

WIELE TWARZY REALIZMU

Wykład I

CZY JEST JESZCZE COŚ DO POWIEDZENIA NA TEMAT RZECZYWISTOŚCI I PRAWDY?

Eddington napomina nas, że człowiekowi z ulicy stół jawi się jako „ciało stałe”, to znaczy, jako rzecz *przede wszystkim* masywna, pełna. Jednak fizyka odkryła, że stół składa się głównie z wolnych przestrzeni: że odległości międzycząsteczkowe są ogromne w porównaniu z promieniem elektronu lub jądra któregośkolwiek z atomów, z których stół jest zbudowany. W odpowiedzi na to Wilfrid Sellars¹ zaprzeczył istnieniu stołów w postaci, w jakiej je sobie zwykle wyobrażamy (aczkolwiek jako przykładu użył kostki lodu, zamiast stołu). Potoczne wyobrażenie zwykłych, średniowymiarowych przedmiotów materialnych, jak stoły i kostki lodu (jawny wizerunek świata), jest według Sellarsa po prostu *fałszywe* (aczkolwiek nie pozbawione pewnych walorów poznawczych: pod postacią „stołów” i „kostek lodu” jawny wizerunek świata przedstawia przedmioty rzeczywiście istniejące, nawet jeśli przedmioty te różnią się od stołów i kostek lodu profanów). Nie zgadzam się z Sellarsem, lecz mam nadzieję, że mi wybaczysz, iż posłużę się jego poglądem, czy też samym faktem pojawienia się jego poglądu na filozoficznej scenie, do naświetlenia pewnych aspektów filozoficznego sporu o „realizm”.

Przede wszystkim, pogląd Sellarsa ilustruje fakt, że Realizm

¹ *Science, Perception, and Reality*, Humanities Press, Atlantic Highlands NJ 1963.

przez duże R nie zawsze przynosi to, czego człek prostoduszny się spodziewa. Jeżeli Realizm znajduje jakieś prawomocne podstawy, to tylko w zdroworozsądkowym poczuciu, że stoły i krzesła *oczywiście* istnieją, i że wszelka filozofia, która mówi, iż naprawdę ich nie ma, że naprawdę istnieją tylko dane zmysłowe, lub tylko „teksty”, lub cokolwiek innego – jest, delikatnie mówiąc, lekko zwariowana. W odwołaniu się do owego zdroworozsądkowego poczucia Realizm przypomina mi Uwodziciela ze staromodnego melodramatu. W melodramatach z końca ubiegłego wieku Uwodziciel zawsze składa Niewinnej Panience różne obietnice, których nie dotrzymuje, gdy nadchodzi pora. W naszym przypadku Realizm (niegodziwy Uwodziciel) obiecuje zdrowemu rozsądkowi (Niewinnej Panience) obronę przed wrogami (Idealistami, Kantystami i Neokantystami, Pragmatystami oraz straszliwym, jak sam się nazwał, „Irrealistą” Nelsonem Goodmanem), którzy (jak twierdzi Realista) chcą ją pozbawić pocziwych kostek lodu i krzeseł. Wobec tak przerażającej perspektywy zacna Panienska naturalnie przyjmuje towarzystwo zdroworozsądkowego Realisty. Jednak po chwili wspólnej wędrówki „Naukowy Realista” oznajmia Panience, że zamiast swoich kostek lodu, stołów i krzeseł dostanie *co innego*. W gruncie rzeczy *naprawdę* istnieje to i tylko to – Naukowy Realista mówi jej przy śniadaniu – czego istnienie stwierdzi „ukończona nauka”, czymkolwiek miałyby to być. Panna zostaje z wekslem na Nie Wiadomo Co i z zapewnieniem, że jeśli nawet *nie ma* stołów i krzeseł, to są przecież jakieś *Dinge an sich*, które „obrazuje” „jawny wizerunek świata” (lub „fizyka ludowa”, jak powiadają niektórzy Naukowi Realisci). Można rzec, panna dała się wykorzystać.

Jasno widać, że do tytułu „Realizmu” pretendują co najmniej dwie bardzo różne postawy filozoficzne (a naprawdę o wiele więcej). Za realistów uważają się filozofowie głoszący, że tylko

przedmioty nauki „rzeczywiście istnieją”, i że znaczna część świata potocznego doświadczenia, jeśli nie cały, jest tylko „projekcją”. Za realistów uważają się również filozofowie, którzy utrzymują, że krzesła i kostki lodu *naprawdę istnieją* (i że niektóre kostki lodu są naprawdę *różowe*). Te dwa nastawienia, dwa wizerunki świata, mogą prowadzić, i nawet doprowadziły, do wielu różnych programów filozofii.

Husserl niebezpiecznie wywodzi pierwszy sposób myślenia, sposób, który przeczy „rzeczywistemu istnieniu” przedmiotów potocznego doświadczenia, od Galileusza². Filarem współczesnego światopoglądu Zachodu jest, według Husserla, nowa metoda pojmowania „przedmiotów zewnętrznych” – metoda fizyki matematycznej. Przedmiot zewnętrzny jest pojmowany jako skupisko cząstek (przez atomistów) lub jako pewnego rodzaju rozciągłe zaburzenie („wir” w siedemnastym wieku, a później – zespół „pól”). Tak czy owak, stół, który mam przed sobą (lub przedmiot, który „przedstawiam sobie jako” stół), jest opisywany za pomocą „wzorów matematycznych”, jak mówi Husserl. Oto główny, jego zdaniem, wkład Galileuszowej rewolucji do myśli Zachodu: idea „świata zewnętrznego” jako czegoś, czego prawdziwy opis, opis „samego w sobie”, składa się z formuł matematycznych.

Istotną cechą tego sposobu myślenia jest to, że niektóre znajome własności stołu – jego wielkość, kształt, położenie – są ujmowane jako własności „rzeczywiste”, opisywalne, na przykład, w języku geometrii analitycznej Kartezjusza, natomiast inne własności, tak zwane własności „wtórne”, których najważniejszym przykładem jest *barwa*, *nie* są traktowane jako rzeczywiste w tym samym sensie. Żadnej z „przypadłościowych” (niedyspozycyjnych) własności owego roju czas-

² Zob. E. Husserl, *Kryzys nauki europejskiej a fenomenologia transcendentna*, tłum. J. Sidorek, Wyd. PAT, Kraków 1989.

teczek (lub owego obszaru czasoprzestrzennego), które przyznaje mu fizyka matematyczna, nie można uważać za to, co od niepamiętnych czasów nazywamy *barwą stołu*.

A jak sprawa wygląda z własnościami dyspozycyjnymi? Często twierdzi się, że barwa jest po prostu funkcją *zdolności odbijania światła*, to znaczy dyspozycji przedmiotu (lub jego powierzchni) do selektywnego pochłaniania fal świetlnych pewnych długości i odbijania pozostałych fal padających na jego powierzchnię. To jednak wcale nie podważa realności barw. Nie tylko dlatego, że według najnowszych badań powyższe ujęcie jest zanadto uproszczone (ponieważ zmiany zdolności odbijania światła przy krawędziach przedmiotów mają istotny wpływ na barwy przez nas postrzegane), lecz również dlatego, że sama zdolność pochłaniania i odbijania światła nie ma jednolitego wyjaśnienia fizycznego. Czerwona gwiazda, czerwone jabłko i szklanka napełniona płynem nadającym jej barwę czerwoną są czerwone z zupełnie różnych powodów fizycznych. W samej rzeczy, dyspozycja do odbijania (lub wysyłania) światła czerwonego i pochłaniania światła o innej długości fali może wynikać z nieskończenie wielu rozmaitych warunków fizycznych. Własności dyspozycyjnej o tak niejednolitym „wyjaśnieniu” niedyspozycyjnym po prostu nie da się przedstawić w postaci funkcji matematycznej zmiennych dynamicznych. A one właśnie – zmienne dynamiczne – są parametrami, które omawiany sposób myślenia traktuje jako „cechy” przedmiotów „zewnętrznych”.

Kolejny problem³ polega na tym, że *odcienie* okazują się czymś o wiele bardziej subiektywnym, niż myśleliśmy. W samej rzeczy, dowolny odcień na kole barw położony w zielonej części widma zostanie sklasyfikowany przez pewien podmiot

³ Zob. C. L. Hardin, *Are «Scientific» Objects Colored?*, w „Mind” 1964, vol. XCIII, nr 22, ss. 491 - 500.

jako „standardowy zielony” – nawet jeżeli leży na „żółto-zielonym” lub „niebiesko-zielonym” krańcu.

W sumie, żadna z przyjmowanych w ramach omawianego sposobu myślenia „cech” – żadna z „odpowiednio regularnych funkcji zmiennych dynamicznych” – nie odpowiada takim znajomym własnościom przedmiotów jak *czerwień* lub *zieleń*. Myśl, że istnieje własność wspólna wszystkim przedmiotom czerwonym – za każdym razem jednakowa – oraz inna własność wspólna wszystkim przedmiotom zielonym – za każdym razem jednakowa – jest pewnego rodzaju iluzją, co od czasów Kartezjusza i Locke’a staje się coraz bardziej oczywiste.

Locke i Kartezjusz dali nam jednak wyrafinowaną namiastkę przed naukowego pojęcia barwy; namiastkę, która większości ludzi zaczęła się wydawać składnikiem „postnaukowego zdrowego rozsądku”. Owa namiastka zakłada pojęcie danej zmysłowej (jeśli pominąć fakt, że w słownictwie siedemnastego i osiemnastego wieku dane zmysłowe nazywano „ideami” lub „impresjami”). Ten oto czerwony sweter nie jest w takim sensie czerwony, jak myślałem (nie istnieje żadna „wielkość fizyczna” tożsama z jego czerwienią), posiada natomiast dyspozycję (Siłę, jak określa ją siedemnasto- i osiemnastowieczny idiom) do działania na mnie w pewien określony sposób – sprawia, że odbieram dane zmysłowe. To im właśnie, owym danym zmysłowym, przysługuje prosta, jednolita, niedyspozycyjna „czerwień”.

Tak się przedstawia ów słynny obraz, dualistyczny obraz świata fizycznego i jego jakości pierwotnych, z jednej strony, oraz umysłów i danych zmysłowych, z drugiej, o który, jak mówi Husserl, filozofowie kłócili się od czasów Galileusza. Zdaniem Husserla – jak również Williama Jamesa, który wywarł wpływ na Husserla – obraz nader niefortunny.

Dlaczego jednak mamy uważać go za niefortunny? Z pewnością kiedyś był szokujący, lecz teraz, jak już mówiłem, jest

powszechnie uznany jako pogląd „postnaukowego zdrowego rozsądku”. Na czym *naprawdę* polega błąd?

Po pierwsze, *masywność* jedzie na tym samym wózku, co barwa. Jeżeli przedmiotom nie przysługują barwy, wbrew temu, co się nam „naiwnie” wydaje, nie przysługuje im też masywność, jak się nam „naiwnie” wydaje⁴. To dlatego Sellars twierdzi, że przedmioty doświadczenia potocznego w rodzaju kostek lodu *naprawdę* wcale nie istnieją. A jak pojmujemy typowy przedmiot potocznego doświadczenia, jeżeli nie jako coś stałego (lub płynnego) i barwnego? Według naukowej metafizyki Sellarsa, *naprawdę* istnieją przedmioty fizyki matematycznej, z jednej strony, i „surowe czucia”, z drugiej. Dokładnie tak przedstawia się obraz, który przed chwilą określiłem jako „wielce niefortunny”; obraz, który zadaje kłam realizmowi zwykłego człowieka, jego realizmowi w kwestii stołów i krzeseł.

