

Rozprawy

Adam Nowaczyk

Kto to są relatywiści?

Będzie tu mowa o *relatywizmie poznawczym* zwanym również *relatywizmem epistemologicznym*. Mianem tym określa się — jak wiadomo — pewne poglądy i stanowiska występujące we współczesnej filozofii nauki. Autorzy, którym owe poglądy i stanowiska się przypisuje, noszą etykietkę *relatywistów*. Etykietyki tego rodzaju (a jest ich w obiegu bardzo wiele) mają ułatwiać nam orientację w gęstwinie przenikających się idei i zapewne rolę taką pełnią, pod warunkiem, że kryje się za nimi określona treść.

Określenie *relatywizm poznawczy* pojawiło się jako charakterystyka pewnego zjawiska historycznego, mianowicie *reformacji* w stosunku do pewnej *ortodoksji*¹. Ortodoksją była tu najbardziej podówczas wpływowa filozofia nauki Karla R. Poppera, natomiast manifestem reformacji okazała się książka Thomasa S. Kuhna *The Structure of Scientific Revolutions*. Jeśli przyjmiemy, że relatywizm poznawczy jest kategorią historyczną (taką jak romantyzm w literaturze lub neorealizm w kinematografii), to nie ma sensu pytanie, czy relatywistami poznawczymi byli Protagoras, Carnap głoszący słynną „zasadę tolerancji” lub Ajdukiewicz jako twórca „konwencjonalizmu radykalnego”. Ponadto nieporozumieniem byłoby dociekanie, czy Kuhn rzeczywiście był relatywistą poznawczym (podobnie jak pytanie, czy Byron i Mickiewicz byli romantykami). Natomiast, jeśli za hasłem *relatywizm poznawczy* kryje się jakaś treść merytoryczna (nawet jeśli jest to tylko kategoria historyczna), to możemy pytać o jego prekursorów re-

¹ Porównaniem omawianego zjawiska do ruchów religijnych posłużył się ongiś S. Amsterdamski w: *Między doświadczeniem a metafizyką*, KiW, Warszawa 1973.

prezentujących podobne stanowisko, jak również o to, którym autorom współczesnym można miano relatywisty zasadnie przypisywać.

Ci, którzy posługują się określeniem *relatywizm poznawczy* (funkcjonującym — trzeba tu zauważyć — jako nie jedynym określeniem omawianego zjawiska) zapewne nie wybrali go w sposób całkowicie arbitralny, zważywszy iż termin *relatywizm* ma w filozofii długą tradycję. Już wcześniej mówiło się o relatywistycznych koncepcjach prawdy, o relatywizmie etycznym (lub szerzej: aksjologicznym), o relatywizmie kulturowym itp. We wszystkich tych przypadkach *relatywistą* był ten, kto wyrażał przekonanie, że *coś do czegoś musi być zrelatywizowane*, podczas gdy inni się temu przeciwstawiali lub takiej konieczności nie dostrzegali. Twierdzenie o konieczności relatywizacji ma równoważne mu sformułowanie semantyczne, w którym głosi się, że pewien orzecznik (np. *prawdziwy, dobry, piękny, obowiązujący*) jest *orzecznikiem względnym*, czyli — aby utworzyć sensowną całość — musi on zostać wyposażony w dodatkowy argument. Wynika stąd, że zdania, w których taki argument został pominięty, są eliptyczne i jako takie nie mogą być interpretowane literalnie.

Naturalnym i merytorycznie uzasadnionym antonimem dla *relatywizmu* jest *absolutyzm*. Jednakże — o ile mi wiadomo — określenie *absolutyzm poznawczy* jako przeciwstawne wobec *relatywizmu poznawczego* nie pojawiło się (być może w obawie przed niewłaściwymi skojarzeniami z wieloznacznym przymiotnikiem *absolutny*). Za to stanowisko przeciwstawne relatywizmowi poznawczemu określa się często mianem *racjonalizmu*, sugerując niedwuznacznie, że relatywizm poznawczy to odmiana *irracjonalizmu*. Praktyka ta świadczy o tym, że w dyskusjach filozoficznych perswazja często przeważa nad argumentacją. Być może niezależnie od wspomnianej sugestii określenie *relatywizm* bywa odczuwane jako pejoratywne, stąd sam Kuhn nie przyznaje się do relatywizmu. Powszechnie uważany za relatywistę S. E. Toulmin również broni się przed taką kwalifikacją, natomiast czyni zarzut relatywizmu Kuhnowi. Stefan Amsterdamski, który wyraźnie sympatyzuje ze stanowiskiem Kuhna w kwestiach podstawowych, skłonny byłby zapewne przyznać się do relatywizmu umiarkowanego, odcinając się od relatywizmu skrajnego.

Dyskusje i spory między ortodoksami, reformatorami i kontrreformatorami sprawiają wrażenie, że hasło relatywizmu poznawczego tworzy swego rodzaju syndrom z wieloma innymi określeniami, takimi jak: *subiektywizm, psychologizm, socjologizm, historyzm, instrumentalizm, eksternalizm, elitaryzm* i kilka innych. Jakkolwiek Kuhnowi przypisywano chyba wszystkie z wymienionych tu określeń, to jednak nie uzasadnia to przekonania, że właśnie one składają się na konotację pojęcia relatywizmu poznawczego. Autorzy bezpośrednio zaangażowani we wspomniane spory operują tym pojęciem w sposób dość niefrasobliwy, odwołując się głównie do intuicyjnych skojarzeń. Pytanie o „istotę” relaty-

wizmu poznawczego stawiają wyłącznie autorzy prac analitycznych i popularyzatorskich, których stać na większy dystans wobec przedmiotu sporu². Do pewnych wyjaśnień, występujących w tego rodzaju pracach, zamierzam się ustosunkować, jednak wpierw spróbuję naszkicować kontekst problemowy, w którym nastąpiło starcie reformacji z ortodoksją w filozofii nauki.

