

Hilary Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*,
przełożył Adam Grobler, PWN, Warszawa 1998

Odczarowywanie realizmu

Czy mrówczy ślad na piasku, który wygląda jak karykatura Winstona Churchilla, jest podobizną tego polityka? Czy przedstawia Winstona Churchilla? Tym prowokacyjnym pytaniem, rozpoczynającym esej *Mózgi w naczyniu*, Hilary Putnam wprowadza nas w sam środek sporów o realizm, jakie od lat sześćdziesiątych toczą się w obrębie filozofii analitycznej. Klasyczne problemy metafizyczne powróciły na nowo, tyle że związane już nierozdzielnie z perspektywą, jaką narzuciła tradycja analityczna — dla współczesnego realisty centralną rolę pełnić będą pojęcia semantyczne. Jak zaś sugeruje Michael Dummett, który wywarł znaczny wpływ na obecny stan owych sporów, dają się one sprowadzić wręcz na płaszczyznę czysto semantyczną, co zawiera jego propozycja podejścia do nich „od dołu”. Tym bardziej prowokacyjnie wygląda to nieklamane zakłopotanie Putnama, tak dosadnie wyrażane w książce o znamienitym tytule *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*: „Jak, u licha, jedna rzecz może reprezentować (lub «oznaczać» itd.) jakąś inną rzecz?” (s. 296).

Hilary Putnam, jeden z bodaj najbardziej wpływowych filozofów amerykańskich, jest też jednym z najważniejszych uczestników współczesnych sporów wokół realizmu. Wybór esejów publikowanych przez niego w ciągu ostatnich trzydziestu lat, jaki zawiera tom Biblioteki Współczesnych Filozofów PWN, przedstawia nam te właśnie wątki jego aktywności filozoficznej, które wiążą się bezpośrednio z zagadnieniem realizmu metafizycznego i polemikami wokół prób jego obrony, z zagadnieniami teorii znaczenia, odniesienia przedmiotowego i prawdy widzianymi z realistycznej czy, później, „realistyczno-wewnętrznej” perspektywy. Nie tworzą one jednak żadnej gotowej doktryny; w każdym z esejów Putnam prezentuje nam wyniki swych filozoficznych poszukiwań niejako „na gorąco”, co pozwala nam śledzić ewolucję jego poglądów (a dopełnia tego jeszcze szkic do intelektualnej autobiografii, jakim jest *Odpowiedź Gary'emu Ebbsowi*). Pomimo iż w wyniku tej ewolucji Putnam zmienia pisownię realizmu z wielkiej na małą literę, wciąż ma dla nas dobrą radę: „Bądźmy realistami”, im dalej jednak czytamy, tym bardziej rada wydać się nam może paradoksalna.

W pochodzących z wczesnych lat siedemdziesiątych, otwierających tom esejach Putnam broni materialistycznej wersji realizmu, sformułowanej przez Richarda Boyda jako realizm naukowy. „Według Boyda (i mnie w Wykładach im. Locke’a), realizm metafizyczny można sformułować w postaci nadrzędnej teorii empirycznej [...] głoszącej, że sukces dojrzałych nauk przyrodniczych znajduje wyjaśnienie w tym, iż terminy stosowane w tych teoriach na ogół mają odniesienie przedmiotowe i że zdania będące podstawowymi założeniami tych teorii na ogół są w przybliżeniu prawdziwe” (s. 509). Pogląd ten czyni metafizycznym realizmem „przekonanie, że gdzieś istnieje «jedyna prawdziwa teoria» [...] Stowarzyszona z korespondencyjną teorią prawdy wiara w jedyną prawdziwą teorię zakłada, że świat jest wyrobem gotowym [...]:

świat sam w sobie ma jakąś «wpisaną» weń strukturę, w przeciwnym razie bowiem teorie o odmiennych strukturach mogłyby równie prawidłowo «kopiować» świat (z różnych perspektyw), a prawda straciłaby swój absolutny (niezależny od perspektywy) charakter” (s. 234). Tę wewnętrzną strukturę świata odkrywają właśnie nauki przyrodnicze, inaczej bowiem ich sukces zakrawałby na cud.

