



PIOTR SIKORA

SŁOWA
I
ZBAWIENIE

universitas

dyskurs religijny w perspektywie filozofii Hilarego Putnama

SŁOWA
I
ZBAWIENIE

PIOTR SIKORA

SŁOWA I ZBAWIENIE

dyskurs religijny
w perspektywie filozofii
Hilarego Putnama

Kraków

Książka dotowana przez Komitet Badań Naukowych

© Copyright by Piotr Sikora and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2004

ISBN 97883-242-1462-4

TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne
Jolanta Stal

Projekt okładki i stron tytułowych
Sepielak

WSTĘP

Głównym celem mojej książki jest sformułowanie pewnego poglądu na temat sensowności, racjonalności i prawdziwości dyskursu religijnego.

Dyskurs religijny pojmuję jako ten aspekt religii, który związany jest z mówieniem i myśleniem, czyli z aktywnością pojęciową. Za wzorcowe przykłady dyskursu religijnego uważam święte teksty różnych religii, a także modlitwy ułożone w słowach, dzieła teologiczne, kazania czy rozmowy na tematy religijne. Mianem dyskursu religijnego jestem gotów określić też wszystko, co charakteryzuje się dostatecznym, „rodzinnym”, podobieństwem do tych przypadków wzorcowych.

Rzut oka na historię filozofii pozwala stwierdzić, że odpowiedzi na pytania o sensowność, racjonalność i prawdziwość dyskursu religijnego zawsze były zależne od tego, jakie poglądy na naturę myślenia, języka czy prawdy przyjmował odpowiadający. Te zaś z kolei uwikłane były w posiadany przez niego całościowy obraz świata. Uwikłanie wydaje się nieuniknione, dlatego i ja, podejmując wspomniane kwestie, chcę umieścić je na tle takiego obrazu świata, jaki uważam za adekwatny i dobrze ugruntowany. Najlepszego obrazu dostarcza zaś dzisiaj, moim zdaniem, perspektywa filozoficzna kreślona przez amerykańskiego filozofa, Hilarego Putnama. Dlatego też w swoich rozważaniach na temat dyskursu religijnego będę podążał drogą wytyczoną przez tego myśliciela.

Mówiąc o podążaniu w filozoficznej analizie religii drogą wytyczoną przez Putnama, trzeba jednak zaznaczyć, że on sam bardzo niewiele miejsca w swoich pracach poświęcił filozofii

religii *sensu stricto*¹. W jednej ze swoich książek przyznał nawet, że religijny wymiar życia nie należy do tych wymiarów, o których potrafi bezpośrednio filozofować². Napisał, co prawda, kilka artykułów poświęconych zagadnieniom religijnym, ale wysunął w nich tezę, że dyskurs religijny w ogóle nie poddaje się analizie filozoficznej. Nie wydaje mi się jednak, by teza ta była słuszna. Wiele rozwiązań, które Putnam wypracował w kontekście dyskusji nie odnoszących się wprost do religii, można wykorzystać w badaniu dyskursu religijnego. Poniższa praca jest próbą poszerzenia filozoficznej perspektywy Putnamowskiej o ten właśnie aspekt.

Wspomniane już wyżej uwikłanie analiz kwestii religijnych w szerszy obraz świata jest przyczyną pewnej objętościowej dysproporcji pomiędzy częściami książki poświęconymi myśli Putnama a częścią bezpośrednio koncentrującą się na kwestii dyskursu religijnego. Z dysproporcji tej chcę się teraz usprawiedliwić.

Otóż w obszarze języka angielskiego myśl Putnama należy do najbardziej znanych i dyskutowanych propozycji filozoficznych. Posiada wielu zwolenników, ale też wobec wielu Putnamowskich twierdzeń – i to twierdzeń kluczowych – wysuwane są liczne i poważne argumenty krytyczne. Dlatego nie mogłem ograniczyć się do szkicowego przedstawienia tych myśli Putnama, które wykorzystałem jako narzędzia analizy zasadniczego przedmiotu moich badań. Znaczną część książki musiałem poświęcić na wykazanie, że filozoficzna perspektywa kreślona przez Putnama, jest – przynajmniej w zasadniczych zarysach i po dokonaniu pewnych modyfikacji – perspektywą wytrzymującą krytykę przeciwników. Aby tego dokonać, musiałem przedstawić myśl Putnama dość szczegółowo. Nie ma bowiem dostępnej na gruncie polskim monografii, do której można by się odwołać.

Co więcej, myśli, które są interesujące z punktu widzenia postawionych przeze mnie kwestii, Putnam rozwijał na przestrzeni dwudziestu kilku lat. Myśli te ewoluowały w trakcie

¹ Znane mi są zaledwie dwa artykuły Putnama z tej dziedziny: *Thoughts Addressed to an Analytical Thomist*, „*Monist*”, 80 (4), Oct. 1997, s. 487-499; oraz *On Negative Theology*, „*Faith and Philosophy*”, 14 (4), Oct. 1997, s. 407-423.

² Por. H. Putnam, *Renewing Philosophy*, Cambridge MA 1992, s. 1.

dyskusji, które autor *Wielu twarzy realizmu* toczył z licznymi komentatorami i polemistami. Powstał zatem problem spójności rozmaitych twierdzeń sformułowanych przez Putnama w różnym czasie i w różnych kontekstach. Problem ten dotyczy zwłaszcza istotnej w kontekście rozpatrywanych tu zagadnień teorii języka. Zręby koncepcji znaczenia i odniesienia przedmiotowego wyrażen, wykorzystywane przeze mnie w analizie dyskursu religijnego, stworzył Putnam na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, w okresie, w którym uważany był za scjentyistycznego esencjalistę. Począwszy od lat osiemdziesiątych, zasłynął zaś jako antyscjentysta i antyesencjalista. Wątki z późniejszego okresu jego twórczości pełnią również istotną rolę w mojej analizie dyskursu religijnego. Aby zatem mógł korzystać zarówno z twierdzeń wcześniejszych, jak i późniejszych, musiałem wykazać, że możliwa jest taka interpretacja myśli Putnama, która pozwala na zbudowanie z nich jednej spójnej perspektywy filozoficznej. W przypadku zaś, gdy sam Putnam zmienił zdanie w danej kwestii, trzeba było także podjąć decyzję, który jego pogląd uznać za właściwy, a porządek historyczny nie mógł tu być, jak się okaże, decydującym kryterium wyboru. Konieczna była reinterpretacja pewnych twierdzeń.

W związku z tym może powstać pytanie, czy prezentowana niżej perspektywa jest jeszcze perspektywą filozofii Hilarego Putnama. W odpowiedzi chcę stwierdzić, że każde z przedstawionych rozwiązań, które różni się nieco od tego, co sam Putnam *explicitie* napisał, jest jedynie rozwinięciem jego myśli. Ponadto modyfikacje dokonywane są zasadniczo „na obrzeżach” teorii i w celu dostosowania twierdzeń peryferyjnych do zasadniczego rdzenia filozofii autora *Wielu twarzy realizmu*. Ponieważ Putnam nie traktuje swoich twierdzeń jako kompletnego, ukończonego systemu, tego typu modyfikacje mieszczą się w ramach filozoficznej wizji świata, której on jest autorem. Tylko zaś dokonanie powyżej wymienionych zabiegów pozwoliło używać wyrażenia „perspektywa filozofii Hilarego Putnama” w sposób jednoznaczny i dostatecznie – dla potrzeb realizacji zadania, które sobie postawiłem – określony.

Przedstawione wyżej okoliczności sprawiają, że część poświęcona perspektywie filozofii Putnama musi być stosunkowo obszerna. Wydaje mi się jednak, że bez niej analiza

dyskursu religijnego zawieszona byłaby niejako w powietrzu i trudno byłoby ocenić jej wartość. Dlatego czytelników nie-szczególnie zainteresowanych sporami toczonymi wśród filozofów analitycznych, a nie dotyczącymi bezpośrednio religii, proszę o cierpliwość przy lekturze pierwszych czterech rozdziałów.

Na zakończenie chcę wyrazić podziękowania osobom, bez których książka ta by nie powstała. Od strony merytorycznej wielką pomoc okazał mi swoimi licznymi i wnikliwymi uwagami prof. Jerzy Szymura. Nie ponosi on oczywiście odpowiedzialności za wszelkie obecne na tych stronach niedociągnięcia, nie zgodziłby się też zapewne z wieloma bronionymi przeze mnie tezami. Książka niniejsza nie powstałaby też bez ogromnego wsparcia mojej żony, Katarzyny, która z wielką cierpliwością tworzyła mi warunki umożliwiające pisanie.

