

Adam Chmielewski

## RELATYWIZM: ZAGROŻENIE CZY SZANSA?

Żadna doktryna filozoficzna nie spotyka się współcześnie z gwałtowniejszym i częstszym potępieniem niż relatywizm. Gwałtowność i częstość ataków na relatywizm i relatywistów zdają się sugerować, że relatywizm jest złem, czymś w rodzaju grzechu pierwotnego, ku któremu jednak ludzie z jakichś powodów mają naturalną skłonność. Liczne tego rodzaju wypowiedzi sugerują także, że powszechnie wiadomo, czym jest relatywizm. Ze współczesnych sposobów posługiwania się etykietką „relatywizmu” wynika jednak głównie to, że uznanie kogoś za relatywistę ma charakter zarzutu czy obelgi i niechybnie świadczy o tym, iż relatywizm jest pojmowany jako coś negatywnego, czego należy unikać. Postawa ta opiera się na założeniu, że relatywizm jest czymś, czego *można w ogóle uniknąć* – że możemy w ogóle nie być relatywistami. Założenie to mam nadzieję zakwestionować.

Typowym przykładem tego rodzaju „antyrelatywistycznej” postawy intelektualnej jest stanowisko brytyjskiego historyka Paula Johnsona, dającego w swoich dziełach wyraz bardzo określonymu stanowisku moralnemu, politycznemu i historiozoficznemu, które można określić najkrócej jako tęsknotę za starymi dobrymi czasami królowej Wiktorii, gdy słońce nad Imperium Brytyjskim nigdy nie zachodziło. W jednej ze swoich książek Johnson uznaje relatywizm za największą z plag, które w wieku XX dotknęły świat. Jest przekonany, że „herezja relatywistyczna” jest odpowiedzialna za wszystkie katastrofy, które wydarzyły się po 1917 roku, tj. za „Lenina i Hitlera, Amina, Bokassę, Sukarno, Mao, Nasera i Hammarskjolda, strukturalizm, Nowy Ład, Holocaust, obie wojny światowe, rok 1968, inflację, militarizm shintoistyczny<sup>\*</sup>, OPEC i niepodległość Indii”<sup>1</sup>. Sformułowania te noszą wyraźne cechy określonej ideologii,

\* Na temat militarizmu shintoistycznego por. A. Toynbee, D. Ikeda *Wybierajcie życie*, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999.

<sup>1</sup> Por. też C. Geertz *Anti Anti-Relativism*, w: M. Krausz (red.) *Relativism. Interpretation and*

której celem jest przeciwstawienie się innym postawom moralnym, politycznym czy historiozoficznym, które również noszą podobne cechy. Johnson jest przekonany, że tej ogromnej masie „klęsk” winni są trzej uczeni, Nietzsche, Marks i Freud. Oni to, w jego przekonaniu, „zniszczyli wiek XX moralnie, tak samo jak Einstein – przepędzając z fizyki ruch absolutny – zniszczył go poznawczo, a Joyce\* – niwecząc absolutną narrację – zniszczył go estetycznie. Marks opisywał świat, w którym główną dynamikę stanowi interes ekonomiczny. Dla Freuda główny bodziec miał charakter seksualny (...) Nietzsche, trzeci z tej trójcy, był także ateistą, który pojmował śmierć Boga jako (...) wydarzenie historyczne, mające przynieść dramatyczne konsekwencje. Wśród ras zaawansowanych w rozwoju, schyłek i ostateczny upadek potrzeb religijnych pozostawił po sobie wielką pustkę. Historia czasów współczesnych jest w wielkiej mierze historią tego, w jaki sposób pustka ta została zapełniona. Nietzsche trafnie dostrzegł, że najpewniejszym kandydatem do tej roli byłoby to, co nazywał „wołą mocy” (...) Miejsce wiary religijnej zastąpi ideologia świecka. Ci, którzy kiedy wypełniali szeregi totalitarnego kleru, staną się totalitarnymi politykami (...). Kres starego porządku w świecie pozbawionym przywództwa, dryfującym w relatywistycznym wszechświecie, był wezwaniem do nadejścia takich gangsterskich polityków”<sup>2</sup>.

W podobnym tonie Allan Bloom pisze o zagrożeniach, jakie niesie relatywizm: „Współczesne próby zrozumienia kondycji ludzkiej przez naukę – relatywizm kulturowy, historyzm, oddzielenie faktów od wartości – są samobójstwem nauki. (...) Relatywizm kulturowy przewyciężył imperializm intelektualny Zachodu – Zachód stał się kulturą jak każda inna. Herodot przynajmniej dorównywał nam świadomością wielkiej różnorodności kultur. Konstatację tę traktował jednak jako bodziec do badania tego, co dobre i złe we wszystkich tych kulturach, by stwierdzić, czego możemy się od nich nauczyć o naturze dobra i zła. Współcześni relatywiści tę samą konstatację uznają za dowód, że takie badanie jest niemożliwe i że musimy jednakowo szanować wszystkie obce kultury. (...) Historyzm i relatywizm kulturowy *de facto* uniemożliwiają nam sprawdzenie naszych przesądów i rozstrzygnięcie na przykład kwestii, czy rzeczywiście ludzie są równi, czy też pogląd ten jest wyłącznie demokratycznym przesądem”<sup>3</sup>.

*Confrontation*, University of Notre Dame, Notre Dame 1989, s. 17–18.

\* Por. J. Joyce *Ulysses*, gdzie pada również prawdziwe stwierdzenie, że nad Imperium Brytyjskim słońce nigdy nie wschodzi. W innym kontekście gwałtowny rozrost Imperium Brytyjskiego po I wojnie światowej budził nie tylko zachwyty nad jego potęgą, ale i niepokój, czy „słońce kiedykolwiek zajdzie nad jego problemami”, por. P. Johnson *Modern Times*, wyd. polskie, *Historia świata od roku 1917 do lat 90-tych*, Puls, Londyn 1992, s. 61.

<sup>2</sup> P. Johnson *Modern Times*, London 1983, s. 48.

<sup>3</sup> A. Bloom *The Closing of the American Mind*, wyd. polskie *Umysł zamknięty*, przeł. T. Biedroń, Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 44–46.

Analogiczną ocenę relatywizmu, wyrażającą stosunek współczesnego Kościoła katolickiego do tej postawy, formułuje Joseph Ratzinger, który doceniając potrzebę dialogu między religiami, przestrzega przez „dialogiem powierzchownym”: „Relatywizm, rządzący dziś umysłami, wprowadza pewien rodzaj anarchizmu moralnego i intelektualnego, który prowadzi do tego, że ludzie nie zadowolają się już jedną prawdą. Głoszenie własnej prawdy uchodzi teraz za przejaw nietolerancji. Tymczasem prawdziwy dialog nie może odbywać się w próżni duchowej. Posiada cel, jakim jest poszukiwanie prawdy. Chrześcijanin nie może zrezygnować z poznawania prawdy objawionej mu w Jezusie Chrystusie, jedynym Synu Bożym”<sup>4</sup>.

Powyższe wypowiedzi są typowe dla pewnego sposobu rozumowania, który zawsze miał potężnych zwolenników filozoficznych. Z większości z nich zdaje się wynikać, że relatywizm jest swego rodzaju *ideologią*, którą można odeprzeć z jakiegoś *prawdziwego*, absolutnego, nieideologicznego punktu widzenia; przyjęcie takiego punktu widzenia byłoby zgodne ze zdrowym rozsądkiem, gdyby tylko zdrowemu rozsądkowi udało się wyzwolić z okowów relatywistycznego złudzenia. Odrzucenie wiary relatywistycznej przywrócić może również stary porządek świata społecznego, który opierał się na jedynie prawdziwej wierze, jedynie słusznej prawdzie filozoficznej lub na przywódczej władzy najbardziej „rozwinętych ras”.

Z drugiej jednak strony, za prawdę zdrowego rozsądku uchodzi teza o fundamentalnej zależności ludzkich idei, przekonań, uczuć, wierzeń i obyczajów od okoliczności, w których się one rodzą – o zależności punktu widzenia od punktu siedzenia. Takie twierdzenie jest reakcją intelektualną na spostrzeżenie różnorodności ludzkich przekonań i na fakt, że różnią się one w zależności od różnic między historycznym i kulturowym usytuowaniem ludzi żyjących te przekonania i wierzenia. Powszechność przekonania o tej zależności – nawet wśród tych, którzy posługują się epitetem relatywizmu jako zarzutem – sugerowałyaby, że *nie ma wśród nas ludzi, którzy nie są relatywistami*. Oba te twierdzenia łącznie – że relatywizm jest swoistym zbłąkaniem umysłu oraz że nie można zaprzeczyć zależności idei ludzkich od ludzkich sposobów istnienia – nasuwają przypuszczenie, że w powszechnym rozumieniu relatywizmu kryje się jakiś paradoks.

Jedna z tez relatywizmu mówi, że kryteria wartościujące, którymi posługujemy się, aby oceniać własne i cudze poglądy, nie mogą być obiektywne w sensie absolutnym i są w sposób intymny, choć trudno pojmowalny i eksplikowalny, powiązane z naszymi przekonaniem, do oceny których między innymi są wykorzystywane. Kolejna wynikająca stąd teza relatywizmu jest taka, że wszystkie przekonania moralne i empiryczne należy

<sup>4</sup> M. Cool *Laickość nie jest dana na zawsze. Wywiad z kardynałem Josephem Ratzingerem, prefektem Kongregacji Doktryny Wiary*, „Gazeta Wyborcza”, 26–27 kwietnia 1997, s. 19.

uważać za równie prawomocne, równie uzasadnione, równie „dobre” czy równie „prawdziwe”, ponieważ nie ma kryterium pozwalającego na wskazanie takiego kodeksu epistemologicznego czy moralnego, jednej zasady moralnej czy metodologicznej, lub też jednego poglądu na świat, które byłyby poprawne czy słuszne w sensie absolutnym.

Na szczególną uwagę zasługuje tutaj oczywiście przypisywany relatywistom pogląd, że wszystkie przekonania o świecie należy traktować jako równie prawdziwe, lub też że nie ma takiego, który dałby się wyróżnić jako jedynie słuszny. Akceptacja takiej tezy przychodzi nam obecnie znacznie trudniej, ponieważ jesteśmy świadomi, że światopogląd implikowany przez zdobycze współczesnej nauki zachodniej wydaje się zdecydowanie bardziej poprawny i bliższy prawdy, niż na przykład poglądy plemion afrykańskich czy wierzeń indiańskich. W takiej konfrontacji nasz naukowy obraz świata okazuje się skuteczniejszy od innych w manipulowaniu siłami natury, ma nad innymi pod tym względem niewątpliwą przewagę, co sugeruje, że to on powinien być uznany za prawdziwy.

W tym kontekście jednak należałoby zwrócić uwagę na trzy problemy, których aktualność sprawia, że kwestii relatywizmu nie można się łatwo pozbyć wskazując na sukces nauki współczesnej. Po pierwsze, możemy zapytać, według czyjego kryterium naszą naukę zachodnią należy uznać za bardziej słuszną od innych poglądów na świat? Nie ulega wątpliwości, że to my, z własnego punktu widzenia i motywowani naszymi własnymi interesami teoretycznymi i praktycznymi twierdzimy, iż nasza nauka jest prawdziwa. Z punktu widzenia innych systemów wierzeń i systemów wartości jednak – na przykład takich jak współczesna religia chrześcijańska – ocena treści naszej nauki i naszej cywilizacji może wypaść odmiennie: nie jest ona bowiem uznawana za źródło prawdy i dobra, ale za źródło dehumanizacji świata ludzkiego i zaczątek cywilizacji śmierci. I nawet jeżeli nasza nauka zostanie kiedyś oceniona jako najbliższa prawdy przez wszystkie zamieszkujące ziemię plemiona, wydaje się, że stanie się to wskutek tego, iż wszystkie one zaakceptują nasze kryteria oceny wiedzy. A jeżeli się to stanie, to nie dzięki racjonalnej argumentacji, lecz raczej za pomocą określonych praktyk manipulacyjnych i innych, niekoniecznie pokojowych, środków perswazji, którym cywilizacja zachodnia zawdzięcza swój dotychczasowy sukces.

Typowym argumentem przeciw nauce współczesnej jest twierdzenie, że reprezentuje ona wiedzę tylko częściowo prawdziwą, zdefiniowaną w kategoriach korespondencji, której sprawdzianem jest ostatecznie skuteczność praktyczna. Tak pojęta prawdziwość wykazuje swoją ograniczoność i szkodliwość tym, że działania praktycznie podejmowane zgodnie z poznaną „prawdą naukową” prowadzą do niezamierzonych konsekwencji w postaci dehumanizacji człowieka, śmiertelnego dla wszystkich zatrucia i niszczenia środowiska naturalnego. Z takiego punktu widzenia prawda naukowa jest jedynie półpraw-

dą, a jako taka nie zasługuje na posłuch i winna być zastąpiona prawdą całościową, implikującą zarazem radykalnie odmienny stosunek człowieka do natury<sup>5</sup>.

Po drugie, teza o wyższości naszego naukowego obrazu świata komplikuje się znacznie, gdy chcemy odpowiedzieć na pytanie, czy nasza nauka zachodnia wypracowała jednoznaczne kryterium sukcesu w nauce, pozwalające w obiektywny sposób odpowiedzieć na pytanie, które tezy naukowe są prawdziwe lub fałszywe. Sprawa ta okazuje się bardzo trudna i jest przedmiotem intensywnych debat na gruncie filozofii nauki.

