

Tadeusz Szubka

Odnowa filozofii według Hilarego Putnama

Analiza i Egzystencja 15, 45-58

2011

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.

TADEUSZ SZUBKA*

ODNOWA FILOZOFII WEDŁUG HILAREGO PUTNAMA

Słowa kluczowe: filozofia analityczna, scjentyzm, naturalizm, oświecenie, pragmatyzm, Dewey, Wittgenstein, Cavell, Sellars
Keywords: analytical philosophy, scientism, naturalism, enlightenment, pragmatism, Dewey, Wittgenstein, Cavell, Sellars

Amerykański myśliciel Hilary Putnam uchodził przez wiele lat za typowego przedstawiciela filozofii analitycznej drugiej połowy XX wieku. Z uwagi na wpływowe poglądy z filozofii nauki, filozofii języka i filozofii umysłu uważany jest powszechnie za jednego z kilku najwybitniejszych myślicieli analitycznych tego okresu. Jednakże pod koniec XX wieku zaczął się z coraz większą rezerwą odnosić do filozofii analitycznej i szukać inspiracji w innych tradycjach filozoficznych, a w szczególności w pragmatyzmie, a nawet – do pewnego stopnia – w filozofii dialogu. Z tego powodu twierdzi

* Tadeusz Szubka – dr hab., profesor i dyrektor Instytutu Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego, zastępca przewodniczącego KNF PAN. Opublikował m.in. trzy monografie książkowe: *Metafizyka analityczna P.F. Strawsona* (1995), *Antyrealizm semantyczny. Studium analityczne* (2001), *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia* (2009), a także wiele artykułów, recenzji i przekładów. Ostatnio złożył do druku przekrojową książkę o neopragmatyzmie oraz pracuje nad zagadnieniami z zakresu metodologii filozofii i historii filozofii analitycznej. E-mail: szubka@univ.szczecin.pl.

się niekiedy, niewątpliwie z pewną dozą przesady, że Putnam ze zwolennika filozofii analitycznej przerodził się w jej krytyka.

W poniższych uwagach przedstawię wpierw stanowisko Putnama w sprawie ograniczeń filozofii analitycznej, a zwłaszcza przenikającego ten nurt myślowy scjentyzmu i naturalizm (§ 1). Następnie omówię jego rozumienie filozofii w kontekście trzech wyróżnionych przez niego rodzajów oświecenia (§ 2). Swoje uwagi zakończę krótką prezentacją Putnamowskich tez na temat stosunku filozofii do nauki (§ 3).

§ 1. Scjentyzm i naturalizm

W wykładach im. Gifforda wygłoszonych w 1990 roku na Uniwersytecie St Andrews w Szkocji, a opublikowanych dwa lata później, Putnam wystąpił z hasłem odnowienia i rewitalizacji filozofii. Uważał, że jest to konieczne z uwagi na rozszerzający się scjentyzm i naturalizm tradycji analitycznej, które traktowane jako dogmaty ograniczają i zniekształcają uprawianie filozofii. Tak o tym pisał:

Filozofia analityczna staje się coraz bardziej zdominowana przez pogląd, że nauka i tylko nauka opisuje świat takim, jakim on jest sam w sobie, niezależnie od perspektywy. Niewątpliwie w ramach filozofii analitycznej są ważne postacie, które walczą z tym scjentyzmem; wystarczy tylko wymienić Petera Strawsona, Saula Kripkego, Johna McDowella czy Michaela Dummetta. Niemniej jednak pogląd, że nauka nie pozostawia miejsca na niezależne filozofowanie rozwinął się na tyle, iż ci, którzy głównie wcielają go w życie, sugerują niekiedy, że filozofia może jedynie usiłować przewidzieć, jak będą ostatecznie wyglądać przypuszczalne naukowe rozwiązania wszystkich problemów metafizycznych. (Towarzyszy temu cudaczne przekonanie, że *można* to przewidzieć na podstawie *dzisiejszej* nauki!) (Putnam 1992, s. IX–X).

Z tym scjentyzmem, dotyczącym roli nauki i filozofii, sprzężony jest zwykle naturalizm w kwestii tego, co istnieje i kategorii, jakie można stosować w wyjaśnianiu takich fenomenów, jak reprezentacja, referencja i racjonalność. Można domniemywać, że naturalizm ten jest po prostu współczesną odmianą tradycyjnego materializmu.

