

Wacław Janikowski

Racjonalistyczny pragmatyzm i krytyka empiryzmu w filozofii Roberta B. Brandoma

Filozofia Nauki 21/1, 61-80

2013

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.

Wacław Janikowski

Racjonalistyczny pragmatyzm i krytyka empiryzmu w filozofii Roberta B. Brandoma

Na początku przedstawiam ogólny charakter filozofii Roberta Brandoma, umieszczając ją w nurcie postempiryzmu i objaśniając inferencjalizm, będący jej główną ideą. W punkcie 2. omawiam cztery najważniejsze dychotomie, na których opiera się zarówno metodologia, jak i system filozofii Brandoma. Podkreślam jednocześnie dowolność ich absolutyzowania, która w efekcie oznacza nieuzasadnione nadużycie tych kategorii. Argumentuję, że dychotomiczna logika brandomowskiego wywodu niedostatecznie respektuje tezę relacjonizmu Davidsona. W kolejnym punkcie przechodzę do rozważenia dwóch zasadniczych motywów stojących za zdecydowanym odrzuceniem empiryzmu przez Brandoma, tj. tez mocnego inferencjalizmu oraz anty-reprezentacjonizmu. Formułuję przede wszystkim zarzuty wskazujące na problematyczność tak mocnego inferencjalizmu, anty-reprezentacjonizm wydaje się bowiem wtórny względem tego stanowiska. Zwracam przy tym również uwagę na mocną tezę o nieredukowalnej normatywności językowej. Kwestie te zestawiam w punkcie 4. z pomysłem pragmatyzmu semantycznego, mającym stanowić o oryginalności brandomowskiej filozofii. Wreszcie w 5. punkcie, najważniejszym ze względu na zadanie mojej pracy, poddaję krytyce zbyt zawężone i sztuczne pojmowanie przez Brandoma tego, czym jest empiryzm w teorii znaczenia i w filozofii w ogóle. Polemizuję m.in. z argumentacją uniezależniającą warunki aplikacji wypowiedzianego zdania od konsekwencji jego aplikacji. Podejmując kwestię tzw. ziarnistości znaczeń, uzasadniam również, dlaczego przeciwstawienie pragmatyzmu „racjonalistycznego” empiryzmowi oraz pragmatyzmowi klasycznemu można uważać za chybione. Następnie rozważam dychotomię racji i przyczyn, ujętą przez Brandoma jako różnicę między tym, co obiektywne, a tym, co społeczne. W ostatnim, szóstym punkcie podejmuję kwestię związku między pojęciem rozumu a tezami obiektywizmu i reprezentacjonizmu.

1. FILOZOFIA BRANDOMA, EMPIRYZM I POSTEMPIRYZM

Praca filozoficzna Roberta Brandoma znana jest niektórym filozofom analitycznym mniej jako zestaw konkretnych tez, a bardziej ze względu na heglowski, ciężki, jeśli nie patetyczny, styl. Brandom przedstawia jednak wciąż na nowo i rozwija określoną „konstelację idei” (jak to ujmuje), dodajmy — wysoce abstrakcyjnych idei. Zasadnicza jest tu wizja języka, znaczenia i rozumu, określona przez idee: normatywizmu, racjonalizmu w postaci inferencjalizmu oraz logicznego prymatu społeczności nad jednostką. Dla dopełnienia pierwszego obrazu powiedzmy, że nad wywodami Brandoma unoszą się duchy filozofii Kanta, Hegla i Sellarsa.

Brandom tak przedstawia własne pojęcie filozofii:

(...) jej zadaniem jest myślenie o tym, *czym* jesteśmy, po pierwsze jako istoty, które żyją, poruszają się i mają swoje miejsce w przestrzeni *normatywnej*, a po drugie jako byty *racjonalne, dyskursywne*.¹ Oznacza to, że przedmiotem filozofii jest normatywność we wszystkich postaciach oraz inferencja w każdej formie. Jej zadaniem jest *ekspresywne, eksplikujące*. Właściwym celem filozofii jest pewien rodzaj *samo-świadomości*: świadomości samych siebie jako istot specyficznie *dyskursywnych*, tj. wymieniających między sobą pojęcia. Prowadzi ona do zrozumienia warunków, natury i konsekwencji norm pojęciowych i aktywności umożliwianych przez nie oraz tych, które czynią je możliwymi, poczynając od społecznych praktyk podawania racji i pytania o racje. Jako użytkownicy pojęć jesteśmy stworzeniami, które mogą czynić jawnym (*make explicit*), jak się rzeczy mają i to, co robimy — nawet jeśli zawsze jesteśmy ograniczeni przez implicytne okoliczności, warunki, zdolności i praktyki. Tę umiejętność eksplikacyjną możemy zastosować do samej zdolności używania pojęć, umożliwiającej ujawnianie czegośkolwiek. Na tym właśnie polega filozofowanie [Brandom 2009, s. 18].

Koncepcja znaczenia Brandoma mieści się w nurcie postempirystycznym, wyznaczonym przez antyfundacjonalistyczną krytykę mitu danych zmysłowych oraz ujęcie znaczenia w perspektywie użycia. Odrzucając zbyt wąskie neopozytywistyczne kryterium sensowności jako fundacjonalistyczny empiryzm oraz warunek definiowalności pojęć złożonych przez pojęcia prostsze, postempirystyci przyjmują z kolei zbyt liberalne rozumienie znaczenia i sensowności. Właściwie sprowadza się ono do jednego warunku: ustalonego sposobu użycia [Rosen 2001, s. 614-615]. Jest to „ustalenie” w sensie bycia utwalonym i powszechnym (w społeczeństwie w ogóle lub w społeczności eksperckiej). Brandomowi wystarcza, że wśród użytkowników języka istnieje względnie trwała i powszechna zgoda co do tego, jakie inferencje są dopuszczone, a jakie wymagane w związku z określonym zastosowaniem danego wyrażenia. Z tego można wyciągnąć wniosek, że jeśli w wypadku danego wyrażenia wśród użytkowników języka zachodzi spora dowolność czy rozbieżność w sądach odnośnie do jego „właściwego” sposobu użycia, to albo nie ma ono określonego znaczenia, albo ma ono więcej niż jedno znaczenie. Jeśli nie potrafimy rozróżnić po-

¹ Oczywiście, stosując tę frazeologię, Brandom nawiązuje do sentencji wypowiedzianej przez św. Pawła w słynnej mowie na Areopagu: „Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” [*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* 1990, *Dzieje Apostolskie* 17, 28].

szczególnych sensów, tj. różnych modularnych wiązek uznawanych za właściwe inferencji, wyrażenie nie jest sensowne.²

Empirysta może zgodzić się, że ustalony uzus jest warunkiem koniecznym sensowności. Może też przyjąć inferencjalizm, zgodnie z którym znaczenia identyfikowane są w zbiorach dopuszczanych i uznawanych za ważne okresów warunkowych (potencjalnych inferencji). Oczywiście nie mówimy tu o ściśle określonych liczebnie, gotowych i niezmiennych zbiorach. Empirysta dodaje jednak jeszcze jeden warunek: jeśli wśród tych inferencji nie zawierałyby się żadne określone implikacje empiryczne, to wyrażenia występujące tylko w takich „pustych” inferencjach nie miałyby sensu. Sensowność wyrażenia wymaga, aby jego zastosowanie w zdaniach asertowanych pozwalało na (zawodne) przewidywanie lub wyjaśnianie jakichś doświadczeń (doznań) w sytuacjach rzeczywistych lub hipotetycznych. Jednym z zarzutów wobec semantyki Brandoma jest więc to, że nie zakładając tego, a wymagając jedynie ustalonych inferencji, dopuściłaby jako sensowną dowolną „paplaninę”, gdyby tylko podlegała określonym regułom przechodzenia od jednych „wypowiedzi” do innych.

2. BRANDOMOWSKIE DYCHOTOMIE

W pracach Brandoma dychotomie pełnią rolę istotną, konstytutywną dla toku rozumowania i całej konstrukcji filozoficznej. Cztery z nich są szczególnie ważne. 1) Asymilacjonizm—dyferencjalizm w kwestii stosunku poznania ludzkiego do zwierzęcego. 2) Treść—akt w kwestii konstytucji znaczenia. 3) Reprezentacjonizm—inferencjalizm również w kwestii konstytucji znaczenia. 4) Umysł (mentalizm)—język (lingwializm) w kwestii tego, co określa istotę intencjonalności.

Ad. 1) Różnica, czy skupiamy się na różnicach, czy na podobieństwach między stworzeniami używającymi pojęć i rozumującymi, tj. ludźmi, a innymi istotami poznającymi, jest tylko pragmatyczna, lecz nie teoretyczna. Właściwie jest kwestią emfazy. Jeśli bowiem zaczynamy porównanie X z Y od różnic między X i Y, to i tak musimy określić podobieństwa między X i Y; a jeśli zaczynamy porównanie od podobieństw, to i tak musimy określić różnice. I faktycznie, czyniąc jedno, robimy tym samym drugie, ponieważ relacja różne—podobne jest relacją dopełnienia.

