

Jerzy Kmita

Rorty i Putnam wobec problemu relatywizmu kulturowego

Sztuka i Filozofia 6, 71-105

1993

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

RORTY I PUTNAM WOBEC PROBLEMU RELATYWIZMU KULTUROWEGO

§1. Richard Rorty o relatywizmie kulturowym

Swój stosunek do relatywizmu kulturowego Rorty wyraża odwołując się najchętniej, od kilku już lat, do swej interpretacji eseju Davidsona *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*¹. Zaczniemy tedy od zreferowania głównych myśli tego eseju.

Chciałbym najpierw zauważyć, że nadanie przeze mnie kilku poniżej przytoczonym myślom Davidsona kwalifikacji: 'główne' (dla interesującego tu nas jego eseju) — wynika oczywiście stąd, iż stosuję pewne własne kryterium doniosłości intelektualnej poszczególnych pomysłów tego filozofa wyrażonych w rozpatrywanym jego eseju, a także stąd, iż selekcjonuję te z owych pomysłów, które są istotne dla rozwijanego w niniejszym artykule wątku myślowego; Davidsonowski porządek argumentacyjny stanowi w tym względzie kolejną wskazówkę niezbędną o charakterze jednak już 'obiektywnym', by tak rzec. Chciałbym jeszcze zauważyć, iż autor *Inquires into Truth and Interpretation* nie operuje wprawdzie terminem 'relatywizm kulturowy', lecz terminem 'relatywizm pojęciowy', ale szereg okoliczności (typ przykładów owego 'relatywizmu', przytaczani przez niego rzecznicy tegoż 'relatywizmu', ich koncentracja na przesłankach dotyczących struktury językowo-pojęciowej, czy choćby Rorty'ego uznanie, że idzie tu o 'relatywizm kulturowy' itd.) pozwala przyjąć, iż zupełnie spokojnie możemy postawić znak

¹ Jest to esej zawarty w książce [Davidson, D. 1984], s. 183–198. Cytaty z tego eseju przytaczam będę, wykorzystując zupełnie zadawalający (choć chwilami dość swobodny) jego przekład dokonany przez Jarosława Gryza *O schemacie pojęciowym zamieszczony w*: ["Literatura na Świecie" 1991, maj]

równania między tym, co Davidson nazywa 'relatywizmem pojęciowym' a tym, co zwykle nosi miano 'relatywizmu kulturowego'.

Otóż moim zdaniem Davidsonowi idzie przede wszystkim o to, by do zakwalifikowanych przez Quine'a 'dwu dogmatów empiryzmu' dołączyć jeszcze 'dogmat' trzeci, który analogicznie winien być zdyskwalifikowany, a który jednak został zachowany przez holistyczny empiryzm Quine'owski. Byłby to „dogmat” konstatający, iż całokształt tych samych dla wszystkich ludzi danych doświadczenia klasyfikowany jest wedle różnych schematów pojęciowych. Kiedy zaś różne są schematy pojęciowe właściwe poszczególnym zbiorowościom ludzkim, używanym przez nie językom, różne są też 'organizowane' przez te schematy klasyfikacje 'umeblowania świata'.

W związku z powyższym 'trzecim dogmatem' Davidson bierze pod uwagę dwie możliwości: (1) owe domniemane schematy pojęciowe byłyby na tyle różne, iż zupełnie niemożliwe byłoby ich porównywanie ze sobą, porównywanie języków, tłumaczenie zdań jednego języka na inny — odnośne schematy pojęciowe, języki, byłyby ze sobą 'niewspółmierne', wzajemnie nieprzekładalne (jak twierdzi np. Whorf, gdy idzie o języki różnych kultur — przykładem kanonicznym jest tu język hopi i angielski, bądź też Kuhn lub Feyerabend, gdy idzie o „niewspółmierne” języki dwóch kolejnych teorii naukowych przedzielonych „rewolucją naukową”); (2) owe schematy pojęciowe byłyby jednak zbieżne częściowo i wchodziłaby wówczas w grę częściowa porównywalność ('współmierność'), częściowa przekładalność odnośnych dwóch schematów pojęciowych — języków. Nie są to ewentalności serio brane pod uwagę przez Davidsona. Idzie mu tylko o pokazanie paradoksów i innych trudności, do jakich prowadzi przyjęcie każdej z tych dwu możliwości — wchodzących w grę przy założeniu dualizmu schematu pojęciowego (języka) i treści (ogółu 'danych zmysłowych' czy oddziaływań neurofizjologicznych sytuacji fizycznych). Odrzucenie tego założenia jest pierwszą jego ideą główną. Kolejne idee główne związane są z jego argumentacją skierowaną przeciwko każdemu z dwóch przypadków.

Idea druga byłaby tedy następująca. Gdyby miało być tak, że poszczególne języki, poszczególne schematy językowe są całkowicie nieprzekładalne na siebie, 'niewspółmierne' ze sobą, nieporównywalne, konieczny byłby jakiś punkt widzenia 'ponad' nimi, ażeby ową od-

mienność można było stwierdzić: jakiś 'ponadschemat pojęciowy', jakaś (ogólniej) 'ponadkultura' — jak będę tu mówić dalej — z pozycji których poszczególne schematy pojęciowe czy kultury dałyby się zestawiać ze sobą mimo ich całkowitej odmienności. Takimi jednak ponadschematami pojęciowymi czy ponadkulturami relatywiści kulturowi (pojęciowi) nie operują, bo nie mogą operować, kiedy formułują swą tezę o nieporównywalności; posługują się wówczas po prostu swym własnym językiem, własnym (założonym) schematem pojęciowym, pozostają w obrębie swej własnej kultury. Inaczej zresztą być nie może, jak się rzekło, bowiem sam fakt posłużenia się tego rodzaju ponadschematem pojęciowym przeczyłby tezie relatywistycznej o całkowitej nieporównywalności języków czy kultur. Skoro zaś tak, to teza owa jest albo wewnętrznie sprzeczna, jeśli zakłada ona jednak 'po cichu' pozycję ponadschematu pojęciowego (ponadkultury), albo też pozbawiona jest uzasadnienia, jeśli pozycji tej nie zakłada.

W rezultacie tych (a także szeregu innych) trudności „./..” porzucamy ./..” nadzieję na zrozumienie metafory jednej przestrzeni, w której każdy schemat ma swoje miejsce i dostarcza jakiegoś punktu widzenia”². Nie szukamy tedy jakiegoś ponadschematu pojęciowego, jakiejś ponadkultury.

Tak przedstawiała by się druga z kolei idea główna Davidsona. Idea trzecia stanowi pewnego rodzaju uzupełnienie powyżej przytoczonego rozumowania. Kiedy np. formułujący tezę relatywizmu Whorf mówi o całkowicie nieprzekładalnym języku hopi (wskazując wszelako przy tym różne jego osobliwości w zestawieniu z angielskim), ogólnie: kiedy relatywista mówi o jakimkolwiek języku całkowicie nieprzekładalnym, to w gruncie rzeczy nie ma prawa tak czynić, albowiem nie ma on żadnych podstaw, by sądzić, że ma do czynienia właśnie z językiem. Jest tak z uwagi na okoliczność, że „cokolwiek jest świadectwem na rzecz tezy, iż jakaś forma aktywności nie może być zinterpretowana w naszym języku, stanowi dowód na to, że nie jest to zachowanie językowe”³.

² Por. D. Davidson: *O schemacie pojęciowym*. W: [“Literatura na Świecie” 1991, maj], s. 114.

³ Tamże, s. 103. Nawiasem mówiąc, tłumacz wprowadza na miejsce ‘evidence’ raz ‘świadectwo’, a drugi raz ‘dowód’. Stylistycznie ma rację, ale Davidsonowi idzie chyba w obydwu przypadkach właśnie o świadectwo (‘empiryczne’). Sądzę też, iż jego ‘zinterpretowanie’ należy rozumieć jako odpowiednik ‘przetłumaczenia’.

Przedstawiona przed chwilą trzecia idea główna Davidsona nie narzuca się, jego zdaniem, z pełną oczywistością. Ale nasuwa się ona, kiedy rozważy się trudności związane z tezą o całkowitej nieprzekładalności (omówione wielce skrótowo i selektywnie przeze mnie powyżej — pominąłem np. oddalenie przez autora *Inquires into Truth and Interpretation* możliwości uchwycenia obcego schematu pojęciowego bez posługiwania się jakimkolwiek własnym schematem pojęciowym), a następnie rozpatrzy się kwestie, w które uwikłana jest teza słabsza: o nieprzekładalności częściowej. Do niektórych z tych kwestii przejdziemy obecnie.

Otóż częściowa przekładalność występuje wtedy, gdy pewne i tylko pewne sekwencje brzmień lub znaków graficznych o charakterze zdań danego języka potrafimy przełożyć na zdania naszego języka. Co dzieje się w tych pozytywnych przypadkach? Ustalamy wówczas z dającym się okazać praktycznie sukcesem znaczenia słów przekładanego zdania i postawę propozycjonalną wobec niego — typu: stwierdzenie, że jest *tak a tak*, pragnienie, *by było tak a tak*, wątpliwość, *czy jest tak a tak* itp. Z pewnych względów (o których Davidson obszernie pisze skądinąd gdzie indziej) podstawowa jest sytuacja przekładu zdania wypowiedzianego w stwierdzającej postawie propozycjonalnej, a więc sytuacja, gdy osoba wypowiadająca dane zdanie żywi przekonanie, że *jest tak a tak*. Można tedy ograniczyć rozważania do kwestii przekładu takiego zdania. Mamy tu do czynienia z dwiema jak gdyby niewiadomymi: (a) Czy jest tak, jak dana osoba stwierdza, a więc — czy wypowiada zdanie prawdziwe w sensie ‘dyskwotacyjnego’ (znoszącego cudzysłów) rozumienia Tarskiego koncepcji prawdy, czy więc po prostu zgadzamy się z nią? (b) Co znaczą poszczególne słowa jej zdania? Ażeby dokonać przekładu, musimy jedną z tych niewiadomych skasować próbnie i z wszelkimi możliwymi zastrzeżeniami. Zdaniem Davidsona wchodzi tu w grę, skoro dopuszczamy możliwość różnicy znaczeń czy pojęć, wyłącznie przyjęcie, iż zdanie stwierdzające jest prawdziwe, przyjęcie ostrożnie jednak liczące się ze swą nietrafnością, której powody mogą być nader różne (przesadne dążenie do prostoty przekładowej, nieliczenie się z uwarunkowaniami społecznymi, brak uwzględnienia naukowej czy zdroworozsądkowej wiedzy co do możliwych źródeł błędów osoby mówiącej itp.) Wyjściowa zasada procedury przekładania, niezbędna dla przeprowadzenia tej procedury, przyjmująca (z odpowied-

nimi zastrzeżeniami), iż osoba tłumaczona mówi prawdę, co znaczy (dla Davidsona), iż zgadzamy się z nią, nosi nazwę 'zasady życzliwości' ('principle of charity'). Dopiero na gruncie tej zasady możliwe jest wyłowienie ewentualnych różnic znaczeniowych pomiędzy słowami zdania przekładanego a słowami przekładającego je zdania naszego.

Zarysowaną w powyższy sposób czwartą ideę główną Davidsona odnajdujemy między innymi w następującej jego wypowiedzi. „Życzliwość jest nam narzucona; jeśli chcemy zrozumieć innych, musimy, czy się nam to podoba czy nie, przyjąć, że w większości spraw mają oni rację. Gdyby udało nam się zbudować teorię, która godziłaby zasadę życzliwości z wymogami formalnymi, byłoby to wszystko, co jest niezbędne dla zapewnienia komunikacji. Nic więcej zrobić nie można i nie trzeba. Przyznajemy słowom i myślom innych maksimum sensowności, gdy interpretujemy je w sposób, który optymalizuje zgodę (pozostawia to miejsce na dające się wyjaśnić błędy, tj. różnice zdań)⁴.

