

Jerzy Kmita

Udział kultury w konstrukcji świata "realizmu naturalnego"

Filozofia Nauki 5/1, 17-26

1997

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

Jerzy Kmita

Udział kultury w konstrukcji świata «realizmu naturalnego»

Tytuł niniejszego artykułu domaga się dwóch przynajmniej komentarzy. Po pierwsze, winienem zadeklarować, choćby na początek, że słowo „kultura” rozumiem w sposób mieszczący się w dość szerokiej skądinąd gamie jego znaczeń stosowanych w amerykańskiej antropologii kulturowej. W szczególności zakres tego słowa tworzą dla mnie specyficzne reguły powszechnie respektowane w danej społeczności — zarówno współczesne, jak i tradycyjne, tak jak np. dla autora monografii *Matematyka jako system kulturowy* (1).¹ Po drugie, użyty przeze mnie zwrot „świat «realizmu naturalnego»” zakłada to pojmowanie „realizmu naturalnego”, którym posłużył się Hilary Putnam w swych „Wykładach Deweyowskich” z 1994 r. (6), modyfikując związane z owym terminem inspiracje Wiliama Jamesa. Zwrot nasz oznacza przeto Putnamowską wersję specyficznie przeobrażającej swe poznane oblicze całości, jaką za rzeczywistość ma zwykle tzw. człowiek z ulicy, ale i fizyk prowadzący prace eksperymentalne bądź teoretyczne, czy nawet filozof, jeśli tylko nie zwodzą go własne abstrakcyjne wizje.

Odwołałem się powyżej do wersji Putnama, ponieważ myśliciel ten zgłasza swój akces do «realizmu naturalnego», który uznaje za rzeczywiste odpowiednio percypowane bądź pojęciowo wskazywane (artykułowane) przez nas rzeczy, ich własności czy relacje, bądź wreszcie stany rzeczy — pod warunkiem wszakże, iż wyeliminujemy z owego stanowiska «błąd» czyniący zeń realizm metafizyczny. Putnam zwalcza realizm metafizyczny nadal z takim samym zapałem, jak wówczas, gdy określał się jako zwolennik «realizmu wewnętrznego», zwanego przezeń także nieco później „realizmem

¹Celowo przytaczam tytuł ilustrujący dobitnie zarówno zainteresowanie antropologii amerykańskiej kulturą (także) współczesną, jak i rozległość tego zainteresowania.

przez małe „r” czy „realizmem z ludzką twarzą”. W „Wykładach Deweyowskich” obiera na koniec nazwę „realizmu naturalnego” z dwóch powodów: najpierw dlatego, że od dawna nie podobały mu się różne mylne interpretacje jego poglądów, sugerowane często przez przydawkę „wewnętrzny”, a po wtóre dlatego, że porzucił niektóre z tych poglądów.

Nie jest moim zamiarem przedstawianie ewolucji stanowiska Putnama — nie tak znów głębokiej, jak mniema się zwłaszcza u nas. Idzie mi natomiast o to, aby nawiązując do niektórych jego aktualnych idei, przeciwstawić im perspektywę sygnalizowaną przez tytuł niniejszego artykułu.

1. Niecierpliwość realizmu metafizycznego

Jako zwolennik odpowiedniej wersji «realizmu naturalnego», Putnam z aprobatą przytacza obmyśloną przez siebie wypowiedź realistycznie usposobionego krytyka stanowiska Jamesa: „(...) Zajnterесowania, które nam towarzyszą, mogą przesądzać o naszym uznaniu określonych kombinacji cech (włączając tu relacje — J. K.) za wartość tego, by o nich mówić — a nawet mogą skłaniać nas do wynajdywania nazw dla rzeczy charakteryzujących się daną kombinacją szczególną cech, jeśli nazw tych nie było dotychczas w języku, ale w najmniejszym stopniu nie zmieni to świata. Świat jest, jaki jest, bez względu na zainteresowania osób go opisujących.” W przypisie jednak czytamy: „Nie dotyczy to oczywiście samych tych zainteresowań, które stanowią przecież składnik świata (...)” (6, s. 448).