Ad. 2)-4) Te trzy dychotomie nie są realne z powodów obiektywnych. Stosuje się bowiem do nich to, co powiedział Donald Davidson odnośnie do dychotomii 4), tj. „język i myślenie są w takiej relacji ze sobą, że żadne z nich nie może być w pełni

² Np. wyrażenie „wolny czyn” ma co najmniej trzy ustalone znaczenia: 1) czyn poprzedzony namysłem i dokonany świadomie w efekcie własnej decyzji, zgodnie z najlepszym (wedle własnych kryteriów) osądem; 2) czyn niepodjęty ze względu na zewnętrzny przymus czy zagrożenie; i 3) czyn spełniający kryteria 1) i 2). Arystotelesowski żeglarz, który wyrzuca za burtę swoje bagaże, aby uchronić statek przez zatonięciem, dokonuje „czynu wolnego” w sensie 1), lecz nie w sensie 2), i nie w sensie 3) [Rosen 2001, s. 614-615; Williams 1999, s. 171-175].

wyjaśnione w terminach drugiego, żadne z nich nie jest pierwotne pojęciowo względem drugiego. Oba pojęcia są ze sobą powiązane: aby zrozumieć jedno, potrzebujemy drugiego i odwrotnie. Nie jest to związek tego rodzaju, iż jedno pojęcie, nawet rozsądnie wzmocnione, mogłoby wystarczyć do eksplikacji drugiego” [Davidson 1984, s. 156. Brandom cytuje ten fragment — Brandom 2000, s. 5-6]. Ogólna formuła takiego „relacjonizmu” odnośnie do pojęć X i Y brzmi (bez zbędnych powtórzeń): „pojęcia X i Y są ze sobą w takiej relacji: aby zrozumieć jedno, potrzebujemy drugiego i odwrotnie; i nie jest tak, że któreś z nich, nawet rozsądnie wzmocnione, mogłoby wystarczyć do eksplikacji drugiego”.

Brandom uznaje ograniczony (bo z akcentem na wkład językowy) relacjonizm w kwestii 4), ale nie względem 2) (uznając „pierwotność” ekplanacyjną aktu — czy szerzej: działania) i 3) (uznając inferencjalizm *contra* reprezentacjonizmowi). Tymczasem w tych wypadkach również stosuje się *dictum* Davidsona. Owe dystynkcje także podlegają definicji relacjonizmu, który określa współzależność dwóch cech czy przedmiotów, zgodnie z formułą: X jest współzależne od Y, tzn. a) X jest jakieś dzięki relacjom z Y, b) i *vice versa*, c) nie można w pełni wyjaśnić X przez relacje z Y, d) i *vice versa*.

Poza dychotomią reprezentacjonizm—inferencjalizm Brandom eksploruje również dychotomię reprezentacjonizm—ekspresywizm. Jego ekspresywizm ma polegać na tym, że treść pojęcia jest determinowana nie tyle przez to, co ono reprezentuje, ile przede wszystkim przez naszą aktywność wyrażania tego, co jest w nim zawarte. Aktywność ta sprowadza się do ukazywania materialnych inferencji, w których dane pojęcie występuje. Tak rozumiany ekspresywizm stanowi właśnie istotę brandomowskiego pragmatyzmu: znaczenie słowa konstituowane jest przez to, co z nim robimy. Pragmatyzm semantyczny Brandoma nie jest więc niczym innym niż koncepcją znaczenia jako użycia. Jeśli Brandom jest tu oryginalny, to tylko w tym, że ogranicza konstituujące treść pojęcia użycie do akceptowania zbioru związanych z tym pojęciem inferencji. Brandom dobrze uzasadnia konieczną rolę inferencji w konstituowaniu czy determinowaniu znaczenia. Sądzi jednak przy tym, że wykazanie faktu ważności inferencji w tym względzie wystarcza do odrzucenia ważności roli relacji odniesienia również w tym właśnie względzie. To uznanie inferencji jako wystarczających dla determinacji zarówno treści, jak i istoty pojęć jest najmocniejszą tezą filozofii Brandoma. W innym sensie więc jednocześnie najsłabszą, tj. narażoną na najpoważniejsze zarzuty.

3. INFERENCJALIZM I ANTYREPREZENTACJONIZM

Brandom jest mocnym inferencjalistą w teorii znaczenia. Według tego poglądu do determinacji znaczenia wystarczają (i są konieczne) inferencje, w jakich uwikłane jest pojęcie. Można to rozumieć jeszcze mocniej, czyli z dołączeniem tezy, że w pełnym wyjaśnieniu, czym jest znaczenie, nie potrzebujemy odwoływać się do pojęcia

prawdy jako pojęcia niedającego się scharakteryzować w pełni inferencjalistycznie [Szubka 2007, s. 174-175]. Można jednak utrzymywać mocny inferencjalizm w odniesieniu do treści konkretnych pojęć, a nie przyjmować go właśnie ze względu na eksplanacyjną konieczność odwoływania się do pojęcia prawdy (nieredukowalnego inferencjalistycznie) w odniesieniu do pojęcia czy znaczenia w ogólności. W ten sposób twierdzilibyśmy, że nie sposób określić w pełni, czym w ogóle jest pojęcie czy znaczenie, nie angażując niezależnego pojęcia prawdy. Natomiast można w pełni identyfikować treści konkretnych pojęć za pomocą zbiorów relewantnych inferencji. Jednak Brandom rzeczywiście „upiera się” przy mocniejszej wersji inferencjalizmu, tym samym narażając się na poważne zarzuty [Wright 2003, s. 332-350; Szubka 2007], m.in. podnoszące kwestię różnicy między warunkami stwierdzalności a warunkami prawdziwości.

Inferencjalizm Brandoma jest również na tyle mocny, że neguje konieczność relacji reprezentowania dla determinacji znaczeń. Sprawa wygląda podobnie, jak w wypadku prawdy: być może do określenia tożsamości poszczególnych pojęć wystarczają zbiory związanych z nimi inferencji. Inaczej mówiąc, pojęcia różnicują się ze względu na odmienne zbiory inferencji. Różnica tych zbiorów wystarczy, by zróżnicować wszystkie pojęcia, które są faktycznie różne. Jest to do pogodzenia z uznaniem, że za te różnice odpowiedzialne są przyczynowo różne relacje reprezentowania. Dlatego inferencjalizm nie musi być tak mocny, jakby się mogło wydawać. Co więcej, Brandom *explicitie* stwierdza, że przyjmuje „szeroki” mocny inferencjalizm, tzn. tezę, iż szeroko pojęta artykulacja inferencyjna 1) jest wystarczająca dla określenia treści pojęciowych; i 2) jest to artykulacja, którą determinują nie tylko same inferencje, lecz także odpowiednie okoliczności i konsekwencje nieinferencyjne, czyli a) poprawne okoliczności zastosowania pojęcia (np. pojęcia „czerwony”), i b) poprawne konsekwencje zastosowania pojęcia (np. pojęcia „powinien”) [Brandom 2000, s. 28-29]. Przyznaje też, że poprawność inferencji określających treść pojęcia jest zależna od i pochodna względem tego, jak „rzeczy się mają” (tej zależności nie ma tylko w wypadku pojęć czysto konwencjonalnych) [Brandom 2000, s. 26-27; Brandom 1979, s. 188]. Pomimo deklarowanego antyempiryzmu tak zarysowana koncepcja znaczenia wydaje się łączyć inferencjalizm z reprezentacjonizmem i empiryzmem. Sądzę, że za brandomowską negacją reprezentacjonizmu odpowiedzialne jest nieuzasadnione usztywnienie polegające na sprzęganiu ze sobą dychotomii, które nie muszą być ze sobą połączone: reprezentacjonizm—inferencjalizm i atomizm—holizm. Podobnie niesłuszne jest dokonane przez Brandoma sprzęgnięcie ze sobą dychotomii pierwszej z dychotomią antypragmatyzm³—pragmatyzm.⁴

Co jednak najważniejsze, niezależnie od wątpliwych sprzęgnięć dychotomii reprezentacjonizm—inferencjalizm z innymi, sama ta dychotomia jest pozorna. To, że można łączyć ze sobą reprezentacjonizm i inferencjalizm w kwestii determinacji treści

³ Nazywany czasem przez Brandoma myląco „platonizmem”.

