

Ks. Norbert Podhorecki (Przemyśl)

Premisla Christiana
(2010/2011) t. 14, s. 405-440

RELATYWIZM NA GRUNCIE FILOZOFII ORAZ NAUK EMPIRYCZNYCH

1. Wstęp – zarysowanie problemu

W jednym z dzieł Platona – *Teajtet* – Sokrates poddaje pod dyskusję tezę często spotykaną w dziełach popularnego podówczas filozofa Protagorasa¹, iż „człowiek jest miarą wszechrzeczy, istniejących, że istnieją, i nieistniejących, że nie istnieją”². Sokrates nawiązując do jego poglądów stwierdza: „Tak jakoś powiada, że jaka się każda rzecz mnie wydaje, taka też i jest dla mnie, a jaką się wydaje tobie, taką jest znowu dla ciebie”³. Obecnie, choć nie jest ona jak widać współczesnym wynalazkiem, doktryna tego typu określana jest mianem relatywizmu (łac. *relativus* – względny, od: *referre* – odnosić, oddawać). Henryk Kiereś definiuje ją na łamach Powszechnej Encyklopedii Filozofii jako „stanowisko głoszące, że prawda jest zmienna, stopniowalna i że zależy od tego, kto coś twierdzi i w jakich okolicznościach”⁴.

¹ PROTAGORAS Z ABDERY (gr. Πρωταγόρας ὁ Ἀβδηρίτης, ur. ok. 485 p.n.e., zm. ok. 411 p.n.e.) – najstarszy i najwybitniejszy sofista grecki. Głosił relatywizm poznawczy – zasadę, że człowiek jest miarą wszechrzeczy, to znaczy, że nie ma żadnej rzeczywistości samej w sobie, a wszystko, co istnieje, jest zawsze rzeczywistością ze względu na jakąś istotę i dla niej. Zob. K. NARECKI, *Protagoras z Abdery*, w: PEF, t.8, Lublin 2007, s. 509-512.

² *Filozofia starożytnej Grecji i Rzymu. Wybrane teksty z historii filozofii*, opr. J. LEGOWICZ, Warszawa 1970, s. 107; zob. także F. FERNÁNDEZ-ARMESTO, tłum. J. RUSZKOWSKI, *Historia prawdy*, Poznań 1999, s. 220.

³ PLATON, *Teajtet*, tłum. W. WITWICKI, Warszawa 1959, s. 31-32.

⁴ H. KIEREŚ, *Relatywizm*, w: PEF, t. 8, Lublin 2007, s. 716. Autor podaje także zasadniczą (choć nieliczną) dla tematu literaturę, jak chociażby: T. KOTARBIŃSKI, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Lwów 1929, Warszawa 1983³; S. ADAMCZYK, *Krytyka ludzkiego poznania*, Lublin 1962; A.B. STĘPIEŃ, *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego*, Lublin 1971; J. HOŁÓWKA, *Relatywizm etyczny*, Warszawa 1981; S. OLCZYK, *Epistemologiczny sens relatywi-*

Papież Jan Paweł II dostrzegał niezmiennie w relatywizmie jedno z większych zagrożeń współczesności, a jednocześnie bardzo rozpowszechniony aktualnie sposób postrzegania rzeczywistości i dostępnej nam prawdy o niej. Dowodem tego są słowa jego encykliki *Fides et ratio* (1998): „Nowoczesna filozofia [...] skupiła się na poznaniu ludzkim. Zamiast wykorzystywać zdolność człowieka do poznania prawdy, woli podkreślać jego ograniczenia oraz uwarunkowania, jakim podlega. Doprowadziło to do powstania różnych form agnostycyzmu i relatywizmu, które sprawiły, że poszukiwania filozoficzne ugrzęzły na ruchomych piaskach powszechnego sceptycyzmu. W ostatnich czasach doszły też do głosu różne doktryny próbujące podważyć wartość nawet tych prawd, o których pewności człowiek był przekonany. Uprawniona wielość stanowisk ustąpiła miejsca bezkrytycznemu pluralizmowi, opartemu na założeniu, że wszystkie opinie mają równą wartość: jest to jeden z najbardziej rozpowszechnionych przejawów braku wiary w istnienie prawdy, obserwowanego we współczesnym świecie” (FR 5). A w swej encyklice *Veritatis splendor* (1993) Jan Paweł II stwierdza z całym przekonaniem, iż według wiary chrześcijańskiej i nauki Kościoła „tylko wolność podporządkowana Prawdzie prowadzi osobę ludzką ku jej autentycznemu dobru. Dobrem osoby jest istnienie w Prawdzie i czynienie Prawdy” (VS 84)⁵. Odwołując się następnie do piłatowego pytania: „Cóż to jest prawda?”, stwierdza, że także dziś nurtuje ono pełnego niepewności człowieka, który często nie wie, kim jest, skąd pochodzi, ani dokąd zmierza. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest według papieża występowanie „zastraszających przykładów postępującej autodestrukcji osoby ludzkiej. Niektóre panujące opinie stwarzają wrażenie, że nie ma już takiej wartości moralnej, którą należy uznawać za niezniszczalną i absolutną. Na oczach wszystkich okazuje się pogardę wobec ludzkiego życia [...]; nieustannie narusza się podstawowe prawa osoby; niegodziwie niszczy się dobra niezbędne dla ludzkiego życia. Co gorsza, człowiek już nie jest przekonany, że tylko w prawdzie może znaleźć zbawienie. Podaje się w wątpliwość zbawczą moc prawdy, pozostawiając samej wolności, oderwanej od wszelkich obiektywnych uwarunkowań, zadanie samodzielnego decydowania o tym, co dobre, a co złe. Relatywizm ten przeniesiony na grunt teologii prowadzi do braku ufności w mądrość Boga, który poprzez prawo moralne kieruje człowiekiem. Nakazom tego prawa moralnego przeciwstawia się tak zwane kon-

zmu poznawczego, Łódź 1994; R. RORTY, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. MARGAŃSKI, Warszawa 1999; J.A. MAJCHEREK, *Źródła relatywizmu w nauce i kulturze XX wieku*, Kraków 2004.

⁵ Papież cytuje na tym miejscu swe *Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologii Moralnej* (10 kwietnia 1986), 1, w: *Insegnamenti IX*, 1 (1986), 970.

kretnie sytuacje i w gruncie rzeczy nie zważa się już na to, że prawo Boże zawsze pozostaje jedynym prawdziwym dobrem człowieka” (VS 84)⁶.

Prawda to wedle doktryny relatywizmu jedynie nazwa, jaką nadajemy naszym opiniom i sądom. Każdy człowiek ma swoją własną i odrębną rzeczywistość. To, co jest prawdą dla jednego, niekoniecznie musi być tym dla drugiego. To, co postrzegamy jako prawdę, zależy od kontekstu, w jakim jest postrzegane⁷. „Dziś, kiedy Protagoras pojawia się na sali wykładowej lub między wierszami tekstu, choć stary, nie jest wcale mniej destruktywny. Zjawia się lepiej wyposażony niż kiedykolwiek przedtem [...] dzięki rozwojowi filozoficznego subiektywizmu, naukowej niepewności i odbierającej mowę, paraliżującej lingwistyki. Zjawia się wzmocniony lub odmieniony przez «relatywizm kulturowy», wynikający, w naszych czasach, z intensywności kontaktów między kulturami i wymiany idei i ludzi. Nowocześni, lub jak sami czasem wolą się nazywać: «ponowocześni» relatywiści zwykle różnią się od Protagorasa tym, że głoszą równowartość nie tylko indywidualnych teorii prawdy, ale także tych wyznawanych przez konkretne narody, grupy etniczne, religie, klasy społeczne i inne wspólnoty”⁸. Nasz świat bowiem rozpaczliwie próbuje uprawomocnić wielokulturowość społeczeństw, a relatywizm szykownie zwalnia członków konkurencyjnych sekt, czy grup, zmuszonych do życia w sąsiedztwie, z ryzykownego zagłębiania się w treść doktryny przeciwnika.

2. Geneza współczesnego relatywizmu według Adama Groblera

Wzmianka o sokratejskiej polemice z Protagorasem i poglądami sofistów, to zbyt mało, aby odnieść się we właściwy sposób do zjawiska zwanego relatywizmem. Tym niemniej przedsięwzięcie wyczerpującego omówienia źródeł współczesnego relatywizmu z oczywistych względów przeraża ramy przeznaczone tej problematyce w niniejszym opracowaniu. Ten z konieczności niekompletny przegląd chce być jedynie zarysowaniem tematyki, na której pełniejsze opracowanie chcę na tym miejscu jedynie wskazać⁹.

⁶ Papież nawiązuje tutaj ponownie do cytowanego wyżej *Przemówienia do uczestników Międzynarodowego Kongresu Teologii Moralnej* (10 kwietnia 1986), 2, w: *Insegnamenti IX*, 1.c (1986), 970-971.

⁷ Por. F. FERNÁNDEZ-ARMESTO, dz. cyt., s. 220-221.

⁸ Por. tamże, s. 221.

⁹ Zob. A. GROBLER, *Prawda a względność*, Kraków 2000, s. 11-15, zresztą z podobnym zastrzeżeniem autora; bardziej wyczerpująco: J.A. MAJCHEREK, *Źródła relatywizmu w nauce i kulturze XX wieku. Od teorii względności do postmodernizmu*, Kraków 2004.

Adam Grobler¹⁰ w swojej analizie poświęconej problematyce współczesnego relatywizmu pisze, że już samo zdefiniowanie go nie należy do łatwych zadań¹¹. Nie chodzi tutaj bowiem o jakiś łatwy do wyodrębnienia kierunek filozoficzny, osadzony w określonej tradycji, co raczej o pewien motyw, myśl przewodnią, zaznaczającą się w pismach różnych myślicieli, zaliczanych najczęściej do obozu postmodernizmu. Tym motywem jest odrzucenie idei prawdy obiektywnej. Prawda według zwolenników relatywizmu nie ma nic wspólnego z żadną transcendentną normą, a jeśli nawet jest dla wielu pewnym sposobem orzekania o zdaniach, czy świecie, to pozostaje pustą formą bez odniesienia do rzeczywistości¹². Tego rodzaju slogany stają się w naturalny sposób podłożem krytyki nauki jako formy kultury. Jeśli bowiem nauka nie służy dochodzeniu do prawdy obiektywnej, to jej autorytet jest zupełnie nieuzasadniony i może stanowić jedynie źródło ucisku intelektualnego. Takie poglądy zwracające się przeciwko tradycyjnym wartościom poznawczym wywodzą się, co może zaskoczyć, z samej szeroko pojętej tradycji racjonalistycznej. Dla ułatwienia orientacji w temacie warto zatem, za Adamem Groblerem, choćby pobieżnie omówić źródła tych rozłamowych stanowisk i idei¹³.

Na pierwszym miejscu umieszcza Grobler **hermeneutykę**, często (niesłusznie) przeciwstawianą tradycyjnej epistemologii. Richard Rorty, przykładowo, sugeruje, że należy normatywne przedsięwzięcia filozoficzne, a takim jest teoria poznania, zastąpić konwersacją, której celem ma być przewyciężenie sprzeczności pomiędzy niezgodnymi dyskursami¹⁴. Grobler zauważa, że konwersacja taka często jest równoznaczna z brakiem stosowania wygórowanych naukowych standardów, co z kolei powoduje wytworzenie charakterystycznej dla współczesności emancypacji intelektualnej. Dzięki temu nawet niezbyt lotni myśliciele mogą mieć poczucie, że zdolni są

¹⁰ A. GROBLER jest profesorem zwyczajnym w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Opolskiego, dyrektorem Instytutu i kierownikiem Katedry Ontologii i Epistemologii. Zajmuje się teorią poznania, historią filozofii XX wieku (filozofią analityczną i kierunkami pokrewnymi). Gościnnie wykłada dydaktykę filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz teorię poznania na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie. Ponadto jest Przewodniczącym Komitetu Nauk Filozoficznych Polskiej Akademii Nauk oraz członkiem Zespołu Ekspertów ds. Filozofii Uniwersyteckiej Komisji Akredytacyjnej.

¹¹ Por. A. GROBLER, dz. cyt., s. 11. O złożonym podejściu A. Groblera do zagadnienia świadczy fakt, iż w swojej analizie przeciwstawia się wprawdzie relatywizmowi, nie „okopując się [jednak] na pozycjach absolutystycznych”. Jego zasadniczym celem pozostaje objaśnienie różnicy między relatywizmem a pluralizmem (tamże, s. 9).

¹² Por. tamże, s. 11.

¹³ Por. tamże, s. 12-15.

¹⁴ Por. tamże, s. 12.

osiągać głębię intelektu, „zastępując dyscyplinę myślenia uprawianiem żonglerki słownej za pomocą uczenie brzmiącego, postmodernistycznego żargonu”¹⁵.

Ten motyw emancypacji intelektualnej pokrewny jest przewodniemu hasłu filozofii marksistowskiej, czyli emancypacji ekonomicznej. Dlatego Grobler zalicza **marksizm** do drugiego źródła prądów relatywistycznych współczesności. Postmodernistyczna krytyka nauki i jej warunków zdaje się ucieleśniać dążenia emancypacyjne, uwalniające masy spod ucisku klasy uczonych i profesorów. Równouprawnienie naukowych i nienaukowych ujęć rzeczywistości ma zlikwidować raz na zawsze podział oparty na akademickich kryteriach, a zwycięstwo zawodowych krytyków instytucji naukowych, zagwarantować pozostałym wyzwolenie spod władzy kapitalistów ducha (co właściwie można określić permanentnym pozostawaniem w stanie nieucstwa)¹⁶.

W swej analizie problematyki źródeł relatywizmu Grobler zwraca także uwagę na **pragmatyzm amerykański**, jako uzupełnienie „kontynentalnych” tradycji. Powołując się na Rorty’ego zaznacza, że według pragmatyzmu naukowe zmierzanie do prawdy, oznacza tylko tyle, że dostarcza ono skuteczniejszych sposobów radzenia sobie ze światem. O żadnej prawdzie w klasycznym rozumieniu tego słowa natomiast nie może być mowy, skoro jest ona nieuchronnie zrelatywizowana do określonego układu pojęciowego, a idea rzeczywistości niezależnej od owego układu jest absurdalna¹⁷.

W końcu, jako czwarte źródło inspiracji współczesnego relatywizmu, postrzega Grobler **filozofię analityczną**, choć, jak sam zauważa, postmodernizm i konstruktywizm zdają się znajdować w opozycji do jej głównego nurtu¹⁸. Naturalistyczne prądy w epistemologii, rezygnujące już z założenia z budowania normatywnej teorii poznania, czy deflacyjne teorie prawdy, które odbierają temu pojęciu wszelki normatywny sens, stanowią wyraźne inspiracje twierdzeń relatywistycznych. „Rozmaici filozofowie, stawiają różne tezy o względności: względności językowej (Sapir, Whorf), względności pojęciowej (Putnam), względności ontologicznej (Quine), względności filozoficznej (Unger). Mówi się o «tworzeniu światów» i różnności równouprawnionych wersji (Goodman) albo o teoriach równoważnych empirycznie (van Fraassen)”¹⁹.

