

Czy i dlaczego filozof nie powinien być relatywistą?

(1) Czym jest relatywizm? (2) W jaki sposób należy argumentować przeciw relatywizmowi? (3) Czy relatywizm ma jakieś niepożądane konsekwencje?

Andrzej Bronk

Zacznę od wstępnej odpowiedzi na trzy tytułowe pytania.

1) Czym jest relatywizm? Jak każdy termin na „izm” jest on stanowiskiem (poglądem, kierunkiem) w jakiejś sprawie. Jakiej? Właśnie, sformułowanie jednej definicji dla wszystkich typów relatywizmu może się okazać trudne, ponieważ termin ten obejmuje grupę bardzo zróżnicowanych stanowisk. Skoro relatywizm ma wiele twarzy, należy wyraźnie powiedzieć, o jaki typ relatywizmu chodzi. Przykładowo (w zależności od dziedziny) istnieje relatywizm: (1) biologiczny (sposób poznania zależy od organizmu i jego zdolności adaptacyjnych), (2) kulturowy (kryteria szacowania zjawisk kulturowych same są uwarunkowane kulturowo), (3) socjologiczny (decydujący wpływ na sposób widzenia świata przez podmiot wywiera jego każdorazowa sytuacja społeczna), (4) epistemologiczny (nie istnieją uniwersalne i obiektywne prawdy o świecie), (5) hermeneutyczny (poznanie ludzkie jest w istotny sposób „przesądowe”, tj. uwikłane w dzieje i język), (6) lingwistyczny (każdy język niesie ze sobą swoje widzenie świata), (7) etyczny (nic nie jest dobre po prostu, lecz dla kogoś z pewnego punktu widzenia) i szerzej (8) aksjologiczny (relatywizujący wszystkie sądy wartościujące) oraz (9) metodologiczny (nie istnieje żadna możliwość racjonalnego porównywania teorii naukowych, które powstały w różnych paradygmatach).

We współczesnych, rozbudowanych i żywych dyskusjach na temat relatywizmu pojawia się wiele subtelnych, niemal scholastycznych rozróżnień typów relatywizmu, jak chociażby zewnętrzny i immanentny. Należy wszakże zauważyć, że sam fakt istnienia odmiennych sposobów widzenia świata (jest to sprawa aspektywności i adekwatności ludzkiego poznania) czy uzależnienia sposobu widzenia świata od budowy organizmu (lub organu poznającego) nie musi jeszcze być argumentem na rzecz relatywizmu, gdyż ten pojawia się dopiero wówczas, gdy nie ma możliwości „neutralnego” porównania i wyboru między różnymi stanowiskami i poglądami (twierdzeniami, prawami, teoriami). Trudno jednak wyobrazić sobie relatywistę, który by na serio twierdził, że w przypadku dwu zdań sprzecznych, oba one mogą być równocześnie prawdziwe. Może co

najwyżej głosić, że nie potrafi rozstrzygnąć, które z nich jest prawdziwe, ale to przenosi dyskusję na grunt problemu sceptycyzmu i agnostycyzmu.

2) W jaki sposób należy argumentować przeciwko relatywizmowi? A czy należy? Tytułowe sformułowanie programu naszej konferencji — Czy i dlaczego filozof nie powinien być relatywistą? — z góry zdaje się sugerować, że relatywizm jest złem, które filozof powinien u siebie i u innych zwalczać („pokusa relatywizmu”!). Relatywizm jako straszak filozofii klasycznej? A może niemożliwość przesądzającego, ostatecznego wyboru między konkurującymi poglądami należy do *conditio humana*? Ponieważ istnieje wiele typów relatywizmu, może też być wiele różnych typów argumentacji na jego poparcie lub odrzucenie. Zaskakuje brak hasła relatywizm w *Leksykonie filozofii klasycznej* (TN KUL, 1997).