Część pierwsza

DYLEMAT WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII

Rozdział I

ZŁUDZENIE OBIEKTYWISTYCZNE

1. Pojęcie realizmu metafizycznego

Rekonstrukcję Putnamowskiej perspektywy filozoficznej chcę rozpocząć od analizy sporu stoczonego przez harwardzkiego myśliciela z wizją filozoficzną, u której podłoża leży pragnienie „totalnego wyjaśnienia”¹ – chęć takiego spojrzenia na świat, które byłoby wolne od wszelkich uwarunkowań i ograniczeń. Wizja ta przybierała w historii filozofii rozmaite postacie i różnie może być nazywana: absolutyzm, obiektywizm, realizm *metafizyczny* lub jeszcze inaczej. Spór posiada wiele wymiarów, nie da się go zredukować do dyskusji nad prawdziwością lub sensownością jednej tezy. Jak napisał Putnam: „żadnego ważnego, nieustająco atrakcyjnego filozoficznego punktu widzenia nie da się ująć w jednym zdaniu”². Także realizm *metafizyczny*, tak jak go rozumie autor *Wielu twarzy realizmu*³, musi być scharakteryzowany za pomocą nie jednej, a co najmniej

¹ H. Putnam, *Why Is a Philosopher*, w: tenże, *Realism with a Human Face*, Cambridge MA 1990. Przekład pol.: *Cóż po filozofie?*, w: tenże, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa 1998, s. 494-495.

² Tenże, *A Defense of Internal Realism*, w: *Realism with a Human Face*, dz. cyt. Przekład pol.: *W obronie realizmu wewnętrznego*, w: *Wiele twarzy realizmu...*, dz. cyt., s. 431.

³ Istnieje z pewnością wielu filozofów uważających się za realistów metafizycznych, lecz nie rozpoznających jako swojego stanowiska krytykowanego przez Putnama. Nie jest to tutaj istotne, ponieważ Putnam nie zwalcza ludzi, lecz polemizuje z poglądami.

kilku powiązanych tez. Wiąże się z tym wielość argumentów, jakie Putnam wysuwa przeciw „obiektywistycznemu złudzeniu”.

Za realistę *metafizycznego* Putnam uznaje kogoś, kto broni przynajmniej jednej z następujących tez: (1) Świat jest określoną sumą przedmiotów niezależnych do umysłu. (2) Istnieje jeden i tylko jeden prawdziwy i wyczerpujący opis świata. (3) Prawda polega na pewnego rodzaju korespondencji⁴. (4) Nasza idealna teoria na temat świata może okazać się fałszywa, ponieważ prawda jest zupełnie niezależna od racjonalnej akceptowalności⁵ – to, co jest prawdą, zupełnie nie zależy od tego, co nadaje się do racjonalnej akceptacji nawet w idealnych warunkach poznawczych⁶. (5) Świat posiada wpisane weń strukturę⁷. (6) Zasadne jest przeprowadzenie ostrego podziału na rzeczywistość samą w sobie – będącą przedmiotem poznania „ukończonych nauki” oraz tylko ludzką, subiektywną projekcję – rzeczywistość, jaka się nam jawi⁸. (7) Prawdziwa teoria świata ujmuje rzeczywistość samą w sobie „z Boskiego Punktu Widzenia” – niezależnie od jakiegokolwiek partykularnej perspektywy – w jednym spójnym oglądzie.

W polemice Putnama z realizmem *metafizycznym* można wyróżnić trzy „linie obrony” tego poglądu i – odpowiednio – trzy sposoby, w jakie Putnam atakuje każdą z nich. Pierwszą linią walki jest kwestia sensowności korespondencyjnej, nie-epistemicznej idei prawdy i związanego z nią radykalnego sceptycyzmu; idea ta ma umożliwić realicznie wyjaśnienie kluczowego pojęcia niezależności świata i umysłu. Temu zagadnieniu poświęcone będą dwa kolejne podrozdziały. Jeśli realista przegra potyczkę w tym miejscu, może „okopać się” w pobliżu tezy o istnieniu absolutnej koncepcji rzeczywisto-

⁴ Por. *W obronie realizmu wewnętrznego*, dz. cyt., s. 431.

⁵ Pojęcie racjonalnej akceptowalności będę tu traktował jako równoznaczne z pojęciem zasadnej stwierdzalności.

⁶ Por. H. Putnam, *Models and Reality*, w: tenże, *Realism and Reason. Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge 1983. Przekład pol.: *Modele i rzeczywistość*, w: *Wiele twarzy realizmu...*, dz. cyt., s. 202 i n.

⁷ Por. H. Putnam, *Why There Is Not a Ready-made World*, w: *Realism and Reason*, dz. cyt. Przekład pol.: *Dlaczego świat nie jest wyrobem gotowym*, w: *Wiele twarzy realizmu...*, dz. cyt., s. 235.

⁸ Por. H. Putnam, *The Many Faces of Realism*, La Salle, Illinois 1987. Przekład pol.: *Wiele twarzy realizmu*, w: *Wiele twarzy realizmu...*, dz. cyt., s. 326.

ści, mówiącej o świecie samym w sobie, niezależnym od jakiegokolwiek perspektywy, rzeczywistości ontologicznie mocniejszej od „tylko zjawiska” – tego, co jawi się każdemu podmiotowi poznającemu w jego partykularnej perspektywie. Obrona tego poglądu możliwa jest jednak z dwóch pozycji – redukcjonistycznej, uznającej współczesną naukę podstawową – fizykę – za dobry szkic absolutnej koncepcji rzeczywistości oraz nieredukcjonistycznej, przyznającej, że świat sam w sobie, czyli rzeczywistość widziana z „Boskiego Punktu Widzenia”, może zawierać także rzeczy niepoznawalne dla – nawet ukończonej – fizyki. Te zagadnienia zostaną rozważone w dwóch kolejnych podrozdziałach.

2. Krytyka idei radykalnej niezależności świata od umysłu. Argument teoriomodelowy

By właściwie zrozumieć polemikę Putnama z realistami *metafizycznymi*, trzeba pamiętać, że odbywa się ona na terenie reprezentacjonizmu. Cechą charakterystyczną reprezentacjonizmu jest traktowanie umysłu jako pewnego organu o charakterze układu zamkniętego. W zależności od przyjętych założeń ontologicznych uważa się go za organ materialny lub niematerialny, lecz różnica ta jest – w kontekście rozważanego tu problemu – nieistotna. Istotne jest to, że reprezentacjonizm głosi możliwość opisanie umysłu bez wspomniania o środowisku zewnętrznym wobec podmiotu poznającego. Myślenie – w tej perspektywie – polega na manipulowaniu reprezentacjami, czyli umysłowymi przedstawieniami, takimi jak symbole językowe, obrazy umysłowe itp. Umysł nie posiada zdolności bezpośredniego ujmowania przedmiotów wobec siebie zewnętrznych. Proces poznania, czyli tworzenia systemów reprezentacji rzeczywistości pozaumysłowej, kierowany jest przez dwa rodzaje „reguł”: ograniczenia teoretyczne i ograniczenia operacyjne. Ograniczeniami operacyjnymi są pewne „dane”, przychodzące do umysłu z zewnątrz, w wyniku kontaktu podmiotu ze światem; w zależności od rodzaju preferowanej ontologii za owe dane uchodzą najczęściej tzw. dane zmysłowe lub podrażnienia układu nerwowego.

go. Ograniczenia teoretyczne to wrodzone, immanentne umysłowi zasady tworzenia i akceptowania teorii w obecności ograniczeń operacyjnych. Na podstawie ograniczeń teoretycznych i operacyjnych umysł formuje pewne przekonania lub całe ich systemy (teorie) – układy reprezentacji mające odzwierciedlać poznawaną rzeczywistość. Prawdziwość danej teorii świata, czyli pewnego układu reprezentacji, polega na relacji korespondencji pomiędzy odpowiednimi reprezentacjami a elementami świata.