Odpowiedź, której udzieliłby mi filozof akceptujący post-galileuszowy obraz świata, jest oczywista: „Po prostu tęsknisz za starym, prostszym światem. Ten obraz się sprawdza; akceptujemy go w trybie «wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia». Nie można uważać za zarzut tego, że jakiś pogląd nie zachowuje wszystkich fałszywych mniemań profanów”.

Jeżeli to ma być wnioskowanie do najlepszego wyjaśnienia, to wygląda ono dziwacznie. Jak przedstawia się znajome wyjaśnienie tego, co dzieje się, gdy „widzę coś czerwonego”? Światło pada na przedmiot (powiedzmy, sweter) i odbija się w kierunku mojego oka. Powstaje obraz na siatkówce (Berkeley

⁴ Zdroworozsądkowego pojęcia „masywności” nie należy mylić z fizycznym pojęciem „stałego stanu skupienia”. Na przykład piaszczysta wydma jest w „stanie stałym”, ale nie jest masywna w potocznym znaczeniu tego słowa, podczas gdy butelka mleka jest masywna, chociaż jej zawartość nie znajduje się w stanie stałym.

wiedział o powstawaniu obrazów na siatkówce oka, Kartezjusz tak samo, chociaż falowy aspekt światła w pełni zrozumiano znacznie później). W rezultacie powstają pewne impulsy nerwowe (Kartezjusz wiedział, że jest coś takiego, jak przewodzenie sygnałów drogą nerwową, chociaż mylił się co do jego natury – nie jest zresztą jasne, czy my tę naturę dobrze znamy, ponieważ znowu toczą się spory na temat roli przewodnictwa chemicznego między neuronami, w odróżnieniu od przewodnictwa elektrycznego). Coś dzieje się w mózgu, co częściowo rozumiemy dzięki pracom Hubela i Wiesela, Davida Marra i innych. I wreszcie – w tajemniczy sposób – pojawia się jakoś „dana zmysłowa” lub „surowe doznanie”. *To ma być wyjaśnienie?*

„Wyjaśnienie”, które zakłada zupełnie niezrozumiałe związki („nomologiczne wałkonie”, jak je nazywał Herbert Feigl⁵) przy braku nawet zarysu teorii na ich temat, jest wyjaśnieniem za pomocą czegoś bardziej niejasnego od wyjaśnianego zjawiska. Jak twierdzili myśliciele tak różnego autoramentu, jak William James, Husserl i John Austin, każdy element opowieści o danych zmysłowych jest domniemaniem, czystą teorią, i to teorią nader osobliwą. Tradycyjna filozofia wyznaczyła przecież „danym zmysłowym” rolę epistemologiczną, która wymagała, by były one „dane”, by były *absolutnie pewne niezależnie od teorii naukowej*. Typ realizmu naukowego, który dziedziczymy po siedemnastym wieku, nie stracił jeszcze, nawet dziś, całego swojego prestiżu, lecz obarczył nas fatalnym w skutkach obrazem świata. Najwyższy czas poszukać innego obrazu.

⁵ *The «Mental» and the «Physical»*, w: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, t. 2, *Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem*, H. Feigl, M. Scriven i G. Maxwell (red.), University of Minnesota Press, Minneapolis 1958, ss. 370–497.

Własności wewnętrzne: dyspozycje

Pragnę powiedzieć, że problem związany z „obiektywistycznym” obrazem świata (by użyć terminu Husserla na oznaczenie tego rodzaju realizmu naukowego) jest głębszej natury niż kwestia postulowania „danych zmysłowych”. Dane zmysłowe są, że tak powiem, zewnętrznymi objawami pewnej choroby systemowej, jak krosty w przypadku ospy. Twierdzę, że głęboko ukryte, systemowe źródło choroby stanowi idea własności „wewnętrznej”, własności, którą coś posiada „samo w sobie”, niezależnie od czegokolwiek, co wnosi język lub myśl.

Powyższa idea, wraz z towarzyszącą jej ideą własności będącej zwykłym „pozorem”, albo czymś „rzutowanym” przez nas na przedmiot, okazała się nadzwyczaj potężna, sądząc po odzewie, jaki znalazła u filozofów różnej maści. Mimo głębokiej różnicy zdań, rozróżnienie między dwoma rodzajami własności przyjęło się we wszystkich stylach uprawiania filozofii podejmujących siedemnastowieczny krąg problemów – w idealizmie subiektywnym tak samo, jak w dualizmie i materializmie – aczkolwiek znajdowało w nich odmienne zastosowania. Idealista subiektywny powiedziałby, że istnieją wyłącznie dane zmysłowe (lub umysły i dane zmysłowe, w niektórych wersjach tego stanowiska), i że „czerwień” jest wewnętrzną własnością tych przedmiotów, podczas gdy trwanie (istnienie, gdy nikt na nie nie patrzy) jest naszą „projekcją”; dualista lub materialista rzekłby, że przedmiotom „zewnętrznym” przysługuje trwanie jako ich własność wewnętrzna, natomiast czerwień, w ich przypadku, jest czymś na nie „rzutowanym”. Niemniej wszyscy ci filozofowie *posługują się* tym samym rozróżnieniem. Nawet Kant, mimo że wyraża w pierwszej *Krytyce* poważne wątpliwości pod jego adresem (nieomal sugerując, że pojęcie „Ding an sich” *może być*

„puste”), bez ograniczeń posługuje się tym rozróżnieniem w drugiej *Krytyce*.

Pomijając pogląd Berkeley’a (według którego przedmiotów zewnętrznych w ogóle nie ma) jako patologiczną formę siedemnastowiecznego sposobu myślenia, można rzec, że wszyscy pozostali filozofowie przyjmowali opisywaną tutaj koncepcję „czerwieni” i „masywności”; nie są one „własnościami wewnętrznymi” rzeczy zewnętrznych, które tym rzeczom przypisujemy, tylko (gdy idzie o rzeczy zewnętrzne) dyspozycjami do wywierania na nas określonych wpływów, do wywoływania w nas określonych danych zmysłowych lub, jak powiedziałby filozof materialista, do wywoływania określonych „stanów” naszych mózgów i układów nerwowych. Myśl, że tego rodzaju własności tkwią „w” rzeczach samych, jako ich własności wewnętrzne, jest spontaniczną „projekcją”.

Piętą Achillesową niniejszej opowieści jest idea dyspozycji. Aby zaznaczyć problemy, jakie tu powstają – problemy, które absorbowały wiele pierwszorzędnych filozoficznych umysłów, poczynając od Charlesa Peirce’a – pozwolę sobie wprowadzić pewien termin techniczny (będę wystrzegał się nadmiaru terminologii, obiecuję!). Dyspozycję, która zmusza coś do czegoś *bez względu na wszystko inne*, będę nazywał *dyspozycją ścisłą*. Dyspozycję do czegoś w „normalnych okolicznościach”, czyli w sytuacjach, w których czynniki uboczne nie grają roli, będę nazywał *dyspozycją warunkową*. Rozsądek dyktuje podać parę przykładów.

Dyspozycja ciała o niezerowej masie spoczynkowej do poruszania się wolniej od światła jest *ścisłą* dyspozycją; jest fizycznie niemożliwe, by ciało o niezerowej masie spoczynkowej poruszało się z prędkością światła. Jak powyższy przykład wskazuje, pojęcie „ścisłej dyspozycji” w sposób oczywisty zakłada ideę „konieczności fizycznej”, do której wszakże przynajmniej prawo „realiście naukowemu”, przynaj-

mniej na użytek dyskusji. Jak przedstawia się kwestia dyspozycji cukru do rozpuszczania się w wodzie?

To nie jest ścisła dyspozycja, ponieważ cukier umieszczony w wodzie już nasyconej cukrem (lub nawet innymi stosownymi związkami chemicznymi) nie będzie się rozpuszczał. Czy wobec tego dyspozycja cukru do rozpuszczania się w *wodzie chemicznie czystej* jest ścisłą dyspozycją?

Również nie. Pierwszy z brzegu kontrprzykład pochodzi z termodynamiki. Przypuśćmy, że wrzucam kostkę cukru do wody i kostka się rozpuszcza. Wyobraźmy sobie teraz cukier znajdujący się w wodzie w sytuacji wprawdzie identycznej z sytuacją przeze mnie wywołaną (cukier jest rozpuszczony w wodzie) pod względem położenia i wartości liczbowej pędu każdej cząsteczki, ale różniącej się od niej w taki sposób, że wszystkie wektory pędu mają zwrot dokładnie przeciwny do obecnego. Oto słynny przykład: cukier, zamiast pozostawać w postaci rozpuszczonej, zbija się w kostkę i spontanicznie wyskakuje z wody! Ponieważ każdemu stanowi normalnemu (każdemu stanowi, w którym cukier się rozpuszcza) można przyporządkować stan, w którym się „odrozsuszcza”, ewidentne jest, że istnieje nieskończenie wiele fizycznie możliwych sytuacji, w których cukier się „odrozsuszcza”, zamiast pozostawać w roztworze. We wszystkich takich stanach entropia, oczywiście, maleje; nie jest to jednak niemożliwe, a tylko nadzwyczaj mało prawdopodobne!

Czy można zatem powiedzieć, że cukier ma ścisłą dyspozycję do rozpuszczania się, o ile nie zachodzą okoliczności, w których entropia maleje? Nie, ponieważ jeżeli natychmiast po włożeniu cukru do wody chwyci gwałtowny mróz, cukier się nie rozpuści, jeśli proces zamarzania będzie przebiegał dostatecznie szybko. ...

Faktem jest, że możemy powiedzieć tylko tyle, iż w *normalnych* warunkach cukier umieszczony w wodzie rozpuści się. Nie

ma żadnych podstaw, by sądzić, iż wszelkiego rodzaju nienormalne warunki (w tym dziwaczne stany kwantowe, lokalne fluktuacje czasoprzestrzenne itd.), przy których cukier umieszczony w wodzie nie rozpuściłby się, dadzą się zbiorczo ująć za pomocą zamkniętej formuły języka fundamentalnej fizyki.

Dokładnie taki sam problem rozważaliśmy przedtem w związku z czerwienią i masywnością! Jeżeli własności „wewnętrzne” rzeczy „zewnętrznych” mają być własnościami, które możemy przedstawić za pomocą formuł języka podstawowej fizyki, za pomocą „odpowiednich funkcji zmiennych dynamicznych”, to *rozpuszczalność* również nie jest własnością „wewnętrzną” żadnej rzeczy zewnętrznej. To samo dotyczy każdej innej dyspozycji „warunkowej”. Siły, by użyć wyrazu języka siedemnastowiecznego, należy starannie odróżniać od własności, jakie rzeczy mają „same w sobie”.

Własności wewnętrzne: intencjonalność

No i co z tego? Dlaczego nie mielibyśmy powiedzieć, że dyspozycje (a przynajmniej dyspozycje „warunkowe”, jak rozpuszczalność) również nie tkwią „w rzeczach samych w sobie”, a są tylko naszymi „projekcjami”, rzutowanymi na rzeczy? Filozofowie, którzy tak twierdzą, z reguły przechodzą do porządku dziennego nad problemem wyjaśnienia, czym właściwie miałyby być sama *projekcja*. Gdzie w naszym układzie pojęciowym umieścić zdolność umysłu do „rzutowania” czegośkolwiek na cokolwiek?

Projekcją jest myśl, że coś ma własności, których naprawdę nie ma, lecz które mimo to wyobrażamy sobie, że ma (być może dzięki temu, że znamy inną rzecz o takich własnościach), nie wiedząc, że sobie tylko wyobrażamy. Rzutowanie jest zatem odmianą *myślenia*, myślenia o czymś. Czy znajomy nam

„obiektywistyczny” obraz świata może nam coś powiedzieć o myśleniu (lub, jak mówią filozofowie, o „intencjonalności”, czyli o „o-ości”)?

