

Andrzej Szahaj

Neopragmatyzm Hilarego Putnama*

Ewa Chmielecka: *Zapewne, jak na filozofa amerykańskiego przystało, nie lubi być Pan zaszusładkowany.*

Mam jednak zamiar być natarczywa i spytać, jak nazywa Pan samego siebie?

Hilary Putnam: *Nazywam siebie pragmatystą.*

Nie byłby Putnam (neo)pragmatystą, gdyby nie głosił tezy typowej dla całej pragmatystycznej orientacji filozoficznej: oto wedle niego, tak jak i wedle klasycznych pragmatystów czy innego neopragmatysty — Richarda Rorty'ego — filozofia jest „służką” działania, zaś „rozum praktyczny” dominuje nad „rozumem teoretycznym”¹. To praktyka decyduje o tym, które z problemów filozoficznych uznamy za szczególnie palące, a także i o tym, w którą stronę zwrócimy się, aby znaleźć ich rozwiązanie. Ponieważ zaś jesteśmy istotami społecznymi nasze interesy poznawcze wyznaczone są przede wszystkim przez wartości społeczeństwa, w którym żyjemy. Nasze zaangażowanie w owe wartości, w kulturę, która stanowi ich wyraz, decydują o rzeczach tak podstawowych w epistemologii, jak przyjmowana ontologia i fakty. Powiada Putnam: „[...] fakty i zobowiązania [wobec wspólnoty] są całkowicie współzależne, nie ma faktów bez zobowiązań, tak jak nie ma zobowiązań bez faktów”². Będziemy do tej sprawy jeszcze wracać. Teraz powiedzmy, że podejście to ma decydujący wpływ na sposób ujmowania przez Putnama zagadnień prawdy.

Punktem wyjścia refleksji Putnama nad tymi zagadnieniami jest przyjęcie jako tezy nie wymagającej dalszego udawadniania, iż przedmioty poznania są zależne od teorii³, co pociąga za sobą przekonanie, że „[...] różne reprezentacje,

* Artykuł powstał w ramach badań sponsorowanych przez Research Support Scheme of the Open Society Institute (RSS No. 9/1996).

¹ Zob. H. Putnam, *Pragmatism. An Open Question*, Oxford: Basil Blackwell, 1995, s. 42-45.

² H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992, s. 115.

³ Tamże, s. 40.

różne języki, różne teorie są po równi dobre w pewnych kontekstach”⁴. Wynika z tego, że należy pozbyć się idei korespondencyjnej teorii prawdy, która zakłada możliwość korespondencji pomiędzy jakimiś elementami języka a niezależną od teorii rzeczywistością⁵. Przytoczmy *in extenso* argumentację Putnama na rzecz jej odrzucenia: „[...] idea, że świat «wyznacza» korespondencję pomiędzy przedmiotami i naszymi słowami jest niespójna. Wziąwszy pod uwagę podejście modelowo-teoretyczne wiemy, że nawet jeśli w jakiś sposób ustalimy zamierzoną wartość prawdziwościową naszych zdań, nie tylko w naszym rzeczywistym świecie, lecz we wszystkich światach możliwych, *nie* zdeterminuje to jakiegś specjalnej korespondencji pomiędzy słowami i rzeczami w uniwersum dyskursu. [Dalej], nawet jeśli twierdzimy, że słowa wcale nie «korespondują» z rzeczami w uniwersum dyskursu, lecz że są one przyczynowo z nimi powiązane w jakiś sposób, wymagane pojęcie «związku przyczynowego» okazuje się do głębi *intencjonalne*. Kiedy powiadamy, że jakieś słowo i jego odniesienie musi pozostawać w «jakimś związku przyczynowym właściwego rodzaju» wtedy, nawet w przypadkach, gdy jest to prawdą, pojęcie «związku przyczynowego», do którego się apeluje, jest przede wszystkim pojęciem *wyjaśniania*. A wyjaśnianie jest pojęciem, które leży w tym samym kręgu, co odniesienie i prawda”⁶. Dodajmy do tej argumentacji jeszcze dwa inne wątki, które pojawiają się w Putnamowskiej krytyce korespondencyjnej koncepcji prawdy. Wątek pierwszy odnosi się do tego, iż możliwość określenia korespondencji pomiędzy jakimś sądem a noumenalnym światem (czyli światem w ogóle) zakłada wcześniejszą znajomość owego świata⁷. Wątek drugi związany jest ze wskazaniem na to, iż problemem jest nie to, że nie istnieje korespondencja pomiędzy słowami lub pojęciami a innymi bytami, lecz że istnieje *zbyt wiele* takich korespondencji⁸, my zaś nie mamy żadnego kryterium, które pozwoliłoby nam określić, która z tych korespondencji jest Korespondencją.

Jeśli nie należy prawdy pojmować w kategoriach korespondencji, to w jaki sposób winno się do niej podchodzić? Putnam na miejsce korespondencyjnej koncepcji prawdy proponuje pewną wersję koncepcji, która stara się łączyć wątki pragmatystyczne z wątkami zaczerpniętymi z tradycji konsensualnej teorii prawdy. Co do tej pierwszej sprawy, to idzie o dwie rzeczy: po pierwsze uważa on, że kwestie prawdy pozostają w ścisłym związku z kwestiami praktyki życiowej, o czym dalej. Po drugie sądzi, że prawdę należy wiązać z weryfikacją, tak jak to postulowali pragmatyści, choć nie zgadza się z nimi, aby zasadę weryfikacjonizmu uczynić jedyną podstawą definiowania prawdy. Powiada: „[...] ponieważ nasze roszczenia uzyskują swą wagę ze względu na rolę, jaką grają w naszym życiu, opis prawdy zyska swe znaczenie w wyniku towarzyszącego mu opisu tego, jak do-

⁴ Tamże, s. 41.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 173.

⁷ Tamże, s. 73.

⁸ Tamże.

trzeć do prawdy”⁹. Na miejsce korespondencyjnej teorii prawdy Putnam proponuje zatem koncepcję prawdy jako „wyidealizowanej racjonalnej akceptowalności”¹⁰. Owa koncepcja zostaje w jego pismach jednak jedynie naszkicowana, co wszak odbywa się zgodnie z pewnym programem, w ramach którego powiada się, że nie można dostarczyć raz na zawsze słusznej teorii tego, co to znaczy „potwierdzenie jakiegos przekonania czy teorii”¹¹. Korzystając z rozsianych tu i ówdzie uwag można przypuszczać, iż idzie o prawdę, jaka jest rezultatem swobodnej dyskusji ludzi, którzy prowadzą dialog w warunkach „niezakłóconej komunikacji”, ukazując w ten sposób swą zdolność do zachowań racjonalnych, a to znaczy otwartych na krytkę i korekcję. Nie przypadkiem pojawia się tu pojęcie „niezakłóconej komunikacji” wylansowane swego czasu przez Jürgena Habermasa. Putnam bowiem bardzo życzliwie odnosi się do idei Karla-Otto Apla i Habermasa mówiących o tym, że za prawdziwe należy uznawać to, co zostało uzyskane w wyniku „idealnej sytuacji komunikacyjnej”¹².

