

T o m a s z Z a r ę b s k i

Intersubiektywność i obiektywność w kontekście inferencjalizmu

*Słowa kluczowe: Brandom, społeczność, obiektywność, intersubiektywność,
inferencjalizm*

Przypatrując się tradycyjnym koncepcjom teoriopoznawczym można chyba zasadnie, choć z pewnym nieuniknionym uproszczeniem, powiedzieć, że problem obiektywności wiedzy przeważnie wiązany był albo z kwestią prawdy rozumianej korespondencyjnie, albo z wymogiem realizmu pojęciowego, albo też z ustaleniem transcendentálnych warunków poznania. Natomiast w nowszych koncepcjach, kładących nacisk na wspólnotowy i komunikacyjny charakter wiedzy, zwykle utożsamia się obiektywność z intersubiektywnością lub z uzyskanym w drodze wymiany racji konsensusem. W ujęciach tego ostatniego typu społeczność jest w zasadzie ostateczną instancją, która decyduje o poprawności czy akceptowalności twierdzeń. W niniejszym artykule chciałbym się skoncentrować na takim stanowisku w kwestii obiektywności, które odżegnuje się zarówno od koncepcji pierwszego typu, jak i od konsekwencji wynikających z ujęć typu drugiego – choć z tymi ostatnimi łączy je wspólny pogląd na dyskursywny i wspólnotowy charakter wiedzy. Cechą dystynktywną stanowiska, o którym mowa, jest powiązanie zagadnienia obiektywności z kwestią: *jak możliwe jest, aby cała społeczność językowa była w błędzie co do własnych przekonań?* Jego twórcą jest amerykański filozof Robert B. Brandom, a podstawową i najobszerniejszą wykładnią jego poglądów jest praca *Making It Explicit* (Brandom 1994).

Rozważania dotyczące obiektywności wpisane są u Brandoma w szerszą koncepcję filozoficzną, którą nazwał *inferencjalizmem*, a która – w bardzo ogólnych zarysach – głosi, że znaczenie konstytuuje się na drodze przeprowadzanych wnioskowań, czyli inferencji. Nieodłącznie związany jest z tym sta-

nowiskiem tzw. propozycjonalizm, głoszący z kolei, że podstawowym nośnikiem znaczenia są sądy wyrażane w zdaniach (asercjach), gdyż tylko one mogą służyć jako przesłanki oraz konkluzje we wnioskowaniach. Natomiast terminy i wyrażenia stanowiące składowe części zdań uzyskują swe znaczenie w sposób derywatywny, tzn. poprzez wyodrębnienie ich roli w sądach oraz wkładu, jaki wnoszą w znaczenie całych zdań. W tak nakreślonym programie pojawić się musi pytanie o związek języka ze światem, o to, czy znaczenie zdań i nazw powstaje niezależnie od pozajęzykowej rzeczywistości, czy też, przeciwnie, jest od niej w jakiś sposób zależne.

W kontekście tego pytania Brandom stwierdza, że inferencjalizm może przybierać trzy różne formy. Możemy więc mówić, po pierwsze, o „*slabym* inferencjalizmie”, w którym „inferencyjna artykulacja jest elementem *koniecznym* do wyodrębnienia tego, co pojęciowe”. Po drugie, możemy mówić o „*mocnym* inferencjalizmie”, w którym „inferencyjna artykulacja w *sensie szerokim* jest *wystarczająca* do wyjaśnienia treści pojęciowej”; przy czym za wyrażeniem „sens szeroki” kryje się tutaj założenie, że istotną rolę pełnią w tym ujęciu „*nie-inferencyjne* warunki stosowania pojęć” oraz praktyczne (dotyczące podjęcia określonego działania, czyli *nie-inferencyjnych* praktyk) „konsekwencje ich zastosowania”. Trzecią postacią inferencjalizmu byłby „*hiperinferencjalizm*”, który głosi, że „inferencyjna artykulacja w *wąskim* sensie jest wystarczająca do wyjaśnienia treści pojęciowej” (Brandom 2001: 28). Wąski sens oznacza tutaj, że zarówno warunki stosowalności, jak i konsekwencje praktyczne nie są brane pod uwagę. Hiperinferencjalizm obejmuje swym zasięgiem przede wszystkim rachunki formalne (por. Brandom 2007: 656–660).

Brandom opowiada się za *mocnym inferencjalizmem* (Brandom 2001: 28–29), podkreślającym zależność języka od świata. Zależność ta przejawia się chociażby w tym, że okoliczności zastosowania pojęcia czerwieni nie są dowolne, lecz że pojęcie to stosuje się tylko do rzeczy nazywanych czerwonymi¹. Podobnie wnioskowania dotyczące praktycznych (z natury *nie-inferencyjnych*)

¹ Nie ma tu miejsca na szczegółowe omówienie problemu. Trzeba jednak zaznaczyć, że Brandom w pewnej mierze łączy inferencjalizm z reliabilizmem – poglądem głoszącym, iż przekonanie jest uzasadnione wówczas, gdy nabyte zostało w procesie wiarygodnego czy rzetelnego (ang. *reliable*) procesu poznawczego. Ów proces to u Brandoma (a wcześniej Sellarsa, którym Brandom się inspirował) sposób uczenia się języka społeczności i właściwego, wiarygodnego reagowania na stosowne okoliczności, na przykład używania pojęcia „czerwony” w obecności przedmiotów o takiej właśnie barwie. Reliabilizm nie jest wystarczający w koncepcji znaczenia i wiedzy. Aby sprawozdanie obserwacyjne miało znaczenie i autorytet teoriopoznawczy, nie wystarczy sama językowa reakcja, np. zdanie „To jest czerwone” w stosownej sytuacji; zdanie to musi być umieszczone w inferencyjnym kontekście innych zdań, musi być uzasadnione przez inne wypowiedzi i/lub samo uzasadniać inne zdania. Tak też Brandom rozumie to, co składa się na pierwszy składnik mocnego inferencjalizmu (Zob. Brandom 2001: rozdz. „Insights and Blindspots of Reliabilism”: 97–122).