Grobler twierdzi ponadto, że według powszechnej opinii, do relatywizmu prowadzi także głoszona przez amerykańskiego badacza nauki Thomasa S. Kuhna (1922 – 1996), oraz filozofa, autora programu filozofii nauki

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Por. tamże, s. 13.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Por. tamże, s. 14.

¹⁹ Tamże.

(zwanego przez niego samego anarchizmem metodologicznym), Paula Feyerabenda (1924 – 1994), teza o niewspółmierności teorii naukowych. W pierwszym rzędzie teza ta sugeruje brak obiektywnych kryteriów wyboru między konkurującymi teoriami naukowymi, niejako brak wspólnego mianownika, który pozwoliłby na porównywanie zalet rozpatrywanych teorii. Po drugie, zasadniczą przesłanką tezy o niewspółmierności jest twierdzenie o radykalnej zmienności znaczenia terminów naukowych²⁰. „Wedle tej ostatniej homonimiczne terminy występujące w konkurencyjnych teoriach naukowych mają tak odmienne znaczenia, że języki, w których te teorie zostały sformułowane, należy uważać nie tylko za odrębne, ale wręcz za wzajemnie nieprzekładalne”²¹.

3. Odrzucenie absolutnego charakteru prawdy w filozofii i naukach szczegółowych

Grobler szkicuje genezę współczesnego relatywizmu w jego zasadniczych odniesieniach do poglądów filozoficznych. Jednak odrzucenie abso-

²⁰ Por. tamże, s. 41.

²¹ Tamże. Grobler dostrzega jednakże u samego Kuhna motywy, które mogłyby okazać się pomocne w przezwycięzeniu relatywizmu. Wedle Kuhna do radykalnej zmiany znaczenia terminów naukowych dochodzi w wyniku rewolucji na terenie nauki, która to rewolucja polega na zmianach paradygmatu. Paradygmat wyznacza w tym wypadku podstawową ontologię teorii naukowych, zasób problemów do rozwiązania, wszelkie wzorce rozwiązań, ich kryteria itd. Naszkicowany przez Kuhna mechanizm rewolucji naukowej przedstawia się następująco: Odwołując się do danego paradygmatu, uczeni zajmują się rozwiązywaniem kolejnych problemów, jakie stawia przed nimi konkretna gałąź nauki. Zaufanie do paradygmatu implikuje wiarę, że zadane przez niego „łamigłówki” mają jednoczesne rozwiązanie przy użyciu środków dostępnych dzięki temuż paradygmatowi. Ewentualne niepowodzenia uczeni składają zrazu na karb własnej niezręczności. Jednak w miarę wzrostu liczby opornych „łamigłówek” maleje stopniowo zaufanie do paradygmatu, narasta kryzys i rodzi się etap rewolucyjny. Powstają załączki nowych paradygmatów, z których jeden w końcu odnosi zwycięstwo, zapoczątkowując kolejny etap nauki normalnej. Charakterystyczne dla teorii Kuhna jest przekonanie, że nowy zwycięski paradygmat wyłania się również na drodze zdobywania sobie społecznej akceptacji, a nie pokonywania rywali w konkursie, konkursie którym decydowałyby ściśle racjonalne kryteria. Pomocne w przezwycięzeniu relatywizmu są tutaj – jak zaznacza Grobler – dwa motywy, które nawiązują do ogólnych, obiektywnych i na wskroś racjonalnych kryteriów. Po pierwsze, racjonalnie jest porzucić strategię, która nie daje perspektywy dalszego postępu. Ponadto racjonalnie jest na jej miejsce przyjąć strategię, która pozwala osiągnąć nowe sukcesy. Przez analogię można zatem stwierdzić, że racjonalnie jest porzucić paradygmat, który natrafia na więcej opornych „łamigłówek”, niż ich rozwiązuje, i tak samo racjonalnie jest przyjąć paradygmat, który daje uzasadnioną nadzieję na sukcesy (tamże, s. 42-44).

lutnego charakteru prawdy postrzegamy obecnie na wszystkich nieomal płaszczyznach życia i kultury współczesnej. Zbyt rozległą jest ta tematyka, i zbyt wielu dotyczy dziedzin, aby odnieść się do niej choćby skrótowo nie pomijając żadnych aspektów zagadnienia. Pozostanie zatem tylko wspomnieć, iż relatywizm zaznaczył już swoje oddziaływanie w kulturze, sztuce i estetyce, w etyce i moralności. Mamy także do czynienia z relatywizmem językowym i historycznym, relatywizmem w metodologii nauki, a nawet w matematyce i logice. Odsyłając zainteresowanych tą tematyką do odpowiednich źródeł²², skoncentrujemy się w naszym opracowaniu jedynie na dwóch jego formach – relatywizmie w filozofii i naukach empirycznych (fizyce i przyrodoznawstwie). Filozofia jest zaliczana do nauk uniwersalnych, fizyka zaś i w ogóle nauki przyrodnicze to sztandarowi przedstawiciele tzw. nauk szczegółowych²³, trudno więc o lepsze ukazanie, iż zagadnienie relatywizmu dotyka praktycznie całości myśli i współczesnych dociekań naukowych. Prześledzimy pobieżnie historię i współczesne pokłosie relatywizmu w tych dwóch, pozornie rozbieżnych, sposobach uprawiania nauki i uzyskiwania wiedzy o otaczającej nas rzeczywistości.

3. 1. Relatywizm w filozofii

Wielu badaczy problemu stawia zgodnie tezę, że źródła stanowiska relatywistycznego należy dopatrywać się w odległej przeszłości²⁴. Wspomnieliśmy już o Protagorasie z Abdery, ale to już prawdopodobnie nasi dalecy przodkowie korzystali z możliwości, jakie daje relatywistyczny, czy pragmatyczny sposób myślenia i dochodzenia swych praw²⁵. Jednym z pierwszych przekazów pisanych dotyczących tego, co dzisiaj nazwalibyśmy relatywizmem, jest anegdota przytoczona przez Herodota w *Dziejach* (3, 38), na którą zwraca uwagę J. Szymanik w swej pracy o relatywizmie we współczesnych badaniach nad językiem²⁶. Dariusz, król perski, przyjmując poselstwa Greków i Kalatian (plemie indyjskie) dowiedział się, że pierwsi palą ciała swych zmarłych, podczas gdy drudzy uznają to za świętokradztwo. Natomiast zwyczaj zjadania ciał zmarłych przez Kalatian wywołał u greckich posłów ogromne oburzenie. Herodot wyciąga stąd wniosek

²² Dobry przegląd problematyki daje wspomniana praca J.A. MAJCHERKA, *Źródła relatywizmu w nauce i kulturze XX wieku. Od teorii względności do postmodernizmu*, Kraków 2004.

²³ Por. A. ANZENBACHER, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. ZYCHOWICZ, Kraków 2003, s. 25. 38-39.

²⁴ Por. J. SZYMANIK, *Relatywizm we współczesnych badaniach nad językiem*, w: *Oblicza relatywizmu teoriopoznawczego*, red. T. CIECIERSKI, L. M. NIJAKOWSKI, Warszawa 2001, s. 71.

²⁵ Por. tamże, s. 71.

²⁶ Por. tamże.

o przemożnej sile tradycji i obyczaju, nazwanego „panem wszechrzeczy”. Zauważa także, że każdy lud ma swój własny obyczaj, gdyby bowiem było inaczej, obyczaj miałby charakter powszechny, a co za tym idzie samo pojęcie utraciłoby pierwotny sens²⁷. W przekazie Herodota ciekawym pozostaje także uznawanie przez niego siły obyczaju jako argumentu za słusnością danych wierzeń czy przekonań. Stanowczo przeciwstawia się on jednak używaniu tegoż własnego obyczaju jako argumentu w celu zwalczania, czy podporządkowywania sobie wierzeń i religii innych ludów²⁸. Tolerancyjna postawa Herodota wobec innych kultur jest rysem charakteryzującym myślenie większości relatywistów wszystkich epok i kultur. Relatywizm, w przeciwieństwie do wszelkiego rodzaju dogmatyzmów i fundamentalizmów, dąży do pragmatycznego porozumienia i współpracy pomiędzy różnymi kulturami, co jest prawdopodobnie cechą decydującą w głównym stopniu o jego dzisiejszej popularności. Tym niemniej fakt, że osiąga to za cenę tezy o niemożności osiągnięcia porozumienia przez odwołanie się do prawdy, sprawia, że jego zabiegi są w najwyższym stopniu problematyczne.

W filozofii starożytnej doktrynę relatywizmu rozwijali głównie Protagoras z Abdery (ok. 480-410 p.n.e.) i Gorgiasz (ok. 475- ok. 375 p.n.e.). Twierdzenie Protagorasa, że dwa sprzeczne zdania mogą być zarazem prawdziwe, czy postulaty Gorgiasza dotyczące niemożności poznania prawy, wymierzone były w monistyczną tezę Parmenidesa z Elei (ok. 540- ok. 470 p.n.e.) o jedności bytu, myśli i słowa²⁹. Na terenie filozofii języka szkoła sofistyczna przyniosła ze sobą inny, ciągle zresztą żywy pogląd dotyczący konwencjonalizmu językowego. Jest to teoria zwracająca uwagę na fakt, że język jest swego rodzaju narzędziem o wielorakich możliwościach, i nie każda wypowiedź musi wyrażać prawdę. To sformułowanie oddające instrumentalistyczne podejście do języka, przy jednoczesnym odrzuceniu twierdzeń Parmenidesa o paralelizmie słowa, myśli i bytu, odżyło z nową siłą w teoriach językowych Ludwiga Wittgensteina³⁰.

²⁷ Por. HERODOT, *Dzieje*, tłum. S. HAMMER, Warszawa 1954, (3, 38), cyt. za J. SZYMANIK, dz. cyt., s. 72.

²⁸ Por. tamże.

²⁹ Por. J. SZYMANIK, dz. cyt., s. 72; por. także: D. KUBOK, „*Prawdy pięknie zakrąglonej niewzruszone oblicze*”. *Prawda w ujęciu Parmenidesa*, w: *Postacie prawdy. III*, red. A. JONKISZ, Katowice 1999, s. 115-123.

³⁰ Por. J. SZYMANIK, dz. cyt., s. 72. Autor wspomina także na tym miejscu o możliwych sposobach argumentowania przeciwko tezom relatywistycznym na obszarze filozofii (języka). Każdy relatywizm jest antyabsolutyzmem, zatem każda strategia antyrelatywistyczna dąży do wyrażenia czegoś absolutnego, znalezienia „punktu podparcia Archimedesesa”. Cytowany w tym kontekście Adam Chmielewski dzieli te strategie na dwa rodzaje: (1) Próba dotarcia do rzeczy samych w sobie i ustanowienia jednoznacznej odpowiedniości między nimi a poszczególnymi sąda-

Współcześni myśliciele i przedstawiciele nauk są podobni barbarzyńcom stojącym u wrót upadającego Cesarstwa Rzymskiego – pisze Felipe Fernández-Armesto – wśród nich znajdują się filozoficzni sceptycy, postmodernistyczni krytycy, słowem wszyscy wandale i ofiary doktryny głoszącej, że tak zwana obiektywność jest czystą iluzją³¹.

Krzysztof Wieczorek w swoim artykule, będącym analizą postrzeżenia prawdy w epoce ponowoczesnej, stara się wykazać, że proces dezintegracji, relatywizacji i subiektywizacji rozważań nad prawdą nie jest pochodną rozpowszechniania się postmodernistycznego wzorca myślenia i kultury, lecz sięga swymi korzeniami początków nowożytności³².

W ciągu ostatnich trzystu lat tradycyjne pewniki uległy erozji. Pierwsza uległa temu procesowi filozofia, potem zaś przyszła kolej na inne dyscypliny: historię, antropologię, nauki przyrodnicze, matematykę czy językoznawstwo³³. Tempo i gwałtowność tego procesu zdają się przybierać na sile. „Paszcza sceptycyzmu kłapie coraz bardziej żarłocznie”³⁴.

Proces rozkładu rozpoczął się od subiektywizmu, który w pewnym uproszczeniu można przedstawić jako doktrynę głoszącą, że pierwszym krokiem w budowaniu wiedzy jest odkrycie własnej jaźni. Samoświadomy podmiot staje się tak oczarowany samym sobą i własnymi (rzeczywistymi i wyimaginowanymi) możliwościami, że sądzi, że jest wszechświatem, ostatnią instancją i nie jest w stanie dostrzec innej rzeczywistości³⁵. „W każdym systemie, który wychodzi od jednostkowej świadomości, czai się niebezpieczeństwo równoprawnego traktowania wszystkich poglądów. Odkąd filozofowie zajęli się relacją między jednostką i resztą świata, między podmiotem i przedmiotem, są niejako skazani na poruszanie się w błędnym kole”³⁶.

Maksyma Kartezjusza (1596-1650): „Myślę, więc jestem” jest wynikiem przekonania, że realności umysłu dowodzi zdolność do powszechne-

mi logicznymi wyrażanymi w danym języku. Strategia ta została zainicjowana już przez Platona, a inni znani jej rzecznicy to m. in. B. Russell, L. Wittgenstein i E. Husserl. (2) Przyjęcie założenia, że to, co zazwyczaj uznajemy za odmienne sposoby ujmowania rzeczywistości, stanowi jedynie wzajemnie przekładalne warianty jednego schematu pojęciowego. Za zwolenników tego poglądu można uznać: D. Davidsona, A. Wierzbicką oraz przedstawicieli krytycznego racjonalizmu we współczesnej filozofii (za: A. CHMIELEWSKI, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt, Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław 1997, s. 7-12).

³¹ Por. F. FERNÁNDEZ-ARMESTO, dz. cyt., s. 178.

³² Por. K. WIECZOREK, *Prawda w epoce ponowoczesnej*, w: *Postacie prawdy. III*, red. A. JONKISZ, Katowice 1999, s. 139.

³³ Por. F. FERNÁNDEZ-ARMESTO, dz. cyt., s. 181.

³⁴ Tamże.

³⁵ Por. tamże, s. 183.

³⁶ Tamże.

go wątpienia. Wszystkie zjawiska mogą być tylko złudzeniami. Myśl oparta na takim przekonaniu musiała być subiektywna. Idąc dalej – systemy polityczne i społeczne, które z niej brały swój początek, nabierały nieuchronnie charakteru indywidualistycznego. W ten sposób cywilizacja Zachodu stała się ojczyzną indywidualizmu³⁷. Kartezjański dualizm ontologiczny i metodologiczny redukcjonizm doprowadziły w prostej linii do rozbicia wypracowanej w średniowieczu jedności intelektualnej refleksji na temat otaczającego nas świata. Nauka została pozbawiona integrującej, syntetyzującej i krytycznej oceny z nadrzędnej perspektywy filozoficznej, a filozofia wkrótce wycofała się na minimalistyczne pozycje analizy języka i systematyzacji dokonań innych nauk³⁸.

