

Richard Rorty

Filozofia analityczna a filozofia transformacyjna

Analiza i Egzystencja 5, 5-26

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

RICHARD RORTY*

FILOZOFIA ANALITYCZNA A FILOZOFIA TRANSFORMACYJNA¹

Słowa kluczowe: filozofia analityczna, filozofia kontynentalna, scjentyzm, historyzm, wiedza, transformacja egzystencjalna
Keywords: analytic philosophy, continental philosophy, scientism, historicism, knowledge, existential transformation

Wielu filozofów analitycznych nie chce uważać uprawianej przez siebie dyscypliny za część humanistyki. Sądzą oni, że ich filozofia stanowi zdyscyplinowane dążenie do wiedzy obiektywnej i że pod tym względem podobna jest do nauk przyrodniczych. Humanistyka jest dla nich areną, na

* Richard M. Rorty (1931–2007), to jeden z najbardziej znanych i najczęściej dyskutowanych myślicieli amerykańskich. W swoim tłumaczonym na wiele języków dorobku łączy wątki filozofii analitycznej, pragmatyzmu, fenomenologii egzystencjalnej i dekonstrukcjonizmu.

¹ Tytuł oryginału: *Analytic Philosophy and Transformative Philosophy*. Tekst pochodzi z 1998 r., został przedstawiony 29 stycznia 1999 r. na sympozjum zorganizowanym z okazji 50-lecia Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Stanforda, a wersja, na podstawie której dokonano przekładu, nosi datę 10 listopada 1999. Miał on być pierwotnie opublikowany w czasopiśmie „Stanford Humanities Review” (zob. R. Rorty, *Response to Jacques Bouveresse*, [w:] *Rorty and His Critics*, ed. by R.B. Brandom, Oxford: Blackwell 2000, s. 154, przyp. 8), jednakże czasopismo to przestało się ukazywać i do publikacji tekstu w wersji angielskiej ostatecznie nie doszło. Po raz pierwszy ukazał się on w przekładzie niemieckim. Zob. *Analytische Philosophie und verändernde Philosophie*,

której ścierają się ze sobą pozbawione uzasadnień opinie. Filozofowie tego rodzaju wolą, aby dla celów administracyjnych umieszczać ich najdalej jak to tylko możliwe od profesorów literatury, a możliwie najbliżej profesorów fizyki.

To właśnie dlatego w strukturze organizacyjnej uniwersytetów amerykańskich instytuty filozofii niekiedy znajdują się na Wydziale Nauk Społecznych, a nie na Wydziale Humanistycznym. Dlatego również nieanalityczni filozofowie amerykańscy, okrażeni przez analityków, starają się niekiedy jednoczyć wokół hasła filozofii humanistycznej. Kiedy analitycy i nieanalitycy zaczynają działać sobie na nerwy, władze akademickie usiłują czasami rozwiązać ten problem dzieląc instytut na dwa – tworząc jeden instytut dla analitycznych „techników” i drugi dla nieanalitycznych „mętniaków”.

Antagonizm między filozofią analityczną a nieanalityczną jest nam, filozofom, aż nadto dobrze znany. Jednakże mówienie o tym rozłamie jest często niezrozumiałe dla niefilozofów. Nie mają oni pojęcia, o co w tym wszystkim chodzi. Nie mają zupełnie jasności, co odróżnia filozofię analityczną od innych odmian filozofii, jakiego rodzaju problemy są dyskutowane przez filozofów analitycznych i dlaczego amerykańskie instytuty filozofii często z zadowoleniem godzą się na to, że o takich postaciach, jak Hegel, Heidegger, Derrida i Foucault uczą w uniwersytecie inni (czyli to np. politolodzy, profesorowie literatury porównawczej, historycy życia intelektualnego).

Większą część tego artykułu poświęcę historii i socjologii filozofii analitycznej w ramach amerykańskiego środowiska akademickiego. Będzie to stanowiło tło dla mojego twierdzenia, że filozofom analitycznym zupełnie nie udało się osiągnąć tego, czego pragnęli najbardziej: sprowadzenia filozofii na bezpieczną ścieżkę nauki. Będę jednak twierdził, że ci filozofowie analityczni, którzy zrobili najwięcej dla podważenia scjentystycznych pretensji tego nurtu, wnieśli trwałą, bardzo wartościowy wkład do filozofii. Morał mojego artykułu będzie taki, że zarówno niepowodzenia filozofii analitycznej, jak i dzieje jej samokrytyki, dostarczają dodatkowych

Übersetzung von C. Mayer, [w:] R. Rorty, *Philosophie und die Zukunft. Essays*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag (2000) 2001², s. 54–78.

Publikacja tekstu w języku polskim stała się możliwa dzięki bezinteresownej zgodzie Profesora Rorty'ego, za którą redakcja „Analizy i Egzystencji” jest bardzo wdzięczna.

powodów, aby raz na zawsze porzucić ideę uczynienia z filozofii jakiegoś rodzaju nauki. Powody te pomagają nam odrzucić założenie, że filozofia powinna dodawać cegiełki do gmachu wiedzy i zastąpić je tezą, że filozofia jest, jak to powiedział Hegel, swym czasem uchwyconym w myśli.

Często mówi się o „kryzysie” w humanistycznych instytucjach uniwersytetów amerykańskich. Jednakże ci, którzy o tym mówią, mają zwykle na myśli nadmierną poprawność polityczną, z którą ciągle można się jeszcze spotkać w amerykańskich instytucjach literatury. Amerykańskie instytucje filozofii swój ostatni kryzys przechodziły w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XX w. – był to okres, w którym filozofia analityczna przejęła władzę. Od tego czasu nie było żadnej dramatycznej zmiany pokoleniowej, wyjąwszy nagle pojawienie się w latach siedemdziesiątych filozofii feministycznej jako nowego obszaru specjalizacji. Podczas gdy następstwem radykalizmu lat sześćdziesiątych były głębokie przemiany matrycy kilkunastu dyscyplin uniwersyteckich, na filozofię amerykańską nie miało to w zasadzie żadnego wpływu. Wielu filozofów analitycznych udzielało się politycznie, lecz zazwyczaj nie zmieniło to u nich ani obrazu ich własnej profesji, ani nie wpłynęło na to, co zwykli czytać.

Filozofię analityczną można z grubsza określić jako próbę połączenia przejścia od roztrząsania doświadczenia do roztrząsania języka – czyli tego, co Gustav Bergmann nazwał „zwrotem lingwistycznym” – z jeszcze jedną próbą profesjonalizacji tej dyscypliny przez uczynienie jej bardziej naukową. Zwrot lingwistyczny jest wspólny dla całej dwudziestowiecznej filozofii – jest tak samo widoczny u Heideggera, Gadamera, Habermasa i Derridy, jak u Carnapa, Ayera, Austina i Wittgensteina. Od innych dwudziestowiecznych programów filozoficznych odróżnia filozofię analityczną przekonanie, że ów zwrot, powiązany z wykorzystaniem logiki symbolicznej, umożliwia, lub przynajmniej ułatwia, przekształcenie filozofii w dyscyplinę naukową. Towarzyszy temu nadzieja, że filozofowie będą w stanie, dzięki wytrwałym i zespołowym badaniom, dodawać cegiełki do gmachu wiedzy. W rezultacie nie będzie już szkół filozoficznych, lecz tylko specjalności filozoficzne.

