

O książce Adama Groblera Prawda a względność

Andrzej Szahaj

Na manekinie może rzeczywiście leżeć świetnie...

Z wielką przyjemnością przeczytałem ostatnią książkę Adama Groblera¹. *Prawda a względność* to dziełko niewielkie, ale smaczne, napisane na ogół przejrzyście, dobrym językiem. Każde słowo w tej książce wydaje się na miejscu. Rozumowania Groblera są często zachwycające, szczególnie wtedy, gdy ujawnia on szersze konsekwencje różnych idei filozoficznych. Czytając tę pracę ma się wrażenie, że obcuje się z autorem, który naprawdę wie, co pisze. Książka ta cieszy mnie także i z tego względu, że potwierdza moje do dawna wyrażane przypuszczenia: nie da się już dłużej udawać, że nic się nie stało i kontynuować w refleksji nad nauką i poznaniem zmodyfikowany program neopozytywistyczny. Mam wrażenie, że jest ona świadectwem pewnej obiecującej ewolucji myślenia nie tylko samego Groblera, ale i „obożu” filozoficznego, do którego można go zaliczyć. Nazwijmy ten obóz obozem strażników modernistycznego wyobrażenia poznania i nauki. Jeśli z drugiej strony nastąpiłaby podobna ewolucja przedstawicieli najbardziej radykalnego skrzydła postmodernistycznego, to istnieje nadzieja, że doszłoby do spotkania tam, gdzie dojść moim zdaniem powinno: w rozsądnym centrum. Żeby jednak było to możliwe, proces ewolucji musi się zakończyć. W tym sensie uważam, że Grobler zatrzymał się w pół drogi. Jednak kierunek obrany przez niego jest, moim zdaniem, słuszny. I to cieszy. O co jednak chodzi? Oto w książce Adama Groblera mamy do czynienia z adaptacją programu filozoficznego sławnego neopragmatysty amerykańskiego, Hilarego Putnama, zwanego w pewnych kręgach „renegatem” z powodu stopniowego odrzucania przez niego metafizyki realistycznej oraz idei korespondencyjnej koncepcji prawdy (czy to znaczy, że i Grobler zasłużył sobie na ów tytuł?). Idzie najogólniej o to, że zdaniem Putnama o poznaniu możemy mówić jedynie przy przyjęciu założenia o jego względności pojęciowej. Nie ma poznania znikąd czy z Boskiego Punktu Widzenia. Nasze poznanie zawsze związane jest z określoną perspektywą, z pewnymi interesami poznawczymi, z jakimś schematem poznawczym. Korespondencyjna teoria prawdy jawi się w tej perspektywie jako

¹ A. Grobler, *Prawda a względność*, Wyd. Aureus, Kraków 2000, ss. 173.

oparta na błędnych przesłankach metafizycznych, na przekonaniu o możliwości istnienia niezapoeśredniczonego kontaktu z rzeczywistością samą².

Strategia Groblera jest słuszna: wykorzystać dorobek Putnama do prowadzenia walki na dwa fronty jednocześnie: przeciwko absolutyzmowi poznawczemu i przeciwko relatywizmowi. Rację ma Grobler, gdy pisze: „Między kapitulacją rozumu a absolutystyczną utopią rozpościera się wszakże wystarczająco rozległe pole dociekań” (s. 17). Główna teza książki Groblera głosi, że: „relatywizacja prawdy do układu pojęciowego nie prowadzi do relatywizmu” (s. 54). Nie prowadzi, albowiem zdaniem autora recenzowanej książki (a idzie on tutaj śladem Putnama), układy takie mogą być lepsze i gorsze. Słowem, Grobler stara się odeprzeć tę formę relatywizmu, wedle której zakłada się, że skoro wszystko jest względne, to nie można dokonywać żadnych wartościowań poznawczych (relatywizm poznawczy) lub aksjologicznych (relatywizm etyczny), że wszystko jest tak samo dobre, jak wszystko inne. Grobler ma, moim zdaniem, rację. Pomiędzy absolutyzmem a tak pojmowanym relatywizmem (zresztą niesłychanie rzadkim, głównie papierowym; nie znam np. żadnego filozofa zaliczanego do „obożu” postmodernistycznego, który by mu hołdował, z pewnością nie czyni tego Richard Rorty, będący jednym z negatywnych bohaterów Groblera) rozciąga się obszar możliwych rozstrzygnięć, które nie będą ani absolutystyczne, ani relatywistyczne w sensie powyżej nakreślonym. Jednakże akceptacja takiego (bliskiego mi) podejścia musi być konsekwentna. Moim zdaniem, w przypadku Groblera brak owej konsekwencji. Słowem, mam wrażenie, że jego deklaracje i mistrzowskie ich uzasadnienie nie idą w parze z odwagą domyślenia sprawy do końca. A domyślenie to musiałoby mieć wpływ na światopogląd, który kryje się w tle rozważań autora pracy. O co idzie? Problem kryje się w wartościowaniu określonych układów pojęciowych i w pojęciu „określonych potrzeb poznawczych” czy „interesów poznawczych”, którymi Grobler często się posługuje. Czyni to jednak w taki sposób, jak gdyby owe potrzeby czy interesy były czymś samo-przez-się-zrozumiałym. Tymczasem wcale nie są. Dlatego Grobler nie zauważa, że cały problem relatywizmu przenosi się o piętro wyżej: nie idzie już teraz o to, że w ramach określonych schematów czy układów pojęciowych możemy uzyskać poznanie obiektywne, to wydaje się dobrze przez Groblera (i Putnama) uzasadnione, ale o to, że same owe układy ulegają zmianom, a potrzeby owe nie są czymś naturalnym i oczywistym, że mogą one być odmienne, różnić się historycznie, i — co najważniejsze — kulturowo. Grobler wielokrotnie powtarza, że: „Układy pojęciowe mogą być lepsze lub gorsze ze względu na konkretne cele poznawcze” (s. 67). W odróżnieniu jednak od Putnama, zdaje się sugerować, że cele te mogą być tylko jednego rodzaju, tego mianowicie, który wyznacza nauka nowożytna i to nauka w wydaniu przyrodo-

² Program Putnama próbowałem odtworzyć w artykule pt. *Neopragmatyzm Hilarego Putnama*, „Przegląd Filozoficzny” 1998, nr 1.

znawczym. Słowem, Grobler przejmuje od Putnama ideę realizmu wewnętrznego, ale całkowicie odrzuca pragmatyzm autora *Realizmu z ludzką twarzą*, a zatem i akcentowany przez niego prymat rozumu praktycznego nad rozumem teoretycznym, przekonanie, że bez wcześniej założonych wartości nie mielibyśmy też żadnych faktów. Ponieważ zaś wartości mogą się różnić, to różnić się też możemy co do tego, co jest faktem. W podejściu Putnama wpisany jest zatem pluralizm ontologiczny, będący pochodną pluralizmu aksjologicznego. Owego pluralizmu brak w podejściu Groblera. Akceptuje on wprawdzie pluralizm układów pojęciowych, ale odrzuca wiążący się z tym pluralizm ontologiczny. A czyni tak dlatego, że inaczej nie do obrony byłaby główna przesłanka światopoglądowa jego rozumowania: realizm metafizyczny.

Grobler, walcząc z relatywizmem, kryjącym się jego zdaniem w holizmie typu Davidsonowskiego (nawiasem mówiąc, jego świadomość relatywistycznych pułapek, jakie kryją się w rozwiązaniach współczesnej filozofii, jest wprost imponująca; Grobler w tym sensie o niebo przewyższa tych, którym się wydaje, że wystarczy sięgnąć do filozofii typu analitycznego, by mieć relatywizm „z głowy”). Słowem, autor *Prawdy a względności* daje mimowolnie doskonałe świadectwo tego, że nie trzeba wcale być od razu postmodernistą, aby popaść w ów relatywizm, wystarczy pilnie i głęboko studiować dzieła filozofów anglosaskich, w swych intencjach jak najdalszych od owej „zarazy”...) odrzuca ideę „globalnego układu pojęciowego”. Pisze: „[...] proponuję odrzucić holizm i przyjąć, że układ pojęciowy, tj. kategoryzacja świata na indywidua, własności i relacje, ma charakter lokalny. Innymi słowy, proponuję odejść od pojmowania układu pojęciowego jako czegoś, co organizuje całe nasze doświadczenie empiryczne, na wzór kantowskich form zmysłowości i kategorii czystego intelektu; z tą tylko różnicą, że układ pojęciowy nie jest *a priori* w sensie Kanta, bo może być zastąpiony przez inny układ pojęciowy. Realizm wewnętrzny Putnama niekiedy interpretuje się jako takie właśnie przekształcenie kantyizmu [...]. Nazwijmy je, niezależnie od tego, czy taka wykładnia stanowiska Putnama jest trafna, realizmem wewnętrznym globalnym. W odróżnieniu od niego proponuję zająć stanowisko, które można nazwać realizmem wewnętrznym lokalnym. Układ pojęciowy, według realizmu wewnętrznego lokalnego, organizuje pewien wycinek naszego doświadczenia w sposób odpowiedni do potrzeb poznawczych z tym wycinkiem związanych. Z takiego sformułowania wynika, że nic nie stoi na przeszkodzie, by używać jednocześnie wielu układów pojęciowych, odpowiednio do bogactwa form naszego doświadczenia i wyrafinowania naszych potrzeb poznawczych. Układy te mogą być ze sobą różnorako powiązane, ponieważ organizowane przez nie wycinki doświadczenia się zazębiają, a zaspokojenie jednych potrzeb poznawczych często wymaga wcześniejszego zaspokojenia innych potrzeb poznawczych” (s. 74). Swoje optowanie na rzecz istnienia lokalnych układów pojęciowych Grobler uzasadnia następująco: „[...] realizm wewnętrzny globalny wydaje mi się stanowiskiem nie do utrzymania, ponieważ na jego

gruncie nie sposób wyjaśnić, jak może dojść do zmiany układu pojęciowego” (s. 75). Tyle tylko, że można ową lokalność i globalność rozumieć inaczej niż czyni to autor *Prawdy a względności*. Wiąże on lokalność z istnieniem odmiennych teorii odmiennie organizujących doświadczenie, zaś nieistnienie globalnego układu pojęciowego z nieistnieniem jakiejś superteorii, która by obejmowała sobą wszystkie owe teorie cząstkowe. Następnie stara się pokazać, że owe teorie cząstkowe ewoluują od gorszych do lepszych. Nie zauważa jednak, iż owe lokalne układy pojęciowe korzystają z zasobów pojęciowych układu nadrzędnego, który nie jest żadną superteorią, albowiem nie jest zwerbalizowany (i — jeśli wierzyć np. Gadamerowi — do końca zwerbalizowany być nie może), a mianowicie z zasobu pojęciowego danej kultury. W tej perspektywie widać, na przykład, że różne lokalne układy pojęciowe mieszczące się w obrębie nauki mogą być rozpatrywane jako lepsze i gorsze tylko dlatego, że stanowią one fragment większego układu pojęciowego (pełniącego funkcję „globalnego układu pojęciowego”), którego treść pozostaje w ukryciu. Dlatego proponowałem swego czasu, aby zamiast o realizmie wewnętrznym mówić o realizmie wewnątrz kulturowym, a nie są to te same sprawy. Realizm wewnątrz kulturowy to coś więcej niż tylko realizm wewnętrzny tak, jak go interpretuje Grobler. Wtedy jednak różne akty poznawcze mogą być relatywne względem różnych układów pojęciowych, ale same te układy pojęciowe mogą być relatywne wobec układu pojęciowego danej kultury (choćby przez to, że nawet najbardziej staranne sformalizowanie danego układu pojęciowego nie jest w stanie odciąć go całkowicie od języka naturalnego, stanowiącego najważniejszy fragment kultury), choć z kolei układ ten ma status układu jedynie względnie globalnego, albowiem jest jednym z możliwych takich układów (istnieją wszak odmienne kultury). Problemem wtedy będzie nie tyle znalezienie możliwości komunikacji pomiędzy owymi lokalnymi układami pojęciowymi (czy też przestrzeni dla ich zmiany), ale pomiędzy owymi nadukładami, które wyznaczają z góry warunki możliwości istnienia układów lokalnych. Przy przyjęciu tego stanowiska może się okazać, że, po ścisłym określeniu zasad gry w ramach jakiejś kultury, możliwa jest realizacja programu Groblera, nie jest ona jednak możliwa wtedy, gdy w grę wchodzi kultury odmienne. A wówczas może się okazać, że podejście autora *Prawdy a względności* jest lekarstwem na możliwy relatywizm występujący w ramach tej samej kultury, pozostaje jednak bezradne wobec relatywizmu kulturowego, który zresztą wcale nie musi występować w postaci relatywizmu „wszystko jest tak samo dobre, jak wszystko inne”.