Nasz krytycznie usposobiony względem Jamesa realista skłonny jest wszelako, wedle Putnama, łączyć ze swą opinią pewnego rodzaju «fantazję metafizyczną»; wedle niej „(...) istnieje raz na zawsze ustalony całokształt «form», «uniwersaliów» czy «własności», oraz każde dopuszczalne znaczenie słowa odpowiada jednej z tych «form», «własności» czy jednemu z tych «uniwersaliów». Struktura wszelkich dopuszczalnych myśli jest z góry ustalona przez owe «formy». James słusznie odrzuca to wyobrażenie (...)” (6, s. 448). Tą bowiem drogą «realizm naturalny» przekształca się w realizm metafizyczny, który „(...) przyjmuje, że nazwy generalne odpowiadają po prostu, w sposób mniej więcej jedno-jednoznaczny, różnym własnościom przedmiotów, w jakimś raz na zawsze ustalonym sensie «własności» i «przedmiotów», oraz że twierdzenia występujące w ramach naszej wiedzy są po prostu twierdzeniami dystrybuującymi owe «własności» na owe «przedmioty»” (6, s. 451-452).

Okolicznością podważającą realizm metafizyczny jest to, że nie potrafi on uporać się z mnóstwem kłopotów. Putnam zwraca m.in. uwagę na spostrzeżenie Ludwiga Wittgensteina, iż wielu słów — słynny przykład stanowi słowo „gra” — umiemy używać najzupełniej poprawnie, chociaż nie jesteśmy w stanie wskazać żadnych własności wspólnych tym i tylko tym rzeczom, do których słowa owe stosujemy. Zwraca także uwagę na pojęcie *przedmiotu*, które jest na tyle nieokreślone, że notorycznie jesteśmy niezdolni do rozstrzygnięcia, czy części przedmiotu także są przedmiotami-

mi, czy takie bądź inne sumy (mereologiczne) przedmiotów są nadal przedmiotami, oraz kiedy mamy do czynienia ze związkiem bycia częścią, kiedy zaś ze związkiem przyczynowym itd. Najpoważniejsze kłopoty tego rodzaju nastęrcza, zdaniem Putnama, mechanika kwantowa.

„Jest wprawdzie tak, że to, co twierdzimy w ramach naszej wiedzy, ma zdawać sprawę z rzeczywistości, co oznacza w przeważającej liczbie kontekstów niezależność rzeczywistości od tego, kto o niej mówi; wszelako refleksja nad ludzkim doświadczeniem nasuwa myśl, że ani postać tego, co twierdzimy w ramach tej czy innej wiedzy, ani też sposób zdawania sprawy z rzeczywistości nie są ustalone raz na zawsze — wbrew temu, co zakłada realista w sensie tradycyjnym.” (6, s. 449). Generalny błąd zwolennika realizmu metafizycznego „(...) polega na przyjęciu, że termin „rzeczywistość” ma odnosić się do jednej super-rzeczy, co usuwa z pola uwagi różne sposoby, wedle których renegocjujemy — i *zmuszeni* jesteśmy renegocjować — nasze pojmowanie rzeczywistości, w miarę, jak rozwija się nasz język i nasze życie” (6, s. 452).

Ze swej strony powiedziałbym, że realizm metafizyczny w sensie Putnama, na który to sens przystaje, podobnie jak i na jego poprawiony sens «realizmu naturalnego», grzeszy pewnego rodzaju *niecierpliwością*. Oto realizm ów, mówiąc o postulowanej przez siebie jednej i jedynej rzeczywistości, nadaje jej przy tym nazbyt pochopnie rysy ontologiczne agregatu «przedmiotów» i «własności» odnotowanych w aparacie pojęciowym aktualnej wiedzy, w epoce nowoczesności — wiedzy naukowej, zwykle zdroworozsądkowo uproszczonej. Uproszczonej na tyle, aby można było lekceważyć dualizm falowo-korpuskularny mechaniki kwantowej, oraz pozostałe wątpliwości uderzające w metafizyczne filozofowanie realistyczne. W wypadku Putnama idzie o wątpliwości nasuwane nie tylko przez twórczość «późnego» Wittgensteina, ale też i przez wyprzedzającą ją, „trafiającą w sedno intuicję pragmatyzmu Jamesa, że «opisywanie» nie jest wyłącznie kopiowaniem, i że stale poszerzamy wachlarz sposobów, wedle których język może zdawać sprawę z rzeczywistości. A jest to intuicja, której nie wolno nam wypuścić z rąk, kiedy pospiesznie dystansujemy się od nieroztropnej mowy Jamesa o naszym (częściowym) «wytwarzaniu świata»” (6, s. 452). Pozostawałaby nam tedy nadzieja na rezultaty cierpliwego «renegocjowania» Putnamowskiego, tym bardziej cierpliwego, że świadomego swej niedefinitywności.

