

Krzysztof Czerniawski

Filozofia bez ontologii

Analiza i Egzystencja 6, 200-208

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KRZYSZTOF CZERNIAWSKI

FILOZOFIA BEZ ONTOLOGII

Hilary Putnam, *Ethics without Ontology*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press 2004, s. XIV+160.

Recenzowana książka składa się z dwóch części. Pierwszą stanowią cztery wykłady wygłoszone przez Putnama na uniwersytecie w Perugii w październiku 2001 r. w ramach serii Wykładów Hermesowskich, pod tytułem *Etyka bez ontologii*, który później stał się tytułem całej interesującej nas książki, a drugą dwa wykłady wygłoszone przez niego na wiosnę tego samego roku na uniwersytecie w Amsterdamie w ramach Wykładów Spinozjańskich, pod tytułem „Oświecenie i pragmatyzm”. W Wykładach Hermesowskich Putnam przede wszystkim argumentuje przeciwko zarówno możliwości, jak i konieczności uprawiania ontologii w celu zapewnienia podstawy myśleniu etycznemu. Ponieważ mają one charakter głównie krytyczny, Putnam zdecydował się dołączyć do nich Wykłady Spinozjańskie, które „dają obraz, chociaż krótki, mojego «pozytywnego» myślenia etycznego” (s. 5).

Parafrazując tytuł jednego z wykładów stanowiących pierwszą część książki, „Obiektywność bez obiektów”, stanowisko Putnama z Wykładów Hermesowskich można podsumować hasłem „Obiektywność bez ontologii”. Zdaniem Putnama, ontologia jest dyscypliną całkowicie martwą i bezpłodną, dostarczającą jedynie pozorów wyjaśnienia, a nawrót szacunku do niej po artykule Quine’a *O tym, co istnieje*, „miał i ma katastrofalne konsekwencje dla niemal każdej części filozofii analitycznej” (s. 2). Fałszywe jest bowiem stojące u podstaw ontologii założenie że istnieje jakiś właściwy, dosłowny i rzeczywisty sens takich słów, jak „istnieć”, „indywiduum”, „obiekt” oraz związane z nim przekonanie, że „świat wyznacza jedyny «prawdziwy» sposób podzielenia świata na obiekty, sytuacje, własności etc.” (s. 51). Głównym argumentem przeciwko temu założeniu pozostaje dla Putnama nadal argument z względności ontologicznej, przedstawiony przez niego w *Wielu twarzach realizmu*¹, przy czym posługuje się on nawet tym samym przykładem róż-

¹ H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu*, [w:] tenże, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1998, s. 343–346 i 359–363.

nicy w opisie świata złożonego z trzech obiektów x_1, x_2, x_3 na gruncie semantyki Carnapa i jednocześnie z siedmiu obiektów na gruncie mereologii Leśniewskiego, według której dla dowolnych dwóch konkretów istnieje przedmiot będący ich sumą. Putnam zgadza się ze swoimi krytykami, że nie można mówić, iż Carnap i Leśniewski spierają się ze sobą co do istnienia pewnych przedmiotów, ponieważ faktem jest, że mówią oni po prostu językami, gdzie słowo „przedmiot” ma różny sens. Zauważa jednak, że z tego wynika, iż nie można traktować poważnie, jak chcą tego ci krytycy, pytania, czy na przykład sumy mereologiczne rzeczywiście istnieją. Nie jest wcale tak, że Carnap odrzucił istnienie sum mereologicznych, a Leśniewski je przyjął. Nie ma bowiem żadnego „rzeczywistego” istnienia, żadnego właściwego, jedyne go sensu słowa „istnieć”, „przedmiot” czy „substancja”, poza wybranym układem pojęciowym, zaproponowanym przez Carnapa, Leśniewskiego, czy jakimkolwiek innym. Carnap i Leśniewski dokonali więc jedynie wyboru pewnego szczególnego sposobu mówienia, a nie ontologii, natomiast kwestia istnienia sum mereologicznych jest czysto konwencjonalna, a nie faktyczna.