⁴ Co wykazuje John MacFarlane [MacFarlane 2010].

pojęciowych, jest bardziej oczywiste niż możliwość łączenia koherentyzmu z elementami fundacjonalizmu w koncepcji uzasadniania (co czyni np. Susan Haack). Połączenie reprezentacjonalizmu z inferencjalizmem proponuje m.in. Tadeusz Szubka:

Być może po prostu jest tak, że są to własności [tj. inferencyjne i reprezentacyjne] w równym stopniu podstawowe i że jednych nie da się całkowicie wyjaśnić bez odwołania się do drugich. Stanowisko takie, w zależności od kontekstu i drogi prowadzącej do jego sformułowania, a także od rozkładu akcentów, można nazwać bądź umiarkowanym reprezentacjonalizmem bądź słabym inferencjalizmem [Szubka 2001, s. 181].

Twierdzi również, że połączenie to daje stanowisko w pewnym sensie bardziej uczciwe i wiarygodne:

Być może jest to stanowisko mniej ambitne i oryginalne, a tym samym mniej atrakcyjne dla kogoś dążącego do wprowadzenia nowych idei do filozofii, lecz z pewnością oddaje ono pełną sprawiedliwość złożoności i wieloaspektowości znaczenia [Szubka 2007, s. 175].

Strategia, którą realizuje Brandom, „uzasadniając” swój mocny inferencjalizm, polega na podkreślaniu na każdym kroku, przez trzysta lub sześćset stron, roli inferencji w determinowaniu pojęć. W ten sposób rola relacji odniesienia (reprezentowania) będzie nam się przedstawiać jako coraz bardziej nikła. Jest to dość dobry pomysł w planie pisania kolejnych książek i artykułów filozoficznych oraz zachowywania „oryginalności” własnej pozycji. Zresztą Brandom często podkreśla tę oryginalność, dobitnie przeciwstawiając swoją koncepcję niemal wszystkim pozostałym funkcjonującym na rynku filozoficznym [zob. np. całe *Introduction* w Brandom 2000, tj. s. 1-44].

Ulubioną frazą Brandoma zdaje się „zobowiązanie się do” (*committing oneself to*). Jej sens jest prosty: użytkownik języka J stosuje pojęcie P, uznając różne twierdzenia zawierające P, czyli twierdzenia A, B etc. Twierdząc, że A, „zobowiązuje się” tym samym do uznawania innych zdań, które na mocy określonych poprawnych w języku J inferencji wynikają z A, jak też do uznawania za poprawne właśnie tych inferencji. Zobowiązanie nie oznacza więc nic innego niż eksplicytnie lub implicytnie uznawanie wszystkich tych zdań języka J, które musimy uznawać, jeśli uznajemy dane zdanie języka J i jesteśmy jego kompetentnymi użytkownikami [Brandom 2000, s. 18-19]. Źródłem tej normatywności językowej jest dla Brandoma wspólnota językowa [Brandom 1979, s. 188-189]. Można zatem powiedzieć, że o poprawności lub niepoprawności różnych inferencji pojęciowych, a w ten sposób również o treści pojęć, decyduje „ciążenie” statystyczne: jeśli np. wśród zdecydowanej większości użytkowników języka J uznaje się, że pojęcie P „implikuje”, że jeśli x jest P, to x nie jest Q, to w języku J inferencja „Jeśli x jest P, to x nie jest Q” jest inferencją poprawną i współdeterminuje pojęcia P i Q. Brandom dopuszcza jednak przy tym putnamowski językowy „podział pracy” [Brandom 1979, s. 189].

Nie ma przeszkód, aby przyjąć redukowalność tak rozumianej normatywności językowej do zbioru faktów nienormatywnych. Wystarczyłoby w zdaniu „Zobowiązanie nie oznacza nic innego niż eksplicytnie lub implicytnie uznawanie wszystkich

tych zdań języka J, które musimy uznawać, jeśli uznajemy dane zdanie języka J i jesteśmy jego kompetentnymi użytkownikami” zamienić „musimy uznawać” na „uznajemy”. Czy po takiej zamianie cokolwiek tracimy? Nie dostrzegam niczego takiego. Nowe sformułowanie jest wystarczające i nie przeczy temu fakt, że poprawność inferencji pojęciowych nie jest, jak podkreśla Brandom, kwestią „naturalną” w tym sensie, że jest zależna od konwencji językowych danej społeczności [Brandom 1979].

Brandom przeciwstawia reprezentacjonizm inferencjalizmowi, ponieważ utrzymuje, że reprezentowanie nie jest robieniem czegoś (choć może być niezbędne w robieniu czegoś), natomiast inferowanie (rozumowanie) ewidentnie jest rodzajem robienia czegoś. A ponieważ semantyka musi bazować na pragmatyce, istotne dla znaczenia jest tylko to drugie. Reprezentowanie byłoby więc czymś jedynie pochodnym. Taka argumentacja wydaje się nie uwzględniać różnicy między reprezentacjonizmem typu Armstronga, Dretske’go czy Fodora a reprezentacjonizmem w wydaniu np. Davidsona. Reprezentacjonistyczna semantyka warunków prawdziwości Davidsona jest zupełnie zgodna z pragmatyzmem. Co więcej, reprezentowanie, w każdym razie reprezentowanie pojęciowe, nie jest czymś, co można przeciwstawiać inferowaniu, ponieważ reprezentowanie polega właśnie przede wszystkim na dyspozycjach do określonych inferencji. Rzecz tylko w tym, że poza koniecznymi inferencjami reprezentacjonizm zakłada, iż w pełnym wyjaśnieniu znaczenia (sensowności w ogóle) należy uwzględnić również rzeczywiste stosunki, w których wyrażenia są wobec rzeczy i faktów. Owe związki odgrywają również istotną rolę w determinacji znaczeń. Nawet bowiem gdybyśmy próbowali w wyjaśnianiu znaczeń (i w ogóle sensowności) korzystać jedynie z inferencji, a właściwie całych sieci inferencji, to osiągnęlibyśmy sukces tylko pod warunkiem, że jako szczególnie ważne traktowalibyśmy nie puste i czysto hipotetyczne inferencje, lecz inferencje, w których dokonuje się asercji. Te zaś nie są sprowadzalne do śledzenia (*scorekeeping*), jakie związki inferencyjne zachodzą między nieasertowanymi zdaniem (czy myślami) [Por. MacFarlane 2010, s. 86-88]. Zresztą Brandom sam uzależnia poprawność inferencji od rzeczy reprezentowanych,⁵ co jest zaskakujące, zważywszy na jego zawziętą walkę z reprezentacjonizmem. Dodatkowo należy zauważyć, że dla Brandoma logika jest maksymalną abstrakcją na relacjach obowiązujących we wszystkich znanych poprawnych inferencjach materialnych. Ponieważ o poprawności tychże decyduje nie tylko konwencja (w sensie bycia uznanym za poprawne przez społeczność językową), lecz także to, jak się rzeczy mają, a inferencyjna artykulacja treści wielu pojęć musi odnosić się także do nieinferencyjnych okoliczności ich stosowania, Brandomskie holistyczne utreściwienie logiki wydaje się prowadzić do jej uempirycznienia (*à la* Quine).

⁵ „For the proprieties governing the application of those concepts depend on what inferences involving them are *correct*, that is, on what *really* follows from what. And that depends on how things are with electrons and aromatic compounds, not just on what judgments and inferences we endorse” [Brandom 2000, s. 27].

Nawet bliski Brandomowi John McDowell stwierdził, że argumenty Brandoma przeciw „reprezentacjonizmowi” faktycznie wymierzone są w jakiś sztuczny konstrukt różny od zajmowanych rzeczywiście pozycji. W tym miejscu znowu należy przypomnieć o relacjonizmie, powołując się na Davidsona. McDowell mówi wyraźnie to samo: „Przyjęcie, że pojęcie A jest zrozumiałe tylko w kontekście pojęcia B, nie wyklucza tego, że pojęcie B jest zrozumiałe jedynie w kontekście pojęcia A”. Natomiast Brandom postępuje tak, jakby sądził inaczej. Najpierw definiuje reprezentacjonizm jako bardzo mocną tezę, zgodnie z którą treściowość pojęciową wyrażen językowych można wyjaśnić za pomocą relacji odnoszenia się słów do rzeczy w świecie, a nie potrzeba wcale mówić o relacjach inferencyjnych między treściami. Następnie pokazuje oczywiste słabości takiego stanowiska. Wreszcie przyjmuje równie mocne stanowisko, tyle że będące dokładną odwrotnością pierwszego: treściowość pojęciową wyrażen językowych można wyjaśnić za pomocą relacji inferencyjnych zdań zawierających te wyrażenia do innych zdań, a nie potrzeba mówić wcale o odniesieniu wyrażen do elementów w świecie [McDowell 1997, s. 158]. Na domiar złego, stosuje przy tym niesłuszne przypisanie reprezentacjonizmowi tzw. prostego modelu augustiańskiego (będące przedmiotem karykatury w *Dociekaniach filozoficznych* Wittgensteina), zgodnie z którym poszczególne wyrażenia nazwowe odnoszą się do poszczególnych elementów w świecie niezależnie od uwikłania w zdania i relacji między zdaniami; zdaje się, że faktycznie utożsamia ze sobą obie pozycje.⁶