Powróćmy teraz do sprawy wpływu praktyki życiowej na poznanie. Autor *Realism with a Human Face*, jak już wspomniano wcześniej, uważa, że poznanie i filozofia są służkami działania i w związku z tym przeciwstawia się kontemplacyjnemu podejściu do nich. Idzie za tym, typowe zresztą dla całego pragmatyzmu, odrzucenie dualizmów: fakt — wartość, fakt — interpretacja, fakt — konwencja, subiektywne — obiektywne. Píše Putnam: „kwestie filozoficzne są wymieszane z kwestiami «naukowymi», a kulturowe czy nawet metafizyczne założenia wstępne grają pewną rolę”¹³. Wartości ingerują w proces poznawczy, tak, że nie sposób odróżnić tego, co konwencjonalne (społeczne, kulturowe), od tego, co pochodzi od świata. „Nasze idee interpretacji, wyjaśniania i inne wypływają tak bardzo z głębokich i złożonych ludzkich potrzeb, jak czynią to wartości etyczne”¹⁴. Putnam posuwa się do tego, aby stwierdzić: „[...] bez wartości nie mielibyśmy świata”¹⁵ [...] „Istota bez żadnych wartości nie miałaby również żadnych fak-

⁹ H. Putnam, *Pragmatism*, dz. cyt., s. 12; zob. też: H. Putnam, *Pragmatyzm*, tłum. A. Grzebiński, „Kwartalnik Filozoficzny”, nr 2, 1997.

¹⁰ H. Putnam, *Realism...*, dz. cyt., s. 41.

¹¹ Tamże, s. 42.

¹² Tamże, s. 226; zob. też: H. Putnam, *Between The New Left and Judaism*, w: G. Borradori, *The American Philosopher. Conversation with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*, Chicago: The University of Chicago Press, 1994, s. 61. W sprawie „idealnej sytuacji komunikacyjnej” (*die ideale Sprechsituation*) zob.: J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, w: tegoż, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1984, szczeg. s. 174 - 183; zob. też: A. Szahaj, *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Warszawa: Kolegium Otryckie, 1990, s. 129-132.

¹³ H. Putnam, *Pragmatism*, dz. cyt., s. 15.

¹⁴ H. Putnam, *Realism...*, s. 37; zob. też: tenże, *Pragmatism*, dz. cyt., s. 16.

¹⁵ H. Putnam, *Realism...*, dz. cyt., s. 141; zob. też: tamże, s. 128, 135.

tów"¹⁶. Stwierdzenie to wydaje się szokujące, jeśli weźmie się pod uwagę punkt wyjścia Putnama: ortodoksyjną wersję filozofii analitycznej, w której nie było miejsca na dyskurs o wartościach w kontekście ich roli w epistemologii. Staje się ono mniej szokujące, gdy spojrzysz się na ewolucję jego poglądów. Putnam przez wiele lat starał się uzyskać wartościowe wyniki poznawcze w filozofii wychodząc z założenia, że da się to zrobić wzorując się na deklarujących swą normatywną wstrzemięźliwość naukach przyrodniczych, po to, aby w końcu stwierdzić, że nie ma sensu idea jakiegś jednej Nauki Panującej (*Master Science*)¹⁷, która mogłaby dyktować całej reszcie kultury, co jest wartościowe poznawczo i metodologicznie, albowiem nie ma Jednej Prawdziwej Teorii czy Jednej Prawdziwej Interpretacji¹⁸. Istnieje raczej *pluralizm* interpretacji i teorii wynikający z pluralizmu praktyk społecznych i gier językowych, co pociąga za sobą przekonanie, że „[...] różne reprezentacje, różne języki, różne teorie są równie dobre w pewnych kontekstach”¹⁹. Z drugiej strony jednak Putnam zdaje sobie sprawę, że żadnego problemu spornego nie dałoby się rozwiązać na drodze kompromisu, gdyby nie istniała jakaś wspólna baza etyczna, zakres etycznych wartości podzielanych przez członków danej wspólnoty. Stąd też czyni silne poczucie jej istnienia warunkiem sprawności etycznej naszego życia²⁰.

Dla Putnama wybór wartości i to zarówno poznawczych, jak i moralnych nie jest sprawą smaku, lecz racjonalności. Przy czym jednak racjonalność ta polega przede wszystkim na dostarczaniu racji zgodnie z tym typem rozumności, który w danej kulturze uchodzi za zasadny²¹ i korzysta ze wskazówek tradycji²². Ponieważ jednak ta ostatnia wciąż ulega rewizji — tak, jak i cała kultura — nie ma żadnej takiej niezmiennej rzeczy, na której można by się wesprzeć w swych wyborach. Zacytujmy raz jeszcze Putnama: „[...] teoria prawdy zakłada z góry teorię racjonalności, która z kolei zakłada naszą teorię dobra. [...] Musimy rewidować naszą

¹⁶ H. Putnam, *Realism...*, dz. cyt., s. 201. Zauważmy, że jeśli przyjąć te słowa za dobrą monetę, trzeba stwierdzić, iż nihilizm — tak, jak jest on pojmowany z perspektywy fundamentalistycznej — jest *praktycznie* niemożliwy czy też przynajmniej bardzo trudny. Bez rozpoznania faktów nie ma bowiem działania. Dopóki działamy, dopóty pozostajemy istotami wartościującymi, a zatem *zaangażowanymi* w wybór wartości. Aby stać się nihilistą i żyć musielibyśmy popaść w katatonię. Często jest tak, że ten kto straszy nihilizmem czyni to wtedy, gdy inni nie podzielają *jego* wartości; używa zatem tego pojęcia w celach propagandowych, a nie poznawczych.

¹⁷ H. Putnam, *Realism...*, dz. cyt., s. 184.

¹⁸ Tamże, s. 213.

¹⁹ Tamże, s. 41. Zauważmy w tym kontekście, iż na poglądy Putnama istotny wpływ wywarł niewątpliwie późny Wittgenstein interpretowany przezeń w duchu pragmatystycznym czy po prostu jako pragmatysta. Zob. H. Putnam, *Pragmatism*, dz. cyt. rozdz. 2; tegoż, *Renewing of Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992, rozdz. 7 i 8.

²⁰ H. Putnam, *Realism...*, dz. cyt. s. 185.

²¹ Tamże, s. 172-173.

²² Tamże, s. 203.

teorię tego, co dobre ciągle na nowo wraz z tym, jak nasza wiedza się powiększa, a nasz obraz świata się zmienia. Stało się jasne, że w koncepcji, której tu bronie, *nie ma żadnej takiej rzeczy jak «podstawa»* [podkr. A. S.]”²³. Nie oznacza to wcale, że wątplenie jest łatwe. Wręcz przeciwnie: wątpliwości wymagają uzasadnienia, bowiem zawsze więcej w nas pewności niż wątpliwości, nie oznacza to jednak zarazem, że nawet najbardziej trwale z naszych przekonań są nierewidowalne. Owo *połączenie antyseptycyzmu z fallibilizmem* wydaje się Putnamowi składnią jednym z największych osiągnięć pragmatyzmu amerykańskiego²⁴.

W momencie, gdy przyznamy tak ważną rolę wartościom w procesie poznawczym, sprawą najważniejszą staje się *status* owych wartości. Jeśli bowiem wartości etyczne są w pewnym sensie subiektywne, to wydaje się, iż i wartości poznawcze muszą takimi być²⁵. W tej sytuacji Putnam decyduje się na obronę obiektywności pewnych wartości poznawczych mających z jego punktu widzenia charakter bezpośrednio etyczny. Idzie głównie o racjonalność. Pisz: „Do nauki dochodzi się przez rozum — nie nieomylny, *a priori* rozum, który nie popełnia błędów. Wiarygodne rozumowanie jest często subiektywne, często kontrowersyjne, niemniej jednak dochodzi do prawd i zbliża się do prawd o wiele częściej niż można by tego oczekiwać od jakiegokolwiek procedury opartej na metodzie prób i błędów”²⁶. Trzeba jednak zaznaczyć, że „rozum” i „racjonalność” to w ujęciu Putnama kategorie, które ulegają historycznej przemianie i nie należy absolutyzować ich każdorazowej postaci uznając ją za „właściwą” czy „ostatecznie słuszną”²⁷. Każda jednak z historycznych form rozumu wskazuje na istnienie samego ideału rozumu, tak jak każda idea prawdy wskazuje na istnienie granicznego ideału prawdy, co pozwala na wewnętrzną autokrytykę i zdolność uczenia się wyróżniającą kulturę zachodnią.