Rozpatrzmy teraz zdanie: „W ostatecznym rozrachunku prawda, według realizmu wewnętrznego, jest zrelatywizowana do potrzeb poznawczych czy też tego, co w języku angielskim nazywa się *interests*, a w niemieckim *Interesse*. I nie ma to nic wspólnego z relatywizmem. To bowiem, czy określone teorie zaspokajają określone potrzeby poznawcze, jest kwestią obiektywną” (s. 85-86). Zauważmy przede wszystkim, że w takiej perspektywie możemy jedynie mówić

o prawdzie (o prawdach), ale nie o Prawdzie, o obiektywności, ale nie o Obiektywności, o czym Grobler w dalszym ciągu swej narracji zdaje się zapominać. Zapytajmy: czy jednak w samym pojęciu owych interesów nie kryje się relatywizm? Przecież pojęcie to nie jest zrozumiałe-samo-przez-się, interesy owe to zawsze sprawa interpretacji. Co więcej, interesy owe mogą być różne i mogą się zmieniać nawet w ramach tej samej kultury. I tak np. Jürgen Habermas wyróżnił trzy rodzaje interesów poznawczych. Według niego, twierdzenia nomologiczne nauk empiryczno-analitycznych ujmują rzeczywistość przez pryzmat interesu technologicznego władztwa nad przyrodą bądź socjotechnicznego sterowania procesami społecznymi, natomiast tzw. nauki historyczno-hermeneutyczne (czyli z grubsza — nauki humanistyczne) zdeterminowane są przez praktyczny interes kulturowej reprodukcji życia społecznego. Istnieje jeszcze interes emancypacyjny nauk krytycznych, w skład których Habermas zalicza psychoanalizę oraz krytyczną teorię społeczeństwa. Nie miejsce tutaj, aby dokonywać szczegółowej analizy podejścia Habermasa³. Faktem jest w każdym razie, że nigdzie w książce Groblera nie znajdujemy określenia owych tajemniczych potrzeb poznawczych, które odgrywają w jego rozumowaniu rolę kluczową. Aby je dookreślić, autor *Prawdy a względności* musiałby pójść albo drogą psychologii, albo socjologii. Ta pierwsza skazałaby go na jakąś formę przebrzmiałego już psychologizmu w podejściu do badania fenomenu nauki, ta druga — na konieczność spojrzenia na naukę jako fenomen historyczny, którego każdorazową formę trzeba badać przy użyciu instrumentarium z zakresu socjologicznie zorientowanej teorii kultury. Okazałoby się wtedy, że trzeba spojrzeć na problemy rozpatrywane przez Groblera jako problemy poznania zinstytucjonalizowanego, odkryć społeczne źródła konsensu co do procedur postępowania, skonwencjonalizowane kryteria sukcesu poznawczego oraz tożsamości przedmiotu badania (i mechanizmy owej konwencjonalizacji). W tej sytuacji trzeba by jednak pójść raczej drogą analiz dokonanych przez Ludwika Flecka, którego nazwisko rzecz jasna w narracji autora *Prawdy a względności* się nie pojawia.

Podobnie tajemniczo, jak relacja pomiędzy interesami poznawczymi a poznaniem pojęciowym, wygląda sprawa relacji podobieństwa pomiędzy jakimś modelem rzeczywistości a nią samą (rzeczywistością na zewnątrz wszystkich modeli). Jak, mianowicie, mielibyśmy zidentyfikować owo podobieństwo (zoperacjonalizować je), skoro w grę wchodzi jednak, co najwyżej, porównywanie pewnych teorii rzeczywistości z rzeczywistością wcześniej uczynioną wewnętrzną wobec tych teorii? Pomimo całej subtelności wywodów Groblera, trudno oprzeć się wrażeniu, że jego argumentacja na rzecz możliwości zidentyfikowania owej relacji podobieństwa przypomina próby barona Münchhausena, aby samemu wyciągnąć się za włosy z bagna. Niech bagnem będzie w tej sy-

³ Zob. A. Szahaj, *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Warszawa 1990.

tuacji ów model czy modele rzeczywistości. Jak operując wewnątrz tych modeli i nie mogąc stać na zewnątrz nich wszystkich, można porównywać je z rzeczywistością leżącą na zewnątrz nich wszystkich? Wydaje się, że wszystko, co można zrobić w tej sytuacji, to porównywać rozwiązania poznawcze proponowane w ramach jakiegoś modelu z zakładaną wraz z tymi modelem rzeczywistością względem niego wewnętrzną, w istocie zatem — jedne zdania z drugimi. Nie widzę żadnego sposobu, aby wyrwać się z obszaru tego, co wewnętrzne, aby przejść do tego, co na zewnątrz. Sądzę, że podobnie widział to Putnam. Można się co prawda zgodzić z Groblerem, że poznanie w ramach takiego modelu może spełniać ściśle określone (formalnie) wymogi obiektywności, a nawet, że można tu zastosować kryteria „lepszości” poznawczej czy postępu poznawczego, cóż to ma jednak wspólnego z poznawaniem rzeczywistości leżącej poza takim modelem? Mam nieodparte wrażenie, że wszystkie sztuczki techniczne, jakie stosuje Grobler, stanowią jedynie dymną zasłonę żargonu, mającą na celu takie zasugerowanie czytelnika, aby zapomniał o powyższych ograniczeniach i uwierzył w to, w co najwyraźniej wierzy sam autor recenzowanej książki: że pomimo konieczności konstytuowania rzeczywistości w ramach pewnych modeli pojęciowych (i stąd obcowania zawsze z rzeczywistością wewnętrzną) da się ją jednak poznać taką, jaką być ona musi pozbawiona szaty jakiegokolwiek modelu poznawczego. Wydaje mi się, że pomimo różnych zabiegów retorycznych, mających pokazać, że jest to wykonalne, tak naprawdę rzecz ponownie sprowadza się do wyznania wiary (podtrzymuję zatem swoje wcześniejsze zdanie na ten temat⁴). Uważam, że Grobler bazuje na pewnych z góry przyjętych przekonaniach co do możliwości poznania rzeczywistości zewnętrznej, naginając do nich koncepcję Putnama, która takich możliwości nie stwarza. Daleka bowiem droga od Putnamowskiego przekonania, że schematy poznawcze mogą być lepsze i gorsze, do uznania, że wobec tego, to rzeczywistość sama może ów problem „lepszości” rozstrzygnąć⁵. Interpretacja realizmu wewnętrznego w duchu myślenia modelowego w żaden sposób nie uchyla bowiem zastrzeżeń sformułowanych przez Putnama, a skierowanych przeciwko realizmowi metafizycznemu jako takiemu. Nawet bowiem wtedy, gdy pewnym zdaniom języka wchodzącego w zakres określonego modelu nadamy interpretację empiryczną, to przecież sama ta interpretacja będzie zawsze relatywna wobec przyjętego z góry przeświadczenia co do tego, co stanowi umeblowanie badanego świata, by użyć formuły Putnama. W żaden sposób nie przekroczymy granicy, jaka oddziela nas od poznania rzeczywistości poza wszelkimi modelami. Grobler ma oczywiście rację utrzymując, że w przypadku, gdy interpretacja danego

⁴ Zob. A. Szahaj, *Filozofia i jej przedmioty jako elementy kultury*, wstęp do: R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu*, tłum. Cz. Karkowski, Wyd. IFIS PAN, Warszawa 1998.

⁵ Zob. argumentację przedstawioną przez Richarda Rorty’ego w tekście *Putnam a groźba relatywizmu*, tłum. A. Szahaj, w: *Miedzy pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, red. A. Szahaj, Wyd. UMK, Toruń 1995.

modelu poznawczego zostanie starannie przeprowadzona, w jego ramach będzie mógł się dokonywać postęp poznawczy. Będzie to jednak postęp poznawczy jedynie w ramach jakiegoś przyjętego modelu rzeczywistości, a nie postęp poznawczy w sensie jakiegoś coraz lepszego zbliżania się do rzeczywistości „na zewnątrz”⁶. Oczywiście możemy wierzyć, że ów postęp wewnątrzmodelowy będzie wyznaczał drogę ku poznaniu Rzeczywistości czy Prawdy (i że poznanie to kiedyś, np. na końcu procesu badania naukowego, się dopełni), jednak wiara ta pozostanie wiarą nawet wtedy, gdy na drodze owego postępu poznania będziemy odnosić zadziwiające sukcesy (np. przewidyistyczne). Wszystkie subtelne rozumowania Groblera, zmierzające do ukazania, że nie każde wyjaśnienie jest tak samo dobre, jak każde inne, co ma stanowić, jego zdaniem, zapórę przeciwko relatywizmowi, w którym wszystkie koty stają się szare, są przekonujące. Tyle tylko, że ugruntowanie przekonania, że w danym, dobrze określonym kontekście, da się bez trudu dokonywać wartościowań poznawczych, wcale nie uchyla relatywizmu sytuującego się na wyższym poziomie, relatywizmu różnych kontekstów poznawczych. Jeśli teraz Grobler stwierdzi, że z kolei owe różne konteksty da się różnicować wartościująco przez odniesienie do interesów poznawczych, to kręcimy się w kółko, albowiem „lepszość” samych owych interesów poznawczych jest także zależna od kontekstu. Chyba, że uda mu się znaleźć jakąś taką neutralną instancję, która pozwoli mu określić ową „lepszość” akontekstualnie. Można jednak zasadnie przypuszczać, że jest to niewykonalne, że zawsze będzie się musiał odwołać do jakiegoś wartościowania (choćby i ukrytego, np. w stylu: istnieje różnica pomiędzy potrzebami praktycznymi a poznawczymi; s. 111-112), które jednak ponownie będzie tylko jednym z możliwych wartościowań (można np. zasadnie zapytać, dlaczego „czyste interesy poznawcze” są lepsze niż interesy poznawcze związane z kwestiami praktycznymi?), relatywnym wobec wcześniej przyjętych założeń (tym razem aksjologicznych i światopoglądowych). I tak można w zasadzie poruszać się bez końca lub ewentualnie zatrzymać się na poziomie rozstrzygnięć aksjologicznych i powiedzieć za Lutrem: tu stoję i inaczej nie mogę! Takie rozstrzygnięcie nie da nam jednak owego punktu Archimedesowego, którego Grobler z takim uporem poszukuje. Słowem, słusznie zauważając, że nie ma poznania (wartościowego) niezależnego od kontekstu, autor recenzowanej pracy nie podaje nierelatywnego kryterium dokonywania wartościowania różnych wchodzących w grę kontekstów.

