

BERNARD WILLIAMS

FILOZOFIA JAKO DYSCYPLINA HUMANISTYCZNA*

1. W sformułowaniu „dyscyplina humanistyczna” oba człony mają swoją wagę. Nie będzie to wykład o organizacji uniwersyteckiego nauczania. Gdy mówię, że filozofia to działalność humanistyczna, nie chodzi mi o to, że filozofia należy do nauk humanistycznych. Moje pytanie brzmi: ku jakim modelom, ideałom lub analogiom powinniśmy się zwrócić, gdy rozważamy, jak należy uprawiać filozofię? Pytanie to jest dostosowaną do współczesnych okoliczności wersją ogólniejszego i tradycyjnego pytania o nieusuwanie filozoficznym charakterze: jak filozofia powinna rozumieć samą siebie?

Podobnie jest z drugim słowem zwrotu „dyscyplina humanistyczna”. Nie chodzi jedynie o *jakąś* dyscyplinę rozumianą jako pole czy obszar badań. Słowo „dyscyplina” ma właśnie implikować dyscyplinę. Należy sobie ży-

SIR BERNARD ARTHUR OWEN WILLIAMS (1929–2003) — brytyjski etyk i filozof, uznawany za jednego z najważniejszych myślicieli drugiej połowy XX wieku. Ukończył Oxford University, wykładał w University College London, Cambridge University, University of California i na swojej macierzystej uczelni, w 1999 r. otrzymał tytuł szlachecki. Przeciwnik teoretycznego, abstrakcyjnego rozumienia etyki. Inspirując się starożytną etyką cnoty, uprawiał i propagował refleksję nad moralnością, która cechuje się psychologicznym realizmem i czerpie inspiracje z literatury, historii i empirycznych nauk o człowieku. Autor m.in.: *Descartes: The Project of Pure Inquiry* (1978), *Ethics and The Limits of Philosophy* (1985), *Truth and Truthfulness* (2002). W języku polskim ukazały się: *Ile wolności powinna mieć wola* (1999), *Moralność. Wprowadzenie do etyki* (2001).

* Oryginał: Bernard WILLIAMS, „Philosophy as a Humanistic Discipline”, *Philosophy* 75 (2000): 477–496, przedruk w: Bernard WILLIAMS, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, red. Adrian W. Moore (Princeton: Princeton University Press, 2008), 180–199. Przekład za zgodą wydawnictwa Cambridge University Press. Tłumaczenie tekstu jest elementem pracy badawczej w ramach grantu *Etyka i kontyngencja. Bernarda Williama projekt etyki antyteoretycznej*, sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki (2013/09/N/HS1/00721). Dziękuję Panu dr. Marcinowi Iwanickiemu za uwagi krytyczne do pierwotnej wersji tłumaczenia.

czyć, by istniał właściwy sposób rozumienia lub uprawiania filozofii, i sądzę, że wiąże się on z celami filozofii, takimi jak przedstawianie argumentów i klarowne wyrażanie myśli, celami, które były szczególnie mocno podkreślane przez filozofię analityczną, jakkolwiek niekiedy w przesadny i jednostronny sposób. Filozofia nie ma jednak monopolu na argumenty i klarowny język. W innych naukach humanistycznych również wysuwa się argumenty i można w nich jasno wyrażać myśli, a jeżeli nie, to już problem tych nauk. Historię, dla przykładu, z całą pewnością charakteryzuje dyscyplina, która obejmuje między innymi argumentację i klarowny język. Traktuję historię jako sztandarowy przypadek badań humanistycznych i nie ma tutaj znaczenia fakt, że sama historia bądź niektóre z jej działów są niekiedy zaliczane do nauk społecznych. Może to być co najwyżej podpowiedź, jak rozumieć samą ideę nauk społecznych. Historia jest kluczowa dla mojego wyводу nie tylko dlatego, że jest podstawową dziedziną humanistyki, lecz przede wszystkim dlatego, że — jak zamierzam argumentować — łączy ją z filozofią kilka bardzo szczególnych związków.

Relację między historią i filozofią ograniczano tradycyjnie do tego, że od studenta filozofii oczekiwano zapoznania się z historią filozofii. Ten tradycyjny pogląd nie jest już powszechnie akceptowany i zamierzam wrócić później do tego wątku. Należy jeszcze dodać, że owo tradycyjne ustępstwo na rzecz historii często było jedynie symboliczne. Wiele badań przeprowadzonych pod szyldem historii filozofii wniosło nikły wkład w to, co można nazwać historią. Działalność tę traktowano jako „historię filozofii” bardziej ze względu na pojawiające się w niej nazwiska niż z uwagi na sposób jej prowadzenia. Paul Grice zwykł mawiać, że „powinniśmy traktować wielkich i nieżyjących filozofów tak, jak traktujemy wielkich i żyjących filozofów, czyli jako mających *nam* coś do powiedzenia”. Słuszna uwaga, o ile tylko nie zakłada się przy tym, że martwi mają nam do powiedzenia w zasadzie to samo, co żywi. Niestety, prawdopodobnie właśnie takie przeświadczenie towarzyszyło filozofom, którzy w szczytowym momencie wiary w tzw. analityczną historię filozofii zachęcali nas, aby czytać dzieła Platona, „jak gdyby ukazały się w najnowszym numerze czasopisma *Mind*”. Jest to pogląd, który gdyby uznać jego słuszność, całkowicie podważyłby filozoficzny sens lektury Platona¹.

¹ W szczególności zaś, że możemy dzięki takim lekturom spojrzeć z dystansu na rzeczy bliskie i odwrotnie. Powiedziałem trochę więcej na ten temat w: Bernard WILLIAMS, „Descartes and the Historiography of Philosophy”, w: *Reason, Will and Sensation*, red. John Cottingham (Oxford: Clarendon Press, 1994), 19–27 [przedruk w: Bernard WILLIAMS, *The Sense of the Past*, red. Myles Burnyeat (Princeton: Princeton University Press 2004), 257–264].

Ta uwaga nie dotyczy tylko „analitycznego” stylu. Czytając Collingwooda, znajdziemy uroczy fragment, w którym opisuje on, jak to „stara drużyna realistów z Oxfordu” — jak ich nazwał, mając na myśli szczególnie Pricharda* i Josepha** — miała nalegać, aby pewne wyrażenie ze starożytnej greki oddawać jako „moralny obowiązek”, a następnie twierdziła, że Arystoteles, czy może ktoś inny, posługiwał się nieadekwatną teorią moralnego obowiązku. Przypominało to koszmar, pisał Collingwood, w którym ktoś spotyka człowieka domagającego się, aby przekładać greckie słowo „tryrema” jako „parowiec”, a następnie narzekającego, że Grecy mieli błędne pojęcie statku parowego². W każdym razie uwagi, które chciałbym sformułować na temat relacji filozofii do historii, znacznie wykraczają poza związek filozofii z jej własną historią, chociaż go dotyczą.

Zacząłem powyżej mówić, że filozofia jest tym lub owym, a taka czy inna kwestia jest dla niej kluczowa. Mogło to od razu wywołać podejrzenie o esencjalizm, jak gdybym uważał, że filozofia posiada całkowicie niepowtarzalną i ponadczasową naturę, z której można wyprowadzić rozmaite konsekwencje. Pozwólcie mi więc od razu powiedzieć, że nie chcę popaść w żaden tego typu pogląd. Prawdę mówiąc, stwierdzę później, że niektóre z najgłębszych wglądów współczesnej filozofii, a zwłaszcza pewne z prac Wittgensteina, pozostają nierozwinięte — a niekiedy nawet stają się niezrozumiałe — właśnie z powodu założenia, że filozofia to coś swoistego, czego nie należy mieszać z żadnym innym rodzajem dociekań i co nie wymaga żadnego innego rodzaju dociekań, aby rozumieć samo siebie. Późne prace Wittgensteina, w których odrzucił esencjalizm, miały znaczny wpływ na współczesną filozofię. Pisał on w nich o rodzinnym podobieństwie i tym podobnych rzeczach, lecz w tym samym czasie był opętany — i nie sądzę, aby to słowo było zbyt mocne — rozumieniem filozofii jako działalności w najwyższym stopniu osobliwej w porównaniu z innymi dziedzinami badań. Tak się mają sprawy z poglądami Wittgensteina, niezależnie od tego, czy ktoś interpretuje go jako twierdzącego, że przymus zajmowania się filozofią jest z natury patologiczny, czy też, że stanowi on część ludzkiej kondycji³. W moim przekonaniu filozofia nie jest aż tak osobliwa. Co więcej,

* Harold Arthur Prichard (1871–1947) — brytyjski filozof, zwolennik intuicjonizmu etycznego.

** Horace William Brindley Joseph (1867–1943) — brytyjski filozof i logik.

² Odniesienie do tekstu Collingwooda dotyczy: Robin G. COLLINGWOOD, *An Autobiography* (Oxford: Clarendon Press, 1939), 63 [Polski przekład: Robin G. COLLINGWOOD, *Autobiografia. Z dziejów mojego myślenia*, tłum. Izabela Szyroka (Kraków: Nomos, 2013), 66].

³ Pierwszy z tych poglądów znalazł swój wyraz w zwulgaryzowanej formie w literaturze „terapeutycznego pozytywizmu”, drugi zaś został owocnie rozwinięty w pracach Stanleya Cavella.

powinniśmy pamiętać, że jest ona zróżnicowana — czyli posiada własność, którą podkreśla sam Wittgenstein w odniesieniu do innych rzeczy. Mam nadzieję, że to, co zamierzam powiedzieć, odnosi się do większej części tego, co zazwyczaj uznaje się za filozofię. Spróbuję też wyjaśnić, dlaczego miało-by tak być, ale nie będę próbował wydedukować niczego z natury filozofii porównywanej z innymi dziedzinami ani w istocie z czegokolwiek innego. Moje uwagi, ponieważ same należą do filozofii, są przykładem tego, jak pojmuję filozofię — jako część ogólniejszego dążenia do jak najlepszego zrozumienia naszego życia, a także naszych aktywności intelektualnych* w sytuacji, w jakiej się znajdujemy.

