

Adam Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzeładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997.

Relatywizm wiecznie żywy

Skoro, jak pisze A. MacIntyre, „koncepty obalalne wystarczy obalić tylko raz”¹, a relatywizm jest „najczęściej od czasów greckich obalany stanowiskiem filozoficznym” (s. 5), zatem jest stanowiskiem nieobalalnym². Powszechność obalenia dowolnego twierdzenia możemy uznać albo za świadectwo jego niesłuszności, albo oznakę, że jest w nim jakaś niezbywalna prawda. Wybierając drugą możliwość, Chmielewski stawia sobie za cel wskazanie tej prawdy, a także zarysowanie podstawowych cech stanowiska opozycyjnego.

Współcześnie ten dziwny, nie mający prawie wyznawców, za to posiadający rzeszę krytyków, pogląd wartościowany bywa dwojako. Po pierwsze (często) rozpatrywany jest jako zagrożenie dla racjonalności, po drugie (znacznie rzadziej), jako konieczny warunek sformułowania pojęcia racjonalności w sposób mający praktyczne znaczenie. Rozumiany jest jako zagrożenie ludzkiej racjonalności lub szansa dla niej.

Praca Chmielewskiego składa się z trzech części. Pierwsza z nich podaje definicję stanowiska relatywistycznego, druga wskazuje źródła i historyczny kontekst relatywizmu, trzecia podejmuje problem relatywizmu we współczesnej filozofii analitycznej. Pokazuje się tu, że strategie obalania relatywizmu są błędne, że relatywizm jest stanowiskiem sensownym i wysławialnym, a także, co najważniejsze, że nie stanowi zagrożenia dla rozumu. Wręcz przeciwnie, nadaje on sens pojęciu racjonalności. „[I]dea konwergencji epistemologicznej wyrażającej się w przyjęciu uniwersalnej i powszechnie obowiązującej opinii o rzeczach samych czy w uznaniu jednego schematu pojęciowego za jedynie słuszny — nie jest warunkiem koniecznym ludzkiej racjonalności” (s. 10).

Ponieważ, zdaniem A. Chmielewskiego, zrozumienie współczesnego relatywizmu i antyrelatywizmu wymaga zrozumienia starożytnych wersji tych stanowisk, punktem wyjścia staje się filozofia czasów Sokratesa. Historycznym źródłem relatywizmu jest inność. To, co obce, zostaje przez nas dostrzeżone i skonceptualizowane. Możemy odwrócić się do tego plecami lub postarać się to zniszczyć. Zawodność obu tych strategii sprawia, że czasem musimy nauczyć się uznawać nieredukowalną obcość obcego³.

¹ Cytat ten stanowi motto *Wprowadzenia* do książki A. Chmielewskiego.

² Jeśli założymy, że A. MacIntyre się nie myli.

³ Już samo odwrócenie się pokazuje, że obce widzimy jako obce. Walka świadczy o tym, że widzimy jego granice i słabe punkty. Zaniechanie walki zmusza do akceptacji, ale na innym niż pierwszy poziomie. Uznajemy nie tylko istnienie innego, ale i prawo do istnienia — jako czegoś odrębnego. Nadajemy mu status równy naszemu.

Część pierwszą rozpoczyna przytaczana za Herodotem opowieść dotycząca ludu Kalatiów. Mieli oni zwyczaj spożywania ciał zmarłych rodziców. Budziło to zrozumiałą zgrozę Greków, którzy zwłoki swoich rodziców palili. To z kolei wywoływało oburzenie Kalatiów jako działanie bezbożne. Herodot, który wzywa do tolerancji i poszanowania cudzych poglądów, wyrasta na pierwszego w kulturze relatywistę. Ale tolerancja jest tylko jedną z wielu możliwych reakcji na obcość. Inną jest lęk i poszukiwanie punktu, pozwalającego wielość narracji uczynić sferą *doxa*. Za nią ukryta jest prawda, która jest tylko jedna. Gdyby chodziło jedynie o perspektywę oceny mniemań, rzecz nie byłaby taka trudna. Idzie o co innego. Każda perspektywa tworzy własne kryteria wartościowania, które wykazują słuszność jej twierdzeń. Każda kultura (schemat pojęciowy) jest jak sędzia, który oceniając rywalizację, wskazuje siebie jako zwycięzcę i werdykt swój uzasadnia. Neutralny punkt widzenia przeciwstawić się musi wielości idei, ale i wielości wartościowań. Inaczej będziemy, być może, skazani na zaliczenie kategorii słuszności, obiektywności prawdy do kategorii moralnych, stanowiących wyraz aprobaty naszych teorii, ukrywających stronniczość i zaangażowanie (s. 32).