Kontekst ten został nakreślony przez Poppera, chociaż w każdym z wchodzących w grę zagadnień miał on jakichś prekursorów (można tu wskazać Hume'a, Comte'a, Duhema, Poincarégo i Koło Wiedeńskie). Zagadnienia te, to przede wszystkim: pytanie o kryterium demarkacji (tj. kryterium pozwalające odróżnić naukę od wszystkiego, co nauką nie jest) oraz pytanie o zasadę zmiany naukowej (*scientific change*, tj. zasadę zastępowania starych hipotez i teorii nowymi). Ponieważ swoistość nauki sprowadza się — według Poppera — do strategii dokonywania w niej zmian, odpowiedź na oba zagadnienia jest ta sama: jest nią obraz idealnego uczonego, który zdaje sobie sprawę z hipotetycznego charakteru wiedzy naukowej, dąży do jej maksymalnego rozszerzenia, a jednocześnie zajmuje postawę radykalnie krytyczną, nakazującą konfrontować proponowane hipotezy i teorie z uznanymi zdaniem bazowymi i bezwzględnie je odrzucać w przypadku konfliktu. Obraz ten komplikował hipotetyczny charakter zdań bazowych i ich niejasny związek z doświadczeniem. Ponadto Popper utrzymywał, że strategia idealnego uczonego jest zarazem *racjonalną strategią nabywania wiedzy*, ponieważ jest jedyną strategią prowadzącą do stopniowego wzrostu udziału w niej zdań prawdziwych. Pojęcie racjonalności wymaga — jak wiadomo — *relatywizacji do określonego celu*. Popper zakładał, że obiektywnym (czyli niezależnym od świadomości i motywacji uczonych) celem uprawiania nauki jest *prawda*. Tym samym *racjonalność naukowa* jest istotnie związana z pojęciem prawdy. Popper oczywiście nie udowodnił, że opisana przezeń strategia nieuchronnie prowadzi do wzrostu udziału zdań prawdziwych w korpusie zdań hipotetycznie uznanych (a nawet takiego twierdzenia należycie nie sformułował), ale trudno go z tego powodu winić, ponieważ nie zrobił tego również nikt inny.

Pragnę tu zwrócić uwagę na to, że chociaż Popper posługuje się pojęciem prawdy (składając hołd Tarskiemu za jego sprecyzowanie) jego koncepcja nauki jest w istocie *pragmatyczna*; naukę od „nienauki” odróżnia nie to, że jej twierdzenia są prawdziwe lub wysoce prawdopodobne, lecz świadomość i postawa ludzi, którzy ją uprawiają. Szczególną rolę pełni tu *motywacja uczonego*. To przeświadczenie podzielali Kuhn i inni reformatorzy filozofii nauki, lecz — ich zdaniem — koncepcja idealnego uczonego, zmierzającego w najbardziej efektywny sposób do obalenia aktualnych hipotez i zastąpienia ich nowymi, nie przystaje do obrazu nauki, jakiego dostarcza jej historia. *Pragmatyczna* koncepcja (a może

² Pytanie o istotę relatywizmu poznawczego stawia m.in. Sławoj Olczyk w książce *Epistemologiczny sens relatywizmu poznawczego*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1994. Muszę wyznać, że właśnie lektura tej książki skłoniła mnie do refleksji zawartych w tym artykule.

raczej: wizja) nauki wymaga uwzględnienia znacznie szerszego repertuaru motywacji, którymi kierują się uczeni, i nie tylko ich motywacji, lecz również licznych uwarunkowań społeczno-kulturowych, które wpływają na ich wybory i decyzje. Ponieważ ów szeroki kontekst podlega istotnym przemianom towarzyszącym dziejom ludzkości, podkreśla się, że nauka jest zjawiskiem historycznym.

Temu, że nauka jest zjawiskiem, względnie procesem, historycznym, nikt właściwie nie przeczy, jednakże „ortodoksom” wypomina się, że nie wyprowadzają stąd odpowiednich wniosków, do których dochodzą „reformatorzy”. Właśnie zwrócenie szczególnej uwagi na rozliczne uwarunkowania procesu uzyskiwania wiedzy (zwłaszcza uchodzącej za naukową) oraz na zmienność tych uwarunkowań skłania ich do wniosków, które określa się mianem „relatywistycznych”. W wersji skrajnej jest to teza, iż „w nauce nie ma historycznych inwariantów”, a zatem wszystko, co się o nauce mówi, musi być „historycznie zrelatywizowane”. Jeśli ma to znaczyć, że o nauce niczego nie da się powiedzieć, co byłoby słuszne ogólnie, a nie tylko w odniesieniu do nauki zaistniałej w określonym miejscu i czasie, to wypowiedź taką można potraktować jedynie jako próbę epatowania „radykalizmem”. O nauce, jak i o całym ludzkim poznaniu, można wypowiadać wiele niekontrowersyjnych twierdzeń ogólnych, jak choćby to, że ludzie zawsze i wszędzie uznawali pewne zdania na podstawie doznań zmysłowych, i — nawet jeśli zgodzimy się, że obserwacja jest obciążona zmieniającymi się teoriami — to przecież nie tak dalece, aby wpływać na nasze rozpoznawanie kształtów lub zmian położenia przedmiotów w normalnych warunkach. Ponadto postulat relatywizacji wydaje się tu nie na miejscu; przecież chodzi nie o *relatywizację* pewnych określeń, a tylko o ograniczenie zakresu ich trafnego orzekania, czyli o ograniczoną ogólność wszelkich twierdzeń o nauce.

Mniej „radykalni” reformatorzy utrzymują, że historycznie uwarunkowane jest pojęcie *racjonalności naukowej*. Jeśli chcą przez to powiedzieć, że w czasie historycznym zmieniały się poglądy na to, jakie procedury uzyskiwania wiedzy są racjonalne, to nie ma o co kruszyć kopii. Natomiast, jeśli jest to teza o konieczności *relatywizacji* pojęcia racjonalności naukowej, to jej zasadność godna jest rozważenia.