2. Z humanistyczną koncepcją filozofii wyraźnie kontrastuje *scjentyzm*. Przez scjentyzm rozumiem coś innego niż po prostu zainteresowanie nauką czy zaangażowanie w nią. Z całą pewnością filozofia powinna interesować się nauką, niektórzy filozofowie zaś mogą równie dobrze być w nią zaangażowani. Nic, co powiem, nie powinno być odebrane jako negacja powyższych stwierdzeń. Scjentyzm jest raczej nieporozumieniem dotyczącym relacji między filozofią a naukami przyrodniczymi, które ciąży w kierunku asymilacji filozofii do celów lub przynajmniej do sposobów postępowania właściwych nauce. Idąc po linii stwierdzenia, które dopiero co wygłosiłem i które dotyczyło różnorodności filozofii, należy powiedzieć, że z całą pewnością jest nad czym pracować w tych działach filozofii, które słusznie są uprawiane jako rozszerzenia nauk przyrodniczych czy matematycznych, ponieważ po prostu tak się rzeczy mają: jako przykład mogą służyć zagadnienia filozofii mechaniki kwantowej lub bardziej techniczne aspekty logiki. W wielu innych obszarach taka asymilacja jest jednak błędem.

Nie chcę rozwodzić się tu nad tym, co można by nazwać „scjentyzmem stylistycznym”, czyli rozszczeniem, aby traktować, powiedzmy, filozofię

* W oryginale wyrażenie *making sense of*, które pojawia się w tekście kilkakrotnie i jest kluczowe dla zrozumienia intencji eseju, ponieważ służy Williamsowi do wyrażenia przyjętego przez niego rozumienia celu refleksji filozoficznej. Zgodnie z sugestią słownikową oznacza ono „(z)rozumienie”, „odkrywanie” lub „odczytywanie”. Przychylając się do opinii Recenzenta, tłumaczę je jako „rozumienie”. Chciałbym jednak zwrócić uwagę Czytelnika na fakt, że Williams nie jest realistą w odniesieniu do przekonań moralnych i politycznych i sądzi, że stanowią one swoistą projekcję (choć zawierającą komponent racjonalny) rozmaitych uwarunkowań, w jakich funkcjonują istoty ludzkie, zwłaszcza determinantów historycznych i kulturowych. A zatem, mówiąc precyzyjnie, owo rozumienie nie może mieć obiektywnego charakteru, który byłby zasugerowany, jeżeli „rozumienie” zinterpretujemy jako „odkrywanie” lub „odczytywanie”. Zob. Bernard WILLIAMS, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy* (Princeton: Princeton University Press, 2003), 233–269; TENZE, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: Fontana Press, 1985), 132–173. — Przyp. tłum.

umysłu jako bardziej teoretyczną i mniej obciążoną eksperymentami część neurofizjologii. Ktoś mógłby powiedzieć, że asymilacja ta, nawet jeżeli jest do pewnego stopnia błędna, przynajmniej promuje pewien rodzaj rygoru intelektualnego, który pomoże filozofii spełnić jej obietnice o urzeczywistnieniu dyscypliny. Wątpię jednak, że tak będzie. Wręcz przeciwnie: skoro scjentyistyczna filozofia umysłu nie może urzeczywistnić rygoru procedur badań eksperymentalnych, który faktycznie cechuje neurofizjologię, osiągnięcia filozofów myślących w ten sposób przypominają raczej kolejny dobrze znany fenomen kultury naukowej, to jest dyskurs naukowców w chwilach wolnych od pracy — spontaniczne i niedbałe uwagi metodyczne, które naukowcy wypowiadają niekiedy w nieformalnych rozmowach. Uwagi te są często nader interesujące, ale tylko dlatego, że są to uwagi naukowców odsuniętych od swoich zwyczajnych zajęć. Nie widzę powodu, aby spodziewać się takiego zainteresowania uwagami filozofów, którzy nie są na wakacjach, a których praca jest utożsamiana po prostu z formułowaniem takich uwag.

Problem, który mnie intryguje i na który nie mam odpowiedzi, dotyczy relacji między scjentyistycznym rozumieniem filozofii oraz dobrze znanym i dość charakterystycznym stylem wielu tekstów z zakresu filozofii analitycznej, których autorzy usiłują być precyzyjni poprzez całkowitą kontrolę umysłu — przez formułowanie niekończących się, drobiazgowych dyrektyw interpretacyjnych. Każdy czytelnik filozofii analitycznej wie, o czym mówię, a ci spośród nas, którzy ją uprawiają, znają to podejście nawet zbyt dobrze, które ma na celu usunąć zawczasu każde możliwe do wyobrażenia nieporozumienie, błędną interpretację lub zastrzeżenie, włączając w to takie, które przychodzą do głowy jedynie osobom złośliwym lub całkowicie pozbawionym wyobraźni. Niestety takie podejście jest utożsamiane z jasnością i rygozem, którymi szczyci się filozofia analityczna. Wydaje się, że autor, który rozważa możliwe nieporozumienia i zastrzeżenia, a przynajmniej sporo z nich, zachowuje się zupełnie rozsądnie. Staje się to dziwaczne dopiero wtedy, gdy postanawia umieścić je wszystkie w tekście. Wydaje się, że możliwe nieporozumienia i zastrzeżenia mogą być rozważane i zapewne wpłyną na tekst, lecz później, za wyjątkiem najważniejszych, można je usunąć. Tak jak rusztowanie, które otacza budynek w trakcie prac budowlanych, ale po ich zakończeniu staje się zbędne, nie jest już potrzebne, aby do niego wejść.

Bez wątpienia jest wiele czynników, które zachęcają do tego stylu. Jedną z nich jest nauczanie filozofii za pomocą erystyki, które zmierza do wszczęcia filozofom onieśmielająco krytykanckiego superego, które stanowi połączenie ich najlepszych nauczycieli oraz najambitniejszych kolegów i które

kieruje ich pisaniem poprzez nieustanne antycypowanie poczucia winy i wstydu. Kolejną przyczyną są wymagania związane z doktoratem, rozumianym jako akademickie ćwiczenie, do których należy napisanie dość specyficznego tekstu, zbyt łatwo mogącego być pomyłonym z książką. Warunkiem kariery akademickiej jest także spełnienie wymagań, które mogą zachęcać do opublikowania jak największej liczby stron na podstawie jakiegokolwiek skromnej idei, którą ktoś może mieć. Żaden z tych czynników nie jest w sposób konieczny związany ze scjentyistycznym rozumieniem filozofii i wielu myślicieli, którzy posługują się tym stylem, z pewnością słusznie odrzuci każdą sugestię mówiącą, że wyznają taki pogląd. Oczywistym przykładem jest filozof, który prawdopodobnie uczynił więcej niż ktokolwiek inny, aby promować ten styl, mianowicie G.E. Moore. Mimo to uważam, że nie powinniśmy zbyt łatwo odrzucać myśli, że gdy na scenie pojawia się scjentyzm, ów styl może być wykorzystany w duchu scjentyistycznym. Może on służyć do naśladowania skrupulatnych procedur naukowych. Być może niektórzy wmawiają sobie, że czyniąc dostatecznie dużo zamieszania wokół definicji i kontrprzykładów, sporządzają filozoficzny odpowiednik protokołu biochemicznego.

3. Jak już powiedziałem, scjentyzm stylistyczny nie jest moim tematem. Mamy przed sobą znacznie poważniejsze zagadnienie. Rozważmy następujący fragment z książki Hilarego Putnama *Renewing Philosophy*⁴, będącej zapisem Wykładów Giffordowskich:

W filozofii analitycznej coraz bardziej dominuje przekonanie, że nauka i tylko nauka opisuje świat sam w sobie, niezależnie od perspektywy. Należy uczciwie powiedzieć, że wśród filozofów analitycznych są przeciwnicy tak rozumianego scjentyzmu [...] Niemniej przeświadczenie, że nauka nie pozostawia miejsca na niezależną działalność filozoficzną, doszło już do takiego punktu, w którym czołowi filozofowie analityczni niekiedy sugerują, że jedyne, co pozostało filozofom, to spróbować przewidzieć, jak ostatecznie będą wyglądać domniemane naukowe rozwiązania wszystkich problemów metafizycznych.

Nietrudno dostrzec, że popełniono tutaj duży błąd *non sequitur*. Dlaczego pogląd, że nauka i tylko nauka opisuje rzeczywistość samą w sobie, niezależnie od perspektywy, miałby oznaczać, że nie ma już miejsca na autonomiczną działalność filozoficzną? Takie wynikanie miałyby miejsce tylko przy założeniu, że jeżeli istnieje autonomiczna działalność filozoficzna, to

⁴ Hilary PUTNAM, *Renewing Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), X.

jej celem jest opis rzeczywistości samej w sobie, niezależnie od perspektywy. Ale dlaczego mielibyśmy przyjąć to założenie? Przyznaję, że jestem dość wyczulony na to *non sequitur*, ponieważ w książce Putnana (która zawiera rozdział zatytułowany *Bernard Williams and the Absolute Conception of the World*) zostałem określony jako ktoś, kto „twierdzi, że fizyka dostarcza nam ostateczną prawdę metafizyczną”⁵. Otóż nigdy nie utrzymywałem takiego poglądu i zgadzam się w pełni z Putnaniem, kiedy go odrzuca. Biorę natomiast w rachubę pogląd, że nauka może opisywać „świat sam w sobie”, co znaczy, że może dostarczyć takiego opisu świata, który jest w maksymalnie możliwym stopniu niezależny od lokalnych perspektyw bądź idiosynkrazji badaczy. Może sformułować opis rzeczywistości, która — jak to ujmuję — „istnieje tak czy inaczej”⁶. Opis tego typu nazwałem w moim żargonie „absolutną koncepcją świata”. Rzecz jasna, pytania o to, czy taki opis jest osiągalny bądź czy dążenie do niego jest w ogóle spójne, są wielce kontrowersyjne.