działań przeważnie skutkują odpowiednimi praktykami, np. wnioskowanie: „skoro pada deszcz, to powinienem wziąć parasol” przeważnie prowadzi do tego, że wychodząc, biorę ze sobą parasol. Zarówno więc język w pewnym sensie zależy od świata, jak i ma wpływ na to, co w świecie zachodzi jako rezultat naszego intencjonalnego działania. Kiedy jednak zapytamy o naturę związku wyrażen językowych ze światem, okaże się, że relacja ta nie ma charakteru korespondencyjnego (por. Brandom 1994: rozdz. V). Autor *Making It Explicit* rozumie ów związek w taki mniej więcej sposób: ludzie komunikują się ze sobą wypowiadając sądy na temat różnych rzeczy, również na temat świata, ale znaczenie ich wypowiedzi ustala się przede wszystkim poprzez odnoszenie się jednych wypowiedzi (czy poszczególnych terminów) do innych wypowiedzi, a nie poprzez bezpośrednie odnoszenie się zdań lub terminów do rzeczywistości pozajęzykowej². Można więc powiedzieć, że teoria znaczenia Brandoma ma charakter „horyzontalny”, a nie „wertykalny”, poziomy, a nie pionowy (Brandom 2008: 134). Zdania i nazwy, *sensu stricto*, nie uzyskują tutaj znaczeń poprzez to, że reprezentują przedmioty lub stany rzeczy, lecz poprzez role, jakie pełnią w inferencyjnej praktyce. Świat zewnętrzny ogranicza jednak praktykę językową w tym sensie, że ta praktyka nie przebiega w sposób dowolny: choć więc opisując świat, możemy stosować różny aparat pojęciowy (np. używać różnych terminów na kolory i poszczególne ich odcienie, albo – na wyższym teoretycznym poziomie – korzystać z różnych teorii fizycznych), to jednak słuszność naszych sądów o świecie determinowana jest przez okoliczności w tym świecie zachodzące.

Tezą wyróżniającą koncepcję Brandoma jest twierdzenie, że praktyki dyskursywne nie są, ściśle rzecz biorąc, od świata oddzielone, lecz obejmują również rzeczywiste przedmioty: nasze sądy są więc ograniczane przez świat – jak pisze Brandom – nie „od zewnątrz”, lecz niejako „od wewnątrz”:

Nie od nas zależy, które twierdzenia są prawdziwe... Od nas zależy w pewnym sensie, jakie dźwięki i znaki wyrażają poszczególne twierdzenia... dyskursywne *praktyki* nie stoją w oderwaniu od reszty świata... Nie-językowe fakty byłyby z grubsza takie same, nawet jeśli praktyki dyskursywne byłyby inne (lub wcale by ich nie było), gdyż to, które twierdzenia są prawdziwe, nie zależy od tego, kto je wypowiada. Lecz nasze dyskursywne praktyki nie mogłyby być takie same, gdyby inne były owe nie-językowe fakty. Dyskursywne praktyki są ze swej istoty związane z otaczającymi przedmiotami w percepcji i działaniu... zawierają w sobie rzeczywiste rzeczy. Są solidne – można powiedzieć, *cielesne*... To, co określa praktyki społeczności, zależy faktów i przedmiotów, które rzeczywistość są z nią praktycznie związane... Sposób, w jaki świat jest, ogranicza prawidła inferencyjnych, dokastycznych i praktycznych zobowiązań w bezpośredni sposób niejako od *wewnątrz* tych praktyk (Brandom 1994: 331–332)³.

² Więcej na ten temat zob. Zarębski 2010a.

³ Por. Brandom 2008: 176–180.

W tej nie do końca jasnej na pierwszy rzut oka metaforze chodzi najprawdopodobniej o to, że w zwykłej, codziennej czy pierwotnej praktyce językowej (Wittgenstein⁴ powiedziałby „grze językowej”) zwykle używamy słów i zdań w ich ścisłym związku ze światem; z drugiej strony, również sposób, w jaki świat jest nam dostępny, to, jak widzimy rzeczywistość i co z niej postrzegamy, jest uwarunkowane przez język i bogactwo występujących w nim pojęć i wyrażań. Tak rozumiana praktyka językowa nie jest czymś „z natury”, pierwotnie, zewnętrznym wobec świata, lecz stanowi z nim jedną, choć niejednorodną całość. W tym też sensie należy rozumieć stwierdzenie, że praktyki językowe ograniczają świat od „wewnątrz”, a nie od „zewnątrz”.

Problem zewnętrzności języka wobec świata i kwestia uzgodnienia właściwego stosunku tych dwóch obszarów pojawia się wtórnie, w wyniku zerwania naturalnego związku sfery językowej i rzeczywistości. Dopiero w tym kontekście może się pojawić semantyczny problem znaczenia jako odniesienia oraz prawdy jako korespondencji, a również podejmowane mogą być próby ściślejszego powiązania prawdziwości korespondencyjnej z obiektywnością. Brandom usiłuje za wszelką cenę uniknąć rozerwania dyskursywnej jedności języka i świata na dwie części i rezygnuje z kategorii korespondencji na rzecz *zazdaniowej*, deflacyjnej koncepcji prawdy⁵. W jego ujęciu nie można więc powiedzieć, że fakty zachodzące w świecie sprawiają, iż zdania są prawdziwe. Zakładając jedność języka i świata można natomiast utożsamić fakty z „prawdziwymi twierdzeniami”: „Fakty – pisze filozof – nie *czynią* twierdzeń prawdziwymi” (Brandom 1994: 328), lecz po prostu „są prawdziwymi twierdzeniami” (tamże: 327). Co nie zmienia jednak głównego założenia, że znaczenia owych twierdzeń konstytuują się poprzez ich inferencyjne, a nie referencyjne zależności.

Inferencjalizm to jednak nie tylko stanowisko w kwestii teorii znaczenia czy koncepcji prawdy, ale również pewna praktyka społeczna, i to praktyka, która ma ze swej natury charakter *normatywny*. Członkowie społeczności dyskursywnej zajmują wobec siebie pewne normatywne postawy, a mianowicie przypisują sobie nawzajem: *zobowiązanie* (doksastyczne lub praktyczne) oraz *upoważnienie*. Wygląda to tak, że ktoś, kto wypowiada jakieś twierdzenie, czyli dokonuje asercji, zobowiązuje się do czegoś, tzn. do uzasadnienia w razie potrzeby swojego twierdzenia. Takie też zobowiązanie przypisywane jest mu przez pozostałych uczestników dyskusji. Jeśli inni uczestnicy również uznają to twierdzenie, to niejako automatycznie przypisują mu upoważnienie do tej asercji. Jeśli nie, wówczas upoważnienie takie może on uzyskać po podaniu

⁴ Osobnym, i być może bardziej adekwatnym w tym kontekście, choć zaskakującym tropem byłoby przywołanie Heideggerowskiej wizji języka. Ma to zresztą swoje poparcie w niektórych uwagach Brandoma oraz w dwóch większych artykułach: „Heidegger’s Categories in *Sein und Zeit*” i „Dasein, the Being that Thematises”, w: Brandom 2002b: 298–323 i 323–347.