2. Niecierpliwość «przegrodowej koncepcji artykulacji pojęciowej i percypowania»

„Formujące się w epoce nowoczesnej epistemologia i metafizyka obarczyły nas przegrodową koncepcją zarówno artykulacji pojęciowej, jak i percypowania” (6, s. 490). Putnam rozumie tutaj „nowoczesność” w sposób powszechnie dziś stosowany: jako zapowiadany przez wiek XVII i XVIII okres kultury Zachodu, stabilizujący się w Anglii i Francji z początkiem wieku XIX, którego zmierzch widzi obecnie, czy pragnie widzieć, myśl zwana „postmodernistyczną” (por. 5). Intelktualne dziedzictwo tego

okresu zaciążyło, zdaniem Putnama, tak przemożnie na dziejach filozofii, czy — szerzej — humanistyki, że do dzisiejszego dnia je kultywuje m.in. wpływowy nurt określany przezeń jako „Kartezjanizm-cum-materializm” (materializm polega tu na traktowaniu umysłu Kartezjańskiego jako mózgu neurofizjologów). Nawiasem mówiąc, istotne pomyłki swego uprzedniego «realizmu wewnętrznego» bądź też mylne interpretacje tego stanowiska przypisuje on właśnie «zaczarowaniu» przez ów «Kartezjanizm-cum-materializm».

Tradycyjna «koncepcja przegrodowa», którą najdobitniej zaprezentować miał George Berkeley i David Hume, mniej zaś wyraziście — z różnych powodów — René Descartes i John Locke, zakłada, że «świat zewnętrzny», jeśli w ogóle nie rezygnuje się z niego, jak w wypadku Berkeleya, odgradzony jest od umysłu percypującego, czy pojęciowo artykułującego zjawiska, pewną właśnie «przegrodą» — kryjącą się w owej percepcji czy artykulacji. W wypadku percepcji idzie o Hume’owskie «wrażenia», bliższe naszym czasom «dane zmysłowe» bądź — jak proponuje dziś Willard v. O. Quine — „podrażnienia powierzchni neuronalnej”.

Wpływ «koncepcji przegrodowej» okazał się wedle Putnama wielce destrukcyjny. Wypacza ona nasz obraz poznania ludzkiego w nie mniejszym stopniu (choć pod innym względem) niż realizm metafizyczny. Wytacza też przeciwko niej potężną baterię kontrargumentów, które ogólnie jednak nie sugerują już, tak jak w wypadku realizmu metafizycznego, jej niecierpliwości, lecz raczej coś przeciwnego. Podczas gdy realizm metafizyczny niecierpliwie skracza odległość pomiędzy swym wyobrażeniem o podstawowych rysach ontologicznych jednej i jedynej postaci tego świata, a przekształcającą się przecież naszą wiedzą o nim, «przegrodowa koncepcja artykulacji pojęciowej i percypowania» odległość od świata do wiedzy o nim «sztucznie» ma wydłużać. Otóż nie zgadzam się z nim co do owego «wydłużania»; uważam, iż «koncepcja przegrodowa» równie niecierpliwie «idzie na pewne skróty», nie zaś po prostu dystansuje nas «sztucznie» od świata. Kwestię tę podejmę niebawem. Użyteczny jednak będzie uprzedni rzut oka na kontrargumenty Putnama.

(1) W gruncie rzeczy nie dysponujemy żadnym pozytywnym uzasadnieniem tej koncepcji, jak słusznie zauważają, zdaniem Putnama, m.in. James czy John McDowell. (6, s. 454) Jej oddziaływanie perswazyjne wzięło się po części z odczucia niezrozumiałości Arystotelesowsko-scholastycznych usiłowań wsparcia realizmu na idei «potencjalnego upodobniania się» umysłu percypującego do rzeczy percypowanej, ale przede wszystkim z dostrzeżenia kontrastu pomiędzy przedgalileuszowymi opisami przyrody, a zmatematyzowanymi opisami nowoczesno-naukowymi. Jednakże ani nieufność do wzmiankowanej argumentacji Arystotelesa, ani narastające w epoce nowoczesności zaufanie do naukowych opisów świata, nie uzasadniają «koncepcji przegrodowej», a więc i odrzucenia realizmu naturalnego jako stanowiska rzekomo «antynaukowego» (por. 6, s. 467-476).