Paradoksalnie artykuł *Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reasons* [Brandom 1995a] pokazuje, że inferencjalizm Brandoma jest bardzo słabą doktryną, tzn. nie jest to tak mocny inferencjalizm, jakby się mogło wydawać na podstawie lektury większości jego pism. W artykule tym Brandom odrzuca tezę Sellarsa (postawioną w *Empiricism and the Philosophy of Mind* [Sellars 1956]), że bycie podmiotem wiedzy, że *p*, wymaga znajomości racji upoważniających do przekonania, że *p*. Ponieważ podkreśla, że przestrzeń racji (*space of reasons*) jest przestrzenią publiczną, przyjmuje, że w pewnych wypadkach wystarczającym warunkiem tego, że S wie, że *p*, jest zestaw: 1) S uważa, że *p*; 2) jest prawdą, że *p*; i 3) ktoś inny niż S przypisuje S-owi wiedzę, że *p* na tej podstawie, iż jest przekonany, że S nabył przekonanie, że *p* w efekcie rzetelnego (*reliable*) procesu. W warunku 1), tj. byciu przekonanym przez S-a, że *p*, mieści się to, iż S uznaje pewne właściwe inferencje dotyczące tego, co wynika z tego, że *p* (ponieważ nie ma przekonania bez rozumienia). A zatem wiedza nieinferencyjna S-a, w sensie nabycia jej przez S w sposób

⁶ Brandom zgadza się, że w pewnym sensie należy uznać, iż sposób, w jaki stosujemy i przekształcamy (rewidujemy) pojęcia, jest zależny od tego, jaki świat rzeczywiście jest. Jednak sugeruje, że nie musi to oznaczać realizmu, a to dlatego, że poza czysto deflacyjnym używaniem słów „własność” czy „fakt” nie wiadomo, czym miałyby być ich realne desygnaty. Pojęcia konkretnych własności (faktów) są bowiem uwikłane w bardzo skomplikowane, dynamiczne i w dużej mierze niejawne relacje inferencyjne. Argument ten jest do pewnego stopnia intuicyjny, lecz nie jest jasny [Brandom 2011, s. 200-201]. Przeciw możliwości czysto inferencjalistycznego definiowania wyrażen denotujących argumentuje w przejrzysty sposób Mark McCullagh [McCullagh 2005].

nieinferencyjny, jest jednak w sensie brandomowskim „inferencyjna”, ponieważ warunkiem przypisania wiedzy S-owi jest uzasadnienie tej atrybucji, dokonywane przez kogoś innego.

4. PRAGMATYZM SEMANTYCZNY

Pragmatyzm, a ściślej semantyczny pragmatyzm Brandoma, streszcza się w trzech punktach: 1) stale podkreślone twierdzenie, zgodnie z którym mówienie i myślenie, asercje (w sensie w ogóle bycia przekonanym) i rozumowania, są działaniami, czymś, co się „robi”, 2) teza, że rozumienie treści pojęciowych jest „praktyczną zdolnością”,⁷ „wiedzą-jak”, czyli umiejętnością posługiwania się poprawnymi inferencjami: rozróżniania, co wynika z czego, a co nie; co uzasadnia jakąś tezę, jest świadectwem na jej rzecz, a co jej przeczy lub osłabia jej wiarygodność; itd. [Brandom 2002, s. 19] i 3) wyjaśnianie związków wyrażen z określonymi treściami w terminach praktyki stosowania tych wyrażen [Brandom 2002, s. 44].

Strategia filozoficzna Brandoma wobec empiryzmu polega na absolutyzowaniu wchodzących w grę dychotomii, a przede wszystkim na bardzo wąskim i mocnym rozumieniu tego, czym jest empiryzm. Skonstruować empiryzm łatwy do obalenia to obciążyć go zasadniczym błędem sellarsowskiego „mitu danych zmysłowych”, fundacjonalizmem i negacją roli inferencji w konstytuowaniu znaczeń. Równie wąsko, staroświecko-dogmatycznie, przedstawia Brandom behawioryzm (dlatego atak na koncepcję Quine’a jest skumulowany). Wreszcie, podobnie jak Don Kichote, uderzając we własny konstrukt, postępuje on z klasycznym pragmatyzmem. Przypisuje Peirce’owi, Jamesowi i Deweyowi, jako centralne dla ich filozofii, tezy, których nie tylko nie głosili, ale które aktywnie negowali. Wykazał to Hilary Putnam w artykule *Pragmatics and Pragmatisms* [Putnam 2002].

W artykule [Brandom 2002] Brandom dookreśla swoje stanowisko względem pragmatyzmu. W przeciwieństwie do klasycznego pragmatyzmu uznaje jako bardziej właściwy pragmatyzm w sensie szerokim. Klasyczny pragmatyzm określa przez rzekomo charakterystyczną dla triumwiratu Peirce-James-Dewey tezę instrumentalizmu w kwestii prawdy: przekonana traktuje się jako prawdziwe tylko ze względu na ich użyteczność, tj. tendencję do zaspokajania danych pragnień. Następnie stawia dwa zarzuty: 1) klasyczny pragmatyzm, podobnie jak empiryzm (klasyczny?) popełnia błąd mitu danych zmysłowych w miejscu, gdzie mówi o odczuciach zaspokojenia pragnień i 2) klasyczny pragmatyzm redukuje normatywność zawartą w semantyce i intencjonalności do relacji czysto instrumentalnej. W kontraście z tak pojmowanym pragmatyzmem Brandom eksplikuje własne stanowisko, tj. pragmatyzm „w szerszym sensie”, obejmujący właściwie dwa pragmatyzmy: a) semantyczny i b) fundamentalny. Pragmatyzm semantyczny postuluje wyjaśnienie związku treści znaczeniowej z wyraże-

⁷ M.in. ze względu na ciągle podkreślanie, o którym mowa w 1), spotykamy u Brandoma pleonazmy, np. „practical doing”, „a kind of practical mastery” *etc.*

niami w terminach praktyki stosowania tych wyrażeń [Brandom 2002, s. 44]. Pragmatyzm fundamentalny jest ukonkretnieniem semantycznego i głosi, że wiedza-jak jest eksplanacyjnie priorytetowa względem wiedzy-że. Przeciwiństwo fundamentalnego pragmatyzmu nazywa Brandom platońskim intelektualizmem. Jednak definiuje to stanowisko mocniej: platoński intelektualizm miałby uznawać, że zdolności praktyczne (językowe) mogą być wyjaśnione w terminach pewnego rodzaju teoretycznego ujmowania zasad [Brandom 2002, s. 46]. Trudno powiedzieć, czy sam Platon był „platońskim intelektualistą”, ponieważ jak się zdaje, nie czynił tak ostrego rozróżnienia na wiedzę-że i wiedzę-jak. Sądzę, że w istocie jest to fałszywa dychotomia, oba rodzaje wiedzy są bowiem rozróżnialne tylko *in abstracto*, a eksplanacyjnie są równie niezbędne.

Gdyby nawet przyjąć zasadność tej dychotomii jako rozróżnienia dającego podstawy do różnicowania alternatywnych strategii eksplanacyjnych, to pozostawilibyśmy w „zawieszeniu” w kwestii wyboru między tymi alternatywami. Przyznaje to sam Brandom [Brandom 2010, s. 20], pisząc, że choć słownik racjonalistycznego pragmatyzmu pojmowany jako metasłownik wyjaśnia cały słownik reprezentacjonistycznego empiryzmu (przyjmijmy na rzecz argumentu, że chodzi o empiryzm cechujący się „platońskim intelektualizmem”, mimo że brzmi to paradoksalnie), to nie wiadomo, czy ten fakt daje przewagę słownikowi racjonalistycznego pragmatyzmu nad owym słownikiem empiryzmu.

Zdaniem Johna MacFarlane’a istotą pragmatyzmu Brandoma jest 1) zaprzeczenie możliwości pojęciowej autonomii semantyki względem pragmatyki, tzn. semantyka musi bazować na pragmatyce. Konsekwencją tego jest 2) teza, że nie ma w znaczeniach różnicy, która z zasady byłaby niedostępna publicznie [MacFarlane 2010, s. 82-83]. MacFarlane podkreśla, że tak zdefiniowany pragmatyzm nie stoi w sprzeczności z empiryzmem. Jest on wpisany m.in. w empiryzm Quine’a. Właściwie uważa się, że wymóg 2) jest rodzajem krypto-pozytywistycznego weryfikacjonizmu.