Po trzecie, jednym z problemów, jaki trzeba pokonać w próbie odpowiedzi na pytanie o to, która teoria naukowa jest lepsza lub bardziej prawdziwa od drugiej, jest to, że aby można było dokonać ich oceny pod tym względem, należałoby mieć możliwość *odwołania się do czegoś, co byłoby wspólne* różnym porównywanym teoriom, na podstawie czego można byłoby orzekać, która z nich jest pod określonym względem lepsza od innych. Najczęściej wskazywaną propozycją takiego wspólnego kryterium są „fakty” lub „rzeczy” (czasem za takie wspólne kryterium uznaje się „dane doświadczenia”), których „adekwatne” ujmowanie dawałoby gwarancję, że teoria, która je w ten sposób ujmuje, jest prawdziwa bez względu na okoliczności, w jakich została sformułowana, kto ją budował i do czego może zostać użyta. Tego rodzaju koncepcja prawdziwości pozwalałaby na uniknięcie zależności ludzkiego poznania od ludzkich interesów, pragnień, oczekiwań i uprzedzeń.

Sprawa ta jednak okazuje się znacznie bardziej skomplikowana, niż dopuszcza to dominujący do niedawna oświeceniowy optymizm epistemologiczny i wiara w automatyczny postęp nauki, cywilizacji i kultury. Filozoficzne dążenie do odkrycia tego, co mogłoby służyć za ostateczne kryterium rozstrzygania o prawdziwości i fałszywości wszystkich poglądów, nie zakończyły się do tej pory sukcesem, sformułowano natomiast wiele filozoficznych argumentów świadczących o tym, że jest to niemożliwe. Jak pisze Nelson Goodman: „Prawda nie jest poważnym i surowym mistrzem, lecz raczej pojętną i posłuszną służebnicą. Uczony, któremu wydaje się, że jest oddany wyłącznie poszukiwaniu prawdy, oszukuje samego siebie. Nie obchodzi go bowiem

<sup>5</sup> Owego nowego stosunku do natury i nas samych można się domyślać z wypowiedzi m.in. L. Irigaray *The Sex Which Is Not One*, Cornell University Press, Ithaca 1985, która twierdzi, że cywilizacja zachodnia nosi znamiona racjonalności androcentrycznej, fallicznej, a jej dominującym sposobem postępowania jest podkreślanie indywidualności, osobności, nastawanie na ludzi i rzeczy, ich „przebijanie”, przenikanie, „rozkładanie” i instrumentalne użytkowanie, co wyklucza życie w solidarności ze sobą i w harmonii z naturą. W jej przekonaniu w symbolach waginalnych wyraża się „odmienny model osobowości i społeczeństwa”, w którym różne elementy przylegają nawzajem i zachodzą na siebie, por. R. Schusterman *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, red. naukowa przekładu A. Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998, s. 341.

prawdy trywialne, które może produkować w nieskończoność. Oczekuje od wieloaspektowych i nieregularnych wyników obserwacji czegoś więcej niż sugestii co do ogólnej struktury i znaczących generalizacji. Poszukuje systemu, prostoty, ogólności, a gdy już zaspokoi się pod tym względem, przykrawa prawdę, żeby ją dopasować do reszty. (...) Zasada: »prawda, cała prawda i tylko prawda« byłaby perwersyjną i paraliżującą taktyką dla każdego twórcy świata”<sup>6</sup>. Fakty zatem, w opinii Goodmana i innych relatywistów, nie są *odkrywane*, lecz *tworzone*; dlatego Goodman nazywa każdą działalność poznawczą *człowieka tworzeniem świata*.

Jeżeli to prawda w odniesieniu do nauk takich jak fizyka, to tym bardziej fakty są wytworami, a nie odkryciami w naukach historycznych. E.H. Carr następująco opisuje postępowanie historyka: „Fakty to nie ryby rozłożone na straganie. Fakty to ryby pływające w wielkim i czasami niedostępnym oceanie; to zaś, co historyk wyłowi, zależy będzie po części od przypadku, a przede wszystkim od części oceanu, w której postanawia łowić, i od sprzętu, jakiego używa. Z grubsza biorąc historyk dostaje fakty, jakie tylko zechce. Historia jest interpretacją”<sup>7</sup>.

Upowszechnienie się takich relatywistycznych przekonań stawia w nowym świetle dotychczasowe poszukiwanie prawdy i filozoficzne dążenie do przekroczenia relatywizmu. Sytuację, w jakiej znalazła się filozofia współczesna podsumowuje David Hiley: „Quine’owski atak na dogmaty empiryzmu, atak Sellarsa na pojęcie danych doświadczenia, atak Feyerabenda na różniczenie między teorią i obserwacją, atak Kuhna na pogląd Hempla na naturę zmiany naukowej, atak Rorty’ego na fundacjonalizm\* epistemologiczny, atak Wincha na tych, którzy krytykują obce kultury na podstawie zachodniej racjonalności naukowej, oraz atak Habermasa na pozytywny obraz nauki oderwanej od konstytutywnych dla wiedzy ludzkich interesów, wymusiły ponowną ocenę natury badań naukowych. Ideał nauki jako wiedzy obiektywnej i wolnej od wartościowania, ideał zmian naukowych jako postępowo poszerzających zakres oraz uniwersalność teorii i praw zgodnie z apriorycznymi wzorcami racjonalności, został obalony, a jego miejsce wypełniają oskarżenia o subiektywizm i relatywizm; koncepcje nauki zmieniającej się przez kryzysy i rewolucje, czy też dzięki uciskowi społecznemu; miejsce tego ideału wypełniają wezwania do przyjęcia epistemologicznego anarchizmu i metodologicznego nihilizmu. Jeżeli natura racjonalności naukowej stała się podejrzana i problematyczna, tym bardziej podejrzana i problematyczna stała się natura racjonalności w ogóle, po-

<sup>6</sup> N. Goodman *Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1978, s. 18–19.

<sup>7</sup> E.H. Carr *What is History?*, Pelican, Harmondsworth 1965, s. 23.

\* Tutaj i poniżej posługuję się terminem „fundacjonalizm”, przez który pojmuję określone, ogólne stanowisko filozoficzne, pragnę bowiem odróżnić je od „fundamentalizmu” oznaczającego zazwyczaj pewne postawy moralne lub – częściej – sposób ich wyznawania.

nieważ nauka nowożytna jest modelem oświeceniowego ideału rozumu, jaki odziedziczyliśmy”<sup>8</sup>. Wobec takiej diagnozy współczesnego stanu wiedzy filozoficznej na temat nauki i jej oceny, filozoficzne przekonanie o wyższości rozumu naukowego winno być co najmniej zawieszona i rozważona ponownie.

Rozmaitość poglądów i ich nieapodyktyczność zaczyna być oczywista nawet dla samych filozofów. Jednakże samo uznanie różnorodności ludzkich przekonań i wierzeń oraz zgoda na brak powszechnych i obiektywnych kryteriów ich oceny nie oznacza jeszcze akceptacji relatywizmu. Jedną z możliwych reakcji na ten stan jest *sceptycyzm*, czyli przekonanie filozoficzne, że jest niemożliwe poznanie prawdy o świecie faktów i wartości. Poznanie prawdy o czymkolwiek można uznawać za niemożliwe, dlatego że takiej prawdy nie ma, lub też dlatego, że jej poznanie wykracza poza ograniczone możliwości poznawcze ludzi. Pozwala to nam odróżnić relatywizm od sceptycyzmu. Relatywizm zaprzecza istnieniu jednej, jedynej prawdy, ale – wbrew licznym nieporozumieniom w tej sprawie – nie zaprzecza istnieniu wielu prawd, różnych dla różnych punktów widzenia, schematów myślowych, różnych stylów życia, obyczajów czy struktur pojęciowych. Zachodzi naturalnie pewne podobieństwo między sceptycyzmem i relatywizmem. Relatywizm bowiem, tak jak sceptycyzm, wyrzeka się dążenia do jednej jedynej, obiektywnej i absolutnej prawdy, ponieważ opiera się na empirycznie ugruntowanym założeniu, iż takiej prawdy – czy raczej Prawdy – po prostu nie ma; relatywizm uznaje taką Prawdę za filozoficzny wymysł i złudzenie. Odrzucając istnienie Prawdy, relatywizm nie wyprowadza jednak wniosku, że żadna prawda nie istnieje, ani że prawda nie jest poznawalna, jak to czynią sceptycy. Relatywizm oznacza w istocie radykalną redefinicję pojęcia prawdy, zgodnie z którą temu pojęciu nie można już nadać sensu „jednej absolutnej i niepodważalnej prawdy”, ponieważ takie sformułowanie nie oznacza niczego. Wiedza jest bowiem zawsze czyjąś wiedzą, określonego, ograniczonego w swych władzach podmiotu, który poznaje rzeczywistość z pewnego punktu widzenia, a także w pewnym, wyraźnie określonym celu, nawet jeżeli głosi ideologię poznania czystego, nie skażonego interesem praktycznym. Wiedzę, która wystarcza mu po to, aby uzyskać cel w zamierzony przezeń sposób, będzie uważał za prawdziwą. Relatywistyczna redefinicja prawdy pozwala więc uznawać za prawdziwe poglądy, które mogą utracić tę cechę w innych okolicznościach, fragment uzyskanej wiedzy w jednej sytuacji praktyczno-poznawczej – uznany za prawdziwy z punktu widzenia określonego celu – może być bowiem bezużyteczny w innej. Najważniejsze chyba z relatywistycznych twierdzeń głosi, że to, co jest uznawane za prawdziwe, jest zależne – a więc względne – od określonych społeczeństw, wspólnot i związanych z nimi sposobów myślenia, języków czy „schematów pojęciowych”<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> D.R. Hiley *Philosophy in Question. Essays on a Pyrrhonian Theme*, University of Chicago Press, Chicago–London 1988, s. 119.

<sup>9</sup> Mimo tej zasadniczej różnicy między relatywizmem i sceptycyzmem, mieszanie obu tych

Różnica między relatywistą i sceptykiem jest taka, że sceptyk jest takim samym maksymalistą jak rzecznik absolutnej i obiektywnej prawdy, i tylko tym różni się od niego, że twierdzi, iż prawda absolutna jest niemożliwa do zdobycia, co skłania go do wniosku, że żadna wiedza nie jest możliwa. Wbrew temu samoobalającemu się maksymalizmowi sceptyka, relatywista twierdzi, że istnieje wiele różnych prawd i wiele systemów prawd oraz że ludzie mają słuszność orzekając o różnych twierdzeniach, iż są one prawdziwe lub fałszywe. Podkreśla jedynie, że osąd słuszności danego twierdzenia, wygłoszony przez jedną osobę i obowiązujący dla niej, nie musi być obowiązujący dla innej osoby i że wcale nie musi to oznaczać, iż ta druga osoba *jest* irracjonalna – choć *może być uznana* za irracjonalną przez pierwszą. Podstawą do maksymalistycznych twierdzeń absolutysty i sceptyka jest przekonanie, że istnieje realny odpowiednik czegoś, co obaj nazywają prawdą absolutną, przy czym pierwszy głosi, iż ją posiadał, a drugi twierdzi, że jest niemożliwe, aby się to komukolwiek udało<sup>10</sup>. Z punktu

---

stanowisk jest powszechne. Na przykład Popper, uporczywy krytyk relatywizmu, pisze: „Główną chorobą naszych czasów jest intelektualny i moralny relatywizm, ten ostatni przynajmniej w części oparty na tym pierwszym. Przez relatywizm – lub jeśli kto woli: sceptycyzm – rozumiem pogląd, zgodnie z którym wybór między dwiema konkurencyjnymi teoriami jest zawsze arbitralny, ponieważ albo nie istnieje nic takiego, jak prawda obiektywna, albo, jeżeli istnieje, to nie ma nic takiego, jak teoria prawdziwa, a w każdym razie (teoria nieprawdziwa, ale) bliższa prawdy od innej, albo wreszcie, jeżeli mamy dwie lub więcej teorii, nie mamy środków ani sposobu, aby się przekonać, że jedna z nich jest lepsza od drugiej. K.R. Popper *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska, oprac. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1993, t. II. s. 379. Por. także krytyczne uwagi na temat tego utożsamienia relatywizmu i sceptycyzmu przez Poppera u Paula Feyerabenda w: *Farewell to Reason*, Verso, London 1987, s. 79–80; jednakże również Feyerabend zdaje się pomijać fakt, że między relatywizmem i sceptycyzmem zachodzi ta logiczna i treściowa, a nie tylko „historyczna”, jak pisze (s. 80), różnica. Warto od razu podkreślić, że twórca relatywizmu filozoficznego, Protagoras, nie głosił żadnego z tych przekonań, a w szczególności nie uważał, że wybór między opiniami o świecie jest zupełnie arbitralny, nie sądził również, że nie ma opinii prawdziwych, a także nie uważał, że nie ma sposobu na wykazanie, że jedna teoria czy opinia jest „lepsza” od innej.

