

Richard Rorty

Świat bez substancji i esencji¹

A World without Substances or Essences

Abstract: The author of the article aims at depicting mutual relation between Anglo-Saxon and continental antiessentialistic and antidualistic thought. Although there are differences separating philosophical theses of particular thinkers representing these traditions, Rorty finds their postulates both similar and complementary. Another subject of the article consists in exploring main consequence of antiessentialism, i.e. panrelationalism.

Key words: pragmatism, antiessentialism, antidualism, panrelationalism, constructivism

Filozofowie anglosascy zazwyczaj nie traktują zbyt poważnie prac filozofów z innych części świata i na odwrót. Przepaść dzieląca tzw. filozofię „analityczną” od „kontynentalnej” zdaje się wciąż niepokonana. Moim zdaniem jest to godne pożałowania, skoro to, co najlepsze w obydwu tych tradycjach, okazuje się w znacznym stopniu zbieżne. W eseju tym będę się starał zarysować perspektywę wspólną dla najbardziej podziwianych przeze mnie filozofów usytuowanych po obydwu stronach takiej przepaści.

O rzeczonyj wspólnocie poglądów świadczy przede wszystkim fakt, że tak odmienni filozofowie jak William James i Friedrich Nietzsche, Donald Davidson i Jacques Derrida, Hilary Putnam i Bruno Latour, John Dewey i Michel Foucault są antydualistami. Nie znaczy to, że sprzeciwiają się oni stosowaniu opozycji binarnych; nie sądzę, aby myślenie w ogóle było bez nich możliwe. Znaczy to raczej tyle, że myśliciele ci starają się wyrwać spod wpływu specyficznym metafizycznym dualizmów, tych odziedziczonych przez tradycję zachodnią po Grekach: między istotą i przygodnością, substancją i atrybutem oraz pozorem i rzeczywistością. Próbują oni zastąpić wizję świata powstałe wskutek stosowania takich greckich przeciwieństw wizją strumienia wiecznie zmiennych relacji. Jednym ze skutków tego panrelacjonizmu jest możliwość rezygnacji z rozróżnienia na podmiot i przedmiot, elementy wiedzy ludzkiej zależne od umysłu i te zależne od świata, a więc możliwość rezygnacji z korespondencyjnej teorii prawdy.

Taki antyesencjalistyczny, antymetafizyczny front określa się w ramach wielu tradycji zachodnich za pomocą przeróżnych etykiet i sloganów. Te pierwsze to: pragmatyzm, egzystencjalizm, dekonstrukcjonizm, holizm, filozofia procesu, poststrukturalizm, postmodernizm, wittgensteinizm, antyrealizm oraz hermeneutyka. Moim ulubionym określeniem, być

¹ Źródło: R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, przeł. J. Grygieńć, S. Tokariew, oprac. i przedmowa J. Grygieńć, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.

może ze względów czysto patriotycznych, jest pragmatyzm. W poczet sloganów zaliczyć można z kolei: „wszystko jest konstruowane społecznie” oraz „wszelka świadomość ma naturę lingwistyczną”. Pierwszy jest typowo europejski, zaś osoby go stosujące zazwyczaj inspirowały się Foucaultem. Drugi slogan został ukuty przez wybitnego amerykańskiego myśliciela Wilfrida Sellarsa, który system myśli ucieleśniający ów slogan nazwał „nominalizmem psychologicznym”.

W ramach pierwszego dowodu zbieżności filozofii analitycznej z kontynentalną chciałbym wykazać, że obydwie te slogany sprowadzają się do tego samego. Obydwie głoszą, że nigdy nie wyjdziemy poza język, nie uchwycimy rzeczywistości niezapośredniczonej opisami językowymi. Wskazują zatem, że powinniśmy zachować podejrzliwość wobec greckiego rozróżnienia na pozór i rzeczywistość, próbując zastąpić je rozróżnieniem na „mniej użyteczne opisy świata” i „bardziej użyteczne opisy świata”. Powiedzieć, że wszystko jest konstruowane społecznie, to stwierdzić, że nasze praktyki językowe są na tyle związane z resztą naszych praktyk społecznych, iż nasze opisy zarówno przyrody, jak i nas samych zawsze będą stanowiły funkcję naszych potrzeb społecznych². Stwierdzić, że świadomość ma naturę lingwistyczną, to odmówić nam wiedzy, którą Bertrand Russell, empirysta brytyjski, nazwał „wiedzą bezpośrednią”. Nasza wiedza to, by znów użyć określenia Russella, „wiedza przez opis”. Jeśli złożymy te slogany w całość, otrzymamy tezę głoszącą, że nasza wiedza zależy od opisów skrojonych na miarę naszych aktualnych potrzeb społecznych.

Twierdzenie to jest antymetafizyczne w tym szerokim znaczeniu terminu „metafizyka”, w którym Martin Heidegger określał metafizyką wszelki platonizm, zaś każdą metafizykę platonizmem. Platonizm, w owym szerokim rozumieniu, jest tożsamy z próbą zrzucenia więzów społeczeństwa, *nomos*, konwencji, i zwrócenia się w kierunku *physis*, natury. Jeśli jednak przytoczone powyżej slogany są słuszne, to nie istnieje poznawalna *physis*. Rozróżnienia na *nomos* i *physis*, na konwencję i naturę, znikają z tych samych powodów co rozróżnienie na pozór i rzeczywistość. Gdy raz przyjmujemy, że wszelka świadomość podlega opisowi, zaś opisy stanowią funkcje potrzeb społecznych, to „natura” i „rzeczywistość” mogą określać tylko coś niepoznawalnego – coś podobnego kantowskiej „rzeczy-samej-w-sobie”. Cała poheglowska historia filozofii zachodniej była próbą uniknięcia owego niepoznawalnego.

Kant to punkt zwrotny w historii myśli zachodniej, to *reductio ad absurdum* prób rozróżnienia między rolą przedmiotu i podmiotu w procesie tworzenia wiedzy. Hegel zdawał sobie z tego sprawę, podobnie jak z konieczności wyjścia poza rozróżnienie przedmiotowość/subiektywność i podmiotowość/obiektywność. Niestety, sam Hegel także stosował terminy „subiektywny” i „obiektywny” w opisie sekwencji kolejnych opisów wymuszanych ko-

² Można to ująć po foucaultiańsku, twierdząc, że prawdy nie sposób oddzielić od władzy, choć władzy tej nie należy postrzegać jako złej samej w sobie. Sama zdolność utopijnej wspólnoty egalitarnej do wytworzenia dobrych obywateli dzięki stosowaniu biowładzy jest czymś dobrym. Oficjalnie Foucault nie wierzył w istnienie dobrej jednostki, takiej jaką widział ją Rousseau, nieukształtowanej przez dyskursy władzy. Jego skłonność do nieufności wobec wszelkich postaci władzy niekiedy prowadziła go jednak do rozważań nad tą jakże przyjemną fikcją.

lejnymi potrzebami społecznymi powstałymi w miarę postępu moralnego i intelektualnego, zaś określenie „zjednoczenie podmiotu i przedmiotu” odnosił do końca historii. Był to skutek błędnego, zbyt poważnego traktowania przestarzałego dualizmu. Byłoby lepiej, gdyby uczynił to, co później Dewey: opisał postęp intelektualny i moralny po prostu jako przyrost wolności, jako zmierzanie ku demokracji, nie zaś do wiedzy absolutnej. Dewey był najbardziej stanowczy spośród filozofów w kwestii porzucenia celu wspólnego Grekom i idealistom niemieckim (celu dokładnego oddania natury rzeczywistości) na rzecz akceptacji politycznego celu realizacji społeczeństw coraz bardziej wolnych, zaś w ich ramach indywidualów coraz bardziej różnorodnych. Właśnie dlatego zdaje mi się on najbardziej pożyteczną i najważniejszą osobą filozofii dwudziestowiecznej.

Nim jednak weźmie się na poważnie Deweya i pragmatystów, trzeba najpierw przekonać się o beznadziei dociekań platońskich, prób przedarcia się przez pozór do natury rzeczywistości. Chciałbym więc teraz streścić dialektykę wiodącą do psychologicznego nominalizmu Sellarsa, a tym samym także, choć niebezpośrednio, do konstruktywizmu społecznego wspólnego Foucaultowi i Deweyowi.