⁵ Szerzej na ten temat: Zarębski 2010b.

odpowiedniego uzasadnienia. Jeżeli jednak nie okaże odpowiedniego uzasadnienia, wówczas spotykają go sankcje. Tego typu praktykę nazywa Brandom „grą podawania i poszukiwania racji” i przekonuje, że przyjmuje ona postać *scorekeeping* – przyznawania punktów czy prowadzenia punktacji, śledzenia tego, co mówi rozmówca, i wydobywania odpowiednich związków inferencyjnych. Mianowicie każdy rozmówca przypisuje komuś innemu różne zobowiązania i upoważnienia, notuje je w miarę możliwości w pamięci i wyprowadza z nich stosowne konsekwencje: że, na przykład, jeżeli *S* zobowiązał się do zdania „Burek to pies”, to jednocześnie można mu przypisać zobowiązanie, że „Burek jest ssakiem” itd. W dalszej kolejności wyszukuje się u rozmówców ewentualne niekompatybilności (niekompatybilność występuje wówczas, gdy zobowiązanie do jednego twierdzenia wyklucza uprawnienie do pewnego innego przekonania) i żąda korekty ich twierdzeń tak, by zlikwidować owe niekompatybilności⁶ (por. Brandom 1994: rozdz. III).

Ostatecznie, poprzez wymianę racji, siatka twierdzeń i przekonań każdego z rozmówców jest ciągle uaktualniana i stanowi holistyczną, ale zarazem dynamiczną całość. Jest bowiem praktycznie niemożliwe, aby w czyjejś siatce przekonań nie było żadnych niekompatybilności wymagających korekty. Powstają one choćby w procesie przyjmowania nowych twierdzeń, które trzeba uzgodnić z pozostałymi, wcześniej przyjętymi przekonaniami. Zespół przekonań, do których dana osoba podjęła (przypisano jej) zobowiązanie, wraz z konsekwencjami płynącymi z tych zobowiązań, nazywa Brandom „perspektywą” (Brandom 1994: 197), podkreślając, że – z uwagi na różne doświadczenie, wykształcenie czy nawet pozycję epistemiczną w percepcji przedmiotów – każdy podmiot dysponuje nieco inną perspektywą. Perspektywy mogą się wprawdzie częściowo pokrywać, i rzeczywiście nakładają się na siebie w pewnej mierze, ale nie mogą być dokładnie takie same.

Przypisanie komuś zobowiązania lub upoważnienia odbywa się więc zawsze z czyjegoś indywidualnego punktu widzenia. Również uznanie twierdzenia nie jest bezpośrednio motywowane zestawieniem i porównaniem ze sobą języka i świata, lecz raczej jest rezultatem dopasowania tego twierdzenia do reszty przekonań uznawanych przez daną osobę – standardowo w wyniku argumentacji. W ujęciu Brandoma uznawanie wysuniętej asercji zależy w rezultacie również od postawy rozmówców, od tego, czy inne osoby przypiszą mi upoważnienie do danej tezy, czy nie. Mogę wprawdzie utrzymywać poglądy wewnętrznie sprzeczne i jawnie niezgodne z tym, co inni na ich temat uważają – nie próbując lub nie potrafiąc ich uzasadnić – ale wówczas po prostu wykluczam się z uczestnictwa w społeczności dyskursywnej, do której należę. Jednakże w sytuacji „normalnej”, kiedy jestem pełnoprawnym członkiem spo-

⁶ Szerzej zob. Zarębski 2008.

łeczności, moja własna perspektywa tworzy i zmienia się w wyniku interakcji z innymi osobami, które zajmują wobec moich twierdzeń normatywne postawy.

Problem obiektywności pojawia się u Brandoma – wprost lub w sposób ukryty – w różnych obszarach jego koncepcji. Szczególnie mocno uwydatnia się, po pierwsze, w związku z deklarowanym przez filozofa fenomenalizmem względem norm (rozmówcy stosują normy, które nie tyle są poprawne, co raczej *uważane są za poprawne*); po drugie, w związku z rezygnacją z klasycznej, korespondencyjnej teorii prawdy na rzecz deflacionizmu; po trzecie, w związku z perspektywizmem co do treści pojęciowej; wreszcie, w związku z reprezentacyjnym wymiarem dyskursu (problemem wyjaśnienia, jak dochodzi do tego, że słowa w ogóle coś reprezentują)⁷. Główna strategia Brandoma, mająca łączyć wszystkie powyższe aspekty, polega na założeniu, że obiektywność można rozumieć jako strukturalną cechę dyskursywnych relacji społecznych (*sociality*); następnie – na pokazaniu, że struktura relacji społecznych, która wpisana jest w tę koncepcję, gwarantuje obiektywność. Przy czym obiektywność rozumie

⁷ Niektórzy komentatorzy podejmujący kwestię obiektywności koncentrowali się na wybranych z wymienionych wyżej aspektów, m.in. Grönert (2005), Laukötter i in. (2007), Pohl i in. (2007). Poważny zarzut pod adresem Brandoma, odwołujący się do pojęcia prawdy, podniósł na przykład Sven Rosenkranz w artykule „Farewell to Objectivity: A Critique of Brandom” (Rosenkranz 2001). Rosenkranz przekonuje, że Brandomowska konstrukcja praktyki dyskursywnej, zwłaszcza pragmatyczne pojęcie niekompatybilności i oparta o nie kategoria niespójności twierdzeń, daje obraz, który nie zgadza się z potocznym i intuicyjnym rozumieniem prawdy jako obiektywnej (tamże: 232). Jeżeli – argumentuje Rosenkranz – zdanie *p* ma być obiektywnie prawdziwe, to nie może być zależne od tego, czy ktoś posiada racje uzasadniające to zdanie; a w każdym razie nie może istnieć niespójność między zdaniem *p* a brakiem racji do uzasadnienia *p* (tamże: 236). Tymczasem u Brandoma jest tak, że zobowiązanie do *p* jest ściśle związane z posiadaniem racji na rzecz *p*; innymi słowy zachodzi niespójność między zobowiązaniem do *p* i brakiem upoważnienia do *p*. Brandom nie chce się jednak zgodzić z takim zarzutem. Argumentuje m.in. (cytuje to zresztą Rosenkranz), że: „Ogólnie rzecz biorąc *powinno się* być upoważnionym do swych zobowiązań, ale gra podawania i poszukiwania racji ma sens dokładnie o tyle, że musimy rozróżniać zobowiązania, do których ktoś jest upoważniony, od tych, do których upoważniony nie jest” (Brandom 2001: 200).