Zanim doszło do zwrotu lingwistycznego, Edmund Husserl podjął podobną próbę. Jego nawoływania do naukowości i pracy zespołowej mocno przypominają to, co głosili Carnap i Reichenbach kilkadziesiąt lat później. Jednakże w *Byciu i czasie* Heideggerowi udało się przedstawić Kierkegaardowskie i Nietzscheańskie myśli w żargonie, który sprawił, że stały się

one bliższe szacownym doktrynom filozoficznym niż czystym wytworom literackim. Nadając *quasi*-kantowską, profesjonalnie wyglądającą formę Kierkegaardowskim i Nietzscheańskim treściom, Heidegger przyczynił się do tego, że filozofowie mogli bardziej zainteresować się intelektualistami-literatami, niż uważał to za potrzebne Carnap lub Husserl. Tym samym dał on początek tradycji, którą filozofowie analityczni określają jako „filozofię kontynentalną” – tradycji, która w Stanach Zjednoczonych jest studiowana w wielu instytutach humanistycznych, lecz zazwyczaj nie w instytucie filozofii.

Carnap i Husserl sądzili, że Platon był na właściwej drodze, kiedy przedkładał matematyków nad poetów. Ale podczas gdy program Husserla został zduszony w zarodku przez Heideggera, Carnapowskie nadzieje na naukowość oraz jego podejrzliwość wobec Heideggera i literacko nastawionych myślicieli, którzy biorą Heideggera na poważnie, są ciągle jak najbardziej żywe w amerykańskich instytutach filozofii. Takie nadzieje i podejrzenia pomagają wyjaśnić szowinistyczne oburzenie wielu amerykańskich profesorów filozofii, kiedy dowiedzieli się o zamiarze Uniwersytetu Cambridge nadania Derridzie doktoratu *honoris causa*.

W latach 1945–1960 filozofia analityczna opanowała większość ważnych amerykańskich instytutów filozofii. Tacy emigranci i empiryści logiczni, jak Carnap i Hempel, zastąpili Deweya i Whiteheada w roli bohaterów młodszej generacji. To zastąpienie doprowadziło do uderzających, całościowych zmian w toku studiów doktoranckich tych instytutów filozofii oraz w wizerunku, jaki mieli o sobie ci, którzy uzyskiwali w nich doktoraty.

Przed dominacją filozofii analitycznej studiowanie filozofii zarówno w krajach anglojęzycznych, jak i nieanglojęzycznych, koncentrowało się wokół historii filozofii. Od każdego, kto nauczał filozofii wymagano umiejętności porównawczego rozprawiania o zaletach Platona i Arystotelesa, Hobbesa i Spinozy, Kanta i Hegla, Nietzschego i Milla.

Oczywiście nie tylko tego oczekiwano od kogoś, kto uprawiał filozofię; trzeba było również brać udział w bieżących debatach toczonych na łamach czasopism. Jednakże nikt w tym okresie nie miał żadnych wątpliwości co do tego, że filozofia jest jednym z działów humanistyki, a zaawansowane kształcenie w zakresie filozofii nie różniło się też zbyt od zaawansowanego kształcenia w instytutach literatury – czytano teksty z kanonu, rozwijano poglądy o ich względnych zaletach oraz próbowano je razem wiązać w interesujące i nowe wzorce. Aż do końca lat czterdziestych

XX w. amerykańscy nauczyciele akademicy z literatury i historii mieli na ogół jakieś rozeznanie w zainteresowaniach i poglądach swoich kolegów w instytucie filozofii, i odwrotnie. Przestało tak być około 1965 r.

Kiedy byłem doktorantem z filozofii w latach 1950–1954, znalazłem się w zasięgu oddziaływania nauczycieli dwóch zupełnie różnych typów, tj. tych, którzy, jak McKeon i Hartshorne, wymagali ode mnie rozwijania poglądów na to, co jest żywe i martwe w myśli rozmaitych wielkich filozofów oraz tych, którzy, jak Carnap i Hempel, wymagali ode mnie znajomości aktualnych artykułów z czasopism, a w szczególności artykułów skoncentrowanych na próbach podania tego, co było wówczas nazywane „racjonalnymi rekonstrukcjami” rozmaitych części kultury, np. testowania teorii naukowych. Jednym z żywo dyskutowanych tematów na seminarium filozofii nauki Hempla był paradoks kruków. Chodziło w nim o to, że znane koncepcje „logiki potwierdzania naukowego” mają kontrintuicyjną konsekwencję: istnienie każdego niekruka, który nie jest czarny, stanowi potwierdzenie sądu, że wszystkie kruki są czarne.

Poświęciłem kilka lat oraz część mojej nieco schizofrenicznej rozprawy doktorskiej zmaganiom z pokrewnym problemem nomologiczności. Prawdziwa nienomologiczna generalizacja, taka jak „wszystkie monety w mojej kieszeni są srebrne”, nie uprawnia do twierdzenia kontrfaktycznego „gdyby ten grosz znalazł się w mojej kieszeni, to byłby srebrny”. Natomiast prawdziwa nomologiczna generalizacja, taka jak „wszystkie kruki są czarne”, uprawnia do twierdzenia kontrfaktycznego „gdyby ten ptak okazał się krukami, to byłby czarny”. Jest jednak trudniej, niż się to wydaje, ustalenie tego, na czym polega nomologiczność generalizacji.

Moja rozprawa doktorska była porównaniem trzech sposobów rozumienia pojęcia potencjalności, które zostały zaproponowane przez: Arystotelesa, siedemnastowiecznych racjonalistów oraz Hempelowsko-Carnapowską filozofię nauki. Z tego powodu dwie trzecie badań związanych z rozprawą poświęciłem na czytanie komentarzy do wielkich zmarłych filozofów, a jedną trzecią na czytanie najświeższych artykułów z czasopism, proponujących nowe i ekscytujące analizy przypuszczających zdań warunkowych. Moje badania nad doktoratem spowodowały, że – by posłużyć się niezręczną metaforą – osiadłem na mieliźnie między odpływem a przypływem. Kiedy ukończyłem studia doktoranckie i odbyłem służbę wojskową, był rok 1958. Wówczas było już jasne, że bez znajomości filozofii analitycznej nie dostanie się dobrej pracy. Sprawianie wrażenia obiecującego

młodego filozofa w Princeton, gdzie dostałem pracę w 1961 r., było prawie wyłącznie kwestią rozprawiania w ten nowy sposób – dotrzymywania kroku aktualnym czasopismom i uczestniczenia w obiegu właściwych preprintów. Jeśli ktoś miał nadzieję, tak jak ja, na stałe zatrudnienie, to w niewielkim stopniu liczyło się w tym wszystkim nastawienie historyczne.

Było tak częściowo z powodu wpływu Willarda Van Ormana Quine'a. Quine był gorliwym uczniem Carnapa, arbitrem elegancji w filozofii analitycznej, a także ideałem każdego z nas. Odnosił się z pogardą do studiowania historii filozofii. Kiedy Quine sam był studentem, dokładał starań, aby czytać jak najmniej tekstów z kanonu i zalecał takie samo postępowanie swym studentom w Harvardzie. Uważał, że historia filozofii jest tak samo nieistotna dla obecnych dociekań filozoficznych, jak historia fizyki dla obecnych badań w tej dziedzinie. Quine podziwiał Carnapa za to, że kiedy został poproszony o prowadzenie elementarnych zajęć z filozofii Platona, odpowiedział, że tego nie uczyni, gdyż nie będzie uczył niczego oprócz prawdy.