Jeśli jednak kryteria służące do oceny są związane z poglądami, których ocenie służą, to każdy taki dwustopniowy system (poglądy plus kryteria wartościowania) należałoby traktować jako prawomocny. Nasz świat odbija się wtedy w wielu lustrach, w każdym inaczej, a żaden obraz nie jest prawdziwy.

W rozdziale pt. *Relatywizm, sceptycyzm, nihilizm* Chmielewski zwraca uwagę na nieprawomocne utożsamienie relatywizmu i sceptycyzmu (czyni tak np. Popper). Zgodnie z podanymi definicjami stanowisk, sceptyk jawi się jako absolutysta *à rebours*. Uznaje on istnienie prawdy absolutnej, choć zaprzecza możliwości jej odkrycia. Umysł ludzki jest na to za słaby. Relatywista, przeciwnie, nie uznaje, by mogła istnieć jedna prawda. Prawd jest wiele, choć toczy się spór, jak wiele. „Relatywista twierdzi zatem, że prawda jest osiągalna, jest czymś cennym i ma charakter obiektywny dla ludzi, którzy ją respektują w swoim postępowaniu; nie jest to jednak prawda absolutna i ostateczna [...]” (s. 49)⁴. Nihilista zaś odrzuca istnienie jakiejkolwiek prawdy.

Ostatecznie, sformułowana na dwóch stronach definicja relatywizmu jako anty-obiektywizmu, antyuniwersalizmu, antyfundacjonalizmu (rozpatrywanych w wersji ontologicznej i epistemologicznej), jest chyba zapożyczona ze wstępu książki Krausza i Harré *Varieties of Relativism*⁵, co nie zostało zaznaczone (dopuszczam możliwość, że jest wobec tych rozważań kongenialna). Warto o tym wspomnieć, bo sposób definiowania relatywizmu, jaki proponują wyżej wymienieni autorzy, nie jest bynajmniej oczywisty i wymaga komentarza. U Krausza i Harré definicja stanowi rodzaj narzędzia, służącego do dalszych analiz. U Chmielewskiego jest, jak się zdaje, domknięciem rozdziału, jego celem.

⁴ Chmielewski nie dostrzega, że niektórym ludziom trudno jest pojąć, co mianowicie znaczy prawda obiektywna, a równocześnie względna.

⁵ M. Krausz, R. Harré, *Varieties of Relativism*, Blackwell, Oxford (UK), Cambridge (USA) 1996.

Jednym z podstawowych pojęć w dyskusji o relatywizmie współczesnym jest pojęcie niewspółmierności. Genezę niewspółmierności dostrzega autor w „ludzkiej potrzebie przynależności — kulturowej, wspólnotowej, politycznej” (s. 70). Ilustracją dla tak pojętej niewspółmierności staje się słynny spór między Popperem a Wittgensteinem, w którym ten ostatni groził Popperowi pogrzebaczem, a usłyszawszy sformułowaną przez Poppera normę moralną „nie należy grozić pogrzebaczem zaproszonym prelegentom”, wściekły wybiegł z sali. Kolejnym przykładem niewspółmierności mają być dwie teorie: wedle pierwszej świat składa się z atomów, wedle drugiej świat jest zbiorem kopii idealnych wzorów. I tak, o ile w przykładzie pierwszym nie warto mówić o niewspółmierności, raczej o niemożności dogadania się, w przykładzie drugim nie wolno mówić o niewspółmierności. Podane przykładowe teorie nie są niewspółmierne, lecz mówią o czym innym. Niewspółmierna do teorii pierwszej w ujęciu np. Demokryta byłaby teoria atomistyczna w ujęciu fizyki współczesnej. Chmielewski niepotrzebnie używa wprowadzonego przez Kuhna terminu, który choć nie jest zbyt precyzyjny, lecz posiada jakieś znaczenie (inne niż dowolna różnica zdań). Fakt istnienia różnych teorii dostrzegano przed Kuhnem, lecz dopiero on wyraźnie pokazał, że nieporównywalne ze sobą teorie mogą na pierwszy rzut oka wyglądać „współmiernie”. Rzecz cała w tym, że operując tymi samymi terminami podstawowymi, jak wzmiankowany atom czy masa, nadają im inne znaczenia. Chmielewski jest świadomy tego znaczenia terminu „niewspółmierność”, pisze o nim parę stron dalej.