Czy jednak Quine nie dowiódł, że nie istnieją kwestie czysto konwencjonalne? Putnam twierdzi, że Quine trafnie zauważył, iż nie ma gwarancji, że cokolwiek, co nazywamy konwencją, w pewnym momencie nie będzie musiało być przez nas porzucone, z powodów których obecnie nie jesteśmy w stanie przewidzieć. Ale przecież nie trzeba postulować jakichś wiecznych konwencji. Zdaniem Putnama istnieje pewien sens słowa „konwencja”, wskazany przez Davida Lewisa, według którego konwencja jest po prostu *rozwiązaniem dla pewnego rodzaju problemu koordynacyjnego*, i o taką właśnie konwencję mu chodzi. Tak więc kwestia wyboru aksjomatów mereologii bądź ich odrzucenia jest czymś podobnym do kwestii decyzji, czy w Anglii powinniśmy się umówić co do jeżdżenia lewą czy prawą stroną jezdni, i nie ma nic wspólnego z metafizyką „analityczności”, „aprioryczności” czy „niekorygowalności”.

Ponadto Quine’owska metafora nici, które nie są ani całkiem czarne, ani całkiem białe – ponieważ żadne zdanie nie jest prawdziwe ani całkowicie na mocy konwencji, ani na mocy doświadczenia – sugeruje, że powinniśmy być zdolni do odróżnienia, w jakim stopniu dane zdanie jest „białe”, a w jakim „czarne”. To jednak prowadzi nas z powrotem do idei faktów o świecie, niezależnych od jakiegokolwiek konwencji, bo tym właśnie jest „czarna farba”, czysty faktyczny komponent, niezanieczyszczony przez żadną domieszkę „farby białej”. Lepiej opisywać sytuację przez powiedzenie, że nasza empiryczna wiedza jest konwencjonalna ze względu na pewne alternatywy i faktyczna ze względu na inne. Tak więc powiedzenie, że są trzy obiekty w uniwersum dyskursu Carnapa byłoby opisaniem pewnego faktu w zestawieniu z powiedzeniem, że są cztery obiekty w tym uniwersum i kwestią

konwencji, w zestawieniu z opisem tej sytuacji w języku Leśniewskiego, w ramach którego istnieje tam siedem obiektów.

W ten sposób Putnam właściwie wraca do stanowiska Carnapa z *Empiryzmu, semantyki i ontologii*², chociaż oczywiście nie jest to żaden prosty, literalny powrót, bowiem zbyt wiele się w filozofii przez pół wieku zmieniło. Niemniej tak samo jak dla Carnapa, dla Putnana nie istnieje kwestia wyboru ontologii, lecz tylko kwestia wyboru aparatu pojęciowego. Nic więc dziwnego, że Quine, który protestował przeciwko takiemu „ontologicznemu nihilizmowi”, jest chyba głównym negatywnym bohaterem książki Putnana, a przytoczone przed chwilą ostrożne uwagi krytyczne wobec stosunku Quine’a do konwencji wszelkiego rodzaju to zaledwie przygrywka do krytyki o wiele głębszej. Quine rozróżniał pomiędzy systemem pojęciowym pierwszego rzędu, którym miała być nauka a systemem pojęciowym drugiego rzędu, czyli naszymi zdroworozsądkowymi przekonaniem o świecie, i twierdził że tylko ten pierwszy jest źródłem zobowiązań ontologicznych. Jest to stanowisko dokładnie przeciwne w stosunku do pluralizmu pojęciowego Putnana, zgodnie z którym możemy opisać świat za pomocą wielu różnych systemów pojęciowych. Należy jednak zauważyć, że w recenzowanej książce Putnam wycofuje się ze swojego wcześniejszego twierdzenia, że opisy pokoju za pomocą języka teorii fizycznej i języka potocznego są przykładami względności pojęciowej, ponieważ zauważa, iż nie mamy tutaj do czynienia z równoważnością poznawczą tych opisów, a tego właśnie wymaga względność pojęciowa. To, że możemy użyć obu tych schematów pojęciowych bez konieczności redukcji jednego lub obu z nich do jednej fundamentalnej i uniwersalnej ontologii, jest doktryną pluralizmu, którą implikuje względność pojęciowa. Obstawanie Quine’a przy obowiązywaniu tylko jednego schematu pojęciowego nauki jest zatem przykładem niedopuszczalnego monizmu, który sprawia, że musimy twierdzić, iż nie istnieją takie rzeczy jak stoły, krzesła czy akapity trudne do interpretacji, co jest konkluzją nie do przyjęcia. Co więcej, Putnam zauważa, że kiedy zaproponował sposób formalizacji matematyki za pomocą logiki modalnej, który unikał konieczności kwantyfikowania obiektów abstrakcyjnych, Quine odrzucił go, ponieważ jego zdaniem sprawiał, że nasze zobowiązania ontologiczne stawały się niejasne. Ta wrogość do logiki modalnej, nawet jeżeli modalności są tak samo jasne jak *matematyczne* sensy „konieczności” i „możliwości”, pokazuje, że przyjęcie przez Quine’a jednego sensu słówka *istnieć* było pierwotnym założeniem całej jego procedury, bo to jedynie w świetle tego założenia formalizacja matematyki za pomocą logiki modalnej mogła się jawić jako próba nieuczciwego ukrycia naszych zobowiązań ontologicznych.