Paul Feyerabend, antyrealistyczny anarchista próbował przekonać nas, że zmiany pojęciowe w nauce polegają w istocie na odkryciu, że do tej pory po prostu śniliśmy. Z przekonaniem tym wiąże się teza o niewspółmierności teorii — odmienne teorie nie opisują „tego samego świata”, nie są bardziej lub mniej trafnymi opisami tych samych przedmiotów, pojęcie prawdy ma zaś co najwyżej intrateoretyczny charakter, uzależniający trafność od „perspektywy”. Wedle tego stanowiska przekonanie, iż naukowcy zmierzają stopniowo do dostarczenia nam prawdziwego opisu świata, jest więc jedynie mitem. W *Wyjaśnieniu i odniesieniu przedmiotowym* oraz *Znaczeniu wyrazu „znaczenie”* Putnam formułuje słynną przyczynową teorię odniesienia przedmiotowego, opartą w znacznej mierze na wynikach podobnych rozważań Saula Kripkego. Teoria ta ma zapewnić sztywność odniesienia terminów naukowych, pomimo radykalnych nawet zmian pojęciowych, wyjaśniając tym samym, dlaczego możemy posługiwać się transteoretycznym pojęciem prawdy. Odniesienie słów „elektryczność” czy „energia kinetyczna” było w czasach Benjamina Franklina takie samo, jakie jest dziś, co więcej, odniesienie słowa „ołówek” nie uległoby zmianie, gdyby w przyszłości okazało się, że to, co braliśmy do tej pory za artefakty służące do pisania, to żywe organizmy o określonej strukturze DNA. Zamiast powiedzieć, że nie istniały nigdy ołówki, stwierdzilibyśmy raczej, że ołówki są w istocie organizmami o tej właśnie strukturze DNA, a byłoby tak dlatego, iż odniesienie nie jest wyznaczane poprzez opisy, jakich dostarczają nam pojęcia, które wiążemy ze słowami. Znaczenia są częścią społecznej praktyki, którą rządzi podział pracy językowej — „znaczenia nie są w głowie”. Większość z nas może całkiem poprawnie posługiwać się takimi słowami, jak „sól”, „tygrys” czy „elektryczność”, pomimo niemożliwości jednoznacznego wyznaczenia ich ekstensji czy wręcz wiązania z nimi błędnych opisów (jak byłoby w przypadku z ołówkami), bowiem pewna podklasa mówiących — eksperci — ustala, do czego słowa te w rzeczywistości się odnoszą — ich „kryteria stosowalności”. Ekspertami są naukowcy, którzy w miarę postępu nauki przybliżają się do ostatecznego opisu istoty przedmiotów będących ich ekstensją.

Choć przyczynowa teoria odniesienia zakładała pierwotnie esencjalizm, jedynymi argumentami przemawiającymi za realizmem są tu odwołania do naszych zwyczajów językowych i rzeczywistej praktyki naukowej. Sam Putnam ujmował swe zadanie jako „«powściągliwą racjonalną rekonstrukcję» [...], która jest w zasadzie wierna potocznym sposobom mówienia na temat [...] znaczenia” (s. 500), co wydaje mi się skądinąd najciekawszym aspektem tego przedsięwzięcia, którego wynikiem jest podważenie tradycyjnej dychotomii treść–odniesienie. Właśnie to podejście skłoni Putnama na początku lat osiemdziesiątych (z których pochodzą eseje w środkowej części zbioru) do odejścia od realizmu metafizycznego w kierunku krytyki wszelkich „filozoficznych absolutów” związanych z realizmem. Nie oznaczało to odejścia od przyczynowej teorii