Oznaką, że coś musi szwankować w argumentacji Putnana lub w mojej — a być może w obu — jest to, że Putnam zakłada, iż idea absolutnej koncepcji świata musi być ostatecznie motywowana przez wewnętrznie sprzeczny i niejasny cel opisu świata bez jego opisywania. Ujmuję on tę kwestię następująco⁷: nie możemy podzielić języka na dwie części, pierwszą, która opisuje świat „jako istniejący tak czy inaczej”, i drugą, która opisuje nasz wkład pojęciowy w ten opis (zawsze zdradliwe słowo „nasz” jest tutaj ważne i jeszcze do niego wrócimy). Lecz gdy wprowadzałem pojęcie „absolutnej koncepcji świata”, chciałem właśnie uniknąć problemu opisywania świata bez opisywania go, uwzględniając podstawowy wgląd Kanta, że po prostu nie istnieje opis świata, który nie byłby w ten czy inny sposób przeniknięty naszymi pojęciami. Nie twierdziłem, że można skonceptualizować świat bez pojęć. Chodziło mi raczej o to, że gdy zastanawiamy się nad naszą konceptualizacją świata, możemy być zdolni do rozpoznania z jej wnętrza, że niektóre z naszych pojęć i sposobów opisu są bardziej niż inne zależne od naszej ludzkiej perspektywy, od naszych swoistych i lokalnych sposobów rozumienia rzeczy. Z drugiej strony, możemy też być zdolni do rozpoznania, że niektóre pojęcia i sposoby opisu w minimalnym stopniu zależą od rozumienia świata właściwego nam lub jakimś innym istotom. Złożą się one na

⁵ Tamże, 108.

⁶ Bernard WILLIAMS, *Descartes: The Project of Pure Enquiry* (Harmondsworth: Penguin 1978), 64.

⁷ H. PUTNAM, *Renewing Philosophy*, 123.

taki obraz świata, który może być dostępny dla wszystkich kompetentnych badaczy — nawet jeżeli mieliby oni znacznie się od nas (istot ludzkich) różnić pod względem aparatu zmysłowego i, co pewne, tła kulturowego. Być może zadanie wyróżnienia takiego opisu świata jest niespójne, lecz z pewnością nie jest motywowane zamiarem przekroczenia wszystkich opisów i przedstawień pojęciowych.

Nie chcę już dłużej zastanawiać się tutaj nad pytaniem, czy idea absolutnej koncepcji świata jest spójna⁸. Wspominam to zagadnienie, ponieważ myślę, że zarzut Putnama, chociaż skierowany pod niewłaściwy adres, może nam pomóc zlokalizować scjentyzm w filozofii, który obaj zgodnie odrzucamy. Podstawowy argument Putnama przeciwko idei absolutnej koncepcji świata polega na pokazaniu, że relacje semantyczne mają charakter normatywny i z tego powodu nie mogą wejść w zakres żadnej czysto naukowej koncepcji. Opisywanie świata łączy się zaś z użyciem pojęć, które odnoszą się doń poprzez relacje semantyczne, i to, jak się wydaje, prowadzi Putnama do wniosku, że absolutna koncepcja świata zakłada opis świata bez opisywania go. Pomińmy to, że argument ów wydaje się mieszać z sobą dwa różne zagadnienia: po pierwsze, *używanie* pojęć powiązanych relacjami semantycznymi ze światem, oraz, po drugie, *wyjaśnianie* tych relacji. Chciałbym skoncentrować się na tym drugim zagadnieniu⁹. Przyjmijmy na potrzeby argumentacji zasadę, z pewnością dyskusyjną, że jeżeli relacje semantyczne mają charakter normatywny, to wynika z tego, iż ich wyjaśnienie samo nie może wchodzić w skład absolutnej koncepcji świata. Nie wynika z tego, że absolutna koncepcja świata jest niemożliwa, a co najwyżej, że wyjaśnienie relacji semantycznych, szczególnie zaś to sformułowane przez filozofię języka, nie będzie częścią absolutnej koncepcji świata. Wracając jednak na chwilę do aspektu *ad hominem* tej argumentacji, nigdy nie twierdziłem, że miałyby być inaczej. Powiedziałem natomiast, że nawet gdyby absolutna koncepcja świata była możliwa i stanowiłaby wiedzę o tym, jaki jest świat „tak czy inaczej”, to byłoby niezmiernie wątpliwe, czy moglibyśmy wiedzieć, że tak się rzeczy mają¹⁰.

⁸ Wyjątkowo dobre omówienie tego tematu znajduje się w książce: Adrian W. MOORE, *Points of View* (Oxford: Clarendon Press, 1997).

⁹ Jest to uwaga, która powinna być istotna dla rozstrzygnięcia problemu, czy filozofia mogłaby stanowić część absolutnej koncepcji świata. Co więcej, jeżeli Putnam chciał powiedzieć, że jakiegokolwiek zdanie, które zawiera terminy regulowane przez normatywne relacje semantyczne, samo ma charakter normatywny, to musiałyby zarazem powiedzieć, że każde zdanie ma taki charakter.

¹⁰ B. WILLIAMS, *Descartes*, 300–303.

Dlaczego więc Putnam zakłada, co czyni z całą pewnością, że jeżeli istniałaby absolutna koncepcja świata, to filozofia musiałaby być jej częścią? Wątpię, aby znajdował się pod wpływem heglowskiej interpretacji pojęcia „absolutny”, z jej konsekwencją polegającą na przekonaniu, że jeżeli istnieje absolutna wiedza o rzeczywistości, to należy ona akurat do filozofii. Być może Putnam łączy tutaj dwie rzeczy. Pierwszą jest przeświadczenie, że nie ma nic lepszego od filozofii i w niczym nie ustępuje ona naukom przyrodniczym. Drugą zaś jest przekonanie, że jeżeli istniałaby absolutna koncepcja świata, opis świata, który jest w maksymalnie możliwym stopniu niezależny od perspektywy, to byłaby ona lepsza od bardziej perspektywicznych lub lokalnie uwarunkowanych przedstawień świata. Pierwsze z tych założeń jest, że tak powiem, połowicznie prawdziwe: jakkolwiek w pewnych sprawach, takich jak odkrywanie natury galaktyk (lub, jeżeli miałem rację w dyskusji o absolutnej koncepcji świata, opisywanie świata samego w sobie), filozofia jest gorsza od nauk przyrodniczych, to w innych rzeczach jest od nich lepsza, na przykład w rozumieniu tego, co próbujemy robić w naszych aktywnościach intelektualnych. Drugie założenie, które przypisałem Putnamowi, czyli przekonanie, że gdyby istniała absolutna koncepcja świata, to byłaby ona w jakiś sposób lepsza od bardziej perspektywicznych opisów, jest jednak zwyczajnie fałszywe. Nawet gdyby było możliwe sformułowanie opisu świata, który byłby w minimalnym stopniu perspektywiczny, to nie byłby on szczególnie przydatny dla wielu z naszych celów, takich jak zrozumienie naszych intelektualnych lub innych aktywności czy też samo podejmowanie tych aktywności. Dla tych celów, w szczególności zaś dla prób zrozumienia nas samych, potrzebujemy pojęć i wyjaśnień zakorzenionych w bardziej lokalnych praktykach, w naszej kulturze i naszej historii. Nie można ich zastąpić pojęciami, które być może dzielimy z innymi badaczami świata, znacznie różniącymi się od nas. Kłopotliwe słowo „my” nie oznacza tutaj najszerszego „my”, łączącego w czysto abstrakcyjną grupę wszystkie istoty, z którymi ludzie mogliby ewentualnie komunikować się co do natury rzeczywistości. Oznacza ono kontrastowe „my”, czyli ludzi przeciwstawionych innym potencjalnym stworzeniom, a w przypadku wielu ludzkich praktyk może ono oczywiście oznaczać grupy mniejsze niż ludzkość jako całość.

Chciałbym podsumować tę część argumentacji. Wskazałem na dwa błędy. Jednym z nich jest przyjęcie założenia, że z samego faktu istnienia jakiegoś niekontrowersyjnego sensu, w jakim wszystkie nasze pojęcia są nasze, wynika po prostu, że wszystkie one są w równym stopniu perspektywiczne czy też lokalne, z wnętrza zaś naszego myślenia nie można w tym aspekcie

wskazać żadnych ewentualnych różnic między, na przykład, pojęciami fizyki a pojęciami moralnymi czy też politycznymi. Drugim błędem jest zakładanie, że jeżeli taka różnica zachodzi i pojęcia należące do jednej grupy, mianowicie pojęcia nauk fizycznych, są bardziej uniwersalne pod względem ich zastosowania i użyteczności, to wynika z tego, że są one niejako z natury lepsze od bardziej lokalnych pojęć, uwarunkowanych przez ludzką naturę i być może także przez historię. Drugi błąd ma charakter scjentyistyczny i pozostanie błędem, nawet jeżeli zaprzeczymy, że da się przeprowadzić rozróżnienie między tymi dwoma grupami pojęć. Ci, którzy kwestionują to rozróżnienie, ale popełniają ten drugi błąd — czyli odrzucają możliwość sformułowania absolutnej koncepcji świata i wierzą zarazem, że jeżeli dałoby się to zrobić, to byłaby ona lepsza niż jakakolwiek inna reprezentacja świata — wyznają scjentyzm kontrfaktyczny. Tak jak ateista, który może być naprawdę religijny, jeżeli uważa, że skoro Bóg nie istnieje, to wszystko jest dozwolone.

