

BARTOSZ SCHEUER

O roli prawdy w filozofii i nauce Czy możliwa jest ekonomia bez prawdy?

ABSTRACT. On the Role of Truth in Philosophy and in Science. Is Economics Without the Truth Possible?

Central role of truth as a goal or as a regulative idea to any scientific activity is rather non-problematic even in nowadays scientific discourse. In this article, however – completely contrary to this “discursive consensus” – we, first of all, try to defend the thesis that this situation cannot be treated as a „natural state” but is an effect of – specific for western civilization – tradition and construction of language. Secondly, we argue that differences among different concepts of truth on a very general level could be reduced to on scheme which J. Mitterer called dualistic way of thinking. Thirdly, we show that alternative way of philosophical thinking and in consequence different approach to the problem of scientific knowledge is not only possible, but was and still is present in western culture. Finally, by analyzing one of the main methodological concepts present in contemporary economics (M. Friedman’s „methodology of positive economics”), by indicating its most spectacular theoretical application (G. Becker’s economic theory of social behavior) and by discussing M. Callon’s concept of performativity of economics, we try to explain how this alternative “non-truth” philosophy “works” and why it could be seen as more heuristically promising.

KEY WORDS: truth, philosophy of economics, performativity of economics

1. Prawda jako idea regulatywna dyskursu naukowego

Stwierdzenie, iż w dyskursie naukowym i akademickim prawda zajmuje centralną pozycję, jest właściwie truizmem. Ta swego rodzaju „dyskursywna oczywistość” jest tożsama nie tylko z uznaniem, że stanowi ona podstawowe kryterium waloryzacji wszelkiego rodzaju dokonań już w tymże dyskursie obecnych, ale wręcz z przekonaniem, iż sytuacja, w której mógłby on funkcjonować bez teźże prawdy w ogóle (choćby tylko

pełniącej funkcję idei regulatywnej), wydaje się nie do pomyślenia. Innymi słowy, dopuszczalne, a bardziej precyzyjnie: dające się zrozumieć stanowiska mogą co najwyżej zawierać różne jej koncepcje, podawać w wątpliwość możliwość „ostatecznego dotarcia do niej”, różnie rozkładać akcenty, gdy idzie o przesądzenia ontologiczne i epistemologiczne. W każdym jednak przypadku ich kluczowym komponentem musi być uznanie, iż zajęcie stanowiska wobec jej *ex definitione* centralnej roli jest nieodzowne. To z kolei zdaje się wynikać z przekonania, iż konieczność rozważenia problemu prawdy jest niejako „stanem naturalnym”, na który natrafiamy od razu wtedy, gdy chcemy cokolwiek o czymkolwiek powiedzieć, a zatem który poprzedza dyskurs jako taki w ogóle.

Potwierdzenie tego „naturalnego stanu” dokonuje się zazwyczaj na jeden z dwóch sposobów: albo jako wniosek z rozważań prowadzonych w obszarze filozofii nauki pojawia się teza, iż bez jego (czyli tegoż stanu) uznania wszelka działalność naukowa (a wręcz wszelkie poznanie) nie byłaby właściwie możliwa, albo – prościej – zostaje on zwyczajnie zadekretowany. Przykładem pierwszego z tych sposobów jest deklaracja Łukasza Hardta, wedle której przed prawdą „nie ma niejako ucieczki”, gdyż „jest coś takiego w rzeczywistości, co powoduje, że uznanie poznawalnego [...] oznacza, że [...] automatycznie zasadą fundamentalną aktywności naukowej staje się poszukiwanie prawdy” [Hardt, 2013, s. 151]; przykład drugiego zaś stanowi treść preambuły *Kodeksu Dobre Praktyki Akademickie w Szkołach Wyższych*, która z kolei głosi, iż „[p]odstawową wartością etosu akademickiego jest prawda [, a] uczelnie powołane są po to, by jej rzetelnie poszukiwać, a wyniki tych poszukiwań dokumentować” [*Kodeks Dobre Praktyki Akademickie w Szkołach Wyższych*, 2007, s. 6]. Pomijając już nawet kwestię tego, iż wątpliwości budzić powinna sytuacja, w której coś, co jest oczywiste i konieczne, musi być permanentnie potwierdzane, powtarzane, a nawet stanowić treść dekretów, należy zwrócić uwagę, że w obu tych sytuacjach mamy dodatkowo do czynienia z rozstrzygnięciami, które wykracza poza problem waloryzacji wszelkich odniesień poznawczych jedynie na gruncie epistemologicznym, gdyż prawda zostaje w nich uznana także za zasadę etyczną. Jak stwierdza bowiem autor *Studiów z realistycznej filozofii ekonomii*, zarazem dokonując rozstrzygnięcia na

rzecz konkretnego stanowiska filozoficznego, „realizm i prawda (imperatyw dążenia do niej) znajdują się w stanie splątany i w tym sensie zasadne jest przyjęcie, że istotnym założeniem nauki o charakterze etycznym jest właśnie to związane z poszukiwaniem *veritas*” [Hardt, 2013, s. 151–152]. Wspomniany *Kodeks...* stanowi zaś, iż uczelnie nie tylko istnieją, by prawdy „poszukiwać” i ją „dokumentować”, ale także by „kształcić młode pokolenie w metodycznym jej poznawaniu [i poprzez to – przyp. B.S.] wspomagać jego rozwój intelektualny i moralny” [*Kodeks...*, 2007, s. 6]. Nie będzie więc w tym kontekście przesadą stwierdzenie, że w myśl tych koncepcji wszelka działalność naukowa, która problem prawdy by ignorowała, musi być nie tylko z góry skazana na niepowodzenie, ale też właściwie naganna.

W niniejszym artykule jednak – całkowicie wbrew powyższym koncepcjom – postawimy sobie za cel wykazanie, iż – po pierwsze – taki stosunek do prawdy w żadnym razie nie stanowi pochodnej „czegoś takiego w rzeczywistości”, ale jest skutkiem pewnych nawyków myślowych, które na tyle długo kształtowały sposób postrzegania czegokolwiek w cywilizacji zachodniej, że dziś trudno nawet jest używać języka bez operowania terminologią i schematami wypracowanymi w ramach tej tradycji. Po drugie, dokonując pewnego uogólnienia, wykażemy, iż różnice pomiędzy koncepcjami prawdy dają się na bardzo ogólnym poziomie sprowadzić do jednego schematu, który przesądza o tym, jak zgodnie z tym sposobem myślenia postrzegane są czynności poznawcze oraz jaką rolę pełni w nim język. Po trzecie, uznając, iż w kwestii prawdy nie mamy w żadnej mierze do czynienia z „sytuacją naturalną”, ale raczej z arbitralnym i mającym konkretne podstawy przesądzeniem, wykażemy, że inne podejście do problemu poznania jest nie tylko możliwe, ale też że było i nadal jest ono obecne w kulturze zachodniej (głównie w postaci myśli presokratejskiej i współcześnie w pewnych odłamach konstruktywizmu). Istotne będzie także zwrócenie uwagi na to, iż samo traktowanie prawdy w tak szczególny sposób faktycznie ma wymiar aksjologiczny, jednak ewentualna waloryzacja nie może tu być równoznaczna z odesłaniem do triady Prawda–Dobro–Piękno, ale raczej polegać musi na wskazaniu, iż pełni ono *stricte* pragmatyczną rolę i że, wyjaśniając jego obecność, należy odwołać się

raczej do pojęcia przemocy. Ostatecznie zaś – po czwarte – na przykładzie bardzo istotnych nurtów współczesnej ekonomii (a także filozoficznej refleksji nad sposobami jej funkcjonowania jako nauki) wykażemy, iż konsekwentne ignorowanie problemu prawdy nie tylko nie ma znaczenia dla przebiegu tego, co określić można jako procesy poznawcze i praca naukowa, ale wręcz, że może być postrzegane jako źródło heurystycznej przewagi danego podejścia nad konkurencyjnymi.

