

John Dewey

Filozofia w poszukiwaniu tego, co niezmiennie¹

W poprzednim rozdziale wspomniałem mimochodem o klasycznym rozróżnieniu mniemania i wiedzy, lub, w terminologii Locke'a, wiedzy i sądu. W myśl tego rozróżnienia, wiedza i pewność są tym samym. Pozostaje kwestią sporną, czy podstawą pewności jest rozum, czy też doznanie, a także, czy jej przedmiotem jest istota, czy też istnienie. W odróżnieniu od tego utożsamienia, samo słowo 'przekonanie' czyni niejako aluzję do pewności. Mamy przekonanie, gdy nie mamy wiedzy lub pełnej pewności. Dlatego właśnie poszukiwanie pewności zawsze wiązało się z chęcią przekroczenia przekonania. Skoro jednak, jak już odnotowaliśmy, wszystkie sprawy praktyczne zawierają element niepewności, możemy wznieść się od przekonania do wiedzy jedynie wtedy, gdy oddzielimy tę drugą od praktycznego działania i wytwarzania.

W obecnym rozdziale zajmiemy się przede wszystkim wpływem ideału pewności, wynoszącego ją ponad przekonanie, na wyobrażenia o naturze i funkcji filozofii. Grecy myśliciele jasno – i całkiem słusznie – dowodzili, że doświadczenie nie może dostarczyć, gdy idzie o istnienie rzeczy, niczego ponad przygodne prawdopodobieństwo. Doświadczenie nie dostarczy nam prawd koniecznych, a więc takich prawd, których pełny dowód jest sprawą rozumu. Płynące z niego wnioski są szczegółowe, nie zaś powszechnie ważne. Nie są „ściśle”, toteż nie zasługują na miano „naukowych”. W ten sposób powstaje rozróżnienie między prawdami rozumowymi, czy też, by użyć nowożytnej terminologii, prawdami dotyczącymi związków między ideami, oraz „prawdami” dotyczącymi istnienia, sprawdzanymi empirycznie. Do sfery mniemania, przeciwstawionej sferze wiedzy, zaliczono, więc, nie tylko sztuki kluczowe dla przemysłu i praktyki społecznej ale również wszystkie te nauki, które zależą od indukcyjnego wnioskowania z obserwacji.

Pokusić można się o uwagę, że status ten w niczym nie umniejsza wartości tych sztuk i nauk, zwłaszcza że przyrodoznawstwo rozwinęło techniki osiągnięcia wysokiego stopnia prawdopodobieństwa oraz mierzenia, w wyznaczonych granicach, stopnia prawdopodobieństwa, który przysługuje wnioskowi poszczególnych argumentów. Lecz z historycznego punktu widzenia, zagadnienie jest zbyt złożone by poprzestać na takiej ripocie. Albowiem pomniejszono wagę nauk empirycznych i obserwacyjnych zestawiając je z naukami racjonalnymi, którym przysługiwała prawdziwość konieczna z uwagi na ich

¹ Rozdział drugi *The Quest for Certainty. A Study of the Relation of Knowledge and Action*. (Gifford Lectures 1929). Capricorn Books, New York 1960, ss. 26-48.

wieczne i uniwersalne przedmioty. W konsekwencji, wszystkie nauki obserwacyjne, których przedmioty nie dały się podciągnąć pod formy i zasady rozumu, cieszyły się tym samym lekceważeniem, co sprawy praktyczne. Przedmioty tych nauk uważano bowiem za niskie, świeckie i pospolite w porównaniu z doskonałymi bytami rozumu.

Oto powód, dla którego warto cofnąć się aż do czasów filozofii greckiej. Cała tradycja filozoficzna aż po dzisiejszy dzień traktuje doświadczenie po macoszemu, za właściwy cel i ideał wiedzy prawdziwej uznaje zaś byty, które nie poddają się badaniu metodą eksperymentalną, nawet jeśli są częścią rzeczywistości zmysłowej. Konsekwencje wynikające z tego stanowiska dla filozofii są oczywiste. Jeśli chodzi o metodę, filozofowie poczuli się do twierdzenia, że posiadli metodę, która wypływa z samego rozumu i znajdującą w nim uzasadnienie, niezależnie od doświadczenia. Dopóki panowało przeświadczenie, że sama przyroda jest poznawalna za pomocą tej samej metody rozumowej, konsekwencje tego stanowiska, w każdym razie te najbardziej oczywiste, nie były zbyt szkodliwe. Nie oddzielano bowiem filozofii od autentycznej nauki, lub też tego, co za nią uchodziło. W istocie, rozróżnienie to nie było znane. Rozróżniano jedynie różne gałęzie filozofii: metafizyczną, logiczną, fizyczną, moralną itd., według zstępującej skali demonstratywnej pewności. Jako że w myśl tej teorii, przedmiot niższych nauk z natury różnił się zasadniczo charakterem od przedmiotu prawdziwej wiedzy, nie było racjonalnych podstaw by narzekać na niższy stopień wiedzy, zwany przekonaniem. Ten gorszy rodzaj wiedzy, czyli przekonanie, odzwierciedlał niedoskonałość swego przedmiotu.

Rewolucja naukowa XVII w. przyniosła doniosłe zmiany. Samej nauce udało się dzięki pomocy matematyki przenieść schemat wiedzy demonstratywnej na obiekty przyrodnicze. „Prawa” przyrody miały ten sam stały charakter, który w starszym paradygmacie przysługiwał rozumowym i idealnym formom. Zmatematyzowana nauka przyrodnicza, sformułowana w terminologii mechanistycznej, rościła sobie pretensję do bycia jedyną prawomocną filozofią przyrody. W konsekwencji, przyrodoznawstwo zerwało przymierze ze starszymi filozofiami i utraciło ich wsparcie. Filozofia, aby zachować roszczenie do bycia wyższym rodzajem wiedzy, została zmuszona przyjąć postawę zawistną i by tak rzec, złośliwą w stosunku do wyników badań przyrodniczych. Podstawy tradycyjnej filozofii zostały w międzyczasie wchłonięte przez teologię chrześcijańską i za pośrednictwem nauczania religijnego stały się częścią kultury dziedziczonej przez tych, którzy nie zetknęli się z filozofią techniczną. W konsekwencji, współzawodnictwo między filozofią i nową nauką o prym w dziedzinie wiedzy, przybrało postać konfliktu między wartościami duchowymi, za którymi stała wiekopomna tradycja filozoficzna oraz wynikami wiedzy

przyrodniczej. Wraz z postępem badań naukowych, jasnym się stało, że nauka przejmuje terytorium, do którego zastrzegła sobie prawo filozofia. I tak filozofia w swej formie klasycznej przerodziła się w apologię wiary w ostateczną rzeczywistość jako opokę dla wartości, które powinny regulować życie i postępowanie ludzkie.

