

DANIEL UROMSKI
UMK. w Toruniu

POZNANIE JAKO KONWERSACJA. UWAGI KRYTYCZNE

Ewolucja wiadomości u istot ludzkich jest nierozdzielnie związana z użyciem metafor. Metafory nie są tylko marginalnymi ozdobnikami czy nawet przydatnymi modelami; są one – metafory przestrzeni, ruchu, widzenia – fundamentalnymi formami uwiadomiania sobie przez nas naszej kondycji.

Iris Murdoch

Klasyczna już dziś księжка Richarda Rorty'ego *Filozofia a zwierciadło natury* wzbudziła i nadal wzbudza wiele kontrowersji, ponieważ głosi się tam tezę, iż projekt filozofii, mający swoje źródła w filozofii Kartezjusza, przybierając dojrzałą formę w filozofii transcendentnej Kanta, a współcześnie rozwijany w fenomenologii i w pewnych odłamach filozofii analitycznej, jest przygodny i arbitralny. Niniejszy artykuł jest próbą, po pierwsze, ukazania strategii Rorty'ego, która doprowadza go do powyższego wniosku oraz, po drugie, krytycznego zbadania jego głównej tezy, według której adekwatnym modelem poznania nie jest model „konfrontacji”, lecz model „konwersacji”. Rozważana jest tu również perspektywa, w której oba te modele poznania nie wykluczają się, ale stanowią dwa równie istotne aspekty poznania.

Choć Rorty, zarówno w książce *Filozofia a zwierciadło natury*, jak i w swych innych pracach poświęca wiele miejsca problemowi umysłu-ciała oraz zagadnieniu samej filozofii, to niniejszy artykuł dotyczy głównie problematyki poznania, traktując te dwa pierwsze zagadnienia raczej marginalnie.

1. Filozofia jako terapia. Tak oto autor *Filozofia a zwierciadło natury*, w ogólny sposób określa charakter swego przedsięwzięcia: „Ta książka [...] jest raczej terapeutyczna niż konstruktywna” [Rorty 1994, s. 12]. Za celem jego jest: „Podkopanie wiary czytelnika w «umysł» jako coś, o czym należy sobie «filozoficznie» opiniować, w „poznanie” jako coś, czego teoria powinna istnieć, oraz w «filozofii» jak pojmowano ją od czasów Kanta” [Rorty 1994, s. 14].

Tak więc, celem Rorty'ego jest terapeutyczne podejście do koncepcji umysłu, poznania oraz filozofii, tak, jak były one pojmowane w filozofii nowożytnej. Jednakże zanim zostanie wyjaśniona kwestia, co kryje się pod słowem „terapia” w przytoczonym cytacie, należy najpierw pokrótce omó-

wi, jak Rorty pojmuje umysł, poznanie i filozofię, oraz jak łączy się one, jego zdaniem, w jedną zwartą doktrynę.

Naczelnym zagadnieniem filozofii jest problem uprawomocnienia naszych roszczeń poznawczych, tj. w jaki sposób formułowane przez nas twierdzenia podnieść do rangi wiedzy. Wiedzę określa się jako zespół trafnych przedstawień rzeczywistości niezależnej od umysłu. Jak zatem dochodzi się do trafnych przedstawień? Odpowiedzią na to pytanie jest pewna koncepcja uzasadnienia. Polega ona na tym, że „do trafnych przedstawień dochodzi się odnajdując w umyśle szczególnie uprzywilejowany zespół, tak silnie narzucający się przedstawieniu, że niepodobna w tym być trafno” [Rorty 1994, s. 148]. Odkrycie tych przedstawień jest zarazem dotarciem do podstaw poznania, za dziedzin badania epistemologii (teorii poznania, która stanowi jądro filozofii i której celem jest zbudowanie ogólnej teorii przedstawień) jest umysł ludzki pojęty jako „przestrzeń wewnętrzna”, zawierająca trafne i nietrafne przedstawienia. Tak więc, zagadnienie poznania sprowadza się do opisu procesów psychicznych (czynności „myślenia”, „przedstawiania”), które, z uwagi na uprzywilejowane przedstawienia, umożliwiają wiedzę. Ten uprzywilejowany zespół przedstawień „[...] ma być fundamentem całego poznania, a dyscyplina naprowadzająca - teoria poznania stanowiła fundament kultury [...]. Filozofia-jako-epistemologia ma być poszukiwaniem niezmiennych ram, w których musi się mieścić poznanie, życie i kultura - strukturalistów na nie przez uprzywilejowane przedstawienia, które ona nakłada” [Rorty 1994, s. 148].

W powyższym opisie łatwo się zorientować, co stanowi cel ataku Rorty'ego, jest nim mianowicie fundacjonalistyczna koncepcja uzasadniania, gwarantująca prawdziwość przedstawień. Owa prawdziwość pojęta jest korespondencyjnie, tzn. jako zgodność przedstawienia z rzeczywistością. Te dwie teorie razem wzięte wspierają, zdaniem Rorty'ego, koncepcję filozofii, która rości sobie pretensję do zajęcia centralnego miejsca w kulturze, miejsca arbitra, który ocenia roszczenia poznawcze pozostałych dziedzin kultury (np. religii, nauki, sztuki, polityki), gdy postrzega je jako ogół takich roszczeń. Ów arbiter czyni to na podstawie tego, że zna naturę i podstawy poznania; wiedzę tę uzyskuje, badając naturę podmiotu ludzkiego jako podmiotu poznania i relacji, w jakich pozostaje on do rzeczywistości niezależnej. Tak rozumiana filozofia jest odrębna od nauki „filozofii pierwszorzędnej”, gdy zarówno nauce jak i innym dziedzinom kultury „dostarcza podstaw”; relacje zaś, w jakich różne dziedziny kultury sytuują się do owych podstaw poznania, rozstrzygają, które z jej obszarów są poznawcze (również: obiektywne, racjonalne), a które nie (gdy ich roszczenia poznawcze są bezzasadne).

