

Szymon OLSZYŃKA

Uniwersytet Jagielloński

s.olszynka@gmail.com

NIEOCZEKIWANI SOJUSZNICY?

ALASDAIR MACINTYRE I HILARY PUTNAM
O RACJONALNOŚCI, REALIZMIE I POLITYCE

ABSTRACT Unexpected Allies? Alasdair MacIntyre and Hilary Putnam on Rationality, Realism and Politics

In this article philosophical stances of Alasdair MacIntyre and Hilary Putnam are being analyzed and compared with emphasis put on their conceptions of rationality and the problem of realism. It is claimed that what makes their positions very similar is their understanding of rationality and truth as strongly bound with particular tradition of inquiry (tradition relative) but at the same time as tradition transcendent. They also develop similar argumentation on untenability of relativism, obliteration of fact/value dichotomy and methodological unity of all inquiry. Likewise, their views on the problem of realism seem to be largely alike, especially after Putnam's shift towards so called natural realism. Their political-cum-ethical positions are nevertheless more distant (although not as much as it might seem *prima facie*). It is claimed that the main philosophical reason for this is different understanding of and emphasis they put on the role of tradition of inquiry.

Keywords: rationality, truth, realism, relativism, justification, tradition, politics, community

Słowa kluczowe: racjonalność, prawda, realizm, relatywizm, uzasadnienie, tradycja, polityka, wspólnota

Filozoficzne pozycje Alasdaira MacIntyre'a i Hilary'ego Putnama pozornie dzieli bardzo wiele. Putnam, jako pragmatysta, broniący politycznego liberalizmu, krytycznie odnosił się do etyczno-politycznego stanowiska MacIntyre'a, ten zaś, jako neotomista, zdecydowanie odrzucał prezentowane przez Putnama rozumienie prawdy jako wyidealizowanej uzasadnionej stwierdzalności, co było jednym z założeń tzw. realizmu wewnętrznego. Putnam zrezygnował później z realizmu wewnętrznego na rzecz realizmu naturalnego, który jest dużo bliższy stanowisku MacIntyre'a. Niemniej będę argumentował, że ich poglądy już wcześniej wykazywały istotne pokrewieństwo. Wielu badaczy wskazuje, iż myśl Putnama, mimo istotnych modyfikacji, cechuje się wyraźną ciągłością¹; stale obecne są w niej pewne podstawowe intuicje, zaś zmiany stanowiska w dużej mierze służą daniu właściwego im wyrazu. Stąd też będę traktował myśl Putnama – poczynwszy od końca lat 70. – jako w miarę jednorodną całość, różnicując ją tylko tam, gdzie to niezbędne. W niniejszym artykule będę starał się pokazać, że MacIntyre i Putnam bardzo podobnie rozwiązują wiele problemów teoretycznych w – kluczowej dla obu – kwestii rozumienia, czym jest prawda i racjonalność. Jako że ściśle powiązane z tą tematyką są ich stanowiska etyczno-polityczne, także one okazują się dużo bliższe, niż mogłyby sugerować werbalne różnice. Choć oczywiście istnieją pomiędzy nimi istotne odmienności, które odmalowane zostaną na przygotowanym zawczasu tle podobieństw.

RACJONALNOŚĆ

Analizując koncepcje racjonalności MacIntyre'a i Putnama, zauważyć trzeba na wstępie, iż – dość standardowo – rozumieją oni racjonalność jako zdolność formułowania przekonań na temat poszczególnych obszarów rzeczywistości, w szczególności zaś wyróżniania i klasyfikowania przedmiotów, zdarzeń i czynów oraz określania różnego rodzaju relacji pomiędzy nimi. Racjonalność obejmuje także sposoby uzasadniania owych przekonań oraz metody wysuwania nowych twierdzeń (także w reakcji na zmieniające się okoliczności). Najogólniej rzecz biorąc, jest więc ona zdolnością umożliwiającą formułowanie twierdzeń prawdziwych.

Uznanie twierdzenia za prawdziwe jest kojarzone przez MacIntyre'a i Putnama z uznaniem jego wypowiedzenia za uzasadnione. Kto wydaje werdykt dotyczący tego rodzaju uzasadnienia? Obydwaj podkreślają, iż racjonalność podmiotu jest zapośredniczona w racjonalności wspólnoty badaczy, działających w ramach pewnej tradycji dociekań. Krytykując nowożytną koncepcję oderwanego rozumu – mogącego oceniać wszelkie porządki i praktyki społeczne, gdyż stojącego poza i ponad tymi praktykami – MacIntyre zauważa, iż *to na co staliśmy się ślepi i co musimy obecnie odzyskać, to koncepcja racjonalnych dociekań jako ucieleśnionych w tradycji, zgodnie z którą same standardy*

¹ Zob. J. Kmita, *Wymykanie się uniwersaliom*, Warszawa 2000, s. 20-21, *Terminus*, 20; J. Haldane, *Humanism with a Realist Face*, „Philosophical Books” 1994, Vol. 35, nr 1, s. 21-29; H. Putnam, *Words and Life*, Cambridge, Mass. 1995, s. V.

racjonalnego uzasadniania wylaniają się z historii i są jej częścią; zyskują uprawnienie poprzez przekraczanie ograniczeń swych poprzedników i oferują środki zaradcze na defekty swoich poprzedników w toku historii tej samej tradycji². Uzasadnić to znaczy opowiedzieć, jak skuteczna była do tej pory dana argumentacja. [...] Pierwsze zasady, lub raczej cała struktura teorii, których część one stanowią, są uzasadniane za pomocą racjonalnej wyższości tej właśnie struktury wobec wszystkich poprzednich prób sformułowania takich teorii i zasad w ramach tej szczególnej tradycji; nie jest to kwestia akceptowalności tych zasad przez wszystkie racjonalne osoby³. Putnam formułuje podobną myśl następująco: użycie każdego słowa – czy jest nim „dobry”, „świadomy”, „czerwony” czy też „magnetyczny” – angażuje nas w tradycję obserwacji, generalizacji, praktyki i teorii. [...] Można interpretować tradycję różnorodnie, lecz nie można użyć słowa, jeśli umieścimy się poza tradycją, do której ono należy. A umiejscowienie wewnątrz tradycji z pewnością oddziałuje na to, co uznaje się za „racjonalną akceptowalność”⁴. Sposób konceptualizowania rzeczywistości jest więc zdaniem Putnama zależny od kryteriów racjonalności charakterystycznych dla każdej tradycji dociekań. Kryteria racjonalnej akceptowalności są z kolei modyfikowane w świetle obrazu świata, w miarę jak się on rozwija, i tak *ad infinitum*⁵. Co istotne, zmianie ulegają nie tylko poszczególne teorie, tezy i pojęcia, lecz również same metody ich uzasadniania. Nie istnieje więc jakiś fundament i wzór poprawnego badania; racjonalności nie da się sformalizować⁶. Obaj myśliciele malują obraz, który jest radykalnie anty-Kartezjański.

Zarówno MacIntyre, jak i Putnam zakładają jedność wszelkich dociekań: prowadząc badania już to w obszarze nauk przyrodniczych, już to w etyce, postępujemy w podobny sposób. W artykule *Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science* MacIntyre przedstawia własną teorię racjonalności i uzasadnienia w naukach przyrodniczych, czerpiącą z koncepcji Thomasa S. Kuhna oraz Imre Lakatosa, ale i modyfikującą je⁷. Czyni to jednak nie w celu wypracowania odrębnego stanowiska w filozofii nauk przyrodniczych, lecz raczej po to, by ukazać jedność wszelkich badań, a więc zarazem także jedność racjonalności. *Teoria naukowa, dowodzi MacIntyre, okazuje się szczególnym rodzajem narracji, a więc kryteria stosowane w celu krytyki narracji naukowej mogą być zaadaptowane w celu oceny innego rodzaju teoretycznych i historycznych narracji*⁸, podsumowuje Christopher S. Lutz. Hilary Putnam stwierdza z kolei, iż *jeśli istnieją fakty etyczne, które można odkryć, wówczas powinniśmy po prostu zastosować pod-*

² A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, przeł. i red. nauk. A. Chmielewski, postł. S. Filipowicz, Warszawa 2007, s. 55, *Współczesna Myśl Humanistyczna. Wykłady Akademickie*.

³ Tamże, s. 56.

⁴ H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge–New York 1981, s. 203.

⁵ Tamże, s. 134.

⁶ Tenże, *Realism and Reason*, Cambridge–New York 1983, s. 201.

⁷ A. MacIntyre, *Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science*, „The Monist” 1977, Vol. 60, nr 4, s. 453–472.

⁸ C.S. Lutz, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism, and Philosophy*, Lanham 2004, s. 51. Tłumaczenia tekstów obcojęzycznych, jeśli nie zaznaczono inaczej: S. Olszyna.