Putnam w swych poglądach zdaje się wyraźnie zbliżać do pewnej wersji podejścia *neokantowskiego*, co jest szczególnie wyraźnie widoczne w jego słynnej już koncepcji realizmu wewnętrznego. Pisałem już o niej w innym miejscu²⁸. Tu zatem jedynie powtórzę, że wedle Putnama istnieją dwie zasadnicze orientacje epistemologiczne: eksternalistyczna i internalistyczna. Ta pierwsza zakłada, że

²³ Tamże, s. 215; zob. też: tegoż, *The Many Faces of Realism*, La Salle: Open Court Publishing Company, 1987, s. 79.

²⁴ H. Putnam, *Pragmatism*, dz. cyt., s. 20-21, 61.

²⁵ H. Putnam, *Realism...*, dz. cyt., s. 140.

²⁶ Tamże, s. 161.

²⁷ „Nie ma żadnej *neutralnej* koncepcji racjonalności, do której można się odwołać”, tamże, s. 136.

²⁸ Zob. A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław: Leopoldinum, 1996, s. 28-36. Zauważmy na marginesie, iż można by zaryzykować tezę, że wersja neokantyzmu prezentowana przez Putnama, dzięki uznaniu, że przedmiot poznania konstituuje się poprzez odniesienie do wartości oraz dzięki zaakcentowaniu prymatu rozumu praktycznego nad rozumem teoretycznym, zbliża się do wersji typowej dla tzw. badeńskiej szkoły neokantyzmu.

„[...] świat składa się z pewnej ustalonej całości niezależnych od umysłów przedmiotów. Istnieje dokładnie jedna prawda i całkowity opis «sposobu, na jaki świat jest». Prawda pociąga za sobą pewien rodzaj korespondencji między słowami czy też myślami–znakami a zewnętrznymi rzeczami i rodzajami rzeczy”²⁹. W perspektywie internalistycznej pytanie o obiekty ze świata ma sens tylko wtedy, gdy stawia się je w obrębie jakiejś teorii lub jakiegoś schematu conceptualnego, dzięki któremu „wycinamy (*cut up*) obiekty ze świata”. „Prawda” w podejściu internalistycznym — powiada Putnam — jest pewnym rodzajem (wyidealizowanej) racjonalnej akceptowalności, pewnym rodzajem idealnej koherencji naszych przekonań wzajem ze sobą i z naszymi doświadczeniami, tak jak te doświadczenia same są reprezentowane w naszym systemie przekonań, a nie korespondencją z niezależnymi od umysłu czy też niezależnymi od dyskursu „stanami rzeczy”. Nie istnieje żaden Boski Punkt Widzenia, który możemy poznać czy też użytecznie go sobie wyobrazić. Istnieją tylko różne punkty widzenia rzeczywistych osób, odbijające różne interesy i cele, którym służą ich opisy i teorie”³⁰. Chociaż musimy dopuścić istnienie doświadczalnych „wejść” wiedzy, to jednak musimy też pozostać świadomi, iż wejścia owe są *od samego początku* kształtowane przez nasze teorie. Każdy element poznania jest obciążony założeniami teoretycznymi, które z kolei odzwierciedlają nasze wartości etyczne, przekonania światopoglądowe i metafizyczne. Stąd też „[...] idea punktu, w którym subiektywność się kończy, a Obiektywność pisana wielką literą zaczyna, okazuje się chimera”³¹. Dla Putnama nie istnieje zatem możliwość przeprowadzenia ostatecznej i wyraźnej linii podziału pomiędzy tym, co subiektywne (podmiotowe), a tym, co obiektywne (przedmiotowe). *Wszystko, co jest nam dane w naszych schematach pojęciowych jest obiektywne, gdy rozpatrywane jest w ich ramach*. W ten sposób Putnam dokonuje refutacji Hume’owskiego projektu podziału świata na jego stałe „umeblowa-

²⁹ H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press 1981, s. 49.

³⁰ Tamże, s. 50; zob. też najwcześniejszy zarys koncepcji realizmu wewnętrznego wyłożony w tekście *Realism and Reason*, w: H. Putnam, *Meaning and the Moral Sciences*, London: Routledge and Kegan Paul, 1978 oraz dyskusję na temat ewolucji własnych poglądów w: H. Putnam, *Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind (The Dewey Lectures 1994)*, „The Journal of Philosophy”, Vol. XCI, nr 9, 1994. Zauważmy przy okazji, że w tym ostatnim tekście pojawia się pojęcie „realizmu naturalnego”, które ma zastąpić starsze pojęcie „realizmu wewnętrznego”, co, jak się wydaje, sygnalizuje chęć porzucenia przez Putnama idei schematów pojęciowych na rzecz stanowiska Davidsona i Rorty’ego, wedle których nie ma sensu mówić o tym, że pomiędzy nami a światem znajduje się jakaś przegroda w postaci owych schematów. Zgadzam się całkowicie z Jerzym Kmitą, który uważa, że Putnam niepotrzebnie wycofuje się z wcześniejszego stanowiska, daje ono bowiem szansę na dostrzeżenie i opis faktu kulturowego współkonstituowania świata, która to szansa właściwie znika wraz z ideą „realizmu naturalnego”. Zob. na ten temat: J. Kmita, *Udział kultury w konstrukcji świata „realizmu naturalnego”*, w: T. Komendziński, A. Szahaj (red.), *Filozofia amerykańska dziś*, Toruń: Wydawn. UMK (w druku).

³¹ H. Putnam, *The Many Faces...*, dz. cyt., s. 28; zob. też: tegoż, *Realism...*, dz. cyt., s. 184.

nie” i „projekcje” (ludzkie), zarazem odrzucając ten element tradycji filozofii analitycznej, który wspierał się na tym projekcie³². Jest to jednocześnie odrzucenie przekonania, że istnieje jakaś ostra granica pomiędzy nauką a całą resztą kultury. Wedle Putnama nie da się oddzielić kwestii naukowych od kwestii etycznych i wszystkich innych.

Pozostaje postawić pytanie, co wpływa na kreację różnych ontologii, których odmienność dopuszcza teza realizmu wewnętrznego? Wskazówkę znajdziemy w następujących słowach Putnama: „Nie istnieje żadna «całość obserwowalnych faktów» ustalona z góry, którą trzeba opisać; to co istnieje, nawet na poziomie faktów obserwacyjnych, będzie częściowo zależeć od tego, co kreują *kultury*, a to znaczy od tego, co kreują *języki*” [podkr. A. S.]³³. Kultury zatem, a głównie języki jakich się w nich używa, odpowiadają za sposób pojęciowej konstytucji świata, który będzie na ich gruncie uchodził za rzeczywisty. W tej perspektywie widać, że to, co będzie prawdą na gruncie jednej ontologii, nie musi być prawdą na gruncie ontologii innej. Stąd słowa: „przedmioty są zależne od teorii w tym sensie, że teorie o nieporównywalnych ontologiach mogą być naraz słuszne”³⁴. Prawda zaś jest zależna od ontologii, jaką się przyjmuje, od standardów wewnętrznych wobec schematów³⁵. Putnam pisze: „[...] jeśli myśli się, że jest to po prostu *tautologia*, że *śnieg* koresponduje ze *śniegiem* czy też, że „*Śnieg jest biały*” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy jeśli *śnieg* jest biały, wtedy postrzega się «korespondencję» pomiędzy słowem *śnieg* i *śniegiem* jako korespondencję *wewnątrz* języka. Wewnątrz naszego języka możemy mówić o *śniegu* i możemy mówić o słowie *śnieg* i możemy *mówić*, że one korespondują ze sobą”³⁶.