Zastosowane właśnie podejście historyczne bez wątpienia ma pewne wady. W szczególności można postawić zarzut, że problematyka antyczna, której przypisałem szczególną wagę, nie ma większego znaczenia dla myśli nowożytnej, a zwłaszcza dla filozofii współczesnej. Można też twierdzić, że filozofia w ogóle nie ma znaczenia dla ludzi, którzy nie są usposobieni filozoficznie. Z kolei ci, którym filozofia jest nieobca, być może zarzucą nam, że nasza krytyka znajduje sobie łatwego chłopca do bicia lub w najlepszym razie uderza w pozycje, które trącą już myszką. Wreszcie ci, którzy do filozofii nastawieni są wrogo, zapytają pewnie, kogo obchodzą naszego argumenty, prócz zawodowych filozofów.

Pierwszy z tych zarzutów rozważymy w sposób bardziej wyczerpujący w następnym rozdziale, gdzie spróbuję pokazać, że filozofie nowożytne, po mimo dzielących ich różnic, zmagają się z tym samym problemem, a mianowicie, jak pogodzić wyniki nauki nowożytnej z głównymi religijnymi i moralnym tradycjami zachodu. Prześledzimy wtedy również związki tego problemu z przejętą od Greków koncepcją na temat związku wiedzy i rzeczywistości. Na tym etapie rozważań wystarczy zauważyć, że, fundamentalna opozycja wiedzy i działania, teorii i praktyki, została zachowana, po mimo znaczących zmian w szczegółowych założeniach, oraz że przekonania praktyczne wciąż uchodzą za niepewne i niedoskonałe w porównaniu z przekonaniami, które bezpośrednio odnoszą się do przedmiotów wiedzy; w efekcie, zachowano pogląd, że te pierwsze są wiarygodne tylko wtedy, gdy da się je wyprowadzić z tych drugich. Dla nas znaczenie ma nie tyle specyficzna treść myśli Greckiej, lecz decyzja, która w niej zapadła, żeby wiarygodność (*security*) mierzyć pewnością wiedzy, której probierzem, z kolei, jest przystawanie myśli do stałych i niezmiennych bytów, niezależnych w swej istocie od tego, co robimy w naszych praktycznych przedsięwzięciach.

Drugi zarzut ma inny charakter. Wysuwają go ci, dla których nie tylko filozofia grecka, ale filozofia w ogóle, nie ma nic wspólnego z doniosłymi sprawami ludzkimi. Skłonni są oni przyznać, ba twierdzić, że roszczenie sobie prawa do bycia wyższym rodzajem wiedzy niż ta, której dostarczają nauki przyrodnicze, jest typowym zarozumiałstwem filozofów. Jednakże utrzymują zarazem, że fakt ten ma znaczenie tylko dla zawodowych filozofów.

Ten drugi zarzut nie byłby pozbawiony mocy, gdyby nie to, że jego zwolennicy hołdują zasadniczo temu samemu kultowi pewności i niezmienności przedmiotów wiedzy, który jest

właściwy filozofom, aczkolwiek wyznają go w nieco prymitywnej formie. Obca jest im myśl, że filozofia odsłania tę rzeczywistość w sposób pewny. Lecz dalecy są od uznania, wprost lub milcząco, że formy inteligentnie koordynowanego działania są właściwymi środkami zabezpieczenia wartości. Wprawdzie uznają tę ideę w odniesieniu do pewnych celów i dóbr, lecz traktują je jako wartości czysto materialne, związane ze zdrowiem, bogactwem, i manipulacją środowiskiem dla przyziemnych celów, a tym samym zachowują tradycyjny podział na wyższą i niższą rzeczywistość. Być może obce są im takie terminy jak „rozum”, „prawda konieczna”, „powszechnik”, „rzeczy same w sobie”, czy „pozór”. Niemniej jednak, pozostają pod wpływem idei, że istnieje inna droga ostatecznego zabezpieczenia wyższych ideałów oraz celów niż działanie, kierowane wiedzą. Przyznają wprawdzie, że praktyczne działanie jest niezbędne dla osiągnięcia praktycznych celów, lecz wyraźnie odgraniczają praktyczne wartości od wartości duchowych i idealnych. Filozofowie nie wymyślili tego podziału, a jedynie dali intelektualny wyraz i uzasadnienie ideom, które były częścią świadomości powszechnej. Niektóre elementy tych idei są równie żywe w kulturze współczesnej, jak w czasach minionych. W istocie, przekonanie, że ostateczne wartości wymagają objawienia oraz ucieleśnienia za pomocą szczególnych środków, radykalnie odmiennych od sztuk praktycznych, które podążają za niższymi i mniej doniosłymi celami, wyryło się w świadomości powszechnej dzięki rozpowszechnieniu doktryn religijnych.

Rozważmy zagadnienie, które z pewnością zasługuje na uwagę całej ludzkości, nie zaś jedynie zawodowych filozofów. Jak potraktujemy problem zabezpieczenia wartości tego, co godne podziwu, szacunku, aprobaty i ucieleśnienia w życiu? Przypuszczalnie, konsekwencją teoretycznej degradacji praktyki jest to, że problem bezpiecznego umocowania wartości w ludzkim doświadczeniu rzadko bywa podnoszony w kontekście zagadnienia relacji między wiedzą i praktyką. Lecz żaden pogląd na status działania nie może ograniczyć tego ostatecznego do aktów samolubnych, poczynań podyktowanych rozsądkiem, wygodą, lub jak to się mówi, względami „użytecznymi”. Od tego, co ludzie czynią, zależy zachowanie i rozpowszechnienie intelektualnych wartości, moralnych cnót, estetycznych ideałów, a także zachowanie ładu i przyzwoitości w stosunkach międzyludzkich.

