

**Daniel Żuromski**

Akademia Pomorska  
w Słupsku

## ARGUMENT PRZECIWKO MOŻLIWOŚCI JĘZYKA PRYWATNEGO W KONTEKŚCIE SPOŁECZNEGO PODMIOTU POZNANIA

*Yet the essentially social character of conceptual thinking comes clearly to the mind when we recognize that there is no thinking apart from common standards of correctness and relevance, which relate what I do think to what anyone ought to think. The contrast between 'I' and 'anyone' is essential to rational thought<sup>1</sup>.*

### Wprowadzenie

W niniejszym eseju chciałbym powiązać i przedyskutować dwa zagadnienia: zagadnienie argumentu z języka prywatnego (dalej AJP), przedstawione w *Dociekaniach filozoficznych* (§§ 243-315) Ludwiga Wittgensteina<sup>2</sup>, oraz problem podmiotu poznania. Pytanie, które będę chciał zadać, ujmę następująco: Czy można przedstawić i uogólnić AJP w taki sposób, aby służył jednocześnie jako kryterium adekwatności społecznie rozumianego podmiotu poznania? Odpowiedź na to pytanie, podana w pierwszej części tego artykułu, będzie twierdząca. W drugiej części będę argumentował, że tego kryterium nie spełnia pewna koncepcja społecznego podmiotu poznania, którą nazwę społecznym kartezyjanizmem. Natomiast w trzeciej

<sup>1</sup> W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, London 1963, s. 16-17.

<sup>2</sup> Zob. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000. Odniesienia do tego dzieła zarówno w tekście głównym, jak i w przypisach będę formułował w postaci przywołania odpowiedniego numeru paragrafu z tekstu.

części wykaże, że tok argumentacji podobny do zaprezentowanego w pierwszej części artykułu można również odnaleźć w pismach Hilarego Putnama w szczególności w jego polemice z Richardem Rortym.

Każda koncepcja podmiotu poznania musi podać opis struktur poznawczych, które umożliwiają wiedzę. Ze względu na klasyczną koncepcję wiedzy<sup>3</sup> jako uzasadnionego, prawdziwego przekonania, musi ona również zawierać teorię, która czyni zadość następującemu wymogowi: Ażeby mieć przekonanie (przyjąć pewnego rodzaju postawę wobec sądu), że *p*, trzeba rozumieć sąd, że *p*; a ponieważ, mówiąc dość swobodnie, nie ma teorii rozumienia bez teorii znaczenia (wszak rozumieć znaczenie wyrażenia to znać jego znaczenie), więc można się spodziewać, że kryteria, jakie nakłada się na koncepcję znaczenia, a co za tym idzie i rozumienia, będą zarazem warunkami, jakie musi spełnić każda koncepcja podmiotu poznania<sup>4</sup>. Powyższe twierdzenie dotyczące pojęć przekonania i rozumienia nie ma na celu sugerować, że aby mieć czy żywić przekonanie, trzeba mieć zdolność do posługiwania się językiem. Raczej ma ono wyrażać przypuszczenie, że przekonanie, pojęte jako uznawanie pewnego sądu lub zdania za prawdziwy (czy też szerzej: za *sluszny*, *trafny*), wymaga uchwycenia, rozumienia tego sądu lub zdania<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Klasyczna koncepcja wiedzy jest narażona na słynne kontrprzykłady podane przez Edmunda Gettier'a, jednakże dotyczą one warunku uzasadnienia wiedzy (tzn. tego warunku, który czyni prawdziwe przekonanie wiedzą), nie zaś rozumienia czy przekonania.

<sup>4</sup> Ostatnie zdanie należy opatrzyć zastrzeżeniem „przynajmniej niektóre kryteria”, ponieważ nie wszystkie kryteria, jakie się nakłada na teorię znaczenia, mają istotne znaczenie dla ujęcia podmiotu poznania. Przez owe kryteria rozumieć takie cechy języka, które każda teoria musi wyjaśnić, aby być teorią znaczenia. Wśród takich cech wymienia się np. produktywność języka oraz kompozycyjność. Głównym założeniem w przedstawionych tutaj rozważaniach jest teza, że jedną z takich cech jest normatywność znaczenia. Drugim ważnym założeniem jest przekonanie, że fenomen normatywności nie tylko winien być odnoszony do języka „publicznego”, ale i do tzw. hipotezy języka myśli. W tym przypadku można mówić również (obok normatywności znaczenia) o normatywności treści stanów mentalnych. W tej ostatniej kwestii zob. P. Boghossian, *The Rule-Following Considerations*, „Mind” 1998, October, s. 513, argumenty na rzecz pierwszego założenia można odnaleźć m.in. w: S. Kripke, *Wittgenstein o regulach i języku prywatnym. Wykład wprowadzający*, tłum. K. Posłajko, L. Wroński, Warszawa 2007 oraz R. Brandom, *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge 1994.

<sup>5</sup> Być może z psychologicznego punktu widzenia ktoś mógłby uznawać pewne zdanie czy sąd za prawdziwy, jednocześnie nie rozumiejąc go. Choć można mieć wątpliwości dotyczące tego, jak dana osoba *identyfikuje* treść takiego sądu czy przekonania, nie rozumiejąc go. Istnieją jednak koncepcje, które próbują nadać sens temu zjawisku, np. koncepcja D. Dennetta podziału pracy doksastycznej w: *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2008. Jednakże w treści

Czy zagadnienie dotyczące AJP ma jakieś istotne znaczenie dla koncepcji podmiotu poznania? Można odpowiedzieć twierdząco, kiedy argumentuje się następująco: teza o niespójności koncepcji języka prywatnego (upraszczając: idei głoszącej, że niemożliwe jest takie pojęcie języka, który może rozumieć tylko jedna osoba i którego odniesieniem przedmiotowym wyrażen tego języka byłyby *prywatne* doznania tejże jednostki<sup>6</sup>) jest tezą o niespójności idei indywidualnego podmiotu poznania – podmiotu autonomicznego i całkowicie odizolowanego od wspólnoty językowej; a skoro tak, to wszelka koncepcja podmiotu poznania, pod groźbą niekompletności lub nietrafności, musi uwzględniać aspekt społeczny. W tym sensie AJP implikowałby społeczną koncepcję poznania, gdyż to, co społeczne, byłoby konstytutywne dla podmiotu poznania. Jednakże można pójść jeszcze dalej i zadać następujące pytanie: Czy można uogólnić AJP w taki sposób, żeby ustanawiał on warunki adekwatności nie tylko dla indywidualnego, ale także *społecznego* podmiotu poznania, którego szczególnym przypadkiem byłby słynny argument Wittgensteina?

Chciałbym podkreślić, że zadanie niniejszego artykułu jest dość skromne: polega ono raczej na wyartykułowaniu pewnej argumentacji (tj. uogólnienia AJP) i zbadaniu wynikających z niej konsekwencji dla różnie pojmowanego podmiotu poznającego, niż jej uzasadnieniu. Również sam AJP jest poniżej potraktowany dość schematycznie, gdyż przy jego omawianiu nie odwołuję się do szerokiej już dziś dyskusji na ten temat ani do egzegetycznych analiz fragmentów z *Dociekań filozoficznych*. Przytoczenie AJP natomiast będzie stanowić punkt wyjścia do ogólniejszych rozważań, mianowicie dotyczących problemu podmiotu poznania. I ostatnia uwaga zanim przejdę do ekspozycji argumentu. Z ostatnich zdań wynika, że przedstawione poniżej rozumowanie nie ma charakteru konkluzywnego, gdyż jego główna przesłanka nie jest uzasadniona. Dlatego wartość sformułowania ta-

---

pojęcia *racjonalnego* podmiotu poznającego, jak się zdaje, zawiera się zasada głosząca, że przyjęcie postawy oceniającej wobec treści przekonania wymaga uprzedniego jej zrozumienia.

<sup>6</sup> Por. następuje uwagi z *Dociekań filozoficznych*: „A czy jest też do pomyślenia język, w którym ktoś na swój własny użytek zapisywałby lub wypowiadał swe wewnętrzne przeżycia – uczucia, nastroje itd.? – Czyż nie możemy tego robić naszym własnym języku? – Nie o to mi jednak chodzi. Wyrazy takiego języka miałby odnosić się do czegoś, o czym wiedzieć może tylko mówiący; do jego bezpośrednich, prywatnych doznań. Druga osoba nie mogłaby więc tego języka rozumieć.” (§ 243). „Jak to jest z językiem opisującym moje przeżycia wewnętrzne, który tylko ja sam potrafię zrozumieć? W *jaki* sposób oznaczam słowami te doznania?” (§ 256). „Natomiast »językiem prywatnym« moglibyśmy nazywać dźwięki, których nikt inny nie rozumie, ja zaś *‘zdaje się rozumieć’*” (§ 269).

kiego rozumowania jest zawsze połowiczna. Jednakże filozoficzna praca, polegająca na uzasadnianiu danego argumentu, musi być poprzedzona jego artikulacją, stąd może płynąć wartość niniejszego artykułu: na wyartykułowaniu pewnego rozumowania oraz zbadaniu jego niektórych konsekwencji.

## Argument

Argument z (niemożliwości) języka prywatnego może być pojmowany jako szczególny przypadek pewnego ogólniejszego (1-6) rozumowania, o ile można wykazać pochodność tego pierwszego argumentu względem drugiego<sup>7</sup>.

A oto przesłanki wspomnianego argumentu:

- (1) Jednym z istotnych warunków (w istocie warunkiem koniecznym) konstytuujących znaczenie i treść stanów intencjonalnych jest normatywność;
- (2) Normatywność znaczenia wyrażań językowych i treści stanów intencjonalnych czy aktów mentalnych określa ich poprawne użycie lub szerzej działanie (właściwe i niewłaściwe użycie wyrażań, czy działanie zgodne lub niezgodne z treścią stanów mentalnych, np. intencji zadziałania w pewien określony sposób);
- (3) Nie sposób zrozumieć znaczenia jakiegoś wyrażenia bez zdolności do właściwego użycia tego wyrażenia (tj. zgodnego z jego znaczeniem), a tym samym zdolności do odróżnienia właściwego od niewłaściwego użycia wyrażenia;
- (4) Przesłanka 3 zakłada, że musi istnieć „struktura”, w ramach której można nadać sens dystynkcji *jest* prawidłowe–*wydaje się* prawidłowe (wszak możliwość oceny zakłada możliwość błędu i trafności), czyli „struktury”<sup>8</sup>, w ramach której możliwa jest ocena *poprawnego* czy *prawidłowego* użycia wyrażań (jak mówi Wittgenstein „chciałoby się tu rzec: *prawidłowe jest* to co mi się *prawidłowe wyda*. To zaś znaczy jedynie, że o ‘prawidłowości’ nie ma tu co mówić” (§ 258)<sup>9</sup>;

<sup>7</sup> Nie twierdzą, że taki argument można odnaleźć w pismach Wittgensteina, tylko że może istnieć ogólniejsza argumentacja, z której słynny argument Wittgensteina można wyprowadzić.