Pluralizm ontologii, teorii i interpretacji dopuszczalny przez Putnama, czy wręcz przez niego postulowany, niesie ze sobą pytanie o to, czy można pomiędzy owymi różnymi ontologiami, teoriami i interpretacjami dokonywać rozróżnień ze względu na wyższość którejś z ontologii lub teorii nad innymi ontologiami i teoriami. Co do ontologii, to z punktu widzenia autora *Realism with a Human Face* sprawa wydaje się jasna. Każda ontologia ma swoje własne prawo do istnienia, co wynika z niemożności stwierdzenia, która z istniejących ontologii zbliża się jakoś do Ontologii właściwej. Nie oznacza to jednak, że relatywizm pojęciowy prowadzący do uznania „wewnętrzności” naszych ontologii równa się jakiemuś solipsyzmowi. Jak powiada Putnam: „[...] prezentuję pogląd, że umysł nie kopiuje po prostu świata, który pozwala się opisać przez Jedną Prawdziwą Teorię. Nie

³² H. Putnam, *Realism...*, dz. cyt., s. 51-52. Nic dziwnego zatem, że australijski filozof J. J. Smart, reprezentujący ortodoksyjną wersję filozofii analitycznej, w czasie wykładu, którego piszący te słowa miał przyjemność wysłuchać w Cambridge w 1990 roku, mówił o bohaterze naszego artykułu używając wyrażenia „renegat Putnam”.

³³ H. Putnam, *Pragmatism*, dz. cyt., s. 17.

³⁴ H. Putnam, *Realism...*, dz. cyt., s. 40.

³⁵ Tamże, s. 96.

³⁶ Tamże, s. 172.

głosi on jednak również, że umysł wytwarza (*makes up*) świat. [...] Jeżeli użyć metaforycznego języka, wtedy metafora niech by była taka: umysł i świat łącznie wytwarzają (*make up*) umysł i świat³⁷. Wbrew Peirce'owi nie ma podstaw, aby utrzymywać, iż obrazy ewokowane przez naukę zleją się w końcu w jeden obraz, w jakąś ostateczną Prawdę o tym, co jest³⁸. Nie oznacza to jednak wcale, że nie powinniśmy dokonywać rozróżnienia pomiędzy teoriami lepszymi i gorszymi. Potrzebujemy teraz dłuższego cytatu. Oto on: „Realista metafizyczny twierdzi, że jakaś tajemnicza relacja «korespondencji» jest tym czymś, co czyni odniesienie i prawdę możliwymi; realista wewnętrzny inaczej — jest gotów myśleć o odniesieniu jako wewnętrznym względem «tekstów» (lub teorii) *pod warunkiem*, że uznamy, iż istnieją «teksty» lepsze i gorsze. «Lepsze» i «gorsze» może samo zależeć od sytuacji historycznej i naszych celów; nie ma mowy tu o pojęciu Boskiego Punktu Widzenia na Prawdę. Jednakże pojęcie jakiejś właściwej (czy też przynajmniej «lepszego») odpowiedzi na jakieś pytanie jest przedmiotem dwóch ograniczeń: 1. Śłuszność nie jest subiektywna. To, co jest lepsze i to, co gorsze w odniesieniu do większości kwestii rzeczywistej ludzkiej troski nie jest tylko sprawą opinii. [...] 2. Śłuszność wykracza poza uzasadnienie (*justification*). [...] prawda winna być utożsamiana z wyidealizowanym uzasadnieniem raczej, niż z uzasadnieniem opartym na obecnie dostępnych danych (*justification-on-present-evidence*). «Prawda» w tym sensie jest tak wrażliwa na kontekst, jak *my* sami jesteśmy³⁹. Powyższe zdania, jak i inne, które można znaleźć w pismach Putnama, dokumentują tezę, którą da się wyrazić w skrócie następująco: chociaż wszystkie nasze sądy są relatywne wobec naszych interesów i wartości, to jednak nie oznacza to, że nie istnieją sądy, które posiadają obiektywną słuszność. Choć nie jest to obiektywność absolutna, obiektywność spoza miejsca i czasu, to jednak jest to obiektywność wystarczająca. Podobnie ma się rzecz z prawdą. Chociaż nie ma Archimedesowego punktu widzenia dla określenia istnienia, prawdy i fałszu, to jednak sam *ideał* racjonalności i uzasadniania zachowuje transhistoryczną waż-

³⁷ H. Putnam, *Reason, Truth...*, dz. cyt., s. XI. Dyskutując poglądy Nelsona Goodmana Putnam zauważa jednak: „Jest całkowicie jasne, tak mi się wydaje, że dwa opisy są opisami *jednego i tego samego świata*, a nie dwóch różnych światów.” (H. Putnam, *Renewing Philosophy*, dz. cyt., s. 122).

³⁸ H. Putnam, *Realism...*, dz. cyt., s. 130.

³⁹ Tamże, s. 114-115. Argumenty Putnama na rzecz odrzucenia realizmu metafizycznego rozważa bardzo dokładnie Paweł Ozdowski w artykule *Hilary Putnam o realizmie i antyrealizmie*, w: J. Sójka (red.), *Perspektywy refleksji kulturoznawczej*, Poznań: Wydawn. Humaniora, 1995. Nawiasem mówiąc, w świetle tego tekstu aprobatywnie odnoszącego się do poglądów Putnama dziwnie brzmi konkluzja innego artykułu Ozdowskiego, w którym broni on realizmu i prawdy korespondencyjnej. Brzmi ona: „Mam nadzieję, że teraz jest jasnym, iż nie ma poważnych argumentów, które zmuszałyby nas do porzucenia realizmu i klasycznego pojęcia prawdy.” (P. Ozdowski, *Prawda obroniona, czyli: jak przepędzić ponure i bez troskie nastroje we współczesnej filozofii?*, w: T. Kostyrko (red.), *Dokąd zmierza współczesna humanistyka?*, Warszawa: Instytut Kultury, 1995).

ność⁴⁰. Słowem, roszczeń rozumu nie można zredukować do każdorazowej jego partykularnej postaci, wykraczają one poza miejsce i czas. Jak powiada zatem Putnam: rozumu nie da się znaturalizować⁴¹, chociaż z drugiej strony nie można też nie dostrzegać tego, że sam „rozum” i „racjonalność” podlegają ewolucji⁴². Teza ta, jak się wydaje, świadczy o tym, że autor *Realism with a Human Face* ma nadzieję, iż poprzez wskazanie na konieczność traktowania uzasadniania jako „wyidelizowanego”, co ma oznaczać: nie tylko dokonanego zgodnie z pewnymi procedurami, o czym już mówiliśmy, ale także zawsze biorącego pod uwagę możliwość swej każdorazowej nieadekwatności, oddali zarzuty o relatywizm. Ów ostatni jawi się skądinąd Putnamowi jako stanowisko niemożliwe do konsekwentnego utrzymywania. Píše on: „Relatywizm w tej samej mierze co Realizm przyjmuje, że można pozostawać w obrębie jakiegoś języka i poza nim równocześnie. W przypadku Realizmu nie pociąga to za sobą bezwzględnie sprzeczności, ponieważ cała treść Realizmu leży w twierdzeniu, że ma sens myślenie o Spojrzeniu z Boskiego Punktu Widzenia (*God's-Eye View*) czy lepiej — Znikąd (*View from Nowhere*); jednakże w przypadku Relatywizmu daje to w rezultacie autorefutację”⁴³. Putnam stoi jednak przed takim oto dylematem: Jak można być antyrelatywistą kulturowym będąc jednocześnie pragmatystą?⁴⁴ Jerzy Kmita rekonstruując, jak sądzę — trafnie, stanowisko Putnama w tej kwestii, pisze: „Punktem wyjścia dla autora eseju *Why Reason Can't Be Naturalized* jest propozycja rozumienia prawdziwości jako «racjonalnej akceptowalności w wystarczająco dobrych epistemicznie warunkach; to zaś które warunki są epistemicznie lepsze lub gorsze, zależy od typu dyskursu — zupełnie tak samo, jak i owa racjonalna akceptowalność» (Putnam). Rzecz teraz w tym, że wprowadzicie orzekamy tak pojętą «prawdę», «racjonalną akceptowalność», «uprawnioną stwierdzalność» itd. — w sposób zdeterminowany «kulturowo», zlokalizowany czasoprzestrzennie, lecz

⁴⁰ H. Putnam, *Realism...*, dz. cyt., s. 126.