Jeśli reprezentacjonizm jest połączony z założeniem, że świat posiada określoną strukturę niezależną od tego, co dzieje się w jakimkolwiek umyśle, mamy do czynienia z reprezentacjonistycznym realizmem *metafizycznym*. Realizm taki wiąże się z radykalnym sceptycyzmem, ponieważ zgodnie z jego założeniami umysł w aktywny sposób konstruuje teorie świata, zaś faktyczny stan świata nie zależy od aktywności umysłu; stąd nie mamy żadnej gwarancji, iż system reprezentacji stworzony przez umysł odwzoruje świat właściwie, tzn. tak, że odpowiednie reprezentacje będą korespondować z odpowiednimi elementami świata. Teorie świata stworzone przez umysł zgodnie z ograniczeniami teoretycznymi i operacyjnymi są racjonalnie akceptowalne. Nie wynika z tego jednak, twierdzi realista *metafizyczny*, że są prawdziwe.

Zdaniem Putnama realizm *metafizyczny* jest nie do utrzymania. Dzięki wykorzystaniu pewnych twierdzeń logicznych można przeprowadzić jego *reductio ad absurdum*. Z teorii modeli⁹ wynika bowiem, że (1) mając daną dowolną teorię i dowolny model – jeśli tylko teoria nie myli się co do liczby elementów modelu – możliwe jest znalezienie takiej relacji przyporządkowującej terminy teorii elementom modelu, iż teoria okazuje się spełniona w tym modelu; (2) każda spójna teoria posiada wiele modeli i żaden nie jest przez nią samą wyróżniany jako ten właściwy, o którym ona mówi – mówi ona tak samo o każdym.

Powyższe dwa wnioski są jednak zabójcze dla realizmu *metafizycznego*. Umysłowe systemy reprezentacji pełnią w nim rolę teorii, zaś świat – rolę modelu. Jeśli więc idealna teoria

⁹ H. Putnam, *Realism and Reason*, w: tenże, *Meaning and The Moral Sciences*, London 1976, s. 125-126.

nie myli się co do liczby elementów świata, zawsze jest możliwe odnalezienie relacji korespondencji pomiędzy symbolami tej teorii a elementami świata. Co więcej, relacji takich – jeśli świat posiada więcej niż jeden element – jest zawsze wiele. Jeżeli rolę ograniczeń operacyjnych pełnią jakieś „dane” – dane zmysłowe lub bodźce nerwowe – a nie rzeczy istniejące w świecie, idealna teoria świata będzie zgodna z tymi danymi, lecz będzie istniało wiele jej modeli: każdy termin języka odnoszący się nie do danych, lecz do „stojącego za nimi” przedmiotu spoza umysłu, będzie zatem miał wiele interpretacji, tzn. będzie jednocześnie i w takim samym stopniu odnosił się do wielu elementów świata. Ponadto jeśli – za Wittgensteinem – uznamy, że relacja podobieństwa pomiędzy danymi zmysłowymi odbieranymi w różnym czasie nie jest bezpośrednio dana umysłowi, także przeszłe i przyszłe dane zmysłowe trzeba traktować jako wobec umysłu zewnętrzne, a terminy, które mają się do nich odnosić, jako posiadające wiele interpretacji¹⁰.

Przyjęcie założenia, że teoria idealna z ludzkiego punktu widzenia nie myli się co do liczby przedmiotów w świecie, jest – zdaniem Putnama – uzasadnione. Idealna teoria może się bowiem mylić co do liczby elementów świata tylko w przypadku, gdy ich liczba jest skończona. Jeśli jednak świat można podzielić na nieskończenie wiele elementów, idealna, tj. idealnie uzasadniona teoria nie może nie być prawdziwa, choć może być różnie interpretowana. Zdaniem Putnama tak właśnie jest: świat posiada nieskończenie wiele punktów czasoprzestrzennych, czyli nieskończenie wiele elementów.

Argumentacja Putnama jest o tyle trudna do odparcia, że – jak się okazało – nie zależy od obowiązywalności twierdzenia Löwenheima-Skołema. W książce *Reason, Truth, and History* Putnamowi udało się przedstawić podobne rozumowanie, wykorzystujące inne narzędzie logiczne – operację permutacji. I tym razem doprowadziło ono do wniosku, że „świat pojęciowy”, czyli treść umysłowych systemów reprezentacji, nie

¹⁰ Jeśli zaś zgodzimy się z Wittgensteinem co do tego, że nie ma prywatnych reguł językowych, tj. że nie ma sensu mówić o języku prywatnym dla jednej niby-teraźniejszości, terminy mające odnosić się do teraźniejszych danych trzeba będzie uznać za pozbawione ustalonego odniesienia przedmiotowego. Wiąże się to jednak z rezygnacją z samej idei danej, a zatem z całkowitym opuszczeniem obrazu poddanego tu pod dyskusję.

wyznacza ekstensji wyrazów języka. Odniesienia przedmiotowego wyrażen, a zatem właściwej relacji korespondencji pomiędzy reprezentacjami umysłowymi a elementami świata, nie determinują ograniczenia teoretyczne i operacyjne¹¹.

Realista *metafizyczny*, chcąc obronić swą tezę, musi przedstawić sposób i kryteria wyróżniania owej jednej, właściwej relacji korespondencji pomiędzy reprezentacjami a elementami świata. Oznacza to, że musi podać teorię odniesienia przedmiotowego, która odwoływałaby się do czego innego niż ograniczenia teoretyczne i operacyjne. Putnam jednak pyta: Jakie czynniki inne niż właśnie ograniczenia teoretyczne i operacyjne mogą być narzędziami wyróżniania zamierzonej interpretacji?

Argument teoriomodelowy pokazuje, że hipotetyczna, właściwa relacja korespondencji nie może zostać wyznaczona od strony podmiotu. Nie można wyróżnić właściwej interpretacji za pomocą intencji podmiotu poznającego. Aby bowiem posiadać intencję wyróżniającą konkretną relację pomiędzy reprezentacjami umysłu, czyli myślami, a elementami świata, trzeba wcześniej pomyśleć o owych elementach. Problem zaś dotyczy właśnie tego, że myśli nie posiadają ustalonego odniesienia przedmiotowego. Intencja zakłada odniesienie przedmiotowe, nie może go ustalić¹².

Oponenci Putnama muszą zatem poszukiwać czynnika wyróżniającego właściwą relację korespondencji poza podmiotem. Rozwiązaniem najczęściej podawanym jest stwierdzenie, że owym potrzebnym czynnikiem jest przyczynowość: właściwą relację odniesienia przedmiotowego – zarazem więc i korespondencji – wyróżnia związek przyczynowy pomiędzy reprezentacjami umysłu a elementami świata. Nawet idealna teoria może więc okazać się fałszywa, ponieważ interpretacja nadawana reprezentacjom przez podmiot na podstawie ograniczeń teoretycznych i operacyjnych może nie być tą właściwą relacją wyznaczoną przez związek przyczynowy.

Inne, nie odwołujące się do związku przyczynowego, ograniczenie mające wyróżniać właściwą interpretację zaproponował D. Lewis. Twierdzi on w duchu esencjalizmu, że świat

¹¹ Por. H. Putnam, *Reason, Truth, and History*, Cambridge MA 1981, s. 33.

¹² Por. tamże, s. 41 i n.

dzieli się na „rzeczy i klasy elitarne” – jedyne klasy rzeczy, które dzielą świat zgodnie z obiektywnymi tożsamościami i różnicami. Tylko klasy elitarne są w stanie, zdaniem Lewisa, służyć jako przedmioty odniesienia. Píše on:

Jeśli ograniczymy się do tych interpretacji, które respektują obiektywne połączenia w rzeczywistości, nie mamy już więcej żadnej gwarancji, że (prawie) każdy świat „spełni” (prawie) każdą teorię¹³.

Obydwie naszkicowane wyżej kontrargumenty realistów są wadliwe. Zacznijmy od ostatniego.

Argument bardzo podobny do argumentu Lewisa rozważa Putnam w *Reason, Truth, and History*. Argument ten opiera się na wskazaniu możliwości, iż jedne interpretacje odnoszą słowa do „wewnętrznych”, istotnych własności elementów świata, a inne do przygodnych, „zewnętrznych” i że właśnie na tym polega poszukiwana różnica – relacja korespondencji łączy reprezentacje z elementami świata zgodnie z rozkładem własności „wewnętrznych”. Putnam odrzuca powyższe rozumowanie, twierdząc, że „bycie [własnością] «wewnętrzną» lub «zewnętrzną» jest zrelatywizowane do wyboru, które własności uznaje się za bazowe; żadna własność nie jest wewnętrzna lub zewnętrzna sama w sobie”¹⁴. Na dowód swej tezy konstruuje taki język, w którym własności zwykle traktowane jako wewnętrzne okazują się być zewnętrznymi, muszą bowiem być zdefiniowane poprzez własności w tym języku traktowane jako bazowe. Argumentację Putnama można odeprzeć tylko wtedy, gdy uzna się, że umysł posiada zdolność rozstrzygania, który z języków traktuje jako bazowe właściwe własności, tzn. te, które są bazowymi w rzeczywistości samej w sobie – to jednak byłoby możliwe tylko wtedy, gdyby umysł posiadał zdolność bezpośredniego uchwytowania własności istniejących w świecie. Taka zdolność nie mieści się jednak w krytykowanym przez Putnama reprezentacjonistycznym obrazie.