*czas dociekania etycznego zasady, które nauczyliśmy się stosować podczas dociekania jako takiego. Gdyż to, co ma zastosowanie do dociekania w ogóle, w szczególności stosuje się do dociekania etycznego*⁹.

Uznanie braku zasadniczej metodologicznej różnicy pomiędzy dociekaniami naukowymi i etycznymi związane jest z wyraźnym odrzuceniem przez MacIntyre'a i Putnama dychotomii faktów i wartości, która w ciągu ostatnich stuleci zdominowała znaczną część filozoficznego krajobrazu¹⁰. Z ich punktu widzenia owo rozdzielenie zaowocowało nie tylko błędnym ujęciem metodologii nauk przyrodniczych, lecz również olbrzymimi kłopotami z nadaniem sensownego statusu sądom etycznym i rozwojem mnogości stanowisk – utylitaryzmu, egzystencjalizmu, intuicjonizmu, emotywizmu oraz rozlicznych form woluntaryzmu i relatywizmu – z których żadne nie było jednak w stanie dać zadowalającej odpowiedzi na pytanie o uzasadnienie sądów etycznych tym, którzy uznawali, iż takie uzasadnienie jest możliwe na drodze racjonalnej¹¹.

MacIntyre jako kontynuator tradycji tomistycznej – a szerzej arystotelesowskiej – uważa twierdzenia o dobru, cnotach czy zasadach za wypowiedzi faktualne. W jego rozumieniu przekonania (faktualna wiedza o świecie) są nierozłącznie splecione z poszczególnymi praktykami wyrażającymi nasze rozumienie siebie oraz to, co dla nas istotne. Nie da się więc oddzielić faktów od wartości, gdyż łączą się one w całość w poszczególnych formach życia oraz w języku¹². *Nie powinniśmy myśleć o przekształcaniach przekonań tylko w kategoriach intelektualnych; lub raczej intelektu nie należy pojmować jako kartezjańskiego umysłu ani materialistycznego mózgu, ale jako to, dzięki czemu myślące jednostki potrafią odnosić się nawzajem do siebie oraz do naturalnych i społecznych obiektów, tak jak im się one prezentują*¹³, pisze MacIntyre. Wskazuje on również, iż koegzystencja oraz równoległy rozwój nauk przyrodniczych i empiryzmu – nalegającego na rozdział faktów od wartości i wyróżniającego podstawowe elementy, z których zbudowana jest nasza wiedza: impresje, dane zmysłowe czy zdania protokolarne – były czymś głęboko paradoksalnym. Učení nigdy nie prowadzili bowiem obserwacji niezależnie od teorii; nie porównywali teorii z preteoretycznymi faktami; stąd empiryzm był czymś w gruncie rzeczy sprzecznym z praktyką naukową¹⁴.

Warto zauważyć, że choć teza o zależności obserwacji od teorii została bezpośrednio wypowiedziana przez liczną grupę filozofów – Pierre'a Duhema, Willarda Van Ormana Quine'a, Karla Poppera, Thomasa Kuhna, a wcześniej w pewnym sensie także przez

⁹ H. Putnam, *Words and Life*, s. 175.

¹⁰ Por. U.M. Żegleń, *Introduction*, [w:] Hilary Putnam, *Pragmatism and Realism*, red. J. Conant, U.M. Żegleń, London–New York 2002, s. 4, *Routledge Studies in Twentieth Century Philosophy: Odrzucenie przez Putnama dychotomii faktów i wartości jest równoznaczne z przyjęciem mocnej i kontrowersyjnej tezy, że nie istnieje metodologiczna różnica pomiędzy nauką a etyką*.

¹¹ Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1994, s. 128–154; H. Putnam, *Reason, Truth and History*, s. 150–173.

¹² Zob. A. MacIntyre, *Relativism, Power and Philosophy*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association” 1985, Vol. 59, nr 1, s. 7–10.

¹³ Tenże, *Czyja sprawiedliwość?...*, s. 478 (przekład zmodyfikowany).

¹⁴ Tenże, *Dziedzictwo cnoty*, s. 155–162.

Immanuela Kanta – rozdzielanie faktów i wartości, jako bytów z gruntu odmiennych, wciąż w różnorodnych postaciach nawiedza nasze myślenie; paradoksalnie także myślenie tych, którzy zainicjowali odrzucenie innych dychotomii, charakterystycznych dla empiryzmu. Idzie tu, rzecz jasna, między innymi o Quine’a. Hilary Putnam krytykuje jego pogląd, iż w kwestiach, w których w grę wchodzi pojęcia intencjonalne – a więc między innymi w etyce – o faktach nie może być mowy. Putnam wskazuje, iż nic, co nazywamy faktem w nauce, nie jest wolne od tego, co zwiemy wartościami. Jeśli naszych teorii nie da się porównać ze światem takim, jaki jest on sam w sobie, ich przyjęcie zależy od kryteriów racjonalnej akceptowalności, a te zależą z kolei od przyjętych wartości epistemicznych: instrumentalnej skuteczności, spójności, kompleksowości i pełności, funkcjonalnej prostoty; interpretacja tych wartości jest zaś historycznie zmienna i – jak widzieliśmy – nie da się jej sformalizować. Rozróżnienia na fakty i wartości nie da się dokonać, gdyż wiedza o tym, czym jest naukowe dociekanie, jest wiedzą o tym, jak „należy” postępować. Nie jest wiedzą o tym, jak osiągnąć znany uprzednio cel – odkrywanie faktów¹⁵. Fakty i wartości warunkują się więc wzajemnie: „prawdziwy świat” zależy od wartości, a te z kolei od tego, co uważamy za „prawdziwy świat”¹⁶. Argument Putnama ze „wspólnej wady” głosi, że jeśli uznamy za subiektywną etykę, zmuszeni jesteśmy uznać za równie subiektywną wiedzę naukową¹⁷. Jego zdaniem nie istnieją również neutralne fakty dotyczące życia społecznego, opisy ludzkiego zachowania, które dopiero zdecydujemy się wartościować pozytywnie lub negatywnie. Przykładowo, zauważyć fakt deprawowania młodzieży czy wykonania solidnej roboty to jednocześnie ocenić już ten fakt. W ogromnej większości istotnych przypadków jest podobnie¹⁸.

REALIZM

Jak zostało już wspomniane, uznanie prawdziwości twierdzenia jest przez MacIntyre’a i Putnama kojarzone z uznaniem za uzasadnione (racjonalne) jego wypowiedzenia. Nie oznacza to jednak, że prawdziwość jest utożsamiana z uzasadnioną stwierdzalnością, redukowalna do niej. Prawdziwość, rozumiana jako własność twierdzenia czy sądu, przekracza – właściwe danej tradycji dociekań – racjonalne uzasadnienie, gdyż zakłada swoistego rodzaju „pasowanie” pojęć i sądów do rzeczywistości. MacIntyre

¹⁵ H. Putnam, *Words and Life*, s. 171-174.

¹⁶ Tenże, *Reason, Truth and History*, s. 127-135.

¹⁷ Tenże, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł., wstęp i przyp. A. Grobler, Warszawa 1998, s. 493-494, Biblioteka Współczesnych Filozofów. Putnam podsumowuje swoje stanowisko następująco: *bronilem poglądu, że każdy wybór schematu pojęciowego zakłada wartości, a wybór schematu dla opisu zwyczajnych relacji międzyludzkich i faktów społecznych, nie wspominając o planowaniu czyjegoś życia, zakłada, między innymi, czyjeś wartości moralne. Nie można wybrać schematu, który po prostu „kopiuje” fakty, ponieważ żaden schemat pojęciowy nie jest jedynie „kopia” świata. Sama treść pojęcia prawdy zależy od naszych standardów racjonalnej akceptowalności, a te z kolei zakładają nasze wartości. Upraszczając: mówię, iż teoria prawdy zakłada teorię racjonalności, która z kolei zakłada teorię dobra* (tenże, *Reason, Truth and History*, s. 215).

¹⁸ Tenże, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge, Mass. 2002, s. 28-45.

i Putnam odrzucają jednakże ten rodzaj realizmu metafizycznego, który traktuje świat jako „wyrób gotowy”. Każdego rodzaju dociekanie polega na modyfikowaniu zastanego obrazu świata, który ze względu na kolejne doświadczenia lub zmieniające się okoliczności okazał się nieadekwatny, na likwidowaniu niespójności pomiędzy działaniami, pomiędzy pojęciami, a także niekompatybilności teorii i praktyki. Pozwala to na coraz lepsze poznawanie rzeczywistości, jednak nigdy w sensie odzwierciedlania świata „takiego, jakim jest on sam w sobie”. Traktowanie racjonalnego obrazu świata jako całości, niedającej możliwości wyróżnienia elementów „bardziej” i „mniej” korespondujących z rzeczywistością, zdradza pewne pokrewieństwo z holizmem Quine’a.