<sup>8</sup> Niewątpliwie mówienie w tym kontekście o „kryterium”, tak jak to czyni Wittgenstein, byłoby właściwsze, niemniej jednak ze względu na przedmiot niniejszej argumentacji sformułowanie „struktura” wydaje się bardziej użyteczne. Cel, dla którego oba te wyrażenia są używane, zdaje się w istocie taki sam, jest nim mianowicie pytanie o możliwość nadania sensu dystynkcji *jest* prawidłowe–*wydaje się* prawidłowe.

<sup>9</sup> Wyróżnienie własne.

(5) Wynika stąd, że tam, gdzie nie jest możliwe nadanie sensu owej dystynkcji, tam nie ma mowy o znaczeniu i intencjonalności.

Teza o normatywności znaczenia i intencjonalności (przesłanki 1-3), dalej nazywana po prostu „tezą o normatywności”, nie jest – jakby się mogło wydawać – twierdzeniem głoszącym, że „znaczenie to użycie” lub innym tego typu sądem, wyrażającym taką lub inną teorię znaczenia. Nie jest to również teza rozstrzygająca o słuszności któregośkolwiek z twierdzeń głoszących, że znaczenie determinuje użycie czy że użycie determinuje znaczenie. Teza o normatywności traktowana jest raczej jako ogólne kryterium adekwatności teorii znaczenia, które każda teoria musi spełnić, o ile rości sobie pretensje m.in. do trafnego opisu naszych praktyk językowych<sup>10</sup>. W sformułowaniu Paula Boghossiana brzmi ona następująco: „każdy zaproponowany kandydat do własności, na mocy której wyrażenie ma znaczenie, musi być taki, że ugruntowuje normatywność znaczenia – powinno być możliwe wyczytanie z każdej własności, co do której przypuszcza się, że konstytuuje znaczenie słowa, jakie jest poprawne użycie tego słowa”<sup>11</sup>. Ogólnie mówiąc, znaczenie danego wyrażenia powinno móc określić sposób poprawnego użycia tego wyrażenia – lub inaczej warunki jego poprawnego użycia, bez względu na to, czy te ostatnie są pojęte w terminach warunków prawdziwości, czy w terminach warunków

<sup>10</sup> Teza o normatywności odgrywa we współczesnej filozofii główną rolę w co najmniej trzech ważnych argumentach filozoficznych: w argumencie przeciwko warunkowo-prawdziwościowej koncepcji znaczenia, w sceptycznej tezie dotyczącej znaczenia, jaką Saul Kripke przypisał Wittgensteinowi, wreszcie w argumencie z języka prywatnego. Na pierwszy z wymienionych argumentów zwrócił uwagę Crispin Wright, zob. np. *Realizm, znaczenie i prawda*, tłum. T. Szubka. W: *Metafizyka w filozofii analitycznej*, red. T. Szubka, Lublin 1996, s. 295-325, a szczegółową dyskusję na ten temat podejmuje Tadeusz Szubka w: *Antyrealizm semantyczny. Studium analityczne*, Lublin 2001. W sprawie drugiego i trzeciego argumentu zob. S. Kripke, *Wittgenstein o regulach...* oraz C. Wright, którego sformułowanie argumentu APJ zostanie omówione poniżej. Należy również wspomnieć o argumentach Donalda Davidsona za anomalnością tego, co mentalne, w których główną przesłanką była teza o normatywności przekonań, a raczej szerzej: postaw propozycjonalnych. Jednakże teza o normatywności bywa kwestionowana przez niektórych filozofów, a za jednego z nich uchodzi Paul Horwich; zob. P. Horwich, *Meaning*, Oxford 1998. Obszerne i systematyczne omówienie problemu normatywności znaczenia wyrażen językowych i treści stanów mentalnych zawiera artykuł: K. Glüer, Å. Wikforss, *The Normativity of Meaning and Content*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Wed Jun 17, 2009 Edition), ed. E.N. Zalta, URL = < <http://plato.stanford.edu/entries/meaning-normativity/>>. W literaturze polskiej zob. K. Posłajko, *Spór o normatywność znaczenia w analitycznej filozofii języka*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 37, z. 1, s. 123-155.

<sup>11</sup> P. Boghossian, *The Rule-Following Considerations...*, s. 513.

słusznej stwierdzalności<sup>12</sup>. Tak więc teza o normatywności znaczenia nie określa wyraźnie samej koncepcji warunków poprawnego użycia wyrażen językowych, ale głosi, że normatywność znaczenia jest cechą, ze względu na którą pomiędzy znaczeniem wyrażenia a jego użyciem musi móc zachodzić pewna relacja, mianowicie taka, że przypisanie wyrażeniu *W* pewnego znaczenia, mówiąc nieco kolokwialnie, powie nam nie tyle, jak *będzie* ono używane przez użytkownika języka, ile jak *powinno* być ono użyte, o ile użycie tego wyrażenia ma być zgodne z jego znaczeniem<sup>13</sup>. Na przykład przypisując nazwie „kot” znaczenie *kot*, wyznaczamy tym samym pewien warunek poprawności, czyli warunek mówiący, kiedy to wyrażenie będzie poprawnie użyte, tj. do kotów i tylko kotów. Rozumienie natomiast znaczenia nazwy „kot” polega na znajomości jej warunków poprawności. Normatywność znaczenia nie jest zatem żadną teorią, ale stanowi konstytutywny element naszych praktyk językowych; element, który ujawnia się w tym, że nasze zachowania językowe oceniamy jako poprawne lub niepoprawne, słuszne lub niesłuszne. Każda teoria претендująca do miana teorii znaczenia musi wyjaśnić ten fenomen.

Powyższe wyjaśnienie tezy o normatywności wydaje się jednak niepełne i zbyt wąskie, gdyż obejmuje tylko „znaczenie wyrażen językowych”, zaś w przesłankach argumentacji jest mowa również o „intencjonalności stanów czy aktów mentalnych”, a raczej w tym ostatnim sensie omawiana właśnie teza występuje we współczesnej filozofii. Otóż nie-

<sup>12</sup> Na ten element zwracają uwagę Boghossian oraz Brandom w *Making It Explicit...* W polskiej literaturze zob. T. Szubka, *Znaczenie, wnioskowanie, obiektywność. O inferencjalizmie Roberta Brandoma*, „Przegląd Filozoficzny” Nowa Seria 2001, 10, s. 173-191 oraz tenże, *Pragmatyczne uwarunkowania znaczenia i prawdy w świetle inferencjalizmu Roberta B. Brandoma*, „Studia Semiotyczne” 2007, nr 1, s. 151-176.

<sup>13</sup> Szubka twierdzi, że „przyjęcie tezy o normatywności znaczenia nie wiąże się zatem z odwołaniem się do jakiegoś szczególnego rodzaju własności czy obiektów, które nie byłyby do przyjęcia dla filozofów o orientacji naturalistycznej” (T. Szubka, *Antyrealizm semantyczny...* s. 234-235), co może sugerować, że teza o normatywności nie stwarza żadnych przeszkód w jej przyjęciu przez zwolennika naturalizmu. Wręcz przeciwnie, nie jest jasne, czy można wygenerować normatywność znaczenia z samego słownika naturalisty (np. w kategoriach dyspozycji do reagowania w pewien sposób lub ogólnie: kauzalnych), tak samo, jak nie jest to jasne w odniesieniu do np. sądów moralnych (nie zakładając jednocześnie, że mają one charakter naturalny). Innymi słowy to, czy w kategoriach przyczynowych da się odtworzyć wymiar powinnościowy lub preskryptywny znaczenia, jest nadal otwartym pytaniem. Por. negatywną opinię wyrażoną przez H. Putnama na ten temat, zreferowaną w ostatniej części tego artykułu. Warto dodać, że w swej książce z 1982 roku S. Kripke użył tezy o normatywności jako argumentu przeciwko dyspozycyjnej teorii znaczenia, co zostało uznane w literaturze przedmiotu za argument przeciwko naturalizacji semantyki.

rzadko traktuje się normatywność znaczenia językowego jako szczególnie przypadek normatywności działań w ogóle. Robert Brandom na przykład przypisuje ten pogląd Wittgensteinowi i wyraża go w następujący sposób: „Aby przedstawić jego tradycyjną rolę, znaczenie wyrażenia językowego musi określać to, jakie byłoby poprawne użycie tego wyrażenia w różnych kontekstach. Rozumienie lub uchwycenie takiego znaczenia jest zdolnością do odróżniania poprawnych od niepoprawnych użyć. Ten pogląd nie jest ograniczony tylko do znaczenia i rozumienia, ale rozciąga się również na takie mające treść stany intencjonalne, jak przekonanie i zamierzanie (*believing and intending*) [...]. Pewna konkretna intencja może ustalać lub nie, jak ktoś *będzie* działał, ale jej treść określa, jak jest *właściwie* (*appropriate*) działać, zgodnie z intencją – mianowicie urzeczywistniając treść tej intencji (*making-true that content*)”<sup>14</sup>.

Niektórzy teoretycy języka podkreślają również, że jedną z cech dystynktywnych tak rozumianej normatywności znaczenia językowego, lub szerzej intencjonalności, jest *możliwość błędu*. Można powiedzieć, że skoro możliwość błędu jest jedną z cech konstytuujących normatywność, to pytanie dotyczące możliwości normatywności będzie w pewnym stopniu pytaniem o możliwość błędu. Na przykład Boghossian, analizując dyspozycyjną teorię znaczenia, stwierdza: „każda teoria, która podobnie jak właśnie rozważana niedojrzała teoria dyspozycyjna po prostu zrównuje to, jakie byłoby poprawne użycie przez mnie wyrażenia z tym, jaką mam dyspozycję do jego użycia, wykluczałaby, na mocy definicji, samą możliwość błędu. A jak Wittgenstein lubił podkreślać, jeśli idei poprawności w ogóle ma być nadany sens, to nie może być tak, że cokolwiek wydaje mi się prawidłowe, jest (z definicji) prawidłowe”<sup>15</sup>.

Interpretacja tezy o języku prywatnym ze względu na tezy 1-5 – gdzie główną przesłankę stanowi teza o normatywności – i jako ich konsekwencja głosiłaby, że owa „struktura” wymieniona w przesłance 4 nie może mieć charakteru indywidualnego, „prywatnego”, gdyż sednem, jak się zdaje, APJ jest następująca teza:

(5') W ramach „prywatnej” przestrzeni mentalnej, umysłu, nie sposób ustanowić dystynkcji na *jest X*, a *wydaje się X*; pojęcie języka między innymi jako zbioru wyrażeń sensownych oraz pojęcie prywatności w ta-

<sup>14</sup> R. Brandom, *Making It Explicit...*, s. 13.