Postulat relatywizacji pojęcia racjonalności naukowej ma sens wówczas, gdy ktoś utrzymuje, że *cel* przyświecający przedsięwzięciom określanym mianem nauki bywa różny w różnych epokach, kulturach czy nawet w różnych dyscyplinach naukowych w tym samym miejscu i czasie. Ponieważ o racjonalności można mówić tylko *ze względu na dany cel* (nie można mówić, że ktoś zachował się nieracjonalnie wychodząc na deszcz bez parasola, jeśli jego celem było zmoknąć i zafundować sobie przeziębienie), zatem teza o różnicowaniu celów dociekań naukowych ma istotne następstwa: nie ma jednego *absolutnego* pojęcia racjonalności naukowej i — jeśli przez metody naukowe rozumiemy metody skuteczne ze względu na obrany cel — to nie ma również jednej metody naukowej. Problem różnicowania celów, jakie stawia sobie nauka, jest niewątpliwie istotny — złasz-

cza z punktu widzenia historyka — dla trafnej interpretacji jej dziejów, natomiast jego implikacje filozoficzne zależą od charakterystyki wspomnianych celów, w szczególności od tego, czy charakterystyki te angażują pojęcie prawdy.

Z filozoficznego punktu widzenia znacznie większą wagę mają inne wnioski, jakie wysnuwa się z raczej niekwestionowanego oddziaływania różnych okoliczności na proces kształtowania się wiedzy naukowej. Chodzi tu zresztą nie tylko o zmieniające się uwarunkowania kulturowe, lecz również o czynniki trwale związane z naszą ukształtowaną przez ewolucję strukturą biologiczną. Wnioski o charakterze relatywistycznym wiążą się z jedną z możliwych odpowiedzi na pytanie o *epistemologiczny sens etiologii wiedzy*. Pytanie takie sformułował Leszek Kołakowski w kontekście refleksji nad socjologią wiedzy K. Mannheim'a, ale nie ulega wątpliwości, że jest to zarazem pytanie o podłoże kontrowersji wywołanych przez Kuhna.

Etiologią wiedzy nazywa Kołakowski „[...] całość badań genetycznych dotyczących deformującego lub konstytutywnego wpływu, jaki na treść wiedzy wywierają społeczne i psychologiczne sytuacje jej nabywania i utrwalania”³. Wyjaśnia ponadto, że „chodzi nade wszystko [...] o ten rodzaj wpływu, który pozostawia ślady na treści samej, wtórnice zaś dopiero o ten, który ma charakter selektywny i polega na określaniu zainteresowań”⁴. Samo pytanie o epistemologiczny sens etiologii wiedzy Kołakowski formułuje następująco: „czy obecność wpływu poza-poznawczych sytuacji na treść wiedzy ma znaczenie dla epistemologicznego wartościowania, tj. dla oceny owej treści z punktu widzenia prawdy i fałszu?”⁵

Sens tego pytania nie jest łatwo uchwytne i różne jego interpretacje prowadzą do różnych wniosków. Pewną trudność może nam sprawiać odróżnienie czynników poznawczych od poza-poznawczych, gdy czynniki te mogą manifestować się w formie wypowiedzi słownych (na przykład wierzenia religijne bądź opcje ideologiczne). Szereg wątpliwości nastęrcza również pojęcie wiedzy i jej treści i pojawiają się one nawet wówczas, gdy mamy na względzie tylko wiedzę uchodzącą za naukową. Czy chodzi tu tylko o wiedzę eksponowaną w postaci twierdzeń i hipotez, czy również o niewysłowione przeświadczenia (na ogół tzw. zdroworozsądkowe), stanowiące często jej ukryte presupozycje? A może — jak utrzymują niektórzy — istnieje wiedza (naukowa?) nie poddająca się werbalizacji? Jak wówczas pojmować jej treść i ustalać, że uległa zmianie pod wpływem pewnych okoliczności?

Kwestia kolejna: jak szeroko rozumieć wpływ pewnych czynników na treść wiedzy naukowej? Jeśli — jak to ma miejsce przy pragmatycznym pojmowaniu

³ L. Kołakowski, *Epistemologiczny sens etiologii wiedzy*, w: L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, „ANEKS”, Londyn 1984, s. 35.

⁴ Tamże, s. 35.

⁵ Tamże, s. 35.

wiedzy — wiedzą jest zasób przekonań, które w danym momencie uzyskały wśród uczonych *consensus omnium*, to czynnikiem wpływającym jest tu dowolna okoliczność powodująca rewizję lub powiększenie tego zasobu, a także blokująca wprowadzanie zmian. Wśród czynników wpływających na treść wiedzy znajdują się zatem zarówno komunikaty o wynikach przeprowadzonych eksperymentów, nowe tych wyników interpretacje, jak również oddziaływania zasłużonych i niezasłużonych, charyzmatycznych i instytucjonalnych, naukowych i pozanaukowych autorytetów, a ponadto niedobory finansowe, niedostatki systemu edukacyjnego i pijaństwo woźnego, który przez nieuwagę zniszczył cenną aparaturę. Jest oczywiste, że w kontekście pytania o znaczenie etiologii wiedzy dla jej wartościowania epistemologicznego, wspomniane tu okoliczności, niewątpliwie wywierające wpływ na treść wiedzy naukowej, nie są w tym samym stopniu istotne, zaś jako podstawa wniosków o charakterze relatywistycznym mogą okazać się zupełnie nieistotne.