Mysł MacIntyre’a i Putnama inspirowana jest w sporej mierze filozoficznymi teoriami cechującymi się silnie antyrealistycznym nastawieniem. Obaj odrzucają jednak weryfikacjonizm, dyskwotacyjną teorię prawdy oraz relatywizm, bronią zaś zdecydowanie realistycznych intuicji oraz obiektywności prawdy. To, co szczególnie interesujące i co wyróżnia MacIntyre’a i Putnama na tle wielu dużo bardziej jednostronnie ukierunkowanych stanowisk filozoficznych, to łączenie – charakterystycznego dla znaczącej części filozofii XX-wiecznej, zarówno tej „kontynentalnej”, jak i „anglosaskiej” – nacisku na społeczny i historyczny wymiar racjonalności z uznaniem jej uniwersalnego, przynależnego człowiekowi jako takiemu, charakteru. W tej części artykułu chciałbym przedstawić ich wysiłki w tym kierunku oraz porównać je, ukazując ich pokrewieństwo.

MACINTYRE O REALIZMIE I RELATYWIZMIE

Jak podkreśla Alasdair MacIntyre, *nie istnieją dwa dające się odróżnić obiekty – sąd z jednej strony i to, co sąd opisuje z drugiej – pomiędzy którymi zachodzi lub nie zachodzi relacja korespondencji. [...] Szkodliwe i głęboko mylące było wyobrażanie sobie świata faktów, jako niezależnego od sądów lub jakiegokolwiek formy językowego wyrazu, dzięki czemu sądy, twierdzenia lub zdania mogły być łączone w pary z faktami, a prawda bądź fałsz były kwestią domniemanej relacji między takimi sparowanymi obiektami*¹⁹. Jego zdaniem umysł angażuje się w kontakt ze światem zewnętrznym, tworząc jego re-prezentację, która nie jest jednak jego odwzorowaniem. *Umysł jest adekwatny do swoich przedmiotów, o ile oczekiwania, które określa na bazie tych aktywności [tworzenia re-prezentacji] nie wiodą do rozczarowań*²⁰, stwierdza MacIntyre. Kryterium prawdy jest tu więc bliskie pragmatyzmowi, częściowym kryterium właściwej re-prezentacji jest bowiem udane działanie. *Obrazy są tylko jednym ze sposobów reprezentowania, a ich funkcjonalna adekwatność i nieadekwatność jest zawsze zależna od jakiegoś konkretnego zamiaru umysłu*, pisze szkocki filozof²¹. Prawdziwość wykracza jednak poza stwierdzaną pragmatycznie adekwatność re-prezentacji. Co zatem oznacza osiągnąć prawdę? *Doskonałe zrozumienie, które wieńczy dociekania, kiedy to pewien umysł jest w końcu adekwatny do*

¹⁹ A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość?...*, s. 481.

²⁰ Tamże, s. 480.

²¹ Tamże.

przedmiotu dociekań, polega w zasadniczej mierze na możliwości powiedzenia, jak się rzeczy mają, w przeciwieństwie do tego, jakie wydają się być z partykularnego, stronniczego i ograniczonego punktu widzenia jakiegoś zespołu widzów, obserwatorów czy badaczy²². Niemniej jasne jest dla MacIntyre'a, że umysł nigdy nie może być świadomy, iż osiągnął tego rodzaju doskonale zrozumienie²³. Przewyciężywszy niespójności i nieadekwatności poprzednich sposobów myślenia, możemy jednak wysunąć roszczenie do prawdy, równoważne twierdzeniu, iż podobne nieadekwatności i rozbieżności nie nastąpią w przyszłości, niezależnie od tego, jak docieklive będzie badanie²⁴.

Argumentacja ta może wyglądać nieco paradoksalnie. Wszelkie roszczenia do wiedzy i prawdy są roszczeniami określonej osoby, będącej członkiem określonej tradycji, i mają umocowanie dialektyczno-historyczne. *Teraźniejszym testem prawdy jest zatem gromadzenie tak wielu pytań i możliwie najpoważniejszych obiekcji, jak to tylko możliwe – to, co zadowalająco przetrwa takie dialektyczne kwestionowanie i formułowanie zarzutów, będzie można zasadnie uznać za prawdę*²⁵, pisze MacIntyre. Jeśli jednak prawdę osiągamy, nieustannie przekraczając niespójności i ograniczenia dotychczasowego sposobu myślenia, zaś odpowiedzi na pytanie, co jest zadowalającym testem dialektycznym, same podlegają dialektycznemu testowi, to czy nie uzyskujemy wyłącznie obrazów świata lepszych niż dotychczasowe lub też prawdziwszych dla członków naszej tradycji dociekań, lecz nie po prostu prawdziwych? Czy prawda nie jest jednak zrelatywizowana do naszej racjonalności²⁶?

MacIntyre zauważa, iż mówienie o obiektywnej prawdziwości naszych przekonań jest roszczeniem zawartym w standardowym użyciu języka²⁷. Prawomocne roszczenie tego typu zawsze powiązane jest z pewną tradycją racjonalnych dociekań; co za tym idzie, członek tradycji będącej w dobrej kondycji bez wahania wysuwa takie roszczenie. Przed wyzwaniem relatywistycznym można jednak stanąć, znalazłszy się w pewnego rodzaju sytuacji granicznej, kiedy to jest się członkiem więcej niż jednej tradycji dociekań, których racjonalności dyktują sprzeczne działania czy tezy. Tego typu sytuacja jest charakterystyczna dla nowoczesności: jako że spójne tradycje dociekań uległy znacznej fragmentacji, często stoimy na przecięciu wielu takich tradycji. Mimo to możemy

²² Tenże, *Moral Relativism, Truth and Justification*, [w:] tenże, *Selected Essays*, Vol. 1: *The Tasks of Philosophy*, Cambridge–New York 2006, s. 58.

²³ *W racjonalności takiego dociekania jest rzeczywiście zawarta idea ostatecznej prawdy, czyli relacji umysłu do swych przedmiotów, która byłaby całkowicie adekwatna, biorąc pod uwagę zdolności umysłu. Ale jakakolwiek koncepcja tego stanu, w której umysł mógłby o własnych siłach poznać siebie, jako posiadającego taką adekwatną wiedzę, jest wykluczona. [...] Nikt na żadnym z etapów nie może odrzucić przyszłej możliwości, że jego obecne przekonania i sądy okażą się na wiele sposobów nieadekwatne* (tenże, *Czyja sprawiedliwość?...*, s. 484-485).

²⁴ Tamże, s. 481-482.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tego rodzaju wątpliwości pojawiały się dość często, zob. T. Mosteller, *Relativism in Contemporary American Philosophy*, London–New York 2006, s. 45-76, *Continuum Studies in American Philosophy*; C.S. Lutz, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre...*, s. 65-111.

²⁷ A. MacIntyre, *Moral Relativism...*, s. 61-68.

chcieć okazać pełne posłuszeństwo jednej z nich, w ten sposób dając, zdaniem MacIntyre'a, wyraz pragnieniu poszukiwania prawdy. Człowiek czujący się jak ryba w wodzie w tego typu „płynnej nowoczesności” nie będzie zapewne takiej potrzeby odczuwał. Nie może on jednak – jeśli założymy perspektywę MacIntyre'a – wysunąć tezy relatywistycznej, gdyż nie będąc członkiem żadnej tradycji, nie posiada racjonalnych zasobów nie tylko by poszukiwać prawdy, ale także by stwierdzić, że żadna z tradycji nie może racjonalnie wykazać swojej wyższości²⁸. Jeśli zaś jest członkiem którejś z tradycji dociekań (lub więcej niż jednej z nich), z konieczności rozumiał będzie prawdę jako obiektywną.

Mimo iż relatywizm nie jest spójnym i możliwym do przyjęcia stanowiskiem, jest on wyrazem istotnego wglądu w naturę racjonalności, w jej relatywność²⁹, ostatecznie zaś czymś, co należy przezwyciężyć³⁰. Jak zostało to już podkreślone, członkowie każdej z tradycji dociekań – *explicite* lub *implicite* – wysuwają roszczenia do obiektywnej prawdy: roszczenie, iż to, co zasadne, stwierdzalne tu i teraz, jest bezwarunkowo i w każdym czasie adekwatne do przedmiotu dociekań³¹. Roszczenie to jest jednak w pewnym sensie stopniowalne, istnieją bowiem praktyczne oznaki zbliżania się do prawdy – psychologia, socjologia i filozoficzna teoria racjonalności łączą się tutaj w nierozdzielną całość. Warto więc zauważyć, że MacIntyre, mimo zdecydowanego odrzucenia rozumienia prawdy jako uzasadnionej stwierdzalności, wydaje się wyrażać niektóre intuicje zawarte w tej koncepcji. MacIntyre uważa, iż oznaką przekraczania jednostronności własnego stanowiska – *ergo* zbliżania się do prawdy – jest to wszystko, co ujawnia jego uniwersalność. W szczególności będzie to przezwyciężenie kryzysu epistemologicznego własnej lub też konkurencyjnej tradycji dociekań. Kryzys epistemologiczny to graniczna sytuacja, w której istniejące zasoby pojęciowe i argumentacyjne nie dają widoków na rozstrzygnięcie sporów i usunięcie różnego typu niespójności wewnątrz danej tradycji. W takiej sytuacji niezbędna jest innowacja pojęciowa, użycie wyobraźni w celu przezwyciężenia teoretycznego pata. Tez, które będą centralne dla nowych teoretycznych i pojęciowych struktur, nie będzie można w żaden sposób wywieść z wcześniejszych pozycji, właśnie dlatego, że są znacząco bogatsze i przezwyciężają ograniczenia tez, które były centralne dla tradycji, nim weszła ona w fazę kryzysu epistemologicznego³².