Idea czwarta (IV), wraz z ideą drugą (II) (o bezpodstawności wiary w istnienie ponadschematu pojęciowego, ponadkultury czy intuicyjnego punktu widzenia, z pozycji których można by porównywać nieporównywalne całkowicie schematy pojęciowe czy kultury) — wspierają ideę trzecią (III), o bezpodstawności wiary w 'językowość' jakiegokolwiek formy aktywności lub jej wytworu, której nie można by przełożyć na nasz język, a nade wszystko pierwszą (I), o bezpodstawności wiary w dualizm schematu i treści. Zgadzając się bowiem z ideą (IV), winniśmy uznać też, że tym bardziej różnice przekonań są zrozumiałe, im bardziej poszerzamy obszar wspólnoty czy przekładalności języka; przy tym „.../ żadna ogólna zasada ani odwołanie się do doświadczenia nie może zmusić nas do uznania, że różnica ta ma źródło raczej w naszych przekonaniach niż pojęciach”⁵. Koncepcja dualizmu schematu i treści, podstawa relatywizmu pojęciowego (kulturowego), nie bardziej przedstawia się sensownie po rozpatrzeniu sytuacji częściowej przekładalności, niż przedstawia się w świetle rozważań nad możliwością nieprzekładalności całkowitej. Pamiętać oczywiście trzeba, że — jak to już

⁴ Tamże, s. 117.

⁵ Tamże, s. 117. Nieco niżej czytamy: „Przy przedstawionej metodologii interpretacji nie jesteśmy w stanie ocenić, czy pojęcia lub przekonania innych radykalnie różnią się od naszych”, s. 117. Mowa jest tu nadal oczywiście o sytuacji częściowej nieprzekładalności; idzie o to, że w tej sytuacji nie ma sensu dualizm schematu i treści.

sygnalizowano wcześniej — argumentacja Davidsona przyjmuje do wiadomości Quine'owską destrukcję dwóch innych dualizmów "dogmatów empiryzmu": teorii i doświadczenia oraz analityczności i syntetyczności zdań.

Richard Rorty odrzuca, za Davidsonem, wszystkie trzy dualizmy, a więc także dualizm schematu pojęciowego i (całokształtu) treści empirycznej. Odrzuca nie w tym zwykłym sensie, iż po prostu przeczy istnieniu odpowiednich, wzajemnie określających się członów każdej z owych trzech opozycji, lecz w tym sensie, iż przyjmuje, że operowanie nimi (tj. pojęciami owych opozycji oraz ich odpowiednich członów) „makes more trouble than it is worth”. Za pomocą tej ulubionej przez siebie kwalifikacji wartościującej: ‘sprawia nieopłacalnie wiele kłopotów’ (jeszcze swobodniej dobranym odpowiednikiem zwrotu Rorty'ego byłoby wdzięczniej może brzmiące w uchu Polaka powiedzenie przysłowiowe: ‘więcej z tego szkody niż pożytku’) — określa w szczególności sedno swego rozumienia zarysowanej powyżej argumentacji Davidsona skierowanej przeciwko dualistycznej koncepcji schematu pojęciowego i treści empirycznej⁶.

Nawiasem mówiąc, fakt, że w miejsce tradycyjnych wartościowań filozoficznych orzekających prawomocność lub jej brak Rorty stosuje najchętniej kwalifikację negatywną ‘sprawia nieopłacalnie wiele kłopotów’, a równolegle kwalifikację pozytywną ‘mam nadzieję, że...’ (“I hope that...”), wielce jest symptomatyczny: wyraża się w nim zarówno przywiązanie tego filozofa do tradycji pragmatystycznej, jak i jego postmodernistyczna niechęć do „wielkich narracji” czy „metanarracji” uprawomocniających.

⁶ Zanim przytoczę tu odpowiednią wypowiedź Rorty'ego, chciałbym zaznaczyć, iż rozumiem zawarty w niej zwrot „the field linguist” jako ‘lingwista terenowy’ w tym samym sensie ‘terenowości’, w jakim mówi się np. o ‘etnografie terenowym’, tj. o ‘etnografie prowadzącym badania terenowe’. Zdaniem mym, Rorty opatruje punkt widzenia Davidsona mianem perspektywy lingwisty (czy językoznawcy) terenowego. Oto zaś owa wypowiedź: „Jeśli trafnie rozumiem Davidsona, to — pominiawszy jego odwołania do fizykalistycznie ujednocionej nauki /.../ — wyłącznie stosowaną przez niego argumentację za tym, że filozofia języka lingwisty terenowego jest wszystkim, czego nam potrzeba, wyczerpywałaby argumentacja zaprezentowana w *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, wiodąca zaś do rezultatu, iż różne ‘konfrontacyjne’ metafory powodują nieopłacalny kłopot”. (Por. R. Rorty: *Pragmatism, Davidson and Truth*. W: [Rorty, R. 1991], Vol 1., s. 139).

Kontynuujemy jednak nasz wątek główny. Idąc w ślad za sposobem myślenia Davidsona, Rorty sądzi, analogicznie jak autor *Inquires into Truth and Interpretation*, że z chwilą zarzucenia koncepcji dualizmu schematu pojęciowego i (całokształtu) treści empirycznej oswobodzamy się od możliwości zaakceptowania stanowiska relatywizmu pojęciowego czy kulturowego. Nie mamy bowiem wówczas do dyspozycji pojęć (słów) niezbędnych do sformułowania nawet tego stanowiska. Z tego właśnie powodu uważa, iż nie jest on i nie może być relatywistą pojęciowym czy kulturowym. Odrzuca ów relatywizm w specyficznym, wyłuszczonej powyżej, sensie tego 'odrzucenia'.

Rzeczony odrzucenie relatywizmu pojęciowego czy kulturowego przez Rorty'ego nie przeszkadza mu jednak opowiadać się za etnocentryzmem.

Okoliczność powyższa może wydawać się zaskakująca, ponieważ przyzwyczajeni jesteśmy myśleć, że etnocentryzm polega na uświadomionym bądź nieuświadomionym absolutyzowaniu punktu widzenia kultury, w której się uczestniczy; gdy tak myśli się o etnocentryzmie, to wówczas etnocentrysta świadomy, jakim jest oczywiście Rorty, zdaje się być zarazem relatywistą kulturowym, zdaje się być kimś, kto powiada: jestem oto 'stronnikiem' własnej kultury, obstawę przy jej punkcie widzenia, przy jej 'schemacie pojęciowym', zdając sobie jednocześnie sprawę z tego, że nie jest to punkt widzenia innych kultur, innych 'schematów pojęciowych'. Ignoruję jednak te inne punkty widzenia. Tak więc będąc etnocentrystą świadomym w dość powszchnie stosowanym sensie tego terminu, jest się zarazem, zdawałoby się, relatywistą kulturowym, zdającym sobie sprawę z okoliczności, iż kultury odmienne reprezentują inny punkt widzenia, odmienny — jak można to wyrazić inaczej? — 'schemat pojęciowy'. Tak właśnie rozumując, Hilary Putnam powiada, iż Rorty jest w gruncie rzeczy, wbrew swym deklaracjom, relatywistą kulturowym. Sądzę, iż jego diagnoza jest trafna, jakkolwiek nie sądzą, iż Putnam adekwatnie zdaje sprawę z osobliwego stanowiska Rorty'ego, a w związku z tym nie sądzą, aby diagnozę swą przekonująco uzasadnić.

Podjąłem powyżej kwestię łączenia przez Rorty'ego jego specyficznego odrzucenia relatywizmu kulturowego z jego specyficznym, świadomym etnocentryzmem — w tym celu, aby bliżej nieco naświetlić istotę negatywnego stanowiska zajętego przezeń w stosunku do relaty-

wizmu kulturowego. Trzeba tu zauważyć, iż analiza środków zastosowanych przezeń sposobów dla uzyskania owego połączenia nie tylko pozwala zrozumieć lepiej antyrelatywizm kulturowy Rorty'ego, ale i znaczny obszar wyników jego myślenia.

Głównym przedmiotem wspomnianej analizy winien stać się właśnie osobliwy etnocentryzm Rorty'ego. Na czym on polega?

Punkt wyjścia stanowi tu oszacowanie Clifforda Geertza opisu stanowiska etnocentryzmu jako „dobrego opisu traktowania przez nas ludzi, o których sądzymy, iż nie warto ich rozumieć: których uważamy za beznadziejnie pomylnych, głupich, nikczemnych czy występnych. W ludziach tego rodzaju nie widzimy partnerów rozmowy, lecz co najwyżej narzędzia dla osiągnięcia różnych celów. Sądzymy, że nie możemy nauczyć się czegokolwiek od takich ludzi, gdyż wolelibyśmy raczej umrzeć, niż dzielić z nimi te przekonania, o których przyjmujemy, że stanowią centrum ich samoidentyfikacji. Pewni ludzie tak właśnie myślą o Żydach i ateistach. Inni myślą w ten sposób o nazistach i fundamentalistach religijnych”⁷.

Gdyby przyjąć ten ogólny opis etnocentryzmu, jaki przeprowadził Geertz, to żaden ‘przyzwoity’ liberał, zachodni zwolennik demokracji społecznej, nie powinien być etnocentrystą. Stąd: „Kiedy odkrywamy, iż my sami, liberałowie mieszczańscy, /.../ reagujemy na nazistów i fundamentalistów oburzeniem i wzdargą, musimy dobrze zastanowić się. Gdyż egzemplifikujemy wówczas postawę, o której twierdzimy, iż pogardzamy nią”⁸. Nie chcemy być etnocentrystami w sensie Geertza; „Wolelibyśmy raczej umrzeć, niż być etnocentrystami, ale etnocentryzm jest właśnie przeświadczeniem, że lepiej byłoby umrzeć niż dzielić pewne przekonania. Tak oto zaczynamy zastanawiać się nad tym, czy aby nasz własny liberalizm mieszczański nie jest jeszcze jednym przy-

⁷ Idzie tu o dyskusję z Geertzem, zawartą w eseju *On Ethnocentrism: A Reply to Clifford Geertz*. W: [Rorty, R. 1991], Vol 1., s. 203.

⁸ Tamże, s. 203. Dodać tu winienem, że użyty przeze mnie przed cytata Rorty'ego zwrot: ‘demokrata społeczny’ — wyprzedza późniejsze stosowanie przezeń w cytowanym tekście terminu „social democrat”. Odpowiednikiem polskim tego terminu winien być raczej ‘socjaldemokrata’, ale — jak rozumiem — Rorty'emu nie idzie w tym przypadku o ściślej określoną, socjaldemokratyczną opcję polityczną, lecz o coś ogólniejszego; dlatego zdecydowałem się na odpowiednik ‘demokrata społeczny’ (‘demokracja społeczna’).

kładem stronniczości kulturowej”⁹. Owo zastanawianie się łatwo prowadzi do powzięcia tendencji antyetynocentrystycznej, sugerowanej przez Geertza. Ale czy ów antyetynocentryzm jest do przyjęcia? Czy mamy już nie odczuwać dumy z tego, że „/.../ jesteśmy liberałami mieszczańskimi, uczestnikami wielkiej tradycji, współmieszkańcami nie byle jakiej kultury?”¹⁰ Czy mamy stać się „rozmokłymi” („wet”) liberałami? Otóż nie. Mamy prawo być etnocentrystami („anty-antyetynocentrystami”, jak określa to chętnie Rorty) w tym właśnie jedynym przypadku: kiedy jesteśmy ‘stronnikami’ kultury zachodniego liberalizmu mieszczańskiego.

Nie idzie tu o jakąkolwiek ‘stronniczość’ kulturową. Idzie o solidarność z kulturą liberalizmu mieszczańskiego, solidarność odwołującą się właśnie do tego, że jest to jedyna kultura, która stanowi ‘monadę’ zaopatrzoną w okna, coraz gęściej wbudowane, stwarzające widok na otaczające ją inne ‘monady’-kultury względnie mniej okien tych posiadające (jeśli w ogóle je posiadają). Dzięki tym oknom przestaje być aktualny relatywizm kulturowy, traktujący poszczególne kultury jako zamknięte ‘monady’. Zachodnia kultura liberalizmu mieszczańskiego falsyfikuje praktycznie ideę relatywizmu kulturowego (pomijając Davidsonowskie powody zarzucenia go z uwagi na paradoksy i trudności, do których prowadzi). Falsyfikacja owa wchodzi jednak w grę dopiero wówczas, kiedy postmodernistycznie oddalimy roszczenia naszej kultury zachodniego liberalizmu mieszczańskiego do tego, że ona jedynie jest ‘racjonalna’ czy ‘postępowa’, kiedy więc w rezultacie przestaniemy namawiać przedstawicieli kultur innych, aby zgodzili się z tymi roszczeniami. Rezygnując z jakichkolwiek „wielkich (meta-)narracji” na temat naszej kultury, wyłączając je z niej, zwracamy się do przedstawicieli kultur innych z perswazją, nie stosującą przemocy, by zechcieli wyłączyć „/.../ uznać zachodni ideał sprawiedliwości proceduralnej za atrakcyjny”¹¹, ideał społeczeństwa zachodniego typu liberalno-mieszczańskiego, nie musząc akceptować czegoś więcej z kultury zachodniej. „Przewagą liberalizmu postmodernistycznego jest to, iż uświadamia on sobie, że zalecając ów ideał, nie zaleca się przy tym jakiegoś ogólnego poglądu filozoficznego, koncepcji natury ludzkiej czy sensu życia lu-

⁹ Tamże, s. 203.