Przejdźmy teraz do rozumowania odwołującego się do relacji przyczynowych. Sam Putnam – w przewidywaniu, że

¹³ D. Lewis, *Putnam's Paradox*, „Australasian Journal of Philosophy”, 62 (3), 1984, s. 226 i n. Tłum. własne. Wszędzie niżej, jeśli nie podano tłumacza, cytuję teksty w przekładzie własnym.

¹⁴ H. Putnam, *Reason, Truth, and History*, dz. cyt., s. 38.

realizm będzie broniony w ten sposób – twierdził, że przedstawiona przez realistę metafizycznego przyczynowa teoria odniesienia jest tylko kolejną teorią i jako taka nie może mu pomóc. Słowa użyte do sformułowania przyczynowej teorii odniesienia przedmiotowego, między innymi wyrażenie „związek przyczynowy”, w równym stopniu co pozostałe słowa języka nie posiadają ustalonego odniesienia przedmiotowego. W spór włączyło się wielu filozofów. W literaturze spotyka się co najmniej trzy interpretacje tego zarzutu, nazywanego „zarzutem «to tylko kolejna teoria»”¹⁵. Nie wchodząc w szczegóły dyskusji, można stwierdzić, że wszystkie one nie rozpoznają tego, o co Putnamowi chodzi.

Należy bowiem zauważyć, że samo postulowanie jakiegokolwiek ograniczenia poza ograniczeniami operacyjnymi i teoretycznymi, czyli jakiegoś związku pomiędzy reprezentacjami umysłu a elementami świata, oznacza rezygnację z takiej interpretacji realizmu metafizycznego, jaką krytykował Putnam. Krytykuje on bowiem realizm reprezentacjonistyczny. Według realizmu reprezentacjonistycznego wszelki możliwy nacisk przyczynowy, jaki świat może wywierać na umysł, realizuje się poprzez „dane”. Ograniczenia polegają na konieczności uzgodnienia teorii z „danymi”, które są przyczynowo połączone ze światem. Stwierdzenie, że elementy świata wywierają jakiś dodatkowy wpływ na umysł bez pośrednictwa „danych”, wpływ determinujący odniesienie przedmiotowe reprezentacji umysłowych, oznacza przystanie na jakąś formę realizmu bezpośredniego – jest więc radykalną zmianą obrazu. Jeśli jedyną odpowiedzią realisty na zarzuty Putnama jest postulowanie takiego bezpośredniego związku świata i umysłu, znaczy to, że Putnam osiągnął swój cel: wykazał niemożliwość utrzymywania realizmu w jego reprezentacjonistycznej formie.

Realista ma jednak jeszcze do dyspozycji dwa argumenty. Pierwszy pochodzi od Lewisa, który twierdzi, że nawet jeśli

¹⁵ Por. na przykład: M. Devitt, *Realism and the Renegade Putnam: A Critical Study of „Meaning and the Moral Sciences”*, „Nous”, 17, 1983, s. 298-301; D. Lewis, *Putnam's Paradox*, dz. cyt., s. 224-225; D. Anderson, *What Is the Model-theoretic Argument*, „Journal of Philosophy”, 90, 1993, s. 311-322; I. Douven, *Putnam's Model-Theoretic Argument Reconstructed*, „Journal of Philosophy”, 96, 1999, s. 479-489.

Putnam miałby rację w kwestii niezdeteminowania odniesienia przedmiotowego, nie cały realistyczny obraz świata zostałby zniszczony:

Nadal istniałby świat i nie byłby on wytworem naszej wyobraźni. Nadal posiadałby on wiele części, a części te dzieliłyby się na klasy i relacje – zbyt dużo, jak na nasz gust, być może – lecz zbyt dużo to raczej nie jest to samo co nic. Nadal istniałyby interpretacje przypisujące odniesienie przedmiotowe słowom w ten czy inny sposób. (...) Jedynym kłopotem, który [rozumowanie Putnama] nam sprawia, jest to, że dowodzi ono istnienia zbyt wielu interpretacji, tak że prawda zgodna z interpretacją zamierzoną okazuje się zbyt łatwo osiągalna. To istotnie jest kłopot. Lecz czy jest to kłopot antyrealistyczny, a n t y r e a l i s t y c z n y na innej zasadzie niż dzięki tendencyjnej definicji? Wydaje mi się to dokładnym przeciwieństwem tradycyjnego antyrealizmu. (...) Gdziekolwiek tradycyjny antyrealizm widzi brak, Putnam wskazuje na nadmiar¹⁶.

Odpowiedź Putnama można streścić następująco: Stwierdzenie, że nasze słowa odnoszą się do nieskończenie wielu przedmiotów jednocześnie, różnych w różnych modelach, jest absurdem. Dopuszczenie takiej możliwości czyni nie tylko realizm metafizyczny niewysławialny, czyni niemożliwym mówienie o świecie rzeczywistym. Jeśli bowiem mówimy jednocześnie o nieskończenie wielu rzeczach, to o czym mówimy?¹⁷

Ostatni argument realisty dotyczy zasadności stosowania w rozważanej tu polemice narzędzi logicznych, których użył Putnam. Zarzut opiera się na spostrzeżeniu, że wykorzystywane przez Putnama twierdzenia teorii modeli mogą służyć za podstawę odrzucenia radykalnego sceptycyzmu tylko w przypadku, jeśli niemożliwe jest, by nasza idealna teoria myliła się w kwestii ilości elementów świata. To zaś jest zagwarantowane jedynie wtedy, gdy świat posiada ich nieskończoną ilość, w przeciwnym razie rzeczywistość zawsze mogłaby okazać się za mała w stosunku do „wymagań” teorii. Rozumowanie Putnama jest zatem nieskuteczne, jeśli świat

¹⁶ D. Lewis, *Putnam's Paradox*, dz. cyt., s. 231-232.

¹⁷ Por. H. Putnam, *Realism without Absolutes*, w: tenże, *Words and Life*, Cambridge MA 1994. Por. przekład pol.: *Realizm bez absolutów*, w: *Wiele twarzy realizmu...*, dz. cyt., s. 454.

składa się ze skończonej ilości elementów. Choć zatem wszystkie współczesne teorie empiryczne zakładają, że świat dzieli się na nieskończoną liczbę części – czynią tak, ponieważ formalizm matematyczny, użyty do opisu rzeczywistości fizycznej, pozwala traktować czasoprzestrzeń jako składającą się z nieskończonej liczby „punktów”, których własności trzeba określić – nie jest to argument rozstrzygający. Wysuwane są bowiem zarzuty¹⁸, że zgodnie z dzisiejszym stanem wiedzy cząstek elementarnych jest skończenie wiele, zaś ciągłość czasoprzestrzeni nie jest własnością rzeczywistości samej w sobie, lecz cechą narzucaną jej przez własności narzędzia użytego do opisu „tak jak faktura powierzchni portretu nie reprezentuje gładkości skóry portretowanej damy, tylko własności fizyczne materialnego nośnika dzieła sztuki malarskiej”¹⁹.

Zarzut powyższy wydaje się nieprzekonujący. Jego słabym punktem jest uznanie, że posiadamy jakąś ideę tego, czym jest cząstka elementarna niezależnie od formalizmu matematycznego, za pomocą którego ją opisujemy, a to wydaje się wątpliwe²⁰. Z tego powodu analogia z portretem jest nieuprawniona. Gładkość ludzkiej skóry możemy bowiem poznawać bez pośrednictwa portretów i dlatego mamy ideę tej własności niezależną od faktury farby malarskiej.