⁶ Stojący na gruncie bliskiego mi konstruktywizmu społecznego Andrzej Zybertowicz zidentyfikował cztery rodzaje wewnątrzkułturowego poznania z typowymi dlań kryteriami sukcesu poznawczego: 1. Odtwarzanie treści doświadczenia społecznego, 2. Odkrywanie wartości istniejących gier kulturowych, 3. Redefiniowanie istniejących gier w następstwie kontaktów z innymi grami kulturowymi, 4. Projektowanie nowych obszarów doświadczenia kulturowego. (A. Zybertowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Wyd. UMK, Toruń 1995, s. 127-128).

Polemizując ze mną⁷ Grobler przedstawia swoje *credo*: „1. Nauka jest przedsięwzięciem poznawczym; 2. Odrzucając fundamentalizm na korzyść fallibilizmu, trzeba uznać, że poznawczy charakter nauki polega na jej korygowalności; 3. Idea korygowalności nie ma sensu bez założenia, że świat daje się coraz dokładniej opisywać (s. 125). Obawiam się niestety, że każdy z tych punktów budzi wątpliwości. O ile rozumiem argumentację autora recenzowanej pracy, to pisząc, że „nauka jest przedsięwzięciem poznawczym” stara się odeprzeć pragmatystyczne przypuszczenia (podzielane m.in. przez Habermasa, Rorty’ego czy tzw. szkołę edynburską), że jest ona przedsięwzięciem przede wszystkim praktycznym. Nie widzę żadnego niestronniczego argumentu, który mógłby ten spór rozsądzić. Ci, którzy wierzą w czyste poznanie, nieskalane tym, co praktyczne (interesami pozapoznawczymi), będą utrzymywać, że nauka jest w tym właśnie sensie przedsięwzięciem czysto poznawczym, ci, którzy utrzymują, że określone interesy praktyczne wyprzedzają wszelkie poznanie, będą utrzymywać, że takie podejście do poznania naukowego opiera się na niedostrzeganiu jego milczących przesłanek. Ponieważ w grę wchodzi odmienne aksjologiczne wizje poznania, nie widzę sposobu, aby spór ten jakoś rozstrzygnąć. W sprawie drugiej i trzeciej chciałbym zauważyć, że idea korygowalności i fallibilizmu poznania wcale nie pociąga za sobą z konieczności nieuchronności przyjęcia założenia, że „świat daje się coraz dokładniej opisywać”. Korygowalność owa może wszak się odbywać (i odbywa się) w ramach pewnego kontekstu poznawczego (np. w ramach projektu nauki nowożytnej lub pewnego jej fragmentu, np. zmatematyzowanego przyrodoznawstwa), co do którego nie wiemy, czy względem Rzeczywistości samej jego wybór był słuszny, choć możemy w to wierzyć. (Nawiasem mówiąc, z ideą korygowalności poznania i fallibilizmu doskonale współgra np. Jerzego Kmity idea progresywnego realizmu semantycznego, która jednak sama w sobie nie niesie żadnych przesądzeń co do tego, czy w procesie poznania zbliżamy się do poznania Rzeczywistości, czy nie⁸). Rozumowanie Groblera ma postać typu: albo w procesie poznania zbliżamy się do poznania Rzeczywistości („świata”), albo cała ta zabawa nie ma sensu. Jest to jednak rozumowanie typu: wszystko, albo nic. Wydaje mi się ono bezzasadne. Można

⁷ Idzie o wspomniany już mój tekst pt. *Filozofia i jej przedmioty*, dz. cyt.

⁸ Jerzy Kmity pisze: „[...] traktuj przedmiotowo semantyczne odniesienie przedmiotowe progresywnego systemu wiedzy naukowej, ujmij natomiast w nawias epistemologiczny systemy wcześniejsze rozwojowo, nieporównywalne z nimi logicznie [...]. [...] progresywny realizm semantyczny nie rości sobie żadnych pretensji absolutnych: nie uprzedmiotowia raz na zawsze tych czy innych stanów rzeczy, tych czy innych dziedzin stanowiących semantyczne odniesienie przedmiotowe odnośnych systemów wiedzy; jest gotów — w obliczu formowania się nowego, bardziej zaawansowanego rozwojowo systemu wiedzy — zgodzić się na odprzedmiotowanie poprzedniego wyobrażenia danej dziedziny. Nie zgadza się tylko na jednoczesne twierdzenie czegoś i zarazem odprzedmiotowanie” (J. Kmity, *Scjentyzm i antyscjentyzm*, w: *Poznanie, umysł, kultura*, red. Z. Cackowski, Wyd. Lubelskie, Lublin 1982, s. 184).

bowiem uznać, że poznanie naukowe pozwala nam coraz lepiej rozpoznawać rzeczywistość, która w pewnym sensie stanowi nasz projekt⁹, co nie oznacza jednak, że nie ma ono sensu. Prawdopodobnie ma ono jedyny sens, jaki jest nam dostępny (wszak wiedział to już Pitagoras, że w posiadaniu mądrości są jeno Bogowie, człowiek zaś może ją jedynie kochać i pożądać). Można zaryzykować twierdzenie, używając metafory Putnama, że naszym zadaniem jest coraz lepsze poznawanie rzeczywistości z ludzką twarzą (a owa „rzeczywistość z ludzką twarzą”, to rzeczywistość znaturalizowanej kultury). Dlatego używanie przez Groblera pojęcia „pasowania”, jako opisującego relację pomiędzy poznaniem a Rzeczywistością („Ażeby poznanie naukowe było możliwe, świat musi być czymś, do czego jedne struktury pojęciowe pasują lepiej, a inne gorzej, nawet jeżeli miałyby nie być takiej struktury, która pasuje do świata dokładnie”, s. 126), ma sens jedynie wtedy, gdy założymy, że owa relacja pasowania jest relacją wewnętrzną wobec przyjętego wcześniej schematu poznawczego, projektu poznawczego czy — najlepiej — kultury. Wszak chodzi nie tylko o względność pojęciową, ale także o względność ontologiczną (tak przynajmniej utrzymuje Putnam, a Grobler chce wszak wiernie iść jego śladem). Tymczasem u autora *Prawdy a względności* ów wewnętrzny realizm Putnama niepostrzeżenie zamienia się w po prostu realizm. Inaczej: punktem wyjścia jest realizm wewnętrzny — rezultatem dociekań realizm już bez żadnych przydałek. Nigdzie nie jest to lepiej widoczne niż w następującym fragmencie: „Przyjmując, że świat nie jest dostępny naszym zmysłom inaczej, jak przez kształty, w które układa się na nim zasłona naszych pojęć, nie musimy czuć się bezsilni w dziele dopasowywania szat do ukrytego pod nim, niewidzialnego dla nas golasa. Doszywając rozmaite pasczki i ściągacze, obcinając zbędne falbanki, zastępując fragmenty tkaniny bardziej elastycznym materiałem i naciągając go na wystające odnóża, możemy stopniowo coraz ściślej domyślać się interesujących nas sekretów. Odróżniając zaś przeróbki krawieckie dyktowane ciekawością poznawczą od zdobnictwa podlegającego kaprysom mody, nadajemy słowu „prawda” określoną treść, dzięki której nie jest ono pustym komplementem, nawet jeśli bywa komplementem prawionym na wyrost” (s. 127). Uważam, że ta metafora krawiecka przedstawia błędny obraz sytuacji poznawczej człowieka. Przede wszystkim, aby dokonywać przymiarek, dopasowywać coś itd. musimy wprzód dysponować obiektem owego dopasowywania, posiadającym jakieś rozpoznawalne cechy, samo dopasowywanie zaś jest możliwe wtedy, gdy jednocześnie dany jest nam ów obiekt i ubranie. Tymczasem w naszej relacji poznawczej wobec świata ten pierwszy, jak słusznie pisze Grobler, ukrywa się przed nami; jeśli się jednak ukrywa, to jak możemy do niego cokolwiek dopasować? Trudno dopasować ubranie do czegoś, co się ukrywa, czy może do czegoś, co samo w sobie

⁹ Zob. na ten temat: A. Zybertowicz, *Przemoc a poznanie...*, dz. cyt., a szczególnie rozdz. VII: *(Pre)historia wiedzy — jak kultura wytworzyła przedmiot poznania naukowego*

nie posiada żadnych cech, przybiera je bowiem dopiero wtedy, gdy staje się przedmiotem wyobraźni. Można jednak wytworzyć sobie manekin i do niego dopasować ubranie (można wykreować przedmiot poznania, a następnie do tak wykreowanego przedmiotu poznania dopasowywać teorie), a wtedy mieć nadzieję, albo wierzyć w to, że manekin jest wiernym wyobrażeniem obiektu, a samo „ubranie”, pasując do manekina, pasuje jednocześnie do hipotetycznego wzorca. Nic więcej. Problem polega jednak na tym, że o ile w przypadku ubioru można w ostateczności zdjąć ubranie z manekina i przymierzyć je na danej osobie, o tyle w przypadku poznania świata nie można zamiast „manekina” (kulturowego przedmiotu poznania) podstawić żadnego wzorca, albowiem musiałby on być tym, czym dla nas być nie może: pozapojęciowym bytem.

Na zakończenie rozpatrzmy jeszcze jeden fragment rozważań Groblera, ukazujący jego zaangażowanie w światopogląd realistyczny. Grobler pisze: „Do tego więc, by prawda rozumiana na modłę definicji Tarskiego mogła być ideą regulacyjną poznania naukowego, wystarczy założyć, że «świat rzeczywisty» jest niejako «przybliżalny» za pomocą struktur relacyjnych. Przy czym słowo «przybliżalny» ujęte w cudzysłów ma sugerować, że nie chodzi tu o przybliżanie w jakimś wyrażnie określonym sensie metrycznym, zakładającym możliwość zdefiniowania «odległości od prawdy». Chodzi tu o przybliżanie w sensie coraz lepszego (ze względu na nasze potrzeby poznawcze) funkcjonowania kolejno proponowanych modeli, tj. dostarczania coraz lepszych wyjaśnień” (s. 142). Nie rozumiem, dlaczego to coraz lepsze „funkcjonowanie kolejno proponowanych modeli, dostarczanie coraz lepszych wyjaśnień”, odbywające się przecież w ramach akceptowanego wszak i przez Groblera realizmu wewnętrznego, ma być znakiem jakiegoś przybliżania się do „świata rzeczywistego”? Oczywiście, może być tego znakiem, ale nie widzę żadnego sposobu, aby przejść tu od wiary czy nadziei do pewności (skądinąd zdecydowanie lepiej pasowałaby do tego schematu jakaś instrumentalna interpretacja poznania w stylu tezy Duhema-Quine’a). A jeśli nie możemy przejść od nadziei do pewności, to nie możemy też twierdzić, że w poznaniu naukowym ukazują się nam części tego, co składa się na Całą Prawdę (s. 139). Oczywiście, można zakładać, że „świat rzeczywisty jest niejako przybliżalny za pomocą struktur relacyjnych” i z pewnością to się z reguły w nauce czyni, jednak założenie to ma charakter światopoglądowy, jest to pewien dodatek motywacyjny do nauki, by tak rzec, który z niej samej jednak nijak nie wypływa. Być może bez owego światopoglądu w ogóle nie da się uprawiać nauki¹⁰, niczego to jednak nie zmienia w jego apriorycznym statusie.