Tradycja zapoczątkowana przez Kartezjusza sprzyjała nieodwołalnie tworzeniu „leseferystycznej”³⁹ ekonomii oraz doktryny praw człowieka. Uczyniła ona także wolność najistotniejszą wartością. „Z pewnego punktu widzenia, cała historia filozofii zachodniej od czasów Kartezjusza jest próbą zrozumienia jego twierdzenia, że prawdy obiektywne mogą zostać wywiezione z przekonania, iż podmiot istnieje”⁴⁰. Wpisując się w tę tradycję osiemnastowieczni empiryści dochodzili do wniosku, że trudno jest dowieść istnienia czegokolwiek poza sobą samym⁴¹.

Filozofia krytyczna Immanuela Kanta (1724-1804) wywarła ogromny wpływ na filozofię doby Oświecenia (to on ukuł ów ogólnie przyjmowany dzisiaj termin). Z empiryzmem łączyła ją wspólna niechęć do metafizyki oraz minimalizm poznawczy, motywowany koniecznością poszukiwania wiedzy niezawodnie pewnej. Filozofia krytyczna była dziełem, który twórco podjął dyskutowany wówczas problem poznania i jego uwarunkowań (tzn. dzięki czemu poznanie jest możliwe, jakie są warunki możliwości doświadczenia). Kant był przekonany, że dokonał na tym polu przełomu w koncepcji filozofii, który sam określał jako „kopernikański”. Uważał bowiem, że to nie myśl kształtuje się zależnie od poznawanych przedmiotów, lecz odwrotnie – to, co poznajemy, jest zależne od myśli. Na tym założeniu zbudował nową teorię poznania. Poszukiwał tkwiących w samym człowieku

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Por. K. WIECZOREK, dz. cyt., s. 139.

³⁹ *Laissez faire, laissez passer!* (fr. Pozwólcie działać bez wtrącania się [dajcie wolność zarobkowania i handlu]). Maksyma fizjokratów wyrażająca podstawową zasadę liberalizmu gospodarczego, głoszącą swobodę gospodarczą jednostek bez ingerencji państwa i umożliwiającą przy tym realizację egoistycznych interesów bez uwzględniania dobra wspólnego. Działania na rzecz wdrożenia tej maksymy zyskały miano *leseferyzmu*. W najpełniejszej swej postaci został on urzeczywistniony w Wielkiej Brytanii w XIX w. zob. Nowa Encyklopedia Powszechna PWN, t.3, Warszawa 1998, s. 655.

⁴⁰ F. FERNÁNDEZ-ARMESTO, dz. cyt., s. 184.

⁴¹ Por. tamże.

i niezależnych od doświadczenia warunków umożliwiających poznawcze ujęcie całej rzeczywistości. Twierdził, że poznanie musi być jednocześnie racjonalne i empiryczne, tzn. w części oparte na doświadczeniu, a w części od niego niezależne (*pojęcia bez treści wrażeńiowych są puste, treści wrażeńiowe bez pojęć są ślepe*). Według Kanta poznawczym punktem wyjścia są dane zmysłowe, czyli świat postrzegany przez zmysły w kategoriach czasu i przestrzeni. Czas i przestrzeń nie są obiektywnymi danymi, lecz stanowią formy *a priori* naszej zmysłowości. Istnieją one jedynie w nas, będąc sposobem porządkowania chaotycznego materiału wrażeńiowego. Dane zmysłowe są następnie formowane za pomocą kategorii intelektu, rodzaju współrzędnych, które znowu nie pochodzą z doświadczenia, pozwalają jednak nadać strukturę wszelkiemu doświadczeniu. Kant wyróżnił dwanaście takich apriorycznych kategorii, za pomocą których człowiek myśli o świecie (m. in. konieczność, przypadkowość, przyczynowość, istnienie, jedność, wielość).

W poznaniu, według Kanta, dany jest świat nie taki, jaki on jest w rzeczywistości, lecz taki, któremu poznający podmiot już mimowolnie narzucił pewną organizację. Kant rozróżnił więc rzeczywistość przejawiającą się podmiotowi, tzw. *fenomeny* (czyli zjawiska, „rzeczy dla mnie”), oraz istniejące, aczkolwiek niepoznawalne „rzeczy same w sobie”, tzw. *noumeny*. Stwierdzając niepoznawalność rzeczy samych w sobie, postulował tym samym niemożność naukowego uprawiania metafizyki, gdyż wykracza ona poza obszar możliwego doświadczenia i opartego na nim myślenia teoretycznego, a zatem narażona jest na poważne błędy. Przedmiotem filozofii uczynił Kant zatem jedynie *fenomeny* ujęte w aprioryczne kategorie umysłu.

Problem wolności woli, nieśmiertelności duszy oraz istnienia Boga (trzy idee rozumu, niem. *Vernunft*) wymyka się rozważaniom teoretycznym i jest rozwiązywalny jedynie na płaszczyźnie moralnej. U podstaw moralności leży wolna wola, która dobrowolnie i bezinteresownie podlega wprowadzonemu przez rozum prawu moralnemu, tzw. *imperatywowi kategorycznemu*, który głosi – *Postępuj wedle takich tylko zasad, co do których możesz jednocześnie chcieć, żeby stały się prawem powszechnym*⁴². Postępując etycznie człowiek nie ma jednak gwarancji osiągnięcia szczęścia. Aby ją zdobyć, musi założyć nieśmiertelność duszy i istnienie Boga. W ten sposób istnienie Boga i nieśmiertelność duszy stały się raczej postulatami ludzkiego działania (rozumu praktycznego) niż prawdą, za której istnieniem można argumentować na drodze filozoficznych poszukiwań⁴³.

⁴² W brzmieniu oryginalnym: *Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde*, I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 52 (Akademie-Ausgabe Kant Werke IV, s. 421, 6).

⁴³ Por. A. ANZENBACHER, dz.cyt., s. 121-129; 150-155.

Teoria Arthura Schopenhauera (1788-1860), w myśl której odkrywanie prawdy jest aktem woli, sprowadzała swoich adeptów wprost na manowce subiektywizmu, czego skrajnym przypadkiem stał się Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900). Rozwiązywał on problem prawdy przecząc jej istnieniu. „Uważał, że wybór jednej interpretacji spośród wielu powinien być podyktowany tym, która z nich lepiej zaspokaja potrzeby wybierającego”⁴⁴, pisze Fernández-Armesto. Gdy u schyłku XIX wieku Nietzsche ogłosił śmierć Boga, kolejne lata przyniosły narodziny i upadek systemów totalitarnych, które wcielały w życie ideologię eksterminacji i śmierci człowieka. W połowie ubiegłego stulecia poststrukturalista Michel Foucault (1926-1984) ogłosił zresztą oficjalnie śmierć człowieka jako przedmiotu i podmiotu poznania, a ostatnie lata ubiegłego wieku przyniosły coraz bardziej rozpowszechnione przekonanie o śmierci prawdy.

Spuścizna tak Schopenhauera jak i Nietzschego wywarła zgubny wpływ na dziejowy proces poszukiwania prawdy, ale potężniejszymi i bardziej wpływowymi ruchami okazały się być pragmatyzm i egzystencjalizm⁴⁵. Oba doprowadziły do skrajnych rodzajów sceptycyzmu: egzystencjalizm (szczególnie w jego wydaniu ateistycznym), do eliminacji prawdy jako pojęcia pozbawionego jakiegokolwiek znaczenia, pragmatyzm zaś do podkładania pod to pojęcie treści nie mających nic wspólnego z prawdą, albo do jej stopniowej marginalizacji jako pojęcia w gruncie rzeczy bezużytecznego⁴⁶.

Początki egzystencjalizmu wiąże się często z myślą Sørensa Kierkegaarda (1813-1855). Choć był właściwie cały czas skoncentrowany na swoich przeżyciach wewnętrznych, wyniósł praktykę życia ponad rozumowanie jako metodę odkrywania prawdy. Jego kryterium prawdziwości miało charakter etyczny: uważał, że prawdziwe jest to, co pozwala nam lepiej żyć⁴⁷. Najwyższą prawdą prawd miał być wprawdzie Bóg, ale gdy późniejsi egzystencjaliści wyeliminowali Absolut z tego obrazu, nie pozostało w nim nic prócz subiektywizmu⁴⁸.

William James (1842-1910), sztandarowy przedstawiciel pragmatyzmu, głosił potrzebę rozwinięcia filozofii odzwierciedlającej typowe dla społeczeństwa amerykańskiego wartości. Głosił, że każda teoria powinna być sprawdzana pod kątem jej przydatności i praktycznego zastosowania. W ten sam sposób podchodził także do zagadnienia religii i istnienia Boga. Wysuwając w swojej teorii na czoło fakt doświadczenia religijnego podkreślał, że o realnym istnieniu Boga jako przedmiotu wiary religijnej świadczy

⁴⁴ F. FERNÁNDEZ-ARMESTO, dz. cyt., s. 193.

⁴⁵ Por. tamże.

⁴⁶ Por. tamże, s. 194.

⁴⁷ Por. tamże.

⁴⁸ Por. tamże, s. 195-196.

jedynie fakt Jego realnego działania w nas, które inspiruje nas do dobrego życia. Wiarę i religię należy według niego koniecznie oprzeć na doświadczeniu religijnym i motywach etycznych, mających w konsekwencji także wymiar zewnętrzny. Tym samym sprowadził on jednak religię do intuicji i uczucia. Taka redukcja do płaszczyzny właściwie czysto naturalnej, zrodziła niemal automatycznie typowe dla materializmu i ateizmu przeświadczenie, że i przedmiot religii jest tworem ludzkim. James w duchu swojej filozofii w odpowiedzi konsekwentnie twierdził, że jeśli hipoteza Boga spełnia swoje zadanie w najszerszym znaczeniu tego wyrażenia, to jest prawdziwa. Tym niemniej to, co zaspokaja potrzeby jednej osoby lub całej grupy może być całkowicie bezwartościowe dla innej⁴⁹.

W następstwie tych wszystkich przeobrażeń kontrolę nad rozwojem nauki i poszukiwania prawdy przejęły polityczne ośrodki decyzyjne, sama filozofia popadła w nieuchronny kryzys, a wokół problemu prawdy nagromadziło się wiele sprzecznych hipotez i nieporozumień. Wielu współczesnych badaczy i intelektualistów, utraciwszy wiarę w możliwość dotarcia do prawdy obiektywnej, woli uciec od niewygodnych pytań o prawdę i poszukiwać raczej dróg wyzwolenia od niej⁵⁰.

Istnieje przekonanie, że o prawdzie sensownie można mówić tylko w sensie aksjologicznym. Prawda w tym kontekście staje się przedmiotem swobodnego wyboru, jako typ indywidualnej postawy człowieka wobec określonych przekonań. Coraz rzadziej mówi się o prawdzie jako wartości logicznej. Ten temat zdaje się interesować jedynie wąskie (i stale uszczuplające się) grono specjalistów. Niewielkie liczebnie wydaje się być także gremium entuzjastów epistemologicznych i ontologicznych badań nad naturą prawdy⁵¹.

Nasze czasy utraciły wiarę w możliwość uprawiania metafizyki, która zadaje podstawowe pytania o byt i jego prawdę. Gdy Rudolf Carnap (1891-1970) opublikował artykuł o „przewycięzeniu metafizyki”⁵², chciał wykorzystać do tego celu logikę. Krytycy tej sekundowali, choć z innych pozycji Martin Heidegger (1889-1976), Franz Rosenzweig (1886-1929) i Jacques Derrida (1930-2004). Nawet w środowiskach katolickich pojawiły się głosy kwestionujące tego typu poznanie prawdy. Tymczasem zdaniem Jana Pawła II, zwątpienie w możliwość sensownego uprawiania metafizyki, pojętej jako refleksję nad całością rzeczywistości, jest wyrazem braku wiary w sam rozum ludzki. Papież w encyklice *Fides et ratio* stwierdza, że współczesna filozofia brak głębszego wglądu w rzeczywistość zastępuje badaniem

⁴⁹ Por. tamże, s. 197.

⁵⁰ Por. K. WIECZOREK, dz. cyt., s. 139.

⁵¹ Por. tamże, s. 144.

⁵² R. CARNAP, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, „Erkenntnis” 2 (1931), s. 219-241.

samego ludzkiego poznania, a właściwie słabości i ograniczeń owego poznania (FR 5; 61; 83-84). „Cały szereg traktatów filozoficznych doby nowożytnej i współczesnej dotyczył wszak kolejnych «krytyk» rozumu”⁵³.

W ostatnich latach obraz zamieszkiwanej przez nas części świata uległ radykalnej zmianie. Po upadku totalitaryzmów, kiedy zwykle mieliśmy do wyboru dwa światopoglądy, z których jeden na pewno był fałszywy, społeczeństwo współczesne staje wobec pluralizmu wartości, który stał się podstawowym wyznacznikiem ustroju społecznego liberalnej demokracji. Trudniej teraz poradzić sobie z pytaniem o prawdę, gdy do jej miana konkuruje nieograniczona praktycznie wielość propozycji. „Wyszędłszy z totalitaryzmu – także intelektualnego – znaleźliśmy się *nolens volens* w epoce ponowoczesnej [...]. Nie pozostaje nam więc nic innego, jak podjąć to wyzwanie”⁵⁴.

Amerykański filozof Richard Rorty (1931-2007), którego niektórzy nazywają rzecznikiem prasowym zdeklarowanych wrogów prawdy nazywających samych siebie pragmatystami⁵⁵, proponuje rezygnację z „dążenia do obiektywności” i nieefektywnych teorii prawdy na rzecz określenia wspólnego stanowiska społeczności podobnie myślących⁵⁶. W praktyce stwierdzenie, że coś jest prawdą dla jakiejś grupy, w niczym nie różni się od stwierdzenia, że jest prawdą tylko dla mnie, a zatem stwierdzeniem subiektywności i relatywności prawdy. Taki pragmatyzm sprowadza się w końcu do preferowania własnych upodobań. „Wszelako jego stanowisko wydaje się pragmatyczne w najściślejszym tego słowa znaczeniu: jest po prostu konsekwentnym rozwinięciem poglądu Jamesa, że prawda nie jest kwestią realności tego, co się twierdzi, lecz przydatności owych twierdzeń do konkretnego celu”⁵⁷.

Pod wrażeniem odkryć dwudziestowiecznej optyki i fizyki atomowej, dowodzących, że materia składa się z oddzielnych atomów, a te z kolei z mniejszych części składowych, filozofowie przypisali tę samą naturę prawdzie, traktując ją jako konstrukcję złożoną z przypominających atomy cząstkowych twierdzeń. Każde z nich winno być analizowane i weryfikowane w sposób niezależny od ich wzajemnych powiązań⁵⁸. Ruch filozoficzny, który sam siebie nazwał logicznym pozytywizmem i narodził

⁵³ K. WOLSZA, *Rozum i jego znaczenie dla kultury i dla wiary*, w: *Prawda wobec rozumu i wiary. Wykłady otwarte poświęcone encyklice Fides et ratio zorganizowane w okresie Wielkiego Postu 1999 roku*, red. S. RABIEJ, (Sympozja 31) Opole 1999, s. 82.

