnej sprawie dokonujemy akceptacji opinii. Rorty odrzuca zróżnicowanie pomiędzy opinią

⁸ Hilary Putnam, *Pragmatism*, Oxford 1995.

a prawdziwą wiedzą. Sposób ustanawiania opinii jest zarazem aktem nadawania czemuś waloru prawdziwości. Rorty nie widzi jakościowej różnicy między odrębnymi sposobami „utrwalania opinii”, jak czynił to Peirce. Peirce odrzucał metodę autorytetu, metodę uporu i jedyny właściwy sposób widział w badaniu naukowym jako sposobie uznawania opinii. Czyli Peirce był świadom tego, że istnieją dobre i złe metody ustalania opinii i że różne opinie nie są jednakowo wartościowe, Rorty natomiast uznaje równoważność wszystkich opinii.⁹ Dla Rorty’ego prawda nie ma innego sensu jak tylko opis procedur uzasadniających przyjętych w danym społeczeństwie. Jeśli więc „ośli upór”, przemoc czy autorytet kieruje ustalaniem opinii w naszym społeczeństwie, to nie posiadamy żadnych podstaw do odrzucania tak ustalonych opinii, albowiem każda metoda jest równie dobra, a każdy rezultat w postaci opinii jest prawdziwy. Gdy prawdę redukuje się do wszystkich możliwych metod ustalania opinii, to wprowadzie unika się platońskiej hipostazy prawdy, lecz także jest się zmuszonym do zaakceptowania wszystkich najbardziej idiotycznych opinii na mocy samego faktu, że ktoś takie opinie wygłasza, a w szczególności trzeba zawsze podzielać opinie tyranów, którzy dysponują ogromną siłą perswazji w narzucaniu swych opinii. Rorty czyni z człowieka więźnia opinii. Prawda jest dlań etnocentryczna, odniesiona do kultury społeczności ustalającej prawdę, i nie posiada żadnego odniesienia do rzeczywistości i świata. Stanowisko Rorty’ego jest połączeniem weryfikacyjnej teorii prawdziwości — prawda jest określona w kategoriach sprawdzania — z koncepcją rzeczywistości uformowanej przez grę językową (czyli połączeniem neopozytywizmu z Wittgensteinem z *Dociekań filozoficznych*). Największą zasługę filozoficzną Jamesa i Deweya upatruje Rorty w fakcie, że nie mieli oni żadnej teorii prawdy. Jamesa koncepcję prawdy przedstawia on w uproszczonej wersji, jako tezę, że prawdą jest to, w co dobrze jest wierzyć. W konsekwencji prawda jest raczej sprawą praktyki niż teorii. Już samo ogólne pytanie o prawdę jest platonizmem, a nie tylko określona na nie odpowiedź. W takim odrzuceniu pytania o prawdę upatruje też Rorty istotę pragmatyzmu. Wywołuje to zasadniczy sprzeciw Putnama, który uważa, że prawda nie może być zdefiniowana w kategoriach weryfikacji. Widzi on różnicę pomiędzy zrozumieniem tego, czym jest prawda w danej sprawie, a zrozumieniem, w jaki sposób możemy się o tym przekonać. Prawda nie jest więc ani procesem weryfikacji, ani też nie jest ograniczona tylko do jednej gry językowej, gdyż gra nie jest klatką, lecz otwartością, o czym już była mowa. Skrajnie relatywistycznemu i subiektywistycznemu rozumieniu prawdy przez Rorty’ego przeciwstawia więc Putnam realistyczny i obiektywistyczny sens prawdy. Nie wszyscy zatem pragmatyści odrzucają klasyczną definicję prawdy.

⁹ Aby widzieć jasno różnice między stanowiskiem Peirce’a a Rorty’ego, dobrze sięgnąć do dialogu Platona *Gorgiasz*. Platon pisze tam o przekonaniu, które jest wiedzą, i o takim, które jest tylko wiarą (454). Peirce jest bliski stanowisku Sokratesa, a Rorty — *Gorgiasza*. Por. Platon, *Gorgiasz*, Warszawa 1991, zwłaszcza 454–466.

Pragmatyzm Rorty'ego głosi skrajny subiektywizm i relatywizm w zakresie rozumienia świata. Lansuje on formułę: „świat na dobre utracony”. Świat jest „na dobre utracony” poza grą językową. Jest tylko gra i pytanie o to, czy gra odnosi się do czegoś poza nią, jest nieuprawnione i naiwne. To właśnie filozofia przez ponad dwa tysiące lat beznadziejnie szukała świata „chodząc na manowce”, podczas gdy naprawdę nie ma nic poza grą językową. Temu sceptycznemu pogładowi dotyczącemu utraty świata Putnam przeciwstawia wizję odzyskania świata, widząc w pragmatyzmie właśnie dobrą negację sceptycyzmu Rorty'ego. Odpowiedzią na sceptycyzm poznawczy jest ludzkie działanie. Nie utraciliśmy świata (w naszym myśleniu), ponieważ potrafimy w nim działać. Putnam używając tego argumentu nie wspomina wprawdzie Peirce'a, lecz jest to typowo Peirce'owski argument. Taki właśnie argument znajdujemy w maksymie pragmatycznej Peirce'a i w całej jego semiotyce. Tyle zapewne powiedziałby Peirce, gdyby spotkał się w swych czasach z tak radykalną formą sceptycyzmu, która jednak wtedy nie istniała, a dziś jest symptomem „postmodernistycznego” myślenia. Nie ulega wątpliwości, że Putnam jest znacznie bliższy pragmatyzmu Peirce'a niż Rorty. Zresztą Rorty nie zalicza Peirce'a do tradycji pragmatyzmu w ogóle.

