

Marcin Poręba

Historia pewnego nieporozumienia. Peirce a James

Słowa kluczowe: William James, maksyma pragmatyczna, myślenie, Charles S. Peirce, pojęcie, pragmatyzm, przekonanie, treść, zachowanie

Tytułowe nieporozumienie to jedynie drobny fragment szerszej problematyki, związanej ze sposobem, w jaki William James interpretuje niektóre wątki filozofii Charlesa S. Peirce'a, z tym, jak je przetwarza i nadaje im nowe znaczenie, tworząc własną wersję filozoficznego pragmatyzmu. Wersję bez wątpienia bardziej wpływową od Peirce'owskiej, wersję, której oddziaływanie można zaobserwować na niemal wszystkich obszarach filozofii XX wieku, bynajmniej nie tylko amerykańskiej i bynajmniej nie wyłącznie analitycznej.

Omawiając relację Jamesa do Peirce'a warto stale pamiętać o czymś, co jest oczywiste dla znawców pragmatyzmu, jednak mniej znane w szerszych kręgach, a i w gronie znawców nie zawsze docenia się tego konsekwencje, a mianowicie że wątki, na których bazował James, stanowiły jedynie drobną część zagadnień, nad którymi pracował Peirce. Co więcej, były to dla samego Peirce'a wątki, jak się zdaje, nie pierwszorzędne. Główny filozoficzny wysiłek Peirce'a skierowany był na takie obszary, jak podstawy logiki i matematyki oraz ściśle z tym związana logika matematyczna, a także na ontologię i metafizykę. Tutaj do głównych wyznaczników myśli Peirce'a należy zaliczyć teorię kategorii oraz jego apologię pewnej wersji realizmu (w średniowiecznym sensie realizmu w odniesieniu do uniwersaliów), bez którego zdaniem Peirce'a nie ma mowy o zrozumieniu możliwości poznania, w szczególności poznania naukowego. Właściwie nic z tych pierwszorzędnych dla Peirce'a zagadnień nie zajmowało Jamesa. James skupiał się natomiast na kwestiach, które Peirce zaliczał do metodologii (pragmatyzm to była dla Peirce'a tylko jedna z części filozofii, właśnie jej część metodologiczna). Z tej metodologicznej części James wybiera pewne elementy, poddaje je obróbce, po czym inkorporuje w pewien szerszy system filozoficzny, czy raczej

światopoglądowy, który z filozofią Peirce'a nie ma wiele wspólnego i wywodzi się raczej z tradycji amerykańskiej myśli religijnej i teologicznej, do której Peirce zdecydowanie się dystansował.

Nieporozumienie, o którym chcę mówić, dotyczy pojęcia przekonania, a dokładniej koncepcji treści przekonania. Polega ono na tym, że w odniesieniu do treści przekonania James żywi poglądy diametralnie odmienne od poglądów Peirce'a, przy czym odmiennność ta dotyczy spraw dla rozumienia natury przekonania fundamentalnych, a zarazem, jak się zdaje, autentycznie nie ma świadomości tych różnic i w rezultacie przedstawia własne ujęcie jako zbieżne z ujęciem Peirce'a.

Tym, co mogło utrudnić Jamesowi, a także wielu późniejszym komentatorom, dostrzeżenie i należyte docenienie owej różnicy, mógł być fakt, że pojawia się ona na tle czegoś, co można uznać za fundamentalną zgodność między oboma myślicielami. Chodzi o faktycznie podzielaną przez nich tezę, iż przekonanie można adekwatnie rozumieć jedynie w kontekście działania, jako stan, którego jedynym możliwym usytuowaniem jest usytuowanie na drodze do możliwego działania praktycznego, do możliwych zachowań tak w rzeczywistych, jak i kontrfaktycznych sytuacjach. Choć myśl ta wcale nie jest nowa, jej korzenie sięgają bowiem co najmniej stoicyzmu, a w epoce nowożytnej była ona głoszona m.in. przez takich myślicieli, jak Pascal i Kant, to przecież właśnie za sprawą pragmatystów i neopragmatystów skupiła ona na sobie uwagę wielu myślicieli dwudziestowiecznych, stając się jednym z filarów współczesnej filozofii umysłu i nie tylko, a także wchodząc do koncepcji wielu autorów bynajmniej nie poczuwających się do pełnej jedności z pragmatyzmem.

Jednak ta ogólna deklaracja dotycząca natury przekonania, jakkolwiek była by jej teoretyczna nośność, z filozoficznego punktu widzenia stanowi dopiero sam początek dociekań. Nie jest bowiem jasne, do jakich dalszych rozstrzygnięć upoważnia nas owo umieszczenie przekonania w kontekście rzeczywistych i możliwych działań. Co właściwie – jeśli cokolwiek – wynika z niego w odniesieniu do natury przekonania oraz ich relacji do rzeczywistości, której dotyczą? Czy np. wynika z niego, że same procesy powstawania, utrwalania się i zmiany przekonania, a więc myślenie, należy do kategorii działań, że zatem samo myślenie też jest działaniem? Albo czy przekonania, z racji tego, że ich „naturalna” rola polega na sterowaniu działaniem, mają w ogóle jakąkolwiek treść reprezentacyjną, o której można by orzekać tradycyjnie rozumianą prawdziwość i fałszywość? Gdy przechodzimy do tych bardziej zasadniczych kwestii, okazuje się, że Peirce i James nie zgadzają się właściwie co do żadnej z nich. Niezgodność ta – w moim przekonaniu rzadki przykład niemal doskonałego przeciwieństwa filozoficznego – jak w soczewce skupia się w następującym nieporozumieniu.