Owo domniemanie nie jest jednak łatwo uzasadnić, gdyż popularność naturalizmu wśród filozofów analitycznych nie idzie w parze z próbami

jego precyzyjnego określenia. Jest wprost przeciwnie, co skłania Putnama do takiej oto ironicznej uwagi:

Najbardziej dzisiaj rozpowszechnione użycie terminu „naturalizm” można scharakteryzować następująco: filozofowie – być może nawet większość tych filozofów, którzy piszą o kwestiach z zakresu metafizyki, epistemologii, filozofii umysłu i filozofii języka – oznajmniają w tym czy w innym widocznym miejscu swoich artykułów i książek, że są „naturalistami”, albo że bronione przez nich stanowisko lub ujęcie jest „naturalistyczne”; to oświadczenie, pod względem usytuowania i kładzonego nacisku, przypomina umieszczanie oświadczeń w artykułach pisanych w Związku Radzieckim za czasów Stalina, mówiących, że dany pogląd zgadza się z poglądem Towarzysza Stalina; tak jak w wypadku tego oświadczenia, ma być rzeczą jasną, że każdy pogląd, który nie jest „naturalistyczny” (nie zgadza się ze stanowiskiem Towarzysza Stalina) jest wyklęty i żadną miarą nie może być poprawny. Inną bardzo powszechną cechą jest to, że „naturalizm” nie jest, z reguły, *definiowany* (Putnam 2004b, s. 59).

Jeżeli zaś próbuje się go definiować, to podawane definicje oscylują między zbyt wąskimi i niewiarygodnymi określeniami a pustymi deklaracjami.

W tej sytuacji Putnam usiłuje ustalić treść naturalizmu, rozpatrując jego możliwe przeciwieństwa. Za niezbyt instruktywne uważa ujmowanie naturalizmu jako stanowiska, którego przeciwnicy bronią supranaturalizmu lub twierdzą, że obok typowo naukowych wyjaśnień istnieją wyjaśnienia „tajemne”, odwołujące się do zjawisk nadprzyrodzonych. W jego przekonaniu pomocne jest natomiast przeciwstawianie naturalizmu pluralizmowi pojęciowemu. O co dokładnie chodzi w tej, *prima facie* zaskakującej, opozycji? Wyjdźmy od wstępnego rozumienia pluralizmu pojęciowego jako stanowiska, według którego dla naszych celów poznawczych nie wystarcza jakiś jeden schemat pojęciowy, jakaś jedna gra językowa; innymi słowy, że wszech miar zasadne jest posługiwanie się w naszej aktywności poznawczej wieloma schematami pojęciowymi i prowadzenie wielu gier językowych. Takie rozumienie pluralizmu pojęciowego, twierdzi Putnam, nie oddaje jednak w pełni jego sedna. Okazuje się bowiem, że liczni filozofowie, którzy chętnie określają siebie mianem naturalistów, zgadzają się na to, że musimy korzystać z wielu schematów pojęciowych i uczestniczyć w rozmaitych grach językowych. Podkreślają jednak, że nie są one sobie równe. Istnieje bowiem jeden pierwszorzędny schemat pojęciowy, którym

operujemy w naukach przyrodniczych i który służy do opisu rzeczywistości oraz wiele drugorzędnych schematów pojęciowych, użytecznych ze względów praktycznych, lecz niemających większego znaczenia naukowego. To właśnie owo różnicowanie schematów pojęciowych i gier językowych stanowi, zdaniem Putnama, osnowę naturalizmu¹. Chociaż naturaliści w odmiennych miejscach wytyczają granicę między pierwszorzędnymi i drugorzędnymi schematami pojęciowymi, to „dla większości wersji «naturalizmu» wspólne jest to, że zasoby pojęciowe i aktywności pojęciowe, które nie mieszczą się w ramach wąsko pojętego scjentystycznego systemu pierwszorzędnego, uważane są za coś, co nie stanowi rzetelnego dyskursu racjonalnego” (Putnam 2004b, s. 61). Pluraliści pojęciowi, do których zalicza się Putnam, przeciwstawiają się takiemu postawieniu sprawy, gdyż jest to ich zdaniem niczym nieuzasadnione przedkładanie jednych schematów pojęciowych i gier językowych ponad inne. W rzeczywistości bardzo wiele z nich ma wszelkie cechy rzetelnego dyskursu racjonalnego, gdyż starają się one przestrzegać norm spójności, poprawności i prawdziwości.