3) Czy relatywizm ma jakieś niepożądane konsekwencje? Tak sformułowane pytanie, w świetle wcześniejszego, dziwi. Zależy, o jaki typ relatywizmu chodzi i jakie konsekwencje uzna się za niepożądane. Kompetentna i rzeczowa odpowiedź na tak ogólnie, jeżeli nie ogólnikowo postawione pytania wymaga dobrej znajomości toczonych współcześnie dyskusji na temat poszczególnych postaci relatywizmu, a taką nie dysponuję.

W środowisku kulowskich filozofów, deklarujących swą przynależność do tzw. filozofii klasycznej, „relatywizm” funkcjonuje jako inwektywa i przysłowiowy chłopiec do bicia. Zarzuty, jak: relatywizm, antyrealizm, także kontekstualizm, sceptycyzm, subiektywizm, służą bez pogłębionej analizy do dyskredytowania wszystkich kierunków, podkreślających rolę odpodmiotowych czynników poznania. Uważa się, że grożą one nihilizmem poznawczym i uniemożliwiają obiektywne poszukiwanie prawdy. Czy rzeczywiście to, co podmiot ze swej strony wnosi w widzenie przedmiotu, musi zawsze stanowić zagrożenie obiektywnego poznania? W podmiocie poznającym, jak na to zwraca uwagę m.in. filozoficzna hermeneutyka, kumuluje się „obiektywna” wiedza pokoleń badaczy, zobiektywizowana także w języku, którym się posługuje. Przytaczany przeciwko relatywizmowi zarzut samozwrotności, chociaż logicznie słuszny, jest, po pierwsze, psychologicznie mało przekonujący, po drugie, nie obejmuje wszystkich postaci relatywizmu, np. etycznego.

Ograniczam w dalszym ciągu swą wypowiedź do kilku uwag na temat relatywizmu w filozofii nauki, mniej samej nauki, bo to również wymaga szczegółowej wiedzy przedmiotowej z zakresu poszczególnych nauk.

Czy z odpowiedzi, że filozof, dla pewnych ważnych powodów, nie powinien być relatywistą, wynika, że nie powinien nim być również filozof nauki? Czy rozstrzygnięcia filozofii (epistemologii) rzutują automatycznie na stanowisko filozofii nauki? Nie ukrywam, że przyznaję filozofii nauki prawo do zajmowania stanowiska umiarkowanie relatywistycznego. Wiedza naukowa i sposób jej widzenia są także „córkami swego czasu” (*filiae temporis*). Jest ona relaty-

wistyczna również w tym sensie, że jest hipotetyczna: dalszy rozwój poznania naukowego może ją potwierdzić lub odrzucić.

Za relatywizm krytykuje się zwłaszcza tzw. nową filozofię nauki (przeciwstawiając ją antyrelatywistycznemu stanowisku logicznego empiryzmu, zajętego głównie badaniem logicznej struktury teorii naukowej), domagającej się uwzględnienia w badaniach nad nauką wymiaru historycznego i socjologicznego jako koniecznych do zrozumienia właściwej jej natury. Stanowisko samego Th. Kuhna — co najmniej w intencjach i deklaracjach — było realistyczne. Postulował odejście od wyidealizowanej, nieprawdziwej wizji nauki logicznego pozytywizmu na rzecz tego, jak się faktycznie uprawia naukę i niezależnie od tego, co sądzą o sobie sami naukowcy. Za wyraz relatywizmu uchodzi kuhnowski pogląd o niewspółmierności teorii naukowych, powstałych w różnych paradygmatach, oraz pogląd o względnym charakterze standardów racjonalności i obiektywności. Kuhn dostrzega dwa główne źródła niewspółmierności teorii naukowych: w fakcie, że standardy porównywania i szacowania teorii naukowych są zależne od przyjętych paradygmatów oraz że znaczenie terminów używanych w konkurencyjnych teoriach nie jest takie samo. Jako przykład służy mu słowo „masa”, oznaczające coś innego w mechanice Newtona (masa ciała jest stała), a coś innego w teorii Einsteina (masa ciała może się zamienić w energię). O ile logiczni pozytywiści uważali, że tym, co pozwala na porównanie konkurencyjnych teorii, są ich obserwacyjne konsekwencje, to w świetle postpozytywistycznej teorii nauki nie istnieje niezależny od teorii język obserwacyjny, który mógłby wyrażać obserwacyjne konsekwencje w sposób neutralny: znaczenie terminów obserwacyjnych wyznaczone jest teorią, w której występują. Istnieje jeszcze trzeci czynnik relatywizacji, a mianowicie niezdeterminowanie teorii przez fakty: z tych samych faktów dają się wyprowadzić różne teorie. Nie wszyscy jednak współcześni filozofowie nauki tak sądzą. Przyjmują oni istnienie minimalnego, niezależnego od teorii języka, który pozwala na porównywanie różnych teorii. Dyskutowane w tym kontekście problemy wykraczają już jednak poza ramy krótkiej wypowiedzi.