¹⁰ Jak powiada Leszek Kołakowski: „Jeśli tedy krytyka filozoficzna anuluje tradycyjne pytanie o obecności rzeczy «poza» percepcją jako pytanie nie nadające się do rozstrzygania, a właściwie do poprawnego wypowiedzenia, to jednak nie potrafi usunąć potrzeby, która pytanie to ożywia. Obecna jest bowiem potrzeba dysponowania narzędziem myślowym odnoszącym się do «istnienia» w sensie nieuwarunkowanym [...] a każde zaspokojenie tej potrze-

Podsumowując powiedziałbym, że książka Groblera jest kolejną, niezwykle ciekawą i pouczającą, lecz daremną próbą przebicia się od tego, co uwarunkowane przez ludzką praktykę, do Rzeczywistości samej. Jest potwierdzeniem przypuszczenia, że przystępując do filozoficznej analizy nauki już z góry zakłada się pewien światopogląd, aby następnie w praktyce naukowej znaleźć potwierdzenie jego słuszności. Warto jednak pamiętać, że przesądzeń światopoglądowych nie sposób ostatecznie uzasadnić, to raczej one są podstawą dla jakichkolwiek uzasadnień. Zawsze bowiem będzie się w nich krył nieredukowalny element wiary, co książka Groblera stara się ukryć, czego jednak ukryć się po prostu nie da.

Adam Grobler

Nie o to chodzi, by złowić króliczka

Z wielką przyjemnością przeczytałem recenzję Andrzeja Szahaja mojej książki *Prawda a względność*. Cieszę się z okazji do nawiązania odpowiedzialnej dyskusji na polu, które do tej pory było terenem swawolnych pohukiwań. Szahaj docenił moje wysiłki, aby poważnie potraktować motywy, które podważają modernistyczny paradygmat filozofii, prowadząc zarazem na postmodernistyczne manowce, a następnie podjąć poszukiwania, jak się wyraził, „rozsądnego centrum”. Niestety, uznał on, że zatrzymałem się w pół drogi do miejsca, w którym gotów byłby, zmierzając z przeciwnej strony, ze mną się spotkać. Myślę jednak, że faktycznie dzieli nas znacznie mniej niż się wydaje, a wydaje się tak na skutek partyjnych uprzedzeń.

Przejawiają się one m.in. pod postacią zarzutu, że uchylam się od rzetelnej analizy pojęcia „potrzeb poznawczych”. W rezultacie, werbalnie akceptując względność pojęciową i relatywizację wartościowania alternatywnych układów pojęciowych do owych bliżej nieokreślonych potrzeb poznawczych, rzekomo nadal pozostaję na stanowisku absolutystycznym. Między wierszami mojej książki można bowiem jakoby wyczytać, że potrzeby poznawcze są czymś zrozumia-

by jest pracą mitotwórczą. Filozofia, która nie chce przyjąć do wiadomości rezultatu krytyki zastosowanej do kwestii epistemologicznych, bierze na swoje barki dzieło mitotwórcze. Otóż nie wydaje się, aby kultura nasza mogła prawdziwie się obejść bez mitycznych rozstrzygnięć pytania epistemologicznego” (L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1994. s. 23). Moim daniem, praca Groblera jest w ostateczności kawałkiem takiej (świetnej) roboty mitotwórczej. W sprawie obecności elementów światopoglądowych w poznaniu naukowym, zob. także J. Kmita, *Dziedzictwo magii w nauce*, w: *Racjonalność, nauka, społeczeństwo*, red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M.J. Siemek, Wyd. PWN, Warszawa 1989.

łym samo przez się, niezależnym od uwarunkowań kulturowych, lub jeszcze gorzej, są w gruncie rzeczy potrzebami nowożytnej nauki, a dokładniej — nowożytnego przyrodoznawstwa. W ten sposób, przejmując główne idee realizmu wewnętrznego Putnama, sprzeniewierzam się ponoć jego pragmatyzmowi, bo zupełnie odrywam *cognitive interests* od potrzeb praktycznych. Pisząc zaś, że mam na myśli coś, co po niemiecku nazywa się *Interesse*, całkowicie ignoruję ustalenia Habermasa w sprawie ich kulturowego zakotwiczenia.

Rzeczywiście, nie podejmuję w swojej książce analizy pojęcia „potrzeb poznawczych”, która mogłaby zadowolić znawców Habermasa. Pierwoszoplanowym celem mojej książki było rozwinięcie kluczowej, według mnie, dla zrozumienia realizmu wewnętrznego, myśli, że „są układy pojęciowe lepsze i gorsze”, myśli, którą Putnam rzucił mimochodem, nie poświęcając jej należytej uwagi. Zarazem owo wartościowanie układów pojęciowych jest zrelatywizowane właśnie do potrzeb poznawczych, przeto naturalną rzeczą uznać za następne zadanie analizę pojęcia tychże. Rozróżnienia wprowadzone przez Habermasa są w tym kontekście daleko niewystarczające. Już same interesy technologiczne nie stanowią, z punktu widzenia realizmu wewnętrznego, jednorodnej klasy. Nadają one bowiem wartość poznawczą najrozmaitszym, współistniejącym układom pojęciowym, w których podstawowymi indywiduami mogą być mikrocząstki, ciała makroskopowe, żywe komórki, żywe organizmy, gatunki itd. (Oto mój pluralizm ontologiczny, którego brak zarzuca mi Szahaj, a któremu przecież dałem wyraz w książce, zwłaszcza II.2). Analiza tej mnogości interesów i ich splotów nie tylko przeraża ogromem przedsięwzięcia, lecz również nie obiecuje istotnego rozjaśnienia lub wzbogacenia realizmu wewnętrznego. Zdawało mi się, że w kontekście moich rozważań pojęcie „potrzeb poznawczych” jest dostatecznie jasne. Okazuje się jednak, że zaciemnia je podejrzenie o skażenie moich wywodów światopoglądem metafizyczno-realistycznym. Nie wiem, czym się na to podejrzenie narażę. Wydaje mi się, że np. w analizie przypowieści o Ziemi Bliźniaczej (II.3) zająłem stanowisko bardziej pragmatyczne od Putnama. Jednak spróbuję nieporozumienia w tej sprawie jakoś sprostować.

Zacznę od różnicy między potrzebami poznawczymi a praktycznymi. Nie ulega wątpliwości, że potrzeby poznawcze powstają w związku z potrzebami praktycznymi. Nie mamy np. poznawczej potrzeby poszukiwania technologii produkcji wódki bezalkoholowej, bo nie mamy praktycznej, kulturowo wykształconej potrzeby picia substytutów mocnych trunków, w odróżnieniu od potrzeby picia bezalkoholowego piwa lub szampana. Nie jest wszakże wykluczone, że taka potrzeba poznawcza powstanie, np. na skutek regulacji prawnych, ze względu na praktyczne potrzeby kampanii reklamowych. Mimo to potrzeby poznawcze odpowiedzialne za powstanie i rozwój nowożytnej nauki nie sprowadzają się do interesów technologicznych. Raz wykształcone (kulturowo, rzecz jasna), mają tendencję do autonomizacji. Tak oto zdecydowanej większości matematyków jest całkowicie obojętne, czy ich pomysły mają jakie-

kolwiek zastosowanie poza czystą matematyką. Dociekania na temat wieku wszechświata mają także czysto teoretyczny charakter. Nie widać praktycznej potrzeby motywującej wysiłki sklasyfikowania ponad 300 tys. gatunków chrząszczy. Przykłady podobnie niepraktycznych przyczółków nauki można mnożyć.

Ignorowanie autonomii potrzeb poznawczych prowadzi niekiedy do tych form relatywizmu, którym staram się przeciwstawić. Feyerabend, na przykład, redukuje wszystkie potrzeby ludzkie do potrzeby szczęścia. Idąc po tej linii rozumowania, domniemane potrzeby poznawcze uczonych sprowadzają się do potrzeb ludycznych: potrzeby prestiżu społecznego i interesu politycznego środowisk akademickich. Zaś z punktu widzenia Zybertowicza i jego mistrzów duchowych, rzekome potrzeby poznawcze są wpajane kolejnym pokoleniom przez zastosowanie przemocy, nieodłącznej od procesu socjalizacji. Pisząc o podobnie skrajnych poglądach z przekąsem, nie zamierzam negować wpływu czynników społecznych na motywacje uczonych. Toteż sformułowana w recenzji sugestia włączenia do moich rozważań wątków pochodzących od Ludwika Flecka wydaje mi się najzupełniej stosowna. Jednak moją potrzebą poznawczą, o której praktycznym tle powiem coś pod koniec, jest dążenie do wyjaśnienia wartości potrzeb naukowych. Temu dążeniu nie sprzyjają sugestie, że nauka jest po prostu częścią kultury, taką samą, jak wszystkie inne, i kropka.

Z tych powodów bliskie mi jest rozumowanie przeprowadzone przez Andrzeja Szahaja w jego znakomitej książce *Ironia i miłość*. Píše on tam: „Problem, który uporczywie napotykamy, dałby się wyrazić najkrócej jako problem pragmatyczności bycia niepragmatycznym, wyższej efektywności tego, co się chce osiągnąć przy przyjmowaniu zupełnie niepragmatycznych przesądzeń. W obliczu tego problemu pragmatyzm ma dwa wyjścia: albo wyrzec się swych filozoficznych założeń, albo uczynić ostatecznym kryterium dobra coś innego niż tylko samą skuteczność w osiąganiu zamierzonych przez nas celów” (s. 130). Wiadomo bowiem z historii nauki, że zdobycze czystej matematyki znajdują niezamierzone zastosowania w innych naukach, a z kolei czysto teoretyczne rezultaty tzw. badań podstawowych mają nieoczekiwany wpływ na rozwój technologii. Tym samym potrzeby poznawcze są nie tylko genetycznie związane z potrzebami praktycznymi. Najbardziej abstrakcyjne modele kosmologiczne mogą posłużyć do wypracowania strategii przetrwania w obliczu nadciągającej kosmicznej katastrofy, a sprawności zdobyte przy klasyfikowaniu chrząszczy mogą się przydać w badaniach nad odmianami np. bakterii chorobotwórczych.

Potrzeby poznawcze, jak sądzę, wykraczają jednak poza potrzeby praktyczne w sposób, który trudno skwitować powiedzeniem Jamesa, że prawdy żyją na kredyt. Z drugiej strony, autonomia najbardziej wyrafinowanych potrzeb poznawczych jest jedynie względna. Problemy czystej matematyki powstają na gruncie teorii, które swoje ostateczne, nawet jeśli bardzo pośrednie źródło, mają w potrzebach rachunkowych, a potrzeba klasyfikacji chrząszczy jest wtórna wobec potrzeb łowieckich i hodowlanych. Wydaje mi się, że w *Prawdzie i względ-*

ności nie napisałem nic, co byłoby sprzeczne z tymi koncesjami na rzecz pragmatyzmu, i co by usprawiedliwiało diagnozę, iż w toku narracji zapominam, że zamiast o Prawdzie można mówić jedynie o prawdach.

Kolejną sprawą jest rozróżnienie między realizmem wewnętrznym lokalnym i globalnym. Akceptując moją krytykę holizmu, obecnego w tle argumentu Davidsona przeciw „trzeciemu dogmatowi empiryzmu”, Andrzej Szahaj dopatruje się ograniczeń podejścia lokalnego (czy „lokalistycznego”) w tym, że wszelkie lokalne układy pojęciowe „korzystają z zasobów pojęciowych układu nadrzędnego”, tj. zasobów danej kultury. Dlatego, według niego, zamiast o realizmie wewnętrznym, należałoby mówić o realizmie wewnątrzkułturowym. W tej kwestii zaznacza się między nami autentyczna różnica zdań. Z mojego punktu widzenia, lokalne układy pojęciowe nie tyle korzystają z niejako gotowych zasobów pojęciowych kultury, co je współtworzą. Rozwijając się, układy pojęciowe kulturę przekształcają. Za przykład wystarczy wziąć pojęcie nieba, którego starożytna wersja bynajmniej nie spetryfikowała związanych z nim pojęć przyrodoznawstwa. lecz ono samo pod wpływem przyrodoznawstwa przeszło ewolucję, która doprowadziła do drastycznych przemian kułturowych. Powstałych w ramach kultury pojęć zrazu zasadniczo jej obcych, które z tego powodu z trudem zdobywały sobie w niej miejsce, za to raz je zdobywszy stawały się kulturotwórcze, jest zresztą bez liku: bezwładność (ruch pod nieobecność siły sprawczej), grawitacja (oddziaływanie na odległość), ewolucja gatunków, prawa dziecka, prawa zwierząt itd. Nie przeczy to wcale temu, że kształtowanie się pojęć jest kulturowo uwarunkowane potrzebami przez daną kulturę usankcjonowanymi, w tym potrzebami poznawczymi. Trudno wyobrazić sobie np. powstanie pojęcia „bogactw mineralnych” w kulturze pastersko-zbierackiej. Z kolei wiele pojęć naszej kultury pochodzi z importu, jak np. pojęcie „skalpu”, „akupunktury” lub „nirwany”, i nie miałyby w niej racji bytu, gdyby nie kulturowo usankcjonowane zainteresowanie poznawcze innymi kulturami.