2. Prawda jako konsekwencja dualizującego sposobu filozofowania

To, że problem prawdy nie tylko nie stanowi „naturalnego stanu”, który poprzedza każdy akt poznania, ale także że jest tylko jednym z możliwych problemów powstających jako konsekwencja pewnych, bardziej pierwotnych i wyłącznie myślowych rozstrzygnięć, staje się zrozumiałe wówczas, gdy uświadomimy sobie, że odmienne podejście do zagadnień epistemologicznych daje się w ogóle sformułować, a także, że było ono już w kulturze zachodniej obecne. W artykule pod znamienym tytułem *Epistemology Returns to Its Roots* H.F.J. Müller stwierdza bowiem, iż „presokratyczniejsi myśliciele w ogóle nie podzielali powszechnej opinii na temat [znaczenia – przyp. B.S.] pytania, czy rzeczywistość wymaga ustrukturalizacji przez nas, czy odnajdujemy ją już ustrukturalizowaną” [Müller, 2007, s. 73]. Wynikało to z kolei z przeświadczenia, które *explicite* wyraził Ksenofanes, ale które można uznać za wspólne dla wszystkich ówczesnych sceptyków, iż „nawet jeśli umysł ludzki byłby w stanie przedstawić sobie rzeczywistość taką, jaka ona rzeczywiście jest, to umysł ów nie miałby żadnej możliwości, aby dowiedzieć się, iż tego dokonał” [von Glasersfeld, 1996, s. 280]. Innymi słowy, twierdzili oni, że pytanie o relację pomiędzy wiedzą a rzeczywistością, w tym przypadku zaś dokładnie o to, czy zastajemy tę rzeczywistość w aktach poznawczych już „gotową”, czy też w tychże aktach dokonujemy swoistej strukturyzacji, „pierwotnie” (czyli przed ich poznaniem) nieustrukturyzowanych jej elementów, jest o tyle

bezzasadne, iż – niejako „z przyczyn technicznych” – nie ma żadnej możliwości, aby jakiegokolwiek w tej kwestii rozstrzygnięcia poddać dającej się sensownie sformułować i wyrazić ocenie. Na tej podstawie przyjmowali z kolei, że jeśli o coś w ogóle w dyskursie chodzi, to o przekonanie publiczności do dowolnych koncepcji za pomocą określonych narzędzi argumentacyjnych, nie zaś o ustalenie niezależnego od tegoż dyskursu i samej argumentacji „obiektywnego stanu rzeczy”. Można uznać, że poza stwierdzeniem G. Berkeleya, wedle którego po prostu „idee można porównywać wyłącznie z innymi ideami, ale nigdy z tym, co w zamyśle one reprezentują” [von Glasersfeld, 1996, s. 280], w późniejszej epistemologii nie pojawiły się jakieś szczególnie przekonujące rozwiązania tego paradoksu. Zarazem jednak za E. von Glasersfeldem należy podkreślić, że, po pierwsze, nie oznacza to negacji możliwości przeprowadzania procesów wiedzotwórczych jako takich [von Glasersfeld, 1996], a po drugie, że nawet w tradycji, która pomimo powyższych zastrzeżeń i za cenę popadania w czczą metafizykę próbowała relację pomiędzy elementami wiedzy i rzeczywistością na różne sposoby określać i opisywać, brakowało zawsze swego rodzaju równowagi. Myśliciele kultury zachodniej bowiem, od Platona i Arystotelesa począwszy, a na przedstawicielach współczesnej nauki kończąc, mając do wyboru dwie opcje: pierwszą, w swej istocie konstruktywistyczną, wedle której (i) przedmioty jawiące się w poznaniu traktowane są jako „tymczasowe” i stanowiące efekt dokonującego się w tymże poznaniu procesu strukturyzacji „surowych” elementów doświadczenia, oraz drugą, związaną z tradycyjną metafizyką i ontologią, która tożsama jest z (ii) postulatem istnienia, trwałych i zazwyczaj w istotnym stopniu niezależnych od umysłu, rzeczywistości i prawdy [por. Müller, 2007, s. 72], w znakomitej większości opowiadali się za drugą z nich. Fakt, iż wybór ten wymagał od nich zawsze swoistego „ontologicznego skoku wiary” (*ontological leap-of-faith*) [Müller, 2007, s. 73] jest tu nie bez znaczenia, niemniej jednak kluczowe jest tu właśnie to, że obie te opcje w ogóle nie byłyby możliwe do pomyślenia, gdyby nie uprzednie względem nich rozstrzygnięcia filozoficzne (by nie powiedzieć: prefilozoficzne), które w dużej mierze myśli presokratejskiej były obce. Jak stwierdza w odniesieniu do tej kwestii Josef Mitterer, okoliczność, iż w filozofii (pojmwawa-

nej tak, jak ona sama siebie postrzega od czasów Platona i Arystotelesa), w odróżnieniu od retoryki (czyli, w pewnym uproszczeniu, tego, co można by uznać za sposób filozofowania poprzedzający filozofię akademicką), chodzi nie o przekonanie publiczności do dowolnej koncepcji, ale o przekonanie jej o prawdzie [Mitterer, 2004, s. 5], wynika z tego, że cały dyskurs filozoficzny nadbudowany jest nie na źródłowych problemach¹, ale na niesproblematyzowanych założeniach, które dopiero zaistnienie tych problemów umożliwiają [Mitterer, 1996, s. 3].

Inaczej jeszcze powyższe kwestie ujmując, można zatem stwierdzić, że, po pierwsze, „argumentacja ku prawdzie” pojawiła się w pewnym konkretnym momencie historycznym (jako jedna z technik retorycznych), po drugie, że przyczyny, dla których stała się ona fundamentem sposobu postrzegania świata w kulturze zachodniej (w tym także w nauce), nie wynikają z „natury” rzeczywistości, ale mają *stricte* przygodny i raczej socjologiczny charakter i, po trzecie (i w tym kontekście najważniejsze), że zgodnie z powyższym stwierdzeniem J. Mitterera, jej skuteczność, a raczej w ogóle możliwość jej zrozumienia i uznania za prawomocną, ma charakter warunkowy i zależy od, arbitralnego i prawie zawsze implicytnego, przyjęcia założeń, które sprowadzają się w istocie do ustanowienia jako paradygmatycznego (a wręcz paradogmatycznego) tak zwanego dualizującego sposobu filozofowania [Mitterer, 1996, s. 3].

Ta ostatnia okoliczność wymaga bardziej wnikliwego wyjaśnienia, gdyż niejako poprzedza i warunkuje pozostałe, a także dlatego, że w dalszej części wywodu będzie mieć znaczenie podstawowe. I tak, w pracy *Tamta strona filozofii* J. Mitterer, określając pewne wspólne dla wszystkich koncepcji filozoficznych cechy, stwierdził iż „u początku filozofii mamy nie problemy, lecz niesproblematyzowane założenia”, którymi są „dychotomiczne [czyli dualizujące właśnie – przyp. B.S.] rozróżnienia (w teorii poznania i filozofii języka [chodzi] na przykład [o] dychotomie język–świat, opis–świat, opis–przedmiot, sąd–przedmiot, byt–świadomość, podmiot–przedmiot i inne)”. Następnie dodał, że to dopiero „[p]róba objaśnie-

¹ Problemy te zresztą – jak zauważa autor *Tamtej strony filozofii* – niewiele zmieniły się od czasów Platona i, co najbardziej istotne, skutecznie i nie bez przyczyny przetrwały próby ich rozwiązywania.

nia relacji między członami tych dychotomii prowadzi do [powstania – przyp. B.S.] problemów filozoficznych (do problemu obiektywności, referencji, tożsamości, świata zewnętrznego, przede wszystkim zaś do problemu prawdy)” [Mitterer, 1996, s. 3]. Dychotomie te zatem nie tylko wszelkie te problemy filozoficzne poprzedzają, ale także nie można nie zauważyć, iż – co w kontekście „dyskursywnej oczywistości” problemu prawdy kluczowe – ich ustanowienie o tyle nie może być wywiedzione z czegoś, co znajdowałoby się poza dyskursem, że owo „poza” daje się sensownie opisać dopiero po tychże dychotomii przyjęciu. W tym sensie stanowią one *stricte* wewnątrzdyskursywną próbę „ucieczki z dowolności”². Innymi słowy, chcąc uzyskać coś więcej niż tylko retoryczne „przekonanie publiczności do dowolnych koncepcji”, filozofowie musieli w pewnym momencie całkowicie arbitralnie ograniczyć ową dowolność poprzez ustanowienie zewnętrznej instancji, do której w sytuacjach spornych będzie można się odwoływać, ale mogli to zrobić jedynie za cenę swego rodzaju samooszustwa, bo wymagało od nich swoistego „zapomnienia” samego aktu ustanowienia. Jak łatwo zauważyć i co stwierdza J. Mitterer, to ograniczenie dowolności dokonało się tu na dwa sposoby ponieważ – po pierwsze – „pytanie o to, jaki jest stosunek pomiędzy członami dychotomii, można postawić tylko wtedy, gdy to, że istnieją dychotomiczne stosunki, nie jest [już] przedmiotem pytania” [Mitterer, 2004, s. 11] (ów akt ustanowienia dychotomii zatem, niejako wyłączył z dyskursu pewne problemy, uznając je po prostu za niebyłe), a po drugie, sam akt ich ustanowienia nadał kierunek myśleniu w odniesieniu do tych problemów, które w ramach tychże dychotomii stały się prawomocne. Przesądzone zostało wobec tego nie tylko to, o czym „myśleć się w ogóle da i o czym myśleć można”, ale także „jak myśleć o tym, co do pomyślenia jest możliwe”.

W takim ujęciu oczywiste się staje, że na pewnym ogólnym poziomie różnice pomiędzy poszczególnymi stanowiskami filozoficznymi nie tylko prawie całkowicie tracą znaczenie, ale też, że stanowiska te należy postrzegać jako elementy tej samej gry, której reguły zostały arbitralnie okre-

² Taki tytuł nosi druga, istotna dla zrozumienia kwestii dualistycznego charakteru filozofii zachodniej, praca J. Mitterera.