⁴¹ Zob. H. Putnam, *Why Reason Can't Be Naturalized?*, w: K. Baynes, J. Bohman, T. McCarthy (red.), *Philosophy — End or Transformation?*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1987. W artykule tym czytamy: „To, co mówię to to, że «standardy» akceptowane przez jakąś kulturę czy subkulturę, czy to *explicit*, czy to *implicit*, nie mogą określić (*define*), czym jest rozum, nawet w kontekście, ponieważ zakładają one rozum (rozumność) dla swej interpretacji. [...] Rozum jest w tym sensie zarazem immanentny (nie można go znaleźć poza konkretnymi grammi językowymi i instytucjami), jak i transcendentny (jako regulatywna idea, której używamy po to, aby krytykować wszelkie działalności oraz instytucje) [s. 228]. Jeśli rozum jest zarazem transcendentny, jak i immanentny, wtedy filozofia jako refleksja związana z kulturą oraz dyskusja spraw wiecznych jest zarazem w czasie i w wieczności. Nie posiadamy Archimedesowego punktu, zawsze mówimy językiem czasu i miejsca, lecz słuszność i niesłuszność tego, co mówimy nie jest tylko dla jakiegoś czasu i miejsca” (s. 242).

⁴² Zob. H. Putnam, *Reason, Truth...*, dz. cyt., s. X.

⁴³ H. Putnam, *Realism...*, dz. cyt., s. 23.

⁴⁴ J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem. Studium neopragmatyzmu amerykańskiego*, Poznań: Wydawn Naukowe IF UAM, 1995, s. 18.

mimo to w treści przytoczonych pojęć mieści się także pewien ponadczasowy komponent normatywny. Nie da się go określić wyraźnie, ale i nie da się wyeliminować drogą relatywizacji «naturalnej» (Quine) czy «kulturowej». Ów normatywny komponent «rozumu», «racjonalności» czy «prawdy» konkretyzowany jest swoiście przez każdą czasoprzestrzennie daną «kulturę», a w szczególności jej język, ale zarazem komponent ten znajduje się na zewnątrz niej⁴⁵.

Komentarz

Poglądy Hilarego Putnama wydają mi się bardzo ciekawe i płodne poznawczo. Moim zdaniem reprezentują one jedną z nawiązań do filozoficznych ostatnich lat. Z większością z nich zgadzam się. Za szczególnie płodną poznawczo uważam koncepcję realizmu wewnętrznego⁴⁶. O niektórych jej walorach pisałem już gdzie indziej⁴⁷. Tu jedynie chciałbym zwrócić uwagę na to, iż koncepcja ta pozwala zachować *naraz* intuicje, które wiążą się z takimi kategoriami poznawczymi, jak prawda, postęp poznawczy czy racjonalność bez popadania w metafizyczny realizm, naiwny kumulatywizm czy abolutyzm w kwestiach racjonalności. W kwestii prawdy zauważmy co następuje: klasyczna, korespondencyjna koncepcja prawdy jest *ekskluzywistyczna*, nie ma przy jej przyjęciu możliwości dostrzeżenia *względnej słuszności* koncepcji konkurencyjnych, natomiast przy przyjęciu opcji realizmu wewnętrznego da się zachować pewne intuicje związane z *każdą* z wchodzących w grę koncepcji prawdy, ukazując, iż każda z nich opisuje trafnie tylko wybrane aspekty sytuacji poznawczej człowieka. I tak intuicje korespondencyjnej koncepcji prawdy mogą zostać zachowane w tym zakresie, w jakim można mówić o korespondencji pomiędzy zdaniami a stanami rzeczy czy teoriami a faktami, *jeśli tylko* przyjmie się wcześniej, że zarówno fakty, jak i stany rzeczy przynależą do tego samego kompleksu kulturowego (tego samego świata wewnątrz kulturowego). Można zatem mówić o korespondencji jakiejś teorii czy jakichś zdań ze światem, jeśli tylko przyjmie się, że idzie o „świat

⁴⁵ Tamże, s. 19. Kwestie racjonalności i transcendentnych roszczeń rozumu stanowiły główny przedmiot znanej polemiki pomiędzy Putnamiem a Richardem Rortym. Ponieważ polemikę tę omówilem już gdzie indziej (zob. A. Szahaj, *Ironia i miłość*, dz. cyt., s. 28-36), tu powtórzę jedynie, że Rorty wyraził wątpliwość co do tego, jak można jednocześnie utrzymywać, że poznanie jest uwarunkowane naszymi interesami i wartościami oraz twierdzić, że nie oznacza to, iż jest ono skazane na jakąś formę etnocentryzmu. W sprawie argumentacji Rorty'ego zob.: R. Rorty, *Putnam i groźba relatywizmu*, tłum. A. Szahaj, w: A. Szahaj (red.), *Miedzy pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, Toruń: Wydawn. UMK, 1995, a także: tegoż, *Putnam on Truth*, „Philosophy and Phenomenological Research”, Vol. LII, nr 2, 1992.

⁴⁶ Zob. znakomite rozwinięcie koncepcji „realizmu wewnętrznego” w książce A. Zybertowicza, *Przemoc a poznanie: Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń: Wydawn. UMK, 1995, zwł. s. 127-152.

⁴⁷ Zob. A. Szahaj, *Ironia i miłość*, dz. cyt., s. 21-23.

z ludzką twarzą", aby posłużyć się metaforą Putnama⁴⁸. Można też mówić o zbliżaniu się do poznania prawdy (lecz nie — Prawdy), a zatem o postępie poznawczym, gdy pamięta się, że dotyczy on *relacji wewnątrz kulturowych*, czy raczej węzów — wewnątrzteoretycznych. Nie sposób jedynie dalej twierdzić, że postęp ten odnosi się do świata w ogóle pojmowanego jako niewyspecyfikowany byt o metafizycznym charakterze. Tu już bowiem w mocy pozostają wszystkie trafne uwagi Putnama o niemożności uzyskania Boskiego Punktu Widzenia i dokonania oceny, na ile nasze myślenie o *naszym* świecie (o świecie naszej kultury czy teorii) jest myśleniem o świecie *jako takim*. Można rzecz jasna mieć nadzieję lub wierzyć, że tak rzeczywiście jest, nie sposób jednak znaleźć, ani wyobrazić sobie żadnego argumentu, który mógłby tę sprawę raz na zawsze rozstrzygnąć. Jednym słowem — być może faktycznie poznajemy świat takim, jakim on jest, nie sposób jednak wyobrazić sobie sytuacji, w której zyskalibyśmy co do tego pewność. Jedynie Natura sama (lub Bóg...) mogłaby nam o tym powiedzieć. Jak dotąd jednak milczy wbrew magicznym zaklęciom niektórych przedstawicieli nauk przyrodniczych, którzy lubią powtarzać, że „odpowiada ona na nasze pytania”. W tej sytuacji należy pozazdrościć pewności, jaką prezentują niektórzy autorzy, jak np. Ernest Gellner, który pisze: „[...] mam *absolutną* [podkr. A. S.] pewność, że jesteśmy w posiadaniu wiedzy wykraczającej zarówno poza kulturę, jak i moralność”⁴⁹. Tę „absolutną pewność” zawdzięcza Gellner, jak się wydaje, przekonaniu, że o adekwatności poznawczej zachodniej nauki świadczy jej ogromna skuteczność techniczno-technologiczna. Jest to dość typowe podejście do sprawy. Zakłada ono, że nauka adekwatnie opisuje świat, albowiem na podstawie jej opisów udaje się nam osiągnąć to, co chcemy osiągnąć (postęp techniczno-technologiczny), zaś nasza naukowa kultura jest lepsza (przynajmniej w sensie poznawczym) od in-