Część druga pracy, która stanowi przegląd różnych koncepcji relacji znaczeń i oznaczanych przedmiotów, choć jej obecność jest dobrze umotywowana, powinna być chyba z tekstu wyłączona. Ze względu na ciężar gatunkowy poruszanych kwestii z powodzeniem mogłaby stanowić osobną książkę. Podejmuje problem prawdy i (wyrażalności) fałszu, poprawności vs. arbitralności nazw, możliwości zbudowania języka z elementów prostych, koncepcji anamnezy Platona, nazw własnych (od Milla do Kripkego) i wiele, wiele innych. Rozpiętość czasowa jest także imponująca: od Protagorasa po Derridę. Na marginesie — autor dokonuje nowego przekładu Derridiańskiego pojęcia *différance* (różnia). Słowo „różnia”, nawet jeśli nie brzmi rewelacyjnie po polsku, jest zakorzenione w polskim postmodernistycznym dyskursie. Za to propozycja Chmielewskiego — „różnięcie”, choć dobrze uzasadniona (różnica i odsunięcie), jest nie do przyjęcia. Budzi zdecydowanie humorystyczne skojarzenia⁶.

Na koniec najważniejsza, bo sugerowana w podtytule część *Problem relatywizmu we współczesnej filozofii analitycznej*.

Broniący się przed relatywizmem racjonalizm podąża na ogół za Platonem — głosząc, że prawdziwa wiedza jest jedna. Lecz racjonalizm ma także drugiego wroga — ideologie uniwersalistyczne. Współczesny racjonalizm broni jednostki, odwołując się do tolerancji, pluralizmu, różnorodności. Wspiera doktrynę liberalną przeciw totalnemu racjonalizmowi *à la* Platon. Dyskomfort bierze się z uświadomienia, że „jeśli w dzie-

⁶ Zwrócono mi uwagę, że jest to typ skojarzeń obecny u Derridy, tu jednak nie wygląda to na zabieg celowy. Raczej na językowy lapsus.

dzinie epistemologii jedynym warunkiem zachowania postawy racjonalistycznej jest odrzucenie relatywizmu, to w dziedzinie filozofii moralnej i społecznej jedynym warunkiem zachowania racjonalności instytucji społecznej jest akceptacja jakiejś formy relatywizmu, która potrafi zaofiarować środki teoretyczne, zezwalające na dopuszczenie istnienia społecznej wielorakości i różnorodności poglądów, postaw, alternatywnych wizji i celów” (s. 208-209). Stąd wniosek, że nie można równocześnie optować na rzecz racjonalności i rozumu indywidualnego. Na tę „sprzeczność w samym sercu racjonalizmu” Chmielewski zwracał uwagę także w poprzedniej książce⁷. Sprzeczność ta jest irytująca, gdyż dotyczy koncepcji odwołującej się do rozumu. Zawiera ona tezy, które niszczą ją od wewnątrz. Poza tą wojną domową racjonalizm walczy oczywiście z wrogiem zewnętrznym. By go przewyciężyć, musi między innymi wykazać, że idiolekty, jakimi się posługujemy, są przekładalne na wspólny język bez częściowej/całkowitej utraty sensu. Racjonalizm stosuje trzy strategie obrony. Po pierwsze odrzucenie tez relatywizmu jako absurdalnych i niebezpiecznych, po drugie, wykazanie, że nie ma powodów, by tezy te przyjąć, po trzecie, że nie ma żadnych „tez relatywizmu”. Relatywizm nie daje się wysłowić. Rozwiązanie ostatecznie przenosi ten problem z obszaru naszych rozważań w obszar rozważań boskich, co pozwala nie zajmować się nim dłużej.