Rosenkranz uznaje taką odpowiedź za chybioną, gdyż, jak pisze: „fakt, że ktoś może być zobowiązany do *p* nie będąc upoważnionym do tego zobowiązania, nie dowodzi, że można być zobowiązanym do *p* nie będąc tym samym zobowiązanym do twierdzenia, iż jest się upoważnionym [do *p* – T.Z.]” (Rosenkranz 2001: 233). Jednak zarzut Rosenkranza – czego on sam chyba nie dostrzega – nie wydaje się wcale podważać argumentu Brandoma, gdyż owo „zobowiązanie do twierdzenia, iż jest się upoważnionym...” również może być albo zasadne, albo bezzasadne (można być do niego upoważnionym lub nie). Brandom twierdzi, że umiejętność rozpoznania zobowiązań jako posiadających lub nieposiadających upoważnienia jest warunkiem *sine qua non* dyskursywnej praktyki. W praktykę tę wpisane jest więc na stałe utrzymywanie w pamięci różnicy między tym, co tylko *uważane jest za prawdziwe* od tego, co *rzeczywiście prawdziwe*, czyli, w rezultacie, ciągła ewentualność popełnienia błędu. Brandom dokładnie opisuje tę możliwość w rozdz. VIII *Making It Explicit* (1994). Kwestia ta omawiana jest również poniżej.

tutaj Brandom jako możliwość kolektywnego błędu. Inaczej mówiąc, sformułowanie strukturalnych warunków możliwości posiadania błędnych przekonań przez społeczność będzie równoznaczne ze sformułowaniem strukturalnych warunków obiektywności.

Autor *Making It Explicit* zauważa, że obiektywność w koncepcjach uwzględniających kontekst społeczny i komunikacyjny zwykle utożsamiana była z kolektywnie rozumianą intersubiektywnością, a w ostatecznym rachunku opierała się na pewnego rodzaju pojęciu stosunków społecznych, mianowicie na stosunkach typu Ja–My (*I–we*). Taki rodzaj dyskursywnych relacji zakłada asymetrię pomiędzy dwoma rodzajami perspektyw: Ja oraz My, i wskazuje na uprzywilejowaną pozycję My (Brandom 1994: 599). Ujęcie takie – jak to już było wspomniane – jest o tyle niewłaściwe, że nie uwzględnia możliwości popełnienia błędu po stronie perspektywy uprzywilejowanej: „To, co społeczność *uważa za poprawne, jest poprawne*. Społeczność, rzecz by można, jest *globalnie uprzywilejowana*” (tamże). Szczegóły takiej koncepcji można ściślej doprecyzować, np. prawdę utożsamiając albo z tym, co uważa za prawdę większość członków społeczności, albo z tym, co uważają za prawdę wyspecjalizowani eksperci itd.; jednak nie zmienia to faktu, że jedna grupowa perspektywa jest tutaj dominująca. Przy takim rozumieniu intersubiektywności jest „formalnie” niemożliwe zajęcie trzecioosobowej postawy względem perspektywy większości i ocenienie jej niejako z zewnątrz. O ile w ogóle możliwe jest tutaj zderzenie tego, co jedynie *uważa się za prawdziwe*, z tym, co faktycznie *jest prawdziwe* (tamże: 600), to rozróżnienie to narzucone jest odgórnie przez stanowisko My: to, co rzeczywiście *jest prawdziwe*, przynależy do perspektywy globalnej, a to, co jedynie *uważa się za prawdziwe*, należy do perspektyw jednostkowych, nieuprzywilejowanych (tamże)*.

Konstrukcję społeczną typu Ja–My charakteryzują poniższe błędne schematy, które Brandom nazywa kolejno (i) warunkiem braku wspólnotowej niewiedzy oraz (ii) warunkiem braku wspólnotowego błędu:

$$(i) \forall p[p \rightarrow \forall S(S_twierdzi_ze_p)]$$

$$(ii) \forall p[\forall S(S_twierdzi_ze_p) \rightarrow p]$$

* Na pierwszy rzut oka mówienie o różnicy między tym, co tylko *uważa się za prawdziwe*, a tym, co faktycznie *jest prawdziwe*, wydaje się sprzeczne z deklarowanym przez Brandoma fenomenalizmem metodologicznym, w myśl którego w ogóle nie mamy dostępu do tego, co faktycznie *prawdziwe*, a jedynie do tego, co *uważamy za prawdziwe*. Jednak pomysł Brandoma polega na tym, aby pomimo braku dostępu do tego, co *jest prawdziwe*, przyjąć wspomniane rozróżnienie i tym samym zapewnić istnienie luki między tym, co *prawdziwe*, a tym, co *uważane za takie*. Realizację tego pomysłu zapewnia założenie, że choć nasze pojęcia są zawsze perspektywiczne, to jednak przedmioty, których pojęcia dotyczą, nie są perspektywiczne.

Schemat (i) wyraża myśl, że każde zdanie prawdziwe jest znane społeczności, natomiast schemat (ii) przedstawia ideę, że wszystko, co głosi społeczność ($\forall S$) jest prawdziwe (Brandom 1994: 602). Obydwa schematy są zawodne i autor *Making It Explicit* podejmuje się takiego zrekonstruowania koncepcji intersubiektywności, która nie byłaby obciążona powyższymi błędami.

W świetle inferencjalizmu rozumienie dyskursywnych stosunków społecznych ma być oparte na relacji Ja–Ty (*I–Thou*), która nie wyróżniałaby z góry żadnej perspektywy jako lepszej, lecz traktowałaby – w punkcie startowym – każdą z nich w sposób egalitarny. O ewentualnej wyższości któregoś punktu widzenia decydowałaby po prostu dalsza wymiana racji. Chodzi o to – pisze Brandom – aby każdy punkt widzenia potraktować jako co najwyżej *lokalnie* uprzywilejowany; a będzie to można zrobić wówczas, gdy w każdą perspektywę wpisana będzie dystynkcja odróżniająca obiektywnie poprawne zastosowania pojęć od zastosowań tylko subiektywnie uważanych za poprawne:

Alternatywa [w stosunku do intersubiektywności Ja–My – T.Z.] polega na zrekonstruowaniu obiektywności tak, aby zasadała się ona na rodzaju perspektywicznej *formy*, a nie na nieperspektywicznej czy międzyperspektywicznej *treści*. Tym co wspólne wszystkim dyskursywnym perspektywom, jest to, że istnieje różnica między tym, co obiektywnie poprawne w sposobie aplikacji pojęć, a tym, co tylko uważane jest za takie; natomiast nie to, *jaka* jest ta różnica – chodzi więc o strukturę, a nie o treść (Brandom 1994: 600).

Brandom nawiązuje tutaj bezpośrednio do idei związanych z pojęciem interpretacji radykalnej Donalda Davidsona, zwłaszcza zaś do poglądu głoszącego, że sama możliwość posiadania przez podmiot przekonań jest zależna od posiadania przez niego pojęcia obiektywnej prawdy oraz od zrozumienia przezeń tego, że może on się mylić, a jego przekonania mogą okazać się fałszywe⁹.