Ponieważ Putnam zakłada, że gdyby udało się sformułować absolutną koncepcję świata, to wyjaśnienie relacji semantycznych musiałoby być jej częścią, to traktuje również jako scjentyistyczny mający wiele odmian program filozoficzny, który zmierza do wyjaśnienia relacji semantycznych, takich jak referencja, za pomocą nienormatywnych pojęć naukowych. Można się zastanawiać, czy taki program musiałby z konieczności mieć scjentyistyczny charakter, i to niezależnie od podanych przez Putnama racji. W gruncie rzeczy uważam jednak to pytanie za źle postawione. Przedmiotem dyskusji nie jest to, czy ten program ma scjentyistyczny charakter, lecz raczej to, czy stojące za nim motywacje mają taką naturę, ta ostatnia zaś kwestia sama nie jest jasna. Uważam za oczywiste, że jakakolwiek próba *redukcji* relacji semantycznych do pojęć fizyki jest skazana na porażkę. Jeżeli w konsekwencji po prostu sprowadzimy to zagadnienie do pytania, czy nasze wyjaśnienie relacji semantycznych ma być spójne z fizyką, to należy sobie życzyć, by odpowiedź brzmiała: „tak”. Dlatego wszystkie interesujące pytania dotyczące tej problematyki wydają się mieć mniej więcej taką formę: do jakiego stopnia zachowanie jakiegoś stworzenia mogłoby być interpretowane jako zachowanie językowe, takie jak na przykład odnoszenie się za pomocą słów do jakiegoś przedmiotu, jeżeli to stworzenie nie należałoby do jakiejś grupy, która posiada coś na kształt kultury, ogólnego zespołu reguł kierujących życiem tego stworzenia i jego towarzyszy? Powiązane pytania brzmią: czy język jest specyficzną ludzką aktywnością, przynajmniej gdy bierzemy pod uwagę jedynie ziemskie gatunki, w tym sensie, że jest w konieczny sposób związany z w pełni ludzkim zakresem samoświadomych aktywności

kulturowych? Na jakim etapie ewolucji hominidów możemy wyobrazić sobie pojawienie się autentycznego zachowania językowego? Pytania te wydają mi się arcyciekawe i ani one same, ani stojąca za nimi motywacja nie mają scjentyistycznego charakteru. Taki charakter miałyby natomiast przyjęcie *a priori* założenia, że muszą one mieć odpowiedź określonego typu, to znaczy taką, według której językowe zachowania byłyby interpretowane jako zasadniczo niezależne od ludzkich aktywności kulturowych lub — dla odmiany — taką, która jest redukcjonistyczna w inny sposób i głosi, że aktywności kulturowe należy w całości lub w większości wyjaśnić przez dobór naturalny. Nie chcę już dłużej mówić tutaj o tym aspekcie problemu. Przypomnę jedynie następującą oczywistość: zasadniczo to nie poszczególne ludzkie praktyki kulturowe, lecz raczej powszechna ludzka cecha podejmowania tych praktyk oraz niezbędne do tego zdolności są wyjaśniane przez dobór naturalny. To właśnie fakt, że zróżnicowanie i rozwój praktyk kulturowych *nie* są zdeterminowane na poziomie ewolucyjnym, powoduje, że charakteryzujące człowieka życie w ramach kultury jest tak niezwykle sukcesem ewolucyjnym.

4. Jakie zatem pokusy prowadzą do scjentyzmu? Rozmaite, a wiele z nich może stanowić przedmiot badań socjologii życia akademickiego. Uważam jednak, że najbardziej podstawowe motywacje stojące za scjentyzmem są powiązane z zagadnieniem intelektualnego autorytetu filozofii. Wydaje się, że nauka posiada autorytet intelektualny, filozofowie zaś, świadomi, że to, co zazwyczaj robią, nie ma autorytetu nauki, mogą zdecydować, że spróbują się do niego podłączyć. W tym miejscu pojawia się istotne pytanie, czy intelektualny autorytet nauki nie jest ściśle związany z nadzieją, że poda ona absolutną koncepcję świata, świata takiego, jakim jest on sam w sobie, niezależnie od jakiegokolwiek lokalnego czy specyficznego punktu widzenia, z którego można go postrzegać. Wielu naukowców tak właśnie uważa. Niektórzy ludzie sądzą wręcz, że jest to jedyny rodzaj autorytetu intelektualnego, jaki istnieje. Należą do nich, mówiąc kontrfaktycznie, ci obrońcy humanistyki, którzy są według mnie błędnie przekonani, że ich powinnością jest udowodnienie, iż nikt, nawet naukowcy, nie może mieć żadnych nadziei na sformułowanie takiej koncepcji — że nauki przyrodnicze stanowią jedynie kolejną formę ludzkiej konwersacji i jadą na tym samym wózku, co humanistyka, pomijając tę drobną różnicę, że nauki przyrodnicze dostarczają nam lodówki, broń, leki i tym podobne rzeczy¹¹.

¹¹ W podobny sposób na początku rewolucji naukowej argumentowali niektórzy obrońcy religii.

Wydaje mi się, że ten sposób obrony humanistyki jest podwójnie nietrafiony. Po pierwsze, jest on nietrafiony politycznie, jeżeli bowiem autorytet nauk przyrodniczych oddzieli się od aspiracji do sformułowania absolutnej koncepcji świata, to jego nową podstawą stanie się oczywisty fakt ich sukcesów prognostycznych i technologicznych, niezależnie od ich źródła. Pod tym względem nauki humanistyczne raz jeszcze znajdują się w niekorzystnym położeniu. Po drugie, ten styl obrony humanistyki jest także nietrafiony intelektualnie z tego samego powodu, o którym była już mowa, a mianowicie z powodu przyjęcia założenia, że sformułowanie absolutnej koncepcji świata jest jedyną rzeczą, która naprawdę się liczy, gdy mówimy o intelektualnym autorytecie. W gruncie rzeczy nie ma bowiem powodu, aby przyjąć to założenie. Ponownie stajemy przed zagadnieniem, w jaki sposób najlepiej zrozumieć samych siebie i nasze aktywności, a zagadnienie to obejmuje pytanie o to, w jaki sposób humanistyka może nam w tym pomóc — w istocie ogniskuje się na tym pytaniu.

Pojawia się też oczywiście pytanie, w jaki sposób możemy najlepiej zrozumieć samą działalność naukową. W tym miejscu znaczenia nabiera kwestia historii. W trakcie badań naukowych nie zwraca się szczególnej uwagi na historię nauki i jest to znamienna cecha praktyki badawczej. (Nie jest żadnym zaskoczeniem fakt, że filozofowie o scjentyistycznej orientacji chcą, aby filozofia pod tym względem naśladowała naukę, że sądzą, jak to ujął jeden ze znanych mi filozofów, iż historia filozofii jest w takim samym stopniu częścią filozofii, w jakim historia nauki jest częścią nauki). Rzecz jasna koncepcje naukowe mają jakąś historię. Zgodnie jednak ze standardowym poglądem, choć historia fizyki może być interesująca, nie wpływa na rozumienie samej fizyki. Jest ona jedynie częścią historii odkryć.

Można się oczywiście poważnie zastanawiać, co to znaczy, że dana historia jest historią odkryć? Jeden z warunków uznania danej historii za historię odkryć wiąże się ze znaną koncepcją, którą chciałbym ująć następująco: późniejsza teoria lub (mówiąc ogólniej) pogląd pozwala zrozumieć siebie, wcześniejszy pogląd i proces przejścia od pierwszego do drugiego w takich kategoriach, że obie strony (zwolennicy starszego poglądu oraz zwolennicy nowego) mają powody, aby uznać ten proces za postęp. Wyjaśnienie spełniające ten warunek będę nazywać *uzasadniającym (vindicatory)*. W szczególnym przypadku nauk przyrodniczych późniejsza teoria zazwyczaj wyjaśnia w swoim własnym języku pozory, które wspierały wcześniejszą teorię; co więcej, wcześniejsza teoria może być rozumiana jako szczególny lub ograniczony przypadek późniejszej. Przekonanie jednak — i jest to ważna

uwaga — że wyjaśnienie przejścia od jednego poglądu do drugiego jest „uzasadniające”, nie jest zdefiniowane w sposób, który można odnieść jedynie do badań naukowych.

Myśliciele sceptyczni wobec roszczeń nauki do zbliżania się do absolutnej koncepcji świata często uzasadniają swoje wątpliwości historią nauki. Przeczą, że historia ta ma rzeczywiście uzasadniający charakter albo też, jeżeli do pewnego stopnia ma ona taki charakter, że fakt ten ma aż tak duże znaczenie, jak to się standardowo przyjmuje. Nie chcę już dłużej zajmować się tą dyskusją, jakkolwiek być może warto zauważyć, że sympatycy takiego sceptycyzmu powinni być ostrożni, gdy wybierają sposób, w jaki wyrażają swoje historyczne wnioski. Jakiegokolwiek macie poglądy na naturę nauki, powinniście sprzeciwiać się mówieniu, że „rzeczywistość kwarków była rezultatem praktyki badawczej fizyków cząstek elementarnych”, jak to wymknęło się jednemu z historyków nauki (lata 70. XX wieku to trochę późno, jak na początek Wszechświata)¹².

5. W filozofii w każdym razie nie brak idei, które, jak wszystkie idee, mają swoją historię, lecz w znacznej mierze nie jest to historia uzasadniająca. W tej części tekstu chciałbym skoncentrować się na koncepcjach etycznych i politycznych, chociaż spora część poczynionych uwag będzie miała szerszy zakres. Jeżeli zapytamy, dlaczego posługujemy się takimi, a nie innymi pojęciami etycznymi i politycznymi — zamiast, powiedzmy, tymi, które były rozpowszechnione w przeszłości — możemy przedstawić argumenty, które zmierzają do uzasadnienia naszego stanowiska w konfrontacji z innym stanowiskiem, na przykład idei równości i równych praw przeciwko ideom hierarchii. Możemy też przyjąć odmienne podejście, dokonując namysłu nad historyczną opowieścią o tym, jak właśnie te, a nie inne idee stały się naszymi ideami, opowieścią o tym (kontynuując ten przykład), w jaki sposób nowożytny świat i jego system wartości zajęły miejsce *ancien régime*'u. Kiedy zastanawiamy się nad relacją między tą historią a argumentami, które formułujemy przeciwko wcześniejszym koncepcjom, odkrywamy jednak, że opowieść ta jest w istocie historią samych tych form argumentacji: formy argumentacji, które możemy nazwać liberalnymi, stanowią centralną część akceptowanego przez nas światopoglądu.