Tego rodzaju Quine'owskie postawy były rozpowszechnione w Princeton. Studenci z Princeton sumiennie rywalizowali ze sobą w zakresie umiejętności argumentacyjnej i dialektycznej bystrości, nie zaś w zakresie zdobywania rozległej erudycji. Zwolniliśmy jednego z naszych najzdolniejszych studentów z obowiązku zaliczenia języka obcego, tłumacząc to tym, że byłoby krzywdzące, gdyby szczególne upośledzenie genetyczne – brak instynktu językowego – opóźniło olśniewającą karierę, która była mu pisana (i którą faktycznie zrobił). Takiej litości nie okazano by jednak studentowi twierdzącemu, że jego geny uniemożliwiają mu opanowanie logiki symbolicznej. Pod koniec mojego pobytu w Princeton, gdzieś około roku 1980, Instytut Filozofii zniósł całkowicie obowiązek zdawania języka obcego przez doktorantów. Decyzja ta byłaby nie do pomyślenia trzydzieści lat wcześniej (i faktycznie została później uchylona).

W latach osiemdziesiątych XX w. różnica między studentami wykształconymi w anglojęzycznych instytutach filozofii o profilu Harvardu i Princeton a studentami wykształconymi we Francji, Niemczech, Włoszech, Hiszpanii i w większości innych krajów europejskich (z wyjątkiem Wielkiej Brytanii i Skandynawii) była już naprawdę bardzo wielka. Ci drudzy na ogół stosunkowo dobrze znali Hegla i Heideggera. Mieli wyrobiony pogląd na temat względnych zalet wielkich dziejów myśli, zarysowanych przez obu myślicieli, jak również na temat tego, w jaki sposób połączyć te opowieści, z rozmaitymi, równie wielkimi opowieściami dotyczącymi hi-

stории sztuki i literatury, z jednej strony, oraz dotyczącymi historii instytucji społecznych i politycznych, z drugiej strony. Niektórzy anglojęzyczni studenci również czytali prace obu tych filozofów i mieli swój pogląd na temat takich opowieści, lecz tacy studenci byli nietypowi i często marginalizowani. Co więcej, niektórzy studenci w krajach nieanglojęzycznych mocno interesowali się filozofią analityczną i byli gotowi iść za radą Quine'a dotyczącą ignorowania historii filozofii. Jednakże i oni byli nietypowi i często marginalizowani.

Większość tych głębokich różnic przetrwała do dzisiaj. Istnieje ciągle wielka różnica między młodymi ludźmi, którzy chcą zostać profesorami filozofii w anglojęzycznych i nieanglojęzycznych częściach świata. Największą różnicę stanowią ich odmienne pojęcia o tym, co to znaczy być filozofem, czyli obraz samych siebie oraz ambicje studiujących filozofię na poziomie zaawansowanym. To właśnie ta różnica czyni bardzo nieprawdopodobnym zbliżenie między tradycją analityczną a tradycją, w której nadal kształcą się studentów, przeprowadzając ich przez kanoniczną sekwencję od Platona do Nietzschego.

Wśród filozofów anglojęzycznych najbardziej liczy się czysta umiejętność argumentacji tego rodzaju, która jest charakterystyczna dla adwokatów prowadzących sprawy sądowe. Ciągłe rzeczą najważniejszą jest to, co moi koledzy z Princeton nazywali „szybkim główkowaniem”. Z kolei gdzie indziej nadal najbardziej liczy się erudycja – duże odczytanie oraz wyrobienie sobie poglądu na to, w jaki sposób rozmaite rzeczy, o których się czytało, powiązać w jakąś jedną opowieść, z której można wyprowadzić morał. To właśnie dlatego nieanglojęzyczni studenci na kontynencie europejskim nie mają zwykle problemów z prowadzeniem rozmowy ze studentami literatury i historii. Doktoranci z filozofii w Stanach Zjednoczonych mają często z tym problem.

Niemniej jednak antyhistoryzm filozofii analitycznej nie przeszkodził w tym, że w Stanach Zjednoczonych w jakiś sposób powrócono do uprawiania historii filozofii. W dziedzinie tej jest obecnie znacznie więcej pierwszorzędnych prac filozofów amerykańskich niż dwadzieścia lat temu. Na ogół jednak są to prace, które unikają historii myśli (*Geistesgeschichte*). Koncentrują się one raczej na konkretnej postaci lub okresie i nie wieńczone ich żaden morał dotyczący historii świata. W bardzo niewielkim stopniu są one zbieżne z zainteresowaniami ludzi, którzy poważnie traktują opowieści Hegla i Heideggera o drodze wiodącej od Platona do Kanta.

Jednakże to uprawianie historii filozofii jest równie dalekie od tego, co dzieje się w tzw. rdzennych dziedzinach filozofii analitycznej. Zawdzięcza ono bardzo mało filozofii analitycznej i jest przedłużeniem prac historycznych, napisanych zanim Russell i Carnap zaproponowali zmianę paradygmatu, która zrewolucjonizowała filozofię anglojęzyczną. Historycy filozofii w amerykańskich instytutach filozofii są, że tak powiem, „analityczni” tylko przez grzeczność. Podczas gdy w pierwszym porywie analitycznego entuzjazmu podejmowano niezdarne próby zrobienia z Arystotelesa jakiegoś proto-Russella lub proto-Austina oraz uczynienia z Kanta nieco zdezorientowanego proto-Strawsona, to obecnie nie ma prawie żadnej różnicy między komentarzami do tekstów kanonicznych napisanymi przez profesorów filozofii, a komentarzami napisanymi przez politologów lub historyków życia intelektualnego.

Z filozofią moralną i polityczną rzeczy mają się tak samo jak z historią filozofii. John Rawls napisałby tę samą książkę, nawet gdyby Russell i Carnap nigdy nie istnieli, i nawet gdyby nigdy nie doszło do zwrotu lingwistycznego. O tyle, o ile tacy autorzy jak Rawls, Charles Taylor i Peter Singer posługują się „metodami”, to są to te same „metody”, jakimi posługiwali się Sidgwick, Mill i T.H. Green. Zwrot lingwistyczny w żaden sposób nie wpłynął na ich badania. Jedyńm skutkiem spowodowanym przez dominację filozofii analitycznej na tych obszarach okazało się zepchnięcie historii filozofii, filozofii moralnej oraz filozofii politycznej na margines programu nauczania filozofii. Centralne miejsce w amerykańskich instytutach filozofii zajmują obecnie tzw. rdzenne specjalności – metafizyka, epistemologia, filozofia języka i filozofia umysłu.

Uznanie tych dziedzin za centralne zachęca studentów, by sądzić, że prace z innych dziedzin filozofii są słabe i „miękkie”. Twardy „rdzeń” składa się jedynie z prac, które są nie tylko całkowicie odmienne od tego, co robią profesorowie z literatury lub historii, lecz także niezrozumiałe dla kogoś, kto nie jest zawodowym filozofem. „Rdzenny” status tych prac bierze się stąd, że należą one do tej części filozofii, która ciągle wydaje się stwarzać nadzieję na osiągnięcie definitywnych, *quasi*-naukowych wyników – na zdobycie wiedzy, w przeciwieństwie do zwykłych opinii.