<sup>10</sup> Chyba że Bogu, ale sceptycy rzadko należą do grona Jego wyznawców, co jest zresztą jednym z głównych powodów ich potępiania na równi z relatywistami przez tych, którzy w Niego wierzą. Jest to także jeszcze jeden z powodów mylenia tych stanowisk. Próba nadania sensu pojęciu prawdy absolutnej, oparta na odwołaniu się do pojęcia istoty Boga i jego wiedzy, oraz różnicy, jaka zachodzi między posiadaną przez Boga wiedzą, a nieabsolutną wiedzą, zdobywaną przez istoty mniej doskonałe, zakłada następujące rozumowanie: Jakkolwiek nam, istotom niedoskonałym, prawda absolutna jest niedostępna, dostępne jest nam jej pojęcie jako czegoś, czemu nasza wiedza nie dorównuje. Bóg, jako istota doskonała, dysponuje prawdą absolutną, my zaś *poznajemy jedynie prawdy nieabsolutne oraz nieabsolutność naszych prawd*. Nakazuje to nam przyjąć prawdę absolutną wówczas, gdy jakimś sposobem zostanie nam ona udzielona. Tego rodzaju zabieg filozoficzny sprawia, że debata o możliwościach uzyskania wiedzy absolutnej przeradza się w debatę o absolutności wiedzy Boga: niektórzy jednak, a przede wszystkim sceptycy i relatywiści, sądzą, że w debacie tej – wbrew natrętnym twierdzeniom Platona i innych – jako istoty nie posiadające statusu boskiego nie możemy skutecznie uczestniczyć, ponieważ wszelka wiedza, jaka jest nam, ludziom dostępna, jest skończona i nieabsolutna. Innym problemem w kontekście tej debaty są kryteria i podstawy,



widzenia relatywisty, sceptyk wydaje się kimś, kto najpierw stawia sobie nieosiągalny cel, a następnie widząc, że nie potrafi go osiągnąć, potępia wszelką wiedzę jako bezwartościową, ponieważ żadna wiedza nie jest w stanie spełnić jego wyśrubowanego ideału. „Sceptyk przypomina podróżnika, który na bezowocnej wyprawie, podjętej w celu odnalezienia mitycznego skarbu, odrzuca i mija ze wzgardą bardzo realne (choć może mniej wartościowe) skarby, które napotyka po drodze”<sup>11</sup>.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na inny argument antyrelatywistyczny, zgodnie z którym ktoś, kto nie wierzy w absolutną prawdę, obezwładnia w pewnym sensie siebie samego, ponieważ owo maksymalistyczne pojęcie prawdy – jako nie osiągnięty ideał – pobudza niezadowolenie z własnej dotychczas posiadanej wiedzy i popycha do dalszych poszukiwań, stając się motorem postępu poznawczego. Ten natomiast, kto zadowala się uznaniem tylko swojej nieabsolutnej, nieostatecznej prawdy, prawdy partykularnej, wyzywa się ambicji poszukiwania prawdy powszechnej i uniwersalnej; jego postawa przesądza z góry o niemożliwości wszelkich prawd uniwersalnych i jakkolwiek to może być prawda, prowadzi to do rezygnacji z krytycyzmu wobec własnej wiedzy oraz do konserwowania i ossyfikacji wiedzy już istniejącej. Taka postawa relatywistyczna jest ostatecznie sprzeczna z postępowaniem wiedzy, niekrytyczna i antynaukowa.

Dla relatywisty jednak akceptacja własnej prawdy ograniczającej się do jednej perspektywy nie musi oznaczać wyzbycia się ambicji poszukiwania prawd szerszych i bardziej uniwersalnych niż prawdy jednego systemu myślowego. Relatywista zatem, na zarzut, że jego tezy działają obezwładniająco dla postępu i poszukiwania prawd coraz ogólniejszych, może odpowiedzieć, że zarzut ten jest sensowny wyłącznie z perspektywy absolutysty, który zrezygnowawszy z przekonania o możliwości poznania prawdy absolutnej tu i teraz, zastąpił je tezą o stopniowym, progresywnym zbliżaniu się do niej. Relatywista nie jest sceptykiem, a zatem może uznać ten zarzut za pozbawiony sensu, ponieważ zakłada on to, czemu nie można nadać sensu. Uznanie tego zarzutu oznaczałoby bowiem przyjęcie języka, którym mówi absolutysta, i porzucenie własnego.

Ponadto relatywista może odpowiedzieć, że jego poglądy nie muszą mieć takich obezwładniających konsekwencji. Jego stanowisko nie musi bowiem

---

jakie musielibyśmy przyjąć w ocenie twierdzeń tych ludzi, którzy głoszą, że prawda absolutna zastała im udzielona. Jak się często podkreśla, twierdzenia takie są zazwyczaj głoszone przez tych, w interesie których jest zdobycie lub utrzymanie określonej pozycji społecznej czy realizacji określonego celu. Przyjąwszy nawet (*per impossibile*), że tego rodzaju twierdzeniom można nadać zrozumiałą i niekontrowersyjną sens, ich widoczna instrumentalność rzuca poważny cień podejrzenia co do ich rzetelności.

<sup>11</sup> J.W. Meiland, M. Krausz *Introduction*, w: *Relativism, Cognitive and Moral*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1982, s. 3.

oznaczać, że pozbawia się on wszelkich możliwości wartościowania poglądów. Relatywista jest bowiem w stanie podać inną definicję postępu i zmiany jednej teorii na inną, lepszą, przyjmując na przykład kryterium pożytku lub korzyści, jak to czynili sofiści. Relatywista zaprzecza istnieniu prawdy absolutnej, lecz nie w tym jego stanowisku nie nakazuje mu przyjmować postawy dogmatycznej. Widząc, że inni ludzie, mający odmienne poglądy, radzą sobie z pokonywaniem takich samych lub podobnych zadań teoretycznych lub praktycznych lepiej niż on, nie musi rezygnować z takiej nauki w imię obrony swojej prawdy, ponieważ nic w tym, co głosi, nie nakazuje mu być niewolnikiem własnej prawdy.

Ian Jarvie, jeden z przedstawicieli krytycznego racjonalizmu i krytyk relatywizmu, twierdził, że relatywizm „to stanowisko uznające, że wszystkie sądy są sądami względnymi wobec określonego standardu i że standardy te wywodzą się z różnych kultur”, oraz że „ma on kwestionowalne konsekwencje, a mianowicie, że poprzez ograniczenie krytycznej oceny ludzkich dzieł obezwładnia nas, dehumanizuje nas, sprawia, że nie jesteśmy w stanie uczestniczyć w komunikacyjnej interakcji, to znaczy sprawia, że nie jesteśmy w stanie krytykować ponadkulturowo, między- i podkulturowo [*sic*]; ostatecznie relatywizm nie pozostawia żadnego miejsca dla krytyki. Za relatywizmem czai się nihilizm”<sup>12</sup>.

Należy jednak podkreślić, że to utożsamienie jest kolejnym nieporozumieniem, relatywizm bowiem różni się nie tylko od sceptycyzmu, ale także od nihilizmu<sup>13</sup>. Jakkolwiek zaprzecza absolutnej obiektywności poznawanej przez nas prawdy, nie zaprzecza obiektywności sądów, ocen i wartości moralnych uznawanych i respektowanych na gruncie danej wspólnoty. Obiektywność jest na gruncie relatywizmu rozumiana jako siła sprawcza tych sądów, ich zdolność do kształtowania rzeczywistości społecznej poprzez wygłaszanie sądów poznawczych czy moralnych, ich wdrażanie w życie i postępowanie zgodnie z nimi. Sądy i oceny poznawcze oraz moralne mają bowiem określone ugruntowanie, swoją sprawczość i funkcję; nie są one ani idealnymi wzorcami, ani nie są niczym. Ich sprawczość i zdolność funkcjonowania są ugruntowane w uznanych zasadach postępowania, obyczajach czy przekonaniach, które – choć spowodowane przez określone przyczyny i w tym sensie nieautonomiczne, a więc nieobiektywne – same nie są uprawomocnione w sensie absolutnym.

Jednym z wyników tej fragmentarycznej nadal definicji relatywizmu jest fakt, że relatywizm jest czymś innym od nihilizmu, choć niejeden krytyk relatywizmu posługuje się terminem „nihilizm” w odniesieniu do twierdzeń relatywistycznych. Za klasyczne już sformułowanie postawy nihilistycznej uchodzi znany

<sup>12</sup> I. Jarvie *Rationalism and Relativism*, „The British Journal of Sociology” 1983, nr 34, s. 17.

<sup>13</sup> Definicja nihilizmu zaproponowana przez pierwszego krytyka tej postawy, Iwana Turgieniewa (por. *Ojcowie i dzieci*), ujawnia, że Turgieniew uważał nihilizm za niemal równoważny scjentystycznej postawie pozytywizmu.

fragment z Nietzschego: „Czym więc jest prawda? To ruchliwa armia metafor, metonimii, antropomorfizmów – krótko mówiąc: zbiorowisko ludzkich stosunków, które poetycko i retorycznie uwzniośnione, zostały przetransponowane i rozwinięte, a wskutek rozpowszechnionego stosowania zaczęły uchodzić za coś, co jest ustalone, kanoniczne, obowiązkowe. Prawdy są iluzjami, których iluzoryczność zazwyczaj się przeocza”<sup>14</sup>.

Wbrew takiemu radykalnemu stanowisku relatywizm nie twierdzi, że nie istnieje żadna prawda ani że poznanie jakiegokolwiek prawdy nie jest możliwe. Głosi raczej, że każdy z punktów widzenia, schematów pojęciowych czy systemów myślowych implikuje własną prawdę (własną ontologię) oraz sobie właściwe, obowiązujące na jego gruncie kryteria, które należy spełnić, aby twierdzić, iż tę prawdę się poznało. Relatywizm nie jest zatem równoznaczny z nihilistycznym twierdzeniem, że nie istnieje żadna prawda.

Sceptycyzm skupia się na fakcie niemożliwości poznania absolutnej i obiektywnej prawdy, nie zaprzeczając jej istnieniu. Relatywista i sceptyk są więc zwolennikami zupełnie odmiennych koncepcji prawdy; nihilista z kolei odrzuca wszelką prawdę. Dzięki temu zwolennik relatywizmu może głosić, że poszczególne sądy ludzi o tym co prawdziwe, są słuszne moralnie, czy obowiązujące lub prawomocne, ale zarazem może głosić, że sądy te są prawomocne i obowiązujące jedynie w jednej, lecz nie w innej wspólnotie ludzkiej. Innymi słowy relatywista twierdzi, że nie jest w stanie zrozumieć, co absolutysta i sceptyk mają na myśli, gdy mówią o prawdzie jednej, absolutnej, ostatecznej i powszechnej czy o uniwersalnie obowiązującym obyczaju. Jest jednak w stanie – wbrew nihilistom – nadać sens idei lokalnej, konkretno-historycznej prawdy. Relatywista twierdzi zatem, że prawda jest osiągalna, jest czymś cennym i ma charakter obiektywny dla ludzi, którzy ją respektują w swoim postępowaniu; nie jest to jednak prawda absolutna i ostateczna, której istnienie implikuje rozumowanie sceptyka, który wie jednak, że jego ambicja osiągnięcia tej prawdy musi spełznąć na niczym. To, co jest prawdziwe, zawsze jest prawdziwe dla określonej wspólnoty i w określonym momencie historycznym. Według relatywisty tylko taka prawda, o wymiarze zlokalizowanym społecznie i historycznie, jest zrozumiała i akceptowalna. Domaganie się czegoś więcej jest czymś równie nieracjonalnym, jak twierdzenie, że zdobycie takiej prawdy jest niemożliwe.

Pojęcie relatywizmu ma więc wiele znaczeń. Samo zagadnienie relatywizmu było i jest przedmiotem niezliczonej ilości wypowiedzi i omówień. Każde ujęcie zagadnienia relatywizmu musi być więc skazane na fragmentaryczność i wybiórczość. Jednym z głównych aspektów tej trudności jest to, że filozoficzne stanowisko relatywistyczne posiada wiele konkretyzacji i wersji w niemal wszystkich dziedzinach życia ludzkiego i dyscyplinach wiedzy ludzkiej, oraz

<sup>14</sup> *Über Wahrheit und Lüge im Aussermoralischen Sinn*, cyt za: D. Hayman Nietzsche, *A Critical Life*, Phoenix Giants, London 1995, s. 163–164.

uzyskuje paralelne do nich sformułowania filozoficzne i pozafilozoficzne. Definicja stanowiska relatywistycznego zatem, ze względu na wieloznaczność tego terminu, nie jest łatwa<sup>15</sup>.

Najprostszą definicją tej koncepcji jest stwierdzenie, że *relatywizm jest antyabsolutyzmem*. Jednakże, aby tej formalnej definicji relatywizmu nadać konkretną treść, należy wyróżnić kilka typów i odmian absolutyzmu, w zależności od dziedziny lub kwestii, jakiej dotyczy dany spór filozoficzny. Poniższa definicja relatywizmu ma więc charakter negatywny lub dialektyczny: pełny sens relatywizmu ujawnia się dzięki zderzeniu tej pozycji filozoficznej z stanowiskami jej przeciwnymi.

Stanowiskiem przeciwnym relatywizmowi jest *uniwersalizm*, tj. koncepcja zakładająca, że istnieją przekonania (zdania sensowne), które są słuszne w każdym miejscu, w każdym czasie, i po spełnieniu odpowiednich warunków, zostałyby uznane przez wszystkie racjonalne istoty. Relatywizm, jako stanowisko antyuniwersalistyczne, przyjmuje, że takich przekonań nie ma.

Kolejnym stanowiskiem filozoficznym sprzecznym z relatywizmem jest *obiektywizm* głoszący, że istnieją przekonania obowiązujące niezależnie od punktu

<sup>15</sup> Można wyróżnić kilka typów relatywizmu filozoficznego. *Relatywizm semantyczny* orzeka, że słowa jednego języka nie mogą być przekładane na słowa innego języka w sposób nie powodujący utraty znaczenia. Innymi słowy relatywizm semantyczny głosi zależność znaczeń od języka, w którym one występują i niemożliwość – całkowitą lub częściową – oddawania znaczeń terminów jednego języka za pomocą terminów innych języków. Typowym przykładem tego zjawiska jest istnienie np. w języku Eskimosów znacznie większej ilości słów na to, co my zazwyczaj określamy jednym słowem „śnieg”, czy występowanie u Indian Hopi kilku terminów oznaczających „wodę”, itd. Zjawisko relatywizmu semantycznego było przedmiotem wnikliwych badań prowadzonych przez takich antropologów, jak Edward Sapir czy Benjamin Lee Whorf. *Relatywizm epistemologiczny* głosi zależność wyników aktów poznawczych od wyposażenia, usytuowania i stanu podmiotów poznania. Przykłady tego rodzaju zależności wskazują na zależność aktów poznawczych od zjawiska postrzegania aspektowego, od pozapoznawczych interesów motywujących podmiot poznania do podejmowania aktów poznawczych, od momentu historycznego, w jakim proces poznania się odbywa, od ograniczeń narzucanych podmiotowi wskutek jego społeczno-historycznego czy instytucjonalnego usytuowania. *Relatywizm ontologiczny* stwierdza zależność obowiązywalności twierdzeń o istnieniu określonych przedmiotów od odmiennych systemów pojęciowych. Każdy system czy schemat pojęciowy implikuje bowiem własną ontologię: na przykład Benjamin Franklin uznawał istnienie fluidów elektrycznych, których istnienia nie przewiduje wyznawany przez nas schemat pojęciowy implikowany przez fizykę współczesną. Niektóre ludy uznają istnienie czarownic czy duchów, inne natomiast odrzucają istnienie takich bytów. *Relatywizm etyczny* to stanowisko uznające względność ocen, sądów i wartości moralnych w zależności od systemów moralnych wyznawanych przez różne społeczeństwa. *Relatywizm estetyczny* z kolei wskazuje na zależność ocen, sądów i wartości estetycznych od kultur, wspólnot i epok historycznych. Ogólniejszą, choć mniej precyzyjną odmianą relatywizmu, spotykaną bardzo często w literaturze przedmiotu, zwłaszcza w kontekstach badań antropologicznych i etnologicznych, jest *relatywizm kulturowy*, który pojmuje się zazwyczaj w sposób obejmujący zarazem niektóre lub wszystkie tezy implikowane przez relatywizm ontologiczny, semantyczny, etyczny i estetyczny. Wymienione rodzaje relatywizmu stanowią jego cząstkowe definicje o charakterze pozytywnym, wymieniają bowiem poszczególne tezy głoszone przez relatywistów w różnych dziedzinach życia.

widzenia, systemu przekonań, epoki historycznej czy schematu pojęciowego, niezależnie od wspólnoty ludzkiej, na gruncie której zostają sformułowane; przekonania takie są obiektywnie prawdziwe i obowiązujące wszystkie istoty racjonalne. Relatywizm głosi, że nie istnieją takie obiektywnie prawdziwe i obiektywnie obowiązujące przekonania, choć może, w niektórych odmianach, uznawać obowiązywalność i/lub prawdziwość pewnych przekonań, przy czym obowiązywalność i prawdziwość są zdefiniowane inaczej niż na gruncie stanowisk absolutystycznych.