ślone poprzez ustanowienie omawianych dychotomii. Inaczej rzecz ujmując: choć „filozofia dualistyczna przybiera różne postaci – zależnie od tego, jak określony będzie stosunek między członami [owych] dychotomii – od naiwnego realizmu do radykalnego konstruktywizmu [, to jednak] wszystkim wariantom wspólne jest założenie jakiejś tamtej strony dyskursu, która wyznacza kierunek samego dyskursu filozoficznego” [Mitterer, 1996, s. 3]. Ma to jeszcze jedną – poza owym ograniczeniem dowolności – istotną konsekwencję. Otóż, poprzez ustanowienie dualizującego paradogmatu [Mitterer, 1996, s. 10] i ograniczenie w ten sposób możliwych kierunków myślenia wyłącznie do „myślenia skierowanego na obiekt” [Mitterer, 2004, s. 13], tak pojmowana filozofia przestała być tylko jedną z technik retorycznych, umożliwiających „przekonanie publiczności do dowolnej koncepcji”, ale stała się (co należy uznać za podstawowe źródło jej późniejszych sukcesów) taką techniką argumentacji, w której owo „przekonanie publiczności” jest równoznaczne z dyskredytacją wszystkich innych stanowisk; więcej nawet: skoro to od tej pory „obiekty”, a więc jakaś zewnętrzna względem dyskursu instancja (w zależności od koncepcji filozoficznej: „świat realisty, istniejący niezależnie od nas świat w ogóle, albo świat idealisty/konstruktywisty, jakiś świat, wytwarzany dopiero za sprawą odosobnionego lub działającego wspólnie z innymi podmiotu” [Mitterer, 1996, s. 4]) i – jakkolwiek definiowana – zgodność myślenia z tymże obiektem miały przesądzać o prawomocności danej argumentacji, to taki „dowód” konkretny filozof mógł traktować jako rozstrzygający. Innymi słowy, na tej podstawie mógł uznać swoją koncepcję za jedynie słuszną, a opozycyjne za niebyłe nawet wówczas, gdy publiczność pozostawała do tej koncepcji nieprzekonana.

W tym jednak kontekście najbardziej istotne jest to, jak zgodnie z powyższą argumentacją należałoby postrzegać problem prawdy. Otóż, gdy uzna się właśnie, iż niejako początkiem filozofii jest całkowicie arbitralne i mające w związku z tym charakter tylko jednej z możliwych opcji, ustanowienie dychotomicznych rozróżnień, a także, że rozróżnienia te czynią sensownym i zrozumiałym tylko jeden kierunek myślenia (a więc wspomniane przed chwilą „myślenie skierowane na obiekt”), który to kierunek dopiero pozwala sformułować jakiegokolwiek problemy filozoficzne (obiek-

tywności, referencji, tożsamości i prawdy właśnie), to oczywiście się staje, iż tenże problem prawdy, choć względem wszystkich pozostałych z wyżej wymienionych nadrzędny, a raczej dla nich wszystkich pierwotny, to jednak ma wyłącznie lokalny i w tym sensie przygodny charakter. Dzieje się tak zaś dlatego, że jest on zrozumiały i może być prawomocny tylko dla tych, którzy zgodzą się na ów dualizujący sposób filozofowania, czyli zaakceptują wyznaczony przez dychotomię porządek. Jak stwierdza w tej kwestii J. Mitterer,

poszukiwanie prawdy i poznania jest tym, do czego głównie się filozofia dualistyczna przykładą – nawet jeśli zainteresowanie prawdą w pewnym współczesnych teoriach zeszło na drugi plan, a w niektórych [...] stało się podejrzane. To poszukiwanie, to dążenie można też nazwać dążeniem do zgodności [...] pomiędzy dwoma członami dychotomii, pomiędzy tym, co mieści się w dyskursie, a tym, co jest poza dyskursem. I w tym [sensie] w dążeniu [tym] nic się nie zmienia, gdy owa zgodność nie potwierdza się już przez akt przypisania prawdy, ale przez zastosowanie pojęć zastępczych, jak obiegowość lub przydatność. [Mitterer, 2004, s. 13]

Innymi słowy, relacja prawdziwości jest być może paradygmatyczna dla wszystkich pozostałych relacji (a zatem, problem prawdy jest zasadniczo praprobblemem), ale w żaden sposób nie zmienia to faktu, iż stanowi ona jedynie konsekwencję całkowicie przygodnego i niemającego żadnych poza-dyskursywnych źródeł aktu wyboru konkretnego sposobu filozofowania, który za autorem *Tamtej strony filozofii* określiliśmy właśnie jako dualizujący.

3. Rola prawdy w dyskursie filozoficznym i naukowym – przemoc i poznanie

Żeby móc poddać głębszym analizom kwestię tego, jaką rolę w dyskursie pełni problem prawdy, a inaczej, dlaczego – skoro nie poprzez bycie „stanem naturalnym” – prawda zajęła w tymże dyskursie rolę centralnej idei regulatywnej, należy najpierw raz jeszcze podkreślić, iż w perspekty-

wie powyższych ustaleń wszelkie dalsze wnioski i stwierdzenia w równej mierze dotyczyć muszą także wszystkich innych sposobów określania relacji zachodzącej w filozofii dualistycznej, pomiędzy arbitralnie ustanowionymi członami dowolnych dychotomii. Myślenie skierowane na obiekt bowiem, czyniąc bezzasadnym pytanie o to, „skąd wiemy, że”, a właściwie przyjmując konkretną na nie odpowiedź w trybie oczywistości i bez żadnej argumentacji [por. Mitterer, 2004, s. 12], dopuszcza wszelkie możliwe formy odpowiedzi na pytanie o to, „jak” kształtują się relacje, „między tą a tamtą stroną dyskursu” [por. Mitterer, 2004, s. 12–13]. To jednak w żadnej mierze nie zmienia samej struktury tego sposobu myślenia. Innymi słowy, dalsza argumentacja pozostanie w mocy bez względu na to, o jaką postać tego, co Richard Rorty określił jako reprezentacjonizm i co nakazuje dzielić „kulturę na obszary, które reprezentują rzeczywistość dobrze, te które reprezentują ją trochę gorzej, i te, które nie reprezentują jej wcale” [Rorty, 1980, s. 3], w konkretnym przypadku by nie chodziło.

Pamiętając jednakże, iż tak pojmowana filozofia „pozwała [...] wytworzyć zgodność dla każdego dowolnego ujęcia” [Mitterer, 2004, s. 11] dychotomicznych przeciwstawień i zarazem umożliwia „zapomnienie” o wątpliwościach dotyczących statusu samej idei tejże zgodności, należy dodać, że jako technika argumentacji miała ona służyć nie tylko „przekonaniu publiczności do dowolnych koncepcji”, ale też, a może przede wszystkim, miała zaspokoić dwie potrzeby, które w istocie sprowadzają się do próby „ucieczki z dowolności”. Pierwszą z nich jest „potrzeba, by odpowiedzialność za ocenę aktów językowych zepchnąć na tamtą stronę wszelkiego dyskursu”, drugą zaś, „by oceny [tych] aktów [...] dokonywać właśnie przez odwołanie do tamtej strony” [Mitterer, 1996, s. 6]. Można także zauważyć, iż z pewnością to powołanie owej „tamtej strony” sprawiło, iż filozofia dualistyczna wyparła „retorykę na peryferie intelektualnych zainteresowań” [Mitterer, 2004, s. 5], choć oczywiście ceną za ten sukces musiała być konieczność wypracowania zniuansowanych technik unikania odpowiedzi na wstydlive pytanie o to, skąd czerpiemy wiedzę o – jakkolwiek opisywanej – tamtej stronie i czy przypadkiem nie jest to jednak mimo wszystko „nasza własna strona”. Poza jednak tą jej zaletą, a więc poza (ostatecznie iluzorycznym) zagwarantowaniem „stabilności” dyskursu fi-

lozofia dualistyczna, jako technika argumentacji, ma jeszcze jedną, istotną dla jej atrakcyjności cechę. Otóż, jak już stwierdziliśmy, „za jej pomocą możemy dowolne własne koncepcje immunizować jako prawdziwe, słuszne bądź odpowiednie, dowolne zaś koncepcje przeciwne krytykować jako fałszywe bądź mylne”. Pozwala ona więc, poprzez „odwołanie do tamtej strony”, zarówno zdyskredytować poglądy przeciwników, jak też ignorować „werdykt publiczności” *ergo* owa „tamta strona dyskursu” czyni sensownym uporcezywe trwanie przy danej koncepcji (i to w poczuciu, często- kroć wręcz wiecznotrwałym, jej słuszności) nawet wówczas, gdy dany filozof (najczęściej jej autor) jest ostatnim, który przy niej obstaje.