Kartezjusz oczywiście uważał, że tak. Według niego, istnieją dwie podstawowe substancje – umysł i ciało – nie jedna, w związku z czym powinny istnieć dwie podstawowe nauki: fizyka i psychologia. Przestaliśmy jednak traktować umysł jako odrębną „substancję”. A „podstawowa nauka” psychologii, wyjaśniająca naturę myślenia (w tym to, jak myśl może być prawdziwa bądź fałszywa, zasadna lub bezzasadna, jak może być myśleniem o czymś bądź myśleniem bezprzedmiotowym), wbrew oczekiwaniom nigdy nie powstała. Toteż wyjaśniać cechy świata potocznego doświadczenia, w tym barwy, masowność, przyczynowość – dodałem przyczynowość, ponieważ, jeżeli dyspozycje są „projekcjami”, zdroworoządkowa idea „przyczyny” czegoś jest „projekcją”; idea przyczyny dokładnie nie tak samo zależy od idei „normalnych okoliczności” – w kategoriach operacji umysłu zwanej „rzutowaniem” to dokładnie tyle, co wyjaśniać niemal każdą cechę potocznego świata w kategoriach *myślenia*.

Czyż nie o to właśnie oskarżano idealistów? Oto paradoks, na który zwracałem uwagę na początku niniejszego wykładu. Jeśli mowa o świecie potocznego doświadczenia (świecie, w którym doświadczamy siebie jako istot *żyjących* w nim, ze względu na co Husserl nazywał go: *Lebenswelt*), skutkiem tak zwanego „realizmu” w filozofii jest zaprzeczenie obiektywnej rzeczywistości, całkowite przekształcenie jej po prostu w *myśl*. To nie realiści metafizyczni, ale filozofowie pozostający w takim czy innym związku z tradycją neokantowską – James, Husserl, Wittgenstein – twierdzili, że zdroworoządkowe stoły i krzesła oraz doznania zmysłowe i elektrony są *jednakowo rzeczywiste*.

Dziś jedni realiści metafizyczni stwierdziliby, że nie trzeba nam udoskonalonej nauki psychologii, aby zdać sprawę z myś-

lenia i intencjonalności, ponieważ problem jest rozwiązany przez tę czy inną teorię filozoficzną; podczas gdy inni utrzymują, że udoskonalona „nauka kognitywna” oparta na „modelu komputerowym” rozwiąże nam ten problem w bliższej lub dalszej przyszłości. Nie mam dzisiaj dość czasu, aby dokładnie omówić wymienione sugestie, jednak opowiem krótko, dlaczego uważam, że żadna z nich nie wytrzyma dokładniejszego badania.

Dlaczego intencjonalność tak bardzo opiera się analizie

Problem, w skrócie, polega na tym, że filozofia o rodowodzie sięgającym siedemnastego wieku w coraz większym stopniu traktuje samo myślenie jako „projekcję”. Powód jest oczywisty: nie udało się podać teorii, według której myślenie byłoby pierwotną własnością jakiejś tajemniczej „substancji”, umysłu, jakiegokolwiek tworzywa. Jak pokazał Kant w pierwszej *Krytyce*, nie mamy żadnej teorii owej substancji lub władz tej substancji, ani też nadziei na uzyskanie takiej teorii. Jeżeli wbrew Kantowi z pierwszej *Krytyki* (według tego, jak odczytałem *Krytykę czystego rozumu*) będziemy uparcie trzymać się podstawowych założeń „obiektywizmu”, to jedynym kierunkiem, jaki nam pozostanie, będzie przyjąć, że *zjawiska psychiczne muszą być dalekimi pochodnymi zjawisk fizycznych*, jak proponowali wcześniej Diderot i Hobbes. Przez „podstawowe założenia obiektywizmu” rozumiem (1) założenie, iż można przeprowadzić wyraźne rozróżnienie między własnościami posiadanymi przez rzeczy „same w sobie” a własnościami na nie „rzutowanymi” przez nas, oraz (2) założenie, że nauka podstawowa – w liczbie pojedynczej, ponieważ dziś wyłącznie fizyka ma taki status – mówi nam, jakie własności rzeczy mają „same w sobie”. (Nawet gdybyśmy mieli założyć,

razem z Wilfridem Sellarsem, że „surowe czucia” – podstawowe jakości zmysłowe doświadczenia – nie ulegną redukcji do fizyki, ale zostaną jakimś sposobem włączone do podstawowej nauki w którymś z przyszłych stuleci, nie zmieniłoby to zasadniczo sytuacji; Sellars nie przewiduje, że *intencjonalność* okaże się czymś, co będziemy musieli tak samo włączyć do fizyki, lecz sądzi, że teoria „użycia wyrazów” wystarczy, aby zdać sprawę z intencjonalności.)

Nowoczesny Obiektywizm stał się po prostu Materializmem. A centralnym problemem Materializmu jest „wyjaśnienie powstania myślenia”. Jeżeli jednak „wyjaśnić powstanie myślenia” to rozwiązać problem Brentana, czyli stwierdzić za pomocą terminów redukcyjnych, czym jest „myśl, że w okolicy jest mnóstwo kotów”, lub „pamiętanie, gdzie leży Paryż” itd. – dlaczego mielibyśmy uważać *to* za możliwe? Jeżeli redukcja barwy, masywności czy rozpuszczalności do fundamentalnej fizyki okazała się niemożliwa, dlaczego ów nieporównywalnie ambitniejszy program redukcyjny miałby okazać się do przeprowadzenia?

W końcu lat pięćdziesiątych zaproponowałem pewien program w dziedzinie filozofii umysłu, który stał się znany pod nazwą „Funkcjonalizm”. Mój „Funkcjonalizm” głosił, że istoty myślące są *ustrojowo plastyczne* – to znaczy, że nie istnieje żaden stan fizyczny ani zdarzenie, tj. żaden wyrażalny za pomocą skończonej formuły języka pierwszego rzędu podstawowej fizyki warunek konieczny i wystarczający tego, by było choćby *fizycznie możliwe* (a co dopiero „logicznie możliwe” czy „metafizycznie możliwe”) wystąpienie myśli o określonej treści zdaniowej, lub uczucia gniewu, lub bólu itd. *A fortiori*, nastawienia zdaniowe, emocje, doznania nie są *tożsame* ze stanami mózgu ani nawet z szerzej określonymi stanami fizycznymi. Wysuwając tezę funkcjonalizmu stwierdziłem, że myślenie o umysłowości, uczuciowości itd. jakiegos

jestestwa jako o aspektach jego *struktury czynnościowej* pozwala uznać, że najrozmaitsze logicznie możliwe „układy” czy jestestwa mogą w dokładnie tym samym sensie być świadome, przejawiać umysłowość i uczucia itd., a zarazem różnić się pod względem budowy materialnej (a nawet nie składać się z żadnej „materii” w sensie cząstek elementarnych czy pól elektromagnetycznych). Jestestwa o bardzo różnym ustroju fizycznym (a nawet „niefizycznym”) mogą bowiem mieć jednakową strukturę czynnościową. To, o co nam chodzi, to – z jednej strony – wgląd w naturę ludzkiej (i zwierzęcej) struktury czynnościowej, a nie wgląd w naturę tajemniczej „substancji”, czy też uzyskanie nadprogramowej informacji fizjologicznej, z drugiej.

Zaproponowałem również pewną teorię naszej struktury czynnościowej, teorię, którą obecnie porzuciłem. Według niej, naszą strukturą czynnościową jest struktura maszyny Turinga. Porzuciłem tę teorię, ponieważ sądzę, że istnieją dowody na to, iż stany umysłu są nie tylko ustrojowo plastyczne, ale też *obliczeniowo plastyczne*. Rozumiem przez to, że fizycznie możliwe istoty, które sądzą, że w okolicy jest mnóstwo kotów, czy czegokolwiek innego, mogą mieć *niezliczone, najrozmaitsze* «programy». Hipoteza, w myśl której istnieją jakieś warunki konieczne i wystarczające wystąpienia określonego mniemania sformułowane w kategoriach obliczeniowych (lub obliczeniowych *cum* fizycznych) jest tak samo nierealistyczna, jak teoria istnienia warunków koniecznych i wystarczających obecności stołu sformułowanych w kategoriach fenomenalistycznych. Tego rodzaju warunek musiałby być nieskończenie długi, i nie mógłby być skonstruowany według żadnej efektywnej reguły, ani nawet według nieefektywnego przepisu, który można byłoby sformułować bez użycia samych tych terminów przeznaczonych do redukcji. Nie wierzę nawet w to, że wszyscy ludzie dzielący to samo mniemanie (żyjący w różnych

kulturach lub o niejednakowej wiedzy i odmiennych środkach pojęciowych) mają jakąś wspólną cechę fizyczną *cum* obliczeniową, którą można byłoby „utożsamić z” tym mniemaniem. „Poziom intencjonalny” po prostu nie daje się zredukować ani do „poziomu obliczeniowego”, ani do „poziomu fizycznego”⁶.

Jeżeli mam rację, to Obiektywista musi dojść do wniosku, że intencjonalność *też* jest zwykłą „projekcją”. Jednak jak filozof może pomyśleć, że powyższa sugestia ma choćby pozory dorzeczości? Jak stwierdziliśmy, samo pojęcie „projekcji” *zakłada* intencjonalność!

Dziwna rzecz, pogląd, że myślenie *jest* zwykłą projekcją, ma licznych obrońców w Stanach Zjednoczonych i w Anglii, mimo swej absurdalności. Potęgą tradycji „Obiektywizmu” jest tak wielka, że niektórzy filozofowie porzucają najgłębsze intuicje, jakie mamy na temat nas-w-świecie, zamiast zapytać (jak Husserl i Wittgenstein), czy cały ten obraz nie jest czasem pomyłką. W ten sposób u schyłku dwudziestego wieku mamy inteligentnych filozofów⁷, którzy twierdzą, że intencjonalność jest czymś przez nas rzutowanym przez przyjęcie jakiegoś „nastawienia” wobec pewnych części świata (jak gdyby samo „przyjmowanie nastawienia” nie było pojęciem intencjonalnym!), albo że nikt nie ma naprawdę żadnych nastawień zdaniowych (mniemań i pragnień), że „mniemanie” i „pragnienie” są pojęciami zaczerpniętymi z fałszywej teorii nazywanej „psychologią ludową”, albo że nie ma takiej własności jak „prawda” ani takiej relacji jak odniesienie przedmiotowe, że „jest prawdą” jest wyrażeniem stosowanym wyłącznie, by „podnieść poziom

⁶ Dowodzę tego w *Representation and Reality*, Bradford Books, Montgomery, Vt. 1989.

⁷ D. C. Dennett, *Content and Consciousness*, Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ 1969.

języka”. Jeden z nich, Richard Rorty, myśliciel niezmiernie głęboki, dostrzega, że odrzuca intuicje leżące u podstaw wszelkiego realizmu⁸ (nie tylko realizmu metafizycznego), ale większość wspomnianych filozofów pisze tak, jak gdyby dzięki porzuceniu intencjonalności *zachowywali* realizm (w wersji materialistycznej)! Jak gdyby wolno było powiedzieć: „Nie przeczę istnieniu świata zewnętrznego; przeczę tylko temu, jakobyśmy o nim *myśleli*”! Pomyślmy, a dojdziemy do wniosku, że tak samo pisał Foucault. Linia podziału między relatywizmem *à la française* a Filozofią Analityczną wydaje się o wiele cieńsza, niż sądzą filozofowie anglofonscy! Zabawna rzecz, na obwolucie książki będącej jednym z ostatnich ataków na „psychologię ludową”⁹ widnieje entuzjastyczna notka wydawnicza, w której recenzent objaśnia doniosłość treści zawartych wewnątrz obwoluty powiadając, iż większość ludzi *mniema*, że istnieje coś takiego, jak mniemanie!