⁴⁸ W tym sensie wartość zachowuje semantyczna definicja prawdy Tarskiego, jeśli tylko jest ona interpretowana tak, jak czyni to Putnam (por. przyp. 36) czy, powiedzmy, Jerzy Kmita, który pisze: „[...] semantyczne odniesienia przedmiotowe twierdzeń i teorii naukowych nie mają prawa [...] być identyfikowane z mniej lub bardziej adekwatnie odbitymi elementami rzeczywistości obiektywnej: semantyczna definicja prawdy jedynie formalnie związana jest z Arystotelesowskim realizmem metafizycznym [...]. Relacje ustalające owe odniesienia przedmiotowe, relacje semantyczne, podobnie jak i przyporządkowane przez nie wypowiedziom językowym, z zakresu nauki bądź też spoza tego zakresu, stany rzeczy, z góry są już identyfikowane przez wyprzedzające naszą semantykę, *kulturowo wytworzoną wizję świata*” [podkr. A. S.] (J. Kmita, *Kultura a „obiektywne” stosunki społeczno-ekonomiczne*, „Studia Filozoficzne”, 1984, nr 4, s. 102). Por. też uwagi poczynione przez Jerzego Szymurę w znakomitym artykule pt. *Klasyczna definicja prawdy i relatywizm* (w: J. Pomorski (red.), *Wartość relatywizmu jako postawy poznawczej*, Lublin: Wydawn. UMCS, 1990). W tekście tym Szymura formułuje idee, które zbliżają się do stanowiska wewnętrznego realizmu (nie powołuje się przy tym na tradycję neokantyzmu, lecz na tradycję neoheglizmu brytyjskiego). Wskazuje też na, sygnalizowaną również przeze mnie, możliwość pogodzenia intuicji różnych koncepcji prawdy przy założeniu, że prawda jest raczej sprawą dyskursu, nie zaś relacji reprezentacji (zob. w tej sprawie s. 164-165 przywoływanego tekstu).

⁴⁹ E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. M. Kowalcuk, Warszawa: PIW, 1996, s. 73.

nych kultur, albowiem to, co udaje się nam, nie udaje się nikomu innemu. W tym podejściu kryje się kilka założeń, które wydają się, delikatnie rzecz ujmując, dyskusyjne. Założenie pierwsze (skądinąd bardzo dziwne jak na obronę epistemologicznej adekwatności poznawczej nauki, wykraczające bowiem poza argumentację dla niej samej właściwą i zbaczające na tak zniechęczone tory pragmatyzmu...) mówi, że nauka jest adekwatna poznawczo, bowiem udaje się na jej podstawie zbudować użyteczne narzędzia techniczne. Pytanie, które aż prosi się, aby w tym kontekście zadać brzmi: i co z tego? Do tego, aby uzyskać użyteczne narzędzia nie potrzeba nic więcej niż teorii, która takie użyteczne narzędzie pozwala zbudować. Czy teoria ta jest adekwatna wobec rzeczywistości, może wiedzieć tylko ktoś, kto dysponuje jakimś zewnętrznym (pozakulturowym, pozajęzykowym) oglądem świata, pozwalającym orzec, że coś nie tylko działa, ale jeszcze nadto działa, bo teoria, na jakiej wspiera się jego konstrukcja jest Prawdziwa. Mamy w historii ludzkości szereg sytuacji kiedy to — jeśli w grę wchodzi dokonująca ciągłej rewizji swych ustaleń kultura zachodnia — adekwatność techniczna wobec potrzeb zostaje osiągnięta środkami, które wspierają się na założeniach teoretycznych fałszywych z późniejszego punktu widzenia⁵⁰, bądź też — jeśli w grę wchodzi jakaś kultura inna — założeniach, które w ogóle nie stosują się do naszych zachodnich wyobrażeń o teorii (np. założeniach magicznych)⁵¹.

Założenie drugie (milczące) to przekonanie, że wszyscy powinni chcieć tego samego, czego my chcemy, tzn., że celem wszystkich kultur jest to samo, a więc np. opanowywanie przyrody i techniczna doskonałość. Ponieważ wszyscy chcą tego samego, lecz tylko nam się udaje, to znaczy, że nasza kultura jest lepsza niż wszystkie inne. W podejściu tym kryje się imperializm kulturowy. Wychodzi on prawie wyraźnie na jaw w takich słowach Gellnera, jak: „Dlaczego jeden, kon-

⁵⁰ Co nie znaczy, że fałszywych w ogóle, raz na zawsze, tak bowiem, jak nie można w nauce powiedzieć, że coś jest prawdziwe raz na zawsze, tak samo nie można powiedzieć, że coś jest fałszywe raz na zawsze. Wcale nie zdziwiłbym się, gdyby w przyszłości sięgnięto ponownie do teorii uznanych kiedyś za fałszywe i rehabilitowano je z jakiejś nowej, dziś jeszcze nie znanej perspektywy teoretycznej.

⁵¹ Paweł Zeidler, powołując się na ustalenia Larry Laudana, pisze: „[...] liczne teorie, które w swoim czasie odnosiły bezsporne sukcesy, okazały się niereferencjalne. Przykładem mogą być dziewiętnastowieczne teorie eterów, występujące w różnych dziedzinach fizyki i chemii, które odniosły wiele eksplanacyjnych i przewidywanych sukcesów. Można również wskazać teorie, których terminom, przyjmując stosowaną przez wielu realistów zasadę życzliwości, można przypisać odniesienie przedmiotowe, a które w swoim czasie nie odnosiły sukcesów, np. wcześniejsze wersje teorii atomistycznej. Tym samym fakt, iż podstawowe terminy teorii odnoszą się do czegoś, nie sprawia, że teoria osiągnie sukces, a sukces teorii nie uzasadnia twierdzenia, że wszystkie lub większość terminów teorii do czegoś się odnosi.” (P. Zeidler, *Spór o status poznawczy teorii. W obronie antyrealistycznego wizerunku nauki*, Poznań: Wydawn. Naukowe IF UAM, 1993, s. 29. Cytowana książka stanowi bardzo dobry przykład przekonującej obrony stanowiska antyrealistycznego w filozofii nauki; zob. też tego autora, *Destrukcyjna pojęcie prawdy w filozoficznej refleksji nad nauką*, w: R. Kubicki, J. Sójka, P. Zeidler, *Problem destrukcji pojęcia prawdy*, Poznań: Wydawn. Naukowe IF UAM 1992, s. 67).

kretny rodzaj wiedzy okazał się tak przytłaczająco potężny ekonomicznie, wojskowo, administracyjnie, że wszystkie społeczeństwa były *zmuszone* [podkr. A. S.] z nim się pojednać i go zaakceptować?⁵² No właśnie, *były zmuszone*⁵³. Zais-te dziwna to dialektyka, która z faktu czyjejś przewagi techniczno-technologicznej objawiającej się większą skutecznością w stosowaniu *przemocy* (bo o to wszak chodzi)⁵⁴ wyprowadza wnioski epistemologiczne. Gdybyśmy nagle zostali najechani przez Marsjan, którzy wygraliby wojnę z nami używając jakichś wspaniałych urządzeń technicznych, to czy byłoby to *wystarczającym* dowodem na to, że są oni w jakimś bliższym niż nasz kontakcie z Rzeczywistością?