Niełatwo podać przesadzające argumenty za odrzuceniem każdej postaci relatywizmu w widzeniu nauki. Niezależnie od wyników dyskusji, filozof nauki powinien opisywać i wyjaśniać faktycznie uprawianą naukę, m.in. także to, co podmiot, i to, co przedmiot wnosi w widzenie wyjaśnianych zjawisk. Praktycznym rezultatem postkuhnowskich dyskusji w filozofii nauki jest lepsze zrozumienie problematyki rozwoju nauki i postępu naukowego (m.in. praktyczny problem odróżniania nauki od pseudonauki).

Leon Koj

Relatywizm głosi, że z dwóch zdań sprzecznych czy przeciwnych, oba mogą być prawdziwe. Ale ja się w tym miejscu zastanawiam, o jakie pojęcie prawdziwości chodzi? Bo na pewno nie o pojęcie prawdy Alfreda Tarskiego. Nie znam zaś relatywisty, który by porządnie określił pojęcie prawdy. Dlatego relatywisty nie traktuję poważnie. Żeby jakaś teoria ściśle formalna, aksjomatyczna, mogła być w ogóle prawdziwa to musi ona posiadać definicje koordynacyjne, które wskażą, do czego się odnosi dane pojęcie w jakiejś rzeczywistości.

Która z logik jest prawdziwa? Wszystkie. I nie są one ze sobą sprzeczne. Bo każda logika ma nieco inną aksjomatykę, składnię, inne terminy, stałe (tj. język), a także do innej sfery się odnosi — co ujawnia się przy jej interpretacji. A skoro mówią one o czymś innym, to pomiędzy nimi nie może dojść do sprzeczności. Należy jednak wspomnieć o tym, że nie wszystkie logiki mają dziś interpretacje. Podobnie rzecz się ma w matematyce. Często kończy się na intuicjach wstępnych. Logika tak rozumiana jest podobna do opisów empirycznych rzeczywistości. Najpierw poznajemy rzeczywistość, widzimy w niej pewne zależności, wybieramy z nich niektóre i następnie nimi się zajmujemy. Mimo tej różnorodności logik nie widzę możliwości dla relatywizmu w logice. Po prostu różne logiki zajmują się nieco innymi zależnościami. A to znaczy, że jest niemożliwe, aby tutaj zderzyła się prawda z nieprawdą.

Jerzy Gałkowski

W tytule postawiono pytanie o powinność bycia lub nie bycia relatywistą. O jakiego rodzaju powinność w tym pytaniu chodzi? Co znaczy w tym kontekście „relatywista” i „relatywizm”? Odpowiedzi na te pytania trzeba odłożyć na inny czas. Jak dowiedzieliśmy się z poprzedniego wystąpienia, zagadnienie relatywizmu jest bardzo złożone i skomplikowane. Dlatego pomijam tutaj rozliczne dyskusje nad nim, gdyż nie sposób ich wyliczyć ani tym bardziej — przeanalizować. Chcę natomiast spróbować określić pewne stanowisko w tej sprawie.