Można jednak zapytać: dlaczego uzależnienie prawomocności argumentacji od aktu odwołania się do instancji względem dyskursu zewnętrznej, czyni tę technikę argumentacyjną tak skuteczną i atrakcyjną? Jak się okazuje, odpowiedź na to pytanie odsyła do sytuacji, w których w dyskursie pojawia się konflikt. O ile bowiem w retoryce jedynym, co pozwalało rozstrzygać spory pomiędzy poszczególnymi koncepcjami, była dalsza argumentacja, a uczestnicy dyskursu mieli świadomość, iż wobec negatywnego „werdyktu publiczności” pozostaje im jedynie albo go uznać, albo udoskonalić samą koncepcję lub argumentację na jej rzecz przemawiającą, o tyle „tamta strona” w filozofii dualistycznej czyni prawomocnym „wymuszenie konsensu siłą” [por. Mitterer, 1996, s. 5]. To zaś dokonuje się poprzez (najczęściej połączone ze sobą lub po sobie następujące) nałożenie sankcji etycznej i wykluczenie³. Jest tak przede wszystkim dlatego, iż obecna w retoryce świadomość niemożności wykroczenia poza dyskurs, automatycznie niejako nadawała poszczególnym koncepcjom status równorzędnych i takimi pozostawały one przynajmniej do momentu, w którym zapadał „werdykt publiczności”. W filozofii dualistycznej natomiast dana koncepcja jest już *a priori* prawdziwa/słuszna/zgodna, samo więc „odwołanie do tamtej strony” nie tyle o tej jej przewadze przesądza, ale stanowi jedynie akt jej stwierdzenia. O żadnej równorzędności nie może zatem być mowy, gdyż „werdykt” jest już nie tylko wydany, ale też jest niezależny od

³ Jak zauważa w tej kwestii J. Mitterer: „ulubionym sposobem przeszkadzania niewygodnym młodym filozofom na początku ich akademickiej kariery jest odwieczny zarzut, że ich prace nie należą (już) do filozofii” [Mitterer, 2004, s. 10].

jakichkolwiek decyzji uczestników dyskursu (włączając w to oczywiście także tych, którzy za daną koncepcją się opowiadają). W tej zaś sytuacji musi być dość oczywiste, iż wyznawca takiej, „od zawsze prawdziwej”, koncepcji nabiera przekonania nie tylko o swojej przewadze poznawczej, ale też moralnej. Innymi słowy, o ile w retoryce odwołanie się do sankcji moralnej byłoby uznane z góry za podejrzane, bo traktowano by je za, w najlepszym razie, jeszcze jeden argument „za”, w najgorszym zaś, po prostu za inwektywę względem oponentów, o tyle powołanie „tamtej strony” pozwala filozofom dualistycznym niejako pozbyć się odpowiedzialności za nałożenie tej sankcji. W tym znaczeniu podstawową siłą tej filozofii, jako techniki argumentacji, jest to, że daje ona możliwość stwierdzenia słuszności bliskiej danej osobie koncepcji, przy jednoczesnym zdjęciu z tej osoby odpowiedzialności za sam ów akt stwierdzenia, a także uznania innych koncepcji za błędne i nieprawdziwe. Nie sposób nie przyznać zatem, że jest to propozycja kusząca: za cenę początkowego samooszustwa i konieczności „zapomnienia” aktu ustanowienia dychotomii uzyskujemy narzędzia, dzięki którym możemy stwierdzać słuszność naszej koncepcji i jednoczesną błędność pozostałych. Co więcej, możemy to czynić, jednocześnie obstając przy tym, że w żadnej mierze rozstrzygnięcie to nie jest efektem naszej (ani nawet kogokolwiek innego) decyzji.

Oczywiście, nie sposób nie dostrzec, że w ostatecznym rozrachunku okazuje się, iż wszelkie „pozorne wysiłki na rzecz zagwarantowania prawdy danych koncepcji są jedynie próbą zagwarantowania tych koncepcji przez prawdę”. W tym sensie prawda owa okazuje się niczym więcej, jak tylko narzędziem retorycznym, niemniej jednak dopóki pytanie o fundament, czyli „o tamtą stronę”, a dokładnie o jej ontyczny status i pochodzenie nie zostanie zadane, dopóty „powab” teźże prawdy wydawać się będzie nie do odparcia. Umocowanie prawomocności „po tamtej stronie” i będące jej efektem przekonanie, iż prawdziwość/słuszność/zgodność nie może być efektem dokonywanych przez kogokolwiek wyborów, niejako „uświęca” jednak jeszcze jeden element tej całości. Otóż, jak stwierdziliśmy na wstępie, prawda, a dokładnie jej poszukiwanie, ma stanowić podstawowy cel „wychowania i kształcenia młodych pokoleń” [*Kodeks...*, 2007, s. 6], czyli po prostu procesu socjalizacji. W perspektywie przeprowadzonych dotych-

czas rozważań element ten nie może być oczywiście zaskoczeniem, ale konieczne jest wskazanie na to, jaką rolę odgrywa on w dyskursie. Otóż, jak stwierdza J. Mitterer, gdy tylko zdamy sobie sprawę, że stosunek prawdziwości/odpowiedniości/zgodności nie jest cechą „obiektywnej rzeczywistości”, gdyż „tamta strona”, która ów stosunek funduje i czyni prawomocnym, jest powoływana w wyniku arbitralnej decyzji, a więc ostatecznie jest „naszą tą stroną” [Mitterer, 1996, s. 6], to okazuje się, że „edukacja do prawdy [musi być] zawsze edukacją do prawdy edukatora” [Hug, 2008, s. 249]. Można zatem powiedzieć, iż swoista przemoc dyskursywna, która używaniu pojęcia prawdy towarzyszy, nie ogranicza się tylko do wykluczenia – w oparciu o moc zewnętrznej instancji – niewygodnych koncepcji i poglądów. Objawia się ona bowiem niejako już „na wejściu” całego systemu i czyni to poniekąd na dwa sposoby. Po pierwsze, określając dążenie do prawdy mianem podstawowej umiejętności, którą powinni nabyć adepci filozofii (a wraz z nią także nauki), „edukatorzy” zmniejszają prawdopodobieństwo pojawienia się pytania: „skąd wiemy, że?” i w ten sposób „zapomnienie” ustanowienia dychotomii czynią elementem „naturalnego” sposobu postrzegania świata. Po drugie natomiast, osiągając coś, czego poprzez wykluczenie osiągnąć się nie daje, mianowicie poza całkowitym odsunięciem z pola widzenia – jak to określa autor *Tamtej strony...* – „Założenia-Że” (a więc aktu ustanowienia dychotomii), zyskują szansę ograniczenia dowolności, również w odniesieniu do możliwych wersji odpowiedzi na pytanie „Jak-się-do-siebie-mają” (człony dychotomii) [Mitterer, 2004, s. 12]. Innymi słowy, mogą przesądzić także o tym, jakiej wersji dualistycznej filozofii owe młode pokolenia zostaną nauczone⁴.

Ostatecznie zatem, gdy – używając metaforycznego ujęcia tej kwestii zaproponowanego przez Fryderyka Nietzschego – spojrzymy „w dół na tajemnicę fabrykacji ziemskich ideałów”, to „otwarty widok na ów ciemny warsztat” [Nietzsche, 1997, s. 55] pozwoli dostrzec pewną spójną konstrukcję. Przede wszystkim „lęk przed dowolnością”, a także, jak się wydaje, przed odpowiedzialnością, zostaje ograniczony poprzez jednoczesne

⁴ Jak łatwo zauważyć, z takim rozstrzygnięciem mamy do czynienia w *Kodeksie...*, gdyż nie ma tam mowy o wychowaniu np. „do zgodności lub odpowiedniości”, ale właśnie do prawdy.

ustanowienie, całkowicie arbitralne i przygodne, dychotomicznych rozróżnień i natychmiastowe tegoż aktu ustanowienia „zapomnienie”. W ten sposób, jak to ujmuje Andrzej Szahaj, wszelkie „kulturowe kreacje uzyskują status «twardej rzeczywistości» [...] i «pewnej metody» [właśnie] w wyniku [owego] zapomnienia procesu swej kulturowej konstrukcji” [Szahaj, 2004, s. 20]. Następnie to swoiste zadekretowanie „tamtej strony”, jako jedynej zewnętrznej instancji pozwalającej uprawomocnić konkretne koncepcje, niezależnienia werdykt rozstrzygający na korzyść tych koncepcji od decyzji jakichkolwiek uczestników dyskursu, a także werdyktowi temu nadaje zdecydowanie wyższy status, niż miało to miejsce w retoryce. Prawdziwość/odpowiedniość/zgodność, teraz już gwarantowane przez „tamtą stronę” czynią bowiem prawomocnym nie tylko przekonanie o słuszności poznawczej, ale też o przewadze etycznej. Na końcu, gdy odpowiedź na pytanie o „Założenie-*Że*” jest nie tylko rozstrzygnięta, ale też zostaje „zapomniana”, „zniewalająca moc” „tamtej strony”, dysponując dodatkowo przewagą moralną, czyni prawomocnym ideę „edukacji do prawdy”. To zaś sprawia, że cała konstrukcja niejako ostatecznie „domyka” się, gdyż stawiając w ten sposób w pozycji uprzywilejowanej „edukatora”, umożliwia mu wpływanie nie tylko na „uświęcenie” milczenia w kwestii „Założenia-*Że*”, ale nawet ograniczania zakresu możliwych odpowiedzi na pytanie „Jak-się-do-siebie-mają”.