Gellner ma oczywiście rację, gdy wyszydza taki relatywizm, który uważa, że wszystkie kultury są równoważnościowe. Z drugiej strony zapomina on jednak o tym, że nasze etnocentryczne opowiadania się za którąś z wartości *naszej* kultury (np. za wartością nauki) nie upoważnia nas wcale, aby uważać, że wszyscy winni się za ową wartością opowiadać. Dalczegóż to fakt wyższego wartościowania przeze mnie medycyny opartej na Zachodniej nauce od tradycyjnej medycyny chińskiej, *wsparty kryteriami typowymi dla tej pierwszej*, ma być ważnym argumentem na rzecz jej absolutnej (poza kulturowej) wyższości poznawczej? Być może tradycyjna medycyna chińska chce czegoś innego niż nasza medycyna (choć *nam* trudno może być zrozumieć, czym to coś miałoby być). Jeśli zaś tak jest, to w jaki sposób możemy mierzyć zwycięstwo i klęskę w ich rywalizacji? Jeśli wszak chcemy *różnych* rzeczy i różne reguły postępowania uznajemy za właściwe, *nie* gramy w tę samą grę. Nie można zatem oskarżać innych kultur o nieudolność techniczną i technologiczną, jeśli istnieje domniemanie, że być może wcale im o nie nie idzie. Z pewnością nie każda kultura chce technologicznego władztwa nad światem, choć być może bawią ją jego rezultaty, co przejawia się np. w używaniu zachodnich gadżetów przez Pigmejów (ulubiony przykład wyższości naszej kultury niektórych pozbawionych wszelkich wątpliwości scjentystów). Nasze kryterium wyższości jest zatem *nasze* właśnie, choć oczywiście chcielibyśmy je uczynić powszechnie przyjętym. Nie ma sensu wykorzystywać go jako ostatecznego kryterium wyższości poznawczej. Nie znamy jak dotąd żadnego ponadkulturowego kryterium, które pozwoliłoby orzekać o tym, która z kultur jest poznawczo bliżej Rzeczywistości. Nie wynika z tego wcale, że wszystkie kultury są równie wartościowe; fałszywe jest więc rozumowanie typu: „Znaczeń nie da się porównać, znaczenia są pochodnymi danej kultury, zatem wszystkie kultury są sobie równe”⁵⁵. Z tego, że znaczenia są pochodne względem kultury, nie wynika wcale, że wszystkie znaczenia są sobie równe, albo też inaczej — wynika tylko wtedy, gdy przyjmuje się ab-

⁵² Tamże, s. 81.

⁵³ Zob. A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie...*, dz. cyt., s. 183-191.

⁵⁴ „[...] apostołowie nauki [...] materialnie stłumili nosicieli innych kultur. Nie było żadnego badania. Nie było żadnego «obiektywnego» porównywania metod i osiągnięć. Była kolonizacja i stłumienie przekonań plemion i narodów skolonizowanych. Ich poglądy najpierw zostały zastąpione religią braterskiej miłości, a następnie religią nauki.” (P. Feyerabend, *Science in a Free Society*, London: Verso, 1987, s. 102.

⁵⁵ E. Gellner, *Postmodernizm...*, dz. cyt., s. 96.

solutystyczną (fundamentalistyczną) optykę, która działa na manichejskiej zasadzie: wszystko albo nic (są dwie możliwości: albo znaczenia są pochodnymi kultury i wtedy wszystkie kultury są równe, albo znaczenia mają status ponadkulturowy, a wtedy jakaś kultura jest obiektywnie lepsza od innych). Istnieje zasadnicza różnica pomiędzy otwartym etnocentryzmem poznawczym a absolutyzmem i uniwersalizmem *à la* Gellner. Można się jedynie zgodzić z Putnamem, że charakterystyczny dla zachodniej kultury jest taki sposób wyrażania jej *partykularnych* treści, który zawsze rości sobie nadzieję na uzyskanie statusu uniwersalistycznego. Tyle tylko, że trzeba pamiętać, iż roszczenia te są kulturowo specyficzne i z samego faktu ich występowania nie wynika jeszcze automatycznie ich *ostateczna* prawomocność. W tym też sensie rację zdaje się mieć Richard Rorty, który w sporze z Putnamem poddaje w wątpliwość możliwość ponadkulturowego ugruntowania kulturowo specyficznej wartości transcendowania roszczeń rozumu poza określoną (zachodnią) kulturę⁵⁶.

Wróćmy jednak do kwestii realizmu wewnętrznego Putnama. Zobaczmy, jak inne niż korespondencyjna teorie prawdy mogą pomóc nam w zrozumieniu wagi tej koncepcji. Koncepcja prawdy jako oczywistości może ukazywać ten aspekt realizmu wewnątrz kulturowego, który wskazuje na niepowątpiewalność świata danej kultury. Jest on w większości swych aspektów oczywisty, bowiem jest nasz. W tym sensie Putnam ma rację twierdząc, że *wątpliwie jest czymś wyjątkowym* i wymaga stosownego uzasadnienia. Z kolei koncepcja konsensualna może adekwatnie opisywać tę jego cechę, która polega na milczącej zgodzie członków danej kultury co do jej obowiązywania (na podzielanych przez nich powszechnie przekonaniach pozwalających zachować wewnątrz kulturową komunikację, a zatem i spójność). Putnam słusznie zauważa, że Popperowskie zdania przyjmowane konwencjonalnie to wynik „[...] istnienia norm społecznych *wymagających* zgody co do takich twierdzeń w stosownych okolicznościach”⁵⁷. Można zatem powiedzieć, że dana rzeczywistość wewnątrz kulturowa jest m. in. wynikiem istnienia *sankcji moralnych* (a nawet prawnych), które za nieprzestrzeganie jej obiektywności grożą

⁵⁶ Zob. R. Rorty, *Putnam i groźba...*, dz. cyt., s. 66-71.

⁵⁷ H. Putnam *Realism...*, dz. cyt., s. 107. W tym kontekście warto przypomnieć rewelacyjny tekst Kazimierza Ajdukiewicza pt. *Obraz świata i aparatura pojęciowa*, w którym czytamy: „Jedyną różnicą pomiędzy zdaniami sprawozdawczymi a interpretacyjnymi polega więc na tym, że pierwsze są *rozstrzygane w językach, w których wyrośliśmy bez naszego świadomego udziału* [podkr. A. S.], podczas gdy drugie mogą być rozstrzygnięte dopiero w takich językach, przy których budowie braliśmy świadomie udział. Z tego to powodu dyrektywy znaczeniowe pozwalające rozstrzygać zdania sprawozdawcze na pierwszy rzut oka wydają się nietykalne, podczas gdy konwencje społeczne potrzebne do rozstrzygnięcia interpretacji, jako wprowadzone aktem naszej woli, zdają się podlegać odwołaniu na mocy naszej decyzji.” (K. Ajdukiewicz, *Obraz świata i aparatura pojęciowa*, w: tegoż, *Język i poznanie. Wybór pism z lat 1920 — 1939*, Warszawa: PWN, 1960, s. 186). Zob. też ciekawą, przeprowadzoną w duchu poglądów Putnama, interpretację filozofii Ajdukiewicza dokonaną przez Annę Pałubicką w artykule: *Kazimierz Ajdukiewicz a filozofia współczesna* (w: A. Pałubicka (red.), *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, Poznań: Wydawn. Naukowe IF UAM, 1996).

wykluczeniem ze wspólnoty⁵⁸. Koncepcja pragmatystyczna zaś, trafnie chwytając ten aspekt realizmu wewnętrznego, który sugeruje, że tylko te działania mogą liczyć na sukces, które biorą pod uwagę zawartość danej kultury — zestaw powszechnie przyjmowanych w danym społeczeństwie przekonań o charakterze normatywnym i dyrektywalnym. W pewnym sensie bowiem, faktycznie to jest prawdziwe, co przynosi korzyść, jeśli uznamy, że prawdziwe równa się powszechnie przyjęte, a korzyść polegać będzie na wykorzystaniu przez jednostkę intuicyjnej najczęściej wiedzy na ten temat dla osiągnięcia zamierzonych celów. No i na koniec wreszcie, koncepcja koherencyjna trafnie zdaje relację z tego, że nasze przekonania kulturowe mają holistyczny charakter oraz, że — w związku z tym — tylko te sądy na temat świata mogą liczyć na status sądów (wewnątrz kulturowo) prawdziwych, które pozostają w wystarczającej spójności z innymi sądami tego typu.