¹² Andrew PICKERING, *Constructing Quarks* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1984). Należy jednak dodać, że książka Pickeringa porusza ważne zagadnienia dotyczące interpretacji „odkrycia” kwarków.

Jeżeli prześledzimy, w jaki sposób te formy argumentacji wzięły górę, to zobaczymy, że zwyciężyły, ale niekoniecznie w wyniku racjonalnej dyskusji. Jeżeli liberalne idee miałyby zwyciężyć w dyskusji, zwolennicy *ancien régime*'u musieliby dzielić ze zwolennikami rodzącego się liberalizmu jakąś koncepcję na temat przedmiotu sporu, lecz nie jedynie w tym trywialnym sensie, w którym dotyczył on sposobu życia czy organizacji społeczeństwa. Musieliby zgodzić się, że istnieje jakiś cel, taki jak racjonalność, wolność czy cokolwiek innego, któremu liberalne rozwiązania będą lepiej służyć lub będą go lepiej wyrażać. Nie ma zbyt wielu powodów, aby sądzić, że w przypadku tak radykalnej zmiany jak ta, która się dokonała, istniała tego rodzaju zgoda, przynajmniej do czasu, gdy proces zmian miał się już ku końcowi. Sporne idee wolności, racjonalności i tym podobne same były uwikłane w proces zmiany. Jeżeli liberałowie nie wygrali dyskusji, w sensie, o jakim piszę powyżej, to wyjaśnienie sposobu, w jaki liberalizm zwyciężył — a zatem i wyjaśnienie, w jaki sposób liberalne idee stały się naszymi ideami — nie ma charakteru uzasadniającego.

Można to wytłumaczyć również w następujący sposób. Zmiana na gruncie nauki może odbywać się poprzez kryzys. Jeżeli rzeczywiście mamy do czynienia z kryzysem, to można oczekiwać, że wszystkie strony sporu zgodzą się, iż nastąpił kryzys eksplanacyjny. Chociaż mogą one faktycznie różnić się między sobą odnośnie do tego, co będzie się liczyć jako wyjaśnienie, to w znacznym stopniu musi między nimi dojść do zgody, przynajmniej w ramach nauki, począwszy od XVIII wieku, to zaś stanowi istotny wkład w uzasadniający charakter historii zmiany poglądów na gruncie nauki. Wprawdzie różnorodne i długotrwałe procesy o szerokim zasięgu geograficznym, z powodu których stary porządek moralny i polityczny przekształcił się w nowoczesność, były napędzane przez liczne kryzysy, ale kryzysy te nie miały w pierwszej kolejności charakteru eksplanacyjnego. Były one kryzysami zaufania lub legitymizacji władzy, historia zaś opowiadająca o tym, jak ta, a nie inna koncepcja stała się podstawą legitymizacji nowego porządku, nie ma w związku z tym charakteru uzasadniającego.

W istocie istnieją bądź istniały opowieści, mające na celu historyczne uprawomocnienie którejs z nowożytnych idei za pomocą takich kategorii, jak objawiający się rozum, proces oświecenia, pełniejsza realizacja wolności i autonomii, która jest trwałym ludzkim dążeniem. Takie historie są obecnie niepopularne, zwłaszcza w ich maksymalistycznych wersjach pochodzących od Hegla i Marksa. Wśród filozofów z naszej lokalnej tradycji historie te są niepopularne nie tyle dlatego, że są odrzucane, lecz raczej z racji, że w ogóle

się o nich nie wspomina. Nie wspomina się bez wątpienia po części dlatego, że się w nie nie wierzy, ale również z tego powodu, że w ramach naszej lokalnej tradycji myślenia sądzimy, iż formułowanie takich historii nie należy do zadań filozofii. W każdym razie, i chciałbym to podkreślić, *musimy* starać się o sformułowanie tak rozumianej historii, jeżeli mamy wiedzieć, jakiego rodzaju refleksyjną postawę powinniśmy zająć wobec naszych własnych koncepcji. Już choćby dlatego, że odpowiedź na pytanie, czy istnieje historia naszych koncepcji, która ma charakter uzasadniający (choćby w niewielkim zakresie), zmienia sens tego, co robimy, gdy mówimy, jeżeli rzeczywiście tak mówimy, że wcześniejsze koncepcje były błędne. Jeżeli nie dysponujecie wyjaśnieniem uzasadniającym, możecie oczywiście nadal twierdzić, że wcześniejsze koncepcje były błędne — kto wam tego zabroni? — treść takiej wypowiedzi jest jednak dość uboga. Przekazuje ona jedynie informację, że wcześniejszy pogląd upada z powodu argumentów, które miały doprowadzić do jego upadku. Wydaje się, że warto zadać pytanie, czy melodię tak ubogą jak ta warto w ogóle nucić.

Niemniej ten problem, który w uproszczeniu możemy nazwać problemem relatywizmu, nie jest tutaj najważniejszy. Zasadnicze pytanie dotyczy naszej filozoficznej postawy wobec *naszych własnych* poglądów. Nawet jeżeli pominiemy pytania o uzasadnienie i konsekwencje, jakie może ono mieć dla konfrontacji naszego poglądu z innymi poglądami, okazuje się, że filozofowie nie mogą całkowicie pominąć historii, jeżeli w ogóle chcą zrozumieć nasze pojęcia etyczne. Jednym z powodów takiego stanu rzeczy jest to, że w wielu przypadkach treść naszych pojęć jest przygodnym zjawiskiem historycznym. Ma to wiele przyczyn. Biorąc pod uwagę przypadek, nad którym obecnie pracuję, a mianowicie cnoty związane z prawdomównością, uważam za oczywiste, że podczas gdy istnieje uniwersalna ludzka potrzeba takich cech, jak celność sądu (*accuracy*) (dyspozycja do nabywania prawdziwych przekonań) i szczerłość (dyspozycja do mówienia w pierwszej kolejności tego, co uważamy za prawdę), to formy tych dyspozycji i ucieleśnianie przez nie motywacje są kulturowo i historycznie zróżnicowane. Jeżeli ktoś pragnie zrozumieć nasz własny pogląd na te kwestie i przedstawić go za pomocą pojęć, które każdy uzna za filozoficzne, na przykład po to, aby rozwiązać zagadkę dotyczącą podstawy tych dyspozycji i ich konsekwencji, to musi zarazem spróbować zrozumieć, dlaczego przyjmują one u nas takie, a nie inne formy i może to uczynić jedynie dzięki pomocy historii. Co więcej, niektóre spośród tych cnót, jak choćby autentyczność czy też swoiście rozumiana integralność, same są jawnie przygodnym fenomenem kulturo-

wym. W ogóle nie mogłoby być o nich mowy, gdyby nie to, że historia Zachodu potoczyła się w określony sposób. Biorąc to pod uwagę, musimy uznać, że refleksyjne rozumienie naszych poglądów i motywacji, które na mocy powszechnej zgody utożsamiam z celem filozofii, powinno obejmować rozumienie ich historii. Historia może wspomóc refleksję filozoficzną bądź stać się jej częścią. Filozofia musi przyjąć do wiadomości, że pojęciowy opis (lub, mówiąc konkretniej, analiza) nie jest samowystarczalny, a takie projekty, jak próba wyprowadzenia naszych pojęć z uniwersalnych warunków ludzkiego życia metodą *a priori*, jakkolwiek mają swoje miejsce (w niektórych dziedzinach filozofii nieco większe niż w innych), najprawdopodobniej pozostawiają bez wyjaśnienia wiele z tych własności, które pobudzają do stawiania pytań filozoficznych.

6. Są też jednak inne względy, z powodu których historyczne rozumienie może jawić się nie jako pomocne narzędzie filozofii, lecz jako sposób na ucieczkę od filozofii. Jeżeli uważalibyśmy, że historia naszego poglądu ma charakter uzasadniający, to moglibyśmy ją ignorować dokładnie w taki sam sposób, w jaki naukowcy ignorują historię nauki. (Łatwo tutaj dostrzec mocne i niewiarygodne założenia przyjmowane przez tych, którzy uważają, że filozofia może zignorować własną historię). Jeżeli jednak jesteśmy przekonani, że historia naszego poglądu nie ma charakteru uzasadniającego, to jej znajomość może kolidować z przywiązaniem do tego poglądu, a w szczególności z rozwijaniem go i formułowaniem w jego ramach argumentów. Jeżeli jest on wynikiem przygodnego rozwoju, który wydarzył się tu i teraz, to czy możemy się z nim w pełni identyfikować? Czy ów pogląd jest naprawdę *nasz* w sensie wykraczającym poza to, że on i my istniejemy w tym samym czasie i w tym samym miejscu?

Do pewnego stopnia jest to jedna z postaci problemu powracającego w myśli europejskiej od czasu, gdy historyczna samoświadomość zapuściła w niej głębokie korzenie na początku XIX stulecia. Jest to problem refleksji i zaangażowania lub, innymi słowy, problem wynikający z napięcia między zewnętrznym spojrzeniem na czyjeś przekonania a wewnętrznym zaangażowaniem w nie — problem, który można by nazwać problemem znużenia i alienacji historycyisty. Być może śladem powagi tego problemu jest to, że tak wielu liberalnych filozofów chce uchylić się od odpowiedzi na jakiegokolwiek pytanie dotyczące historii ich własnych poglądów. Być może istotne jest w tym kontekście także to, że znaczna część prężnej i wpływowej filozofii politycznej powstała w Stanach Zjednoczonych, kraju, który nie ma

historii odchodzenia od *ancien régime*'u, ponieważ, mówiąc w dużym uproszczeniu, kraj ten odszedł od niego przez sam fakt powstania.