Te ostatnie przykłady dość wymownie przemawiają przeciw traktowaniu kultury jako dostarczycielki globalnego układu pojęciowego, nadrzędnego wobec układów lokalnych, traktowaniu, które miałyby uzasadniać relatywizm kułturowy w sensie sugerującym coś więcej od (lokalnej) względności pojęciowej. W przeciwieństwie do Andrzeja Szahaja, nie widzę żadnej potrzeby przenoszenia problemu związków między — rozpatrywanymi w obrębie jednej kultury — lokalnymi układami pojęciowymi na domniemane „wyższe piętro” związków między wyznaczonemu przez odmienne kultury „nadukładami”. Kontakty międzykułturowe generują nowe potrzeby poznawcze i komunikacyjne, skutkiem czego zazwyczaj powstają nowe, lokalne układy pojęciowe. Myślę, że opowieści o nieprzekraczalnych barierach międzykułturowych są nieco przesadzone i że bariery te są do przekroczenia, przynajmniej w zakresie podzielanych potrzeb i krzyżujących się interesów. Na polu wspólnych zainteresowań porozumiewam

się nawet z moim kotem, a cała reszta nie jest i nie musi być przedmiotem naszych wzajemnych kontaktów.

Sądzę więc, że przedstawiciele odmiennych kultur mogą mieć pewien zasób wspólnych pojęć, rozmiarów stosownych do rozległości wzajemnych kontaktów. Tym bardziej, że granice kultur — pomijając kultury odizolowane od innych, do których i tylko do nich, jak sądzę, mogą mieć zastosowanie tezy relatywizmu kulturowego — są płynne. Mówiąc „nasza kultura” możemy mieć na myśli kulturę zachodnią w odróżnieniu od kultur wschodnich, chrześcijańską, w odróżnieniu od żydowskiej, katolicką, w odróżnieniu od protestanckiej, rzymsko-katolicką, w odróżnieniu od greko-katolickiej, europejską, w odróżnieniu od północno-amerykańskiej, słowiańską, w odróżnieniu od germańskiej, polską, w odróżnieniu od czeskiej, inteligentką, w odróżnieniu od ludowej, wielkomiejską, w odróżnieniu od małomiasteczkowej, wapiacką, w odróżnieniu od młodzieżowej, wysoką, w odróżnieniu od masowej. Są kultury patriotyczno-narodowe i kosmopolityczne, katolicko-postępowe i katolicko-konserwatywne, laickie i wojująco-ateistyczne. Są wielokulturowi twórcy kultury, jak Józef Conrad-Korzeniowski i Vladimir Nabokov. Swoje kody kulturowe mają filateliści i brydżyści, fani muzyki metalowej i kinomani, kibice piłkarscy i maklerzy giełdowi. Własną kulturę wytwarzają grupy zawodowe i środowiska rodzinne. Wszystkie te kultury mieszają się ze sobą, oddziałują na siebie wzajemnie, powstają, podlegają przemianom i giną. Nie wiem, od kogo jestem bardziej odmienny kulturowo: od japońskiego profesora czy od szalikowca z sąsiedniej klatki. Dlatego nie potrafię wziąć za dobrą monetę zwrotu w rodzaju „wewnątrz danej kultury”. Skłonny jestem myśleć o kulturze jako o zlepku wzajemnie oddziałujących na siebie, różnorodnych elementów, w tym lokalnych układów pojęciowych i sądzę, że spotkania międzykulturowe na ogół prowadzą do powstania elementów wspólnych. Nie wydaje mi się zatem, by odmienność kultur generowała jakieś nowe problemy dla realizmu wewnętrznego.

Wróćmy do kwestii mojego domniemanego realizmu metafizycznego. Być może podstawą tego zarzutu jest przytoczone w recenzji moje *credo*, którego trzy punkty Andrzej Szahaj kolejno kwestionuje. Po kolei:

„1. Nauka jest przedsięwzięciem poznawczym”. To jakoby ma odcinać moje stanowisko od całej gamy poglądów pragmatystycznych, wedle których nauka jest przedsięwzięciem przede wszystkim praktycznym. Tymczasem, jak próbowałem wyjaśnić wyżej, doceniam praktyczną genezę i praktyczne zastosowania nauki, przyznając jej wszakże względną autonomię wobec *praxis*. Względna autonomia nie czyni z nauki czystego poznania dla samego poznania. Nauka jest poznawaniem tego, co z jakichś powodów, praktycznych lub teoretycznych, jest dla nas interesujące. Dokładniej, co rozumiem przez poznawczy charakter nauki, wyjaśniam w następnym punkcie:

„2. Odrzucając fundamentalizm na korzyść fallibilizmu, trzeba uznać, że poznawczy charakter nauki polega na jej korygowalności”. Pojęcie korygowal-

ności zakłada pojęcie błędu, co znaczy, że nauka nie może być domeną arbitralnych rozstrzygnięć, w odróżnieniu od, na przykład, prawodawstwa. Prawa, rzecz jasna, też mogą być lepsze lub gorsze i podlegają korektom. Jednak prawo jest korygowane ze względu na pozaprawne, na przykład ekonomiczne lub moralne, konsekwencje ustaw, podczas gdy ustalenia nauki (idealizując nieco, tj. pomijając patologie w rodzaju oszustw naukowych lub zaprzęgnięcia nauki w służbę ideologii), są korygowane ze względu na ich naukowe konsekwencje: sprzeczności wewnątrz teorii, sprzeczności między teoriami, chyby przewidywania, luki eksplanacyjne itd. Zapewne sformułowanie tego punktu zyskałoby na ścisłości, gdyby użyć słowa „samokorygowalność”, słowa o pragmatystycznym, skądinąd, rodowodzie. Wówczas bardziej widoczny byłby, zakwestionowany przez moją krytykę, związek tego punktu z następnym:

„3. Idea korygowalności nie ma sensu bez założenia, że świat daje się coraz dokładniej opisywać”. Tym sformułowaniem rzekomo przemycam założenie, że w poznaniu zbliżamy się do poznania Rzeczywistości przez duże R, podczas gdy rzeczywistość, wedle Andrzeja Szahaja, stanowi w pewnym sensie nasz projekt. Z jego poglądem gotów jestem się zgodzić lub nie, w zależności od sensu „w pewnym sensie”. Imputowanie mi myślenia za pomocą dużych liter (Obiektywność, Prawda, Rzeczywistość) wynika zapewne z oderwania poszczególnych zdań z kontekstu książki. Słowa „świat” (w liczbie pojedynczej) i „dokładniej” brzmią w tym miejscu nieco zwodniczo, jednak na tle koncepcji nauki jako systemu równolegle rozgrywanych gier epistemicznych, prowadzonych przy użyciu rozmaitych układów pojęciowych, powinno być jasne, że pojęcie „dokładności opisu” jest zrelatywizowane do potrzeb poznawczych. Niewątpliwie uzyskanie dokładnego opisu poszukiwanego przestępcy jest rzeczą wartą zachodu. Jednak ów opis nie stanie się, w kontekście listu gończego, dokładniejszy, gdy wzbogaci się go o szczegóły na temat pojemności płuc delikwenta i wydolności jego układu krążenia. Te informacje mogłyby być skądinąd bardzo interesujące dla poszukiwacza talentów sportowych. Myślę, że tak właśnie używamy pojęcia „dokładności opisu” zarówno do opisów podawanych w języku potocznym, jak i do opisów naukowych. W opisie ruchu planet, w ramach klasycznej mechaniki nieba, same planety opisane są za pomocą masy i położenia. Pominięcie ich wielkości, kształtu, składu atmosfery itd. nie stanowi żadnej „niedokładności”. Nie sposób natomiast pominąć kształtu powierzchni Księżyca i składu jego atmosfery, gdy chodzi o wysłanie tam kosmonauty. Toteż ilekroć w książce używałem pojęcia „świata rzeczywistego”, miałem na myśli świat epistemicznie wyróżniony spośród światów możliwych, generowanych przez dany układ pojęciowy, a nie świat uchwycony w Całej Jego Prawdzie, niczym złowiony u kresu pogoni Króliczek. Jeśli więc przez nasz projekt świata rozumieć wybór szczegółów do rozpoznania w strukturze rzutowanej na przedmiot poznania przez stosowny układ pojęciowy, to nie mam żadnych zastrzeżeń.

Jeżeli niekiedy używam pojęć w rodzaju „podobieństwa” i „dopasowania” do czegoś oraz „dokładności opisu” czegoś, co sytuuje się poza tym, co jest ukonstytuowane, czy raczej współkonstytuowane przez naszą działalność pojęciową, będąc jej ostatecznym przedmiotem, a co, z uwagi na swoją pozapojęciową naturę, nie może być do niczego podobne ani dokładnie opisane w żadnym dosłownym sensie, to dlatego, że obawiam się użycia pojęcia „projektu” jako wytworu skrepowanego wyłącznie względami kulturowymi, niezależnego od świata „hen tam”. Stąd właśnie wzięta się metafora nieuchwytnego golasa pod szatą pojęć. Ma ona wyrażać to, że z jednej strony, nie ma sensu pojęcie opisu świata niezależnego od wyboru układu pojęciowego, z drugiej zaś, układy pojęciowe nie są zupełnie dowolnymi tworam, lecz muszą nadawać się do rzutowania na coś, co w rezultacie tego rzutowania stanowi odpowiednią dziedzinę przedmiotową. Jeżeli w jakimkolwiek sensie jestem realistą metafizycznym, to w tym, że — podobnie jak Kant — wierzę w istnienie tego czegoś, co jest za pomocą pojęć organizowane, że świat jest może kulturowo uwarunkowanym przedstawieniem, ale nie kulturowo uwarunkowaną fatamorganą.

Metafory mają to do siebie, że oddają niestety tylko część z tego, co chciałoby się za ich pomocą powiedzieć. Myśl o układaniu szaty na nieuchwytnym golasie stwarza widoczny dylemat: ten, kto tę szatę układa, albo znajduje się w dokładnie takiej samej sytuacji, jak gdyby golasa wcale nie było, a więc układa ją kierując się wyłącznie względami mody odzwierciedlającej jedynie wewnętrzny dynamizm kultury, albo na miejsce golasa podkłada manekina, będącego produktem mitotwórstwa tejże kultury. Stąd pewnie bierze się porównanie do wysiłków barona Münchhausena moich transcendentálnych zabiegów, aby poznanie zdobywane w takich lub innych ramach pojęciowych, lecz zawsze wewnątrz nich, mimo wszystko odnieść do czegoś zewnętrznego. Bardziej na miejscu wydaje mi się tutaj metafora Neuratha, wedle której nauka przypomina przebudowę statku na pełnym morzu. Przebudowa odbywa się od wewnątrz, a jej celem jest utrzymanie statku na zewnętrznych wobec niego wodach. Metafora ta wprawdzie świetnie pasuje również do instrumentalnej interpretacji poznania, ale podkreśla przynajmniej wewnętrzny element dynamiki nauki, przedstawiony w mojej książce jako mechanizm rewizji reguł znaczeniowych układu pojęciowego i rewizji presupozycji (czyli zmiany samego układu pojęciowego) w reakcji na nieuzgadnialne z dotychczasowym stanem wiedzy (prowadzące do sprzeczności) dane doświadczenia.