⁵⁴ K. WIECZOREK, dz. cyt., s. 142.

⁵⁵ Por. F. FERNÁNDEZ-ARMESTO, dz. cyt., s. 197, poglądy Rorty’ego klasyfikuje podobnie ADAM GROBLER, por. jego *Prawda a względność*, dz. cyt., s. 12.

⁵⁶ Por. R. RORTY, *Objectivity, Realism and Truth*, Cambridge, Mass. 1991, s. 22-24.

⁵⁷ F. FERNÁNDEZ-ARMESTO, dz. cyt., s. 197-198.

⁵⁸ Por. tamże, s. 199.

się w latach dwudziestych XX wieku w Wiedniu, odrodził się w Wielkiej Brytanii, na uniwersytecie w Oxfordzie. Jego manifestem stało się dzieło Sir Alfreda Julesa Ayera (1910-1989): *Language, Truth and Logic* (London, 1936). Logiczni pozytywiści obstawali przy tezie, że wyłącznie obserwacja lub eksperyment mogą nadać znaczenie wypowiedzi lub zweryfikować jakieś twierdzenie. Poddali także krytyce religię i zagadnienie języka religijnego. Odnosząc się do zjawiska religii nie pytali zasadniczo, czy Bóg istnieje, czy też nie. W głównej mierze chodziło o tezę, jakoby wszelkie wypowiedzi typu metafizycznego były „bezsensowne“ same z siebie, tzn., że w nich nie mamy do czynienia z twierdzeniami odnoszące się do realnej rzeczywistości, lecz jedynie o zdania zachowujące pozory owego odniesienia. Zdania owe sprawiają wprawdzie ze względu na swoją poprawną budowę gramatyczną wrażenie właściwych konstrukcji językowych, odnoszących się do opisu realnej rzeczywistości. W gruncie rzeczy jednak wcale takimi nie są. W rzeczywistości bowiem (jak twierdzili logiczni pozytywiści) nie są one zrozumiałe, ani dla tego, kto je wypowiada, ani dla tego, kto je przyjmuje do wiadomości. Jako zdania pozbawione możliwości zrozumiałego sformułowania jakichkolwiek twierdzeń, nie mogą być one traktowane tak jak inne twierdzenia natury empirycznej, o które pytamy, czy są one prawdziwe, czy nie. Zdania filozoficzne i teologiczne, jako zawierające wypowiedzi i twierdzenia typu metafizycznego, uznawane były automatycznie za pozbawione sensu. Staje się to szczególnie wyraźne na przykładzie wypowiedzi na temat metafizycznie określonej egzystencji jakiegoś Boga. Np. zdanie typu: *Istnieje nieskończona przyczyna wszelkiej rzeczywistości, i ową przyczyną jest właśnie Bóg* jest według logicznego pozytywizmu zdaniem stwierdzającym określoną rzeczywistość jedynie w odniesieniu do swojej gramatycznej konstrukcji. Faktycznie jednak, gdy poddamy owo zdanie ścisłej analizie logicznej, okaże się, że mamy do czynienia z pozbawionym sensu zdaniem pustym. Zdanie owo nie odnosi się bowiem do jakiegokolwiek rzeczywistości (empirycznej a zatem sprawdzalnej i weryfikowalnej) i dlatego nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe.

Filozofowie logicznego pozytywizmu deprecjonowali zresztą w ten sposób nie tylko zdania metafizyczne. To samo dotyczyło zdań typu etycznego czy estetycznego, o ile przypisywały one sobie prawo wyrażania obiektywnie analizowanych wyroków dotyczących określonych wartości etycznych, czy też estetycznych.

Dzieło erozji pewności i prawdy kontynuowane było przez filozofów języka. „Dla tych, którzy wciąż mają nadzieję na odrodzenie prawdy – pisze Felipe Fernández-Armesto – żadna z tendencji rozwojowych współczesnego świata nie jest równie przerażająca jak utrata wiary w to, że język jest zdolny ją wyrażać”⁵⁹. Wynikiem ich badań nad strukturą języka było

⁵⁹ Tamże, s. 211.

twierdzenie, że znaczenie tekstu wynika z relacji każdego zawartego w nim wyrażenia do wszystkich innych wyrażen. Ponieważ jednak te relacje wykraczają poza ramy każdego konkretnego tekstu i obejmują całą resztę języka, autor tekstu nie ma wpływu na jego znaczenie. Tym, co nadaje językowi sens, są struktury wzmiankowanych relacji, a nie znaczenia konkretnych wyrażen czy pojęć. Jedyna wartość tych ostatnich polega na tym, że są one wytworami określonej kultury. Nie są jednak zakorzenione w rzeczywistości i nie posiadają żadnego potencjału kognitywnego. Jeśli nie możemy uchwycić znaczenia tego, o czym mówimy, gdyż wynika ono z relacji, które wciąż na nowo się tworzą lub odtwarzają i nigdy nie są kompletne, nie możemy tym samym przypisać obiektywnego znaczenia żadnemu dyskursowi, a jedynie dokonać jego subiektywnej interpretacji⁶⁰. „W myśl teorii najwybitniejszego i najbardziej radykalnego rzecznika tej tradycji, Jacques’a Derridy, każde odczytanie tekstu jest z konieczności w takim samym stopniu jego interpretacją jak i dezinterpretacją, jako że bezcelowe jest rozróżnianie terminów, które zgodnie z tą samą teorią są pozbawione znaczenia. Z tego samego powodu nie istnieją podstawy, aby różnicować wartość różnych interpretacji, jawnych dezinterpretacji, czy też rzekomych interpretacji”⁶¹.

Tego rodzaju poglądy kojarzy się ze szkołą badaczy nazywaną „dekonstrukcjonistami” lub w innym kontekście „postmodernistami”. Zdominowały także poszukiwania jednego z największych filozofów XX wieku – Ludwiga Wittgensteina (1889-1951)⁶². Największą bez wątpienia sławę przyniosło mu praca *Tractatus logico-philosophicus*. W swoich dziełach wyrażał pogląd, że rozumiemy wypowiedzi w danym języku nie dlatego, że odpowiadają one jakiejś obiektywnej rzeczywistości, lecz dlatego, że są zgodne z ustalonymi regułami używania tego języka. Tym samym, jako kolejny myśliciel, oddzielił język od prawdy.

Sceptycyzm wobec prawdy nie zawsze jest ostrą polemiką o podłożu filozoficznym, czy socjologicznym. Widzimy, że może on przybierać wielopostaciowy charakter. Niekiedy chodzi po prostu o uniknięcie jednostronności w ocenie świata i ludzkiej racjonalności. Przykładem tego typu postawy jest myśl Henryka Elzenberga (1887-1967), związanego ze środowiskiem wileńskim i toruńskim filozofa i historyka literatury. To jego autorstwa jest tekst, będący przedmiotem analizy Marcina Zdrenki: „Bądźmy wolni od psychozy poznania jako tego czegoś najwyższego w hierarchii. Nasz honor i człowieczeństwo nie wiszą na tych wciąż się nam rwących, cienkich nit-

⁶⁰ Por. tamże, s. 212-213.

⁶¹ Tamże, s. 213, gdzie autor cytuje dzieło J. DERRIDA, *Of Grammatology*, tłum. G. CHAKRAVORTY, Baltimore 1974, zwłaszcza s. 10-25.

⁶² Por. F. FERNÁNDEZ-ARMESTO, dz. cyt., s. 214.

kach prawdy i fałszu”⁶³. Odwołując się do myśli Elzenberga, Zdrenka wysnuwa wniosek, iż ostrze krytyki toruńskiego filozofa nie kieruje się przeciwko poznaniu jako takiemu, także nie przeciwko nauce, rozumowi, a w ostatecznym rozrachunku przeciwko prawdzie. Chodzi raczej o napiętnowanie nieuzasadnionej presji do uczynienia z przestrzeni pomiędzy „algebraicznymi” kategoriami prawdy i fałszu jedynej i ograniczonej sceny, na której rozgrywa się nasze człowieczeństwo⁶⁴. Przez negację (subiektywnej z konieczności) sfery ocen i wartościowań lub jej redukcję do „naukowych” schematów i struktur, podporządkowanych jednemu jedynemu kryterium: prawdziwości i fałszywości, lub sensowności czy nonsensowności, czynimy uboższym nasz świat i nasze poznanie⁶⁵. „Takie «biurokratyczne» nastawienie nie musi zresztą dotyczyć jedynie przestrzeni poznawczej. Z równie zgubnymi dla człowieczej pełni skutkami, a kto wie, czy nawet nie dobitniej, może się ono objawić w aspekcie etycznym, a więc wówczas, gdy stojąca na szczycie hierarchii racjonalność podporządkowuje sobie wszystkie inne aspekty człowieczeństwa”⁶⁶.

Pojęcie racjonalności przeszło zresztą znamiennej ewolucję w kulturze europejskiej, na co słusznie zwraca uwagę Janusz Majcherek. W starożytności miało ono sens ontologiczny i oznaczało racjonalność otaczającego nas świata (bytu). W czasach nowożytnych jednak nabrało znaczenia epistemologicznego, odnoszącego się do procesów myślenia i poznania. To z kolei doprowadziło jednak do powstania różnych typów racjonalności jako „metod epistemologicznego modelowania rzeczywistości”⁶⁷. W rezultacie pojawiło się pragmatyczne kryterium racjonalności, a to w końcu otworzyło perspektywę relatywizacji, bowiem pragmatyzacja kryteriów jest słusznie uważana za jedną z przesłanek relatywizmu⁶⁸.

3. 2. Relatywizm teoriopoznawczy

Szczególnym przypadkiem relatywizmu na terenie filozofii jest jego obecność w przestrzeni epistemologii. Problem relatywizmu teoriopoznawczego należy bez wątpienia do zagadnień wzbudzających w filozofii

⁶³ H. ELZENBERG, *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1994, s. 261, 21 IX 1937, cyt. za M. ZDRENKA, *Tylko prawda? (O Elzenbergowskiej niechęci do „psychozy poznania”)*, w: *Postacie prawdy. III*, red. A. JONKISZ, Katowice 1999, s. 125.

⁶⁴ Por. M. ZDRENKA, *Tylko prawda? (O Elzenbergowskiej niechęci do „psychozy poznania”)*, w: *Postacie prawdy. III*, red. A. JONKISZ, Katowice 1999, s. 125.

⁶⁵ Por. M. ZDRENKA, dz. cyt., s. 131-132.

⁶⁶ Tamże, s. 132.

⁶⁷ J.A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 121.

⁶⁸ Por. tamże, s. 121, w nawiązaniu do A. FLIS, S. KAPRALSKI, *Ernest Gellner i racjonalność kultury europejskiej*, „Studia Filozoficzne” nr 1 (1990), s. 111-125.

ostatnich dziesięcioleci największe emocje. To stare, sięgające czasów Protagorasa i sofistów greckich zagadnienie, ożyło ze zdwojoną siłą wraz z upadkiem obiektywistycznych projektów epistemologii⁶⁹. Obecnie relatywizm rozprzestrzenił się na wiele dziedzin nauki i życia współczesnego człowieka i całych społeczeństw⁷⁰.

Badacze źródeł historycznych (mimo, iż pracowali przez całe wieki na zamówienie dworów królewskich, czy domów arystokratycznych i co za tym idzie idealizowali zazwyczaj swych protektorów), zawsze uważali, że dzieje są czymś, co wydarzyło się naprawdę i do owej prawdy można ze stuprocentową skutecznością dotrzeć, przede wszystkim dzięki skrupulatnemu studiowaniu wiarygodnych źródeł⁷¹. Po ich odszukaniu, odtwarzano na ich podstawie zaistniałe fakty, tworząc przyczynowo-skutkowe ciągi, starając się zobrazować łańcuch dziejów.

Przypisywanie względności jakiegokolwiek historycznemu zajściu, słowu, czy sekwencji zdarzeń, równałaby się z niedostatkami wiedzy, błędem w odczytaniu dokumentów, ich niewłaściwym doбором lub niestaranością badacza. Dla historyka dziewiętnastowiecznego wszelki relatywizm historyczny był złem i błędem badawczym. Był on pozytywistą, naturalistą (każdy z faktów podlegał osądowi i włączeniu do systemu) i wierzył w obiektywizm wyników swojej pracy⁷².

W połowie wieku XIX wkroczyły na scenę rozwoju badań nad historią nurty antypozytywistyczne, których autorzy (jak na przykład Wilhelm Dilthey [1833-1911]) głosili tezę, że obiektywne poznanie dziejów jest niemożliwe. Adekwatny obraz historii jest osiąganym tylko na drodze wewnętrznego przeżycia, wymaga bowiem intuicyjnego poznania tego, co wydarzyło się w przeszłości⁷³. „Dla Diltheya główną formą pisarstwa historycznego była biografia (naszymi zmysłami jesteśmy w stanie stosunkowo najlepiej wczuć się w innego człowieka, jako pokrewni mu). Za wyżynę dziejopisarstwa uważał autobiografię, która – dzięki swemu subiektywizmowi – może być najbardziej obiektywnym obrazem rzeczywistości, a więc

⁶⁹ Por. *Wstęp*, w: *Oblicza relatywizmu teoriopoznawczego*, red. T. CIECIERSKI, L. M. NIJAKOWSKI, Warszawa 2001, s. 5.

⁷⁰ Zob. szereg opracowań na temat relatywizmu epistemologicznego w naukach historycznych (B. BRZOSTEK), w *Mocnym Programie socjologii wiedzy* (M. BUCHOLC) i jej klasycznej wersji (M. MIŁKOWSKI), w naukach humanistycznych (R. CHYMKOWSKI), w problematyce biogenetycznej (L.M. NIJAKOWSKI), czy wreszcie współczesnych badaniach nad językiem (J. SZYMANIK), w: *Oblicza relatywizmu teoriopoznawczego*, red. T. CIECIERSKI, L. M. NIJAKOWSKI, Warszawa 2001.

⁷¹ Por. B. BRZOSTEK, *Relatywizm w naukach historycznych*, w: *Oblicza relatywizmu teoriopoznawczego*, red. T. CIECIERSKI, L. M. NIJAKOWSKI, Warszawa 2001, s. 7.

⁷² Por. tamże, s. 10.

