

DANIEL ŻUROMSKI*

CZY NEOPRAGMATYZM JEST TRANSCENDENTALIZMEM? ROZWAŻANIA NA TLE FILOZOFII RICHARDA RORTY’EGO I ROBERTA BRANDOMA

Słowa kluczowe: neopragmatyzm, transcendentalizm bez transcendentnego punktu widzenia, intencjonalność, podmiotowo-przedmiotowy model poznania, filozofia jako terapia, filozofia jako konstrukcja

Keywords: neopragmatism, transcendentalism without transcendental standpoint, intentionality, subject-object model of knowledge, philosophy as a therapy, philosophy as a construction

All transcendental constitution is social institution. The background against which the conceptual activity of making things explicit is intelligible is taken to be implicitly normative essentially social practice¹.

R. Brandom, *Articulating Reasons*

Wiele prac współczesnych filozofów, takich jak na przykład Richard Rorty, Hilary Putnam, Donald Davidson, Wilfrid Sellars czy Robert Brandom,

* Daniel Żuromski – adiunkt w Zakładzie Etyki, Filozofii Kultury i Nauk o Komunikacji w Akademii Pomorskiej w Słupsku. Zainteresowania: filozofia języka, epistemologia, neopragmatyzm, filozofia analityczna. Obecny temat badawczy: zagadnienie normatywności znaczenia i intencjonalności. E-mail: danielzuromski@gmail.com

¹ „*Wszelka konstytucja transcendentalna jest społecznym ustanawianiem. Za tło, na którym pojęciowa działalność czynienia jest *explicite* zrozumiała, uznaje się implicytnie normatywną, z istoty *społeczną* praktykę*” (Brandom 2000, s. 34, przekład własny).

można odczytać jako przeprowadzoną z neopragmatycznego punktu widzenia współczesną krytykę tradycyjnego modelu poznania, sformułowanego za pomocą dychotomii podmiot–przedmiot lub język(umysł)–świat². Neopragmatyści bowiem prowadzą dyskusje wokół zagadnienia „Jak umysł i język odnoszą się do świata?” z różnymi stanowiskami filozoficznymi i na różnych płaszczyznach. Jedną z najbardziej znanych odmian tych dyskusji jest spór realizmu z antyrealizmem. W tej polemice neopragmatyzm bywa najczęściej utożsamiany ze stanowiskiem antyrealistycznym. Niniejszy artykuł dotyczy *wewnętrznego* sporu, tj. sporu toczącego się w ramach samego neopragmatyzmu w odniesieniu do jednego z głównych pytań filozoficznych. Spór wewnętrzny dotyczy, by użyć sformułowania Rorty’ego, „wizerunku własnego” neopragmatyzmu, a mówiąc mniej metaforycznie, pytania, jaką **postawę** przyjąć wobec tego tradycyjnego zagadnienia i na jakiej **płaszczyźnie**.

Głównym zadaniem artykułu jest obrona dwóch tez. Pierwsza z nich jest odpowiedzią na pytanie dotyczące **płaszczyzny** sporu. W ogólnym sformułowaniu głosi ona, że współczesny neopragmatyzm (przynajmniej niektóre jego odmiany), podejmując jedno z podstawowych zagadnień filozoficznych: Jak umysł i język odnoszą się do świata? – rozpatruje je *implicite* na gruncie transcendentalizmu pewnego typu. Jest to *transcendentalizm bez transcendentnego punktu widzenia*. Teza ta zostanie przedstawiona na tle filozofii dwóch reprezentantów neopragmatyzmu: Rorty’ego oraz Brandoma. W tym ujęciu przybierze ona postać następującego twierdzenia: Istnieje niearbitralny sens słowa „transcendentalizm”, zgodnie z którym Richard Rorty oraz Robert Brandom są jego przedstawicielami. Słowo „niearbitralny” ma tu wskazywać, przede wszystkim, iż znaczenie tego słowa nie jest utworzone *ad hoc*, ale stanowi jedno z utartych jego znaczeń. Tak pojętą ideę transcendentalizmu można odnaleźć np. w dziełach Marka Siemka.

Druuga teza natomiast jest związana z odpowiedzią na pytanie o **postawę** wobec pojęcia praktyk oraz owego tradycyjnego zagadnienia. Jest rzeczą powszechnie wiadomą, iż terminy „pragmatyzm” oraz „neopragmatyzm” nie mają jednoznacznie ustalonego sensu, co powoduje, że filozofowie, o których sędzi się, że są „neopragmatystami”, nie tworzą

² Szerokie omówienie zagadnienia: „Jak umysł i język odnoszą się do świata?” w kontekście współczesnego neopragmatyzmu amerykańskiego można odnaleźć [w:] Kmita 1998.

jakiegoś jednolitego kierunku filozoficznego czy to pod względem metody badania, czy też treści głoszonych przezeń tez. Przyjmuję, że neopragmatyzm, ponieważ tylko o nim będzie mowa, to koncepcja, w której główną rolę (np. eksplanacyjną, pojęciową, definicyjną, argumentacyjną, epistemologiczną, ontologiczną) odgrywa szeroko rozumiane pojęcie praktyki³. W szczególności paradygmatem praktyki jest społeczna praktyka językowa. Wobec tak pojętych praktyk można wyróżnić co najmniej dwie postawy: terapeutyczno-kwietystyczną oraz konstruktywną. Postawa pierwsza zawiera przekonanie, że jeśli tradycyjne problemy filozoficzne będziemy rozpatrywać z punktu widzenia owych społecznych praktyk językowych, to odkrywamy bezzasadność założeń, na których się one opierają, tj. ich arbitralność oraz przygodność. Tak pojęta sfera praktyki ma wykluczać możliwość *filozoficznego* wyjaśniania czy uzasadnienia. Stąd konsekwencją tej postawy bywa „kwietyzm” jako postawa negująca potrzebę budowania teorii filozoficznych⁴. Z drugiej jednak strony niektórzy filozofowie utrzymują, że takie pojęcie społecznych praktyk, nawet jeśli pełni podstawową rolę, nie wyklucza możliwości teoretycznego wyjaśniania czy uzasadnienia tez i problemów filozoficznych. Tę ostatnią postawę będę dalej określał mianem *konstruktywizmu* co do pojęcia praktyki społecznej.

Zgodnie z opisanymi powyżej stanowiskami jedną z głównych cech, jak będę dalej argumentował, różniących postawy Richarda Rorty’ego i Roberta Brandoma w odniesieniu do pojęcia „praktyki społecznej”, a więc różniących ich właśnie jako *neopragmatystów*, jest ta, że pierwszy z nich jest *kwietystą* oraz – co dalej będzie podkreślane – przyjmuje *terapeutyczną* postawę wobec pojęć i tradycyjnych zagadnień filozoficznych, natomiast drugi z nich przyjmuje postawę *konstruktywną*.

Ogólne sformułowanie drugiej tezy jest zatem następujące: Neopragmatyzm jako transcendentalizm może przybrać co najmniej dwie postawy wobec tradycyjnego zagadnienia, po pierwsze postawę terapeutyczną, jaką reprezentuje Rorty, polegającą na wykazaniu przygodności i arbitralności podmiotowo-przedmiotowego modelu poznania oraz po drugie – postawę konstruktywną, reprezentowaną przez Brandoma, polegającą na wykazaniu

³ Por. Brandom 2002, s. 40–59.

⁴ Por. np. „[...] pragmatyzm nie proponuje nam żadnej «teorii prawdy». Daje nam jedynie wyjaśnienie, dlaczego w tej dziedzinie mniej znaczy więcej – dlaczego terapia jest lepsza od budowania systemu” (Rorty 1999, s. 193).

nieautonomiczności tegoż modelu. Jednakże tym, co ich łączy, jest to, że pytanie: Jak umysł i język odnoszą się do świata?, rozważają na poziomie *transcendentalnym*.

Niniejszy artykuł składa się z dwóch części. W pierwszej zarysowuję kontekst, w ramach którego powstaje postulat transcendentalnego odczytania tez neopragmatyzmu. Ponadto wprowadzam ideę transcendentalizmu bez transcendentnego punktu widzenia wraz z jej głównymi tezami. Druga część zawiera próbę wykazania, że zarówno Richarda Rorty'ego, jak i Roberta Brandoma krytyka podmiotowo-przedmiotowego modelu poznania jest *de facto* przeprowadzona na gruncie wyżej wymienionego transcendentalizmu, co potwierdzają głoszone przez nich charakterystyczne dla owego transcendentalizmu tezy.

„Zwrot pragmatyczny”

Mówienie o transcendentalizmie w ramach klasycznego pragmatyzmu amerykańskiego lub współczesnego neopragmatyzmu nie jest czymś nowym. Współcześnie do filozofów, którzy tradycyjny pragmatyzm amerykański interpretowali w kontekście transcendentalizmu, i którzy sami go twórczo rozwijali, należą przede wszystkim Karl Otto Apel oraz Jürgen Habermas⁵. Jednakże transcendentalizm koncepcji Apla i Habermasa w istotny sposób różni się od transcendentalizmu Rorty'ego i Brandoma. Aby jednak nadać sens temu twierdzeniu, należy zarysować kontekst, w ramach którego powstaje postulat transcendentalnego odczytania tez neopragmatyzmu. Jak zobaczymy, transcendentalizm jest przedmiotem dyskusji prowadzonej w ramach neopragmatyzmu m.in. przez Habermasa, Putnama i Rorty'ego.