Nawet jednak ewentualna słuszność powyższego zarzutu nie pozwala na zachowanie realistyczno-metafizycznego obrazu. Realizm metafizyczny jest nie do utrzymania, nawet jeśli świat posiada skończoną liczbę elementów, tak że może powstać problem „pomyłki” idealnej teorii na ten temat. Argument Putnama dowodzi bowiem, że jeśli prawdziwa teoria na temat świata jest różna od naszej idealnej teorii, to i ona nie ustala odniesienia przedmiotowego swoich terminów – prawdziwość wszystkich zdań pozostaje niezmienną mimo zmian ekstensji oraz intensji terminów w nich użytych. Nadal nie ma jednej wyróżnionej relacji korespondencji i odniesienia przedmiotowego. Nadal teoria prawdziwa we wszystkich możliwych światach nie mówi o konkretnych bytach, które

¹⁸ Por. A. Grobler, *Teoria prawdy i znaczenia w jednym*, „Filozofia/Logika: Filozofia Logiczna” 1994, red. J. Perzanowski, A. Pietruszczak i C. Gorzka, Toruń 1995, s. 46-47.

¹⁹ Tamże, s. 47.

istnieją same w sobie. Nadal prawda nie jest żadnego rodzaju korespondencją.

Podsumowując, należy zauważyć, że argument teoriomodelowy nie może być rozpatrywany w oderwaniu od szerszego filozoficznego kontekstu. Jest nie tyle krytyką realizmu metafizycznego, co reprezentacjonizmu²¹. Putnam przyznaje, że jeśli świat jest pełen form, a umysł posiada zdolność ich bezpośredniego ujmowania, lub jeśli wszechświat posiada zrozumiały dla nas punkt widzenia, to jego, Putnama, argument jest bezzasadny. Pisząc po latach, w roku 1989, wyraźnie umieszcza własne rozumowanie w szerszym kontekście filozoficznym – wskazuje, że terminy używane przez realistów do wskazania „utrwalacza” odniesienia przedmiotowego, takie jak „wyjaśnianie” lub „związek przyczynowy”, albo zakładają same pojęcie intencjonalności, co prowadzi do kółkości argumentów realistów i podatności na zarzut, że „to tylko kolejna teoria”, albo słuchając ich, „otrzymujemy tylko scholastycznie brzmiące dźwięki jako rozwiązanie naszej łamigłówki”²². Dlatego właśnie od początku oskarża swoich krytyków, twierdzących, że odniesienie przedmiotowe jest ustalone przez istniejącą niezależnie od pomiotu przyczynowość samą w sobie, o ignorowanie własnego stanowiska epistemologicznego. Piśze o nich:

Filozofują tak, jak gdyby naiwny realizm był według nich słuszny, lub – równoważnie – jak gdyby oni i tylko oni pozostawali w jakiejś *a b s o l u t n e j* relacji do świata. To, co o n i nazywają „związkiem przyczynowym” jest rzeczywistym związkiem przyczynowym, i o c z y w i ś c i e istnieje jakoś w tym ich przypadku pewna wyróżniona relacja korespondencji między tym wyrażeniem a pewną określoną relacją²³.

²⁰ Por. H. Putnam, *Pragmatyzm. Pytanie otwarte*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1999, s. 87 i n.

²¹ S. Boulter (*Putnam's „Home Coming”*, „Philosophy”, 72, 1997, s. 595-601) przekonuje, że uświadomiwszy sobie niespójność reprezentacjonizmu i realizmu, Putnam powinien był odrzucić ten pierwszy, a pozostać przy drugim. Istotnie, dalsza ewolucja poglądów doprowadziła Putnama do odrzucenia reprezentacjonizmu. Czy oznacza to, i czy oznaczać powinno, powrót do realizmu metafizycznego, zostanie rozważone w trzecim rozdziale niniejszej pracy (s. 123-132, 143-147).

²² Tamże, s. 355.

²³ H. Putnam, *Cóż po filozofie?*, dz. cyt., s. 488.

Putnam dowodzi, że jeśli nie przyznamy umysłowi zdolności bezpośredniego sięgania do świata, stwierdzenie, że coś poza ograniczeniami teoretycznymi i operacyjnymi interpretuje nasz język, jest nonsensowne. Jeśli umysł nie może porównać „z zewnątrz” systemu reprezentacji z nieskonceptualizowaną rzeczywistością, jedynym możliwym modelem funkcjonowania języka jest „semantyka antyrealistyczna”, zgodnie z którą „język jest w pełni zrozumiały wtedy, gdy procedura weryfikacji jest odpowiednio opanowana, a nie wtedy, gdy rozpoznane są warunki prawdziwości (w sensie klasycznym)”²⁴. Oznacza to, że nasze rozumienie języka polega na umiejętności stosowania go, zaś fakt takiego a nie innego sposobu używania symboli jest wyjaśniany przez odwołanie się do ograniczeń teoretycznych i operacyjnych, one bowiem kierują procedurami weryfikacji. Jeśli nasze rozumienie nie wyznacza odniesienia przedmiotowego słów, czyli jeżeli to ostatnie jest czymś niezależnym od rozumienia, to relacja odniesienia przedmiotowego jest dla nas całkowicie niezrozumiała. Oznacza to, że nawet jeśli realista metafizyczny ma rację, nie rozumiemy realizmu *metafizycznego*, nie rozumiemy zatem, co to znaczy, że realista metafizyczny ma rację. Sądzę, że to właśnie miał na myśli Putnam, gdy pisał, że „stanowiska realizmu metafizycznego nie da się nawet zrozumiale sformułować”²⁵.

²⁴ H. Putnam, *Modele i rzeczywistość*, dz. cyt., s. 217.

²⁵ Tenże, *Cóż po filozofie?*, dz. cyt., s. 508. Przykładem nieudanej próby zrozumiałego sformułowania realizmu *metafizycznego* jest analiza argumentu teoriomodelowego, jaką przeprowadził Van Cleve (*Semantic Supervenience and Referential Indeterminacy*, „Journal of Philosophy”, 89, 1992, s. 344-361). Broni on semantycznego eksternalizmu, analogicznego do eksternalizmu epistemologicznego: jak wedle tego ostatniego poglądu to, co sprawia, że wiemy, samo nie musi być nam znane, tak – wedle pierwszego – to, co sprawia, że odnosimy się, nie musi samo być przedmiotem odniesienia. Eksternalizm taki wynika, według Van Cleve’a, z założenia o semantycznej superweniencji, czyli z poglądu, zgodnie z którym obowiązuje zasada: Kiedykolwiek mamy do czynienia z faktami semantycznymi – na przykład takimi, że x odnosi się do y lub że zdanie Z_1 znaczy to samo co Z_2 – jest tak dzięki jakimś faktom niesemantycznym. Zauważmy jednak, że fakty leżące u podłoża zjawisk semantycznych mogą być rozumiane nierealistycznie (w *metafizycznym* sensie słowa „realizm”), tzn. jako uchwytywane poprzez ograniczenia operacyjne i teoretyczne. Samo przyjęcie superweniencji semantycznej nie prowadzi jeszcze do realizmu *metafizycznego*. Chcąc za-

Kwestia byłaby zatem rozstrzygnięta, gdyby nie fakt, że istnieją formy obiektywizmu odporne na argument teoriomodelowy.

3. Krytyka idei radykalnej niezależności świata od umysłu.

Argument odwołujący się do semantycznego eksternalizmu

Czytając teksty filozoficzne, można natknąć się na przypowieść o szalonym naukowcu, który umieścił żywy ludzki mózg w specjalnym naczyniu i za pomocą impulsów nerwowych wytwarza temu mózgowi kompletny, lecz złudny obraz świata, przy czym częścią tego obrazu jest treść przekonania mózgu w naczyniu, iż jest on normalną osobą ludzką, posiadającą ciało. Jest to scjentystyczna wersja kartezjańskiej hipotezy złośliwego demona. Używana jest ona najczęściej przez sceptyków, którzy pytają: Skoro przedstawiona sytuacja jest fizycznie możliwa, to jak udowodnić, że nie znajdujemy się w sytuacji mózgu w naczyniu i ulegamy fatalnemu złudzeniu? Putnam zauważa natomiast, iż „opisane położenie nadaje się również doskonale do zilustrowania kwestii stosunku umysłu do rzeczywistości”²⁶. Przypowieść o mózgach w naczyniu jest dla Putnama ilustracją pewnej ogólniejszej idei – ontologicznego obrazu, według którego nasza sytuacja jest podobna do sytuacji mózgów w naczyniu, tzn. zgodnie z którym prawdziwa natura świata, poznawalna z „Boskiego Punktu Widzenia”, „znikąd”, jest nam niedostępna.