<sup>15</sup> P. Boghossian, *The Rule-Following Considerations...*, s. 531. Tzw. problem błędnej reprezentacji (*misrepresentation*) jest, jak się zdaje, jedną z głównych trudności, które stoją przed realizacją programu „znaturalizowania” semantyki. Zob. G. Botterill, P. Carruthers, *The Philosophy of Psychology*, Cambridge 1999.

kim sensie, w jakim używa go Wittgenstein, wykluczają się wzajemnie ze względu na tezę o normatywności.

Przy eksplikacji powyższej tezy pomocne będzie odwołanie się do artykułów Crispina Wrighta, poświęconych tezie Wittgensteina. Zdaniem Wrighta sedno APJ zawiera dwa twierdzenia, pierwsze głosi, że:

(I) „stwierdzenie” w języku prywatnym dotyczącym wrażeń byłyby sensowne (*contentful*) tylko wtedy, gdyby istniała substancjalna (*substantial*) dystynkcja pomiędzy tym, co wydaje się słuszne dla użytkownika języka prywatnego – lingwisty [mianem „lingwisty” Wright określa hipotetycznego użytkownika języka prywatnego przyp. D.Ż.] – powiedzieć lub pomyśleć, a tym, co rzeczywiście było słuszne; oraz (II) że nie może być żadnej takiej dystynkcji<sup>16</sup>.

Z obu tych twierdzeń (I oraz II) wynika (choć nie jest to sformułowanie Wrighta), *via modus tollens*, że język prywatny nie może być językiem sensownym, a raczej nie może być w ogóle językiem, a co za tym idzie – pojęcie języka prywatnego jest niespójne. Nietrudno zauważyć, że twierdzenie pierwsze (tzn. I) to zwięzłe sformułowanie tezy o normatywności znaczenia, wyrażonej w tezach 1-3. Za przyjęciem twierdzenia drugiego (tzn. II) Wright argumentuje, przedstawiając możliwe stanowiska, jakie zwolennik języka prywatnego mógłby zaproponować, aby spełnić wymaganie wyrażone w twierdzeniu pierwszym, oraz wykazuje, że *żadne* z nich nie jest w stanie ustanowić tej dystynkcji.

Powyższe dwa twierdzenia (I oraz II) łączą się w rozważaniach Wittgensteina nad językiem prywatnym z założeniem dotyczącym natury wiedzy o własnych stanach mentalnych, czyli twierdzeniem głoszącym, że „lingwista musiałby w ten lub inny sposób wywieść semantykę języka prywatnego ze swoich własnych intencji”<sup>17</sup>. Założenie to, stanowiące wymaganie, którego zwolennik języka prywatnego, według Wrighta, nie jest w stanie spełnić, to sedno uwag krytycznych autora *Dociekań filozoficznych* o możliwych mechanizmach ustanawiania znaczenia w języku prywatnym, między innymi takimi, jak „nazywanie” czy „definicja ostenywna”, w których główną rolę odgrywa pojęcie „intencji”<sup>18</sup>.

Wspólnym mianownikiem stanowisk rozważanych przez Wrighta jest „Kartezjańska epistemologia umysłu”, w której wszelkie sądy o wraże-

<sup>16</sup> C. Wright, *Wittgenstein's Later Philosophy Of Mind: Sensation, Privacy, and Intention*, „Journal of Philosophy” 1989, 86, s. 622-634. Numeracja zdań w nawiasach pochodzi ode mnie: D.Ż.

<sup>17</sup> Tamże, s. 622.

<sup>18</sup> Zob. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne...*, §§ 258-260, §§ 262-263, § 265.



niach i doznaniach są modelowane na wzór lub przez analogię do sprawozdań z obserwacji typu „widzę, że ten przedmiot, teraz, jest czerwony”<sup>19</sup>. Prawdziwość (lub ogólniej poprawność) tego sądu zależy od odpowiedniego faktu, mianowicie tego, że *ten przedmiot jest czerwony*, lub inaczej: że ten przedmiot podpada pod pojęcie czerwoności. Podobnie jest, według wspomnianej analogii, w przypadku sądów dotyczących doznań: poprawność takiego sądu zależy od tego, czy dane doznanie (np. doznanie bólu) podpada pod pojęcie (pojęcie bólu), orzekane o nim w odpowiednim sądzie, czy nie. Tak więc wydaje się, że ocena poprawności takiego sądu zależy od tego, czy dany przedmiot podpada pod pojęcie, czy nie. Jednakże aby to ostatnie miało w tym przypadku sens, musi istnieć „pewne niezależne ‘kryterium’ poprawności – pewna metoda, dzięki której lingwista mógłby następnie oceniać sądy, które początkowo uderzyły go jako poprawne. Niemniej jednak prywatność przedmiotu [sądu, czyli doznania – przyp. D.Ż.] oraz pojęcia, pod które lingwista rzekomo [ów przedmiot] podciąga, z konieczności udaremnia, jak zdaje się sugerować Wittgenstein, możliwość wszelkiego takiego kryterium”<sup>20</sup>. A jeśli tak, to: „Chciałoby się tu rzec: prawidłowe jest to, co mi się prawidłowe wyda. To zaś znaczy jedynie, że o ‘prawidłowości’ nie ma tu co mówić” (§ 258).

Jak wspomniałem, Wright rozważa stanowiska, które próbują kwestionować powyższy argument, jednym z nich jest koncepcja odwołująca się do nieomyślności sądów, podważająca główną przesłankę mówiącą, że wymagane jest niezależne „kryterium” poprawności. Otóż wystarczy przyjąć, że sądy dotyczące doznań czy wrażeń mają charakter nieomylny (czyli spełniające warunek: jeśli jestem przekonany, że *p*, to *p*, gdzie „*p*” jest sądem dotyczącym pewnego wrażenia), to dodatkowe „kryterium” okaże się zbędne, gdyż „lingwista ma takie rozstrzygające kryterium w samym fenomenie sądu”<sup>21</sup>. Niemniej jednak Wright argumentuje, że koszty takiego twierdzenia są nie do utrzymania oraz że można się mylić co do własnych stanów mentalnych.

Nie jest moim zadaniem śledzenie lub ocena argumentacji Wrighta, ale wykazanie, że APJ może być traktowany jako szczególny przypadek argumentu 1-5, w którym główną przesłanką w obu przypadkach jest teza o normatywności. Co powyższe rozważania wnoszą dla zagadnienia podmiotu poznania? Pytanie, jakie się nasuwa, brzmi: Czy konkluzja argumentu 1-5 dotyczy tylko struktur poznawczych o charakterze „indywidualowym” (tzn. takich, że do jej wytworzenia nie jest wymagane odwoła-

<sup>19</sup> Przykład ten nie jest zaczerpnięty z prac C. Wrighta.

<sup>20</sup> C. Wright, *Wittgenstein's Later Philosophy...*, s. 623.

<sup>21</sup> Tamże, s. 624.

nie się do czynników społecznych lub do samego społeczeństwa, wspólnoty), czy również „społecznym”? To ostatnie pytanie łączy się z innym: Czy odwołanie się do kategorii „społecznych” usuwa problemy powstałe w ramach wyjaśnień odwołujących się kategorii „indywidualnych”? Wydaje się, że nie, gdyż argumentacja 1-5 uzasadnia tezę:

(6) Wszelką strukturę poznawczą, czy to pojętą jako „umysł”, czy jako „społeczna praktyka językowa”, należy odrzucić, o ile w jej terminach nie jest możliwe odtworzenie dystynkcji pomiędzy *jest* X a *wyduje* się X, a tym samym normatywności znaczenia językowego oraz treści stanów mentalnych; skoro tak, to nie sposób nadać sensu, w ramach tej struktury poznawczej, wyrażeniom takim, jak „X znaczy, że *p*” lub „O rozumie, że *p*”, a to z kolei implikuje, że taka struktura nie może być podmiotem poznania.

Jeżeli powyższe rozumowanie jest poprawne, to można argumentację 1-6 traktować jako kryterium adekwatności podmiotu poznania, przynajmniej w tym sensie, że umożliwia ono odrzucenie tych struktur poznawczych, w ramach których nie można nadać sensu jednemu z wymogów, jakie zostały nałożone na koncepcje podmiotu poznania.

Powyższe rozumowanie może być uznane za dowodzące „zbyt wiele”, gdyż nie tylko zdaje się uzasadniać tezę, że na poziomie pojedynczej osoby nie sposób wytworzyć żadnej struktury o charakterze językowym, ale i na poziomie społecznym, paradoksalnie, trudno sprostać wymogom nałożonym na koncepcje znaczenia. Tak więc, jeśli rozumowanie 1-6 odniesie się do podmiotu społecznego, to będzie wówczas można je odczytać jako argument dotyczący niemożliwości społecznego języka, co byłoby trudne do utrzymania. Jednakże wrażenie owej „paradoksalności” znika wraz z przyjęciem założenia, że tak, jak argument Wittgensteina sformułowany przeciwko idei języka prywatnego może być potraktowany jako odrzucenie tylko niektórych koncepcji umysłu, mianowicie koncepcji kartezjańskich, również argumentacja 1-6 może zostać uznana za odrzucającą pewne koncepcje społecznych praktyk językowych. Innymi słowy, aby uniknąć paradoksalnych wniosków, proponuję odczytanie rozumowania 1-6 jako argumentu, który nie tyle jest „za mocny”, ponieważ odrzuca wszelką koncepcję tego co społeczne, ile jako takiego, który odrzuca pewne koncepcje praktyk społecznych, a w szczególności zbudowane na podstawie społecznego kartezjanizmu – poglądu, o którym będę pisał w drugiej części tego artykułu. Jedną z konsekwencji, jakie płyną ze sposobu uniknięcia wyżej wspomnianej „paradoksalności”, będzie twierdzenie głoszące, że skoro istnieją koncepcje społecznych praktyk językowych, które nie spełniają tezy

6, to niespójność koncepcji języka prywatnego nie jest wystarczającą racją na rzecz społecznego podmiotu poznania.