Czy to z powodu wagi, jaką tradycyjna religia przywiązuje od zbawienia indywidualnej duszy czy też z innych powodów, mamy skłonność do ograniczania zakresu moralności do zwrotnego oddziaływania naszego postępowania na nas samych. Nawet utilitaryzm, po mimo swej jakże pozornej niezależności od tradycyjnej teologii oraz nacisku położonego na dobro powszechne jako kryterium oceny postępowania, obstaje w swej hedonistycznej

psychologii przy przyjemności prywatnej jako motywie działania. Rozważmy dla odmiany ideę, że rzeczywistym przedmiotem *wszelkiego* inteligentnego postępowania jest stabilny rozwój wszystkich czynników, które sprawiają, że życie nabiera wartości we wszystkich dziedzinach ludzkiego bytowania. Otóż, propozycja ta spychana jest w cień przez panujący obecnie pogląd, że moralność jest szczególnym rodzajem działania nakierowanego na osobiste walory i satysfakcje działającej jednostki. Choć w nieco odmienionej jego postaci, wciąż trwamy przy podziale aktywności na dwa rodzaje o zgoła różnej wartości. W rezultacie, przypisujemy negatywną konotację określeniom takim jak „praktyczne” czy „użyteczne”. Zamiast poszerzyć znaczenie „tego, co praktyczne”, tak by objęło wszystkie formy działania, za sprawą których wszystkie wartości życia rosną i krzepną, w tym rozpowszechnienie sztuk pięknych i kultywację gustu, procesy edukacyjne i wszystkie aktywności nadające naszemu istnieniu sens i wagę, zawężamy je do kwestii wygody, dostatku, bogactwa, fizycznego bezpieczeństwa i policyjnego porządku, być może zdrowia, itd., a więc spraw, które w oderwaniu od innych dóbr mogą rościć sobie pretensję jedynie do wartości wąskiej i ograniczonej. W konsekwencji, sprawy te pozostają w gestii nauk technicznych i sztuk; nie dorastają do tych „wyższych” potrzeb, którym towarzyszy poczucie, że niezależnie od położenia niższych dóbr, wydanych na pastwę kapryśnego losu, najwyższe wartości pozostają niezmiennymi atrybutami tego, co ostatecznie rzeczywiste.

Nasz pogardliwy stosunek do „praktyki” uległby zmianie, gdybyśmy nawykli rozumieć ją w najbardziej swobodnym sensie oraz zarzucili dualistyczny podział wartości na te z istoty wyższe oraz te z istoty niższe. Powinniśmy rozumieć praktykę jako jedyny środek (nie licząc szczęśliwego trafu), za sprawą którego konkretne, doświadczalne bytowanie staje się udziałem tego, co uznajemy za godne szacunku, podziwu i aprobaty. Wtedy również gruntownej zmianie uległby sens słowa ‘moralność’. W jakim stopniu skłonność do lekceważenia trwałych, obiektywnych konsekwencji różnic, jakie powodują związki naturalne i społeczne; w jakim stopniu skłonność do podkreślania wagi osobistych i wewnętrznych motywów i dyspozycji, niezależnie od tego, czy wytwarzają one jakieś trwałe, obiektywne różnice; w jakim stopniu – pytam – skłonności te wyrastają z uporczywej deprecjacji wartości działania oraz wywyższenia form procesów umysłowych, w sferach myśli i uczucia, które nie powodują żadnej obiektywnej różnicy w porządku rzeczy samych?

Można by wysunąć tezę – za którą przemawiają, jak sądzę, istotne racje – że marginalizacja działania w poszukiwaniu takiego zabezpieczenia wartości, jakie jest dla człowieka dostępne, stanowi relikwyt tych etapów rozwoju cywilizacji, na których człowiek w stopniu jedynie ograniczonym mógł regulować oraz eksploatować warunki umożliwiające

mu realizację konsekwencji jego działania. Jak długo człowiek nie był w stanie kształtować biegu rzeczy za pomocą form swego działania, szukał, co wydaje się zrozumiałe, emocjonalnego surogatu; pozbawiony rzeczywistej pewności pośród niestabilnego i niebezpiecznego świata, kultywował takie skłonności, które mogły dać mu *poczucie* pewności. Bardzo możliwe, że kultywowanie tego poczucia, utrzymane w granicach rozsądku, dodawało człowiekowi odwagi i pewności siebie, dzięki którym mógł lepiej znosić ciężary życia. Nie sposób jednak twierdzić, że fakt ten, o ile w ogóle jest to fakt, nadaje się na punkt wyjścia dla dobrego argumentu filozoficznego.

Wracamy tym samym do pytania o sam zamysł filozofii. Obstawiamy przy tym, że żadna forma działania nie daje niczego zbliżonego do absolutnej pewności; działanie daje zabezpieczenie bez absolutnej gwarancji bezpieczeństwa. Działanie jest zawsze wystawione na niebezpieczeństwo, na ryzyko niepowodzenia. U zarania refleksji filozoficznej powstało przekonanie, że pozostawienie zabezpieczenia wartości na łasce czynów, których rezultaty nigdy nie są pewne, jest zdecydowanie zbyt ryzykowne. Kruchość ta mogła rozciągać się tak daleko, jak sięga empiryczne istnienie, na całą sferę zmysłowego i fenomenalnego świata; lecz właśnie z tego powodu uznano, że należy wykazać, za pomocą wiedzy o nieposzlakowanej reputacji, iż dobra idealne posiadają niepodważalne i nieusuwalne miejsce w dziedzinie tego, co ostatecznie rzeczywiste. W każdym razie, w ten sposób mogli rozumować pierwsi filozofowie. Lecz również dzisiaj, gdy miejsce wartości w rzeczywistym doświadczeniu wydaje się tak niepewne i niestabilne, wielu znajduje szczególne pocieszenie w wyobrażeniu doskonałego dobra przeniesionego w krainę istot, a może nawet w sam raj ponad ludzkim niebem, gdzie autorytet wartości, jeśli nie samo ich istnienie, jest absolutnie niepodważalny.