(2) Jeśli już mamy ufać naukowym opisom świata fizycznego, to przed ogromnymi trudnościami staje przede wszystkim «koncepcja przegrodowa». Albo bowiem procesy

mentalne, takie jak percypowanie czy artykulacja pojęciowa oraz ich rezultaty, są czymś zagadkowo pozafizycznym: niedostępnym owym opisom, ale zarazem paralelnym w klasycznie Kartezjańskim sensie do fizycznych procesów nerwowych, albo też trzeba przyjąć, że są identyczne z tymi ostatnimi, jak chce «Kartezjanizm-cum-materializm», co gwarantowałoby możliwość występowania związków przyczynowych pomiędzy zewnętrznymi zdarzeniami fizycznymi, a pojętymi także fizycznie stanami mentalnymi — czyli literalnie wewnętrznymi, jak powiada Putnam, bo występującymi wewnątrz mózgu. W grę wchodzi przy tym tutaj dwie różne koncepcje identyczności: (a) stosowana zwykle koncepcja tożsamości teoretycznej, rozumianej jako redukowalność teorii B — w tym wypadku psychologii potocznej (*folk psychology*), operującej intencjonalnymi opisami tzw. postaw propozycjonalnych, do teorii A — w tym wypadku fizykalno-komputacyjnej teorii mózgu; (b) specyficzna koncepcja Donalda Davidsona. Obydwie te koncepcje poddaje Putnam zdecydowanej krytyce. Jest to poniekąd także samokrytyka, ponieważ pewną wersję («funkcjonalną») koncepcji (a) sam w swoim czasie (do połowy lat siedemdziesiątych) wyznawał. Jest to krytyka przekonująca, jakkolwiek upraszcza pod pewnym względem stanowisko Davidsona. W każdym razie pokazuje bez wątpienia, że — jak dotychczas — nie dysponujemy ani teorią redukującą, ani teorią redukowaną (por. 6, s. 476-486).

(3) «Koncepcja przegrodowa» dotyczy, jak się rzekło, nie tylko percepcji, ale i artykulacji pojęciowej, czy też — mówiąc inaczej — rozumienia pojęć. W tym wypadku Putnam polemizuje przede wszystkim z Michaëlem Dummettem. Stara się mianowicie pokazać, że nie można, jak chce Dummett, utożsamiać rozumienia danego pojęcia z dysponowaniem wiedzą o tym, co trzeba zrobić, aby sprawdzić, czy zawierająca to pojęcie wypowiedź jest prawdziwa. Utożsamienie owo stwarza z kolei zbyteczną przegrodę między tym, o czym mówimy, doskonale rozumiejąc naszą mowę bez żadnego wyobrażenia, jak miałyby być ona sprawdzana, a tym, czego stwierdzenie daje się sprawdzić w sposób wyraźnie nam się rysujący.

Jak już zasygnalizowałem, o «koncepcji przegrodowej» nie powiedziałbym — wbrew Putnamowi — że stwarza zbyteczne barykady między naszą percepcją i artykulacją pojęciową świata a owym światem, lecz raczej to, że pomija ona pewne aspekty formowania się naszego sposobu mówienia o świecie. Gdyby je uwzględniła, gdyby więc nie była zbyt niecierpliwa, musiałaby uznać, iż nie tyle wchodzi tu w grę jakieś przegrody, ile raczej jedyna możliwa droga intersubiektywnego uzgadniania tego, co mamy do powiedzenia o świecie.

3. Niecierpliwość realizmu naturalnego

W miejsce nowoczesnej «koncepcji przegrodowej», Putnamowski realizm naturalny proponuje ideę niezapośredniczonego stosunku między nami a tym, co percypujemy czy artykułujemy pojęciowo, obiektami lub stanami rzeczy, o których mówimy między sobą. Putnam przy tym twierdzi, że jest to, wedle jego pojmowania *Dociekań filozoficz-*