Przezwyciężenie kryzysu własnymi siłami daje tradycji lepszy wgląd w strukturę uzasadnienia, które wspiera roszczenia do prawdy. Ciągłość z poprzednim stanowiskiem nie jest więc wyłącznie kwestią personalną. Praca wyobraźni, tworzenie nowych metafor i sposobów ich użycia zawsze zapośredniczone jest w najszerszej pojętej racjonalności, niesionej przez daną tradycję. Nowe tezy nie dają się wprowadzić bezpośrednio wydedukować czy inferować z poprzednich pozycji, lecz muszą być przeciw intu-

²⁸ Tenże, *Czyja sprawiedliwość?...*, s. 490-492.

²⁹ Christopher S. Lutz zwraca uwagę, iż MacIntyre, odróżniając relatywności od relatywizmu, przyjmuje bardzo podobną strategię jak Michael Krausz. Zob. C.S. Lutz, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre...*, s. 66-69.

³⁰ A. MacIntyre, *Relativism, Power...*, s. 5.

³¹ Tenże, *Czyja sprawiedliwość?...*, s. 488.

³² Tamże, s. 486.

icyjnie ujęte jako należące do historii danej tradycji. Za racjonalne uznajemy bowiem przekraczanie ograniczeń poszczególnych przekonań, a nie tylko ich zmianę³³. Z kolei przewyższenie kryzysu epistemologicznego za pomocą racjonalnych zasobów obcej tradycji – wytłumaczenie niekoherencji i kłopotów naszej tradycji w sposób doskonałszy, niż jesteśmy to sami w stanie uczynić – sprawia, iż mamy *doskonały powód, by traktować alternatywny punkt widzenia jako potężniejszy zasób środków, pozwalających na racjonalne przechodzenie od twierdzeń na temat rzeczywistości, jaką wydaje się ona być z partykularnego, lokalnego punktu widzenia, do twierdzeń o tym, jaka jest faktycznie*³⁴. Wykazanie tego rodzaju możliwości porównań międzykulturowych sprawia, iż możemy uznać poszczególne racjonalności-danej-tradycji za – często niedoskonałe – przejawy racjonalności-jako-takiej; stanowi również odpowiedź na pytanie, jaki jest sens mówić o Prawdzie (a nie prawdach), jeśli jest ona czymś w gruncie rzeczy nieuchwytnym. Skądinąd „nieuchwytność” prawdy jest w pewnym sensie niezbędnym założeniem realizmu – skoro możliwe jest osiągnięcie obiektywnej prawdy, konieczne jest założenie, iż nasze obecne przekonania mogą być błędne. Podobnego założenia nie może oczywiście uczynić konsekwentny relatywista czy antyrealista, utożsamiający prawdę z uzasadnioną stwierdzalnością³⁵.

PUTNAM O REALIZMIE I RELATYWIZMIE

Hilary Putnam także przedstawił dość obszerny argument przeciwko sensowności stanowiska relatywistycznego, którego osią jest proste i pomysłowe rozszerzenie problemu nieweryfikowalności neopozytywistycznej zasady weryfikacji na kwestię racjonalności w ogóle. Putnam twierdzi, że racjonalności nie da się sprowadzić do zinstytucjonalizowanych kryteriów danej kultury ani też definiować przez nie – co zakłada relatywizm – gdyż wówczas trzeba przyjąć, iż o racjonalności tego ogólnego twierdzenia (o redukowalności/weryfikowalności racjonalności) rozstrzygają normy danej kultury, nie jest więc ono powszechnie ważne; z kolei obstawanie przy powszechnej ważności tego twierdzenia w oczywisty sposób podważa jego treść³⁶. Pobrzmiwają tu oczywiście echa argumentów Platona przeciw sofistom oraz generalny problem z formułowaniem wszelkiego rodzaju stanowisk antyabsolutystycznych³⁷. Następnie Putnam

³³ Stąd stanowisko MacIntyre’a mimo pozornych podobieństw do koncepcji „udosławiania nowych metafor”, wysuniętej przez Rorty’ego, różni się zdecydowanie od niego. Zmiana nie określa bowiem tego, co racjonalne, lecz jest przez nie podyktowana. Widać też tutaj ponownie niemożliwość jakiegokolwiek aksjomatyzacji czy formalizacji racjonalności.

³⁴ A. MacIntyre, *Moral Relativism...*, s. 72.

³⁵ Tamże, s. 55. Połączenie antyseptycyzmu z fallibilizmem, jako oryginalny wgląd pragmatyzmu, podkreśla Putnam. Zob. H. Putnam, *Words and Life*, s. 152.

³⁶ Tenże, *Reason, Truth and History*, s. 105-113.

³⁷ Argument MacIntyre’a przeciwko sensowności genealogicznego projektu Michela Foucaulta ma w istocie podobną strukturę. Aby dało się sensownie sformułować kryteria sukcesu tego projektu, należy założyć ciągłość osobowości, znaczenia i referencji, które projekt ów w swojej treści radykalnie

podąża w stronę konkluzji MacIntyre'a, który twierdził, iż ktoś usiłujący sformułować stanowisko relatywistyczne znajduje się najpewniej w stanie intelektualnej i moralnej nędzy³⁸. Zdaniem Putnama, ponieważ relatywista nie może nadać sensu różnicy pomiędzy „posiadaniem” racji a „sądzeniem, iż posiada się” rację, nie istnieje też dla niego różnica pomiędzy stwierdzaniem czegoś a wydawaniem dźwięków – a to jest rodzajem umysłowego samobójstwa³⁹. Jednym z podstawowych obrazów siebie, jaki posiadamy, jest bowiem obraz osoby, której myśli czegoś dotyczą, która może mieć rację lub się mylić; *jako myślący, jesteśmy przekonani o istnieniu pewnego rodzaju prawdy, pewnego rodzaju słuszności, która jest rzeczywista, a nie tylko „dyskwotacyjna”*⁴⁰. Także więc dla Putnama istotne jest odróżnienie „relatywności” od „relatywizmu”. Podobnie jak MacIntyre Putnam zauważa, że sprowadzanie racjonalności do norm danej kultury wiedzie w konsekwencji do perspektywizmu⁴¹ i emotywizmu⁴², w istocie zaś podważa wszelkie roszczenia do wiedzy o rzeczywistości. *Jeśli nie ma koncepcji racjonalności, którą powinno się obiektywnie posiadać, pojęcie „faktu” jest puste*⁴³.

Amerykański filozof stanął więc przed zadaniem nadania sensu pojęciu prawdy i racjonalności, które obiektywnie „pasują” do świata, bez popadania w pewną, niepożądaną przezeń, odmianę metafizycznego realizmu. Podobnie jak MacIntyre, także Putnam argumentował bowiem wielokrotnie, iż poszukiwanie „umeblowania świata” – prawdziwego sposobu dzielenia świata na obiekty, sytuacje czy własności – to jałowe poszukiwania pseudowyjaśnienia⁴⁴. Na przełomie lat 70. i 80. zainspirowany był on koncepcją Michaela Dummetta, utożsamiającą prawdziwość z uzasadnioną – w danej kulturze czy dyskursie – stwierdzalnością. Odrzuciwszy relatywizm kulturowy i szeroko pojęty weryfikacjonizm, Putnam nie mógł jednak oczywiście dokonać podobnego utożsamienia⁴⁵. Niemniej chciał on zachować intuicje, kojarzące prawdziwość twierdzenia z moż-

podważa. Zob. A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka, genealogia i tradycja*, przeł. M. Filipczuk, red. nauk. i wpraw. J. Zdybel, posł. M. Żardecka-Nowak, Warszawa 2009, s. 241-264, *Współczesna Myśl Humanistyczna. Wykłady Akademickie*. Uwagi w podobnym duchu czyni o koncepcji Foucaulta Putnam: *Jeśli [twierdzimy, iż] nasza obecna ideologia jest produktem sił, które są irracjonalne w jej własnym świetle, to jest to wewnętrznie niespójne* (H. Putnam, *Reason, Truth and History*, s. 160-161).