Począwszy od XVII wieku, filozofowie sugerowali, że być może nigdy nie poznamy rzeczywistości, oddziela nas bowiem od niej przeszkoda pod postacią zasłony zrodzonej z interakcji podmiotu z przedmiotem, z interakcji między konstrukcją naszych zmysłów lub naszym umysłem a tym, czym rzeczy są same w sobie. Począwszy od wieku XIX, filozofowie sugerowali, że taką przeszkodą może być *j ę z y k* – że narzuca on przedmiotom kategorie, które wcale nie muszą być im właściwe z natury. Pragmatystyczna odpowiedź na siedemnastowieczną argumentację obstawiającą za istnieniem zasłony zjawisk sprowadza się do stwierdzenia, że nie musimy się silić na tworzenie wiedzy o sposobach postrzegania. Nie musimy umiejscawiać naszych narządów zmysłowych lub idei w pół drogi między okiem umysłu (*mental eye*) i jego przedmiotem. Zamiast tego, twierdzą pragmatyści, możemy je postrzegać jako narzędzia służące manipulowaniu przedmiotami. Ich odpowiedź na dziewiętnastowieczną argumentację głoszącą deformujący wpływ języka głosi, że język nie stanowi medium reprezentacji. Jest on raczej sposobem wymiany znaków i dźwięków stosowanym do realizacji określonych celów. Nie można mu zarzucić niedokładnej reprezentacji rzeczywistości, gdyż w ogóle jej nie reprezentuje.

Pragmatyści opowiadają się za pozawzrokowymi (*nonocular*), niereprezentacjonistycznymi opisami percepcji zmysłowej, myśli i języka, gdyż ich celem jest zatarcie różnicy między wiedzą o rzeczach a używaniem ich. Porzucili oni Baconowskie twierdzenie głoszące, że tyle mamy władzy, ile mamy wiedzy, na rzecz tezy, iż władza jest dla wiedzy wszystkim – że roszczenie poznawcze dotyczące X-a jest roszczeniem sobie zdolności czynienia czegoś z X-em lub X-owi, ustawienia X-a w relacji do czegoś innego. By jednak uprawdopodobnić owo roszczenie, muszą oni poddać krytyce pogląd, zgodnie z którym znać X-a oznacza pozostawać w relacji z czymś w *e n ę t r z n y m* względem X-a, zaś używanie X-a oznacza sytuowanie się w *z e w n ę t r z n e j*, akcydentalnej relacji do X-a.

By skrytykować ów pogląd, muszą oni zatrzeć rozróżnienie między tym, co wewnętrzne i zewnętrzne – między wewnętrznym rdzeniem X-a i jego sferą peryferyjną, zrodzoną z relacji X-a do innych przedmiotów składających się na wszechświat. Próbę zatarcia tego

rozdzielenia określam mianem antyesencjalizmu. Zdaniem pragmatystów nie istnieje nic takiego jak nierelacyjna cecha X-a, podobnie jak nie istnieje nic takiego jak natura czy esencja X-a. Niemożliwy jest zatem opis X-a takiego, jakim jest naprawdę, niezależnie od jego relacji do ludzkich potrzeb, świadomości lub języka. Gdy tylko porzucimy rozróżnienie na to, co wewnętrzne, i to, co zewnętrzne, sens utraci również rozróżnienie między rzeczywistością i pozorem, podobnie jak nasze zaaferowanie kwestią tego, czy cokolwiek stoi w pół drogi między nami a światem.

Termin „obiektywny” antyesencjaliści definiują nie przez relację do natury przedmiotów, ale przez odniesienia do względnej łatwości osiągnięcia konsensu przez osoby toczące dyskusje. Tak jak rozróżnienie pozór–rzeczywistość zostaje zastąpione rozróżnieniem między względną przydatnością opisów, tak też rozróżnienie obiektywny–subiektywny zostaje zastąpione rozróżnieniami na podstawie względnej łatwości osiągania porozumienia. Powiedzieć, że wartości są bardziej subiektywne od faktów, oznacza po prostu stwierdzić, że trudniej jest osiągnąć porozumienie w kwestii tego, które rzeczy są brzydkie lub które czyny są złe, niż w kwestii tego, które rzeczy są prostokątne. Powiedzieć, że X jest n a p r a w d ę niebieski, choć widziany pod pewnym kątem lub przy pewnym świetle zdaje się żółty, to stwierdzić, że zdanie „X jest niebieski” jest użyteczniejsze – co znaczy, że może być częściej stosowane – niż zdanie „X jest żółty”. To ostatnie bywa przydatne jedynie okazjonalnie.

Typową pierwszą reakcją na antyesencjalizm stanowi poczucie, iż jest on zbyt antropocentryczny, ma tendencję do czynienia człowieczeństwa miarą wszechrzeczy. Zdaniem wielu osób brak mu pokory, poczucia tajemniczości i świadomości ludzkich ograniczeń. Zdaje się, że brakuje mu także zdroworozsądkowego uznania nieprzejednanej odmienności rzeczy tego świata. Odpowiedź antyesencjalisty na tę zdroworozsądkową reakcję głosi, że zdrowy rozsądek jest niczym innym jak nawykiem korzystania z pewnych zestawów opisów. W rozpatrywanym tu przypadku zdrowym rozsądkiem określa się nawyk stosowania języka odziedziczonego po Grekach, zwłaszcza zaś po Platonie i Arystotelesie. Ich opisy relacji łączących nas z resztą wszechświata – opisy uwzględniające podział na to, co wewnętrzne, i to, co zewnętrzne – nie są już dla nas wystarczająco dobre. Stać nas na więcej.

Platon, Arystoteles i tradycjonalistyczny monoteizm obstają przy poczuciu tajemnicy i cudowności antropomorficznych, choć pozaludzkich mocy. Z pragmatystycznego punktu widzenia owo niepożądane poczucie cudowności nie powinno być mylone z pożądaną świadomością istnienia rzeczy niepoddających się ludzkiej woli. Nie powinno być ono także mylone z pożądanym respektem, który odczuwamy, obcując z wybitnymi dziełami ludzkiej wyobraźni – redeskrpcjami wszechświata przydającymi wszystkim rzeczom świeżości i splendoru. Przepaść dzieląca niepożądane uczucie pokory od pożądanego poczucia ograniczenia polega na tym, że to pierwsze zakłada istnienie czegoś lepszego i potężniejszego od człowieka. Drugie zakłada jedynie istnienie szeregu rzeczy odmiennych od człowieka. Greckie poczucie cudowności wymusza na nas uznanie istnienia czegoś wystarczająco do nas podobnego, by być godnym naszej zazdrości, a jednocześnie na tyle od nas doskonalszego, że ledwie możemy to pojąć. Pragmatystyczne poczucie ograniczenia wymusza na nas zaledwie uznanie istnienia planów, których przy obecnym stanie naszych narzędzi nie jesteśmy w stanie zrealizować, oraz nadzieję, że przyszłość może być w tym względzie dużo lepsza.

Kolejna różnica polega na tym, że greckie opisy naszej kondycji zakładają, iż ludzkości przynależy natura – coś niezmiennego zwanego „człowieczeństwem”, a wyróżniającego nas na tle reszty wszechświata. Pragmatyzm odrzuca owo założenie, obstając za tym, że ludzkość jest pojęciem otwartym, zaś słowo „człowiek” odnosi się raczej do dość mętnego, choć wielce obiecującego projektu niż do jakiegokolwiek esencji. A zatem pragmatyści przenoszą uczucie podziwu, rezerwowane przez Greków dla czegoś pozaludzkiego, na ludzką przyszłość; przekształca się ono w poczucie tego, że w przyszłości ludzkość będzie pod tyloma względami lepsza (choć wciąż usytuowana w tym samym ciągu narracyjnym), iż trudno ją sobie dziś wyobrazić. Poczucie to łączy się z podziwem wzbudzonym w nas przez dzieła wyobraźni, zlewając się w zachwyt nad ludzką zdolnością uczynienia się tym, o czym kiedyś mogliśmy jedynie marzyć – nad ludzką zdolnością autokreacji.

W dalszej części eseju postaram się zarysować obraz rzeczy takimi, jakimi jawią się ujęte w terminy antyesencjalistyczne. Chciałbym wykazać, że są one dużo użyteczniejsze niż terminologie zakładające z góry to, co Dewey nazwał „łęgowskimi i legowiskimi dualizmami” dziedziczonych po Grekach. Panrelacjonizm, którego jestem orędownikiem, można sprowadzić do sugestii, iż myślimy o wszystkim tak, jakby było l i c z b ą.

Z mojej perspektywy dobre w liczbach jest to, że trudno myśleć o nich jako o posiadających swą naturę, esencjalne rdzenie spowite półcieniem przypadkowych relacji do czegoś innego. Liczby stanowią godny podziwu przykład czegoś trudnego do ujęcia w języku esencjalistycznym.