«Piętno ludzkiego szelmostwa odciska się na wszystkim»

Skoro siedemnastowieczny Obiektywizm sprowadził dwudziestowieczną filozofię na manowce, właściwym rozwiązaniem nie jest ani skrajny relatywizm, jaki uprawiają filozofowie francuscy, ani zaprzeczenie naszego zdroworozsądkowego realizmu. Stoły, krzesła i kostki lodu *istnieją*. Istnieją również elektrony, obszary czasoprzestrzenne, liczby pierwsze, ludzie stwarzający zagrożenie dla pokoju na świecie, momenty piękna, transcendencja i wiele innych rzeczy. Staroświecka opowieść

⁸ *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. Michał Szczubiałka, Spacja-Aletheia, Warszawa 1994.

⁹ Stephen Stich, *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief*, MIT Press, Cambridge, MA 1983.

o Uwodzicielu i Niewinnej Panienci miała stanowić podwójne ostrzeżenie; ostrzeżenie przed porzuceniem zdroworozsądkowego realizmu i, zarazem, ostrzeżenie przed upatrywaniem wybawienia dla zdroworozsądkowego realizmu w siedemnastowiecznej gadaninie o „świecie zewnętrznym” i „wrażeniach zmysłowych”, „własnościach wewnętrznych” i „projekcjach” itd. Realizm przez duże R jest niestety wrogiem, a nie obrońcą, realizmu przez małe r.

Jeżeli to trudno zrozumieć, to dlatego, że dopiero zaczynamy przezwyciężać siedemnastowieczny obraz świata. W tytule niniejszego wykładu postawiłem pytanie, czy jest jeszcze coś do powiedzenia, coś naprawdę nowego, na temat rzeczywistości i prawdy. Jeżeli „nowe” znaczy: „bez żadnego precedensu”, to podejrzewam, że odpowiedź brzmi: „nie”. Jeżeli jednak przyjąć, że William James mógł mieć coś „nowego” do powiedzenia – coś nowego dla *nas*, a nie nowego na jego czasy – lub, przynajmniej, że miał program filozofii, który jest po części słuszny, nawet jeśli nie został do tej pory właściwie opracowany (i może nigdy nie będzie w pełni „opracowany”); jeżeli przyjąć, że programy Husserla, Wittgensteina i Austina miały z nim coś wspólnego, nawet jeśli im również nie udało się dojść do poprawnego sformułowania, każdemu z innego powodu – to wciąż jeszcze jest coś nowego, coś *nie dokończonego i istotnego* do powiedzenia na temat rzeczywistości i prawdy. A myślę, że jest.

Kluczem do realizacji programu zachowania zdroworozsądkowego realizmu i uniknięcia zarazem absurdów i antynomii realizmu metafizycznego we wszystkich jego znajomych odmianach (Gatunek X: Materializm; Gatunek Y: Idealizm Subiektywny; Gatunek Z: Dualizm.....) jest coś, co nazwałem *realizmem wewnętrznym*. (A powinienem go nazwać realizmem pragmatycznym!) Realizm wewnętrzny sprowadza się do stanowczego twierdzenia, że realizm *nie* wyklucza względności

pojęciowej. Można być *zarazem* realistą i relatywistą pojęciowym. O realizmie (małą literą) była już mowa; jest to pogląd, który bierze za dobrą monetę nasz znajomy, zdroworozsądkowy porządek rzeczy, podobnie jak porządek naukowy, artystyczny czy jakiś inny, bez sięgania po ideę rzeczy „samej w sobie”. Czymże jest jednak względność pojęciowa?

Względność pojęciowa kojarzy się z „relatywizmem”, lecz nie ma żadnych implikacji „relatywizmu” w rodzaju: „nie ma nic takiego, jak prawda do odkrycia... «prawda» jest po prostu nazwą tego, z czym się zgodzi jakiś krąg ludzi”. Objaśnię tę myśl na prostym przykładzie. Weźmy pod uwagę „świat, w którym są trzy indywidua” (Carnap często używał tego rodzaju przykładów na początku lat pięćdziesiątych, kiedy pracowaliśmy razem nad logiką indukcji), x_1 , x_2 , x_3 . Ile *przedmiotów* znajduje się w tym świecie?

Czyż nie *powiedziałem*: „weźmy pod uwagę świat, w którym są dokładnie trzy indywidua”? Czyż mogą znajdować się w nim przedmioty w jakiejś innej liczbie? Czy mogą istnieć nieabstrakcyjne byty, które nie byłyby „indywiduami”?

Jedna z możliwych odpowiedzi brzmi: „nie”. Można uznać za synonimy wyrazy „indywiduum”, „przedmiot”, „konkret” itd. i nie widzieć nic absurdalnego w pojęciu świata złożonego z dokładnie trzech przedmiotów, które stanowią niezależne, odrębne „atomy logiczne”. Istnieją wszakże zupełnie poprawne doktryny logiczne, z których wynika co innego.

Przypuśćmy na przykład, że podobnie jak niektórzy logicy polscy uważam, iż dla dowolnych dwóch konkretów istnieje przedmiot będący ich sumą. (Tak brzmi podstawowe założenie „mereologii”, rachunku całości i części, który wynalazł Leśniewski.) Pomijając chwilowo tak zwany „przedmiot pusty”, dojdę do wniosku, że świat o „trzech indywiduach” (jak powiedziała Carnap, przynajmniej wtedy, gdy pracował nad logiką indukcji) zawiera właściwie *siedem* przedmiotów:

Świat 1	Świat 2
x1, x2, x3	x1, x2, x3, x1+x2, x1+x3, x2+x3, x1+x2+x3
(Świat wg Carnapa)	(„Ten sam” świat wg logików polskich)

Niektórzy polscy logicy powiedzieliby również, że istnieje „przedmiot pusty”, będący częścią dowolnego przedmiotu. Gdyby przyjąć ich sugestię i dołączyć owo indywiduum (nazwijmy je 0), należałoby wówczas powiedzieć, że świat Carnapa zawiera *osiem* przedmiotów.

Sposób podejścia klasycznego realizmu metafizycznego do tego rodzaju problemów jest dobrze znany. Należy stwierdzić, że istnieje jeden jedyny świat (porównajmy go do ciasta), z którego możemy wykrawać różnego kształtu ciasteczka. Jednak metafora „foremki do ciasta” upada wobec pytania: „Z jakich części składa się ciasto?”. Jeżeli odpowiedź brzmi, że 0, x1, x2, x3, x1+x2, x1+x3, x2+x3, x1+x2+x3 stanowią listę wszystkich możliwych „kawałków”, zamiast *neutralnego* opisu mamy opis *stronniczy* – mianowicie opis logika z Warszawy! Nieprzypadkowo realizm metafizyczny nie może naprawdę uznać zjawiska względności pojęciowej, zasada się ono bowiem na tym, że *same pojęcia pierwotne logiki, w szczególności pojęcia przedmiotu i istnienia, zamiast jednego, absolutnego «znaczenia», mają wiele rozmaitych zastosowań.*

Ważnym historycznie przykładem, aczkolwiek bardziej skomplikowanym, jest starodawny spór o status ontologiczny płaszczyzny euklidesowej. Wyobraźmy sobie płaszczyznę euklidesową. Zastanówmy się nad jej punktami. Czy są one *częściami* płaszczyzny, jak uważał Leibniz? Czy też „tylko granicami”, jak powiedział Kant?

Jeżeli powiedzieć, w tym przypadku, że są „dwa sposoby krojenia ciasta”, to należy przyjąć, że to, co w jednym ujęciu jest *częścią* przestrzeni, w drugim jest tworem abstrakcyjnym (powiedzmy, klasą sfer współśrodkowych o promieniu zbieżnym do zera – aczkolwiek nie ma, rzecz jasna, *jednoznacznej* interpretacji punktów jako granic). Wówczas jednak trzeba będzie przyznać co najmniej tyle, że klasyfikacja bytów na „twory abstrakcyjne” i „konkretne przedmioty” jest zrelatywizowana do danego ujęcia. W ramach realizmu metafizycznego do dziś toczą się spory, czy punkty (obecnie punkty czasoprzestrzenne, zamiast punktów płaszczyzny lub przestrzeni trójwymiarowej) są indywiduami czy własnościami, konkretami czy tylko granicami itd. Według mnie, sam Bóg, gdyby zechciał odpowiedzieć na pytanie: „Czy punkty naprawdę istnieją, czy są tylko granicami?”, odrzekłby: „Nie wiem”; nie dlatego, że Jego wszechwiedza ma granice, lecz dlatego, że istnieje granica sensowności pytań.

Ostatnia uwaga, zanim przejdę do spraw następnych: w *ramach* określonego ujęcia pytanie „Ile jest przedmiotów?” ma konkretną odpowiedź, mianowicie „trzy” w pierwszym przypadku („Świat Carnapa”) i „siedem” (lub „osiem”) w drugim („Świat Logika Polskiego”). Z chwilą, gdy wyraźnie ustalimy sposób użycia wyrazu „przedmiot” (lub „istnieje”), pytanie „Ile przedmiotów istnieje?” ma odpowiedź, która w żadnym razie nie jest kwestią „konwencji”. Dlatego twierdzę, że tego rodzaju przykłady nie przemawiają na korzyść *radikalnego* relatywizmu kulturowego. Nasze pojęcia może i są kulturowo względne, stąd jednak wcale nie wynika, że o prawdziwości lub fałszu wszystkiego, co twierdzimy używając tych pojęć, „rozstrzyga” kultura. Jednak przyjmować, że istnieje jakiś punkt Archimedesowy, lub właściwe z natury samego świata użycie wyrazu „istnieje”, które nadaje sens pytaniu „Ile przedmiotów *naprawdę* istnieje?”, to zwykła iluzja.

Jeżeli mam rację, to chyba potrafimy zrozumieć, jakim sposobem coś, co jest w pewnym sensie „tym samym” światem (obydwa ujęcia są ściśle ze sobą związane), może składać się ze „stołów i krzeseł” (które z kolei są barwne, mają cechy dyspozycyjne itd.) w jednej wersji i z obszarów czasoprzestrzennych, cząstek, pól itd. – w innych wersjach. *Żądać*, by wszystkie te ujęcia były redukowalne do jednego, to błędnie zakładać, że pytanie „Które przedmioty są rzeczywiste?” ma sens *niezależnie od wyboru pojęć*.

To, co mówię, ma charakter wyraźnie programowy. Na zakończenie wykładu spróbuję krótko powiedzieć, dokąd ów program prowadzi i jakie z nim wiąże nadzieje.

Wielu myślicieli dowodziło, że należy odrzucić tradycyjny podział na świat „sam w sobie” i pojęcia używane w myśleniu i mówieniu o tym świecie. By wspomnieć tylko najświeższe przykłady: Davidson twierdzi, że nie da się przeprowadzić rozróżnienia między „układem pojęciowym” a „treścią”; według Goodmana, rozróżnienie między „światem” a „ujęciem” jest nie do utrzymania; z kolei Quine broni „względności ontologicznej”. Podobnie jak wielcy pragmatyści, wymienieni filozofowie nawołują do odrzucenia punktu widzenia obserwatora w metafizyce i epistemologii. Quine namawia nas, byśmy uznali istnienie tworów abstrakcyjnych, ponieważ są one niezbędne w matematyce¹⁰, a mikrocząstek i punktów czasoprzestrzennych, ponieważ te są niezbędne w fizyce. Czyż istnieje – pyta nas – lepsze uzasadnienie akceptacji określonej ontologii niż jej nieodzowność w naszej praktyce naukowej? Goodman stara się nas nakłonić do poważnego traktowania metafor stosowanych przez artystów do restrukturyzacji naszych światów, ponieważ posługiwanie się metaforą jest nie-

¹⁰ *O tym, co istnieje*, w: *Z punktu widzenia logiki*, wybór i tłumaczenie Barbara Stanosz, PWN, Warszawa 1969.

odzowną metodą rozumienia doświadczenia. Z podobnych powodów Davidson odrzucił pogląd, iż mówienie o nastawieniach zdaniowych jest „drugiej klasy”. Myśliciele ci wahali się nieco przed rozszerzeniem tego samego podejścia na wyobrażenia moralne dotyczące nas i świata. Cóż jednak miałoby oznaczać odrzucenie punktu widzenia obserwatora w filozofii, gdybyśmy nie rozciągali podejścia pragmatycznego na najniezbędniejsze z posiadanych przez nas „ujęcia” nas samych i świata? Podobnie jak William James (i mój nauczyciel Morton White¹¹), proponuję tak właśnie postąpić. W pozostałych wykładach zilustruję stanowisko realizmu pragmatycznego w etyce, przyglądając się niektórym wyobrażeniom moralnym, zwłaszcza wyobrażeniom leżącym u podstaw głównej wartości demokratycznej – *równości*. Mimo że rzeczywistość i prawda należą do starych, i pozornie „wyschniętych” tematów, będę starał się przekonać Czytelnika w toku kolejnych wykładów, że trwanie przy przestarzałych założeniach na tematy „wyschnięte” sabotuje filozoficzną dyskusję na wszelkie tematy „pasjonujące”, nie wspominając o uniemożliwianiu sprawiedliwego potraktowania rzeczywistości i zagadki naszego zdroworozsądkowego świata.