Relatywizm przeciwstawia się również *fundacjonalizmowi*, który głosi, że istnieje określony wspólny zbiór założeń czy twierdzeń, nie podatnych na dalszą analizę; fundacjonalizm twierdzi, że owe założenia stanowią podstawę oceny wszystkich przekonań i sądów określonego rodzaju. Relatywizm to stanowisko, zgodnie z którym nie istnieją żadne takie *fundamentalia*, które miałyby charakter prawdziwie ostateczny, a także że to, co jedni uznają za fundamentalne twierdzenia o świecie, inni mogą wyprowadzać z bardziej podstawowych twierdzeń. Innymi słowy, parafrazując słowa Arystotelesa, relatywiści uznają, że nie należy domagać się dowodów tam, gdzie są one niemożliwe: należy poprzestać po prostu na uznaniu określonych założeń lub aksjomatów, albo – odrzucając je – przyjąć inne. Podsumowując, można powiedzieć, że *relatywizm to stanowisko filozoficzne, które odrzuca tezę o istnieniu obiektywnych, ostatecznych oraz fundamentalnych twierdzeń o świecie, które mają charakter powszechnie obowiązujący*.

Każde ludzkie działanie rządzi się ściśle określonymi regułami oceniania pewnych czynności jako słusznych, skutecznych, godnych aprobaty, czyli dobrych, co pozwala nam odróżnić je od czynów, które takie nie są. Jedną z ludzkich czynności jest poznawanie, które zawsze kieruje się ku temu, co dla człowieka ważne i istotne. Wynika stąd, że człowiek podejmujący czynności poznawcze w sposób, do którego został przygotowany, i kierujący się ku określonym, istotnym dla niego przedmiotom, ucieleśnia swoim zachowaniem określone wartości, które zostały mu zaszczipione, i dąży do uzyskiwania wartości, których uzyskanie jest dla niego wartością nie tylko poznawczą. Wartość epistemologiczna, jaką jest prawda, wyrasta ze zbioru życiowo istotnych wartości pozaepistemologicznych. Prawda jest zasadniczo wartością moralną.

Stwierdzenie to znakomicie ujmuje istotę toczącego się obecnie procesu transformacji w filozofii, w którym coraz częściej dochodzi do głosu teza, że to ani nie metafizyka, ani epistemologia jest królową nauk filozoficznych, ale filozoficzna nauka o dobru, czyli etyka. Teza ta przybiera u Rorty'ego postać tezy o prymacie „solidarności” nad „obiektywnością” i „demokracji” nad „filozofią”. Podobne tezy formułują Charles Taylor czy Alasdair MacIntyre, którzy – choć reprezentują skrajnie odmienne, antymodernistyczne postawy filozoficzne – łączą się z wyrazicielem idei postmodernizmu Rortym w odrzuceniu prymatu filozofii „epistemologicznej”. Szczególnie dobitnie transfor-

macja ta znajduje wyraz w filozofii moralności Alasdaira MacIntyre'a, którego filozofia jest zarazem sformułowaniem nowego zestawu priorytetów filozoficznych. Nie jest przypadkiem, że problem relatywizmu jest dla MacIntyre'a jednym z najważniejszych zagadnień. Jak w przypadku wielu innych autorów, spór o relatywizm jest dla niego sposobnością do dyskusji nad niektórymi kardynalnymi zagadnieniami filozofii. Jednym z najważniejszych jest zagadnienie: czy relatywizm jest antyrealizmem. Zagadnienie to proponuję omówić w kontekście dyskusji wywołanej krytyką relatywizmu sformułowaną przez Donalda Davidsona.

Przekonanie o istnieniu schematów pojęciowych (i skorelowanych z nimi języków) pozwalających rozumieć świat, Davidson nazywa trzecim dogmatem empiryzmu i podejmuje wysiłek odrzucenia tego dogmatu, tak jak wcześniej Quine odrzucił dogmat o podziale zdań na analityczne i syntetyczne, oraz dogmat o redukowalności zdań teoretycznych do zdań empirycznych. Aby tego dokonać, Davidson stara się wykazać, że samo sformułowanie o całkowitej lub częściowej nieprzekładalności wypowiedzi jednego języka na wypowiedzi sformułowane w innym języku nie ma sensu, a tym samym nie ma sensu oddzielanie schematu pojęciowego od ujmowanej za jego pomocą treści i nie ma sensu odróżnianie schematów pojęciowych od siebie, co z kolei prowadzić ma do wniosku, że pojęcie relatywizmu w ogóle nie da się sformułować w sensowny sposób.

Gdy idzie o ideę całkowitej nieprzekładalności wypowiedzi formułowanych w jednym języku na wypowiedzi formułowane w innym języku – chodzi tu o sytuację, którą Quine określał mianem „radikalnego przekładu” – Davidson odrzuca od razu tę ideę jako pozbawioną sensu, uważa bowiem, że jeżeli określonego rodzaju zachowanie nie da się przełożyć na nasz język, to świadczy to, iż dane zachowanie nie jest w ogóle zachowaniem językowym. To twierdzenie Davidson wspiera spostrzeżeniem ścisłego związku między posiadaniem przez kogoś języka, a możliwością przypisania mu postaw takich jak przekonania, pragnienia czy zamiary, i stwierdza, że „jest rzeczą nieprawdopodobną, abyśmy mogli w sposób zrozumiały przypisać tak złożone postawy osobie, której słów nie potrafimy przełożyć na nasze własne”<sup>16</sup>.

Istnieje oczywiście twierdzenie, że relacja przekładalności nie jest przechodnia, a więc wypowiedź sformułowana w języku przekładalnym na nasz, np. saturnińskim (oficjalny język mieszkańców Saturna), mogłaby być przekładalna na język plutoński (używany przez Plutonian), którego wypowiedzi jednak nie dają się przekładać na nasz język. Davidson twierdzi jednak, że w takiej sytuacji moglibyśmy zapytać siebie, skąd właściwie wiemy, że mówca władający językiem saturnińskim (którego wypowiedzi rozumiemy) tłumaczy wypowiedzi

<sup>16</sup> D. Davidson *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, w: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1984, s. 186.

plutońskie, które są nieprzekładalne na nasz język. Wynika stąd, że mamy tu raczej do czynienia z sytuacją częściowej, nie zaś całkowitej nieprzekładalności.

Przechodząc z kolei do argumentu o częściowej nieprzekładalności różnych języków związanych z różnymi schematami pojęciowymi Davidson argumentuje, że znalazłszy się w kontakcie z osobą posługującą się tylko częściowo zrozumiałym dla nas językiem – gdy znane są nam tylko zdania, które uznaje ona za prawdziwe lub fałszywe – nie możemy nawet zrobić pierwszego kroku w kierunku przekładu jej zdań na własne, jeżeli przy tym nie będziemy wiedzieli – albo przynajmniej nie założymy, że wiemy – jakie są przekonania o świecie naszego rozmówcy mówiącego obcym nam językiem. A ponieważ, z kolei, wiedza na temat cudzych przekonań jest możliwa tylko dzięki zdolności rozumienia słów, jedyną możliwością, jaka pozostaje, aby rozpocząć proces przekładu, jest przyjęcie założenia, że obcy posiada *mniej więcej takie same* przekonania o świecie, jakie posiada tłumacz. Pierwsze przybliżenie do ogólnej teorii na temat jego wypowiedzi i ich znaczeń otrzymujemy przez przypisanie zdaniom przezeń wypowiedzanym warunków prawdziwościowych, które faktycznie według nas zachodzą, jeżeli obcy uznaje te zdania na prawdziwe<sup>17</sup>. Metoda ta nie eliminuje każdej możliwej niezgody, ani jej całkowicie nie może wyeliminować, ale może uczynić rozbieżności pomiędzy niektórymi zdaniami czymś sensownym, co może zająć, gdy obaj rozmówcy mają pewną wspólną podstawę, co do której obaj się zgadzają. Na tym polega słynna zasada życzliwości (*the principle of charity*), którą Davidson uznaje za podstawę uzyskiwania porozumienia pomiędzy ludźmi mówiącymi innymi językami, czy też inaczej rozumiejącymi świat. Zasada życzliwości nie jest czymś, co możemy sobie wybrać lub nie, jest bowiem ona na nas wymuszana przez okoliczności i potrzeby naszej komunikacji; jeżeli bowiem chcemy rozumieć innych, musimy uznawać, że oni mają generalnie rację, kiedy mówią to, co mówią. Davidson konkluduje zatem: „Gdzie tu jest miejsce na relatywizm? Odpowiedź polega, jak sądzę, na tym, że o różnicach w schematach pojęciowych musimy powiedzieć to samo, co powiedzieliśmy o różnicach w przekonaniach: [najpierw] poprawiamy jasność [dokonanego przekładu], a potem zabieramy się do [zrozumienia] deklaracji odmienności pomiędzy schematami czy przekonaniami drogą poszerzania podstawy, która jest wspólna dla przekładalnych już [fragmentów] języka czy podzielanych opinii. W istocie nie można ich w ogóle jasno odróżnić. Jeżeli przekładamy jakieś obce nam zdanie, odrzucane przez tych, którzy je wypowiadają, przy użyciu zdania, do którego [prawdziwości] my jesteśmy głęboko przywiązani na podstawie życia naszej wspólnoty, możemy tę różnicę nazywać różnicą w schematach pojęciowych; jeżeli dopasujemy dane na jakieś inne sposoby, może będzie rzeczą bardziej naturalną mówić o różnicy w przekonaniach. Ale gdy inni myślą w sposób całkowicie odmienny od naszego, żadna

<sup>17</sup> Ibidem, s. 196.

zasada ogólna, ani odwołanie się do doświadczenia nie wymusi na nas ustalenia, czy różnica ta leży raczej w przekonaniach, czy może w pojęciach. Możemy więc, jak sądzę, powiedzieć, że próba podania trwałego znaczenia idei relatywizmu pojęciowego, a przez to idei schematu pojęciowego, nie wygląda lepiej, gdy opiera się na częściowej niemożności dokonania przekładu, ani wówczas, gdy opiera się na jego całkowitej niemożności (...). Byłoby jednak rzeczą równie błędną oznajmić chwalebna wieść, że cała ludzkość – a przynajmniej wszyscy mówiący językami – podzielają jeden wspólny schemat pojęciowy i ontologię. Ponieważ, skoro nie możemy nadać sensu stwierdzeniu, że schematy pojęciowe są różne, nie możemy też sensownie mówić, że wszystkie one są jednym i tym schematem<sup>18</sup>.

Nie mogąc więc sformułować sensownie pojęcia odmiennych schematów pojęciowych, nie możemy nadać żadnego sensu relatywizmowi głoszącemu – całkowitą czy częściową – niewspółmierność schematów pojęciowych. Jak stwierdza bowiem Davidson, kryterium schematu pojęciowego, który jest odmienny od naszego, sprowadza się do tego, że winniśmy go uznać za w znacznej mierze prawdziwy, ale nieprzekładalny na nasz schemat. „Pytanie, czy jest to kryterium użyteczne, jest pytaniem o to, czy potrafimy zrozumieć pojęcie prawdy odniesione do języka niezależnie od pojęcia przekładalności. Odpowiedź brzmi, według mnie, że nie jesteśmy go w stanie zrozumieć niezależnie od pojęcia przekładalności<sup>19</sup>”.