Nie wnikajmy w to, na ile opisany proces ma charakter kompensacyjny, by użyć kategorii, którą wprowadziła najnowsza psychologia, lecz skoncentrujmy się na jego wpływie na filozofię. Przypuszczalnie nie wywołam sprzeciwu, jeśli powiem, że zasadniczym celem filozoficznych koncepcji, scharakteryzowanych powyżej jako klasyczne, było wykazanie, że przedmioty najwyższej i najbardziej koniecznej wiedzy cechują się również wartościami, którym hołdują nasze najwyższe aspiracje, zachwyty i afirmacje. Oto kwintesencja tradycyjnego filozoficznego idealizmu. Nie sposób odmówić pewnego patosu, z właściwym mu dostojeństwem, tym filozofiom, które poczytują sobie za obowiązek dostarczenie intelektualnego bądź poznawczego ugruntowania dla ontologicznej rzeczywistości wartości najwyższych. Człowiekowi trudno pogodzić się z tym, że intencje i wybory podyktowane szczerym pragnieniem dobra idą na marne, dopóki nie wyobrazi sobie

sfery, w której w pełni zadomowiło się dobro, tożsame z Rzeczywistością będącą źródłem wszelkiej mocy. Wówczas niepowodzenia i frustracje rzeczywistego życia tłumaczy sobie przepaścią między światem skończonym, zjawiskowym i zmysłowym a światem rzeczywistym, tudzież słabością naszego skończonego pojmowania, które nie może dostrzec, że rozbieżność wartości i istnienia jest jedynie pozorna, ani ogarnąć tego, że cząstkowe zło jest elementem pełnego dobra. Tak więc zadaniem filozofii jest naświetlić za pomocą dialektyki, wspartej na rzekomo samooczywistych przesłankach, sferę, w której przedmiot doskonale pewnego poznania jest również przedmiotem najlepszych aspiracji serca. Synteza dobra i prawdy oraz jedności i pełni Bytu staje się tedy celem filozofii klasycznej.

Zarysowany obraz rzeczy mógłby budzić zdumienie, gdyby nie to, że jest tak swojski. Praktyczna aktywność została zrelegowana do najniższego poziomu rzeczywistości. Pragnienie wkrada się tylko tam, gdzie występuje brak, toteż jest oznaką niedoskonałości Bytu. Trzeba, zatem, dać posłuch beznamiętnemu rozumowi aby odkryć rzeczywistość doskonałą i pewność absolutną. Niemniej jednak główną troską filozofów jest dowodzenie, że istotowe własności rzeczywistości, będącej przedmiotem czystej wiedzy, pokrywają się dokładnie z tymi przymiotami, ku którym kierują się nasze uczucia, pragnienia i wybory. Gdy już wiedza została wyniesiona na piedestał kosztem spraw praktycznych, okazuje się, że głównym zadaniem wiedzy jest dowiedzenie absolutnie bezpiecznej i trwałej rzeczywistości wartości, które są ważne dla aktywności praktycznej! Czyż to nie ironia losu, że podczas gdy pragnienie i uczucie zostały zdegradowane do rangi pod każdym względem ustępującej pozycji wiedzy, za główny problem wiedzy, którą nazwano najwyższą i najdoskonalszą, uchodzi istnienie zła – a więc, pragnień zbłąkanych i sfrustrowanych?

Gdyby wskazana sprzeczność miała charakter jedynie intelektualny, czysto teoretyczny, byłaby w swych konsekwencjach praktycznych nieszkodliwa – lecz tak nie jest. Troską nas wszystkich jako istot ludzkich jest właśnie największa ochrona wartości, jaką można uzyskać w warunkach konkretnego istnienia. Myśl, że wartości, które są chwiejne i kruche w naszym świecie cieszą się wiecznym spokojem w rzeczywistości wyższej (dostępnej rozumowi, lecz nie doświadczeniu), że tryumfują tam dobra, które tu ponoszą klęskę, przynosi ukojenie nieszczęśliwym. Lecz nie zmienia ani trochę rzeczywistych warunków istnienia. Rozdzielenie praktyki i teorii, oraz związane z nim podstawienie poznawczej pogoni za pewnością absolutną za praktyczny wysiłek zmierzający do lepszego umocowania dobra w doświadczeniu, miały ten skutek, iż odwróciły naszą uwagę i odsunęły nasze starania od zadania, którego wykonanie mogłoby przynieść określone wyniki.

W celu osiągnięcia konkretnego zabezpieczenia dla wartości powinniśmy przede wszystkim mieć na względzie doskonalenie *metod* działania. Samo zwiększenie aktywności, ślepego dążenia, nie posuwa spraw naprzód. Regulacja warunków, od których zależą wyniki możliwa jest tylko dzięki działaniu, lecz działanie to musi być inteligentnie ukierunkowane, świadome warunków oraz właściwej kolejności kroków, a ponadto zaplanowane i wykonane w świetle tej wiedzy. Idea, że myśl, oderwana od działania, może uzasadnić całkowitą pewność co do statusu najwyższego dobra, nie wnosi nic do fundamentalnego zagadnienia rozwoju inteligentnych metod regulacji. Już raczej tłumi i hamuje zmierzające w tym kierunku wysiłki. Oto główny zarzut, który należy postawić klasycznej tradycji filozoficznej. Prowadzi on do pytania o rzeczywistą relację wiedzy i działania, a także do pytania, czy poszukiwanie pewności za pomocą innych środków niż inteligentne działanie nie stanowi godnego potępienia odstępstwa myśli od jej właściwego powołania. Nasuwa się też w związku z tym pytanie, czy ludzkość nie osiągnęła wystarczającego stopnia kontroli nad metodami wiedzy i sztukami praktycznego działania, aby radykalna zmiana w naszej koncepcji wiedzy i praktyki była zarówno możliwa, jak i konieczna.

W kolejnych rozdziałach postaram się pokazać, że wiedza, rozpatrywana z punktu widzenia rzeczywistych procedur badania naukowego, całkowicie porzuciła tradycyjny podział na wiedzę i działanie, oraz że procedura eksperymentalna umieszcza działanie w samym sercu wiedzy. Co stałoby się z filozofią, gdyby z podobnym wigorem odrzuciła stary podział? Jakie zadanie przypadłoby jej w udziale, gdyby porzuciła problem rzeczywistości i wiedzy wzięty w największej ogólności? W rzeczy samej, zadaniem tym byłoby ułatwienie owocnego współdziałania naszych przekonań poznawczych, opartych na najbardziej wiarygodnych metodach badania, oraz przekonań praktycznych dotyczących wartości, celów i zamiarów, które powodują ludzkim działaniem, gdy w grę wchodzi sprawy o doniosłym znaczeniu i wszechstronnym zastosowaniu.