¹⁰ Tamże, s. 203.

¹¹ Tamże, s. 209.

dzkiego — przedstawicielom innych kultur. Wszystko to, co winniśmy czynić, sprowadza się do wskazywania praktycznych zalet instytucji liberalnych, zalet, biorących się z umożliwienia jednostkom ludzkim i kulturom robienia swojego, przy jednoczesnym niewtrącaniu się wzajemnym w sferę prywatności, niewtrącaniu się wzajemnym w sposób rozumienia dobra”¹².

Wyspecyfikowany w powyższy sposób etnocentryzm ("anty-antyetnocentryzm") Rorty'ego, przeciwstawiający się skądinąd innym, 'niewłaściwym' odmianom etnocentryzmu, doskonale daje się pogodzić z zarzuceniem relatywizmu kulturowego, więcej: możliwość praktykowania tego etnocentryzmu falsyfikuje — jak powiedziano — ów relatywizm. Czy ów 'kwalifikowany' etnocentryzm skazuje jego przedstawicieli na niewrażliwość wobec ludzi z różnych od liberalno-mieszcząskiej kultur? Nie, bowiem kultura owa daje pole do działania specjalistom dwojakiego rodzaju: jedni są rzecznikami proceduralnej sprawiedliwości (tu Rorty posługuje się Geertza przykładem Indianina, który został podłączony do tzw. sztucznej nerki zgodnie z kryteriami kolejności zgłoszeń oraz pilności potrzeby tego podłączenia, jakkolwiek lekarze nie przeciwstawili się nieliberalnie picciu wódki przez Indianina w trakcie stosowania zabiegu), zaś drudzy są rzecznikami miłości (rozumiejącymi owo picie wódki przez Indianina), znawcami różnicowań kulturowych; nie trzeba być antyetnocentrystą, aby być rzecznikiem miłości. Pozostając etnocentrystą w sensie Rorty'ego, można jednak przy tym 'dawać ucho' rzecznikom miłości, nie stając się tym samym przeciwnikiem owego etnocentryzmu. Okoliczność właśnie, iż etnocentrysta Rorty'ego wysłuchuje zarazem rzecznika proceduralnej sprawiedliwości (wolności i równości), jak i rzecznika miłości (braterstwa), wbudowującego wciąż nowe okna w 'monadę'-kulturę zachodnio-liberalną, stanowi rację jego specyficznie etnocentrycznej solidarności z ową kulturą.

Rzeczona racja może być różnorako kwestionowana. Dwie wątpliwości nasuwają się przede wszystkim. Najpierw wątpliwość, czy będąc 'stronikiem' zachodniej kultury liberalnej można rozumieć, przełożyć na język tej kultury, jakiegokolwiek przekonania i pragnienia uczestników kultur innych. Byłaby to wątpliwość generalnie odrzucona z różnych powodów przez Davidsona, przeciwstawiona zaś zaakceptowanej prze-

¹² Tamże, s. 209.

zeń zasadzie życzliwości; Rorty dodaje tylko tutaj przykłady świadczące o słuszności przyjęcia tej zasady. Wszak: „Antropolog oraz tubylec zgadzają się co do mnóstwa spraw całkiem powszednich. Podzielają zwykle przekonania co do tego na przykład, że pożądane jest napotkanie kałuży w wyschniętym korycie rzecznym, że niebezpieczne jest zbliżanie się do jadowitych wężów, że potrzebna jest osłona przed niepokodą, że czymś tragicznym jest śmierć ukochanych osób, że cenna jest odwaga i wytrwałość itp. Gdyby nie zgadzali się, to — jak zauważa Davidson — trudno byłoby pojąć, jak mogliby oni kiedykolwiek wzajemnie przyswoić sobie język partnera, aby uznać, iż w ogóle używa on jakiegoś języka”¹³.

Następną, łączącą się po części z poprzednią, wątpliwość istotną wyraża pytanie, czy można skłaniać przedstawicieli kultur różnych od liberalno-zachodniej do zaakceptowania stosownych jej składników, z zasadą proceduralnej sprawiedliwości na czele, drogą perswazji, która nie byłaby zarazem jakimś rodzajem przemocy. Jest to — zdaniem Rorty’ego — pytanie, na które odmiennie odpowiadają postmoderniści intelektualiści francuscy, włącznie z Lyotardem, niż odpowiada on sam. Idzie tu przy tym o jedną z zasadniczych różnic dzielących francuski postmodernizm ‘rewolucyjny’, anarchistyczny czy ‘radykalno-krytyczny’, wynikły w pewnej mierze z kontynuacji inspiracji marksizmu, z którego tradycji współczesna filozofia francuska starała się do niedawna jak najwięcej uratować, od postmodernistycznego liberalizmu mieszczańskiego, jaki bliski jest sercu Rorty’ego. Dziś postmodernizm francuski korzysta w szerokim zakresie z Wittgensteina koncepcji gier językowych, jednakże autor *Philosophy and the Mirror of Nature* nie sądzi, aby trafna była francuska interpretacja owych gier jako izolowanych wysepek, między którymi nie da się wybudować drogą rezygnacji z przymusu żadnych ‘grobli’. Oto zaś, jak odpowiada on na postawioną przed chwilą wątpliwość.

Generalnie oznajmia oczywiście, iż można i trzeba odróżnić perswazję od przemocy, ale stosowane przezeń argumenty na rzecz tego poglądu są na tyle rozbudowane, a zarazem powiązane ze sobą, że niemożliwe jest w ramach niniejszego artykułu szczegółowe wyodrębnienie ich z jednoczesnym ukazaniem sieci łączących je związków.

¹³ R. Rorty: *Cosmopolitanism without Emancipation: A Response to Jean-François Lyotard*. W: [Rorty, R. 1991], Vol 1., s. 215.

Szereg tych argumentów przytoczyłem zresztą dotychczas skądinąd. Idzie tu w pierwszym rzędzie o idące w ślad za Davidsonem specyficznie Rorty'owskie odrzucenie tezy o całkowitej lub częściowej nieprzekładalności odmiennych kultur, języków czy gier językowych — w takiej mierze, w jakiej teza ta zakłada dualizm schematu i treści (prowadzących do paradoksów oraz innych trudności). Idzie tu następnie o wskazanie na fakt, że antropolog czy lingwista „terenowy” nieźle dają sobie w praktyce radę z ową nieprzekładalnością. Jedno i drugie otwiera drogę możliwości budowania stosownych „grobli” bez posługiwania się przemocą, a także wskazuje pośrednio na zasadę życzliwości, jako na metodę ich budowania. Dalej: traktując postmodernistycznie swą własną kulturę zachodnio-liberalną, tj. usuwając z niej tradycyjnie stosowane w jej ramach „wielkie (meta-)narracje”, ułatwia się sobie w sposób zasadniczy budowanie rzeczonych „grobli” bez zastosowania jakiegokolwiek przemocy. Jeszcze dalej: usunięcie uprzedzeń typu marksistowskiego czy też wynikłych z błędnej interpretacji Wittgensteina dodatkowo podaje w wątpliwość niemożliwość owego budowania. Pozostaje mi obecnie podać ‘ogólny tenor’ pozostałych argumentacji Rorty’ego na rzecz możliwości i potrzeby perswazji wnoszących postulowane „groble” bez uciekania się do przemocy.

Otóż szczególnie doniosłym (może nawet i rozstrzygającym) argumentem wspierającym tezę o możliwości przekładania wzajemnego różnych kultur na siebie jest powołanie się na okoliczność, że w perspektywie postmodernistycznej nie ma miejsca na takie ‘Ja’ (podmiotu), które miałyby oznaczać obiekt będący stałym nosicielem takich a nie innych przekonań i pragnień, stale żywiący określone spośród nich (podobnie, jak nie ma miejsca na takie pojęcie świata zewnętrznego względem owego ‘Ja’, wedle którego to pojęcia miałyby on ‘sam z siebie’ artykułować się zgodnie z określonym schematem i narzucać rzeczonemu ‘Ja’ przekonania i pragnienia, jakie ono żywi). Można oczywiście w tej perspektywie używać zaimka ‘ja’, ale nie oznaczałby on niczego innego, jak tylko „tkaninę przekonań i pragnień” bezpodmiotowo-bezprzedmiotową, skojarzoną czasoprzestrzennie z odpowiednim, ludzkim nosicielem odpowiedniego imienia własnego. Tkanina ta ma jakieś ‘pole centralne’ i jakieś ‘peryferia’, ale jako całość podlega ciągłej ewolucji. Jedną z przyczyn takiej ewolucji stanowią kontakty dwu różnych, tak rozumianych ‘ja’, a ściślej — indywiduów stosujących do

siebie zaimek 'ja'. Indywidua owe są w stanie, za sprawą stosownych kontaktów, włączać w siebie przekonania i pragnienia tworzące jakieś chwilowe, inne 'ja', przekształcając się tą drogą w (nieco) odmienną „tkaninę przekonań i pragnień”, w odmienną 'ja'. Właśnie dzięki temu możliwe jest budowanie 'grobli' między różnymi 'ja' (niekiedy o tym samym imieniu własnym), a także — co najistotniejsze tu dla nas — budowanie 'grobli' między kulturowo odmiennymi zbiorowościami owych 'ja'.

Koncepcja powyższa ma swe źródło, jak zapewnia Rorty, w myśli Deweyowskiej, prekursorsko tedy postmodernistycznej. Idzie jednak o coś więcej: nie tylko o możliwość wznoszenia „grobli” między odmiennymi kulturami, ale i o potrzebę ich wznoszenia. Również i w tym względzie nawiązuje on do 'swego' Deweya, do jego 'utopii' pragmatystycznej, przeciwstawnej wobec emancypacyjnej utopii francuskiej. „Utopią pragmatystyczną nie jest /.../ uwolnienie z kajdan natury ludzkiej, opiera się ona natomiast na tym, że każdy ma szansę podsuwania sposobów, za pomocą których można zszywać wspólnie światową (czy galaktyczną) społeczność, a przy tym wszystkie takie sugestie można wyrzucać na śmietnisko w trakcie wolnych i otwartych kontaktów. My, pragmatyści, nie sądzimy, że istnieje naturalny «typ moralny» pokrywający się zakresowo z naszym gatunkiem biologicznym, łączący ze sobą Francuzów, Amerykanów i Cashinahua. Niemniej jednak czujemy, że wolno nam używać takich powiedzeń, jak Tennysonowskie: «Parlament człowieka, Federacja Świata!» Bowiemy chcemy opowieści o narastającym kosmopolityzmie, a nie opowieści o emancypacji. Bowiemy nie sądzimy, aby istniało cokolwiek do wyemancypowania; podobnie nie emancypowała niczego ewolucja biologiczna prowadząca od trylobitów do antropoidów. Nie istnieje żadna natura ludzka, która znajdowałaby się niegdyś, lub nadal pozostawała — w kajdanach”¹⁴. Z punktu widzenia „utopii pragmatystycznej” potrzebne są więc działania na rzecz tworzenia się „kosmopolitycznej wspólnoty społeczno-demokratycznej”. „Wspólnota owa mieć będzie instytucje różne z pewnością od tych, do których obecnie jesteśmy przyzwyczajeni, ale zakładamy, iż owe instytucje przyszłe przyswoją sobie oraz poszerzą te rodzaje reform, za których przeprowadzenie bijemy brawo naszym przodkom. Chińczycy, Cashinahua i mieszkańcy Galaktyki podsuną bez wątpienia

¹⁴ Tamże, s. 213.

pomysły dalszych, potrzebnych reform, lecz nie będziemy skłonni przyjmując ich sugestii, o ile nie potrafimy dopasować ich do naszych, charakterystycznie zachodnich, społeczno-demokratycznych dążeń drogą rozsądnego kompromisu”¹⁵. Na tym w zasadzie polega specyficzny etnocentryzm postulowany przez Rorty’ego.