4. Nauka jako demonstracja, jako konsekwencja dualistycznej filozofii

Jak łatwo dostrzec, zaproponowana przez J. Mitterera rekonstrukcja charakterystycznego dla dualistycznej filozofii sposobu myślenia oraz towarzyszącego mu i przezeń ograniczonego dyskursu zdaje się w sposób znakomity odpowiadać opinii Noama Chomsky’ego, który stwierdził, iż „najlepszym sposobem na uczynienie ludzi biernymi i pasywnymi jest ściśle wyznaczenie spektrum możliwych i akceptowalnych opinii i jednocześnie umożliwienie ożywionej debaty w ramach tego spektrum” [Chomsky,

1998, s. 43]. W perspektywie powyższych ustaleń to „wyznaczenie spektrum” zdaje się sprowadzać do pozostawienia (pewnej) swobody w kwestii odpowiadania na pytanie „Jak-się-do-siebie-mają” człony konkretnej dychotomii, a także do wyboru (też jednak ograniczonego) samych tych dychotomii. „Młody adept” ma więc poczucie uczestniczenia w procesie dążenia do celu, którego słuszność (poznawcza i etyczna) umocowana jest „po tamtej stronie”, a zatem nie ma powodów podejrzewać, iż jego „edukator” nie jest w tym procesie „bezstronnym obserwatorem”. Ma też oczywiście, poprzez możliwość odpowiadania na pytanie „jak?”, wrażenie posiadania wpływu na ten proces. W tym sensie można stwierdzić, iż jest to iluzja podwójna niejako, gdyż daje fałszywą obietnicę istnienia, być może czasem trudnego do osiągnięcia, ale jednak mającego realny wymiar, „źródła pewności” i zarazem pozwala uczestników tego procesu postrzegać, jako – wobec rozstrzygającej mocy „tamtej strony” – równych sobie.

Jednak dla naszych rozważań najistotniejsze jest to, że tak rozumiana filozofia przesądziła w zasadzie w pełni o kształcie i sposobie postrzegania, nadbudowanej na niej niejako, nauki, i uczyniła nieproblematicznym określony sposób rozumienia wiedzy naukowej. Owa wiedza, wskutek oddziaływania teje dualistycznej filozofii i w konsekwencji pozostawania w ścisłym związku z wypracowanymi przez nią schematami myślenia, ukształtowała się bowiem w sposób, którego punktem wyjścia (a w pewnym sensie też celem, do jakiego zmierza) była taka jej wizja, w której jest ona „pewna, nieobalana, uniwersalna i obiektywna, co może stanowić [z kolei] powód do określenia jej mianem *nauki jako demonstracji*” [Pera, 1994, s. 2]. Jak stwierdza w pracy *Discourses of Science* Miguel Pera, tak postrzegana nauka

ma dwa komponenty, które [...] tradycyjnie są powiązane: epistemologiczny i metodologiczny”; pierwszy z nich „stanowi, iż nauka opiera się na [...] danych poprzez które otrzymuje się wiedzę dotyczącą rzeczywistości. Dane te mogą być uzyskiwane w różny sposób [...] w każdym przypadku jednak gwarantują, że wiedza naukowa „dosięga” (*grasp*) rzeczywistości, albo dlatego, że rzeczywistość ta objawia się sama w procesie, którego początkiem jest czysta percepcja, albo dlatego, że jej struktura wyłania się z wnioskowania, którego początkiem są czyste zasady umysł. [Pera, 1994, s. 2]

Drugi komponent natomiast, a więc mający charakter metodologiczny, tożsamy jest z przekonaniem, iż

nauka prowadzi do wiedzy poprzez stosowanie metody, która z kolei gwarantuje, iż dane pozyskiwane są w sposób prawidłowy. Tak jak te dane, metoda ta może być różnorako rozumiana. [...] Zawsze jednak metoda ta daje gwarancję, iż jeśli tylko informacje są poprawne, to takie też będą konkluzje. [Pera, 1994, s. 2]

Nie sposób nie dostrzec tu schematu typowego dla filozofii dualistycznej: wiedza i rzeczywistość stanowią elementy dychotomii, a zadaniem badacza pozostaje tylko zastosować taką metodę, która zapewnia prawdziwość/zgodność/odpowiedniość pomiędzy tymi dwoma jej członami. Pytanie natomiast o samą tę dychotomię i w związku z tym o status relacji, w której pozostają składające się na nią elementy (wiedza i rzeczywistość), jest tu – w duchu dualizmu – uznane za niebyłe.

Ktoś jednak mógłby w tym miejscu stwierdzić, iż faktycznie, nie tylko tak postrzegana jest, ale też w rzeczywistości funkcjonowała i do dziś funkcjonuje nauka, a także uznać argumentację J. Mitterera przeciwko dualistycznej filozofii za przekonującą i jednocześnie, mimo to, obstawać przy tym, że w żadnej mierze nie stanowi to problemu. Jeśli bowiem wskazałoby się na spektakularne sukcesy, do jakich tak rozumiana nauka doprowadziła, to tezę, wedle której wady jej filozoficznego fundamentu niekoniecznie należy traktować jako dyskwalifikujące również dla niej samej, trzeba by uznać jako rzeczywiście całkiem zasadną. Innymi słowy, mogłoby po prostu być tak, że ten wadliwy filozoficznie schemat okazał się na gruncie nauki na tyle użyteczny, że negowanie takiego sposobu jej skonstruowania, w którym polega ona na odkrywaniu elementów niezależnego od procesów poznawczych Bytu i ocenianiu efektów tegoż odkrywania w kategoriach prawdziwości/zgodności/odpowiedniości, należałoby uznać za co najmniej wątpliwe.

Problem ewentualnych zwolenników powyższego wniosku polega jednak na tym, że praktyka w sposób dość ewidentny zdaje się mu przeczyć, gdyż zarówno to, jak naukowcy (i filozofowie) coraz częściej postrzegają samo uprawianie nauki, a także to, jak zdaje się ona funkcjonować w sferze społecznej, wymyka się dualizującym schematom. Co

więcej, najprawdopodobniej jest nie tylko tak, że współcześnie „działa” ona na podstawie zupełnie innych schematów, niż wynikałoby to z dualistycznej filozofii, ale też swoje najbardziej spektakularne sukcesy zawdzięcza temu właśnie, iż – pomimo oficjalnej interpretacji – uprawiana jest i była w sposób, który z tą filozofią nie miał nic wspólnego.

Oczywiście na poparte kompleksowymi analizami rozwoju nauki (choćby nawet jednej jej dziedziny) uzasadnienie powyższej tezy nie ma tutaj miejsca, niemniej jednak wydaje się, że w obliczu uniwersalistycznych roszczeń dualizmu (czyli żądania, by filozofię dualistyczną uznać nie za jedną z możliwych, ale jedyną podstawę wszelkiej aktywności naukowej), wystarczy wskazać na jeden przykład, w którym dualistyczny schemat się załamuje. Z tego też względu, co zaznaczyłem we wstępie, bardziej wnikliwej analizie poddamy obecnie stan współczesnej ekonomii, a uczynimy to w sposób poniekąd dwojaki: po pierwsze, korzystając z Michela Callona koncepcji performatywności ekonomii, wykażemy że ekonomiści, świadomie lub nie, bardzo często uprawiają swoją dziedzinę w sposób, w którym nie może być mowy o prawdziwości odniesień poznawczych, gdyż względem ich dokonań adekwatne stają się raczej kategorie skuteczności (sukcesu lub porażki) działania niż owej prawdziwości/zgodności/odpowiedniości; po drugie zaś, poprzez analizę metodologicznych zaleceń zawartych w słynnym eseju Milтона Friedmana z 1953 roku, a także, będących poniekąd ich realizacją, dokonań teoretycznych G. Beckera wskażemy na to, że ci czołowi ekonomiści szkoły chicagowskiej, w sposób bardzo konsekwentny, postrzegali ekonomię, jako naukę, w której z pewnością nie chodzi o korespondencyjnie rozumianą prawdziwość ustaleń teoretycznych.

5. Performatywność ekonomii – od odwrócenia relacji w ramach dychotomii do unieważnienia dualizującego sposobu myślenia

Idea performatywności ekonomii została zaproponowana przez M. Callona i wyrosła na gruncie refleksji nad funkcjonowaniem ekonomii

jako nauki w sferze społecznej. W największym skrócie sprowadzała się ona, w pierwotnej wersji, do zwrócenia uwagi na to, że ekonomiści w dużej mierze „dopasowują” rzeczywistość do treści swoich teorii, a więc – inaczej rzecz tę ujmując – że to teorie te stanowią element trwały, niezmienny i nadrzędny, a świat, do którego się odnoszą, jest względem nich wtórny, bo na ich podstawie dopiero zdaje się być kształtowany. Jak ujmuje to trafnie D. McKenzie: „stwierdzić, że ekonomia jest performatywna, to argumentować, iż raczej *stwarza* ona rzeczy (*it does things*), niż że po prostu opisuje (mniej lub bardziej dokładnie) niezależną i zewnętrzną względem niej rzeczywistość” [McKenzie, 2007, s. 54].

Archetypiczną niejako sytuację tego sposobu funkcjonowania ekonomii teoretycznej przedstawiła M.-F. Garcia-Parpet, opisując – w artykule *The Social Construction of a Perfect Market: The Strawberry Auction at Fontaines-en-Solonge* – proces projektowania lokalnego rynku truskawek, który był realizowany tak, jakby wzorcem idealnym był dla tego projektu model konkurencji doskonałej [por. Garcia-Parpet, 2007, s. 20]. Nie trzeba jednak wkładać wiele wysiłku, by dostrzec, że w podobny sposób można potraktować i zinterpretować wszelkie sytuacje – głównie dotyczące sfery makroekonomii i wynikającej z niej polityki gospodarczej państwa – w których ekonomiści traktowali modele teoretyczne gospodarki raczej jako instrukcje służące konstruowaniu optymalnych systemów gospodarczych, niż jako, być może idealizacyjne, ale jednak tylko opisy teoretyczne tychże systemów.