² R. Carnap, *Empiryzm. Semantyka. Ontologia*, tłum. A. Koterski, Warszawa: Wyd. IFiS PAN 2005, s. 11–40.

Udana formalizacja matematyki bez odwołania się do ontologii bytów abstrakcyjnych to jeden z przykładów świadczących o tym, że możemy utrzymywać, iż pewne twierdzenia są prawdziwe, obiektywnie ważne, bez postulowania jakichkolwiek obiektów, z którymi miałyby one „korespondować”. Jednym słowem, możemy być obiektywni bez obiektów, czyli bez ontologii. I tak na przykład możemy bronić zasadności naszej logiki, postulując istnienie *prawd pojęciowych*, w przypadku których negacja ich asercji jest niezrozumiała. Jeżeli oddzielimy ideę prawdy pojęciowej od idei prawdy niekorygowalnej i prawdy przez zwykłe postulowanie, to żaden z argumentów Quine’a przeciwko prawdzie na mocy konwencji nie znajdzie zastosowania, szczególnie jeśli dodatkowo porzucimy ideę, że każda prawda jest albo pojęciowa, albo jest opisem faktu. Wiemy zaś o czymś, że jest prawdą pojęciową na mocy interpretacji, a interpretacja jest w samej swej istocie aktywnością podlegającą rewizji. Ten sposób rozumienia prawd pojęciowych świetnie współgra z uznaniem faktu, że prawdy pojęciowe i opisy empiryczne wpływają na siebie nawzajem, i czasami zdarza się, że naukowa rewolucja niszczy wystarczająco dużo przekonani będących empirycznym zapleczem naszych prawd pojęciowych, tak że zaczynamy widzieć, jak to, co nie miało sensu, może być prawdą. I tak na przykład przed zbudowaniem geometrii nieeuklidesowej powiedzenie, że istnieje jakiś trójkąt, w którym suma kątów wynosi więcej niż 180 stopni, nie miało sensu, zatem twierdzenie, że każdy trójkąt ma sumę kątów nie większą niż 180 stopni było prawdą pojęciową. Po powstaniu geometrii nieeuklidesowych twierdzenie to jednak przestało być taką prawdą.

Putnam uważa za fakt o wielkim metodologicznym znaczeniu wyróżnienie – w przeciwieństwie do Quine’a – stwierdzeń, które są prawdami pojęciowymi, czyli takich, których negacje nie mają sensu, jeśli mają być brane poważnie. Pytania w rodzaju: „Skąd wiesz, że nie-p nie ma podstaw?” albo: „Jaki masz dowód na to, że nie-p nie ma podstaw?” mogą być postawione i dyskutowane tylko, gdy wcześniej osiągniemy sukces w uczynieniu sensownym „możliwości że nie-p”. Prawdy pojęciowe nie są „podstawami naszej wiedzy” w starym absolutnym sensie, ale raczej w sensie wskazanym przez Wittgensteina w *O pewności*, gdy pisał on: „można by nieomal powiedzieć, że te fundamenty dźwigane są przez cały dom”³.

Niemniej pozostaje faktem, że nie wszystkie twierdzenia logiki są prawdami pojęciowymi. Niektóre z nich są prawdziwe na mocy dowodów. Stąd, żeby zrozumieć, co to znaczy być prawdą logiczną, trzeba nie tylko zaznajomić się z pewnymi oczywistymi prawdami pojęciowymi, ale także z całą procedurą logicznego uzasadniania. To wszystko nie zmienia jednak faktu, że nic w tej procedurze nie zmu-

³ L. Wittgenstein, *O pewności*, tłum. M. Sady, W. Sady, Warszawa: Aletheia 1993, s. 58 (§ 248).

sza nas do poszukiwania ontologicznych pseudowyaśnień w rodzaju istniejących samych w sobie sądów albo logicznej struktury świata.