⁷³ Por. tamże.

i przeszłości”⁷⁴. Postulat ten rozwinęli następnie hermeneutycy, którzy subiektywne spojrzenie na teraźniejszość i przeszłość uznali za naczelne w badaniu historycznym. Ogłosili, że kluczem do poznania i rozumienia historii jest rozumienie ludzkich działań i całego ich kontekstu, co było nie do pogodzenia z obiektywizmem historycznym. Utrzymywano wręcz, że obiektywizm w naukach społecznych i historiograficznych jest właściwie niemożliwy. Wykluczają go bowiem wielorakie uwarunkowania badacza, którym z konieczności podlega. One to sprawiają, że badawcze analizy przedmiotowe dokonują się we współoddziaływaniu jego świadomości, zależności społecznych, poziomu wykształcenia i wielu innych czynników. Dlatego też obraz, który tworzy, musi być z konieczności obrazem subiektywnym⁷⁵. Nastąpiło wyraźne przejście od świadomości obiektywizmu badań nad historią do przeświadczenia o nieuchronności subiektywizmu badania, który wynika z zanurzenia człowieka w otaczającym go świecie. „Habermas napisał, że nauki hermeneutyczno-historyczne są czymś zasadniczo różnym od nauk empiryczno-analitycznych. Nie należy żądać takiej samej precyzji, ścisłości i chyba równie oczywistego dojścia do prawdy”⁷⁶. Druga połowa XX wieku przyniosła ze sobą poglądy, które poddają w wątpliwość nie tylko możliwość osiągnięcia obiektywnego obrazu dziejów, ale ponadto relatywizują sposób powstawania samego dzieła historycznego. Błażej Brzostek w swoim opracowaniu na temat relatywizmu w naukach historycznych, cytując Franklina R. Ankersmita⁷⁷, stwierdza, iż zdaniem postmodernistów wewnętrzny mechanizm nauki wytwarza interpretacje, które z kolei obrastają kolejnymi interpretacjami, tak iż w końcowym efekcie konkretny fakt historyczny zawarty jest w wielkiej ilości opracowań, dochodzących często do przeciwstawnych wniosków. Ogromna ilość źródeł dostępna zwłaszcza historykom dziejów najnowszych sprawia, że muszą oni wybierać. Starają się zatem zawęzić problem badawczy, a raczej jego bazę źródłową, lub pogodzić się z sytuacją, w której tworzą uogólnienia na podstawie tych informacji, które byli w stanie sobie przyswoić⁷⁸. Konsekwencją takiego procesu jest sytuacja, w której to jest ważne (i prawdziwe), co zostało za takowe uznane przez konkretnego badacza. Postmoderniści dostrzegają wyraźne paralele z zalewem informacji, która staje się doświadczeniem naszych czasów. Twierdzą, że nie ma informacji ostatecznej, takiej, która byłaby osta-

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Por. J. TOPOLSKI, *Rozumienie historii*, Warszawa 1978, s. 34, cyt. za B. BRZOSTEK, *Relatywizm w naukach historycznych*, w: *Oblicza relatywizmu teoriopoznawczego*, red. T. CIECIERSKI, L. M. NIJAKOWSKI, Warszawa 2001, s. 11.

⁷⁶ B. BRZOSTEK, dz. cyt., s. 11.

⁷⁷ F.R. ANKERSMIT, *Historiografia i postmodernizm*, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, opr. R. NYCZ, Kraków 1997, s. 145-172.

⁷⁸ Por. B. BRZOSTEK, dz. cyt., s. 11-12.

tecznym ogniwem łańcucha. Odkrycie historyczne także nigdy nie jest „ostateczne”. Co więcej, im bardziej interesujące odkrycie, czy teoria, tym pewniej pociągnie za sobą zalew kolejnych. Ankersmit twierdzi, że postmodernistyczna wizja jest historii przyrodzona i wiąże się ona z językiem. „Dzisiaj sądzi się coraz częściej, że język użyty przez historyka, po pierwsze, jako tkwiący w historii (czyli historyczny z konieczności), a po drugie nadający dziełu formę, tworzy obraz przeszłości w równym stopniu, w jakim tworzą ten obraz przeszłości znalezione źródła, wyciągnięte przez niego wnioski itd.”⁷⁹. W efekcie w naukach historycznych hołdujących zasadom postmodernistycznej względności mamy do czynienia z pełnym relatywizmem w odniesieniu do dziejów. Atakuje się podstawową zdawałoby się zasadę wyczerpania bazy źródłowej i wyróżniania ważności poszczególnych źródeł. Obala się ideał historyka obiektywnego – tego, którego zadaniem jest odkrycie prawdy – pozwalając mu na tworzenie prawd własnych. Relatywizm historyczny „uważa język przekazu historycznego za równie ważny jak sama treść. Tworzenie obrazu na poły estetycznego jest reakcją na uświadomioną sobie niemożność dotarcia do obiektywnej prawdy”⁸⁰.

Relatywizm teoriopoznawczy daje o sobie znać także na polu nauk humanistycznych w interpretacji rzeczywistości bytu ludzkiego i jego dokonań. Historycznych źródeł relatywizmu na gruncie nauk o kulturze zwykło się upatrywać przede wszystkim w twórczości amerykańskiego antropologa i językoznawcy pochodzenia niemieckiego Franza Boasa (1858-1942) i jego szkoły⁸¹. Wzmiankując tylko o istnieniu tezy etycznej, jako odmianie relatywizmu w naukach społecznych⁸², odniesiemy się pokrótce do tezy epistemologicznej. Roman Chymkowski cytując w swoim opracowaniu na temat programu relatywistycznego w naukach humanistycznych o człowieku myśl Ruth Benedict pisze: „Żaden człowiek nie patrzy nigdy na świat absolutnie czystym wzrokiem. Odbiera go za pośrednictwem określonego zespołu zwyczajów, instytucji i sposobów myślenia. Nawet w dociekaniach filozoficznych nie jest w stanie wyjść poza te stereotypy; pojęcia prawdy i fałszu będą

⁷⁹ Tamże, s. 12.

⁸⁰ Tamże, s. 13. Autor kończy swoje refleksje następującym spostrzeżeniem: „Paradoksalnie, poza teoretykami problemu i postmodernistycznymi ideologami, niewielu historyków roztrząsa na co dzień te problemy. Być może dlatego, że historycy żyją dzisiaj – tak samo jak znaczna część ludzkości – w poczuciu relatywizmu każącego sądzić, że ich osiągnięcia nie będą ostateczne, a wypracowana wizja – skończona. Żyją także wśród konkurentów w pracy badawczej. Dlatego robią swoje – to znaczy w myśl dziewiętnastowiecznych zasad zbierają, analizują i omawiają źródła.” Tamże, s.14.

⁸¹ Por. J. SZACKI, *Historia myśli socjologicznej*, t. 2, Warszawa 1983, s. 678-694.

⁸² Por. R. CHYMKOWSKI, *Program relatywistyczny wobec humanistycznych nauk o człowieku*, w: *Oblicza relatywizmu teoriopoznawczego*, red. T. CIECIERSKI, L. M. NIJAKOWSKI, Warszawa 2001, s. 30-31.

się ciągle dla niego wiązały z określonymi tradycyjnymi odrębnościami”⁸³. Chymkowski proponuje ujęcie relatywistycznych twierdzeń teoriopoznawczych na terenie nauk o kulturze za pomocą trzech tez. Pierwsza z nich głosi, że każda kultura generuje pewien zespół sądów o świecie, które wyznaczają kognitywne ramy dla kształtowania się postaw poznawczych uczestników owej kultury. Sądy te stanowią niewzruszony fundament poznania, dostępny każdemu uczestnikowi danej kultury, dysponującemu właściwymi jej kategoriami pojęciowymi i sposobami wnioskowania. Ponieważ poszczególne kultury różnią się od siebie (niekiedy diametralnie) konstrukcją i zakresem prawomocności owym ram kognitywnych, w konsekwencji możemy mieć do czynienia ze skrajnie odmiennymi sposobami pojmowania i wartościowania otaczającej nas rzeczywistości⁸⁴. „Drugą tezą relatywizmu kulturowego jest twierdzenie, że znaczenia, jakie przypisują swoim działaniom i rezultatom tychże uczestnicy jakiejś kultury, a także reguły deszyfracji owych znaczeń, wyznaczone są przez całość tej kultury i – w konsekwencji – nie dają się adekwatnie ująć z perspektywy zewnętrznej”⁸⁵.

Konsekwencją tych myśli jest sformułowanie tezy trzeciej. Brzmi ona następująco: jeśli chce się zachować narzędzia poznawcze wyniesione ze swojej kultury, nie można właściwie zrozumieć człowieka wychowanego w obcej kulturze, gdyż wykluczone jest zrozumienie kogoś, kto nie podziela naszego sposobu waloryzowania, postrzegania świata i działania w nim.

Zdaniem konsekwentnych relatywistów niemożliwym staje się także tworzenie naukowych teorii wyjaśniających. Dzieje się tak z dwóch powodów. Po pierwsze sama teoria naukowa jest typem konceptualizacji świata właściwym perspektywie poznawczej jednej i w żaden sposób nie uprzywilejowanej epistemologicznie kultury, mianowicie kultury badacza. Zdania, sądy, waloryzacje wyrażane przez osoby dysponujące innymi niż nasze ramami kognitywnymi nie mogą zostać adekwatnie przetłumaczone na zbiór pojęć, którymi się posługujemy⁸⁶. Drugi powód to nieprzekraczalne różnice między kulturami nie tylko pod względem zawartości, ale także na płaszczyźnie cech „syntaktycznych”, czyli morfologicznych. Fakt ten zda-

⁸³ R. BENEDICT, *Wzory kultury*, tłum. J. PROKOPIUK, Warszawa 1999, s. 70, cyt. za R. CHYMKOWSKI, *Program relatywistyczny wobec humanistycznych nauk o człowieku*, w: *Oblicza relatywizmu teoriopoznawczego*, red. T. CIECIERSKI, L. M. NIJAKOWSKI, Warszawa 2001, s. 31.

⁸⁴ Por. R. CHYMKOWSKI, dz. cyt., s. 31-32.

⁸⁵ Tamże, s. 32, gdzie autor odwołuje się do tekstu J. MAJCHERKA, *Relatywizm kulturowy. Uwarunkowania i konsekwencje pewnej doktryny*, Kraków 1995.

⁸⁶ Por. R. CHYMKOWSKI, dz. cyt., s. 32-33.

niem relatywistów skutecznie przekreśla ewentualność zbudowania jakiegokolwiek adekwatnej teorii kultury o zasięgu uniwersalnym⁸⁷.

Relatywiści w chęci uprawomocnienia swych tez powołują się często na badania z zakresu socjologii wiedzy. Czynią to, aby wskazać, że idealizacje teoretyków nauki, odbiegając od rzeczywistości, są albo całkowicie nieprawdziwe, albo absolutnie względne. Zmienność kryteriów racjonalności w nauce, badana przez socjologów wiedzy, ma być tutaj koronnym dowodem⁸⁸.

3. 3. Relatywizm w naukach empirycznych

Podstawy współczesnej nauki opisującej całość wszechświata kształtowane są przez kosmologię relatywistyczną, posługującą się prawami relatywistycznej mechaniki (teorii względności)⁸⁹. „Wyraża się ona, najkrócej ujmując, w tezie o braku wyróżnionych układów inercjalnych we wszechświecie. Oznacza to, że nie ma uniwersalnych parametrów zjawisk zachodzących w kosmosie (w szczególności nie stanowi go lokalizacja w czasie i przestrzeni, uważanych w mechanice klasycznej za absolutne, a w teorii względności relatywizowanych, jako mogąca ulegać zakrzywieniu czasoprzestrzeń), poza jedną tylko wielkością absolutną (bezwzględną) – prędkością światła w próżni”⁹⁰, pisze Janusz Majcherek. Mechanika relatywistyczna unieważnia dotychczasowe wartości i właściwości przedmiotów fizycznych (masa, objętość), uznawane dotychczas za obiektywne i uzależnia parametry fizyczne od układu odniesienia, z którego są ujmowane. Odtąd opis każdego procesu i jego wynik zależny jest od wybranego układu odniesienia, a ten ustalany jest arbitralnie. Żaden układ nie jest wyróżniony jako absolutny i właściwy, żaden zatem opis nie może być określony mianem jedynie prawdziwego⁹¹. Jedyna wielkość absolutna, jaką jest w teorii względności prędkość światła w próżni (300 000 km/s) sama nastęrcza trudności interpretacyjne ze względu na spór dotyczący fizycznej natury światła. Jest to dylemat teoretyczny o wyraźnie zmanifestowanych cechach relatywistycznych. Chodzi o znany powszechnie dualizm korpuskularno-falowy światła. Niektórzy uważają światło za złożone z cząsteczek, korpuskuł, inni zaś twier-

⁸⁷ Por. tamże, s. 33, gdzie autor nawiązuje do opracowania: A. FLIS, S. KAPRALSKI, *Trwanie kultury a dynamika interesów grupowych (Przyczynek do uprawomocnienia relatywizmu epistemologicznego w naukach o kulturze)*, w: *Wartość relatywizmu jako postawy poznawczej*, red. J. POMORSKI, Lublin 1990, s. 276.

⁸⁸ Por. M. MIŁKOWSKI, *Klasyczna socjologia wiedzy a relatywizm teoriopoznawczy*, w: *Oblicza relatywizmu teoriopoznawczego*, red. T. CIECIERSKI, L. M. NIJKOWSKI, Warszawa 2001, s. 50.

⁸⁹ Por. J.A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 15.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Por. tamże, s. 16.

dzą, że ma ono naturę falową. „Rzekomy kompromis pomiędzy nimi, znany pod nazwą komplementarnego poglądu Bohra, uważa się dosyć powszechnie za całkowicie niezrozumiały”⁹². Dualizm korpuskularno-falowy światła zdaje się zatem dobitnie potwierdzać tezę, że we współczesnej nauce empirycznej, w konfrontacji dwóch rozbieżnych, czy nawet sprzecznych hipotez, dotyczących tej samej rzeczywistości, obie mogą być uznawane za prawdziwe⁹³. Trzeba do tego dodać, że natura korpuskularno-falowa światła, jako przyjmowana powszechnie przez fizyków, w której wyraźnie dochodzi do głosu określony rodzaj subiektywizmu, dotyczy nie tylko samego światła, ale również innych obiektów kwantowych. Światopoglądowe konsekwencje relatywistycznej mechaniki zostały dosyć wcześnie dostrzeżone i zdefiniowane. Paul Johnson, zdecydowany przeciwnik wszelkich form relatywizmu oskarżył Einsteina, że „przepędzając z fizyki ruch absolutny”, przyczynił się walnie – obok Marksa, Freuda i Nietzschego – do klęsk zadanych światu w XX wieku, bowiem „zniszczył go poznawczo”, podczas gdy tamci uczynili to na polu moralności⁹⁴. „Dla Sir Isaaca [Newtona] świat materialny był jasny i określony, a wszelkie procesy zachodziły w nim w płynącym jednostajnie, absolutnym czasie. Dla jego dwudziestowiecznych spadkobierców, fizyczny świat jest u swych kwantowych korzeni rozmyty i kapryśny, a upływ czasu i ocena jednoczesności zjawisk zależy od stanu ruchu obserwatora”⁹⁵ – ocenia John Polkinghorne zajmujący się przez dziesięciolecia fizyką teoretyczną.

Relatywizm na polu nauk przyrodniczych znajduje dalsze oparcie w drugiej z podstawowych dyscyplin współczesnych badań, czyli fizyce

⁹² A. CHMIELEWSKI, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław 1997, s. 76, cyt. za J.A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 16.