Metafilozoficzne hasło „filozofii jako terapii” ma swe źródło w drugiej filozofii Ludwiga Wittgensteina, jednego - zdaniem Rorty'ego - obok Hei-

deggera i Dewey'a, z „trzech najważniejszych filozofów naszego wieku” [Rorty 1994, s. 11]. W myśleniu tego stanowiska problemy filozoficzne nie są problemami „rzeczywistymi” (tj. takimi, które mają naturalne rozwiązanie i wymagają takiej postawy konstruktywnej), lecz tylko „językowymi”, powstałymi wskutek „niewłaściwego” użycia języka; sam w sobie nie jest chorobą umysłową, natomiast rola filozofa sprowadza się do roli terapeuty, który z tych problemów leczy, a nie rozwiązuje. Tak oto ujmując rzecz Rorty: „[...] «problem filozoficzny» jest wytworem nie wiadomych założeń w języku, w którym ten problem się formułuje - założenia, które należało postawić pod znakiem zapytania, zanim sam problem został wzięty poważnie” [Rorty 1994, s. 7].

Jednakże wspomniana koncepcja Wittgensteina nie wyczerpuje założeń i postawy metafizycznej R. Rorty'ego. Filozof ten, inspirowany podobnymi ideami filozoficznymi zarówno Heideggera i Dewey'a, w oryginalny sposób nadaje jej treść bogatszą. Dwie cechy należy dodać do owego „terapeutycznego przedsięwzięcia”. Po pierwsze, jest to uchwycenie „nie wiadomych założeń w języku” winno być uzupełnione o „myślenie wiadome historycznie” [Rorty 1994, s. 11]; tj. o przedwiadczenie, że „wieczne problemy filozoficzne” mają swe źródła historyczne. Słowem, ujęcie owych założeń, domaga się szerszego kontekstu (w obszarze którego mieści się historia filozofii, czy szerzej: kultury). Kontekst taki pozwoli ukazać genezę, uwarunkowania i dalszy rozwój danej problematyki filozoficznej w perspektywie historycznego jej rozwoju. Tak więc w dziele Rorty'ego obok konstruktywnych argumentów przeciwko pewnym teoriom umysłu, poznania i filozofii, została przedstawiona również ich historyczna analiza. Celem takiej strategii jest zdystansowanie się do tradycji filozoficznej poruszanych w niej zagadnień, jak i założeń, na jakich się opierają - oraz ich ocena. Jest to kluczowy moment w Rorty'ego koncepcji filozofii jako terapii, gdy owego „zdystansowanie się” polega na ukazaniu historycznej przygodności danego projektu filozoficznego.

Następnie cech metafizycznego stanowiska Rorty'ego jest to, iż problematykę filozoficzną, jak również samą filozofię, rozpatruje on nie tylko z językowego i historycznego punktu widzenia, ale i społecznego. Ponieważ sam dzieli, że zrozumienie historycznego aspektu powstania problemów filozoficznych, wymaga zrozumienia tego, jak kultura Zachodu została przez nie opanowana. Oryginalności ujęcia Rorty'ego można dopatrywać się m.in. w tym, że filozofia rozpatruje on jako jedną z aktywności kulturowych, jedną z dziedzin kultury, wskazując na jej relacje do innych dziedzin (np. religii, nauki, polityki), jak i na jej roszczenia wysuwane w stosunku do tych pozostałych obszarów kultury. Rorty, czerpiąc inspirację z pragmatyzmu, a w szczególności z pragmatyzmu J. Dewey'a, swymi krytykami tradycyjnej problematyki

filozoficznej tworzy na podstawie „wizji nowego społeczeństwa” [Rorty 1994, s. 17], które, uwolniwszy się od tradycyjnego słownika problematyki filozoficznej, pozostawiło te za sobą założenia i problemy, do których ów słownik zobowiązywał. W tym sensie filozofia Richarda Rorty’ego może być przedstawiana jako krytyka kultury.

2. Projekt: Filozofia-jako-epistemologia. Rorty, aby ukazać przygodność tradycyjnego projektu filozoficznego, filozofii-jako-epistemologii, przedstawia historię jego rozwoju, począwszy od Kartezjusza, przez Kanta, a po neokantystów w XIX wieku. Główną tezę, jak byś chciał uzasadnić, jest, że „[...] przez wyłączenie o «problematyczności» poznania, a co za tym idzie o potrzebie jego «teorii», jest następstwem pojmowania wiedzy jako nagromadzenia przedstawię - takiego poglądu na wiedzę, który, jak wywodziłem, jest wytworem siedemnastego wieku. Morał jaki się z tego wynika, to że jeśli ten sposób myślenia jest arbitralny, arbitralna jest też epistemologia, a tak i tak rozumiana filozofia, jak rozumie ona siebie od połowy ubiegłego stulecia” [Rorty 1994, s. 125]. Aby ukazać historię rozwoju epistemologii, należy wskazać na idee, które były konstytutywne dla jej powstania. W wielkim uproszczeniu można to ująć w następujący sposób.

Zdaniem Rorty’ego, „Kartezjański wynalazek umysłu” dał podstawę do dokonania się na terenie filozofii „przewrotu epistemologicznego”. Kartezjusza koncepcja umysłu zdefiniowana została w terminach epistemicznych, jako to, co dane w sposób bezpodległy (Rorty zauważa, że owa cecha, określająca to, co mentalne, generuje *quasi*-percepcyjną metaforę Oka Umysłu, dokonującego przeglądu wewnątrznych przedstawię umysłu), gdzie kryterium bezpodległości jest niepowodowalność, niekorygowalność poznania (definicja taka obejmuje zarówno przekonania, myśli, jak i czyste odczucia, jak np. ból, i umocliwiła pojęcie przedstawienia wewnątrznego) [Rorty 1994, s. 57 i 66]. Tak wyodrębniona „przestrzeń wewnątrzna”, dzięki Kartezjańskiemu metodycznemu wstąpieniu, dała początek problemowi sceptycyzmu epistemologicznego, tj. problemowi, jak i czy w ogóle można uzyskać wiedzę (trafne przedstawienia) o świecie niezależnym od umysłu. Odpowiedź na to pytanie wymagała dyscypliny teoretycznej, epistemologii (obejmującej ogólną teorię przedstawienia), która byś mogła stawiać czoła temu zagadnieniu.