Dyskusje i kontrowersje dotyczące relatywizmu toczone są między innymi na terenie etyki, estetyki czy szeroko rozumianej kultury (sztuki, pracy, życia społecznego, moralności itp.), to jest na terenie, gdzie chodzi o ludzkie działanie. Jest więc możliwe, że rozstrzygnięcie tego sporu leży na terenie wizji człowieka, antropologii. Chociaż w „działaniu człowieka” nie można oddzielić jednego członu tego pojęcia od drugiego, to jednak nie można ich również identyfikować. Trzecim elementem, pozostającym w cieniu poprzednich, ale bardzo ważnym w tej sprawie, jest określenie czegoś pozytywnego lub negatywnego

dla podmiotu działania, dla samego człowieka. W języku określa się to terminami: dobre – złe, wartość – antywartość.

Jednakże by określić, co jest dla człowieka pozytywne lub nie, najpierw trzeba ukazać, czym jest człowiek i jakie jest jego miejsce w rzeczywistości. Takie podejście pozwala określić także hierarchię bytów. To, co istnieje inaczej, w tym wypadku ma takie własności, których nie posiadają inne byty, a więc je transcenduje, jest „wyższe”, „doskonalsze”, ma w sobie więcej istnienia i więcej dobra. Nawet wówczas, gdy mamy do czynienia z jakiegoś rodzaju nominalizmem, ta różnica typów bytowych jest uwyraźniona. Możemy w ten sposób określić wewnętrzne właściwości bytów jako dobro i możemy określić hierarchię tych dóbr: coś jest dobre samo w sobie i jest lepsze od innego. Te właściwości bytu, ujęte jako podstawa jego działania, czyli natura, określają możliwości jego działania. Czy jednak określają w wystarczający sposób także pozytywny charakter tego działania? Jest tu jeszcze coś ważnego.

Ponieważ człowiek nie jest nieokreśloną „masą” bez właściwości, to zarówno jego własne działanie, jak i działania skierowane do niego, są pozytywne lub negatywne. Wydawać by się mogło, że to wszystko, co człowiek jest w stanie czynić, przez to samo dla niego lub dla człowieka, do którego to działanie jest skierowane, jest pozytywne, że nie ma tutaj miejsca na działanie negatywne, gdyż nie może być negatywnego chcenia lub dążenia. Tak by było gdyby człowiek działał w każdym wymiarze w sposób zdeterminowany. Pewną komplikację wprowadza tutaj wolność, która jest właściwością wyznaczającą, między innymi, sposób istnienia człowieka, jego wewnętrzne dobro. Wolność określa także sposób działania człowieka. Nie wchodząc w analizę struktury ludzkiej wolności można spytać, czy sama wolność jest warunkiem wystarczającym dla zaistnienia „pozytywnego” działania? Gdyby tak było, to — podobnie, jak w przypadku determinizmu — istniałoby tylko działanie pozytywne, gdyż cokolwiek człowiek pragnąłby lub chciał, byłoby takie. Wolność jednakże może spowodować, że człowiek skieruje swoje działania przeciwko sobie lub drugiemu. Pozytywne lub negatywne działanie zależy więc także od poznania i zaakceptowania sposobu istnienia człowieka, który działa w sposób wolny lub do którego działanie wolne jest skierowane. Wolność idzie tu „za” poznaniem.

Struktura człowieka przejawia się poprzez potrzeby. Pomijam tu cały duży problem ich struktury i źródła, potrzeb pierwszorzędnych i wtórnych oraz inne. W kontekście tej dyskusji wystarczy powiedzieć, że potrzeby przejawiają się w postaci dążeń, wynikających z istnienia w podmiocie pewnych braków (jako dążność do ich uzupełnienia), ale także pewnego nadmiaru (jako dążność do wydatkowania energii). Rzadko, jeśli w ogóle, te dwa elementy występują w potrzebach osobno. Tak ujęte i rozumiane potrzeby domagają się zrealizowania, zaspokojenia. To, co je zaspokaja, można nazwać wartością. Tak więc wartością mogą być przedmioty działania istniejące poza człowiekiem, istniejące niezależnie od jego woli oraz wytwory i sposoby działania.