Aby wyrobić sobie pogląd na to, co „twardzi” filozofowie analityczni traktują poważnie, rozważmy następujący przykład. W 1962 r. Edmund Gettier wskazał na błąd w tradycyjnej definicji wiedzy jako uzasadnionego prawdziwego przekonania – w definicji, którą po raz pierwszy sformuło-

wał Platon². Gettier zauważył, że można mieć uzasadnione i prawdziwe przekonanie, które jednakże nie będzie wiedzą, z tego prostego powodu, że zostało wywołane przyczynowo w niewłaściwy sposób – przez nieistotne zdarzenia. Na przykład, jeśli jestem przekonany, że ktoś w moim instytucie ma obecnie samochód marki BMW, lecz jestem przekonany, że tym kimś jest Jones, który powiedział mi w minionym miesiącu, że posiada samochód tej marki, to wówczas mogę mieć uzasadnione prawdziwe przekonanie. Jednakże z tej racji, iż Jones sprzedał swoje BMW wczoraj, moje przekonanie jest prawdziwe tylko dlatego, że to inny kolega z mojego instytutu, niejaki Smith, kupił ten samochód od Jonesa. Ponieważ moje uzasadnione przekonanie zostało wywołane przyczynowo, że się tak wyrażę, przez coś niewłaściwego, to bynajmniej nie *wiem*, że jakiś mój kolega ma BMW, pomimo że jeden z nich faktycznie taki samochód posiada i pomimo że moje przekonanie o tym jest uzasadnione.

Spostrzeżenie Gettier'a doprowadziło do powstania tego, co nazywane jest „przyczynowymi teoriami wiedzy”. Teorie takie próbują określić, jakiego rodzaju związek przyczynowy zachodzi między poznaniem a przedmiotami wiedzy empirycznej. Zainteresowani takimi teoriami rozważają także to, czy takie związki istnieją również w przypadku wiedzy matematycznej i moralnej. Dociekania tego rodzaju wiążą się z zainspirowanymi przez Kripkego przyczynowymi teoriami referencji. Są to teorie dotyczące tego, w jaki sposób to, o czym mówimy jest wyznaczone nie przez to, co o tym czymś stwierdzamy, lecz przez związki przyczynowe między naszymi użyciami pewnych słów a rzeczami, do nazywania których tych słów pierwotnie używano.

Wśród filozofów analitycznych jest wiele dyskusji na temat wartości takich teorii – na temat tego, czy potrzeba nam teorii wiedzy albo teorii referencji, czy odkrycie Gettier'a ma jakąkolwiek doniosłość filozoficzną, czy teorie przyczynowe będą kiedykolwiek funkcjonowały tak jak należy oraz do czego będą przydatne, jeśli będą funkcjonowały bez zarzutu. Niemniej jednak od studenta filozofii wymaga się poglądów na wszystkie te tematy, choćby dlatego, aby mieć pewność, że zda on tę część egzaminu

² E.L. Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge?*, „Analysis” 23 (1963), s. 121–123 [Czy uzasadnione i prawdziwe przekonanie jest wiedzą?, tłum. J. Hartman, J. Rabus, „Principia” 1 (1990), s. 93–96].

doktorskiego, która obejmuje „epistemologię i metafizykę”. W moim zawodzie znacznie więcej uznania przynosi podanie nowego argumentu dotyczącego tych spraw, niż, na przykład, opublikowanie całościowej historii filozofii moralnej w Europie od Montaigne’a do Kanta.

Kilka lat temu taką historię opublikował Jerome Schneewind, który naucza filozofii w Uniwersytecie Johna Hopkinsa³. Pięćdziesiąt lat temu, kiedy nazwiska Lovejoya, Jaegera, Cornforda, Gilsone, Wolfsona oraz Kemp Smitha wywoływały jeszcze szacunek, długie, erudycyjne, oryginalne i pełne polotu dzieło z historii filozofii, takie jak *The Invention of Autonomy* Schneewinda, zostałyby uznane za jedną z najważniejszych współczesnych prac z filozofii powstałych w Ameryce. Tymczasem obecnie dzieło to znajduje prawdopodobnie więcej czytelników poza instytutami filozofii niż w ich obrębie. Większość amerykańskich nauczycieli filozofii nie będzie świadoma jego istnienia.

Głównym powodem takiej właśnie dystrybucji prestiżu jest znowu to, że filozofowie analityczni chcieliby ponad wszystko mieć poczucie, iż dodają cegiełki do gmachu wiedzy. Rzecz jasna, filozofowie analityczni nie odnoszą się z taką podejrzliwością do historyków, jak do krytyków literackich. Uznają bowiem, że historycy ograniczający się do ustalania zdarzeń, które faktycznie miały miejsce, dostarczają wiedzy, a nie tylko zwykłych opinii. Z tej jednak racji, że historycy filozofii, tacy jak Lovejoy lub Schneewind, zajmują się trendami, a nie zdarzeniami, są często umieszczani razem z handlarzami opinii (*opinion-mongers*). Uważa się, że są bardziej podobni krytykom literackim, niż temu jak powinni wyglądać prawdziwi filozofowie, czyli filozofowie *profesjonalni*.

Jest tak z tego powodu, że snucie opowieści o trendach jest zachętą dla następnej generacji historyków życia intelektualnego do sformułowania innej, konkurencyjnej opowieści o tych samych trendach, tak samo jak ustalenie kanonu literatury zachęca następną generację krytyków do jego zrewidowania. W przeciwieństwie do tego, wyjaśnienie makrostrukturalnego zjawiska fizycznego przez odwołanie się do szczegółowych konfiguracji mikrostrukturalnych nie stanowi na ogół zachęty dla następnej generacji do zaproponowania konkurencyjnego wyjaśnienia. Często bowiem panuje zgoda co do tego, że to pierwsze wyjaśnienie dodało cegiełkę do

³ J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 1998.

gmachu wiedzy, co czyni zbędnym ponowne oględziny tego małego fragmentu muru. To właśnie za taką definitywnością i ostatecznością tęsknią filozofowie analityczni. Oczywiście czegoś takiego nie daje książka w rodzaju dzieła Schneewinda.

Kontrast między filozofią analityczną a nieanalityczną odpowiada w przybliżeniu opisanemu przez C.P. Snowa kontrastowi między kulturą naukową a kulturą literacką, czyli kontrastowi – o którym mówiłem wcześniej – między tym, co twarde i miękkie lub tym, co techniczne i mętne. Większość ludzi, którzy optują za tym, co filozofowie analityczni nazywają „filozofią kontynentalną”, skłonna jest, często nawet z gorliwością, zamazywać granice między filozofią, historią życia intelektualnego, literaturą, krytyką literacką i krytyką kultury. Stosunkowo obojętne są im wyniki tzw. nauk twardych. Znajdują wiele powodów przemawiających za tym, że profesorowie filozofii powinni czytać „The New York Review of Books”, a prawie żadnych za tym, że powinni oni prenumerować „Scientific American”.

Typowy czytelnik Heideggera i Derridy traktuje twarde nauki jako służebnice postępu technicznego, a nie jako dyscypliny, które dostarczają okien pozwalających nam ujrzeć rzeczywistość bez żadnej zasłony. Czytelnik tego rodzaju zgodzi się z Kierkegaardem i Nietzschem, że Platon i Arystoteles mylili się sądząc, iż dążenie do prawdy obiektywnej jest najbardziej wartościową i najbardziej ludzką aktywnością, do której jesteśmy zdolni. Większość takich czytelników zgodzi się z Nietzschem, że greccy filozofowie nie dostrzegli, iż sztuka i literatura ma pierwszeństwo przed nauką i matematyką, czyli że na naukę należy patrzeć przez optykę sztuki i życia. Platon zakładał, że wychowanie będzie skoncentrowane wokół nauki, podczas gdy Nietzsche postulował kulturę skoncentrowaną na sztuce, w której uznajemy, że to poeci określają nasze cele, a naukowcy jedynie dostarczają środków do realizacji tych celów.