⁹³ Wiemy o tym co najmniej od czasu, gdy Łobaczewski sformułował pierwszy kompletny system geometrii nieeuklidesowej. Skądinąd to właśnie geometrie nieeuklidesowe korespondują z teorią względności Einsteina, podczas gdy system Euklidesa nie jest z nią zgodny. Sam opis einsteinowskiej czasoprzestrzeni jest oparty na kolejnym systemie nieeuklidesowym – na geometrii Riemanna. Prowadzi to do relatywizacji także obiektów geometrii i parametrów geometrycznych. „Na przykład, według Szczególnej Teorii Względności, kształt przedmiotu zależy od jego prędkości względem obserwatora. Zatem «kwadrat», ściśle rzecz biorąc, jest w fizyce relatywistycznej terminem *zrelatywizowanym do układu odniesienia*”, H. PUTNAM, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, Warszawa 1998, s. 399; cyt. za J.A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 16.

⁹⁴ Por. P. JOHNSON, *Modern Times: The World from the Twenties to the Eighties*, N. York 1983, s. 48; J.A. MAJCHEREK (s. 16) cytuje tu za A. CHMIELEWSKIM, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław 1997, s. 28.

⁹⁵ J. POLKINGHORNE, *Poza nauką: kontekst kulturowy współczesnej nauki*, tłum. D. CZYŻEWSKA, Warszawa 1998, s. 17, cyt. za J.A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 16-17.

kwantowej. W charakterystyce ruchu cząstek elementarnych ich położenie zdaje się być nie do pogodzenia z pędem. Innymi słowy, poruszają się one z inną niż dająca się zmierzyć prędkością oraz pojawiają się w miejscach, w których nie mają prawa się znajdować. Niels Bohr (1885-1962) i Werner Heisenberg (1901-1976) ujęli owe niezgodności w zasadę zwaną dziś zasadą nieoznaczoności⁹⁶. Owa zasada jest w naturalny sposób interpretowana jako potwierdzenie tezy o zależności wyników obserwacji danego fenomenu od pozycji obserwatora (co stanowi podstawę tzw. „interpretacji kopenhaskiej”). Nie ma czegoś takiego jak „obiektywny” przebieg zjawiska, a już na pewno nie występuje obiektywna możliwość sprawozdania o nim. Znajomość parametrów zjawiska (w mechanice kwantowej chodzi przede wszystkim o pęd i położenie cząsteczki) zależy od stopnia dostępności dla obserwatora, zawsze niepełnej i względnej, ograniczonej równaniem odwrotnej proporcjonalności, zawierającym stałą Plancka, jedną z fundamentalnych wielkości w przyrodzie⁹⁷. Dyskusja, która rozgorzała na tym tle „wywołała prawdziwą rewolucję epistemologiczną. Naukowcy, którzy wzięli w niej udział, uświadomili sobie, że świat «dużych przedmiotów» tworzy kontinuum ze światem cząstek elementarnych i że oba światy są częścią tej samej natury. Eksperymenty w obu sferach są skażone przez podobne ograniczenia. Obserwator jest częścią każdego doświadczenia, i nie istnieje taki poziom obserwacji, na którym jego odkrycia można by uznać za obiektywne. Zasada nieoznaczoności stawiała naukowców w sytuacji dawnych alchemików, którzy [...] nigdy nie byli w stanie powtórzyć warunków doświadczenia i przewidzieć jego rezultatu”⁹⁸. Miało to ogromne znaczenie dla rozwoju nauki jako takiej, gdyż dla przedstawicieli większości dyscyplin nauki przyrodnicze uchodziły za wzorzec obiektywizmu. Polkinghorne pisze: „Odkrycie mechaniki kwantowej pokazuje, że świata subatomowego i związanych z nim podstawowych wielkości nie da się zbadać, zachowując taki stopień izolacji i obiektywizmu, jaki przyjęła fizyka klasyczna. Jest sprawą dyskusji, jak dotąd nie rozstrzygniętą, w jakim zakresie dochodzi podczas pomiaru do interakcji pomiędzy obserwatorem a obserwowanym układem, lecz powszechnie przypuszcza się, że mechanika kwantowa implikuje, iż obserwacja w pewnym stopniu wpływa na rzeczywistość, nawet w tym ograniczonym zakresie, jaki jest przedmiotem zainteresowań nauki”⁹⁹. Jeśli zatem obserwacja wpływa w jakiś sposób na rzeczywistość, to – inaczej formułując – rzeczywistość jest w pewnym stopniu uzależniona od obserwatora. Większość fizyków interpretuje zresztą tę zasadę raczej ontologicznie niż epistemologicznie. Przyjmują oni, że to nie ludzkie doświadczenie jest upośledzo-

⁹⁶ Por. F. FERNÁNDEZ-ARMESTO, dz. cyt., s. 202.

⁹⁷ Por. J.A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 18.

⁹⁸ F. FERNÁNDEZ-ARMESTO, dz. cyt., s. 202-203.

⁹⁹ J. POLKINGHORNE, dz. cyt., s. 105.

ne lub niekompletne, lecz sama otaczająca nas rzeczywistość jest niedookreślona. To nie subiektywizm ludzkiego poznania, lecz cała rzeczywistość jest niezdeteminowana i względna. „Podczas gdy w fizyce newtonowskiej istoty ludzkie nie odgrywają żadnej szczególnej roli, to zgodnie z kopenhaską interpretacją mechaniki kwantowej ludzie pełnią w niej istotną funkcję, nadając funkcji falowej znaczenie w aktach pomiaru”¹⁰⁰. Eksperymenty fizyczne, zwłaszcza zainspirowane przez Johna Bella (1928-1990), skłoniły do powszechnej akceptacji interpretacji kopenhaskiej w świecie naukowym, a zatem stwierdzenia, że przebieg procesów kwantowych zależy od procedur obserwacyjnych¹⁰¹. Na słynną już uwagę Einsteina, który sprzeciwiał się uznaniu zupełnego niezdeteminowania zjawisk mechaniki kwantowej („Bóg nie gra w kości”), odpowiada się dzisiaj najczęściej, że nigdy nie dowiemy się, czy gra, czy nie, gdyż jesteśmy zbyt ograniczeni poznawczo, aby stopień zdeteminowania naszego świata określić definitywnie. Ten pogląd znajduje swoje odzwierciedlenie w wypowiedzi jednego z najwybitniejszych fizyków współczesnych Stephena Hawkinga (ur. 8 stycznia 1942): „Mechanika kwantowa to w istocie teoria mówiąca nam, czego się nie dowiemy i nie będziemy mogli przewidywać”¹⁰². I chociaż od dawna słychać głosy przypisujące interpretacji kopenhaskiej doprowadzenie do destrukcji naukowego obiektywizmu we współczesnej fizyce¹⁰³, to musimy obiektywnie przyznać, że stanowi ona niejako oficjalny pogląd profesjonalnych fizyków¹⁰⁴. Michał Heller pisze w tym kontekście: „Wydaje się, że

¹⁰⁰ S. WEINBERG, *Sen o teorii ostatecznej*, tłum. P. AMSTERDAMSKI, Warszawa 1994, s. 102.

¹⁰¹ Por. J.A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 19.

¹⁰² S. HAWKING, *Czarne dziury i wszechświaty niemowlęce oraz inne eseje*, tłum. A. MINCZEWSKA-PRZECZEK, Warszawa 1993, s. 58.

¹⁰³ Por. J.A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 19.

¹⁰⁴ Można i trzeba oczywiście dyskutować, czy jest to pogląd ściśle biorąc naukowy, a zatem czy spór pomiędzy szkołą kopenhaską a zwolennikami Einsteina da się rozstrzygnąć za pomocą naukowych argumentów. Według ścisłej wykładni, sama interpretacja kopenhaska nie jest teorią naukową, nie jest zatem elementem nauki, fizyki, czy w tym konkretnym przypadku teorii kwantów. Interpretacja ta jest ściślej biorąc pewną koncepcją filozoficzną, określoną filozoficzną propozycją rozumienia natury zjawisk mechaniki kwantowej. Nie inaczej zresztą z punktu widzenia fizyki przedstawia się sprawa z poglądem Einsteina o istnieniu obiektywnej rzeczywistości i o jej deterministycznym charakterze. Jest to zatem konfrontacja dwóch filozoficznych wizji rzeczywistości fizycznej. Szczególnie paradoksalną i kłopotliwą dla fizyki postać przyjmuje zasada nieoznaczoności w tzw. interpretacji Schrödingera, pisze J.A. Majcherek. Powołując się na publikację P.C. DAVIESA I J.R. BROWNA, *Duch w atomie. Dyskusje o paradoksach fizyki kwantowej*, Warszawa 1996), przywołuje eksperyment myślowy zakładający istnienie kota zamkniętego w pomieszczeniu z pewnym obiektem kwantowym (np. elektronem) oraz urządzeniem zaprogramowanym na uwalnianie trucizny, gdy ów obiekt kwantowy znajdzie

dotychczas można było badać przyrodę bez myślenia o tym, że się ją bada. Wsubtelnienie metody naukowej sprawiło, że nie można badać przyrody obiektywnie, bez badania samego procesu poznawczego. Pojawił się zatem problem człowieka jako podmiotu poznającego”¹⁰⁵. Pozycję relatywizmu zdaje się wzmacniać fakt, że będący jego przeciwieństwem obiektywizm stał się, z punktu widzenia współczesnej fizyki, trudny do utrzymania w klasycznym rozumieniu tego pojęcia¹⁰⁶.

Obiektywna koncepcja niezależności otaczającego nas świata fizycznego od podmiotu ludzkiego stała się coraz trudniejsza do obrony także w kontekście poszukiwań współczesnej kosmologii, w której następuje proces, znany pod nazwą antropizacji. Chodzi tutaj o wzrastające uwzględnienie człowieka nie tylko jako podmiotu obserwacyjnego, ale także jako niezbywalnego elementu świata opisywanego przez teorie fizyczne, czy astrofizyczne¹⁰⁷.

Kolejnym problemem jest kontekstualność niektórych zjawisk fizycznych, uzależniająca je od całości, której elementy stanowią, np. tzw. „splątanie kwantowe”, będące analogonem typowo relatywistycznego ujęcia zjawisk językowych czy kulturowych, uzależniającego ich sens i wartość od kontekstu, czy to lingwistycznego, czy kulturowego, w którym występują¹⁰⁸.

Co więcej, współczesna fizyka zakwestionowała spełnianie ontologicznych kryteriów istnienia przez obiekty fizyczne. „Po pierwsze, podważając (poprzez dopuszczenie superpozycji stanów) tautologiczność parmenideusowej zasady «byt istnieje, niebyt nie istnieje». Po drugie, odrzucając indywidualizację jako (nieprobabilistyczną) lokalizację (w czasie i przestrzeni)”¹⁰⁹.

się w pewnym stanie (eksperyment Schrödingera). Według fizyki kwantowej obiekt kwantowy znajduje się w superpozycji stanów, dlatego nie można definitywnie określić, czy trucizna została uwolniona, czy też nie, a co za tym idzie, czy kot żyje, czy jest martwy. Podchodząc do tematu nieco żartobliwie, kot staje się żywy lub martwy po zjrzeniu obserwatora do pomieszczenia, w którym przebywa. Byłaby to dokładna fizyczna analogia do protagorejskiej formuły relatywizmu, że to człowiek (w tym wypadku obserwator), decyduje o istnieniu lub nieistnieniu rzeczy. Por. J.A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 20-21.

¹⁰⁵ M. HELLER, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992, s. 69.

¹⁰⁶ Por. J.A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 24. 267-268.

¹⁰⁷ Więcej o wkładzie współczesnej kosmologii i zasadzie antropicznej zob. J.A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 26-32.

¹⁰⁸ Por. tamże, s. 48-49.

¹⁰⁹ Tamże, s. 40, gdzie autor odwołuje się do tekstu MICHAŁA HELLERA, *Filozofia fizyki przed nowym millenium*, „Filozofia Nauki” 2/1996. Heller dodaje także na innym miejscu: „Aczkolwiek często myślimy o fizycznym obrazie świata w kategoriach substratu wypełniającego strukturę, to jednak w samej fizyce nie ma niczego – podkreślam: niczego – co by zmuszało przyjąć cokolwiek poza samą strukturą. Używając Arystotelesowskiego języka, można by paradoksalnie powie-

W takim kontekście wypowiada się, podsumowując niejako nasze rozważania, Roman S. Ingarden (1920-2011): „W ujęciu fizykalnym, fakt wystąpienia liniowego – nieteoriomnogościowego – dodawania zdarzeń wiąże się ze zjawiskiem interferencji lub z zasadą superpozycji tzw. fal materii lub amplitud prawdopodobieństwa. Ten fakt eksperymentalny burzy właściwie klasyczne pojęcie cząstki jako przedmiotu fizycznego. W konsekwencji, również filozoficzne pojęcie przedmiotu jako czegoś indywidualnego traci sens w fizyce kwantowej. W dziedzinie kwantowej nie ma więc miejsca na «przedmiotowość» w ścisłym sensie – nie ma «obiektywności»”¹¹⁰.

Niepewność i niemożliwość osiągnięcia obiektywności zyskały nową jakość, gdy rok 1963 przyniósł sformułowanie teorii chaosu w dosyć banalnym kontekście braku wiarygodności długoterminowych prognoz pogody z powodu nieprzewidywalnych konsekwencji całkowicie przypadkowych zdarzeń. Słynne od tamtej pory „uderzenie skrzydeł motyla”, które miało być odpowiedzialne za niszczycielskie huragany na terenach oddalonych o setki, czy tysiące kilometrów, stało się jednoznacznym symbolem niesystemowych zdarzeń, które wpływają i zakłócają funkcjonowanie każdego systemu¹¹¹. „Udowodniono eksperymentalnie, że nawet ruch wahadła i działanie grawitacji – będące od czasów Newtona probierzami tradycyjnej nauki, szukającej porządku we wszechświecie – podlegają chaotycznym zniekształceniom”¹¹².

Samo powstanie teorii chaosu nie powinno było właściwie deprecjonować pojęcia prawdy, gdyż wbrew pozorom nie usuwała ona porządku z wszechświata i jego funkcjonowania. Czyniła go nawet czymś niewyobrażalnie wspaniałym w jego wielopłaszczyznowej złożoności. Tym niemniej w połączeniu z innymi teoriami kwestionującymi wszelkie pewniki, formułowanymi w nauce, filozofii i sztuce, wydawała się ona potwierdzać straszne przypuszczenie skrajnego subiektywizmu i nihilizmu: „chaotyczny wszechświat był odpowiednikiem sztuki bez znaczenia i myśli bez prawdy”¹¹³.

W takim nacechowanym subiektywizmem i relatywizmem otoczeniu istnieją jednak naukowcy, jak chociażby sir Roger Penrose (ur. 8 sierpnia 1931) – wybitny fizyk i matematyk (wraz ze Stephenem Hawkingiem udowodniał twierdzenie o osobliwościach w ogólnej teorii względności), którzy

dzieć, że dla współczesnej fizyki teoretycznej materia jest formą bez materii” (*Nowa fizyka i nowa teologia*, Tarnów 1992, s. 61).

¹¹⁰ R.S. INGARDEN, *Modalna interpretacja mechaniki kwantowej i klasycznych teorii fizycznych*, „Filozofia Nauki” 2/2000, s. 9, cyt. za J.A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 41.