nych Wittgensteina, idea, którą żywił ten główny inspirator filozofii współczesnej. Więcej, uważa ową ideę za „(...) sedno Wittgensteinowskiej myśli rozwijanej po *Traktacie*” (6, s. 493). Opinię swą uzasadnia m.in. powołując się na fragment *Dociekań*, rozpatrujący wypowiedź „Mój brat ma mieć koncert w Nowym Yorku”. Putnam twierdzi: „Liczni interpretatorzy (Wittgensteina — J. K.) uważają myśl za jakiś przedmiot, do którego *dotłączona* jest jego interpretacja podsunęta przez «warunki jej stwierdzalności», tj. przez metodę jej sprawdzania; np. powiedzenie „Mój brat ma mieć koncert w Nowym Yorku” mogłoby być sprawdzone przez powiadomienie danej osoby przez jej brata, że wystąpi on z koncertem w Nowym Yorku w takim a takim dniu itp. Interpretatorzy ci identyfikują Wittgensteinowską «technikę użycia» z tego rodzaju «warunkami stwierdzalności»; analizy ich wykluczają truizm, iż jednym z *użyć* zdania „Mój brat ma mieć koncert w Nowym Yorku” jest *zdanie sprawy z tego, co czyjś brat robi w Nowym Yorku*. Gdy tylko wyruguje się ten truizm, nie można uchronić się przed odczytaniem Wittgensteina jako pewnego typu antyrealisty” (6, s. 492).

Wyrażmy to wszystko prościej. Według Putnama i — jak sądzi on — Wittgensteina, pomyślenie lub powiedzenie, że tak a tak, odnosi się wprost do tego «tak a tak»; nie ma żadnej «przegrody» między tym pomyśleniem czy wypowiedzeniem, a owym «tak a tak». Gdy tylko wykoncypujemy sobie jakąś «przegrodę», zastępując np. owo «tak a tak» warunkami sprawdzalności danego pomyślenia czy wypowiedzenia, odgradzamy się od świata realizmu naturalnego. Wittgenstein był jak najdalszy od tego, zdaniem Putnama, powołującego się na cytat: „Gdy mówimy, gdy mamy na myśli, że sprawy mają się tak a tak, nie zatrzymujemy się gdzieś przed faktem: albowiem rozumiemy, że to a to — jest — tak a tak” (6, s. 67-68; wprowadzam tu drobne modyfikacje do przekładu prof. Bogusława Wolniewicza — J. K.).

Oczywiście swoją ideę — że nasza percepcja czy pojęciowa artykulacja świata nie stwarza żadnej «przegrody» między nami a nim samym — wspiera Putnam rozbudowaną argumentacją. Żadną miarą nie sprowadza się ona do stwierdzenia, iż jest to również, wedle jego interpretacji *Dociekań* (a jednak *interpretacji!*), idea główna Wittgensteina.

Pomińmy jednak argumenty Putnama, przemawiające za jego pomysłem bezpośrednio naszego, percepcyjnego czy pojęciowego, odnoszenia się do świata, a także nie rozważajmy wielce zawiłej kwestii, w jakiej mierze uznać można, iż jest to w rzeczy samej również idea Wittgensteina. Dodam tylko, że kwestię tę uważam za wielce zawiłą nie z tego względu, że teksty «późnego» Wittgensteina, przede wszystkim *Dociekania*, które wywarły tak ogromny wpływ na anglosaską filozofię współczesną, wyposażono w nie mniej ogromną liczbę różnych wykładni; rzec chciałoby się sceptycznie, iż prosty zbieg okoliczności sprawiający, że pojawiło się ich tak wiele, leży właśnie u podstaw rozległości rzeczonego wpływu. Łatwo bowiem, jak uważam, można dostrzec, iż nie jest to przypadek. Owe różne wykładnie są w istocie odmiennymi konkretyzacjami pomysłów, które nawet w swej oryginalnej, mglistej i zarodkowej

postaci lokują ważkie, rozpatrywane wcześniej kwestie filozoficzne — choćby kwestię rozumienia wypowiedzi — w całkiem nowej perspektywie.

Jeden z owych pomysłów wyraża termin „gra językowa”. Pojmuje się go różnorodnie, ale zawsze oznaczać ma on sytuację złożoną z wypowiedzi oraz pozajęzykowych działań dwóch przynajmniej jednostek, złożoną przy tym w sposób określony regułami stosowanymi milcząco przez uwikłane w nią osoby, właściwymi zaś danej sytuacji-grze. Przy pewnym, wybranym już typie interpretacji tego pomysłu uznaje się, iż reguły danej gry językowej łączą ze sobą odpowiednio nie tylko składające się na nią działania, językowe oraz pozajęzykowe, ale i wyrażane przez nie myśli czy przekonania. Rozumiane przez nas sensy poszczególnych działań, w tym wypowiedzi, a więc i odnośnych przekonań, określa miejsce tych działań czy przekonań w grze. Oto miniaturowy jej przykład: osoba A zmierza do drzwi wyjściowych; osoba B mówi do niej: „Pada deszcz”; osoba A zwraca po parasol.