Opisując mechanizm rewizji presupozycji próbuję pokazać, że relacja „dopasowania” nie jest tylko, jak pisze Szahaj, „relacją wewnętrzną wobec przyjętego wcześniej schematu poznawczego” lub „kultury”. Ów mechanizm działa jednak od wewnątrz i nie potrzebuje żadnego punktu Archimedesowego, o którego poszukiwanie posądza mnie mój krytyk, nieufnie traktując moje deklaracje po stronie kontekstowej teorii poznania. Gdybym bowiem szczerze głosił kontekstualizm, musiałbym — jego zdaniem — ostatecznie wylądować w relaty-

wizmie wyższego piętra, „relatywizmie różnych kontekstów poznawczych”. To zaś dlatego, że wartościowanie kontekstów (domyślam się, że chodzi o wartościowanie alternatywnych układów pojęciowych, inaczej rozumowanie, o którym mowa, nijak do moich koncepcji się nie stosuje) przez odwołanie się do interesów poznawczych prowadzi jakoby do błędnego koła, skoro same te interesy są wartościowane kontekstowo. Skąd wzięła się myśl o wartościowaniu interesów poznawczych, nie wiem, w każdym razie nie ode mnie. Nigdzie nie sugerowałem, że wartość zainteresowania prawidłowościami ruchu ciał, czy to w kontekście arystotelizmu, czy w kontekście fizyki Newtona albo szczególnej teorii względności, podlega porównaniom z wartością, dajmy na to, zainteresowania wytrzymałością materiałów.

Nie wiem też, w jakim sensie „dopasowanie” jako relacja epistemiczna miałaby być wewnętrzną względem kultury nie pozostającej w izolacji od innych kultur. Jeżeli miałyby chodzić np. o to, że sporej części Hindusów pogląd o leczniczych właściwościach wód Gangesu „pasuje” do tego stopnia, iż za żadne skarby nie zamieniliby kąpieli rzecznej na pigułki, to mogą ustąpić, aczkolwiek tylko pod warunkiem zamiany słowa „epistemiczna” na „doksastyczna”. Jeśli natomiast chodzi o rozpoznanie mechanizmów infekcji i ich zwalczania, kwestia wyższości jednego roz-poznania nad drugim jest ponadkulturowa dokładnie w tej mierze, w jakiej ponadkulturowa jest ludzka podatność na infekcje.

Być może mój przykład jest nietrafny, ale w takim razie poproszę o lepszą ilustrację tezy o wewnętrzkulturowym charakterze relacji „dopasowania”. A może relatywista kulturowy powie, że „infekcja” jest konstrukcją kulturową, przez co wszelkie roszczenia epistemiczne na jej temat są prawomocne jedynie w obrębie kultury, a wyższa skuteczność pigułek od kąpieli w Gangesie dowodzi jedynie instrumentalnej sprawności zachodniej medycyny. Może i tak. Jednak sam Andrzej Szahaj w cytowanym wyżej fragmencie *Ironii i miłości* przyznaje, że większą skutecznością instrumentalną osiąga się przy założeniach zgoła niepragmatycznych. Historia dostarcza licznych przykładów posunięć w grze naukowej, które nie dają się wyjaśnić samym dążeniem do efektywności przewidywania. Gdyby tylko o efektywność chodziło, problemy pojęciowe nauki (sprzeczności wewnątrz- i międzyteoretyczne), nie byłyby dostatecznym motywem poszukiwania nowych teorii, gdy stare pod względem instrumentalnym sprawowały się zupełnie przyzwoicie. Z kolei instrumentalne pożytki z czysto teoretycznych spekulacji stawały się widoczne dopiero *ex post*, w odróżnieniu od natychmiast widocznego dążenia do koherencji będącej minimalnym warunkiem prawdy.

Zresztą pragmatyczność bycia niepragmatycznym nie jest, zdaje się, kwestią sporną. Główny zarzut mi postawiony dotyczy raczej metafizycznej wiary lub niepragmatycznego zaangażowania po stronie antyrelatywizmu. Być może Andrzej Szahaj przyklasnąłby mi, gdybym powiedział coś w rodzaju: „Prawda jest mitem, lecz mitem pożytecznym. Namawiam zatem do wyznawania mitu,

wyznawania go z premedytacją i bez zbędnych emocji. Gdy mówią mi, że to jest mit, odpowiadam: to jest mój mit i jest mi z nim dobrze”. Wówczas jednak musiałbym porzucić filozofię, bo filozofia, według mnie, polega na poważnym roztrząsaniu problemów, a nie na puszczaniu oka do żadnej intelektualnych podniet gawiedzi. Na tym polega nieredukowalny element wiary w mojej koncepcji, a nie na trwaniu przy pozostałościach absolutyzmu. Wierzę więc, że prócz kulturowych kontekstów i interesów, coś w świecie decyduje o stopniu trafności naszych ujęć poznawczych. Że moje ujęcie gier epistemicznych, jeżeli jest w ogóle w jakimś stopniu trafne, jest trafne nie tylko w obrębie jednej kultury, ale stosuje się również do sytuacji poznawczych konfrontacji odmiennych kultur na tych polach, na których interesy tych kultur się spotykają. Tę wiarę wzmacnia historyczne doświadczenie udanego eksportu zachodniej nauki do kultur, które same nauki nie wytworzyły. Wierzę, że idea regulatywna prawdy, której sens starałem się w książce uchwycić, decyduje o żywotności kultury zachodniej i dlatego warto jej bronić przed relatywizmem.

Nie tylko zresztą przed relatywizmem określonym mianem „papierowego”, ale zdecydowanie również przed relatywizmem Richarda Rorty’ego. Kiedy Rorty powiada, że rolą hermeneutycznie nastawionego filozofa jest podtrzymywanie „konwersacji” toczącej się wewnątrz kultury i kiedy sam dostarcza (wysokiej jakości, trzeba przyznać) próbek konwersacji dalekiej od ustalonych w tradycji filozoficznej wzorców dysputy, boję się zaniku kulturowego parcia ku postępom poznania. W konwersacji bowiem erudycja, błyskotliwość, nawet powierzchowna, oryginalność granicząca niekiedy ze skandalizowaniem, są w wyższej cenie od precyzowania intelektualnych zadań i rozwiązywania ich z odpowiednią metodologiczną starannością. Boję się tym bardziej, gdy dążenia poznawcze przeciwstawia się dążeniom solidarnościowym, jak gdyby pierwsze stanowiły dla drugich konkurencję, a nie sprzymierzeńca. Boję się, bo elementów konwersacji wokół tzw. „wartości”, konwersacji stroniących całkowicie od wysiłku rozeznania rzeczywistości, a często i jasnego sformułowania celów, jest coraz więcej w naszym życiu publicznym: w publikacjach prasowych, „dyskusjach” i reportażach telewizyjnych, przemowach parlamentarnych, rozporządzeniach rządu, oświadczeniach czynników opiniotwórczych. W historii kultury zachodniej dążenie do prawdy nie dawało się rozmyć przez teorie dwóch ani wielu prawd, dzięki czemu wielokrotnie przezwyciężało przeszkody stawiane w imię innych wartości kultury. Dzięki temu fałszywe świętości nigdy nie panowały zbyt długo. W to wierzę, pragnę wierzyć, że tak będzie dalej i głosząc tę wiarę mam pragmatyczną nadzieję, że przyczyniam się do tego, by stała się prawdą.

Alina Motycka

Spór o prawdę?

Dobrze znana i powszechnie dziś przyjmowana teza o teoretycznym obciążeniu języka opisu, czyli o nieistnieniu języka czystej percepcji, który umożliwiałby opis tzw. nagich faktów, odślania epistemologiczną niezbędność wiedzy ogólnej dla wyrażenia konkretnych treści percepcyjnych. Teza ta pozbawia klasyczną definicję prawdy jej klasycznego sensu (który definicji tej gwarantować miała arystotelesowska metafizyka) i zmusza tych, którzy przy tej definicji nadal by obstawali, do nadawania jej sensu nieklasycznego. Usiłowania te dosadnie wyraża rozmaitość odmian i wersji korespondencyjnej koncepcji prawdy oraz wysiłki (konieczne w takim razie) skierowane na przeinterpretowanie klasycznego pojmowania filozoficznego pojęcia obiektywności, którą to obiektywność uchyla właśnie teza o nieistnieniu języka czystej percepcji. Ale teza ta nie tylko zmusza zwolenników klasycznej definicji prawdy do rewizji swoich poglądów na prawdę, ale również dostarcza silnych argumentów na rzecz relatywizmu filozoficznego. Nie uwalnia ona natomiast tego stanowiska w kwestii prawdy od znanych uwikłań w paralogizm: tez relatywizmu o prawdzie nie sposób sformułować bez tych uwikłań. Owa antynomiczność logiczno-językowa twierdzeń o prawdzie formułowanych na terenie relatywizmu sprawia, że ten ze względów logicznych właśnie jawi się jako niemożliwy. Tak więc kłopoty z klasyczną definicją prawdy — z jednej strony — oraz paralogizm twierdzeń relatywizmu — z drugiej — zasilają niekonkluzywność dyskusji o prawdzie, dzięki czemu ten odwieczny spór filozoficzny, na takim gruncie usytuowany, nadal się toczy i jak większość sporów filozoficznych ciągle dobrze służy — zdaniem niektórych — dynamice rozwojowej kultury i cywilizacji europejskiej. Ale autor książki *Prawda a względność*¹ przekonany jest, że rozwój nauki i technologii cywilizacja zachodnia zawdzięcza „obowiązującemu przez wieki wzorcowi bezinteresownego uczonego dążącego do prawdy i tylko prawdy”, np. Chińczycy — argumentuje Grobler — pozbawieni takiego wzorca, mimo wynalezionej prochu i druku nie osiągnęli tego, co udało się naszej kulturze (s. 13). Toteż troska o ów wzorzec — dziś zagrożony od strony „współczesnego relatywizmu” — i o kulturę skłoniła go do napisania tej książki, aby „uatrakcyjnić” antyrelatywizm, gdyż relatywizm niesie ze sobą „niebezpieczne konsekwencje dla kultury” (s. 145). Swoją postawę do relatywizmu najchętniej wyraża autor w terminologii strategii walki defensywnej, a więc „obudowywania”, „uwalniania”, „rozbrajania” przez „okopywanie się”, budując „pozycje odporne na kolejno pojawiające się antyrealistyczne argumenty” (s. 124, por. też np. s. 17, 145). Zabiegi te czynione są głównie i przede wszystkim wobec poglądów

¹ Adam Grobler, *Prawda a względność*, Wyd. Aureus, Kraków 2000.

relatywistycznych filozofów zaliczanych do postmodernizmu i konstruktywizmu (s. 11). Ale nie tylko, gdyż Groblera lista tych, co są relatywistami, w relatywizm popadają lub w pismach ich tkwią „załączki relatywizmu”, jest długa. Znajduje się na niej też filozofia analityczna, naturalistyczne prądy epistemologii, deflacyjne teorie prawdy, a również filozofowie od względności językowej (Sapir, Whorf), od względności pojęciowej (Putnam), ontologicznej (Quine), filozoficznej (Unger); w relatywizm się popada, mówiąc o „tworzeniu światów” i o różności równouprawnionych ich wersji (Goodman) i gdy mówi się o teoriach równoważnych empirycznie (van Fraassen). Relatywistą jest więc nie tylko Kuhn i Feyerabend, ale też: Ramsey, Horwich, Dummett, Devitta, Popper i Lakatos, Wittgenstein, a także Tarski (przy „entuzjastycznej” interpretacji jego definicji prawdy). Do relatywizmu wiedzie holistyczna teoria znaczenia (która „zgubiła” Davidsona, Kuhna i Quine’a, choć ten ostatni przed relatywizmem się bronił; s. 73). W relatywizm popadał Ajdukiewicz i dlatego właśnie uciekł od swojej koncepcji języków zamkniętych i spójnych; załączki relatywizmu tkwią też w indukcyjnej i falsyfikacyjnej koncepcji oceny wartości hipotez (s. 103).