odniesienia, lecz właśnie odrzucenie związanego z nią esencjalizmu, uznanie, że własności istotne nie są wpisane w świat, są natomiast wytworem naszych zwyczajów językowych. Z odrzuceniem esencjalizmu łączy Putnam w eseju *Dlaczego świat nie jest wyrobem gotowym* atak przeciwko korespondencyjnej koncepcji prawdy odwzorowującej, jak twierdzi fizykalista, przyczynową strukturę świata czy koncepcji „wyjaśniania przyczynowego”, będącego cechą fizykalnej rzeczywistości, dzięki posiadanej przez przedmioty „mocy sprawczej”. Główny zarzut sprowadza się do tego, iż takie próby naturalizacji metafizyki cofają filozofię przed Hume’a: „Śmieszne byłoby twierdzić, że «materializm jest doktryną niemal prawdziwą: świat jest w pełni opisywalny w języku fizyki z dodatkiem jednej skromniutkiej idei, że pewne zdarzenia ze swojej natury wyjaśniają inne»” (s. 242). Taka materialistyczna metafizyka jest nie tylko niezgodna z faktyczną praktyką naukową, lecz i niespójna — na gruncie fizykalistycznej ontologii pojęcia przyczyny, wyjaśniania czy odniesienia przedmiotowego stają się niezrozumiałe, czyniąc niezrozumiałym sam realizm.

„Postawiony w kłopotliwej sytuacji wyboru pomiędzy stanowiskiem metafizycznym z jednej strony a grupą stanowisk redukcjonistycznych z drugiej, zdecydowałem się, wzorem Kanta, przeprowadzić rozróżnienie między dwoma typami realizmu [...]: «realizmem metafizycznym» i «realizmem wewnętrznym». Realizm metafizyczny twierdzi stanowczo, że odniesienie przedmiotowe i prawda są możliwe dzięki tajemniczej relacji «korespondencji»; realizm wewnętrzny natomiast gotów jest uznać odniesienie przedmiotowe za wewnętrzne względem «tekstów» (lub teorii), pod warunkiem, że przyjmiemy do wiadomości, iż są «teksty» lepsze i gorsze” (s. 489). Zwyczajowo utożsamiać się „realizm wewnętrzny” z nowym stanowiskiem Putnama, warto jednak podkreślić, iż za tą etykietką nie stoi żadna zwarta teoria, lecz raczej pewna wizja o nieostrych brzegach i swoistych rysach charakterystycznych. Kluczowe jest tu przekonanie, iż realizm nie wyklucza względności pojęciowej, czego konsekwencją jest odrzucenie takich filozoficznych dychotomii, ucieleśniających realistyczne „absoluty”, jak dychotomie obiektywne-subiektywne, projekcje naszego schematu poznawczego-własności rzeczy samych w sobie, czy fakt-wartość. Realizm metafizyczny zakłada, iż jest sens pytać o to, co istnieje, niezależnie od wyboru pojęć, lecz (jak komentuje Putnam podobne spory w tytułowym eseju *Wiele twarzy realizmu*) na takie pytanie „sam Bóg, gdyby zechciał odpowiedzieć [...], odrzekłby: «Nie wiem»; nie dlatego, że Jego wszechwiedza ma granice, lecz dlatego, że istnieje granica sensowności pytań” (s. 345). W istocie budujemy nie jedną, lecz niezliczoną liczbę opowieści o świecie, wewnątrz których dopiero pytania o prawdę lub istnienie stają się sensowne, zaś ich rozstrzygnięcia zyskują obiektywny charakter. Nie istnieje jedna, metafizycznie wyróżniona relacja korespondencji, co nie znaczy, że teorie są niewspółmierne — pewne z nich „zarabiają na swoje utrzymanie”, inne nie, zaś oceny zależą po części od sytuacji historycznej, naszych potrzeb poznawczych, celów i wartości. Sam Putnam chciałby stanowisko takie określić mianem „realizmu pragmatycznego”.