Za najważniejsze dla toczonego sporu uznaje Chmielewski wystąpienie formacji zwanej tu „postanalityczną”: Quine’a, Poppera, Bartleya III, Davidsona, Nagla, MacIntyre’a.

Opis wyobrażonej sytuacji radykalnego przekładu⁸ prowadzi jednego z postanalitików — Quine’a — do wniosku, że „[r]zecz nie polega na tym, że nie możemy być pewni, czy hipoteza analityczna jest poprawna. Chodzi bowiem o to, że nie ma [...] jakiegokolwiek obiektywnego stanu rzeczy, co do którego można by było mieć rację, albo się mylić”⁹. Można zatem komunikować się bez przeszkód, mając na myśli różne rzeczy, i nie zmieni tego ani Popperowska krytyczna dyskusja, ani wspólne działanie, ani obserwacja. Znaczenia, jakie nadajemy naszym słowom, pozostaną różne. Przy okazji: w *Word and Object* nie bez znaczenia jest fakt, czy słowo „Gavagai” piszemy małą, czy wielką literą. Pisane wielką oznacza zdanie okazjonalne „Tam jest królik”. Pisane małą — termin odnoszący się do królików. Zdanie ze strony 214: „W obu przypadkach sytuacje bodźcowe każałyby uznać, że «Gavagai» byłoby tym samym co królik”, brzmi w oryginale: *In either event the stimulus situations that prompt assent to «Gavagai» would be the same as for «Rabbit»*¹⁰, czyli „W obu przypadkach takie same bodźcowe sytuacje wzbudzałyby zgodę na «Gavagai» i na «Królik»”. Mowa jest o zdaniach okazjonalnych.

⁷ A. Chmielewski, *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995.

⁸ Nie ma tu, jak sądzę, potrzeby przypominania, na czym polega eksperyment myślowy Quine’a. Każdy, kto interesuje się współczesnym relatywizmem, zna ten przykład na pamięć.

⁹ W.V.O. Quine, *Word and Object*, The Mit Press, Cambridge, Mass., 1994.

¹⁰ Tamże, s. 52.

Quine dochodzi do wniosku, że sytuacja bodźcowa daje za mało wskazówek, by możliwy był jednoznaczny radykalny przekład. Resztę określamy sami, wprowadzając pewne pragmatyczne reguły. Na przykład: wszystkie języki mają nazwy dla dużych, dobrze wyodrębnionych przedmiotów. Nie mają nazw dla ich przekrojów czasowych.

Eksperyment radykalnego przekładu zostaje uogólniony przez Davidsona jako radykalna interpretacja. Quine i Davidson zgadzają się, że jest to sytuacja obciążająca każdy akt komunikacji. Ale ich konkluzje są różne. Quine wskazuje, że relatywizm jest logicznie nie do uniknięcia, Davidson, że tez relatywizmu nie da się nawet wypowiedzieć. Dobierając umiejętnie cytaty z *Word and Object* i *Dwóch dogmatów empiryzmu*, autor tworzy sytuację, w której przestaje być jasne, czemu propozycja Quine'a jest z pasją atakowana. Staje się on banalnym relatywistą, dla którego podział świata na przedmioty (ontologia) jest sprawą arbitralną, a twierdzenia nauki mogą być prawie dowolnie modyfikowane. Według stworzonego na potrzeby tej książki Quine'a-koherencjonisty jedyne, co pozostaje nam czynić, to dopasowywać zdania mniej teoretyczne (zwane w pewnych kręgach obserwacyjnymi) do zdań bardziej teoretycznych (zwanym po prostu teoretycznymi), uwzględniając przy tym zdania o najmniejszej zawartości pierwiastka empirycznego, tj. logikę. Rzeczywistość w tej grze nie uczestniczy.