¹¹ White nawoływał do tego dawniej i niedawno (*Toward Reunion in Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1956; *What Is and What Ought to Be Done*, Oxford University Press, Oxford 1981).

Wykład II

REALIZM I ROZUMNOŚĆ¹²

Niektóre zagadnienia logiki filozoficznej zdolne są podzielić filozofów na zwalczające się obozy. Od połowy dwudziestego wieku tak było z zagadnieniem statusu zdań dyspozycyjnych (i ściśle z tym związanym problemem statusu nierzeczywistych okresów warunkowych). Według jednych filozofów, dyspozycje po prostu należą do „umeblowania świata”; według innych, posługiwanie się pojęciami dyspozycyjnymi w analizie filozoficznej jest oznaką „niskiej jakości”, skłonności do „wyjaśniania niejasnego przez jeszcze bardziej niejasne”; według jeszcze innych (być może milczącej większości), pojęcia dyspozycyjne są niezbędne w naszej filozoficznej działalności, aczkolwiek budzą rozterki sumienia. Opisana sytuacja powstała stosunkowo niedawno: autorzy, którzy stworzyli kanon „Filozofii Nowożytnej” (a przynajmniej okresu od siedemnastego do połowy dziewiętnastego wieku), posługiwali się pojęciem Siły (tj. własności dyspozycyjnej) bez żadnych widocznych skrępowań.

Może nie ma w tym nic dziwnego, skoro dopiero z chwilą pojawienia się logiki matematycznej uświadomiliśmy sobie ogrom trudności związanych z interpretacją nierzeczywistych okresów warunkowych i predykatów dyspozycyjnych za pomo-

¹² Jak wyjaśniłem w przedmowie, tego wykładu nie wygłaszałem w Waszyngtonie.

cą funkcji prawdziwościowych¹³. Jednak, w pewnym sensie, powinniśmy byli już dawno zrozumieć, że mówienie o Siłach w filozofii „nowożytnej” jest nader problematyczne, ponieważ jest przeżytkiem filozofii średniowiecznej, a nie czymś, co na własnych prawach należy do nowego obrazu świata. Jądrzem nowego obrazu jest nowa koncepcja świata „zewnętrznego”, koncepcja świata zewnętrznego podporządkowanego *ściśłym* prawom o postaci znanej nam z dzieła Newtona i jego następców. To ona wnosi podział na własności pierwotne i wtórne lub na wewnętrzne własności rzeczy zewnętrznych i siły działające na umysł obserwatora. Świat podporządkowany układowi równań różniczkowych jest czymś innym od średniowiecznego (lub arystotelesowskiego) świata pod rządami Form Substancjalnych, przejawiających się jako „skłonności”, a nie jako bezwyjątkowe prawa. Obraz kartezjański jest mętny. Łączy w sobie niezdolne do szczęśliwego współzycia formy wyjaśniania: nowoczesny fizykalizm i średniowieczny „skłonności-izm”. W nowym obrazie przyrody – Maszyny Świata – nie powinno być miejsca na klasyczne „skłonności”.

W poprzednim wykładzie dowodziłem tego na przykładzie predykatu określającego barwę, „czerwony”. Rzecz jest czerwona, jeżeli ma pewną skłonność – skłonność wywoływania pewnych „wrażeń zmysłowych” (zgodnie z opowieścią z siedemnastego i osiemnastego wieku), lub pewnych „stanów mózgu” (zgodnie z wersją alternatywną względem ujęcia dualistycznego, która pochodzi co najmniej od Diderota, jeżeli

¹³ W logice sposób łączenia zdań nazywa się „funkcją prawdziwościową”, jeżeli wartość logiczna zdania powstałego tym sposobem jest jednoznacznie wyznaczona przez wartości logiczne zdań składowych. Nierzeczywiste okresy warunkowe mają zawsze fałszywe poprzedniki, a zazwyczaj również i następni; jednak niektóre z nich są prawdziwe, a inne fałszywe. Nierzeczywiste okresy warunkowe nie są zatem funkcjami prawdziwościowymi swoich składników.

nie od Hobbesa), lub (w ujęciu zbytnio uproszczonym, lecz za to unikającym problemu psychofizycznego) jeżeli ma skłonność do selektywnego pochłaniania i odbijania fal świetlnych określonych długości. Cóż jednak znaczy „mieć skłonność”? Skłonności, jak powiedziałem we wczorajszym wykładzie, nie są przejawem działania ścisłych praw (w nowoczesnym sensie tego wyrażenia); są czymś nieregularnym, przejawiającym się „w normalnych warunkach”. Analiza idiomu dyspozycyjnego wymaga analizy wyrażenia „w normalnych warunkach”, lub czegoś podobnego, zaś podjęte przez współczesnych autorów¹⁴ próby sformułowania odpowiedniej teorii wiążą się z używaniem takich pojęć, jak „podobieństwo” jednego całego możliwego świata do innego całego świata, pojęć mających na celu wyrażenie, a przynajmniej zastąpienie, upragnionej idei „normalnego” stanu rzeczy. Jednak dziś najmodniejsze z nich – pojęcie „podobieństwa” między możliwymi światami – ilustruje tylko dystans dzielący język nierzeczywistych okresów warunkowych (i dyspozycji) od obrazu świata kreślonego przez fizykę, ilustruje go wprowadzając metafizyczny termin pierwotny, który pasuje jak pięść do nosa.

Inni filozofowie zadowalają się wprowadzaniem w miarę potrzeby kolejnych predykatów dyspozycyjnych, nie siląc się na analizę czy objaśnienie ogólnego idiomu dyspozycyjnego. Niekiedy takie postępowanie można uzasadnić (z punktu widzenia „Obiektywizmu”) wykazując, że predykat tak wprowadzony jest współzakresowy z pewnym predykatem niedyspozycyjnym (może strukturalnym). Jednak większość pojęć dyspozycyjnych – np. „czerwony”, „trujący”, „skłonny mówić *da*, ilekroć językoznawca powie *gavagai*, podczas gdy obaj patrzą na królika” – prawie na pewno nie jest współzakre-

¹⁴ David Lewis, *Counterfactuals*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1973.

sowa z predykatami definiowalnymi w języku fundamentalnej fizyki.

Niektórzy filozofowie twierdzili, że jeśli chodzi o predykaty dyspozycyjne na ogół nie należy się spodziewać istnienia warunków koniecznych i wystarczających, za pomocą których można by je zdefiniować. Być może słowa takie jak „trujący” są tylko częściowo określone; być może odkrywając nową substancję, którą ludzie mogliby spożywać, wdychać lub dotykać, po prostu rozszerzamy nasze pojęcie bycia trującym, tak samo jak rozszerzamy inne nasze pojęcia (w tym pojęcie tego, co „normalne”) w danych okolicznościach¹⁵. Inni filozofowie proponowali przyjąć, że wypowiedzi w rodzaju „X jest trujący” nie stwierdzają w ogóle żadnej *własności*; służą dokonywaniu czynności mowy – aktu *upoważniania do wnioskowania*. W ujęciu późnego J. L. Mackie’go, tego rodzaju zdania są w odpowiednich warunkach stwierdzalne, mimo że nie przysługują im żadna własność, którą realista mógłby uznać za „prawdę”. (Nie są „po prostu prawdziwe”, jak powiedział¹⁶.) Wszystkie wspomniane teorie zgodnie utrzymują, że semantyka zdań dyspozycyjnych nie jest klasyczną, dwuwartościową semantyką funkcji prawdziwościowych. Zdania dyspozycyjne albo w ogóle nie są „po prostu prawdziwe” lub „po prostu fałszywe”, powiadają owi autorzy, albo są prawdziwe lub fałszywe tylko w niektórych przypadkach (w przypadkach, w których dany predykat dyspozycyjny jest określony), a w pozostałych przypadkach należy dopiero nadać im wartość logicz-

¹⁵ Powyższy pomysł zawiera się w ujęciu predykatów dyspozycyjnych *via* „zdania redukcyjne” w Carnapa *Sprawdzalności i znaczeniu*, w: R. Carnap, *Filozofia jako analiza języka nauki*, tłum. A. Zabłudowski, PWN, Warszawa 1969 (or. *Testability and Meaning*, „Philosophy of Science” 1936-1937, vol. 3-4, ss. 420-468, 1-40).

¹⁶ J. L. Mackie, *The Cement of the Universe*, Oxford University Press, New York 1974.

na. (W obu wersjach omawianego poglądu predykaty dyspozycyjne nie mają dobrze określonej ekstensji.)

Jak wspomniałem w ostatnim wykładzie, podobne kwestie powstają w związku z pojęciami *przyczynowości* i *wyjaśniania* (pojmowanego jako relacja między zdarzeniami lub „sytuacjami”, a nie zdaniami). Podobnie jak dyspozycje, relacje przyczynowe lub wyjaśniające mogą być ścisłe (zdarzenie lub „sytuacja” określona jako przyczyna może być połączona za pomocą ścisłego prawa ze zdarzeniem lub sytuacją uważaną za skutek) lub luźne (zdarzenie lub „sytuacja” określona jako przyczyna może powodować skutek wyłącznie „w odpowiednich okolicznościach”). A luźne relacje przyczynowe są, powtarzam, kłopotliwe z punktu widzenia obrazu „obiektywistycznego”, obrazu przyrody jako Maszyny Świata.

Gdyby można było za pomocą terminów fizykalistycznych zdefiniować, co to znaczy, że jakaś cecha danej sytuacji jest tylko „okolicznością towarzyszącą”, można by zwrot „*X spowodowało Y*” wyjaśnić jako stwierdzenie, w myśl którego, *przy odpowiednich okolicznościach towarzyszących*, z praw fizyki wynika, że *Y* doszłoby do skutku, gdyby miało miejsce *X*; niestety, zasadnicze rozróżnienie między sytuacjami nadającymi się do roli „doprowadzaczy do skutku” a sytuacjami, które są zaledwie „okolicznościami towarzyszącymi” ma o wiele więcej wspólnego ze średniowiecznym (i Arystotelesowskim) pojęciem „przyczynowości sprawczej” niż z ideami post-newtonowskimi. I znów, jedni filozofowie proponowali w ogóle odrzucić luźne związki przyczynowe i eksplanacyjne¹⁷, inni zaś wysuwali tezę, że w odniesieniu do luźnych związków

¹⁷ Np. Hempel proponował uznać za kompletne „tylko te wyjaśnienia”, które pasują do jego ścisłego Modelu Dedukcyjno-Nomologicznego. (Zob. C. Hempel and K. Oppenheim, *The Logic of Scientific Explanation*, przedruk w: *Readings in the Philosophy of Science*, H. Feigl, M. Brodbeck (red.), Appleton-Century-Crofts, New York 1953, ss. 319 - 352.

przyczynowych i eksplanacyjnych¹⁸ można mówić jedynie o „warunkach stwierdzalności”, a nie o „warunkach prawdziwości”.