Rozważana opcja polega na odrzuceniu tradycyjnego przekonania, że działanie jest z istoty gorsze od wiedzy, zaś to, co stałe od tego, co zmienne oraz na przyjęciu tezy, iż bezpieczeństwo osiągnięte za pomocą aktywnej kontroli ma większą wartość niż pewność, którą obiecuje nam teoria. Z poglądu tego nie wynika jednak, że działanie jest wyższe i lepsze od wiedzy, ani też, że praktyka z istoty przewyższa myśl. Uznanie stałego i skutecznego współdziałania wiedzy i praktyki to jedno, zaś wywyższenie aktywności dla niej samej to coś całkiem innego. Działanie, którym kieruje wiedza, stanowi metodę i środek, nie zaś cel. Celem, czy też zadaniem, jest bezpieczniejsze, swobodniejsze i bardziej powszechne ucieleśnienie wartości w doświadczeniu za pomocą tego rodzaju aktywnej kontroli

przedmiotów, jaką umożliwia jedynie wiedza². Jeśli w nauce kwestia postępu wiedzy dotyczy tego, *co czynić*, jakie eksperymenty przeprowadzić, jaka aparaturę wynaleźć i zastosować, jakich obliczeń użyć, jakie gałęzie matematyki zastosować lub udoskonalić, to problem praktyki dotyczy tego, co potrzebujemy *wiedzieć*, jak uzyskać tę wiedzę i jak ją zastosować.

Nader często popełniamy pospolity błąd, który polega na myleniu jednostkowego podziału pracy z izolacją funkcji i znaczenia. Ludzie jako jednostki mają skłonność poświęcać się albo praktyce wiedzy albo praktykom związanym z biznesem, pracą zawodową lub społeczną, czy też ze sztuką. Każda ze stron zakłada, że druga strona zatroszczy się o siebie. Jednakże, zwolennicy praktyki i zwolennicy teorii często wdają się w niestosowne kłótnie o to, która działalność ma większe znaczenie. Wtedy to właśnie osobista różnica powołań jest hipostazowana jako istotowa różnica między praktyką i wiedzą.

Gdy spojrzeć na historię wiedzy, oczywiste jest, że na początku ludzie starali się wiedzieć, gdyż musieli wiedzieć, aby przeżyć. Pozbawiony tego rodzaju organicznych wskazówek, które inne zwierzęta zawdzięczają swojej konstytucji, człowiek musiał się dowiedzieć, z czym się mierzy, a mógł się tego dowiedzieć tylko poprzez badanie otoczenia, stanowiącego środki, przeszkody i rezultaty jego zachowania. Pragnienie intelektualnego czy poznawczego rozumienia nie miało innego znaczenia, jak tylko jako środek zdobywania większej kontroli w sferze działania. Co więcej, nawet gdy nastają czasy, w których niektórzy mogą pozwolić sobie na oddanie się wiedzy jako specjalnemu powołaniu lub profesji, *czysto* teoretyczna niepewność pozostaje pozbawiona znaczenia.

Postawiona właśnie teza niechybnie wzbudzi sprzeciw. Lecz sprzeciw ten, jak okaże się przy bliższej analizie jego treści, wypływa z faktu, że niezmiernie trudno jest znaleźć przypadek czysto teoretycznej niepewności, a więc takiej, od której nic nie zależy. Najlepszy przykład takiej sytuacji, jaki nasuwa mi się, pochodzi ze znanej historii o azjatyckim bogaczu, który odrzucił zaproszenie na wyścig koni, argumentując, że jest mu wiadomo z góry, iż któryś z koni prześcignie pozostałe. Można rzec, że jego niepewność co do tego, który z koni okaże się najszybszy, ma czysto intelektualny charakter. Lecz z historii wynika też, że nic od tej niepewności nie zależy; nie wzbudza ona żadnej ciekawości, żadnego wysiłku zmierzającego do uzyskania pewności. Innymi słowy, sprawa ta jest bogaczowi obojętna; nie robi dla niego żadnej różnicy. Co więcej, fakt, że nikt nie dbałby o *jakakolwiek*

² W reakcji na odwieczne faworyzowanie kontemplacji kosztem praktyki, rodzi się pokusa, aby hierarchię tę po prostu postawić na głowie. Lecz do istoty pragmatycznego instrumentalizmu należy uznanie, że *tak* wiedza *jak* i praktyka stanowią środki, dzięki którym dobra – superlatywne przymioty wszelkiego rodzaju – zyskują bezpieczne miejsce w porządku doświadczalnego istnienia.

czysto teoretyczną pewność lub niepewność, uważam za zwykły truizm. Albowiem taka pewność lub niepewność z definicji nie może – jako czysto teoretyczna – robić różnicy w jakiegokolwiek dziedzinie.

Niechęć, jaką budzi ostatni wniosek, potwierdza jedynie, że hołdujemy zasadzie, iż praktyka i teoria są w rzeczywistości ściśle ze sobą powiązane. Tak więc, gdy wydaje nam się, że rozważamy czysto teoretyczną wątpliwość, nieświadomie przemycamy jakąś konsekwencję, która od niej zależy. Rozważmy niepewność, jaka powstaje w toku badania; w tym wypadku, niepewność, do póki nie zostanie usunięta, blokuje postęp badania, które samo w sobie jest przedsięwzięciem praktycznym, gdyż opiera się na wnioskach oraz środkach służących do ich wytworzenia. Gdybyśmy nie mieli żadnych pragnień, ani zamiarów, wtedy zwykłym truizmem było powiedzieć, że jeden stan rzecz jest równie dobry jak inny. Myśliciele, którzy wiązali wielkie nadzieje z dowodem, że Byt Absolutny roztacza swą wieczną opiekę nad wszystkimi wartościami, mieli w tym dowodzie określony interes. Wprawdzie nie miał on żadnego znaczenia dla konkretnego urzeczywistnienia tych wartości – chyba że przez osłabiający wpływ na wolę ich wytwarzania i podtrzymywania – ale za to wpływał na osobistą postawę tych myślicieli, powodując uczucie komfortu czy też uwolnienia od odpowiedzialności, świadomość „moralnych wakacji”, w której niektórzy filozofowie upatrują różnicę między moralnością i religią.

Powyższe rozważania prowadzą do wniosku, że ostateczną podstawą poszukiwania poznawczej pewności jest potrzeba bezpieczeństwa w sferze wyników działania. Ludzie z łatwością dają uwieść się przekonaniu, że poświęcają się działalności intelektualnej dla niej samej. W rzeczywistości pragną jej z uwagi na jej wpływ na zabezpieczenie tego, co pożądamy i cenią. Pragnienie ochrony i rozkwitu działania zrodziło potrzebę uprawomocnienia ważności przekonań intelektualnych.