Jednakże, zdaniem Rorty’ego, umysł Kartezjański nie jest warunkiem dostatecznym powstania epistemologii, ponieważ nie powstałaby ona, gdyby nie „pomieszczenie mechanistycznego opisu działania umysłu z «ugruntowaniem» ludzkich roszczeń poznawczych” [Rorty 1994, s. 129] albo inaczej: pomieszczenia przyczynowego opisu nabywania przekonania z ich uzasadnianiem, pomieszczenia, za które Rorty obwinia Locke’a. Dzięki temu ostatniemu powstał projekt epistemologii, jako próba „pogłębienia wiedzy o tym, co

mo na i jak mo na ulepszy to poznanie dzi ki badaniu sposobu działania umysłu” [Rorty 1994, s. 126]. Za W. Sellarsem, Rorty uwa a, e jest to „bł d naturalistyczny” (tego samego rodzaju, co bł d naturalistyczny w etyce, o którym mówił G. Moore), czyli próba sprowadzenia faktów epistemicznych (tego, co normatywne) do faktów nieepistemicznych (tego, co opisowe). Przyczyny tego bł du Rorty widzi w tym, i zarówno Locke, jak i my licele siedemnastowieczni, nie pojmowali wiedzy jako prawdziwego, uzasadnionego przekonania, jako tzw. wiedzy, „ e”, która ma charakter propozycjonalny i opisywana jest jako relacja podmiotu do s du (*proposition*). S dzili natomiast, e pierwotn , w stosunku do tak poj tej wiedzy, jest wiedza „o”, opisywana jako relacja zachodz ca pomi dzy podmiotem a przedmiotem. Tez powy sz Rorty przypisuje w szczególno ci Locke’owi, który u ł metafory tabliczki woskowej, gdzie przedmioty odciskaj impresje (poj te jako przedstawienia rzeczywisto ci zewn trznej wobec umysłu, którego koncepcj Locke przej ł po Kartezjuszu), przy czym samo „posiadanie impresji” uwa ał Locke za poznanie, nie za tylko za przyczyn poznania.

ródłem owego „bł du naturalistycznego”, twierdzi Rorty, jest to, e „wybór percepcji zmysłowej jako modelu, a w szczególno ci wybór metaforyki naoczno ci, skłonił tak Arystotelesa, jak i Locke’a do próby redukcji wiedzy, « e» - prawdziwych i uzasadnionych przekona wyra onych w s dach - do wiedzy «o» poj tej jako «posiadanie w umy le»” [Rorty 1994, s. 133],

Jednak dopiero w filozofii transcendentальной Kanta (która wymagała akceptacji zarówno Kartezja skiej koncepcji umysłu, jak i Locke’owskiej idei poznania), epistemologia uzyskała swój ostateczny i dojrzały kształt. Kant, zdaniem Rorty’ego, poprzez koncepcj poznania jako zło enia dwu rodzajów przedstawi e (danych naoczno ci i poj) wniósł projekt teorii poznania na poziom aprioryczny, wskazuj c, e „aprioryczne poznanie przedmiotów mo liwe jest tylko wtedy, gdy s one przez nas «konstruowane»” [Rorty 1994, s. 126]. Tym samym epistemologia stała si badaniem wszelkiego mo - liwego poznania, a za fundament poznania uznano Kantowskie dane naoczno ci i poj cia, które wyznaczały dystynkcje na prawdy konieczne i przygodne. Cho Kant był w pół drogi od przekroczenia idei poznania opartej na modelu percepcyjnym, dzi ki temu, e w centrum poznania umie cił s dy, to jednak „ko cie jego uj cia stanowi ci gle metafory przyczynowe «konstruowanie», «wytwarzanie», «kształtowanie», «syntetyzowanie» i im podobne” [Rorty 1994, s. 146].

Zdaniem Rorty’ego, wy ej opisany projekt epistemologii jest arbitralny, poniewa główny jego rdze stanowi analogia poznania (jako trafnego przedstawiania) i percepcji. Istota owej analogi „polega na uto samieniu poznania prawdziwo ci s du z przyczynowym oddziaływaniem pewnego przedmiotu. To przedmiot s du narzuca prawdziwo o sobie. Idea «prawdy koniecznej»

jest właśnie idea „s du, w który wierzymy dlatego, że «presja» przedmiotu jest nie do odparcia” [Rorty 1994, s. 143], To, że idea prawdy koniecznej, czyli podstaw poznania, jest wyjątkiem za pomocą modelu percepcyjnego, nie jest dane, zdaniem Rorty’ego, przed wszelką analizę. Idea poznania jako trafnego przedstawiania, jako konfrontacji podmiotu z przedmiotem, jest zatem wyborem dowolnych metafor, które w sposób arbitralny wybrano jako model poznania. Według Rorty’ego, zniwalała dla tradycyjnej epistemologii była koncepcja umysłu jako Zwierciadła Natury, czyli „przestrzeni wewnętrznej”, która dzięki pewnego rodzaju aktom poznawczym (tj. koncepcji aktów poznawczych wzorowanych na modelu percepcyjnym), trafnie przedstawia rzeczywistość. Zdaniem Rorty’go, zarówno koncepcja umysłu jako Zwierciadła Natury, jak i koncepcja poznania jako trafnego przedstawiania nawzajem do siebie prowadzą.

Jednakże teza Rorty’ego o przygodności i arbitralności projektu filozofii-jako-epistemologii domaga się uzupełnienia, a zwłaszcza pełnej eksplikacji wymaga to, jak ową „arbitralność” się tu pojmuje. Otóż koncepcja poznania jako trafnego przedstawienia i idea podstaw poznania są arbitralne w tym sensie, że gdyby jako modelu poznania nie wybrano właśnie metafory percepcyjnej (metafory „konfrontacji podmiotu z przedmiotem”), a zamiast niej, załóżmy, metaforę inną, wówczas projekt filozofii-jako-epistemologii - w centrum której znajduje się ogólna teoria przedstawienia - mógłby w ogóle nie powstać. W szczególności gdyby ową inną metaforę nie była metafora konfrontacji, ale metafora konwersacji generująca taką koncepcję poznania, na gruncie której pytania, problemy i zagadnienia powstałe w ramach tej pierwszej - straciłyby sens lub w ogóle mogłyby nie powstać. Tak więc, zdaniem Rorty’go, stoimy przed wyborem pomiędzy dwoma różnymi ujęciami poznania, opartymi na dwóch różnych metaforach: konwersacji lub konfrontacji. Aby w pełni przedstawić przeciwstawność tych dwóch koncepcji poznania, należy omówić ujęcie poznania oparte na metaforze konwersacji - ujęcie, które jest stanowiskiem Rorty’ego, a które określa on mianem behawioryzmu epistemologicznego.