Mój osobisty pogląd – pogląd, który zacząłem kreślić w ostatnim wykładzie – różni się od wszystkich tu wymienionych. Autorzy, o których mowa, zgodnie zakładają, że można przeprowadzić rozróżnienie między tym, co jest „po prostu prawdziwe”, a tym, co ma jedynie „warunki stwierdzalności”; albo dokonać podziału między tym, co już jest prawdziwe lub fałszywe, a tym, co jest „rozszerzeniem dotychczasowego użycia” (aczkolwiek rozszerzeniem jednakowym dla wszystkich); albo tym, co jest „projekcją”, a tym, co jest niezależną i jednostkową własnością rzeczy samych w sobie. Próby przeprowadzenia takiego rozróżnienia, dokonania takiego podziału, uważam za całkowicie chybione, przynajmniej z poznawczego punktu widzenia. Nadeszła pora na zbadanie metodologicznej hipotezy mówiącej o niemożliwości takiego podziału.

Pamiętam rozmowę z Noamem Chomskim, odbyłą wiele lat temu, w której powiedział mi, że filozofowie często pakują się w kłopoty usiłując całkiem sensowne kontinua przekształcać w dychotomie. Weźmy, dla przykładu, kontinuum rozciągające się między tym, co stosunkowo „subiektywne” (a przynajmniej zrelatywizowane do naszych potrzeb poznawczych lub kulturowo względne), a tym, co stosunkowo „obiektywne” (a przynajmniej niezależne od naszych potrzeb poznawczych lub kultury). Na poziomie przedfilozoficznym, większość z nas zapewne jednakowo uporządkowałaby na skali wspomnianego kontinuum następujące własności:

(1) Bycie bardzo zabawnym (jak w zdaniu „zachowanie małych dzieci jest często bardzo zabawne”).

¹⁸ Mackie nazywał ideę ukrytą pod pojęciami przez nas stosowanymi „paleolityczną” ideą związku przyczynowego. Patrz przyp. 16.

(2) Bycie obszarem przestrzeni, w którym znajduje się co najmniej jeden atom wodoru (proszę w tym przypadku założyć fizykę klasyczną – nie relatywistyczną czy kwantową!).

(3) Bycie rozpuszczalnym.

(4) Pojedynczy przypadek nierzeczywistego okresu warunkowego – np. własność orzekana o pewnej określonej zapalce w pewnej określonej chwili, gdy powiadamy, że zapaliłaby się, *gdyby* ją potrzebować w tej chwili.

(5) Znaczenie zwrotu „Czy znasz francuski?” (przypisane pewnej konkretnej wypowiedzi).

Przypuszczam, że przeciętny człowiek uszeregowałby wymienione orzeczniki następująco (przyjmując, że lewy koniec osi przedstawia „subiektywne”, a prawy „obiektywne”):

Bycie zabawnym	Nierzeczywisty okres warunkowy	Znaczenie „...”	Bycie rozpuszczalnym	Zawieranie wodoru
----------------	--------------------------------	-----------------	----------------------	-------------------

(Przykładowe uszeregowanie na osi obiektywne–subiektywne)

Niemniej postawieni przed zadaniem dokonania „przekroju Dedekinda” – przekształcenia powyższego uszeregowania w dychotomię – stwierdzimy, że nasze intuicje filozoficzne wcale nie są zgodne. Quine, na przykład, postawiłby granicę między 5 i 3, uważając za „obiektywne” zarówno dyspozycyjne (jak „rozpuszczalny”) jak i niedyspozycyjne predykaty fundamentalnej fizyki, a wszystkie pozostałe predykaty – za mniej lub bardziej „subiektywne” (lub „drugiej klasy”, w jego terminologii). Niektórzy filozofowie mogliby inaczej ode mnie zapatrywać się na usytuowanie nadawania znaczeń (5) – uważając je za bardziej „obiektywne” od przypisywania *rozpuszczalności poszczególnym substancjom* – i przeprowadziliby linię podziału po 1, 4 i 3. Filozofowie, którzy „dobrze znoszą” nierzeczywiste okresy warunkowe, dokonaliby jeszcze innego wyboru miejsca „cię-

cia”, lokując je bezpośrednio po 1, tj. uznając „zabawny” za subiektywne, a wszystkie pozostałe za „obiektywne”. Jednak w moim przekonaniu, jak powiedziałem (i jak powiedział Chomsky, jeżeli dobrze go zrozumiałem), gra nie jest warta świeczki. Zadanie straciło na aktualności. Można przeprowadzać pobieżne uszeregowania (aczkolwiek nawet tu mogą toczyć się spory), jednak myśl, że gdzieś jest „punkt, w którym” kończy się subiektywność, a zaczyna Obiektywność-przez-duże-O, okazuje się chimerą.

Jeżeli mam rację, to należy również odrzucić wiele innych słynnych dychotomii. O dwóch z nich była już mowa, mianowicie:

Projekcja / Własność rzeczy samej w sobie

i

„Siła” / Własność rzeczy samej w sobie

Odrzucenie trzech wymienionych dychotomii stanowi istotę „realizmu wewnętrznego”, którego broniłem przed tym samym zgromadzeniem dziewięć lat temu.

Odrzucenie przeze mnie wymienionych dychotomii wprowi wielu w zakłopotanie, i tak być powinno. Bez wymogu dbałości o „zachowywanie pozorów” filozofia staje się grą, w której każdy może powiedzieć – i przeważnie mówi – cokolwiek o *czymkolwiek*. Dopóki nie potraktujemy naszych intuicji poważnie, nie będziemy mogli w ogóle uprawiać *twardej* filozofii. Toteż szanuję filozofów, którzy uparcie twierdzą, że tradycyjne dychotomie są głęboko osadzone w intuicji, i których „trzeba bardzo mocno przekonywać”, zanim z nich zrezygnują.

Jeśli jednak filozofia, która sobie zwyczajnie sztydzi z naszych intuicji, nie jest warta świeczki, to filozofia, która usiłuje zachować je *wszystkie*, zamienia się w daremny trud poszukiwania wczorajszego dnia. Są zjawiska, które autentycznie podważają

nasze intuicje – zjawisko opisane przez Husserla w *Kryzysie nauk europejskich*, o którym była mowa w poprzednim wykładzie: załamanie się siedemnastowiecznego programu przekształcenia fizyki w metafizykę („Obiektywizm”), jest jednym z nich. Z jednej strony, siedemnastowieczna nauka doszczętnie zburzyła średniowieczne podstawy wiedzy, i nie tylko wiedzy, lecz również religii, polityki i moralności. Z drugiej strony, myślenie w stylu: „Co nauka zburzyła, to zburzyła. Da nam za to coś lepszego.” nie wygląda obecnie zachęcająco. (Już Kantowi nie wydawało się zachęcające – i to nie dlatego, że Kant był wrogiem nauki lub Oświecenia; przeciwnie, był wielkim uczonym i wybitną postacią Oświecenia.) Nauka potrafi cudownie niszczyć odpowiedzi metafizyczne, ale nie umie ich zastąpić. Zabiera nam podstawy, nie dając nic w zamian. Chcemy czy nie chcemy, nauka stawia nas w sytuacji, w której musimy żyć pozbawieni podstaw. W ustach Nietzschego brzmiało to wywrotowo, dziś jest zwykłym banałem; w *naszej* sytuacji historycznej, której końca nie widać, musimy filozofować bez „podstaw”.

Niemówność wyobrażenia sobie wiarygodnych „podstaw” jest jednym z wielu zjawisk wystawiających na próbę nasze „intuicje”. U schyłku dziewiętnastego wieku sama nauka zaczęła przybierać wygląd „nieklasyczny”, to znaczy nie siedemnastowieczny. W ostatnim wykładzie opisałem zjawisko względności pojęciowej, zjawisko, które można zilustrować tak prostymi przykładami jak moje, a które stało się pospolite we współczesnej nauce. Występowanie (w pewnym sensie) „równoważnych”, a (w pewnym sensie) „niezgodnych ze sobą” opisów (w pewnym sensie) „tych samych faktów” jest zjawiskiem wybitnie nieklasycznym. Mimo to, współcześni logicy i teoretycy znaczenia przeważnie filozofują tak, jak gdyby nic takiego nie miało miejsca. O ile żądanie porzucenia *wszystkich* naszych „intuicji” zakrawa na efekciarstwo, o tyle zachowywanie ich w całej rozciągłości wymagałoby od nas takiego filozofowania, jak

gdyby wspomniane przed chwilą zjawiska nie istniały. Zadaniem filozofa, tak jak je widzę, jest zrozumieć, które z naszych intuicji można odpowiedzialnie zachować, a których musimy się pozbyć w dobie olbrzymich i bezprecedensowych przemian, zarówno intelektualnych, jak i materialnych.

Jeżeli odrzucam przedstawione wyżej dychotomie, to przecież nie dlatego, że nie dostrzegam ich intuicyjnych powabów, że nie znajdują one uznania w moich oczach, lecz dlatego, że owe dychotomie stały się ciemnymi okularami, przez które nie widać rzeczywistych zjawisk – zjawisk tu omawianych – w całej ich okazałości.

Niemniej wciąż mienię się „realistą” – nawet jeśli z małej litery – ale czy *można* być realistą jakiegokolwiek maści nie uznając tych dychotomii? W szczególności, czyż dychotomia między tym, co jest „ludzką projekcją” – nie: „po prostu prawdą”, lecz tym, co ma „warunki stwierdzalności”, zamiast „realistycznych warunków prawdziwości” – a tym, co jest w rzeczach „samych w sobie”, nie stanowi *kamienia węgielnego* realizmu?

Część odpowiedzi na to pytanie zawarłem w pierwszym wykładzie. Jak usiłowałem wykazać, wspomniana dychotomia nie tylko nie jest kamieniem węgielnym *zdroworozsądkowego* realizmu, lecz wręcz kopie pod nim dołki. Jednak w dalszej części odpowiedzi należy dowieść, że odrzucenie tej dychotomii nie oznacza po prostu kapitulacji przed płaskim relatywizmem kulturowym, czy myślą, że każdy układ pojęciowy jest równie dobry, jak inny.

Obawa, że tylko Realizm Metafizyczny może uratować Zdrowy Rozsądek przez Demonem Relatywizmu, jest tym dziwniejsza, że nawet Realisci Metafizyczni uznają, iż nakaz racjonalności nie ogranicza się do tego, co chcieliby nazwać „prawdą realistyczną”. Mackie nie uważa zdań przyczynowych języka potocznego, np. „awaria zaworu bezpieczeństwa spowodowała wybuch bojlera”, za „po prostu prawdziwe”, z pewnością

cią jednak rozróżniłby zdania „rozsądne” i „nierozsądne”. Może takie zdania mają tylko warunki „stwierdzalności” zamiast warunków „prawdziwości”, może zamiast służyć do „opisu” służyć do „upoważniania do wnioskowania” co przecież nie czyni ich arbitralnymi. Jeśli przyznajemy sobie wzajemnie prawo do oczekiwania, że *X* rozpuści się po włożeniu do wody, gdy *X* jest kawałkiem cukru, czynimy tak w ramach praktyki, której sukcesy potrafimy wyjaśnić; a gdybyśmy przyznali sobie to samo prawo w przypadku, gdy *X* jest kawałkiem stali, przyroda wyknełaby nam błąd. Na tej samej zasadzie Quine uważa, że „*X* znaczy: *Czy mówi pan/pani po francusku?*” nie stwierdza żadnego „faktu”, nawet jeśli *X* jest znajomym francuskim wyrażeniem *Parlez-vous français?*; niemniej na pytanie „Co znaczy *Parlez-vous français?*?” na pewno odpowie „To znaczy: *Czy mówi pan/pani po francusku?*”, a nie: „To znaczy: *Woźnico, uważaj na wyboje, pogubisz indyki twoje!*”. Quine sam zresztą zaznacza, że jedna odpowiedź na tego rodzaju pytania ma wartość „heurystyczną”, a inne nie. (Nie twierdę, że Quine jest „realistą metafizycznym” w proponowanym przeze mnie sensie, jako że nie akceptuje korespondencyjnej teorii prawdy; niemniej jego „mocny realizm” ma istotną cechę wspólną z realizmem metafizycznym, zakłada mianowicie ścisłą linię podziału między tym, co dotyczy „rzeczywistych faktów”, a tym, co ma wartość tylko „heurystyczną”, czy wartość dla celów niższych niż „teoretyczne”.)