Naturalizm przeciwstawiający się pluralizmowi pojęciowemu jest, zdaniem Putnama, stanowiskiem trudnym do utrzymania i niestabilnym. Okazuje się bowiem, że pierwszorzędny schemat pojęciowy, wystarczający dla wewnętrznych celów nauk przyrodniczych, nie jest w stanie objąć wielu fenomenów związanych z naszą aktywnością poznawczą i użyciem języka, takich jak intencjonalność, znaczenie i odniesienie, czyli – jednym słowem – całego obszaru semantyki. Naturaliści usiłują w dwojaki sposób poradzić sobie z tą trudnością. Pierwszym jest próba redukcji fenomenów semantycznych do czegoś, co można wyrazić w pierwszorzędnym schemacie pojęciowym. Przykładem są tu chociażby usiłowania redukcji odniesienia przedmiotowego naszych pojęć i wyrażeń do związków przyczynowych zachodzących między odpowiednimi obiektami i własnościami rzeczywistości a pojęciami i wyrażeniami. Usiłowania tego rodzaju kończą się niezmiennie fiaskiem, chociaż na pierwszy rzut oka wydaje się, że droga prowadząca od wiarygodnej tezy, „że odniesienie do empirycznych obiektów jednostkowych i własności *presuponuje* będącą nośnikiem informacji

¹ W sposób bardzo wyraźny owo zróżnicowanie widoczne jest w filozofii W.V. Quine’a. Mowa jest w niej m.in. o prostym i oszczędnym schemacie pojęciowym odpowiednim dla nauki oraz o drugorzędnym systemie (*second-grade system*) użytecznym do innych celów. Zob. Quine 1969, s. 24.

przyczynową interakcję z tymi obiektami jednostkowymi i własnościami, albo przynajmniej z obiektami jednostkowymi i własnościami, za pomocą których można skonstruować identyfikujące deskrypcje owych obiektów jednostkowych i własności” (Putnam 2004b, s. 63) do redukcji odniesienia do tego rodzaju przyczynowej interakcji powinna być prosta. Drugą, bardziej drastyczną próbą usunięcia tej trudności jest deflacja lub eliminacja fenomenów semantycznych. Próba ta jest drastyczna, gdyż, zdaniem Putnama, odbiera ona naturalizmowi wymiar realistyczny. Jego zwolennicy nie mogą bowiem uzasadnić pierwszorzędności schematu pojęciowego lub gry językowej, odwołując się do tego, że wybrany schemat w sposób właściwy i precyzyjny pozwala nam odnosić się do rzeczywistości, że w danej grze językowej, chodzi nam o wierne reprezentowanie świata, o jego odwzorowywanie itp. Co najwyżej mogą oni wówczas twierdzić – jak to czyni Quine – że dany schemat pojęciowy jest pierwszorzędny, gdyż pozwala nam lepiej niż inne przewidywać i kontrolować nasze doznania albo – w terminologii neurofizjologicznej – pobudzenia naszych zakończeń nerwowych. Dlaczego jednak, może ktoś zapytać, mamy operować tym kryterium oceny schematów pojęciowych, a nie bardziej elastycznym, sugerowanym przez Richarda Rorty’ego, w myśl którego „pierwszorzędnym” jest każdy ten schemat pojęciowy, który pozwala nam w taki czy inny sposób „radzić sobie” z otaczającą rzeczywistością? Jak zauważa Putnam,

jeśli żadne kryterium nie rości sobie pretensji ustalenia sensu, w jakim nasze sądy są w stanie odwzorowywać zachowanie określonych fragmentów rzeczywistości (a zresztą jak może istnieć *odwzorowanie* bez jakiegokolwiek *relacji odwzorowania*?), to wówczas przypisywanie większej wartości przewidywaniu pobudzeń nerwowych niż szeroko rozumianemu „radzeniu sobie” jest (jak to Rorty niestrudzenie podkreślał) całkowicie arbitralne (Putnam 2004b, s. 65).

Tak więc naturalistyczna deflacja lub eliminacja fenomenów semantycznych, takich jak odniesienie, reprezentowanie i odwzorowanie, powoduje, iż nie można odpowiednio uzasadnić wyboru danego schematu pojęciowego jako podstawowego i pierwszorzędnego, a tym samym i naturalizmu.

Dlatego zatem tak niestabilne i nieuzasadnione stanowisko jak naturalizm cieszy się takim powodzeniem w ramach filozofii analitycznej? Przemawiają za nim dwa argumenty, które Putnam uważa za mało przekonujące. Pierwszy odwołuje się do uproszczonego obrazu ewolucji i budowy