Tak więc zadowalającą koncepcją społecznych praktyk językowych byłaby taka, która spełnia warunek normatywności znaczenia. Nietrudno jednak zauważyć, że ten warunek jest powiązany z pojęciem obiektywności, a jeśli mamy się odwołać do konstytutywnej roli praktyk językowych dla wyjaśnienia pojęcia normatywności znaczenia, to może pojawić się wątpliwość, czy nie redukuje się tu obiektywności do tego, co społeczne. Jednakże jeśli przyjmujemy, że normatywność znaczenia jest zawsze względna z powodu przyjętych pierwotnie konwencji<sup>22</sup>, to nie wynika z tego, że ruchy w grze językowej, a raczej ich *szuszość*, nie mogą być od nas niezależne. Innymi słowy, nawet jeśli normy są wytworem naszych praktyk językowych (przyjętych konwencji), to nie wyklucza to obiektywności, ale wręcz przeciwnie, *nasza konstytutywna rola* w odniesieniu do norm i reguł z jednej strony czyni owe reguły i normy mniej tajemniczymi, z drugiej zaś jest ona o tyle sensowna, o ile niesie wymóg obiektywności. Ten ostatni warunek można rozumieć pragmatycznie, mianowicie, że tworzenie, ustanawianie norm dotyczących użycia wyrażen jest *implicite* lub *explicite* tworzeniem wymogu lub inaczej podjęciem zobowiązania, którego konsekwencje przekraczają obszar „naszych subiektywnych przekonań” oraz to, o czym jest przekonana wspólnota *jako całość*. Owo zobowiązanie nabywamy, wchodząc do wspólnoty językowej. Jest ono *implicite* lub *explicite* zaakceptowane przez uczestników tych praktyk i tworzy ich konstytutywną część. Tak rozumiane zobowiązanie, które można nazwać zobowiązaniem do obiektywności, również stosuje się do „umysłu” jako „sfery prywatności” i jest jednym z głównych powodów trudności nadania spójnej treści pojęciu języka prywatnego. Otóż ustanawiając normy i reguły języka prywatnego (np. wyrażenie „ból zęba” odnosi się tylko i wyłącznie do *bólu zęba*, który jest pewnym prywatnym doznaniem), podejmujemy jednocześnie zobowiązanie do obiektywności. Mówiąc dość obrazowo: podejmujemy zobowiązanie do „przejścia” od „jestem przekonany, że jest X” do „jest X”,

<sup>22</sup> O tej cesze normatywności znaczenia pisze Szubka: „Mówiąc w dużym uproszczeniu, w procesie rozwoju języka wprowadzano coraz to nowe wyrażenia i ustalano ich znaczenia przez powiązanie tych wyrażen z odpowiednimi przedmiotami, sytuacjami, kontekstem użycia, wnioskowaniami itp. Wszyscy inni, którzy później stawali się użytkownikami tego języka, zobowiązani są do przestrzegania tych ustaleń, czyli do używania języka w sposób normowany przez te ustalenia, a w przypadku, kiedy dojdą do wniosku, że owe ustalenia są niewystarczające lub błędne, do wskazania na sposoby właściwej ich zdaniem korektury. Znaczenie wyrażen językowych jest więc normowane z uwagi lub ze względu na przyjęte ustalenia pierwotne” (T. Szubka, *Antyrealizm semantyczny...*, s. 234).

którego w ramach subiektywnej „prywatności” nie jesteśmy w stanie wykonać<sup>23</sup>. Powyższy wywód można ująć w hasło: Nie ma normatywności bez zobowiązania do obiektywności<sup>24</sup>.

W dalszej części tego artykułu chciałbym poświęcić uwagę pewnej koncepcji społecznego podmiotu poznania, motywacji do jej głoszenia oraz wewnętrznym trudnościom, jakie nią targają. W większości przedmiotem dyskusji będą idee dotyczące podmiotu poznania, oparte między innymi na stanowisku, które w tej kwestii zajmuje R. Rorty. Na koniec zostanie omówiony argument, jaki Putnam wymierza przeciwko Rorty’emu. Będę się starał wykazać, że argument Putnama opiera się na przesłankach podobnych do przesłanek argumentacji 1-6.

## Spoleczny kartezyjizm

We współczesnej filozofii coraz częściej dochodzi do głosu przekonanie, że adekwatny model podmiotu poznania winien być eksplikowany raczej w kategoriach społecznych – rozmaicie pojętych, jak np. konsensus, praktyki społeczne czy gry językowe – niż w kategoriach indywidualnych. Stwierdza się np., że „paradygmat poznawania przedmiotów trzeba zastąpić przez paradygmat porozumienia między mówiącymi i działającymi podmiotami”<sup>25</sup> lub: „jeśli stwierdzenia są uzasadniane społecznie, a nie przez wzgląd na przedstawienia wewnętrzne, których są wyrazem, to usiłowanie wyodrębnienia przedstawień *uprzywilejowanych* prowadzi donikąd”<sup>26</sup>. Ostatni z przywołanych cytatów jest istotny dla wspomnianej tendencji, gdyż ujawnia zarazem jedno z jej głównych źródeł i motywację, mianowicie antykartezyjizm. Tak więc jednym z przekonań współczesnego antykartezyjizmu jest następujące: podmiotem poznania jest podmiot społeczny. Jednakże jeśli zakłada się, że przyjęcie owego przekonania pociąga za sobą odrzucenie kartezyjizmu, to jest to, jak się zda-

---

<sup>23</sup> Takie „przejście” zdaje się miał na myśli Wittgenstein, pisząc: „Dlatego ‘kierowanie się regułą’ jest pewną praktyką. A *sądzić*, że się kierujemy regułą, to nie to samo, co kierować się regułą. Dlatego nie można kierować się regułą ‘prywatnie’; wtedy bowiem *sądzić*, że kierujemy się regułą, byłoby tym samym, co kierować się regułą” (§ 202).

<sup>24</sup> Ostatni akapit może być potraktowany jako uogólnienie i interpretacja niektórych wątków z pierwszych trzech rozdziałów przywoływanej już książki R. Brandom, *Making It Explicit...*

<sup>25</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 335-336.

<sup>26</sup> R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 157.

je, błędne założenie. Poniżej chciałbym nadać treść i uzasadnienie temu twierdzeniu. Główną przesłanką tego twierdzenia będzie teza głosząca, że jeżeli istnieją koncepcje społecznych praktyk językowych, a co za tym idzie – koncepcje społecznego podmiotu poznania, które nie spełniają tezy 6, przedstawionej w pierwszej części tego artykułu, to niespójność koncepcji języka prywatnego nie jest wystarczającym argumentem na rzecz społecznego podmiotu poznania.

Przede wszystkim należy zapytać, jakie rozumowanie może prowadzić do tezy, iż podmiotem poznania jest podmiot społeczny. Punktem wyjścia jest kartezjańska koncepcja umysłu. Jedną z głównych cech kartezjańskiej koncepcji umysłu jest ta, że umysł jest zdefiniowany w kategoriach epistemicznych jako to, co jest *dane* w pewien szczególny sposób. Otóż każda osoba zna swoje stany mentalne (stany przekonaniowe, czy stany fenomenalne, jako odczucia bólu) w taki sposób, w jaki żadna inna osoba nie może w zasadzie poznać. Ostatnie zdanie można również wyrazić mówiąc, że dana osoba ma *uprzywilejowany dostęp* do własnych stanów mentalnych. Pojęcie uprzywilejowanego dostępu może być rozmaicie pojmowane, m.in. może być rozumiane w „mocnym” czy „logicznym” sensie, w którym wyklucza się ignorancję i błąd. Dla danego stanu mentalnego bycie w tym stanie lub posiadanie tego stanu, np. doznania bólu, pociąga za sobą wiedzę, że się jest w tym stanie lub się go ma (tzw. warunek przezroczystości, wykluczający ignorancję); oraz przekonanie, że się jest w pewnym stanie mentalnym, pociąga za sobą bycie w tym stanie (warunek wykluczający błąd). Posiadanie zatem uprzywilejowanego dostępu do własnych stanów mentalnych – w „mocnym” sensie, w którym określane jest również jako posiadanie wiedzy niekorygowalnej o własnych stanach mentalnych – wyklucza błąd i ignorancję<sup>27</sup>.

Powyższe sformułowanie pozwala na określenie, zgodnie z którym umysł to dziedzina, gdzie nie zachodzi dystynkcja na zjawisko i rzeczy-

---

<sup>27</sup> Watro zauważyć, że Brandom przejął od Rorty’ego (R. Rorty, *Incorrigibility As the Mark of the Mental*, „Journal of Philosophy” 1970, 67, s. 399-424) przekonanie o niekorygowalności jako o cesze definicyjnej umysłu w tradycji kartezjańskiej. Jednakże z tą istotną różnicą, że Brandom definiuje niekorygowalność „logicznie” (tj. jak powyżej), natomiast Rorty definiuje tę kategorię „empirycznie”, relatywizując uprzywilejowany dostęp do obecnego stanu badań empirycznych. To ostatnie określenie ma istotne znaczenie dla zrozumienia stanowiska filozoficznego Rorty’ego, zarówno „wczesnego”, gdzie stanowi główną przesłankę eliminatywizmu materialnego, jak i „późniejszego”, w ramach którego „empiryczne” rozumienie uprzywilejowanego dostępu, przy jednoczesnym odrzuceniu pojmowania go na sposób „logiczny”, ma „zasadnicze znaczenie dla poglądów wyrażonych w tej książce” (R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury...*, s. 96).

wistość lub inaczej: dziedzina, w której zjawisko *jest* rzeczywistością; możemy się mylić co do świata zewnętrznego, natomiast co do treści naszych umysłów (lub zawartości naszych idei, jakby powiedział Kartezjusz) mylić się nie możemy; ta właśnie epistemologiczna cecha konstituuje odrębną ontologicznie dziedzinę, którą jest umysł. Tego typu koncepcja jest współcześnie często odrzucana i to z różnych powodów, między innymi dlatego, że jest konstytutywna dla sceptycyzmu oraz dla fundamentalizmu epistemologicznego. Warto na chwilę zatrzymać się przy drugim z wymienionych powodów. Fundamentalizm epistemologiczny sprowadza się do tezy, że wiedza opiera się na pewnym fundamencie. Choć ów fundament może być rozmaicie pojmowany, to ograniczę się do koncepcji, zgodnie z którą fundament wiedzy tworzą tzw. zdania protokolarne lub inaczej: wypowiedzi sprawozdawcze wygłoszone w pierwszej osobie liczby pojedynczej czasu teraźniejszego (np. widzę teraz, że pada)<sup>28</sup>. Tak pojęte szczerze wypowiedzi sprawozdawcze, zgodnie z wyżej omawianą kartezjańską koncepcją umysłu, są niekorygowalne.

Jednym z głównych wątków, jakie Richard Rorty podejmował w pracy *Filozofia a zwierciadło natury*, było twierdzenie, że autorytet epistemiczny przypisywany pewnym stwierdzeniom można wyjaśnić nie tylko poprzez postulowanie pewnego rodzaju bytów (mianowicie przedstawień uprzywilejowanych, jak pojęcia czy dane zmysłowe), do których podmiot ma *bezpośredni* dostęp poznawczy, ale również poprzez odwołanie się do statusu epistemicznego, jaki społeczeństwo przyznaje tym stwierdzeniom; jest to sedno behawioryzmu epistemologicznego, poglądu, zgodnie z którym wyjaśnienie racjonalności i wiarygodności epistemicznej (autorytetu epistemicznego) dokonuje się przez odwołanie do praktyk społecznych<sup>29</sup>. Nie jest moim zamiarem przedstawianie poglądów Rorty'ego dotyczących poznania, ale pokazanie, że jeśli przyjmuje się stanowisko takie, jak np. behawioryzm epistemologiczny, aby odrzucić kartezjańską koncepcję umysłu jako podmiotu poznania, to jest to chybione przedsięwzięcie, gdyż stanowisko Rorty'ego ma cechy analogiczne do cech koncepcji kartezjańskiej<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Argumentem, który prowadzi do tak pojętego fundamentu wiedzy, jest tzw. argument z regresu w uzasadnianiu, w myśl którego sądy uzasadnia się, wyprowadzając je, za pomocą reguł logiki, z innych sądów. Jednakże pod groźbą nieskończonego regresu lub błędnego koła w uzasadnianiu postuluje się istnienie sądów, które są zarazem uzasadnione i nieinferencyjne. Są to tzw. wypowiedzi sprawozdawcze. Ich status jako twierdzeń uzasadnionych wyjaśnia się przez odniesienie do szczególnego typu przedmiotów (uprzywilejowanych przedstawień), które są dane dzięki bezpośredniemu uświadomieniu.