Ontologiczna idea, której ilustracją jest przypowieść o mózgach w naczyniu, wymyka się teoriomodelowym argumentom Putnama. Oferuje bowiem potrzebny „utrwalacz” odniesienia przedmiotowego. Głosi, iż odniesienie przedmiotowe

tem obalić argumentację Putnama, Van Cleve musiałby odróżnić niesemantycznego sprawcę zjawiska odniesienia od wszystkiego, co możemy zrozumieć – bo to ostatnie zawiera się wewnątrz obszaru wyznaczonego przez ograniczenia operacyjne i teoretyczne. Tym samym jednak musiałby uznać swoje stanowisko za z definicji niezrozumiałe.

²⁶ Tenże, *Mózgi w naczyniu*, dz. cyt., s. 303.

ustalone jest przez jakościową tożsamość reprezentacji i jej przedmiotu odniesienia. Innymi słowy: reprezentacje, utożsamione tu z pojęciami, odnoszą się do tych rzeczy w świecie, które posiadają zupełnie lub w przeważającej mierze takie same własności, jakie przypisuje im pojęcie.

Zdaniem Putnama obraz ten jest nie do utrzymania. Argumentacja autora *Reason, Truth, and History* przeciwko radykalnemu sceptycyzmowi odwołuje się do warunków odniesienia przedmiotowego. Rozumowanie przebiega następująco:

Punktem wyjścia jest eksternalizm semantyczny – teza, że znajdujący się w umyśle system reprezentacji nie posiada wpisanego weń, istotowego odniesienia do rzeczywistości pozaumysłowej, pozajęzykowej – odniesienie przedmiotowe reprezentacji jest bowiem uzależnione od pozawerbalnych związków podmiotu poznającego ze światem, a zwłaszcza od tego, jak doszło do utworzenia danego systemu reprezentacji²⁷. Korzystając z powyższych tez, Putnam pokazuje, że odniesienie przedmiotowe słów mózgu w naczyniu określa warunki prawdziwości wypowiedzianego przezeń zdania: „Jestem mózgiem w naczyniu” w taki sposób, iż wyrażone w tym zdaniu przekonanie jest fałszywe. Reprezentacje odnoszą się do rzeczy, które pełniły odpowiednią rolę w utworzeniu przez umysł tych reprezentacji. W przypadku mózgów w naczyniu rolę taką pełniły wrażenia wywoływane przez aparaturę, do której mózgi są podłączone, a nie prawdziwe rzeczy i relacje przestrzenne w świecie rzeczywistym. Stąd słowa „mózg”, „naczynie”, „w” wypowiedziane przez mózgi w naczyniu odnoszą się do mózgów, naczyń i relacji przestrzennych w świecie pozoru. Jeśli zatem ktoś może pomyśleć prawdziwie, że jest rzeczywistym mózgiem w rzeczywistym naczyniu, nie jest takim mózgiem w takim naczyniu. Co więcej, ponieważ ograniczenia odniesienia przedmiotowego powodują, że mózgi w naczyniu nie mogą odnosić się do mózgów ani do naczyń, to jeśli ktoś może rozważać hipotezę, że jest mózgiem w naczyniu, to – niezależnie od jej prawdziwości – nie jest mózgiem w naczyniu, ponieważ rozważając tę hipotezę, odnosi się właśnie do mózgów i do na-

²⁷ Dokładne przedstawienie Putnamowej teorii znaczenia i odniesienia przedmiotowego zostanie zamieszczone w czwartym rozdziale pracy (s. 167-199).

czyń. Zatem hipoteza, że jesteśmy mózgami w naczyniu, jest samoobalalna.

Putnam uogólnia wynik swojego rozumowania i twierdzi, że stosunek umysłu do rzeczywistości nie jest w żaden sposób podobny do stosunku mózgu w naczyniu do świata poza naczyniem. Nie jest bowiem możliwe zrozumiałe sformułowanie takiej hipotezy, gdyż jeśli została by sformułowana, to eksternalizm semantyczny pozwoliłby przeprowadzić względem niej dokładnie takie samo rozumowanie jak wobec hipotezy o mózgach w naczyniu. Samoobalalny jest zatem pogląd, wyrażany poprzez obraz mózgu w naczyniu – świat, który poznajemy i w którym żyjemy, jest tylko „pozorem” lub zjawiskiem, natomiast „prawdziwa” rzeczywistość jest dla nas niepoznawalna.

W powyższym kontekście można zignorować zastrzeżenie wysunięte przez H.W. Noonana²⁸, że argument w takiej formie, w jakiej został przedstawiony przez Putnama, nie obala wprost tezy sceptyka, ponieważ ten ostatni twierdzi, że nie możemy wiedzieć, czy jesteśmy mózgami w naczyniu, a nie że nimi nie jesteśmy. Zdaniem Noonana należy tak reformułować argument, aby jego konkluzją było twierdzenie: „Mogę wiedzieć, że nie jestem mózgiem w naczyniu”. Putnamowi nie chodzi jednak przede wszystkim o przezwyciężenie problemu sceptycznego, lecz o rozstrzygnięcie kwestii, czy realizm *metafizyczny* ma sens.

Możliwym kontrposunięciem realisty jest tzw. metajęzykowa interpretacja argumentu Putnama²⁹, głosząca, iż autor *Reason, Truth, and History* pokazał jedynie, że zdanie: „Nie jestem mózgiem w naczyniu”, wypowiedziane zarówno przez normalnego człowieka³⁰, jak przez mózg w naczyniu, jest prawdziwe, czyli jest prawdziwe w obu kontekstach. Putnam nie dowiódł jednak, iż nasz kontekst jest kontekstem normalnego

²⁸ H.W. Noonan, *Reflections on Putnam, Wright and Brain in Vats*, „Analysis”, 58 (1), 1998, s. 59-62.

²⁹ Por. G. Forbes, *Realism and Skepticism: Brains in a Vat Revisited*, „Journal of Philosophy”, 92, 1995, s. 205-223.

³⁰ W literaturze angielskiej występuje tu termin „embodied” – „wcielony”. W języku polskim posiada on niepotrzebne konotacje religijne, chodzi wszak jedynie o „normalną” osobę ludzką, żyjącą poza naczyniem i kontaktującą się ze światem za pomocą swoich zmysłów.

człowieka, a nie mózgu w naczyniu. Aby ktoś mógł wiedzieć, że zdanie: „Nie jestem mózgiem w naczyniu” jest prawdziwe w tym sensie, iż nie jest on mózgiem w naczyniu, musi rozumieć zdanie: „Nie jestem mózgiem w naczyniu”, czyli znać jego rzeczywiste odniesienie. Musi wcześniej rozpoznać rzeczywisty kontekst, w którym je wypowiada, musi więc wcześniej wiedzieć, że nie jest mózgiem w naczyniu. Rozumowanie Putnama kręci się zatem w błędnym kole.

Zarzut błędnego koła jest jednak niesłuszny. Wykazał to między innymi Forbes. Forbes dowodzi, że mogę rozumieć zdanie: „Nie jestem mózgiem w naczyniu”, zanim poznam kontekst, w którym je wypowiadam. Przekonuje on, że rozumienie zdania: „Nie jestem mózgiem w naczyniu” przypomina sytuację zagubionego podróżnika, który, choć nie potrafi zidentyfikować miejsca swego położenia na mapie, rozumie zdanie: „Tutaj gdzie teraz jestem, jest niebezpiecznie”. Podróżnik zna sąd wyrażany przez zdanie: „Przez «tutaj» odnoszę się do tutaj”. Jest to egocentryczny sposób mówienia, nie angażujący pojęć, które identyfikują położenie z zewnątrz (na przykład współrzędnych na mapie). Przez „tutaj” podróżnik ma na myśli: „miejsce, gdzie teraz się znajduję” – a to zdanie jest dla niego zrozumiałe, pomimo że jest zagubiony. Na podobnej zasadzie mogę zrozumieć zdanie: „Nie jestem mózgiem w naczyniu”, pomimo że nie rozpoznaję, czy – wypowiadając je – znajduję się w naczyniu, czy też nie. Mówiąc „mózg”, mam bowiem na myśli to coś, co jest mi dane bezpośrednio lub reprezentowane w odpowiedni sposób. Owo „coś” znam od wewnątrz, egocentrycznie, jak „tutaj”. Dlatego, rozumiejąc zdanie: „Nie jestem mózgiem w naczyniu” – wiedząc, że jestem „tym” – mogę poprawnie wyciągnąć wniosek, że nie jestem mózgiem w naczyniu. Mogę zatem wiedzieć, że nie jestem mózgiem w naczyniu.