3. Behawioryzm epistemologiczny. Centralnym rozdziałem książki *Filozofia a zwierciadło natury* jest rozdział IV zatytułowany *Przedstawienia uprzywilejowane*. Przedstawia on krytykę „Kantowskiego dziedzictwa” filozofii analitycznej, o której twierdzi się tam, że „[...] gałąź filozofii wywodzi się od Russella i Fregego jest [...] po prostu jeszcze jednym wysiłkiem wyniesienia filozofii na piedestał, na którym chciał ją postawić Kant - z wyjątkiem osadzałaby inne dziedziny kultury na podstawie jej tylko właśnie ciwego poznania ich «podstaw». Filozofia «analityczna» jest jeszcze jedną odmianą filozofii Karnowskiej wyróżnia się ona przede wszystkim lingwistycznym raczej niż mentalistycznym pojmowaniem przedstawienia, uznaniem filozofii

języka, a nie «krytyki transcendentalnej» lub psychologii za dyscyplin odslaniając «podstawy poznania,» [...] filozofia analityczna nadal po wiaci konstruowaniu stałych, neutralnych zasad wszelkiego badania, a zatem kości całej kultury» [Rorty 1994, s. 13]. Jednak e, co nale y podkre li, wspomniana krytyka ma charakter „krytyki wewn trznej”, co oznacza, e została ona wypracowana w obr bie filozofii analitycznej, a swój najpełniejszy wyraz uzyskała w pracach W. V. Quine’a i W Sellarsa [Rorty 1994, s. 143],

Główny tezy Rorty’ego jest to, e idea teorii poznania jako dyscypliny odrębnej od psychologii, wymaga Karnowskiej koncepcji poznania, jako zło enia poj i danych naocznych (uprzywilejowanych przedstawie), co, zdaniem Rorty’ego, jest równoważne twierdzeniu, e „gdyby my nie dysponowali rozróżnieniem «danych» i tego, co «dodane przez umysł», lub tego, co «przypadkowe» (bo powstałe pod wpływem danych) i tego, co «konieczne» (bo całkowicie «wewn trzne» wobec umysłu i pod jego kontrol), to nie wiedzieliby my, co uważa za «racjonalną rekonstrukcję » poznania. Nie wiedzieliby my, jak okre li cel i metod epistemologii” [Rorty 1994, s. 152],

Do filozofii analitycznej owe dwa rodzaje przedstawie uprzywilejowanych (tj. poj i danych naoczno ci) przeniknęły w postaci dwu idei: a) wprowadzonej m.in. przez Bertranda Russella idei poznania dzięki bezpo redniemu u wiadomieniu (*knowledge by acquaintance*), przeciwstawionej poznaniu przez opis (*knowledge by description*); oraz b) wprowadzonej m.in. przez Koło Wiedeńskie i Russella, koncepcji prawdziwo ci na mocy znaczenia i prawdziwo ci na mocy do wiadczenia. Obie te idee wspierają koncepcję fundamentu wiedzy i fundacjonalistyczną koncepcję uzasadniania, w myli której s dy uzasadnia si wyprowadzając je, za pomoc akceptowalnych i dających si obiektywnie ocenić procedur inferencyjnych, z innych s dów. Jednak e, pod grob nieskończonego regresu lub/i błędnego koła w uzasadnianiu, postuluje si istnienie s dów, które s zarazem uzasadnione i nieinferencyjne w tym znaczeniu, e nie s one wywiedzione z innych s dów i e do ich uzasadnienia nie wymagana jest inna wiedza dodatkowa (czy to w postaci s dów ogólnych, czy szczegółowych). S to zwykle stwierdzenia wypowiedziane w pierwszej osobie liczby pojedynczej czasu tera niejszego (np. widz teraz, e pada) - to tzw. stwierdzenia sprawozdawcze. Ich status jako twierdzeń uzasadnionych wyja nia si przez odniesienie do szczególnego typu przedmiotów (uprzywilejowanych przedstawie), które s dane dzięki bezpo redniemu u wiadomieniu. Takie stwierdzenia stanowi , według tego poglą du, fundament wiedzy empirycznej.

Opisan wła nie w skrócie koncepcję uzasadniania Rorty okre la jako redukcjonistyczną i atomistyczną. Swoją atak na przedstawienia uprzywilejowane przeprowadza odwołując si do Sellarsa krytyki tzw. Mity tego, co dane, oraz Quine’a krytyki dotyczącej dychotomii zdań analitycznych i zda

syntetycznych. Zdaniem Rorty'ego krytyki obu tych filozofów można połączyć w jedną ogólniejszą koncepcję. Uważa on, że zarówno Quine'a behawiorystyczne podejście do znaczenia, jak i Sellarsa behawiorystyczne podejście do Mitu tego, co dane, umożliwiają ogólniejsze stanowisko behawiorystycznego podejścia do problemu poznania stanowisko behawioryzmu epistemologicznego. Wspólnym cechem koncepcji Quine'a i Sellarsa jest to, że „obydwaj wysuwają behawiorystyczne zastrzeżenia wobec przywileju epistemicznego, który empiryzm logiczny przyznawał określonym stwierdzeniom, *qua* wypowiedziom sprawozdawczym o przedstawieniach uprzywilejowanych” [Rorty 1994, s. 156]. Wspomniane zastrzeżenia mają następującą postać:

„Quine pyta, w jaki sposób antropolog wódn zda, które tubylcy nieodmiennie i szczerze uznają, wyróżniają z jednej strony przypadkowe truizmy empiryczne, a z drugiej konieczne prawdy językowe. Sellars pyta, w jaki sposób wiarygodnie wypowiedzi sprawozdawczej w pierwszej osobie np. o tym, jak jaka rzecz się wydaje, o bólach, od których ktoś cierpi i o myślach przepływających przez umysł różni się od wiarygodnie ci wypowiedzi specjalistów np. o stresie psychicznym, o zachowaniu godowym ptaków czy o barwach przedmiotów fizycznych” [Rorty 1994, s. 156].