Podmiotowo-przedmiotowy model poznania zakładany w ramach zagadnienia: „Jak umysł i język odnoszą się do świata?” opisuje poznanie jako pewnego typu relację (np. reprezentowania lub przedstawiania)

⁵ Warto zaznaczyć, że poglądy Habermasa podlegają ewolucji; w zebranych i przetłumaczonych na język angielski pracach (Habermas 2003) ważnym hasłem jest „detranscendentalizacja”. W kwestii transcendentalno-pragmatycznej koncepcji Apla por. np. Sierocka 2003. Należy również wspomnieć o transcendentalnym odczytaniu neopragmatyzmu przez Samiego Pihlströma, [w:] Pihlström 2003.

pomiędzy podmiotem poznania a jego przedmiotem⁶. W ramach tego modelu poznania formułuje się pytania o źródła, granice i prawomocność poznania. Odpowiedzi na owe pytania tworzą stanowiska filozoficzne (jak np. idealizm, realizm, sceptycyzm, agnostycyzm) w zależności od tego, na który z elementów tego modelu poznania kładą szczególnie nacisk, np. idealizm epistemologiczny w swych tezach będzie kładł nacisk raczej na podmiot poznania niż jego przedmiot.

Współcześnie wobec owego modelu podnoszone są istotne wątpliwości i zastrzeżenia, a jednym z takich krytycznych stanowisk jest neopragmatyzm. Odrodzenie neopragmatyzmu łączy się przede wszystkim z publikacją książki Rorty'ego *Filozofia a zwierciadło natury* (Rorty 1994). Jedną z głównych tez tego filozofa w omawianym kontekście głosi w skrócie, że jeśli poznanie pojmujemy jako aspekt społecznej praktyki językowej oraz przyjmujemy właściwą postawę wobec pytania: „Jak umysł i język odnoszą się do świata?”, to w radykalny sposób zmieni to samą ideę filozofii⁷.

Kluczowa dla omawianej kwestii jest zawarta w książce *Filozofia a zwierciadło natury* koncepcja, której Brandom nadaje w swych pracach różne nazwy: „pragmatyzm w kwestii norm”, „pragmatyzm w kwestii autorytetu” lub „pragmatyzm w kwestii ontologii”. Zgodnie z nią „jakakolwiek normatywna kwestia dotycząca autorytetu epistemicznego [...] jest ostatecznie zrozumiała tylko w terminach praktyk społecznych” (Brandom 2000, s. 159)⁸. Schemat wyjaśniania w ramach tej perspektywy jest następujący:

Normatywny pragmatyzm dotyczący ontologii przekłada pytania odnoszące się do podstawowych kategorii *rzeczy* na pytania dotyczące *autorytetu*, a następnie te ostatnie pytania pojmuje w terminach *praktyk społecznych* (Brandom 2003, s. 559; tłum. D.Ż.).

⁶ Rzecz jasna, jest to duże uproszczenie, nie zawsze relacja podmiot–przedmiot w opisywanym modelu jest dwuargumentowa, często bywa zapośredniczona przez sferę różnego typu pośredników poznawczych, jak np. dane zmysłowe, sensory, noematy, schematy pojęciowe itd.

⁷ Szczegółowo argumentację Rorty'ego przedstawiam [w:] Żuromski 2006.

⁸ Por. również Rorty 1999, s. 227–228. Brandom odróżnia pragmatyzm w sensie szerokim oraz w sensie wąskim (Brandom 2002). Ten ostatni utożsamia z klasycznym pragmatyzmem amerykańskim i krytykuje go za instrumentalizm w kwestii języka. Z takim podziałem i charakterystyką pragmatyzmu stanowczo nie zgadza się Hilary Putnam, por. Putnam 2002.

Ten porządek eksplanacyjny jest obecny już w eseju Rorty'ego z 1970 roku *Incorrigibility as the Mark of the Mental*, w którym autor, argumentując za materializmem eliminatywnym, wyjaśniał kategorię umysłu za pomocą pojęcia autorytetu epistemicznego – niekorygowalności – raportów o własnych stanach mentalnych wypowiedzianych w czasie te- raźniejszym w pierwszej osobie liczby pojedynczej, zaś niekorygowalność – w terminach społecznych praktyk językowych. W *Filozofii a zwierciadle natury* aplikuje on tę strategię do zagadnienia podstaw poznania, twierdząc, że autorytet poznawczy przypisywany pewnym stwierdzeniom (autorytet pierwszej osoby wyrażany na przykład w tzw. zdaniach protokolarnych oraz autorytet związany z zdaniem czy sądami analitycznymi) można wyjaśnić nie tylko poprzez postulowanie pewnego rodzaju bytów (mianowicie przedstawień uprzywilejowanych, jak pojęcia czy dane zmysłowe), do których podmiot ma bezpośredni dostęp poznawczy, ale również poprzez odwołanie się do statusu epistemicznego, jaki dane społeczeństwo tym stwierdzeniom przyznaje. Możliwość takiego wyjaśnienia, zdaniem Rorty'ego, pociąga 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 teza behawioryzmu epistemologicznego, poglądu, zgodnie z którym wyjaśnienie racjonalności i autorytetu epistemicznego dokonuje się przez odwołanie do społecznej praktyki ważenia racji.

W interesujący sposób twierdzenie Rorty'ego przedstawia Jürgen Habermas, który w artykule *Richard Rorty's Pragmatic Turn* tak oto opisuje przywołaną tezę:

[...] wraz ze zwrotem pragmatycznym [*the pragmatic turn*] autorytet epistemiczny pierwszej osoby liczby pojedynczej [...] jest zastąpiony przez [autorytet epistemiczny] pierwszej osoby liczby mnogiej, przez „my” wspólnoty komunikacyjnej, przed którą każda osoba uzasadnia swoje poglądy (Habermas 2000a, s. 36).

Zdaniem Habermasa ów „zwrot pragmatyczny”, uzupełniony przez tzw. zwrot językowy (*linguistic turn*) oraz etnocentryzm Rorty'ego – rodzi problem dotyczący tego, jak pojmować ów podmiot społeczny. Ponadto zwraca on uwagę na to, że koncepcja Rorty'ego jest tylko jedną z dostępnych nam opcji:

Tym, co prowadzi Rorty'ego do zrównania „wiedzy” z tym, co jest akceptowane jako „racjonalne” według norm naszych wspólnot, jest **empirystyczna** interpretacja owego nowego autorytetu [podmiotu społecznego]. Jednakże tak jak Locke i Hume odnosili się w swych mentalistycznych dociekaniach do świadomości empirycznych osób, podobnie Kant odnosił się do świadomości podmiotów „w ogóle”. Dociekania językowe również mogą być odniesione do wspólnot komunikacyjnych „w ogóle” (Habermas 2000a, s. 36, podkr. – D.Ż.).

Na podstawie powyższej oraz innych wypowiedzi Habermasa można wnosić, że uważa on ogólną ideę „zwrotu pragmatycznego” za trafną⁹. Jednak wybór pomiędzy stanowiskami wymienionymi przezeń w przywołanym właśnie cytacie nie jest arbitralny. Interpretacja „empiryczna” czy też etnocentryczna „zwrotu pragmatycznego” – zdaniem Habermasa – jest nie do przyjęcia, ponieważ prowadzi do naturalizacji rozumu, tj. sprowadza opis społecznych praktyk jedynie do socjologicznych faktów. Argument ten, który również został postawiony Rorty'emu przez Hilarego Putnama w jego słynnym artykule *Dlaczego rozumu nie można znaturalizować*¹⁰, ma na celu wykazanie, że w ramach owej „socjologicznej” interpretacji nie sposób nadać sensu normatywnym ideom krytyki oraz uzasadniania. Zdaniem autora *Richard Rorty's Pragmatic Turn* ów „zwrot pragmatyczny” winien być zatem uzupełniony o „zwrot transcendentalny”, inaczej będzie on prowadził do naturalizacji rozumu¹¹.

Rorty jednak stanowczo odrzuca interpretację „zwrotu pragmatycznego” podaną przez Habermasa. Uważa on, że „filozofia transcendentalna” wymaga idei „transcendentnego punktu widzenia”, utożsamionej z koncepcją, którą Hilary Putnam określił i poddał krytyce jako „Spojrzenie z boskiego punktu widzenia” (*God's-Eye View*)¹². Kluczowe jednak pytanie w tym kontekście można sformułować następująco: *Czy rzeczywiście „filozofia transcendentalna” wymaga transcendentnego punktu widzenia?* Jak już stwierdzono, Rorty odpowiada na to pytanie twierdząco i odrzuca trans-

⁹ W jednej ze swych książek Habermas wyraźnie postuluje, że „paradygmat poznawania przedmiotów trzeba zastąpić przez paradygmat porozumienia między mówiącymi i działającymi podmiotami” (Habermas 2000, s. 335–336).