By unaocznić lepiej sens tego stanowiska, spytajmy o istotę liczby 17 – czym jest s a m a w s o b i e, poza jej relacją do innych liczb. Tym, czego poszukujemy, jest opis 17 będący czymś r o d z a j o w o różnym od następujących opisów: mniej niż 22, więcej niż 8, suma 6 i 11, pierwiastek kwadratowy z 289, 4 123 105 do kwadratu, różnica między 1 678 922 i 1 678 905. Nużące w e w s z y s t k i e h tych opisach jest to, że żaden z nich nie zdaje się bliższy liczbie 17 od pozostałych. Nie mniej nużący jest sam fakt istnienia nieskończonej ilości różnych opisów 17, z których każdy jest w tym samym stopniu „przypadkowy” i „zewnątrzny”. Nie zdaje się, by którykolwiek dawał wskazówkę co do natury siedemnastkowości 17 – szczególnej cechy czyniącej z niej tę, a nie inną liczbę. Wybór jednego z tych opisów jest w oczywisty sposób kwestią celu, jaki nam przyświeca – konkretnej sytuacji, która wzbudziła w nas myśl o liczbie 17.

Zająwszy w kwestii liczby 17 stanowisko esencjalistyczne, musielibyśmy stwierdzić w filozoficznym żargonie, że w s z y s t k i e jej nieskończenie mnogie relacje z nieskończenie wieloma innymi liczbami to relacje w e w n ę t r z n e – co znaczy, że żadna nie może ulec zmianie bez jednoczesnej zmiany samej 17. Zdaje się zatem, że nie sposób zdefiniować esencji siedemnastowości bez jednoczesnego wynalezienia mechanizmu generowania w s z y s t k i e h prawdziwych opisów 17, określających wszystkie jej relacje do w s z y s t k i e h innych liczb. Matematycy mogliby stworzyć taki mechanizm, aksjomatyzując arytmetykę lub sprowadzając liczby do zbiorów i aksjomatyzując teorię zbiorów. Jeśli jednak matematyk wskaże zgrabną i skromną ilościowo grupę aksjomatów, mówiąc: „Oto esencja 17!”, poczujemy się oszukani. Żaden z nich nie będzie szczególnie siedemnastkowy, skoro będą one stanowiły zarazem esencję 1, 2, 289 i 1 678 922.

Podsumowując, pozwolę sobie stwierdzić, że jakichkolwiek by natur nie przypisywać rzeczom, z pewnością nie mają ich liczby – bycie esencjalistą w odniesieniu do liczb nie opłaca. My, antyesencjaliści, chcielibyśmy Was przekonać, że nie opłaca się być także esencjalistą w odniesieniu do stołów, gwiazd, elektronów, ludzi, dyscyplin akademickich, instytucji społecznych czy czegokolwiek innego. Naszym zdaniem powinniście postrzegać wszystkie te przedmioty jako przypominające liczby w jednym względzie: nie wiadomo o nich nic poza pierwotnie wielką i nieustannie rosnącą siecią ich relacji do innych obiektów. Wszystko, co mogłoby służyć do określenia relacji, samo także może zostać rozłożone na zbiór relacji, i tak w nieskończoność. Relacje są wszechobecne: nie sposób uchwycić czegoś, co nie byłoby kolejną siecią relacji. System liczb naturalnych stanowi dobry model wszechświata, ponieważ w jego przypadku oczywisty (i widocznie nieszkodliwy) jest brak określeń relacji, które same nie byłyby zespołem kolejnych relacji.

Teza o wszechobecności relacji to pokłosie nominalizmu psychologicznego: doktryny głoszącej niemożliwość poznania czegokolwiek inaczej niż na podstawie treści sądów dotyczących tej rzeczy. Każde zdanie mówiące o pewnym przedmiocie jest jawnym bądź niejawnym opisem jego relacji do jednego lub większej liczby przedmiotów. Jeśli więc niemożliwa jest wiedza bezpośrednia, nieprzybierająca formy postawy zdaniowej, to wiedza o danej rzeczy może dotyczyć jedynie jej relacji z innymi rzeczami. Obstawanie za istnieniem różnicy między pozarelacyjnym *ordo essendi* i relacyjnym *ordo cognoscendi* musi w końcu skutkować ponowną konstytucją kantowskiej rzeczy-samej-w-sobie. To zaś oznacza zamianę bezpośredniości na nostalgię, utopijnej nadziei zalecanej przez pragmatyzm na tęsknotę za zbawczą relacją do pozaludzkiej siły. Oznacza to ponowne odkrycie tego, co Heidegger nazwał „tradycją ontoteologiczną”.

Zdaniem nominalistów psychologicznych żaden opis przedmiotu nie jest w większym stopniu opisem „rzeczywistego” (w odróżnieniu od „pozornego”) przedmiotu niż którykolwiek inny opis, żaden z nich nie jest też opisem, by tak rzec, relacji przedmiotu do niego samego – jego tożsamości z własną istotą. Niektóre z nich niewątpliwie są lepszymi opisami od innych, jednak stanowi to wynik większej użyteczności jako narzędzi – narzędzi lepiej służących realizacji pewnych celów, niż to czynią opisy konkurencyjne. Wszystkie takie cele są równouprawnione z filozoficznego punktu widzenia, w odróżnieniu od perspektywy praktycznej. Nie istnieje żaden nadrzędny i pierwszorzędny cel zwany „odkryciem prawdy”. Jak stwierdziłem wcześniej, pragmatyści nie sądzą, jakoby prawda stanowiła cel dociekań. Celem tym jest raczej użyteczność, zaś istnieje tyle różnych narzędzi, ile celów, których realizacji mają służyć.

Zdrowy rozsądek – przynajmniej zachodni zdrowy rozsądek – nie radzi sobie z twierdzeniem, że liczby to w gruncie rzeczy dobre modele przedmiotów, ponieważ teza, zgodnie z którą przedmioty czasoprzestrzenne rozpadają się na sieci relacji w ten sam sposób co liczby, zdaje się przeczyć intuicjom. Gdy rozkłada się liczby na relacje do innych liczb, nikt nie opłakuje utraty ich substancjalnego, niezależnego, autonomicznego bytu. Zgoła inaczej wygląda kwestia stołów, gwiazd i elektronów. Tutaj zdrowy rozsądek obstaje za nieistnieniem relacji oddzielnych od rzeczy, które mają łączyć. Gdyby nie istniały trwale, substancjalne części, nie istniałoby także nic, co można by powiązać, a zatem nie istniałyby same

relacje. Zdrowy rozsądek nalega na istnienie różnicy między relacjami i rzeczami będącymi w relacjach, zaś filozofia nie potrafi tego rozróżnienia obalić.

Odpowiedź antyesencjalisty na tę drobinę zdrowego rozsądku jest bardzo bliska Berkeleyowskiej odpowiedzi na Locke'owską próbę rozróżnienia właściwości pierwotnych i wtórnych – odpowiedzi określonej przez Peirce'a pierwszym przywołaniem zasady pragmatystycznej. Współczesna, ulingwistyczniona postać odpowiedzi Berkeleya głosi: wszystko, co wiemy o tym trwałym, substancjalnym stole – o rzeczy będącej w relacji, w przeciwieństwie do relacji, w jakich pozostaje – to że pewne zdania o nim są prawdziwe. Jest on tym, o czym można orzec następujące, prawdziwe zdania: jest prostokątny, brązowy, brzydki, z drewna, mniejszy od domu, większy od myszy, mniej świecący od gwiazdy itd. Nie sposób wiedzieć o przedmiocie więcej, niż głoszą prawdziwe zdania na jego temat. Argumentacja antyesencjalistyczna sprowadza się zatem do stwierdzenia, że skoro jedynym, co zdania mogą czynić, jest wiązanie z sobą przedmiotów, to każde zdanie opisujące pewien przedmiot będzie, jawnie bądź nie, przypisywać mu własność relacjonalną³. My, antyesencjaliści, próbujemy zastąpić obraz języka jako zasłony spuszczonej między nas i przedmioty jego obrazem jako sposobem wiązania z sobą obiektów.

Esencjaliści zwykle odpowiadają, że nominalizm psychologiczny to stanowisko błędne, że powinniśmy ocalić to, co prawdziwe w empiryzmie, nie zaś przyznawać, iż język stanowi nasz jedyny kanał dostępu poznawczego do przedmiotów. Twierdzą oni, że musimy być w posiadaniu jakiejś przedjęzykowej wiedzy o przedmiotach, której nie sposób uchwycić w języku. Wiedza ta, ich zdaniem, chroni stół, liczbę i ludzi przed byciem tym, co określają oni jako „zwykły konstrukt językowy”. Aby zilustrować swą wizję wiedzy pozajęzykowej, esencjalista uderza pięścią w stół i wzdryga się. Chciałby tym samym dowieść, że posiadał skrawek wiedzy, wszedł w relację bliskości ze stołem, która wymyka się językowi. Twierdzi on, że wiedza o r z e c z y w i s t e j s i l e s p r a w c z e j stołu, jego czystej, prostej t u t e j s z o ś c i, pozwala mu utrzymać z rzeczywistością kontakt, którego brakuje antyesencjaliście.