Jeśli zatrzymamy się przy przekonaniach czy zdaniach, to związki ustalane między nimi przez reguły określimy jako inferencyjne, uspokajając logików, iż określenie owo stosujemy w zmodyfikowanym, znacznie rozszerzonym znaczeniu. Nie rozwodząc się nad nim, powiemy teraz, że sens danego przekonania, czy wyrażających go wypowiedzi zdaniowych, czy też działania pozajęzykowego — jest to miejsce określonego przekonania czy wyrażającego go zdania w polu stosunków inferencyjnych z wszelkimi innymi przekonaniem czy zdaniem «wchodzącymi w grę». Z kolei sens słownych składników zdań określają ich konteksty zdaniowe.

Przypuszczam, że tak wyłożony fragment poglądów Wittgensteina stanowi bezpośrednią inspirację tego, co zwie się „holizmem” (od *whole* — „cały”, „całość”) neopragmatystów amerykańskich, których kolejnym inspiratorem intelektualnym jest Quine. Quine przy tym widzi drugie, poza związkami inferencyjnymi, źródło znaczenia wyrażań językowych; nawiasem mówiąc, pojęcie *sensu* czy *znaczenia* uważa za co najmniej mgliste i posługuje się nim tylko «nieformalnie» (poza «znaczeniem bodźcowym»). To drugie źródło ma mieć charakter raczej «prywatny», a w każdym razie poza- i przedjęzykowy (por. równoległe do Quine’owskich pomysły Kazimierza Ajdukiewicza na ten temat, np. w 1). Znajduje ono wyraz w tak zwanych przez niego «zdaniach okazjonalnych» nie należących jeszcze do języka danej wspólnoty kulturowej i nie ustabilizowanych jeszcze przez jego reguły. Zdania okazjonalne stanowią spontaniczne reakcje na indywidualne «podrażnienia powierzchni nerwowej». Posługuje się nimi na przykład — takimi okrzykami, jak „mama!”, „mleko!”, „królik!” — małe dziecko nie wprowadzone jeszcze do języka wspólnoty. Wprowadzi je do niego dopiero odpowiednia edukacja ze strony otoczenia społecznego.

«Podrażnienia powierzchniowe» Quine’a stanowią proponowany przezeń odpowiednik neuronalny tradycyjnych «wrażeń» czy «danych zmysłowych», których pragnie się on pozbyć w imię swej pragmatystycznej decyzji, by filozofować opierając się na aktualnym przyrodoznawstwie i jego pojęciach — nie dlatego, że mówi ono, jaki «naprawdę» jest świat, lecz dlatego, że można za pomocą tej dziedziny wiedzy coraz

skuteczniej działać. Nie ma co debatować w tym momencie nad kwestią, czy lepsze są «podrażnienia powierzchniowe» czy «dane zmysłowe». Nie jest to dla mnie kwestia tak prosta, jak dla Quine'a i posłużę się z tego względu określeniem «neutralnym»: *sygnały empiryczne*.

Powiem teraz, co następuje: podczas gdy nowoczesna «koncepcja przegrodowa» grzeszy niecierpliwością, zaniedbując zagadnienie kulturowej edukacji członków społeczności, edukacji umożliwiającej im uczestnictwo w grach językowych, i poprzestając na analizie «prywatnego» ich korzystania z sygnałów empirycznych, koncepcja realizmu naturalnego Putnama i — być może — Wittgensteina, grzeszy jeszcze większą niecierpliwością. Nie tylko nie pyta o proces kulturowej edukacji, ale także pomija sprawę sygnałów empirycznych; ujmuje rzeczy tak, jak gdyby uregulowane przez edukację kulturową uczestnictwo w grach językowych, korzystające przy tym z sygnałów empirycznych (gdy trzeba), było czymś ukształtowanym od początku i nie stanowiło m.in. wyuczonyj umiejętności reagowania na owe sygnały werbalnymi wskazaniami przedmiotów.