Gdy narodziła się inteligencja jako klasa społeczna, dysponująca wolnym czasem i w dużej mierze chroniona przed poważniejszymi zagrożeniami, które dotyczą większość ludzkości, jej członkowie zaczęli gloryfikować własne zajęcie. Jako że w działaniu żaden stopień wysiłku oraz troski nie może zagwarantować pełnej pewności, czczono w zastępstwie pewność wiedzy. W sprawach pomniejszej wagi, tych, które uchodziły za sprawy zasadniczo techniczne, zawodowe, „użyteczne”, ludzie w dalszym ciągu uciekali się do ulepszania metod działania w celu lepszego zabezpieczenia wyników. Lecz w kwestiach najwyższej wagi próżno szukać wymaganej wiedzy, zaś doskonalenie metod stanowi długi proces, który wymaga współpracy wielu jednostek. Zdolności, które trzeba w tym celu wykształcić, mają charakter społeczny; jednostka w pojedynkę w niewielkim tylko stopniu może kontrolować

warunki, dzięki którym istotne wartości zyskują bezpieczniejsze miejsce w naszym życiu, podczas gdy przy odrobinie szczęścia, może ona, postępując bezwzględnie i wykorzystując wyspecjalizowaną wiedzę, zdziałać wiele, aby promować swoje partykularne cele. I tak z powodu niecierpliwości oraz (często podkreślanej przez Arystotelesa) samowystarczalności jednostki w tego rodzaju myśleniu, które nie dotyczy działania, rozwinął się ideał poznawczej pewności i prawdy pozbawionych związku z praktyką, i cenionych właśnie z powodu swej niepraktyczności. Doktryna ta w istocie przyczyniała się do uznania nadrzędnej roli autorytetu i dogmatu w rozstrzygnięciach dotyczących najwyższych wartości, podczas gdy w sprawach codziennych, zwłaszcza zaś w ekonomii, polegano na przyroście wyspecjalizowanej wiedzy. Podobnie jak wiara w to, że magiczne obrządki przyniosą urodzaj, tłumi skłonność do badania naturalnych przyczyn oraz ich działania, tak też przyjęcie dogmatycznych reguł za podstawę postępowania w edukacji, moralności i sprawach społecznych, osłabia chęć badania warunków, w których tworzą się inteligentne plany.

Mówienie o kryzysie w związku z postępem nauk przyrodniczych w ostatnich kilku wiekach jest już nieco oklepane. Zwykle twierdzi się, że kryzys ten wynika z niewspółmierności konkluzji nauk przyrodniczych dotyczących świata, w którym żyjemy, z wyższymi wartościami, ideałami i przymiotami duchowymi, które nie znajdują w przyrodoznawstwie żadnego oparcia. Nowa nauka, powiada się, odarła świat z jakości, które czyniły go pięknym i przyjaznym człowiekowi; pozbawiła przyrodę jakiegokolwiek celowości, jakiegokolwiek upodobania do poszukiwania dobra, stawiając przed nami obraz przyrody jako sceny, na której obojętne fizyczne cząstki oddziałują na siebie zgodnie ze zmatematyzowanymi prawami mechaniki.

Nie sposób oprzeć się wnioskowi, że ten właśnie skutek nauki nowożytnej zakreślił główne problemy nowożytnej filozofii. Jak zaakceptować naukę, nie rezygnując ze sfery wartości? Pytanie to stanowi filozoficzną wersję znanego konfliktu nauki i religii. Filozofowie nie zaprzatają już sobie głowy konfliktem astronomii ze starszymi poglądami religijnymi na temat sfery niebieskiej oraz zmartwychwstania Chrystusa, lub też niezgodnością zapisu geologicznego z historią powstania świata z Księgi Wyjścia, za to sen z powiek spędza im przepaść dzieląca fundamentalne zasady przyrody oraz rzeczywistość wartości, wedle których ludzie powinni wieść swoje życie.

Filozofowie zaczęli, więc, szukać kompromisu, jakiejś harmonii ukrytej za pozornym konfliktem. Każdy wie, że zwyczajem myślicieli nowożytnych jest budować teorie dotyczące natury wszechświata na podstawie teorii dotyczących natury wiedzy – procedura, która

odwraca pozornie bardziej roztropną metodę starożytnych, którzy wywodzili swe wnioski dotyczące wiedzy z ustaleń na temat natury wszechświata, w którym wiedza występuje. „Kryzys”, o którym właśnie wspomnieliśmy, tłumaczy potrzebę owego odwrócenia.

Skoro to nauka napytała nas o biedy, lekarstwa należy szukać w wyjaśnieniu natury wiedzy, w szczególności warunków, które czynią naukę możliwą. Jeśli uda się wykazać, że warunki możliwości wiedzy mają idealny i racjonalny charakter – sądzili filozofowie – to utrata idealistycznej kosmologii w fizyce będzie do zaakceptowania. Możemy oddać świat fizyczny pod panowanie materii i mechanizmu, skoro posiadamy zapewnienie, że materia i mechanizm mają swe podstawy w niematerialnym umyśle. Taki kurs obierały zwykle nowożytnie formy spirytualizmu od czasów Kanta; w rzeczy samej, od czasów Kartezjusza, który pierwszy poczuł kłótnię problemu zaszytego w projekcie pogodzenia konkluzji nauki z tradycyjnymi poglądami religijnymi i moralnymi.

Przypuszczalnie, za dowód skrajnej naiwności, jeśli nie odrażającej niewrażliwości, poczytano by mi próbę kontestowania owego żarliwego dążenia do pogodzenia odkryć przyrodoznawstwa z ważnością wartości. Czemuż wzrost wiedzy miałby stanowić zagrożenie dla tego, co cenimy, podziwiamy i aprobujemy? Dlaczego nie mielibyśmy posłużyć się zdobyczami nauki w celu poprawienia naszych sądów na temat wartości oraz osiągnięcia takiej regulacji działania, dzięki której nasze wartości zostałyby lepiej ucieleśnione w doświadczeniu, bezpieczniejsze i szerzej podzielane?

Zaryzykuję oskarżenie o naiwność, żeby uwypuklić różnicę, którą usiłowaliśmy wydobyć. Gdyby ludzie wiązali swe koncepcje wartości z praktyczną aktywnością, nie zaś z poznaniem niezależnego Bytu, odkrycia nauki *nie* stanowiłyby dla nich problemu. Witaliby je z otwartymi ramionami. Albowiem każde odkrycie dotyczące struktury rzeczywiście zachodzących warunków pomagałoby w znaczącym stopniu w uzyskiwaniu bardziej adekwatnych sądów na temat tego, co wartościowe i godne urzeczywistnienia, oraz pouczało nas, jakie środki dobrać w celu jego urzeczywistnienia. Lecz ważność najwyższych wartości, dobra, prawdy i piękna, została powiązana – w zgodzie z religijną i filozoficzną tradycją Europy – z ich statusem ontologicznym jako przymiotów ostatecznego i najdoskonalszego Bytu, czyli Boga. Wszystko układało się po myśli tej tradycji dopóty dopóki to, co uchodziło za przyrodoznawstwo nie obróciło się przeciwko niej. Kłopoty zaczęły się, gdy nauka przestała odsłaniać w przedmiocie wiedzy wspomniane przed chwilą przymioty. Trzeba było wynaleźć jakąś określną metodę, aby przymioty te zachować i obronić.