Mechanizmy gwarantujące obiektywność, a zarazem możliwość kolektywnego błędu, dostrzega Brandom w języku, zwłaszcza w wypowiedziach mających charakter askrypcji postaw propozycyjalnych. *Askrypcja* jest po prostu przypisaniem komuś *doksastycznego zobowiązania* (przekonania) i jednocześnie wyartykułowaniem tego *explicite* w formie słownej – na przykład poprzez stwierdzenie typu „*S uważa/sądzi/twierdzi, że...*”. Brandom rozróżnia – zgodnie z wcześniejszą tradycją¹⁰ – dwa rodzaje askrypcji, czyli dwa sposoby przypisania komuś przekonań (Brandom 1994: 499–503), mianowicie:

⁹ Brandom 1994: 599. Idea głosząca, że do wytworzenia przekonań potrzebne jest pojęcie obiektywnej prawdy, oraz że – co za tym idzie – z posiadaniem przekonania wiąże się możliwość błędu, pojawia się w różnych pismach Davidsona, np. w: Davidson 2004, s. 6–7.

¹⁰ Wcześniejsza tradycja wyróżniała ponadto askrypcje typu *de se*, w których podmiot odnosi się do własnych przekonań i twierzeń, oraz askrypcje złożone. Zob. artykuł Marka Richarda „Propositional Attitudes” (Richard 2006).

(1) askrypcje *de dicto* – dotyczące czyjegoś *dictum*, czyli tego, co ktoś powiedział, i przyjmujące postać: „*S* twierdzi, że *x* jest (ma cechę) *P*”; oraz

(2) askrypcje *de re* – dotyczące *res*, czyli rzeczy, o której mowa, i przyjmujące postać: „*S* uważa o *x*, że jest *ono* (ma ono cechę) *P*”.

W języku potocznym te dwie formy askrypcji często są ukryte. Co więcej, askrypcje typu *de re* – szczególnie w przypadku języków słowiańskich, w tym polskiego – są konstrukcjami raczej wyszukаныmi i rzadko używanymi. Jednak zdaniem Brandoma sama możliwość ich wyodrębnienia pełni niezwykle ważną rolę w dyskursywnej praktyce, gdyż pozwala pokazać, jak możliwe jest mówienie o tej samej rzeczy z różnych perspektyw i jak w zderzeniu dwóch perspektyw obecna jest zawsze możliwość pomyłki.

Potocznym sposobem przypisania komuś przekonania może być następujące zdanie, które mógłby wypowiedzieć np. Gałkiewicz, jeden z bohaterów *Ferdydurke* Gombrowicza, o profesorze polonistce występującym w tej książce:

(a) „Profesor Bładaczka uważa Słowackiego za wielkiego poetę”.

W powyższej postaci wypowiedź ta nie daje żadnej wskazówki co do tego, czy ma charakter *de dicto* czy *de re*. Interpretując ją na sposób *de dicto*, należałoby powiedzieć:

(b) „Profesor Bładaczka uważa, że Słowacki wielkim poetą był”.

Natomiast przechodząc od askrypcji *de dicto* do askrypcji typu *de re*, należałoby ją przeformułować następująco:

(c) „Profesor Bładaczka sądzi o Słowackim, że (*on*) wielkim poetą był”.

W wypowiedziach *de dicto* nie następuje zderzenie perspektyw. Referuje się tylko pogląd, do którego ktoś, np. profesor Bładaczka, się zobowiązał. Zderzenie takie może nastąpić dopiero w wypowiedziach typu *de re*: wypowiadający zdanie (c) uczeń Gałkiewicz wcale nie musi podzielać zdania profesora Bładaczki na temat Słowackiego; może mieć zupełnie inny zbiór doświadczeń, przekonań i preferencji. Jeżeli sam uważa Słowackiego za złego poetę, może wypowiedzieć zdanie w konstrukcji *de re*:

(d) „Profesor Bładaczka sądzi o (tym) złym poecie, że (*on*) wielkim poetą był”,

i wtedy następuje zderzenie punktów widzenia. Nie ma to natomiast większego sensu w konstrukcji *de dicto*:

(e) „Profesor Bładaczka uważa, że (ten) zły poeta wielkim poetą był”.

Powstająca w askrypcji typu *de re* luka między tym, co sądzi sam Gałkiewicz, a tym, co sądzi Bładaczka, pokazuje, że któraś z perspektyw – Gałkiewicza lub nauczyciela – musi być błędna: że jest różnica między tym, co tylko *uważa się* za prawdziwe, a tym, co faktycznie *jest* prawdziwe.

W powyższym przykładzie różnica w perspektywach dotyczyła jedynie opinii na temat Słowackiego, przy założeniu, że obaj uczestnicy rozmowy mają przynajmniej ogólną wiedzę o tym, kim był Słowacki. Odniesienie terminu „Słowacki” jest więc ustalone¹¹, natomiast sporne może być przypisanie temu terminowi predykatu „wielki poeta”. Możliwe jest jednak – i Brandom więcej miejsca poświęca temu przypadkowi – że dwie osoby, interpretując wzajemnie swoje wypowiedzi, muszą dopiero ustalić odniesienie terminu będącego podmiotem w zdaniu podrzędnym danej askrypcji. Może być tak, że posługują się różnymi terminami, które mają inne znaczenie, ale to samo odniesienie (por. Brandom 2007: 664–666). Mogłoby się na przykład zdarzyć, że Gałkiewicz próbował czytać *Lillę Wenedę* i uważa ten utwór za nudny, jednak nie wie, kto go napisał. Można wówczas powiedzieć w formie *de dicto*:

(f) „Gałkiewicz uważa, że autor *Lilli Wenedy* był złym poetą”.

Profesor Bładaczka, który wie, że autor *Lilli Wenedy* jest również autorem *Beniowskiego*, że jest nim Słowacki, i że Słowacki „wielkim poetą był”, mógłby wypowiedzieć w formie *de re*:

(g) „Gałkiewicz sądzi o autorze *Beniowskiego* (lub o Słowackim), że był (on) złym poetą”

lub:

(h) „Gałkiewicz sądzi o (tym) wielkim poecie, że był (on) złym poetą”,

nie powie natomiast *de dicto*, że:

(i) „Gałkiewicz sądzi, że wielki poeta był (jest) złym poetą”.

¹¹ Trzeba tutaj zaznaczyć, że jeśli Brandom w swojej koncepcji używa słowa „odniesienie”, to ma na myśli tzw. *referencję anaforyczną*, która jest relacją „język–język”, a nie „język–świat”. Odniesieniem nie jest więc tutaj konkretna osoba, Juliusz Słowacki, lecz raczej: ten, do którego odnosimy się tak a tak (jako do autora *Lilli Wenedy*, autora *Beniowskiego*, wieszczu narodowego itd.). Por. Zarębski 2010a.