Ten sposób myślenia dobrze podsumowuje Kierkegaard, podkreślając, że to, co nazywamy „wiedzą obiektywną”, czy będzie ona dotyczyła twierdzeń matematycznych, czy faktów fizycznych, czy też zdarzeń historycznych, jest jedynie wiedzą „akeydentalną”. Cegiełki, które tworzą gmach wiedzy ludzkiej, są nieistotne dla tego jedyne go celu, który ma rzeczywiste znaczenie. Celem tym jest to, co Kierkegaard nazywa transformacją „istniejącej jednostki”. Kierkegaard tak pisze: „Cała wiedza, która wewnętrznie – w refleksji wnętrza – nie wiąże się z istnieniem, jest ze swej istoty

uważana za wiedzę akcydentalną; jej stopień i zasięg nie ma w istocie znaczenia [...] Tylko wiedza etycznie-religijna jest istotnie związana z podmiotem poznającym”.

Wzorcowym przypadkiem egzystencjalnej transformacji jest dla Kierkegaarda narodzenie się na nowo w Chrystusie. Oczywiście nie jest to jedyny przykład uzyskiwania tego, co Heidegger nazywał autentycznym istnieniem, czyli życia, którego cele nie są po prostu przejęte z własnej kultury lub tradycji, lecz są wynikiem specyficznego, alienującego, ekstazyjnego spotkania z czymś lub kimś nowym. Jest to spotkanie tego rodzaju, które Platon miał z Sokratesem, Pico della Mirandola z Platonem, Romeo z Julią, Hitler z Wagnerem, Quine z Carnapem, Harold Bloom z Blakiem, a wielu idealistycznie nastawionych młodych ludzi z takimi ruchami społecznymi, jak marksizm, feminizm, faszyzm oraz ruch równouprawnienia homoseksualistów.

Rzecz jasna, nie każdy w humanistyce dąży do egzystencjalnej transformacji. Nie wszyscy też humaniści są nieanalitycznymi profesorami filozofii. Jednakże istnienie fenomenu transformacji egzystencjalnej jest tak ważne dla humanistyki, jak fenomen konsensusu kompetentnych ekspertów dla kultury naukowej. Gdyby nie było takiego fenomenu, nie byłoby kultury literackiej, tak samo jak nie byłoby kultury naukowej, gdyby osiągnięcie konsensusu nie było powszechnym i spodziewanym rezultatem przeprowadzenia eksperymentów laboratoryjnych.

Nie oznacza to, że głównymi wytworami instytutów humanistycznych są książki, które doprowadzają do egzystencjalnej transformacji. Zasadniczym wytworem tych instytutów są raczej prace z zakresu historii myśli, czyli opowieści o minionych transformacjach, a w szczególności narracje łączące wiele kolejnych transformacji w wizerunkach, jakie o sobie samych mają społeczeństwa i jednostki. Są to opowieści np. o tym, jak Grecy przeszli od Homera do Arystotelesa, jak krytyka literacka przeszła od dra Johnsona do Harolda Blooma, jak niemiecka wyobraźnia przeszła od Schillera do Habermasa, jak protestantyzm przeszedł od Lutera do Tillicha oraz jak feministyki przeszły od Harriet Taylor do Catherine MacKinnon. Narracje te pokazują nam, w jaki sposób istoty ludzkie potrafią zmienić swe najważniejsze samookreślenia. Wszystkie takie narracje można bez końca kwestionować i bez końca poprawiać w świetle coraz to nowszych zmian. Tak więc już sama koncepcja ostatecznego, definitywnego ujęcia historycznego jakiegokolwiek z tych przejść jest tak niemądra, jak pomysł ostatniej,

definitywnej powieści edukacyjnej (*Bildungsroman*).

Takie narracje, kiedy zostaną splecione ze sobą oraz z własną niespisaną powieścią wychowawczą czytelnika, dają mu poczucie tego, co Hegel nazywał biegiem światowego ducha. Książki, które splatają wiele takich narracji i które wprowadzają jakiś morał do wzoru powstającej tkaniny, spełniają zadanie, jak mówił Hegel, „uchwycenia naszego czasu w myśli”. Zwrot ten był jedną z wielu definicji filozofii podawanych przez Hegla. Wydaje mi się, że jest to przekonująca definicja tego, co instytuty humanistyczne naszych uniwersytetów mają nadzieję zrobić dla swoich studentów. Snując opowieści o minionych spotkaniach transformacyjnych, kadra tych instytutów ma nadzieję, że ułatwi to studentom doświadczenie przez nich podobnych spotkań, spotkań, z których kilka może przyspieszyć pochod światowego ducha.

Uchwycenie naszego czasu w myśli jest dla humanistyki tym, czym dla nauk przyrodniczych jest rozwiązywanie zagadek. Jednym z głównych źródeł satysfakcji bycia przyrodnikiem, i to nawet bardzo poślednim, jest możliwość rozwiązania jakiejś zagadki – przynajmniej jakiejś zagadki drugorzędnej – raz na zawsze. Wielkim naukowcem jest ten, kto rozwiązuje wielką, uporczywą zagadkę, dotyczącą np. poruszania się planet po elipsach, mikrostruktury radioaktywności lub fizycznej realizacji kodowania genetycznego. Bardzo wielki naukowiec-przyrodnik może rozwiązać zagadki w sposób, który przekształca całe nasze pojęcie o tym, jak działają rzeczy. To właśnie dlatego Einsteina określa się czasami jako „filozofa-naukowca”. Jego osiągnięcia pasują bowiem do podanej przez Wilfrida Sellarsa definicji filozofii jako opisu i wyjaśniania tego, jak rzeczy, w najszerszym sensie tego terminu, są ze sobą powiązane, w najszerszym sensie tego terminu.

Jednakże bardzo wielki filozof, ktoś w rodzaju Platona lub Hegla, może dokonać czegoś podobnego do tego, co zrobił Einstein. Może też tego dokonać wielki myśliciel religijny, w rodzaju Kierkegaarda, albo bardzo wielki poeta, w rodzaju Szekspira. Rzeczy, które wiąże się w nowy sposób, mogą być różne, lecz szerokość i rozmach są porównywalne. W przypadku nauk odpowiednimi rzeczami są obiekty pozaludzkie (wliczając w to fragmenty istot ludzkich, takie jak neurony lub geny). W humanistyce są to rzeczy ludzkie – instytucje ludzkie, życie poszczególnych ludzi, ich cechy charakteru, osiągnięcia itd. Wielcy, lecz nie tak *bardzo* wielcy historycy, krytycy literaccy oraz filozofowie pozostają w takiej relacji

do ludzi w rodzaju Kanta i Szekspira, jak przeciętni laureaci Nagrody Nobla z fizyki do Einsteina. Nie doprowadzają oni do transformacji, lecz ułatwiają następną serię takich transformacji. Podczas gdy fizycy przygotowują następną transformację przez rozwiązywanie zagadek, humaniści przygotowują ją konstruując opowieści o tym, w jaki sposób minione transformacje są, lub nie są, ze sobą powiązane.

Na przykład Comte i Marks próbowali uchwycić swój czas w myśli, kiedy stworzyli retrospektywne narracje na poparcie podanych przez siebie propozycji, w jaki sposób zlikwidować wielkie nierówności, które przetrwały Rewolucję Francuską. Podobnie postępowali renesansowi humaniści, kiedy sugerowali, czym może stać się chrześcijaństwo po tym, jak staliśmy się zdolni do przyswojenia sobie mądrości starożytnych.