Pomijając szereg dalszych, wysuniętych przez Rorty’ego powodów jego — łagodnego zresztą — sprzeciwu wobec postmodernizmu francuskiego, sprzeciwu bardziej łagodnego w każdym razie od krytyki wymierzonej przezeń w analityczną filozofię anglosaską, spróbuję teraz przedstawić sedno antyrelatywistycznego stanowiska tego filozofa w świetle swoistego dlań etnocentryzmu.

1. Stanowisko relatywizmu kulturowego nie daje się utrzymać z dwóch przynajmniej powodów generalnych.

a. Niezbędnym jego założeniem jest dualizm schematu pojęciowego i (całokształtu) treści empirycznej, tj. przyjęcie, że z jednej strony wchodzi w grę treść: całokształt stymulacji fizycznych (lub danych zmysłowych — Rorty jednak możliwości tej nie rozpatruje poważnie), z drugiej zaś strony — schemat pojęciowy: zorganizowany system pojęć reprezentowanych przez słowa lub (pojedyncze) zdania wypowiedziane w odpowiedzi na poszczególne te stymulacje lub ich zespoły. Jest to założenie niezbędne dla relatywizmu kulturowego, bowiem dopiero na jego gruncie można ów relatywizm wyrazić słownie: schematy pojęciowe, związane z odmiennymi językami, ogólniej — kulturami obejmującymi te języki, są tak różne od siebie, że poszczególne ich zdania są na siebie, odpowiednio, nieprzekładalne (przynajmniej częściowo). Otóż założenie to prowadzi do „nieopłacalnie wielu kłopotów”: paradoksów (sprzeczności wewnętrznych) oraz innych trudności.

b. Cała grupa owych ‘kłopotów’ powstaje wskutek tych okoliczności właśnie, że rozważane założenie umożliwia sformułowanie stanowiska relatywizmu kulturowego, które „kłopoty” te mnoży na własną niejako rękę. Niektóre z tych ostatnich „kłopotów” mają charakter praktyczny w tym sensie, że relatywizm pozostaje w niezgodzie z efektywną skądinąd praktyką translacyjną antropologa, w szczególności zaś językoznawcy ‘terenowego’. Nawiasem mówiąc, praktyka ta byłaby niemożliwa, gdyby nie patronowała jej zasada życzliwości, zakładająca z należytych zastrzeżeniami, że przekładane zdanie ‘tubylca’, wypowia-

¹⁵ Tamże, s. 212.

dane przezeń w ramach stwierdzającej (asertywnej) postawy propozycjonalnej, jest prawdziwe przy 'dyskwotacyjnym' (znoszącym cudzo-
słów) rozumieniu tej prawdziwości, zaproponowanym przez Quine'a
oraz kontynuowanym przez Davidsona i Rorty'ego, opartym zaś na
odpowiedniej interpretacji teorii prawdy Tarskiego, zwłaszcza zaś na
jego warunku (tzw. warunku $\langle T \rangle$) adekwatności definicji pojęcia prawdy.

2. Obierając słownik uniemożliwiający sformułowanie (a tym sa-
mym akceptację) stanowiska relatywizmu kulturowego oraz tezy du-
alizmu schematu i treści, nie uniemożliwiamy sobie wszelako sformu-
łowania i zaakceptowania stanowiska świadomego etnocentryzmu kul-
turowego, tj. stanowiska świadomie 'stronniczej' aprobaty własnej kul-
tury. Więcej: zapewniamy sobie możliwość obrony tego stanowiska.
Jest tak dlatego, że nie będąc relatywistą, nie przesądza się też poprzez
deklarację etnocentryzmu świadomego, że kultura, której jesteśmy ucze-
stnikami i świadomymi 'stronnikami', jest zamkniętą, pozbawioną okien
'monadą', nie będącą w stanie rozumieć i wysłuchać przekonań i pra-
gnień wypowiedzianych w kulturach innych; nie wpada się tedy tą drogą
ponownie w relatywizm.

3. Istnieją także powody pozytywne, dla których akceptowalny jest
świadomy etnocentryzm określonego rodzaju, mianowicie etnocentryzm
solidarny z kulturą liberalizmu zachodniego, zachodniej demokracji spo-
łecznej, respektującą zarówno zasadę sprawiedliwości proceduralnej,
jak i 'dającą ucha' swym instytucjonalnym działaczom na rzecz miłości,
znawcom różnicowań kulturowych. Są to powody, które po większej
części wskazałem przed chwilą.

Po pierwsze, idzie o korzyści praktyczne wynikłe z respektowania
zasady proceduralnej sprawiedliwości, minimalizującej zaś liczbę kon-
fliktów typu Lyotardowskich „différends”, konfliktów, w ramach któ-
rych jedna z ich stron ma możliwość wysłowienia swoich racji, podczas
gdy druga z nich jest możliwości tej pozbawiona i przez to skazana
jest na przegraną.

Po drugie idzie o korzyści praktyczne wynikłe z 'dawania ucha' rze-
cznikom miłości, antropologicznym (w szczególności lingwistycznym)
znawcom różnicowań kulturowych, którzy 'krok po kroku' uświada-
miają 'stronnikom' liberalnej kultury zachodniej, jak dalece okrutni byli
ich poprzednicy oraz jak dalece okrutni są oni sami, gdy nie próbują
zrozumieć przedstawicieli kultur odmiennych.

Po trzecie idzie o okoliczność, iż kultura zachodniego liberalizmu mieszczańskiego ewoluuje korzystnie pod wpływem swych instytucjonalnych rzeczników proceduralnej sprawiedliwości oraz rzeczników miłości. Ewoluuje coraz korzystniej i coraz bardziej radykalnie w miarę przyswajania przez siebie perspektywy postmodernistycznej: zrzeczenie się przez nią w związku z tą perspektywą roszczeń do jakichkolwiek uprawomocnień, które miałyby być uznane przez uczestników kultur odmiennych, czyni możliwym wbudowanie coraz większej liczby okien w tę zachodnio-liberalną 'monadę kulturową', okien umożliwiających, zgodnie z zasadą życzliwości, rozleglejsze widzenie kultur-'monad' odmiennych, a tym samym ciągłe wznoszenie nowych „grobli” między sobą a nimi.

§2. Rozbieżność między Putnama oraz Rorty'ego pojmowaniem relatywizmu kulturowego.

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że w kwestii stosunku do stanowiska relatywizmu kulturowego Putnam i Rorty doskonale zgadzają się ze sobą: obydwaj deklarują, iż stanowiska tego nie akceptują. Wszelako sama już okoliczność, iż wedle Putnama Rorty jest w gruncie rzeczy relatywistą kulturowym, przekonywuje, iż co innego ma na myśli ten pierwszy, kiedy mówi o relatywizmie, co innego zaś (w analogicznej sytuacji) ten drugi.

Pomocne będzie przy próbie uchwycenia niektórych istotnych rysów tego, co Hilary Putnam nazywa relatywizmem kulturowym, przyjrzenie się powodom, dla których przypisuje on tak nazwaną przez siebie orientację Richardowi Rorty'emu. Warto przedtem posłużyć się cytata z Putnama, rzucającą pewne światło na znamienne dla tego filozofa źródło jego niezgody nie tylko na ową orientację, ale i na inne sposoby myślenia analogicznie do niej 'kompromitujące' tradycyjną problematykę filozoficzną; w cytacie tej ujawnia się też, iż Putnam nie sądzi, aby formuła relatywizmu kulturowego (w jego rozumieniu tego terminu) wyczerpywała całokształt stanowiska Rorty'ego. Oto zaś ona:

„Odnoszę wrażenie, że zarówno ontologiczne, jak i epistemologiczne roszczenia filozofii zakończyły się fiaskiem /.../. Nie chcę przez to powiedzieć, że stało się jasnym, iż pozostał już tylko Marks-wraz-z-Lacaniem lub fizykalizm-wraz-z-relatywizmem-kulturowym (idąc tro-

pem Richarda Rorty'ego). Jeśli wszystkie roszczenia filozofii padły w gruzy, to stało się to samo z wielkimi roszczeniami tych, którzy mieliby kompromitować owe roszczenia"¹⁶. Nie ma tedy sensu 'kompromitować' czegoś, co już 'padło w gruzy', a przy tym: czy owo 'kompromitowanie' jest wszystkim, co należałoby czynić w odniesieniu do padającej w gruzy tradycji filozoficznej?

Pozostawmy chwilowo (retoryczne skądinąd) pytanie Putnama w zawieszeniu (jest on zwolennikiem innej odpowiedzi na nie), by zająć się podniesioną przed chwilą kwestią Putnamowskich powodów uznawania Rorty'ego za relatywistę kulturowego. Zarówno powody te, jak i swoje własne rozumienie relatywizmu wyłożył najobszerniej chyba interesujący nas obecnie filozof w swym eseju *Why Reason Can't Be Naturalized?* (*Dlaczego nie da się znaturalizować rozumu?*), opublikowanym jako jeden z rozdziałów książki *Realism and Reason*¹⁷, zaś wygłoszonym jako drugi z jego Howisonowskich Wykładów w Uniwersytecie Kalifornijskim 30 kwietnia w 1981 roku.

Czytamy w tym eseju (rozdziale): „./.../ zaliczam Richarda Rorty'ego do grona relatywistów kulturowych, ponieważ wyraźnie przezeń użyte sformułowania są relatywistyczne (identyfikuje na przykład prawdę ze stwierdzeniem potencjalnie słusznym)¹⁸ z uwagi na standardy odpowiednich współbliźnich kulturowych, a także i dlatego, że jego atak na filozofię tradycyjną wspiera się na tej podstawie, iż natura rozumu i reprezentowania nie są to problemy serio, bowiem jedyny rodzaj prawdy, o którą jest sens starać się, polega na przekonaniu do akceptacji własnych współbliźnich kulturowych”¹⁹.

Widzimy tedy, że w każdym razie dla Putnamowskiego sposobu

¹⁶ Por. [Putnam, H. 1990], s. 200.

¹⁷ Zob. [Putnam, H. 1983]

¹⁸ Putnam stosuje tu zwrot „right assertibility”. Można ten zwrot tłumaczyć także jako ‘słuszną stwierdzalność’ lub ‘uprawnioną stwierdzalność’; ten drugi przypadek wchodzi w grę, gdy zwrot nasz przybiera postać: „warrented assertibility” lub „justified assertibility”. Z przytoczonych możliwości translacyjnych będę w dalszym ciągu korzystać.

¹⁹ Por. [Putnam, H.], s. 235. Bezpośrednio po tej wypowiedzi Putnam kwalifikuje jako relatywistę kulturowego także Michela Foucaulta, który „./.../ tak niezmożenie obsta je przy zdeterminowaniu przekonań przez język, że niekonsekwencją z jego strony jest niezastosowanie przezeń tej doktryny do własnego jego języka i myślenia” (tamże, s. 235).

pojmowania relatywizmu kulturowego kluczowa jest nie tyle kwestia stosunku do zagadnienia przekładalności i schematu pojęciowego (języków i ogólniej kultur), jakkolwiek jest to dlań zagadnienie skądinąd pierwszoplanowe i pozostające nawet w istotnym związku ze sprawą relatywizmu, ile kwestia stosunku do takich pojęć filozoficznych, w tym epistemologicznych, jak rozum, prawda czy reprezentowanie (w aspekcie odniesienia, w aspekcie znaczenia i w aspekcie relacji łączącej obydwą poprzednie aspekty).

Lista tych pojęć, których rozumienie, w szczególności 'redukcyjne', tj. sprowadzające je do określeń typu przyrodniczego, społecznego, kulturowego czy historycznego, decyduje o tym między innymi, czy mamy do czynienia ze stanowiskiem relatywizmu kulturowego w sensie Putnama czy też nie, jest nader obszerna. Łączy je ze sobą także i to, że jeśli jedno z nich zinterpretuje się przyrodniczo bądź kulturowo (społecznie, historycznie itd.), to wówczas musi się, konsekwentnie, analogicznie interpretować pozostałe z nich. Na liście tej znajduje się 'rozum' i wiele pojęć innych. Znajdujemy na niej wspomniane przed chwilą również pojęcia bardziej lub mniej wyraźnie epistemologiczne: prawda, którą Putnam proponuje rozumieć jako 'uprawnioną' lub 'uzasadnioną' ("warrented", „justified”) 'stwierdzalność' ("assertibility") lub 'akceptowalność' ("acceptability") z uwagi na idealne (ostatnio 'wystarczająco dogodne') warunki epistemiczne, tę właśnie 'uprawnioną (uzasadnioną) stwierdzalność', 'odniesienie', 'znaczenie', czy też pojęcia nazywane raczej 'metodologicznymi' niż 'epistemologicznymi': 'wyjaśnianie', 'niesprzeczność teorii', 'prostota teorii' itd.