<sup>29</sup> R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury...*, s. 157.

<sup>30</sup> Warto zaznaczyć, że przedstawione tu stanowisko Rorty'ego wspiera się w pewnym stopniu na interpretacjach Habermasa i Putanama. Na temat argumentacji Rorty'ego,

W interesujący sposób przedstawia słynną tezę Rorty'ego Jürgen Habermas: „[...] wraz ze zwrotem pragmatycznym (*the pragmatic turn*) autorytet epistemiczny pierwszej osoby liczby pojedynczej, która dokonuje przeglądu swej wewnętrznej jaźni, jest zastąpiony przez [autorytet epistemiczny] pierwszej osoby liczby mnogiej, przez ‘my’ wspólnoty komunikacyjnej, przed którą każda osoba uzasadnia swoje poglądy”<sup>31</sup>. Jednakże owo „zastąpienie”, które jest pewną egzemplifikacją tezy: podmiotem poznania jest podmiot społeczny, nie mówi nam jeszcze nic w sposób wyraźny o tym, jak pojmować podmiot społeczny lub inaczej: jak rozumieć autorytet epistemiczny w społecznej koncepcji poznania. W tym miejscu chciałbym poczynić dwie ważne uwagi. Otóż tradycyjnie zarówno zwolennicy, jak i zdecydowani przeciwnicy tezy o społecznym podmiocie poznania, *explicite* lub *implicite*, utożsamiali społeczny podmiot poznania z czymś, co zasługuje na miano – zapożyczając sformułowanie od Johna Haugelanda, użytego w nieco innym kontekście – społecznego kartezyjanizmu. Poniżej będę argumentował, odwołując się do rozumowania przedstawionego w pierwszej części tego artykułu, na rzecz tezy, że powinniśmy porzucić koncepcję społecznego kartezyjanizmu. Jednocześnie chciałbym zauważyć, iż ta negatywna ocena nie ma na celu deprecjonowania samej idei społecznego podmiotu poznania. Wręcz przeciwnie, jest zachętą do potraktowania tej idei jako śmiałej hipotezy, w Popperowskim rozumieniu tego słowa, w rozwiązywaniu i stawianiu problemów filozoficznych. W opisie stanowiska społecznego kartezyjanizmu odwołam się w istotny sposób do poglądów R. Brandoma, którego książka *Making It Explicite* stanowi inspirację dla rozważań podjętych w tym artykule.

Charakterystyczną cechą społecznego kartezyjanizmu jest to, że wyjaśnia on dystynkcje *wydaje się* prawidłowe a *jest* prawidłowe, czyli różnienia, które m.in. stanowią o normatywności znaczenia, za pomocą struktury – jak ją nazywa Brandom – ja-my (*I-we*). Zgodnie z tą koncepcją np. poprawne użycie danego wyrażenia oraz użycie, które jest *uznane* za poprawne, są eksplikowane odpowiednio w terminach wspólnotowej akceptacji użycia tego wyrażenia oraz indywidualnej akceptacji użycia tego wyrażenia. Innymi słowy, jest to koncepcja, w której ostatnie słowo w sprawie autorytetu poznawczego, poprawności, słuszności, czy wreszcie wszelkiej kwestii normatywnej ma różnie pojęta wspólnota. Jak stwierdza Brandom, jest to standardowy sposób rozumienia obiektywno-

---

prowadzącej do behawioryzmu epistemologicznego, por. D. Żurowski, *Poznanie jako konwersacja. Uwagi krytyczne*, „Edukacja Filozoficzna” 2006, 41, s. 141-155.

<sup>31</sup> J. Habermas, *Richard Rorty's Pragmatic Turn*. W: *Rorty and His Critics*, ed. R. Brandom, Oxford 2000, s. 36.

ści jako intersubiektywności<sup>32</sup>. Dalej ową strukturę ja-my można interpretować co najmniej na dwa sposoby: po pierwsze na sposób „znaturalizowany”, mówiąc o poprawności czy słuszności jako o regularności lub dyspozycjach wspólnoty do reagowania w pewien określony sposób; po drugie na sposób „normatywny”, tzn. taki, że ponad wspólnotą nie ma żadnego autorytetu i że ów autorytet nie da się zredukować do czegoś bardziej podstawowego, pozanormatywnego.

W swej książce o Wittgensteinie C. Wright utrzymywał pogląd zbliżony do „znaturalizowanej” wersji społecznego kartezjanizmu, twierdząc, że:

[...] to zgoda wspólnoty dostarcza istotnego tła, na którym jest sens myśleć o reakcjach indywidualów jako poprawnych lub niepoprawnych. [...] Żaden z nas nie może jednostronnie nadać sensu poprawnemu stosowaniu języka poza odniesieniem do autorytetu zgody społecznej w tej kwestii; zaś dla samej wspólnoty nie ma żadnego autorytetu, a więc i norm (*standards*) do spełnienia<sup>33</sup>.

Boghossian komentuje tę tezę następująco: „poprawne stosowanie terminu jest zdeterminowane przez *całość* faktycznych (*actual*) dyspozycji danej wspólnoty w odniesieniu do tego terminu”<sup>34</sup>. Tak więc według tej propozycji „poprawne” (np. użycie danego terminu) to zgodne z dyspozycjami własnej wspólnoty językowej. W pierwszej części tego artykułu została przytoczona teza Boghossiana<sup>35</sup>, sugerująca, że w każdej teorii wyjaśniającej znaczenie w kategoriach dyspozycji do reagowania występuje problem wy tłumaczenia faktu błędnego użycia wyrażeń, a co za tym idzie – wy tłumaczenia faktu normatywności znaczenia. Boghossian argumentuje, że teoria dyspozycyjna nie jest w stanie wy tłumaczyć tego faktu bez względu na to, czy odwołujemy się do dyspozycji pojedynczej jednostki, czy do całości dyspozycji danej wspólnoty językowej. W jednym i drugim przypadku możemy mówić o *dyspozycjach* do np. użycia słowa „kot” do psów (gdy zachodzą niestandardowe warunki, np. niewłaściwe światło), a ponieważ zgodnie z teorią dyspozycyjną to dyspozycje wyznaczają ekstensję wyrażenia, zatem ekstensją słowa „kot” byłyby kot-lub-pies, co jest nie do przyjęcia. Teoria ta, aby uchronić się przed tą nie-

<sup>32</sup> R. Brandom, *Making It Explicit...*, s. 593. Niekiedy koncepcje oparte na strukturze ja-my zawierają twierdzenie, że świat nie odgrywa żadnej roli w uzasadnianiu naszych przekonania, a jedynie odgrywa rolę w ich przyczynowym nabywaniu. Taki pogląd między innymi głosi Rorty.

<sup>33</sup> C. Wright, *Wittgenstein on Foundations of Mathematics*, Cambridge 1980, s. 219-220.

<sup>34</sup> P. Boghossian, *The Rule-Following Considerations...*, s. 534.

<sup>35</sup> Wcześniejsze sformułowanie tej tezy jest zawarte w pierwszym rozdziale książki: S. Kripke, *Wittgenstein o regulach...*



chcianą konsekwencją, musiałaby wyodrębnić spośród ogółu dyspozycji tę ich klasę, na mocy której ekstensją słowa „kot” są koty i tylko koty. Jednakże – argumentuje się dalej – trudno zrozumieć, jak taka teoria może wyodrębnić czy uprzywilejować taką klasę, odwołując się do samych dyspozycji czy do pojęcia przyczynowości<sup>36</sup>. Tak więc, jeśli dyspozycyjna teoria znaczenia nie może nadać sensu tezie o normatywności i jej konsekwencjom, co pokazuje w skrótowny sposób powyższy argument, to zgodnie z tezą 6 z pierwszej części tego artykułu powinniśmy ją odrzucić.

Brandom zauważa ponadto, że mamy tu do czynienia z „mitologiczną koncepcją wspólnoty”, która antropomorfizuje to pojęcie. W ramach tej koncepcji sformułuje się twierdzenia, które przypisują wspólnotie pewne postawy intencjonalne, jak np. „akceptowanie”, „uznawanie”; owe wyrażenia mają właściwy sens, gdy się je odnosi do jednostki, zaś w przypadku, kiedy odnosimy je do wspólnoty, można mówić jedynie o sensie metaforycznym.

Jednakże tezę C. Wrighta można również odczytać jako „normatywną” interpretację społecznego kartezyjanizmu. W tej interpretacji źródłem autorytetu epistemicznego i prawomocności, a nawet wszelkiej normatywności jest wspólnota. Nie ma wyższego autorytetu ponad to, co dana wspólnota przyjmuje lub odrzuca, tak w skrócie mogłyby brzmieć tezy tego stanowiska. Choć jest to stanowisko nieredukcyjne (nie usiłuje zdefiniować poprawności czy słuszności w terminach pozanormatywnych), to jednak, podobnie jak wcześniejsze stanowisko, nie potrafi nadać sensu w sposób przekonujący tezie o normatywności. Otóż rozróżnienie *jest X* i *wydaje się X* w tak pojętym modelu społecznym jest możliwe dzięki konfrontacji sądów danego członka wspólnoty z całą wspólnotą, jednakże, jeśli przyjąć założenie, że „ponad” wspólnotą nie ma wyższego autorytetu, to trudno zrozumieć, co mogłoby konstytuować dystynkcję *jest X* a *wydaje się X* dla wspólnoty *jako całości*; a skoro tak, to należy uznać, że sądy takiej wspólnoty mają charakter niekorygowalny w kartezyjańskim sensie, tj. wykluczającym błąd i ignorancję. W sposób dobitny tę tezę wyraża Brandom: „[...] koncepcja ja-my błędnie postuluje istnienie *uprzywilejowanej* perspektywy – mianowicie „my” lub wspólnoty. Obiektywna poprawność twierdzeń (ich prawdziwość) oraz [poprawność] stosowania pojęć jest utożsamiona z tym, co jest uznane przez ów uprzywilejowany punkt widzenia. Owo utożsamienie obiektywności z tak pojętą intersu-

<sup>36</sup> Zob. P. Boghossian, *The Rule-Following Considerations...*, s. 536, gdzie powyższe rozumowanie jest sformułowane bardziej precyzyjnie. W tym artykule autor prezentuje uogólnioną argumentację przeciwko znaturalizowanym teoriom znaczenia czy treści. Pewne aspekty na temat przytoczonego argumentu szeroko i szczegółowo omawia Brandom w *Making It Explicit...*, s. 26-30 i 37-42.

biektywnością jest wadliwe dlatego, że nie pozostawia miejsca dla możliwości błędu w odniesieniu do tej uprzywilejowanej perspektywy. To, co wspólnota *uznaje* za poprawne, *jest* poprawne<sup>37</sup>. A jak uczy nas Wittgenstein: „To zaś znaczy jedynie, że o ‘poprawności’ nie ma tu co mówić”.