Wyrażone powyżej wątpliwości związane z interpretacją pytania o epistemologiczne znaczenie etiologii wiedzy, jakkolwiek wydają się istotne dla sprawy, nie podważają odpowiedzi, której udziela Kołakowski. Zakłada on, że w przypadku każdego poszczególnego sądu pytanie o warunki, które sprawiły, że objął go *consensus omnium*, jest logicznie niezależne od pytania o jego prawdziwość. Zatem na czym — jego zdaniem — polega epistemologiczna doniosłość badań nad genetycznym uwarunkowaniem wiedzy? Otóż badania te zmierzają zazwyczaj do wykrycia czynników zniekształcających naszą wiedzę. Ustalenie, iż mamy do czynienia z wiedzą zdeformowaną wymaga skonfrontowania jej z wiedzą niezdeformowaną, a skoro odkryliśmy, że czynniki deformujące istnieją, nie mamy podstaw by utrzymywać, że jakakolwiek osiągalna przez nas wiedza jest od nich wolna. Prowadzi to do wniosku, że „[...] każdy fakt zgody powszechnej musi być podejrzany co do swoich wartości epistemologicznych. Inaczej: wyjaśnienie genetyczne (socjologiczne lub psychologiczne) nigdy nie pozwoli nadać wiedzy naszej innego statusu aniżeli funkcjonalny. Jego wyniki pozytywne zawsze będą ujawniać uwięzienie naszej wiedzy w kulturze, w historii, w warunkach psychologicznych”⁶.

W cytowanym tu artykule Kołakowski nie odrzuca i nie deprecjonuje klasycznego pojęcia prawdy, stwierdza jedynie, że dociekania nad etiologią wiedzy dowodzą, że nie możemy osiągnąć pewności, iż nasza wiedza, nawet w poszczególnych fragmentach, nie jest zdeformowana, czyli nie mija się z prawdą. Kwestionuje tym samym — jak sam stwierdza — „[...] możliwość takiej refleksji nad wiedzą, która uprawomocni jej roszczenia do transcendentальной wartości poza-histerycznej, poza-kulturowej, poza-psychologicznej”⁷.

⁶ Tamże, s. 45.

⁷ Tamże, s. 45.

Tezę Kołakowskiego, iż odkrycia dotyczące okoliczności nabywania i utrwalania wiedzy mają implikacje epistemologiczne, podziela Stefan Amsterdamski. Odkrycia te — jego zdaniem — obalają mit podmiotu poznającego jako bytu autonomicznego względem poznawanej rzeczywistości. Istotnie, trudno nie zgodzić się, że „[...] im więcej wiemy o świecie, o nas samych i o tym, jak wiemy, tym trudniej jest nadal wierzyć, że wiedza nasza nie zależy ani od naszych cech gatunkowych, ani od sposobu funkcjonowania naszego mózgu, ani od języka, z którego korzystamy, ani od kultury, którą dziedziczymy, czy od sytuacji społecznej, w której żyjemy”⁸. Rozwijając tę myśl Amsterdamski pisze: „[...] wszystko, co wiemy, wiemy jako ludzie. Żaden ponadludzki punkt widzenia nie jest możliwy. Treść naszej wiedzy naukowej uwarunkowana jest zarówno przez przedmiot badany, jak przez pewne inne czynniki, których wpływ jest dla poznania konstytutywny i którego epistemologia nie może nadal pomijać”⁹. Wzmianka o uwarunkowaniu wiedzy przez przedmiot badany eliminuje autora z grona relatywistów „radikalnych”, natomiast wszystkie pozostałe uwarunkowania, o których wspomina, są zazwyczaj traktowane jako argumenty na rzecz relatywizmu epistemologicznego. Nie przez wszystkich jednakże. Zatem, jak to się dzieje, że istnienie uwarunkowań, których zachodzeniu mało kto współcześnie zaprzecza, jednych skłania do wniosków relatywistycznych, innych zaś do ich odrzucenia?

Jako punkt wyjścia do dalszych wywodów potraktujmy wyjaśnienie następujące: *relatywistą epistemologicznym* jest ten, kto z *filozoficznej* refleksji nad nauką eliminuje klasyczne pojęcie prawdy, zastępując je pojęciami *zrelatywizowanymi* w taki sposób, iż nie można ich uznać za eksplikacje pojęcia klasycznego ani za pojęcia z nim znaczeniowo związane. (Podkreślenie, że chodzi tu o refleksję *filozoficzną* jest niezbędne, bowiem nieobecność pojęcia prawdy w badaniach *stricte* historycznych, socjologicznych lub psychologicznych nie jest świadectwem skłonności relatywistycznych, a ocena ewentualnych epistemologicznych implikacji tych badań jest sprawą filozofii).

Charakteryzując utrwalone w tradycji filozoficznej znaczenie słowa *relatywizm*, wyjaśniliśmy sens postulatów, iż *coś do czegoś powinno być zrelatywizowane*. Niestety, filozofowie często nie zauważają, że nie zawsze, kiedy zasadnie stwierdzamy, że *A wpływa na B*, lub *B jest uwarunkowane przez A* (czyli *zależy od A*), lub *A kształtuje B* itp., zachodzi konieczność relatywizacji *B* do *A*. Wszak mówimy, że spożycie tłuszczów wpływa na poziom cholesterolu, rozwój nauki jest uwarunkowany polityką finansową państwa, a układy baryczne kształtują pogodę, i jakoś nikt nie głosi potrzeby relatywizacji jednego do drugiego. Natomiast wszystkie wymienione tu zjawiska wymagają *relatywizacji do czasu*, ponieważ zachodzą i zmieniają się w czasie. Z kolei, gdy mówimy, że *prędkość ciała zależy od układu odniesienia*, jest oczywiste, że musi ona być do układu

⁸ S. Amsterdamski, *Tertium non datur?*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 82.