Co sprawia, że przyrodnicza bądź kulturowa (społeczna, historyczna) interpretacja jednej z pozycji rozważanej listy pojęć pociąga analogiczną interpretację pozycji pozostałych? Otóż pomijawszy pewne ich szczególne (czy lokalne) powiązania merytoryczne, działa tu generalnie to, że pozycje owe są pojęciami wartościującymi: „.../ niesprzeczność i prostota i podobne im własności są same w sobie wartościami”²⁰. Jeśli tedy zinterpretujemy w określony sposób jedno z pojęć naszej listy, musimy, konsekwentnie, zinterpretować analogicznie pozostałe. Przypuśćmy, że decydujemy się na interpretację emotywistyczną. Co wówczas? "Przyjęcie, że 'niesprzeczna' i 'prosta' są niczym innym, jak tylko słowami emotywnymi — słowami wyrażającymi 'postawę za'

²⁰ Zob. [Putnam, H. 1990], s. 138.

względem teorii, nie przypisującymi wszelako żadnych bliżej określonych cech tej teorii — oznaczałoby, iż uważamy *uzasadnienie* za sprawę całkowicie subiektywną. Z drugiej zaś strony przyjęcie, że 'niesprzeczna' i 'prosta' są nazwami *neutralnych* własności — własności, względem których ludzie mogą przybierać 'postawę za', lecz nie istnieje żadna obiektywna racja tego, by tak czynili — natychmiast prowadzi do trudności. Tak jak paradygmatyczne wartościujące terminy (typu: 'odważny', 'uprzejmy', 'uczciwy' czy 'dobry'), tak i 'niesprzeczna' oraz 'prosta' używane są jako terminy pochwalne. Są to bez wątpienia terminy *ukierunkowujące działania*: opisać teorię jako 'niesprzeczną, prostą i wyjaśniającą' jest to, właściwie rzecz stawiając, powiedzieć, że akceptacja tej teorii jest *uzasadniona*; zaś powiedzieć, że akceptacja stwierdzenia jest (zarazem) *uzasadniona*, jest to powiedzieć, iż należy akceptować owo stwierdzenie czy teorię. Jeśli nawet orzeczniki *ukierunkowujące działania* są 'ontologicznie zagadkowe', jak utrzymywał stanowczo John Mackie, to jednak nie da się obejść bez nich w epistemologii. Więcej, wszelka argumentacja, jaką kiedykolwiek przedstawiono na rzecz antykognitywizmu w etyce stosuje się *bezpośrednio i bez najmniejszych zmian* do tych epistemologicznych orzeczników: istnieją pomiędzy kulturami (a i w obrębie danej kultury) niezgodności wokół tego, co jest niesprzeczne bądź sprzeczne, proste bądź nie (czy też 'uzasadnione' lub 'nadające się do przyjęcia' itp.). Kontrowersje owe nie bardziej dają się regulować niż kontrowersje wokół natury sprawiedliwości i dobra²¹.

Próba przedstawienia pełniejszego kontekstu przesłanek i konsekwencji związanych z ideami wyrażonymi w przytoczonej wypowiedzi Putnama nie może być w tym miejscu podjęta. Poprzestanę na wyłącznym podkreśleniu tych elementów owego kontekstu, które szczególnie są istotne dla uchwycenia sposobu pojmowania relatywizmu kulturowego przez Putnama.

Po pierwsze tedy, podstawowe pojęcia filozoficzne, w tym epistemologiczne (i 'metodologiczne') mają charakter wartościujący, co szczególnie łatwo jest studiować w przypadku pojęć epistemologicznych na przykładzie 'prawdy', czyli „stwierdzalności (akceptowalności) upraw-

²¹ Tamże, s. 138.

nionej w idealnych (wystarczająco dogodnych) warunkach epistemicznych”.

Po drugie komponent znaczeniowy rzeczonych pojęć, sprawiający, że mają one charakter wartościujący, „ukierunkowujący działania” (i przenoszący się niejako na efekty czy stany rzeczy, o których je orzekamy — bez wartości nie byłoby prawdy, uprawnionej stwierdzalności czy akceptowalności, wyjaśniania, teorii i na koniec faktów), ani nie likwiduje ich opisowego komponentu znaczeniowego (jak chce emotywizm), ani też nie jest czymś, co stanowiłoby swojego rodzaju dodatek emotywistyczny, w szczególności pochwalny lub aprobatywny, do komponentu opisowego; Putnam w duchu tych klasyków pragmatyzmu (Jamesa i Deweya), którzy ‘rewidowali’ elementy ‘scjentyzmu’ (obecne w koncepcji Peirce’a) odrzuca dualizm wartości i faktu. Ma być po prostu tak, iż orzekając pojęcia w rodzaju prawdy czy uprawnionej stwierdzalności (w idealnych bądź wystarczająco dogodnych warunkach epistemicznych), w sposób nie dający się rozplątać, wartościujemy razem coś, jak i opisujemy.

Po trzecie, owo wartościowanie-opisywanie bywa w szczególności ujmowane jako przesądzone przez jego kontekst kulturowy, przez wartościująco-opisowe standardy orzekania odnośnego pojęcia — danej kultury. Powiedzieć na przykład wówczas, że dane zdanie jest prawdziwe, jest to powiedzieć, że współbliźni kulturowi osoby wypowiadającej stwierdzająco to zdanie, akceptują je, bądź też — że współbliźni kulturowi osoby przekładającej owo zdanie akceptują ów przekład w ramach swej własnej kultury. Takie właśnie ujęcie określa Putnam mianem relatywizmu kulturowego. Zdaniem jego, Richard Rorty reprezentuje tego rodzaju relatywizm, co widać szczególnie wyraźnie na przykładzie pojmowania przezeń prawdy. Trzeba tu dodać, że ważnym składnikiem owego pojmowania jest przyjęcie przez tego drugiego filozofa — ‘dyskwotacyjnego’ charakteru wyrazu ‘prawda’: stwierdzić, iż zdanie ‘śnieg jest biały’ jest prawdziwe, jest to stwierdzić, iż śnieg jest biały lub też stwierdzić przekład tego zdania na język różny od polskiego (np. angielski: *snow is white*). W obydwu przypadkach wyraz ‘prawda’ funkcjonuje jako środek ‘dyskwotacyjny’, narzędzie likwidacji cudzystowu (przejście od metajęzyka do języka ‘przedmiotowego’), a przy tym jako środek wyraźnego przekazu pochwalno-zalecającej treści ukrytej *implycite* w samym fakcie stwierdzania (w stwierdzającej postawie propo-

zycjonalnej). Obydwa te komponenty znaczenia orzekającego użycia wyrazu ‘prawda’ są obecne już (drugi z nich *implicite*) w samym stwierdzeniu odnośnego zdania. Użycie to więc jest akceptowalne tak dalece, jak dalece jest akceptowalne odnośne zdanie — w danej kulturze oczywiście.

Swą niezgodę na tak pojęty relatywizm kulturowy wspiera Putnam licznymi argumentami. Jedne z nich mają charakter czysto destrukcyjny: ukazują wewnętrzne sprzeczności tego stanowiska. Do bardziej interesujących z nich należy ukazanie daleko idącej analogii łączącej relatywizm kulturowy z tzw. solipsyzmem metodologicznym (w rodzaju Carnapowskiego z czasów *Der logische Aufbau der Welt*) — głównym źródłem paradoksów jest w obydwu przypadkach ‘niesymetria’ podmiotów solipsystycznych i — odpowiednio — kultur. Należy tu także spostrzeżenie, iż relatywizacja do kultury takich pojęć filozoficznych jak ‘prawda’, wymaga rezygnacji z relatywizowania prawdy o (danej) kulturze, co jest oczywistą niekonsekwencją, albo też — jeśli zrelatywizujemy i tę prawdę — odwołania się do kolejnej prawdy. Możemy i tę prawdę relatywizować, ale bądź to w tym miejscu relatywizowanie zakończy się (znowu niekonsekwentnie), bądź będzie kontynuowane; mamy więc do wyboru sprzeczność wewnętrzną albo regres do nieskończoności. Argumentacja powyższa wiąże się z szeregiem innych argumentów antyrelatywistycznych, przy czym niektóre z nich mają charakter ‘techniczny’ — zwłaszcza gdy dotyczą implikacji teorii prawdy Tarskiego. Nie jest możliwe tu nawet i samo wyliczenie zastosowanych przez omawianego filozofa rozumowań destrukcyjnych. Zatrzymamy się raczej przy kwestii, co Putnam przeciwstawia pozytywnie stanowisku opatrzonemu przezeń mianem relatywizmu kulturowego.

Przyznać trzeba, że autor *Realizmu z ludzką twarzą* odrzucił tak wiele pomysłów filozoficznych, ułatwiających sformułowanie pozytywnej kontrpropozycji względem relatywizmu kulturowego, że pozostało mu już tylko sugerowanie pewnych domysłów. To, co zostało przezeń odrzucone, nader częściowo i głównie pośrednio zasygnalizowałem nieco wyżej. Przytoczyć tu muszę jeszcze jedno założenie Putnama, które dodatkowo ‘utrudnia mu życie’. Otóż zgadza się on z tym, że w poszczególnych kulturach orzeka się faktycznie pojęcia filozoficzne, od ‘prawdy’ poczynając, w sposób uregulowany przez te kultury, że więc (w szczególności) zakres zdań podpadających pod pojęcie ‘uprawnio-

nej stwierdzalności (akceptowalności) każda kultura wyznacza na swój własny sposób. A jednak protestuje on przeciwko temu, aby pojęcie prawdy czy (jak proponuje) 'uprawnionej stwierdzalności (akceptowalności)' opatrywać parametrami: 'w kulturze A', 'w kulturze B' itd. W imię czego więc protestuje przeciwko temu, przeciwko relatywizmowi kulturowemu w jego rozumieniu? Nie można tu wskazać jakiegoś jednego powodu. Wchodzą w grę dla Putnama różne determinanty ustalania się odmiennych treści i zakresów pojęcia prawdy i jakichkolwiek wszelkich pojęć innych. Niektóre z tych determinantów mają charakter czysto kulturowy (a tym samym historyczny), niektóre zaś charakter przyrodniczy, zarejestrowany tylko kulturowo. Ale przy całym tym zróżnicowaniu kulturowym, czysto lub pośrednio kulturowym (pośrednio — w przypadku oddziaływania determinantów przyrodniczych), otrzymuje się jeden determinant inwariantny, bynajmniej nie przyrodniczy (jak chcą zwolennicy „realizmu metafizycznego” absolutyzujący determinant przyrodniczy); inwariant ów stanowi dążenie do prawdy jako 'uprawnionej stwierdzalności (akceptowalności)' — nienaruszalne przez to, że kulturowe wyobrażenia tak pojętej prawdy mogą różnić się od siebie, czy to pod wpływem determinantów czysto kulturowych, czy też pod względem determinantów w gruncie rzeczy przyrodniczych. Owo dążenie, różnie konkretyzowane kulturowo, zarówno pod wpływem samej kultury, jak i pod wpływem determinantów przyrodniczych kulturowo rejestrowanych, jest czymś, co dzięki swej ponadkulturowej trwałości sprawia, że wszelkie odmiany relatywizmu kulturowego nie mogą być zaakceptowane, podobnie zresztą jak i „realizm metafizyczny”. Domysł owego trwałego dążenia, stanowiącego istotę 'rozumu', pozwoliłby, być może, wyjaśnić fakt, że w świetle mocy, jakimi ów 'rozum' dysponuje, podają w grzyby, z uwagi na odkrywane przezeń paradoksy, zarówno „realizm metafizyczny”, jak i relatywizm kulturowy.