Przytoczony argument antyrelatywistyczny Davidsona ma dwa aspekty. Uwydatnia, że na mocy narzuconej nam okolicznościami życiowymi zasady życzliwości wobec cudzego poglądu na świat, czy wobec obcego nam schematu pojęciowego, możemy wchodzić z powodzeniem w proces rozumienia i komunikacji z kimś, kto nimi włada. W istocie, analizując przypadek totalnej nieprzekładalności języków, Davidson twierdzi, że jeżeli coś jest zupełnie nieprzekładalne na nasz własny język, to właściwie nie może być uznane – dodajmy o sobie: przez nas – za język w ogóle. Przekładalność jest bowiem warunkiem czy kryterium „językowości” – uznawania czegokolwiek za język<sup>20</sup>. Zazwyczaj bowiem działamy w oparciu o instynktowne założenie, że to, co robi Quine’owski tubylec w sytuacji radykalnego przekładu, to są zachowania językowe, oraz że przynajmniej w pewnej mierze jego sposób myślenia jest podobny do naszego. Różnica pomiędzy Quine’em i Davidsonem polega zatem na tym, że pierwszy, mówiąc o obserwacji empirycznej dostępnej obu rozmówcom rzeczywistości, jako kryterium orientacji w świecie i weryfikacji hipotez dotyczących znaczeń wypowiedzi tubylca twierdzi, że zachodzi możliwość, iż wszyscy tkwimy w całkowitym błędzie (*massive error*) co do tego, co sądzi i mówi nasz

<sup>18</sup> Ibidem, s. 197–198.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 194.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 185–186.



interlokutor, a także co do tego, jak rzeczywisty świat w ogóle się ma. Podobny argument rozważał w *Kratylosie* Platon, doceniając jego siłę. To, co Davidson uznaje za zbiór założeń składających się na wymuszane na nas życzliwe zachowanie wobec obcego, Quine uznaje za główne źródło niepewności co do adekwatności przekładu, który jest niedookreślony empirycznie. Niedookreślenie empiryczne jest z kolei spowodowane tym, że nie mamy dostępu do czystego doświadczenia („rzeczy samych w sobie”), ponieważ dochodzą one do nas poprzez filtr naszej struktury pojęciowej. Tym samym traci swoje uzasadnienie stara dystynkcja na twierdzenia analityczne i syntetyczne.

Davidson argumentuje, że to relatywistyczne i sceptyczne rozumowanie opiera się na rozróżnieniu czystego schematu pojęciowego oraz czystej treści, tj. rzeczywistości, która oczekuje na ujęcie w ów schemat. Wydaje się jednak, że argument Davidsona nie całkiem dowodzi tego, czego pragnie on dowieść, ponieważ Quine nie zaprzecza, iż istnieje możliwość wymiany zdań prowadzącej w rezultacie do sprawnej komunikacji. Tyle tylko, że komunikacja ta opierać się będzie na niczym nie ugruntowanych, arbitralnych oraz *możliwie fałszywych* założeniach, które mogą wchodzić w skład Davidsonowskiej zasady życzliwości.

Jakkolwiek cały antyrelatywistyczny argument Davidsona polega na twierdzeniu, że jest niemożliwe, aby wszystkie lub większość naszych założeń i przekonań o świecie była fałszywa, należy – wbrew jego orzeczeniu – uznać, iż sprawność w praktycznej komunikacji nie jest dowodem na ich prawdziwość. Podobny tok rozumowania obiera Andrew N. Carpenter, który w swojej analizie antysceptycznego i antyrelatywistycznego argumentu Davidsona pisze: „argument [Davidsona] zdaje się dowodzić, że niemożliwe jest totalne nieporozumienie, ale nie dowodzi, że totalny błąd [*massive error*] nie jest możliwy. Bądź co bądź »uważać coś za prawdziwe« nie jest koniecznym tym samym, co »sądzić o czymś zgodnie z prawdą«”<sup>21</sup>.

Należy jednak zwrócić uwagę na to, że Davidson nie tyle dowodzi czy argumentuje na rzecz tezy, że totalny błąd jest niemożliwy, ile po prostu tak tylko orzeka. Pisze np.: „Przekład jest możliwy dzięki temu, że możemy *a priori* wykluczyć ewentualność totalnej pomyłki. Nie może być poprawna taka teoria przekładu, która skłania człowieka do uznawania bardzo wielu fałszywych zdań: ogólnie musi być tak, że dane zdanie jest prawdziwe, gdy ktoś uzna je za prawdziwe”<sup>22</sup>. Strategia formułowania tez, bez wsparcia ich odpowiednio silnymi argumentami jest – jak zauważa Margolis – najczęstszą, jeżeli zgoła nie

<sup>21</sup> A.N. Carpenter *Externalism and the Unintelligibility of Massive Error* 1990, esej nie publikowany. Jednak już Platon (por. *Kratylos*) miał świadomość, iż posługując się językiem możemy unikać popadania w sprzeczności, ale nie znaczy to, że taki język prawdziwie opisuje rzeczywistość.

<sup>22</sup> D. Davidson *Thought and Talk*, w: *Inquiries into Truth and Interpretation*, s. 168–169. Por. J. Margolis *Donald Davidson's Philosophical Strategies*, w: C.C. Gould i R.S. Cohen (red.) *Festschrift for Marx Wartofsky*, Kluwer Academic Publishers, Amsterdam 1993, s. 461–492.

jedyną strategią Davidsona. Typowe wypowiedzi Davidsona mają na celu sformułowanie – jak sam stwierdza – „istotnych części schematu, którym my wszyscy z konieczności posługujemy się w celu rozumienia, krytykowania, wyjaśniania i przewidywania myśli i czynów”<sup>23</sup>. Margolis negatywnie oceniając Davidsonowski sposób filozoficznej argumentacji, czy też raczej jej całkowity brak, stwierdza: „Rozpatrując sprawy w ten sposób, Davidson konstruuje swoje artykuły jako okazyjne omówienia, których celem jest odparcie lokalnych i chwilowych prowokacji, w miarę jak się pojawiają, cały czas wiodąc nas ku samozacierającemu się odtworzeniu »schematu, jakim my wszyscy z konieczności się posługujemy« – którego siła *nie zależy* od żadnych przygodnych umiejętności argumentacyjnych. Szczerze mówiąc idea polega na tym, że odtworzenie tego schematu nie ma charakteru opowiedzenia się po stronie żadnej z wielu rywalizujących koncepcji – jak to się na przykład dzieje w teoretyzowaniu na temat języka, wiedzy, rzeczywistości, prawdy postulującej związek między poznającym a tym, co poznawane. Nie jest [teoria Davidsona] formą filozoficznej terapii – czy też uzdrawiania (przynajmniej częściowo wittgensteinowskiego, częściowo arystotelesowskiego, w części zaś pragmatycznego) – mającego na celu odtworzenie (w sposób wolny rzekomo od wszelkiego teoretyzowania) tego, co jest konieczne, istotne, uniwersalne, niezmienne, wszechobecnie implikowane przez wielką masę centralną naszych zwyczajnych działań praktycznych”<sup>24</sup>.

Najważniejszym wątkiem Davidsonowskiej krytyki idei schematu pojęciowego jest próba dyskredytacji tej kategorii na podstawie stwierdzenia, że relatywizm schematów pojęciowych nie da się sformułować bez założenia istnienia neutralnej, niezależnej od jakichkolwiek schematów pojęciowych rzeczywistości empirycznej, złożonej z czystych faktów, rzeczy samych w sobie, które byłyby poddawane „organizacji” poprzez ich ujmowanie w ramy określonej siatki pojęciowej. Swoje zarzuty wobec takiego pojmowania schematów pojęciowych kieruje przeciwko Kuhnowi, Feyerabendowi, Whorfowi, a także i Quine’owi, przypisując im przyjmowanie tego rzekomo naturalnego podziału na świat czystych faktów i rzeczy oraz słowa (pojęcia), w których są one następnie opisywane i które – jakkolwiek umożliwiają poznawcze ujmowanie rzeczywistości – powodują ich zniekształcenia, a tym samym logiczną możliwość totalnego błędu. Bez względu jednak na to, czy rzeczywiście poszczególni wymienieni filozofowie popełnili ów błąd, czy nie – jeżeli w ogóle jest to zarzut uzasadniony i faktycznie pozbawiający sensowności ideę relatywizmu – można nadać sens relatywizmowi bez przyjmowania założenia o istnieniu „neutralnej” rzeczywistości i schematów pojęciowych służących do jej konceptualizacji.

<sup>23</sup> D. Davidson *Structure and Content of Truth*, „Journal of Philosophy” 1990, 87, s. 282.

<sup>24</sup> J. Margolis *Donald Davidson's Philosophical Strategies*, s. 466–467; por. także J. Margolis *The Truth in Relativism*, Blackwell, Oxford 1991, zwi. s. 104–107.

Warto zwrócić uwagę, że Davidsonowskie twierdzenie, iż nie da się nadać sensu idei rzeczy samych w sobie, składających się na „neutralną” rzeczywistość, antycypował Hegel. Rozprawiwszy się z niekoherentnym stanowiskiem Rorty’ego wobec relatywizmu, MacIntyre zauważa: „Można poczuć uzasadnione zaskoczenie, gdy inny wybitny współczesny filozof [Davidson], powtórzywszy istotę Heglowskiego dowodu o nieprawomocności jakiegokolwiek dualizmu rozdzierającego schematy pojęciowe z jednej strony od świata z drugiej, wnioskuje o koniecznej niekoherencji samego pojęcia schematu pojęciowego. Bądź co bądź to właśnie Hegel nadał kanoniczną postać zarówno idei schematu, jak i idei alternatywnych i niezgodnych schematów pojęciowych, co uczynił bez pogwałcenia własnego zakazu przekraczania nieuprawnionych dualistycznych rozróżnień na schemat i treść oraz schemat i świat”<sup>25</sup>. Istotnie; w *Encyklopedii nauk filozoficznych* czytamy bowiem: „Rzecz sama w sobie (...) oznacza przedmiot, o ile abstrahuje się od wszystkiego, czym on jest dla świadomości, od wszystkich jego określeń uczuciowych, jak też od wszystkich dotyczących go określonych myśli. Łatwo dostrzec, co pozostaje: całkowity abstrakt, zupełna pustka, coś określonego już tylko jako tamta strona: to co negatywne w stosunku do wyobrażenia, określonego myślenia, itd.”<sup>26</sup>. Hegel podkreśla dalej, że takie coś, co nosi nazwę rzeczy samej w sobie, jest w istocie niczym, jedynie tworem myślenia abstrakcyjnego – „pustego Ja”, jak się wyraża – i pozwala sobie na ironiczny żart, że należy się dziwić powracającemu stwierdzeniu, że nie wiadomo, czym jest rzecz sama w sobie: „Bo przecież nic łatwiejszego, niż to wiedzieć”, sugerując przy tym niedwuznacznie, że łatwo wiedzieć o *niczym* to, co o nim *można* wiedzieć – a mianowicie *nic*<sup>27</sup>. Tamże znajdujemy holistyczne, podjęte przez Derridę, przekonanie, że uznanie czegokolwiek za rzecz, za „coś”, implikuje uznanie istnienia innych rzeczy – w tym podmiotu poznającego i jego określonych własności: „Pojawia się (...) potrzeba poznania tej tożsamości, czyli pustej rzeczy samej w sobie. Otóż poznać nie oznacza nic innego, jak znać pewien przedmiot zgodnie z jego określoną treścią. Ale określona treść zawiera w sobie samej wieloraki związek i podstawę jego związku z wieloma innymi przedmiotami”<sup>28</sup>. W *Fenomenologii ducha* natomiast, rozważając platoński problem możliwości wypowiedzenia za pomocą ogólnych nazw treści dotyczącej jednostkowego przedmiotu Hegel stwierdza, że nie

<sup>25</sup> A. MacIntyre *Relativism, Power, and Philosophy*, w: K. Baynes, J. Bohman, T. MacCarthy (red.), *After Philosophy. End or Transformation?*, The MIT Press, 1988, s. 387.

<sup>26</sup> G.W.F. Hegel *Encyklopedia nauk filozoficznych*, § 44, s. 102.

<sup>27</sup> W innym miejscu Hegel pisze: „Już przedtem omawiając istnienie, byt sam w sobie, wspomnieliśmy o rzeczy samej w sobie i zwróciliśmy przy tym uwagę, że rzecz sama w sobie jako taka nie jest niczym innym jak tylko pustą abstrakcją od wszelkiej określoności i że *nie można oczywiście nic o niej wiedzieć* właśnie dlatego, że ma ona jakoś być abstrakcją od wszelkiego określenia”, por. G.W.F. Hegel *Nauka logiki*, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1968, t. II, s. 182.

<sup>28</sup> G.W.F. Hegel *Encyklopedia...*, op. cit., § 46, s. 103.

można nadać sensu idei przedmiotu jednostkowego poznawanego w „ramach zmysłowej pewności” i „że nie jest w ogóle możliwe, byśmy ten czy inny byt zmysłowy, będący przedmiotem naszego mniemania, mogli w ogóle kiedykolwiek wyrazić słowami”<sup>29</sup>, a nasza próba ujęcia tego w słowach spowodowałyby, że rzecz sama zdołałaby w tym trakcie zbutwieć<sup>30</sup>. Odrzucenie trzeciego dogmatu empiryzmu przez Hegla, zgodne z postulatami Davidsona, implikuje także niesłuszność Russellowskiej idei, iż można nawiązać kontakt epistemologiczny z rzeczywistością samą za pomocą procedury ostensywnej, która skłoniła Russella do uznania, że jedyną nazwą własną jest wskazujące „this”. Hegłowska krytyka idei wskazywania („Wskazuję ten tu kawałek papieru jako jakieś »tu«, które jest »tu« także innych »tu«, czyli w sobie samym prostym zbiorem wielu »tu«, tzn. *czymś ogólnym*”<sup>31</sup>) jest pod wieloma względami analogiczna do Wittgensteinowskiej, sformułowanej niezależnie od Hegla, krytyki definicji ostensywnych.

Ze ściśle analogicznych argumentów Hegla i Davidsona wynika, że pojęcie neutralnej, biernej rzeczywistości może być co najwyżej pozbawionym wszelkiej konkretnej, praktycznej treści postulatem czystego rozumu. Nie oznacza to jednak, że Davidson ma rację twierdząc, iż nie można sformułować stanowiska relatywistycznego bez popadania w trzeci dogmat empiryzmu, tj. w odróżnianie neutralnej rzeczywistości od schematów pojęciowych służących do jej ujmowania.