Co to wszystko ma wspólnego z etyką? Putnam we wstępie do recenzowanej książki pisze, że może wydawać się dziwne, że książka o tytule *Etyka bez ontologii* poświęca więcej miejsca niż etyce takim dyscyplinom, jak filozofia logiki lub matematyki. Nie jest to jednak przypadek. Uważa on, że współczesny podział na oddzielone od siebie dyscypliny, takie jak etyka, epistemologia, filozofia umysłu czy filozofia logiki, często ukrywa fakt, że są w nich podnoszone tego samego rodzaju argumenty lub kwestie. Tymczasem tak samo jak w przypadku logiki, w celu uratowania obiektywności etyki nie musimy przyjmować, że etyka opisuje jakieś ontologiczne fakty (choćby niektóre, ale nie wszystkie, tezy etyki są deskrypcjami). Etyka jest formą refleksji rządzoną przez reguły prawdziwości i ważności tak samo, jak każda inna forma poznawczej aktywności. W związku z tym tak samo jak te inne formy ma charakter obiektywny. W szczególności niesłuszne jest często przyjmowane założenie, że etyka z samej natury jest dziedziną kwestii kontrowersyjnych. Po pierwsze, większość ludzi zgadza się co do takich kwestii etycznych jak to, że zabijanie niewinnych, oszukiwanie, kradzież, rozbój itp. są złe. Po drugie, równie kontrowersyjne, jak niektóre kwestie etyczne, w rodzaju aborcji, są także inne problemy praktyczne, takie jak kwestia możliwości stworzenia pokojowego, demokratycznego i bogatego społeczeństwa socjalistycznego albo kwestia słuszności wprowadzenia powszechnej opieki zdrowotnej w Stanach Zjednoczonych.

Putnam rozumie przez etykę nie system zasad, chociaż zasady są oczywiście częścią etyki, lecz raczej system powiązanych ze sobą zainteresowań i trosk (*concerns*), które jednocześnie wspierają się wzajemnie i pozostają ze sobą w częściowym napięciu. Jako przykłady najważniejszych zainteresowań i trosk Putnam podaje natychmiastowe rozpoznanie obowiązku pomocy przy konfrontacji z cierpiącym drugim człowiekiem, które jest podstawą etyki dla Levinasa, kwestię uniwersalności etyki, która jest zainteresowana w równym stopniu dobrem każdego człowieka, co zostało wspaniale wyrażone w imperatywie kategorycznym Kanta, i kwestię natury najbardziej godnego podziwu ludzkiego życia, co było głównym przedmiotem zainteresowania Arystotelesa. Także w kwestii etyki Putnam jest zatem pluralistą. Nie powinniśmy rezygnować z żadnego z wymienionych podejść do etyki, bowiem utracilibyśmy wtedy coś cennego. Podejścia te pozostają ze sobą w pewnym napięciu, lecz i wspierają się wzajemnie – na przykład etyka Kanta byłaby pusta i formalna, jeżeli nie uzupełnilibyśmy jej przez podejście Arystotelesa czy Levinasa.

Głównym pozytywnym bohaterem w dziedzinie etyki jest jednak dla Putnama Dewey, którego filozofii poświęcony jest pierwszy z Wykładów Spinozjańskich. Putnam rozróżnia w nich trzy oświecenia: z czasów Sokratesa i Platona, siedemnasto- i osiemnastowieczne oraz dwudziestowieczne, jeszcze nie przeprowadzone do