Quine proponuje, by wobec widocznej bezradności epistemologii tradycyjnej, zastąpić ją „epistemologią znaturalizowaną”, która przyrodniczo wyjaśniałaby akceptowanie przez ludzi ich przekonań i pragnień. Osobliwością, ale i zaletą tej propozycji jest to, że dzięki wykorzystaniu tradycji pragmatystycznej, nie prowadzi do przyjęcia absurdalnego stanowiska „realizmu metafizycznego”. Niemniej jednak Putnam sądzi, że Quine'owskie znaturalizowanie epistemologii i ogólniej 'rozumu' jest nie do przyjęcia z powodów zasygnalizowanych nieco

wyżej przeze mnie: 'rozumu' nie da się z tych powodów znaturalizować ("reason can't be naturalized"). Uogólnia następnie, w trybie specyficznym dlań, pojęcie naturalizacji 'rozumu', a w szczególności epistemologii. Otóż jednym z przypadków tak uogólnionej „naturalizacji” 'rozumu' miałyby być, by tak rzec, 'kulturalizacja' epistemologii, kulturalizacja 'rozumu'. Putnam protestuje zarówno przeciwko naturalizacji 'rozumu' w węższym, przyrodniczym, Quine'owskim sensie tego określenia, jak i przeciwko naturalizacji 'rozumu' we własnym jego sensie uogólnionym, obejmującym w szczególności 'kulturalizację'. Nie da się sprowadzić epistemologii i ogólniej 'rozumu' do ich postaci znaturalizowanej w sensie Quine'a, ani też nie da się sprawadzić jednego i drugiego do ram 'kulturalistycznych', do czego zmierza właśnie relatywizm kulturowy. 'Rozumu' nie da się znaturalizować w ogólniejszym, Putnamowskim sensie. Wyłamuje się on z ram naturalizacji uogólnionej dzięki temu, że — gdy idzie o naturalizację Quine'owską — przyroda nie ogranicza ram 'rozumu', ani też — gdy idzie o naturalizację uogólnioną — również i kultura nie ogranicza ram 'rozumu'.

Zadaniem 'rozumu', naszym więc zadaniem „/.../ nie jest — powiada Putnam — mechaniczne *stosowanie* norm kulturowych, tak, jak gdyby stanowiły one jakiś program komputerowy, my zaś byłibyśmy komputerami, ale interpretowanie owych norm, krytykowanie ich, przywozienie ich oraz ożywiających je ideałów do stanu myślowego ekwilibrium”²². Dalej czytamy: „Cavell zgrabnie opisał tę sytuację jako konfrontowanie kultury z nią samą, równoległe do zderzających się we mnie jej wskazań. Dodając przy tym /.../: 'Wydaje mi się ono zadaniem, które uprawnia do zastosowania doń miana filozofii'. Wszyscy winniśmy być nazwani filozofami w tym sensie, w węższym czy szerszym zakresie”²³.

²² Zob. [Putnam, H. 1983], s. 240. Nawiasem mówiąc, idzie tu o typ naturalizacji 'rozumu', którego zwolennikiem był niegdyś sam Putnam (odwołujący się wówczas do fizyki i neurofizjologii uzupełnionych matematyczną teorią automatów nieskończonych w rodzaju maszyn Turinga; automaty nieskończone są technicznie niewykonalne w przeciwieństwie do tej odmiany automatów skończonych, jakimi są komputery — nie jest to jednak okoliczność szczególnie istotna w kontekście przytoczonej wypowiedzi). Warto może jeszcze zauważyć tu, że zarzucenie przez naszego filozofa owej wcześniejszej idei naturalizacji stanowiło chyba punkt zwrotny w sposobie jego myślenia, ewoluującego aż do stanowiska „realizmu z ludzką twarzą”.

²³ Tamże, s. 240.

Jak Richard Rorty odpowiada na Putnamowskie włączenie go do grona relatywistów kulturowych? Łatwo można zauważyć, że nie odwołuje się w swej odpowiedzi²⁴ do przyjętego przez siebie sposobu pojmowania terminu 'relatywizm', by tą drogą wskazać łatwo, iż relatywistą kulturowym (we własnym rozumieniu tego terminu) nie jest. Lojalnie stara się natomiast wniknąć w Putnamowskie jego pojmowanie, by pokazać, że autentyczne jego (Rorty'ego) poglądy nie podpadają nawet i pod tak pojmowaną diagnozę relatywizmu kulturowego. Podkreśla mianowicie, że bądź to nie wypowiadał nigdy *explicite* poglądów przypisywanych mu przez Putmana, bądź też wypowiadał się niekiedy w sposób, który mógłby wprawdzie być interpretowany w duchu tych poglądów, ale intencje jego były w gruncie rzeczy odmienne. Śledzenie tych kontrargumentów Rorty'ego nie jest szczególnie istotne z punktu widzenia problematyki niniejszego artykułu — z jednym wszelako wyjątkiem. Idzie mi tutaj o ten fragment odpowiedzi Rorty'ego, w którym stara się on maksymalnie wyjść naprzeciw intuicji Putnama, wedle której prawda nie jest tylko kwestią zgodności odnośnego stwierdzenia z aktualnymi w danej kulturze standardami uprawnionej stwierdzalności (intuicji, wedle której stwierdzać coś prawdziwie nie znaczy to po prostu stwierdzić coś, na co — wedle bieżących standardów — zgadzają się współbliźni kulturowi osoby stwierdzającej). Jest to fragment o tyle interesujący, że uwidocznia się w nim, jak dalece mógłby Rorty zaakceptować wchodzącą tu w grę intuicję Putnama, wobec których zaś jej elementów zmuszony byłby — z uwagi na podstawowe swe założenia — zareagować w trybie: „non possumus”.

Zacytuję poniżej najbardziej instruktywne składniki owego fragmentu.

Zgoda co do tego, powiada Rorty, że odrzucając przekonanie *p*, (kulturowa) „/.../ większość może mylić się. Ale przyjmijmy, że każdy członek społeczności, za wyjątkiem jednej lub dwu podejrzanych postaci notorycznie stwierdzających coś nawet dziwniejszego niż *p*, sądzi, iż *S* (osobnik stwierdzający owo *p* lub coś nawet dziwniejszego — uzupełnienie moje: J.K.) musi być nieco pomyłony. Członkowie ci sądzą tak, mimo iż wysłuchali cierpliwie obrony *p* w wykonaniu *S* i po długotrwałych usiłowaniach rozmawiania z nim na ten temat. Czy *S*

²⁴ Por. [Rorty, R. 1992a]

²⁵ Tamże, s. 12.

nadal mógłby być uprawniony do stwierdzenia *p*?”²⁵ Zapewne nie mógłby być uprawniony (okoliczność podważająca skądinąd Putnamowską eksplikację ‘prawdy’), ale mimo to: „Owo ‘*p*’ mogłoby być oczywiście *prawdziwe*. *S* może być nie uznawanym prorokiem jakiegoś ruchu społecznego lub rewolucji intelektualnej, których czas jeszcze nie nadszedł. Czy ‘*p*’ jednak byłoby *uprawnione*? Nie mogę pojąć, jak Putnam wspierałby” /.../ tę opinię inaczej, „/.../ jak tylko poprzez operowanie słowem ‘uprawnione’ w sposób podobny do operowania słowem ‘prawdziwe’ — operowanie powiązane z twierdzeniem wynikłym z rozpatrzenia zachowania współbliźnich *S* i z twierdzeniem neglizującym to zachowanie. Zapewne zgodzilibyśmy się obydwaj, że mnóstwo (cennych i bezwartościowych) ruchów społecznych i rewolucji intelektualnych zapoczątkowali ludzie *nieuprawnionymi* stwierdzeniami, stwierdzeniami, które zaczną dopiero uzyskiwać uprawnienie, jako że (mówiąc słowami Putnama) ‘nasze normy i standardy uprawnionej stwierdzalności /.../ ewoluują”²⁶.

Jak widzimy, Rorty, wbrew opinii Putnama, deklaruje swą zgodę z nim co do tego, że prawdziwość jakiegoś stwierdzenia nie polega na tym, iż jest ono powszechnie akceptowane w danej, aktualnej wspólnocie kulturowej (i w tej mierze nie jest relatywistą w jego rozumieniu), ale nie zgadza się co do tego, że tym samym byłoby ono stwierdzalne w sposób uprawniony (jak sugeruje Putnam). Zrezygnujmy tedy z pojęcia „uprawnionej stwierdzalności” jako pojęcia objaśniającego (po Putnamowsku) treść pojęcia prawdy. Pod tym warunkiem Rorty gotów jest iść dalej za Putnamem.

Owo ‘dalej’ rozumie tak, że ‘prawda’ byłaby prawdą dla „idealnej wspólnoty”. Jednakże: „Nie potrafię /.../ pojąć, założywszy, iż żadna taka wspólnota nie jest w trakcie zbliżania się do perspektywy oka Bożego, w jaki sposób ta idealna wspólnota mogłaby być czymś więcej niż *my*, jakimi chcielibyśmy być. Nie potrafię ponadto pojąć owych ‘nas’ inaczej, jak tylko jako wyedukowanych, wysubtelnionych myślowo, rozmokłych liberałów /.../, ludzi, którzy gotowi są zawsze wysłuchać drugiej strony, przemyśleć wchodzące w grę implikacje itd. — ludzi tego rodzaju, krótko mówiąc, na których istnienie zarówno Putnam jak i ja liczymy, licząc też na to, że reprezentują to, co w nas najlepsze.

²⁶ Tamże, s. 12.

Utożsamienie ‘wyidealizowanej akceptowalności racjonalnej’, z ‘akceptowalnością’ dla nas — z uwagi na to, co w nas najlepsze miałem właśnie na myśli, gdy powiedziałem, że pragmatyści powinni być etnocentrystami nie zaś relatywistami”²⁷.

Właśnie tu kończy się zgoda z Putnamem. „Jeśli owa idealna wspólnota nie jest tą, którą Putnam ma na myśli, to musi on zaproponować jakąś inną, albo też nadać taki sens ‘wyidealizowanej akceptowalności racjonalnej’, przy którym nie jest ona akceptowalnością dla idealnej wspólnoty. Nie potrafię dopatrzeć się czegoś obiecującego w tej drugiej możliwości”²⁸.

Rorty’ego „non possumus” stosuje się tedy w sposób widoczny do tej idei Putnama, że prawda miałaby być taką uprawnioną stwierdzalnością, która antycypuje przyszłe, niewątpliwe ulepszenia swych kryteriów, ulepszania nie dające się jednak przepowiedzieć aktualnie w sposób skonkretyzowany. Źródło owej idei, a zarazem źródło niezgody Putnama na niektóre ‘rzeczywiste’ poglądy Rorty’ego, od których ten drugi nie chce odstąpić, przedstawiałoby się, wedle Rorty’ego, następująco.

„Utrzymuje się we mnie przeświadczenie, że Darwinizm dostarcza słownictwa użytecznego dla sformułowania stanowiska pragmatystycznego, które podzielamy z Putnamem /.../. Przez ‘Darwinizm’ rozumiem opowieść o ludziach jako zwierzętach ze szczególnymi organami i zdolnościami (np. pewne cechy ludzkiego gardła, ręki i mózgu, które pozwalają ludziom koordynować ich działania za pomocą poprzedzających je i następujących po nich wypisywanych znaczków lub brzmień). Wedle tej opowieści organa owe i zdolności wiążą się zasadniczo z tym, kim jesteśmy i czego chcemy, ale nie bardziej pozostają w stosunku *reprezentowania* do wewnętrznej natury poszczególnych rzeczy, niż ryjek mrówkojada lub umiejętność tkacka ptaka zwanego altannikiem. Rozumiem Deweya jako kogoś, kto użył tej opowieści, by rozpocząć uwalnianie nas od pojęć reprezentacjonistycznych, a przy tym rozu-

²⁷ Tamże, s. 14–15. „Akceptowalności racjonalnej” nie należy oczywiście utożsamiać ze „stwierdzalnością (akceptowalnością) uprawnioną” Putnama. Zauważmy też, iż „rozmokły liberal” nie może być nazbyt „rozmokły”, skoro winien on być zarazem „etnocentrystą” w specyficznie Rorty’owskim sensie tego określenia, zasygnalizowanym przeze mnie w § 1.