Wystąpienie Davidsona spotkało się z nie tylko z aprobatą racjonalistów, ale także zmobilizowało relatywistów do wykazania, że jego rozumowanie nie prowadzi do oczekiwanego przezeń wniosku. Jedną z takich prób jest negatywny argument Thomasa Nagela, który całą koncepcję Davidsona uznaje za idealistyczną. W istocie można odnaleźć pewne podobieństwa między transcendentalem idealizmem Kanta, a filozofią Davidsona, której celem jest – jak widzieliśmy – odtworzenie schematu myślenia, którym my wszyscy z konieczności się posługujemy. Jednakże nawet Kantowski argument transcendentálny może być uznany pod pewnymi warunkami za relatywizm: „Gdyby można było wykazać, że istnieją konieczne warunki możliwości doświadczenia, możliwości języka, itd., wówczas byłyby one uniwersalne, tj. musiałyby obowiązywać we wszystkich kulturach, w których relatywizm w dowolnej formie może być sformułowany. Ten krok w kierunku łagodnego absolutyzmu można zakwestionować, jeżeli się przyzna, że samo pojęcie transcendentálnego argumentu jest zależne od kultury. Takie sugestie zostały zarysowane w pismach pewnych radykalnych feministów, dla których nawet logika arystotelesowska jest narzędziem, za pomocą którego biali mężczyźni klasy średniej na Zachodzie

<sup>29</sup> G.W.F. Hegel *Fenomenologia ducha*, t. 1, przeł. A. Landman, PWN, Warszawa 1963, s. 118.

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 128.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 129. Por. Wittgensteinowską krytykę tej procedury, *Dociekania filozoficzne*, § 27–34.

zachowują swą hegemonię społeczną<sup>32</sup>. Konstrukttywizm Kantowski nie jest oczywiście relatywizmem, ale unika relatywizmu dlatego, że „jest zwieńczony twierdzeniem o unikalności, jaką Kant przypisuje formom sądu. (...) Gdyby to »zwieńczenie« zostało usunięte, otworzyłoby to pole dla relatywizmu epistemologicznego, a nawet ontologicznego. Teza łącząca relatywizm ontologiczny i epistemologiczny brzmiałaby wówczas następująco: »Istnieje nieskończenie wiele systemów pojęciowych, każdy spośród nich w zastosowaniu do nieorganizowanego doświadczenia stwarza pewien świat, wiedza o tym świecie zaś odzwierciedla w pewien fundamentalny sposób ten system. Nie istnieje kryterium oceny alternatywnych konstrukcji z uwagi na ich prawdopodobnienie do jakiegoś jednego świata, nie istnieje też kryterium wyboru unikalnego systemu wiedzy«<sup>33</sup>.

Thomas Nagel sformułował argument analogiczny do powyższego; pragnie on podważyć cały projekt Davidsona mający na celu wykazanie, że wszyscy jesteśmy zmuszeni stosować jeden jedyny system pojęciowy i że alternatywa dla niego jest racjonalnie nie do pomyślenia. Nagel parafrazuje argument Davidsona sprowadzając go do twierdzenia, iż nie dysponujemy takim ogólnym pojęciem prawdy, które swym zakresem wykraczałoby poza prawdziwość tych wszystkich możliwych zdań sformułowanych w języku zrozumiałym dla nas lub istot do nas podobnych, lub które mogłyby być przełożone na język zrozumiały dla nas lub istot do nas podobnych. Nagel sądzi, że argument ten jest analogiczny do argumentu idealistycznego Berkeleya, u Berkeleya bowiem, hipoteza o istnieniu czegokolwiek bez umysłu, który by postrzegał to, co istnieje, jest sprzeczna z warunkami myślenia, natomiast u Davidsona nie do pomyślenia jest hipoteza o istnieniu schematu pojęciowego, który byłby „dla nas” niezrozumiały i nieprzekładalny na nasz język. Innymi słowy z argumentacji Davidsona wynika, że realisci są w błędzie, jeżeli sądzą, iż dysponują ideą realności wykraczającą poza to, co możliwe do pomyślenia przez ludzkie istoty.

Czy jednak można pomyśleć o istnieniu rzeczywistości, która jest dla nas nie do pomyślenia? Nagel twierdzi, wbrew Davidsonowi, że zupełnie sensowne jest przekonanie, iż istnieje jakaś rzeczywistość, która wykracza poza pojmowanie, do jakiego zdolni jesteśmy my, racjonalne ludzkie istoty. Swoje twierdzenie opiera na analogii, jaka zachodzi między nami, dorosłymi ludźmi, a innymi zwyczajnymi istotami ludzkimi, niezdolnymi zrozumieć świata rzeczy, który jest doskonale zrozumiały dla nas, lub choćby między nami samymi na etapie, gdy mieliśmy określony pogląd na to, co istnieje w świecie, a nami na innym etapie, gdy uznaliśmy istnienie rzeczy, które wcześniej nie przychodziły nam do głowy. Ludzi takich możemy uznać za racjonalnych, ich język za przekładalny na część naszego języka, a mimo to zachodzi między nami a takimi istotami niebagatelna

<sup>32</sup> R. Harr, M. Krausz *The Varieties of Relativism*, Blackwell, Oxford 1996, s. 31.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 20.

różnica. Różnica ta to różnica między schematami pojęciowymi, językami czy też koncepcjami świata (albo samymi „światami”, w których zamknięciu żyjemy, jak mawiał Kuhn), pomiędzy którymi nie zachodzi całkowita przekładalność, ponieważ nie wszystko, co da się wyrazić w jednym z tych schematów, da się wyrazić w innym.

Jeżeli takie istoty ludzkie mogą istnieć obok nas, to możliwy jest do pomyślenia świat, w którym nie byłoby nas, lecz byłyby on zamieszkały przez istoty myślące zgodnie z innym schematem pojęciowym. Uznawałyby one wówczas za istniejące inne byty, niż my obecnie uznajemy, albo skromną część tych bytów, które my uznajemy obecnie za istniejące. Ponadto, jak często tego dowodzą nowe wyniki w badaniach nad strukturą materii, musimy niekiedy rewidować nasze pojęcia, odrzucać stare schematy, wypracowywać nowe, jak gdyby „dorastać” do nowych sytuacji, które są zupełnie inne od dawnych. Podobnie jak istnieją istoty intelektualnie mniej zaawansowane od Davidsonowskich „nas”, równie dobrze możemy sobie wyobrazić inne istoty, znacznie bardziej zaawansowane od nas, dla których świat składa się z rzeczy przez nas (jeszcze?) nie do pomyślenia. „Wówczas istoty te byłyby w stanie powiedzieć o nas – tak samo, jak my jesteśmy w stanie mówić o innych istotach – że istnieją pewne rzeczy w świecie, które są dla nas nie do pomyślenia. Następnie musimy sobie wyobrazić tylko, że świat jest taki sam, z tym tylko, że te wyższe istoty nie istnieją. Wówczas to, co mogłyby one powiedzieć, gdyby istniały, pozostaje prawdziwe. Stąd możemy wnioskować, że istnienie nieosiągalnych aspektów rzeczywistości jest niezależne od tego, czy są one do pomyślenia przez jakikolwiek istniejący umysł”<sup>34</sup>.

Nagel wskazuje więc, że możemy nadać sens pojęciu rzeczywistości mimo tego, że nie jest nam ona „dana”, że jej (jeszcze) nie poznaliśmy w całej pełni. Tak sformułowane pojęcie rzeczywistości można w pewnym sensie uznać za generalizację naszych systematycznie dokonywanych odkryć, że dotychczas mieliśmy o czymś pojęcie, które jednak teraz uważamy za niedoskonałe, i że teraz rozumiemy to lepiej. Generalizacja polega tu na tym, że z takich doświadczeń indukcyjnie wnioskujemy, iż *zawsze jest i zapewne będzie coś, co nam dotychczas umykało i co może być przedmiotem naszego przyszłego zrozumienia, które jest nam jeszcze niedostępne, a co jest ewentualnie zrozumiałe przez inne istoty o potężniejszych umysłach, lub co będzie zrozumiałe dla nas, gdy nasz umysł spotężnieje – to także jest przecież możliwe*. Wnioskiem, jaki mamy prawo wyprowadzić z tego uogólnienia, jest, że to coś, co (na razie) pozostaje nam (jeszcze) nieznanie, jest tak samo realne jak to, co już znamy. Wynika stąd także i to, że *sceptycyzm i relatywizm nie tylko nie są przeszkodą w głoszeniu stanowiska realistycznego, lecz że są one – wbrew krytykom – nieodłącznymi elementami postawy realizmu: sceptycyzm w odniesieniu do zdobytego już*

<sup>34</sup> T. Nagel *The View From Nowhere*, Oxford University Press, New York–Oxford 1986, s. 95–96.

poznania implikuje wniosek, że istnieje coś, czego jeszcze nie poznaliśmy, relatywizm w odniesieniu do własnego epistemologicznego punktu widzenia implikuje, że możemy nie mieć racji, że racja może przypadać komuś usytuowanemu w innym punkcie widzenia. Sformułowanie odpowiednika „tego, co rzeczywiste” w sposób proponowany przez Davidsona, tj. jako to, co już jest nam znane, jest zaś równoznaczne z idealistycznym stanowiskiem Berkeleya, według którego to, co istniejące, jest tożsame z tym, co poznane.

Wynika stąd, że realizm filozoficzny zakłada nie tyle tezę o poznawalności rzeczywistości, co raczej założenie, że naszemu poznaniu może się wymykać coś, czego skutek tego wymknięcia nie znamy, lecz co – mimo tego – istnieje. Podobnie ideę rzeczywistości definiuje Žižek, który starając się objaśnić Lacanowskie pojęcie „tego, co Realne”, twierdzi, że jest to byt, który nie istnieje w taki sposób jak przedmioty, o których mówimy zazwyczaj, że istnieją. Mimo to wywiera on pewną „strukturalną przyczynowość”, może wytwarzać ciąg skutków w symbolicznej rzeczywistości podmiotów<sup>35</sup>. „To, co Realne jest bytem, który musi być skonstruowany *post factum*, abyśmy mogli wyjaśnić odchylenia zachodzące w naszej strukturze symbolicznej”. (...) To, co Realne, jest z jednej strony bazą, fundamentem procesu symbolizacji, czyli to, co Realne, poprzedza w pewnym sensie porządek symboliczny i w dalszej kolejności podlega procesowi strukturyzacji, gdy zostanie uchwycone w sieci symbolicznej. (...) Ale to, co Realne, jest zarazem produktem, pozostałością, resztką, odpadkiem tego procesu symbolizacji, jest nadmiarem, który umyka symbolizacji, i co jest wytwarzane przez samą symbolizację. Mówiąc po heglowsku, to, co Realne, jest zarazem zakładane i postulowane przez to, co symboliczne”<sup>36</sup>.

Inaczej formułując ten wniosek możemy stwierdzić, że istnieje wyszydzana przez Davidsona „neutralna”, może nie tyle „niepojmowalna”, co „(jeszcze) nie pojęta” rzeczywistość, która może być próbnie ujmowana przez różne, mniej lub bardziej udane, niewspółmierne schematy pojęciowe. Prowadzi to do wniosku, że obalenie relatywizmu poprzez zakwestionowanie istnienia odmiennych schematów pojęciowych nie powiodło się.

W odmienny sposób do problemu relatywizmu podchodzi MacIntyre. Omawia on to zagadnienie w kontekście tradycji rywalizujących między sobą o przetrwanie oraz z perspektywy osoby zamieszkującej dwie odmiennie tradycje, która dzięki temu potrafi władać językami obowiązującymi w obu odmiennych wspólnotach równie sprawnie, co pozwala jej docenić fakt ich wzajemnej niepełnej przekładalności<sup>37</sup>. MacIntyre proponuje rozważyć konkretną sytuację człowieka żyjącego w XVI lub XVII wieku, władającego biegle dwoma różnymi językami, np. językiem Zuni i irlandzkim z tego okresu, oraz – co za tym idzie

<sup>35</sup> S. Žižek *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London–New York 1989, s. 163.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 162, 169.

<sup>37</sup> A. MacIntyre *Relativism, Power, and Philosophy*, op. cit., s. 385–411.

– posiadającego równie dobrą wiedzę na temat dwóch całkowicie odmiennych sposobów życia, właściwych odrębnym wspólnotom władających tymi językami. MacIntyre nakłania nas do zastanowienia nad sytuacją tego człowieka, którego okoliczności zmuszają do wyboru życia w jednej z tych doskonale mu znanych wspólnot.

Można przypuścić, że każdy ludzki język jest przynajmniej w jakiejś części przekładalny na inny język, ale nie można powiedzieć, iżby każdy język był całkowicie przekładalny na inny. Fakt zakłóceń i barier w sprawnej komunikacji jest niezaprzeczalny, gdy rozważamy zagadnienie przekładalności w terminach konkretnych wspólnot językowych i trudności, przed jakimi stają ich członkowie wówczas, gdy dochodzi do konfrontacji z kulturą i językiem obcej wspólnoty. Bariera nieumiejętności przełożenia wypowiedzi reprezentanta obcej nam wspólnoty jest przede wszystkim spowodowana ograniczonością naszej wiedzy o tradycji jej życia. Fakt, iż pewne części jednego języka są przekładalne na inny w dość łatwy sposób, nie musi oznaczać, że cała reszta danego języka jest przekładalna bez problemów, albo że w ogóle jest przekładalna. *Istotną częścią autentycznej, poprawnej znajomości dwóch bardzo różnych od siebie języków u jednej i tej samej osoby jest to, że ma ona zdolność do jasnego odróżniania tych części języków, które są wzajemnie przekładalne, oraz tych, których przełożyć się nie da.* Wszelako należy zauważyć, „że uznanie nieprzekładalności nie pociąga za sobą uznania jakichś koniecznych granic dla rozumienia [obu języków]. I odwrotnie, jeżeli rozumiemy całkowicie to, co jest wypowiedzane w jakimś języku, innym od naszego, nie pociąga to za sobą tego, że potrafimy przełożyć to, co rozumiemy. Właśnie zdolność zarówno do rozumienia, jak i do rozpoznawania częściowej nieprzekładalności tego, co się rozumie, składa się na specyficzne, społeczne, pojęciowe i językowe cechy charakterystyczne, które są typowe dla przedstawionej przeze mnie sytuacji granicznej obrazującej położenie dwujęzycznego człowieka stojącego przed wyborem członkostwa w jednej lub drugiej spośród dwóch rywalizujących społeczności językowych”<sup>38</sup>.