Badając możliwości odrzucenia relatywizmu, Chmielewski zwraca się ku wspomnianemu już Davidsonowi, który pokazuje, że sformułowanie pojęcia całkowitej lub częściowej nieprzekładalności nie ma sensu. Tym samym związany z nim relatywizm jest pozbawioną podstaw, zbędną konstrukcją. Odrzucenie całkowitej nieprzekładalności dwóch języków ma u Davidsona charakter definicyjny. Przekładalność służy bowiem do zdefiniowania pewnych zachowań jako werbalnych.

Chmielewski nie dość jasno wskazuje, że w przypadku radykalnej interpretacji stajemy w obliczu sytuacji równania z dwiema niewiadomymi. Musimy równocześnie zinterpretować wypowiedź i przypisać rozmówcy pewne postawy. I tak, jak w równaniu — jeśli zmienimy wartość x (w naszym przypadku — znaczenie wypowiedzi), wystarczy zmienić kompensacyjnie wartość y (przypisaną postawę), by wartość całości, to jest interpretacji, pozostała taka sama. Przyjęcie, że rozmówca ma w przeważającej mierze te same poglądy co my, w szczególności tę samą postawę wobec zdań, jest pierwszym, wedle Davidsona, krokiem poprzedzającym interpretację. Jest to wymuszona na nas, a nie przyjęta dobrowolnie, zasada życzliwości. Generalna zgoda stanowi tło, na którym pojawiać się mogą szczegółowe, odmienne sądy. Na mocy zasady życzliwości zakładamy, że ogólnie zgadzamy się, co do świata. Jeśli stwierdzone różnice są zbyt wielkie, przestajemy traktować dane zachowanie jako językowe. Jeśli są wystarczająco małe, możemy mieć skłonność, w celu utrzymania zbieżności przekonań, do mówienia o czymś, jako o różnicy językowych schematów. Możemy też postąpić odwrotnie. Davidson stwierdza, że o ile rozumiemy powyższe tezy, to nasze mówienie o różnych bądź jednym schemacie traci sens.

Chmielewski powtarza zarzut A.N. Carpentera¹¹, że autor *On the Very Idea of a Conceptual Scheme* wykazuje tylko niemożliwość totalnego nieporozumienia. Nie wykazuje, że nie możemy się w naszej interpretacji całkowicie mylić, to jest interpretować w sposób potwierdzony przez okoliczności zewnętrzne (zachowania językowe), ale rozmiijający się ze znaczeniem, jakie rozmówca nadaje swoim zdaniom. Jest to zarzut bezpodstawny z punktu widzenia filozofii Davidsona. Totalny błąd (tytułowy *massive error*) nie jest możliwy, bo interpretacja opiera się na zasadzie życzliwości, czyli na założeniu, że inni myślą o świecie tak samo jak my. Czy warto pytać o prawdziwość samej zasady? Nie jest sformułowana jako zdanie o faktach, to jest „inni sądzą o świecie to, co my”. Takie zdanie byłoby empirycznie falsyfikowalne i zapewne zostałoby obalone. Sformułowana jest jako konieczny warunek przekładu. Nie można pytać o prawdziwość zdań typu „przyjmijmy, że...”.

Potraktowanie fragmentu z *Encyklopedii nauk filozoficznych* Hegla jako antycypacji Davidsonowskiego odrzucenia podziału na naturalną rzeczywistość i ujmujący ją schemat pojęciowy (s. 240), uważam za pomyłkę. Cokolwiek miał na myśli Hegel, miał na myśli coś innego¹². Ogólnie, błędem jest chyba doszukiwanie się podobieństw na przecięciu myślenia Davidsona, Hegla, Platona, Russella i Derridy, chyba że w myśl ogólnej (prawdziwej) zasady, że wszystko jest do czegoś podobne pod jakimś względem. Prowadzi to bowiem do formułowania niezrozumiałych zdań typu: „Odrzucenie trzeciego dogmatu empiryzmu przez Hegla, zgodnie z postulatami Davidsona, implikuje także, że niesłuszna jest również Russellowska idea, iż można nawiązać kontakt epistemologiczny z rzeczywistością samą za pomocą procedury ostensywnej...” (s. 241-242). Jest to zdanie, którym matki mogą straszyć dzieci, jeśli te nie chcą jeść marchewki z groszkiem.