²⁸ Tamże, s. 15.

miem, że Putnam i Davidson kontynuują Deweyowskie przedsięwzięcie. /.../ Putnam wszelako nie satysfakcjonuje się obrazem ludzi jako nieco-bardziej-skomplikowanych-zwierząt. Wadzi on mu, jak i fizykalizm, z uwagi na ich scjentyzm i redukcjonizm. Ale te dwa epitety stosowałyby się tylko do kogoś, kto rozumowałby: 'Ponieważ Darwin oznajmia nam, jak rzeczywiście i naprawdę mają się rzeczy, wypada nam odpowiednio dostosować do tego nasz obraz własny'. Nie mam, oczywiście, zamiaru rozmawiać w ten realistyczny, scjentyistyczny, redukcjonistyczny sposób. Natomiast sugeruję, w duchu Deweyowskiego eksperymentalizmu, ideę, że wypada nam nadać ruch obrotowy temu naszemu obrazowi własnemu, jaki podsunął Darwin. Winniśmy wypatrywać, co zajdzie, gdy (stosując powiedzenie Sartre'a) «spróbujemy wyprowadzić pełne konkluzje z konsekwentnie ateistycznego stanowiska», takiego stanowiska, w ramach którego zwroty w rodzaju 'natura życia ludzkiego' nie odwrócą już naszej uwagi od faktu, iż nie ma perspektywy oka Bożego. Potrafimy realizować ten eksperyment pod warunkiem, że odłożymy na bok dystynkcje: podmiot — przedmiot, schemat pojęciowy — treść, rzeczywistość — pozór, oraz myśląc o naszych powiązaniach z uniwersum w czysto przyczynowych terminach, nie zaś reprezentacjonistycznych, (myśląc w taki sam sposób, w jaki myślimy o powiązaniach mrówkojada czy altannika z resztą uniwersum)²⁹.

Cytata powyższa sygnalizuje tylko, trafnie — zdaniem moim, zasadnicze źródło sprzeciwu Putnama wobec pewnych istotnych składników stanowiska Rorty'ego. Jest ona tak obszerna głównie z tego względu, że chciałem przy okazji, wykorzystując 'verba ipsissima' Rorty'ego, przedstawić doniosły fragment jego 'credo' intelektualnego, jeśli nie jest co najmniej nietaktem mówić o jakimś 'credo' u postmodernisty (u „postmodernistycznego liberała mieszczańskiego”). Źródło owo, fakt, że Putnam nie jest usatysfakcjonowany „obrazem ludzi jako nieco-bardziej-skomplikowanych-zwierząt”, który to obraz nie musi być wedle Rorty'ego zarazem scjentyistyczny, jak i redukcjonistyczny³⁰, poddaje

²⁹ Tamże, s. 8–10.

³⁰ Rozwiniętą argumentację na rzecz możliwości zarazem „niescjentyistycznego” i „niereducjonistycznego” Darwinowskiego obrazu człowieka znajdujemy w [Rorty, R. 1991], zwłaszcza w esejach zawartych w Vol. 1., szczególnie zaś w eseju *Non-reductive Physicalism*.

autor dzieła *Philosophy and the Mirror of Nature* dodatkowej charakterystyce.

Punktem wyjścia rzeczowej charakterystyki jest wypowiedź Putnama zawarta w jego *Realism and Reason*. Czytamy tam: „Przyjmijmy do wiadomości, że jedna z naszych podstawowych samokonceptualizacji, jedna z naszych podstawowych ‘samodeskrypcji’, stosując zwrot Rorty’ego, określa nas jako *myślicieli* i przesądza, iż *jako* myśliciele zaangażowaliśmy się w istnienie *pewnego* rodzaju prawdy, pewnego rodzaju słuszności, która jest merytoryczna a nie ‘dyskwotacyjna’ jedynie. Znaczący to, że normatywność jest nie do wyeliminowania”³¹.

Na wypowiedź tę reaguje Rorty tak oto. „Idea ‘pewnego rodzaju słuszności, która jest merytoryczna’ stanowi ten punkt, w którym zrywam z Putnamem. /.../ Sądzę, że nic nie wynika na temat merytoryczności czy pozaczasowego charakteru słuszności z faktu nieredukowalności jakiegoś zbioru wyrażen do innego. Sądzę przy tym, że słuszność albo błędność tego, co mówimy, jest sprawą czasu i miejsca. Nie powracając do realizmu metafizycznego, /.../ nie mogę nadać jakiegokolwiek sensu idei pozalokalnejsłuszności. /.../ W mej perspektywie jedyny aspekt naszego użycia słowa ‘prawdziwe’, którego nie chwyta ani zdroworoządkowe wyłożenie aprobatywnego funkcjonowania tego użycia, ani też wyłożenie dyskwotacyjne, sprowadza się do ‘ostrożnościowego’ użycia tego słowa. /.../ Jest to użycie występujące w takich zdaniach, jak ‘Twoja argumentacja zadowala nasze współczesne normy i standardy oraz nie potrafię pomyśleć czegokolwiek, co mógłbym rzec przeciwko twemu twierdzeniu, ale przy tym wszystkim to, co powiedziałaś, może nie być prawdziwe’. Ujmuję to ostrożnościowe użycie jako pewien gest zaadresowany do przyszłych pokoleń — do ‘nas lepszych’, którzy mogą dojść do negacji tego, co uznajemy dziś za wydające się nie budzić zastrzeżeń /.../. Putnam ujmuję ten gest jako coś więcej niż ów gest — to samo tajemnicze ‘coś więcej’, jakie stanowi przyczynę jego przyjęcia za mowę poważnie realistyczną — mowę o występowaniu bądź niewystępowaniu «sprawy merytorycznej». /.../ Tak tedy twierdzenie Putnama, że «rozumu nie da się znaturalizować» wydaje mi się dwuznaczne: konstatuje niekontrowersyjną prawdę o nieredukowalności, a zarazem fałszywie konstatuje, iż opowieść Darwino-

³¹ Zob. [Putnam, H. 1983], s. 246.

wska pozostawia lukę w strukturze wyjaśniania przyczynowego. /.../ miesza naszą zdolność wykorzystywania napięć występujących w korpusie obecnych naszych przekonań i pragnień do opłacającego się zawieszenia w nim czegoś (włączywszy tu nasze obecne normy i standardy uprawnionej stwierdzalności) ze zdolnością osiągania słuszności, która nie jest ‘z tego czasu i miejsca’³².

Oto więc główne źródło rozbieżności między neopragmatyzmem Putnama i neopragmatyzmem Rorty’ego: Putnam sądzi, że od Darwinowskich zwierząt odróżnia ludzi ich dążność do osiągania prawdy spoza ‘tego czasu i miejsca’, dążność stanowiąca istotę ‘rozumu’ nie dającego się przeto „znaturalizować”, a w szczególności „skulturalizować”, podobnie i z tych samych powodów — jak nie da się tego uczynić również z pojęciem prawdy. Rorty natomiast nie potrafi przypisać określonego sensu tak pojętemu ‘rozumowi’ i tak pojętej ‘prawdzie’.

Powiada Rorty: „/.../ to, w czym Putnam i ja nie zgadzamy się naprawdę, to kwestia, ile można uratować z tradycji realistycznej”, gdy przyjmie się stanowisko pragmatystyczne. „Putnam myśli, że stanowisko to zostawia miejsce na coś w rodzaju koncepcji pozalokalnej i poza-przejęciowej słuszności, którą to koncepcję żyrowały nam dawniej religia i filozofia realistyczna. Ja zaś myślę, iż stanowisko owo o tyle godne jest uwagi, o ile wzywa nas do postępowania rezygnującego z tej koncepcji, do eksperymentu, w związku z którym Sartre odwoływał się do «konsekwentnego ateizmu» — w związku z obrazem nas samych (tj. rozmokłych liberałów) jako tak lokalnych i przejściowych, jak wszelkie gatunki zwierząt, obrazem nie deprecjonującym nas jednak z uwagi na tę okoliczność”³³.

§3. Komentarz.

Nie zamierzam w tym miejscu podejmować ‘nie najmądrzejszego’ pytania, które z dwóch zaprezentowanych powyżej stanowisk jest bardziej trafne, a w szczególności pytania, które z nich trafniej pojmuje odrzucany przez nie relatywizm kulturowy. Wszystko to, co zdaje mi się wykonalne z sensem w odniesieniu do przedstawionej powyżej roz-

³² Por. [Rorty, R. 1992a], s. 28–31.

³³ Tamże, s. 31.

bieżności poglądów, polegałoby na zaprezentowaniu mego własnego punktu widzenia, który: (1) proponowałby bardziej określone, niż u Putnama i Rorty'ego, pojęcie kultury³⁴, (2) proponowałby w konsekwencji odpowiednio dostosowane do tego kontekstu pojęcie relatywizmu kulturowego, (3) pozwoliłby szacować, który z owych (w rezultacie) trzech punktów widzenia względnie przewyższa pozostałe swą, powiedzmy, 'opłacalnością', nasuwane przezeń 'kłopoty'.

Jak to zasygnalizowałem w przypisie 34., nie będę obecnie bliżej przedstawiać akceptowanego przeze mnie pojęcia kultury, ograniczając się wyłącznie do uwagi następującej. Na kulturę, w moim rozumieniu tego słowa, charakteryzującą daną społeczność (w danym czasie) składają się szczególniego rodzaju sądy, respektowane na ogół przez członków wchodzącej w grę społeczności. Są to sądy „ukierunkowujące działania” (w sensie Putnama) — określające wartości do zrealizowania, które to sądy określe jako 'normatywne'; ich odpowiednik w „słowniku” Rorty'ego stanowiłaby pewna odmiana jego „pragnień” — typowych dla członków danej społeczności. Obok owych sądów-„pragnień”, do odnośnej kultury należą (powszechnie w jej ramach respektowane) sądy, które określe jako 'dyrektywne', a które wskazują działania niezbędne lub/i wystarczające dla realizacji wchodzących w grę wartości ("pragnień"); sądy dyrektywne odpowiadają pewnej szczególnej odmianie tego, co Rorty nazywa „przekonaniami”. Osobliwością tak określonych, kulturowych sądów normatywnych i dyrektywalnych byłoby to, że w szczególności wyznaczają mniej lub bardziej z grubsza (raczej bardziej) zakres tych zdań, które należy akceptować/aprobować; w niektórych kulturach o zdaniach tego rodzaju (lub o pewnych ich odmianach), np. w kulturze nowożytno-europejskiej, należy orzekać pojęcie 'prawdziwości'. Niekiedy ta akceptacja/aprobata ('prawdziwość') ma być bezwarunkowa — skłaniają do niej wówczas wyłącznie normatywne sądy kulturowe, formułowane np. w odwołaniu do religii, filozofii, języka,

³⁴ Zauważyć tu winienem, że w [Rorty, R. 1992b], przedstawione zostały różne, jakoś tam dookreślone pojęcia kultury, jednakże żadne z tych pojęć nie wydaje mi się dostatecznie użyteczne — także i dlatego, że mimo wszystko nie są one należycie doprecyzowane (np. kultura jako sposób radzenia sobie z otoczeniem — czym miałyby ona być?). W szkicu niniejszym nie będę swego własnego pojęcia kultury precyzować bliżej, odsyłając w tym miejscu do mej oraz G. Banaszaka książki *Spoleczno-regulacyjna koncepcja kultury* (por. [Banaszak, G. Kmita, J. 1991]).

nauki; częściej jednak jest warunkowa — wówczas w grę wchodzi zarazem kulturowe sądy dyrektywne wskazujące działania niezbędne lub/i wystarczające do tego, by dojść do zdania podlegającego akceptacji/aprobacie ('prawdziwego', raczej 'prawdziwego' czy bliższego 'prawdzie' niż pewne określone zdania inne). Można przy tym zgodzić się z Quinem, że granica między zdaniami podlegającymi bezwarunkowej oraz warunkowej akceptacji/aprobacie jest nie do ustalenia, a nawet — że w wyższym stopniu wszystkie one podlegają akceptacji/aprobacie warunkowej (w niektórych przynajmniej kulturach). Przyjąć też należałoby za Quinem, że: (1) zakres zdań podlegających akceptacji/aprobacie (kulturowej) określa w całości, powstałej z uwagi na związki łączące te zdania, z uwagi na łączące je powiązania, tzw. pojęcia wyrażane przez zwroty występujące w poszczególnych zdaniach oraz (2) całość ta podlega ustawicznym zmianom ("tkanina przekonań i pragnień" Rorty'ego poszerza się, z drugiej zaś strony poszczególne jej fragmenty ulegają wypruciu, przy czym wyprute miejsca bywają wypełniane tkaniną, wyprzedzoną na inny sposób).