Najwięksi nieanalityczni filozofowie XX w., Dewey i Heidegger, poświęcili dużo czasu na konstruowanie opowieści o upadku i postępie, opowieści, które doprowadziły do tego, że ich czytelnicy zrewidowali widzenie samych siebie i swego otoczenia. Nowe, potencjalnie transformacyjne, widzenie rzeczy, które ci dwaj myśliciele zaproponowali, nie może oczywiście być opisane jako dostarczające nam nowej wiedzy. Niemniej jednak nazywanie tego sugestiami mającymi doprowadzić do zmiany opinii jest równie mylące. Ci bowiem, którzy idą za Kierkegaardem, odróżniając to, co egzystencjalne i ważne od tego, co obiektywne i stosunkowo błahe, mają słuszny powód, by zignorować pytania o konsensus i pewność. Mają również słuszny powód, by nie interesować się rozróżnieniem wiedzy i opinii. Kiedy ktoś zmienia zawód, żonę, kochankę lub wyznanie, to nie pyta ani o pewność, ani o konsensus w sprawie słuszności swego wyboru. Nie ma też sensu pytać o to, kiedy wybiera się między Deweyowską optymistyczną narracją o naszym wznoszeniu się do demokracji społecznej a Heideggerowską pesymistyczną narracją o naszym staczaniu się w bezmyślny techniczny gigantyzm.

Aby zilustrować różnicę między historycznie zorientowaną filozofią, która nie ma żadnych kłopotów, gdy chodzi o jej relację do innych dyscyplin humanistycznych, a filozofią, dla której historia jest czymś nieistotnym, powrócę do Schneewinda, którego książkę wcześniej wspomniałem. Na seminarium obejmującym materiał z tej książki, student, którego zadziwiło podejście Schneewinda, zadał mu z niepokojem pytanie: „Jest Pan jednak chyba przekonany, że istnieje korpus obiektywnie trafnej wiedzy moralnej, do której filozofowie moralności asymptotycznie się zbliżają, czyż

nie?”. Kiedy Schneewind odpowiedział, że o niczym takim nie jest przekonany, wprowadziło to studenta w prawdziwą konsternację związaną z sensem pisania historii filozofii moralnej. Podejrzewam, że konsternacja ta nie pojawiłaby się u amerykańskiego studenta filozofii sprzed pięćdziesięciu lat.

Przytoczyłem tę anegdotę, aby wskazać, jak głęboko w kulturze filozofii analitycznej zakorzeniony jest ideał poszukiwania prawd, które nie są ograniczone czasowo i nie podlegają rewizji. Jeśli kierujemy się tym ideałem, wówczas to, co dzieje się w instytutach literatury i historii z pewnością będzie się jawiło jako coś, co nie może mieć żadnego znaczenia filozoficznego. I na odwrót, jeśli się zgodzimy z Kierkegaardem, że znajomość takich prawd jest czymś błahym w porównaniu z „etyczno-religijną” transformacją, to filozofia analityczna będzie nas mało interesowała. Ponieważ większość czytelników prac filozoficznych zgadza się z Kierkegaardem, filozofia analityczna ma niewielu czytelników poza anglojęzycznymi instytutami filozofii. Większość innych profesorów w uniwersytetach anglojęzycznych nie wie i nie interesuje się tym, co dzieje się w ich instytucjach filozofii. Jeśli w ogóle o tym myślą, to traktują ten instytut z lekceważeniem jako opanowany przez „techników”, których prace są nieinteresujące dla niespecjalistów.

Wielu filozofów analitycznych zgodziłoby się z poglądem na filozofię sformułowanym przez Davida Lewisa, jednego z najbardziej szanowanych i podziwianych współczesnych filozofów amerykańskich. Jego zdolności budowania systemu i rozwiązywania zagadek oraz jego przenikliwość argumentacyjna wzbudzały zazdrość jego kolegów. Jednakże niezbyt interesowała go historia filozofii oraz to, czy jego studenci znają tę historię, w czym był podobny do swego nauczyciela Carnapa. Lewis pisze, że „kiedy zabieramy się do filozofii jesteśmy już wyposażeni w cały zestaw ukształtowanych opinii. Zadaniem filozofii nie jest daleko idące podważanie lub uzasadnianie tych zastanych opinii, lecz jedynie próba odkrycia tego, w jaki sposób można je rozwinąć w uporządkowany system. Metafizyczna analiza umysłu jest próbą usystematyzowania naszych opinii o umyśle. Osiąga swój cel w takiej mierze, w jakiej (1) jest systematyczna oraz (2) respektuje te z naszych przedfilozoficznych opinii, do których jesteśmy mocno przywiązani”⁴.

⁴ D. Lewis, *Counterfactuals*, Oxford: Blackwell 1973, s. 88.

Filozofowie, którzy zgadzają się z Lewisem zwykle mają niewiele cierpliwości dla tych, którzy, tak jak Kierkegaard, liczą na to, że lektura książki filozoficznej, dzięki podważeniu lub uzasadnieniu naszych obecnych opinii, może pozwolić na transformację nas samych. Twierdzenie Kierkegaarda, że rzeczywiste znaczenie ma tylko to, co etycznie-religijne, jest antytezą poglądu Lewisa na temat tego, do czego służy filozofia. Różnica między tymi dwoma myślicielami jest, jak to już wskazywałem, różnicą między konstruowaniem całościowych opowieści, w szczególności opowieści o odkupieniu lub upadku, a rozwiązywaniem zagadek.

Lewis jest archetypem filozofa, który rozwiązuje zagadki. Jego rozwiązania zagadek są oryginalne i błyskotliwe, a ponadto tworzą naprawdę piękny system. Niemniej jednak ci, którzy sądzą, że filozofia powinna koncentrować się na usuwaniu tradycyjnych zagadek, a nie na ich rozwiązywaniu, głoszą na ogół taki pogląd, ponieważ mają nadzieję, że takie usuwanie zagadek pomoże nam zastąpić zużyty żargon nowym, transformacyjnym sposobem mówienia i myślenia. Takie osoby będą uważały, że Lewisowskie budowanie systemu ma jedynie wartość estetyczną. Do przyjęcia takiego poglądu będą szczególnie skłonni filozofowie, dla których użyteczny okazuje się Heidegger z tego właśnie powodu, że próbuje pozbyć się wszystkich presupozycji podzielanych przez Platona i filozofię analityczną.

Jeśli filozofia analityczna ma zachować jakąkolwiek nadzieję zrealizowania swego marzenia o unaukowieniu i pełnej profesjonalizacji, to muszą istnieć znaczenia, które pozostają niezienne pomimo zmian uzusu językowego oraz intuicje, które zachowują status truizmów pomimo zmian kulturowych. Istotne dla tego nurtu jest to, że historyzm ma swoje ograniczenia, czyli że nie każdy sposób mówienia i myślenia jest do przyjęcia i nie każdy problem filozoficzny jest kandydatem do terapeutycznego usunięcia. Jeśli bowiem wszystkie sposoby mówienia i myślenia są potencjalnie zastępowalne, to analitykom rozwiązującym zagadki będzie zawsze groziło to, że staną się prowincjonalni, ograniczeni czasowo i przestarzali.