Richard Rorty, w rzeczy samej filozof amerykański, postawił ten problem w ramach lokalnej tradycji myślenia i jako odpowiedź zaproponował ironię¹³: *jako* podmioty polityczne jesteście zaangażowani w jakiś pogląd, *jako* osoby refleksyjne (na przykład jako filozofowie) wycofujemy się i w zdystansowany, a zarazem dość zagadkowy sposób postrzegamy siebie jako istoty, którym przydarzyło się posiadanie tego poglądu. Fakt, że słowo „jako” tak naturalnie pojawia się w trakcie formułowania tego poglądu pokazuje, jak to zazwyczaj bywa w filozofii, że ktoś próbuje rozdzielić to, co jest nierozłączne. W tym przypadku etycznie, a zapewne również psychologicznie nierozłączne — o ile ironista nie dołączy do innych (wyznawców poglądu, który Rorty określa jako „zdrowy rozsądek”) i całkiem nie zapomni o historycznej samoświadomości, co sprawi, że może także zapomnieć o swojej ironii, która przestanie mu być wtedy potrzebna.

Rzeczywiście wydaje mi się, że gdy ktoś znajdzie *dostatecznie daleko*, rozpoznając przygodność własnych poglądów, to problem, na który ironia miałaby być odpowiedzią, w ogóle się nie pojawia. To, z czym mamy tutaj do czynienia, bardzo przypomina coś, o czym już wspomnieliśmy, mianowicie fenomen scjentyzmu kontrfaktycznego. Rzekomy problem ma wynikać z przekonania, że historia uzasadniająca nasz pogląd jest właśnie tym, czego pragniemy, a odkrycie, że liberalizm (choć uwaga ta w takim samym stopniu dotyczy wszystkich poglądów) ma akurat ten rodzaj przygodnej historii, którą ma, wywołuje rozczarowanie i w najlepszym razie zostawia nas z namiastką tego, czego pragnęliśmy. Ale dlaczego mielibyśmy w ten sposób myśleć? Właśnie dlatego, że nie jesteśmy bezcielesnymi inteligencjami, wybierającymi zasadniczo spośród wszystkich możliwych poglądów, możemy zaakceptować, że dany pogląd jest nasz z racji historii, która uczyniła go naszym, lub, mówiąc precyzyjnie, stworzyła zarówno nas, jak i ów pogląd jako coś, co jest nasze. Nie jesteśmy mniej przygodni niż nasz pogląd, proces zaś powstawania nas i naszych poglądów jest w znacznym stopniu taki sam. Nie jest tak, że my i nasz pogląd znajdujemy się po prostu w tym samym miejscu i w tym samym czasie. Jeżeli naprawdę to zrozumiemy, głęboko to przemyślimy, to uwolnimy się od czegoś, co jest w istocie kolejną scjentyistyczną iluzją, a mianowicie od przekonania, że naszym zadaniem

¹³ Richard RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press 1989), zwłaszcza rozdział trzeci i czwarty. [Polski przekład: Richard RORTY, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. Waław Jan Popowski (Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2009)]

jako racjonalnych podmiotów jest poszukiwanie lub przynajmniej dążenie, najlepiej jak potrafimy, do systemu przekonań moralnych i politycznych, które będą najlepsze z perspektywy absolutnego punktu widzenia, punktu widzenia wolnego od przygodnej, historycznej perspektywy.

Jeżeli uda nam się uwolnić od tej iluzji, to powinniśmy dostrzec, że nie ma żadnego konfliktu tkwiącego pomiędzy trzema aktywnościami: po pierwsze, podstawową aktywnością polegającą na działaniu i argumentowaniu w ramach systemu naszych przekonań; po drugie, filozoficzną refleksją nad tymi przekonaniem na bardziej abstrakcyjnym poziomie i próbami ich lepszego zrozumienia; po trzecie, historycznymi badaniami zmierzającymi do odkrycia źródeł naszych poglądów. Aktywności te płynnie przechodzą w siebie na różne sposoby. Pomaga to zdefiniować zarówno rolę racjonalności w działalności politycznej (ze względu na związek pierwszej aktywności z drugą i trzecią), jak i realizm w filozofii politycznej (ze względu na związek drugiej aktywności z pierwszą i trzecią). Jeżeli istnieje problem połączenia trzeciej aktywności z dwiema pierwszymi, to polega on na trudności myślenia o dwóch sprawach naraz, a nie na trudności w konsekwentnym traktowaniu w sposób poważny obu tych spraw.

7. Prawdę mówiąc, istnieje niewielkie prawdopodobieństwo, że uda nam się w pełni zrozumieć nasze poglądy. Będą one pozbawione spójności na różne sposoby. Historia może pomóc nam zrozumieć, dlaczego musi tak być. Na przykład trudności, które liberalizm przeżywa obecnie w związku z głoszonymi przez siebie ideami autonomii, dają się po części sprowadzić do problemów z oświeceniową koncepcją podmiotu, która współcześnie nie wydaje się nam dostatecznie sensowna. W takich okolicznościach możemy rzeczywiście czuć się wyalienowani wobec części naszego światopoglądu. Jeżeli niespójność jest dostatecznie silna, to przedstawi się nam, wyznawcom tego poglądu, jako kryzys eksplanacyjny. Musimy dysponować racjami, które pozwolą nam zmodyfikować i rozwinąć nasze poglądy w pożądanym kierunku. Jednocześnie może być tak, że zinterpretujemy tę sytuację jako kryzys legitymacji — że istnieje poważne pytanie, czy nasze poglądy przetrwają i nadal będą nam służyć. Ludzie, którzy nie podzielają naszych poglądów, również mogą zauważyć ten kryzys legitymacji, ale nie mogą potraktować go jako kryzysu eksplanacyjnego, który ich dotyczy, ponieważ w zasadzie nigdy nie uważali, że nasze poglądy dobrze tłumaczą rzeczywistość. Natomiast my potrzebujemy racji płynących niejako z wnętrza naszych poglądów i to nie tylko po to, aby rozwiązać problem eksplanacyjny, lecz

także po to, aby uporać się z kryzysem legitymacji. Potrzebujemy ich między innymi do objaśnienia naszego postępowania tym, którzy są rozdarci pomiędzy naszymi poglądami a jakimś pełnym wigoru, konkurencyjnym stanowiskiem współczesnym. Jeżeli rzeczy mają się naprawdę źle, sami możemy zaliczać się do tej grupy.

Może być tak, że nie ma żadnego kryzysu, lub, w razie kryzysu, okaże się, że nasz światopogląd ma pewne stałe, konstytutywne elementy. Wierzymy na przykład, że w pewnym sensie każdy obywatel, a w istocie każdy człowiek — niektórzy dodaliby nieco ekstrawagancko, że każda istota świadoma — zasługuje na równe traktowanie. Być może jest to w większym stopniu schemat wielu argumentów niż sąd w sensie logicznym. Tak czy owak jednak, przynajmniej w najbardziej podstawowej i niesprecyzowanej formie, przekonanie to wydaje się być *unhintergehbär*^{*}, nie ma nic bardziej fundamentalnego, za pomocą czego można by je uzasadnić. Wiemy, że w przeszłości większość ludzi nie podzielała tego przekonania; wiemy też, że są tacy ludzie, którzy nie podziwiają go obecnie. Według nas jednak tak po prostu jest. Nie znaczy to, że myślimy, iż „według nas tak po prostu jest”. Znaczy to, że myślimy, iż „tak po prostu jest” (na tym polega to, że według nas tak po prostu jest).

Odnosząc się do tych elementów naszego poglądu, filozof może ostatecznie powiedzieć: przygodna historia nie ma wpływu na królestwo rozumu (by użyć modnej frazy), dlaczego więc mamy się nią w ogóle przejmować¹⁴? Pozwólcie nam po prostu kontynuować naszą działalność, polegającą na próbach jak najlepszego zrozumienia naszych poglądów niejako z ich wnętrza, abstrahując od historii. Można odpowiedzieć na to na kilka sposobów, niektóre wynikają z tego, co już zdążyłem powiedzieć. Jednym z nich jest wskazanie na niebezpieczeństwo, że filozofowie analizujący owe przekonania lub formy argumentacji mogą powrócić do starych narzędzi ukojenia poznawczego, takich jak „intuicja”. Jeżeli jednak epistemiczne roszczenia dające się wywnioskować z takich pojęć potraktować poważnie, to mają one następstwa dla historii, implikują historię *innego rodzaju*. Ponownie to, co myślimy o tych sprawach, wpływa na sposób, w jaki postrzegamy ludzi, którzy żywią obecnie poglądy odmienne od naszych, poglądy, które jawią się

^{*} Niem. nieredukowalny, ostateczny – przyp. tłum.

¹⁴ Myśl ta (według mnie) stanowi centralną tezę książki Thomasa Nagela: Thomas NAGEL, *The Last Word* (Oxford: Oxford University Press, 1997). Argumenty Nagela wyraźnie odnoszą się do tematu naszych rozważań. Skomentowałem je w mojej recenzji jego książki zamieszczonej w *New York Review of Books* XLV, 18 (19 listopada) 1998.

im jako rywalizujące z naszymi. Powiedzieć po prostu, że w świetle naszych pojęć ci ludzie mylą się, oznacza powrót do ubogiej melodii, którą już słyszeliśmy, gdy omawialiśmy zagadnienie niezgodności poglądów w ujęciu diachronicznym. Wyjaśnienie, dlaczego ci ludzie myślą tak, jak myślą, ma tutaj spore znaczenie. Na przykład ma spore znaczenie to, czy możemy ich pogląd rozsądnie uznać za po prostu archaiczny, za wyraz porządku, któremu udało się przetrwać w zglobalizowanym otoczeniu, w którym nie może już dłużej trwać ani społecznie, ani intelektualnie. Takie wyjaśnienie, jak już zdążyłem powiedzieć, odgrywa dużą rolę zarówno w przekonywaniu niezdecydowanych grup, jak i w naszym rozumieniu innych osób w relacji do nas — i stąd nas samych w relacji do nich. Nawet w przypadku tych elementów naszego poglądu, których nie można już dalej uzasadnić, mogą w dalszym ciągu istnieć wyjaśnienia, które pomogą nam odnieść je do konkurencyjnych opcji.