Twierdzenie, że dobry (czy też „wielki”) poeta jest złym poetą, nie miałoby bowiem sensu. Podobnie, gdyby Gałkiewicz był przekonany, że Słowacki nie napisał *Lilli Wenedy*, lecz że utwór ten napisał Mickiewicz, wówczas Bładaczka mógłby powiedzieć *de re*:

(j) Gałkiewicz sądzi o autorze *Lilli Wenedy*, że (on) nie jest autorem *Lilli Wenedy*,

ale nie powie *de dicto*:

(k) Gałkiewicz uważa, że autor *Lilli Wenedy* nie jest autorem *Lilli Wenedy*.

Brandom rozciąga powyższe rozumowanie również na przypadki interpretacji w sytuacji kontaktu ze społecznościami bardzo odmiennymi od naszej. Mówi on np. o przejściu od zdania *de dicto*: „Szaman twierdzi, że siódmy bóg zaszczyił nas swą obecnością” do zdania *de re*: „Szaman twierdzi, że świeci słońce” (ściślej: „Szaman twierdzi o słońcu, że *ono* świeci). Albo od zdania *de dicto*: „Szaman uważa, że sok z kory tamtego drzewa zapobiega malarii” do zdania *de re*: „Szaman sądzi o chininie, że zapobiega *ona* malarii” (por. Brandom 1994: 513–514). Przy czym obydwie wypowiedzi *de re* wygłaszane są z odmiennej perspektywy.

Dokonując askrypcji *de re* w powyższych sytuacjach, nie tylko przypisujemy komuś określone przekonanie (jak to jest w zdaniach *de dicto*), ale również sami podejmujemy pewien rodzaj dokształycznego zobowiązania, a mianowicie *zobowiązanie substytucyjne* (Brandom 1994: 515), że deskrypcję „autor *Lilli Wenedy*” można zastąpić deskrypcją „autor *Beniowskiego*” czy nazwą własną „Słowacki”; że wyrażenie „siódmy bóg” można zastąpić słowem „słońce”; czy że wyrażenie „sok z kory tamtego drzewa” można zastąpić terminem „chini-na”. Zastępujemy pewien element z systemu przekonań szamana przez element pochodzący z naszego własnego systemu przekonań. W ten sposób tworzymy niejako ogniwo łączące naszą własną perspektywę poznawczą z perspektywą szamana, łączymy wyrażenie czy pojęcie, którego używa szaman, z pojęciami i przekonaniem, które wchodzi w skład naszej perspektywy. Umieszczamy przez to pojęcia używane przez szamana w naszej własnej siatce inferencyjnej.

Możliwość przejścia od askrypcji *de dicto* do askrypcji *de re* konstituuje „*reprezentacyjny wymiar dyskursu*” (Brandom 1994: 529) i pokazuje, że mówi się o tej samej rzeczy, chociaż często z zupełnie różnych punktów widzenia. Znaczenie ma charakter perspektywiczny, natomiast przedmioty, do których odnosimy się w języku i których reprezentację tworzymy sobie dzięki mechanizmowi askrypcji typu *de re*, nie są perspektywiczne. Ponadto – i ta rzecz jest bardziej istotna dla rozumienia obiektywności u Brandoma – askrypcje

de re są narzędziem pozwalającym zachować i wyartykułować, aczkolwiek w obrębie metodologicznego fenomenalizmu, różnicę między tym, co *tylko uważane za prawdziwe*, a tym, co rzeczywiście *jest* prawdziwe. Pokazują tym samym, jak cała społeczność, której jednostka przypisuje pewne przekonanie, może być co do tego przekonania w błędzie.

W jaki sposób do tego dochodzi? Otóż w zderzeniu dwóch perspektyw i wzajemnej interpretacji każdej z nich wyszczególnia się – z danego punktu widzenia – warunki, pod którymi zdanie podrzędne, stanowiące składową część askrypcji i wyrażające czyjeś przekonanie, byłoby prawdziwe. Przekonanie szamana, że sok z kory określonego drzewa zapobiega malarii, jest więc – w naszej perspektywie – prawdziwe, jeżeli chinina ma właściwości zapobiegające malarii. Nie ma tutaj znaczenia, czy stanowisko szamana jest jego prywatnym przekonaniem, czy przekonaniem jego społeczności, czy nawet społeczności wszystkich szamanów. Po stronie szamana umieszczamy to, co *tylko uważa się za prawdziwe*, po naszej stronie: to, co faktycznie *jest* prawdziwe. Warunki prawdziwości w naszej perspektywie określają zaś, czy pogląd szamana zgadza się z naszą perspektywą. (Podobnie czynić może szaman w odniesieniu do naszego stanowiska – jeśli interpretuje wygłoszone przez nas twierdzenie).

Należy tutaj dodać, że chociaż ja sam traktuję swoją siatkę inferencyjną (perspektywę) jako *faktycznie* prawdziwą, to jednak możliwość błędu odnoszę również do swojego stanowiska; mój zbiór przekonań jest rozwijającą się, holistyczną i dynamiczną całością. Jako uczestnik praktyki dyskursywnej biorę bowiem udział w wymianie racji, i tak jak ja sam uznaję lub podważam zobowiązania i uprawnienia innych (praktyka *scorekeeping*), tak też inni czynią to wobec mnie. A zatem: jeżeli moje upoważnienie do wyznawanego przekonania zostanie skutecznie podważone, albo wykazane zostaną niekompatybilności między kilkoma moimi twierdzeniami, to w konsekwencji będę musiał je skorygować lub zmienić. Innymi słowy, może się zdarzyć, że będę musiał swoje przekonanie odwołać. Nie można więc z góry wykluczyć sytuacji, w której mój pogląd na lecznicze właściwości chininy zostałby zasadnie podważony i musiałbym się zeń wycofać. Gdyby tak się stało, czyli gdyby chinina nie miała własności leczniczych, wówczas również twierdzenie szamana byłoby błędne – niezależnie od tego, że stoi za nim cała społeczność.

Rozróżnienie na to, co faktycznie *jest* prawdziwe, i to, co *tylko uważane za* prawdziwe, zapewnia więc w koncepcji Brandona minimalną obiektywność wiedzy, choć każda taka wiedza ma, niejako z definicji, charakter potencjalnie zmienny i fallibilny. Wiedza taka możliwa jest tylko w kontekście intersubiektywności typu Ja–Ty. Nie jest natomiast możliwa w komunitarystycznych podejściach przyjmujących za punkt wyjścia relacje społeczne typu Ja–My, gdyż dominująca perspektywa My ma przewagę w ocenie trafności sądu nad

perspektywami jednostkowymi¹². W koncepcjach tych nie ma więc miejsca ani na możliwość wspólnotowego błędu, ani na wspólnotową niewiedzę. Ujmując rzecz nieco ściślej, wiemy – nawet przyjmując komunitarystyczne stanowisko – że wspólnota *de facto* myli się czasem, że czasami nie ma dostępu do pewnych prawd i że poglądy całej społeczności zmieniają się. Jednak stanowisko broniące intersubiektywności Ja–My jest bezradne, gdy chodzi o wyjaśnienie, jak do tych zmian w ogóle może dojść. Z jednej strony społeczność ma zawsze rację i jest ostateczną instancją w osądzie przekonań, z drugiej społeczność faktycznie się myli i zmienia wspólne stanowisko. Komunitarystyczna konstrukcja intersubiektywności formalnie nie uwzględnia jednak takiej możliwości.