4. Sygnały empiryczne w kontekście akulturacji językowej

Solidaryzuję się z opinią Quine'a (pomijając, jak się rzekło, kwestię jego wyboru behawioralno-neurologicznej aparatury pojęciowej), że „(...) każda percepcja jest pojedynczym wydarzeniem w poszczególnym mózgu oraz daje się wyspecyfikować w kategoriach neurologicznych, gdy tylko znane są odpowiednie szczegóły. Tego samego nie można powiedzieć o podzielanym publicznie przekonaniu, ale można powiedzieć pod pewnym względem to samo o indywidualnym egzemplarzu owego przekonania występującym u żywiącej je jednostki” (7, s. 71). Szczególnie jednak istotna dla nas jest w tym kontekście opinia Quine'a, iż „(...) komunikacja nie zakłada żadnego podobieństwa sieci nerwowych. (...) Na tym polega ich prywatność. Dreben przyrównuje ją do tradycyjnie pojmowanej prywatności umysłu innych. (...) Przyznaję (...) podmiotowi jeszcze obszerniejszą koję, zgadzam się nawet na prywatność jego zmysłowych receptorów. (...) To, co napływa z zewnątrz, to wspólny nasz język, który każdemu z nas wolno internalizować na własny, szczególnie neuronalny. (...) Zewnętrzna jednolitość narzucona jest przez społeczność wdrażającą język oraz wymuszającą sprawną komunikację” (7, s. 44).

Pomijając moją odmienną opinię na temat tego, że dla właściwego przedstawienia opisanej przez niego sytuacji nie wystarczają kategorie behawioralno-neuronalne, lecz trzeba sięgnąć po kategorie kulturoznawcze, a więc humanistyczne, a także i w kwestii tego, że wdrażanie dziecka do języka danej wspólnoty stanowi proces nierozdzielny z szerszym procesem wdrażania go do kultury owej wspólnoty, jakkolwiek edukacja językowa zdaje się być w rzeczy samej pierwszoplanowa w tym kontekście, akceptuję zasadniczo opis Quine'a. Cóż z tej akceptacji wynikałoby dla rozpatrywanej przez nas

kwestii udziału kultury w tworzeniu się świata realizmu naturalnego? Oto wynika z niej przyznanie kulturze fundamentalnej roli w konstrukcji tego świata.

Sygnaly empiryczne, którymi dysponuje wcześniej edukowana językowo (kulturowo) jednostka ludzka, mogą być dowolne, ale już użycie przez nią Quine'owskich «zdań okazjonalnych» na podstawie tych sygnałów kontrolowane jest przez jej otoczenie społeczne; nazwijmy je „wychowawcą”. Na tym etapie «wychowawcę» reprezentuje matka, chociaż nie tylko i niekoniecznie ona — ze względów oczywistych. Również i wtedy odpowiednio «nagradza się» bądź «karze» kontrolowane użycie — nie tylko ze względu na własne sygnały empiryczne indywidualnych przedstawicieli «wychowawcy», ale i z uwagi na zakładaną przez nich rudymetarną sieć powiązań inferencyjnych formującą się u edukowanych. Rola tych powiązań wzrasta jakościowo z chwilą przejścia do kontroli stosowania tzw. zdań stałych w sensie Quine'a, stosowania dodatkowo już tylko uzależnionego od aktualnych i chwilowych sygnałów empirycznych. Rozstrzygająca doniosłość owych powiązań dla szacowania «trafnej», a więc i «nagradzanej» przez przedstawicieli «wychowawcy» zdaniowej artykulacji pojęciowej, zdaje się nie ulegać wątpliwości.

Błędem byłoby jednak mniemać, że «wychowawca» — zastany język, zastana kultura — jest w stanie jednoznacznie przesądzić o repertuarze i sposobie używania przez edukowaną jednostkę wyrażań, w szczególności oznajmujących wypowiedzi zdaniowych. Podać można wiele powodów, dla których tak być nie może. Jeden z nich nasuwa się natychmiast. Stanowi go okoliczność, że przedstawiciele «wychowawcy» dlatego m.in. nigdy nie są w pełni ze sobą zgodni jako owi przedstawiciele, że w ramach swej kontroli sposobu używania wyrażań przez jednostkę edukowaną, sami posługują się indywidualnie wyuczonymi przez siebie — pod wpływem przedstawicieli *ich* «wychowawcy» — indywidualnymi skojarzeniami pozawerbalnych sygnałów empirycznych z sygnałami empirycznymi wyrażań językowych, oraz sygnałów empirycznych zdań stałych ze skojarzonymi z nimi na zasadzie inferencyjnej sygnałami empirycznymi innych zdań stałych. Uproszczonym znacznie modelem globalnym tej sytuacji byłaby dziecięca zabawa zwana «głuchym telefonem».