końca, którego głównym bohaterem ma być właśnie Dewey i generalnie pragmatyzm. Każdy z tych okresów charakteryzował się krytyką dotychczasowego rozumienia racjonalności i proponował radykalne reformy. Istniały jednak pomiędzy nimi także zasadnicze różnice. Platon proponował powstanie państwa opartego na zasadzie merytokracji, podczas kiedy oświecenie siedemnasto- i osiemnastowieczne twierdziło, że państwo może być oparte jedynie na umowie łączącej wszystkich współobywateli. Znaczenie filozofii Deweya polega przede wszystkim właśnie na krytyce pewnych idei poprzedniego oświecenia. Dewey, kontynuując program Jamesa, pokazał, że nowożytny empiryzm jest w gruncie rzeczy tak samo apriorystyczny, jak racjonalizm; zakłada bowiem, że z góry zna formę każdego przyszłego doświadczenia, jaką jest wrażenie. Z tego m.in. powodu pragmatyzm jest fallibilistyczny i antyseptyczny, podczas gdy tradycyjny empiryzm był albo zbyt sceptyczny z jednej strony, albo niedostatecznie fallibilistyczny z drugiej. Prowadziło to na przykład do formułowania przez J.S. Milla programu doskonałej indywidualnej psychologii, na której podstawie bylibyśmy w stanie sformułować prawa socjologiczne i stosować je następnie do problemów społecznych.

Tymczasem, zdaniem Deweya, celem filozofii, a etyki w szczególności, nie jest formułowanie nieobalalnych wiecznych praw. Filozofie powstają jako ograniczone w czasie reakcje na specyficzne problemy, z którymi ludzie spotykają się w określonych okolicznościach. Filozof powinien znaleźć rozwiązanie dla problemów właściwych jego czasowi, a to, że niektóre z jego założeń będą w przyszłości kwestionowane lub nawet odrzucone, jest czymś, czego po prostu należy się spodziewać. Znajdując rozwiązanie dla danego praktycznego problemu, rzadko jesteśmy w stanie wyrazić to, czego się nauczyliśmy za pomocą sformułowania uniwersalnej generalizacji, która może być bez problemów zastosowana do kolejnych sytuacji. Zadaniem filozofów nie jest osiągnięcie nieśmiertelności.

Poza tym Dewey odrzucił także sformułowane przez poprzednie oświecenie uzasadnienie demokracji poprzez umowę społeczną. Zgadzał się bowiem z Heglem, że takie ujęcie problemu implikuje, że jesteśmy w pełni rozwiniętymi podmiotami moralnymi jeszcze przed zostaniem członkami społeczeństwa, co jest twierdzeniem absurdalnym. Dlatego Dewey nie próbował pokazywać, że społeczeństwo powstało w drodze umowy, przy której zawieraniu wszyscy byli traktowani jako równi, lecz chciał uzasadnić demokratyczną organizację istniejącego społeczeństwa, bez względu na to, jak ono powstało. I dokonał tego poprzez wykazanie, że społeczeństwo nie może być rządzone przez klasę ekspertów, ponieważ nie mają oni epistemicznego dostępu do wiedzy o potrzebach poszczególnych ludzi, która w najlepszy sposób może być ujawniona w publicznej debacie.

Dewey nie zgadzał się także na uzasadnienie istnienia społeczeństwa poprzez proste uczucia sympatii czy współczucia, jak tego chcieli niektórzy empiryści, za-

uważał bowiem, że uczucia te same w sobie mogą prowadzić zarówno do socjalizacji, jak i sentymentalizmu czy samolubstwa. Każdy z nas musi być wychowany do życia etycznego, musi dokonać pewnego przekształcenia takich uczuć jak *sympatia*, i dopiero wtedy stanie się zdolny do myślenia o każdym jako o celu, a nie jako o środku. O ile jednak dla Kanta jedynym źródłem motywacji moralnej było poszanowanie dla prawa moralnego, dla Deweya nie było żadnego oddzielnego, transcendentnego źródła motywacji moralnej, ale tylko wielość naszych różnych, ale moralnie przekształconych, zainteresowań i aspiracji. Kantowski dualizm rozumu i skłonności został odrzucony na samym początku.

W drugim wykładzie Spinozańskim, *Sceptycyzm w sprawie oświecenia*, Putnam, który wcześniej przedstawia się jako zwolennik oświecenia, to jest wiary w możliwość – chociaż nie konieczność – postępu, przeciwstawia się jego krytykom, to jest postmodernizmowi i współczesnemu historycznemu relatywizmowi. Jako przedstawicieli pierwszego wymienia Michela Foucaulta i Jacques'a Derride, a drugiego Richarda Rorty'ego i Bernarda Williama. Rorty'emu Putnam nie poświęca jednak zbyt wiele uwagi, zauważając jedynie, że jego kulturowy relatywizm zakłada naiwny realizm w kwestii naszych zdolności rozpoznania treści naszej kultury, co jest sprzeczne z jego całościowym stanowiskiem.