¹⁰ Por. Putnam 1998, s. 263–293.

¹¹ Por. „The sociologizing of the practice of justification means naturalization of reason” (Habermas 2000a, s. 51).

¹² Odnośnie do polemiki Rorty'ego z Putnmem por. Kmita 1998 oraz Szahaj 2002.

cententalizm. Z kolei John McDowell zauważa, że zagadnienie to należy poddać pod dyskusję. Pisze on:

Idea, że filozofia transcendentalna powinna być uprawiana ze specjalnego punktu widzenia jest *implicite* zawarta u Richarda Rorty'ego w *Filozofia a zwierciadło natury*, gdzie Rorty pisze o „żądaniu [...] transcendentalnego punktu będącego na zewnątrz naszego obecnego zbioru przedstawień, z którego możemy badać relacje pomiędzy tymi przedstawieniami a przedmiotami, do których się odnoszą”. Kant rozróżnia pomiędzy „transcendentalnym” a „transcendentnym” (por. np. A296/B352–353). W sformułowaniu Rorty'ego „transcendentalny” mogłoby być zastąpione przez „transcendentny”. Nie idzie o to, że Rorty błędnie używa słowa „transcendentalny”, ale o to, że sugeruje on, iż **filozofia transcendentalna wymaga transcendentnego punktu widzenia. A to właśnie, jak sądzę, powinniśmy uczynić przedmiotem dyskusji** (McDowell 1998, s. 446; podkr. D.Ż.)¹³.

Aby jednak to pytanie było sensowne (czy „filozofia transcendentalna” wymaga transcendentnego punktu widzenia?), należy odróżnić „filozofię transcendentálną” czy „transcendentalizm” od „transcendentnego punktu widzenia”. W ramach szeroko pojętego transcendentalizmu można wyróżnić¹⁴ co najmniej trzy projekty w kwestii tego „Jak umysł i język odnoszą się do świata?”, dotyczące modelu poznania, jaki on zakłada. Po pierwsze, projekt ugruntowania, uprawomocnienia naszych praktyk poznawczych w czymś, co przekracza owe praktyki. Można nazwać ten projekt „platoniskim transcendentalizmem” z uwagi na częste łączenie pojęć obiektywności i ogólności. Po drugie, projekt opisu konstytucji podmiotowo-przedmiotowego modelu poznania. Po trzecie wreszcie, projekt, który jest połączeniem obu powyższych idei, tj. opisu konstytucji podmiotowo-przedmiotowego modelu poznania w celu upoważnienia naszych roszczeń poznawczych. Te dwa ostatnie różnią się od pierwszego przede wszystkim tym, że nie wykluczają,

¹³ Przytoczony przez McDowella cytat Rorty'ego podaję ze względów stylistycznych we własnym przekładzie. W polskim przekładzie znajduje się on w miejscu: Rorty 1994, s. 261.

¹⁴ Nie próbuje się tu podać określenia, co to znaczy filozofia transcendentálna czy transcendentalizm w ogóle, ale raczej transcendentalizm *w odniesieniu* do problemu „Jak umysł i język odnoszą się do świata?”. W sprawie różnorodności projektów mieszczących się w ramach „transcendentalizmu” czy „filozofii transcendentálnej” por. Szulakiewicz 2002. Por. również Lenartowicz-Podbielska 2003.

iz opis konstytucji sfery podmiotowo-przedmiotowej będzie się odwoływał do historii, przygodności czy empiryczności. Habermas twierdząc, że neopragmatyzm powinien być transcendentalizmem, zdaje się „platonizować” ideę transcendentalizmu, tj. nakłada na dystynkcję empiryczne–transcendentalne inną dystynkcję szczegółowe–ogólne¹⁵ i zbliża się tym samym do idei transcendentnego punktu widzenia. W istocie, protest Rorty’ego wobec transcendentalizmu Habermasa to sprzeciw wobec platońskiej wersji transcendentalizmu¹⁶. Istnieje jednak taki sens słowa „transcendentalizm”, w którym filozofia *transcendentalna* nie pociąga *transcendentnego* punktu widzenia, a wręcz przeciwnie, w ramach tej filozofii można głosić tezę o „przygodności poznania”, która, jak stwierdza Marek Siemek, jest jednym z głównych wniosków *Krytyki czystego rozumu*¹⁷. Według Rorty’ego idea filozofii transcendentalnej oraz idea „przygodności poznania” wykluczają się wzajemnie. Jednakże, jak poniżej zostanie wykazane, teza o „przygodności poznania”, którą głosi również Rorty, jest sformułowana właśnie w ramach filozofii transcendentalnej. Jeśli twierdzenie, że istnieje transcendentalizm bez transcendentnego punktu widzenia jest wiarygodne, wówczas nic nie będzie stało na przeszkodzie, aby uznać, iż transcendentalizm jest cechą neopragmatyzmu. Idea filozofii transcendentalnej jest zakładana w argumentacji zawartej w książce *Filozofia a zwierciadło natury* – choć, co należy podkreślić, nie jest w niej jako taka uświadomiona i rozpoznana. Samo to odniesienie pozwala również na sprobematyzowanie dzieła Rorty’ego w niestandardowy sposób. To, co można osiągnąć dzięki powyższej tezie, to pokazanie, że wartość poznawcza neopragmatyzmu, wbrew temu, co się niekiedy sugeruje, jest o wiele większa, a jego tezy mniej paradoksalne i bardziej spójne, gdy odczytuje się go w perspektywie transcendentalizmu.

¹⁵ Ponadto nazywa Rorty’ego „emirystyczną interpretację” nominalizmem, por. Habermas 2000a, s. 36. Por. również Kmita 2000.

¹⁶ Rorty’emu przypisuje się idee „detranscendentalizacji” (czy lepiej „detranscendyzacji”) kultury. Jednak przez „detranscendentalizację” pojmuje się ideę „Spojrzenia z boskiego punktu widzenia” (*God’s-Eye View*).

¹⁷ Por. Siemek 1977, s. 78–82.

Idea transcendentalizmu według Marka Siemka

Dwie tezy transcendentalizmu

W niniejszym artykule nie wprowadza się nowego pojęcia transcendentalizmu, a jedynie dokonuje aplikacji utartego już pojęcia. Owo pojęcie pochodzi z książki Marka Siemka *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*. Z punktu widzenia naszych rozważań są dwa ważne powody wyboru koncepcji Siemka. Przede wszystkim jej język zdaje się mieć pożądane cechy neutralności i ogólności. Autor mówi o „transcendentalnym poziomie badań czy teorii”, co nie zobowiązuje go do jakiejś konkretnej „władzy poznawczej”, jak np. „rozum transcendentalny” czy „rozum w ogóle”. Zapobiega to też nieco dziwnym podziałom na podmiot empiryczny i podmiot transcendentalny. Ten sposób mówienia pozostaje również neutralny wobec postulowania indywidualnej lub społecznej struktury poznawczej. Po drugie, jest to pojęcie *transcendentalizmu bez transcendentnego punktu widzenia*, które pozwala nam pojąć, że „pytania Kanta o «możliwość metafizyki jako nauki» – nie należy rozmieć [...] jako tezy meta-epistemicznej, normatywnie i z zewnątrz regulującej granice wiedzy prawomocnej”¹⁸.

Ponieważ w książce *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta* pojęcie transcendentalizmu jest wyjaśniane w dość złożonym kontekście za pomocą wielu porównań, dystynkcji pojęciowych, odwołań do historii filozofii, których przytoczenie znacznie zwiększyłoby objętość niniejszego artykułu, jego opis musi zostać zawężony, z nadzieją, że nie zuboży to w istotny sposób treści tego pojęcia.

Siemek przedstawia transcendentalizm Kanta w aspekcie dwóch nakładających się na siebie płaszczyzn – historycznej oraz metodologicznej. W ramach pierwszej rekonstruuje historię tego, jak powstawał podmiotowo-przedmiotowy model poznania oraz jak zmieniał się jego pojmowanie w filozofii przed Kantem¹⁹. Transcendentalizm Kanta jest tu przedstawiony jako odpowiedź na teoretyczny kryzys (w rozumieniu Thomasa Kuhna, jako jeden z elementów prowadzących do zmiany paradygmatu) panujący w przedkantowskiej teorii poznania. Ów kryzys powstaje w wyniku

¹⁸ Tamże, s. 50. Takie pojęcie transcendentalizmu nie pociąga za sobą idei „metapraktyki, która miałaby być krytyką wszelkich możliwych rodzajów praktyki społecznej” (Rorty 1994, s. 154).

¹⁹ Por. Siemek 1977, s. 25–35.

nieadekwatnego teoretycznie sformułowania zarówno pytania o możliwość poznania w ogóle²⁰, jak i odpowiedzi na owe pytanie²¹.