W drugim z wykładów o pragmatyzmie James z aprobatą przytacza jako pogląd Peirce'a tezę, że całą treść, całe znaczenie dowolnego przekonania sta-

nowią jego skutki w postaci zachowań¹. Tezę taką James przypisuje Peirce'owi, gdyż, jak się zdaje, uważa ją za oczywistą konsekwencję dwóch innych tez rzeczywiście przez Peirce'a głoszonych: (1) wspomnianego już, wspólnego obu myślicielom postulatu, by przekonania rozważać jako coś, co znajduje naturalny wyraz w działaniu; (2) tezy, iż jedyna dostępna nam metoda identyfikacji i indywiduacji przekonań, a więc także rozstrzygania o ich tożsamości, różności i podobieństwie, polega na rozważaniu zachowań, jakimi one skutkują, oczywiście nie tylko zachowań w świecie aktualnym (takie kryterium byłoby zbyt gruboziarniste), lecz także w rozmaitych sytuacjach przeciwnych faktom².

Jasne jest jednak, że z (1) i (2) wcale nie wynika, iż treść przekonania stanowią jego rzeczywiste i możliwe skutki w zachowaniu, i to nawet gdyby jako trzecią przesłankę dołączyć równoważność głoszącą, że dowolne dwa przekonania mają tę samą treść wtedy i tylko wtedy, gdy ich skutki behawioralne są identyczne. Dowodziłoby to jedynie, że zachowania pozostają w ścisłym związku z przekonaniem, nie zaś, że stanowią ich treść.

Tezę Jamesa można oczywiście interpretować jako propozycję zmiany zastanego (potocznego lub filozoficznego) znaczenia terminu „przekonanie” i zastąpienia go jakimś behawiorystycznym czy – ogólniej – funkcjonalistycznym rozumieniem, w myśl którego treścią przekonania jest pewien, tak lub inaczej dobrany, podzbiór jego skutków. Przy takiej interpretacji nie ma sensu wymóg, by rozważane utożsamienie treści przekonań z pewną klasą zachowań wynikało logicznie z (1) i (2), choćby z tej racji, że ma ono wówczas charakter pewnego postulatu, którego słuszność nie powinna być wymuszana logicznie przez jakiegokolwiek wcześniejsze ustalenia. Nie wydaje się jednak, by taka interpretacja przystawała do wywodów Jamesa. Bardziej prawdopodobne jest, iż James próbuje pokazać, że – pomimo, a czasem wbrew temu, co na temat przekonań mówią metafizycy – w większości przypadków przez treść przekonań rozumiemy nic innego jak ich rzeczywisty i możliwy wyraz w postaci zachowań. Otóż *taka* teza rzeczywiście nie wynika z (1) i (2), choć – o ile (1) i (2) miałyby być argumentami na jej rzecz – powinna z nich wynikać. Skąd zatem łatwość, z jaką James dopuszcza się owego *non sequitur*?

Zanim spróbujemy odpowiedzieć na to pytanie, ustalmy pewien możliwie ogólny i neutralny sposób rozumienia pojęcia treści przekonania, od którego można wychodzić, budując zarówno bardziej „substancjalistyczne”, jak i bardziej „funkcjonalistyczne”, w tym behawiorystyczne, teorie treści. Dopiero bowiem przyjąwszy taki wspólny punkt wyjścia, można spór między różnymi koncepcjami treści potraktować jako rzeczowy spór dotyczący tego, jak jest naprawdę,

¹ William James, *Pragmatyzm. Nowe imię paru starych stylów myślenia*, tłum. M. Szczubińska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 67.

² Tamże.

tj. czym naprawdę jest owa szczególna własność przekonań, którą chwyta nasze wspólne, wyjściowe pojęcie ich treści.

Być może następujących kilka punktów zyska aprobatę jako składniki takiego neutralnego filozoficznie pojęcia treści:

- (1) Treść przekonania jest tym, co wypowiada zdanie p w formułach postaci „przekonanie X-a, że p ”.
- (2) Jeżeli jakieś dwa przekonania różnią się treścią, to przynajmniej w pewnej możliwej sytuacji różnica ta znalazłaby wyraz w zachowaniu.
- (3) Im lepiej określona jest treść jakiegoś przekonania, tym więcej można wiedzieć o jego logicznych związkach z innymi przekonaniem.
- (4) Treść przekonania jest czymś różnym, choć nie zawsze łatwym do odróżnienia, od takich własności tychże, jak większa lub mniejsza racjonalność, zabarwienie emocjonalne, siła ew. stopień, zwane też prawdopodobieństwem subiektywnym *etc.*
- (5) Treść stanowi – obok stopnia – podstawowe kryterium identyfikacji przekonań. Np. o dwóch osobach powiemy, że żywią to samo przekonanie wtw, osoby te mają przekonanie o tej samej treści i podobnym stopniu.

Powyższe zestawienie wymaga kilku słów komentarza. Przede wszystkim zauważalny jest w nim brak odwołania do domniemanej reprezentującej funkcji treści, choć, zdawać by się mogło, jest ona bardzo ważna dla potocznego pojęcia przekonania. Otóż brak ten podyktowany jest po prostu tym, że reprezentacyjne rozumienie treści (treść przekonania jako swego rodzaju mentalny obraz jakiegoś stanu rzeczy, zaopatrzony w pewien stopień asercji) nie byłoby neutralne względem różnych filozoficznych jej teorii; przesądzałoby np., że teorie funkcjonalistyczne i behawiorystyczne nie mogą być prawdziwe, o ile utożsamiają treść przekonania z pewną klasą jego rzeczywistych i możliwych skutków, tę bowiem trudno byłoby raczej uznać za obraz czy reprezentację czegokolwiek. Wprawdzie zagorzały reprezentacionista mógłby mimo wszystko próbować narzucić behawioryście swe pojęcie treści, powiadając, że ten przez treść przekonania rozumie w gruncie rzeczy pewną reprezentację jego domniemanych skutków behawioralnych. Jak zobaczymy, podejście to nie jest całkowicie od rzeczy; jest ono w istocie komplementarne wobec tego, które zastosował James w swym odczytaniu Peirce’a. Dla behawiorysty jest to jednak rozwiązanie nie do przyjęcia już choćby z tej racji, że treść w postaci rzeczywistych i możliwych zachowań zastępuje ono pewnym wyobrażeniem tych zachowań, które wszak wcale nie musi być z nimi zgodne, a nawet w większości przypadków musi być z nimi niezgodne z uwagi na drastyczne ograniczenia wiedzy człowieka na temat przyczynowych, w tym behawioralnych, następstw własnych przekonań.