Podsumowując, moje stanowisko zakłada odrzucenie jeszcze jednej dychotomii:

(Typ zdania)	
Ma wyłącznie warunki	Ma warunki
kontra	
stwierdzalności	prawdziwości

Można wiedzieć, że prawdą jest, wyrażając się gminnie, iż woda zagotuje się, jeżeli zapalę kuchenkę – nie mając bladego

pojęcia, czy ta „prawda” jest „prawdą realistyczną” (Mackie’go „po prostu prawdą”), czy tylko pewną idealizacją „zasadnej stwierdzalności”. Nie trzeba nawet zakładać, że samo takie pytanie ma jakikolwiek sens. Odrzucenie dychotomii w *ramach* różnych rodzajów „prawdy” – różnych rodzajów prawdy w świecie zdrowego rozsądku – nie jest bynajmniej tym samym, co powiedzenie, że „wszystko ujdzie”.

Rzeczywistość bez dychotomii

Jak można się przekonać, że nie jest to czysty idealizm językowy? Najdogodniejszym punktem wyjścia jest chyba podane w pierwszym wykładzie objaśnienie realizmu wewnętrznego. Z pewnością sprawia ono wrażenie „idealizmu językowego”; według mnie, liczba przedmiotów w świecie (a nawet samo istnienie niektórych przedmiotów – pojedynczych punktów czasoprzestrzennych w drugim z moich przykładów – jako indywidualnych „konkretów”) zależy od wyboru układu pojęciowego. Jak można wysuwać tego rodzaju relatywistyczną doktrynę i zarazem utrzymywać, że idea „rzeczy zewnętrznej”, myśl o istnieniu czegoś „hen tam”, ma jakąkolwiek treść niezależną od języka i umysłu?

Sprawa nie jest taka trudna, jak się wydaje. Proszę jeszcze raz spojrzeć na poniższy obrazek:

Świat 1	Świat 2
x_1, x_2, x_3	$x_1, x_2, x_3, x_1+x_2,$ $x_1+x_3, x_2+x_3,$ $x_1+x_2+x_3$
(Świat wg Carnapa)	(„Ten sam” świat wg logika polskiego)

To, jak dochodzimy do odpowiedzi na pytanie „Ile jest przedmiotów?” – metoda „liczenia”, lub pogląd na to, co stanowi „przedmiot” – zależy od naszej decyzji (nazwijmy ją „konwencją”); *odpowiedź* jednak wcale nie staje się przez to kwestią konwencji. Jeżeli wybiorę język Carnapa, muszę stwierdzić, że są trzy przedmioty, ponieważ *tyle ich jest*. Jeżeli wybiorę język logiki polskiej (język polskiej logiki bez uwzględnienia wynalazku „przedmiotu pustego” 0), muszę rzec, że jest siedem przedmiotów, *ponieważ tyle ich jest* (w tym sensie wyrazu „przedmiot”, jaki zakłada polska logika). Istnieją „fakty zewnętrzne”, i potrafimy *stwierdzić, co nimi jest*. Nie potrafimy natomiast powiedzieć – ponieważ to nie ma żadnego sensu – co jest faktem *niezależnym od wszelkich decyzji natury pojęciowej*.

By wyśłowić powyższą myśl, często stosuje się metaforę „foremki do ciasta”. Ciasto reprezentuje rzeczy niezależne od wyboru pojęć, kształt foremki do ciasta – nasz wkład pojęciowy. Niestety, przytoczona metafora niewiele pomaga w zrozumieniu zjawiska względności pojęciowej. Traktując ją poważnie, stajemy natychmiast wobec pytania „Z jakich części składa się ciasto?”. Jeżeli udzielimy odpowiedzi, iż (w obecnym przypadku) x_1 , x_2 , x_3 są „atomami” ciasta, a ich sumy mereologiczne stanowią pozostałe jego części, to po prostu *przyjmujemy* wersję zgodną z polską logiką. Uznanie jej za właściwy pogląd na omawianą sytuację metafizyczną jest po prostu innym sposobem stwierdzenia, że sumy mereologiczne *naprawdę* istnieją. Realizm wewnętrzny odmawia jednak takiemu ujęciu sytuacji tytułu do wyższej „słuszności” od słuszności poglądu, że istnieją wyłącznie Carnapowskie „indywidua”. Metafizyk zajmujący ostatnie stanowisko potrafi zresztą odpowiednio wyjaśnić sukces Wersji Polskiego Logika: może uznać, że gdy Polski Logik powiada, na przykład, iż

- (I) Istnieje przynajmniej jeden przedmiot, który jest częściowo czerwony i częściowo czarny.

– należy to rozumieć raczej jako użyteczny *façon de parler* niż jako coś, co jest „dosłownie prawdziwe”. Przy odpowiedniej metodzie przekładu (a taką metodę dla języków pierwszego rzędu, które Carnap rozważał w związku z tego rodzaju prostymi przykładami, łatwo podać w formie rekursywnej), I okazuje się mówić to samo, co mówi:

- (II) Istnieje przynajmniej jeden przedmiot czerwony i istnieje przynajmniej jeden przedmiot czarny.

zapisane w języku Carnapowskim. (Aby to stwierdzić, przy założeniu, że „czerwony” i „czarny” są predykatami języka Carnapowskiego, należy zauważyć, iż przedmiot Polskiego Logika – suma mereologiczna – może być częściowo czerwony tylko wtedy, gdy zawiera czerwony atom, a częściowo czarny tylko, jeżeli zawiera czarny atom. Toteż jeżeli I jest prawdą w języku Polskiego Logika, to istnieje przynajmniej jeden czarny i przynajmniej jeden czerwony atom – co w języku Carnapa stwierdza II. Na odwrót, jeżeli istnieje przynajmniej jeden czarny i przynajmniej jeden czerwony atom, to ich suma mereologiczna stanowi „przedmiot” – w sensie Polskiego Logika – który jest częściowo czerwony i częściowo czarny.) Pogląd, że tego rodzaju metoda przekładu ujawnia, co „naprawdę się dzieje”, jest po prostu pewnym sposobem stwierdzenia, że sumy mereologiczne *nie* „istnieją naprawdę”.

Metafora Foremki do Ciasta *przeczy* zjawisku względności pojęciowej (zamiast je wyjaśniać). Inne potraktowanie naszego przykładziku – podanie metody przekładu opartej na *reinterpretacji spójników logicznych* (w tym przypadku, *istnienia*) takiej, że każde zdanie „bogatszego” języka daje się przełożyć na język „oszczędniejszy” – może również służyć zaprzeczeniu

zjawisku względności pojęciowej; jest jednak bardziej wyrafinowane od Metafory Foremki do Ciasta. Metafora Foremki do Ciasta zakłada, że wszelkie zdania egzystencjalne uważane za prawdziwe w poszczególnych ujęciach są rzeczywiście prawdziwe; rzecz polega po prostu na tym, że zmienne kwantyfikowane oznaczają różne sumy mereologiczne, przebiegając dziedziny właściwe różnym językom. Wynalazek *reinterpretacji* idzie dalej, dzięki rozpoznaniu, że teza „egzystencjalna” jednej osoby może w przypadku drugiej osoby być czymś innym.

Niekiedy twierdzi się, że w takich przypadkach *nie* powinniśmy zachowywać „neutralności”; powinniśmy przyjmować wersję oszczędniejszą. „Skoro nic nas nie zmusza do postulowania tak osobliwych, nieciągłych przedmiotów, jak sumy mereologiczne, to czyż nie powinniśmy na tej podstawie odrzucić ich istnienia i uznać je za (w najlepszym razie) *façon do parler*?”

Na tego rodzaju posunięcie metafizyczne nieuchronnie następuje równie metafizyczna odpowiedź: „A czyż niemal wszystkie «przedmioty», o których mówimy – krzesła i stoły, nasze ciała, kraje, nie wspominając o takich przedmiotach nauki, jak układy słoneczne i galaktyki – nie są równie «osobliwymi, nieciągłymi przedmiotami»? Czyż stąd wynika, że one naprawdę nie istnieją? A skoro moje ciało istnieje, i krzesło istnieje, i układ słoneczny istnieje, to dlaczego nie mielibyśmy uznać, że nieciągły przedmiot złożony z *mojego nosa i wieży Eiffa* również istnieje? Z pewnością taki przedmiot nie jest naturalnym tematem do rozmowy, lecz czyż «naturalność» przedmiotu ma cokolwiek wspólnego z jego *istnieniem*?”

Drugi z omawianych sposobów pogodzenia ze sobą dwóch przykładowych ujęć lub „światów” – reinterpretacja kwantifikatora egzystencjalnego – jest o tyle słuszny, że nie trak-

tuje pojęć „przedmiotu” i „istnienia” jak świętości, jak pojęć o jedynym możliwym zastosowaniu. Stanowczo należy uznać, że kwantifikatora egzystencjalnego można używać na różne sposoby – w zgodzie z regułami logiki formalnej. Atoli błędem byłoby przyjąć to do wiadomości, a następnie wyróżnić *jeden* sposób użycia kwantifikatora egzystencjalnego – w Wersji Carnapa – jako jedyny metafizycznie *poważny*. Pójdźmy jednak krok dalej: zajmijmy stanowisko, że można *albo* potraktować Wersję Carnapa jako „poprawną”, a Wersję Polskiego Logika rozumieć jako *façon de parler*, na wzór reinterpretacji I jako II; *albo* potraktować Wersję Polskiego Logika jako „poprawną”, a Wersję Carnapa rozumieć jako język, w którym zmienne indywiduowe mogą przebiegać wyłącznie po atomach (jak to sugeruje Metafora Foremki do Ciasta). To znaczy, stałmy na stanowisku, że w jednym i drugim przypadku można jednakowo „mieć rację”. Wówczas dochodzimy do poglądu, który nazywałem „realizmem wewnętrznym”!

Błąd idei przedmiotów istniejących „niezależnie” od układu pojęciowego polega na tym, że nie istnieją żadne normy stosowania nawet pojęć logicznych poza wyborami pojęciowymi. Metafora Foremki do Ciasta usiłuje zachować naiwną ideę, że przynajmniej jedna Kategoria, starożytna kategoria Przedmiotu lub Substancji, ma interpretację absolutną. Odrzucenie tej idei nie zmusza nas do uznania, że wszystko w niepojęty sposób jest sprawą *samego* języka. Możemy, i powinniśmy, stanowczo twierdzić, że są pewne fakty do wykrycia, a nie do ustanowienia przez nas. To wszakże można powiedzieć dopiero wtedy, gdy się już przyjmie pewien sposób mówienia, pewien język, pewien „układ pojęciowy”. Mówienie o „faktach” bez sprecyzowania języka, którym mamy się posługiwać, jest mówieniem o niczym; użycie wyrazu „fakt” ustalone jest przez Rzeczywistość Samą w nie większym stopniu niż wyrazu „istnieje” albo „przedmiot”.