5. ANTYEMPIRYZM

5.1 Istota antyempiryzmu

Niełatwo jest zrozumieć, na czym polega atak Brandoma na empiryzm. Z jednej strony uznaje on bowiem to, co traktuje jako „empiryzm trywialny” (*platitudinous empiricism*), czyli tezy: 1) bez doświadczenia zmysłowego nie możemy mieć żadnej wiedzy o przygodnych (*contingent*) faktach oraz 2) treść pojęciowa nie może istnieć bez relacji z doświadczeniem zmysłowym [Brandom 2000, s. 23-24]. Teza 2) jest oczywiście mocniejsza. Z drugiej strony przyjmuje „racjonalistyczny pragmatyzm”, sprowadzający się właściwie do ustalenia *ex definitione*: 1) sfera poznania i sfera znaczenia są tożsame ze sferą inferencji, 2) przy metaforze przestrzennej pojęcia są „miejscami” w sieci inferencji, i 3) cała sieć inferencji jest konstituowana przez

działania, tj. przez faktycznie dokonywane asercje i rozumowania oraz przez dyspozycje do takich działań (wiedza-jak). Gdyby Brandomowska negacja empiryzmu przy jednoczesnej akceptacji „trywialnego empiryzmu” sprowadzała się do tak rozumianego racjonalistycznego pragmatyzmu, to sama byłaby trywialna, stanowiąc jedynie zabieg definicyjny. Brandom uzupełnia antyempiryzm o dodatkową treść twierdzeniem: ani bodźce empiryczne, ani ewentualne dane zmysłowe (o ile takie istnieją) nie mają logicznego znaczenia dla treści aktów myślenia i poznawania. Sfery epistemologii i semantyki są w całości wypełnione przez pojęcia i inferencje (właściwie pierwsze zawierają się w drugich). Doświadczenie rozumiane jako rzetelne procesy wchodzi jedynie w przyczynowe, lecz nie w pojęciowe czy logiczne, relacje z tymi sferami. Jest to znana teza Donalda Davidsona, choć wyrażając ją, Brandom nie przywołuje jego nazwiska [Brandom 2000, s. 205-206 przyp. 7; Redding 2007, s. 74 przyp. 54]. Poza definicyjnym ustaleniem i tezą Davidsonowską jeszcze jednym (być może zasadniczym) powodem ataku Brandoma na empiryzm jest po prostu jego niechęć wobec tego stanowiska filozoficznego, szczególnie widoczna w stwierdzeniu: „«Doświadczenie» nie jest jednym z moich słów” [Brandom 2000, s. 205]. Brandom chce mieć „czysty” słownik, bez takiego „brzydkiego” słowa, jak „doświadczenie”.

Chcąc uzasadnić tezę, że inferencjalizm nie daje się pogodzić z empiryzmem, Brandom stwierdza, że warunki aplikacji (stosowalności) zdania mogą się różnić od konsekwencji jego aplikacji i to w ten sposób, że dwa zdania mogą mieć te same warunki aplikacji, lecz różne konsekwencje.⁸ Ma to uzasadniać następujący przykład dwóch zdań: 1) „Przewiduję, że napiszę książkę o Heglu” i 2) „Napiszę książkę o Heglu” [Brandom 2000, s. 64-65]. Wbrew Brandomowi te dwa zdania, jako konkretne wypowiedzi, które mogą być zastosowane zamiennie w określonych okolicznościach, mają te same warunki aplikacji i te same konsekwencje. Rozstrzygnięcie, czy tak jest, zależy od tego, w jakim sensie stosujemy słowo „przewiduję”: czy mam na myśli prognozę trafną, czy jedynie uzasadnioną prognozę. Powiedzmy, że chodzi o drugi z tych sensów. Ten wybór jest wiarygodny, ponieważ musiałbym bezwzględnie znać przyszłość, gdybym miał rozsądnie twierdzić, że niezawodnie przewiduję, iż napiszę książkę o Heglu. Jeśli „to, że napiszę książkę o Heglu” nie jest konsekwencją zdania 1), to jeśli mam się wyrażać precyzyjnie, nie mogę stosować zdań 1) i 2) zamiennie. Co prawda, w mowie potocznej nie jesteśmy zazwyczaj do tego stopnia ścisli, aby mieć „przed swoim umysłem” wszystkie wyeksplikowane założenia czynione przy dokonywaniu określonej asercji. Jednak, gdy ktoś stwierdza „Napiszę książkę o Heglu”, dopuszcza (o ile nie cierpi na poważne zaburzenie umysłowe) możliwość, że tak się nie stanie. A w takim razie treść określająca warunki aplikacji

⁸ Brandom po Dummetowsku rozróżnia warunki aplikacji (*circumstances of application*) od konsekwencji aplikacji (*consequences of application*). Szubka [Szubka 2007] tłumaczy „okoliczności zastosowania”/„konsekwencje zastosowania” (bądź „stosowalności”). Tu będziemy, dla skrótu, używać „warunki aplikacji”/„konsekwencje”.

zawiera w sobie przewidywane konsekwencje. Ktoś, kto mówi „Napiszę książkę o Heglu”, czyni to normalnie po to, aby wyrazić swoje postanowienie napisania książki o Heglu. Tym samym wyraża również swoje przekonanie, że ma uzasadnione podstawy, aby rozsądnie przewidywać, iż zrealizuje to postanowienie. A jednocześnie zakłada *implicite*, że może się zdarzyć tak, iż jednak nie napisze książki o Heglu, przynajmniej z tzw. przyczyn obiektywnych (np. wpadnie pod tramwaj). Zakłada również pewną stałość warunków subiektywnych (postanowił, że w ciągu roku napisze książkę o Heglu, mając nadzieję, że w czasie pisania ten temat nie znudzi mu się tak bardzo, iż zrezygnuje z tego projektu). W tym sensie, warunki aplikacji omawianego zdania obejmują poza życzeniem czy postanowieniem napisania książki o Heglu także wszystko to, co mieści się w uzasadnionym przewidywaniu, że osoba wypowiadająca to zdanie taką książkę faktycznie napisze. Podobnie argumentuje Tadeusz Szubka: na warunki aplikacji zdania składają się nie tylko wąsko pojęte warunki stwierdzalności, czyli warunki uzasadniające jego asercję, lecz także składniki sensu zdania określone przez jego powiązanie logiczne i treściowe z innymi zdaniami. Szubka odwołuje się przy tym do rozróżnienia Dummetta na treść asertoryczną zdania i jego sens składowy [Szubka 2007, s. 167].

Pełny sens zdania, jeśli wyrażamy się ściśle, nie pozwala na to, aby to samo zdanie miało te same warunki aplikacji i różne konsekwencje. Dla uzasadnienia tej tezy nie jest potrzebne rozróżnienie Dummetta. Można wątpić w precyzję tego rozróżnienia. Aby uwzględnić wszystkie warunki uzasadniające stwierdzenie zdania, należy bowiem znać różne logiczne i treściowe relacje, w których pozostaje ono z innymi zdaniami. Warunki aplikacji zdania obejmują również, poza uzasadnieniem pozytywnym, brak świadectw co do negacji jego konsekwencji. Zatem aby zasadnie przyjąć prawdziwość zdania w określonym sensie, należy znać jego możliwe konsekwencje. Ponieważ w wypadku większości zdań (jeśli nie wszystkich poza tautologiami) nie mamy niezależnego potwierdzenia wszystkich konsekwencji, z logicznego punktu widzenia ich asercje powinny zawsze mieć element hipotetyczności. Tym bardziej, że na gruncie empiryzmu łączonego z koherentystyczną koncepcją uzasadnienia nigdy nie osiągamy „pełnego” („absolutnego”) uzasadnienia zdań empirycznych.

5.2 Inferencje, inputy i outputy

Inferencje nie są wyłączną własnością racjonalisty, lecz są równie dostępne dla pragmatystów i empirystów. Brandom „zawłaszcza” je, odbierając prawa do nich innym pozycjom. Pragmatyzm (ale nie pragmatyzm Brandomowski) ma mieć prawo tylko do outputów, a więc do działań, a empiryzm tylko do inputów, tj. do percepcji. Dopiero racjonalista ratuje sytuację niewyjaśnialności znaczenia, przychodząc z inferencjami [Brandom 1995b, s. 34]. W większości tekstów Brandoma znajdujemy jednak często podkreślaną tezę, że inferencje są działaniami. Zatem inferencjalizm może być rozwinięty w obrębie samego pragmatyzmu. Zresztą Brandom deklaruje, że

jest pragmatystą „racjonalistycznym”. Ale jeśli niektóre z outputów to inferencje, to dlaczego nie moglibyśmy przyjąć również, że inferencjami są niektóre inputy? W takim razie oddzielenie empiryzmu od inferencjalizmu jest równie sztuczne, jak oddzielenie odeń pragmatyzmu.