⁹ Tamże, s. 83.

odniesienia *zrelatywizowana* (do czasu oczywiście również). Podobnie, gdy mówimy o wiedzy jako systemie uzgodnionych przekonań, jest oczywiste, że niezbędna jest tu relatywizacja do określonej społeczności oraz do czasu, w którym taka zgodność przekonań zachodzi. Kiedy założymy, że wiedzę, zwłaszcza naukową, nie jest dowolny system uzgodnionych przekonań, lecz tylko — na przykład — przekonań o użyteczności technologicznej, to nie wprowadzimy żadnej dodatkowej relatywizacji, a tylko arbitralnie uregulujemy zakres terminu *wiedza* lub *wiedza naukowa*. Ktoś, kto by nawet zasadnie twierdził, że pewien system przekonań mógł osiągnąć konsens tylko w określonym miejscu i czasie za sprawą panujących tam warunków społecznych i kulturowych, nie dostarcza tym samym argumentu na rzecz tezy o konieczności *relatywizowania* wiedzy do kontekstu społeczno-kulturowego. Gdyby natomiast utrzymywał, że wspomniany system przekonań nie tylko powstał we wskazanych warunkach, lecz również tylko w tych warunkach (czyli ze *względem na owe warunki*) jest wiedzą, to wprowadza jakieś funkcjonalne pojęcie wiedzy, które wprawdzie jest relatywne, ale nie ma żadnych bezpośrednich implikacji epistemologicznych.

Mamy zatem dojść do wniosku, że relatywiści, czerpiący argumenty z faktu wszechstronnego uwarunkowania procesu nabywania wiedzy, to po prostu filozofowie kwestionujący autonomię człowieka jako podmiotu poznającego? Gdyby tak było, relatywiści niewielu znaleźliby oponentów wśród filozofów współczesnych (poza kręgiem fenomenologów). Więc może nie o autonomię podmiotu tu chodzi? Sławoj Olczyk w swoich dociekaniach nad istotą relatywizmu poznawczego charakteryzuje relatywistów jako kwestionujących nie autonomię podmiotu, lecz *ontyczną i poznawczą autonomię jego wytworów, tj. treści wiedzy*¹⁰. Przeciwnikami relatywistów byłiby zatem filozofowie utrzymujący, że taka autonomiczna, czyli *nieuwarunkowana* treść istnieje, a w szczególności Popper z jego koncepcją „wiedzy obiektywnej”, która jest wprawdzie „naturalnym produktem zwierzęcia ludzkiego”, ale jest elementem „trzeciego świata”, który „[...] jest autonomiczny mimo tego, że jest naszym produktem i że sam na nas silnie oddziałuje”¹¹. Pojęcie treści, które tu występuje (jak również pomysł „trzeciego świata”), Popper zapożyczył od Fregego. Dla Fregego treścią jest myśl (*Gedanke*) rozumiana jako *sens zdania oznajmującego*, czyli to, „wobec czego może w ogóle pojawiać się kwestia prawdziwości”¹². Myśl „[...] nie jest ani rzeczą świata zewnętrznego, ani przedstawieniem. Trzeba uznać trzecie królestwo”¹³.

¹⁰ S. Olczyk, *Epistemologiczny sens...*, dz. cyt., s. 8.

¹¹ K. Popper, *Wiedza obiektywna*, tłum. A. Chmielewski, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 156.

¹² G. Frege, *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 107.

¹³ Tamże, s. 117.

Na czym mogłaby polegać *autonomia* tak rozumianej treści, zwanej po prostu *sądem w sensie logicznym*? Sąd taki jest — według Poppera — elementem odrębnego trzeciego świata, ale świat ten nie jest wolny od oddziaływań ze strony dwóch pozostałych światów i pod ich wpływem ewoluje. W toku tej ewolucji własności sądów też ulegają zmianie, na przykład zmienia się ich status jako hipotez. Co zatem nie może w nich ulec zmianie pod wpływem żadnych oddziaływań? Oczywiście nie może to być ich treść, ponieważ one same są *jednoznacznie określoną treścią*, ani przysługująca im w sposób bezwzględny *wartość logiczna*. Pojęcie sądu utożsamionego ze znaczeniem zdania, czyli — innymi słowy — *jego treścią*, zostało przecież wprowadzone właśnie po to, aby można było czemuś przypisywać prawdę lub fałsz bez dodatkowych relatywizacji, co — jak wiadomo — nie jest możliwe w przypadku zdań.

Jeżeli relatywizm poznawczy polega — jak utrzymuje Olczyk — na kwestionowaniu ontycznej i poznawczej autonomii *wytworów* aktów poznania, to należałoby gruntownie rozważyć, co się tu naprawdę kwestionuje. Nieustanne podkreślanie, że różnorodne okoliczności nabywania i utrwalania wiedzy wpływają na jej *treść* wskazuje, że właśnie owa treść jest wytworem poznania, a *pojęcie treści* — pojęciem w tym kontekście kluczowym.

Jak wiadomo, najnowsza generacja modnych filozofów, określanych również mianem relatywistów (choć istnieją kilka bardziej trafnych i zasłużonych określeń), zmierza do kompletnej destrukcji kategorii treści głosząc, iż istnieją tylko teksty, z czego wynika, że wszelka aktywność kulturotwórcza polega na graficznych lub wokalnych (stosownie do tworzywa) przeróbkach tekstów. Oczywiście nie dotyczy to koryfeusza relatywizmu poznawczego: T. Kuhna, P. K. Feyerabenda i wspierającego ich w pewien sposób W. V. O. Quine'a. To Quine zakwestionował Fregowskie pojęcie treści, którą można przypisać poszczególnym zdaniom, odrzucając „naiwną koncepcję zdań nauki jako wyposażonych, każde z osobna, w określoną treść empiryczną”¹⁴. Tym samym zakwestionowany został trzeci świat Poppera, w którym takie treści miały być samodzielными bytami. Jednakże — jak się okazało — niełatwo jest zrezygnować z pojęcia treści zdania jako jego znaczenia i koryfeusze relatywizmu wcale z niego nie zrezygnowali, natomiast w pewien sposób je *zrelatywizowali*. Nie wnikając w szczegóły, które są u różnych autorów różne i w różnym stopniu określone, można stwierdzić, że — ich zdaniem — można pojedynczym zdaniom przypisać określoną treść będącą ich znaczeniem, ale tylko w ramach większych ustrukturyzowanych całości i *ze względu na nie*. Wydaje się, że myśl to nie nowa, gdyż od dawna było wiadomo, że pojęcie znaczenia musi być zrelatywizowane do języka. Wymagane tu pojęcie języka nie było nigdy zbyt jasne, lecz nowe podejście zakładało konieczność relatywizacji pojęcia treści zdania do całości większych i bardziej skomplikowanych.