Niewzruszony sugestią przypisującą mu brak takiego kontaktu, antyesencjalista powtarza, że jeśli chcesz wiedzieć, czym dany stół jest naprawdę, ze swej natury, to najlepsza odpowiedź, jaką możesz uzyskać, brzmi: „tym, o czym można orzec następujące, prawdziwe

³ Własności zwane zazwyczaj „pozarelacionalnymi” (np. „czerwony” w odróżnieniu od „po lewej stronie”) są traktowane przez nominalistów psychologicznych jako oznaczane predykatami, które z różnych powodów traktowane są jako prymitywne. Prymitywizm predykatu nie ma jednak charakteru istotowego względem samego predykatu; jest on względny wobec sposobu wskazywania czy też pouczenia o pewnym sposobie stosowania predykatu. Rzekoma pozarelacionalność własności oznaczanej predykatem jest względna wobec pewnego sposobu opisu pewnego spektrum przedmiotów obdarzonych owym predykatem. Nauki zarówno de Saussure'a, jak i Wittgensteina można wyrazić stwierdzeniem nieistnienia predykatu z istoty swej prymitywnej. Przykład stanowiska przeciwnego, antynominalistycznego i antypragmatystycznego daje John Searle (J.R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, Cambridge, MA 1992, s. 211). Różnica, którą Searle zarysowuje tam między istotowymi elementami świata, jak choćby molekuły, a tymi zależnymi od obserwatora, jak bycie ładną pogodą na piknik, z pragmatystycznego punktu widzenia stanowi zaledwie efekt arbitralnego przedkładania celów realizowanych przez fizyków nad tymi realizowanymi przez osoby oddające się urokom pikniku.

zdanie: jest brązowy, brzydki, bolesny przy uderzeniu głową, można się o niego potknąć, składa się z atomów itd.”. Bolesność, solidność oraz siły sprawcze stołu są równie ważne, co jego brązowość i brzydota. Tak jak nie sposób bliżej poznać liczby 17, poznając jej pierwiastek kwadratowy, tak też nie sposób poznać stołu, przybliżyć się do jego natury, uderzając w niego, zamiast patrzeć na niego lub mówić o nim. Jedyne, co zyskujemy, uderzając w stół, rozbijając go na atomy, jest powiązanie go z kilkoma innymi rzeczami. Nie przeniesie nas to ze świata języka do świata faktów, z pozoru do rzeczywistości czy z relacji płytkich i powierzchownych w te głębsze i bardziej bezpośrednie.

Taka wymiana zdań znów prowadzi do tego, że antyesencjalista przeczy możliwości wyselekcjonowania przedmiotu z reszty wszechświata i n a c z e j niż jako przedmiotu, o którym można orzec pewien zestaw prawdziwych zdań. Utrzymuje za Wittgensteinem, że ostensja sprawdza się jedynie na tle praktyk językowych oraz że tożsamość wyselekcjonowanej rzeczy sama jest zależna od opisu⁴. Antyesencjalista sądzi z kolei, że rozróżnienie rzeczy będących w relacjach oraz samych tych relacji stanowi jedynie inny sposób kulturywacji rozróżnienia na to, o czym mówimy, i to, co o tym orzekamy. To ostatnie rozróżnienie stanowi, jak twierdził Alfred N. Whitehead, efekt hipostazowania relacji łączącej przedmiot językowy z predykatem językowym⁵.

Tak jak wypowiedzenie rzeczownika nie niesie żadnych treści dla osoby nieznającej przymiotników i czasowników, tak też nie można przekazać jakiegokolwiek informacji inaczej, niż wiążąc coś z czymś innym. Słowo ma jakiegokolwiek znaczenie, twierdził Gottlob Frege, jedynie w kontekście zdania. Oznacza to jednak, że nie sposób wydostać się poza język, ku bardziej bezpośredniemu, pozajęzykowemu poznaniu tego, o czym mówimy. Rzeczownik znajduje jakiegokolwiek zastosowanie wyłącznie powiązany z inną częścią mowy, i to tylko wtedy, gdy przedmiot wiedzy stanowi określenie relacji. Niemożliwa jest wiedza o przedmiocie bez wiedzy o tym, które z odnoszących się do niego zdań jest prawdziwe, podobnie jak niemożliwa jest wiedza o liczbie bez wiedzy o jej relacjach do innych liczb.

Nasze poczucie możliwości poznania rzeczy bez znajomości jej relacji do innych rzeczy filozoficzni antyesencjaliści uznają za wynik refleksji nad różnicą dzielącą pewność w kwestii niektórych znanych nam, zakładanych jako oczywiste relacji, w których znajduje się dana rzecz, i niepewności co do jej pozostałych relacji. Na przykład liczba 17 początko-

⁴ Na fundamentalne znaczenie tego późnowittgensteinowskiego stanowiska zwraca uwagę Barry Allen (B. Allen, *Truth in Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1993; wyd. polskie: B. Allen, *Prawda w filozofii*, przeł. M. Skwamicki, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994).

⁵ Korzystnie jest postrzegać ów Whiteheadowski krytycyzm Arystotelesa (krytycyzm możliwy do odnalezienia także w pismach innych filozofów dwudziestowiecznych – tj. Peirce’a i Russella – którzy podjęli się próby tworzenia bezpodmiotowej logiki predykatów) jako porównywalny z Derridowską krytyką logocentryzmu. Derridowski ogłąd świata jako węzła w nieskończenie elastycznej sieci relacji między słowami w oczywisty sposób przypomina ujęcie Whiteheada (w *Process and Reality*) każdego aktualnego wydarzenia jako konstytuowanego przez relacje z innymi aktualnymi wydarzeniami. Przypuszczam, że XX wiek będzie postrzegany przez historyków filozofii jako okres, w którym na wiele sposobów hołdowano neoleibnizjańskiemu panrelacjonizmowi – stanowisku utrzymującemu, zgodnie z duchem myśli Leibniza, że każda monada jest niczym innym jak wszystkimi monadami widzianymi z konkretnej perspektywy, zaś każda substancja jest niczym innym jak wszystkimi relacjami łączącymi ją z wszystkimi innymi substancjami.

wo jest sumą 17 jedynek, liczbą pomiędzy 16 i 18 itd. Rozpatrzywszy odpowiednią liczbę znanych nam sądów, zaczynamy myśleć o 17 jako o rzeczy oczekującej tylko na umieszczenie jej w relacji do innych rzeczy. Gdy mówi się nam, że 17 jest także różnicą dzielącą 1 678 922 i 1 678 905, to czujemy, że zdobyliśmy właśnie wiedzę o dość nieistotnym powiązaniu tej liczby z czymś innym, nie zaś, że poszerzyliśmy wiedzę o s a m e j 17. Przyparciu do muru musimy jednak stwierdzić, że relacja między 17 i 1 678 922 jest nie bardziej istotowa niż ta między 16 i 17. W przypadku liczb nie istnieje bowiem jedno, jasne znaczenie, które można przypisać terminowi „istotowy”. Nie chcemy powiedzieć, że 17 w głębi serca c z u j e się bliższe 16 niż dalszym liczbom.

Antyesencjaliści sugerują, że powinniśmy zrezygnować także z pytania o to, czy twardość stołu stanowi jego bardziej istotową cechę niż jego kolor lub czy gwiazdę Polaris bardziej cechuje jej skład atomowy, czy położenie w konstelacji. Pytanie, czy rzeczy takie jak konstelacje istnieją rzeczywiście, czy też są jedynie złudzeniami powodowanymi naszą nieumiejętnością wizualnej oceny odległości gwiazd, zdaje się antyesencjaliście równie źle postawione, co pytanie o to, czy rzeczywiście istnieją takie rzeczy jak wartości moralne, czy też może stanowią one po prostu projekcje ludzkich pragnień. Sugerują oni zasadność rezygnacji z wszelkich pytań o miejsce, w którym kończą się rzeczy, a zaczynają ich relacje, w którym kończy się natura rzeczy, a rozpoczynają jej zewnętrzne relacje, w którym kończy się istotowy rdzeń, a zaczynają się akcydentalne peryferie. Antyesencjaliści lubią pytać za Wittgensteinem, czy szachownica t o r z e c z y w i ś c i e jedna rzecz, czy też 64 różne rzeczy. Stawianie tego pytania oznacza jednoczesne uwidocznienie jego głupoty i jałowości. Pytaniem sensownym jest to czyniące zadość wymogowi Williama Jamesa, aby każda różnica c z y n i ł a różnicę. Pozostałe pytania – jak te dotyczące statusu ontologicznego konstelacji lub wartości moralnych – mają charakter „czysto językowy” lub, jeszcze gorzej, „czysto filozoficzny”.