Inaczej jeszcze rzecz tę ujmując, należałoby stwierdzić, iż postrzegana w zgodzie z ideą performatywności ekonomia jest nauką, która u swych podstaw ma charakter bardziej projektujący niż deskryptywny, a zatem, że

kwestią, która musi być uwzględniona w postrzeganiu relacji pomiędzy rzeczywistością gospodarczą a ekonomią teoretyczną jest to, że w relacji tej nie chodzi o to tylko, by „wiedzieć”, jaki jest świat, dokładnie lub nie, ale także o to, jak go „produkować”. Nie jest to zatem jedynie problem tego, czy ekonomia ta jest „prawdziwa” czy „falsywa” („*right*” or „*wrong*”), ale (również, a może nawet w większym stopniu) tego, czy jest ona „zdolna” czy „niezdolna” („*able*” or „*unable*”), by opierając się na niej, dokonywać w tejże gospodarczej rzeczywistości procesów transformacji. [McKenzie, Muniesa, Liu, 2007, s. 2]

Oczywiście nie sposób nie dostrzec, że choć takie ujęcie w dużej mierze narusza porządek, który M. Pera miał na myśli, mówiąc o *nauce jako demonstracji*, to mimo wszystko ostatecznie można w zgodzie z tym ujęciem przedstawiać relację zachodzącą pomiędzy teorią i rzeczywistością nadal w kategoriach filozofii dualistycznej. Niejako *ex post*, ale jednak chodzi w nim bowiem, o zgodność porządków wiedzy i Bytu, gdyż odwróceniu ulega tu jedynie kierunek tejże relacji – to teoria „poprzedza” w niej rzeczywistość, do której się odnosi – podczas gdy ustanawiająca ją dycho- tomia (czyli teoria-świat właśnie) zostaje zachowana. Jest więc być może tak, że mówienie o klasycznej, korespondencyjnej prawdziwości teorii traci w tym przypadku sens, ale z sukcesem zastąpić je może spełniające wszelkie wymogi dualizującego sposobu myślenia kryterium zgodności. Innymi słowy, efektem procesów poznawczych, polegających na „odkry- waniu świata takiego, jakim on jest”, nie mają już być w tym ujęciu teoria/ model, które w jakiś sposób (mniej lub bardziej wiernie) ów świat opisują, ale teoria/model, które wskazują, jaki być on powinien; to zaś, uwzględ- niwszy, iż „ekonomiści [...] wykazują coraz większą zdolność do tego, by przekształcać świat w coraz lepsze aproksymacje swoich modeli i teorii” [Miller, 2002, s. 218], pozwala przypuszczać, że ostatecznym efektem tychże wiedzotwórczych procesów będzie zgodność rzeczywistości i teorii, gdyż ta pierwsza zostanie tak przekształcona, że jej elementy będą odpo- wiadały treści tej drugiej.

Tak rozumiana performatywność, jeszcze inaczej rzecz tę ujmując, była- by wobec tego jedynie kolejną modyfikacją dualistycznej filozofii i wynika- jącej z niej wizji nauki. Nie naruszałaby bowiem żadnego z kluczowych elementów dualistycznego porządku: relacja poznawcza pozostawałaby re- lacją podmiot–przedmiot, instancją ustanawiającą prawomocność proce- sów wiedzotwórczych nadal byłby – teraz przekształcany w zgodzie z teo- rią – „świat tam na zewnątrz” (relacja poznawcza miałaby nadal zatem charakter zewnątrzdykursywny), a o przewadze jednej koncepcji teore- tycznej nad pozostałymi przesądzałby nie „werdykt publiczności” (czy jakakolwiek inna, wewnątrzdykursywna relacja), ale stwierdzenie faktu zgodności, zachodzącej pomiędzy elementami przynależącymi do porząd- ków wiedzy i Bytu. Jak się jednak okazuje – i co ujawniają uwagi M. Cal-

lona poczynione w odpowiedzi na, najczęściej konstruktywną, krytykę jego idei – gdy tylko dokona się w teźże idei pewnego uzupełnienia, a raczej, gdy przedstawi się ją z nieco innej perspektywy, to natychmiast jasnym stanie się, iż posiada ona potencjał do tego, by rozsadzić ramy dualizujących schematów myślenia. Otóż, jak stwierdza autor *The Laws of the Markets*, sprowadzenie problemu performatywności ekonomii jedynie do kwestii „czynienia rzeczy za pomocą słów” (*doing things with words*) może prowadzić do ograniczenia jej rozumienia wyłącznie do pewnej właściwości twierdzeń. Tymczasem zawartość tej idei jest, jego zdaniem, znacznie szersza i poniekąd przynależy do innej kategorii. Z tego względu proponuje, by termin *performatywność* zastąpić *performacją* (*performance*) i wskazuje, że tę ostatnią trzeba by postrzegać przede wszystkim jako działanie, a nie własność jakichkolwiek aktów mowy. Co istotne, czyniąc tak, sięga do specyficznego dla filozofii greckiej rozdziału na logikę i retorykę (w którym ta ostatnia „lekceważy pytanie o prawdę i wskazuje na dyskurs jako producenta efektów” [Callon 2007, s. 316], podczas gdy pierwsza wyraźnie rozdziela zdania od elementów rzeczywistości, do których się one odnoszą) i zauważa, że nauka, zazwyczaj bezrefleksyjnie przypisywana do porządku logiki, w rzeczywistości wymyka się nie tylko temu przyporządkowaniu, ale także temu rozdziałowi w ogóle.

Jak zauważa:

w samym sercu nauki mamy bowiem do czynienia z dwukierunkową relacją (*two-way relationship*) pomiędzy opisem i działaniem. Przykładowo, mówiąc, iż „ta nie się przerwie”, odnosimy się do wszelkich działań, które powodują przerwanie nici, co sprawia, że o prawdziwości tego zdania można będzie mówić tylko wówczas, gdy to się stanie (lub nie). [...] W tym więc sensie twierdzenia naukowe mogą być porównane do instrukcji użytkowania (czyli działania). [Callon, 2007, s. 319]

To zaś powoduje z kolei, że mówiąc o tych twierdzeniach, „nie operujemy już w porządku prawdy jako referencji, ale raczej – by pozostać przy tym słowie – prawdy jako sukcesu lub porażki, prawdy, jako spełnienia warunków sukcesu” [Callon 2007, s. 321].

Tu mogłaby oczywiście zostać podniesiona wątpliwość, iż nadal chodzi, w tak rozumianej nauce, o zgodność, niemniej jednak wątpliwość ta byłaby bezzasadna, gdyż wynikałaby jedynie z błędu ekwiwokacji. Otóż, zgodność, z którą tu mamy do czynienia, nie zachodzi już pomiędzy elementami przynależącymi do dwóch odrębnych względem siebie porządków, ale oznacza spójność kolejnych etapów działania; jest zatem jedynie stwierdzeniem, że niejako wpisany w treść danego twierdzenia cel działania został (lub nie) osiągnięty. Innymi słowy, przestaje owa zgodność mieć charakter dualizujący, a staje się kwestią wewnątrzdykursywną, jest bowiem równoznaczna z konstatacją, że to w treści samego twierdzenia, a nie w jakiejś zewnętrznej względem dyskursu instancji, zawarte są warunki jego realizacji i spełnienia. Jest zatem tak, jak, być może zbyt metaforycznie, ujmuje to sam M. Callon, że „twierdzenie może [w tym ujęciu] przetrwać i być brane pod uwagę tylko wówczas, gdy towarzyszy mu (*accompanied*) jego własny świat” [Callon 2007, s. 330], a to oznacza, ni mniej, ni więcej, jak tyle właśnie, że wpisane w jego treść warunki, przy których będziemy skłonni uznać je za obowiązujące, są w danym momencie spełnione.

Na zakończenie tej części rozważań trzeba podkreślić, że – co raczej dość oczywiste – omówiona powyżej koncepcja jest dużo bardziej złożona i wielowątkowa, a tu uwypuklone zostały tylko nieliczne – choć dość istotne – jej elementy. Co jednak w tym kontekście kluczowe, to że tak rozumiana performatywność ekonomii, a raczej ekonomia stanowiąca performatywność, nie daje się już ująć w schematy filozofii dualistycznej. Gdy bowiem kryterium prawomocności wiedzy staje się skuteczność działania, której warunki określone są wewnątrzdykursywnie, automatycznie zniesiona zostaje dychotomia pomiędzy treścią tejże wiedzy a tym, do czego się ona odnosi. Jeszcze inaczej to ujmując, gdy uznamy za Humbertem Maturaną, a w duchu intencji zawartych w rozważaniach M. Callona, że „wiedzieć znaczy tyle, co działać efektywnie” [Maturana, 1980, s. 53], to oczywiście się stanie, że – tak postrzegana – nauka wymyka się schematom dualistycznego sposobu myślenia. Wypada jedynie zapytać, czy przypadkiem takiego charakteru nie miała nie tylko ekonomia, ale wiedza naukowa w ogóle, od zawsze.