Rorty uważa, że te dwa zagadnienia można uogólnić do następującego pytania: skąd wiemy, które stwierdzenia należy przyjąć jako uzasadnione, a dla innych trzeba szukać dalszych potwierdzeń? Zauważa on, że w stosunku do zdań analitycznych, zdaje się, że tubylcom wystarczy wiedza, które ze zdań są niekwestionownie prawdziwe, zaś w przypadku pytania Sellarsa wystarczy nam przekonanie, że nie ma lepszego źródła wiedzy o stanach wewnętrznych niż pierwszoosobowe sprawozdania z nich (jak np. teraz czuję ból) [Rorty 1994, s. 156]. Innymi słowami, że przywilej epistemiczny przypisywany pewnym stwierdzeniom można wyjaśnić nie tylko poprzez postulowanie pewnego rodzaju bytów, do których podmiot ma bezpośredni dostęp poznawczy, ale również poprzez odwołanie się do statusu epistemicznego, jaki dane społeczeństwo tym stwierdzeniom przyznaje. Można więc takiego wyjaśnienia, zdaniem Rorty'ego, oczekiwać za sobą to, że „jeśli stwierdzenia są uzasadniane społecznie, a nie przez wzgląd na przedstawienia wewnętrzne, których są wyrazem, to usiłowanie wyodrębnienia przedstawień *uprzywilejowanych* prowadzi donikąd” [Rorty 1994, s. 157]. Jest to sedno behawioryzmu epistemologicznego, poglądu, zgodnie z którym wyjaśnienie racjonalności i aurytety epistemicznego dokonuje się przez odwołanie do tego, co pozwoli nam powiedzieć dane społeczeństwo, a nie odwrotnie [Rorty 1994, s. 157].

Zanim przejdziemy do bardziej szczegółowych kwestii, dotyczących behawioryzmu epistemologicznego, warto poczynić tutaj kilka uwag o charakterze ogólnym. Otóż, aby uchwycić sens i znaczenie owego behawioryz-

mu, należy go rozpatrywać na tle (i jako konsekwencje) wyżej zreferowanych poglądów. Przede wszystkim stanowisko Rorty'ego nie jest próbą odpowiedzi na pytania, postawione przez tradycyjną (nowożytną) epistemologię w takim sensie, w jakim odpowiedzi na takie pytania mógłby być np. sceptycyzm, agnostycyzm lub idealizm. Nie jest ono również poglądem na rolę, naturę i granice poznania, ani teorię, która miałaby wyjaśnić np. jak w ogóle możliwe jest poznanie, czy te, co stanowi istotę prawdy. Jest natomiast poglądem, zgodnym z którym „filozofia, co się dotyczy poznania i prawdy nie ma nic wspólnego do zaoferowania niemożliwego rozstrzygnięcia (współ z biologią, historią itd.)” [Rorty 1994, s. 158]. Innymi słowami i rzecz wyrażając bardziej w duchu terapeutycznej postawy Rorty'ego - behawioryzm epistemologiczny nie jest odpowiedzią na żadne z postawionych wyżej pytań, gdyż właściwie nie te zagadnienia stawia on pod znakiem zapytania, a raczej mocniej - jest próbą spojrzenia na „problem poznania” w taki sposób, w którym któregoś z owych pytań tracą sens, za próby odpowiedzi na nie są skazane na niepowodzenie¹. Zdaniem Rorty'ego powyższe pytania o to, czy mają sens, o ile zostały postawione w obrębie epistemologii, tak za, przypomnijmy, oparta jest na następujących założeniach: (i) koncepcji umysłu jako Zwierciadła Natury (jako „przestrzeni wewnętrznej”, w której „znajdują się” przedstawienia), tj. odrębnej sfery bytowej, która stanowi dziedzinę swoistego (gdy pierwotnego w stosunku do wyników badań nauk szczegółowych) badania nauki o poznaniu; (ii) „błędzie Locke'a” (tj. pomieszaniu uzasadniania z wyjaśnianiem), czyli założeniu, że badanie procesów psychicznych zachodzących w umyśle pojmowanym zgodnie z założeniem (i) oraz przyczynowy opis nabywania przedstawień, pomogł oszacować trafność przedstawień; (iii) idei poznania jako złożenia (syntezy) pojedynczych danych naoczności, które stanowi fundament wszelkiej wiedzy.

U podstaw wszystkich tych założeń kryje się arbitralne i nieuzasadnione przekonanie, że modelem poznania jest percepcja zmysłowa, czyli metafora konfrontacji. Rorty stwierdza, że jeśli przyjmiemy za model poznania metaforę konwersacji oraz poddamy redefinicji powyższe założenia, opisując je w terminach behawioryzmu epistemologicznego, to owe założenia oraz projekt filozofii-jako-epistemologii, który jest na nich oparty - stracą swą sugestywność. Jak ujmując rzecz Rorty: „Jeśli pojmujemy, że poznanie jest sprawą

¹ Powyższe twierdzenie nie oznacza, że oto R. Rorty obwieszcza koniec filozofii, co sam podkreślał: „Jeśli więc warunkiem neokantowskiej idei filozofii profesjonalnej jest ujęcie «umysłu» czy «języka» jako zwierciadła natury, to wyda się mi, że behawioryzm epistemologiczny, który pociąga za sobą odrzucenie metaforyki zwierciadła, pociąga za sobą twierdzenie, że profesja taka nie może być nie powinna istnieć. Byłby to jednak pochopny wniosek. Profesja nie musi umrzeć wraz ze śmiercią paradygmatu, który ją zrodził”. Dalej za czytamy: „Jakkolwiek rzecz się potoczy, nie ma żadnego niebezpieczeństwa «końca» filozofii. Ani Owiecienie nie stało się kościołem religii, ani Impresjonizm kościołem malarstwa” [Rorty 1994, s. 348-349].

praktyki i wymiany poglądów, a nie prób odzwierciedlenia natury, to najpewniej przestaniemy odczuwać potrzebę jakiejś metapraktyki, która miałaby być krytyk wszelkich możliwych rodzajów praktyki społecznej” [Rorty 1994, s. 154]. Przedstawiona powyżej teza behawioryzmu epistemologicznego jest wymierzona głównie w założenie (iii), a poprzez jej przedstawienie wewnętrzne - również w (i). Tak więc omówienia wymaga jeszcze stanowisko owego behawioryzmu do założenia (ii).