Natomiast w ramach metodologicznej płaszczyzny Siemek wprowadza dystynkcję na epistemiczny–epistemologiczny poziom teorii, w której terminach artykułuje diagnozę kryzysu teoretycznego w filozofii przedkantowskiej. Brzmi ona w skrócie tak: W ramach tradycyjnej teorii poznania podejmowano próby formułowania pytań i odpowiedzi w kwestii problemu poznania na gruncie epistemicznego pola teorii – pytań i odpowiedzi, których właściwa artykulacja jak i rozwiązanie zagadnień z nimi związanych może mieć miejsce dopiero na epistemologicznym poziomie teorii²². Transcendentalna refleksja filozoficzna – która ujawnia owe źródła kryzysu i wskazuje adekwatną płaszczyznę jego rozwiązania – przynależy do poziomu epistemologicznego teorii²³. To ostatnie twierdzenie ma między innymi doprowadzić, po pierwsze, do podkreślenia, że Kant formułując stanowisko transcendentalizmu, tworzy nowego typu perspektywę teoretyczną (epistemologiczną), przynajmniej w tym sensie nową, iż w ramach tej perspektywy można stawiać pytania i problemy, których nie sposób wygenerować za pomocą dostępnych uprzednio narzędzi teoretycznych (czyli na poziomie epistemicznym)²⁴. Po drugie, ma ona doprowadzić do rezygnacji z odczytywania poglądów głównych przedstawicieli niemieckiego idealizmu, w szczególności filozofii Kanta oraz Fichtego, na poziomie epistemicznym. Ten ostatni rodzaj interpretacji pociąga za sobą to, że

Krytyka czystego rozumu stanowi tylko obszerny zbiór dość luźno ze sobą powiązanych uwag o strukturze i sposobach funkcjonowania rozmaitych odmian „władzy poznawczej”. Co więcej, uwagi te muszą wów-

²⁰ Por. „Mamy tu więc do czynienia z paradoksalnym wysiłkiem udzielenia odpowiedzi na pytanie, którego nie ma i którego w ramach istniejącego pola teorii w ogóle niepodobna zadać” (tamże, s. 21).

²¹ Por. „nauka [...] jest czymś teoretycznie niemożliwym” (tamże, s. 35).

²² W sformułowaniu Siemka owa diagnoza brzmi następująco: „dzieje się tak dlatego, że poznające myślenie poszukuje bytowych podstaw swej zgodności z poznawanym przedmiotem *na tym samym poziomie* wiedzy bezpośrednio epistemicznej, na którym operuje jako myślenie efektywnie poznające przedmiot. Ta właśnie zasadnicza jedno-poziomowość takiego myślenia uniemożliwia mu właściwą artykulację ontologicznej problematyki wiedzy” (tamże, s. 23).

²³ Tamże, s. 54–55.

²⁴ Por. tamże, s. 15–16.

czas jawić się jako wysoce problematyczne, i to zarówno pod względem swej merytorycznej trafności, jak i wewnętrznej koherencji (Siemek 1977, s. 78–82).

Teza Siemka głosi więc, że nauka o poznaniu sformułowana na poziomie transcendentálnym to epistemologia (w przeciwieństwie do „teorii poznania”, która bada poznanie na poziomie epistemicznym). Pojęcie epistemicznego poziomu teorii – a więc poziomu, w którym tradycyjnie (tj. w okresie przedkantowskim) formułowano filozoficzny problem wiedzy – oddaje tę samą treść, co wyżej przytoczone pojęcie podmiotowo-przedmiotowego modelu poznania²⁵. O ile przedmiotem dociekań teorii poznania jest prosta *episteme*, wiedza-o-przedmiocie, o tyle przedmiotem rozważań epistemologii jest *sam epistemiczny poziom teorii*. W języku Kanta ostatnie zdanie będzie brzmiało następująco: Dziedziną rozważań epistemologii jest „obszar możliwego doświadczenia”, czyli podmiotu, przedmiotu i całości relacji, jakie między nimi zachodzą. Głównym zadaniem epistemologii jest próba ukazania *explicite* implicytnych warunków „obszaru możliwego doświadczenia”. Owe warunki mają charakter „aprioryczny” czynników konstytuujących podmiotowo-przedmiotowy model poznania lub, w terminologii Siemka, epistemicznego pola teorii. Jeśli przyjmiemy, że „aprioryczny” znaczy tu tyle, co „niezależny od doświadczenia” oraz że „obszar podmiotu i przedmiotu” to „obszar możliwego doświadczenia” będący na epistemicznym poziomie teorii, wówczas „aprioryczne” czynniki konstytuujące epistemiczny poziom teorii nie będą dostępne *w ramach tego obszaru*. Stąd też płynie potrzeba postulowania innego poziomu teorii – właśnie *epistemologicznego*, co znakomicie zdiagnozował i zrekonstruował Siemek w swych pracach. Ujmuje on rzecz następująco:

Perspektywa transcendentálna oznacza więc po pierwsze, że oto daje się myślowo ukonstytuować pewien obszar [...], w którym rozgrywa się wszelkie rzeczywiste poznanie, i który obejmuje również samą dwoistość „poznawalnego” i „poznającego”, rzeczy i świadomości, podmiotu i przedmiotu. Jak wiadomo, obszar ten nazywa Kant „obszarem możliwego doświadczenia” [...] Po drugie, cały ten obszar posiada swe „warunki możliwości”, czyli pewną całościową strukturę, pewien ontologiczny status i charakter, a wreszcie pewne granice. Są to warunki aprioryczne, tzn. niewidoczne od wewnątrz samego tego obszaru, będące

²⁵ Por. tamże, s. 18.

jego niejawnymi przesłankami, a dostrzegalne przez nowy typ refleksji, która z kolei „widzi” je tylko o tyle, o ile spojrzeniem z zewnątrz konstytuuje sam ten obszar jako pewną całość (Siemek 1977, s. 63–64).

Ten „obszar możliwego doświadczenia”, obszar, który posiada *warunki możliwości*, jest ustrukturyzowaną całością, posiadającą pewien *status ontologiczny*²⁶. W odniesieniu do tych dwóch elementów sformułowane są tezy transcendentalizmu. Jedną z podstawowych tez Siemka dotyczącą transcendentalizmu Kanta głosi, że Kant „schodzi” na epistemologiczny poziom teorii, aby wykazać odpowiednio, po pierwsze, „tezę o fundamentalnie *relacyjnej* strukturze wewnętrznej całego poziomu epistemicznego”²⁷ oraz, po drugie, „przypadkowość i problematyczność obowiązującego w nim kształtu racjonalności poznawczej”.

Teza pierwsza podkreśla, że ani podmiot poznania, ani przedmiot poznania, ani subiektywność, ani obiektywność nie są czymś *autonomicznym*, ponieważ każdy z tych elementów podmiotowo-przedmiotowego modelu poznania „daje się określić, a nawet tylko pomyśleć, jedynie przez drugi; obydwa są tylko w tym wzajemnym odniesieniu” oraz „stanowią dwie strony jednej całości, którą konstytuuje pierwotna synteza *a priori* wyznaczająca obszar możliwego doświadczenia” (Siemek 1977, s. 72–73). Jest to konkluzja z rozważań dotyczących transcendentalnej jedności apercpepcji (s. 71).

Natomiast druga z wymienionych tez dotyczy „fundamentalnej nieabsolutności świata fenomenalnego” i głosi, że model podmiotowo-przedmiotowy poznania, który opisuje „świat możliwego doświadczenia”, jest czymś „faktycznym, a nie apodyktycznym” (Siemek 1977, s. 78). Owa „nieabsolutność świata możliwego doświadczenia”, czy też podmiotowo-przedmiotowego modelu poznania, jest wyznaczona przez implicytne warunki konstytucji tego poziomu teoretycznego, które stanowi sfera *działania*. Innymi słowy: „*Krytykę czystego rozumu* uzupełnia i wyjaśnia *Krytyka praktycznego rozumu* [...] Taki jest sens kantowskiej tezy o «prymacie rozumu praktycznego»” (Siemek 1977, s. 79–80). Umieszczenie czynników konstytuujących „ogół możliwego doświadczenia” w sferze działania ma decydujący wpływ na określenie tej koncepcji jako *transcendentalizmu bez transcendentnego punktu widzenia*, ponieważ opis konstytucji sfery

²⁶ Dlatego też Siemek twierdzi, że epistemologia jest ontologią wiedzy, por. tamże, s. 198.

²⁷ Por. tamże, s. 70 i 78.

podmiotowo-przedmiotowego będzie się odwoływał do historii czy „empiryczności”²⁸.