Wychodząc z tego rodzaju sugestii, można postawić pytanie: Czy tak określone pojęcia, właściwe kulturze, powiedzmy A, mają mieć swe identycznościowe odpowiedniki w pojęciach innej kultury, powiedzmy B? Nim ustosunkuję się do pytania naszego, chciałbym zwrócić uwagę na okoliczność, iż zakładane przeze mnie rozumienie kultury ma niezwykle szeroki zakres; może tu iść — dla przykładu — o całokształt odpowiednich sądów normatywnych i dyrektywnych właściwy społecznościom typu nacji francuskiej z jakiegoś odcinka czasowego XVIII w., może tu iść o całokształt takich sądów, właściwych Europie dziewiętnastowiecznej, może także iść o całokształt owych sądów właściwych społeczności profesjonalnych fizyków na przełomie XIX i XX w. Te trzy przykłady ilustrują chyba dostatecznie, jak dalece rozległy i zróżnicowany jest zakres mego rozumienia kultury. Dodać tylko chciałbym, że powyższe przykłady można by uzupełnić dalszymi — ukazującymi jeszcze bardziej drastyczne zróżnicowanie zakresu tego rozumienia, wszelako nie przytaczam ich, ponieważ wchodziłyby wówczas w grę wątpliwości merytoryczne co do tego, czy i w przypadku owych przykładów stosowalne jest jeszcze owo rozumienie. Byłyby to wątpliwości merytoryczne w tym sensie, że tylko wyniki odpowiednich badań historyczno-etnologicznych mogłyby je rozstrzygnąć, tymczasem

z góry trzeba przyjąć ze względów teoretycznych, że znacznej części odnośnych wyników wiarygodnych nie da się uzyskać; nie da się np. uzyskać, ze skomplikowanych powodów teoretycznych, takich wyników badań etnologicznych, które rozstrzygnęłyby kwestię, czy można mówić o kulturze (w przyjętym przeze mnie rozumieniu tego słowa) pigmejskich grup łowiecko-zbierackich Mbutich³⁵.

Powróćmy teraz do naszego pytania: Czy pojęcia kultury A mogą znaleźć swe identycznościowe odpowiedniki w pojęciach kultury B? Otóż na to, by uznać problem wyrażany przez to pytanie za rozwiązywalny, niezbędne jest przyjęcie, iż: (a) byłby on rozwiązywalny całkowicie, tj. w odniesieniu do wszelkich dwóch różnych kultur A i B, albo byłby on rozwiązywalny częściowo, tj. w odniesieniu do wybranych par kultur A i B. W obydwu przypadkach oznaczałoby to przyjęcie istnienia odpowiedniego 'tertium comparationis': bądź to w postaci 'ponadkultury' uniwersalnej, umożliwiającej porównanie ze sobą schematów pojęciowych dowolnych kultur A i B, bądź też w postaci 'ponadkultury' lokalnej, umożliwiającej porównanie ze sobą schematów pojęciowych co najmniej dwu wybranych kultur A i B. Przyjęcie istnienia, przynajmniej potencjalnego (możliwego w przyszłości lub dającego się skonstruować) takiego 'tertium comparationis', takiej 'ponadkultury', lokalnej, a tym bardziej uniwersalnej, jest przyjęciem założenia 'metafizycznego' w sensie Rorty'ego: żadna jednostka ludzka nie egzystuje w tego rodzaju 'ponadkulturze'. Co do tego zgadzam się całkowicie z Rortym. Nie zgadzam się z nim jednak co do tego, że z góry trzeba wykluczyć istnienie 'ponadkultury'. Jeśli zapewnienie o jej istnieniu jest 'metafizyczne', to tym samym negacja tego istnienia jest 'metafizyczna'. O 'superkulturze' powiedziałbym tak: czy afirmujemy ją, czy też negujemy ją — w obydwu przypadkach zajmujemy stanowisko jednakowo 'metafizyczne'. Proponowałbym w konsekwencji, ażeby nie rozstrzygać między obydwo ma stanowiskami, ażeby oddalić pytanie domagające się rozstrzygnięcia sporu między tymi stanowiskami.

Cóż tedy należy sądzić o sprzecznie Rorty'ego względem relatywizmu kulturowego? Znakomicie sprzeciw ten ułatwia on sobie, pokazu-

³⁵ Teoretyczne powody komplikujące kwestię możliwości użycia pojęcia kultury w przyjętym przeze mnie sensie tego słowa dotyczą w różnym stopniu całej klasy tzw. społeczności tradycyjnych. Temat ten, z grubsza tylko, został podjęty w: [Banaszak, G. Kmita, J. 1991].

jąc, że relatywizm kulturowy ukazuje z jednej strony całkowitą nieporównywalność schematów pojęciowych różnych kultur, a z drugiej strony ukazuje, że schematy owe są całkowicie różne i tym samym zakłada ich porównywalność. Otóż Rorty wykorzystuje w tym przypadku pewną nieporadność relatywizmu kulturowego, sprzeniewierzając się przyjętej przez siebie 'zasadzie życzliwości'. Potraktujmy relatywizm kulturowy jako 'poważne' stanowisko. Zrezygnujmy z traktowania go, za Davidsonem i Rortym, jako stanowiska 'głupiego', które z jednej strony głosi nieporównywalność kultur, z drugiej zaś strony nie dającą się wykazać na gruncie założenia owej nieporównywalności odmienność ich schematów pojęciowych. 'Życzliwie' zinterpretowany relatywizm kulturowy głosiłby po prostu nieporównywalność kultur, a zatem ich schematów pojęciowych. Byłby tedy 'poważnym' stanowiskiem 'metafizycznym': twierdziłby, że nie istnieje żadna 'ponadkultura' ani lokalna, ani tym bardziej uniwersalna.

Co zaś twierdziłby Rorty? Otóż twierdziłby on, że przyjęcie istnienia takiej 'ponadkultury' jest „nieopłacalnie kłopotliwe”. Czy tedy różni się zasadniczo od relatywistów kulturowych w proponowanym przeze mnie rozumieniu ich stanowiska? Różni się od nich pod jednym tylko względem: zamiast mówić, że nie ma 'ponadkultur', mówi, że przyjęcie ich istnienia jest „nieopłacalnie kłopotliwe”. To wszystko. A więc jest on relatywistą kulturowym, jednakże relatywistą, który nie chce być 'metafizykiem'; jest tedy relatywistą 'nieśmiałym'.

Całkiem inaczej przedstawia się sprawa antyrelatywizmu kulturowego Putnama, który zupełnie słusznie dostrzega relatywizm kulturowy (nie dostrzegając chyba dostatecznie dokładnie jego 'nieśmiałości') w stanowisku Rorty'ego. Putnam, w przypadku poszczególnych kultur A i B, zwłaszcza gdy idzie o kolejne stadia rozwoju nauki, dostrzega możliwość porównywalności. Oczywiście nie jest to porównywalność polegająca na wzrastającym stopniu adekwatności wiedzy naukowej w stosunku do 'obiektywnej rzeczywistości' realizmu metafizycznego. Uznając, iż rzeczywistość coraz lepiej poznawana jest rzeczywistością „z ludzką twarzą”, rzeczywistością jego „realizmu wewnętrznego”, ale daleko stąd do relatywizmu kulturowego. Jak już była o tym mowa, filozof nasz uważa, w iż ludzki 'rozum', poznający fakty przemieszane z wartościami, 'wmontowana' jest tendencja do samoulepszenia się, a tym samym tendencja do coraz trafniejszego ustalania 'fakto-wartości'.

W każdej formacji kulturowej tendencja ta odgrywa rolę decydującą i dzięki temu 'rozum' ludzki przekracza jej granice. Zaś okoliczność owa falsyfikuje „kulturalizację rozumu”.

Chciałbym na zakończenie przeciwstawić kulturowy relatywizm 'metafizyczny', 'nieśmiały' relatywizm Rorty'ego, a w końcu 'metafizyczny' antyrelatywizm kulturowy Putnama — memu własnemu stanowisku, które określam mianem relatywizmu kulturowego przez „małe 'r'”. Wykorzystuję tu znany pomysł terminologiczny Putnama, który ostatnio swój „realizm wewnętrzny” skłonny jest nazywać „realizmem przez małe 'r'”³⁶ dla dobitniejszego przeciwstawienia go realizmowi metafizycznemu, czyli Realizmowi „przez duże 'R'”, widzącemu świat i ludzki doń stosunek poznawczy „z wyżyn oka Boskiego”. Otóż, zdaniem moim, podobnie jak Realizm „przez duże 'R'” oraz jego prosta negacja są stanowiskami 'metafizycznymi', nie inaczej rzecz się ma z tezą o istnieniu jakiejś 'ponadkultury', z punktu widzenia której miałyby być porównywalne ze sobą struktury pojęciowe niektórych przynajmniej kultur (w przyjętym przez mnie sensie tego słowa); nazwijmy tedy stanowisko to anty-Relatywizmem kulturowym „przez duże 'R'”. Negację owego stanowiska czy owej tezy konsekwentnie należałoby nazwać Relatywizmem kulturowym „przez duże 'R'”, jako że negacja tezy 'metafizycznej' sama jest tezą 'metafizyczną'.

Stanowisko Putnama w rozważanej przez niniejszy artykuł kwestii rozumiem właśnie jako anty-Relatywizm kulturowy „przez duże 'R'”; dobrze byłoby zapewne miano to uzupełnić przymiotnikiem 'progressywny' dla podkreślenia, iż zakłada się w tym przypadku historyczny postęp poznania (w odniesieniu do świata 'fakto-wartości', do rzeczywistości „z ludzką twarzą”). Natomiast „antyrelatywizm” Rorty'ego interpretowałbym jako szczególną, 'nieśmiałą' modyfikację Relatywizmu kulturowego „przez duże 'R'” (wypowiadaną niekiedy, gdy temperament unosi filozofa, w postaci 'śmiałej' negacji istnienia jakichkolwiek 'ponadkultur').

Do sporu między tak pojętymi Relatywizmem i anty-Relatywizmem nie chciałbym ustosunkowywać się merytorycznie; pozostawiam po prostu spór ten w zawieszeniu. Sugerowałbym natomiast ze swej strony

³⁶ Por. [Putnam, H. 1990]. Putnam używa też obecnie, jako synonimu „realizmu przez małe 'r'”, zwrotu: „realizm z ludzką twarzą”; zwrot ten figuruje jako tytuł przywołanej przed chwilą książki filozofa amerykańskiego.

tezę następującą: w takiej mierze, w jakiej możliwe jest częściowe choćby zrekonstruowanie kultury (w moim własnym rozumieniu tego słowa) danej społeczności historycznej, możliwe jest też, przy posłużeniu się elementami owej rekonstrukcji jako przesłankami, efektywne wyjaśnianie i przewidywanie wchodzących w grę działań ludzkich, wyjaśnianie nieosiągalne inną drogą. Stanowisko wyrażane przez tezę powyższą nazwałbym właśnie relatywizmem kulturowym „przez małe ‘r’”.

POZYCJE PRZYTACZANE:

1. Banaszak, Grzegorz, Kmita, Jerzy. 1991: *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*. Instytut Kultury, Warszawa.
2. Davidson, Donald. 1984: *Inquires into Truth and Interpretation*. Clarendon Press, Oxford.
3. „Literatura na Świecie”. 1991, maj. Warszawa.
4. Putnam, Hilary. 1978: *Meaning and the Moral Sciences*. Routledge and Kegan Paul, London.
5. Putnam, Hilary. 1983: *Realism and Reason (Philosophical Papers, Vol. 3)*. Cambridge University Press, Cambridge.
6. Putnam, Hilary. 1990: *Realism with a Human Face*. Harvard University Press, Cambridge Mass.
7. Quine, Willard Van Orman. 1969: *Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia University Press, New York and London.
8. Rorty, Richard. 1980: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Basil Blackwell, Oxford (UK).
9. Rorty, Richard. 1991: *Philosophical Papers: Vol. 1. Objectivity, Relativism and Truth, Vol. 2 Essays on Heidegger and Others*. Cambridge University Press, Cambridge.
10. Rorty, Richard. 1992a: *Putnam and the Relativist Menace*, referat przedstawiony w postaci maszynopisu oraz komentowany przez Rorty’ego w czasie jego pobytu w Uniwersytecie Toruńskim 6 i 7 czerwca 1992 r.
11. Rorty, Richard. 1992b: *A Pragmatist View of Rationality and Cultural Difference*, referat przedstawiony w postaci maszynopisu oraz komentowany przez Rorty’ego w czasie jego pobytu w Uniwersytecie Toruńskim 6 i 7 czerwca 1992 r.