Przed wszystkim należy podkreślić, że tak pojęty behawioryzm nie jest, jak określa to Rorty, kwestią „metafizycznej oszczędności”, nie polega on na redukcjonistycznych analizach wyrażenia typu „O wie, że p” lub „O nieinferencyjnie wie, że p” w samych terminach behawioralnych. Jest on natomiast rezygnacją z pewnego typu wyjaśnień, które poprzez wprowadzenie takich pojęć, jak „bezporednia znajomość” znaczenia” i „bezporednia znajomość zjawisk zmysłowych”, próbują ukazać nie tylko: 1. Wpływ środowiska na ludzi i formułowane przez nich wypowiedzi dotyczące ich otoczenia, ale i 2. Wiarygodność (autorytet epistemiczny) takich wypowiedzi.

Rorty nie ma nic przeciwko konstruowaniu wyjaśnień typu 1. Jego zdaniem można by behawioryst epistemologicznym i wita „z zadowoleniem czyste odczucia, pojęcia *a priori*, idee wrodzone i cokolwiek innego, o ile postulowanie tego mogłoby okazać się pomocne w przyczynowym wyjaśnianiu zachowań ludzi. Nie można natomiast poznać tych «wewnętrznych» czy «abstrakcyjnych» bytów uważa za przesłankę, z której dopiero wywodzić będziemy wiedzę o innych bytach i bez której ta wiedza byłaby «nieugruntowana»” [Rorty 1994, s. 159]. Behawioryzm w epistemologii jest rezygnacją z wyjaśnień typu 2. Jest kwestią tego „czy stwierdzeniom można przysługiwać wiarygodność na mocy relacji «bezporedniej znajomości ci», zachodzących między tymi, którzy twierdzą a np. myślicielami, powszechnikami i studentami” [Rorty 1994, s. 159-60]. Choć Rorty odrzuca większość tradycyjnych dychotomii w dziedzinie poznania (jak choćby wspomniane wyżej dystynkcje: na to, co „dane” i to, co „dodane przez umysł” lub przypadkowe-konieczne), to u podstaw jego stanowiska tkwi dychotomia tego, co opisowe (np. wyjaśnianie, przyczynowanie) i tego, co normatywne (np. uzasadnianie, poznanie).

Rozróżnienie to jest wnioskiem z ataku Sellarsa na tzw. Mit tego, co dane, który w rozprawie *Empiryzm i filozofia umysłu* wykazał, że samo posiadanie wrażenia zmysłowego (paradygmatyczny przypadek tego, co dane), może być, co najwyżej, koniecznym, przyczynowym, lecz nie wystarczającym warunkiem poznania. Co więcej, samo posiadanie wrażenia zmysłowego nie jest faktem poznawczym, gdyż według Sellarsa „określenie jakiegoś przeżycia lub stanu jako poznawczego nie jest empiryczną deskrypcją tego przeżycia lub stanu; umieszcza się je w ten sposób w logicznej przestrzeni racji, uzasadniania i zdolności uzasadniania tego, co się mówi” [Rorty 1994, s. 166].

Owa „przestrze racji” zawsze wyraża ona jest w jakimś języku, a, co za tym idzie, nie da się jej oddzielić od konkretnych praktyk społecznych. Ta ostatnia uwaga pozwala Rorty’emu na utożsamienie tego, co poznawcze z obszarem praktyk społecznych i zarazem pozwala na odrzucenie koncepcji poznania jako „posiadanie w umyśle”, gdy dane empiryczne (czy to pojęte jako przeżycia percepcyjne, czy dane zmysłowe), o ile nie mają charakteru konceptualnego i propozycjonalnego, nie odgrywają żadnej roli w uzasadnianiu przekonania, za którego uzasadnienie polega na ustaleniu relacji między nimi [Rorty 1994, s. 164]; toteż nasze relacje ze światem mają jedynie charakter przyczynowy, a systematyczne ujęcie owych relacji, choć umożliwia zrozumienie tego, jak nabywamy przekonania, to jednak nie mówi nic o tym, które z przekonania są uzasadnione.

Tak więc behawioryzm epistemologiczny nie jest żadną odmianą redukcjonizmu, rozgranicza on ciębie normatywnych sfer poznawczych od opisowej sfery wyjaśniania. Tak rozumiany behawioryzm epistemologiczny, opisujący podmiot ludzki w terminach behawioralnych oraz naturalizujący pojęcie „ludzkiej natury poznania” (tj. odrzucając postulowanie „władz poznawczych”, które mogłyby pełnić uprawomocniającą rolę, docierając, dzięki różnego rodzaju aktom poznawczym, do podstaw poznania), umieszcza go tym samym w dziedzinie badań psychologii. Jednocześnie nie głosi on prymatu i pierwotności społeczeństwa, praktyk społecznych w dziedzinie tego, co poznawcze. Podkreślenie owego prymatu praktyk społecznych, wraz z odrzuceniem idei fundamentu wiedzy jest, zgodnie z opisywanym stanowiskiem, równoważne z przyjęciem holizmu epistemologicznego, ponieważ „holizm wypływa z przeżycia, a uzasadnienie nie jest sprawą jakiejś szczególnej relacji między ideami (słowami) a przedmiotami, ale sprawą wymiany poglądów, rzecz praktyki społecznej. Uzasadnienie konwersacyjne, a tak powiem, jest z natury rzeczy holistyczne” [Rorty 1994, s. 153]. Tak pojęty holizm oznacza, że o uzasadnieniu przekonania decyduje to, jakie zajmują one miejsce w społecznej sieci przekonania oraz, że w uzasadnianiu przekonania niepodobna wykroczyć poza ową sieć. W tej perspektywie krytykowany przez Rorty’ego projekt filozofii-jako-epistemologii był próbą uprawomocnienia, ugruntowania naszych obecnych praktyk społecznych w czymś, co wykracza poza te praktyki. Natomiast z punktu widzenia stanowiska Rorty’ego w uzasadnianiu przekonania możemy odwołać się tylko do naszych obecnych standardów uzasadniania, ucieleśnionych w naszych faktycznych praktykach społecznych, innymi słowy: „[...] niczego nie możemy uznać za uzasadnienie inaczej niż przez wzgląd na to, co już przyjęliśmy, i nie ma sposobu wydostania się gdzieś poza nasze przekonania i język, skąd możemy by dostrzec jakiś inny sprawdzian ni spójny ” [Rorty 1994, s. 160].