Chociaż Putnam podziwia głębokość analiz takich instytucji, jak więzienie czy klinika, zawartych w pismach Foucaulta, a także docenia wartość jego „archeologii wiedzy”, czyli badań z zakresu historii pojęć, to zauważa że Foucault krytykuje instytucje biurokratyczne nie przedstawiając wobec nich żadnej realistycznej alternatywy, co jest przykładem skrajnej nieodpowiedzialności typowej dla anarchizmu. Co więcej, Foucault przedstawia historię pojęć, szczególnie w swoich wczesnych pracach, tak jakby ewolucja systemu pojęciowego była jedynie kwestią ścierania się różnych historycznych sił. Właściwą rozprawę z historycyzmem Putnam przeprowadza jednak w dyskusji z Bernardem Williamsem.

Wcześniej jednak odrzuca twierdzenie Derridy, że wszystko wymaga interpretacji i w związku z tym popadamy w nieskończony ciąg tychże. Derrida, zdaniem Putnama, nie zauważa, że istnieją konteksty w których nie potrzebujemy interpretacji. To, że nie da się wskazać jakiegoś precyzyjnego kryterium, pozwalającego odróżnić te konteksty, nie znaczy jeszcze, że one nie istnieją. Putnam odwołuje się do Wittgensteina, według którego nie można sensownie mówić, że istnieją podstawy do wątpliwości w każdym przypadku, ponieważ nie w każdym przypadku potrafimy przedstawić jakiegokolwiek argumenty za istnieniem wątpliwości⁴. W związku z tym „istnieje takie ujęcie reguły, które *nie jest interpretacją*. Przeja-

⁴ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000, § 84.

wia się ono od przypadku do przypadku w tym, co nazywamy «kierowaniem się regułą», oraz «postępowaniem wbrew niej»⁵.

Jak już wspominałem, Putnam rozprawia się także z historyzmem Bernarda Williamsa, zgodnie z którym nasze idee nie mogą być uznane za racjonalnie uzasadnione, ponieważ nie odwołują się one do uzasadnienia, które mogłoby być przyjęte przez wszystkich ludzi. Powinniśmy zrozumieć, że nie istnieją cele wspólne dla nas i dla przedstawicieli *ancien régime*, takie choćby jak równość czy wolność, odwołując się do których, bylibyśmy w stanie przekonać ich do naszych racji. Także liberalizm posiada swoją własną, przygodną historię, i tylko dla nas, żyjących w społeczeństwie będącym wynikiem tej historii, jego idee mogą wydawać się w sposób oczywisty przekonujące. Zdaniem Putnama, Williams pozostaje w błędzie, gdy widzi tylko dwie możliwości: albo obrona oświecenia (bo Putnam woli ten termin od liberalizmu) jako produktu jednej z partykularnych historii, albo jego obrona z pozycji scjentyistycznych, zakładających absolutny, wolny od przygodnej historii punkt widzenia. To, czego nie zauważa Williams, to możliwość *sytuacyjnego* rozwiązania politycznego lub etycznego problemu, czyli tego, że propozycje rozwiązania problematycznej sytuacji mogą być lepiej lub gorzej *usprawiedliwione* bez bycia *absolutnymi*. Dewey zauważył, że problemy są przygodne i podobnie przygodne są ich rozwiązania – ale ciągle istnieje różnica pomiędzy myśleniem, że dane rozwiązanie danej problematycznej sytuacji jest usprawiedliwione i że jest ono *aktualnie* usprawiedliwione. To, czego brakuje w poglądzie Williama to punktu widzenia Deweya, to jest możliwości pragmatyzmu.

Recenzja nie jest miejscem na dogłębne roztrząsanie zasadności argumentów, niemniej należy w niej podjąć próbę oceny recenzowanej pracy. Zaczniemy zatem od zalet. Putnam pisze stosunkowo prostym, klarownym językiem, unikając nadmiaru technicznych terminów, i to nawet podejmując zagadnienia nader abstrakcyjne. W związku z tym jego książkę można polecić każdemu, kto chciałby uzyskać wstępną orientację w jego filozofii, czy też szerzej – w pewnych debatach toczących się we współczesnej filozofii analitycznej. Ta względna prostota wykładu wcale nie wpływa negatywnie na ważkość i głębię rozważań Putnama, takich jak kwestia zasadności przyjmowania konwencji po Quinie, czy problemu nieskończonej interpretacji w przypadku Derridy. Ciekawych, godnych rozważenia argumentów jest w tej książce naprawdę dużo – po prostu jej poziom filozoficzny, jak przystało na jednego z najgłośniejszych filozofów ostatnich lat, jest bardzo wysoki.