świata. Według tego obrazu znany nam wszystkim świat wyłonił się, mówiąc w dużym przybliżeniu, z chaosu fizycznych pól i cząstek elementarnych; co więcej, wszystko, co nas otacza, łącznie z nami samymi, jest układem owych pól i cząstek. Być może do tak fizycznie ukonstytuowanych przedmiotów trzeba dodać jeszcze jakieś matematyczne obiekty abstrakcyjne, wykorzystywane w budowie teorii naukowych, lecz nie zmienia to faktu, że naturalizm, nadający schematowi pojęciowemu fizyki status podstawowy i pierwszorzędny, wydaje się właściwym stanowiskiem filozoficznym. Słabość tego argumentu polega, zdaniem Putnama, na tym, że zbyt pochopnie z tego na temat konstytucji przedmiotów i ich podstawowych składników wyprowadza się twierdzenia o ścisłej identyczności logicznej owych przedmiotów z ich składnikami. Okazuje się bowiem, że konstytucja nie musi być ścisłą identycznością. Krótko mówiąc, mając dane fizyczne pola i cząstki oraz ich rozmaite sumy mereologiczne, nie mamy jeszcze danych ogromnej większości przedmiotów, z których składa się świat.

Drugi argument na rzecz naturalizmu odwołuje się do przeświadczenia, że jeśli nie uda nam się dokonać redukcji, deflacji lub eliminacji pewnych fenomenów, np. takich semantycznych własności, jak odniesienie, znaczenie i reprezentowanie, to godzimy się na to, że coś nie daje się wyjaśnić, a zatem staje się tajemnicze, zagadkowe, a nawet „tajemne”. Oceniając ten argument, Putnam podkreśla, że z ową tajemniczością nie należy przesadzać. Przecież również terminów z zakresu geologii nie jesteśmy w stanie całkowicie zredukować do terminów fizykalnych, a tym bardziej ich wyeliminować, lecz przechodzimy nad tym do porządku dziennego. Być może zatem tym, co niepokoi nas w fenomenach semantycznych nie jest sama ich nieredukowalność i nieeliminowalność, lecz ich wymiar normatywny, który wcześniej lub później zmusi nas do postulowania istnienia „tajemnej” sfery wartości. A jeśli tak, to – według Putnama – rozwiązanie jest proste: należy po prostu zwalczać ów lęk przed normatywnością i przyjąć do wiadomości, że jest to coś powszechnego i niezbywalnego.

§ 2. Trzy oświecenia

Jedną z najbardziej widocznych konsekwencji dominacji scjentyzmu i naturalizmu w ramach filozofii analitycznej jest ograniczanie roszczeń teoretycznych filozofii, poprzez sprowadzanie jej do dyscypliny komentującej

i eksplikującej wyniki nauki szczegółowych lub, jak to proponował Quine, określającej zobowiązanie ontologiczne teorii naukowych, dzięki wyrażeniu ich w odpowiednio usystematyzowanym ekstensjonalnym języku formalnym. Zdaniem Putnama jest to nieuzasadniona deprecjacja filozofii. W celu ukazania jej właściwej roli proponuje on, w swoich pracach z ostatniego dwudziestolecia, wyjście poza filozofię analityczną i wykorzystanie innych nurtów myślowych. Mówiąc najogólniej, Putnamowi chodzi o zagwarantowanie, by refleksja filozoficzna dotycząca świata i nas samych nie była „ani frywolnie sceptyczna, ani absurdalnie metafizyczna, ani fantastycznie paranaukowa, ani fantastycznie parapolityczna” (Putnam 1992, s. 141). Modelowe wzorce takiego uprawiania filozofii można według niego znaleźć w myśli Johna Deweya i Ludwiga Wittgensteina, gdyż obaj oni doskonale pokazują, „w jaki sposób refleksja filozoficzna, która jest całkowicie uczciwa może zachwiać naszymi przesądami, naszymi ulubionymi przekonaniem oraz naszą ignorancją, bez krzykliwych roszczeń do «dekonstrukcji» prawdy lub świata” (Putnam 1992, s. 200). Deklaracje te, uznane przez niektórych recenzentów książki *Renewing Philosophy* za zbyt szkiecowe i mgliste², stara się Putnam rozwinąć w swoich najnowszych publikacjach.

Idea filozofii jako krytyki naszych fundamentalnych przekonań i opinii przewijała się przez całe jej dzieje. Hołdował jej niewątpliwie Sokrates w dialogach Platona. Zdaniem Putnama filozofia jawi się w nich jako umiejętność refleksyjnej transcendencji, tzn. „nabranie dystansu do zwyczajowych opinii z jednej strony oraz autorytetu objawienia (tj. dosłownie i bezkrytycznie akceptowanych tekstów lub mitów religijnych) z drugiej strony, i zadawanie pytania «dlaczego?»” (Putnam 2004a, s. 92). Dla Platona filozofia to przede wszystkim krytyczne i niezależne myślenie, które jako jedyne jest w stanie doprowadzić do wypracowania zrębów sprawiedliwej