Zdaniem Rorty'ego, uzasadnienie ma charakter lokalny i kontekstowy, o którym nie da się powiedzieć nic ogólnego i informatywnego², z drugiej strony standardy uzasadniania obecne w naszych praktykach poznawczych ulegają zmianom w perspektywie historii, za konstruowanie teorii, która miałaby wyjaśnić i uprawomocnić wszelkie takie zmiany, wydaje się wręcz niemożliwa. Z tego też powodu, zdaniem amerykańskiego filozofa, nie powinniśmy budować teorii poznania. Nie oznacza to jednak, że nasze poznanie jest nieracjonalne, ponieważ brak mu podstaw, neutralnego gruntu, z którego można by oceniać nasze praktyki uzasadniania. Rorty z aprobatą cytuje Sellarsa, który twierdzi, że „racjonalność nauki nie na tym polega, że ma ona podstawy, ale na tym, że jest ona przedsięwzięciem samoregulującym się, w którym *jakiegokolwiek* twierdzenie, chociaż nie *wszystkie* na raz, może na wystawić na próbę” [Rorty 1994, s. 162].

4. Komentarz krytyczny. W przedstawionym powyżej stanowisku Richarda Rorty'ego można wyróżnić przede wszystkim dwa aspekty: krytyczny i pozytywny. Ten pierwszy związany jest z atakiem na cały projekt epistemologii i prób ukazania jej arbitralności i historycznej przygodności. Przy czym Rorty zakłada, że ów projekt jest to samo z fundacjonalizmem³ i że jego krytyka też i założeń, na których jest on oparty, jest zarazem podważeniem samej idei epistemologii. Przeciwnie tak pojętej epistemologii wysuwa on przede wszystkim dwa zarzuty: [1] U podstaw założeń tego projektu tkwi arbitralne przekonanie, i adekwatnym modelem poznania są metafory percepcyjne (metafory konfrontacji). Arbitralność tego przekonania płynnie łączy innymi słowami, że nie jest ono ani uzasadnione, ani dane przed wszelką analizę, toteż za percepcyjnym modelem poznania nie stoją żadne argumenty, jest on jedynie wynikiem wyboru. [2] Idea „teorii poznania” jako dyscypliny odrębnej od psychologii, wymaga koncepcji poznania, jako łączy i danych naocznych (uprzywilejowanych przedstawień), które stanowią podstawy poznania. Podważenie tych uprzywilejowanych przedstawień jest zarazem podważeniem celu i sensu realizacji projektu epistemologii-

Natomiast wspomniany wyżej drugi aspekt stanowiska Rorty'ego jest pomylany jako pozytywna odpowiedź na, odpowiednio, negatywne tezy 1 i 2. Ma ona następującą postać: [3] Jeśli teza 1 jest słuszna, to jako model poznania można przyjąć inną metaforę, metaforę konwersacji. [4] Stanowisko w kwestii poznania wypracowane na bazie metafory konwersacji to behawiorizm epistemologiczny, którego główną tezę jest, że jedyne ograniczenia, jakim podlega poznanie mają charakter konwersacyjny oraz, że różnym

² Na ten temat por. [Throop 1995, s. 352].

³ Założenie to jest podważane poprzez wskazanie na zbyt wąskie pojmowanie terminu epistemologia, por. [Throop 1995, s. 353].

racjonalno ci i wiarygodno ci epistemicznej jest społecze stwo; wiedza jest uzasadnionym przekonaniem, uzasadnienie za jest zjawiskiem społecznym, kwestii praktyki społecznej, konwersacji. Konwersacja jest ostatecznym kontekstem, wewn trz którego wiedza ma by rozpatrywana. Wspólnota jest ródłem wiarygodno ci epistemicznej, za wszystko, co nie jest kwestii praktyki społecznej nie pomaga w zrozumieniu wiedzy. Przyj cie tego stanowiska jest zarazem odrzuceniem idei podstaw poznania oraz idei teorii poznania jako ogólnej teorii przedstawie , jest wreszcie odrzuceniem koncepcji filozofii, poj tej jako filozofii pierwszej, która odkrywa podstawy poznania i z uwagi na nie ocenia roszczenia poznawcze wszelkich dziedzin kultury.

Cho u yczliwych krytyków stanowiska Rorty'ego tezy 1 i 2 spotkały si raczej z uznaniem - współgrały one bowiem m.in. z Putnama krytyk realizmu metafizycznego oraz Quine'a krytyk „filozofii pierwszej”, przedstawionej w artykule *Epistemologia znaturalizowarta*, wpisuj c si tym samym w antyfundacjonalistyczny nurt we współczesnej filozofii - to jednak głównym przedmiotem krytyki s tezy 3 i 4⁴, a najcz ciej wysuwany w ich kierunku zarzutem jest relatywizm. Poniewa zarzut ten oraz stanowisko Rorty'ego wobec relatywizmu nie jest głównym przedmiotem niniejszych rozwa a (jest nim natomiast pytanie o uzasadnienie przyj cia lub odrzucenia danej metafory jako modelu poznania), poni szy komentarz b dzie głównie dotyczył tezy 3 i cz ciowo tezy 4⁵.