Rezydualny esencjalizm zdrowego rozsądku może w odpowiedzi określić antyesencjalizm jako odmianę idealizmu lingwistycznego: pogląd głoszący, że nim ludzie zaczęli mówić, nie istniało nic, o czym można by mówić – że przedmioty to artefakty językowe. Taka replika to efekt pomieszania dwóch pytań: „W jaki sposób dokonujemy selekcji przedmiotów?” i „Czy istnienie przedmiotów poprzedza ich bycie wyselekcjonowanymi przez nas?”. Antyesencjalista nie ma najmniejszych wątpliwości, że drzewa i gwiazdy istniały na długo przed pierwszymi sądami na ich temat. Fakt ich uprzedniego istnienia nie przydaje jednak wcale sensu pytaniu: „Czym są drzewa i gwiazdy poza ich relacjami do innych rzeczy – poza naszymi sądami na ich temat?”. Nie uczyni on też sensowną sceptycznej tezy, zgodnie z którą drzewa i gwiazdy mają pozarelacyjne esencje mogące, o zgrozo, być dla nas całkiem nie do pojęcia. Chcąc wyjaśnić tę tezę, musielibyśmy umieć powiedzieć nieco więcej o tym, co przekracza nasze pojęcie, do czego jesteśmy pozbawieni dostępu. W przeciwnym wypadku utkniemy z kantowską niepoznawalną rzeczą-samą-w-sobie. Z antyesencjalistycznego punktu widzenia kantowskie narzekanie na fakt uwięzienia za zasłoną subiektywizmu to po prostu zbędne – gdyż tautologiczne – stwierdzenie, że coś definiowanego jako przekraczające nasze poznanie przekracza nasze poznanie.

Przyjmowany przez esencjalistów obraz relacji języka do świata przywodzi ich do tezy o poznawalności świata niezależnie od języka. Dlatego też muszą oni obstawać przy tym, że nasze pierwotne poznawanie świata dokonuje się w drodze pewnego pozajęzykowego zetknięcia – zderzenia z nim lub pozwolenia, by bombardował nasze siatkówki fotonami. Owo początkowe spotkanie okazuje się spotkaniem samego świata – takiego, jakim jest on ze swej istoty. Gdy próbujemy ująć językowo to, czego dowiedzieliśmy się w rezultacie takiego spotkania, stajemy w obliczu frustrującego faktu, że zdania naszego języka zaledwie wiążą jedne rzeczy z innymi. Zdania takie jak: „To jest brązowe”, „To jest kwadratowe” czy też „To jest twarde” mówią nam coś o sposobie radzenia sobie naszego systemu nerwowego z bodźcami zrodzonymi przez otoczenie danego przedmiotu. Jeszcze bardziej oczywiste jest, że zdania typu: „To coś umiejscowione jest zgodnie z następującymi koordynatami czasoprzestrzennymi” mówią nam o czymś, co esencjalista z żalem określa jako „własności czysto relacyjne, czysto akcydentalne”.

Postawiony przed tego typu impasem esencjalista odczuwa pokusę zwrócenia się po pomoc do nauk przyrodniczych. Korci go, by powiedzieć, że zdanie: „To coś składa się z następujących typów cząstek ułożonych w następujący sposób” daje nam dostęp do prawdziwego oblicza przedmiotu. Ostatnią linią oporu filozofa esencjalisty jest przeświadczenie, że nauki przyrodnicze pozwalają nam wyjść poza siebie, poza język, potrzeby i zamiary, ku czemuś wspaniale pozaludzkiemu i pozarelacyjnemu. Esencjalista cofający się na tę linię twierdzi, że siedemnastowieczni zwolennicy teorii korpuskularnej, jak Thomas Hobbes i Robert Boyle, słusznie rozróżniali cechy rzeczy naprawdę umiejscowione „w” nich oraz te, których przypisanie im jest wygodne z ludzkiego punktu widzenia.

Antyesencjaliści utrzymują, że opisy przedmiotów nawiązujące do cząstek są przydatne na tyle sposobów, na ile fizyka tych cząstek przyczynia się do postępu technologicznego lub nowatorskich, astrofizycznych opisów wszechświata jako całości. Owa użyteczność jest jednak ich j e d y n ą zaletą. Zdaniem filozofów esencjalistów i wielu przyrodników niekłopotujących się kwestiami filozoficznymi, taki pragmatyczny pogląd na fizykę jako służebnicę technologii i wyobraźni poetyckiej jest obraźliwy. Łączy ich poczucie, że fizyka cząstek – i ogólniej: każdy słownik naukowy zdolny służyć opisem jakiegokolwiek zjawiska – wyraża prawdę niedostrzeganą przez pragmatyzm. Ten typ prawdy nie jest kwestią użyteczności opisu ze względu na ludzkie zamiary, ale raczej transcendencji tego, co zaledwie ludzkie. Można powiedzieć, że fizyka cząstek okazała się ostatnim schronieniem dla greckiego poczucia cudowności – poczucia spotkania z transcendencją⁶.

Dlaczego fizyka cząstek wskrzesza pojęcie „natury”? Według mnie odpowiedź na tak postawione pytanie głosi, że słownik cechujący tę gałąź fizyki oferuje szczególną umiejętność i pewność siebie, dzięki którym może („w zasadzie”) wytłumaczyć użyteczność zarówno wszelkich innych opisów, jak i samej siebie. Idealna psychofizyka ujmowałaby ludzi jako zbiory cząstek, tłumacząc powody wykształcenia u tych organizmów pewnych

⁶ Przykłady tego typu gloryfikacji cząstek można znaleźć we fragmencie pism Johna Searle'a, do którego odwoływałem się w przypisie 47, jak też w: D. Lewis, *Putnam's Paradox*, „Australian Journal of Philosophy” 1983. Pokróćce omawiam ten artykuł w mojej pracy *Obiektywność, relatywizm i prawda* (wyd. polskie: R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 18).

nawyków językowych – opisu świata w taki, a nie inny sposób. Zdaje się więc, że taka idealna fizyka mogłaby traktować użyteczność względem człowieka jako coś samo w sobie dającego się wyjaśnić, sklasyfikować, ujrzyć z dystansu. Gdy myślimy o wszechświecie w kategoriach dyspersji i interakcji międzycząsteczkowych, zdajemy się wznosić ponad ludzkie potrzeby, oglądać je z wysoka. Okazuje się wówczas, że stajemy się czymś więcej niż ludźmi, że dystansujemy się wobec swego człowieczeństwa, że oglądamy się w sposób niezapśredniczony.

Zdaniem antyesencjalistów owa pokusa myślenia, iż percypując się z perspektywy cząstek, umykamy ludzkim ograniczeniom, stanowi kolejną próbę stworzenia czegoś boskiego, by później przypisać sobie w tym uczestnictwo. Problem wszystkich tego typu prób polega na tym, że pragnienie bycia Bogiem to tylko kolejne ludzkie pragnienie. By ująć rzecz mniej dosadnie, projekt ujęcia wszystkich naszych potrzeb z punktu widzenia kogoś wyzbytego takich pragnień jest kolejnym ludzkim projektem. Stoicki brak żądz, bezwola zen, Heideggerowski *Gelassenheit* oraz fizyka-jako-ostateczne-ujęcie-rzeczywistości stanowią, widziane z tej perspektywy, mnogość wariacji na temat tego samego projektu – ucieczki od czasowości i przypadku⁷.

My, antyesencjaliści, nie możemy sobie jednak pozwolić na szydzenie z k t ó r e g o - k o l w i e k projektu, z którejkolwiek wybranej drogi życiowej. W szczególności zaś nie powinniśmy pozwalać sobie na mówienie tego, co stwierdziłem przed chwilą: że akceptując taki pogląd nauk przyrodniczych, z d a j e m y s i ę widzieć w sobie coś więcej niż tylko ludzi. Antyesencjalista nie może bowiem odwoływać się do rozróżnienia pozor–rzeczywistość. Nie możemy twierdzić, że postrzeganie fizyki przez naszych adwersarzy jest niewłaściwe, że mylnie ujmują jej naturę, biorąc przypadkowy, nieistotowy pożytek z niej czerpany za to, czym jest ona sama w sobie. Z naszego punktu widzenia nauki przyrodnicze posiadają swoistą naturę nie bardziej niż liczba 17. Podobnie jak 17 można je opisać na nieskończenie wiele sposobów, ale żaden z nich nie jest sposobem „wewnętrznym” wobec nich. Przekonanie o własnym uczestnictwie w boskości budowane dzięki postrzeganiu siebie w perspektywie wieczności nie jest złudzeniem czy omyłką; to po prostu kolejna próba zadośćuczynienia kolejnej ludzkiej potrzebie. Postrzeganie siebie jako osób co najmniej kontaktujących się, poprzez nauki przyrodnicze, z ostateczną naturą rzeczywistości, także nie jest złudzeniem czy omyłką; to po prostu kolejny projekt, który może, podobnie jak wszystkie ludzkie projekty, przysłonić inne, bardziej pożądane, choć nieporównywalne projekty.