Koncepcji komunitarystycznych można wprawdzie bronić – jak czyni to Martin Kusch w książce *Knowledge by Agreement* (Kusch 2002) – obierając strategię polegającą nie tyle na wykazaniu, że społeczność w ogóle nie może się mylić, ile na pokazaniu, iż pomimo tego, że społeczność może być w błędzie, to i tak jest ona ostateczną instancją osądu prawdziwości przekonań. Kusch pisze mianowicie, że „*sąd*, według którego cała społeczność jest, lub była, w błędzie, może pochodzić jedynie z innej społeczności (lub z tej samej społeczności w innym czasie). A taki *sąd* będzie musiał być oparty na wzorach i konsensusie tej innej społeczności” (Kusch 2002: 259)¹³. Autor ten ma więc na myśli sytuację, w której może istnieć „synchronicznie” wiele mniejszych społeczności z właściwym sobie, wypracowanym w drodze konsensusu systemem przekonań; albo sytuację „diachroniczną”, gdzie jedna społeczność w różnym czasie posiada inny system poglądów. Osądzenie przekonań danej społeczności jako błędnych nie jest możliwe z perspektywy pojedynczej jednostki, lecz tylko z perspektywy innej grupy społecznej, która już osiągnęła konsensus.

Wydaje się, że propozycja Kuscha nie wnosi jednak wiele i nie jest zadowalająca. Po pierwsze, nie bardzo wiadomo, dlaczego sytuacja zderzenia przekonań globalnych, wyznawanych przez wielką grupę społeczną, z przekonaniami lokalnymi, niszowymi i marginalnymi, miałaby się w istotny sposób różnić od sytuacji przedstawianej przez Brandoma, w której perspektywa jednostkowa Ja zderza się z perspektywą globalną My. Jeżeli – zdaniem Kuscha – osądzenie błędu społeczności nie jest możliwe ze strony indywiduum, to nie powinno być też możliwe ze strony kilku czy kilkunastu jednostek, które lokalnie osiągnęły zgodę. Rację ma raczej Brandom, kiedy twierdzi – za Davidsonem – że bez idei prawdy obiektywnej i bez rozróżnienia na to, co tylko uznawane za prawdziwe, oraz to, co faktycznie prawdziwe, żaden taki osąd nie jest możliwy, zarówno z perspektywy jednostkowej, jak i z punktu widzenia mniejszej grupy. Po dru-

¹² Wydaje się, że nie jest również możliwa w koncepcjach konsensualnych, w których zgoda większej części społeczności dominuje nad pojedynczymi opiniami jej nieortodoksyjnych członków.

¹³ Na temat rozumienia konsensusu u Kuscha por. Kusch 2002, s. 150–157.

gie, nieuchronną konsekwencją stanowiska Kuscha jest relatywizm, w którym autor ten nie widzi zresztą zasadniczo niczego złego (Kusch 2002, s. 269–279). Przyznaje on bowiem wprawdzie, że społeczność może się mylić i że inna grupa społeczna może ten błąd zidentyfikować, jednak nie tłumaczy na przykład tego, na jakiej podstawie dana grupa społeczna uznaje inne poglądy za błędne. Tymczasem, jak się wydaje, bez idei obiektywnej prawdy jedyną podstawą uznania stanowiska danej społeczności za błędne będzie jego odmienność: błędne będzie wszystko to, czego my sami nie wyznajemy. Jeżeli zaś taka jest konsekwencja rozważań Kuscha, to prowadzi ona nie tylko do zmienności poglądów i fallibilizmu, ale również do relatywizmu. Bardziej słuszną zdaje się tutaj propozycja Brandoma.

Na zakończenie warto jeszcze raz powrócić do kwestii: jak możliwość błędu może w ogóle gwarantować obiektywność? Otóż wydaje się, że strategia Brandoma ma na celu znalezienie drogi, która pozwoliłaby uniknąć zarówno koncepcji stawiających ludzkiej wiedzy zbyt wysokie wymagania (jak to jest w przypadku stanowisk absolutystycznych, werystycznych i realistycznych w teorii poznania), jak i koncepcji odmawiających ludzkiej wiedzy obiektywnego charakteru (chodzi o stanowiska relatywistyczne, antyrealistyczne czy koherencyjne). Pierwsze chcą całkowicie wyeliminować możliwość błędu poprzez odkrycie takiej metody poznawczej, która doprowadzi nas do wiedzy pewnej, niepodważalnej i ostatecznej, ale tym samym stawiają naszemu poznaniu cele nie zawsze możliwe do osiągnięcia i wykluczają ze sfery racjonalności sporą część ludzkich poznawczych i praktycznych przedsięwzięć. Drugie usiłują ignorować możliwość błędu, uznając równoprawność – a czasem nawet niewspółmierność – różnych obrazów świata. Rezygnują tym samym z obiektywności i jednej, wspólnej wszystkim istotom rozumnym racjonalności na rzecz polegania na lokalnych stylach myślenia. Tymczasem Brandom proponuje pewną „słabą” czy też minimalistyczną koncepcję obiektywności, która stanowiłaby alternatywę zarówno wobec stanowisk absolutystycznych, jak i relatywistycznych. Koncepcja ta zorientowana jest wokół dystynkcji „prawdziwe – tylko uważane za prawdziwe” i koncentruje się na zapewnieniu możliwości pozostawania przez społeczność w błędzie. Przyjmuje, że obiektywność zostanie zachowana jedynie wówczas, kiedy w naszą dyskursywną praktykę wpisane będzie rozróżnienie na prawdę i to, co jedynie uważa się za prawdę (czyli Davidsonowska idea prawdy obiektywnej). Taką możliwość zapewnia tylko podejście interpretacyjne w kwestii znaczenia i komunikacji (obejmujące askrypcje propozycyjalnych postaw dokonywane z różnych perspektyw), które Brandom przyjmuje i łączy z inferencjalizmem. W efekcie powstaje słaba, minimalistyczna koncepcja obiektywności, w której wiedza ma charakter zasadniczo zmienny i fallibilny, a absolutystycznie rozumiana prawda może pozostać w ogóle nieosiągalna. Niemniej jednak tym, co zapewnia prawomocność

naszych sądów o świecie, ale również ich korygowalność, jest właśnie wspomniane rozróżnienie.