Nie zmienia to jednak faktu, że można w stosunku do stanowiska Putnama formułować poważne zastrzeżenia. Przede wszystkim w książce tej uderzył mnie pewien brak świadomości historycznej. Putnam zdaje się na przykład nie zauwa-

⁵ Tamże, § 201.

zać, że podobną (a kto wie, czy nie głębszą) świadomość nieistnienia jakiejś wiecznej formy doświadczenia i historyczności aktywności filozoficznej co pragmatyzm wytworzyła późna fenomenologia i hermeneutyka. Jego argumenty w stosunku do ontologii można by (przyznajmy, że nieco niezyciwiście) podsumować stwierdzeniem, że jest rzeczą absurdalną przyjmowanie jednoznaczności bytu. Ale jeśli tak, to jakie mają one zastosowanie do całej tradycji arystotelesowskiej, gdzie byt był pojmowany wieloznacznie i analogicznie? Może Putnam uważa, że ten pluralizm arystotelizmu jest pozorny. W każdym razie w książce, w której tytuł jednego z rozdziałów brzmi „Ontologia: nekrolog”, i gdzie wyraża się bardzo zdecydowane sądy na temat całej jej tradycji, ton tego zdania nie jest odosobnionym wyjątkiem. „Obiecałem nekrolog dla ontologii, ale rozszerzanie tych uwag byłoby nie tyle nekrologiem, co próżnym zadawaniem sobie trudu” (s. 85). Wypadałoby odnieść się jakoś do tego problemu, a nie tylko dyskutować z ujęciem ontologii zaproponowanym przez Quine’a i pośrednio z tradycją parmenidesowsko-platońską, a potem sentencją uzasadnionego na takiej podstawie wyroku obejmować całość ontologii. Nawiasem mówiąc, bezproblemacyjny pluralizm Putnama, nakazujący przyjmowanie istnienia wielu różnych gier językowych, jest dla mnie nader problematyczny, bowiem wypadałoby pokazać nie tylko, dlaczego przyjmujemy pluralizm, ale także dlaczego nazywamy każdą z gier językowych grą językową właśnie, to jest, jaka jest zasada jedności tego pluralistycznego świata (problem, z którym Wittgenstein próbował się zmierzyć w *Dociekaniach filozoficznych*, § 65–80).

Na koniec pewien argument o charakterze bardziej szczegółowym przeciwko względności pojęciowej. Putnam pisze, że możemy uznać, iż rzeczą jest na przykład nieciągły przedmiot złożony z mojego nosa i wieży Eiffla. Jest tak, ponieważ języki naturalne pozostawiają nam swobodę w kwestii przyjmowania różnych znaczeń takich słów, jak „istnieć” czy „przedmiot” (s. 43). Jeżeli jednak tak jest, to dlaczego ten przykład jest dla nas taki szokujący (i taki ma być w zamierzeniu Putnama)? Czy nie dlatego właśnie, że powiedzenie iż wieża Eiffla i mój nos są *jednym* przedmiotem jest złamaniem reguł języka polskiego? Nie sądzę, żebyśmy mieli absolutną wolność w konstruowaniu i przyjmowaniu różnych układów pojęciowych, tak jak chce tego Putnam. W rzeczywistości zawsze już tkwimy w pewnym mniej lub bardziej określonym i z reguły niezbyt uświadomionym układzie pojęciowym (takim choćby, jak język polski), który w mniejszym lub większym stopniu z góry determinuje możliwość lub niemożliwość danych pojęciowych modyfikacji. Moim zdaniem, kiedy Putnam pisze tak, jakbyśmy mogli zupełnie dowolnie kształtować sensory takich słów, jak *istnieć* czy *przedmiot*, to przyjmuje, że jesteśmy w stanie postawić się poza jakimkolwiek punktem widzenia (czy też postawić się w absolutnym punkcie widzenia – jakkolwiek nazwać tę bezsensowną ideę, pozostaje ona bezsensowna), a to znaczy że postępuje wbrew jednej z podstawowych zasad swojej własnej filozofii.