Zwieńczeniem rozważań nad relatywizmem jest propozycja MacIntyre’a, pokazująca równocześnie sensowność relatywizmu i możliwość jego pragmatycznego przewyciężenia. Zgodnie z tą propozycją, to wspólnotowa narracja tworzy człowieka i wpisuje go „w pierwotny potencjał dramatyczny”¹³. Wspólnota dysponuje własnym, zmiennym pojęciem racjonalności, które nie daje się uogólnić. Języki wyrażające odmienne tradycje, choć mogą być zrozumiałe dla przedstawicieli różnych wspólnot, nie muszą być całkowicie przekładalne. Wybór, przed jakim stawia MacIntyre dwujęzycznego uczestnika odległych kultur, to wybór jednego z dwóch sposobów konceptualizacji doświadczenia. Każdy ze zbiorów przekonań o świecie ma swe standardy prawomocności i uzasadniania. Dostępne środki rozstrzygania należą zawsze do jednego z języków. Każdy

¹¹ A.N. Carpenter, „Externalism and the Unintelligibility of Massive Error”, 1990, niepublikowany.

¹² To akurat jest dobry przykład niewspółmierności. I Hegel, i Davidson piszą o neutralnej, pozapojęciowej rzeczywistości, ale to, co mają na myśli nie daje się porównać. Z powodzeniem można by powiedzieć, że Derrida pisząc za Nietzschem o prawdzie jako kobiecie lub „ruchu woalki kobiecej wstydlivosti” stanowi antycypację rozważań któregoś, lepiej nie myśleć którego, analityka. F. Nietzsche, *1900 – 2000*, Biblioteka Principia, Aureus, Kraków 1997.

¹³ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, PWN, Warszawa 1996, s. 386.

ze zbiorów standardów wskazuje, że jego przekonania są uzasadnione. Uczestnicząca w dwóch kulturach osoba, pisze MacIntyre, „będzie musiała dokonać reinterpretacji predykatów «jest prawdziwe», «jest uzasadnione», w taki sposób, że ich przyszłe użycie oznaczać będzie dla niej «wydaje się prawdziwe tej konkretnej społeczności» lub «wydaje się uzasadnione tej konkretnej społeczności». Racjonalny wybór naszej wyimaginowanej osoby dokona jej transformacji w relatywistę”¹⁴.

Chmielewski, między innymi na powyższym przykładzie, słusznie wskazuje, że relatywizm nie musi oznaczać akceptacji dowolnych poglądów. Nawet skrajny relatywista, Protagoras, odróżniał lepsze i gorsze mniemania, choć nie godził się, że istnieją mniemania bardziej i mniej prawdziwe. Pytanie o absolutną prawdziwość nie ma też sensu zdaniem MacIntyre’a, skoro nie uznaje on absolutnego wzorca racjonalności koniecznego do sformułowania pytania. Relatywizm walczy z Prawdziwością jako odpowiedzialnością słów i rzeczy o charakterze biblijnym. Adam nazywa drzewo drzewem, a Bóg widzi, że Adam się nie myli.

Autor *Niewspółmierności...* polemizuje także z truistyczną obserwacją, że teoria może być lepsza, tylko wedle własnych kryteriów. Jest tak faktycznie, jak długo teorie uważa się za zamknięte na siebie monady. W konfrontacji z innymi, teoria może zacząć uchodzić za gorszą wedle własnych standardów i lokalnego pojęcia racjonalności. Dodajmy, że wątku tego nie wykorzystał Kuhn, choć pozwoliłoby mu to wykazać, na czym polega wstępna faza zmiany paradygmatu. Ano właśnie na dostrzeżeniu, że inny paradygmat lepiej rozwiązuje nasze łamigłówki.

Akceptacja twierdzeń w obrębie pewnej społeczności odbywa się zawsze w oparciu o samooczywiste zasady epistemologiczne. „[A]le ich konieczność i oczywistość logiczna jest rozpoznawalna jako taka tylko dla i tylko przez tych, których myśl jest ukształtowana przez ten rodzaj schematu pojęciowego, w którym wylaniają się one jako element kluczowy w formułowaniu i reformulowaniu teorii inspirowanych przez ten historycznie rozwijający się schemat pojęciowy”¹⁵. Stąd tradycje są lokalne i racjonalne jednocześnie.