W naszym zestawieniu brakło też wskazania na przyczynową rolę treści przekonań, tj. na to, iż posiadanie przez pewne przekonanie określonej treści pole-

ga m.in. na tym, jakie zachowania przekonanie to może warunkować w różnych sytuacjach. I znów, jak w poprzednim przypadku, brak ten podyktowany został dążeniem do neutralności. Potraktowanie treści przekonania jako jego własności przyczynowo istotnej w generowaniu zachowań wykluczałoby bowiem utożsamienie tejże treści z ogółem faktycznych i możliwych zachowań przyczynowo warunkowanych przez to przekonanie.

Wreszcie warto zwrócić uwagę na ciekawą zależność między treścią a stopniem przekonania, czyli prawdopodobieństwem subiektywnym. Obie własności na tyle dominują nad innymi własnościami przekonania jako kryteria ich identyfikacji, że wręcz mogłoby się wydawać, iż przekonanie to tyle, co pewna treść w połączeniu z pewnym stopniem jej asercji. Dla odmiany wydaje się, że – wbrew pewnym intuicjom holistycznym, heglowskim i nie tylko – na identyfikację przekonania nie mają takiego wpływu racje, dla których je żywimy. Otóż ów wyróżniony status obu własności przekonania, tj. ich treści i stopnia, przemawia, choć nie w sposób rozstrzygający, na rzecz potraktowania treści jako przyczynowo aktywnej własności przekonania. Mielibyśmy bowiem wówczas wygodny model dla przyczynowej roli obu własności w postaci natężenia (odpowiednik stopnia przekonania) i częstotliwości (odpowiednik treści) oddziaływań fizycznych. Nie jest to jednak argument rozstrzygający, można bowiem bez trudu wyobrazić sobie, że przekonania identyfikujemy za pomocą niejednorodnego kryterium, na które składa się pewna własność przyczynowa (stopień przekonania) oraz nieprzyczynowa (treść tegoż).

Wróćmy teraz do naszego pytania o racje Jamesowskiej (dez)interpretacji poglądu Peirce'a na treść przekonania. Pierwsza odpowiedź, jaka nasunęła mi się, gdy rozważałem tę kwestię, była taka, iż James nie dość wnikliwie przeanalizował maksymę pragmatyczną Peirce'a mówiącą, że treścią naszego pojęcia, jakkolwiek byłby jego przedmiot, jest ogół tych wyobrażalnych skutków owego przedmiotu, jakie owo pojęcie mu przypisuje³. Gdy maksymę tę zastosować do pojęcia przekonania, okaże się, że całą treść tego pojęcia, pojęcia „przekonanie”, stanowią domniemane skutki przekonania, wśród których na czoło wysuwają się ich skutki behawioralne, jako jedyne dostępne w doświadczeniu potocznym⁴.

³ „Rozważmy, jakie wyobrażalne skutki, które mogłyby mieć wyobrażalne znaczenie praktyczne, przypisujemy przedmiotowi naszego pojęcia. W naszym pojęciu tych skutków wyczerpuje się całe nasze pojęcie tego przedmiotu.” (*Consider what effects, which might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object.*) Charles Sanders Peirce, „How to make our Ideas Clear” (1878), w: *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition*, Indiana University Press, Bloomington 1993, t. 3, s. 266, tłum. moje – M.P. Por. Ch.S. Peirce, „Jak uczynić nasze myśli jasnymi”, tłum. Z. Dyjas, w: Ch.S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych*, wyboru dokonała H. Buczyńska-Garewicz, Znak-Język-Rzeczywistość, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1997, s. 81.

⁴ Jest tak w każdym razie w przypadku potocznego pojęcia przekonania. Pojęcie to może oczywiście ulec rozszerzeniu, w tym lub innym kierunku, w miarę uwzględniania innych niż czysto behawioralne skutków zachowań, np. neurofizjologicznych lub społecznych. Pragmatystyczna, Peirce'owska

Treść pojęcia „przekonanie osoby O , że p ”, stanowią więc możliwe zachowania, do jakich naszym zdaniem doprowadziłoby osobę O przekonanie, że p . Wprawdzie wciąż jeszcze widać, że treść pojęcia „przekonanie, że p ” oraz treść samego przekonania, że p , to dwie zupełnie różne treści, widać jednak też, jak silna mogła być pokusa ich utożsamienia. Jeśli bowiem założyć, że do identyfikowania przekonań i przypisywania ich sobie i innym każdorazowo potrzebne jest pojęcie odpowiedniego typu przekonania, a całą treść tego pojęcia stanowią skutki behawioralne przekonania, to wydaje się, że nie można o jakimkolwiek przekonaniu powiedzieć nic prócz tego, co dotyczy jego skutków w zachowaniu, że zatem również jego treść musimy ujmować w kategoriach owych skutków. Jeżeli jednak owa treść jest skutecznie wyrażalna przez skutki behawioralne, to w rzeczy samej nie różni się to specjalnie od powiedzenia, że one ją po prostu stanowią.

Ostatnie zdanie egzemplifikuje jednak pewne charakterystyczne pomieszanie pojęć, do jakiego dochodzi niekiedy w epistemologii i filozofii umysłu. Chodzi o pomieszanie *wyrażania* przekonań z ich *przypisywaniem* sobie. Bardzo często np. (w filozofii, choć nie w języku potocznym) zwroty typu „sądzę, że p ” interpretuje się jako przypisujące mówiącemu przekonanie, że p , a nie po prostu je wyrażające i w tym sensie równoważne powiedzeniu „ p ”. Tymczasem wyrażanie i przypisywanie przekonań (ew. innych stanów umysłowych o treści poznawczej, np. spostrzeżeń) to z gruntu odmienne czynności, a ich odmienność polega m.in. na angażowaniu innego rodzaju wiedzy. W kategoriach zaproponowanych przez Peirce’a można tę odmienność ująć następująco: wyrażanie przekonania wymaga wiedzy (w sensie nieimplikującym koniecznie prawdziwości) na temat skutków *przedmiotu* tego przekonania, natomiast przypisywanie sobie przekonania wymaga wiedzy na temat skutków *samego* tego przekonania, przy czym w typowych przypadkach, zwłaszcza w języku potocznym, chodzi o jego skutki w zachowaniu⁵. Otóż wydaje się, że James, identyfikując treść przekonania z tegoż przekonania skutkami w zachowaniu, utożsamia czynność wyrażania przekonania z jego przypisywaniem sobie, a w efekcie miesza informację przekazywaną przez oba rodzaje czynności.

Na marginesie warto odnotować, że James bynajmniej nie jest odosobniony w tego typu mieszanii pojęć z zakresu szeroko rozumianej filozofii umysłu i epistemologii. Było ono dość częste w filozofii nowożytnej, choć nie brakowa-

teoria pojęć w ogóle, a pojęcia przekonania w szczególności, wykazuje pod tym względem godną uwagi elastyczność, pozwalającą w naturalny sposób śledzić procesy zmian pojęciowych.

⁵ W obu przypadkach powstaje problem, jak dalece owa wymagana wiedza może być opaczna. Zdroworozsądkowe podejście, ucieleśniane m.in. przez neopragmatyczne projekty Quine’a, Davidsona czy Putnama, nasuwa myśl, że nie może ona być *zbyt* opaczna, pod groźbą utraty odniesienia przez nasze pojęcia i przekonania, tudzież utraty możliwości skutecznego przypisywania ich sobie. Mam spore wątpliwości, czy to zdroworozsądkowe podejście jest właściwe, ale nie zamierzam tego tutaj rozważać.

ło też ujęć od niego wolnych (należy tu wymienić przede wszystkim Pascala, Leibniza i Kanta). Najczęściej przybierało ono postać aksjomatu, że posiadanie pewnego stanu umysłowego (zwłaszcza o charakterze poznawczym) implikuje logicznie wiedzę, że się go posiada, i że wiedza ta jest niezbędna nie tylko do tego, by go sobie przypisać, lecz także do jego świadomego, rozmyślnego wyrażenia. Za aksjomatem tym stał cały szereg względów natury zarówno historycznej, jak i merytorycznej. Względy historyczne wiązały się m.in. ze sposobem, w jaki nowożytne pojęcie podmiotu przekonań, spostrzeżeń i innych stanów umysłowych wyłoniło się na bazie przednowożytnego pojęcia podmiotu jako biernego nośnika cech⁶. Wśród racji natury merytorycznej ważną rolę odgrywała potrzeba znalezienia fundamentu dla epistemologii. Niekiedy znajdowano go właśnie w – rzekomo niezawodnej – zdolności przypisywania sobie stanów umysłowych przez ich posiadacza.

Tyle tylko że akurat w przypadku Jamesa nawiązywanie do tej właśnie tradycji jest nieco zaskakujące – wszak z nią przede wszystkim, i to deklarując to całkiem otwarcie, próbował zerwać Peirce już na długo przed publikacją „How to Make our Ideas Clear”⁷. James zdaje się w ogóle nie uwzględniać tego anty-kartezjańskiego kontekstu pragmatyzmu w wydaniu Peirce’a, i w efekcie umieszcza Peirce’owską maksymę pragmatyczną w zupełnie obcym temu ostatniemu modelu filozofii umysłu, pozwalającym traktować wyrażanie przekonań oraz przypisywanie ich sobie jako czynności na dobrą sprawę równoważne, jeśli nie tożsame. Efekt, jaki osiąga, jest jedynym właściwym efektem zastosowania maksymy pragmatycznej w *tym* modelu: skoro bowiem posiadanie przekonania polega na zdolności do przypisania go sobie, ta zaś – w myśl maksymy – zasadza się na znajomości jego następstw dla zachowania, to oczywiście posiadanie przekonania da się sprowadzić do pewnej reprezentacji jego skutków w zachowaniu. Tymczasem w Peirce’owskim modelu umysłu przejście takie jest zupełnie nieuprawnione, gdyż posiadanie przekonania i jego przypisywanie sobie zasadzają się tu na czymś zupełnie innym. By wyrazić to jeszcze inaczej, James w punkcie dotyczącym natury i treści przekonań jawi się jako kartezjanista, który jednak zastępuje Kartezjańską, nieco mitologiczną wizję bezpośredniego dostępu do treści przekonań koncepcją dostępu za pośrednictwem skutków w zachowaniu, opartą na pragmatycznej maksymie Peirce’a.

Natomiast u Peirce’a, ściśle rzecz biorąc, mamy do czynienia z dwojaką sytuacją. Można mianowicie mówić o pierwotnym identyfikowaniu własnych prze-

⁶ Fundamentalne rozważania nad tymi kwestiami zawiera praca Alaina de Libery *Archéologie du sujet. I: Naissance du Sujet*, Vrin, Paris 2007.

⁷ Uczynił to w cyklu artykułów w „Journal of Speculative Philosophy” z 1868 i 1869 r., z których najważniejsze to „Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man”, „Some Consequences of Four Incapacities” oraz „Grounds of Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities”. Zob. *Writings of Charles S. Peirce*, wyd. cyt., t. II, s. 193–272.

konań i ich przypisywaniu sobie, możliwym, zanim wykształci się pojęcie przekonania i pojęcia z nim związane. To pierwotne identyfikowanie przekonań dokonuje się *via* ich treść właściwą, a więc poprzez rzeczywiste i możliwe skutki, jakie dane przekonanie przypisuje swemu przedmiotowi. I tak np. do mojego przekonania, że piec jest zimny, które następnie musiałem zrewidować, dotknąwszy pieca, mogę w tym pierwotnym sensie odnieść się mówiąc „Piec był zimny, a potem, gdy go dotknąłem, był gorący”. Peirce wprawdzie podkreśla, że w naturalny sposób prowadzi to do prób wytłumaczenia tych dziwnych zmian rzeczywistości, co ostatecznie owocuje teorią postulującą istnienie przekonań, które mogą przypisywać swym przedmiotom własności, których te nie posiadają. Nie wydaje się jednak, by miało to świadczyć o jakiejś zasadniczej niestabilności tego pierwotnego sposobu identyfikacji przekonań. Peirce po prostu wskazuje na to, w jaki sposób dobrze nam znana koncepcja nas samych jako posiadaczy różnego rodzaju stanów umysłowych, w tym przekonań, mogła wyrosnąć ze stadium, w którym ludzie nie posiadali żadnej takiej koncepcji, a jedynie różne zmieniające się pod wpływem doświadczenia i rozumowania przekonania i koncepcje dotyczące świata zewnętrznego.

Co się natomiast tyczy stadium, w którym dysponujemy już pojęciem przekonania i innych stanów umysłowych, takich jak spostrzeżenie, chcenie *etc.*, identyfikowanie tych stanów za pośrednictwem ich treści nie zostaje po prostu, jak mogłoby się wydawać z perspektywy Jamesa, wyparte, zastąpione przez ich identyfikację za pośrednictwem skutków w zachowaniu, choć ściśle rzecz biorąc ich pojęcie, np. pojęcie przekonania, jest pojęciem stanu o określonych następstwach behawioralnych. Wydaje się raczej, że i w tym stadium główną pracę wykonuje identyfikacja za pośrednictwem zwykłej treści, natomiast identyfikacja przez zachowania wkracza jedynie w przypadkach wątpliwych, np. wtedy, gdy chcemy się upewnić, czy rzeczywiście jakaś osoba żywi przekonanie, któremu daje słowny wyraz.

Istnieje przynajmniej jeden powód, dla którego pragmatyzm w wersji Peirce’a, a w szczególności jego koncepcja przekonania, mogą nastręczać spore trudności interpretatorom. Otóż Peirce z jednej strony definiuje przekonanie jako dyspozycję do działania w określony sposób w określonych (faktycznych i możliwych) okolicznościach, z drugiej jednak strony *treści* przekonania nie jest skłonny definiować w kategoriach jego wpływu na zachowanie ani nawet sprowadzać do tego rodzaju skutków. Innymi słowy, choć przekonanie rozumie on jako taki stan, który znajduje naturalne ujście w zachowaniu, jako, by tak rzec, stan urządzenia sterującego zachowaniem, to jednak nie uważa, by przekonanie było z tej racji pozbawione niezależnej treści reprezentacyjnej, którą, jak już wspomniałem, definiuje on w kategoriach skutków, jakie dane przekonanie przypisuje swemu przedmiotowi. Wprawdzie oba składniki doktryny Peirce’a nie wykluczają się w sensie logicznym, ale zachodzi między nimi pewne napięcie, zwłaszcza z punk-

tu widzenia tych wszystkich (a było ich zaskakująco dużo w dziejach filozofii), którzy uważają, że istnieją stany, których naturalną funkcją jest reprezentowanie świata. Stanom takim łatwo oczywiście przypisywać treść reprezentującą, ale tym trudniej, mając owe stany w zanadru, przypisywać taką treść stanom niebędącym z natury swej reprezentacjami czegokolwiek. Przypisanie takie wydaje się niejako „wbrew naturze” tych innych stanów.

Tak właśnie, jak się zdaje, rozumował James, z tym że ponieważ odrzucał on zarazem istnienie „naturalnych reprezentacji”, nie znajdował już niczego, czemu można by przypisać treść reprezentującą, a przeto ostatecznie uznał zarówno tę treść, jak i bazujące na niej klasyczne rozumienie prawdziwości za mity. Podobnym tropem poszło wielu autorów należących do „jamesowskiego” skrzydła pragmatyzmu i neopragmatyzmu, współcześnie zwłaszcza R. Rorty, który zdecydowanie odrzuca, jako uroszczenie, tradycyjne rozumienie prawdziwości jako adekwatności reprezentacji, a czyni tak dlatego, iż za nieporozumienie uważa będące jego presupozycją pojęcie reprezentacji. Pojęcie reprezentacji ma być zaś niespójne dlatego – i tu Rorty w największym może stopniu ujawnia swe jamesowskie korzenie – że nie można jakoby stanów służących do sterowania zachowaniem uważać jednocześnie za stany coś przedstawiające (prawdziwie lub fałszywie). Jednak właśnie takiej „niespójności” dopuszcza się Peirce.