W dalszej partii niniejszego artykułu zamierzam z tak rozumianym pojęciem transcendentalizmu wkroczyć na teren neopragmatyzmu i wykazać, że zreferowane powyżej tezy są głoszone przez Rorty’ego (który głosi tezę o „przygodności poznania”) oraz Roberta Brandoma (który głosi tezę o *relacyjnej* strukturze poziomu epistemicznego, będącą tezą o nieautonomiczności). Obie tezy „w tej lub innej postaci stanowią istotne składniki wszelkiego myślenia epistemologicznego” (Siemek 1977, s. 70), a więc i filozofii transcendentalnej.

Transcendentalizm Richarda Rorty’ego:

Teza o arbitralności i przygodności poznania

W koncepcji Rorty’ego odpowiednikiem tezy Kanta o fundamentalnej nieabsolutności świata fenomenalnego jest teza, którą można nazwać tezą o „przygodności poznania”. Jednakże mówienie o „tezach” w tym kontekście może być nieco mylące, ponieważ celem Rorty’ego nie jest zbudowanie jakiejś teorii, co sam wielokrotnie podkreślał: „ta książka [*Filozofia a zwierciadło natury* – przyp. D.Ż.], podobnie jak pisma najbardziej podziwianych przeze mnie filozofów, jest raczej terapeutyczna niż konstruktywna” (Rorty 1994, s. 12). Nie jest moim zadaniem referowanie ani ocena stanowiska filozoficznego Rorty’ego, ale wykazanie, iż *terapeutyczna* postawa, jaką autor ten przyjmuje w swoim głównym dziele *Filozofia a zwierciadło natury* wobec pojęć i tradycyjnych zagadnień filozoficznych oraz argumentacja, jaką tam stosuje, są formułowane na poziomie transcendentalnym w rozumieniu Siemka²⁹.

Można wyróżnić co najmniej dwa rodzaje koncepcji podpadających pod hasło „filozofia jako terapia”. Pierwszy rodzaj traktuje problemy

²⁸ Jak stwierdza Siemek: „Mówiąc inaczej, nauka ta – nieodłączna od kantowskiego transcendentalizmu – odsłania *historyczność* wiedzy, a zarazem rozpoznaje wiedzę jako jedną z form przejawiania się *historyczności*. Oczywiście słowo to ani pojęcie, nie pojawia się u Kanta” (tamże, s. 81–82).

²⁹ Szerzej na temat poglądów Rorty’ego, zwłaszcza z jego *Filozofia a zwierciadło natury*, piszę [w:] Żuromski 2006.

filozoficzne jako pewnego typu „iluzję w myśleniu”³⁰. Główne zadanie filozofa-jako-terapeuty polega na ujawnieniu owej „iluzoryczności”. W istocie problemy filozoficzne są przezeń traktowane jako *pseudoproblemy*, które powstały w pewien określony sposób. Na przykład filozof-języka-jako-terapeuta wskaże na „niezrozumienie logiki naszego języka” lub na to, że „pewnym wyrażeniom nie nadano znaczenia”³¹. Tak rozumiana diagnoza ma umożliwiać aplikację odpowiedniego „lekarstwa”, co sprowadza się do przekonania, że za pomocą pewnej dziedziny wiedzy, powiedzmy filozofii języka (by przywołać znane hasła: „znaczenie to metoda weryfikacji” lub „znaczenie to użycie”), będzie można owe problemy nie tyle rozwiązać, ile je wyeliminować, a tym samym wykazać ich „pozorność”. Drugi natomiast rodzaj koncepcji podpadających pod hasło „filozofia jako terapia” traktuje filozoficzne problemy jako *rzeczywiste*, będące konsekwencjami przyjętych założeń. W tej odmianie najważniejszym momentem jest wykazanie historycznej przygodności i arbitralności założeń leżących u podstaw danego zagadnienia.

Według Rorty’ego, który reprezentuje drugą z opisanych właśnie postaw, „«problem filozoficzny» jest wytworem nieświadomych założeń wrośniętych w język, w którym ten problem się formułuje – założeń, które należało postawić pod znakiem zapytania, zanim sam problem został wzięty poważnie” (Rorty 1994 s. 7). Jednakże owe założenia nie mają charakteru wyrażonych w sposób *explicite* twierdzeń, ponieważ raczej „obrazy niż sądy, metafory niż stwierdzenia faktów wyznaczają większość naszych przekonań filozoficznych” (Rorty 1994, s. 16). Tak rozumianą postawę terapeutyczną Rorty przyjmuje wobec projektu filozofii-jako-epistemologii. Projekt ten jest oparty na pewnej koncepcji umysłu, poznania i filozofii. U podstaw tych idei kryje się metafora „zwierciadła natury”, w świetle której umysł odzwierciedla rzeczywistość, zaś poznanie polega na „konfrontacji” podmiotu (umysłu) z przedmiotem. Filozofia-jako-epistemologia ma dostarczać podstaw wszelkiej działalności ludzkiej, zaś zadanie dostarczenia fundamentu całej kulturze jest następstwem idei, wedle której

³⁰ Por. np. „Metafizyczna przepaść pomiędzy językiem a rzeczywistością jest filozoficzną iluzją” (Baker, Hacker 1984, s. 134; tłum. D.Ż.).

³¹ Por. „Filozof zajmuje się problemem jak lekarz chorobą” (Wittgenstein 2000, § 255) oraz: „Nie ma czegoś takiego jak metoda filozofii, są natomiast różne metody, niejako różne terapie” (tamże, §133).

wszelkie prawomocne poznanie wymaga niezachwianych podstaw, toteż w centrum owego projektu filozofii znajduje się teoria poznania, której celem jest odkrycie fundamentu wiedzy.

Rorty w uzasadnieniu dla odrzucenia projektu filozofii-jako-epistemologii schodzi na poziom transcendentalny – poziom konstytucji czynników generujących poznanie – i twierdzi, że owe czynniki konstytuujące są arbitralne i przygodne. W miejsce krytykowanych założeń projektu Rorty proponuje pewne idee dotyczące poznania, jednakże w swym wyborze kieruje się postawą terapeutyczną i kwietystyczną, która nie daje oparcia *teorii* poznania.

Ową postawę terapeutyczno-kwietystyczną Rorty'ego można przedstawić w postaci następujących tez³²:

A. Teza o **metaforze konfrontacji jako modelu poznania**. Projekt filozofii-jako-epistemologii jest oparty na założeniu, że modelem dla poznania jako uprzywilejowanych przedstawień – pojęć i danych naocznych, stanowiących podstawy poznania – mają być metafory percepcyjne, **metafory „konfrontacji”** podmiotu poznania z przedmiotem. Obraz poznania, który wyłania się w ramach metafory konfrontacji (metafor percepcyjnych), generuje konkretne **problemy filozoficzne** (tradycyjne pytania epistemologii). Zaś odpowiedzią na ową „problematyczność” poznania jest idea teorii poznania.

B. Teza o **źródłach „problematyczności” poznania**³³. Idea „teorii poznania” jako dyscypliny odrębnej od psychologii wymaga koncepcji poznania jako uprzywilejowanych przedstawień: pojęć (za pomocą których formułujemy zdania prawdziwe na mocy znaczenia) oraz danych naocznych (za pomocą których formułujemy zdania prawdziwe na mocy doświadczenia), które stanowią podstawy

³² Poniższa argumentacja nie jest przedstawiona *explicite* w jego książce i ma charakter racjonalnej rekonstrukcji wywodów Rorty'ego, zawartych głównie w rozdziałach trzecim i – w mniejszym stopniu – czwartym. Na temat argumentacji zawartej rozdziale czwartym por. Żuromski 2006.

³³ Por. „[...] przeświadczenie o «problematyczności» poznania, a co za tym idzie o potrzebie jego «teorii», jest następstwem pojmowania wiedzy jako nagromadzenia przedstawień – takiego poglądu na wiedzę, który, jak wywodziłem, jest wytworem siedemnastego wieku. Morał jaki stąd wynika, to że jeśli ten sposób myślenia jest arbitralny, arbitralna jest też epistemologia, a także tak rozumiana filozofia, jak rozumie ona siebie od połowy ubiegłego stulecia” (Rorty 1994, s. 148).

poznania; podważenie tychże uprzywilejowanych przedstawień jest zarazem podważeniem celu i sensu realizacji projektu teorii poznania.