Swój sceptycyzm odnośnie do możliwości wiedzy o świecie Rorty wyraża przeciwstawiając dwie koncepcje: solidarności i obiektywności oraz opowiadając się za pierwszą przeciw drugiej. Myśl, poznanie, nauka nie stoją wobec świata, lecz wobec konkretnej społeczności ludzkiej, ich wartość nie mierzy się adekwatnością, obiektywnością, lecz jedynie wkładem do życia społecznego. Prawda jest zrelatywizowana etnicznie nie tylko przez język i kulturę, lecz także przez doraźne potrzeby praktyczne. Zadaniem nauki nie jest opisywanie świata — naiwny platonizm — lecz czynienie ludzi szczęśliwszymi. Pragmatyzm, zdaniem Rorty'ego, dzięki przewyżczeniu pojęcia obiektywizmu, stanowi poważny wkład w szczęście ludzkości. Pragmatyzm staje się w ten sposób wyrazem sentymentalnego humanitaryzmu: negacja filozofii dokonuje się w imię dobra ludzkości. Lecz czy całej ludzkości? Czy pragmatysta zamknięty w etnicznej grze może mówić o całej ludzkości? Oczywiście, nie. Pragmatyzm jest więc dla Rorty'ego wkładem w dzisiejszą społeczność amerykańską, jest aktem solidarności z nią. Trudno powiedzieć, czy jest wkładem pozytywnym w tę rzeczywistość społeczną, natomiast nie ulega wątpliwości, że jest doskonałym jej wyrazem. Innymi słowy, że jego prawdziwość jest zrelatywizowana do tej formacji kulturowej, która zasadniczo przeciwstawia się europejskiej tradycji humanistycznej i filozoficznej.

Wewnątrz pragmatyzmu głównym krytykiem sceptycyzmu oraz etnicznego relatywizmu Rorty'ego jest Putnam. Przeciwstawia on sceptycyzmowi koncepcję realizmu, czasem zwanego „realizmem z ludzką twarzą”. Głównym momentem jest tu prymat rozumu praktycznego przed teoretycznym: w życiu i działaniu znajdujemy w końcu przekonujący argument na rzecz niefikcyjności rzeczywistości, na rzecz wzrostu i pewności wiedzy, na rzecz możliwości komunikacji

przekraczającej etniczne zamknięcia. To życie i działanie są zdolne zaprzeczyć sceptycyzmowi, a nie jedynie czysta myśl. Spór o świat nie jest czysto teoretyczny, lecz ma sens praktyczny i ostateczne jego rozstrzygnięcie jest możliwe tylko przez praktykę życia. Świat nie jest ostatecznie utracony poza językiem, ponieważ rozumienie gry językowej jest braniem udziału w jakiejś formie życia. Język nie odcina nas od świata. Pytanie, czy mamy dostęp do rzeczywistego świata, nie jest kwestią teoretyczną, lecz praktyczną i znajduje odpowiedź w życiu i działaniu. Twierdzenie Rorty'ego, że dostęp do rzeczywistego świata jest niemożliwy, uznać trzeba za nieuzasadnione. Nawet jeśli wiedza jest przede wszystkim interpretacją, to nie tracimy przez to świata. Stanowisko Putnama jest niewątpliwie głębiej zakorzenione w historycznej tradycji pragmatyzmu niż pogląd Rorty'ego, a to dlatego, że zasadniczą rolę odgrywa w nim pojęcie działania oraz koncepcja jedności faktu i wartości.

Na koniec tych rozważań nasuwa się konkluzja, że neopragmatyzm to postawa intelektualnej rezygnacji. Tatarkiewicz nazywał ją filozoficznym minimalizmem. Polega ona na unikaniu lub odrzucaniu pytań, a nie na ich stawianiu i rozważaniu. Jest tym samym radykalnym zaprzeczeniem ducha filozofii, która zrodziła się ze zdumienia rzeczami i poszukiwania prawdy o nich. Dążenie do prawdy nie rodzi się ze sceptycyzmu. Platon obdarzył nas nie tylko zbędnymi hipostazami, lecz również sokratejską mądrością. Czy bez Platona nie byłibyśmy tylko barbarzyńcami? Nie sądzę, by filozofia musiała się obawiać neopragmatycznej refutacji. Sokrates potrafił obronić się przed sofistami i retorami.