² Zob. zwłaszcza niewielkie objętościowo, lecz bogate treściowo recenzje Williama P. Alstona (1994) i Roberta B. Brandoma (1994). Zdaniem Alstona Putnam wiele uwagi poświęca krytyce wybranych stanowisk i filozofów oraz aprobującej wykładni poglądów Deweya i Wittgensteina, lecz nie podaje jakiegoś spójnego programu odnowy filozofii, poza wskazówkami, że nie należy fascynować się naturalistycznymi rekonstrukcjami, unikać dychotomii fakty–wartości oraz wystrzegać się relatywizmu i dekonstrukcjonizmu. Z kolei Brandom zauważa, że po lekturze książki Putnama można odnieść wrażenie, że jej autorowi bliski jest kwietyzm teoretyczny, który z nieufnością odnosi się do wszelkich ogólnych prób kodyfikacji, w postaci zasad i precyzyjnych definicji, naszej refleksji filozoficznej nad światem i życiem.

organizacji społecznej. Jak dobrze wiadomo każdemu, kto choćby pobieżnie zetknął się z historią filozofii lub myśli społecznej, organizacja ta miała mieć charakter merytokratyczny, czyli bazować na rządach filozofów, którzy rzekomo posiadają najlepszą wiedzę w zakresie tego, co dobre i złe, słuszne i niesłuszne. Tę starożytną ideę filozofii rozwiniętą przez Platona Putnam określa mianem pierwszego oświecenia.

W wieku XVII i XVIII mieliśmy do czynienia z drugim oświeceniem, znanym powszechnie jako Oświecenie, pisane dużą literą. Kształtowane one było przez szczególną fascynację nabierającymi impetu rozwojowego naukami przyrodniczymi, w których pokładano nadzieję nie tylko wyjaśnienia i opanowania świata przyrody, lecz także lepszego zrozumienia człowieka i stworzenia nowej organizacji społeczeństwa, zapewniającej szczęśliwe życie. Organizacja ta miała bazować na umowie społecznej obywateli, przy poszanowaniu ich naturalnych uprawnień. Jednym słowem, miała to być organizacja demokratyczna. Według Putnama porównanie tych obu oświeceń pozwala bez trudu dostrzec ich podobieństwa i różnice: „Po stronie podobieństw jest ta sama aspiracja do refleksyjnej transcendencji, ta sama gotowość krytykowania zwyczajowych przekonań i instytucji i proponowania gruntownych reform” (Putnam 2004a, s. 94). Natomiast główną różnicą jest inne pojmowanie sposobu organizacji społeczeństwa.

Trzecim oświeceniem jest oświecenie pragmatyczne. Zostało ono zapoczątkowane przez myślicieli pragmatycznych, a w szczególności Johna Deweya i Williama Jamesa, a jego pełny rozwój – zdaniem Putnama – jest jeszcze przed nami. Z poprzednimi dwoma oświeceniami łączy je idea filozofii jako refleksyjnej transcendencji (albo – jako to ujmował Dewey – krytyki wyższego rzędu, czyli krytyki zastanych i obiegowych krytyk) oraz gotowość dążenia do gruntownych reform. Jednakże w szczegółach znacznie różni się od oświecenia starożytnego i nowożytnego. Przede wszystkim bardziej elastycznie pojmuje się w nim rolę rozumu (Dewey chętnie zastępował to słowo terminem „inteligencja”) oraz doświadczenia. Nie zakreśla się tu z góry tego, co rozum może wyjaśnić, a czego nie. Nie ustala się też, jakiego rodzaju mogą być empiryczne dane naukowe. Innymi słowy, „ani forma możliwych wyjaśnień, ani forma możliwych danych nie może być uprzednio raz na zawsze ustalona” (Putnam 2004a, s. 99). Plastyczność w tym zakresie powoduje, że w przeciwieństwie do racjonalistycznego oświecenia Platona pragmatyzm jest *fallibilistyczny*. Jest też *antysceptyczny*, gdy tymczasem zabarwione empiryzmem oświecenie nowożytne jest raz

za bardzo sceptyczne, a innym razem niedostatecznie fallibilistyczne. Jak jednak pogodzić, mógłby ktoś zapytać, fallibilizm, który akcentuje omylność naszych przekonań i procedur poznawczych, z antysceptycyzmem, według którego jesteśmy w stanie osiąść autentyczną wiedzę? Nie jest to wcale takie trudne, pod warunkiem że to drugie stanowisko nie będzie się wiązało z wymogiem absolutnej pewności co do prawdziwości przynajmniej niektórych przekonań. Jak ujmuje to jeden z interpretatorów poglądów Putnama: „Zamiast poszukiwać pewności, filozofia powinna wzorować się na rzeczywistych badaniach, które skupiają się na rzeczywistych problemach, uwzględniają tylko realne wątpliwości i proponują rozwiązania, które usuwają owe problemy, nawet jeśli nie gwarantują one pewności” (Hickey 2009, s. 155). Dla filozofów tradycyjnych takie postawienie sprawy będzie z pewnością uważane za rezygnację z wysokich standardów epistemicznych, natomiast dla Deweya i innych pragmatystów będzie to ich urealnienie i powiązanie z autentyczną praktyką badawczą.