Stawiam to na pozór prostackie pytanie w nadziei, że pozwoli nam ono docenić, jak wielką różnicę robi to, czy problem wartości postrzega się jako związany z problemem

inteligentnego działania. Jeśli ważność przekonań i sądów na temat wartości zależy od konsekwencji działań podjętych w imię tych wartości, jeśli rzekomy związek wartości z wiedzą, która legitymuje się dowodem niezależnym od działania, jest mitem, to wówczas problem wewnętrznego związku nauki i wartości należy uznać za całkowicie sztuczny. W jego miejsce pojawia się grupa problemów praktycznych: Jak wykorzystać naszą wiedzę w kształtowaniu przekonań na temat wartości i jak kierować praktycznym postępowaniem, aby sprawdzić te przekonania i otworzyć drogę dla przekonań lepszych? Problem sprowadza się dokładnie do tego, co zawsze uchodziło za właściwy problem empiryczny: co uczynić aby przedmioty odznaczające się wartością miały bezpieczniejsze umocowanie w rzeczywistym świecie? To ostatnie pytanie podejmujemy wykorzystując w pełni przyrost wiedzy na temat warunków i związków, bez których działanie nie może zostać zrealizowane.

Lecz przez ponad dwa tysiąclecia autorytet najbardziej wpływowej i jednoznacznie ortodoksyjnej tradycji myślowej ciążył w przeciwnym kierunku. Solą w oku tej tradycji był problem czysto poznawczego uprawomocnienia (czy to za pomocą objawienia, czy też za pomocą intuicji, a może rozumu) niezależnej i niezmiennej rzeczywistości prawdy, piękna i dobra. Konkluzje przyrodoznawstwa stanowią dla tej tradycji poważne wyzwanie. Oto odwołano się do Trybunału Wiedzy ale werdykt był nieprzychylny. Ścierają się dwa współzawodniczące systemy, których roszczenia należy uzgodnić. Kryzys współczesnej kultury, występujące w niej konflikty i nieporozumienia, wynikają z podziału autorytetu. Naukowe badania zdają się mówić jedno, zaś tradycyjne przekonania o celach i ideałach, którymi kierujemy się w działaniu, mówią coś całkiem innego. Problem ich pogodzenia powstaje i utrzymuje się z jednego tylko powodu. Jak długo utrzymuje się przeświadczenie, że wiedza jest wglądem w rzeczywistość, uprzednią i niezależną od niej, oraz że jest niezależna od potrzeby kontroli jakości doświadczanych przedmiotów, tak długo szokuje fakt, że nauka nie odsłania w swych przedmiotach żadnych istotnych wartości. Ci, których szczerze obchodzi kwestia ważności i autorytetu wartości mają z tym problem. Jak długo utrzymuje się przeświadczenie, że wartości są prawdziwe i ważne tylko pod warunkiem, że stanowią własności Bytu niezależnego od ludzkiego działania, jak długo zakłada się, że prawo do regulowania działania zależy od bycia niezależnym od niego, tak długo trwały będą poszukiwania teorii, która pozwoli udowodnić, że wartości są, na przekór odkryciom nauki, autentycznymi i poznawalnymi przymiotami rzeczywistości samej w sobie. Albowiem ludzie nie zrezygnują łatwo z jakiegokolwiek normatywnej regulacji działania. Gdy zabroni im się szukać jej standardów w doświadczeniu, poszukają ich gdzie indziej, jeśli nie objawieniu, to w pouczeniach rozumu, który stoi ponad doświadczeniem.

Tak tedy przedstawia się najbardziej fundamentalne zagadnienie dla obecnej filozofii. Czy zasadna jest doktryna, zgodnie z którą wiedza jest ważna w tej mierze, w jakiej odsłania niezależne istnienia bądź Byt? Czy zasadna jest doktryna, w myśl której regulatywne cele i zamiary są ważne tylko wtedy gdy można wykazać, że stanowią własności należące do rzeczy, czy to jako istnień, czy też jako istot, niezależnie od ludzkiego działania? Proponujemy zacząć od nowa. Pragnienia, emocje, preferencje, potrzeby i interesy bez wątplenia istnieją w ludzkim doświadczeniu; stanowią jego cechy. Wiedza na temat przyrody również istnieje. Co z tej wiedzy wynika dla kwestii kierowania naszym emocjonalnym i wolicjonalnym życiem? Jak też to życie ma sięgnąć po wiedzę, aby uczynić ją dla siebie użyteczną?

Tym ostatnim pytaniom brakuje, w mniemaniu wielu myślicieli, godności właściwej tradycyjnym pytaniom filozoficznym. Są to pytania przejściowe, nie zaś ostateczne. Nie dotyczą Bytu ani Wiedzy „samych w sobie” i w całej ogólności, a jedynie stanu istnienia w określonych czasach i miejscach oraz stanu emocjonalnego, tudzież planów i zamiarów w określonych okolicznościach. Nie przyświeca im pragnienie stworzenia ogólnej teorii rozstrzygającej raz na zawsze problemy rzeczywistości, wartości i wiedzy, lecz pragnienie odkrycia, jak rzeczywiste przekonania o rzeczywistym świecie mogą owocnie i skutecznie wpływać na problemy życia codziennego.

W pewnych wąskich i technicznych dziedzinach ludzie już postępują bez wahania w zgodzie z rekomendowaną tu filozofią. W technologii, inżynierii i medycynie nikt nie bierze pod uwagę innego sposobu postępowania. Przyrost wiedzy o przyrodzie i naturalnych warunkach nie stwarza problemu ogólnej ważności wartości zdrowia lub komunikacji, choć może bez wątplenia podważyć ważność pewnych koncepcji, które ludzie onegdaj żywili na temat zdrowia lub komunikacji oraz najlepszych sposobów zdobywania tych dóbr.