Interpretacja Forbesa jest zgodna z poglądami Putnama – eksternalizm semantyczny, którego broni autor *Znaczenia wyrazu „znaczenie”* i który wykorzystuje on w swoim argumentacie, opiera się właśnie na wskazaniu, że większość, jeśli nie wszystkie wyrazy naszego języka uzyskują odniesienie przedmiotowe w opisany przez Forbesa – egocentryczny – sposób. Z jednej strony odnoszą się bowiem, według Putnama, do tego, z czym zetknęliśmy się w odpowiedni sposób, gdy wyrazy te

stawały się nazwami. Z drugiej zaś strony, do ustanowienia relacji referencji nie jest potrzebna wiedza na temat obiektywnej natury przedmiotów odniesienia.

Sam Forbes jednak – zgadzając się, że Putnam wykazał, iż możemy wiedzieć, że nie jesteśmy mózgami w naczyniu – wysuwa wobec argumentacji zawartej w *Reason, Truth, and History* zarzut na bardziej podstawowym poziomie³¹. Celem argumentacji Putnama było, pamiętajmy, podważenie realizmu *metafizycznego*, poglądu oddzielającego prawdę od wyidealizowanej racjonalnej akceptowalności i propagującego ontologiczny obraz świata, zgodnie z którym umysł i zewnętrzna wobec niego rzeczywistość są radykalnie rozdzielone i niezależne do siebie. Putnamowi nie chodzi jedynie o to, że nie jesteśmy mózgami w naczyniu. Chce on pokazać, że nasza sytuacja nie jest w żaden sposób podobna do ich sytuacji – tzn. że poza tym, co nam się jawi jako świat, nie istnieje inna, „prawdziwa” rzeczywistość, i że to, co nam się jawi jako świat, nie jest tylko zjawiskiem. Tego jednak, zdaniem Forbesa, argument Putnama nie pokazuje.

Argument Putnama nie wyklucza bowiem, zdaniem Forbesa, pojmowania *metafizycznej* możliwości, iż jesteśmy mózgami w naczyniu – możemy wyobrazić sobie możliwy świat, w którym wszystkie istoty myślące, w tym także my, są mózgami w naczyniu. Pojmujemy wszak kontrast pomiędzy naszą sytuacją – tj. sytuacją ludzi posiadających ciała – a sytuacją mózgów w naczyniu. Jeden pojmowalny przykład kontrastu ustanawia zaś, zdaniem Forbesa, pojmowalność kontrastu w ogóle. Realista może zatem abstrahować od konkretnego przypadku – tj. od przypowieści o mózgach w naczyniu pojmowanej dosłownie – i zbudować tezę bardziej ogólną; może postawić hipotezę, że – nie będąc, co prawda, mózgami w naczyniu – jesteśmy w sytuacji do nich analogicznej. Z naszego punktu widzenia mózgi w naczyniu nie mają możliwości poznania pewnych prawd i zrozumienia w pełni własnej sytuacji w świecie. Skąd zatem wiemy, że my także nie jesteśmy pozbawieni możliwości poznania pewnych prawd i pełnego zrozumienia swojej sytuacji w świecie? Skąd wiemy, że nie istnieją konteksty, mające się do naszego tak jak nasz do sytu-

³¹ Por. G. Forbes, *Realism and Scepticism...*, dz. cyt., s. 219.

acji mózgów w naczyniu? Skąd wiemy, że nie istnieją punkty widzenia, z których wyglądamy tak, jak mózgi w naczyniu wyglądają z naszej perspektywy? Jak pisze Forbes:

Aby zapewnić zrównanie prawdy i rezultatu idealnego racjonalnego badania, musimy w oczywisty sposób wymagać, by idealnie racjonalni badacze nie byli w sytuacji, która jest relevantnie podobna do sytuacji mózgów w naczyniu. O ile dowód Putnama pozwala idealnie racjonalnemu badaczowi ustalić, że nie jest mózgiem w naczyniu, wydaje się jasne, że nie istnieje dowód tezy ogólnej: że nie znajduje się on w kontekście, który z jakiejś innej, niepojmowalnej perspektywy okazuje się tak samo ograniczony, jak sytuacja mózgów w naczyniu jest ograniczona z naszej perspektywy³².

Podobny zarzut postawił Putnamowi T. Nagel. Jego zdaniem, jeśli argument Putnama jest poprawny, wynika z niego „tylko tyle, że nie potrafię wyrazić mojego sceptycyzmu za pomocą słów: «Być może jestem mózgiem w naczyniu». Powinieniem zamiast tego powiedzieć: «Niewykluczone, że nie mogę nawet posiadać prawdziwej myśli dotyczącej tego, kim jestem, gdyż brakuje mi pojęć, niezbędnych do tego celu, których uzyskanie jest w mojej sytuacji niemożliwe!» Jeżeli to nie jest sceptycyzm, to nie wiem, co zasługuje na tę nazwę”³³.

Wydaje się, że sam Putnam wypowiadał się w sposób, który wspiera rozumowanie jego oponentów. W eseju *Cóż po filozofie?* napisał o mózgach w naczyniu: „Istnieją, rzecz jasna, prawdy, których nie są oni w stanie nawet wysłować; co jednak niewątpliwie odnosi się do każdego skończonego stworzenia”³⁴. Jeszcze wyraźniej „odslania się” przeciwnikom, pisząc takie słowa:

Mój pogląd nie ogranicza prawdy do tego, co jest dostępne ludziom. Raczej, w *Representation and Reality* sam odwoływałem się do argumentu Thomasa Nagela (najbardziej twardego realisty metafizycznego spośród tych, jacy istnieją) dowodzącego, że absurdem byłoby przypuszczać, iż nie mogłyby istnieć istoty rozumne, na tyle inteligentniejsze od nas, by ich myśli nie mogłyby być przez nas nawet zrozumiane; z pewnością (tak

³² Tamże, s. 221.

³³ T. Nagel, *Widok znikąd*, tłum. C. Cieśliński, Warszawa 1997, s. 89-90.

³⁴ H. Putnam, *Cóż po filozofie?*, dz. cyt., s. 485.

Nagel jak i ja dowodzimy) niektóre z tych myśli mogłyby być prawdziwe. (Myśli te mogłyby być zasadnie stwierdzalne w dostatecznie dobrych warunkach epistemicznych – zasadnie stwierdzalne przez te istoty, powiedzmy Alpha Centaurian, nawet jeśli nie przez nas.) Tak więc nie tylko mogą istnieć prawdy, które *jeszcze* nie są „dostępne ludziom”, lecz także mogą istnieć (spójnie z moim „realizmem wewnętrznym”) prawdy, które są prawdziwe „dzięki warunkom, których zajście może być, w zasadzie, niedostępne ludziom”.

Lecz nadal rzeczy się mają tak, jak to sformułowałem w przeszłości, że każdą prawdę, którą ludzie mogą zrozumieć, czynią prawdziwą warunki, które są, w zasadzie, dostępne jakimś ludziom w tym lub innym czasie, chociaż niekoniecznie są dostępne w każdym czasie wszystkim ludziom³⁵.

Ostatni akapit wyraża, zdaniem Putnama, różnicę w pojmowaniu prawdy, jaka cechuje jego realizm i realizm *metafizyczny*. Jest jednak raczej tak, że powyższy cytat jest przykładem myśli, które pozostają w sprzeczności z zasadniczymi poglądami Putnama, sprzeczności wynikających z trudności właściwego sformułowania realizmu niemetafizycznego.

Putnam popełnia błąd, głosząc powyższe tezy. Zarzut Forbesa opiera się bowiem na tych samych założeniach, na których opiera się Nagela obrona realizmu – obrona, którą Putnam w cytowanym tu fragmencie akceptuje. Akceptując ją, powinien jednak zaaprobować także zarzut Forbesa i wycofać się ze swego argumentu antysceptycznego.

Putnam nie musi jednak wycofywać się ze swego stanowiska, gdyż tak Nagelowska, jak i Forbesowa obrona realizmu jest błędna, co spróbuję niżej pokazać.