Ponadto, co wydaje się szczególnie ważne dla specyfiki oświecenia pragmatycznego i rozumienia w nim filozofii, społeczeństwa to nie tak czy inaczej zorganizowane jednostki (rządzone przez ekspertów-filozofów lub kierujące się zasadami demokracji odpowiednio do zawartej umowy społecznej). Stanowią one naturalne wspólnoty, których jednostki są elementami lub częściami. Z takiej antyindywidualistycznej perspektywy problemem nie jest samo powstawanie społeczeństw, lecz troska o to, aby wspólnota kierowała się jak najbardziej demokratycznymi zasadami, w której każdy jest kompetentny do zabrania głosu i każdy uczestniczy w jej kształtowaniu. Mówiąc jak najkrócej, chodzi o to, aby wspólnoty kierowały się zasadami demokracji bezpośredniej i deliberatywnej. W tych procesach demokratycznych szczególną rolę odgrywa filozofia. Dlatego właśnie dla Deweya i Jamesa „filozofia nie jest i nie powinna być głównie dyscypliną profesjonalną, lecz raczej czymś, czym parają się wszystkie refleksyjne istoty ludzkie, w takim stopniu, w jakim uprawiają one «krytykę krytyk»” (Putnam 2004a, s. 107). Dotyczy to w równym stopniu wszystkich dziedzin filozofii, a nie tylko wąsko pojętej etyki praktycznej, gdyż – jako to starał się pokazać Dewey – nawet logikę można uprawiać nie jako wyspecjalizowaną gałąź nauk formalnych, lecz jako ogólną teorię badań i transformacji społecznych. Putnam wyraźnie taką wizję filozofii popiera, wprost deklarując, że filozofia nie jest tylko dyscypliną akademicką i że „zadaniem filozofa jest proponowanie szeroko zakrojonych zasad, aby wszyscy, a nie tylko

intelektualiści i decydenci, mogli je rozważyć, przedyskutować i wziąć pod uwagę” (Putnam, Boros 2005, s. 134). Putnam podkreśla jednak, że zasady te w wielu sprawach nie zastąpią nam osobistych wyborów. Jest tak np. w sferze wierzeń i praktyk religijnych. Nie da się bowiem ani dowieść istnienia Boga, ani jego nieistnienia, nie da się uzasadnić ani pluralistycznego podejścia do religii, ani opozycyjnego stanowiska, że tylko jedna z wielu religii jest właściwa. Jak wprost deklaruje Putnam: „Nie sądzę, aby filozoficzne lub naukowe rozważania były w stanie dostarczyć przekonujących racji dla dokonania tego rodzaju wyborów, aczkolwiek rozważania te mogą nam pomóc dokonać naszych wyborów bardziej refleksyjnie” (Putnam 2005, s. 71). Jednym słowem, filozofia – chociaż niezbywalna i ważna – ma swoje nieprzekraczalne granice i nie należy ulegać złudzeniom, że można je przekroczyć.

§ 3. Filozofia a nauka

Jak w świetle takiej rewitalizacji filozofii i przywrócenia jej należnej roli wygląda relacja filozofii do nauki? Odpowiadając na to pytanie, Putnam wychodzi od dwóch określeń filozofii, aby zwrócić uwagę na jej dwojaki charakter. Pierwsze z tych określeń pochodzi od Stanleya Cavella, który twierdzi, że filozofia jest swoistego rodzaju wychowaniem dla dorosłych. Twierdzenie to, wyrwane z kontekstu wywodów tego autora, brzmi nieco zagadkowo. Nieodzowne jest zatem przywołanie kontekstu, w którym się ono pojawia. Otóż Cavell zauważa, że od społeczeństwa, w którym zostaliśmy wychowani i w którym żyjemy, przyjmujemy obraz świata i zasady zachowania. Niekiedy jednak, chociażby pod wpływem pytań dociekliwego dziecka lub dorastającego ucznia, jesteśmy zmuszani do zastanowienia się nad racjami przemawiającymi za owym obrazem i owymi zasadami. Uruchamia się wówczas proces filozofowania, w którym bierze udział język, jakim operujemy, nasze życie oraz wyobraźnia. W uprawianiu filozofii, pisze Cavell,

wymaga się ode mnie zebrania kryteriów mojej kultury, aby skonfrontować je z moimi słowami i życiem, tak jak je kształtuję i jak mogę je sobie wyobrazić; jednocześnie mam skonfrontować moje słowa i życie, tak jak je kształtuję, z życiem, jakie słowa mojej kultury mogą mi sugerować,

czyli mam skonfrontować kulturę z samą sobą, pod tym względem, w jakim spotyka się ona we mnie (Cavell 1979/1999, s. 125).