¹¹¹ Por. F. FERNÁNDEZ-ARMESTO, dz. cyt., s. 203.

¹¹² J. GLEICK, *Chaos*, tłum. P. JAŚKOWSKI, Poznań 1966, cyt. za F. FERNÁNDEZ-ARMESTO, dz. cyt., s. 203-204.

¹¹³ F. FERNÁNDEZ-ARMESTO, dz. cyt., s. 204.

nie mogą się z takim stanem rzeczy pogodzić. Penrose pisze: „Współczesna fizyka [...] nie ma sensu. W szczególności mechanika kwantowa musi mieć wady, ponieważ jest tak jaskrawo sprzeczna ze zwykłą rzeczywistością makroskopową. Jak elektrony mogą w jednym eksperymencie zachowywać się jak cząstki, a w innym jak fale? Jak w tym samym czasie mogą być w dwóch miejscach? Musi istnieć jakaś głębsza teoria, eliminująca paradoksy mechaniki kwantowej i jej niepokojąco subiektywne składniki”¹¹⁴.

4. Konieczność istnienia prawdy i odparcie tez relatywizmu

Tak oto docieramy do miejsca, w którym przedstawione zostaną argumenty na korzyść konieczności istnienia prawdy obiektywnej oraz możliwości dotarcia do niej, wyrażające zasadniczą niezgodę na relatywizm i dowodzące niemożności jego utrzymania na terenie filozofii, epistemologii i nauk szczegółowych.

Odrzucając poglądy relatywistów musimy jednakowoż dokonać pewnego zróżnicowania stanowisk w tej kwestii. Nie zawsze bowiem, kiedy mowa jest o relatywizmie, jest nam wiadomo, co tak naprawdę jest przedmiotem dyskusji¹¹⁵. Relatywizm pozostaje pojęciem wieloznacznym i według słów Andrzeja Bronka: „sformułowanie jednej definicji dla wszystkich typów relatywizmu może się okazać trudne, ponieważ termin ten obejmuje grupę bardzo zróżnicowanych stanowisk”¹¹⁶. Określenie to, znajdując swoje zastosowanie w wielu dziedzinach, jest z naukowego punktu widzenia wieloznaczne. Stąd potępienie relatywizmu w całości nie pozwala nam dostrzec różnorodności jego form i odmian¹¹⁷.

Podobnie nie każdy zdeklarowany przeciwnik tez relatywizmu odrzuca całkowicie ich roszczenia. Adam Grobler w przytaczanej już swojej analizie tego zagadnienia¹¹⁸ dostrzega wręcz w relatywizmie zdrowy odruch przeciw nadmiernym roszczeniom rozumu poszukującego racji ostatecznych. Jest w stanie docenić względność wszelkich ujęć poznawczych, „nie tracąc przy tym z oczu regulatywnej idei prawdy obiektywnej”¹¹⁹.

Krytyka tez relatywizmu wyrażana jest przede wszystkim w szeregach myślicieli o proweniencji „racjonalistycznej”. Stosuje się przy tym dwojakiemu rodzajowi strategii. Jedni, uznając relatywizm za pogląd po prostu niedorzeczny, ignorują go. Inni natomiast, upatrując w relatywizmie (zresztą całkiem słusznie) istotne zagrożenie dla kultury Zachodu, krytykują

¹¹⁴ Cyt. za J.A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 44.

¹¹⁵ Por. J.A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 9.

¹¹⁶ A. BRONK, *Czy i dlaczego filozof nie powinien być relatywistą?*, „Przegląd Filozoficzny”, 10 (2001), nr 4, s. 27.

¹¹⁷ Por. J.A. MAJCHEREK, dz. cyt., s. 9-10.

¹¹⁸ Por. A. GROBLER, dz. cyt., s. 9. 14-15.

¹¹⁹ Tamże, s. 9.

go, na ogół z pozycji dogmatycznych. Tymczasem – jak pisze Grobler – relatywizm żywi się karykaturą idei zaczerpniętych wprost z tradycji racjonalistycznej¹²⁰. „Karykatura jest wizerunkiem deformującym cechy oryginału, podkreśla wszakże jego wady i śmieszności, przez co zasługuje na poważne potraktowanie”¹²¹. W swojej analizie dąży on zatem do wykazania niesłuszności relatywizmu, ale z drugiej strony do uwolnienia racjonalizmu od skostnienia i dogmatyzmu. Zwraca uwagę na fakt, że względność, a w szczególności względność pojęciowa, nie pociąga za sobą na sposób konieczny relatywizmu¹²². Przekonanie, że ludzkie poglądy zależą od uwarunkowań kulturowych, historycznych i wielu innych, choć samo w sobie słuszne, nie jest wcale potwierdzeniem tezy relatywizmu. Tak jak twierdzenie absolutyzmu, że od przygodnych uwarunkowań poznania można się całkowicie uwolnić, jest nie do utrzymania, podobnie ma się rzecz z przekonaniem relatywizmu o bezwarunkowym i bezterminowym uwięzieniu rozumu w przesądach własnej kultury¹²³.

To rozumowanie prowadzi Groblera do szukania trzeciej drogi pomiędzy relatywizmem i (jak to nazywa) absolutyzmem w podejściu do zagadnienia prawdy. Ceni on umiarkowaną formę relatywizmu i upatrując w niej pewnego rodzaju filozoficznego lekarstwa na dogmatyzm pisze: „Sprzymierzeńcem relatywizmu jest przekonanie, że współczesny racjonalizm, mimo że mieni się krytycznym, zanadto zbliża się do absolutyzmu utożsamianego z dogmatyzmem i fundamentalizmem epistemologicznym”¹²⁴. Zatem mając do wyboru uznanie za dobrą monetę argumentacji z samoodniesienia, która odrzuca punkt widzenia relatywizmu, lub przejście na stronę relatywizmu, który z kolei ową argumentację uznaje za nieskuteczną, Grobler wybiera trzecie wyjście: trzeba „uznać, tak jak relatywista, że argument z samoodniesienia dowodzi, iż obie tezy, relatywizmu i absolutyzmu, są tylko względnie prawdziwe, co znaczy, że ani jedna, ani druga nie jest prawdziwa”¹²⁵. Konsekwentny antydogmatyzm Groblera musi wprawdzie zakładać jakąś ideę obiektywności. Ta jednak nie musi łączyć się z przekonaniem o istnieniu prawdy absolutnej, niejako boskiej. „Pojęcie prawdy pojmowalnej tylko przez Boga, w odróżnieniu od prawdy pojmowalnej przez skończony rozum, może mieć zastosowanie w teologii, nie jest jednak odpowiednim przedmiotem analiz filozoficznych”¹²⁶. Idea prawdy

¹²⁰ Por. tamże, s. 14.

¹²¹ Tamże.

¹²² Por. tamże.

¹²³ W takim bowiem przypadku musielibyśmy z góry zrezygnować z jakichkolwiek wysiłków na rzecz jej zrozumienia. Por. A. GROBLER, dz. cyt., s. 17.

¹²⁴ A. GROBLER, dz. cyt., s. 16.

¹²⁵ Tamże, s. 16.

¹²⁶ Tamże, s. 17.

i obiektywności nabiera zatem w jego rozważaniach – jak sam pisze – kształtu idei samotranscendencji i postępu poznania¹²⁷. Pomiędzy kapitulacją rozumu na drodze dotarcia do prawdy a absolutystyczną utopią rozpościera się wystarczająco rozległe pole dociekań¹²⁸. Jego propozycją pozostaje w tym kontekście zrelatywizowanie prawdy do układu pojęciowego, co w jego przekonaniu nie prowadzi żadną miarą do relatywizmu i wcale nie jest z nim jednoznaczne¹²⁹. Grobler w swoim opracowaniu broni zatem tezy, że akceptowanie względności pojęciowej nie pociąga automatycznie za sobą ugrzęźnięcia w relatywizmie poznawczym. Jego stanowisko jest nawiązaniem i rozwinięciem – jak sam pisze – tezy realizmu wewnętrznego, która pochodzi od Putnama¹³⁰. Chodzi mu o „rozbicie relatywizmu, wchłonięcie jego ulubionych współcześnie motywów przez myśl antyrelatywistyczną i antydogmatyczną zarazem”¹³¹.

Tym niemniej wielu myślicieli stanowczo odrzuca relatywizm we wszelkich jego przejawach na różnorodnych obszarach wiedzy. Roman Chymkowski pisze, że tezy programu relatywistycznego w ich mocnym sformułowaniu są absolutnie nie do przyjęcia na gruncie humanistycznych nauk społecznych¹³². Program ten, będąc jedną z postaci sceptycyzmu poznawczego, nie daje się absolutnie pogodzić z założeniami owych nauk. Jeśli bowiem konsekwentnie stoimy na stanowisku zupełnego braku paralelizmu semantycznego elementów wypowiedzi osób, które pozostają w odmiennych systemach kulturowych, wówczas nie możemy zastosować w ogóle żadnych pojęć do opisu jakichkolwiek sytuacji spoza obszaru, w którym sami się poruszamy i który kształtuje nasze rozumienie rzeczywistości¹³³. Godny wzmianki wydaje się w tym kontekście postulat powstrzymywania się od zajmowania stanowiska wartościującego wobec treści wypowiedzi osób uczestniczących w badaniach, czy wobec samych wyników badań nad kulturą a także wszelkiej innej działalności naukowej. Nikt rozsądny nie będzie na pewno podważał zasadności niepisanego obowiązku badacza powstrzymywania się od wygłaszania *ex cathedra* zdań wartościujących na temat rozpoznawanej przez niego rzeczywistości społecznej, co więcej – przed osiągnięciem pełnego jej obrazu. Czym innym jest jednak wartościowanie jako konsekwencja rozpoznania rzeczywistości, a czym innym odniesienie do wartości jako poprzedzająca wszelkie poznanie typu humanistycznego postawa badacza wobec przedmiotu badania¹³⁴. To właśnie poważne trakto-

¹²⁷ Por. tamże.

¹²⁸ Por. tamże.

¹²⁹ Por. tamże, s. 54.

¹³⁰ Por. tamże, s. 145.

¹³¹ Tamże.

¹³² Por. R. CHYMKOWSKI, dz. cyt., s. 34.

¹³³ Por. tamże, s. 34-35.

¹³⁴ Por. tamże, s. 35-36.

wanie badanego przedmiotu wymaga uświadomienia sobie własnego horyzontu aksjologicznego, ponieważ tylko w procesie komunikacji, który jest odnoszeniem przyswajanych nowych treści do własnego, a więc zewnętrznego w stosunku do analizowanego obiektu, horyzontu poznawczo-oceniającego, to, co w owym przedmiocie jest najistotniejsze, ma szansę w pełni zaistnieć w umyśle badacza (J. Habermas)¹³⁵. W tym świetle bardzo istotnym dla antropologii kulturowej i socjologii pozostaje konstruowanie teorii naukowych, które mają pełnić rolę niezbędnego zewnętrznego punktu odniesienia. Jak wiemy, relatywiści sceptycznie odnoszą się do tego typu myślenia. Ich skrajne twierdzenie, jakoby nauka nie była pod żadnym względem uprzywilejowaną formą opisu świata i jego zjawisk, aczkolwiek efektowna, nie jest poparta rzetelnymi argumentami. Zdaniem relatywistów różnorodność kultur, które współtworzą dorobek dziejowy człowieka, jest tak wielka, że nieuprawnione byłoby formułowanie jakichkolwiek generalizacji czy schematów wyjaśniających. Tymczasem, jak się wydaje, poszczególne fakty, zjawiska i idee, z jakimi ma do czynienia badacz kultury, chociaż są pod wieloma względami odmienne od wszystkich pozostałych, pozostają także – przynajmniej w pewnych wypadkach – do niektórych podobne. Dają się zatem łączyć w kategorie, którym z kolei możemy nadawać nazwy i systematyzować je. Gdyby tak nie było, nie potrafilibyśmy je w ogóle opisywać, opis bowiem zakłada możliwość wskazania na podobieństwa pomiędzy zdarzeniem właśnie opisywanym a stanem rzeczy znanym nam wcześniej skądinąd¹³⁶. „Dane empiryczne stają się faktami dopiero po skonfrontowaniu ich z teorią, która umożliwia ich interpretację. [...] Dopiero istniejąca *a priori* czy skonstruowana *ex post* perspektywa teoretyczna pozwala ujrzeć zarejestrowane zjawiska jako składające się na spójną całość i – czasami – rządzone tym samym prawem”¹³⁷.

Przeciwnicy relatywizmu twierdzą ponadto, że nie sposób zbudować niesprzecznej definicji samego relatywizmu, zwłaszcza w jego wersji radykalnej¹³⁸. Teza programowa radykalnego relatywizmu epistemologicznego brzmi: „Wartości logiczne wszystkich twierdzeń są względne, tj. zależą np. od kontekstu wypowiedzi (czasu, miejsca, nadawcy i odbiorcy danego ko-

¹³⁵ Por. tamże, s. 37.

¹³⁶ Por. tamże, s. 38-39.

¹³⁷ Por. tamże, s. 40.

¹³⁸ Pogląd ten przytacza Marcin Miłkowski odwołując się do wydawanych w ostatnich latach w Polsce słowników filozoficznych: G. VESEY I P. FOULKES, *Collins. Słownik encyklopedyczny. Filozofia*, Warszawa 1997; A.R. LACEY, *Słownik filozoficzny*, Poznań 1999, w: M. MIŁKOWSKI, *Klasyczna socjologia wiedzy a relatywizm teoriopoznawczy*, w: *Oblicza relatywizmu teoriopoznawczego*, red. T. CIECIERSKI, L. M. NIJAKOWSKI, Warszawa 2001, s. 50, przyp. 9.

munikatu)”¹³⁹. Zasadniczym źródłem sprzeczności i paradoksu zawartego w tym twierdzeniu jest fakt, że musi ono z konieczności odnosić się do samego siebie. Skoro bowiem ta teza sama jest prawdziwa tylko względnie, w określonym miejscu i czasie, to nie ma sensu jej przyjmować. Tymczasem dla zagorzałego zwolennika relatywizmu nie jest to zarzut; owszem jest ona względnie prawdziwa, tak jak i wszystkie inne (względnie) prawdziwe tezy¹⁴⁰. W wersji umiarkowanej relatywizm teoriopoznawczy modyfikuje nieco swój radykalizm, formułując tezę następującą: „Do określenia wartości logicznej każdej wypowiedzi konieczne jest uwzględnienie jej kontekstu oraz języka, w którym została wypowiedziana, a także tzw. schematu pojęciowego”¹⁴¹.

Pogląd taki zdaje się być zbieżnym z zapatrywaniem Karla Mannheim (1893-1947), twórcy klasycznej socjologii wiedzy. Reprezentował on stanowisko, które sam nazywał „relacjonizmem”¹⁴². Relacjonizm Mannheim’a to teza, iż istotą określonych wypowiedzi i sądów jest to, że można je formułować tylko w pewnych określonych społecznie strukturach aspektowych, nie zaś absolutnie. W badaniach socjologicznych interpretacja wypowiedzi musi się dokonywać z uwzględnieniem społecznych okoliczności ich zaistnienia¹⁴³.