³⁸ A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość?...*, s. 491-492.

³⁹ H. Putnam, *Reason, Truth and History*, s. 122.

⁴⁰ Tenże, *Realism and Reason*, s. 246.

⁴¹ *Nieistnienie obiektywnych wartości nie może oznaczać, że wszystko jest [...] „dokładnie tak dobre” jak wszystko inne, lecz raczej że nie ma takie rzeczy jak „dokładnie tak dobre jak”* (tenże, *Reason, Truth and History*, s. 161-162).

⁴² *Współczesny relatywista, gdyby był konsekwentny (a jak konsekwentnie można utrzymywać stanowisko, które czyni pojęcie konsekwencji bezsensownym) powinien ostatecznie uznać własne wypowiedzi za jedynie ekspresję emocji* (tamże, s. 162-163).

⁴³ Tamże, s. 136.

⁴⁴ Zob. np. tenże, *Ethics without Ontology*, Cambridge, Mass. 2004, s. 51.

⁴⁵ Ten kto twierdzi, że znać warunki stwierdzalności to wszystko, co jest do powiedzenia o prawdzie, twierdzi tym samym, że własność prawdziwości nie istnieje w jakimkolwiek sensie. Oznacza to, że nasze myśli i stwierdzenia nie dotyczą niczego, argumentował Putnam. Zob. tenże, *Realism and*

liwością jego uzasadnienia – inne pojęcie prawdziwości uznawał bowiem za niezrozumiałe⁴⁶. Jego „realizm wewnętrzny”, nazywany też przez niego „realizmem z ludzką twarzą”, zakładał, że uzasadnienie jest owym elementem ludzkim, natomiast rozumienie prawdziwości jako uzasadnienia (w wystarczająco dobrych warunkach epistemicznych) jest elementem realistycznym, angażującym niejako świat. Zainspirowany koncepcjami względności pojęciowej W.V. Quine’a oraz Nelsona Goodmana, Putnam zaproponował pluralistyczną wizję, w której istnieje wiele względnie równorzędnych schematów pojęciowych – wiele sposobów, na jakie świat jest (lecz jeszcze więcej sposobów, na jakie nie jest)⁴⁷. W pewnej mierze „tworzymy świat”, budując jego reprezentacje, lecz ograniczeniem jest dla nas zawsze obiektywna natura otoczenia, ustalająca referencję i warunki prawdziwości dla poszczególnych twierdzeń. To, czym jest prawdziwość tych reprezentacji, chwytny zawsze za pomocą rozumienia, co znaczyłoby uzasadnienie ich. Wystarczająco dobre warunki epistemiczne to te, w których uzasadnienie dosięgłoby prawdy. Są one zawsze pewną idealizacją, normatywnym postulatem. Z jednej strony mamy ich wyobrażenie, jakkolwiek jest ono zmienne w czasie, z drugiej strony muszą one przekraczać każdą partykularną racjonalność⁴⁸.

Jak pisze Jerzy Kmita, owego normatywnego, ponadczasowego komponentu nie sposób wyeliminować drogą relatywizacji „naturalnej” bądź „kulturowej”, ale nie sposób też go wyraźnie określić⁴⁹. Właśnie owa niejasność była jedną z przyczyn, dla której Putnam zmienił swoją koncepcję. W realizmie wewnętrznym pojęcia uzasadnienia i prawdy wzajemnie warunkują swoje rozumienie. Tego typu cyrkularne wyjaśnienie niejednokrotnie działa w filozofii, jednak – jak się wydaje – tutaj nie sprawdziło się w pełni. Jeśli dostatecznie dobre warunki epistemiczne są definiowane przez ich zdolność chwytania prawdy, prawda nie może być definiowana wyłącznie poprzez owe warunki, potrzebuje ona innego określenia. Różnego typu zarzuty wobec koncepcji realizmu wewnętrznego wysunął MacIntyre w artykule *Moral Relativism, Truth and Justification*, wskazując tam między innymi, że koncepcja uzasadnienia bez koncepcji prawdy jest pusta i zniekształcona; prawda musi być traktowana jako pojęcie pierwotne⁵⁰. Putnam w latach 90. uznał podobnego rodzaju obiekcje i zmodyfikował własną koncepcję.

Swoje ostateczne stanowisko Putnam określał mianem „Arystotelejskiego realizmu bez Arystotelejskiej metafizyki” lub „realizmu Deweyowskiego”. Wypływa ono ze zrozumienia, że mówienie o prawdzie w kategoriach optymalnych warunków stwierdzał-

Reason, s. XV. Globalny antyrealizm Dummetta niósł również inne niepożądane konsekwencje, m.in. porzucenie zasady wyłączonego środka oraz trudność z odróżnieniem zmiany znaczenia od zmiany przekonań.

⁴⁶ Domagam się tylko, by to, co ma być „prawdziwe”, było uprawomocnialne na drodze doświadczenia i intelektu dla istot „rozumnych i zmysłowych” (tenże, *Wiele twarzy realizmu...*, s. 449).

⁴⁷ Tenże, *Realism and Reason*, s. 176.

⁴⁸ Tamże, s. 81-86.

⁴⁹ J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Poznań 1995, s. 18-19, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Vol. 22.

⁵⁰ A. MacIntyre, *Moral Relativism, Truth...*, s. 56-58.

ności jest przejawem tego samego niespójnego i niepotrzebnego pomysłu odgródzenia się od rzeczywistości, co nowożytnie koncepcje idei czy danych zmysłowych, pomysłu mówienia o dostępie do świata w kategoriach „interfejsu”. Putnam został tu wyraźnie zainspirowany przez stanowisko realizmu bezpośredniego w teorii percepcji Johna McDowella, niemniej rozszerzył ten wgląd na kwestię bezpośredniego dostępu do rzeczywistości w ogóle i na teorię prawdy⁵¹. Obraz, jaki odrzucił, to – krytykowany, jak widzieliśmy, przez MacIntyre’a – model umysłu Kartezjańskiego czy materialistycznego. Uznał również, iż tak jak niezrozumiałe jest założenie, iż mamy dostęp jedynie do czegoś pośredniczącego pomiędzy nami a światem, równie niezrozumiała jest idea, że znaczenia słów i zdań wyznaczają właściwy sposób manipulowania znakami wobec danych zmysłowych – a więc dotyczą jedynie uzasadnienia – a nie odnoszą się do samej rzeczywistości. Putnam zakładał teraz, iż znaczenie zdania odnosi nas bezpośrednio do tego, o czym to zdanie mówi. Wypowiadając pewne twierdzenie, chcemy powiedzieć po prostu o tym, jak się rzeczy mają, nie zaś o tym, jakie czynności należałoby wykonać, aby zasadnie to zdanie wypowiedzieć. Spełnienie (lub nawet wyobrażenie sobie) czynności mających weryfikować dane zdanie może być niemożliwe, co nie przekreśla naszej zdolności jego zrozumienia oraz przypisywania mu wartości prawdy lub fałszu.

Putnam zakłada tutaj pewną naturalną kognitywną relację wobec świata. Relacja ta nie jest jednak ustalona raz na zawsze, lecz zmienia się wraz z ewolucją naszego języka. Nie jest więc ona jakąś substancjalną własnością, tajemniczym związkiem pomiędzy słowami a światem, na którym prawdziwość polega. *Prawda może być wypowiedziana w grach językowych, w które gramy, gdy język pracuje, zaś to, co filozofowie nadbudowali nad tymi grami językowymi, jest przykładem [...] pracy języka na jałowym biegu*⁵². To ulepszone rozumienie tego, czym jest umysł, racjonalność i prawdziwość, posiłkujące się realistycznie odczytaną myślą późnego Wittgensteina⁵³, dziedziczy wiele zasadniczych elementów i podstawowych intuicji realizmu wewnętrznego (między innymi pluralizm i względną konwencjonalność schematów pojęciowych⁵⁴, które koegzystują z obiektywnością prawdy). Putnam redefiniuje jednak znacząco rozumienie prawdziwości – i zarazem znaczenia – twierdzeń, co czyni owe odziedziczone intuicje bardziej spójnymi. Jednocześnie to nowe ujęcie staje się jeszcze bliższe rozumienia przez MacIntyre’a umysłu (jako aktywności tworzącej reprezentację świata poprzez zaangażowanie w postrzeganie, wyobrażanie, zapamiętywanie czy oczekiwanie⁵⁵) i prawdy (jako stanu adekwatności tego umysłu do rzeczywistości, lecz nie w sensie jakiegokolwiek rodzaju strukturalnej z nią identyczności). Wydaje się też, że głoszona już wcześniej przez Putnama – kontrowersyjna dla wielu – teza o braku ontologicznej i metodologicznej

⁵¹ Zob. H. Putnam, *The Threefold Cord. Mind, Body and the World*, New York 1999, s. 3-42, *John Dewey Essays in Philosophy*, nr 5.