Od tych wszystkich relatywistów i relatywizmów Grobler odcina się grubą kreską i czytelnik przez moment nabiera przekonania, że oto autor pracy *Prawda a względność* pozostał sam. Ale to tylko chwilowe złudzenie, gdyż Grobler gotów jest wziąć od każdego wszystko, co uatrakcyjnić może antyrelatywizm i tak też czyni: dąży do „rozbrojenia relatywizmu”, ale też i do „uwolnienia racjonalizmu od niektórych dogmatów” jedynie „proponując pewne zabiegi kosmetyczne” (s. 17).

Dlatego Grobler chce rozwijać teorię prawdy opartą na motywach Tarskiego tak, aby przystosować ją do języków nauk empirycznych i zarazem „uniknąć pułapek relatywizmu” (s. 33). Do „odparcia” relatywizmu bardzo dobrze — jego zdaniem — nadaje się Putnam, gdy: „Powiada, że są układy pojęciowe lepsze i gorsze i że wartość układu pojęciowego zależy od potrzeb poznawczych” (s. 53). Zauważmy na marginesie, iż „potrzeba poznawcza” jest słówkiem najczęściej występującym w pracy *Prawda a względność*². Ponieważ zaś układ poję-

² A ponieważ jest też jednym z najbardziej w tej pracy słówek tajemniczych, więc czytelnik niejednokrotnie zostaje narażony na samotne rozplątywanie różnych niejasności. Oto jedna z nich. Prawda według realizmu wewnętrznego „zrelatywizowana jest do potrzeb poznawczych”, których rozumienie Grobler stara się przybliżyć czytelnikowi następującą ilustracją: „Przypuśćmy, że Bóg i tylko On może znać prawdę np. na temat usytuowania Przestrzeni Absolutnej. Biorąc pod uwagę niezmienniczość praw fizyki ze względu na pewną grupę transformacji czasoprzestrzennych nie mamy potrzeb poznawczych, których zaspokojenie wymagałoby rozpoznania tej prawdy przez nas” (s. 85). Wydawałoby się więc, że układ pojęciowy wyznacza potrzeby poznawcze. Ale w innym miejscu dowiadujemy się (co stwierdza Grobler za Putnamiem), że „wartość układu pojęciowego zależy od potrzeb poznawczych” (s. 53.). Trudno zgadnąć, czy chodzi tu o jakąś zwykłą współzależność potrzeb i układu pojęciowego, czy też o coś zgoła innego.

ciowy w rozumieniu Putnama daje się zinterpretować i lokalnie, i globalnie (s. 75), więc Grobler proponuje „przyjąć, że układ pojęciowy, tj. kategoryzacja świata na indywidua, własności i relacje ma charakter lokalny” (s. 74) i to właśnie dlatego realizm wewnętrzny Groblera jest „lokalny”, a nie „globalny”. Ale mówiąc o „kategoryzacji świata na indywidua...” od razu sięga Grobler po Hintikę (s. 56 i następne) i wtedy układ pojęciowy staje się „konstrukcją dokonaną za pomocą możliwych światów i linii światowych” (s. 69). Natomiast przy rozpatrywaniu kwestii predykatów przywoływany jest trochę Carnap (ten z koncepcji zdań redukcyjnych), a trochę Popper, a mianowicie „jego założenie, że wszystkie predykaty są dyspozycyjne” (s. 82). Na liście elementów układu pojęciowego obok języka i różnych reguł występują też pewne presupozycje nazwane tam „syntagmatycznymi” (termin ten zaczerpnięty został z językoznawstwa; s. 87). Następnie zmagają się Grobler z oceną wartości poznawczej hipotez, przywołując do pomocy: C.S. Peirce’a (z drugiej ręki, bo *via* G. Harman), Hempla-Oppenheim’a model wyjaśniania oraz Ajdukiewicza jako „szlachetne źródło inspiracji” (s. 124). Dla przezwyciężenia relatywizmu nawet Kuhn może się przydać pod warunkiem, że metaforę łamigłówki „potraktować poważnie”, bo wtedy porzucenie starego i przyjęcie nowego paradygmatu jest racjonalne (s. 44).

Wczuwając się w język strategii defensywnej, w jakim napisana została *Prawda a względność*, zauważmy w podsumowaniu, że w sztabie generałów, powołanych do dowodzenia akcjami obronnymi sformowanej w ten sposób armady, *generalissimusem* mianować wypada Poppera. W popperyzmie sytuuje się większość rozstrzygnięć kwestii istotnych dla tej pracy, a m.in. również te, dotyczące wyboru hipotezy naukowej: „hipotezę, która dostarcza najlepszych (spośród dostępnych) wyjaśnień zjawisk rozpatrywanej dziedziny należy uznać za przypuszczalnie prawdziwą” (s. 110). Przypomnijmy, że dla Poppera nie tylko nowa hipoteza ma większą moc wyjaśniającą, ale eksplikacyjny charakter ma również popperowska interpretacja zasady korespondencji (którą to zasadę musi przecież Popper utrzymać). Popperyzmem nasączone jest też w pracy Groblera modyfikowane kryterium zarówno oceny hipotezy, jak i „oceny m.in. propozycji rewizji wiedzy towarzyszącej”. Wysilek autora, skierowany na „odślanianie mechanizmów unifikacji i precyzji” (s. 110-123), stanowi świetny przykład kłopotliwie zawilej próby wybrnięcia z kłopotów modelu³ wyjaśniania Hempla-Oppenheim’a-Poppera. O całości zaś tej pracy najkrócej powiedzieć można, iż jest to Popper poprzączany do Putnama „układu pojęciowego” i „potrzeby poznawczej” (Putnam już wcześniej na własną rękę sam sięgał do Poppera).

Dla porządku odpowiedzmy teraz na pytanie: Po co ta armada? Główną tezę swej książki czyni Grobler stare przeświadczenie o tym, że względność

³ Od ukazania się głośniejszej i w specjalistycznych kręgach żywo swego czasu dyskutowanej książki I. Schefflera, *The Anatomy of Inquiry* (London 1964) wiadomo wszak, jak niewiele pozostało z tego modelu.

prawdy, to jeszcze nie relatywizm, które to mniemanie służyć może (i służyło) bardzo różnym opcjom filozoficznym po obydwu stronach sporu o prawdę. Dzięki niejednoznaczności słówka „względność”, twierdzenie o względności prawdy wyinterpretować się daje nawet na gruncie arystotelizmu; z kolei ktoś, kto chciałby stanąć np. na terenie relatywizmu poznawczego, nie może ograniczyć się jedynie do samego stwierdzenia mówiącego o tym, że prawda jest względna. Grobler zaś wielokrotnie formułowaną na stronach swej pracy tezę (np. „względność, a w szczególności względność pojęciowa nie pociąga za sobą relatywizmu”; s. 17) opatruje putnamowskim znakiem („Jest to teza realizmu wewnętrznego, która pochodzi od Putnama”; s. 145). Zasadnicze rozstrzygnięcia istotnych kwestii tej pracy pochodzą jednak od Poppera. Grobler bowiem aż nadto dobrze zdaje sobie sprawę z tego, że cała jego armada na nic zdać się może, jeśli się jej nie zawiesi na pojęciu obiektywności.

Popper — jak wiadomo — w swej desperackiej obronie racjonalizmu chwycił się na zmianę obydwu znanych sensów pojęcia obiektywności. Grobler czyni dokładnie tak samo; nawet schemat, wedle którego buduje swoje konkretne przykłady ilustrujące obiektywność, jest popperowski. Z lektury książki czytelnik dowiaduje się, że poznanie jest obiektywne (s. 145) i obiektywna jest tzw. klasyfikacja naturalna dokonywana z uwagi na cele poznawcze (s. 60; które zatem też są chyba obiektywne); obiektywną kwestią jest np. „czy określone teorie zaspokajają potrzeby poznawcze” (s. 86); obiektywne są względy decydujące o „wyborze kierunku modyfikacji układu pojęciowego” (s. 101), a również to, czy coś jest wyjaśnianiem, „jest kwestią całkowicie obiektywną” (s. 114) itp. Ale autor nie ułatwia czytelnikowi rozszyfrowania zagadki obiektywności i ten musi uzbroić się w cierpliwość.

Przyjrzyjmy się jednej z wykładni tej obiektywności. Grobler tłumaczy, iż „aczkolwiek pojęcie prawdy jest zrelatywizowane do układu pojęciowego, to jednak przy ustalonym układzie pojęciowym różnica między prawdą a fałszem nie jest kwestią arbitralnego wyboru użytkownika tego układu, lecz kwestią obiektywną, czyli nadającą się do rozstrzygnięcia, przynajmniej w zasadzie, w sposób wiążący dla dowolnego podmiotu poznającego” (s. 47). Wygląda więc na to, że układ pojęciowy pełni szczególną rolę, gdyż zarówno nie dopuszcza, aby jakiś użytkownik dowolnie sobie rozstrzygnięcia wybierał, jak też gwarantuje, że rozstrzygnięcia w kwestii prawdy i fałszu są wiążące dla każdego podmiotu poznającego użytkującego ten układ i to właśnie dlatego są one obiektywne. Bez ustalonego układu pojęciowego niemożliwe byłoby takie obiektywne rozstrzygnięcie (układy pojęciowe „są niezbędne do formułowania jakichkolwiek rezultatów poznania dyskursywnego czy w ogóle mniemań”; s. 70). Rezultaty rozstrzygnięć dlatego właśnie nie są subiektywne, gdyż są wiążące dla wszystkich użytkowników języka tego ustalonego układu pojęciowego. Odnotujmy jednak, że tak pojęta obiektywność jest intersubiektywnością. I z takim rozu-

mieniem obiektywności ma okazję spotykać się czytelnik niejednokrotnie na stronach książki *Prawda a względność*.