W tych kwestiach, nauka udostępniła nam środki, które pozwalają lepiej ocenić nasze potrzeby, oraz pomogła wypracować narzędzia i operacje ułatwiające ich zaspokojenie. Jest rzeczą bezsporną, że podobne zjawisko nie zaszło w sferze moralności i humanistyki. Oto problem godny namysłu filozoficznego.

Dlaczego sztuki, które parają się bardziej rozległymi, hojnymi i specyficznymi ludzkimi wartościami nie przeżywają tej eksplozji i ekspansji, które stały się udziałem sztuk technicznych? Czy można na serio twierdzić, że przyczyna tego stanu rzeczy tkwi fakcie, iż nauka odsłoniła przed nami taki rodzaj świata, jaki odsłoniła? Z łatwością można stwierdzić, że naukowe rewelacje zagrażają pewnym przekonaniom, które cieszyły się rozległą akceptacją i prestiżem, które obrosły sentymentem, które wreszcie ciężko przychodzi

porzucić tak autorytatywnym instytucjom, jak i opornym sercom ludzi. Lecz powyższa teza, która praktycznie sama się narzuca, bynajmniej nie wyklucza tworzenia nowych przekonań o rzeczach zasługujących na nasz szacunek i estymę z uwagi na nasze przywiązanie do określonych form działania. W istocie trudność, jaką tu napotykaamy, jest natury praktycznej, społecznej, tkwi w instytucjach i metodach oraz celach edukacji, nie zaś w nauce lub wartościach. W takiej sytuacji pierwszą powinnością filozofii wydaje się być zrzucenie z siebie ciężaru odpowiedzialności za doktrynę, że kwestią najwyższej wagi jest rozstrzygnięcie, czy wartościom przysługuje niezależny Byt; zaś jej kolejnym zadaniem jest rozjaśnienie rewizji i rekonstrukcji, jakie należy poczynić w tradycyjnych sądach na temat wartości. Dokazawszy tego, osiągnęłaby punkt widzenia umożliwiający podjęcie bardziej konstruktywnego zadania przedłożenia propozycji wartości, które mogłyby stać się podstawą nowej integracji ludzkiego postępowania.

Powracamy do myśli, że kluczowym zagadnieniem nie jest to, czy pewne wartości, umocowane w tradycji i instytucjach, posiadają niezależny Byt (czy to jak istnienia, czy też jako istoty), lecz jakie konkretne sądy na temat celów i środków należy utworzyć, aby regulować praktyczne zachowanie. Uprzywilejowanie tego pierwszego pytania, wraz z dogmatycznym rozstrzygnięciem kwestii niezależności wartości od naszego działania – rozstrzygnięciem, które nie na darmo szukało oparcia w filozofii – nieuchronnie zrodziły, w obliczu odmienionego charakteru nauki, pomieszanie, bezwład i ośpienie woli. Gdyby ludzi przyuczono do myślenia o szerszych ludzkich wartościach w taki sposób, w jaki nauczyli się już myśleć o sprawach mieszczących się w domenie sztuk technicznych, nasza obecna sytuacja wyglądałaby zgoła inaczej. Nasze wysiłki, skupione bez reszty na osiągnięciu czysto teoretycznej pewności co do wartości, zostałyby skierowane na doskonalenie umiejętności, za pomocą których należy do nich dążyć i je oceniać.

Pozwólmy naszej wyobraźni podążyć przez chwilę tropem następującej fantazji. Przypuśćmy, że ludzie byli systematycznie wychowywani w przekonaniu, iż nieprzypadkowe, wszechstronne i trwałe urzeczywistnienie wartości jest możliwe tylko dzięki ludzkiej aktywności nakierowanej na najlepszą dostępną wiedzę. Przypuśćmy również, że ludzie byli systematycznie wychowywani w przekonaniu, iż sprawą wielkiej wagi jest nie to, by pozostawać „w zgodzie” z prawowitym autorem i powiernikiem tych wartości, lecz by tworzyć swe sądy oraz kierować swym postępowaniem na podstawie publicznych, obiektywnych i podzielanych konsekwencji. Wyobraźmy sobie tę sytuację, a teraz porównajmy ją z sytuacją, w której obecnie się znajdujemy.

Są to jedynie spekulacje. Lecz wskazują one na wagę tej jednej myśli, której poświęcony został obecny rozdział. Metoda i wyniki nauki bez wątpienia wdarły się nie raz na teren naszych preferowanych przekonań o sprawach, które mają dla nas wielką wagę. Wynikający z tego konflikt stanowi autentyczny kryzys kulturowy. Lecz jest to właśnie kryzys kultury, kryzys społeczny, historyczny, a co za tym idzie przejściowy. Nie jest to problem wzajemnego dopasowania własności rzeczywistości. A jednak nowożytni filozofowie przeważnie ujmowali ten problem jako pytanie, jak to jest, że byty, o których zakładamy, że stanowią przedmioty nauki, mogą mieć matematyczno-mechanistyczne własności przypisywane im przez naukę, podczas gdy niezależnie od tego ostateczna rzeczywistość da się scharakteryzować za pomocą jakości zwanych idealnymi i duchowymi. Problem kulturowy dotyczy określonej krytyki i określonych zmian, które należy przeprowadzić. Filozofia, która skłonna jest zarzucić misję odkrywania ostatecznej rzeczywistości i poświęcić się tymczasowym ludzkim zadaniom, może być bardzo pomocna w tym przedsięwzięciu. Można powątpiewać, czy filozofia może bez końca oddawać się próbom wykazania, że wyniki nauki, gdy je *właściwie* zinterpretować, nie znaczą tego, co zdają się mówić, lub też dowodzić, za pomocą badania warunków i granic wiedzy, że nauka w ostateczności wspiera się na fundamencie, który jest zgodny z tradycyjnymi przekonaniemami na temat wartości.

Zważywszy na to, że źródłem tradycyjnej koncepcji filozofii jest oddzielenie wiedzy od działania, teorii od praktyki, na tym właśnie problemie zamierzamy teraz skupić uwagę. Zamierzamy wykazać, że rzeczywiste procedury wiedzy, interpretowane w zgodzie ze wzorcem, który wytworzyło badanie eksperymentalne, przemawiają jednoznacznie przeciwko oddzieleniu wiedzy od publicznego działania. Zanim jednak podejmiemy to zadanie, spróbujemy w następnym rozdziale pokazać, w jakim stopniu filozofia nowożytna została zdominowana przez próbę dostosowania do siebie dwóch systemów przekonań, tego, który dotyczy przedmiotów wiedzy oraz tego, który dotyczy przedmiotów wartości idealnych.

Przełożył Mateusz Oleksy