Skoro obie wersje społecznego kartezjanizmu prowadzą do konsekwencji, które są nie do utrzymania, proponuję ją odrzucić. Może wydawać się to czymś zaskakującym, że problemy, które pojawiają się na poziomie pojedynczego podmiotu, a w szczególności te argumenty, które wykluczają pojęcie języka prywatnego (była o nich mowa w związku z AJP w pierwszej części tego artykułu), powtarzają się na poziomie społecznym. Wszak właśnie odwołanie się do tego ostatniego poziomu miało wyeliminować problemy tego pierwszego. Ponadto owo „wyeliminowanie” problemów miało prowadzić do twierdzenia, że z tezy o niespójności pojęcia języka prywatnego *wynika* jego społeczny charakter. Przypomnijmy, że sednem AJP jest twierdzenie głoszące, że na poziomie pojedynczego podmiotu nie jest możliwe odróżnienie poprawnego od niepoprawnego użycia wyrażenia należącego do języka prywatnego, a tym samym pojęcie błędnego zastosowania wyrażenia tego języka staje się puste. Przywołanie w tym miejscu poziomu społecznego ma na celu nadanie treści temu pojęciu. Na przykład twierdzi się, że zastosowanie wyrażenia jest poprawne wtedy i tylko wtedy, gdy jest co do niego zgoda powszechna (w tym miejscu pomijam problemy związane z pojęciem prawdy). Ponieważ na poziomie indywidualnym nie można nadać pojęciu błędnego zastosowania żadnego znaczenia, a jest ono konstytutywne dla pojęcia „znaczenia”, to hipotezę języka prywatnego należy odrzucić, *gdyż* język jest z istoty społeczny. Jednakże dotychczasowa argumentacja w tym artykule sugeruje, że nie ma tutaj takiego wynikania. Można tę tezę wyrazić inaczej, mówiąc, że gdy wygłasza się twierdzenia „język jest z istoty społeczny” lub „podmiot poznania jest z istoty społeczny”, to jeszcze się niczego nie powiedziało, w szczególności kiedy dla tego, co społeczne, modelem jest społeczny kartezjanizm, wygłaszane twierdzenie jest fałszywe.

Powyżej zauważono, że odrzucenie społecznego kartezjanizmu nie przekreśla idei społecznego podmiotu poznania. Skoro tak, to należy zapytać, co może stanowić alternatywę dla tak pojętego podmiotu. Jedną z propozycji można odnaleźć w cytowanej już pracy Brandoma. Autor *Making It Explicit* przeciwstawia strukturze ja-my strukturę, którą określa jako ja-ty (*I-thou*). W tej ostatniej działaniu językowe jednostki nie są oceniane (jako poprawne lub niepoprawne, słuszne lub niesłuszne) według faktycznej praktyki językowej wspólnoty lub regularności w niej zachodzących. Zdaniem Brandoma

---

<sup>37</sup> Tamże, s. 599.

jednostki uczestniczące w praktyce językowej – w praktyce, którą określa on mianem gry poszukiwania i podawania racji (*a game of giving and asking for reasons*) – oceniają swe działania językowe, *przypisując* i zarazem samemu *podejmując* zobowiązania (oraz upoważnienia do tych zobowiązań), które owe działania językowe pociągają. W ramach tak rozumianej praktyki językowej „obiektywność jest strukturalnym aspektem społeczno-perspektywicznej *formy* treści pojęciowych. Ciągła możliwość dystynkcji pomiędzy tym, jakie *są* rzeczy, a tym, za jakie są *brane* przez rozmówcę, jest wbudowana w społeczno-inferencyjną artykulację pojęć”<sup>38</sup>. Nie wchodząc w szczegóły omawianej koncepcji, należy zaznaczyć, że ujęcie przez Brandoma społecznych praktyk językowych w ramach struktury ja-ty pozwala uniknąć trudności, z jakimi boryka się koncepcja społecznego kartezyjanizmu, a w szczególności konsekwencją tej teorii nie jest twierdzenie głoszące, że to, co wspólnota *uznaje* za poprawne, *jest* poprawne<sup>39</sup>.

Podsumowując powyższe rozważania, można stwierdzić, że przyjęcie modelu społecznego podmiotu poznania nie oznacza jeszcze „przeskoczenia” na stronę antykartezyjanizmu. Nie jest to równoznaczne z odrzuceniem samego przedsięwzięcia konstruowania społecznego modelu poznania, teza ta natomiast wyznacza warunek adekwatności takiej koncepcji: musi ona nadać sens dystynkcji pomiędzy *jest* X a *wyduje* się X w ramach wspólnoty, czyli podmiotu poznania.

## Argument Putnama

Wiele swych pism Putnam poświęcił zwalczaniu relatywizmu, jest też pomysłodawcą sporej liczby argumentów pokazujących, że relatywizm to samoobalalne stanowisko. Jednakże dla Putnama sam relatywizm jest tylko szczególnym przypadkiem ogólniejszej tendencji – „naturalizmu”. Zdaniem Putnama charakterystycznymi wyróżnikami tak rozumianego „naturalizmu” lub „epistemologii znaturalizowanej” są „scjentyzm” i „fizykalizm”, pojęte jako dążenie do „znaturalizowania fundamentalnych idei teorii poznania, na przykład idei *zasadności* lub *racjonalnej akceptowalności* przekonania”, oraz do „[...] redukcji pojęć ‘intencjonalnych’ czy mentalnych do materialistycznych”<sup>40</sup>. Szczególną odmianą relatywizmu jest relatywizm

<sup>38</sup> Tamże, s. 597.

<sup>39</sup> Dowód tego twierdzenia przedstawia Brandom w ósmym rozdziale w: tamże. Omówienie podstawowych tez jego koncepcji można odnaleźć w: T. Szubka, *Znaczenie, wnioskowanie, obiektywność...*

<sup>40</sup> H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa 1998, s. 263.

kulturowy, który – jak wiadomo – Putnam przypisuje między innymi Rorty’emu; ów relatywizm sprowadza się do twierdzenia, że rozumem „jest to, co zostało jako rozum określone przez normy miejscowej kultury – oto pogląd naturalistyczny inspirowany przez nauki *społeczne*, w tym historię”<sup>41</sup>. Według Putnama należy zachować równowagę pomiędzy następującymi twierdzeniami: (i) mówienie o tym, co „słuszne”, a co „błędne” w jakiegokolwiek dziedzinie, ma sens jedynie na tle pewnej odziedziczonej tradycji; jednakże (ii) same tradycje podlegają krytyce<sup>42</sup>. Relatywizm kulturowy słusznie, zdaniem Putnama, podkreśla tezę pierwszą, natomiast nie jest on w stanie nadać sensu tezie drugiej, gdyż, jak twierdzi, „»normy« wyraźnie lub milcząco akceptowane w danej kulturze lub subkulturze nie *określają*, czym jest rozum, nawet w kontekście, ponieważ *z góry zakładają* rozum (rozsądek) potrzebny do ich interpretacji”<sup>43</sup>. Zdaniem Putnama same pojęcia krytyki i interpretacji norm obecnych w danej kulturze (tj. krytyki przeprowadzonej z punktu widzenia tej właśnie kultury) zakładają pojęcie rozumu, które owe lokalne normy kultury przekracza; jednocześnie eliminacja tak pojmowanego rozumu uniemożliwia podjęcie racjonalnej krytyki norm czy instytucji obecnych w danej kulturze. Twierdzenie to Putnam wyraża stwierdzając, że rozum „w tym sensie jest zarazem immanentny (nie występuje poza konkretnymi gramami językowymi i instytucjami) i transcendentny (jest ideą regulatywną służącą krytyce prowadzenia *wszelkiej* działalności i instytucji)”<sup>44</sup>. Również rezultaty poznawcze (czy to w postaci sądów, czy przekonań), będące wynikiem racjonalnych działań podmiotów

---

<sup>41</sup> Przytaczając racje na rzecz tezy głoszącej, że relatywizm kulturowy jest jednym ze stanowisk mieszczących się w ramach epistemologii znaturalizowanej – Putnam stwierdza, iż relatywizm kulturowy jest „produktem tego samego szacunku dla roszczeń natury, tego samego pragnienia harmonii z obiegową wizją określonej dyscypliny naukowej, z których wyrastał fizykalizm. Różnica w stylu i nastroju zostaje w ten oto sposób wyjaśniona: wzorcem nauki według fizykalizmu jest *twarda* nauka, *fizyka* (co zresztą termin „fizykalizm” sugeruje); dla relatywizmu kulturowego wzorcem jest nauka *mięka*: antropologia, językoznawstwo, psychologia lub historia, zależnie od okoliczności” (tamże, s. 274). Na różnice w pojmowaniu pojęcia „relatywizmu kulturowego” przez Putnama i Rorty’ego zwraca uwagę J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem? Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Poznań 1998. Należy jednak dodać, że w analizie poglądów obu tych filozofów Kmita utożsamia pojęcie „relatywizmu kulturowego” z „relatywizmem pojęciowym”, co może budzić wątpliwości; wszak Putnam, entuzjastyczny zwolennik tezy o relatywizmie pojęciowym, jest zarazem stanowczym przeciwnikiem relatywizmu kulturowego (tamże, s. 46).

<sup>42</sup> H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu...*, s. 271.

<sup>43</sup> Tamże, s. 272.

<sup>44</sup> Tamże.

(zawsze: żyjących w jakiejś kulturze), nie mają charakteru jedynie lokalnego i tymczasowego: nie „mamy żadnego punktu Archimedesowego; mówimy zawsze językiem pewnego czasu i miejsca; niemniej słusność lub błędność tego, co mówimy, nie jest *tylko* tu i teraz”<sup>45</sup>.

Putnama slogan-argument „Rozumu nie można znaturalizować” jest wymierzony między innymi przeciwko tak rozumianemu relatywizmowi i może być potraktowany jako kryterium odrzucające koncepcje modelu poznania, w tym w szczególności – podmiotu poznania<sup>46</sup>.