Ten nieco zawiły cytat można odczytać, zdaniem Putnama, jako zwrócenie uwagi na moralny wymiar filozofii, czyli na to, że jej zadaniem jest stawianie fundamentalnych pytań na temat naszego życia i naszej kultury, które prowadzą do podważania niektórych konstytuujących je składników i do większej lub mniejszej ich reformy. Drugie określenie filozofii pochodzi od Wilfrida Sellarsa, według którego „abstrakcyjnie sformułowanym celem filozofii jest zrozumienie, jak rzeczy w najszerszym możliwym sensie tego terminu są ze sobą połączone w najszerszym możliwym sensie tego terminu” (1963, s. 1). Ta z kolei deklaracja, twierdzi Putnam, akcentuje teoretyczny wymiar filozofii, podkreślając, iż jej zadaniem jest klaryfikacja i eksplikacja zawartości naszej wiedzy i systematyczne powiązanie jej elementów.

Uprawiając filozofię i dokonując jej rozmaitych transformacji, nie należy zapominać, że ma ona te dwa wymiary, aczkolwiek tylko filozoficznym geniuszom udaje się je powiązać oraz wnieść do jednego i drugiego znaczący wkład. Zdaniem Putnama dobrowolna rezygnacja z któregoś z nich miała zawsze opłakane skutki, przyczyniając się nie tylko do unicestwienia filozofii, lecz również prowadząc ostatecznie do swoistego „intelektualnego i duchowego samobójstwa” (Putnam 2010, s. 94). Jakie są zazwyczaj losy filozofii, która ogranicza się jedynie do jej teoretycznego wymiaru? Na ogół,

po pierwsze, staje się przesadnie ambitna (usiłuje wówczas na przykład zrealizować marzenie zbudowania wielkiego systemu metafizycznego), a po drugie, odbiorcy oceniają ją według standardów wiedzy kumulatywnej. Ponieważ jednak, w przeciwieństwie do nauki, filozofia nie jest wiedzą kumulatywną, to kiedy udaje, że jest nauką, ludzie natychmiast się na tym poznają (Putnam 2010, s. 99).

Z kolei filozofia ograniczona do wymiaru moralnego przeradza się w moralizowanie lub postmodernistyczną sofistykę, tracąc swój krytyczny i racjonalny charakter. Krótko mówiąc, przestaje być dyscypliną, w której liczą się racje i argumenty, a staje się swobodnym i często pozbawionym istotnej treści dywagowaniem na rozmaite tematy.

Stanowisko Putnama w sprawie relacji filozofii do nauki najlepiej oddaje jego następująca deklaracja:

Nie sądzę, aby filozofię można było przekształcić w naukę, ponieważ istnieją obszary filozofii, które są z istoty humanistyczne, a moim zdaniem przekształcenie humanistyki w naukę jest fantazją i to fantazją niebezpieczną. Istnieją jednak części filozofii, które zazębiają się z nauką (Putnam 2010, s. 99).

Do części tych należy filozofia nauki, a w szczególności filozofia fizyki, która pomaga nam zrozumieć fundamentalne teorie fizyczne świata, takie jak mechanika kwantowa. Z kolei bez znajomości tych teorii i ich podstawowych kategorii trudno jest odpowiedzialnie uprawiać metafizykę. Jednakże, obok takich lokalnych zależności zachodzących między filozofią a nauką, są one jeszcze powiązane w globalny sposób. Źródłem tego jest – podkreślane wielokrotnie przez Putnama – uzależnienie uprawiania nauki od sądów wartościujących, dotyczących m.in. tego, jakie dane są wiarygodne, jakie procedury badawcze są rozsądne, które hipotezy należy w pierwszej kolejności rozważać i testować. Jednak to uzależnienie nauki od wartości nie musi prowadzić do nadawania jej zabarwienia subiektywnego, gdyż na temat wartości, ich hierarchii i sądów wartościujących można prowadzić racjonalne debaty. Będą to wszelako musiały być debaty z udziałem filozofów.