Na zakończenie zauważmy jeszcze, że koncepcja realizmu wewnętrznego Putnama napotyka trudności związane z krytyką koncepcji schematów pojęciowych, jaką przeprowadził Donald Davidson. Nie będę tej krytyki tu odtwarzał, jako że jest ona powszechnie znana⁵⁹. Wydaje się jednak, że da się koncepcję Putnama obronić, jeśli zrezygnuje się z jej epistemologicznego ugruntowywania i wskaże się na możliwość identyfikowania różnic pomiędzy odmiennymi schematami poznawczymi z *wewnętrznej* perspektywy każdego z nich, nie zaś z jakiegś nadschematowej perspektywy doskonałego obserwatora (jakiegoś „nadschematu”, „nadjęzyka” czy „nadkultury”⁶⁰). O takiej właśnie możliwości przekonująco pisze Jerzy Kmita proponując ideę relatywizmu przez małe „r”. „Wydaje mi się — pisze Kmita — że przedstawiciele relatywizmu kulturowego żywią pewną myśl wspólną, którą można wypowiedzieć w sposób nie prowadzący do tak łatwego obalenia jej [jak to jest w przypadku Quine’a, Davidsona i Rorty’ego — przyp. A. S.]. Myśl ta stanowiłaby pewien mianownik wspólny ich poglądów, wyraziłbym ją zaś następująco: Nie istnieje, choćby potencjalnie, taki jakiś język, taki jakiś schemat pojęciowy, w ramach którego można by formułować przekłady wszelkich wypowiedzi sformułowanych w kontekście związanych z nimi schematów pojęciowych, a tym samym zestawiać, porównywać owe wypowiedzi oraz kryjące się za nimi języki, czyli schematy pojęciowe”. Nieco dalej zaś czytamy: „Istnieją takie języki czy (związane z nimi) schematy pojęciowe, między innymi naukowe, które czynią wszelkie powstałe w ich zasięgu wypowiedzi wzajemnie nieprzekładalnymi, co w szczególności implikuje, iż nie dysponujemy aktualnie jakimś nadjęzykiem w stosunku do odnośnych poprzednio wymienionych języków”⁶¹

⁵⁸ Że tak jest, przekonuje w licznych swych pracach Michel Foucault a także badacze z tzw. szkoły edynburskiej; w sprawie poglądów tych ostatnich zob.: A. Szahaj, *O tzw. mocnym programie socjologii wiedzy szkoły edynburskiej*, „Kultura Współczesna” nr 1-2, 1995.

⁵⁹ Zob. D. Davidson, *O schemacie pojęciowym*, tłum. J. Gryz, „Literatura na Świecie” nr 5, 1991.

⁶⁰ J. Kmita, *Jak słowa...*, dz. cyt., s. 107.

⁶¹ Tamże, s. 105 i 109.

Nie jestem jednak pewien, czy Putnam zaakceptowałby podejście Kmity. Oto bowiem on sam wychodzi naprzeciw wątpliwościom wyrażonym przez Davidsona poddając krytyce koncepcje Kuhna i Feyerabenda⁶² i pisząc: „To, że koncepcje różnią się, nie dowodzi niemożności jakiegokolwiek przekładu «rzeczywiście trafnie», jak się czasami twierdzi; przeciwnie — nie moglibyśmy twierdzić, że koncepcje różnią się i jak one różnią się, jeśli nie moglibyśmy dokonać przekładu”⁶³. Może jednak dałoby się pogodzić jedno i drugie podejście (Kmity i Putnama) podążając częściowo tropem Putnama a częściowo tropem Rorty’ego: istnieją odrębne schematy konceptualne, lecz ich cząstkowy przekład jest możliwy, chociaż nie dysponujemy rzeczywiście jakimś nadjęzykiem. Może się on dokonać zawsze z punktu widzenia jakiegoś schematu i polegać będzie na transplatacji jego znaczeń w schemat przekładany⁶⁴.

Na zakończenie chciałbym jeszcze tylko stwierdzić, że całkowicie solidaryzuję się z Putnamiem wtedy, gdy twierdzi on, że zadaniem filozofii, z którego nigdy nie powinna ona rezygnować jest „dostarczanie znaczących, ważnych i podległych krytyce wyobrażeń ludzkiej sytuacji w świecie”⁶⁵. Tak postawionemu zadaniu filozofii nie mogłyby zaszkodzić żadne orientacje marzące o zakończeniu tego procesu raz na zawsze, czy to przez wprowadzenie filozofii na (jakoby) pewną ścieżkę nauki, czy też przez porzucenie jej tradycji i „rozpuszczenie się” w literaturze.

⁶² H. Putnam, *Realism...*, dz. cyt., s. 114-115.

⁶³ Tamże, s. 117.

⁶⁴ Rację wydaje się mieć Jane Heal pisząc: „Formy życia nie są skończonymi bytami możliwymi do przeniknięcia z zewnątrz w celu upewnienia się czy są one możliwe, czy nie. Wszystko, co możemy uczynić — i to jest najlepsza rzecz, którą możemy zrobić — to starać się badać nasze własne widzenie świata od wewnątrz, stając się bardziej świadomymi tego, w jaki sposób jest ono spójne wewnętrznie i jakie napięcia w nim występują. Nie możemy afirmować absolutystycznego widzenia prawdy. Świadomość, że nie możemy wykluczyć [istnienia] dziwacznej formy życia uświadamia nam aktywną naturę naszego myślenia, fakt, że nasze pojęcia są właśnie nasze, a nie świata. Równocześnie jednak nie możemy afirmować relatywizmu, ponieważ idea wyraźnie ustanowionej egzystencji innych, niezgodnych z naszą form życia jest nie do pojęcia.” (J. Heal, *Wittgenstein a relatywizm*, tłum. A. Szahaj, „Acta Universitatis Nicolai Copernici”, Filozofia z. XV, 1993, s. 28); zob. też niezwykle interesującą dyskusję problemu realizmu oraz możliwości interpretacji odmiennych „form życia” w: tejże, *Fact and Meaning. Quine and Wittgenstein on Philosophy of Language*, Oxford: Basil Blackwell 1989, w szczeg. rozdz. 2 (*Varieties of Realism*) oraz rozdz. 9 (*Interests, Activities and Meanings*). Zob. też instruktywne uwagi Jerzego Kmity dotyczące konieczności zaistnienia tzw. hipotetycznej imputacji minimalnej przy wszelkich próbach interpretacji obcych kultur, poczynione w jego pracy: *Kultura i poznanie* (Warszawa - Poznań: PWN, 1985, s. 64-85).

⁶⁵ H. Putnam, *The Many Faces...*, dz. cyt., s. 86.

Neopragmatism of Hilary Putnam

Ontological pluralism is highlighted as a salient feature of Hilary Putnam's epistemology, marked by inherent realism and the postulate to vindicate that ontology and the theory of value that is imbedded in the given cultural and social context. The author emphasizes numerous advantages of Putnam's approach, and focuses in particular on the prospects that Putnam's philosophy opens for the theory of truth. This discussion offers a good opportunity to question such epistemological theories that, unlike Putnam's theory, neglect the social and cultural context of cognitive processes. Having said so much, the author addresses some of the reservations that Putnam's theory can meet with, and he is particularly concerned with the implications of the criticism of conceptual schemes advanced by Donald Davidson. He tries to steer a middle course and accommodate the basic tenets of *Realism with a Human Face* with Davidson's insights.