W książce *Reason, Truth and History* Putnam interpretuje argument Wittgensteina dotyczący języka prywatnego jako „doskonały argument przeciwko relatywizmowi w ogóle”<sup>47</sup> i formułuje go następująco:

Relatywizm nie może ostatecznie nadać jakiegokolwiek sensu dystynkcji pomiędzy *byciem słusznym a myśleniem, że się ma słusność*; a to oznacza, że nie ma ostatecznie żadnej różnicy pomiędzy, z jednej strony, *stwierdzaniem* lub *myśleniem a wydawaniem dźwięków* (lub wytwarzaniem mentalnych obrazów) z drugiej strony. Niemniej jednak oznacza to z kolei (zgodnie z tą koncepcją), że nie jestem *istotą myślącą (thinker)*, ale *jedynie* zwierzęciem. Utrzymywanie takiego poglądu jest zobowiązaniem się do pewnego rodzaju mentalnego samobójstwa<sup>48</sup>.

Putnam w powyższym cytacie sprowadza relatywizm do naturalizmu i dalej wykazuje, że ten drugi pogląd jest nie do przyjęcia (pod groźbą „mentalnego samobójstwa”) ze względu na normatywną konstytucję istoty myślącej. Tak rozumianego elementu „normatywnego” nie sposób, zdaniem Putnama, wyeliminować (zredukować bądź znaturalizować), gdyż należy „uznać, że jedną z naszych najbardziej fundamentalnych samokoncepcyj, jednym z najbardziej fundamentalnych ‘samookreśleń’, jak mówi Rorty, jest to, że jesteśmy *istotami myślącymi*, i że *jako* istoty myślące musimy mieć na względzie, że jest *coś takiego* jak prawda, coś takiego jak trafność o charakterze faktycznym, nie tylko ‘odczuźsławiającym’. A to znaczy, że element normatywny jest nie do usunięcia”<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> Tamże, s. 293.

<sup>46</sup> Ze względu na to, że Putnam przyjmuje tezę o „pierwszeństwie rozumu praktycznego” oraz w duchu pragmatyzmu Jamesa i Deweya, odrzuca dychotomię fakt–wartość, sąd opisujący–sąd oceniający, należałoby raczej potraktować tak interpretowane kryterium jako kryterium podmiotowości w ogóle, bez podziału na rozum teoretyczny i praktyczny.

<sup>47</sup> H. Putnam, *On Truth*. W: tenże, *Words and Life*, Cambridge 1994. s. 122.

<sup>48</sup> Tamże, s. 122. Wyrażenie występujące w oryginalnym tekście *myśleniem, że on ma słusność (Thinking he is right)* zostało zastąpione *myśleniem, że się ma słusność*.

<sup>49</sup> H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu...*, s. 292. Putnam twierdzi, że deflacyjne koncepcje prawdy, w szczególności teoria „odczuźsławiająca”, prowadzą do naturalizmu.

Myślę, że na podstawie powyższych wypowiedzi oraz innych głoszonych przez tegoż filozofa twierdzeń w podobnym kontekście można autorowi *Reason, Truth and History* przypisać argumentację 1-6 lub do niej analogiczną<sup>50</sup>. W słowniku Putnama można to wyrazić następująco: (1)' teza o normatywności *myślenia* (przyjęta jako niewymagająca dalszego uzasadnienia)<sup>51</sup>, głosząca, że jesteśmy istotami myślącymi; (2)' myślenie pociąga za sobą pewnego rodzaju normatywne własności („[...] istnieją *pewnego rodzaju* obiektywne własności słuszności i błędności powiązane z mówieniem i myśleniem”<sup>52</sup>), bez których mówienie byłoby tylko wydawaniem dźwięków; (3)' istnienie tych własności z kolei nadaje sens dystynkcji pomiędzy byciem słusznym a myśleniem, że się ma słuszność; bez tego ostatniego rozróżnienia nie można nadać sensu pojęciu istoty myślącej, zaś utrzymywanie, że nie jesteśmy istotami myślącymi, jest absurdem lub prowadzi do irracjonalizmu: „Z relatywizmem kulturowym łączy się, w gruncie rzeczy, głęboki irracjonalizm, zaprzeczenie możliwości myślenia”<sup>53</sup>.

---

Jednakże nie musi tak być, można głosić np. prosentencjalną teorię prawdy i zarazem utrzymywać, że znaczenie ma charakter nieredukowalnie normatywny. Por. R. Brandom, *Making It Explicit...*, zwłaszcza rozdział 5.

<sup>50</sup> Tzn. zawierający tezy 1-6 (w szczególności główną tezę tego argumentu, czyli tezę o normatywności znaczenia i intencjonalności) oraz dodatkowe inne przesłanki, m.in. zawierające eksplikację pojęcia „myślenia” w terminach znaczenia i intencjonalności oraz parafrazujące „normatywną” tezę o „byciu istotą myślącą” w sensie Putnama w terminach kryterium adekwatności teorii znaczenia.

<sup>51</sup> O normatywności znaczenia Putnam pisze *explicite* w: H. Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge 1988, s. 11. Głosi tam m.in. tezę, że normatywność znaczenia jest jednym z trzech powodów za odrzuceniem współczesnego mentalizmu, do którego zalicza m.in. hipotezę „języka myśli” Jerry’ego Fodora.

<sup>52</sup> H. Putnam, *On Truth...*, s. 322.

<sup>53</sup> Tenże, *Wiele twarzy realizmu...*, s. 274. Należy dodać, że Putnam chciałby ową „normatywną własność” wymienioną w (2)' wyrazić w kategoriach koncepcji prawdy, w której prawdę określa on jako „wyidealizowaną racjonalną akceptowalność”. Ta teza jest jednak kontrowersyjna, gdyż między innymi D. Davidson sugerował wobec koncepcji Putnama zarzut błędu naturalistycznego – „Putnama porównanie rozmaitych prób charakterystyki prawdy z próbami zdefiniowania ‘dobra’, wydaje mi się, jak również Rorty’emu, trafne. Wydaje się jednak stosować również do Putnama utożsamienia prawdy z wyidealizowaną racjonalną akceptowalnością” – D. Davidson, *Afterthoughts*, 1987. W: *Reading Rorty*, red. A. Malachowski, Oxford 1990. Davidson twierdzi, że pojęcie prawdziwości nie może być eksplikowane w terminach „wyidealizowanej racjonalnej akceptowalności”, gdyż wyrażenie „nie jest racjonalnie akceptowalne (w idealnych czy dogodnych warunkach), choć może być prawdziwe” może mieć zawsze sens. Aby koncepcja Putnama odgrywała przeznaczoną jej rolę (m.in. odparcia relatywizmu), nie może być narażona na taki zarzut, ponieważ

Tak więc koniecznym warunkiem *myślenia* jest zachodzenie dystynkcji pomiędzy *jest X* a *wyduje się X*. To, czy Putnama koncepcja prawdy jest konstytutywna dla tej dystynkcji, nie jest jasne. Rorty niedawno również argumentował, że odpowiedź na to pytanie jest negatywna oraz że jeżeli zarzut relatywizmu kulturowego, który Putnam wytacza przeciwko Rorty'emu, jest słuszny, to narażony nań jest również sam Putnam, a jeśli tak, to czy „pragmatyzm” Putnama dostarcza mu odpowiednich narzędzi teoretycznych do tego, aby ów zarzut postawić<sup>54</sup>. Dla obecnych celów nie jest potrzebne referowanie „całego” sporu, jaki ci dwaj słynni filozofowie między sobą toczą, przywołam jedynie, jak się zdaje, jego „najnowszą” fazę, aby wykazać, że głównym zarzutem Putnama wobec Rorty'ego jest wyżej omawiany zarzut „mentalnego samobójstwa”, zaś argumentacją tego twierdzenia są tezy (1)'-(3)'.

Jak już zauważono, jedna z głównych tez Putnama dotyczyła naturalizacji rozumu w koncepcji autora książki *Filozofia a zwierciadło natury*, której następstwem jest zarzut relatywizmu kulturowego; ów autor odrzuca postulowanie jakiegś ponadkulturowej instancji<sup>55</sup>, ze względu na którą możliwe byłoby uprawomocnienie bądź poddanie krytyce przekonań podzielanych przez daną wspólnotę kulturową (i jej instytucje). Teza o naturalizacji rozumu trafnie opisuje stanowisko Rorty'ego, co sam stwierdza w artykule zatytułowanym *Universality and Truth*: „choć sędzę, że Habermas ma zupełną rację [mówiąc], że musimy uspołecnić (socialize) i ujęzykować (*linguistify*) pojęcie ‘rozumu’, postrzegając go jako komunikacyjny, sędzę również, że powinniśmy pójść dalej: musimy znaturalizować (*naturalize*) rozum, zarzucając jego twierdzenie, że ‘pewien moment *bezwarunkowości* jest wbudowany w faktyczne procesy wzajemnego porozumiewania się’”<sup>56</sup>. Naturalizm również jest widoczny w poglądach tego filozofa na uzasadnienie, które traktuje on jako kwestię socjologiczną, dającą się ustalić dzięki obserwacji odbioru stwierdzeń osoby *O* przez członków grupy kulturowej,

---

podważa on zasadność tezy (3)', a w konsekwencji tezę (1)'. Nie wchodząc w szczegóły tego sporu, wystarczy nadmienić, że strategią Putnama odparcia powyższego zarzutu, zresztą jak Davidsona, choć w innym kontekście, jest zarzucenie wymogu podania *definicji* prawdy – koniecznych i wystarczających warunków tego pojęcia.

<sup>54</sup> Szczegółowo te kwestie omawiają: J. Kmita, *Jak słowa łączą...* (zwłaszcza rozdział II) oraz A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Wrocław 1996 (rozdział I).

<sup>55</sup> Zdaniem Rorty'ego odrzucenie takiej instancji nie prowadzi do relatywizmu, ale nieuchronnie do etnocentryzmu (anty-antyetnocentryzmu); por. R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda: Pisma filozoficzne*, t. 1, tłum. J. Margański, Warszawa 1999.

<sup>56</sup> Tenże, *Universality and Truth. W: Rorty and His Critics...*, s. 2.

do której ta osoba przynależy<sup>57</sup>. Omawiając poniżej argument Putnama, nie skupię się na pojęciu prawdy, jak w argumentcie (1)'-(3)', ale na pojęciu uzasadniania. Powodem tego nie jest fakt, że Putnam łączy pojęcie prawdy z wyidealizowaną racjonalną akceptowalnością, ale raczej to, że rozumowanie dotyczące uzasadniania można analogicznie sformułować w odniesieniu do pojęcia prawdy. Jak stwierdza sam Putnam: „[...] trudno przecież być relatywistą kulturowym w jednej z tych kwestii [tj. kwestii prawdy – przyp. D.Ż.] nie będąc nim zarazem w pozostałych [tj. kwestii racjonalnej akceptowalności i uzasadnienia – przyp. D.Ż.]”<sup>58</sup>.