Czy coś jednak broni samą koncepcję Brandoma przed relatywizmem? Wydaje się, że jedyną obronę (oprócz dystynkcji: „prawda – to, co tylko uważane za prawdę”) stanowi tutaj inferencjalizm i normatywny charakter praktyki dyskursywnej, przejawiający się w praktyce *scorekeeping*:¹⁴ wzajemnym przypisywaniu sobie zobowiązań doksastycznych, ukazywaniu konsekwencji podjęcia tych zobowiązań, żądaniu uzasadnień, traktowaniu się wzajemnie jako upoważnionych lub nieupoważnionych do głoszonych twierdzeń, zwracaniu uwagi na niespójności i niekompatybilności. Te dwa elementy zakładają bowiem wspólnie, że rzetelna i odpowiedzialna „gra podawania i poszukiwania racji” możliwa jest nawet między bardzo odmiennymi perspektywami. A możliwość taka eliminuje groźbę relatywizmu, choć akceptuje zmienność i możliwość błędu.

Bibliografia

- Brandom Robert B. (1994), *Making It Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Brandom Robert B. (2001), *Articulating Reasons*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Brandom Robert B. (2002a), „Pragmatics and Pragmatisms”, w: Conant, Żegleń (red.) (2002), s. 40–58.
- Brandom Robert B. (2002b), *Tales of the Mighty Dead*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Brandom Robert B. (2007), „Inferentialism and Some of Its Challenges”, w: „Philosophy and Phenomenological Research”, vol. LXXIV, nr 3, May 2007, s. 651–676.
- Brandom Robert B. (2008), *Between Saying and Doing. Towards an Analytic Pragmatism*, Oxford: Oxford University Press.

¹⁴ Nieco innego zdania jest Richard Rorty, który w swej recenzji *Making It Explicit* (Rorty 1997) stwierdza, że Brandom pozostawia swą koncepcję „szeroko otwartą na zarzut relatywizmu” (tamże: 176). Sugeruje jednocześnie, że jedyną, aczkolwiek i tak nie w pełni skuteczną obroną przed takim zarzutem byłoby pójście drogą późnego Kuhna i uznanie, że choć żaden system pojęciowy (paradygmat) nie jest bardziej wierny rzeczywistości niż inne, to jednak w trakcie historii zmiana owych systemów przebiega tak, że w ludzkości dokonuje się intelektualny postęp. Jeszcze mocniej taka myśl jest obecna u Hegla. Jednakże Brandom – mimo że akceptuje wiele idei Hegla – wielokrotnie odżegnywał się od idei, jakoby praktyka językowa służyła jakemuś celowi (była „po coś”), chociażby tym celem miał być intelektualny postęp ludzkości (por. Brandom 2002a). Uważam, że sama wymiana racji – wpisana w praktykę *scorekeeping* – jest wystarczającą podstawą do uniknięcia relatywizmu.

- Conant James, Żegleń Urszula (red.) (2002), *Hilary Putnam: Pragmatism and Realism*, London: Routledge.
- Davidson Donald (2004), „The Problem of Objectivity”, w: D. Davidson, *Problems of Rationality*, Oxford: Clarendon Press.
- Grönert Peter (2005), „Brandom’s Solution to the Objectivity Problem”, w: Stekeler 2005, s. 161–175.
- Hale Bob, Wright Crispin (red.) (2006), *A Companion to the Philosophy of Language*, Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing.
- Kusch Martin (2002), *Knowledge by Agreement. The Programme of Communitarian Epistemology*, Oxford: Clarendon Press.
- Laukötter Sebastian, Prien Bernd, Schepelmann Till, Thien Christian (2007), „Are Fundamental Discursive Norms Objective?”, w: Prien, Schweikard (red.) (2007), s. 79–87.
- Pohl Michael, Rosenhagen Raja, Weber Arnie M. (2007), „Realist and Idealist Interpretations of Brandom’s Account of Objectivity”, w: Prien, Schweikard (red.) (2007), s. 89–100.
- Prien Bernd, Schweikard David P. (red.) (2007), *Robert Brandom. Analytic Pragmatist*, Frankfurt am Main: Ontos-Verlag.
- Richard Mark (2006), „Propositional Attitudes”, w: Hale, Wright (red.) (2006): 197–226.
- Rorty Richard (1997), „Review: What Do You Do When They Call You a ‘Relativist’”, „Philosophy and Phenomenological Research”, vol. 57, nr 1, s. 173–177.
- Rosenkranz Sven (2001), „Farewell to Objectivity: A Critique of Brandom”, w: „The Philosophical Quarterly”, vol. 51, nr 203, s. 232–237.
- Stekeler-Weithofer Pirmin (red.) (2005), „Pragmatics and Cognition”, Special Issue: *The Pragmatics of Making It Explicit. On Robert B. Brandom*, vol. 13, nr 1.
- Zarębski Tomasz (2008), „Podstawowy model praktyki dyskursywnej w kontekście inferencjalizmu Roberta B. Brandoma”, „Kwartalnik Filozoficzny” 2008, t. 26, z. 3, s. 83–110.
- Zarębski Tomasz (2010a), „Pojęcie referencji anaforycznej w filozofii języka Roberta B. Brandoma”, w: *Deskrypcje i prawda*, red. J. Pelc, Biblioteka Myśli Semiotycznej, t. 51, Warszawa: Znak – Język – Rzeczywistość, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, s. 73–91.
- Zarębski Tomasz (2010b), „Zazdaniowość i ekspresywizm w teorii prawdy. Analiza stanowiska Roberta B. Brandoma”, w: *Prawda*, red. D. Leszczyński, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 279–294.

Streszczenie

Artykuł podejmuje kwestię obiektywności w inferencjalizmie Roberta B. Brandoma. Spośród wielu aspektów inferencjalizmu, w których problem obiektywności się pojawia, jako najważniejszy z nich wyróżnia autor kwestię możliwości wspólnotowego błędu. Autor omawia dwa typy konstrukcji społecznych: opartych na relacji Ja–My, typowych dla stanowisk komunitarystycznych, oraz opartych na relacji Ja–Ty, charakterystycznych dla inferencjalizmu i stanowisk interpretatywnych. Podczas gdy w konstrukcjach Ja–My, faworyzujących perspektywę My i utożsamiających obiektywność z intersubiektywnością, nie ma miejsca na błąd społeczności, to w konstrukcjach typu Ja–Ty taka możliwość istnieje. Językowymi mechanizmami zapewniającymi tę możliwość i pozwalającymi ją wyrazić są askrypcje propozycyjalnych postaw typu *de re*. Autor konkluduje, że w ujęciu Brandoma obiektywność jest czymś więcej niż intersubiektywność i zakłada możliwość pozostawania społeczności w błędzie. Mimo to, Brandomowska koncepcja obiektywności jest koncepcją „słabą” i minimalistyczną: uznaje zmienność i fallibilność ludzkiej wiedzy, choć kontekst inferencjalistyczny chroni ją przed relatywizmem.