Na ów zarzut niespójności można by w imieniu Peirce’a odpowiedzieć, najkrócej i bez wchodzenia w zawitości jego doktryny, następująco. To prawda, że przekonania są pierwotnie stanami znajdującymi bezpośrednie ujęcie w zachowaniu, i w tym sensie ich naturalną funkcją jest sterowanie działaniem. Jednak błędem jest przypuszczać, że człowiek (czy jakkolwiek inna żywa istota) może robić wyłącznie takie rzeczy, które leżą w jego naturze, że zatem w szczególności pewnych stanów, z natury znajdujących bezpośrednie ujęcie w zachowaniu, używać może jedynie do sterowania na bieżąco swymi reakcjami na bodźce docierające z otoczenia. Prowadzi to od razu do kwestii, jaki mógłby być w przybliżeniu mechanizm owego reprezentowania przez stany z natury niereprezentujące. Rozwiązanie, które można wyczytać z pism Peirce’a, ma dwa ważne składniki. Pierwszym z nich jest odrzucenie poglądu, który można by nazwać „aksjomatem Arystotelesa”, że warunkiem koniecznym poznawczego i semantycznego odnoszenia się jakiegokolwiek reprezentacji do jej przedmiotu jest to, by przedmiot ten był w pewien sposób przyczynowo odpowiedzialny za ową reprezentację. Aksjomat ten, a raczej dogmat, podzielali przed Peirce’em niemal wszyscy filozofowie, zarówno empirystyczni, jak i racjonalistyczni; jedynym znanym mi wyjątkiem jest Leibniz, u którego pojęcie przedstawienia („percepcji”) i jego treści nie ma nic wspólnego z jakąkolwiek zależnością przyczynową od przedmiotu przedstawienia (w metafizyce Leibniza nie ma, jak wiadomo, w ogóle miejsca na taką zależność). Peirce odrzuca ów aksjomat przede wszystkim dlatego, że nie wierzy w istnienie przedstawień (w tym przekonañ) niezależnych

od innych przedstawień, a więc takich, których treść dałoby się wytłumaczyć jedynie zależnością od ich przedmiotu⁸. Jednak właśnie owa uniwersalna zależność każdego przedstawienia od mnóstwa innych przedstawień – drugi ważny aspekt koncepcji Peirce’a – wykluczająca wprawdzie przyczynowe wyprowadzenie treści przedstawienia z jego przedmiotu, pozwala zarazem Peirce’owi zrozumieć to, w jaki sposób pewne stany niebędące z natury swej reprezentacjami czegokolwiek mogą jednak taką obcą swej naturze funkcję pełnić. Otóż ta wtórna funkcja przysługuje im z racji ich zależności od innych przedstawień.

Jakiego rodzaju zależności ma na myśli Peirce? Nie są to oczywiście zależności logiczne, zależności wynikania. Skoro bowiem mają one stanowić fundament dla treści przekonań i innych przedstawień, to nie mogą treści tej zakładać jako danej. Ale tak właśnie działałoby się, gdyby zależności te miały charakter logiczny. Najogólniej rzecz biorąc, są to zależności przyczynowe o charakterze motywacyjnym, polegające na tym, iż pewne przekonania popychają nas do innych. Jest to proces rozumowania, wnioskowania, nie zawsze hołdujący poprawnym wzorcom logicznym, i właściwie nigdy niebędący przykładem wnioskowania niezawodnego, dedukcji, zawsze jednak dający się zinterpretować jako próba powzięcia najlepszego w danych okolicznościach (w świetle dostępnych danych) przekonania⁹. Logika, zdaniem Peirce’a dyscyplina normatywna, może *ex post* formalizować różne aspekty tego procesu, te mianowicie, które cechują się szczególnym stopniem niezawodności (dedukcja) lub wydajności poznawczej (indukcja i inne formy wnioskowania zawodnego, zwłaszcza abdukcja). Jednak normatywność, którą ucieleśnia logika, jest obecna w rozumowaniu i bez tego, tak jak normy gramatyczne są obecne w języku, jeszcze zanim zostaną skodyfikowane. I to właśnie z uwagi na tkwiącą w rozumowaniu normatywność pojawiające się w jego toku przekonania i pojęcia mają własności reprezentujące, odnoszą się do czegoś.

Ta ostatnia zależność wiąże się z Peirce’owskimi koncepcjami prawdy i rzeczywistości. Mówiąc w największym skrócie, przez prawdę rozumie on rezultat, do którego zmierza na dłuższą metę proces badania, a przez rzeczywistość – korelat owego idealnego, docelowego zbioru przekonań. Jednak owego zbliżania się do prawdy Peirce nie traktuje jako deterministycznego, przyrodniczego czy choć-

⁸ Zob. np. „Questions Concerning Certain Faculties...”, wyd. cyt., s. 209–210.