- C. Teza o **arbitralności wyboru metafory konfrontacji jako modelu poznania**. Jednak sama ta teza jest **arbitralna**, gdyż wybór metafory konfrontacji podmiotu i przedmiotu poznania nie jest dany przed wszelką analizą i wymaga uzasadnienia, którego zdaniem Rorty'ego nie podano.
- D. Teza o **przygodności problemów filozoficznych dotyczących poznania**. Teza ta może być wyrażona za pomocą następującego okresu kontrfaktycznego: Gdyby nie przyjęto „na początku” dociekań nad poznaniem metafory konfrontacji jako modelu poznania (co *de facto* uczyniono), a zamiast tego przyjęto (czego *de facto* nie uczyniono) metaforę X jako model poznania, wówczas tradycyjne problemy mogłyby w ogóle **nie powstać**. W szczególności byłoby tak, gdyby model X miał tę cechę, iż na jego gruncie nie dałoby się odtworzyć problemów i pytań generowanych przez metaforę konfrontacji jako modelu poznania³⁴.
- E. Jeżeli powyższe tezy są trafne, to jako model poznania można zdaniem Rorty'ego zaproponować inną metaforę jako model poznania. Rorty'ego wybór metafory nie jest przypadkowy i został podyktowany tym, iż ma on pełnić przede wszystkim terapeutyczno-kwintystyczną funkcję (F i H poniżej).
- F. **Funkcja terapeutyczna metafory konwersacji jako modelu poznania**. W miejsce metafory konfrontacji jako modelu poznania Rorty proponuje metaforę konwersacji jako wyznacznika intuicji dotyczących poznania. Metafora konwersacji generuje taką koncepcję poznania, na gruncie której pytania, problemy i zagadnienia powstałe w ramach metafory konfrontacji straciłyby sens lub w ogóle mogłyby nie powstać. I nie jest tak dlatego, że są one pseudoproblemami (tj. są pewnego typu iluzją pojęciową czy gramatyczną), mają one charakter rzeczywistych problemów. Powód opisanego stanu rzeczy jest taki, że są one generowane tylko

³⁴ Por. „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).

w ramach pewnego przygodnego i arbitralnego modelu poznania (czy też generowane przez metaforę, która jest wyznacznikiem takich a nie innych intuicji dotyczących poznania). Odrzucając ów model, unieważniamy jednocześnie problemy, zagadnienia oraz pytania przezeń generowane.

G. Metafora konwersacji jako modelu poznania. Model konwersacji pełni rolę modelu X z punktu (C)³⁵. Również adekwatnie opisuje on nasze praktyki szacowania racji. Stanowisko w kwestii poznania wypracowane na bazie metafory konwersacji to behawioryzm epistemologiczny.

H. Funkcja kwietystyczna metafory konwersacji jako modelu poznania. Jeśli idea „teoria poznania” była naturalną reakcją na „problematyczność” poznania (metafory konfrontacji), tezy A–E są uzasadnione oraz metafora konwersacji spełnia funkcję F, to brak jest uzasadnienia dla *autonomicznej* (wobec psychologii, socjologii, fizyki itd.) idei teorii poznania.

Zauważmy, iż Rorty’ego metafora *konwersacji* nie jest odpowiedzią na tradycyjne pytanie „Jak umysł i język odnoszą się do świata?” w tym sensie, że w swej odpowiedzi podkreśla on rolę podmiotu poznania, w tym wypadku społecznego podmiotu poznania, a nie przedmiotu poznania. *Filozofia a zwierciadło natury* nie jest odpowiedzią na pytanie, jak umysł i język odnoszą się do świata, przynajmniej w takim sensie, w jakim sceptycyzm, idealizm czy agnostycyzm są odpowiedzią (konstruktywną) na ten problem filozoficzny. Metafora konwersacji jest natomiast odpowiedzią na diagnozę dotyczącą samego tego pytania. Diagnoza ta dotyczy „apriorycznych” (tj. niewidocznych z poziomu epistemicznego) czynników konstytuujących (metafor percepcyjnych) podmiotowo-przedmiotowy model poznania lub, w terminologii Siemka, epistemicznego pola teorii. Dlatego

³⁵ Zdaniem Rorty’ego, jeżeli poznanie będziemy rozpatrywać w relacji podmiotów i akceptowanych bądź odrzucanych przezeń sądów – tj. jeśli przyjmimy model konwersacji, wówczas „Człowieka mógłby uważać za czarną skrzynkę emitującą zdania, których uzasadnienie tkwi w związkach, w jakie wchodzi on z otoczeniem (uwzględniając emisję jego bliźnich czarnych skrzynek). Pytanie: «Jak jest możliwe poznanie?» przypominałoby wtedy pytanie: «Jak jest możliwy telefon?» – znaczyłoby mniej więcej tyle co: «Jak można zbudować coś, co tak działa?». Psychologia fizjologiczna, a nie «epistemologia» byłaby zatem jedyną uprawnioną kontynuacją *O Duszy i Rozważań dotyczących rozumu ludzkiego*” (Rorty 1994, s. 139).

też koncepcja Rorty'ego jest epistemologią, a więc pewnego typu transcendentalizmem. Głównym osiągnięciem Rorty'ego, przynajmniej z okresu *Filozofii a zwierciadła natury*, jest sprobematyzowanie „apriorycznych” czynników konstytuujących podmiotowo-przedmiotowy model poznania za pomocą odpowiednich metafor, a ściślej – wykazanie, że pojęcia stosowane w tym modelu mają jako swój „wspólny mianownik” metafory percepcyjne³⁶. Ponadto twierdził on, iż możemy odrzucić to założenie (jest to teza, którą nazwałem tezą o przygodności podmiotowo-przedmiotowego modelu poznania) oraz argumentował, że jako model poznania można *wybrać* inne metafory. I jeśli taka strategia nie wymaga przyjęcia *transcendentnego* punktu widzenia w postaci spojrzenia z boskiego punktu widzenia (*God's-Eye View*), to jednak pociąga za sobą przyjęcie tego, co z danej koncepcji czyni filozofię *transcendentalną* w rozumieniu Marka Siemka.

Transcendentalizm Roberta Brandoma: Teza o nieautonomiczności

Robert Brandom należy obecnie do grona najwybitniejszych przedstawicieli neopragmatyzmu drugiego pokolenia³⁷. W swym *opus magnum: Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment* oraz w *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*³⁸ przedstawił nowe, neopragmatyczne podejście do szeroko rozumianych zagadnień racjonalności, intencjonalności i poznania. Brandom uznaje pojęcie praktyk społecznych za podstawowe w swoich koncepcjach filozoficznych i, podobnie jak u Rorty'ego, podstawę jego neopragmatyzmu stanowi „pragmatyzm w kwestii norm”. Dla Brandoma jednak ów „pragmatyzm” jest dopiero punktem wyjścia w jego teoretycznym, *konstruktywnym* przedsięwzięciu, nie zaś, jak to ma miejsce w opartej na *terapeutycznej* postawie koncepcji Rorty'ego – punktem dojścia.

Na czym jednak polega konstruktywna postawa Brandoma wobec pytania: „Jak umysł i język odnoszą się do świata”? Można odpowiedzieć na to pytanie, wskazując na problem (wobec którego zajmuje się pewną po-

³⁶ W swej diagnozie Rorty korzysta z koncepcji Thomasa Reida i Wilfrida Sellarsa.

³⁷ Jeżeli uznamy Rorty'ego oraz Putnama za czołowych przedstawicieli amerykańskiego neopragmatyzmu pierwszego pokolenia.

³⁸ Odpowiednio: Brandom 1994 i Brandom 2000.

stawę), strukturę filozoficznego wyjaśniania owego problemu oraz na wynik dociekań w postaci ewentualnych tez. O transcendentalnym charakterze konstruktywnego projektu Brandoma świadczą wszystkie wyróżnione właśnie elementy, które ujawnią zarazem epistemologiczny poziom jego teorii.

Główny problem filozoficzny Brandom widzi w pytaniu, jak umysł i język odnoszą się do świata, jako pytaniu dotyczącym intencjonalności. Intencjonalność tradycyjnie analizowano w podmiotowo-przedmiotowym modelu poznania. W tymże modelu cecha intencjonalności przysługuje podmiotowi i ma charakter *pierwotny*, co oznacza, że nie jest ona analizowana w strukturach bardziej podstawowych. Pytanie Brandoma dotyczy porządku eksplanacyjnego, jaki ma przyjąć teoria intencjonalności, czyli tego, jakie pojęcia i struktury teoretyczne uznać za pierwotne w wyjaśnianiu fenomenu intencjonalności. Autor ten odróżnia dwa rodzaje intencjonalności: intencjonalność-*że* (*intentionality-that*) oraz intencjonalność-*o* (*intentionality-of*), która w podmiotowo-przedmiotowym modelu poznania ma charakter *pierwotny*. Ponadto twierdzi, że ta pierwsza ma bardziej podstawowy charakter. Teorią intencjonalności-*że* jest inferencjalizm semantyczny.