¹⁴ W. V. O. Quine, *Na tropach prawdy*, tłum. B. Stanosz, Wyd. SPACJA, Warszawa 1997, s. 36.

Mówiło się, że zdania posiadają określoną treść tylko w *ramach określonej teorii*, a teorii nie można utożsamiać z ustalonym zbiorem zdań danego języka. Konstytutywny dla danej teorii miał być nie tylko zasób zdań będących jej twierdzeniami, lecz również zbiór procedur, w myśl których przeprowadza się eksperymenty, jak również zasad interpretacji ich wyników, tj. rejestrowania tych wyników w postaci określonych zdań. Ponieważ zasady te opierają się z reguły na twierdzeniach innych teorii bądź na utrwalonych założeniach zdroworozsądkowych, *całość* niepomrotnie się rozrastała. Owe całości to Kuhnowskie *paradygmaty*, u Feyerabenda i innych — *teorie* w szczególnym tego słowa znaczeniu. Ponieważ zakłada się, że zdaniom przysługuje określona treść tylko w ramach danej teorii i ze względu na nią, łatwo dochodzi się do wniosku, że treść konkretnego zdania występującego w różnych teoriach musi być różna. Co więcej, dochodzi się do wniosku, że w *różnych teoriach nie mogą pojawiać się te same treści*. W ten sposób tzw. „kontekstowa teoria znaczenia” prowadzi do wniosku, iż zachodzą „radikalne zmiany znaczenia”, a teorie są „niewspółmierne”. Teza o niewspółmierności teorii ma oczywiście istotne implikacje tylko wtedy, gdy mowa o teoriach, z których jedna ma być alternatywą dla drugiej, a więc, gdy mamy do końca wyboru między teoriami.

Relatywizując pojęcie treści zdania Kuhn, Feyerabend i inni nie odrzucili aksjomatu przyjętego przez Fregego, iż treść zdania jest tym, czemu można przypisać prawdę lub fałsz w sposób bezwzględny. Lecz skoro pojęcie treści zdania zostało zrelatywizowane do teorii, ten sam los czekał pojęcie prawdy orzekane o zdaniach. Pomińmy kwestię, czy pojęcie prawdy zrelatywizowane do teorii (w szczególnym tego słowa znaczeniu) jest zgodne z klasyczną koncepcją prawdy. Istotne jest to, że w przypadku teorii alternatywnych, w których *nie mogą pojawiać się te same treści*, pojęcie prawdy przestaje być użytecznym narzędziem opisu i wyjaśnienia *zmiany naukowej*, która za sprawą Poppera znalazła się w centrum zainteresowań filozofii nauki. Użyteczność pojęcia prawdy zrealizowanego do teorii jest rzeczywiście znikoma, ponieważ nawet pytanie, czy hipoteza *H*, którą zamierzamy dołączyć do teorii jest prawdziwa, nie ma określonego sensu (prawdziwa w jakiej teorii: tej z hipotezą *H* czy bez niej?). Twierdzenia danej teorii można oczywiście dzielić na prawdziwe i fałszywe (ze względu na nią), ale narzędziem odróżnienia jednych od drugich są zasady akceptowalności, które uważa się za konstytutywny składnik teorii.

Przedstawiony tu sposób rozumowania, który wydaje się charakterystyczny dla „klasycznego” relatywizmu, prowadzi do deprecjacji pojęcia prawdy. Istotną przesłanką tego rozumowania jest teza o niewspółmierności teorii, będąca szczególną, bo odniesioną do nauki postacią *mitu schematu pojęciowego*, wywodzącego się z refleksji B. L. Whorfa nad przekładalnością indiańskiego języka Hopi na angielski. Jednakże drugą przesłanką jest tu *mit określonej treści zdania*, która pozwala przypisać mu określoną wartość logiczną chociażby tylko relatywnie do danej teorii. Mit ten opiera się na prostym spostrzeżeniu, że kiedy posługujemy

się określonym językiem potrafimy — odwołując się do pewnego zbioru zdań uznanych (mogą to być „postulaty znaczeniowe”, zdania objęte zgodą powszechną lub założenia pewnej teorii) — wyróżnić pary zdań równoważnych, niosących — w naszym poczuciu — *tę samą informację*, a więc obdarzonych *tą samą treścią*. Stąd łatwo dojść do przekonania, że treść ta jest ściśle określona, ponieważ *pojęcie treści* możemy zdefiniować przez abstrakcję, korzystając ze wspomnianej równoważności. Krok następny polega na skonstatowaniu, że zdania, które niosą tę samą treść, mają tę samą wartość logiczną, a skoro treść każdego zdania jest (po wykluczeniu oczywistych wieloznaczności) ściśle określona, to każdemu zdaniu przypisana jest określona wartość logiczna, chociaż zrelatywizowana do teorii.

Konkluzja ta kłóci się z innymi oczywistymi spostrzeżeniami. Wiadomo, że w językach ekstensjonalnych (a takie zapewne są języki teorii naukowych) wartość logiczna zdań jest zdeterminowana przez *odniesienie przedmiotowe wyrażen*, a to nie jest jednoznaczne. Aby to zauważyć, nie musimy odwoływać się do wyrafinowanych argumentów Quine’a; wystarczą tradycyjne refleksje na temat nieostrości predykatów. Tymczasem jedyne niekwestionowane pojęcie prawdy to pojęcie zrelatywizowane do określonego odniesienia przedmiotowego wyrażen danego przez tzw. *model języka*. Nie mamy żadnych podstaw do przeświadczenia, że z językiem, w którym formułujemy teorie naukowe, związany jest jeden ściśle określony model. Jednakże, gdy model naszego języka opisujemy w jego rozszerzeniu lub w innym języku, o którym arbitralnie zakładamy, że jest naszego języka ekstensjonalnie adekwatnym przekładem, ulegamy złudzeniu, że odniesienie przedmiotowe wyrażen naszego języka jest jednoznaczne. W połączeniu z tezą o niewspółmierności teorii, złudzenie to może prowadzić do wniosku, że teorie, które — z „naiwnego” punktu widzenia — usiłują wyjaśnić te same zjawiska, mówią o czymś innym.