Widać to wyraźnie w Brandomowskim przedstawieniu problemu ziarnistości znaczeń. Brandom odnosi się tu przede wszystkim do semantyki reliabilistycznej i teorii informacyjnej Freda Dretskego. Na tym tle korzysta ze znanego narzędzia, jakim jest Quine’owski przykład „gavagai”. Mieszkańcy pewnej wyspy używają nieznanego nam języka. Poznajemy kolejne słowo: „gavagai”. Powiedzmy, że tubylcy wypowiadają je zawsze i tylko wtedy, gdy widzą królika. Niech drugim założeniem idealizacyjnym będzie to, że wszystkie króliki na tej wyspie mają pchły królicze oraz że takie pchły nie występują w świecie samodzielnie, lecz wyłącznie na królikach. W takim razie, choć stwierdziliśmy, że zawsze w obecności królika tubylcy wypowiadają słowo „gavagai”, nie wiemy, czy odnosi się ono do królika, do króliczych pcheł, czy zarazem do królika i pcheł. Wbrew antyempirystycznym wnioskom Brandoma z tego nadużywanego w filozofii znaczenia eksperymentu myślowego, pomijając już kwestię założeń idealizacyjnych (mających przeszkodzić w identyfikacji właściwego odniesienia na drodze indukcji eliminacyjnej), to, co jest istotne w procedurze poznawania przez badaczy znaczenia i odniesienia słowa „gavagai”, to obserwacja inputów i outputów tubylców, tj. tego, czego doświadcniają, i tego, co robią, w sytuacjach użycia tego słowa. Dylemat „królik czy jego pchły?” jest zresztą sztuczny, gdyż równie dobrze można by rozważać inne „zawsze” współwystępujące z królikiem odniesienia: serce królicze, futro królicze, żarłoczność króliczą czy potencjalną potrawę z królika. A jednak najbardziej prawdopodobne jest przypuszczenie, że tubylcy używają odmiennych nazw dla nazywania tych różnych rzeczy. W dochodzeniu do właściwego odniesienia danej nazwy możemy stosować różne metody. Nawet jeśli pchły królicze zawsze występowały z królikami i tylko z nimi, moglibyśmy zainterweniować w tę naturalną korelację i w danym wypadku samemu oddzielić pcheł od królika, aby zanotować, czy tubylcy będą ją nazywać „gavagai” (bez żadnego dodatkowego przyimka czy choćby zmiany akcentu). Sposoby indukcji eliminacyjnej mogą być bardzo wyszukane i wydaje się, że nadużywanie przykładu Quine’a polega na ich niedocenianiu oraz na stawianiu zbyt idealistycznych warunków mających uniemożliwić ustalenie odniesień.

Powiedzmy jednak nawet, że istnieją wypadki, w których nie można ustalić, co znaczy lub do czego odnosi się (jeśli jest to predykat) jakieś wyrażenie w bez identyfikacji inferencji, w których użytkownicy języka zwykli stosować *w*. W takim razie te inferencje, przeprowadzone czy wyrażone w postaci konkretnych wypowiedzi, stanowią specyficzne outputy, tj. reakcje na określone pytania badacza. Gdy rozpoznał już przynajmniej w uproszczeniu znaczenia większości podstawowych wyrażeń tego języka, może wchodzić w dość sensowne wymiany zdań z tubylcami. Często w omówieniach przykładu „gavagai” pomija się tę możliwość, jak gdyby koniecznie trzeba było umiejscawiać zadanie identyfikacji semantycznej właśnie tego słowa za-

raz na samym początku badań lingwistycznych całkowicie dotąd nieznaną kulturę. Wypowiadając prowokująco pewne zdania lub zadając wprost pytania, badacz „dawkuje” tubylcom różne inputy i rejestruje określone tubylcze outputy. Analiza semantyczna tego materiału służy ustaleniu znaczeń (i odniesień w wypadku wyrażen opisowych) nowo poznawanych słów. W ogóle należy przyjąć, że jeśli wyrażenie ma określone znaczenie w języku J, to prędzej czy później badacze będą mogli je zidentyfikować (tj. o ile badany język i kultura są żywe).⁹

5.3 Inferencje i porządek przyczynowy

Wspólny zarzut Sellarsa, Brandoma i Rorty’ego przeciw empiryzmowi mówi, że stanowisko to miesza ze sobą dwa oddzielne porządki: 1) porządek wyznaczony przez relacje przyczynowe i 2) porządek wyznaczony przez relacje inferencyjne (uzasadniania i wnioskowania). Relacje przyczynowe zachodzą między zdarzeniami czy własnościami, a relacje inferencyjne — tylko między zdaniem czy myślami. Jak pisze Rorty (streszczając z aprobatą filozofię Brandoma), „nie powinniśmy uznawać przyczynowej zdolności pewnych zdarzeń do wytwarzania nieinferencyjnych przekonań w odpowiednio zaprogramowanych organizmach za uzasadnienie żywienia przez nie tych przekonań” [Rorty 2009, s. 32]. Dlaczego empiryzm miałby być tak ograniczony? Oczywiście, gdyby mówił tylko o przyczynowym uruchamianiu prostych reakcji „językowych” (można zgodzić się z Brandodem, że „nieinferencyjne przekonania” nie są rzeczywistymi przekonaniem i w ogóle, że w takim wypadku nie mamy do czynienia z językiem we właściwym, tj. ludzkim, sensie), jak to jest w sztandarowym Brandomowskim przykładzie papugi, byłby wysoce niewiarygodny. Wiarygodny empiryzm głosi, że określone zdarzenia zewnętrzne, oddziałując na zmysły, wywołują u odpowiednio wykształconych językowo ludzi określone rozumowania. Uruchamiane rozumowania będą różne w zależności od występujących już w umyśle przekonań i pragnień. Jednak w dalszym ciągu inferencje nie są czymś wolnym przyczynowo, lecz są złożonymi reakcjami, uwarunkowanymi przez wiele czynników wewnętrznych i zewnętrznych. Zewnętrzne zdarzenia (w tym również sygnały dochodzące do mózgu z wewnątrz własnego ciała) są „wyzwalaczami” nowych przekonań i rozumowań oraz aktywizują już posiadane przez podmiot przekonania.

Dodatkowo choć relacja między faktami a naszą percepcją nie jest relacją logiczną, nie wynika z tego, że „fakty o posiadaniu własności fizycznych» nadbudowują się na «faktach o domniemaniu posiadania takich własności»”, jak relacjonuje filozofię Brandoma Rorty [Rorty 2009, s. 42].

⁹ Tym bardziej, że metodologia antropologii lingwistycznej, jak i narzędzi leksykologicznych, się rozwija [zob. np. Duranti 1997; Bührig & ten Thije 2006]. Oczywiście badanie języków wymarłych lub wymierających spotyka nieusuwalne ograniczenia, ale i w tej dziedzinie rozwój narzędzi badawczych jest imponujący [zob. przykład tego rodzaju pracy rekonstrukcyjnej: Ball & Müller 1993].

Kantowska dychotomia racje—przyczyny, absolutyzowana przez Brandoma, a najsilniej przez Rorty'ego, wyklucza możliwość zbudowania spójnej koncepcji ujmującej istotę racjonalności praktycznej. Każda, nie tylko naturalistyczna, filozoficzna koncepcja racji praktycznych, jeśli nie ma być radykalnie rewizjonistyczna, musi spełnić m.in. warunek własnej rzetelności, zgodnie z którym wyjaśnia dwie podstawowe ich właściwości: racje praktyczne są tym, co może uzasadniać ludzkie działanie, ale także tym, na co wskazujemy w przyczynowym wyjaśnieniu tego działania [Williams 1981, s. 102-106; Wiland 2002, s. 451; Meikle 1974, s. 52]. Właśnie dlatego angielskie słowo „[practical] reason” można tłumaczyć zarówno przez „rację”, jak i przez „powód”. Ludzie rzeczywiście kierują się uznawanymi racjami, więc nie mogą być one epifenomenami. Rorty i Brandom mają prawo się z tym nie zgadzać, jednak powinni wyraźnie określić swoją pozycję: czy przyjmują raczej kantowską metafizykę noumenalnej wolności woli (przy pewnej interpretacji Kanta), czy eliminatywizm wczesnego Rorty'ego. Niestety, Rorty, poczynawszy od *Philosophy and the Mirror of Nature*, po prostu odpowiedziałby, że ta kwestia w ogóle (już) nie interesuje.