Ponadto jest to pragmatyczna koncepcja intencjonalności. Ów pragmatyzm głosi pierwszeństwo eksplanacyjne pragmatyki wobec semantyki: Pierwotne pojęcia semantyczne, a więc i inferencjalizmu semantycznego, są wyjaśniane dalej na płaszczyźnie pragmatycznej³⁹. Przy czym proponowane przez Brandoma pojęcie „pragmatyki” jest szersze od tego, jakie często spotyka się w literaturze, odnosi się ono bowiem do teorii *praktyk* dyskursywnych, semantyka zaś to teoria *treści* pojęciowej. W ramach swej pragmatyki Brandom twierdzi, że istnieją specyficzne praktyki społeczne, które generują treść pojęciową (teza racjonalizmu pragmatycznego). Modelem dla tych praktyk jest idea gry w poszukiwanie i podawanie racji (*a game of giving and asking for reasons*), zaś podstawowe terminy opisu tychże praktyk stanowiąc mają *pierwotne pojęcia i struktury intencjonalności*. Innymi słowy, problem intencjonalności ukazany jest tutaj jako spór dotyczący porządku eksplanacyjnego, jaki teoria intencjonalności ma przyjąć. Brandom uważa, że pierwotne pojęcia w podmiotowo-przedmiotowym

³⁹ Wówczas relacje inferencyjne, zachodzące pomiędzy sądami w sensie logicznym, są wyjaśniane jako abstrakcja oraz idealizacja praktyk i procesów związanych z wnioskowaniem, por. Brandom 2004, s. 183.

modelu poznania odnoszące się do intencjonalności mogą być wyjaśnione w ramach jego pragmatyki. Celem Brandoma jest ukazanie owych pierwotnych i podstawowych pojęć i struktur, jak np. podmiot i przedmiot poznania, które są konstytutywne dla pojęcia intencjonalności w podmiotowo-przedmiotowym modelu poznania jako nieautonomicznych pojęciowo względem modelu gry w poszukiwanie i podawanie racji – w szczególności tych pierwotnych struktur praktyk, które czynią z niej praktykę dyskursywną. Tak więc problem intencjonalności odsyła do sporu o pierwotność struktur intencjonalności, zaś propozycja Brandoma wskazuje na autonomiczne praktyki dyskursywne. Efektem tego jest ukazanie pierwotnych i podstawowych pojęć i struktur, jak podmiotu i przedmiotu poznania, jako dwóch stron tego samego medalu – autonomicznych praktyk dyskursywnych. Nie jest to teza dotycząca *ordo essendi*, ale raczej *ordo cognoscendi*, a ściślej jest tezą głoszącą pewien porządek *rozumienia*. Brandom ów porządek wyraża za pomocą pojęcia zależności znaczeniowej (*sens-dependence*) określonej następująco: Pojęcie *P* jest *zależne znaczeniowo* od pojęcia *Q* zawsze i tylko wtedy, gdy nie można uchwycić *P* nie uchwyciwszy *Q*. Wówczas teza o nieautonomiczności Brandoma brzmiałaby: Nie można pojąć podmiotu i przedmiotu bez uchwycenia struktur i procesów zachodzących na poziomie autonomicznych praktyk dyskursywnych⁴⁰.

Tak w uproszczeniu wygląda zarys koncepcji pierwotnych struktur intencjonalności. Nierozzerwalnie z nią jest związana druga koncepcja Brandoma dotycząca detekcji owych pierwotnych struktur. Jest to zarazem koncepcja samowiedzy, tj. tego, jak w ramach autonomicznych praktyk dyskursywnych generowany jest poziom meta, dzięki któremu można formułować oceny czy krytyki (samooceny) samych tych praktyk. Mówiąc dość ogólnie, główną ideę Brandoma można wyrazić następująco: „Pojęciowość filozofii wyznacza ścisły związek pomiędzy teorią pojęć a filozoficzną samowiedzą” (Piłat 2007, s. 38). Formułując cel swojego *filozoficznego* przedsięwzięcia, Brandom pisze:

Zamierzam w jasny i określony inferencyjny sposób (*sense*) uczynić *explicite*, to co jest *implicite* w różnych, ważnych pod względem filozoficznym pojęciach (Brandom 2000, s. 32)⁴¹.

⁴⁰ Por. Brandom 2004, s. 186.

⁴¹ Przekład własny.

Tak więc jego celem jest *pojęciowa samoświadomość* (*conceptual self-consciousness*) (Brandom 2000, s. 35). Proces dochodzenia do tak pojętej samoświadomości jest utożsamiony z czynieniem czegoś *explicite* (*making something explicit*). Uczynić coś *explicite* – co wcześniej było jedynie *implicit* – oznacza możliwość *powiedzenia* czegoś (paradygmatycznym przypadkiem jest wygłoszenie sądu, a więc wiedza typu *know-that*), co uprzednio, np. z powodu braku odpowiednich narzędzi językowych, można było tylko *zrobić* (w sensie *know-how*). Tak więc ukazanie czegoś *explicite* oznacza transformację z *know-how* w *know-that*. A ponieważ powiedzenie czegoś, czyli wyrażenie pewnej *treści*, zgodnie z inferencjalizmem Brandoma, oznacza przedstawienie tego czegoś jako przesłanki lub wniosku w szeroko pojętym wnioskowaniu, to czynienie czegoś *explicite* polega na „inferencyjnej artykulacji”, czyli na ukazaniu, wydobyciu na jaw tego czegoś na tle jego potencjalnych przesłanek, wniosków oraz twierdzeń z nim niezgodnych. To właśnie jest ogólne zadanie koncepcji Brandoma: Eksplicacja i kodyfikacja implicytnych struktur pojęciowych, tkwiących w praktykach i procesach wnioskowania. To ostatnie zadanie spełnia według Brandoma słownik logiczny, który wyodrębnia i kodyfikuje inferencyjne relacje w postaci propozycjonalnej formy⁴². Choć w praktykach, w których brak jest słownika logicznego można stosować wnioskowania (w sensie *know-how*) artykułujące treść pojęciową, to nie sposób na ich gruncie odnieść się doń *explicite* jako poprawnych lub niepoprawnych. Po wprowadzeniu zaś tego słownika można *powiedzieć* to, co uprzednio można było tylko *zrobić*, a więc w sposób *explicite* stwierdzić bądź odrzucić odpowiedni sąd. Jak głosi hasło Brandoma, stanowiące sedno jego ekspresywizmu logicznego: *Logic is the organ of semantic self-consciousness*⁴³. Tak więc słownik logiczny odsłania struktury pojęciowe zawarte w praktykach poprzez kodyfikację norm oraz form wnioskowania. Tym samym wyposaża uczestników tychże praktyk w pewien rodzaj pojęciowej *samoświadomości*. A ponieważ słownik logiczny również kodyfikuje i wyodrębnia struktury racjonalności takich praktyk, to o uczestnikach praktyk można orzec, że są zdolni do racjonalnej

⁴² Por. Brandom 2009, s. 10. Bardziej szczegółowo to zagadnienie Brandom analizuje [w:] Brandom 2000.

⁴³ Por. Brandom 2009, s. 11. Ponieważ filozofia to przede wszystkim dziedzina badań związana z pojęciami, dlatego Brandom powiada: *Philosophy begins in logic* (tamże, s. 12). Filozofia jest możliwa wtedy, gdy praktyka staje się samoświadoma pojęciowo.

krytyki tychże praktyk. W książce *Between Saying and Doing. Towards an Analytic Pragmatism* Brandom systematyzuje i uogólnia swoje koncepcje oraz proponuje pragmatyzm analityczny, tj. ideę analizy jako ujawniania w semantycznych strukturach pojęciowych implicytnych struktur pragmatycznych. Owe struktury to praktyki autonomiczne, które generują treść pojęciową. Narzędziami zaś do identyfikowania oraz ujawniania owych struktur są tzw. LX-słowniki, które wyodrębniają istotne cechy dla każdej autonomicznej praktyki dyskursywnej⁴⁴. Obok wspomnianego powyżej słownika logicznego Brandom wymienia również słowniki normatywny i modalny. Koncepcję LX-słowników autor *Between Saying and Doing* aplikuje do rozważań nad podmiotowo-przedmiotowym modelem poznania. Główne twierdzenie Brandoma w odniesieniu do tychże słowników głosi, że słowniki: normatywny i modalny, a tym samym i odpowiednie cechy autonomicznej praktyki dyskursywnej, korespondują odpowiednio z podmiotem i przedmiotem poznania, zaś relacje pomiędzy tymi słownikami dostarczają ważnych narzędzi do zrozumienia relacji pomiędzy podmiotem i przedmiotem. Inaczej mówiąc, owe słowniki identyfikują i uwyrażniają pewne aspekty autonomicznych praktyk dyskursywnych, które są konstytutywne dla metafizycznych kategorii intencjonalności, podmiotu oraz przedmiotu poznania. Formułowana jest tu następująca teza: Nie można pojąć podmiotu oraz przedmiotu poznania, o ile najpierw nie pojmie się pewnego typu procesu, zachodzącego w ramach *autonomicznych praktyk dyskursywnych*.