Przede wszystkim historyczne rozumienie — być może mogą teraz bardziej ogólnie powiedzieć: społeczne rozumienie — może nam pomóc w zadaniu, które z pewnością należy do filozofii. Może pomóc w rozróżnieniu odmiennych sposobów, na jakie nasze rozmaite idee i procedury mogą nam się wydawać takimi, że nie jesteśmy w stanie poza nie wyjść, że nie ma dla nich wyobraźalnej alternatywy. To z kolei odsyła nas z powrotem do Wittgensteina. Wittgenstein sugestywnie i słusznie domagał się przyjęcia, że uzasadnienia muszą się gdzieś kończyć, że w wielu przypadkach dochodzimy do faktu, że „to jest sposób, w jaki my to robimy”. Jeśli jednak wolno mi powtórzyć coś, co powiedziałem już wielokrotnie¹⁵: słowo „my” może oznaczać różne grupy w różnych filozoficznych kontekstach i jest rzeczą ogromnej wagi, jaką grupę miałyby ono oznaczać. Jak już wspomniałem, w maksymalistycznym ujęciu może ono oznaczać dowolną istotę, której ty i ja przypisujemy rozumność. Może ono oznaczać także każdą istotę ludzką i w tym wypadku istotne dla dyskusji mogą być uniwersalne warunki ludzkiego życia oraz najbardziej podstawowe zdolności ludzkiego umysłu. Może ono oznaczać również tylko tych, z którymi łączy nas o wiele więcej, na przykład poglądy charakterystyczne dla nowożytności. Wittgenstein wyniósł z lektury Kanta zainteresowanie granicami rozumienia, po Fregem i Russellu odziedziczył zainteresowanie uwarunkowaniami językowego znaczenia, od

¹⁵ Zob. przykładowo mój tekst „Wittgenstein and Idealism”, przedrukowany w tomie: Bernard WILLIAMS, *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 144–163. [Drugi przedruk w: Bernard WILLIAMS, *The Sense of the Past*, red. Myles Burnyeat (Princeton: Princeton University Press, 2006), 361–379]. Zagadnienie idealizmu nie jest istotne w tym kontekście.

siebie zaś dodał poczucie, że filozofia jest działalnością dość osobliwą, a być może nawet patologiczną. Te wpływy skierowały go ku najogólniejszym pytaniom filozofii i w ten sposób ku szerokiemu rozumieniu „my”. Skłoniły go także do przekonania, że filozofia nie ma nic wspólnego z wyjaśnieniami nie tylko naukowymi (na pewno był on ostatnim filozofem, którego można by posądzić o scjentyzm), lecz i z jakimkolwiek rodzajem wyjaśniania za wyjątkiem wyjaśnień filozoficznych. Te ostatnie w niczym zaś nie przypominały innych wyjaśnień, były raczej podobne do wskazówek lub przypomnień. Dlatego charakterystyczny dlań sposób uprawiania filozofii i w istocie także jego wątpliwości wobec niej wciąż jeszcze koncentrowały się na czysto *apriorycznym* rozumieniu przedmiotu filozofii. Mamy dobre racje, aby kwestionować taką koncepcję filozofii, i w gruncie rzeczy Wittgenstein też je miał.

Gdy porzucimy to założenie, możemy bez przeszkód skierować naszą filozoficzną uwagę w kierunku tego, co zgodnie uważamy za bardziej lokalne „my”. Można jednak twierdzić, że gdy chodzi konkretnie o tę ograniczoną grupę, którą mamy tu na myśli, nie może być tak, że nie potrafimy sobie wyobrazić alternatyw. Czyż historia, o której tutaj mówiłem, nie jest historią alternatyw? Takie twierdzenie byłoby jednak wyrazem niezrozumienia, co w tym kontekście oznacza „możemy sobie wyobrazić”. Historia przedstawia alternatywy tylko przy szerokim rozumieniu słowa „my”. Pokazuje alternatywne formy, co w zasadzie oznacza, że przedstawia rozmaite formy ludzkiego życia, a przez to pokazuje, jak możemy żyć. W istocie w ten sposób możemy sobie wyobrazić, nawet jeżeli jedynie schematycznie i z pewnymi trudnościami, inne formy ludzkiego życia w przyszłości. Ale nie o to mi tutaj chodzi. Tym, co w tym kontekście wydaje się po prostu istnieć, nie niosąc z sobą żadnej alternatywy, są elementy naszego moralnego i politycznego światopoglądu, i w tym sensie nie ma dla nas żadnej alternatywy. Elementy te są rzeczywiście *unhintergehbär* w sensie, który odnosi się do czasu, ale w sposób szczególny dla tego typu przypadków. Możemy je badać od tej strony, w relacji do ich przeszłości, wyjaśniać je i (jeżeli, tak jak już powiedziałem, porzucimy scjentyistyczne złudzenia) możemy identyfikować się z procesem, który doprowadził do naszego światopoglądu, ponieważ identyfikujemy się z jego wynikiem. Nie możemy jednak w naszym myśleniu wykroczyć w kierunku przyszłości poza nasz światopogląd i utożsamiać się z rezultatami takiego kroku, co oznacza, że nie możemy przekroczyć naszego światopoglądu. Jeżeli ewentualna przyszłość, która figuruje w tych pograżonych w mroku spekulacjach, nie ucieleśnia jakiejś interpretacji wspo-

mnianych, centralnych elementów naszego światopoglądu, to może mieć dla nas empiryczny sens, ponieważ potrafimy sobie wyobrazić, jak ktoś mógłby się tam znaleźć, lecz nie może mieć dla nas moralnego sensu, może poza byciem obrazem regresu, spustoszenia lub straty.

Łączy się z tym to, że nowożytne idee moralne i polityczne zwykle nie dopuszczają przyszłości po nich. Marksizm przewidywał przyszłość, która miała mieć moralny sens, lecz notorycznie kończył się na statycznej utopii. Wielu liberałów na swój własny sposób podąża tą samą drogą, w tym sensie zachowują się oni, i należy to odnieść również do przeszłości, jakby liberalizm był wieczny¹⁶. Nie chcę wypominać tym liberałom, że nie potrafią wyrzec poza zewnętrzne granice tego, co uważają za możliwe do przyjęcia. Nikt tego nie potrafi. Należy jednak postawić im zarzut, że w ogóle nie są zainteresowani tym, dlaczego tak jest, dlaczego ich najbardziej podstawowe przekonania miałyby, jak to ująłem, po prostu być prawdziwe. Podobnie w ogóle nie są zainteresowani procesem, za którego pośrednictwem przekonania te dotarły do nas. Jest to po prostu częścią i przesłaniem ich postawy filozoficznej.

8. Argumentowałem, że filozofia powinna porzucić scjentystyczne iluzje i nie powinna próbować zachowywać się jak przedłużenie nauk przyrodniczych (poza pewnymi wyjątkami, gdy o to właśnie chodzi), że powinniśmy rozumieć ją jako część szerszego humanistycznego przedsięwzięcia, które polega na próbach zrozumienia nas samych i naszych aktywności. Aby zaś odpowiedzieć na wiele swoich pytań, filozofia musi zbliżyć się do innych części tego przedsięwzięcia, szczególnie do historii.

Ktoś jednak, być może młody filozof, może powiedzieć tak: to wszystko jest naprawdę bardzo ciekawe, ale nawet jeżeli się z tym zgodzę, czyż nie znaczy to, że musimy wiedzieć zbyt wiele, że ktoś może uprawiać filozofię jedynie wtedy, gdy jest amatorem zbyt wielu dziedzin? Czy nie możemy po prostu filozofować?

Mogę jej lub jemu odpowiedzieć tylko tyle: w pełni rozumiem twój, czyli nasz, problem. Zgadzam się, że filozofia analityczna zawdzięcza wiele swoich sukcesów przekonaniu, że małe i dobre jest lepsze od dużego i kiep-

¹⁶ Powyższe stwierdzenie wymaga doprecyzowania w odniesieniu do nowszych prac Rawlsa, które cechuje większa wrażliwość na historyczną przygodność niż ta, którą zaprezentował w *Teorii sprawiedliwości* [Williams ma tutaj na myśli klasyczną już pozycję: John RAWLS, *Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971); polski przekład: John RAWLS, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. zbiorowe (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009) – przyp. tłum.].

skiego. Akceptuję, że oznacza to podział pracy. Rozumiem, że chcesz dalej uprawiać filozofię. Wyznam jeszcze, że to zazwyczaj starsi filozofowie, tak jak starsi naukowcy, mają skłonność do tych rozwlekłych rozważań o naturze własnej dziedziny. Jak napisał Nietzsche w fenomenalnym fragmencie dotyczącym filozofa i starości:

Albowiem starzec popada nieraz w złudzenie wielkiego moralnego odnowienia i odrodzenia i, powodowany tem wrażeniem, wyrokuje o dziele i przebiegu swego żywota, jak gdyby dopiero teraz stał się jasnowidzącym: a jednak to uczucie błogości oraz ta pewność sądu wynika z podszeptów nie mądrości, lecz *znużenia*¹⁷.