Przygodne cechy położenia tego człowieka powodują, że jego wybór jest wyborem nie tylko pomiędzy dwoma językami, ale także między dwoma wzajemnie niezgodnymi konceptualizacjami rzeczywistości. Jest to wybór nie tylko pomiędzy dwoma wzajemnie niezgodnymi zbiorami przekonań o świecie, ale również pomiędzy zbiorami przekonań tak ustrukturyzowanych, że każdy z nich posiada własne standardy prawomocności i uzasadniania. Ponadto, wybór ten musi się dokonywać jedynie za pomocą tych zasobów, jakich dostarczają owej osobie oba znane jej języki. Z tego powodu wykluczona jest możliwość odwołania się do pewnego neutralnego czy niezależnego standardu racjonalnego uzasadnienia, dzięki któremu osoba ta mogłaby w niearbitralny

<sup>38</sup> Ibidem, s. 393.



i neutralny sposób uzasadnić wybór jednej spośród dwóch konkurencyjnych struktur pojęciowych czy światopoglądowych, a wraz z nią jednego spośród dwóch sposobów życia, ponieważ dostępne jej środki rozstrzygnięcia pomiędzy nimi należą albo do jednego, albo do drugiego z tych języków. Każdy z tych zbiorów standardów wykazuje zaś, że z jego punktu widzenia, pojęcia wspólnoty, której zbiór ten jest częścią, panujące w niej przekonania i wartości są uzasadnione, podczas gdy konkurencyjne nie są: „Tu właśnie dwa rywalizujące schematy pojęciowe wchodzą ze sobą w konfrontację. Dla tych, którzy kulturowo i językowo zdolni są zamieszkiwać tylko jedną [z tych wspólnot], nie ma żadnego problemu. Lecz dla wymyślonej przez nas osoby, która ma zdolność rozumienia ich obu, ale która jest zmuszona wybrać zamieszkanie tylko w jednej z nich, sama natura wyboru – jeżeli jest to osoba wystarczająco samoświadoma – musi dokonać transformacji sposobu jego czy jej rozumienia prawdy i racjonalnego uzasadniania. Albowiem on czy ona nie będzie w stanie znaleźć zastosowania dla pojęć prawdy i uzasadniania, które byłyby niezależne od standardów albo jednej albo drugiej społeczności. Nie ma żadnego dostępu do rzeczy samych, które nie byłyby konceptualizowane za pomocą pewnych terminów; terminów, które z kolei nie zakładałyby prawdziwości raczej jednego zbioru twierdzeń i nie odrzucały drugiego zbioru. Hegłowski zakaz odwoływania się do jakiejś pozapojęciowej rzeczywistości nie jest przekroczony. Członkowie każdej społeczności, posługując się własnymi kryteriami tożsamości i różnicy dostrzegają, że jest to jedna i ta sama rzeczywistość, o której wygłaszają swoje twierdzenia. Niewspółmierność i niezgodność nie są ze sobą niezgodne. Jedynym sposobem na poprawną charakterystykę tak przedstawionego położenia naszej wyimaginowanej osoby jest ten pochodzący od Platona. Osoba ta bowiem będzie musiała dokonać reinterpretacji predykatów »jest prawdziwe« i »jest uzasadnione« w taki sposób, że ich przyszłe użycie oznaczać będzie dla niej nie więcej niż »wydaje się prawdziwe tej konkretnej społeczności« lub »wydaje się uzasadnione tej konkretnej społeczności«. Racjonalny wybór naszej wyimaginowanej osoby dokona jej transformacji w relatywistę”<sup>39</sup>.

Osoba, która jest doskonale obeznana z dwiema różnymi tradycjami zna język drugiej wspólnoty tak samo dobrze jak język pierwszej. Kryterium takiej znajomości jest to, że ta osoba może bez przeszkód uchodzić za pełnoprawnego obywatela jednej i drugiej wspólnoty. Znajomość taką osiągnąć może ktoś, to faktycznie zamieszkiwał obie te wspólnoty na przemian przez całe swoje życie.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 394–395. MacIntyre podkreśla, że Hegel, który przed Davidsonem sformułował tezę o niemożliwości odróżnienia schematu pojęciowego od treści przezeń ujmowanych, nie sądził, iż uniemożliwia to sformułowanie relatywistycznej idei dwóch odmiennych schematów pojęciowych. W szczególności obszerne Hegłowskie omówienie dwóch systemów myślowych, jakimi były Oświecenie i sprzeczna z nim wiara religijna, wykazuje w przekonaniu MacIntyre’a, że możliwe jest sformułowanie idei relatywizmu bez popadania w trzeci dogmat empiryzmu. Por. G.W.F. Hegel *Fenomenologia ducha*, t. II, „Walka Oświecenia z przesądami”, op. cit., s. 128–167.

Jest to zupełnie inna znajomość niż ta, którą posiadł ktoś, kto jedynie potrafi przyporządkowywać zdania swojego języka zdaniom innego: „Kwestia odkrycia tego, co jest niedostrzegalne [w sensie tego, co jest nieprzekładalne] jest w rzeczywistości sprawą dwóch etapów; na pierwszym z nich zyskujemy znajomość drugiego języka jako *drugiego pierwszego języka* [*second first language*], a dopiero na drugim etapie uprzytomniamy sobie, że nie jesteśmy zdolni przenieść na pierwszy tego, co teraz potrafimy powiedzieć w naszym nowym drugim pierwszym języku...”<sup>40</sup>. Dopiero ktoś spełniający warunek możliwości pełnego uczestnictwa w praktykach konstytuujących odrębne wspólnoty rozumie i w pełni docenia faktyczną i konkretną niewspółmierność pomiędzy dwoma opanowanymi przez siebie językami. Tym samym jego rzekomo jednorodna, wykuta z jednego kamienia filozoficznego racjonalność ulega rozszczepieniu na dwa konkurencyjne schematy pojęciowe w jego własnym umyśle, choćby był najbardziej racjonalny.

Należy w tym momencie podkreślić antydarwinowską wymowę przedstawionego powyżej rozumowania MacIntyre’a, wynika bowiem z niego jednoznacznie, że zrozumiałość innych języków czy schematów pojęciowych – podana przez Davidsona jako wystarczający argument na rzecz przekonania, iż idea wzajemnie niezrozumiałych czy nieredukowalnych schematów pojęciowych jest niekoherentna – nie stanowi argumentu rozstrzygającego przeciwko relatywizmowi, ponieważ ten właśnie fakt, iż jesteśmy zdolni rozumieć różne schematy pojęciowe i języki jest wystarczającym dla nas świadectwem ich niecałkowitej przekładalności, a co za tym idzie, mamy świadomość, że treści wyrażalne za pomocą jednych, nie dadzą się przenieść bez utraty czy modyfikacji znaczenia. Jest to nic innego, jak teza relatywizmu semantycznego. Co ważniejsze, MacIntyre pokazuje, że aby wykazać sensowność pojęcia relatywizmu, nie trzeba się powoływać na ideę radykalnej, całkowitej nieprzekładalności, posługuje się bowiem przykładem częściowej nieprzekładalności. Wykazaną przez MacIntyre’a nieskuteczność Davidsonowskiego globalnego argumentu przeciwko relatywizmowi podkreślają również Rom Harr i Michael Krausz: „Słabość tego argumentu jest oczywista. Jak MacIntyre i inni wykazali, nie musimy definiować inności danego schematu pojęciowego za pomocą jego nieprzekładalności na pewne terminy naszego schematu pojęciowego. Antropologom lingwistycznym doskonale znane jest zjawisko zrozumiałości nie opartej na przekładalności. Potrafimy zrozumieć obcy nam schemat pojęciowy, na przykład terminy oznaczające uczucia u Ifaluków, za pomocą gromadzenia przybliżonych werbalnych odpowiedników i umiejscawiania nieprzekładalnych terminów w obszernym repertuarze anegdot ilustrujących zasady ich użycia. Ludzie w rzeczywistości mówią więcej niż jednym językiem i nie twierdzimy, że

<sup>40</sup> A. MacIntyre *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame University Press, Notre Dame 1988, s. 387.

przez uczenie się innego języka dokonują oni poszerzenia swego pierwszego języka. A jeżeli argument ten nie jest skuteczny w odniesieniu do języków, to z całą pewnością nie jest skuteczny w odniesieniu do schematów pojęciowych<sup>41</sup>.

W ten sposób tradycyjna idea racjonalności mającej idealnie jednoczyć wszystkich i ostatecznie uniemożliwiać jakąkolwiek różnicę zdań traci swój pozorny sens i staje się tym, czym w istocie zawsze była: jedną z licznych i najpotężniejszych Platońskich fantazji. To tylko wina filozofii, że postanowiła się uczynić zbiorem przypisów do tej części jego filozofii.

Jednym z przyjętych stereotypów jest powszechne, lecz błędne przekonanie, że wszystkie punkty widzenia i schematy pojęciowe są z punktu widzenia relatywisty „tak samo dobre”. Jednakże już Protagoras, pierwszy i zapewne jeden z największych relatywistów, odróżniał „[większą lub mniejszą] prawdziwość” danego schematu pojęciowego od jego „bycia lepszym lub gorszym”. Innymi słowy nie można udzielić odpowiedzi na Platońskie pytanie: który ze schematów pojęciowych jest (bardziej) prawdziwy, jeżeli prawdziwość definiujemy w kategoriach tradycyjnej oświeceniowej epistemologii jako Prawdziwość, widzianą zapewne z punktu widzenia Boga, którą udało się człowiekowi podejrzeć dzięki swemu udziałowi w boskiej władzy racjonalności. Jak bowiem Protagoras odpowiedział Platońskiemu Sokratesowi, nie ma mniemań *bardziej lub mniej prawdziwych*, są tylko *lepsze lub gorsze*; nie wszystkie więc są „tak samo dobre”. Podobnie w perspektywie MacIntyre’a, po odrzuceniu podstaw oświeceniowej uniwersalistycznej epistemologii, problem relatywizmu może więc przybrać formę zagadnienia, który z konkurencyjnych schematów pojęciowych, ucieleśnionych w swych tradycjach, jest lepszy lub gorszy względem siebie, co jest bliskie pogładowi Protagorasa<sup>42</sup>. Pierwsze ze sformułowań problemu relatywizmu bowiem, „epistemologiczne”, jest na gruncie filozofii moralności MacIntyre’a pozbawione sensu, ponieważ odebrał on sens ponadhistorycznemu, absolutnemu i niezależnemu od tradycji wzorcowi racjonalności, który w ogóle umożliwia jego sformułowanie. Pozostaje sformułowanie drugie, które można tymczasowo określić mianem „aksjologiczno-praktycznego”. To z kolei, co jest „lepsze” lub „gorsze”, zawsze zależne jest od jakiejś wspólnoty i tradycji, z punktu widzenia której rozpatrujemy daną rzecz. Odpowiedź MacIntyre’a na tak sformułowany problem musi mieć więc charakter nie uniwersalistyczny, lecz historycystyczny i pragmatyczny właśnie dlatego, że tylko w takich kategoriach problem ten daje się w ogóle sensownie sformułować.

Tradycje bowiem – tak jak teorie lub paradygmaty naukowe – niekiedy upadają. Możliwość ich upadku lub zwycięstwa pozwala sformułować charakterystyczne dla samych tych tradycji kryteria oceny innych tradycji, jak również

<sup>41</sup> Por. R. Harré, M. Krausz *Varieties of Relativism*, op. cit., s. 96.

<sup>42</sup> Platon *Teajtet*, 167 ab.

ich samych, podobnie jak poszczególni ludzie są w stanie na mocy przyjętych przez siebie kryteriów zwycięstwa i porażki osądzać, czy w konkretnych zmaganiach zwyciężyli, czy też przegrali. Ktoś, kto systematycznie nie jest w stanie przyznać się do popełnionych błędów i uczyć się z nich, ma w istotny sposób zakłócone postrzeganie rzeczywistości, co wiąże się z istotnymi zagrożeniami dla jego przetrwania<sup>43</sup>. Również tradycja musi dysponować kryteriami oceniania poszczególnych własnych poczynań w kategoriach porażki lub sukcesu. Pojęcia „porażki” lub „zwycięstwa” tradycji – tak samo jak jednostek – uzyskują sensowność, jeżeli założymy, że tradycje – lub raczej wspólnoty będące ich nosicielami – mogą wchodzić ze sobą w relacje agonistyczne (rywalizacyjne) tak samo jak jednostki.

Przyjmowane na gruncie danej tradycji badawczo-praktycznej kryteria implikują zazwyczaj słuszność wyników tej tradycji, z której się wywodzą, a zarazem niesłuszność wyników innych tradycji. Tego rodzaju zbiorowy solipsyzm (lub „etnocentryzm”) ulega załamaniu, gdy dana tradycja napotyka inną i podejmuje z nią rywalizację; w toku owej rywalizacji kształtują się antagonistycznie zdefiniowane pojęcia zwycięstwa i porażki obowiązujące na gruncie *obu* rywalizujących tradycji. Wspólność tych kryteriów umożliwia przedstawicielom jednej ze współzawodniczących tradycji zrozumienie, że na mocy przyjętych kryteriów systematycznie doznają porażki; zrozumienie to z kolei może się dla nich stać motywem do przeformułowania i reformy swojej tradycji, aby dorównać efektywności tradycjom konkurencyjnym. Jeżeli jednak ich próby kończą się niepowodzeniem, to znaczy jeżeli ich wysiłki spełnienia wymogów wynikających z konfrontacji z obcymi tradycjami – a także z wewnętrznego dążenia do jej usprawnienia – spotykają się z kolejnymi porażkami, a zarazem jeżeli jedna z rywalizujących tradycji uzyskuje systematycznie efekty spełniające w ich oczach wymogi pozwalające uznać je za zwycięstwo, wówczas są zmuszeni stwierdzić – *na mocy reguł racjonalności przyjętych przez siebie w ramach własnej tradycji* – że ta konkurencyjna tradycja jest lepsza od ich własnej i na mocy tych samych zasad racjonalności muszą uznać jej wyższość.