Przede wszystkim nasuwa si pytanie o to, co stanowi racj za przyj - ciem 3? Zdaje si , e A. Grobler ma racj , twierdz c, e przeciwstawiaj c sobie te dwie metafory (tj. 1 i 3), Rorty „wci ga czytelnika w pułapki mylenia dwubiegunowego” [Grobler, 1995, s. 102]. Je eli przedstawiona w tym rozdziale interpretacja pogl dów Rorty'ego jest trafna, to uwa a on, e projekt filozofii-jako-epistemologii jest arbitralny i przygodny, gdy koncepcja ta oparta jest na metaforach, których zastosowanie nie było poparte ani poprzedzone adn analiz i badaniem, za Rorty'ego propozycja jest pomy lana tak, aby w jej ramach nie było mo liwe odtworzenie tradycyjnych pyta epistemologii. Cho powiada on, e nasze praktyki uzasadniania rzadko przyjmuj strategie uzasadniania opisane przez fundacjonalizm, to nie rozwa a on alternatywnych uj , tj. innych ni metafory konfrontacji i konwersacji. Innymi słowy teza negatywna (1 i 2) Rorty'ego, nawet je li okazały si słuszną, nie musi poci ga za sob przyj cia tezy pozytywnej (3).

⁴ Jednym z tak rozumianych krytyków jest H. Putnam, por. [Putnam, 1992, s. 68]; jest on również głównym krytykiem stanowiska Rorty'ego, któremu zarzuca relatywizm kulturowy. Por. [Putnam 1998, s. 273].

⁵ Na temat racji i motywów odrzucenia relatywizmu przez Rorty'ego oraz przej cia na pozycje etnocentryzmu, por. [Szahaj 1996, s. 24-36].

Aby to wykazał, wystarczy zadać następujące pytanie: Czy możliwe jest takie stanowisko, które łączy w sobie oba te modele? - lub inaczej - Czy w ramach modelu konwersacji możliwe jest wygenerowanie konfrontacyjnego, reprezentacyjnego aspektu poznania? Zdaje się, że takie stanowisko można odnaleźć w pracach Roberta B. Brandoma, w szczególności w jego *Making It Explicit*. Ponieważ omówienie tej pracy wykraczałoby znacznie poza ramy niniejszego artykułu, ograniczę się wyłącznie do kwestii najważniejszych dla omawianego tematu⁶. W głównej mierze Brandom chciał pokazać, że koncepcja poznania jest oparta na metaforze konwersacji, jest pewną wersją pragmatyzmu Rorty'ego, a z drugiej strony nie jest odrzuceniem modelu konfrontacji.

Brandom przyjmuje tezę „pragmatyzmu wobec norm” czyli twierdzenia głoszącego, że „jakakolwiek normatywna kwestia dotycząca autorytetu epistemicznego [...] jest ostatecznie zrozumiała tylko w terminach praktyk społecznych” [Brandom 2000, s. 159]. Jednakże w przypadku Brandoma jest to dopiero, by tak rzec, punkt wyjścia teorii, nie zaś, jak to ma miejsce w koncepcji Rorty'ego, punkt docelowy. Sednem tego podejścia jest to, że w porządku eksplanacyjnym teorii wymiar reprezentacyjny pojęcia i ich treść jest wyznaczany za pomocą pojęcia inferencji, a raczej za pomocą pewnej struktury społecznych praktyk językowych. O ile dla Rorty'ego przyjęcie metafory konwersacji jako modelu poznania jest jednocześnie odrzuceniem metafory konfrontacji jako modelu poznania, w którym trafnie twierdzi się, że wykracza poza ograniczenia konwersacyjne, o tyle dla Brandoma model konwersacji nie wyklucza tego, że „nasze praktyki dyskursywne nie byłyby tym czymś, gdyby pozajęzykowe fakty były inne” [Brandom 1994, s. 331]. Innymi słowy, w ramach modelu poznania jako konwersacji możliwe jest takie pojęcie obiektywności, które z epistemologicznego punktu widzenia ma o wiele mocniejsze znaczenie niż konsensus, zgoda wspólnoty czy „ograniczenia konwersacyjne”.

Wniosek stąd jest następujący: Jeśli nawet argumenty Rorty'ego przeciwko koncepcji umysłu jako Zwierciadła Natury, projektowi filozofii-jako-epistemologii oraz idei podstaw poznania są trafne, to nie musimy wybierać pomiędzy metaforą konwersacji a metaforą konfrontacji, gdy możliwe jest szersze ujęcie, w którym do pogodzenia są obie te metafory. Oryginalne, konstruktywne podejście Brandoma do zagadnienia poznania, w przeciwieństwie do terapeutycznej postawy Rorty'ego, jest próbą ukazania, że obie te metafory nie wykluczają się, ale przeciwnie: przedstawiają dwa różne aspekty poznania.

⁶ Omówienie zasadniczych tez koncepcji Roberta Brandoma czytelnik może odnaleźć w [Szubka 2(X)1].

BIBLIOGRAFIA

1. Brandom R., (1994), *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
2. Brandom R., (2000), *Vocabularies of Pragmatism: Synthesizing Naturalism and Historicism*, w: Brandom R., (ed.): *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell, s. 156-183.
3. Grobler A., (1995), *Nie taki Rorty straszny, jak go maluj* . „Kwartalnik Filozoficzny”, 23, z. 2, s. 99-110.
4. Putnam H., (1992), *Renewing Philosophy*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
5. Putnam H., (1998), *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler. Warszawa.
6. Rorty R., (1994), *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubińska. Warszawa.
7. Rorty R., (1999), *Obiektywność, relatywizm i prawda: Pisma filozoficzne*. Tom 1, tłum. J. Margasiński. Warszawa.
8. Szahaj A., (1996), *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*. Wrocław.
9. Szubka T., (2001), *Znaczenie, wnioskowanie, obiektywność. O inferencjalizmie Roberta Brandoma*. „Przeegląd Filozoficzny - Nowa Seria”, 10, nr 3, s. 173-191.
10. Throop W., (1995), *Neopragmatyzm po piętnastu latach*, tłum. P. Gutowski, T. Szubka. w: A. Bronk (red.): *Filozofowa dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*. Lublin, s. 347-373.

Summary

In his book *Philosophy and the Mirror of Nature* Richard Rorty claims that some project of philosophy or philosophy-as theory of knowledge, as he calls it, is optimal and contingent. In the first place, in the following article I try to show Rorty's strategy which leads him to that thesis. Secondly, I attempt to critically investigate his 'crucial premise' according to which the adequate model of knowledge is not a model of 'confrontation' but of 'conversation'. In the end I also consider a perspective in which both models do not rule out each other, but become two equally important aspects of knowledge.