W eseju *Richard Rorty on Reality and Justification* Putnam wyróżnia dwa aspekty stanowiska Rorty'ego w kwestii uzasadnienia: kontekstualistyczny (*contextualist aspect*) oraz reformistyczny (*reformist aspect*)<sup>59</sup>. Ten pierwszy określa on jako następującą zasadę: „być uzasadnieniem to po prostu być uważanym za uzasadnienie przez pewne grono ludzi. Co jest uzasadnieniem, a co nie jest, to [...] pytanie socjologiczne”<sup>60</sup>. Drugi, reformistyczny aspekt koncepcji Rorty'ego Putnam określa, przytaczając następujący cytat autora *Konsekwencji pragmatyzmu*: „[...] w tym procesie gry i konfrontowania ze sobą słowników i kultur wytwarzamy nowsze i lepsze sposoby mówienia i działania – nie lepsze w stosunku do uprzednio znanych norm, lecz po prostu lepsze w tym sensie, że *wydają się* wyraźnie lepsze od poprzednich”<sup>61</sup>. Jednakże Putnam wskazuje, iż jest czymś istotnym dla naszego pojęcia reformy, że to, czy wynik przemian jest dobry (reforma), czy zły (jej przeciwieństwo), jest logicznie niezależne od tego, czy większość ludzi uzna go za taki<sup>62</sup>. Stąd Putnam konkluduje, że przytoczone w powyższym cytacie kryterium reformy nie spełnia swojego zadania, gdyż jego aplikacja nie jest w stanie rozstrzygnąć tego, czy dane normy uzasadnionej stwierdzalności są „lepsze czy gorsze”, a tylko, że „*wydają się* wyraźnie lepsze od poprzednich”. Poniżej mowa będzie tylko o krytyce Putnama dotyczącej kontekstualistycznego aspektu.

Aby oddzielić się stanowczo od kontekstualizmu Rorty'ego, Putnam przyjmuje tezę głoszącą: to, czy jakies twierdzenie jest uzasadnione, czy

---

<sup>57</sup> W języku angielskim to zdanie brzmi: *This is because I view warrant as a sociological matter, to be ascertained by observing the reception of S's statement by his peers*”, por. tenże, *Truth and Progress: Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge 1999, s. 50.

<sup>58</sup> H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu...*, s. 278.

<sup>59</sup> Tenże, *Richard Rorty on Reality and Justification*. W: *Rorty and His Critics...*, s. 84.

<sup>60</sup> Tamże.

<sup>61</sup> Tamże. Cytuję za polskim wydaniem: R. Rorty, *Konsekwencje pragmatyzmu. Eseje z lat 1972-1980*, tłum. C. Karkowski, Warszawa 1998, s. 36.

<sup>62</sup> Tamże, s. 84-85.



nie, nie jest uzależnione od tego, czy większość grupy kulturowej orzekłaby, że jest ono takowe lub nie<sup>63</sup>. Rorty natomiast podaje do owej tezy następujący kontrprzykład: „Cóż być może jakaś większość może nie mieć racji. Lecz przypuśćmy, że każdy we wspólnocie, z wyjątkiem jednej czy dwóch podejrzanych postaci znanych ze stawiania stwierdzeń nawet dziwniejszych niż *p*, myśli, że *O*<sup>64</sup> musi być nieco stuknięty. Myślą oni tak nawet po cierpliwym wysłuchaniu obrony *O* i po ponawianych próbach, aby go odwieść od tego stanowiska. Czy *O* mógłby ciągle zasadnie twierdzić, że *p*?”<sup>65</sup>. Zdaniem Rorty’ego pozytywna odpowiedź na to pytanie możliwa jest tylko przy założeniu, że istnieje „sposób determinowania zasadności *sub specie aeternitatis*, pewien naturalny porządek racji (*natural order of reasons*), który determinuje, zupełnie poza zdolnością *O* do uzasadniania *p* wobec jego współtowarzyszy, czy ma on w rzeczywistości uzasadnienie w utrzymywaniu, że *p*”<sup>66</sup>.

Jak zauważa Putnam, argumentacja Rorty’ego przeciw jego tezie jest niespójna. Przede wszystkim chodzi o następujące zdanie Rorty’ego: „Cóż być może jakaś większość może nie mieć racji” oraz o stwierdzenie, że uzasadnienie jest socjologiczną kwestią. Putnam wyraża ów zarzut następująco:

[...] trudno zrozumieć jak socjolog, jako socjolog, mógłby określić czy *O* w sposób uzasadniony stwierdza, że *p*, *kiedy większość wspólnoty kulturowej O jest odmiennego zdania*. (Jak „Być może jakaś więk-

---

<sup>63</sup> Ponieważ powyższą tezę Rorty cytuje w swym tekście *Putnam a groźba relatywizmu*, który dostępny jest w tłumaczeniu polskim w: *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty’ego*, red. A. Szahaj, Toruń 1995, s. 57-78, ułatwiam sobie sprawę, przytaczając ją za polskim tłumaczeniem; jednakże z jednym wyjątkiem, otóż w tłumaczeniu polskim błędnie przełożono przytoczoną tezę (czyniąc tym samym cały wywód Rorty’ego zupełnie niezrozumiałym). Brzmi ona następująco: „To, czy jakieś twierdzenie jest uzasadnione, czy nie, **jest uzależnione** od tego, czy większość grupy kulturowej orzekłaby, że jest ono takowe lub też nie” (tamże, s. 64, podkreślenie moje: D.Ż.), podczas gdy w oryginale brzmi ona: *Whether a statement is warranted or not is independent of whether the majority of one’s cultural peers would say it is warranted or unwarranted* (H. Putnam, *Universality and Truth...*, s. 84, podkreślenie moje: D.Ż.). Dodam ponadto, że omawiając tezy Rorty’ego z podstawowego dla tego tematu eseju *Putnam a groźba relatywizmu*, korzystał będę również z poszerzonej wersji tego artykułu, przedrukowanego w: R. Rorty, *Truth and Progress...*

<sup>64</sup> Zarówno w tekście oryginału, jak i w polskim tłumaczeniu jako zmiennej nazwowej używa się symbolu *S*, ja jednakże, ażeby zachować konsekwencje całego wywodu, stosuję symbol *O*.

<sup>65</sup> Tenże, *Putnam a groźba relatywizmu...*, s. 65.

<sup>66</sup> Tenże, *Truth and Progress...*, s. 50.

szość może nie mieć racji” może być spójne z twierdzeniem, że co jest, a co nie jest uzasadnieniem dla stwierdzenia czegoś, jest socjologicznym pytaniem? Czy socjolog, jako socjolog, może określić, że większość jest w błędzie? Jak? – Określając, że większość wspólnoty kulturowej zawiera podejrzone postacie? Czy „podejrzone postacie” to socjologiczne pojęcie?)<sup>67</sup>.

Zarzut Putnama można wyrazić, stwierdzając, iż Rorty nie nadał żadnego sensu twierdzeniu: *p* jest uzasadnione, choć większość grupy kulturowej jest odmiennego zdania; jeżeli przyjąć, że to ostatnie zdanie jest sensowne (a trudno temu zaprzeczyć), to Rorty winien wykazać, że na gruncie jego stanowiska można wyjaśnić sensowność tego twierdzenia. Zdaniem Putnama socjologiczna perspektywa nie wydaje się pod tym względem adekwatna. Jednocześnie można dodać, iż jeśli w wyjaśnianiu sensowności powyższego twierdzenia Rorty odwołałby się do takich pojęć, jak „lepsza wersja nas samych”, to również trudno byłoby to uznać za odpowiedź z socjologicznej perspektywy. Identyczny zarzut pod adresem koncepcji Rorty’ego wysuwa Habermas, pisząc, że „socjologizacja (*the sociologizing*) praktyki uzasadniania oznacza naturalizację rozumu”<sup>68</sup>.

Warto odczytać powyższe rozumowanie nie tyle jako dotyczące samego uzasadnienia, ile raczej jako możliwości eksplikacji znaczenia językowego, ogólniej mówiąc dotyczące raczej semantyki niż epistemologii. Otóż jak powiedziano, teza o normatywności nie przesądza tego, czy znaczenie ma być wyrażane w kategoriach warunków prawdziwości, czy warunków stwierdzalności. Rorty, jak wiadomo, odrzuca pierwszą możliwość, gdyż twierdzi, że predykat prawdziwościowy nie ma zastosowania wyjaśniającego<sup>69</sup>. Natomiast powyższy argument Putnama pokazuje, że pojęcie uzasadniania, jakim Rorty się posługuje, jest „niespójne”. Tak więc Rorty’ego koncepcję poznania należałoby odrzucić, ponieważ zgodnie z tą koncepcją nie jesteśmy istotami myślącymi. Jak ujmuje to Putnam: „jeżeli kauzalna opowieść nie ma być i nie powinna być uzupełniona normatywną opowieścią; jeśli nie ma żadnej przedmiotowej własności *zasadności*, powiązanej z pojęciem *stwierdzania*; jeśli prawda nie jest własnością (zaprzeczenie tego, że prawda nie jest własnością jest w istocie głównym tematem wszelkich dyskutowanych teorii); to nie ma żadnego sposobu, na mocy którego wypowiedane przez nas dźwięki [...] byłyby czymś więcej niż ‘wyrazem naszej subiektywności’ [...]. Taka opowieść pomija to, że je-

<sup>67</sup> Zob. H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu...*, s. 84.

<sup>68</sup> J. Habermas, *Richard Rorty’s Pragmatic Turn...*, s. 51.

<sup>69</sup> Zob. R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda...*, s. 192.

steśmy istotami myślącymi. Jeśli ta opowieść jest słuszna, to nie tylko przedstawia mit; sama idea myślenia jest wówczas mitem”<sup>70</sup>.

W niniejszym artykule zostały przedstawione trzy zagadnienia: kryteria adekwatności społecznie rozumianego podmiotu poznania, stanowiące uogólnienie rozważań Wittgensteina nad językiem prywatnym; motywacja – jak się okazało – niewystarczająca do wprowadzenia pewnej koncepcji społecznego podmiotu poznania; oraz polemika Putnama z Rortym jako egzemplifikacja zagadnienia pierwszego.

### **An argument against the possibility of private language in the context of the social subject of knowledge**

In this paper I try to relate and consider two issues, namely the problem of private language argument (PLA) presented in *Philosophical Investigations* (§§ 243-315) and the problem of subject of knowledge. The question I would like to ask is as follows: Can PLA be presented and generalized in such a way to serve as a criterion of adequacy of the social understood subject of knowledge? The answer to this question given in the first part of this article will be affirmative. In the second part in turn I will argue that this criterion is not satisfied by some conception of social subject of knowledge which I will call ‘Social Cartesianism’. In the end I will show that the similar course of argumentation given in the first part of this article can be found in Hilary Putnam’s papers especially in his polemics with Richard Rorty.

---

<sup>70</sup> H. Putnam, *On Truth...*, s. 321.