⁵² Tenże, *Ethics without Ontology*, s. 22.

⁵³ Tenże, *The Threefold Cord. Mind...*, s. 43-70.

⁵⁴ *Nasza wiedza empiryczna, albo każda jej część, jest konwencjonalna relatywnie do pewnych alternatyw, a faktyczna relatywnie do innych. [...] Konwencja [...] może być po prostu opisana jako wybór pomiędzy dwoma dającymi się wyróżnić sposobami użycia słów* (tenże, *Ethics without Ontology*, s. 45).

⁵⁵ Por. tenże, *The Threefold Cord. Mind...*, s. 59, 69.

różnicy między nauką a etyką zyskuje teraz lepsze uzasadnienie. Możemy mówić o dobru, cnotach czy zasadach, o błędzie i słuszności etycznej oraz o postępie w dociekanii moralnym w najzupełniej realistyczny sposób, bez konieczności zakładania istnienia „dziwacznych” przedmiotów czy magicznych zdolności lub też stosowania wybiegów w rodzaju *quasi*-realizmu Simona Blackburna, które dla Putnama są również zupełnie niepotrzebnym *wznoszeniem fał języka*⁵⁶.

POLITYKA

Można by rzec w idomie MacIntyre’a, że myśl Putnama przeszła niewielki kryzys epistemiczny zakończony twórczą reinterpretacją i połączeniem pewnych elementów tradycji amerykańskiego pragmatyzmu z arystotelizmem. MacIntyre wyraźnie łączy z kolei tradycję tomistyczną z elementami pragmatyzmu (choć bezpośrednią inspiracją są raczej Vico, Kuhn czy Lakatos niż Dewey). Mimo tych wszystkich podobieństw ich pozycje polityczne są wyraźnie odmienne. Chciałbym wysunąć tezę, iż zasadnicze znaczenie ma tutaj różnica w roli, jaką przyznają tradycji dociekań moralnych.

Dla MacIntyre’a tradycja taka powinna, mówiąc w pewnym uproszczeniu, możliwie całościowo określać rozumienie dobrego życia i celów jednostki. Ideałem byłoby realizowanie takiego rozumienia na gruncie wspólnoty politycznej; w przeciwnym wypadku możliwości tkwiące w naturze człowieka są zrealizowane w sposób ułomny. Trzeba jednak zauważyć, że MacIntyre – wbrew niektórym, błędnie interpretującym go, krytykom – nie postuluje, aby próbować realizować politykę narzucania określonego rozumienia wspólnego dobra w społeczności, której członkowie należą do zasadniczo różnych tradycji moralnych dociekań. Wydaje się również, iż uważa on możliwość uzyskania racjonalnej hegemonii przez którąś z tradycji – a nawet przekonanie ich do projektu racjonalnej rywalizacji na warunkach wskazanych w *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* – za perspektywę tak odległą, że nie to jest głównym zadaniem jego projektu epistemologicznego. Służy on bardziej krytyce nastawionego indywidualistycznie liberalizmu, wykazaniu, że relatywizm jest raczej niespójny niż nieuchronny oraz umocnieniu poszczególnych tradycji racjonalnych dociekań poprzez udoskonalenie ich samorozumienia. Stąd zarzut Putnama, że MacIntyre uważa, iż mniej więcej od XIV wieku zachodzi już tylko regres moralny, a jego doktryna ma tendencję do chronienia zinstytucjonalizowanej opresji przed krytycyzmem⁵⁷, nie jest trafiony. MacIntyre argumentuje, iż regresowi od tamtego czasu uległo przede wszystkim nasze rozumienie racjonalności, z czym Putnam, biorąc pod uwagę jego krytykę nowożytnej epistemologii, mógłby się w dużej mierze zgodzić. Ukazywanie Średniowiecza jako okresu szczególnie opresyjnego zapoznaje jego różnorodność intelektualną, świadczącą o sporej jed-

⁵⁶ Tenże, *Ethics without Ontology*, s. 53-55, 83-84. Argumentacja Putnama jest bardzo podobna do tej przedstawionej przez Jeffreya Stouta. Zob. J. Stout, *Ethics after Babel. The Languages of Morals and Their Discontents*, Cambridge 1990, s. 13-105.

⁵⁷ H. Putnam, *Renewing Philosophy*, Cambridge, Mass. 1992, s. 185-186.

nak wolności dociekań, zaś zinstytucjonalizowane praktyki niewolnictwa, segregacji rasowej czy prześladowania homoseksualistów, do jakich dochodziło w Stanach Zjednoczonych jeszcze kilkadziesiąt lat temu, każą zastanowić się, czy rzeczywiście istnieje jakościowa przepaść pomiędzy XX-wieczną liberalną demokracją a politycznymi urzędzeniami wieku XIV.

Sam Putnam nie może zresztą twierdzić, iż podaje wzorzec racjonalnej deliberacji absolutnie wolnej od przemocy. Wysuwa on w ślad za Deweyem epistemologiczny argument na rzecz demokracji, twierdząc, iż *społeczność etyczna – społeczność chcąca wiedzieć, co jest słuszne i dobre – powinna zorganizować się zgodnie z demokratycznymi standardami i ideałami, nie tylko dlatego, że są one dobrem samym w sobie (a są), ale dlatego, że są koniecznym warunkiem zastosowania inteligencji do dociekania*⁵⁸. Demokracja nie jest tutaj utożsamiana z wprowadzaniem w życie woli powszechnej czy woli większości, lecz jest rozumiana jako rozsądne prowadzenie wspólnotowych dociekań⁵⁹, przy nieskrępowanym przepływie informacji, z zachowaniem wolności wysuwania i krytykowania hipotez. To, że uważamy naszą obecną demokrację za – niedoskonałą, ale jednak – ucieleśnienie wolności, nie wyklucza przecież, iż w przyszłości (my – badacze) uznamy, że i tutaj kryła się zinstytucjonalizowana opresja. Jeśli Putnam stwierdza, iż nie znamy ani jednego optymalnego sposobu życia⁶⁰, powinno się to stosować także do sposobu dociekań – nie znamy ani jednego optymalnego sposobu dociekań, który moglibyśmy bezdyskusyjnie narzucać. Fallibilizm nie pociąga jednak za sobą sceptycyzmu – uznajemy swoją tradycję za prawdziwą i lepszą niż wszystkie dotychczasowe, jednakże jest to kwestia doświadczenia, a nie apriorycznego wglądu w naturę racjonalności.

Nawet jeśli jasne jest, że w otwartym społeczeństwie jednostka ma możliwość samodzielnego myślenia o obyczajach, wartościach czy własnych celach dużo większą niż w czasach przednowożytnych, wydaje się, że pewnego rodzaju przemoc jest nieuchronnie wpisana w poznanie⁶¹. Skoro Putnam – odrzuciwszy indywidualistyczną epistemologię – pojmuje dociekania moralne jako odbywające się wewnątrz poszczególnych tradycji moralnych (albo też pomiędzy nimi; w każdym razie nie na poziomie poszczególnych jednostek), zakładać on musi także, iż dzielimy pewne wspólne rozumienia, wartości i przedśady, gdyż ich istnienie jest niezbędnym warunkiem tego, by wspólnie deliberować i testować w praktyce nowe sposoby życia. Jednak respektowanie owych przesądzeń nie jest przecież nigdy absolutnie niewymuszone. Idealne sytuacje komunikacyjne nie istnieją, chyba że jako normatywny ideał, którego wyobrażenie i tak stale ewoluuje. Putnam jest jednak zdecydowanym optymistą, jeśli chodzi o możliwość pogodzenia wymogów, jakie nakładane są na jednostkę w toku wspólnego dociekania, zmierzającego ku obiektywnej prawdziwości, z poszanowaniem jednostkowej wolności i prawa do samodzielnego poszukiwania prawdy. Jednakże charakteryzuje on rela-

⁵⁸ Tenże, *Words and Life*, s. 175.

⁵⁹ Tenże, *Renewing Philosophy*, s. 200.

⁶⁰ Tenże, *Words and Life*, s. 194.

⁶¹ Por. A. Zybortowicz, *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 1995, s. 158-208.

cję pomiędzy wspólnotowym a indywidualnym momentem dociekań w sposób bardzo ogólny, co sprawia, iż jego tezy można traktować raczej jako generalne wskazówki niż konkretne przepisy. Wypada tutaj zauważyć, że również MacIntyre nie może podać bardziej szczegółowych instrukcji co do sposobu rozwiązywania sporów wewnątrz poszczególnych tradycji, dotyczących konkluzyjności argumentów, roli autorytetu czy dopuszczalnego zakresu niezgody. Wszystkie te kwestie rozstrzygane są dialektycznie w toku rozwoju tradycji.