6. Milton Friedman i Gary Becker – ekonomia bez prawdy

Rozważania dotyczące performatywności ekonomii miały raczej ogólny i poniekąd zewnętrzny względem samej ekonomii teoretycznej charakter. Pozwoliły oczywiście wykazać, że inny sposób ujęcia w zasadzie wciąż tych samych koncepcji i teorii ekonomicznych może w dużej mierze podważyć roszczenia filozofii dualistycznej do uniwersalności. Roszczenia te jednak można unieważnić w jeszcze jeden sposób – niejako potwierdzając zarazem ogólnofilozoficzne ustalenia M. Callona – mianowicie wskazując już bezpośrednio na program badawczy, obecny w ekonomii głównego nurtu, który jawnie przeczy dualistycznemu ujmowaniu nauki i który otwarcie odrzuca kryterium korespondencyjnie rozumianej prawdziwości (a ostatecznie także wszelkie jego substytuty) w roli instancji orzekającej o prawomocności wiedzy naukowej. W obszarze ekonomii programem takim zdaje się być podejście teoretyczne proponowane przez Gary'ego Beckera, dla którego podstawą metodologiczną jest słynny esej Milтона Friedmana z 1953 roku. Co istotne, w dyskursie ekonomicznym poglądy obu tych noblistów interpretowane są w dużej mierze w sposób zgodny z kategoriami dualistycznymi i na tej podstawie częstokroć podważane. Z sytuacją tą mamy do czynienia szczególnie w odniesieniu do autora *The Methodology of Positive Economics*, gdyż jego koncepcja metodologiczna została „przetłumaczona” za pomocą obiektywistycznej terminologii przez Paula Samuelsona i funkcjonuje, nawet obecnie, w tak zwanej „rozwodnionej” wersji [por. McCloskey, 1998, s. 145], sprowadzającej się do tezy, wedle której „twierdzenia ekonomiczne powinny być formułowane w oparciu o schemat «jak-gdyby», a założenia teorii nie muszą być prawdziwe do tego, by generowała ona prawidłowe predykcje” [Mäki, 2003, s. 495] (w największym zaś skrócie jako to, co U. Mäki określił mianem F53, a co jest tożsame z tezą, iż „jedynym testem prawomocności hipotezy jest porównanie jej predykcji z doświadczeniem” [Mäki, 2003, s. 496]).

Już nawet pobieżna analiza przeprowadzonego przez Friedmana wywodu może być jednak źródłem wątpliwości nie tylko względem powyższego ujęcia, ale w ogóle wobec tego, co na podstawie wcześniejszych rozważań moglibyśmy określić mianem dualistycznej filozofii ekonomii.

Pomijając już nawet bowiem, ostatecznie istotny, fakt konsekwentnego ujmowania terminów „realistyczność” i „założenia” w cudzysłów, autor *The Methodology...* zdaje się sugerować, iż w ogóle mówienie w przypadku teorii o dających się wyodrębnić jej założeniach jest swego rodzaju nieporozumieniem (ewentualnie że stanowi po prostu jedynie nawyk myślowy), a także, że poprawność predykcji nie może być utożsamiana z prawdziwością relacją zdania ją wyrażającego z „obiektywną rzeczywistością”. Wskazujemy zatem, inaczej rzecz tę ujmując, że, po pierwsze, możliwa jest taka interpretacja, wedle której M. Friedman używał obiektywizującej terminologii w sposób opisany przez Paula Feyerabenda (czyli używał jej niejako z konieczności do opisanego całkowicie odmiennych poglądów) [por. Feyerabend, 1996], a po drugie, że jego odczytanie uznane za oficjalną wersję jego stanowiska i określone mianem instrumentalizmu wynika wyłącznie z faktu operowania przez jego krytyków schematami filozofii dualistycznej.

Zdaje się na to wskazywać już fragment, w którym chicagowski noblista stwierdza:

dwa poziomy konstruowania hipotezy i testowania jej ważności są powiązane na dwa sposoby. Po pierwsze, poszczególny fakt, który pojawia się na obu tych poziomach, jest częściowo efektem zbioru danych, a częściowo wiedzy pojedynczego badacza. Fakt zatem, który służy do testowania implikacji hipotezy, może być równie dobrze pośród surowego materiału wykorzystanego do jej skonstruowania [...]. Po drugie, proces ten nigdy nie zaczyna się od zera; tak zwany „stan początkowy” zawsze angażuje bowiem porównanie implikacji wcześniejszej hipotezy z wynikami obserwacji; zaprzeczenie tym implikacjom stymuluje do skonstruowania nowej hipotezy lub rewizji starej. Oba te metodologicznie odróżnialne procesy [konstruowanie i testowanie hipotezy – przyp. B.S.] zawsze przebiegają wobec tego razem. [Friedman, 1953, s. 13–14]

To według niego z kolei czyni bezzasadnym wymaganie, aby w przypadku hipotezy mówić o „założeniach” i traktowanie ich testu (sprowadzającego się zresztą do porównania tych „założeń” z „rzeczywistością”) jako „odmiennego od lub dodatkowego względem testu implikacji” [Friedman, 1953, s. 14]. Innymi słowy, M. Friedman uważa raczej, że problemem nie jest to, czy „założenia” są „realistyczne”, czy nie, ale jest nim w ogóle po-

mysł, że w hipotezie tak rozumiane założenia (a więc zdania, które można niezależnie od reszty tej hipotezy „porównać” z „rzeczywistością”) dają się wyodrębnić.

Na taką interpretację wydaje się także wskazywać to, że gdy formułuje on najślynniejszą tezę swojego eseju, to poprzedza ją stwierdzeniem, że odnosi się w tym momencie do „poglądu podlegającego krytyce” (przez co należy rozumieć właśnie ten, wedle którego w ogóle jest sens mówić o „założeniach” hipotezy) [Friedman, 1953, s. 14]. Jak stwierdza bowiem:

jeżeli w ogóle (*in so far*) można mówić o tym, że teoria posiada „założenia”, i jeśli w ogóle ich „realizm” może być oceniany niezależnie od ważności jej predykcji, relacja pomiędzy znaczeniem teorii i „realizmem” tych „założeń” przebiega prawie dokładnie odwrotnie od sugerowanej przez [ten] pogląd. [Friedman, 1953, s. 14]

Jak łatwo zauważyć, w tym kontekście owa najślynniejsza teza, wedle której „prawdziwe istotna i ważna hipoteza musi mieć ‘założenia’, które stanowią całkowicie nieadekwatną empirycznie reprezentację rzeczywistości i – ogólnie – im bardziej istotna hipoteza, tym bardziej nierealistyczne (w tym sensie) założenia” nabiera całkowicie odmiennego znaczenia.

W powyższym rozumowaniu M. Friedmana istotny jest jednak jeszcze jeden wątek. Otóż, mówiąc o testowaniu hipotezy i swoistym spleceniu tego procesu z teźże hipotezy formułowaniem, wskazuje on na pewną ciągłość wiedzy: pojedynczy fakt może być zarówno testem, jak też służyć jako „materiał”, z którego hipoteza jest konstruowana, proces ten nigdy nie zaczyna się „od zera” (*never begins from scratch*), a ponadto „tak zwany ‘stan początkowy’ angażuje wynik porównania wcześniejszych hipotez z wynikami obserwacji” [Friedman, 1953, s. 13] (co z kolei stanowi bodziec do skonstruowania nowej hipotezy lub przeformułowania starej). Wszystko to świadczy o tym, że ów test hipotezy, który dla dualistów musi oznaczać ocenę jej zgodności z „tamtą stroną” (a w tym konkretnym przypadku po prostu korespondencyjnie rozumianą prawdziwość), dla M. Friedmana jest, albo w całości, albo przynajmniej w znacznej części procesem walidacji jednej hipotezy poprzez odniesienie jej treści do wyników oceny innych (wcześniejszych) hipotez. Innymi słowy, te inne hipotezy są w nią niejako wpisane poniekąd w dwojaki sposób: po pierwsze mają

wpływ na jej konstrukcję, po drugie są zaangażowane w proces jej testowania, *ergo* wątpliwe jest, aby w tym ujęciu mogło chodzić o porównywanie czegokolwiek z niezależną względem wiedzy rzeczywistością.

Ta interpretacja staje się tym bardziej zasadna, gdy M. Friedman stwierdza, że „zasadnym pytaniem nie jest to, czy ‘założenia’ są deskryptywnie ‘realistyczne’, ale czy stanowią dobre przybliżenie celów, które chcemy osiągnąć [, a] na to pytanie [z kolei] można odpowiedzieć tylko poprzez sprawdzenie, czy teoria działa, co oznacza generowanie przez nią wystarczająco dokładnych predykcji” [Friedman, 1953, s. 15]. W ogóle wobec tego nie chodzi mu o relację czegokolwiek, co zawiera ta hipoteza, z „rzeczywistością”, ale o to, czy w zadowalającym stopniu stanowi ona realizację celów, które za jej pomocą postanowiliśmy zrealizować, „dokładność predykcji” bowiem oznacza tu stopień zgodności z postawionymi przed hipotezą celami, a nie z „obiektywną rzeczywistością”. Przywoływane przezeń przykłady, z zastosowaniem prawa swobodnego spadania na czele, dokładnie wskazują, że uważa on, iż ta sama hipoteza może w jednej sytuacji stanowić zadowalające przybliżenie postawionych przed nią celów, w innym zaś może być uznana za niewystarczającą; w każdej jednak sytuacji rozstrzygający dla jej ważności jest test jej predykcji, polegający na porównaniu ich z wyznaczonym przez cel opisem sytuacji (dlatego prawo to „dobrze przewiduje” zdarzenia, gdy chodzi nam o spadanie ołowianej kulki, „gorzej” natomiast, gdy chcemy opisać spadanie piórka), a nie z „faktycznym stanem rzeczy” [Friedman, 1953, s. 16–17]. Ostatecznie więc trzeba stwierdzić, że interpretacja tej koncepcji w duchu realizmu i mówienie o „prawdziwości” „założeń”/predykcji/hipotez w dualistycznym sensie tego terminu zdają się być w tym kontekście nader wątpliwe.