Naszkicowana powyżej postać relatywizmu poznawczego jest produktem trudności, jakie napotyka teoria odniesienia przedmiotowego i prawdy. Teoria ta jest ciągle terenem kontrowersji w kwestiach dla niej podstawowych. Taki stan rzeczy nie pozwala wypowiadać się w sposób konkluzywny o zawiłych związkach semantycznych między konkurującymi teoriami (co w przypadku teorii z zakresu nauk ścisłych wymaga dodatkowo wyrafinowanych narzędzi formalnych). Spór między relatywistami a antyrelatywistami (trudno dla tych drugich znaleźć inne określenie) jest tu w istocie kłótnią w rodzinie o naturę, użyteczność i zakres stosowalności pojęcia prawdy, co potwierdza naszą wstępną charakterystykę relatywizmu poznawczego jako takiego. Pogodzenie zwaśnionych stron nie jest tu niemożliwe, aczkolwiek wymaga wielu uzgodnień terminologicznych jak również osiągnięcia konsensu w pewnych kwestiach dotyczących faktów. W sferze fak-

tów kwestią kluczową jest istnienie języka neutralnego względem konkurencyjnych teorii, do którego zwolennicy takich teorii mogą się odwołać¹⁵.

Zgoda inne są źródła tej formy relatywizmu, która jest charakterystyczna dla tzw. „mocnego programu” socjologii wiedzy¹⁶. Jest to w istocie program pozytywistyczny pod dwoma względami: postuluje uprawianie socjologii wiedzy na wzór nauk przyrodniczych i unikanie terminów teoretycznych podejrzanych o związki z „metafizyką”. Zadaniem socjologii wiedzy ma być wyjaśnienie przekonań poznawczych przez wskazanie ich wszechstronnych uwarunkowań *przyczynowych*. Jest oczywiste, że na liście takich uwarunkowań pojęcie prawdy pojawić się nie może, bowiem wyjaśnienie, iż jestem przekonany, że Ziemia jest kulista, ponieważ *jest prawdą*, że Ziemia jest kulista, nie jest wyjaśnieniem typu przyrodniczego. Pojęcie prawdy nie może się tu pojawić również w roli narzędzia selekcji faktów pretendujących do wyjaśnienia, ponieważ postuluje się, że wyjaśniać należy wszelkie przekonania, niezależnie od tego, czy uchodzą za fałszywe, czy za prawdziwe, a ponadto wyjaśniać je *w ten sam sposób*. Z niejasnych powodów ten ostatni postulat wzbudził najwięcej polemik, podczas gdy główną wadą „mocnego programu” jest ograniczenie listy czynników wyjaśniających do socjologicznych. Można też wątpić, czy przyrodniczy model uprawiania socjologii wiedzy jako dyscypliny alternatywnej względem filozofii nauki może spełniać nasze oczekiwania. Wydaje się, że bardziej satysfakcjonujące efekty można osiągnąć metodą interpretacji humanistycznej propagowanej przez Ajdukiewicza jako program „metodologii rozumiejącej”¹⁷.

Kwalifikowanie wszystkich odmian relatywizmu poznawczego jako postaci irracjonalizmu, nie wydaje się słuszne. Te, które wiążą się z próbami wyjaśnienia procesów rozszerzania i transformacji wiedzy, są — podobnie jak wszelkie próby wyjaśniania zjawisk — wyrazem tendencji racjonalistycznych. Fakt, iż pewni relatywiści podejmują te same zagadnienia, co ich adwersarze i przyczyniają się do modyfikacji stanowisk przeciwnych, świadczy, że nie może tu być mowy o opozycji zasadniczej; wszak wszyscy irracjonalistami być nie mogą, jeśli określenie to ma zachować jakiś sens. Natomiast, cokolwiek by to znaczyło, irracjonalizmem są *ideologiczne formy relatywizmu* usiłujące uzasadnić tezę, iż wszystkie punkty widzenia są równouprawnione, a ewentualne różnice między nimi sprowadzają się do ich użyteczności w osiąganiu celów dowolnie wybranych. Ele-

¹⁵ Co nie oznacza, iż teorie konkurujące mają się dać na taki język neutralny przełożyć. Sytuacja teorii oddzielonych rewolucją naukową, na co zwykle powołują się relatywiści, polega z reguły na tym, iż w świetle założeń dających się sformułować w języku neutralnym, jedna z nich okazuje się nie fałszywa, lecz pozbawiona sensu.

¹⁶ Sformułowanego w: David Bloor, *Knowledge and Social Imaginery*, London 1976 i rozwijanego przez innych przedstawicieli tzw. „Szkoły Edynburskiej”.