Krytyczne uwagi Putnama na temat rzekomego pragnienia MacIntyre'a, by – w duchu powrotu do Średniowiecza – postawić na nowo drogowskaz wskazujący „przeznaczenie” czy „istotę” człowieka⁶², również wynikają z pewnego niezrozumienia myśli autora *Dziedzictwa cnoty*. MacIntyre wskazuje, że istotą dobrego życia nie jest kopiowanie pewnego danego uprzednio wzorca – jak interpretuje go Putnam – lecz raczej ciągle poszukiwanie, czym jest dobre życie⁶³. Notabene, z biegiem czasu Putnam coraz mocniej podkreślał rolę arystotelizmu w etyce, wagę konceptu dobrego życia i *eudaimonii*⁶⁴. Krytykował postoświeceniową kulturę za to, iż nie potrafi dostarczyć „gęstych wizji” dobrego życia⁶⁵. Zauważył również, że nie jesteśmy już w stanie określić człowieka, który odrzucił lepszy sposób życia na rzecz gorszego, mianem osoby nieracjonalnej. Kryje się za tym bezzasadny irracjonalizm w kwestii wartości, uznający za trafną wizję świata nakreśloną przez Maxa Webera⁶⁶. Choć analiza Putnama nie jest tak rozległa jak ta przeprowadzona w *Dziedzictwie cnoty*, również z jego rozważań da się wyczytać tezę, że jest to po części pokłosie błędnej oświeceniowej koncepcji racjonalności, której upadek sprawił, iż obiektywność moralności kojarzy się nam często jedynie z jej odgórnym narzucaniem⁶⁷. Nie jest on więc z pewnością bezwarunkowym piewcą liberalnej kultury w jej teraźniejszym kształcie. Jednak to, co MacIntyre uznałby za zasadniczą skazę, amerykański neopragmatysta często określiłby raczej mianem niedostatku, który da się usunąć bez gruntownej zmiany charakteru życia społecznego.

Warto w tym miejscu zauważyć, że MacIntyre nie krytykuje liberalnej tolerancji jako takiej, lecz tolerancję rozumianą jako jego przejaw głębokiego irracjonalizmu, kapitulacji wobec zadania poszukiwania racjonalnego uzasadnienia moralności. Znamienne jest także, że obiektem jego ataku jest zawsze liberalizm (jako system etyczno-polityczny atomizujący jednostki), nigdy zaś demokracja. W istocie wydaje się, że epistemologia MacIntyre'a musi pociągać za sobą coś w rodzaju tolerancji, tak jak rozumiana była ona u początków myśli liberalnej; konkurencyjna tradycja może być przecież pokonana jedynie na mocy własnych kryteriów racjonalności, a póki to nie zajdzie, należy uszanować jej istnienie. Wymaga ona nawet czegoś więcej niż tylko proste tolerowanie odmienności: potrzebne jest tutaj rzeczywiste zainteresowanie i chęć zrozu-

⁶² H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu...*, s. 378-382.

⁶³ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 390-392.

⁶⁴ Zob. np. H. Putnam, *Ethics without Ontology*, s. 22-28.

⁶⁵ H. Putnam, *Words and Life*, s. 175-176.

⁶⁶ Tenże, *Reason, Truth and History*, s. 172-179.

⁶⁷ Tamże, s. 149.

mienia – bycie racjonalnym każe nam zgłębiać historię odmiennych tradycji dociekań moralnych, gdyż to one mogą okazać się nośnikami prawdy przekraczającej każdą z tradycji. Widać tutaj do pewnego stopnia pokrewieństwo z pojmowaniem przez Putnama racjonalnych dociekań jako gry zespołowej, które szczególnie plastycznie oddane jest w jego metaforze floty łodzi Neuratha⁶⁸.

Jednak jest to pokrewieństwo tylko częściowe, jako że tutaj właśnie wyraźnie uwidacznia się różne pojmowanie przez nich roli i znaczenia tradycji dociekań. Putnam odrzuciłby tezę, iż na poziomie całego społeczeństwa niemożliwa jest racjonalna dyskusja etyczno-polityczna, gdy tymczasem sednem argumentacji MacIntyre'a jest twierdzenie, że na poziomie państwa narodowego obecnie możliwe są tylko różnego rodzaju kompromisy – rozwiązania, które wprawdzie można ocenić jako lepsze lub gorsze z punktu widzenia tej czy innej tradycji, lecz których nie da się rozpatrywać w kategoriach ich wzrastającej racjonalności, jako że nie są wyrazem spójnej tradycji dociekań. Natomiast dla Putnama istnienie wielości tradycji jest spójne z istnieniem jednej kultury – jednej floty, której są częścią i którą mogą w różnym stopniu kształtować, współdziałając często między sobą, przekazując sobie z łodzi do łodzi różnego typu narzędzia. Choć pełne zaangażowanie się w któryś z tradycyjnych sposobów życia (całościowo nas określający) jest czymś, co zdaniem Putnama należy uszanować⁶⁹, za normalną sytuację uważa on raczej tę, w której różne sprzeczne nurty „jednej” kultury spotykają się w każdym z nas, zaś wymóg racjonalności wzywa nas do ich konfrontowania ze sobą i szukania rozstrzygnięć na podstawie doświadczenia oraz dyskusji⁷⁰.

Także zdaniem MacIntyre'a w większości z nas zachodzi tego typu konflikt sprzecznych racji, pochodzących z różnych tradycji dociekań – żyjemy pośród tych tradycji i pomiędzy nimi, nie odrzucając ich zazwyczaj całkowicie, ale też nie dając żadnej z nich pełnego posłuchu, a najczęściej nie uświadamiając sobie w ogóle ich odrębności, co sprawia, że posiadamy zestaw niepewnych przekonań i niespójnych argumentów. Będzie on jednakże stanowczo twierdził, iż chcąc być racjonalnymi, powinniśmy po-

⁶⁸ *Zmieniłbym obraz, jaki dał Neurath, w dwóch punktach. Po pierwsze, wsadziłbym do łodzi etykę, filozofię, a w istocie całą kulturę, nie zaś tylko „naukę”, ponieważ wierzę, że wszystkie części kultury są wzajemnie od siebie zależne. Po drugie, mój obraz zawiera nie jedną łódź, lecz całą ich flotę. Ludzie starają się rekonstruować swoją łódź tak, by jednorazowo nie modyfikować jej zanedbto, gdyż zatonię, jak w obrazie Neuratha. Dodatkowo podają sobie oni z łodzi do łodzi zapasy i narzędzia, wykrzykują też w stronę innych łodzi rady i zachęty (lub wręcz przeciwnie). W końcu ludzie czasami decydują, że nie podoba im się łódź, na której płyną, i zmieniają ją na inną (a czasem łódź tonie lub jest porzucana). Wszystko to jest trochę chaotyczne; ale skoro jest to flota, nikt nie jest nigdy całkowicie poza zasięgiem wszystkich pozostałych łodzi. W skrócie, mamy tutaj zarówno kolektywność, jak i indywidualną odpowiedzialność. Jeśli tęsknimy za czymś więcej, czyż nie jest to tylko nasza stara i niedająca się zaspokoić tęsknota za Absolutem? (tenże, *Realism and Reason*, s. 204).*

⁶⁹ Tenże, *Words and Life*, s. 194. Putnam nie zgodziłby się więc zapewne z Johnem Rawlsem, który pisze: *Choć podporządkowanie wszystkich naszych dążeń jednemu celowi nie narusza, ściśle rzecz biorąc, zasad racjonalnego wyboru (a przynajmniej zasad obliczania), wydaje nam się nieracjonalne lub wręcz obłąkane. Ja zostaje zdeformowane i w imię systemu oddane w służbę jednemu ze swych celów (J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 2009, s. 779, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*).*

⁷⁰ H. Putnam, *Words and Life*, s. 192-193.

szukać odpowiedzi na pytanie, która z tradycji najpełniej określa to, kim jesteśmy (jak rozumiemy swoje życie), jeśli zaś brak jasnej odpowiedzi, powinniśmy dialektycznie skonfrontować tradycje mogące rywalizować o naszą lojalność, by ostatecznie podporządkować się jednej z nich. Tolerancja różnych racjonalności w różnych środowiskach to zdaniem MacIntyre'a przejaw niespójności i fragmentacji przekonań, a więc ostatecznie irracjonalności⁷¹.