Już w 1979 r., jeszcze przed wydaniem *Philosophy and the Mirror of Nature* Rorty'ego, Brandom przedstawił dychotomię racji i przyczyn jako różnicę między tym, co obiektywne, a tym, co społeczne [Brandom 1979, s. 188-192].¹⁰ „Galaktyki oddalone od Ziemi ponad 100 lat świetlnych” to opis pewnego rodzaju obiektywnego. Ogólnie, x jest obiektywne, jeśli jest tym, czym jest, niezależnie od tego, co sądzi na ten temat społeczność językowa. Przeciwnością tej kategorii jest to, co społeczne, a tym samym konwencjonalne. Do tej sfery należą zdaniem Brandoma normy, w szczególności normy językowe. To normy językowe stanowią o poprawności wypowiedzi i ważności inferencji, w które wypowiedź jest uwikłana. Jeśli społeczność uznaje poprawność pewnej praktyki językowej, to jest ona poprawna. Również samo to uznanie sprowadza się do łańcucha praktyk językowych dokonywanych w obrębie tej społeczności. Brandom zakłada przy tym Putnamowski podział pracy językowej, akceptując ważność orzeczeń eksperckich w pewnych kwestiach językowych. Okazuje się, że podział obiektywne—społeczne, równoległy do podziału przyczyny—racje, wyznacza również fundamentalną różnicę kategorii między znaczeniem zdania z jednej strony, a jego odniesieniem i prawdą z drugiej. Brandom stwierdza bowiem wyraźnie, że prawdziwość zdania należy do kwestii obiektywnych. Mamy więc następujący obraz Brandomowskiej filozofii języka: znaczenie wyrażenia zdaniowych jest determinowane przez fakty konwencjonalne, ale ich odniesienie i prawdziwość lub fałszywość są wyznaczone przez fakty obiektywne. Należy tutaj uważać, aby nie wyprowadzać błędnie z minimalistycznej koncepcji prawdy twierdzenia, że prawda jest tożsama z uznaniem czegoś za prawdę. Choć uznanie

¹⁰ Książka Rorty'ego również została wydana w 1979 r., lecz już po napisaniu przez Brandoma artykułu. Należy jednak wziąć pod uwagę, że Brandom był studentem Rorty'ego w Princeton.

prawdziwości zdania jest praktyką społeczną, sama prawdziwość należy do kwestii obiektywnych [Brandom 1979, s. 189].

Mimo tak, wydawałoby się, klarownego podziału obiektywne—społeczne, charakterystyczną cechą filozofii Brandoma jest absolutna dominacja tego, co społeczne, będąca konsekwencją bardzo istotnej tezy: sam podział obiektywne—społeczne nie jest obiektywny, lecz należy właśnie do sfery konwencji uznawanych we wspólnocie językowej. I właśnie ta teza szczególnie nie pozwala na jakąkolwiek naturalizację normatywności językowej (a z tego powodu, według Brandoma, również moralnej). Na jej gruncie normatywność jest „przed” wszystkim innym, nie można jej więc do czegokolwiek innego sprowadzać. Rzecz w tym, że nie jest jasne, dlaczego nie można uznać istnienia możliwości, że choć w porządku językowym—semantycznym normatywność (racje) jest w pewnym sensie „przed” faktycznością (przyczynami i skutkami w świecie), to w porządku ontycznym normatywność jest częścią obiektywnego świata.

Kolejnym wątkiem kantowskim w pojmowaniu przez Brandoma natury normatywności jest jego antyhumeizm dotyczący racjonalności praktycznej. Oznacza to, że intencje definiuje nie, jak Hume i Davidson, za pomocą przekonań i pragnień, ale przez status normatywny, jakim jest „zobowiązanie się do działania” (*commitment to act*). Intencje są w jego ujęciu aktami zobowiązania się do określonego działania, zobowiązania względem samego siebie do podążania w działaniu za tymi racjami, które uznajemy za słuszne. W ten sposób wyrażony jest pogląd, że istotną cechą ludzkiego działania jest racjonalność, nie w tym sensie, że intencje zawsze są zgodne z uznawanymi racjami, ale w tym, że zawsze powinny być z nimi zgodne [Brandom 2001, s. 11]. Uderzająca rozbieżność z humeinizmem polega na tym, że podczas gdy na jego gruncie uznaje się, iż elementy intencji, czyli przekonania, wchodzą w relacje inferencji, u Brandoma całe intencje wchodzą w te relacje [Brandom 2000, s. 82-84]. Taki sposób rozumienia normatywności intencji i racjonalności praktycznej jest w dużej mierze zbieżny z koncepcją Allana Gibbarda, przedstawioną w jego książce *Thinking How to Live* w roku 2003 [Gibbard 2003].¹¹

¹¹ Definiuje on akceptację normy (co zawiera się w wydaniu sądu normatywnego) jako część tworzenia własnego planu życiowego. W idealnym wypadku, do którego podmiot racjonalny powinien starać się przybliżać, mielibyśmy do czynienia z w pełni przemyślanym hiperplanem, tj. spójnym obrazem całego przyjętego przez nas sposobu życia. Hiperplan wyznaczałby określone aprobowane działanie w każdej możliwej sytuacji życiowej. Planując, stawiam sobie pewne zadania i wyznaczam sposób ich realizacji. Tym samym zobowiązuję się przed sobą do określonych działań. U Gibbarda można mówić o ekspresywiźmie asymilacyjnym. Pragmatyka i semantyka zdań normatywnych w dużej mierze, a zwłaszcza pod względem operacji logicznych, upodobniona jest do pragmatyki i semantyki zdań deskryptywnych, choć tylko te drugie są zdaniami w sensie logicznym. Klasyczne operacje logiczne miałyby stosować się w pełni również do zdań normatywnych. Omawiając tę koncepcję, deskryptywista David Owen Brink nazywa ją „ekspresywiźmem ekumenicznym” i stawia pytanie, czy tak daleko posunięty ekumenizm jest jeszcze rzeczywiście ekspresywiźmem, czy też nie różni się już właściwie od deskryptywiźmu i nie pociąga za sobą realizmu

6. EMPIRYZM I ROZUM TEORETYCZNY

Na koniec wróćmy do empiryzmu w sensie klasycznym. W tym, niepodobnym do Brandomowskiego, sensie empiryzm łączy ze sobą tezę o doświadczeniu jako źródle wiedzy o świecie z koniecznością stosowania praw rozumu czy logiki, pozwalających na formalną strukturę tej wiedzy. Ten element racjonalizmu w empiryzmie odgrywa rolę istotną u większości wzorcowych empirystów, m.in. u Arystotelesa, Hume'a czy Carnapa. Taki odpowiednik rozumu jest stanowiony również przez podstawowe zasady racjonalności stojące — według Imre Lakatosa — za decyzjami o przechodzeniu od jednych naukowych programów badawczych do innych. A przecież metodologia Lakatosa zawiera także równie istotny element empiryczny. Natomiast „racjonalizm” Brandoma nie jest racjonalizmem we właściwym, przyjętym w tradycji filozoficznej sensie. Najwięksi racjoniści Platon, Augustyn, Kartezjusz czy Leibniz uznawali istnienie rozumu jako kategorii obiektywnej i transcendentalnej, tj. nieograniczonej jakimikolwiek kontyngencjami empirycznymi, czy byłyby to poznawane empirycznie fakty, czy poglądy, interesy lub praktyki jednostek, społeczeństw i kultur. Tej absolutności rozumu bronił ostatnio Thomas Nagel, przyjmując, że „rozum jest władzą, która pozwala każdemu podmiotowi poznającemu dystansować się od poglądów wspólnoty, do której należy, bez zamykania się w swojej jednostkowej perspektywie poznawczej”.¹² Taki rozum u Brandoma nie istnieje. Jest tylko rozumność. Brandom odwołuje się do łacińskiego wyrazu *sapientia*, czyniąc to zapewne w związku z naukowym zaklasyfikowaniem człowieka jako *homo sapiens sapiens*. Jeśli istnieje rozum, to tylko jako abstrakcja od rozumności. Cecha rozumności nie oznacza nic innego niż fakt, że ludzie mogą myśleć i posługiwać się języ-

etycznego [Brink 2007]. (Laura i François Schroeter wykazują, że koncepcja Gibbarda nie daje się pogodzić z deskrytywizmem i realizmem etycznym [Schroeter & Schroeter 2005]). To dość retoryczne pytanie przypomina opinię Johna Searle'a, że ekspresywiści „zadziwiają” swoim uporem w głoszeniu antynaturalistycznych deklaracji, wzięwszy pod uwagę ich faktyczną praktykę stosowania sądów normatywnych, nie tylko w „życiu”, ale i w filozofii: „It is a matter of immense fascination to me that authors who are «anti-naturalists» when they think about it, tacitly accept the derivations of evaluative from descriptive when they are just doing philosophy and disregarding their ideology” [Searle 1969, s. 190 (przekład polski: s. 236)]. Aby wskazać, że jednak promowany ekumenizm czy quasi-realizm nie równa się deskrytywizmowi i realizmowi normatywnemu, Gibbard powraca do znanych argumentów Gilberta Harmana [Gibbard 2003, s. 251-258; Harman 1977], dotyczących niemożliwości naturalnej „windykacji” sądów normatywnych, czyli głębokiego sceptycyzmu w kwestii uznania ich za konieczne w jakiegokolwiek hipotezie, która służyłaby do najlepszego wyjaśnienia obiektywnej rzeczywistości. Jest to kolejny punkt łączący koncepcję Gibbarda z filozofią Brandoma, który *explicite* powołuje się na argumentację Harmana [Brandom 2008]. U jej podłoża leży swego rodzaju zastosowanie „brzytwy Ockhama” do sfery moralności. Ten sposób uzasadnienia antyrealizmu etycznego (a przez to również ekspresywizmu) poddaje krytyce w książce *Naturalizm etyczny we współczesnej filozofii analitycznej* [Janikowski 2008, s. 207-212; zob. też argumentację Brinka przeciw ekspresywizmowi Gibbarda: Brink 2007].