* * *

Pora na krótkie podsumowanie. Utyskując na różne odmiany niecierpliwości objawiane (1) przez realizm metafizyczny, (2) przez «przegrodową koncepcję artykulacji pojęciowej i percypowania» — w przyjętym w wywodach Putnama sensie tych określeń, a wreszcie (3) przez realizm naturalny tego filozofa, nie miałem zamiaru włączać się w spory właśnie filozoficzne, w które zaangażowane są te trzy stanowiska. Można oczywiście traktować wypowiedziane przeze mnie uwagi jako zachętę, by problem realizmu podjąć w filozofii na nowo, uwzględniając mianowicie dostępną nam wiedzę kulturoznawczą o nabywaniu umiejętności uczestniczenia w komunikacji językowej czy — ogólniej — kulturowej. Okazałoby się zapewne wówczas, że

postępując w ten sposób nie unikniemy szczególnego *dualizmu* właściwego wiedzy o kulturze, a więc humanistyce: z jednej strony mówi się w niej o zjawiskach dających się opisać fizykalnie, z drugiej — o tzw. zjawiskach mentalnych «nie mieszczących się» w owych opisach. I tak oto rodzi się kolejne pytanie filozoficzne: Czy swoiście pragmatystyczny monizm fizykalny Quine'a (por. 7) bądź «anomiczny monizm fizykalny» Davidsona (por. 2 oraz 3) — jest uprawniony? Ponieważ zaś z tego, co nam dotąd wiadomo, widać wyraźnie, że obydwie te monizmy — znów chyba zbyt niecierpliwie — likwidują w gruncie rzeczy humanistykę², mamy i dalsze pytanie: jak usprawiedliwić uprawianie humanistyki?

Problemy filozoficzne zdają się mieć to do siebie, że proponowane ich rozwiązania zawsze okazują się w końcu zbyt niecierpliwie, co ustawicznie rodzi problemy dalsze. Jest to wbrew pozorom wielki walor filozofii, który m.in. przejawia się w powstawaniu wciąż nowych dociekań naukowych. W niniejszym artykule przyglądałem się pewnym rozwiązaniom filozoficznym nie w tym (głównie) celu, aby sugerować jakieś rozwiązanie odmienne, ale przede wszystkim po to, by zaproponować kulturoznawcze ujęcie świata realizmu naturalnego. Ujęcie owo uzmysławia, jak dalece przeniknięty jest on przez kulturę ludzką.

Kiedy filozof zapyta, w jakim stopniu ujęcie owo jest miarodajne, odpowiemy pytaniem: a w jakim stopniu miarodajny jest opis świata dany przez fizykę czy biologię? Richard Rorty zapewnia, że pytaniami tego typu nie warto się zajmować. Jest to, być może, opinia rozsądna; lepiej jest zająć się pytaniami innymi. Powstaje jednak natychmiast kolejne pytanie, dlaczego owe inne pytania są bardziej godne uwagi, jak usiłuje przekonać nas właśnie Rorty, wikłając się tym samym — chcąc nie chcąc — ponownie w filozofię.

Bibliografia

1. Ajdukiewicz, K. „Zagadnienie empiryzmu a koncepcja znaczenia”, *Studia Filozoficzne* 1964, nr 1.
2. Davidson, D. „Zdarzenia mentalne”, [w:] D. Davidson, *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*, PWN, Warszawa 1992.
3. Davidson, D. „A Nice Derangement of Epitaphs”, [w:] E. LePore (red.), *Truth and Interpretation, Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Basil Blackwell, New York 1986.
4. Kmita, J. *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Wyd. Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1995.
5. Mc Gowan, J. *Postmodernism and Its Critics*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991.
6. Putnam, H. „Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind”, The Dewey Lectures 1994, *The Journal of Philosophy*, vol. XCI, no 9.
7. Quine, W.V. *Pursuit of Truth*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London 1990.
8. Wilder, R.L. *Mathematics as a Cultural System*, Pergamon Press, Oxford 1981.
9. Wittgenstein, L. *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1972.

² Idzie mi o humanistykę jako zespół dyscyplin akademickich praktykujących, co stanowi o ich swoistości, tak zwaną przeze mnie interpretację humanistyczną. W swej książce (4) próbuję argumentować, że praktyka owa nie byłaby tak skuteczna, gdyby jej charakterystyka sugerowana przez Quine'a a także i Davidsona miała być trafna.