To właśnie stanowi zasadniczy powód tego, dlaczego w ramach współczesnej filozofii analitycznej holizm, kontekstualizm, pragmatyzm i historyzm są traktowane z tak dużą podejrzliwością. Albowiem im więcej znaczeń, pojęć i intuicji wydaje się zdanych na łaskę historii, tym mniejsza jest nadzieja na to, że pewnego dnia filozofia wkroczy na bezpieczną ścieżkę nauki. Historyzm w filozofii jest głównym wrogiem profesjonalizacji. Oba-

wa przed deprofesjonalizacją odgrywa wśród filozofów analitycznych znaczącą rolę w wyborze konkretnych poglądów filozoficznych.

Osobiście jestem zdeklarowanym holistą, historystą, pragmatystą i kontekstualistą. Nie jestem przekonany o istnieniu małych analizowalnych grudek, zwanych „pojęciami” i „znaczeniami”, które przyjmowane są w opisie celów i zadań filozofów analitycznych. Kiedy zapoznam się z jakąś zagadką filozoficzną, to moim pierwszym impulsem jest próba jej usunięcia, a nie rozwiązania. Na ogół podaję w wątpliwość kategorie, w jakich problem jest sformułowany i próbuję wskazać na nowy zestaw kategorii, które nie pozwalają na wyrażenie owej rzekomej zagadki.

Zachowanie tego rodzaju być może tłumaczy, dlaczego jestem często określany jako filozof „kresu filozofii”. Jednakże wcale nim nie jestem. Filozofia nie może w żaden sposób mieć kresu, chyba że zakończą się zmiany kulturowe, a ja, podobnie jak każdy inny, mam nadzieję, że takie zmiany będą się nadal dokonywały. Jeśli przyjmie się zachodzenie zmian kulturowych, to zawsze będą istnieli ludzie próbujący powiązać ze sobą stare i nowe. Platon usiłował powiązać najlepsze cechy olimpijskich bogów Hezjoda z najlepszymi cechami geometrii aksjomatycznej, Akwinata usiłował powiązać Arystotelesa z Pismem Świętym, Dewey usiłował powiązać Hegla z Darwinem, a Annette Baier usiłuje powiązać Hume’a i Harriet Taylor z Freudem.

Właściwe jest nazywanie wszystkich tych osób filozofami, zarówno w świetle definicji Sellarsa, jak i Hegla. Wszyscy oni usiłowali powiązać sprawy ludzkie w szeroki, całościowy sposób oraz uchwycić swoje gwałtownie zmieniające się czasy w myśli. Powodem, dla którego filozofia zawsze grzebie swoich grabarzy, nie jest to, że istnieją głębokie i trwałe zagadki, które nagle pojawiają w każdej epoce i kulturze, jak pajacyki wyskakujące na sprężynie z pudełka, lecz po prostu to, że czasy ciągle się zmieniają. Takie zmiany zawsze utrudniają zrozumienie, jak rzeczy są ze sobą powiązane, ponieważ zmuszają nas do opisywania nowych zjawisk w kategoriach, które zostały zaprojektowane dla starych zjawisk. Użytecznymi filozofami są ci, którzy wymyślają nowe kategorie i tym samym czynią istniejące słownictwo przestarzałym. Wynajdywania takich kategorii nie można uczynić celem programu badań naukowych. Mam zatem niezłomną nadzieję, że dobiegną kresu próby wprowadzenia filozofii na bezpieczną ścieżkę nauki.

Niemniej jednak jeśli takie próby faktycznie dobiegną kresu, to historycy życia intelektualnego nie będą uznawali filozofii analitycznej za stratę czasu. Wprost przeciwnie, jestem przekonany, że będą oni uważali, że filozofia analityczna dostarczyła nowych silnych racji, przemawiających na rzecz historyzmu i przeciw scjentyzmowi. Nic tak nie przystoi filozofii analitycznej jak jej ciągła samokrytyka – jej zwyczaj podkopywania własnych podstaw, kwestionowania własnych roszczeń. Otwartość na taką samokrytykę pozwoliła takim filozofom analitycznym, jak Kuhn i Putnam, sformułować o wiele głębsze krytyki Russellowskiej i Carnapowskiej próby nadania filozofii podstaw naukowych niż krytyki tej próby, które powstały poza nurtem analitycznym. Reakcji przeciwko pozytywizmowi logicznemu, która zdominowała filozofię analityczną w ostatnich czterdziestu latach, nie powinno się traktować jako burzy w anglosaskiej szklance wody, lecz jako istotny przyczynek do filozofii ogólnoświatowej.

Jeśli historycy mają docenić rangę osiągnięć filozofii analitycznej, to dobrze byłoby, aby zignorowali wyrachowaną retorykę, którą filozofowie analityczni niestety nadal się posługują. Mogą spokojnie zlekceważyć twierdzenie, że filozofię analityczną cechuje niezwykły, być może dotąd niespotykany, stopień jasności i ścisłości. Powinni się natomiast przyjrzeć wewnętrznej dialektyce filozofii analitycznej. Dzięki temu, co Hegel nazwał „przebiegłością rozumu”, dialektyka ta pozwoliła filozofom analitycznym wyjaśnić znacznie jaśniej, niż kiedykolwiek przedtem, dlaczego jasność i ścisłość są zrelatywizowane do okoliczności kulturowych.

W ponadczterdziestoletnim okresie panowania filozofii analitycznej wśród amerykańskich filozofów analitycznych nie osiągnięto większej zgody niż wśród neokantowskich filozofów w Niemczech w drugiej połowie XIX w. czy wśród preanalitycznych filozofów amerykańskich porównujących zalety Jamesa, Russella, Bradleya, Whiteheada i Bergsona. Russellowsko-Carnapowska próba wykorzystania logiki symbolicznej do sprowadzenia filozofii na bezpieczną ścieżkę nauki zakończyła się całkowitym fiaskiem, podobnie jak Husserłowska próba wykorzystania do tego celu fenomenologicznej *epoché*. Filozofowie analityczni, tak samo szybko jak scholastycy z XIV w., dzielą się na szkoły, z których każda z lekceważeniem odnosi się do znaczenia szkół pozostałych.

Takiej scholastyki trudno jest uniknąć, kiedy jakaś profesja nie odpowiada przed nikim oprócz samej siebie. Na przykład, to, co uchodzi za rzeczywisty problem w prawoznawstwie, jest czymś, o czym społeczeń-

stwo jako całość ma swoje zdanie. Tymczasem społeczeństwo nie ma żadnego zdania o tym, co uchodzi za problem filozoficzny. To właśnie dlatego, od kiedy dokonana się profesjonalizacja filozofii w epoce Kanta, filozofowie spędzają przynajmniej połowę swojego czasu na tłumaczeniu, dlaczego problemy ich kolegów są nierzeczywiste.

Doktorant w instytucie filozofii analitycznej zapoznaje się nie ze zbiorem metod lub narzędzi, lecz po prostu z różnymi grami językowymi, w których obecnie bierze udział kadra tego instytutu. Są to gry językowe, które mogą być traktowane z pogardą przez filozofów analitycznych w najbliższym sąsiednim uniwersytecie. Niemniej jednak zaznajomienie się z takimi grami językowymi stanowi wprowadzenie do profesji. Pod tym względem kształcenie na poziomie doktoratu ma charakter dokładnie takiego samego procesu dla studentów Davida Lewisa lub Donalda Davidsona, jak dla studentów znajdujących się po drugiej stronie przepaści – np. dla uczniów Albrechta Wellmera lub Gianni Vattimo. We wszystkich tych czterech przypadkach zaznajamiamy się z tym, co podejrzliwe osoby z zewnątrz nazywają jałowym żargonem, a co zaangażowane osoby z wewnątrz nazywają niezbędnymi narzędziami.