Nie przystoi też nam, antyesencjalistom, twierdzenie, że nasi esencjalistyczni adwersarze mylnie mniemają, iż „umknęli ludzkim ograniczeniom”. Nie jest tak, że owe ograniczenia konstytuują ostateczną prawdę, że cechują ludzi z i c h i s t o t y. Naszym zdaniem ludzie są tym, czym się uczynią, zaś jedną z wielu cech, które pragnęli sobie przydać, była boskość – to, co Sartre określił jako „bycie w sobie i dla siebie”. My, antyesencjaliści, nie możemy uznać za Sartre’em takiej próby za „błądą żądzę”. Systemy metafizyczne Arystotelesa i Spinozy to nie lekcje błahości, nie bardziej niż systemy antymetafizyczne Williama

⁷ Jak twierdziłem gdzie indziej, Derrida ma zasadniczą rację, postrzegając Heideggerowskie wyrzeczenie jako jeszcze jedną próbę powiązania się z władzą.

Jamesa, Nietzschego i samego Sartre'a. Nie istnieje nieuchronna prawda, której pragnęliby umknąć lub pochwycić ją metafizycy bądź pragmatyści, każdego kandydata do miana prawdy można bowiem pograżyć za pomocą stosownego opisu, każdy może też być wsparty innym stosownym opisem.

Co jednak z tezą Sartre'a głoszącą, że „ludzie są tym, czym się uczynią”, którą przedstawiłem przed chwilą jako doktrynę antyesencjalistyczną? Co z jej ewentualną prawdziwością? No cóż, jest ona prawdziwa w ten sam sposób co arytmetyczne aksjomaty Peana. Wyrażają one implikacje stosowania pewnego słownika, a mianowicie słownika liczb. Przypuśćmy jednak, że nie interesuje nas używanie tego słownika. Przypuśćmy, że rezygnujemy z korzyści, jakie daje liczenie, i być może z chorobliwego lęku przed technologią pragniemy mówić językiem, w którym nie ma liczby 17. Dla nas wspomniane aksjomaty nie będą kandydatami do prawdy – będą nieistotne z perspektywy naszych projektów.

Tak właśnie rzecz się ma z tezą Sartre'a. W gruncie rzeczy wyraża ona pewien pogląd dotyczący wartościowości projektów. Jeśli jednak preferowane przez nas projekty mają charakter religijny lub metafizyczny i jeśli jesteśmy gotowi zrezygnować z korzyści niesionych przez politykę egalitarną i sztukę romantyzmu (których implikacje wyraża Sartre), to teza Sartre'a nie może być nawet kandydatem do miana prawdy. Jeśli taka nasza wola, możemy określić ją jako fałszywą, jednak taka fałszywość w niczym nie przypomina fałszywości kandydata do prawdy, którego poddano sprawdzianowi, by w rezultacie stwierdzić jego nieodpowiedniość. Jest to raczej kwestia oczywistej n i e i s t o t n o ś c i – beżużyteczności z perspektywy naszych celów. Przedkładanie Sartre'owskiego opisu spinozyskie przypominałoby wkładanie w ręce kopiącego rów pompki rowerowej lub przymiar jardowy w ręce neurochirurga – nie mogą one nawet aspirować do użyteczności⁸.

Czy więc dyskusja Sartre'a ze Spinozą jest niemożliwa, podobnie jak nić porozumienia między Giuseppe Peanem i antytechnologiem? Wszystko zależy od tego, czy mówić będziemy o „dyskusji”, czy o „nici porozumienia”. Możemy doświadczać porozumienia lub niezgody bez wcześniejszej dyskusji. I faktycznie, często do tego dochodzi. Z taką sytuacją mamy do czynienia wtedy, gdy nie potrafimy odnaleźć wspólnych nam założeń, gdy musimy skapitulować w obliczu dzielących nas różnic, gdy przywołujemy sformułowanie o „różnicach gustów”. Porozumienie wymaga zgody w kwestii stosowania tych samych narzędzi do realizacji wspólnych potrzeb. Dyskusja wymaga zgody co do tego, które z potrzeb wezmą górę nad pozostałymi. Fakt wspólnoty języka i zdrowego rozsądku między zwolennikami Sartre'a i Spinozy odzwierciedla inny fakt: że obie grupy potrzebują pożywienia, seksu, schronienia, literatury i wielu innych rzeczy – oraz że starają się zaspokoić te potrzeby zasadniczo w ten sam sposób. Ich nieumiejętność owocnego d y s k u t o w a n i a o kwestiach filozoficznych świadczy o tym, że nie przykładają oni należytej wagi do potrzeb, które przywiodły do filozofowania stroną przeciwną. Podobnie nieumiejętność porozumienia między dwoma malarzami w kwestii wartościowości technik malunku dowodzi, że żaden

⁸ Najlepsze ujęcie kontrastu między sądami-kandydatami do prawdy i pozostałymi sądami stanowi omówienie przez Williama Jamesa różnicy między „żywymi” i „martwymi” opcjami intelektualnymi w jego sławnym eseju *Wola wiary* (wyd. polskie: W. James, *Wola wiary*, [w:] *idem, Prawo do wiary*, przeł. A. Grobler, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996).

nie przykładą należytej wagi do potrzeb, które przywiodły drugiego do sztalugi. Stwierdzić, że taki spór ma charakter „czysto filozoficzny” lub „czysto artystyczny”, to mówić, że po zgodnym odłożeniu na bok kwestii filozoficznych lub artystycznych jego uczestnicy mogą przystać na współpracę przy wspólnych projektach⁹. Twierdzić, że dzielące ich spory filozoficzne lub artystyczne są mimo to głębokie i znaczące, to twierdzić, że żadna z tych grup nie uznaje tych d r u g i c h projektów za centralne z punktu widzenia własnych żywotów.

Takie postawienie sprawy może sugerować negację faktu, że zwolennicy Sartre’a niekiedy przechodzą na spinozjanizm, ateści na katolicyzm, antyesencjaliści na esencjalizm, metafizycy na pragmatyzm i *vice versa*. Ujmując rzecz ogólniej, zdaje się ono negować fakt, że ludzie zmieniają swe najważniejsze projekty, te części swego obrazu siebie, które dotychczas uznawali za najwartościowsze. Pytanie brzmi jednak, czy dzieje się to kiedykolwiek w rezultacie d y s k u s j i. Może czasem rzeczywiście tak jest, jednak z pewnością są to sytuacje wyjątkowe. Tego typu konwersje zazwyczaj stanowią takie samo zaskoczenie dla zainteresowanej osoby co dla jej przyjaciół. Sformułowanie: „stała się całkiem nową osobą – nie poznałbyś jej” zazwyczaj oznacza: „ona nie dostrzega już sensu, wagi czy też nie przejawia zainteresowania sporami, w których kiedyś uczestniczyła”.

Zdrowy rozsądek, jak choćby ten cechujący filozofię grecką, sugeruje jednak, że konwersje p o w i n n y dokonywać się w wyniku dyskusji. Ma on nadzieję, że takie konwersje nie będą przypominały niespodziewanego rozkochania się w dopiero co poznanej osobie, ale raczej stopniowe uświadamianie sobie charakteru własnej umysłowości. Sokratejskie założenie, że pożądane konwersje wiążą się raczej z samopoznaniem niż przekształceniem siebie, wspiera się na Platońskiej doktrynie, zgodnie z którą każdy umysł ludzki jest, z grubsza biorąc, podobny: kształtowany przez pamięć o ideach. W pismach późniejszych filozofów stanowisko to przybrało postać wiary w „rozum” pojmowany albo jako zdolność przenikania przez zasłonę pozorów do rzeczywistości, albo jako zestaw fundamentalnych prawd ukrytych głęboko w nas samych, oczekujących argumentu, który wydobędzie je na światło dzienne. Wierzyć w rozum w którymkolwiek z tych znaczeń to wierzyć nie tylko w istnienie czegoś takiego jak natura ludzka, ale też w niepowtarzalność owej natury, która wyróżnia nas spośród innych zwierząt. Taki na wskroś wyjątkowy element natury ludzkiej czyni z nas raczej podmioty wiedzące niż użytkujące, raczej podatne na argumentację niż uległe wobec irracjonalnych sił.