Wizja aż tak silnie ustrukturyzowanych racjonalnych dociekań ma jednak wiele słabości. Po pierwsze, kryterium tego, co można nazwać tradycją dociekań, wydaje się problematyczne. Za tradycję MacIntyre uznaje bowiem zarówno tomizm – całościową wizję kosmologiczno-antropologiczną, jak i utylitaryzm – dający się zastosować do ograniczonego wycinka rzeczywistości; tradycje, które znalazły ucieleśnienie w porządku społecznym – jak liberalizm, jak i te, dla których takie ucieleśnienie byłoby niezwykle trudne do wyobrażenia – jak tradycja genealogiczna; tradycje, których historia sięga tysięcy lat, oraz te o stuletnim albo i krótszym rodowodzie. Po drugie, wydaje się (także psychologicznie) niezrozumiałe, dlaczego rozwiązanie problemów naszej tradycji za pomocą zasobów innej miałoby skłaniać nas do porzucenia wszystkich odmiennych w stosunku do zwycięskiej tradycji przekonań, nawet tych nieproblematycznych i dobrze ugruntowanych. W dodatku tradycja zwycięska musi być stosunkowo podobna do tradycji, którą pokonała (w przeciwnym razie trudno wyobrazić sobie sytuację, w której intelektualne zasoby pierwszej są remedium na problemy drugiej), a rozwiązanie w jakimś zakresie musi być również dostępne na gruncie pokonanej tradycji (za pomocą wspomnianej radykalnej innowacji pojęciowej), gdyż inaczej nie byłoby ono rozwiązaniem problemów, lecz irracjonalną zmianą schematu pojęciowego. Trzeba także pamiętać, iż uznanie, co należy do danej tradycji, jest też przedmiotem ciągłej reinterpretacji i sporów wewnątrz niej. Tradycje – zwłaszcza te ucieleśnione w porządku społecznym – wydają się też częściowo ząbować lub być w symbiozie i to w różnym stopniu w różnym czasie i miejscu. Wszystko to sprawia, iż mówienie o ostatecznym pokonywaniu jednej tradycji przez drugą i racjonalnym wymogu całościowej konwersji – jeśli nie ma być traktowane wyłącznie jako pewnego rodzaju ogólna wskazówka albo abstrakcyjne narzędzie heurystyczne – zdaje się ontologizowaniem tradycji dociekań, o tyle niezrozumiałym, że MacIntyre wyraźnie odrzuca heglowski schemat dążenia ku jednej określonej racjonalności. Wiele przykładów pokonania jednej tradycji przez drugą, jakie podaje MacIntyre, z trudem daje się zresztą ująć w schemat, jaki proponuje. Galileusz i Newton rozwiązyli zasadnicze problemy fizyki przednowożytnej, jednak sami nie byli przecież członkami odmiennych tradycji, w których rozwijano już heliocentryczną astronomię czy wyzbycie z teleologii pojęcie siły, lecz raczej te tradycje zapoczątkowali. W ujęciu MacIntyre'a powinni być więc właściwie uznani za kontynuatorów tradycji scholastycznej. Być może zatem twierdzenie Putnama, iż płyniemy we flocie łodzi Neuratha i „wszystko to jest trochę chaotyczne”, jest bliższe rzeczywistości?

Pokusa pewnego ontologizowania tradycji dociekań przez MacIntyre'a, o której wspomniałem, wynika z jeszcze innej różnicy między bohaterami tego artykułu. Jest to

⁷¹ A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość?...*, s. 518-534.

w pewnym sensie tylko przesunięcie akcentów, ale jednak wyraźne i istotne. Dla Putnama pierwszorzędną rolę w racjonalnych dociekaniaх odgrywa doświadczenie, którego wpływ niejednokrotnie nie daje się w ogóle ująć konceptualnie. Diagnozowanie problemów, rozmawianie o nich oraz testowanie różnego typu praktycznych rozwiązań łączy się tutaj w nieodrodną całość. Problemy życiowe i problemy intelektualne nie różnią się od siebie, a ich rozwiązanie często po prostu się przydarza⁷². Niewątpliwie również MacIntyre duże znaczenie przyznaje praktyce – jej związek z przekonaniami jest dla niego, jak widzieliśmy, wieloraki i nieodrodny – niemniej poszukiwanie racjonalnych rozstrzygnięć w dużej mierze jest dla niego rozpatrywaniem argumentów, badaniem pojęć, dialektycznym testowaniem rozwiązań i wykazywaniem niespójności. To dlatego MacIntyre może twierdzić, iż *najważniejsze epizody historii społecznej, które przekształciły, rozbiły i [...] w znacznej mierze wyparty moralność [...] były epizodami historii filozofii*⁷³; że projektu oświeceniowego, ze względu na jego wewnętrzną niespójność, nie należało w ogóle rozpoczynać; oraz że tomizm – mimo iż zmarginalizowany – okazuje się najbardziej racjonalną tradycją etyczną. Rozum w koncepcji MacIntyre'a wykracza ponad praktykę dużo wyraźniej niż u Putnama.

Mimo tych różnic, biorąc pod uwagę wszystko, co zostało powiedziane o ich – w wielu aspektach uderzająco podobnych – koncepcjach racjonalności i prawdy, wypada skonstatować, iż na filozoficznej arenie, wciąż zdominowanej z jednej strony przez pozostałości nowożytnego racjonalizmu, z drugiej zaś przez różne wcielenia irracjonalizmu, Alasdair MacIntyre i Hilary Putnam pozostają raczej sojusznikami niż przeciwnikami.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- MacIntyre A., *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, przeł. i red. nauk. A. Chmielewski, postł. S. Filipowicz, Warszawa 2007, *Współczesna Myśl Humanistyczna. Wykłady Akademickie*.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1994.
- MacIntyre A., *Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science*, „The Monist” 1977, Vol. 60, nr 4.
- MacIntyre A., *Relativism, Power and Philosophy*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association” 1985, Vol. 59, nr 1.
- MacIntyre A., *Selected Essays*, Vol. 1: *The Tasks of Philosophy*, Cambridge–New York 2006.
- MacIntyre A., *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka, genealogia i tradycja*,

⁷² Por. H. Putnam, *Words and Life*, s. 176: Dewey podkreślał, że nie zawsze potrzebny jest zbiór kryteriów, by stwierdzić, że problem został rozwiązany. Wszyscy mieliśmy kiedyś poczucie odkrycia, że rozwiązanie problemów w naszym życiu nie mogłoby się zaliczać do satysfakcjonujących wedle jakichkolwiek kryteriów, które mogliśmy mieć na myśli, gdy rozpoczynaliśmy poszukiwanie rozwiązania (w rezultacie, kiedy rozstrzygnęliśmy już zbiorowy lub indywidualny problem, możemy nie wiedzieć, czy ostatecznie był to problem „etyczny”, czy problem innego rodzaju; lecz czy jest w tym coś złego?).

⁷³ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, s. 83.

- przeł. M. Filipczuk, red. nauk. i wpraw. J. Zdybel, posł. M. Żardecka-Nowak, Warszawa 2009, *Współczesna Myśl Humanistyczna. Wykłady Akademickie*.
- Mosteller T., *Relativism in Contemporary American Philosophy*, London–New York 2006, *Continuum Studies in American Philosophy*.
- Putnam H., *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge, Mass. 2002.
- Putnam H., *Ethics without Ontology*, Cambridge, Mass. 2004.
- Putnam H., *Realism and Reason*, Cambridge–New York 1983.
- Putnam H., *Reason, Truth and History*, Cambridge–New York 1981.
- Putnam H., *Renewing Philosophy*, Cambridge, Mass. 1992.
- Putnam H., *The Threefold Cord. Mind, Body and the World*, New York 1999, *John Dewey Essays in Philosophy*, nr 5.
- Putnam H., *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł., wstęp i przyp. A. Grobler, Warszawa 1998, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.
- Putnam H., *Words and Life*, Cambridge, Mass. 1995.

Literatura

- Conant J., Żegleń U.M. (red.), *Hilary Putnam, Pragmatism and Realism*, London–New York 2002, *Routledge Studies in Twentieth Century Philosophy*.
- Haldane J., *Humanism with a Realist Face*, „Philosophical Books” 1994, Vol. 35, nr 1.
- Kmita J., *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Poznań 1995, *Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii – Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*, Vol. 22.
- Kmita J., *Wymykanie się uniwersaliom*, Warszawa 2000, *Terminus*, 20.
- Lutz C.S., *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre. Relativism, Thomism, and Philosophy*, Lanham 2004.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 2009, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.
- Stout J., *Ethics after Babel. The Languages of Morals and Their Discontents*, Cambridge 1990.
- Zybertowicz A., *Przemoc i poznanie. Studium z nie-klasycznej socjologii wiedzy*, Toruń 1995.

Mgr Szymon OLSZYNKA – absolwent politologii na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, doktorant w Instytucie Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych UJ, związany z Katedrą Filozofii Polityki; absolwent Międzywydziałowych Studiów Doktoranckich „Society – Environment – Technology” na UJ oraz stypendysta tego programu.