Tę samą ideę można sformułować z perspektywy tradycji, która z punktu widzenia zamieszkujących ją ludzi systematycznie odnosi zwycięstwa w rywalizacji o wyjaśnianie lub narracyjne usensownianie pewnych zjawisk. Jeżeli zatem wskutek spotkań takiej tradycji z inną powiedzie się jej wykonanie zadania przebudowy siebie samej pod naciskiem racjonalnych rozważań – płynących z wnętrza samej tej tradycji albo też z zewnątrz – i jeżeli uda się jej zarazem przedstawić bardziej przekonujące wyjaśnienia własnych defektów i słabości oraz wad swoich przeciwniczek, niż wyjaśnienia zaoferowane przez tradycje jej przeciwne, a wszystko to w sposób zgodny z kryteriami obowiązującymi na

<sup>43</sup> Jest to m.in. teza tzw. ewolucyjnej teorii epistemologicznej Karla Poppera, por. *Wiedza obiektywna*, przeł. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1992.

gruncie tej tradycji (które to kryteria w trakcie tej procedury same ulegają rewizji i poszerzeniu na różnorakie sposoby) wówczas rzecznicy tej tradycji mogą z dużą dozą ufności przyjąć, że zamieszkiwana przez nich tradycja, której zawdzięczają treść swego życia moralnego i praktycznego, potrafi znaleźć siły, aby skutecznie stawić czoła przyszłym wyzwaniom. Dzięki temu bowiem – poprzez takie ewolucyjne zmagania o przetrwanie z innymi tradycjami – teoria rzeczywistości zawarta w sposobie ich myślenia i działania okazuje się najlepszą z dotychczasowych teorii.

Tradycyjne w filozofii semantyczne i epistemologiczne rozważania prowadziły zazwyczaj do skrajnych konkluzji. Filozofowie mający upodobanie do prostoty i harmonii dowodzili, że idea całkowicie nieprzekładalnego, niezrozumiałego języka jest nieprzekładalna i niezrozumiała – że sama idea takiego języka nie da się sformułować. Inni, na podstawie podobnych rozumowań dochodzili w racjonalny sposób do konieczności przyjęcia słabszej lub silniejszej tezy relatywizmu. Kluczem do zrozumienia zupełnie nowego podejścia do sprawy przez MacIntyre jest przyjęcie tezy, że nie ma podstaw do przekonania, że rozważania epistemologiczne, semantyczne, logiczne czy filozoficzno-analityczne muszą mieć priorytet w rozstrzyganiu kwestii filozoficznych, takich jaką jest relatywizm<sup>44</sup>. Z jego perspektywy ten właśnie, racjonalistyczny i liberalny sposób rozstrzygania problemów zostaje uznany za swego rodzaju tradycję, jedną z wielu, za jeden z wielu – niekoniecznie przekładalnych na inne – języków. Wynika stąd radykalne sformułowanie relatywizmu, które poddaje analizie MacIntyre: „Jeżeli jedyne dostępne nam standardy racjonalności to te, które są dostępne nam poprzez i dzięki tradycjom, to żadna kwestia sporna pomiędzy opozycyjnymi tradycjami nie jest racjonalnie rozstrzygalna. Uznanie czegoś lub wyprowadzenie jakiegoś wniosku może być racjonalne względem standardów pewnej racjonalności, ale nie musi być racjonalne samo w sobie. Niemożliwa jest racjonalność jako taka. Każdy zbiór standardów, każda tradycja ucieleśniająca zespół standardów ma tak samo wiele i tak samo mało praw to tego, aby zabiegać o naszą akceptację, jak każda inna”<sup>45</sup>.

Jednym z pierwszych kroków w analizie tak sformułowanego przez MacIntyre’a relatywizmu jest próba sformułowania zasad racjonalnej akceptacji twierdzeń w ramach różnych tradycji. Pisze w tej sprawie: „Racjonalne uzasadnienie [teorii praktycznego postępowania, praktycznych sądów i działań konstytuujących i wyodrębniających opozycyjne względem siebie tradycje], które uzyskują one w ramach tradycji, jest zarazem dialektyczne i historyczne. Są one uzasadnialne o tyle, o ile w historii danej tradycji, w procesie dialektycznego kwestionowania, wykazały swą wyższość wobec historycznych poprzedniczek. Dlatego też takie pierwsze zasady muszą być samooczywistymi

<sup>44</sup> A. MacIntyre *Relativism, Power, and Philosophy*, op. cit., s. 371–372.

<sup>45</sup> A. MacIntyre *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., s. 352.

i samouzasadniającymi się epistemologicznymi pierwszymi zasadami. Mogą być istotnie uznawane za zarówno logiczne, jak i oczywiste, ale ich konieczność i oczywistość logiczna będzie rozpoznawalna jako taka tylko dla i tylko przez tych, których myśl jest ukształtowana przez ten rodzaj schematu pojęciowego, w którym wyłaniają się one jako element kluczowy, w formułowaniu i reformułowaniu teorii inspirowanych przez ten historycznie rozwijający się schemat pojęciowy<sup>46</sup>.

Charakteryzując pojęcie tradycji i proces, któremu każda z nich podlega, MacIntyre pisze: „Tradycje nie zdają kartezyjańskiego testu, który wymaga wychodzenia od niepodważalnych oczywistych prawd; nie tylko bowiem wychodzą one od przygodnej konkretności, ale każda wychodzi z punktu odmiennego od punktów wyjścia każdej innej. Tradycje nie zdają także sprawdzianu heglowskiego, wymagającego od nich okazania, że ich celem jest swego rodzaju ostateczny racjonalny stan, w którym wszystkie one będą dzielić drogi swych myśli. Tradycje są zawsze w nieusuwalny sposób lokalne, wspierające się na konkretności języka oraz społecznego i przyrodniczego, specyficznego dla nich otoczenia... i uparcie odmawiają stania się instrumentami w samorealizacji rzekomego bytu, jakim jest *Geist*”<sup>47</sup>.

Dzięki tego rodzaju ujęciu możliwe okazuje się nie tylko określenie relatywizmu jako niewspółmierności pomiędzy tak pojętymi tworam, jak zdefiniowane przez MacIntyre’a tradycje; sformułowanie tego problemu w zaproponowanych przezeń kategoriach umożliwi zarazem udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy – oraz jak – możliwe jest przekroczenie ograniczeń narzucanych nam przez fakt relatywistycznego zamknięcia w oddzielnych schematach pojęciowych. Pierwszym krokiem tego rozwiązania jest zrozumienie w konkretno-historycznych terminach faktu, że niekiedy tradycje ulegają degeneracji i tracą zdolności sprawnego organizowania procesu poznawczego członkom wspólnot ucieleśniających te tradycje. Stan ten MacIntyre nazywa stanem „kryzysu epistemologicznego”. Warunkiem jego rozwiązania, a zarazem warunkiem ożywienia podupadającej tradycji wspólnoty, jest dokonanie jakiegoś odkrycia lub wynalazku, czy sformułowanie pewnych nowych teorii, które muszą jednak pełnić pewne surowe wymogi. „Po pierwsze, taki – w pewien sposób radykalnie nowy i pojęciowo wzbogacony – schemat konceptualny, jeżeli ma położyć kres kryzysowi epistemologicznemu, musi dostarczyć rozwiązań problemów, które uprzednio wymykały się rozstrzygnięciu w systematyczny i koherentny sposób. Po drugie, musi dostarczyć wyjaśnienia tego właśnie, co spowodowało, że dana tradycja, zanim uzyskała owe nowe zasoby teoretyczne, stała się bezpłodna, nieadekwatna, albo i jedno, i drugie zarazem. I po trzecie, te pierwsze zadania muszą być wykonane w sposób

<sup>46</sup> Ibidem, s. 360.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 361.

ujawniający pewną fundamentalną ciągłość nowej pojęciowej i teoretycznej struktury z przekonaniem, w terminach których tradycja ta była do tego momentu definiowana”<sup>48</sup>.

Dzięki temu MacIntyre może twierdzić, iż możliwe jest, z jednej strony, zadośćuczynienie prawdzie Protagorasowego relatywizmu, zgodnie z którym każda tradycja ma swoją prawdę, a zarazem, poprzez przekroczenie tego relatywizmu, utrzymanie – wbrew Protagorasowi – platońskiego rozróżnienia pomiędzy „tym, co jest prawdziwe”, a „tym, co wydaje się prawdziwe”<sup>49</sup>. Punkt widzenia zwycięskiej tradycji może bowiem wyrażać „ostateczną prawdę”, ale jest to ostateczna prawda zdefiniowana poza absolutystycznym kontekstem, możliwym jedynie na gruncie filozofii „epistemologicznej”, ahistorycznej, pomijającej nieuniknione zdeterminowanie każdego podmiotu poznającego. Owo zdeterminowanie stanowi ograniczenie jego władz poznawczych tylko z perspektywy filozofii absolutystycznej, uznającej istnienie fikcyjnego, ponadludzkiego, absolutnie niezdeterminowanego i nieomylnego podmiotu poznania. Odrzucenie wiary w istnienie takiego podmiotu pozwala dostrzec, że owo „ograniczenie” jest w istocie warunkiem umożliwiającym zaistnienie jakiegokolwiek poznania. Epistemologicznie zdefiniowana idea ostatecznej prawdy jest więc swoistą fikcją, nieosiągalnym, niemożliwym ideałem, który poprzez swą nierealność nie może mieć dla nas żadnego konkretnego znaczenia.

MacIntyre’owskie pojęcie ostateczności prawdy pozwala odrzucić ideę Hegłowskiego finalizmu (lub też ideę „obrazu świata, jakim będziemy dysponowali u kresu dociekań”): zwycięstwo jednej tradycji w rywalizacji z innymi nie może stanowić gwarancji jej absolutnej słuszności w dotychczasowym sensie tej idei: „Racjonalność takiego [konstituowanego przez tradycję i tradycję konstituującego] badania istotnie implikuje koncepcję prawdy ostatecznej, to znaczy takiego stosunku umysłu do poznawanego przez niego przedmiotu, który z uwagi na zdolności tego umysłu jest całkowicie adekwatny. Jednakże należy wykluczyć wszelkie takie rozumienie tego stosunku, zgodnie z którym umysł ów mógłby opierając się na własnych władzach poznawczych wiedzieć, iż jego wiedza jest całkowicie adekwatna; Absolutna Wiedza systemu Hegłowskiego jest – z punktu widzenia konstituowanego przez tradycję – chimerą. Nikt na żadnym etapie nie może wykluczyć możliwości, że jego obecnym przekonaniom i sądom zostanie na różne sposoby wykazana nieadekwatność”<sup>50</sup>.

W ten sposób relatywistyczne wyzwanie, wraz ze sformułowaniem w kategoriach wspólnot, tradycji, odmiennych języków i ich konkretno-historycznej niewspółmierności, doczeka się jednocześnie zaskakującego rozwiązania. MacIntyre jest przekonany, że poza tym dialektyczno-historycznym konteks-

<sup>48</sup> Ibidem, 362.

<sup>49</sup> A. MacIntyre *Relativism, Power, and Philosophy*, op. cit., s. 387, 408.

<sup>50</sup> A. MacIntyre *Whose Justice? Which Rationality?*, op. cit., s. 361.

tem konfliktu pomiędzy konkretnymi, odmiennymi i podległymi ewolucji historycznej tradycjami nie można znaleźć rozwiązania dla problemu relatywizmu. Ten dialektyczno-historyczny wymiar ujawnia bowiem dwa momenty, w których twierdzenia relatywizmu nie są poprawne. Po pierwsze, traci moc kategorię twierdzenie niektórych sformułowań relatywistycznych, że porozumienie pomiędzy członkami różnych wspólnot, tradycji czy narracji nie jest możliwe. Jeżeli jest ono niemożliwe, to jest to tylko logiczna niemożliwość. Nie oznacza to – po drugie – że owa formalna niemożliwość wyklucza możliwość praktyczną, zdefiniowaną w kategoriach przygodnych własności faktycznego procesu komunikacji toczącego się pomiędzy przedstawicielami opozycyjnych tradycji. W perspektywie historyczystycznej, gdzie logiczność i racjonalność zostają przeobrażone w to, czym właściwie są, czyli w jedną z licznych tradycji, i tracą tym samym nadawany im w racjonalistycznych doktrynach status ostatecznego fundamentu umożliwiającego racjonalną dyskusję, logiczna niemożliwość podkreślana przez przedstawicieli filozofii analitycznej ustępuje przez możliwością znajduwaną niekiedy – niekiedy wbrew wszelkiemu prawdopodobieństwu czy rozsądkowi – przez opozycyjne tradycje w toku ich historycznej ewolucji.

#### RELATIVISM: A THREAT OR AN OPPORTUNITY?

Relativism, ever since its initial formulations in ancient Greece, has always been one of the most heatedly criticised and most frequently refuted philosophical conceptions. The aim of the paper is to assess the viability of relativist as well as anti-relativist claims.

Relativism is fundamentally an anti-absolutist doctrine. Accordingly, most of the anti-relativistic strategies strive to formulate some kind of absolute – be it an absolutist God's eye point of view or an absolute unshakeable basis of knowledge which supposedly enables the anti-relativist to achieve absolute truth, supposedly distinct and superior to cognition available to all other, less opportunely situated subjects. My purpose is essentially negative: to subvert the nodal points of some anti-relativistic arguments.

In the final part, MacIntyre's dialectical approach to the problem of relativism is discussed. MacIntyre convincingly shows how it is possible to make sense of the philosophical conception of relativism, but at the same time he also shows how it is possible to deal with the practical problems arising as a result of a meeting and conflict of rival communities, languages, conceptual schemes, etc., and how a solution to those problems becomes practically possible.