Oczywiście my, antyesencjaliści, nie wierzymy w istnienie takowej zdolności. Skoro nic w świecie nie posiada swej natury, nie mają jej także ludzie. Z radością jednak przyznajemy, że ludzie są wyjątkowi pod jednym względem: tym mianowicie, że normalne, dorosłe,

⁹ Taka analogia nie powinna się rozwinąć w „estetyczną” teorię natury filozofii nie bardziej niż w „filozoficzną” teorię natury malarstwa. Pragmatyści nie czynią zbytniego użytku z kantowskiego rozróżnienia na to, co kognitywne, moralne i estetyczne. Nie twierdzę, że filozofia jest mniej „kognitywna”, niż sądzono, a wskazuje jedynie różnicę między sytuacjami, w których istnieje wystarczająca zgoda w kwestii celów, aby umożliwić owocną dyskusję na temat alternatywnych środków ich realizacji, i sytuacjami, w których takiej zgody brak. Różnica ta jest, rzecz jasna, nieostra. Między niekwestionowanym oddaniem realizacji tych samych celów a nieumiejętnością zrozumienia faktu, że nasz interlokutor może być na tyle szalony, by nie godzić się na nasze cele, mieści się kontinuum stadiów pośrednich.

odpowiednio socjalizowane osoby znajdują się w szeregu wyjątkowych relacji. Potrafią one p o s ł u g i w a ć s i ę j ę z y k i e m, a zatem również opisywać rzeczy. Z tego, co nam wiadomo, nic innego nie posiada takiej zdolności. Liczby i siły przyrody mogą być wyższe bądź większe od pozostałych, jednak nie opisują siebie jako takich. To m y j e t a k opisujemy. Rośliny i pozostałe zwierzęta mogą wchodzić w interakcje, ale ich powodzenie w tych interakcjach nie jest kwestią umiejętnego wynajdywania coraz korzystniejszych opisów siebie samych.

Darwin skutecznie utrudnił esencjalistom opis wyższych naczelných jako niespodziewanie nabywających dodatkową zdolność zwaną „rozumem” bądź „inteligencją”, nie zaś po prostu większą dozę sprytu, który przejawiały już niższe naczelne. Dlatego właśnie od czasów Darwina filozofowie esencjalistyczni mniej rozprawiali o „umyśle”, więcej zaś o „języku”. Takie słowa jak „znak”, „symbol”, „język” czy „dyskurs” stały się w naszym wieku modnymi hasłami filozoficznymi, jakimi „rozum”, „nauka” i „umysł” były w poprzednim stuleciu. Rzeczywiście, rozwój zdolności symbolizowania można bardzo łatwo ująć ewolucjonistycznie jako narastający spryt. Filozofowie esencjaliści zdawali się jednak zapominać, że w celu pogodzenia swych rozważań z ustaleniami Darwina zastąpili pojęcie „umysłu” pojęciem „języka”, w rezultacie problematyzując to drugie w ten sam sposób, w jaki ich poprzednicy problematyzowali pierwsze.

Jak już zaznaczyłem, problemy te wyrastają z myślenia o języku jako czymś trzecim, wrastającym między podmiot i przedmiot, jako przeszkodzie dla ludzkiej wiedzy o rzeczach takich, jakimi są same w sobie. By jednak dochować wiary Darwinowi, winniśmy postrzegać słowo „język” nie jako określenie rzeczy obdarzonej własną naturą, lecz jako skrótowe nazwanie skomplikowanych interakcji cechujących stosunki wyższych naczelných z resztą wszechświata. Nieodłącznym elementem takich interakcji jest używanie ciągu dźwięków i znaków służące usprawnieniu działań grupowych, czynienie z nich narzędzi koordynacji aktywności jednostek.

Nowe relacje łączące owe antropoidy z resztą obiektów są sygnalizowane nie przez proste użycie znaku X dla zwrócenia uwagi pozostałej grupy na przedmiot A, ale używanie szeregu różnych znaków mających zwrócić uwagę na A, odpowiadających szeregowi różnych celów, do których osiągnięcia może służyć A. Ujmując rzecz w żargonie filozoficznym, można stwierdzić, że zachowanie staje się językowe we właściwym sensie dopiero z chwilą, gdy organizmy zaczynają operować metajęzykiem semantycznym, pozyskując tym samym zdolność klecenia słów w kontekstach intencjonalnych. Powiedzmy prościej: staje się ono językowe we właściwym sensie, gdy stwierdzamy takie rzeczy jak: „określa się to także jako »Y«, ale przez wzgląd na twoje cele powinieneś/powinnaś określać to jako »X«” lub: „masz wszelkie powody ku temu, ażeby określić to mianem X, niemniej jednak to nie jest X-em”. Dopiero teraz zmuszeni jesteśmy bowiem do użycia specyficznie lingwistycznych pojęć, jak „znaczenie”, „prawda”, „referencja” i „opis”. Dopiero teraz staje się nie tylko możliwe, ale niemal konieczne opisywanie antropoidów jako „mających na myśli A, stwierdzając, że X” lub „mylnie sądzących, że wszystkie A to B”.

Postrzeganie języka darwinowsko, jako zespołu narzędzi służących radzeniu sobie z przedmiotami, nie zaś ich reprezentacji, jako dostarczyciela szerokiego spektrum narzędzi

realizacji różnych celów, w oczywisty sposób utrudnia bycie esencjalistą. Kłopotliwe staje się branie na poważnie idei głoszącej, że jeden z opisów A może być bardziej „obiektywny” lub „bliższy naturze A” od pozostałych. Relacja łącząca narzędzia z przedmiotami ich oddziaływań jest po prostu kwestią użyteczności w realizacji konkretnego celu, nie zaś „korespondencji”. Sonda do płukania żołądka nie jest bliższa naturze ludzkiej od stetoskopu, zaś miernik napięcia nie bardziej oddaje istotę urządzenia elektrycznego od śrubokrętu. Jeśli wierzy się, wbrew Arystotelesowi, w nieistnienie różnicy między wiedzą i używaniem, w nieistnienie celu zwanego „znajomością prawdy” odmiennego od wszystkich innych celów, to nie będzie się postrzegało jednego opisu A jako „stosowniejszego” od innych *sans phrase*. Dokładność, tak jak użyteczność, nie jest kwestią dostosowania relacji łączących przedmiot z innymi przedmiotami, kwestią ustawiania przedmiotu w korzystnym kontekście. Nie jest to kwestia właściwego ujęcia danego przedmiotu, w arystotelesowskim znaczeniu postrzegania go jako różnego od wszelkich relacji.

Ewolucyjny opis rozwoju zdolności językowych nie daje żadnego punktu oparcia dla myślenia esencjalistycznego, tak samo jak arystotelesowskie ujęcie wiedzy ludzkiej nie zostawia miejsca na darwinowskie ujęcie procesu jej wzbogacania. Raz jeszcze podkreślmy, że próba przekonania Was do obiektywnie prawdziwego charakteru darwinowskiego postrzegania języka – a co za tym idzie, także deweyowskich, pragmatystycznych poglądów na prawdę – byłaby niespójna z moim własnym antyesencjalizmem. Jedyne, co wolno mi powiedzieć, to że jest to sposób użyteczny przez wzgląd na konkretne cele. Jedyne, co mogę przypisać podjętym tu próbom, to ponowne przedstawienie relacji łączących ludzi z resztą wszechświata. Tak jak każdy inny opis, także ten musi być poddany ocenie ze względu na użyteczność względem pewnego celu.

Zdaje się zatem, że należałoby na koniec podjąć jeszcze jedną kwestię: dlaczego antyesencjalista sądzi, że jego własny opis ludzkiej wiedzy, dociekań i kultury jest narzędziem lepszym od opisu arystotelesowskiego i esencjalistycznego? Niejednokrotnie sugerowałem już odpowiedź na to pytanie, ale nie zaszkodzi szczypta precyzji. Pragmatyści sądzą, że antyesencjalizm niesie dwie korzyści. Pierwsza to ta, że przyjęcie go uniemożliwia sformułowanie szeregu tradycyjnych problemów filozoficznych. Druga polega na tym, że jego akceptacja ułatwia akceptację darwinizmu. Skoro w poprzednich książkach (zwłaszcza w *Filozofii a zwierciadle natury*) rozpisywałem się o terapii filozoficznej, którą umożliwia opis antyesencjalistyczny, tutaj skupię się na drugiej z wymienionych korzyści.