⁹ Należy zastrzec, że opis tego procesu w kategoriach przechodzenia od przekonania do przekonania, wnioskowania, rozumowania *etc.*, jest pewnym „oszustwem”. Możliwość ujęcia go w takich kategoriach wymaga bowiem uprzedniego zastosowania pojęć przekonania, treści, reprezentacji itp. do stanów, które *zanim* staną się w pełnym tego słowa znaczeniu przedstawieniami i przekonaniami, mogą już pozostawać w typowych dla tych ostatnich relacjach. O tricku tym można myśleć jako o wykorzystaniu rozwiniętej sieci relacji między przekonaniami jako modelu owej bardziej pierwiastkowej sieci zależności między stanami, które wprawdzie przekonaniami nie są, zachowują się jednak do pewnego stopnia jak przekonania i w pewnych okolicznościach mogłyby się nimi stać.

by socjologicznego procesu, lecz jako pewną normatywną konstrukcję, wyrażającą to, na czym właściwie polega racjonalność rozumowań, w jakie angażujemy się tak na co dzień, jak i w nauce. Polega ona na tym, że wszędzie tam, gdzie nasze przekonania popadają w konflikt z przekonaniami innych, staramy się znaleźć źródła tej różnicy i w razie potrzeby przekonania nasze zmodyfikować. Nie chodzi jednak o proste dostosowywanie się do sądów innych (taka procedura nie byłaby zdaniem Peirce'a szczególnie racjonalna, choć już ona reprezentuje pewien szczebel racjonalności), lecz raczej o wykorzystanie niezgody innych jako naturalnego sygnału tego, iż nasze przekonania wymagają bliższego, krytycznego zbadania. Swe odniesienie i treść nasze myśli, przekonania i pojęcia (a w efekcie także słowa naszego języka) czerpią z tego właśnie procesu asymptotycznego, normatywnie określonego zbliżania się do prawdy, w którym uczestniczą. Że nie jest to czysto werbalna koncepcja odniesienia i treści, widać choćby stąd, że ma ona daleko idące konsekwencje dla semantyki, epistemologii czy filozofii nauki. O jednej z nich już wspominałem: chodzi o odrzucenie przyczynowych teorii odniesienia i treści. Inną jest daleko idący redukcjonizm: jeżeli mianowicie zakładamy, że właściwym wyznacznikiem odniesienia jest domniemana, idealna teoria końcowa, to w praktyce oznacza to, że za „roboczy” wyznacznik odniesienia musimy uznać teorie, które aktualnie uważamy za najlepsze. Prowadzi to m.in. do znanych rozwiązań z filozofii nauki, w których analizując jakieś dawne, odrzucone już teorie, np. flogistonową teorię spalania, odniesienia dla występujących w nich pojęć poszukuje się w kategoriach dziś uznawanych teorii, a więc np. teorii tlenowej czy chemii fizycznej postulującej istnienie powłok elektronowych i elektronów walencyjnych.

Nie ma tu miejsca na szersze rozważanie różnych aspektów Peirce'owskiej teorii prawdy i rzeczywistości, w tym jej ścisłych związków z jego koncepcjami semiotycznymi. Nie ulega w każdym razie wątpliwości, że Peirce'a rozumienie prawdziwości, choć nie jest, ściśle rzecz biorąc, rozumieniem korespondencyjnym, nie ma też nic wspólnego z Jamesowskim utożsamieniem prawdy ze skutecznością. Wypada natomiast rozważyć jeszcze jedną kwestię: jak z perspektywy Peirce'a można wytłumaczyć fakt, iż przekonania, choć z natury spełniają się znajdując ujście w działaniach, zaczynają, wbrew tej swojej naturze, znajdować ujście przede wszystkim w innych przekonaniach, co zapoczątkowuje proces wnioskowania i badania. Kwestię tę można by za Kantem nazwać problemem refleksji.

Określenie to jest zasadne o tyle, że wyjaśnienia domaga się tu zmiana podstawowego kierunku oddziaływania przekonań: o ile pierwotnie, z natury, oddziałują one na zewnątrz, znajdując ujście i manifestację w fizycznych działaniach w materialnym świecie, o tyle w wyniku rozważanej reorientacji nie przestają wprawdzie prowadzić do działań, jednak *gros* ich oddziaływania kieruje się do wewnątrz, ulega zatem odwróceniu, odbiciu, refleksji właśnie. Peirce nie przedstawia żadnego całościowego wyjaśnienia tego fenomenu, tej nadwyżki następstw

myślowych nad praktycznymi skutkami w postaci działań. Można natomiast znaleźć w jego filozofii przesłanki do potraktowania całego problemu jako trudności o charakterze pojęciowym, a więc rozwiązywalnej w drodze zmiany sposobu myślenia o pewnych sprawach, nie zaś w drodze budowania nowych hipotez czy scenariuszy przyczynowych. Owa pożądana zmiana sposobu myślenia polega, mówiąc najkrócej, na zaliczeniu w poczet zdarzeń myślowych czegoś, czego zrazu do tego porządku byśmy nie zaliczyli, gdyż nie znajduje bezpośredniego ujścia w działaniu. Innymi słowy, chodzi o rozszerzenie pojęcia myślenia z tego, co stanowi bezpośrednio wewnętrzne zaplecze naszych rozmyślnych działań na wszystko to, co rozgrywa się w nas i co może mieć bezpośredni lub pośredni wpływ na działanie. Rozszerzeniu temu sprzyja wyraźnie podzielane przez Peirce'a, a mające korzenie m.in. kantowskie, odejście od myślenia o myśleniu jako szczególnego rodzaju działaniu, niejako działaniu wewnętrznym.