⁴⁴ LX-słownik to taki, który:

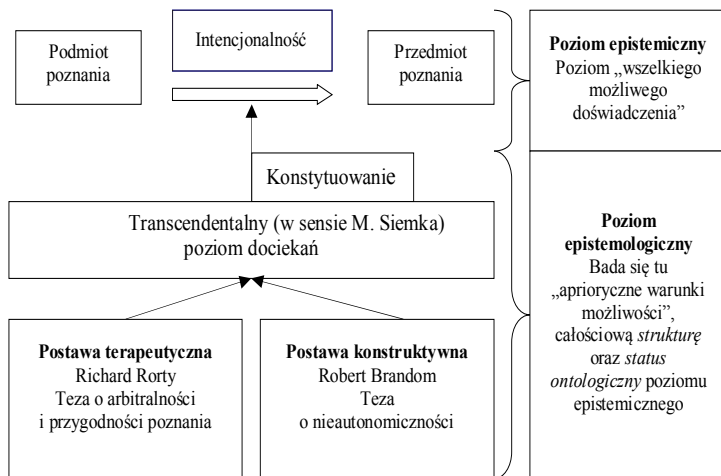
- (1) jest stosowany przez praktyki-lub-zdolności, które są algorytmicznym rozwinięciem (*elaborate*)
- (2) praktyk-lub-zdolności, które z kolei są PS-konieczne dla stosowania *każdego* słownika autonomicznego [...] oraz który
- (3) jest wystarczający do sspecyfikowania eksplicytnie (*explicitly*) owych PS-koniecznych praktyk-lub-zdolności.

Skróć „LX” jest wzięty od drugich liter wyrażen *elaborate* i *explicate*. Por. Brandom 2008, s. 47. Szerzej na temat tej idei Brandoma piszę [w:] Żuromski 2011. W tym artykule na stronach 120–121 błędnie stwierdziłem, że Brandom akceptuje pragmatyczną koncepcję Sztucznej inteligencji w postaci pewnego rodzaju funkcjonalizmu redukcyjnego, omówionego w trzecim rozdziale [w:] Brandom [2008]. Poprawne stwierdzenie powinno brzmieć następująco: Koncepcja tak pojętego funkcjonalizmu redukcyjnego jest dla neopragmatysty dostępna, jednakże sam Brandom stanowczo ją odrzuca. Główny argument Brandoma za odrzuceniem tejże koncepcji jest zawarty w trzecim rozdziale [w:] Brandom [2008].

Proces ten polega na angażowaniu się w *racjonalną praktykę* naprawiania i przeplatania zobowiązań i upoważnień czy inaczej – przekonań i ich uzasadnień. Jest to neopragmatyczna interpretacja słynnej tezy Kanta, nazywanej „syntezą transcendentalnej jedności apercepcji”⁴⁵.

Zakończenie

Typ konstruktywnego, transcendentalnego neopragmatyzmu nie odrzuca podmiotowo-przedmiotowego modelu poznania, jak czyni to typ terapeutyczny, ale wykazuje jego nieautonomiczność, która prowadzi do twierdzenia, że podstawowe pojęcia tego modelu nie są pojęciami pierwotnymi. Pojęcia podmiotu i przedmiotu poznania dadzą się tu przedstawić jako aspekty autonomicznych praktyk dyskursywnych. Pytania dotyczące owych pojęć zostają tu sparafrazowane jako pytania o kształt struktur, jaki musi przybrać praktyka dyskursywna, aby wygenerować takie pojęcia. Strukturę argumentacji w niniejszym artykule oddaje poniższy rysunek:



Rysunek 1. Neopragmatyzm jako transcendentalizm

⁴⁵ Por. Brandom 2008, rozdział szósty. Na temat owej interpretacji piszę [w:] Żuromski 2013.

Ukazuje on na przykład, że odczytywanie idei „zwrotu pragmatycznego” jako tezy, iż podmiotem poznania jest podmiot społeczny w ramach podmiotowo-przedmiotowego modelu poznania, nie jest trafne. Taka interpretacja bowiem byłaby wynikiem pomieszania poziomu epistemicznego z poziomem epistemologicznym teorii. Bardziej obiecujące odczytanie neopragmatyzmu umieszcza go na poziomie epistemologicznym, a więc w perspektywie transcendentalizmu w sensie Marka Siemka. Jest to jednak transcendentalizm bez transcendentnego punktu widzenia – spójny zarówno z postawą konstruktywną, jak i z terapeutyczną wobec szeroko rozumianego pojęcia praktyk.

Literatura

- Baker G.P., Hacker P.M.S. (1984), *Scepticism, Rules and Language*, Oxford: Basil Blackwell.
- Brandom R. (1994), *Making it Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Brandom R. (2000), *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Brandom R. (2002), *Pragmatics and Pragmatisms*, [w:] J. Conant, U.M. Żegleń (red.), *Hilary Putnam: Pragmatism and Realism*, London: Routledge.
- Brandom R. (2003), *Hegelian Pragmatism and Social Emancipation. An Interview with Robert Brandom by Italo Testa*, „Constellations”, 10.
- Brandom R. (2004), *Holizm i idealizm w Fenomenologii Hegla*, tłum. M. Miłkowski, „Przegląd filozoficzno-literacki”, 7.
- Brandom R. (2008), *Between Saying and Doing. Towards an Analytic Pragmatism*, New York–Oxford: Oxford University Press.
- Brandom R. (2009), *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, Belknap Press of Harvard University Press.
- Habermas J. (2000), *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków: Universitas.
- Habermas J. (2000a), *Richard Rorty's Pragmatic Turn*, [w:] R. Brandom (red.), *Rorty and His Critics*, Oxford: Blackwell.
- Habermas J. (2003a), *Truth and Justification*, red. i tłum. B. Fultner, Cambridge, Mass.: The MIT Press.

- Kmita J. (1998), *Jak słowa łączą się ze światem? Studium krytyczne neopragmatyzmu*, wyd. drugie poprawione, Poznań: IF UAM.
- Kmita J. (2000), *Wymykanie się uniwersaliom*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Lenartowicz-Podbielska A. (2003), *Między nadmiarem a niedomiarem relatywizmu: pytanie o transcendentalizm kulturowy*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- McDowell J. (1998), *Having the Word in View: Sellars, Kant, and Intentionality*, „Journal of Philosophy”, 65.
- Putnam H. (1998), *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Putnam H. (2002), *Comment on Robert Brandom's Paper*, [w:] J. Conant, U.M. Żegleń (red.), *Hilary Putnam: Pragmatism and Realism*, London: Routledge.
- Pihlström S. (2003), *Naturalizing the Transcendental: A Pragmatic View*, Amherst, NY: Prometheus/Humanity Books.
- Piłat R. (2007), *O istocie pojęć*, Warszawa: IFiS PAN.
- Rorty R. (1970), *Incorrigibility as the Mark of the Mental*, „Journal of Philosophy”, 67.
- Rorty R. (1994), *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: Spacja.
- Rorty R. (1999), *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. J. Margański, Warszawa: Aletheia.
- Siemek M.J. (1977), *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa: PWN.
- Sierocka B. (2003), *Krytyka i dyskurs. O transcendentalno-pragmatycznym uprawomocnieniu krytyki filozoficznej*, Kraków: Aureus.
- Szahaj A. (2002), *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, wyd. drugie, Wrocław: Fundacja Nauki Polskiej.
- Szubka T. (2001), *Znaczenie, wnioskowanie, obiektywność. O inferencjalizmie Roberta Brandoma*, „Przegląd Filozoficzny”. Nowa Seria, 10.
- Szubka T. (2007), *Pragmatyczne uwarunkowania znaczenia i prawdy w świetle inferencjalizmu Roberta B. Brandoma*, „Studia Semiotyczne”, nr 1.
- Szulakiewicz M. (2002), *Obecność filozofii transcendentalnej*, Toruń: Wydawnictwo UMK.

- Wittgenstein L. (2000), *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Żuromski D. (2006), *Poznanie jako konwersacja. Uwagi krytyczne*, „Edukacja Filozoficzna”, 41.
- Żuromski D. (2011), *Koncepcja analizy jako ujawniania w strukturach semantycznych implicytnych struktur pragmatycznych. Pragmatyzm analityczny Roberta B. Brandoma*, [w:] A. Pietras, D. Żuromski, M. Furman (red.), *Spory o (bez)założeniowość filozofii*, Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej.
- Żuromski D. (2013), *Podmiot i przedmiot poznania jako efekt syntezy transcendentnej jedności aprepcji w sformułowaniu neopragmatycznym. Stanowisko Roberta B. Brandoma*, „Diametros” (przyjęty do druku).

IS NEOPRAGMATISM TRANSCENDENTALISM?
CONSIDERATIONS IN THE BACKGROUND OF THE PHILOSOPHY
OF ROBERT BRANDOM AND RICHARD RORTY

Summary

The subject of this paper is one of the central problems of philosophy, which is aptly stated by Hilary Putnam: “How does mind/language hook on to the world?”. This question presupposes a model of knowledge which may be called “the subject-object model of knowledge”. However, contemporary philosophers such as Wilfrid Sellars, Hilary Putnam, Donald Davidson, Richard Rorty, John McDowell, John Haugeland and Robert Brandom criticize this traditional model of knowledge. I claim that at least some versions of neopragmatism look at this problem implicitly assuming a transcendental point of view. This is *transcendentalism without transcendental standpoint* and can be found in Marek Siemek’s works. This transcendentalism can be considered in two ways. First, as a therapy – a standpoint that is characteristic of Rorty, who demonstrated that the subject-object model of knowledge is optional and contingent. Second, as constructivism – this standpoint is represented by Brandom, who tries to show that this traditional model is not autonomus.