Na gruncie putnamowskiego realizmu p r a w d a zostaje utożsamiona z racjonalną akceptowalnością, co prowadzi wprost do uznania „wszechobecności pierwiastka nor-

matywnego". Krytyka naturalistycznej epistemologii jest drugim kluczowym rysem „wewnętrznego realizmu”, przewijającym się przez wszystkie późniejsze teksty Putnama (najwyraźniej zaś przedstawionym w *Dlaczego rozumu nie można znaturalizować*) — nie jesteśmy w stanie wyeliminować z naszego obrazu świata norm i wartości. Materialistyczne „odczarowywanie” świata zakłada, iż umysł jest materialnym organem przetwarzającym „reprezentacje” uzyskane na wyjściu procesów percepcyjnych, niczym komputer przetwarza dane; odniesienie przedmiotowe jest zaś relacją fizyczną pomiędzy „reprezentacjami” a otoczeniem organizmu — „reprezentacje” są przyczynowo, a nie poznawczo związane ze światem. W obrazie tym „człowiek jest [...] podobny zwierzęciu, które wydaje różne piski i skowytu w reakcji na rozmaite przygodne okoliczności naturalne, lub nawet roślinie, która wypuszcza a to listek, a to kwiatek. Takie podejście pomija milczeniem fakt, że jesteśmy istotami myślącymi. Jeżeli takie ujęcie jest prawdziwe, to nie tylko reprezentowanie jest mitem: sama idea myślenia jest mitem” (s. 489). Ten sam zarzut pojawia się również wielokrotnie przeciwko bodźcowej epistemologii Quine’a: jeśli odrzucimy metafizyczny realizm, redukcjonizm nie jest w stanie wyjaśnić nam, czym nasze myśli (lub umysłowe „reprezentacje”) różnią się od mrówczych śladów na piasku. Zamiast wizji „przyrody odczarowanej”, złożonej z „twardych faktów”, Putnam proponuje nam swą strategię odczarowywania realizmu.

Czym więc nasze myśli różnią się od przypadkowych śladów mrówki na piasku? To pytanie pozostawia Putnam bez filozoficznej odpowiedzi, nie biorąc równocześnie na serio postmodernistycznej sugestii, iż wszystko jest tylko tekstem, proponując zaś nam w zamian powrót do zdroworozsądkowych wyobrażeń o percepcji i semantyce: „posługując się wyrazem «Mruczek» możemy odnosić go do Mruczka, a nie [na przykład] do całego kosmosu minus Mruczek, ponieważ, bądź co bądź, widzimy kota, możemy go pogłaskać itd., natomiast nie widzimy, ani nie możemy pogłaskać całego kosmosu pomniejszonego o Mruczka” (s. 461). Putnam, za McDowellem, skłania się do uznania umysłu za układ dyspozycji uwarunkowanych przez przedmioty, które jednak nie dają się opisać w języku innym niż nasz stary, dobry język „psychologii ludowej”. To podejście — „od góry” — przypominać może wspomniane dummettowskie podejście „od dołu”: ich cechą wspólną jest nacisk, kładziony na związek semantyki z faktyczną praktyką językową, w której zastosowania naszego języka mają manifestować się w zachowaniach jego użytkowników (Putnam przyznaje się zresztą skądinąd do filozoficznego długu względem Dummetta). Nie mamy tu do czynienia z pretensją do podania filozoficznego wyjaśnienia; trzecią kluczową cechą „wewnętrznego realizmu” jest minimalizm. W *Cóż po filozofie* Putnam pragnie przekonać nas do ogłoszenia moratorium na wszelkie przedsięwzięcia Ontologii i Epistemologii, pisanej dużą literą. Jakiegokolwiek próby dostarczenia takiego wyjaśnienia, próby sformułowania Realizmu („przez duże R”) poniosły wedle Putnama klęskę, bowiem „wykracza[ła] poza granice jakiegokolwiek idei wyjaśnienia będącej w naszym posiadaniu” (s.495). We wstępie do *Wielu twarzy realizmu* Putnam ilustruje to opowiadką o Niewinnej Panience, której rolę gra zdrowy rozsądek i Niegodziwym Uwodzicielu, w roli którego obsadza Realistę:

Uwodziciel obiecuje Paniencie ochronę przed wrogami, w rzeczywistości jednak wykorzystuje ją, zostawiając na koniec z wekslem na Nie Wiadomo Co.