Reakcją na „kryzys epistemologiczny” będzie lepszy schemat, rozwiązujący stare problemy i wyjaśniający porażkę poprzedniej tradycji. Nowa tradycja może wyrażać „ostateczną prawdę”, ale jest to ostateczność rozumiana inaczej niż absolutystycznie. Żaden z posiadanych przez nas sądów nie jest absolutny, jeśli mielibyśmy przez to rozumieć — niemodyfikowalny. Wieńczące rozważania Chmielewskiego rozwiązanie problemu relatywizmu nie jest dla mnie do końca jasne. Stwierdza on bowiem, że jeśli porozumienie między uczestnikami różnych tradycji jest niemożliwe, to jest to tylko logiczna niemożliwość. Zdanie to oznaczać musi historyczność logiki na podobieństwo innych składowych racjonalności. Wydaje się, że to, co logicznie niemożliwe, jest

¹⁴ A. MacIntyre, *Relativism, Power and Philosophy*, w: K. Baynes, J. Bohman, T. MacCarthy (red.), *After Philosophy, End or Transformation?*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1988, s. 394-395.

¹⁵ Tamże, s. 360.

niemożliwe w każdym innym sensie, na przykład jest faktycznie niemożliwe. Chmielewski wprowadza kategorię praktycznej możliwości, zaświadczonej przez proces komunikacji, jaki zachodzi między członkami wspólnot. „Logiczna niemożliwość [komunikacji], podkreślana przez przedstawicieli filozofii analitycznej, ustępuje przed możliwością znajdowaną niekiedy — niekiedy wbrew wszelkiemu prawdopodobieństwu czy rozsądkowi — przez opozycyjne tradycje w toku ich historycznej ewolucji” (s. 297).

Uwaga o analitykach nie wierzących w możliwość komunikacji odnosi się chyba głównie do Davidsona. Nie dopuszczając istnienia wielu (a nawet jednego) schematu, czyni logicznie niemożliwym ich komunikowanie się. „[W] pewnym sensie w swojej falsyfikacji relatywizmu Davidson stwierdza tyle samo, co MacIntyre, ale wydaje się, że popełnia błąd, na który skazany jest każdy przedstawiciel filozofii analitycznej wykluczający po platońsku ze swych rozważań ów przygodny, konkretny wymiar historyczny, przysługujący przedmiotowi jego refleksji” (s. 297) — konkluduje autor.

Trudno powiedzieć, czy Davidson faktycznie popełnia błąd, o który jest oskarżony. Jego stanowisko jest realistyczne w klasycznym sensie: istnieje jedna rzeczywistość i jeden jej poprawny opis. Słowo „błąd” pozostaje rozumieć w sposób emotywistyczny — jako wyraz negatywnego nastawienia Chmielewskiego wobec tej formy realizmu.

Książka ta pozostawia dziwne wrażenie. Z jednej strony, jest pracą bardzo rzetelnie napisaną, opartą na bogatej literaturze. Z drugiej strony — może właśnie dlatego — rażą drobne niedociągnięcia, takie jak konsekwentne pomijanie polskich wydań cytowanych prac; większość z nich jest przetłumaczona. Bardzo interesująca część druga powinna być wydana osobno. Jest zbyt rozbudowana i choć autor pokazuje, czemu służy to omówienie, dla zrozumienia problemów relatywizmu nie jest potrzebny przegląd ważniejszych koncepcji relacji między słowem a przedmiotem od Protagorasa do Derridy. To, czego ostatecznie zabrakło w omawianej książce, to wzmiankowanej w jej tytule pracy o relatywizmie współczesnym. Otrzymaliśmy bardzo szczegółowe omówienie pewnych zagadnień relatywizmu, na książkę na ten temat — czekamy.

Anna Kinowska

Ryszard Kleszcz, *O racjonalności. Studium epistemologiczno-metodologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1998, 176 s.

Analiza pojęcia racjonalności

1.

Na początku chcę stwierdzić z naciskiem, że sympatyzuję w pełni z ogólną orientacją, do której Ryszard Kleszcz deklaruje akces — i którą faktycznie utrzymuje — w swoim studium. Jest to orientacja, którą wyznaczają: