

***Jak polemizować z relatywizmem kulturowym. O dwóch strategiach antyrelatywistycznych\****

W pracy „Relatywizm karykaturą racjonalizmu?”<sup>1</sup> Jacek J. Jadacki twierdzi, że główna teza relatywizmu o względności prawdy nie ma zadowalającego sformułowania. Opinia ta wieńczy drobiazgową rekonstrukcję i analizę trzech wersji tak zwanego argumentu z samoodniesienia, w myśl którego relatywista nie może odrzucić absolutyzmu – czyli przekonania o istnieniu prawd absolutnych – bez popadania w sprzeczność. Jedna z rozważanych przez Jacka J. Jadackiego wersji zarzutu z samoodniesienia pochodzi z pracy Adama Grobiera *Prawda a względność*. Czytamy w niej, że argument, o którym mowa, jest tyleż popularny, co nieskuteczny.<sup>2</sup> Zdaniem Adama Grobiera, „obalenie [tezy relatywizmu], przynajmniej na drodze sprowadzenia [jej] do niedorzeczności, jest niemożliwe”<sup>3</sup>, a polemika ze stanowiskiem, o którym mowa, powinna raczej polegać na jego „rozbrojeniu”, czyli wykazaniu, że wiarygodne skądinąd tezy o względności – na które relatywista chętnie się powołuje – wcale nie pociągają za sobą relatywizmu. Tymczasem Jacek J. Jadacki zauważa, że analiza argumentu z samoodniesienia ujawnia poważną wadę stanowiska, o którym mowa: nie bardzo wiadomo, jak należy sformułować główną tezę relatywizmu i jakie pojęcie prawdy należy stosować mówiąc o jej trafności.<sup>4</sup> Podsumowując swoje rozważania, Jacek Jadacki pisze: „czuję się zwolniony z poważnego traktowania relatywizmu dopóty, dopóki relatywiści nie sformułują zadowalającej tezy, której bronią”<sup>5</sup>.

W niniejszym artykule podejmuję obydwie wątki dyskusji między Jackiem J. Jadackim i Adamem Grobierem: kwestię zadowalającego sformułowania tezy relatywistycznej oraz pytanie o skuteczne strategie antyrelatywistyczne. Proponuję pewną rekonstrukcję stanowiska relatywizmu kulturowego<sup>6</sup>; twierdząc mianowicie, że stanowi ono koniunkcję dwóch tez: *tezy o kulturowym*

---

\* Niniejszy artykuł jest rozszerzoną wersją wykładu o tym samym tytule, który wygłosiłem 20 czerwca 2012 roku na Wydziale Filozofii i Socjologii UMCS w Lublinie.

<sup>1</sup> J.J. Jadacki, „Relatywizm karykaturą racjonalizmu?”, *Kwartalnik Filozoficzny*, t. XXX, z. 2, 2002, 131-139.

<sup>2</sup> A. Grobier, *Prawda a względność*, Kraków: Aureus 2000, s. 15.

<sup>3</sup> *Ibid*, s. 16.

<sup>4</sup> W innej pracy stawiam hipotezę, w myśl której relatywizm zakłada deflacyjne ujęcie pojęcia prawdy; zob. M. Witek, „Jakiej teorii prawdy relatywiści potrzebują?”, *Filozofia Nauki*, nr 43-44 (3-4), 2003, 143-158. W niniejszym artykule celowo jednak unikam rekonstrukcji tez wchodzących w skład stanowiska relatywistycznego za pomocą terminu „prawdziwe”.

<sup>5</sup> J.J. Jadacki, „Relatywizm karykaturą racjonalizmu?”, s. 136.

<sup>6</sup> W swoich rozważaniach świadomie koncentruję się na relatywizmie kulturowym. Zakładam, że tezy relatywizmu kulturowego reprezentują sposób myślenia charakterystyczny dla innych odmian tego stanowiska (o ile takie istnieją, biorąc pod uwagę szerokie rozumienie terminów „kultura” i „tradycja”).

*uwarunkowaniu myślenia oraz tezy o niewspółmierności odmiennych kultur.* Rozważam też dwie strategie, które można przyjąć polemizując z relatywizmem: *strategię kartezjańską* oraz *strategię pragmatyczną*. Pierwsza z nich polega na krytyce tezy o kulturowym uwarunkowaniu myślenia. Zwolennicy drugiej strategii przyznają, że teza, o której mowa, jest prawdziwa; wbrew relatywistom twierdzą jednak, że nie wynika z niej teza o niewspółmierności odmiennych kultur. (Zauważmy, że w strategię pragmatyczną wpisuje się stosowany przez Adama Groblera zabieg „rozbrajania” relatywizmu.) Formułuję również hipotezę, w myśl której strategia pragmatyczna jest trafniejsza i skuteczniejsza od kartezjańskiej. Obrona tej hipotezy wymaga jednak rozpoznania oraz krytyki kulturowych uwarunkowań relatywizmu kulturowego.

### *Rekonstrukcja stanowiska relatywizmu kulturowego*

Zacznijmy od odróżnienia relatywizmu kulturowego od tezy o względności. Ta ostatnia opiera się na doświadczeniu życiowym lub obserwacji, a więc jest w szerokim tego słowa znaczeniu „empiryczna”. Głosi ona, że odmienne tradycje różnią się pod względem obowiązujących w nich obyczajów i poglądów. „Nie widzimy rzeczy sprawiedliwej i niesprawiedliwej, iżby nie zmieniała charakteru ze zmianą klimatu” — pisze w swoich *Myślach* Błażej Pascal. „Pocieszna sprawiedliwość” — dodaje — „której granice zakreśla rzeka! Prawda z tej strony Pirenejów, błąd z tamtej”<sup>7</sup>. Tymczasem relatywizm kulturowy jest wytworem filozoficznej refleksji nad naturą ludzkiej aktywności intelektualnej.

Przyjmijmy, że relatywista broni dwóch tez: *tezy o kulturowym uwarunkowaniu myślenia* oraz *tezy o niewspółmierności odmiennych kultur*.<sup>8</sup> Co ważne, w sformułowaniu żadnej z nich nie występuje termin „prawda”, przez co — wydaje się — nie są one narażone na kłopoty rozpoznane przez Jacka J. Jadackiego w pracy „Relatywizm karykaturą racjonalizmu?”.

Pierwsza z wymienionych tez głosi, że wszelkie myślenie wymaga zastosowania kulturowo wytworzonych narzędzi: pojęć i kategorii, schematów interpretacyjnych, norm i wartości. Bez tych instrumentów — twierdzi relatywista — nie moglibyśmy sformułować i uzasadnić żadnej opinii.

<sup>7</sup> B. Pascal, *Myśli*, Warszawa: Wydawnictwo PAX 1983, s. 98.

<sup>8</sup> O tezach tych piszę więcej w pracy: M. Witek, „Reporter w wielokulturowym świecie: między relatywizmem, prowincjonalizmem i krytycyzmem”, w: A. Głąb (red.), *Filozofia i literatura (antologia tekstów)*, Warszawa: Semper 2011, ss. 317-327. We wcześniejszym artykule „Jakiej teorii relatywiści potrzebują?” tezę o niewspółmierności nazwałem — za B. Barnesem i D. Bloorem — „tezą o symetrii” (zob. B. Barnes i D. Bloor, „Relatywizm, racjonalizm a socjologia wiedzy”, w: E. Mokrzycki (red.), *Racjonalność i styl myślenia*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 1992, ss. 454-497). Profesor Kazimierz Jodkowski przekonał mnie jednak (w rozmowie), że termin „symetria” jest w tym wypadku niefortunny, ponieważ sugeruje, że odmienne tradycje badawcze są symetryczne ze względu na uzyskanie takiej samej oceny dokonanej za pomocą pewnej obiektywnej miary słuszności lub trafności; tymczasem według relatywizmu takiej miary nie ma, a więc konkurencyjne tradycje badawcze są nie tyle *symetryczne*, ile *niewspółmierne*.

Warto jednak zaznaczyć, że mówiąc o myśleniu i jego kulturowym uwarunkowaniu mamy na uwadze nie tylko działalność naukową polegającą na konstrukcji i uzasadnianiu teoretycznych opisów świata, ale również aktywność intelektualną w sferze polityki, prawodawstwa, obyczajowości, moralności i gospodarki.

Teza o kulturowym uwarunkowaniu myślenia nawiązuje do Immanuela Kanta idei aktywnego podmiotu, który współtworzy świat za pomocą swych intelektualnych narzędzi. Zwolennicy omawianej tezy twierdzą jednak, że źródłem narzędzi, o których mowa, jest nie tyle uniwersalna struktura umysłu ludzkiego, ile odmienne kultury i tradycje, które warunkują schematy myślowe swoich członków. Wariantem tezy o kulturowym uwarunkowaniu myślenia jest Edwarda Sapira i Benjamina Lee Whorfa hipoteza determinizmu językowego, w myśl której język, którym mówimy, wyznacza nasz sposób postrzegania, myślenia i działania. „Widzimy, słyszymy i w ogóle doświadczamy tak, a nie inaczej” — twierdzi Sapir — „ponieważ nawyki językowe naszej społeczności predestynują nas do określonych wyborów interpretacyjnych.”<sup>9</sup> Zatem dwie osoby posługujące się radykalnie odmiennymi językami — np. językiem hopi oraz językiem angielskim — inaczej postrzegają i kategoryzują świat, a także inaczej organizują swoje działania. Na kulturowe uwarunkowania myślenia zwracają również uwagę humaniści — reporterzy i prozaicy — zajmujący się poznaniem współczesnych kultur czy odległych epok. Hipotezę determinizmu językowego z aprobatą przytacza Ryszard Kapuściński w swoich „Wykładach wiedeńskich” opublikowanych w zbiorze *Ten Inny*<sup>10</sup>. Z kolei Jacek Bocheński w książce *Antyk po antyku* zauważa, że współczesny Europejczyk i obywatel Republiki Rzymskiej inaczej zrozumieliby wypowiedź zdania „Ten człowiek pracuje”<sup>11</sup>. Pierwszy z nich pomyślałby zapewne, że człowiek, o którym mowa, jest zaradny i szczęśliwy, gdyż ma pracę pozwalającą na utrzymanie rodziny i samorealizację, gdy tymczasem Rzymianin skonstatowałby, że człowiek ten jest biedny i nieporadny, gdyż musi trudyć się i cierpieć jak niewolnik. Rzecz w tym, że we współczesnym Europejczyku i w obywatelu Republiki Rzymskiej doszłyby do głosu odmienne wzorce interpretacyjne i asocjacyjne. Idea kulturowego uwarunkowania myślenia pojawia się też w koncepcjach należących do konstruktywistycznego nurtu filozofii nauki, np. Ludwika Flecka koncepcji stylów myślowych, Karla R. Poppera koncepcji wiedzy zastanej czy Thomasa Kuhna koncepcji paradygmatów naukowych<sup>12</sup>.

Przejdźmy do omówienia tezy o niewspółmierności odmiennych kultur. Głosi ona, że nie istnieje miara pozwalająca stwierdzić, która z konkurencyjnych tradycji intelektualnych oferuje

<sup>9</sup> Cytat za: B.L. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, Warszawa: Wydawnictwo KR 2002, s. 177.

<sup>10</sup> R. Kapuściński, *Ten Inny*, Kraków: Znak 2006, s. 35.

<sup>11</sup> J. Bocheński, *Antyk po antyku*, Warszawa: Świat Książki 2010.

<sup>12</sup> Charakterystykę konstruktywistycznych programów w filozofii nauki zawiera praca: W. Sady, *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*, Wrocław: Funna 2000.

obiektywnie lepsze narzędzia myślenia. Innymi słowy — twierdzi relatywista — przedkładając jedną kulturę nad drugą zawsze uzasadniamy swój wybór za pomocą kategorii i kryteriów oferowanych przez tę pierwszą; tymczasem zwolennik tej drugiej zastosuje swoje narzędzia myślenia do uzasadnienia opinii korzystnej dla siebie i swojej tradycji. Według relatywizmu, każda z tych ocen obowiązuje jednak lokalnie, a podnosząc ją do rangi opinii obiektywnej i uniwersalnej ulegamy pokusie etnocentryzmu czy prowincjonalizmu.

Zastosowane wyżej pojęcie niewspółmierności pochodzi od Thomasa Kuhna, który za jego pomocą sformułował tezę o niewspółmierności paradygmatów naukowych.<sup>13</sup> Z tezą tą wiąże się następująca idea: dyskurs racjonalny — czyli taki, w którym o zwycięstwie jednego z dyskutantów decydują racje — możliwy jest tylko w ramach naukowej tradycji badawczej, którą Kuhn nazwał paradygmatem w sensie szerokim lub macierzą dyscyplinarną; tymczasem decyzja o zmianie jednej macierzy na drugą jest już pozaracjonalna: nie da się jej uzasadnić, można ją jedynie wyjaśnić w sposób właściwy socjologii. Jak zauważa Adam Grobler<sup>14</sup>, proponowany przez Kuhna model rozwoju wiedzy naukowej przewiduje więc swoistą lukę racjonalności. Tezę o luce racjonalności można uogólnić: wymiana racji możliwa jest jedynie w ramach pewnej kultury czy tradycji, a zmiana jednej kultury na drugą jest aktem pozaracjonalnym ukształtowanym przez czynniki społeczne. Zauważmy, że uogólniona teza o luce racjonalności mówi mniej więcej to samo, co broniona przez relatywistę teza o niewspółmierności.

Z tezą o niewspółmierności spotykamy się nie tylko w Kuhna filozofii nauki. Można ją odnaleźć w pismach Ryszarda Kapuścińskiego, który z aprobatą przytacza opinię Bronisława Malinowskiego, w myśl której alternatywnych kultur nie da się ustawić w obiektywną hierarchię od gorszej do lepszej<sup>15</sup>. Wyraźny przykład tezy o niewspółmierności znajdujemy w stanowisku Petera Wincha, który w następujący sposób komentuje antropologiczne badania Edwarda Evans-Pritcharda: „Evans-Pritchard ma do czynienia z dwoma językami, które uważa za aż tak zasadniczo różnego rodzaju, że wiele z tego, co można wyrazić w jednym, nie ma żadnego możliwego odpowiednika w drugim. (...) Evans-Pritchard nie zadowolą się jednak objaśnieniem różnic związanych z dwoma pojęciami rzeczywistości; chce pójść dalej i powiedzieć: nasze pojęcie rzeczywistości jest prawidłowe, Azande pozostają w błędzie. Trudność jednak tkwi w zrozumieniu, co może w tym kontekście znaczyć «prawidłowe» i «błędne».”<sup>16</sup>

Rekonstrukcyjną część niniejszego artykułu warto zakończyć komentarzem dotyczącym

---

<sup>13</sup> Zob. T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa: Fundacja Aletheia 2001; por. K. Jodkowski, *Wspólnoty uczonych, paradygmaty, rewolucje naukowe*, Lublin: Wydawnictwo UMCS 1990.

<sup>14</sup> ; zob. A. Grobler, *Prawda i racjonalność naukowa*, Kraków: inter esse 1993.

<sup>15</sup> R. Kapuściński, *Ten Inny*, ss. 24-25.

<sup>16</sup> P. Winch, „Rozumienie społeczeństwa pierwotnego”, w: E. Mokrzycki (red.), *Racjonalność i styl myślenia*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 1992, ss. 242-295 (s. 261).

relacji między tezą o kulturowym uwarunkowaniu myślenia oraz tezą o niewspółmierności odmiennych kultur. Według relatywizmu, akceptacja pierwszej z nich zobowiązuje do przyjęcia drugiej. Rzecz w tym — twierdzi zwolennik omawianego tu stanowiska — że obiektywna ocena alternatywnych kultur wymagałaby przyjęcia zewnętrznego punktu widzenia nieuwarunkowanego przez żadną tradycję. Tymczasem taka sytuacja nie jest możliwa — kontynuuje swój wywód relatywista — gdyż, w zgodzie z tezą o kulturowym uwarunkowaniu myślenia, formułowanie jakichkolwiek opinii i ocen wymaga zastosowania kulturowo wytworzonych narzędzi intelektualnych; innymi słowy, wyzwolenie z wszelkich kulturowych uwarunkowań powodowałoby paraliż intelektualny.

### *Dwie strategie antyrelatywistyczne*

Istnieje kilka strategii antyrelatywistycznych. Niektórzy myśliciele wskazują *negatywne konsekwencje* akceptacji relatywizmu kulturowego, na przykład ograniczenie zakresu problemów rozstrzygalnych w sposób racjonalny; innymi słowy, relatywizm, wspierając tezę o luce racjonalności, zdaje się sankcjonować irracjonalizm w wielu obszarach ludzkiej praktyki. *Argumenty z konsekwencji* wydają się jednak mało przekonujące: kto powiedział, że świat jest zorganizowanych wedle naszych racjonalistycznych uroszczeń? Inni myśliciele twierdzą, że relatywizm kulturowy jest stanowiskiem *wewnętrznie sprzecznym*, o czym ma świadczyć rozważany przez Adama Groblera i Jacka J. Jadackiego *argument z samoodniesienia*. W niniejszym artykule kwestie konsekwencji i spójności relatywizmu kulturowego odkładam jednak na bok. Stanowisko, o którym mowa, interesuje mnie przede wszystkim jako wynik refleksji nad naturą myślenia. Dlatego koncentruję się na dwóch strategiach polemicznych, które tego tematu dotyczą bezpośrednio: *strategii kartezjańskiej* oraz *strategii pragmatycznej*.

Pierwsza strategia polega na krytyce tezy o kulturowym uwarunkowaniu myślenia. Nazywam ją *kartezjańską*, gdyż jej sedno stanowi zabieg *epoché* — czyli metodycznego wątpienia — zastosowany przez René Descartesa w jego *Medytacjach o pierwszej filozofii*. Filozof ten pisze w swojej *Rozprawie o metodzie*, że powszechna rozbieżność opinii nie świadczy o ułomności rozsądku — tj. przyrodzonej zdolności odróżniania prawdy od fałszu — lecz o tym, że w ludzkim myśleniu dochodzą do głosu przesady tradycji. Tej ostatniej okoliczności można i należy zaradzić — przekonuje Descartes — traktując wszystkie wytwory kultury tak, jakby były fałszywe. W zaleceniu tym streszcza się istota metodycznego wątpienia. Warto studiować pisma autorów starożytnych — czytamy w *Rozprawie o metodzie* — gdyż „powab baśni rozbudza umysł”<sup>17</sup>; kiedy jednak przechodzi się do rzetelnych dociekań, należy wyzwolić się spod uroku baśni i myśleć

---

<sup>17</sup> Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*, Warszawa: Agencja Wydawnicza Morex 1994, s. 9.

w sposób wolny od jakichkolwiek uprzedzeń.

Podsumujmy: z kartezjańskiego punktu widzenia, kulturowe uwarunkowanie myślenia jest faktem przygodnym, któremu można i należy zaradzić przyjmując postawę *epoché*. Zatem nie jest tak, że wszelkie myślenie wymaga zastosowania kulturowo wytworzonych narzędzi. Wprost przeciwnie: narzędzia te przeszkadzają czystej myśli w dotarciu do jednego zbioru uniwersalnych prawd. Zatem relatywizm jest poglądem błędnym — twierdzi kartezjanista — gdyż teza o kulturowym uwarunkowaniu myślenia jest fałszywa. Można więc przyjąć zewnętrzny, niezależny od jakiejkolwiek kultury punkt widzenia, i wyróżnić jedną z tradycji jako oferującą obiektywnie najlepsze instrumentarium poznawcze.

Strategię kartezjańską stosuje Edmund Husserl. W swoim programowym esej z 1911 roku *Filozofia jako nauka ścisła*<sup>18</sup> krytykuje naturalizm, historyzm i filozofię światopoglądową za to, że prowadzą one do sceptycyzmu i relatywizmu, czyli stanowisk, które motywują porzucenie idei dążenia do poznania prawdy obiektywnej i absolutnej. W swoich kolejnych dziełach przekształca strategię metodycznego wątpienia w rozbudowaną metodę fenomenologiczną składającą się z redukcji transcendentalnej, czyli zawieszenia wszelkich sądów tetycznych, oraz redukcji eidetycznej, zapewniającej bezpośrednie widzenie istoty czystych fenomenów. Zdaniem Husserla, tylko eidetyczny ogląd takich istot pozwoli na naukowe ugruntowanie aparatur pojęciowych, które będą cięły rzeczywistość wzdłuż jej naturalnych połączeń. Leszek Kołakowski w wykładach *Husserl i poszukiwanie pewności* tak rekonstruuje referowane tu stanowisko: „Sceptycyzm i relatywizm można [według Husserla] przewyciężyć tylko wtedy, gdy odkryjemy źródło absolutnej pewności. Pewność tę możemy zdobyć tylko tam, gdzie nie musimy się martwić o «most» prowadzący od percepcji do rzeczy, gdzie jest *absolutna bezpośredniość*, gdzie akt poznania i jego treść w żaden sposób *nie są zapośredniczone* (...)”<sup>19</sup>. Dodajmy, że wchodzące w grę zapośredniczenie można rozumieć jako ingerencję kulturowo uwarunkowanych nawyków myślowych w konstrukcję i uzasadnienie sądów, które formułujemy. Sposobem na pozbycie się tych szkodliwych nawyków miałyby być metoda fenomenologiczna stanowiąca radykalizację Kartezjańskiego *epoché*.

Rozważmy teraz drugą z zapowiedzianych strategii. Jej zwolennicy przystają na tezę o kulturowym uwarunkowaniu myślenia; twierdzą jednak, że nie wynika z niej teza o niewspółmierności alternatywnych kultur i tradycji intelektualnych. Strategię tę nazywam pragmatyczną, gdyż jej podstawowe elementy można odnaleźć w pismach Charlesa S. Peirce'a. Filozof ten twierdził — wbrew szkole kartezjańskiej — że nie istnieje bezpośrednie doświadczenie intelektualne, które mogłoby stanowić absolutny i nieuwarunkowany początek myślenia; innymi

<sup>18</sup> E. Husserl, *Filozofia jako nauka ścisła*, Warszawa: Aletheia 1992.

<sup>19</sup> L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, Warszawa: Aletheia 1991, s. 60.

słowy, każda nasza myśl pojawia się na pewnym etapie semiozy: jest interpretacją myśli wcześniejszej i wymaga interpretacji przez myśl późniejszą<sup>20</sup>. Sama semioza prowadzi jednak w kierunku idealnego stanu końcowego, który można utożsamić z prawdą rozumianą jako idea regulatywna; można więc nadać sens przekonaniu, że pewne interpretacje — oraz obejmujące je kultury i tradycje — są obiektywnie trafniejsze od pozostałych.

Strategia pragmatyczna pojawia się w sposób wyraźny w pismach Hilary'ego Putnama, jednego z czołowych przedstawicieli neopragmatyzmu<sup>21</sup>. W eseju „Dlaczego rozumu nie można znaturalizować”<sup>22</sup> filozof ten stwierdza, że rozum, czyli zdolność do formułowania i uzasadniania opinii i ocen, jest jednocześnie immanentny i transcendentny. Jest immanentny, gdyż — w zgodzie z tezą o kulturowym uwarunkowaniu myślenia — potrzebuje kulturowo wytworzonych narzędzi: pojęć i norm. Jest jednocześnie transcendentny, gdyż pozwala na stosowanie, krytykę i rewizję zastanego instrumentarium intelektualnego. Putnam stwierdza: „«normy» wyrażnie lub milcząco akceptowane w danej kulturze lub subkulturze nie *określają*, czym jest rozum, nawet w kontekście, ponieważ *z góry zakładają* rozum (rozsądek) potrzebny do ich interpretacji.”<sup>23</sup> Putnam nadaje tezie o kulturowym uwarunkowaniu myślenia oryginalną interpretację, którą można przedstawić za pomocą następującej analogii: nie da się powalić drzewa bez użycia piły lub innego narzędzia, ale sama piła bez wprawnego drwala drzewa nie zetnie; podobnie nie da się myśleć bez kulturowo wytworzonych kategorii i norm, ale same kategorie i normy nie sformułują trafnego sądu, lecz robi to posługujący się nimi rozumny myśliciel. W rozprawie „Dlaczego rozumu nie można znaturalizować” czytamy: „Naszym zadaniem nie jest mechaniczne *stosowanie* norm kulturowych, jak gdyby one tworzyły jakiś program komputerowy, a my bylibyśmy komputerami, lecz interpretowanie ich, krytykowanie, doprowadzanie ich i kształtujących je ideałów do stanu rozumnej równowagi.”<sup>24</sup> Krótko mówiąc, normy kulturowe nie definiują racjonalności, ale ją zakładają. Rozumność umożliwia również ich krytykę. Dodajmy, że nie chodzi o krytykę wymagającą przyjęcia niczym nieuwarunkowanego punktu widzenia, do którego dążyli kartezjaniści. W grę wchodzi krytyka „od wewnątrz” motywowana regulatywną ideą prawdy.

Strategia pragmatyczna zastosowana przez Putnama — której wizytówką jest idea

---

<sup>20</sup> Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Semiotyka Peirce'a*, Warszawa: Zakład Semiotyki Logicznej Uniwersytetu Warszawskiego, Znak – Język – Rzeczywistość, Polskie Towarzystwo Semiotyczne 1994 (Biblioteka Myśli Semiotycznej).

<sup>21</sup> Prezentację poglądów Putnama na tle tradycji neopragmatycznej zawiera praca: T. Szubka, *Neopragmatyzm*, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2012.

<sup>22</sup> H. Putnam, „Dlaczego rozumu nie można znaturalizować”, w: Tenże, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, Warszawa: WN PWN 1998, ss. 263-293.

<sup>23</sup> *Ibid*, s. 272.

<sup>24</sup> *Ibid*, s. 281.

jednoczesnej immanencji i transcendencji rozumu — wymaga twórczego rozwinięcia. Należy mianowicie przedstawić mechanizm umożliwiający racjonalną przebudowę kultury „od wewnątrz”, a także pokazać, jaką rolę w tym mechanizmie odgrywa regulatywna idea prawdy. Z obydwoma zadaniami mierzy się Adam Grobler w swoich monografiach *Prawda i racjonalność naukowa* oraz *Prawda a względność*, w których posługuje się siateczkowym modelem racjonalności Larry'ego Laudana nowatorsko uzupełnionym o odniesienie do regulatywnej idei dążenia do prawdy. Rozważmy bliżej tę sprawę.

Przyjmijmy, odwołując się do siateczkowego modelu racjonalności Laudana<sup>25</sup>, że każdą tradycję intelektualną na danym etapie jej rozwoju można reprezentować jako układ trzech czynników: aktualnie akceptowanych *teorii*, stosowanej *metodologii* i uznawanej *aksjologii*. Ten ostatni składnik możemy rozumieć jako zbiór wyznawanych wartości i wyznaczanych przez nie celów; z kolei metodologia obejmuje normy, reguły i strategie, których przestrzeganie ma zapewnić realizację wartości i celów wyznaczonych przez aksjologię. Innowacyjność modelu Laudana polega na tym, że przedstawia on teorię, metodologię i aksjologię pewnej tradycji jako wierzchołki trójkąta, a nie elementy hierarchii; innymi słowy, rewizji może ulec każdy składnik tradycji, a nie tylko teoria i metodologia, które w modelu hierarchicznym podporządkowane są aksjologii. Możemy, po pierwsze, zrewidować nasze teorie, stosując zastane metody i odnosząc się do przyjętej aksjologii. Po drugie, możemy wprowadzić pewne zmiany w sferze stosowanych metod, jeśli w świetle zastanej wiedzy teoretycznej niektóre z nich nie gwarantują osiągnięcia celów zdefiniowanych przez aksjologię. Po trzecie wreszcie, same wartości i cele mogą ulec przededefiniowaniu, jeśli okaże się — znów w świetle zastanej wiedzy — że przyjęte metody nie gwarantują ich realizacji. Dodajmy, że każdy z przedstawionych typów zmian ilustruje immanencję i transcendencję rozumu, czyli racjonalną przebudowę kultury „od wewnątrz”.

Adam Grobler uważa, że przedstawiony wyżej model pozwala na trafny opis i wyjaśnienie zmian zachodzących w nauce. Dzięki niemu można przedstawić tzw. rewolucje naukowe jako stopniowe procesy, w których do głosu dochodzi rozumność, a tym samym domknąć lukę racjonalności otwartą przez koncepcję paradygmatów naukowych. Jednocześnie autor *Prawdy i racjonalności naukowej* dostrzega, że oryginalny model Laudana nie oferuje środków zabezpieczających przed pojawieniem się błędzenia aksjologicznego: ciągu jednostkowych zmian racjonalnych, które prowadzą do wyjściowego układu „teoria-metodologia-aksjologia”. Aby takie błędzenie wykluczyć z zakresu terminu „proces racjonalny”, Adam Grobler uzupełnia model Laudana o regulatywną ideę dążenia do prawdy, która nadaje ciągom jednostkowych zmian pożądany kierunek.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Zob. A. Grobler, *Prawda i racjonalność naukowa*, ss. 20-22.

<sup>26</sup> Zob. A. Grobler, „Prawda: cel nauki czy utopia”, *Znak*, nr 496, wrzesień (9) 1996, 4-20.

Zauważmy, że model siateczkowy można również zastosować do opisanie i wyjaśnienia racjonalnych zmian zachodzących w pozanaukowych dziedzinach aktywności intelektualnej. Na przykład, rozważmy zdarzenie, które traktuje się jako koniec Cesarstwa Zachodniorzymskiego: w roku 476 cesarz Romulus Augustulus zostaje zmuszony do abdykacji, a rzeczywistym władcą Italii zostaje Odoaker, germański wódz z plemienia Skirów, syn Edekona, jednego z oficerów Attyli. Peter Heather w książce „Upadek Cesarstwa Rzymskiego”<sup>27</sup> twierdzi, że wydarzeniu temu nie towarzyszyły szczególnie spektakularne działania militarne czy ruchy społeczne. Było to raczej zaprzestanie prób utrzymania imperium jako ponadregionalnej, sięgającej wszędzie struktury politycznej. Czy była to rewolucyjna zmiana kultury rzymskiej (*rewolucyjna* w Kuhnowskim sensie, czyli *pozaracjonalna*)? Nie wydaje się. Stosując model Laudana możemy powiedzieć, że przedstawiciele ówczesnej elity rzymskiej — głównie latyfundiści — dokonali pewnej zmiany w zastanej aksjologii, w której doniosłą rolę odgrywały dwa cele: ochrona majątków przed grabieżą oraz zachowanie silnej władzy centralnej z Boskim Augustem na czele. Wzięli jednak pod uwagę wiedzę o aktualnej sytuacji geopolitycznej i stwierdzili, że drugiego z tych celów nie da się osiągnąć za pomocą stosowanych do tej pory metod. Dlatego zachowując troskę o swoje majątki, przestali traktować trwałość Cesarstwa jako stan wart utrzymywania i doszli do wniosku, „że w najlepszym interesie będzie dogadanie się z nową dominującą siłą wyrosłą w okolicy”<sup>28</sup>.

*Hipoteza: strategia pragmatyczna jest bardziej obiecująca niż strategia kartezjańska*

Podsumujmy wyniki dotychczasowych rozważań. Zwolennik strategii kartezjańskiej akceptuje ideę, w myśl której zgoda na tezę o kulturowym uwarunkowaniu myślenia zobowiązuje nas do przyjęcia tezy o niewspółmierności odmiennych kultur; twierdzi jednak, że nie ma powodów, aby tę pierwszą tezę akceptować. Tymczasem zwolennik strategii pragmatycznej godzi się na tezę o kulturowym uwarunkowaniu myślenia; nie uważa jednak, by ta decyzja zobowiązywała go do akceptacji tezy o niewspółmierności.

Wiele wskazuje na to, że strategia kartezjańska jest skazana na porażkę. Kulturowe uwarunkowanie myślenia nie jest okolicznością przygodną. Trudno nie oprzeć się wrażeniu — o czym pisze m.in. o. Józef M. Bocheński w pracy *Współczesne metody myślenia* — że redukcja eidetyczna jest w rzeczywistości operacją wykonywaną na znaczeniach językowych, które — dodajmy — ukształtowała kultura<sup>29</sup>. Z kolei Leszek Kołakowski w pracy *Husserl i poszukiwanie pewności* stwierdza, że gdyby redukcja fenomenologiczna została zakończona sukcesem

<sup>27</sup> P. Heather, *Upadek Cesarstwa Rzymskiego*, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis 2010.

<sup>28</sup> *Ibid.*, s. 500.

<sup>29</sup> Zob. J.M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, Poznań: W drodze 1993, ss. 34-38.

i stanęlibyśmy twarzą w twarz z istotami czystych fenomenów, nie potrafilibyśmy o nich nic powiedzieć, gdyż wszelkie kulturowo ukształtowane języki zostały odrzucone; dodajmy, że w takiej sytuacji próba skonstruowania nowego języka przypominałaby sytuację genialnego dziecka z *Dociekań filozoficznych* Ludwiga Wittgensteina, które w prywatnym języku chce tworzyć dziennik swoich doznań. Wydaje się więc, że zwolennik strategii kartezjańskiej musiałby wykazać nietrafność argumentu przeciw istnieniu języka prywatnego.

Gotów jestem bronić hipotezy, w myśl której strategia pragmatyczna jest bardziej obiecująca od kartezjańskiej, i to nie tylko ze względu na słabości tej drugiej, ale również — jeśli nie przede wszystkim — z uwagi na swoje własne zalety. Po pierwsze, wybierając strategię pragmatyczną nie musimy rezygnować z dobrze uzasadnionej tezy o kulturowym uwarunkowaniu myślenia. Po drugie, akceptacja tej tezy nie zobowiązuje nas do przyjęcia tezy o niewspółmierności, gdyż rozum — jak twierdzi Putnam — jest nie tylko immanentny, ale również transcendentny. Po trzecie, ideę jednoczesnej immanencji i transcendencji rozumu dobrze ilustruje siateczkowy model racjonalności. Po czwarte wreszcie, wspomniany model ma szeroki zakres zastosowania: pozwala na opis i wyjaśnienie racjonalnych zmian zachodzących nie tylko w nauce, ale również w polityce, gospodarce, prawodawstwie oraz innych sferach ludzkiej aktywności.

Rozważmy bliżej drugą z wyżej wymienionych zalet: według pragmatyzmu, przyjęcie tezy o kulturowym uwarunkowaniu myślenia nie zobowiązuje nas do akceptacji tezy o niewspółmierności odmiennych kultur. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że sam model siateczkowy nie wystarcza do tego, aby tę opinię uzasadnić: relatywista może powiedzieć, że model, o którym mowa, pozwala na racjonalną rekonstrukcję ewolucji jednej tradycji, lecz nie mówi nic o rzekomej racjonalności mechanizmów dochodzących do głosu podczas konfrontacji dwóch odmiennych kultur. Tymczasem o takiej konfrontacji traktuje teza o niewspółmierności.

Wydaje się, że mimo wskazanej trudności można bronić strategii pragmatycznej i wykazywać, że pozwala ona na racjonalną rekonstrukcję konfrontacji dwóch odmiennych tradycji myślowych. Aby tego dokonać, należy rozpoznać i podważyć idee stanowiące kulturowe uwarunkowania i założenia relatywizmu kulturowego. Taki jest cel ostatniej części niniejszego artykułu.

### *Rozpoznanie i krytyka kulturowych uwarunkowań relatywizmu kulturowego*

Proponuję następującą hipotezę: współczesny relatywizm kulturowy powstał w określonym klimacie intelektualnym, którego podstawowe składniki ewoluują od połowy XIX wieku. Innymi słowy, w sformułowaniu i uzasadnieniu relatywizmu dochodzą do głosu idee i wzorce interpretacyjne, które — o czym świadczy niegasnąca popularność omawianego tu stanowiska —

są nadal żywym składnikiem europejskiego stylu myślenia. Dlatego warto je zdemaskować i poddać krytyce.

Po pierwsze, relatywista przyjmuje błędne ujęcie kultury jako *zamkniętego* i *stabilnego* systemu wzorców myślenia, wartościowania i działania; innymi słowy, relatywistycznie rozumiana kultura zachowuje swoją tożsamość tylko wtedy, gdy nie przyswaja żadnych obcych elementów i nie zmienia żadnego ze swoich składników. Wydaje się, że takie wyobrażenie kultury ma swoje źródła w *praktyce* oraz *ideologii* politycznej XIX wieku. Z taką diagnozą występuje Ernest Gellner w pracy *Postmodernizm, rozum i religia*. Zauważa mianowicie, że stosowana w Imperium Brytyjskim *praktyka* pośredniego sprawowania władzy w zamorskich dominiach wymagała pielęgnowania kulturowej odmienności tubylczej wspólnoty: ustabilizowany lokalny rytuał i obyczaj sankcjonował i umacniał władzę lokalnego, lojalnego względem Imperium wodza czy radzy.<sup>30</sup> Z kolei Peter Heather w pracy *Imperia i barbarzyńcy. Migracje i narodziny Europy* wykazuje, że jednym z ideologicznych uwarunkowań współczesnego pojęcia kultury był dziewiętnastowieczny nacjonalizm.<sup>31</sup> Dokładniej, idea kultury jako zamkniętego i stabilnego zespołu schematów myślenia i działania stanowi mianowicie jedno z założeń tradycyjnego modelu migracji, który wszelką zmianę wzorca archeologicznego — opisywanego jako zmianę w sferze kultury materialnej — wyjaśnia jako wynik inwazji silnego ludu połączonej z eksterminacją słabszego ludu tubylczego; tymczasem takie utożsamienie kultur materialnych z ludami czy narodami charakterystyczne było dla nacjonalistycznej ideologii, która w XIX wieku wpływała na praktykę badawczą historyków i archeologów. Model tradycyjny — który Heather nazywa modelem kul bilardowych — zakłada, że ludy o zamkniętej i stabilnej kulturze materialnej przemieszczały się z jednego miejsca Europy do drugiego wycinając po drodze w pień napotykaną ludność; śladem takich tragicznych wydarzeń ma być obserwowana zmiana wzorca archeologicznego. Tymczasem wiele wskazuje na to, że model kul bilardowych jest nietrafny i trzeba zastąpić go modelem kul śniegowych: mała grupa imigrantów o atrakcyjnych wzorcach kulturowych przyciągała w trakcie swojej wędrówki przedstawicieli tubylczych wspólnot, a więc zmiany wzorców archeologicznych należy wyjaśnić odwołując się do wzajemnych oddziaływań między różnymi tradycjami. Tak na przykład powstawały wielkie grupy germańskie, które zachwiały stabilnością *Imperium Romanum*: Wandali, Wizygotów i Ostrogotów. Zauważmy jednak, że model migracji jako ruchu kul śniegowych zakłada inne ujęcie kultury; zakłada mianowicie, że kultury są otwartymi i zmieniającymi się systemami wzorców myślenia i działania; systemami, pomiędzy którymi dochodzi do wzajemnych oddziaływań i fuzji. Dodajmy, że relacje między tak rozumianymi tradycjami można opisać za pomocą Laudana siateczkowego modelu racjonalności.

---

<sup>30</sup> Zob. E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1997, s. 86-87.

<sup>31</sup> Zob. P. Heather, *Imperia i barbarzyńcy. Migracje i narodziny Europy*, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis 2010.

Przeoczenie tej możliwości jest zaś wynikiem przywiązania do nietrafnego ujęcia kultury, które zostało ukształtowane przez dziewiętnastowieczną praktykę i myśl polityczną.

Po drugie, relatywista zakłada wąskie ujęcie racjonalności, którą można nazwać, za Gellnerem, *racjonalnością koherencyjną*; być racjonalnym w tym sensie to dostosowywać się do przyjętych wzorców i schematów. Tymczasem istnieje inna, komplementarna forma racjonalności, którą za Gellnerem nazwijmy *innowacyjną*; być racjonalnym w tym sensie to krytycznie rewidować zastane wzorce myślenia i działania. Zauważmy, że koncepcja relatywistyczna sprowadzająca wszelką rozumność do form racjonalności koherencyjnej wyklucza możliwość racjonalnej autokrytyki, czyli zjawisko opisywane i wyjaśniane przez model siateczkowy. Co więcej, właściwe relatywizmowi wąskie ujęcie racjonalności wiąże się ściśle z nietrafną koncepcją kultur jako zamkniętych, stabilnych systemów wzorców myślenia i działania.

Po trzecie, zwolennicy relatywizmu błędnie zakładają, że jedynym przeciwieństwem ich stanowiska jest europocentryzm, czyli przekonanie, że wzorce charakterystyczne dla współczesnej kultury zachodniej bez reszty definiują to, co rozumne, społecznie sprawiedliwe i moralnie słuszne. Gdyby tak było, relatywizm faktycznie prezentowałby się jako stanowisko trafniejsze (albo przynajmniej bardziej sympatyczne, gdyż wolne od imperialnej i kolonialnej pychy). Zauważmy jednak, że europocentryzm i relatywizm łączy błędne wyobrażenie kultur jako zamkniętych systemów wzorców oraz związane z nim wąskie ujęcie racjonalności redukujące wszelką rozumność do form racjonalności koherencyjnej. Tymczasem kulturowym źródłem tych złudzeń jest nieaktualna, dziewiętnastowieczna praktyka i myśl polityczna. Po ich zdemaskowaniu dostrzegamy, że prawdziwym przeciwieństwem relatywizmu jest nie tyle europocentryzm, ile krytycyzm: przekonanie, że można racjonalnie rewidować elementy zastanej tradycji oraz wzbogacać ją o idee i wzorce pochodzące z tradycji obcych. Wydaje się, że mechanizm odpowiedzialny za takie budowanie własnej kultury i tożsamości dobrze opisuje model siateczkowy.

Krytycyzm, o którym mowa, jest jednak wynalazkiem europejskim. Zygmunt Kubiak w zakończeniu swojej pracy *Piękno i gorycz Europy. Dzieje Greków i Rzymian* zauważa: „Wielkie ułomności Europy są ułomnościami człowieczeństwa, ludzkiej historii. Wspaniała osobliwość tradycji zachodniej polega na tym, że ona widzi swoje skazy ostrzej, niż swoje widzi jakakolwiek inna cywilizacja. I, jak ufam, ona się z tymi skazami nigdy nie pogodzi.”<sup>32</sup> Zatem zarówno relatywizm, jak i wąsko rozumiany, narcystyczny europocentryzm, byłby zaprzeczeniem ducha europejskiego krytycyzmu i niepokojącym objawem kryzysu kultury zachodniej.

---

<sup>32</sup> Z. Kubiak, *Piękno i gorycz Europy. Dzieje Greków i Rzymian*, Warszawa: Świat Książki 2003, s. 528.