Czas zamknąć tę z konieczności skrótową i miejscami może nieco enigmatyczną rekonstrukcję poglądów Peirce'a i wrócić do naszego tytułowego nieporozumienia między nim a Jamesem. Wydaje się, że James nie zwrócił w ogóle uwagi na dokonującą się u Peirce'a zmianę pojęciową, na wspomniane rozszerzenie porządku myślenia o ciągu zdarzeń nieznajdujące bezpośredniego przełożenia na rozmyślne działania w świecie zewnętrznym. A przede wszystkim wydaje się, że Jamesowi obce było myślenie o myśleniu jako czymś zasadniczo różnym od działania. Stąd nawet tam, gdzie James bierze pod uwagę ewentualność, że nasze myśli niekiedy prowadzą wyłącznie do innych myśli, a nie działań na zewnątrz, skłonny jest rozważać to jako przypadek myślenia prowadzącego wprost do działania, tyle że akurat działania wewnętrznego. Widać więc, że James miał mocne powody ku temu, by jedynej treści naszych stanów poznawczych, w szczególności przekonań, upatrywać w ich praktycznych konsekwencjach. Skoro bowiem myślenie to właściwie tyle, co szczególny rodzaj działania, podejmowanego gwoli innych działań (myślowych lub nie), to w rzeczy samej bezpodstawne może się wydawać poszukiwanie w nim jakiegokolwiek treści przedstawiającej coś od owych przygotowywanych działań różnego. Mamy tu zatem do czynienia z daleko idącym rozciągnięciem pojęć odnoszących się pierwotnie do działań w świecie zewnętrznym na porządek myślenia. Rozciągnięcie to jest nieuprawnione, choć zrozumiałe: stanowi mianowicie wynik zbyt dosłownego („konstytutywnego” mówiąc po kantowsku) potraktowania pewnego roboczego modelu, jakim w stosunku do myślenia może być działanie.

Jak w tych kategoriach można by zdiagnozować nieporozumienie tkwiące w Jamesowskiej interpretacji Peirce'a? Choć Peirce podziela fundamentalny dla pragmatyzmu, a co do swej genezy stoicki pogląd, że człowiek jest przede wszystkim istotą praktyczną, a więc w swej konstytucji obliczoną na działanie, to jednak właściwie na żadnym etapie swych rozważań nie jest skłonny traktować działania jako uprawnionego modelu dla myślenia. Myślenie, choć ściśle zwią-

zane z działaniem i prowadzące każdorazowo do kształtowania się przekonani rozumianych jako dyspozycje do działania, samo jednak działaniem nie jest, a pod pewnymi względami jest do niego tak niepodobne, że choćby robocze potraktowanie myślenia jako szczególnej odmiany działania wkiła nas w trudne do późniejszego wykorzenia błędy filozoficzne.

Tym jednak, co u Peirce'a najważniejsze, a czego James, jak się zdaje, zwyczajnie nie dostrzegał, jest awans myślenia do rangi niejako drugiej natury człowieka, nadbudowującej się nad jego pierwszą, praktyczną naturą, ostatecznie jednak podporządkowującej ją sobie. Nasze myśli są wprawdzie zawsze – tak chce nasza „pierwsza” natura – dyspozycjami do działania, takie jest po prostu ich usytuowanie w szerszej ekonomice naszego organizmu. Możemy jednak stopniowo przestawić się na taki sposób funkcjonowania, w którym myśli kształtuje się i posiada nie po to, by na ich podstawie działać, lecz dla nich samych. Taka jest nasza druga natura, polegająca na utożsamieniu się z naszymi myślami, podczas gdy nasza pierwsza natura każe nam raczej utożsamić się z naszymi działaniami. Przeciwieństwo między Jamesem, odwołującym się do pierwszej natury, a Peirce'm, za miarodajną uznającym drugą, to jedno z najgłębszych przeciwieństw filozoficznych, jakie kiedykolwiek się pojawiły między skądinąd jakoś sobie bliskimi filozofami. W takich przypadkach łatwo o nieporozumienia polegające na niedostrzeganiu owych przeciwieństw przynajmniej przez jedną ze stron, w naszym przypadku – Jamesa, a zarazem nieporozumienia te są zwykle tym głębsze.

W kontekście dotychczasowych wywodów nie będzie raczej zaskakującą deklaracją, że w kwestiach dotyczących natury myślenia, przekonania, treści i ich relacji z jednej strony do działania, z drugiej zaś do reprezentowanej rzeczywistości, podzielam większość przedstawionych tu poglądów Peirce'a, odrzucam natomiast poglądy Jamesa, a zwłaszcza ich „praktycystycznego” ducha. Pragmatyzm, jaki odnajduję u Peirce'a, i który uważam za najważniejszy głos w filozofii po Kancie, nie ma nic wspólnego z jakąkolwiek redukcją teorii do praktyki, z jakimkolwiek „prymatem rozumu praktycznego”. Wizja filozofii stojąca za Peirce'owską wersją pragmatyzmu jest wizją filozofii jako przedsięwzięcia przede wszystkim poznawczego, jako rozwiązywania zagadek dotyczących świata i człowieka. Obce mu jest natomiast oczekiwanie od filozofii jakiegoś szczególnego wkładu do ludzkiego szczęścia i spełnienia – tu zdecydowanie rozchodzą się drogi tak pojmowanej filozofii i np. religii czy medycyny. Zarazem tu właśnie, jak się zdaje, w najbardziej fundamentalny sposób rozchodzą się drogi Peirce'a i Jamesa.

A History of a Misunderstanding: Peirce and James

Keywords: *behavior, belief, concept, content, William James, the pragmatic maxim, Charles S. Peirce, pragmatism, thought*

The author focuses on James's thesis, allegedly stemming from Peirce, that the entire content of a belief is made up of the behavioral effects of this belief (actual and possible). After showing that this thesis by no means follows from whatever Peirce had said about belief, concept and content and their relations to action and behavior, the author tries to account for the roots of James's misunderstanding of Peirce. He finds them in a profound difference between what these philosophers had to say about the nature of thinking (whether it is a case of action or not) and the relation between two modes of referring to one's cognitive states: expressing them and ascribing them to oneself. Against the background of these different assumptions two radically opposed visions of philosophy can be presented: Peirce's views philosophy as primarily a theoretical enterprise akin to science, and James's idea of philosophy was that it formed an important part of the efforts to make human life better and happier.