Zgadzam się z Deweyem, że zadaniem filozofii jest mediacja między dawnymi sposobami mówienia, rozwiniętymi ze względu na wcześniejsze zadania, a nowymi sposobami mówienia, mającymi stanowić odpowiedź na nowe wyzwania. Jak ujmował to sam Dewey:

Gdy zda się nam jasne, że pod pozorem radzenia sobie z ostateczną rzeczywistością filozofia zajmowała się wartościami ucieleśnionymi w tradycjach społecznych, że wyrosła ze zderzenia różnych celów społecznych, z konfliktu między dziedziczonymi instytucjami i niezgodnymi z nimi tendencjami

współczesnymi, to okaże się, że zadaniem filozofii w przyszłości będzie precyzowanie ludzkich poglądów na temat toczonych ówczesznie sporów społecznych i moralnych¹⁰.

Spór społeczny i moralny rozgorzały wskutek publikacji Darwinowskiego *O pochodzeniu człowieka* popadł dziś w zapomnienie. Zdaje mi się jednak, że filozofia wciąż nie nadrobiła zaległości względem Darwina – wciąż jeszcze nie sprostала rzuconemu przezeń wyzwaniu. Wiele trzeba jeszcze uczynić dla pogodzenia wartości ucieleśnionych w naszych tradycjach z darwinowską wizją relacji łączących nas z innymi zwierzętami. Dewey i Davidson zdają mi się filozofami, którzy uczynili wiele, by dopomóc nam w takiej rekuncyliacji.

Aby ująć ich pracę w tej perspektywie, warto porównać ich twórczość z działalnością Davida Hume'a i Immanuela Kanta. Ci ostatni stanęli przed zadaniem włączenia siedemnastowiecznej Nowej Nauki w obręb słownika moralnego odziedziczonego przez Europę m.in. po stoikach i chrześcijanach. Hume'owskie rozwiązanie tego problemu polegało na przyrównaniu rozumu ludzkiego do zwierzęcego, zaś moralności do życzliwego zainteresowania przedstawicielami tego samego gatunku, które cechuje także zwierzęta. Hume był protopragmatystą w tym znaczeniu, że gdy już z nim skończył, rozróżnienie między wiedzą o rzeczywistości i radzeniem sobie z nią okazało się bardzo nieostre. Rozwiązanie Hume'a przez większość czytelników – zwłaszcza niemieckich – postrzegane było jednak jako lekarstwo szkodliwsze od choroby. Sądziłi oni, że trzeba uchronić przed Hume'em wiedzę ludzką, zwłaszcza zaś roszczenia do uniwersalnej i koniecznej prawdy.

Kant zaproponował rozwiązanie alternatywne, uznane przez Hegla za nazbyt sceptyczne i defetystyczne – zbyt humorskie i protopragmatystyczne. Filozofowie mniej ambitni od Hegla na ogół gotowi byli jednak przystać na modyfikacje rozwiązania kantowskiego. Kant ocalił roszczenie do bezwarunkowości pod postacią uniwersalności i konieczności, rozróżniając między transcendentnym schematem tworzenia-świata-fenomenalnego i empiryczną, czysto fenomenalną treścią wypełniającą ów schemat. Uodpornił nasz tradycyjny słownik moralny, zwłaszcza zaś roszczenie do poddania się b e z w a r u n k o w y m obowiązkom moralnym, osłaniając je murem oddzielającym to, co moralne i noumenalne, od tego, co fenomenalne i empiryczne. Tworząc taki schemat, zaskarbił sobie wdzięczność osób, które, podobnie do protagonistów Fichteńskiego *Powołania człowieka*, obawiały się, że obraz siebie jako podmiotów moralnych mógłby się nie ostać w obliczu mechaniki korpuskularnej.

Tak oto Kant pomógł nam wytrwać przy idei czegoś pozarelacyjnego, gdyż bezwarunkowego. Uniwersalne i konieczne syntetyczne prawdy *a priori* oraz bezwarunkowe nakazy moralne okazały się bezpieczne, skoro świat fizyki cząstek nie był światem prawdziwym. Świat prawdziwy to ten, w którym stworzyliśmy za własnymi empirycznymi plecami świat fenomenalny – ten sam, w którym jesteśmy pozaempirycznymi, pozapragmatycznymi podmiotami moralnymi. Tak oto Kant umożliwił nam wytrwanie przy idei zasadniczej różnicy dzielącej nas od innych zwierząt. Dla tych biednych, fenomenalnych stworzeń wszystko jest relatywne i pragmatyczne. My jednak mamy stronę noumenalną i transcendentną,

¹⁰ J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, [w:] *The Middle Works of John Dewey*, vol. 12, Southern Illinois University Press, Carbondale, IL 1982, s. 94.

która wymyka się relacyjności. Możemy zatem żywić nadzieję na poznanie prawdy, w nie-baconowskim znaczeniu aktu poznania niepozwalającym zredukować wiedzy do używania. Możemy mieć nadzieję, że będziemy postępować słusznie, w tym sensie słuszności, w którym nie jest ona redukowalna do pogoni za przyjemnością lub uległością wobec odruchu dobroczynności.

Darwin znacznie jednak utrudnił bycie kantystą. Gdy raz ludzie zaczęli eksperymentować z obrazem siebie jako (przywołajmy tu określenie użyte przez zdolnego ucznia Darwina – Nietzschego) „mądrych zwierząt”, okazało się, że bardzo trudno im myśleć dalej o sobie jako obdarzonych także stroną transcendentálną lub noumenálną. Co więcej, gdy ewolucyjną teorię Darwina pogodzone z sugestią, dyskutowaną później przez Fregego i Peirce’a, zaś antycypowaną przez Herdera i Humboldta, że to j ę z y k¹¹, a nie świadomość czy umysł, stanowi cechę wyróżniającą naszego gatunku, ewolucyjna teoria Darwina umożliwiła spojrzenie na wszelkie ludzkie zachowanie – włączając w to „wyższy” typ zachowania pierwotnie interpretowany jako realizacja pragnienia wiedzy o niekwestionowanej prawdzie i działania bezsprzecznie słusznego – jako rozwinięcie zachowań zwierzęcych. Powstanie języka, inaczej niż powstanie świadomości czy zdolności zwanej „rozumem”, potrafiącej uchwycić naturę rzeczy, można wyjaśnić w sposób naturalistyczny. Możemy się pokusić o prezentację tego, co Locke nazwał „prostą metodą historyczną”, w odniesieniu do sposobu nabycia zdolności komunikacyjnych przez zwierzęta. Nie możemy jednak użyć prostej metody historycznej w kontekście sposobu, w jaki przestały one radzić sobie z rzeczywistością, a zaczęły ją reprezentować, a jeszcze mniej do sposobu, w jaki przestały one bytować czysto fenomenalnie i same zaczęły tworzyć świat fenomenów.

Możemy oczywiście trwać przy Kancie, upierając się, że Darwin, tak jak Newton, mówił głównie o fenomenach, zaś transcendentalia mają przed nimi pierwszeństwo. Jakieś sto lat chłonięcia i doskonalenia empirycznych poglądów Darwina unieważliły nas jednak, jak sądzę i na co mam nadzieję, na transcendentálne bajania. W ciągu tych lat stopniowo rezygnowaliśmy z prób spojrzenia na siebie spoza czasu i historii na rzecz prób ulepszania świata, tworzenia utopijnego społeczeństwa demokratycznego. Antyesencjalizm to jeden z wyrazów takiej zmiany. Innym jest pragnienie dopatrzania się w filozofii środka służącego autokreacji, nie zaś poznaniu siebie.

Przekład Janusz Grygieńć

¹¹ Zob. M. Frank, *What Is Neostructuralism?*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984, s. 217: „(...) zwrot lingwistyczny polega na przejściu od filozoficznego paradygmatu świadomości do paradygmatu znaku”. Książka Manfreda Franka jest wielce wartościowa choćby dlatego, że wydobywa na jaw continuum między osiemnastowiecznymi poglądami na język typowymi dla Herdera i Humboldta oraz poglądem wspólnym Derridzie i Wittgensteinowi. Zwłaszcza poczynione na stronie 129 porównanie Herderowskiego twierdzenia, że „nasz rozum jest kształtowany wyłącznie p r z e z f i k c j e”, z jeszcze słynniejszym twierdzeniem Nietzschego, że język jest „ruchliwą armią metafor, metonimii, antropomorfizmów”, uświadamia nam, iż antyesencjalizm jest przynajmniej tak stary, jak sugestia nieistnienia języka adamowego, oraz że różne języki, włączając w to nasz własny, służą różnym celom społecznym. Lektura Franka zmusza do zastanowienia się, czy gdyby Hegel podążył tropem Herdera, więcej rozprawiając o potrzebach społecznych, mniej zaś o Wiedzy Absolutnej, filozofia zachodnia nie oszczędziłaby sobie stulecia nerwowej zawieruchy.