Zajęcie stanowiska realizmu wewnętrznego łączy się, oczywiście, z rezygnacją z idei „rzeczy samej w sobie”. I to decyduje o związku między omawianym obecnie, niemal trywialnym przykładem a diskutowanymi wcześniej głębokimi dychotomiami (lub jak gdyby dychotomiami) metafizycznymi. Realizm wewnętrzny głosi, że idea „rzeczy samej w sobie” jest pozbawiona sensu; i to nie dlatego, że „o rzeczach samych w sobie nie można nic wiedzieć”. Taki był motyw Kanta, lecz Kant, aczkolwiek nie wykluczał, iż idea rzeczy samej w sobie *może* być „pusta”, przyznawał jej wszakże pewien sens formalny. Realizm wewnętrzny głosi, że mówiąc o „rzeczach samych w sobie” nie wiemy, o czym mówimy. A to oznacza, że dychotomia między własnościami „wewnętrznymi” a pozostałymi własnościami również upada – upada, ponieważ własności „wewnętrzne” miały być tymi własnościami, które przysługują rzeczom „samym w sobie”. Rzecz sama w sobie i własność przysługująca jej „samej w sobie” należą do tego samego kręgu idei, i czas wreszcie uznać, że ów krąg obejmuje rejon nieużytków.

Związek dychotomii „semantyki warunków prawdziwości” i „semantyki warunków stwierdzalności” z omawianymi ideami jest może nieco mniej oczywisty. Na czym jednak można oprzeć twierdzenie, że pewnego rodzaju zdania, na przykład: „*Gdybym postawił garnek z wodą na kuchence i zapalił gaz, woda zagotowałaby się*”, mają tylko „warunki stwierdzalności”, a nie „warunki prawdziwości”? Na czym, jeżeli nie na rozstrzygnięciu na samym wstępie, co jest, a co nie jest „ontologicznym dziwactwem”, to znaczy, co może, a co nie może być składnikiem świata takiego, jaki jest on „sam w sobie”? Jak dowodziłem we wczorajszym wykładzie, słabością takiego rozstrzygnięcia na samym wstępie, zarówno w wersji Humowskiej jak i Kartezjańskiej, była niemożność powiedzenia czegokolwiek na temat myślenia (lub, jak kto woli,

„intencjonalności”) bez wikłania się w sprzecznościach lub bez obciążenia balastem arbitralnych i nieprzekonywających założeń; dowodziłem też, że problem ten nie stracił na aktualności.

Jak wygląda świat bez dychotomii? Przedstawia widok znajomy i obcy zarazem. Znajomy w tej mierze, w jakiej skłonni jesteśmy zaniechać prób dzielenia rzeczywistości tego świata na jego „wizerunek naukowy” i „jawny” (lub naszej ewoluującej doktryny – na układ pojęciowy „pierwszej” i „drugiej klasy”). Stoły i krzesła (i owszem, różowe kostki lodu) istnieją w dokładnie takim samym stopniu, co kwarki i pola grawitacyjne, a fakt, że woda w tym garnuszku zagotowałaby się, gdybym postawił go na kuchence i zapalił gaz, jest w tym samym stopniu „faktem”, co okoliczność, że woda w tym garnuszku waży ponad dwieście gramów. Raz na zawsze porzucamy myśl, że przeważająca część rzeczywistości świata jest złudzeniem (myśl, która od czasów Platona prześladowała filozofię Zachodu, mimo dzielnego kontrataku Arystotelesa). Atoli rzeczywistość tego świata przedstawia się obco w tym względzie, że musimy przyjąć do wiadomości, iż wiele naszych, tak nam znanych opisów odzwierciedla nasze potrzeby poznawcze i preferencje.

Wyobraźmy sobie, że zawór bezpieczeństwa szybkowara zacina się i szybkowar wybucha. Mówimy: „Zablokowany zawór bezpieczeństwa spowodował wybuch szybkowara” – i relatywista pojęciowy uzna to za zdanie w pełni „prawdziwe”, nie zwracając sobie głowy kwestią, czy jest ono „po prostu prawdziwe”, czy też jest tylko „ważnym upoważnieniem do wnioskania”. Nie mówimy: „Wystąpienie Δ spowodowało wybuch szybkowara”, gdzie Δ jest, dajmy na to, pewną nieprzepisową nieregularnością powierzchni szybkowara, o polu $0,1 \text{ cm}^2$. Niemniej w fizyce wybuchu zablokowany zawór bezpieczeństwa odgrywa dokładnie taką samą rolę, co Δ : brak

jednego lub drugiego pozwoliłby na ujście nadmiaru pary, obniżenie ciśnienia i uniknięcie wybuchu.

Dlaczegoż więc o jednej tylko, a nie o drugiej z tych rzeczy mówimy, że „spowodowała” wybuch? Otóż wiemy, że zawór bezpieczeństwa „powinien” wypuścić nadmiar pary – taka jest jego „funkcja”, do tego miał służyć. Natomiast fragment powierzchni szybkowara Δ nie zadziałał bynajmniej „błędnie” zamykając ujście pary; zamykanie ujścia pary jest „funkcją” powierzchni, której fragmentem jest Δ . Toteż kiedy zadajemy pytanie „Dlaczego nastąpił wybuch?”, wiedząc to, co wiemy, i będąc zainteresowani tym, co nas interesuje, nasza „przestrzeń wyjaśnień” obejmuje następujące alternatywne możliwości:

- (1) Wystąpienie wybuchu.
- (2) Funkcjonowanie wszystkiego, jak należy.

Innymi słowy, chcemy wiedzieć, dlaczego zdarzyło się 1 *w przeciwieństwie do* 2. Po prostu nie interesuje nas, dlaczego zdarzyło się 1 *w przeciwieństwie do* takiej możliwości, jak:

- (3) Brakuje fragmentu powierzchni Δ i wybuch nie następuje.

Powyższej „względności eksplanacyjnej” odpowiada względność naszego użycia wyrażen w rodzaju „powodować” i „przyczyna”. Skoro pytanie „Dlaczego szybkowar eksplodował?” zakłada przestrzeń wyjaśnień, która nie obejmuje możliwości 3, ani jej podobnych, czynniki takie jak występowanie Δ traktujemy jako „okoliczności towarzyszące”, a nie „przyczyny”.

Relatywizacja przyczyn do potrzeb poznawczych oraz nie wymienionych w podanym przez „twardą naukę” wyjaśnieniu omawianego zdarzenia warunków towarzyszących nie czyni ze związku przyczynowego czegoś, co po prostu ustanawiamy. Przy ustalonych potrzebach poznawczych i warunkach uważanych za stosowne okoliczności towarzyszące, byłoby zwykłym

falszem twierdzić, że wybuch został spowodowany przez ściankę szybkowaru (chyba że okazała się wadliwa, a wtedy to jej wada, a nie stan zaworu bezpieczeństwa, będzie „wyjaśniać” eksplozję). Nasz układ pojęciowy zacieśnia „przestrzeń” dostępnych nam opisów; nie przesądza jednak odpowiedzi na nasze pytania.

Jest wszakże zrozumiałe, że wielu filozofów dopisałoby inny morał do powyższej opowieści. Czyż sytuacja, o której tu mowa, w naturalny sposób nie sprzyja dychotomii? Czyż nie powinniśmy za opis „obiektywnych faktów” uważać opisu tej sytuacji w kategoriach „twardej nauki” („Ciśnienie w zamkniętym naczyniu wzrastało aż do przekroczenia pewnego określonego współczynnika. Wówczas materiał uległ rozrywaniu...”), z jej ścisłymi prawami i współczynnikami, uznając zarazem wskazywanie na określony fragment materiału – czy cokolwiek innego, co uniemożliwiło działanie zaworu bezpieczeństwa – jako na „przyczynę” za przejaw myślenia na poły magicznego, właściwego Epoce Kamienia Łupanego? Jeżeli chcemy wspaniałomyślnie dopuścić tego rodzaju pożyteczny sposób mówienia, jednocześnie zaprzeczając istnieniu w Samej Przyrodzie różnicy między „przyczynami” a „okolicznościami towarzyszącymi”, możemy bez przeszkód twierdzić, że zdania przyczynowe mają w języku potocznym warunki „stwierdzalności”, ale nie, ściśle rzecz biorąc, „warunki prawdziwości”.

Wszystko to razem wzięte stwarza poważny problem – problem poruszany w pierwszym wykładzie – mianowicie, jeżeli rozróżnienie przyczyny–okoliczności towarzyszących ma charakter z gruntu subiektywny, a nie opisowy względem świata samego w sobie, to upadają obiegujące wyjaśnienia filozoficzne dotyczące metafizycznej natury *odniesienia przedmiotowego*. Barwise i Perry, na przykład, mówią, że związki zachodzące między określonymi stanami rzeczy a określonymi stanami

umysłu polegają na tym, że pierwsze *powodują* drugie; jest to związek intencjonalny, przynajmniej w pewnych, podstawowych z metafizycznego punktu widzenia przypadkach. Glymour i Devitt (niezależnie od siebie) twierdzą, że słowa połączone są z przedmiotami, do których się odnoszą, „związkiem przyczynowym”. Richard Boyd utrzymuje, że „przyczynowa teoria odniesienia przedmiotowego jest słuszna, ponieważ przyczynowa teoria poznania jest słuszna”. Jednakowoż interpretacja zdań przyczynowych i nierzeczywistych okresów warunkowych jako „upoważnień do wnioskowania” podważa dokładnie te idee, na których opierają się teorie przyczynowe poznania i odniesienia przedmiotowego – rozróżnienie między przyczyną a tylko okolicznością towarzyszącą oraz prawomocność nierzeczywistych okresów warunkowych. Jeżeli mają one być „zachowane” po to tylko, by je potraktować jako środki heurystyczne („projekcje”, w terminologii pierwszego wykładu), to nie można równocześnie uważać ich za wyjaśnienie genezy odniesienia przedmiotowego w świecie takim, jaki jest on „sam w sobie”.

Dualizm, jeżeli skłonni bylibyśmy zająć to stanowisko, również nie rozwiązuje problemu. Jakież bowiem mamy opis umysłu „samego w sobie”? Ogłoszone przez Kanta bankructwo „racjonalnej psychologii” nie zostało odwołane.

Należy zwalczyć pokusę wiernego powtarzania wszystkich propozycji siedemnastego i osiemnastego wieku i przyjąć do wiadomości, że tak znajome nam zdania w rodzaju konstatacji, iż zablokowany zawór bezpieczeństwa spowodował eksplozję szybkowara, odzwierciedlają zarówno postać rzeczy, jak i nasze potrzeby poznawcze oraz założenia na temat postaci rzeczy – *nie* poddając się kuszącym domysłom, że właściwy z filozoficznego punktu widzenia opis „postaci rzeczy” jest czymś *innym* niż stwierdzenie, iż „zawór bezpieczeństwa zaciął się i spowodował eksplozję szybkowara” (czy w jakimś innym

przykładzie). *Mając ustalony język*, potrafimy „trywialnie” – używając zdań tegoż języka – opisywać „fakty” sprawiające, że zdania danego języka są prawdziwe lub fałszywe; niemniej sen o wykryciu dobrze określonej Uniwersalnej Relacji między (domniemanym) ogółem *wszystkich* faktów a dowolnym prawdziwym zdaniem dowolnego języka jest po prostu snem o absolutnej idei faktu (lub „przedmiotu”) i o absolutnej relacji między zdaniami a faktami (lub przedmiotami) „samymi w sobie”; tym samym snem, którego beznadziejność, mam nadzieję, wykazałem za pomocą przykładziku z trzema Carnapowskimi indywiduami i siedmioma niepustymi sumami mereologicznymi.