Natura człowieka wyznacza i potrzeby, i wartości. Potrzeby i wartości nie są więc określane jedynie przez popędy, emocje czy wolność lub przez każde z nich z osobna. Można to jeszcze inaczej ująć. Po pierwsze, zaspokojenie potrzeb, a więc działanie dla zdobycia lub wytworzenia wartości zaspokajających potrzeby, dokonuje się przez ludzki czyn, czyli angażuje każdego człowieka, a nie tylko jeden jego aspekt. Po drugie, natura człowieka wyznacza potrzeby i wartości w sposób ogólny, ramowy. Potrzeby i wartości tak określane dotyczą każdej kategorii bytów (gatunków) z osobna. Choć pewne z nich są wspólne dla przynajmniej kilku kategorii, to jednak nie pokrywają się całkowicie, zaś inne są swoiste tylko dla niektórych i wskazują na ich wyższość, większą doskonałość, na wyższe ich wewnętrzne dobro. I tak na przykład, dla człowieka i tylko dla człowieka charakterystyczne są potrzeby i wartości szeroko rozumianej kultury.

Jednakże w sposób konkretny i jednostkowy potrzeby wyznaczane są przez jednostkowe właściwości człowieka (co nie koliduje z jego przynależnością do gatunku) oraz jednostkowe warunki, w jakich w tym momencie żyje (co nie koliduje z ramowym określeniem wartości). Bycie człowiekiem nie jest przedmiotem wyboru, chcenia, pragnienia. Jest to fakt niezależny, obiektywny. Faktem niezależnym od woli czy pragnienia jest też to, co jest „pozytywne” dla człowieka, co zaspokaja ludzkie potrzeby. W tym sensie wartości są obiektywne. Wszakże obiektywność ta nie wpływa w sposób konieczny, deterministycznie, na ich wybór przez człowieka. Sytuacja, w jakiej znajduje się człowiek, wskazuje, jaka konkretna wartość ma w tym momencie znaczenie dla niego, choć zawsze wartość ta musi znajdować się w obrębie wyznaczonym przez ludzką naturę. Wartość nie może być „obiektywna” w tym sensie, że jest niezależna od natury, ani też nie jest relatywna w tym sensie, że całkowicie jest uzależniona od sytuacji zewnętrznej lub chęci podmiotu, albo że jakaś rzecz raz jest wartościowa, a innym razem nie lub jest nawet antywartościowa. Wartości nie można określić bez odniesienia ich do podmiotu i przedmiotu działania, czyli znajdują się w relacji do człowieka. Z drugiej strony, ten punkt odniesienia — człowiek — jest czymś stałym. Można więc powiedzieć, że wartości są relacyjne, jak to określa Adam Rodziński.

Pozostaje jeszcze problem rozwoju człowieka — somatycznego, psychicznego, intelektualnego, wolitywnego i moralnego. Człowiek przed działaniem i po działaniu nie jest taki sam, zmieniają się jego potrzeby i to nie tylko w tym sensie, że przestają być przeżywane aktualnie, że „znikają”, ale także w tym, że w następstwie ich zaspokajania stawać się mogą bardziej wysublimowane i chłonne. Można by więc przypuścić, że i wartości się zmieniają. I to jest prawda, ale zmieniają się tylko w zakresie tego człowieczeństwa, które jest czymś niezmiennym.

Antoni B. Stępień

Relatywizm razem z irracjonalizmem, sceptycyzmem i agnostycyzmem, zwłaszcza w ich wersjach powszechnych i skrajnych, należą do tych stanowisk, które zasadniczo, radykalnie podważają wiarygodność naszego poznania i sens uprawiania nauki, ponieważ są związane w istotny sposób z samym rozumieniem tego, co to znaczy poznać, co to znaczy wiedzieć. W literaturze polskiej problematyka związana z relatywizmem była omawiana i dyskutowana dość szeroko. Wspomnę tylko o analizach w szkole lwowskiej. Odrzucano tam relatywizm teoriopoznawczy. Wśród rozmaitych własności przedmiotu, a także rezultatów naszych poznań, tj. sądów, ocen, norm itd., wyróżniamy takie własności, które nazywamy własnościami względnymi. Własności względne to są takie, które przysługują tylko danym przedmiotom z tego powodu, że pozostają one w pewnych stosunkach (relacjach) do innych przedmiotów. Przypomnę, że przy najszerszym rozumieniu stosunku to słowo odnosi się: (1) zarówno do jednej z kategorii przedmiotu (w sensie Arystotelesa), (2) jak i do rozmaitych związków bytowych zachodzących między przedmiotami czy (3) wewnątrz przedmiotów, ale (4) także do relacji między własnościami transcendentalnymi bytu.