Tu również śmiem więc przypuszczać, że Grobler znów dobrze zdaje sobie sprawę z tego, iż obiektywność pojmowana jak intersubiektywność jest zbiorową subiektywnością i że stwierdzenie jej obecności w procesach poznawczych i w rezultatach tych procesów nie uratuje kultury przed „niebezpiecznymi konsekwencjami relatywizmu”. („Naszym głównym problemem jest bowiem pogodzenie idei obiektywności poznania z tezą o względności pojęciowej”; s. 77). Toteż rzeczywistość „sama w sobie”, wcześniej wyrzucona drzwiami, wraca teraz oknem, gdyż Grobler, aby uratować kulturę przed relatywizmem, zmuszony jest sięgać po inny od wyżej zaprezentowanego sens pojęcia obiektywności, tym razem pojętej jako niezależność od podmiotu (w tym — zbiorowego, jakby tę zbiorowość nie pojmować, np. historycznie, kulturowo, grupowo czy lokalnie). A oto, jak się Grobler do odsłonięcia takiej obiektywności zabiera: „świat «sam w sobie» nie musi być aż tak regularny, jak przewidywać muszą wszelkie przeszłe i przyszłe teorie, wszelkie teorie możliwe do sformułowania w języku, którego zdania mają strukturę podmiotowo-orzecznikową. Nie może być jednak zupełnie bezkształtną masą. Ażeby poznanie naukowe było możliwe, świat musi być czymś, do czego jedne struktury pojęciowe pasują lepiej, a inne gorzej, nawet jeżeli miałoby nie być takiej struktury, która pasuje do świata dokładnie” (s. 126). Pobożnym zaś życzeniem Grobлера, dotyczącym ustrukturuwania „świata samego w sobie”, jest kompromisowy gest: „wystarczy «prawie że» prawidłowość” (s. 126). A skoro już taką rzeczywistość „samą w sobie” wreszcie mamy (por. również s. 141, 142), to natychmiast reszta staje się zupełnie dziecinną igraszką: model bowiem (czyli prawda „w takiej interpretacji, która wyznacza strukturę”; s. 96) jest nie tylko modelem semantycznym, lecz zarazem modelem ikonicznym, „czyli podobizną pewnego wycinka doświadczenia” (s. 93). Stwierdzenie, że „modele nie są kopiami, lecz podobiznami” (s. 94) pozwala wprowadzić o tej niezależnej od podmiotu obiektywności orzec, że może ona być lepsza lub gorsza (u Poppera również wraz z przyrostem wiedzy obiektywność przyrasta i jest od poprzedniej lepsza), ale zawsze jest to „podobieństwo modelu do fragmentu rzeczywistości” (s. 95).

Na marginesie odnotujmy, że wprowadzie Grobler mówiąc raz o podobieństwie do „pewnego wycinka doświadczenia”, a raz o „podobieństwie do rzeczywistości” mówi o dwu różnych rzeczach, ale nie ma to już większego wpływu na zborność tej obrony obiektywności prawdy.

Zauważmy więc raczej, że między odzwierciedleniem, kopią (lepszą lub gorszą), odbiciem (bardziej lub mniej precyzyjnym) i podobieństwem (mniejszym, większym) jest różnica jedynie stopnia, która umożliwia wprowadzić Groblerowi mówienie o względności prawdy (z uwagi na lokalne potrzeby poznawcze), ale nie uwalnia go od poglądu, że poznanie jest jakimś odwzorowywaniem, podobieństwem-do, opisywaniem lepszym lub gorszym (w koncepcji

Groblera coraz lepszym : „idea korygowalności nie ma sensu bez założenia, że świat daje się coraz dokładniej opisywać”; s. 125) niezależnego od podmiotu świata (świata nie-ludzkiego), a więc niezależnego również od języka, ale jednocześnie w tymże języku opisywanego, bo przecież inaczej dotrzeć do takiej prawdy nie sposób. Grobler chce „prawdy pojmowalnej przez rozum skończony” (s. 17), ale jednocześnie wikała się w sprzeczność (nie od dziś w filozofii znana): mówi (myśli) o takim przedmiocie (o bycie), który pomyślany być nie może. O swojej idei obiektywności powiada, że „przypomina raczej «widok znikąd»” (s. 17). I z tym ostatnim stwierdzeniem zgadzam się w zupełności: Grobler wierzy w prawdę obiektywną tak, jak wierzy w jakieś (jakie by nie były) relacje strukturalne świata nie-ludzkiego. Oczywiście ma prawo do takiej wiary i nikt nie może — ani nie zamierza — mu tego zabronić. Jednak nitka obiektywności (obiektywności w sensie niezależności od podmiotu), na jakiej zawieszona jest armada Groblera, pęka na oczach czytelnika.

Rozważaliśmy wyżej filozoficzny spór o prawdę z takiego punktu widzenia, który Grobler nazywa swoim („z mojego zaś punktu widzenia”; „według mnie”; s. 94, 126). Popatrzmy na tę kwestię z innego punktu widzenia.

Jeśli nawet ograniczyć (skurczyć, zredukować) świat nie-ludzki (był „sam w sobie”) do tego i tylko do tego, co niektórzy filozofowie nazywają oporem, jaki napotyka podmiot w doświadczeniu, to i tak oporu tego stwierdzić (potwierdzić, zauważyć, odebrać percepcyjnie, opisać) inaczej się nie da niż w sposób ludzki, stwierdzanie takie zawsze bowiem poprzedzone będzie przez ów ludzki akt ograniczający (redukujący), czyli przez jakąś aparaturę pojęciową (np. Groblera „układ pojęciowy”), a więc przez ludzkie narzędzie organizowania (budowania, produkowania, tworzenia, konstruowania) ludzkiego świata, którego klasyfikacja „naturalna” jest w tym sensie ludzką klasyfikacją. Aby uzyskać widok malowany przez Groblera, trzeba najpierw przyjąć jakiś punkt widzenia; na „widok znikąd” pozwala (lub nie) jakiś punkt widzenia, od którego widok ten zależy. Skoro nie możemy naśladować (odzwierciedlać, kopiować, upodabniać, opisywać) niczego, co wcześniej nie byłoby ludzkie, to klasyczna definicja prawdy (która to prawda opatrzona miałaby być znakiem obiektywności w sensie niezależności podmiotowej) traci sens. Teoria poznania (epistemologia) staje się teorią tworzenia, budowania, produkowania, konstruowania ludzkiego świata. Z takiego punktu widzenia i prawda, i obiektywność jawią się inaczej, toteż inne są na ich temat przeświadczenia, np. takie, jak przeświadczenia tych, przed którymi się Grobler „okopuje”, (tj. „różnych filozofów, najczęściej zaliczanych bądź do obozu postmodernizmu, bądź konstruktywizmu”; s. 11), i którzy właśnie „widzą”, że prawda jest „pustym komplementem prawionym niektórym zdaniom” (Rorty) lub że jest „prawdą w naiwnym sensie” (Kuhn) itp. Nie jest to „widok” zarezerwowany wyłącznie dla wybranych i jedynie dla wta-

jemniczonych; „zobaczy” go każdy (również autor książki *Prawda a względność*), kto choćby dla eksperymentu myślowego przez chwilę pójdzie tym tropem. Odrzucenie koncepcji poznania rozumianego jako opis czegoś, co ludzkie nie jest, nie tylko pozbawia sensu związane z tym opisem pojmowanie prawdy, ale likwiduje zarazem podstawę sporu o prawdę. Grobler ma rację twierdząc, że relatywizm w sporze z antyrelatywizmem jest „karykaturą” (s. 14) antyrelatywizmu. Ale też relatywizm taki (jako karykatura) ginie wraz ze swym oryginałem. Cały spór relatywizmu z antyrelatywizmem traci sens, znika, bo ginie grunt, na którym spór ten był usytuowany, a mianowicie ułatwia się teza mówiąca o tym, że akt poznawczy (np. naukowy proces badawczy) jest opisem, wyjaśnianiem, przewidywaniem itp. obiektu, przedmiotu będącego od opisu tego niezależnym; ułatwia się też podmiot jako cokolwiek i jakkolwiek naśladowający: tworzenie, konstruowanie nie jest naśladowaniem. Cały spór relatywizmu z antyrelatywizmem o prawdę staje się bezprzedmiotowy, gdyż nie ma już tego gruntu, na którym był osadzony. Z kim zatem spiera się Grobler? Przeciw komu się „okopuje” i w obronie czego wytacza swoją armadę; kogo i z czego chce „rozbrajać”?

Autor książki *Prawda a względność* gotów jest zapłacić każdą cenę, aby tylko na gruncie „skończonego rozumu” (s. 17) ocalić obiektywność prawdy, tj. prawdziwość od podmiotu niezależną (zgadza się na wszelkie uwarunkowania; rezygnuje z ostrości podobieństwa poznania do tego, co jest poznawane; zostawia sobie mniej niż chciał Popper, jeśli chodzi o strukturę świata „samego w sobie” — s. 126; i nawet język swój uwspółcześnia w duchu postmodernizmu: jego układ pojęciowy jest „lokalny”). Nawet te koncesje nie wystarczają jednak, by ufundować prawdę na gruncie skończonego rozumu⁴. Główny adresat książ-

⁴ W sumie nagromadzone w książce *Prawda a względność* zabiegi „ratownicze”, dokonywane wokół antyrelatywizmu, przywodzą na pamięć — przez grubą wprowadzie, ale silnie narzucającą się analogię — sytuację astronomii Ptolemeuszowej tuż przed Przewrotem Kopernikańskiego, gdzie rozpaczliwe próby poprawiania i ratowania tonącej w sprzecznościach i anomaliiach teorii spiętrzały jedynie i potęgowały skomplikowanie urastające do stanu, który historycy nauki w oparciu o świadectwa historyczne nazywają „skandalem” (por. np. T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa 1968, s. 83). W miarę zagłębiania się w treść książki Groblera czytelnik zapada w rosnący gąszcz niejasności, tkwiąc w którym, trudno uwolnić się też od pytań typu: dlaczego autor tej pracy talent, wiedzę, umiejętności, energię intelektualną i zapał swój niebagatelny tak uparcie kanalizuje w tym ślepych tunelu?; O ile natrętnie narzucające się przy lekturze jego książki tego typu pytania uznać można za retoryczne. To treść refleksji pojawiającej się w ich tle, daleka jest od retoryczności. Refleksja ta sprzyja, aby zastanowić się nieco głębiej nad rolą racji i motywacji przy wyborze teorii, paradygmatów czy „punktów widzenia” i nad siłą owych motywacji pożerającą racje przy podejmowaniu takich wyborów, a więc i nad tym, jak motywacje (uświadamiane lub nie) potrafią przysłańać racje przemawiające za opuszczeniem paradygmatu myślowego, w którym się nadal tkwi, mimo iż przedstawia on sobą już tylko ruinę. Z kwestią tą spotkał się swego czasu M. Planck (*Jedność fizycznego obrazu świata*, Warszawa 1970, s. 237) i na swój sposób rozstrzygał ją w swych pracach filozoficznych, a po nim niektórzy historycy nauki śledzili ją na przykładach uczonych, którzy musieli się zmierzyć z takimi wyborami.

ki Groblera (np. Rorty oznajmiający kres epistemologii; np. konstruktywizm ogłaszający „śmierć podmiotu”) żadnego sporu toczyć z nim nie może. Przepaść filozoficzna, jaka się tu rozpościera, jest nie do zasypywania na gruncie groblerowskiego „skończonego rozumu”. A rozum ten, jak by go nie reperować, jest kartezyjskiej proweniencji. Nie istnieje czysto logiczne przejście, które jednoznacznie prowadzi z ruiny tego, co utarło się nazywać paradygmatem kartezyjskim (postkartezyjanizmem), ku jednej trafnej i właściwej wizji filozoficznej, np. hermeneutycznej, neopragmatycznej, konstruktywistycznej czy innej postmodernistycznej). W stanie burzliwym ogólnokulturowego chaosu kryzysowego mają szansę znacznie wyraziściej uwidaczniać się rozmaite możliwości i przestrzeń dla nich jak na razie wciąż jest otwarta⁵.

⁵ Zasadniczy aspekt destrukcji ogólnokulturowego paradygmatu kartezyjskiego przedstawiam w: *Fenomen Junga a dylematy kultury współczesnej. (Szkielet filozoficzny)*, jest to artykułowa wersja referatu wygłoszonego na ogólnopolskiej Sesji Jungowskiej w Warszawie (22-24 luty, 2001) zawarta wraz z innymi materiałami sesji w tomie *Fenomen Junga, Ene-teia*, Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa (w druku). Wcześniej wstępnie kwestię tę podnosiłam w: *Kultura a nieświadomość*, w: *Skrytość kultury*, red. K. Zamiara, Poznań 2001, s. 25-34.