Mam jednak coś do powiedzenia o tym, jak ktoś może zaakceptować wizję filozofii, którą proponuję, a zarazem dalej uprawiać filozofię. Chciałbym zakończyć jedną lub dwoma krótkimi uwagami na ten temat. Musimy na nowo przemyśleć podział pracy, nie rezygnując z niego. Zbyt łatwo upodabniamy podział pracy w filozofii do podziału pracy w nauce, separując od siebie różne obszary filozofii. Możemy jednak dokonać podziału w inny sposób — na przykład myśląc o danej koncepcji etycznej i zastanawiając się, jakiego rodzaju rozważania mogą nam ułatwić jej zrozumienie. I znowu, chociaż z pewnością jest prawdą, że musimy wiedzieć więcej, niż możemy mieć nadzieję wiedzieć (dotyczy to także filozofów pracujących wokół nauk przyrodniczych lub w rzeczy samej w ich ramach), ważne jest, czym jest to, o czym mamy świadomość, iż tego nie wiemy. Można nie patrzeć zbyt daleko od własnego domu, ale bardzo ważne może być to, w jakim kierunku się patrzy.

Co więcej, nie jest to tylko sprawa badań czy twórczości filozoficznej. Pojawia się tutaj także kwestia wrażenia, jakie pozostawiamy na temat dziedziny, której uczymy. Większość studentów nie jest zainteresowana karierą profesjonalnego filozofa. Często wynoszą oni z zajęć przekonanie, że filozofia jest samowystarczalną, techniczną dziedziną, jakkolwiek posiadającą swój urok — urok skomplikowanej dziedziny, którą można uprawiać dobrze lub źle. Nie należy tym pogardzać. Dzięki temu w pewnym sensie łatwiej jest nauczać filozofii, ponieważ w mniejszym stopniu trzeba się zastanawiać nad tym, jak wiele bądź jak niewiele studenci wiedzą o czymkolwiek innym. Jeżeli jednak wierzymy, że filozofia może odegrać ważną rolę w pobudzaniu ludzi do refleksji nad własnymi działaniami, to powinniśmy uświadomić sobie relacje łączące ją z innymi sposobami rozumienia nas samych. Jeżeli

¹⁷ Fryderyk NIETZSCHE, *Jutrzenka*, tłum. Stanisław Wykrzykowski (Kraków: Wyd. Mortkowicza, 1912), 382 (wydanie online, dostęp 07.07.2017: http://nietzsche.ph-f.org/dziela/fn_j.pdf).

zaś upieramy się, aby tego nie robić, filozofia może wydać się studentom dość dziwaczną dziedziną, w każdym możliwym sensie tego słowa.

Prawdę mówiąc, ryzykujemy, że cała działalność humanistyczna, polegająca na rozumieniu nas samych, może zacząć być postrzegana jako coś osobliwego. Z rozmaitych względów w edukacji kładzie się coraz większy nacisk na technikę i komercję, aż do tego stopnia, że każdy rodzaj bardziej refleksyjnych badań może wydawać się niepotrzebny i staromodny, może wydawać się czymś, co w najlepszym razie jest zachowywane jako część dziedzictwa kulturowego. Jeżeli zachowamy filozofię tylko w takim rozumieniu, to nie będzie ona pasjonującą i pomysłową dziedziną, którą powinna być. Wszyscy możemy odnieść korzyść z istnienia tej aktywności — nie tylko wspólną korzyść, ale też korzyść ze wspólnej aktywności.

Z języka angielskiego przełożył Paweł Pijas

BIBLIOGRAFIA

- COLLINGWOOD, Robin G. *An Autobiography*. Oxford: Clarendon Press, 1939. [Polski przekład: Robin G. COLLINGWOOD. *Autobiografia. Z dziejów mojego myślenia*. Tłum. Izabela Szyroka. Kraków: Nomos, 2013].
- MOORE, Adrian W. *Points of View*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- NAGEL, Thomas. *The Last Word*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- NIETZSCHE, Fryderyk. *Jutrzenka*. Tłum. Stanisław Wykrzykowski. Kraków: Wyd. Mortkowicza, 1912). Wydanie dostępne online: http://nietzsche.ph-f.org/dzieła/fn_j.pdf. Dostęp 07.07.2017.
- PICKERING, Andrew. *Constructing Quarks*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1984.
- PUTNAM, Hilary. *Renewing Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- RAWLS, John. *Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971. [Polski przekład: John RAWLS. *Teoria sprawiedliwości*. Tłumaczenie zbiorowe. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009].
- RORTY, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press 1989. [Polski przekład: Richard RORTY. *Przygodność, ironia i solidarność*. Tłum. Waław Jan Popowski. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2009].
- WILLIAMS, Bernard. „Descartes and the Historiography of Philosophy”. W: *Reason, Will and Sensation*. Red. John Cottingham, 19–27. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- WILLIAMS, Bernard. *The Sense of the Past*. Red. Myles Burnyeat. Princeton: Princeton University Press, 2006.

Dr PAWEŁ PIJAS — doktor filozofii, pracownik Instytutu Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa Uniwersytetu Gdańskiego, absolwent Kolegium MISH KUL i Wydziału Filozofii KUL; zainteresowania badawcze: etyka, aksjologia, metafizyka, historia filozofii; adres do korespondencji — e-mail: pawel.pijas@ug.edu.pl

FILOZOFIA JAKO DYSCYPLINA HUMANISTYCZNA

Streszczenie

Tekst ten jest zapisem wykładu wygłoszonego przez Williama w Królewskim Instytucie Filozofii 23 lutego 2000 r., na trzy lata przed śmiercią. Jest on swoistym testamentem filozoficznym autora *Ethics and the Limits of Philosophy*, w którym przedstawia swoją wizję filozofii jako dziedziny humanistycznej. Zdaniem Williama istnieją poważne racje uzasadniające odrzucenie radykalnych stanowisk metafizycznych, takich jak scjentyzm, relatywizm czy pragmatyzm. Zwolennicy tych stanowisk zapoznają istotne różnice między filozofią i nauką, a przez to nie potrafią sformułować takiego obrazu świata, który umożliwiłby nam sensowne rozumienie nas samych i naszych różnorodnych aktywności intelektualnych i praktycznych. Podstawowym błędem jest tutaj zignorowanie faktu, że nauka dysponuje teorią błędu, pozwalającą zinterpretować jej rozwój jako dokonujący się za pośrednictwem racji poznawczych, podczas gdy koncepcje filozoficzne podlegają rozmaitym pozapoznawczym uwarunkowaniom, zwłaszcza determinacji poprzez historię i kulturę. Według Williama nie jest to jednak powód do odrzucenia filozofii. Jakkolwiek nauka góruje nad filozofią w aspekcie poznawczym, to nie jest ona w stanie dostarczyć nam bogatego samorozumienia, co może i powinno stać się celem filozofii, jeżeli tylko odrzucimy próby upodobnienia jej do nauki i skupimy się na najważniejszych faktach dotyczących istot ludzkich. Nie jesteśmy bowiem czysto racjonalnymi inteligencjami, lecz raczej istotami z krwi i kości, ukształtowanymi przez naszą biologię, psychologię, historię i kulturę, istotami mającymi wiele złożonych potrzeb, których nie da się zredukować do potrzeb czysto poznawczych.

PHILOSOPHY AS A HUMANISTIC DISCIPLINE

Summary

This text was delivered by Williams as a lecture to The Royal Institute of Philosophy on 23 February 2000, three years before Williams' passing. It can be understood as a philosophical testament of the author of *Ethics and The Limits of Philosophy*, in which he presents his vision of philosophy as a humanistic discipline. According to Williams there are serious reasons supporting the rejection of extreme metaphysical positions such as scientism, relativism or pragmatism. Advocates of those standpoints misconceive the essential differences between philosophy and science, and as a consequence they are unable to formulate an outlook that would allow us to acquire a meaningful understanding of ourselves and of our various intellectual and practical activities. The basic mistake here is to ignore the fact that science has a theory of error, which allows us to interpret its historical development as a process motivated by epistemic reasons, while philosophical concepts also undergo various non-epistemic determinations, especially determination by history and culture. Williams does not think that it is a sufficient reason to reject philosophy. Science may be superior to philosophy in cognitive aspects; however, it is unable to provide us with a rich self-understanding, a task that can and should be the aim of philosophy, if only we abandon attempts to liken it to science and focus on the most important facts about human beings—mainly, that we are not purely rational intelligences, but flesh-and-blood beings shaped by our biology, psychology, history and culture, beings that have many complex needs that can't be reduced to purely cognitive ones.

Słowa kluczowe: Bernard Williams; filozofia; metafizyka; nauki humanistyczne; historia; rozumienie; scjentyzm; relatywizm; filozofia analityczna.

Key words: Bernard Williams; philosophy; metaphilosophy; humanities; history; making sense; scientism; relativism; analytic philosophy.

Information about Author: SIR BERNARD ARTHUR OWEN WILLIAMS (1929–2003)—British ethicist and philosopher, considered one of the most influential philosophers of the second part of the XX century. Graduated from Oxford University, he was lecturing at University College London, Cambridge University, University of California and later at his Alma Mater. He was knighted in 1999. An opponent of theoretical, abstract way of understanding ethics. Inspired by ancient virtue ethics, he both practiced and propagated a kind of reflection on moral phenomena, which is characterized by psychological realism and draws inspiration from literature, history and empirical knowledge of human beings. Author (among many others): *Descartes: The Project of Pure Inquiry* (1978), *Ethics and The Limits of Philosophy* (1985), *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy* (2002).

Information about Translator: PAWEŁ PIJAS, PhD—teaching at the Institute of Philosophy, Sociology and Journalism at the University of Gdansk (Poland), graduated from the College of Interfaculty Individual Humanistic Studies and the Faculty of Philosophy at the John Paul II Catholic University of Lublin; research areas: ethics, axiology, metaphilosophy, history of philosophy; address for correspondence — e-mail: pawel.pijas@ug.edu.pl