Pozostając nadal w kręgu zagadnień relatywizmu teoriopoznawczego, warto odnieść się do zdania, które wyraża Ernest Gellner (*Postmodernizm, rozum i religia*). Twierdzi on bowiem, że tego typu tezy nie są do utrzymania. Wszystko, co wiadomo na temat współczesnej kondycji rodzaju ludzkiego, stwierdza Gellner, nie pozostawia wątpliwości, że relatywizm poznawczy jest z gruntu fałszywy¹⁴⁴. Jest fałszywy, ponieważ potwierdza to olbrzymia liczba obserwacji i faktów społecznych, a nie dlatego, że miałyby straszliwe konsekwencje, gdyby okazał się być istotnie prawdziwy (choć rzeczywiście, następstwa takiego stanu rzeczy byłyby według Gellnera katastrofalne)¹⁴⁵. Podaje on następnie dowody przeciwko tezie o słuszności relatywizmu poznawczego. „Jeden z nich, być może najważniejszy, traktuje relatywizm nie tyle jako mylne rozwiązanie, ile jako przeraźliwie nieadekwatne sformułowanie naszego problemu. Po prostu, relatywizm zupełnie

¹³⁹ M. MIŁKOWSKI, *Klasyczna socjologia wiedzy a relatywizm teoriopoznawczy*, w: *Oblicza relatywizmu teoriopoznawczego*, red. T. CIECIERSKI, L. M. NIJAKOWSKI, Warszawa 2001, s. 51.

¹⁴⁰ Por. tamże.

¹⁴¹ Tamże.

¹⁴² Por. tamże, s. 52, gdzie odwołuje się on do dzieła MANNHEIMA *Ideologia i utopia*, tłum. J. MIZIŃSKI, Lublin 1991, s. 231.

¹⁴³ Por. M. MIŁKOWSKI, dz. cyt., s. 52.

¹⁴⁴ Por. E. GELLNER, *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. M. KOWALCZUK, Warszawa 1997, s. 75.

¹⁴⁵ Por. tamże.

błędnie przedstawia naszą zbiorową sytuację”¹⁴⁶. Dzieje się tak dlatego, że problem, do którego musi się odnieść myśl współczesna, a w szczególności antropologia, pozostaje głęboko asymetryczny i daleki od relatywizmu. Relatywizm zakłada bowiem istnienie rzeczywistości symetrycznej. Kulturze A nie wolno oceniać kultury B, ani postrzegać jej przez pryzmat własnych kryteriów. I *vice versa*. Prawda zasadza się zatem na równości wszystkich kultur i na tym, że żadna z nich nie ma prawa interpretować innej według własnych założeń. Co więcej, nie wolno jej zakładać, że tylko jej własne kryteria w sposób odpowiedni opisują świat. Zadanie badacza ogranicza się jedynie do roli neutralnego tłumacza. Na tę formę relatywizmu, zwaną wprost relatywizmem kulturowym, zwraca uwagę w swojej analizie przesłania encykliki *Fides et ratio* Andrzej Szostek¹⁴⁷. Według papieża, rezygnacja z ukazywania uniwersalnego charakteru prawdy, czy chociażby treści wiary oznacza w prostej linii odstępianie od właściwego wszelkiej poważnej myśli filozoficznej wysiłku zmierzającego do tego, by „rozpoznać – zarówno w różnych koncepcjach życia, jak i w kulturach – nie to, co ludzie myślą, ale jaka jest obiektywna prawda” (FR 69).

Tymczasem świat, w którym żyjemy, jest zasadniczo odmienny od wizji relatywistów. W czasie przełomu, który został przez Karla Jaspersa (1883-1969) w jego dziele o genezie i celu dziejów nazwanym „osiowym”, czyli około VI wieku p.n.e.¹⁴⁸, wyłoniła się pewna grupa kultur dominujących, w których relacja pomiędzy pierwiastkiem transcendentnym a społecznym wykazywała szczególne napięcie. Wymiar transcendentny uwolnił się od widocznych zależności od sfery społecznej, przyznał sobie także prawo do wypowiedzania prawdziwych (i często krytycznych) sądów na jej temat oraz przejął władzę, wykraczającą daleko poza granice wspólnoty, grupy etnicznej, czy państwa. Narodziły się religie w prawdziwym tego słowa znaczeniu uniwersalne¹⁴⁹. Doktryna i teoria osiągnęły pełną autonomię. My zaś i świat, w którym żyjemy, czy tego chcemy, czy nie, jesteśmy spadkobiercami tych procesów. „Społecznie wyzwolona religia poprzedziła pojawienie się społecznie niezależnej prawdy naukowej, prawdopodobnie w ogóle umożliwiła jej pojawienie się”¹⁵⁰.

W tym kontekście rozpatrujemy także znaczenie i osiągnięcia naszej, europejskiej kultury i cywilizacji. To właśnie europejska świadomość

¹⁴⁶ Tamże.

¹⁴⁷ Por. A. SZOSTEK, *Uniwersalistyczne aspiracje rozumu i wiary a pluralizm kulturowy. W nawiązaniu do encykliki „Fides et ratio” (nr 69-74)*, w: Jan Paweł II, *Fides et ratio. Tekst i komentarze*, red. T. STYCZEŃ, W. CHUDY, Lublin 2003, s. 132.

¹⁴⁸ Por. K. JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949, s. 15-106.

¹⁴⁹ Por. E. GELLNER, dz. cyt., s. 77.

¹⁵⁰ Tamże, s. 78.

i kultura przyczyniła się do wykształcenia myślenia typu racjonalistycznego. Typowy dla myśli europejskiej racjonalizm zaczął święcić swój triumfalny pochód, szczególnie na polu nauk przyrodniczych i eksperymentalnych. Proces racjonalnego traktowania natury oraz wiedzy jest zadziwiająco spójny. Praktykujący go są w niezwykle wysokim stopniu zgodni co do sposobu, w jaki należy zastępować stare twierdzenia nowymi i lepszymi. Nasz euroatlantycki świat, który stał się w mniejszym lub większym stopniu wzorem dla innych obszarów i kultur, określany jest przede wszystkim poprzez istnienie wyjątkowego, zmieniającego się, ale potężnego systemu wiedzy o naturze. Okazał się on tak przytłaczająco potężny ekonomicznie, wojskowo, administracyjnie, że pozostałe społeczeństwa zmuszone były się z nim pojednać, zaakceptować go lub ulec.

Jego wielka moc przyciągania nie musi być (i prawdopodobnie też nie jest) związana z jego miejscem pochodzenia. Nie chodzi zatem o przywileje konkretnego narodu, o rasizm, czy jakiegokolwiek wywyższanie się jednego segmentu ludzkości ponad inne¹⁵¹. Pozostaje jednak świadomość wielkiej asymetrii, przeciwnej twierdzeniom relatywistów o symetryczności, równości i braku kryteriów obiektywnego osądu rzeczy. Owa asymetria ma dwa wymiary. Z jednej strony to konkretny, nazwijmy go za Ernestem Gellnerem – „po-osioowy” rodzaj poznania, który w taki czy inny sposób okazał się lepszy, bardziej wydajny od pozostałych. Nie tylko pod względem możliwości technicznych, ale także innych kryteriów, jak precyzja, opanowanie, elegancja oraz trwałość i zgodny wzrost. Z drugiej jednak strony jego ogromna siła zdaje się dzisiaj sprawdzać tylko w określonych dziedzinach, przede wszystkim w naukach przyrodniczych i technologii. Na innych płaszczyznach, jak chociażby rozumienia społeczeństwa i kultury, choć niewątpliwie przyczynia się do podniesienia poziomu naszej wiedzy, trudno mówić o radykalnej rewolucji i zmianie sposobu postrzegania rzeczywistości¹⁵². Tym niemniej owa niezwykła asymetria, o której mówimy – gdzie tylko jeden, konkretny rodzaj poznania przynosi pożądane efekty, a inne nie, co więcej ów rodzaj poznania odnosi się praktycznie do jednej dziedziny życia, podczas gdy w innych daleko mu już do takiej skuteczności – stanowi podstawę świata, w którym żyjemy i w którego kategoriach przychodzi nam myśleć. Taka sytuacja zaprzecza hermeneutycznej równości wszystkich systemów znaczeniowych propagowanej przez relatywizm. Tłumaczy także, dlaczego istnieje rozdźwięk między rozwiązaniami w dziedzinach,

¹⁵¹ Por. tamże, s. 78-82.

¹⁵² To zapewne pociąga ludzi ku hermeneutyce. Obiecuje ona bowiem wyjaśnienie tego niepowodzenia, być może nawet znalezienie na niego leku lub całkowite wyzbycie się aspiracji do opisywania człowieka w kontekście nauki na rzecz podejścia, które będąc bardziej atrakcyjne, mniej też rozczarowuje. Por. E. GELLNER, dz. cyt., s. 82.

w których sukces jest wymierny. „Rzeczywistym i najpoważniejszym zarzutem wobec relatywizmu nie jest to, że proponuje fałszywe rozwiązania (choć w istocie to czyni), ale to, że uniemożliwia samo dostrzeżenie lub sformułowanie problemu”¹⁵³.

Hermeneutyki mają tendencję do bezproblemowego przechodzenia od uzasadnionego skądinąd spostrzeżenia, że jesteśmy ograniczani przez system znaczeń, do niemożliwej do obrony idealistycznej doktryny, czy operacyjnego założenia, iż to jedynie znaczenia ograniczają. Owszem – struktury społeczne stały się tak zagmatwane i skomplikowane, że trudno objąć je myślą i sprowadzić do wspólnego mianownika. Jednak wcale nie oznacza to, by przestały istnieć, lub by można je było sprowadzać do samego tylko systemu znaczeń¹⁵⁴. Podobnie nie do przyjęcia jest teza, że nie potrafimy obiektywnie się do nich odnieść, czy ich porównać.

Realną obiektywność procedur naukowych w procesie dochodzenia do prawdy podkreśla zmarły niedawno arcybiskup lubelski, filozof i teolog Józef Życiński (1948-2011), omawiając konieczne warunki ontycznej racjonalności przyrody. Stwierdza on, że gdyby nie istniała obiektywna rzeczywistość fizyczna, dostępna tak naszym zmysłom, jak i naszemu poznaniu, rzeczywistość niechaotyczna, stabilna, podatna na idealizacje i ujęcia matematyczne, to nie byłaby możliwa nauka, w postaci, jaką obecnie znamy¹⁵⁵.

Kontynuując to rozumowanie dochodzimy do wniosku, że już sam fakt gwałtownie rozwijających się nauk eksperymentalnych i ich ogromne sukcesy, także w dziedzinie zastosowań, świadczą o istnieniu takiej rzeczywistości i o obiektywności jej poznania¹⁵⁶. Adam Jonkisz analizując pojęcie prawdy w koncepcjach teorii naukowych stwierdza, że klasyczne ujęcie prawdy jest nieodzowne dla projektów nauk empirycznych. Gra taką rolę zarówno w opisie ich teorii, jak i ocenie twierdzeń teorii. Jonkisz dowodzi, że pojęcie to jest obecne nie tylko w tzw. koncepcjach zdaniowych, lecz także w ujęciach zwanych „niewyłącznie zdaniowymi” oraz „niezdaniowymi” (teorie nie są w nich utożsamiane z systemami wyrażen zdaniowych)¹⁵⁷.

Jan Paweł II swoją encykliką *Fides et ratio* pragnie, jak zwraca na to uwagę kardynał Joseph Ratzinger, przywrócić człowiekowi współczesnemu odwagę do odrzucenia relatywizmu we wszelkich jego przejawach oraz zachęcić na nowo do przygody poszukiwania i poznania prawdy. Odwołując się do przykładu hermeneutyki biblijnej, autor encykliki odrzuca nieustanne

¹⁵³ E. GELLNER, dz. cyt., s. 83.

¹⁵⁴ Por. tamże, s. 85, gdzie autor określa wręcz hermeneutykę współczesną formą idealizmu (s. 87).

¹⁵⁵ Por. J. ŻYCIŃSKI, *Teizm i filozofia analityczna*, Kraków 1985, s. 187-195.

¹⁵⁶ Por. A. JONKISZ, *Pojęcie prawdy w koncepcjach teorii naukowych*, w: tenże (red.), *Postacie prawdy. III*, Katowice 1999, s. 75.

¹⁵⁷ Por. tamże, s. 65-76.

odsyłanie od interpretacji do interpretacji, niepozwalające dotrzeć do żadnego prawdziwego stwierdzenia (FR 84). Obecny Ojciec Święty Benedykt XVI pisze dalej, odnosząc się w tym kontekście do współczesnych zabiegów relatywizujących prawdę i możliwości jej osiągnięcia: „Człowiek nie jest zamknięty w lustrzanej sali interpretacji: może i powinien próbować otworzyć sobie drogę ku temu, co jest prawdziwie realne; powinien zadawać sobie pytanie o to, kim jest [...] kim jest Bóg i czym jest świat. Człowiek, który nie stawia takich pytań jest zagubiony”¹⁵⁸. Idąc dalej podkreśla konieczność uznania powszechnych kryteriów, przekraczających poszczególne kultury, pozwalających na obiektywną ocenę wydarzeń i różnorodnych roszczeń. Tylko bowiem w ten sposób możemy przekraczać bariery i docierać do wspólnej wszelkim rasom, narodom i kulturom głęboko ludzkiej tożsamości. „Człowiek, który niezależnie od wszelkich granic nie może rozpoznać w drugim wspólnej istoty, stracił swoją tożsamość. Jako człowiek jest w niebezpieczeństwie. Dlatego kwestia prawdy, filozofia w swoim sensie klasycznym, nie jest rozrywką kultur dobrobytu, które mogą sobie pozwolić na ten luksus, lecz kwestią istnienia bądź nieistnienia człowieka”¹⁵⁹.

Abstract

Relativism in Philosophy and Empirical Sciences

Presentation of the issue: In this study the author refers to the phenomenon of relativism as a threat to contemporary thought and culture. He presents the arguments for rejecting it in philosophy, epistemology, and empirical sciences.

Background: Nowadays relativism became very common mode of perception of the truth about reality and of the reality itself. Being a form of the eternal dispute about the truth, relativism is seen as one of the biggest risks for modern way of thinking and culture as a whole. Contemporary relativism in its origins refers to hermeneutics, Marxism, pragmatism, and American analytic philosophy (Adam Grobler).

Results: The text shows the implementation of the postulates of relativism that rejects the absolute nature of the truth, in the philosophy and empirical sciences.

Conclusions: In conclusion, the author of the study arguments for the necessity of objective truth, expressing a fundamental disagreement on relativism and proving the impossibility of relativism and its maintenance in philosophy, epistemology and in empirical sciences.

Keywords: Relativism, contemporary relativism, philosophy, epistemology, empirical sciences, objective truth.

¹⁵⁸ J. RATZINGER, *Fides et ratio*, w: *Jan Paweł II, Fides et ratio. Tekst i komentarze*, red. T. STYCZEŃ, W. CHUDY, Lublin 2003, s. 94.

¹⁵⁹ Tamże.