Jeśli tak, to cóż po filozofie? Znow nie otrzymujemy jednoznacznej odpowiedzi, zamiast tego propozycję, by „uznać, iż każdy filozof powinien zostawić w spokoju nader problematyczną kwestię, co jeszcze zostało filozofii do zrobienia” (s. 496). To, do czego ogranicza się Putnam, to wizja filozofii nie szukającej „podstaw”, akceptującej fakt, że wraz z postępem nauki metafizyczne podstawy uciekają nam spod nóg. Zamiast podejmować filozoficzne próby ostatecznego opisu świata, „zadaniem filozofa, tak jak je widzę, jest zrozumieć, które z naszych intuicji można odpowiedzialnie zachować, a których musimy się pozbyć w dobie olbrzymich i bezprecedensowych przemian, zarówno intelektualnych, jak i materialnych” (s. 357). Z drugiej strony, przychodzi na myśl terapeutyczna funkcja, jaką przed filozofią postawił Wittgenstein: przekonanie nas do akceptacji zdroworozsądkowego „jawnego wizerunku świata”, co wymaga „od nas, ludzi z (lepszym lub gorszym) wykształceniem filozoficznym, odzyskania zarówno poczucia tajemnicy (jest bowiem rzeczą zagadkową to, że coś może zarazem być w świecie i o świecie), jak i poczucia zwyczajności (to bowiem, że pewne idee są «nierozsądne», jest przecież czymś zwyczajnym [...])” (s. 496). I choć lista filozofów, którzy wywarli wpływ na poglądy Putnama będzie bardzo długa (a znajdują się na niej ludzie o tak odmiennych zapatrywaniach, jak Kant, Husserl, Sholem, Dewey, James, Austin, Quine, Kripke, Boyd, Dummett...), to właśnie ta zbieżność z Wittgensteinem — chęć wyprowadzenia nas ze świata filozoficznych iluzji — wydaje mi się szczególnie istotna.

Całą paradoksalność strategii odczarowywania realizmu ujmuje uwaga Putnama, że jest ona „odrzuconiem «realizmu» w imię realistycznego ducha” (s. 450). Strategia ta może przywołać na myśl zakład Pascala w tym, iż tak jak tamten powinien trafić do przekonania tylko już przekonanych, tak i putnamowskie „ożywianie realistycznego ducha” będzie zapewne trafiać do przekonania tym tylko, którzy posiadają skądinąd dostatecznie dużo „zdrowego rozsądku” i sceptycyzmu (choćby życzliwego) względem przedsięwzięć metafizyki. Bowiem jeśli nawet wszystkie (przeszłe i przyszłe) teorie metafizyczne miałyby być z góry skazane na niepowodzenie, nie przemawia to przecież jeszcze z koniecznością na korzyść zdroworozsądkowego pragmatyzmu. Niezależnie jednak, czy rzeczywiście damy się przekonać, trudno przecenić filozoficzną wagę i oryginalność argumentów Putnama. Większość z nich należy już do filozoficznego elementarza (jak choćby słynny argument wykazujący, że nie jesteśmy mózgami w naczyniu), zaś jego filozoficzne opowieści wydają mi się jednymi z najbarwniejszych we współczesnej filozofii. Jeśli są filozofowie, których znaczenie nie zależy od tego, czy mają choćby cień racji (nie twierdzę, że Putnam go nie ma), z całą pewnością należy go zaliczyć do tego właśnie grona. Poza wszystkim zaś, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje* ukazują nam poszukiwania filozofa swej własnej ścieżki pomiędzy filozoficznymi grzęzawiskami a pustynnym krajobrazem zupełnego zwątpienia w celowość tego typu namysłu — co może być użyteczne w chwili, gdy na akademickich seminariach dyskutuje się o schyłku filozofii analitycznej.

Dariusz Galecki