¹² Tak definiuje rozum u Nagela Tadeusz Szubka [Szubka 1999, s. 163].

kiem tylko pod warunkiem układania zdań w stosunki uzasadniania. Jednak to, jakie konkretne zdania stanowią racje dla innych określonych zdań, nie ma nigdy transcendentalnego charakteru. Racjonalność brandomowska, tj. rozumność, polega na respektowaniu „stosowności” przechodzenia od jednych zdań do drugich. Konkretnie zbiory stosowności, właściwe dla danego języka, konstytuowane są zawsze i tylko przez powszechne w danej wspólnotce językowej i w niej powszechnie uznawane za obowiązujące praktyki językowe (ewentualnie szerzej: komunikacyjne). Empirysta nie może przyjąć racjonalizmu klasycznego (w linii Platon-Kartezjusz), ponieważ jest to teza bardzo mocna. Wielu empirystów nie przyjmie też jako tezy wystarczającej „racjonalizmu” Brandoma, ponieważ jest ona twierdzeniem zbyt słabym. Empiryści w większości uznają, jak Peirce, realistyczni zwolennicy Lakatosa, czy Richard Boyd pewne obiektywnie ważne, transcendentalne kulturowo i społecznie, standardy dochodzenia (przybliżania się) do jednej i wiecznej prawdy. W tym sensie razem z Nagelem mogą bronić rozumu przed zbyt liberalnym stanowiskiem Brandoma.

Dzisiejszy empirysta odrzuca absolutność rozróżnienia analityczne—syntetyczne. Podobnie nie widzi sensu w przeciwstawieniu inferencjalizm—reprezentacjonizm. Prawdziwy heglista natomiast z zasady „rozmywa” wszelkie rozróżnienia, między innymi to właśnie. Dlatego Rorty przyznaje, że obok innych „fundamentalnych” dychotomii filozoficznych (umysł—ciało, subiektywny—obiektywny, transcendentalny—empiryczny, realistyczny—antyrealistyczny, reprezentacjonistyczny—inferencjalistyczny, kantowski—heglowski, analityczny—konwersacyjny), tę również należy uznać, za Heglem, za pozorną [Rorty 2009, s. 198]. Tymczasem Brandom promuje inferencjalizm w mocnym kontraście do reprezentacjonizmu. Uważa, że skoro ujęcie reprezentacjonistyczne jest kłopotliwe, należy je zastąpić inferencjalistycznym [Rorty 2009, s. 195]. Ale jakie stanowisko filozoficzne nie jest kłopotliwe?

BIBLIOGRAFIA

- Ball M. J., Müller N. (red.) (1993), *The Celtic Languages*, London, Routledge.
- Brandom R. B. (1979), *Freedom and Constraint by Norms*, „American Philosophical Quarterly” vol. 16, nr 3, s. 187-196.
- Brandom R. B. (1995a), *Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reasons*, „Philosophy and Phenomenological Research” vol. LV, nr 4, s. 895-908.
- Brandom R. B. (1995b), *Three Problems with the Empiricist Conception of Concepts*, [w:] *Mind and Cognition. Philosophical Perspectives into Cognitive Science and IA*, red. Haaparanta L., Heinämaa S., „Acta Philosophica Fennica” vol. 58, s. 16-35. (Również przedrukowane jako rozdział VII w [Brandom 2009]).
- Brandom R. B. (1999), *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism: Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms*, „European Journal of Philosophy” vol. 7, nr 2, s. 164-189.
- Brandom R. B. (2000), *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

- Brandom R. B. (2001), *What Do Expressions of Preference Express?*, [w:] *Practical Rationality and Preference: Essays for David Gauthier*, red. Morris Ch. W., Ripstein A., New York, Cambridge University Press, s. 11-36.
- Brandom R. B. (2002), *Pragmatics and Pragmatisms*, [w:] *Hilary Putnam. Pragmatism and Realism*, red. Conant J., Żegleń U. M., London, Routledge, s. 40-58.
- Brandom R. B. (2008), *Untimely Review of Hegel's Phenomenology of Spirit*, „Topoi” vol. 27, s. 161-164.
- Brandom R. B. (2009), *Reason in Philosophy. Animating Ideas*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Brandom R. B. (2010), *Global Anti-Representationalism?*, <http://www.pitt.edu/~brandom>, tekst pobrany 30 I 2012, ss. 20.
- Brandom R. B. (2011), *Platforms, Patchworks, and Parking Garages: Wilson's Account of Conceptual Fine-Structure in Wandering Significance*, „Philosophy and Phenomenological Research” vol. LXXXII, nr 1, s. 192, s. 200-201.
- Brink D. O. (2007), *Allan Gibbard*, Thinking How to Live, (recenzja), „Philosophical Review” vol. 116, nr 2, s. 267-272.
- Bührig K., ten Thije J. D. (red.) (2006), *Beyond Misunderstanding. Linguistic Analyses of Intercultural Communication*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company.
- Davidson D. (1984), *Thought and Talk*, [w:] Davidson D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, New York, Oxford University Press, s. 155-170.
- Duranti A. (1997), *Linguistic Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gibbard A. (2003), *Thinking How to Live*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Harman G. (1977), *The Nature of Morality. An Introduction to Ethics*, New York, Oxford University Press.
- Janikowski W. (2008), *Naturalizm etyczny we współczesnej filozofii analitycznej*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Semper.
- MacFarlane J. (2010), *Pragmatism and Inferentialism*, w: *Reading Brandom. On Making It Explicit*, red. Weiss B., Wanderer J., Abingdon, Routledge, s. 81-95.
- McDowell J. (1997), *Brandom on Representation and Inference*, „Philosophy and Phenomenological Research” vol. LVII, nr 1, s. 157-162.
- Meikle S. (1974), *Reasons for Action*, „The Philosophical Quarterly” vol. 24, nr 94, s. 52-66.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (1990), „Biblia Tysiąclecia” wyd. III popr., Poznań-Warszawa, Wydawnictwo Pallotinum.
- Putnam H. (2002), *Comment on Robert Brandom's Paper*, w: J. Conant, U. M. Żegleń (red.), *Hilary Putnam. Pragmatism and Realism*, London, Routledge, s. 59-65.
- Redding P. (2007), *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rosen G. (2001), *Brandom on Modality, Normativity and Intentionality*, „Philosophy and Phenomenological Research” vol. LXIII, nr 3, s. 611-623.
- Rorty R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.
- Rorty R. (2009), *Filozofia jako polityka kulturalna*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”.
- Schroeter L., Schroeter F. (2005), *Is Gibbard a Realist?*, „Journal of Ethics and Social Philosophy” vol. 1, nr 2, s. 1-18.
- Searle J. (1969), *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, London, Cambridge University Press. Przekład polski: Searle J. (1987), *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX.

- Sellars W. (1956), *Empiricism and the Philosophy of Mind*, [w:] *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1: *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, red. Feigl H., Scriven M., Minneapolis, University of Minnesota Press, s. 253-329.
- Szubka T. (1999), *W obronie rozumu i obiektywności*, recenzja książki: Nagel Th. (1997), *The Last Word*, New York, Oxford University Press, „Znak” listopad 1999, s. 163-169.
- Szubka T. (2001), *Znaczenie, wnioskowanie, obiektywność. O inferencjalizmie Roberta Brandoma*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria”, nr 3, s. 175-191.
- Szubka T. (2007), *Pragmatyczne uwarunkowania znaczenia i prawdy w świetle inferencjalizmu Roberta B. Brandoma*, „Studia Semiotyczne”, t. XXVI, wydał i wstępem opatrzył Jerzy Pelc, Warszawa, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, s. 151-176.
- Wiland E. (2002), *Theories of Practical Reason*, „Metaphilosophy” vol. 33, nr 4, s. 450-467.
- Williams B. (1981), *Internal and External Reasons*, w: B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Williams B. (1999), *Ile wolności powinna mieć wola?*, przeł. T. Baszniak, [w:] Williams B., *Ile wolności powinna mieć wola? i inne eseje z filozofii moralnej*, Warszawa, Fundacja Aletheia, s. 171-196.
- Wright C. (2003), *Saving the Differences. Essays on Themes from «Truth and Objectivity»*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.