Sellars, którego często cytowane określenie filozofii zostało tu przywołane, znany jest również z wpływowego przeciwstawienia dwóch obrazów świata, z których jeden jest wynikiem interpretacji teorii naukowych, a drugi obrazem zbudowanym na podstawie wiedzy potocznej i codziennego doświadczenia świata. Nie negując rozlicznych związków filozofii z naukowym obrazem świata i potrzebą jego rozwijania, filozofowie nie powinni deprecjonować obrazu potocznego, który ucieleśniony jest nie tylko w rozmaitych codziennych interakcjach, lecz również, w bardziej rozbudowanej postaci, w literaturze pięknej, której nie należy traktować wyłącznie w kategoriach estetycznych i ludycznych. Jak powiada Putnam:

Jest dla mnie rzeczą jasną, że opisy życia ludzkiego, z którymi mamy do czynienia w powieściach Tolstoja i George Eliot nie są wyłącznie *rozrywką*; uczą nas bowiem dostrzegać to, co dzieje się w życiu społecznym i jednostkowym (Putnam 2010, s. 97).

Jeśli zaś, w imię nauki, wyrzucimy z naszych teorii filozoficznych wszystkie kategorie potoczne, przestaną one odpowiadać temu, w jaki sposób rzeczywiście myślimy i żyjemy. Staną się wówczas zwykłymi wytworami fantazji, ukrytymi pod szatą naukowej terminologii i warstwą skomplikowanie

wyglądających symboli. Filozofia nie powinna zatem imać się wszelkich sposobów, aby stać się nauką. Powinna pozostać dyscypliną humanistyczną o wymiarze zarówno teoretycznym, jak i moralnym³.

Literatura

- Alston W.P. (1994), [Rec.] *H. Putnam, Renewing Philosophy*, „The Philosophical Review”, 103, s. 533–535.
- Brandom R.B. (1994), [Rec.] *H. Putnam, Renewing Philosophy*, „The Journal of Philosophy” 91, s. 140–143.
- Cavell S. (1979/1999), *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, new edition, New York: Oxford University Press.
- Hickey L.P. (2009), *Hilary Putnam*, London: Continuum.
- Putnam H. (1992), *Renewing Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Putnam H. (2004a), *Ethics Without Ontology*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Putnam H. (2004b), *The Content and Appeal of “Naturalism”*, [w:] M. De Caro, D. Macarthur (eds.), *Naturalism in Question*, Cambridge, MA: Harvard University Press, s. 59–70.
- Putnam H. (2005), *The Depths and Shallows of Experience*, [w:] J.D. Proctor (ed.), *Science, Religion, and the Human Experience*, Oxford: Oxford University Press, s. 71–86.
- Putnam H. (2010), *Science and Philosophy*, [w:] M. De Caro, D. Macarthur (eds.), *Naturalism and Normativity*, New York: Columbia University Press, s. 89–99.

³ Artykuł ten jest zmienioną i poprawioną wersją referatu przedstawionego na konferencji „Analiza i egzystencja. Dwa style uprawiania filozofii”, która odbyła się 14–15 maja 2010 r. w Pobierowie. Ostateczna wersja artykułu powstała w trakcie pobytu autora jako *fellow-in-residence* w Holenderskim Instytucie Badań Zaawansowanych z Humanistyki i Nauk Społecznych (NIAS) w roku akademickim 2010/2011. W artykule zostały wykorzystane fragmenty przygotowywanej do druku książki *Neopragmatyzm*, będącej wynikiem badań prowadzonych w ramach programu „Neopragmatyzm jako próba transformacji filozofii analitycznej”, finansowanego w latach 2008–2010 przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

- Putnam H., Boros J. (2005), *Philosophy Should Not Be Just an Academic Discipline. A Dialogue with Hilary Putnam*, „Common Knowledge” 11, no. 1, s. 126–135.
- Quine W.V. (1969), *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press.
- Sellars W. (1963), *Science, Perception and Reality*, London: Routledge & Kegan Paul.

HILARY PUTNAM'S RENEWAL OF PHILOSOPHY

Summary

Hilary Putnam is widely considered as one of the most distinguished and important philosophers in the analytic tradition of the last fifty years. However, in his most recent publications he has started to emphasize various shortcomings and limitations of that powerful tradition, connected especially with its scientism and naturalism. He has also insisted that what we really need is a serious renewal and transformation of philosophy, drawing upon other philosophical traditions, including pragmatism. We should realize that although philosophy overlaps in some parts with science, it cannot be turned into a science. It is a humanistic enterprise having two dimensions, theoretical and moral, and it is unfortunate when we tend to forget about either of them.