Przyjmując tę interpretację eseju M. Friedmana, możemy stwierdzić, że propozycje teoretyczne G. Beckera stanowią konsekwentne zastosowanie tej metodologii. Gdy bowiem w swoim wykładzie noblowskim stwierdza on, że jego „badania oznaczają zastosowanie narzędzi ekonomicznych do analizy zagadnień społecznych znacząco wykraczających poza to, co zazwyczaj poddają analizom ekonomiści”, prawie od razu zaznacza też, że podejście to w żadnym razie „nie zakłada, jakoby jednostki były motywowane wyłącznie egoizmem lub korzyściami materialnymi. Jest ono bo-

wiem, wyłącznie *metodą analizy*, a nie założeniem dotyczącym jednostkowych motywacji” [Becker, 1993, s. 385]. W tym znaczeniu *explicite* odrzuca pogląd, wedle którego formułowane przezeń twierdzenia mogłyby stanowić, możliwy do poddania „prawdziwościowej” ocenie, opis. Innymi słowy, G. Becker uważa, że wszelkie hipotezy, które w swych pracach formułuje, należy oceniać tylko w perspektywie postawionego przed daną hipotezą celu, a wszelkie próby interpretowania zastosowanego do tego narzędzia w kategoriach dualistycznej zgodności, stanowi całkowite pomieszanie pojęć.

Nie przeszkadza to jego krytykom *a priori* odrzucać jako absurdalne, a nawet moralnie potępiać efekty jego teoretycznych dociekań, co nie może dziwić, jeśli uwzględni się, iż myślą oni kategoriami (i traktują je jako jedyne z możliwych) dualistycznymi. W tej, czyli dualistycznej, perspektywie stwierdzenie, wedle którego „[d]zieci traktowane są jako pewne trwałe dobra konsumpcyjne, przynoszące rodzicom dochód, przede wszystkim – dochód psychiczny [, a] rozrodczość wyznaczana jest przez dochód, koszty dziecka, informację, niepewność oraz gusty” [Becker, 1990, s. 326], faktycznie brzmi dziwacznie i taka też będzie jego interpretacja, stąd również implikacja tej hipotezy, iż „wzrost dochodu i spadek ceny prowadzi do wzrostu popytu na dzieci” [Becker, 1990, s. 326] nie może być traktowana poważnie. Gdy jednak odrzuci się, a przynajmniej zawiesi, dualistyczną interpretację, która nakazuje wiedzy pozostawać w relacji zgodności z „tamtą stroną”, to okaże się, że w obliczu prób objaśnienia problemu zmian w poziomie dzietności hipoteza ta nie ma sobie równych, gdy idzie o „dokładność predykcji” względem „celu”, który chcemy osiągnąć.

7. Zakończenie

Ostatecznie należy w obliczu powyższych rozważań stwierdzić, że roszczenia, które filozofia dualistyczna wysuwa względem wiedzy naukowej, a które zawsze prowadzą do jakiejś formy realizmu, zdają się nie do utrzymania. Jest tak przede wszystkim dlatego, że filozofia ta sama usta-

nawia instancję, w oparciu o którą przypisuje fałszywość wszelkim innym sposobom konstruowania „obrazów świata”. Oznacza to, że swoje wewnętrzne i arbitralnie ustanowione kryteria prawomocności efektów poznania traktuje – w sposób nieuprawniony, bo niedający się uzasadnić inaczej niż poprzez akt dyskursywnej przemocy – jako uniwersalne. O ile więc w koncepcjach, które możliwości myślenia za pomocą dychotomicznych rozróżnień nie negują, wskazuje się, że ewentualnie jest ono tylko jedną z opcji (do tego w dużej mierze niespójną wewnątrznie), o tyle w dualizmie konieczne jest, by „myślenie skierowane na obiekt” i „tamtą stronę dyskursu” traktować jako opcję jedyną. Takie postawienie sprawy powoduje jednak, że powyższa interpretacja metodologii M. Friedmana i teoretycznych ustaleń G. Beckera jest problemem dla tej filozofii, tak samo jak problemem jest dla niej interpretacja dokonań ekonomistów dokonana w duchu zaproponowanej przez M. Callona idei performatywności (czy performacji). W tym też sensie, jak wspomnieliśmy, to na dualistach spoczywa ciężar przeprowadzenia dowodu, który pozwoliłby wykazać, że ich „tamtą stroną” i relacja zgodności z nią (a więc najczęściej prawdziwość właśnie) stanowią faktycznie jedyne narzędzia oceny prawomocności wszelkich odniesień językowych i poznawczych. W sytuacji bowiem, w której nie wystarcza im, by ich podejście traktować jako sposób postrzegania, który co prawda ukształtował nawyki myślowe w kulturze zachodniej, ale wobec którego stosunkowo łatwo obmyślić alternatywę, to należałoby oczekiwać, że wreszcie taki dowód przedstawią. Problem jednak polega na tym, że ostatnie dwa i pół tysiąca lat dociekań w tym obszarze zdaje się sugerować, iż „miłośnicy” prawdy nie są w stanie przedmiotu swojego żarliwego uczucia objawić innym, a jedynie potrafią żądać od nich aktu bezwarunkowego zawierzenia. Ta procedura zaś, szczególnie że obciążona sankcją moralną w przypadku odmowy, wydaje się przynajmniej podejrzana.

Bibliografia

- Becker G., (1990), *Ekonomiczna teoria zachowań ludzkich*, Warszawa, PWN.
Becker G., (1993), „Nobel lecture: The economic way of looking at behavior”, *The Economic Journal*, vol. 101, no. 3, s. 385–409.

- Callon M., (2007), "What does it mean to say that economics is performative?", [w:] *Do Economists Make Markets? On the Performativity of Economics*, eds. D. McKenzie, F. Muniesa, L. Liu, Princeton, Princeton University Press.
- Chomsky N., (1998), *The Common Good*, Berkeley, Odonian Press.
- Feyerabend P., (1996), *Przeciw metodzie*, Wrocław, Siedmioróg.
- Friedman M., (1953), „The methodology of positive economics”, [w:] M. Friedman, *Essays in Positive Economics*, Chicago–London, The University of Chicago Press.
- Garcia-Parpet M.-F., (2007), "The social construction of a perfect market: the strawberry auction at Fontaines-en-Sologne", [w:] *Do Economists Make Markets? On the Performativity of Economics*, eds. D. McKenzie, F. Muniesa, L. Liu, Princeton, Princeton University Press.
- Glaserfeld von E., (1996), „Farewell to objectivity”, *System Research*, 13(3), s. 279–286.
- Hardt L., (2013), *Studia z realistycznej filozofii ekonomii*, Warszawa, C.H. Beck.
- Hug T., (2008), "Education towards truth? Reflecting on a sentence of Josef Mitterer", *Constructivist Foundations*, vol. 3, no. 3.
- Kodeks Dobre Praktyki w Szkołach Wyższych, (2007), Kraków, Fundacja dla Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Mäki U., (2003), „'The methodology of positive economics' (1953) does not give us the methodology of positive economics”, *Journal of Economic Methodology*, vol. 10, no. 4, s. 495–505.
- Maturana H., (1980), "Biology of cognition", [w:] H. Maturana, F. Varela, *Autopoiesis and Cognition*, Dordrecht–Boston, Reidel.
- McCloskey D., (1998), *The Rhetoric of Economics*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- McKenzie D., (2007), "Is economics performative? Option theory and the construction of derivatives markets", [w:] *Do Economists Make Markets? On the Performativity of Economics*, eds. D. McKenzie, F. Muniesa, L. Liu, Princeton, Princeton University Press.
- McKenzie D., Muniesa F., Liu L. (eds.), (2007), *Do Economists Make Markets? On the Performativity of Economics*, Princeton, Princeton University Press
- Miller D., (2002), "Turning callon the right way up", *Economy and Society*, vol. 31, issue 2, s. 218–233.
- Mitterer J., (1996), *Tamta strona filozofii*, Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Mitterer J., (2004), *Ucieczka z dowolności*, Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Müller H.F.J., (2007), „Epistemology returns to its roots”, *Constructivist Foundation*, vol. 2, nos. 2–3.
- Nietzsche F., (1997), *Z genealogii moralności*, Kraków, Znak.
- Pera M., (1994), *The Discourses of Science*, Chicago–London, The University of Chicago Press.
- Rorty R., (1980), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.
- Szahaj A., (2004), *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń, Wydawnictwo UMK.

Bartosz Scheuer
Instytut Nauk Ekonomicznych,
Uniwersytet Ekonomiczny we Wrocławiu,
ul. Komandorska 118–120,
53-345 Wrocław,
e-mail: bartosz.scheuer@ue.wroc.pl