¹⁷ Program sformułowany przez Ajdukiewicza w artykule *Metodologia i metanauka* (1948), a praktykowany przezeń już w latach trzydziestych. Patrz: K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. 1, PWN, Warszawa 1960, s. V-VI (Przedmowa) oraz t. 2, 1965, s. 121 i n.

menty takiej ideologii pojawiły się w późnych pismach Feyerabenda, zaś osiągnęły apogeum w doktrynie „konstruktywizmu społecznego”. Używane wcześniej słowo *teoria* miało wydźwięk wartościujący skojarzony ze zbyt wąskim zakresem, toteż zastąpiono je niezobowiązującym i bardzo ogólnym określeniem *narracja* względnie *dyskurs*. Wszak narracją bądź dyskursem jest każda wypowiedź słowna, każdy „tekst”. Prawdę z pretensjami do obiektywności potraktowano jako narzędzie przymusu, jeśli nie do pracy fizycznej w warunkach obozowych, to przynajmniej do udziału określonej narracji, na którą ktoś może nie mieć ochoty. Ponieważ konstruktywiści bądź odzęgnują się od pojęcia prawdy, bądź tolerują ją pod warunkiem, że prawdziwość jest zrelatywizowana do określonej narracji, podpadają pod przyjętą tu charakterystykę relatywisty poznawczego. Jednakże naczelną tezę konstruktywistów jest tezą *ontologiczną*. Głosi ona, że wszystko, co istnieje, jest „społecznie konstruowane”, a cała rzeczywistość łącznie ze światem przyrody jest korelatem i produktem (artefaktem) kultury.

Teza ta prowokuje stare pytanie, które już Lenin zadawał „machistom”, ganiącym przezeń za idealizm: Czy świat — jak głosi nauka — istniał przed pojawieniem się człowieka? Konstruktywistom nie sprawia ono kłopotu: Zdanie *Świat istniał przed pojawieniem się człowieka* „ma sens i jest prawdziwe wyłącznie w obrębie dyskursu obiektywistycznego”¹⁸. Domyślamy się, że istnieją też inne dyskursy, wśród których przynajmniej jeden *nie jest* dyskursem obiektywistycznym. Następuje to pytania: Czy w dyskursie tym zdanie to nie ma sensu (a zatem nie w nim może wystąpić), czy ma sens (zapewne inny niż w dyskursie obiektywistycznym) i jest fałszywe? Załóżmy, że konstruktywista może uczestniczyć w różnych dyskursach i — przynajmniej od czasu do czasu — w dyskursie nie-obiektywistycznym (gdyby to nie było możliwe, nie byłby konstruktywistą, lecz o-brzydliwym scjentyistą). Jako uczestnik dyskursu obiektywistycznego, na pytanie Lenina byłby zmuszony odpowiedzieć twierdząco. Jak mógłby odpowiedzieć na to samo pytanie jako konstruktywista? Rozważmy dwie możliwości. Możliwość pierwsza — konstruktywista mówi: „Pytanie to należy do dyskursu obiektywistycznego; w moim dyskursie nie ma pojęć takich, jak *świat*, *człowiek*, *istnieje*, *pojawia się*, są natomiast ich odpowiedniki zrelatywizowane do dyskursu: *świat mojego dyskursu*, *człowiek mojego dyskursu*, *istnieje w moim dyskursie*, *poja-*

¹⁸ Tezę o zbliżonej treści znalazłem w artykule Barbary Tuchańskiej *Opozycja kultury i natury a problem historyczności nauki*, „Filozofia Nauki”, R. VI, 1998, nr 3-4, s. 103, w kontekście następującym: „W obiektywistycznym dyskursie nauk przyrodniczych świat przyrody traktowany jest jako obiekt, a więc z założenia jako coś, co jest niezależne od świata ludzkiego, a ten z kolei nie jest w tym dyskursie przedstawiony. Tylko dlatego wewnątrz obiektywistycznego dyskursu nauki możliwe jest twierdzenie, że był taki czas fizyczny, kiedy świat ludzkiej kultury nie istniał. Ale też twierdzenie to ma sens i jest prawdziwe wyłącznie w obrębie dyskursu obiektywistycznego”.

Aczkolwiek jest to wypowiedź w duchu konstruktywizmu społecznego, nie jestem skłonny przypisywać Autorce wspomnianych wcześniej opeji ideologicznych.

wia się w moim dyskursie. Zakładając, że między pojęciami różnych dyskursów zachodzi jakieś pokrewieństwo, odpowiadam: *świat mojego dyskursu nie zaistniał w moim dyskursie przed pojawieniem się w moim dyskursie człowieka mojego dyskursu*". Niewykluczone, że konstruktywista byłby skłonny wyrazić to krócej: „*W moim dyskursie świat nie istniał przed pojawieniem się człowieka*". Możliwość druga — konstruktywista odpowiada: „*Świat nie istniał przed pojawieniem się człowieka*".

Odpowiedź druga jest — jak widać — prostsza, ale jej sens jest tajemniczy. Nie może przecież znaczyć tego samego, co w dyskursie obiektywistycznym, ponieważ byłaby wówczas świadomym kłamstwem. Odpowiedź pierwsza — bardziej skomplikowana — składa się z metadyskursu, który jest niewątpliwie (o zgrozo!) dyskursem obiektywistycznym i odpowiedzi właściwej, w której konstruktywista stara się wyjaśnić swoje stanowisko w kwestii ontologicznej. Ma się wrażenie, że jakby się nie starał, nie może uwolnić się od metafor. Nasz ludzki język jest przystosowany do dyskursu obiektywistycznego, chociaż można w nim kłamać, opowiadać baśnie i wreszcie tworzyć zawrotne metafory. Niestety, niektórych metafor nie udaje się odmetaforyzować. Dlatego nigdy się nie dowiemy, co naprawdę chce nam powiedzieć konstruktywista mówiąc, że jurajska fauna i flora jest produktem naszej kultury, chyba że chce po prostu stwierdzić, że produktem tym są nasze wyobrażenia lub nasza wiedza paleontologiczna.

What does it mean to be a relativist?

The article is concerned with *epistemic relativism* conceived as a position that has emerged in philosophy of science under the influence of T.S. Kuhn's: *The Structure of Scientific Revolutions*, and is to be found today in several more or less radical versions. When relativists justify their position, they usually point to the historical and cultural determination of knowledge. Although such determination unquestionably exists, it is no reason, says the author, to relativize such concepts as truth or rationality. Thus the essence of relativism can be found in the rejection of the classic conception of truth as an epistemic term. The author surmises that this rejection may be motivated by difficulties that encumber current research in theory of truth and objective reference.