Nagel dyskutuje z pewną interpretacją koncepcji Davidsona. Davidson wskazywał, iż nie posiadamy pojęcia prawdy będącej czymś więcej niż prawdziwością we wszystkich językach dla nas zrozumiałych, czyli przetłumaczalnych na nasz język. W związku z tym nasze ogólne pojęcie rzeczywistości dotyczy tylko tego, co moglibyśmy pojąć i uznać za rzeczywiste. Nagel przyznaje, że nie dysponuje żadną alternatywną koncepcją myślenia, języka i prawdy. Sądzi jednak „że stanowisko realistyczne można uznać za niezrozumiałe tylko w oparciu

³⁵ Tenze, *Reply to Anderson*, „Philosophical Topics” (*The Philosophy of Hilary Putnam*), vol. 20, n. 1, 1992, s. 364.

o takie argumenty, które zmuszą nas do odrzucenia także innych, o wiele mniej kontrowersyjnych twierdzeń”³⁶. Przedstawia następnie eksperyment myślowy: każe nam wyobrazić sobie świat, w którym najinteligentniejsze istniejące istoty są na poziomie rozwoju intelektualnego ludzkich dziewięciolatków; poza tym świat ten jest dokładnie taki jak nasz. Następnie pyta, czy możemy takim istotom przypisać „ogólne pojęcie rzeczywistości, dotyczące również (choć mogą się one o tym nigdy nie dowiedzieć) praw ogólnej teorii względności i wszystkich innych cech wszechświata, które mogą zrozumieć ludzie”³⁷. Nagel twierdzi, że odmówienie owym istotom takiego pojęcia, wszak sensownego i nawet prawdziwego, jest „nad wyraz sztuczne”. Uważa więc, że należy im je przypisać. Lecz jeśli te istoty mogą posiadać ogólne pojęcie rzeczywistości dla nich niepojmowalnej, my również możemy posiadać takie pojęcie. A zatem realizm *metafizyczny* jest poglądem sensownym.

Rozumowanie Nagela jest wadliwe przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, aby jego przykład mógł stanowić dobry odpowiednik naszej sytuacji, Nagel musi zakładać to, czego ma dowieść. Możliwe są bowiem dwie interpretacje powyższego obrazu. Albo jest to tylko nasz, ludzki obraz – lecz wtedy nie można przeprowadzać analogii między sytuacją „dziewięciolatków” widzianych z zewnątrz, z naszego punktu widzenia, a naszą sytuacją, wobec której nasz ludzki punkt widzenia nie znajduje się na zewnątrz. Albo też należy uznać, że sytuacja „dziewięciolatków” jest wyobrażona znikąd – wtedy jednak zakłada się realizm. Druga wada argumentu Nagela wiąże się z faktem, że odmowa przypisania „dziewięciolatkom” ogólnego pojęcia rzeczywistości nie musi być czymś sztucznym. W rzeczywistości psychologowie odmawiają niektórym upośledzonym i dzieciom w pewnym wieku posiadania pojęć abstrakcyjnych. Uznają, że ich język jest przekładalny na część naszego języka, podczas gdy nasz język nie jest przekładalny na ich język.

Nagel często powtarza, jest to jeszcze jeden jego argument, że realizm jest dla człowieka naturalny. Nie zauważa jednak, że naturalny realizm jest czymś innym niż teoria proponowa-

³⁶ T. Nagel, *Widok znikąd*, dz. cyt., s. 116.

³⁷ Tamże, s. 118.

na przez niego. Naturalny realizm uważa za realne ciemnobrązowe krzesła, piękne obrazy i dobrych ludzi. Naturalny realizm jest też realizmem epistemologicznym i uważa radykalny sceptycyzm za wytwór chorego umysłu oraz pogląd, z którym nie da się żyć.

Realizm *metafizyczny* posiada pozory zrozumiałości dzięki żonglowaniu pojęciami realizmu naturalnego. Takie żonglowanie nie ma nic wspólnego z normalnym posługiwaniem się tymi pojęciami. „Realista z ulicy” posiada jakąś koncepcję istnienia oraz jakieś pojęcie wszystkiego, potrafi wytłumaczyć, co te pojęcia znaczą inaczej niż tylko przez ich powtórzenie z napięciem metafizycznym na twarzy. Natomiast wedle Nagela istnienie nie ma nic wspólnego z naszą koncepcją istnienia. Wtedy jednak słowo „istnienie” okazuje się pustym dźwiękiem. Aby ujawnić całkowitą niezrozumiałość teorii autora *Widoku znikąd*, dokonajmy w niej drobnej zmiany terminologicznej. Rzeczywistość dla nas pojmowalną nadal nazywajmy rzeczywistością i mówmy o niej, że istnieje. Natomiast niepojmowalną dla nas resztę, skoro nie wiemy, czy ma cokolwiek wspólnego z rzeczywistością – gdybyśmy wiedzieli, pojęlibyśmy ją w pewnym stopniu – nazwijmy „plubrą” i mówmy o niej, że plubrzy. Jeśli Nagel ma rację, nie możemy stwierdzić, czy słuszne jest uznanie istniejącej rzeczywistości i plubrzącej plubry za przypadki asy, która sasa. Realizm Nagela jest zrozumiały w dokładnie takim stopniu, jak mówienie o plubrzącej plubrze i sasającej asie.

Z podobnych powodów, dla których Nagela obrona realizmu jest próbą nieudaną, chybiony jest zarzut Forbesa. Zdolność stworzenia opisu świata, w którym wszyscy są mózgami w naczyniach – Forbes nazywa ją zdolnością do rozważania metafizycznej możliwości, że jesteśmy mózgami w naczyniach – nie niesie żadnych metafizycznych konsekwencji. Choć świat taki nie sprzeciwia się żadnym prawom fizyki – co powoduje, że jesteśmy skłonni traktować go jako świat możliwy – nie oznacza to, że świat rzeczywisty mógłby być takim właśnie światem. Rozpatrywany tu opis konstruujemy bowiem z naszego punktu widzenia i w naszych terminach, które odnoszą się do mózgów, naczyń i świata poza naczyniami tylko dlatego, że my jesteśmy normalnie usytuowani w świecie. Opisujemy zatem ów możliwy świat, jakbyśmy –

jako jedyni – byli w tym świecie poza naczyniem. Próba powiedzenia, że nasza sytuacja jest pod istotnymi w niniejszym kontekście względami taka jak sytuacja mózgów w naczyniu, jest próbą jednoczesnego usytuowania się na zewnątrz i wewnątrz naczynia.

Ulegamy tu swoistemu złudzeniu. Na podstawie semantycznego eksternalizmu, zawierającego tezę o przyczynowych ograniczeniach odniesienia przedmiotowego, twierdzimy, że mózgi w naczyniu odnoszą używane przez siebie wyrazy: „mózg”, „naczynie”, „w” do mózgów, naczyń i relacji przestrzennych w świecie pozoru w ten sposób, iż ich zdanie: „Nie jesteśmy mózgami w naczyniach” jest prawdziwe, a pomimo to ich położenie jest z naszego punktu widzenia żałosne. Wnioskujemy zatem błędnie, że skoro eksternalizm semantyczny stosuje się i do nas, w ten sam sposób fakt, że nasze zdanie: „Nie jesteśmy mózgami w naczyniach” jest prawdziwe, nie wyklucza możliwości, iż nasze położenie, analizowane z czyjegoś punktu widzenia, jest analogicznie żałosne. Mamy tu do czynienia ze złudzeniem, ponieważ zapominamy, że wypowiediane przez mózgi w naczyniu zdanie: „Odnosimy nasze słowa do rzeczy, z którymi wchodzimy w pozawerbalne (między innymi przyczynowe) relacje”, nie oznacza, że odnoszą one – w naszym sensie słowa „odnosić” – swoje słowa do rzeczy, z którymi wchodzi w pozawerbalne (między innymi przyczynowe) relacje. Putnam zwraca uwagę, że „mózgi w naczyniu nie mogą odnosić się do pozanaczyniowego pojęcia przyczynowości, na tej samej zasadzie, na której nie mogą odnosić się do pozanaczyniowego pojęcia mózgu”³⁸. Jeśli zatem mózgi w naczyniu budują swoją teorię znaczenia i twierdzą: „Odniesienie przedmiotowe naszych słów zależy od relacji przyczynowych pomiędzy nami a naszym otoczeniem”, mówią zupełnie co innego niż my, gdy mówimy: „Odniesienie przedmiotowe słów mózgów w naczyniu zależy od relacji przyczynowych pomiędzy nimi a ich otoczeniem”. Także „my nie posiadamy dostępu do pojęcia przyczynowości, które wykraczałoby poza nasz szczególny sposób usytuowania w świecie”³⁹. A to oznacza, że stwierdzenie Forbesa: „o ile dowód Putnama

³⁸ H. Putnam, *Reply to Anderson*, dz. cyt., s. 362.

³⁹ Tamże, s. 362-363.