Relatywizm w teorii poznania jest stanowiskiem dotyczącym rezultatów naszego poznania, które to rezultaty przyjmują najczęściej postać sądu czy zdania w pewnym języku. W klasycznym ujęciu jest to stanowisko dotyczące podstawowej cechy sądu czy zdania jako wyniku poznawczego, mianowicie jego prawdziwości. Przyjmujemy tu oczywiście klasyczną definicję prawdy. Z samej definicji prawdy widać, że prawdziwość jest wyznaczona wyłącznie stosunkiem między treścią sądu a stwierdzonym w tym sądzie stanem rzeczy. I tutaj wchodzi pierwsze rozumienie relatywizmu w teorii prawdy. Relatywizm w teorii prawdy neguje to, że prawdziwość zależy wyłącznie od relacji między treścią sądu a przedmiotem tego sądu stwierdzonym w tym sądzie. Negacja ta przybiera najczęściej postać zdania: „To samo zdanie może być raz prawdziwe, raz fałszywe, w zależności od tego, kto je głosi i w jakich okolicznościach”. Prawdziwość nie jest wyznaczona wyłącznie przez relacje między treścią sądu a przedmiotem tego sądu, ale jest zależna również od okoliczności sformułowania i wydania tego sądu.

Oczywiście, w zależności od tego, które z tych okoliczności się akcentuje albo jak się charakteryzuje tego, który głosi, czyli podmiot sądzący, mamy różne odmiany relatywizmu w teorii prawdy: psychologiczny, socjologiczny, kulturowy, historyczny, lingwistyczny, pojęciowy. Niektóre z tych relatywizmów nazywa się subiektywizmem.

Gdy tak pojmimy relatywizm, to okazuje się, że źródła tego relatywizmu leżą w rozmaitych pomieszaniach:

- 1) nieodróżnienie kształtu wyrażen formułujących dany sąd od ich pełnego znaczenia;
- 2) rozpatrywanie zdań sformułowanych niepełnie, niejednoznacznie, nieściśle;
- 3) mieszanie prawdziwości z adekwatnością poznania;
- 4) branie zmiany treści zdania lub zmiany przedmiotu zdania za zmianę prawdziwości zdania wyjściowego;
- 5) operowanie nieklasyczną definicją prawdy.

Powyższe pojęcie relatywizmu mieszane jest z dwoma innymi stanowiskami relatywistycznymi:

- 1) wariabilizmem, według którego żadne zdanie nie jest stale prawdziwe, ponieważ:
 - a) przedmiot, o którym to zdanie orzeka, jest zmienny;
 - b) podmiot również jest zmienny.
- 2) relatywizmem jako aspektywnością, gdzie twierdzimy, że każde zdanie jest prawdziwe, ale tylko pod pewnym aspektem. Dotyczy swego przedmiotu częściowo, aspektywnie, z określonego punktu widzenia. W tym znaczeniu poznanie jest aspektywne. Nie wynika z tego jednak ani relatywizm w pierwszym znaczeniu, ani relatywizm w drugim znaczeniu. Nie można tego mieszać.

Przypomnę, że stanowiska różne mogą być przeciwstawiane sobie na dwa sposoby:

- 1) przeciwnie, konkurencyjnie, antagonistycznie — równoczesne ich głoszenie daje sprzeczność;
- 2) pozornie antagonistycznie — w gruncie rzeczy są komplementarne.