Kiedy w 1950 r. byłem wpatrzony w Carnapa, rzeczywiście sądziłem, że pod koniec XX w. filozofowie na całym świecie będą przystrajając swoje artykuły kwantyfikatorami, przemawiać w tym samym idealnie przejrzystym języku, próbować rozwiązywać te same zagadki oraz dodawać cegiełki do tego samego gmachu. Jednak w czasie moich lat spędzonych w Princeton, obserwując zmieniające się wiatry doktrynalne oraz gaśnięcie i umiowanie nowych zagadek filozoficznych, zapalonych w minionym roku, doszedłem do wniosku, że według tego scenariusza nieprawdopodobny jest bieg wydarzeń nawet w jednym uniwersytecie, a tym bardziej w skali globalnej. Mimo to po zdaniu sobie sprawy, że wśród moich kolegów z Princeton nie ma większej zgody co do tego, kiedy jakaś cegiełka została dodana do gmachu wiedzy, niż co do tego, co uchodzi za ważny problem filozoficzny, nie osłabiło się moje coraz mocniejsze przekonanie, że najlepsi filozofowie analityczni zrobili bardzo wiele dla transformacji obrazu, jaki ludzie mają o sobie samych.

W różnych książkach i artykułach usiłowałem przedstawić historię tego, w jaki sposób zwrot lingwistyczny w filozofii umożliwił następcom Kanta dojście do porozumienia z Darwinem oraz zainspirował antyrepresentacjonalistyczną linię myślenia, która współgra z perspektywizmem

Nietzschego oraz z pragmatyzmem Deweya. Ta linia myślenia, obecna u późnego Wittgensteina, a także w pracach Sellarsa i Davidsona, pozwoliła nam na nowo przemyśleć relację języka do rzeczywistości. Tego rodzaju przemyślenie może w końcu osiągnąć to, czego na próżno oczekiwali niemieccy idealisci – może skłonić nas do zakończenia roztrząsania męczących pseudoproblemów dotyczących relacji podmiotu do przedmiotu oraz zjawisk do rzeczywistości.

Utrzymuję, że ci filozofowie analityczni mogą pomóc nam sprowadzić filozofię z powrotem na ścieżkę heglowską, historystyczną i romantyczną. Jest to ścieżka, którą mieli nadzieję zablokować dziewiętnastowieczni neokantyści, husserlowscy fenomenologowie oraz założyciele filozofii analitycznej. Przedstawioną przeze mnie w innym miejscu historię o tym, w jaki sposób filozofia analityczna bez powodzenia próbowała ominąć tę ścieżkę, wieńczy twierdzenie, że istoty ludzkie mogą, posiłkując się Wittgensteinem, Sellarsem i Davidsonem, z jednej strony, oraz Heideggerem, Foucaultem i Derridą z drugiej strony, pozbyć się dawnej koncepcji, że jest coś poza istotami ludzkimi – coś takiego, jak Wola Boga lub Wewnętrzna Natura Rzeczywistości – co ma władzę nad ludzkimi przekonaniem i działaniami. Jest to historia o tym, w jaki sposób pewne intuicje, które odziedziczyliśmy po Grekach, mogą nie być systematyzowane, lecz mogą zostać podważone i zastąpione. Bez względu na to, czy historia ta zostanie zaakceptowana i będzie się podobała, jest to historia transformacji, w której Kierkegaard mógłby doszukać się znaczenia etyczno-religijnego (aczkolwiek znaczenie to będzie całkowicie ateistyczne).

Krótko mówiąc, moja historia nie jest o tym, w jaki sposób unikać filozofii analitycznej, lecz raczej o tym, dlaczego należy studiować niektórych wybranych filozofów analitycznych, aby w pełni docenić możliwości transformacyjne, które przed naszymi następcami otwarły nurty intelektualne XX w. Przyszli historycy życia intelektualnego będą musieli zaznajomić się z matrycą dyscyplinarną filozofii analitycznej – pomimo tego, że pobrzmiwa ona pustą, defensywną retoryką – podobnie jak musieli zaznajomić się z matrycą dyscyplinarną niemieckiego idealizmu.

Niemiecki idealizm również przyniósł wiele pustej, sejentystycznej retoryki, lecz przyspieszył pochod świątowego ducha. Uważam, że przyspieszy go także holistyczna i kontekstualistyczna linia myślenia, którą kierował się Wittgenstein przechodząc od *Traktatu logiczno-filozoficznego* do *Dociekań filozoficznych*, i która skłoniła Quine'a do wykpienia rozróżnie-

nia analityczne–syntetyczne, która doprowadziła Sellarsa do porzucenia Locke’owskiej idei świadomości przedjęzykowej oraz spowodowała, że Davidson odrzucił koncepcję schematu pojęciowego.

Przewiduję, że uprawiający historię filozofii w XXII w. będą musieli przedzierać się przez szczegóły techniczne, od których roi się ten nurt myślowy, podobnie jak obecni badacze muszą przedzierać się przez szczegóły techniczne *Krytyki czystego rozumu* Kanta. Niezależnie od całej swej pretenjonalnej architektoniki i wymyślnych rozwiązań jałowych pseudozagadek, książka Kanta okazała się mieć transformacyjne, etyczno-religijne oddziaływanie. Myślmy o sobie inaczej, ponieważ Kant napisał to, co napisał. Dwudziestowieczna filozofia analityczna, wbrew swym pseudonaukowym pretensjom i mimo niezliczonych ślepych uliczek, w które skręcała, będzie również miała oddziaływanie transformacyjne i nasi następcy będą jej dłużnikami.

Być może filozofia analityczna nie osiągnęła tego, do czego dążyła i nie rozwiązała zagadek, tak jak sądziła. Niemniej jednak w trakcie ustalania powodów, dla których należy zrezygnować z tych dążeń i zagadek, udało jej się zająć ważne miejsce w historii idei. Rezygnując z poszukiwania apodyktyczności i ostateczności, które łączyło Husserla z Carnapem i Russellem, oraz podając nowe powody, dla których owo poszukiwanie nigdy nie zakończy się powodzeniem, filozofia analityczna wytyczyła szlak, który przeprowadził nas przez scjentyzm, podobnie jak idealiści niemieccy wytyczyli szlak, który pozwolił nam ominąć empiryzm. Sporo czasu zajęło nam przyswojenie sobie antyempirystycznych wniosków niemieckiego idealizmu i podobnie może być z przyswojeniem sobie antyscjentystycznych wniosków filozofii analitycznej. Jednakże być może któregoś dnia historycy życia intelektualnego będą w stanie potraktować te rzekomo opozycyjne nurty jako nawzajem się uzupełniające.

Z języka angielskiego przełożył Tadeusz Szubka

ANALYTIC AND TRANSFORMATIVE PHILOSOPHY

Summary

The paper was written in 1998 for a symposium organized in conjunction with the 50th anniversary of the School of the Humanities at Stanford University, and first published in German translation in 2000. It is mostly devoted to the history and sociology of analytic philosophy in American universities after the Second World War. The author argues that analytic movement has failed to keep its promise of putting philosophy on the secure path of a science. Thus it may not have lived up to its pretensions. A permanent, extremely valuable contribution to philosophy has been made by those analytic thinkers who undermined the scientific pretensions of the movement. The general lesson of the paper is that this particular failure of analytic philosophy and its various internal critiques give additional strong reasons to abandon the hope of making philosophy into some sort of science.

Summarized by Tadeusz Szubka