

K r z y s z t o f C z e r n i a w s k i

Antyrealizm, kartezjanizm i świat

Słowa kluczowe: *antyrealizm, M. Dummett, G. Frege, kartezjanizm, H. Putnam, T. Williamson, L. Wittgenstein*

Celem niniejszego artykułu jest refleksja nad filozoficzną tożsamością antyrealizmu, jednego z ważniejszych nurtów filozofii analitycznej przełomu stuleci. Żeby tego dokonać, zestawiam antyrealizm z kartezjanizmem – ten ostatni stanowi dla mnie swoiste lustro, w którym mogę lepiej przyjrzeć się myśli Michaela Dummetta i jego następców. Kluczową kwestią jest przy tym dla mnie problem relacji pomiędzy podmiotem a światem w ramach antyrealizmu i kartezjanizmu. Przez antyrealizm rozumiem tutaj filozofię języka zapoczątkowaną przez Dummetta i rozwijaną następnie przez Hilary’ego Putnama (dla którego był to jednak tylko jeden z etapów jego filozoficznej kariery), Crispina Wrighta i Neila Tennanta. Taka genetyczna definicja tej formacji filozoficznej powinna zupełnie wystarczyć dla moich celów. Na potrzeby niniejszego artykułu przez kartezjanizm będę rozumiał filozofię, która przyjmuje pięć następujących tez:

Krzysztof Czerniawski, Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa; e-mail: kfczerniawski@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5977-6079.

Tekst powstał w ramach grantu nr 2016/20/S/HS1/00437, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki. Punktem wyjścia dla pracy był mój referat *Michael Dummett jako obrońca racjonalności proceduralnej*, wygłoszony 30 września 2015 r. na konferencji „Filozofia 2.0. Diagnozy i strategii” w Kazimierzu Dolnym. Składam podziękowania wszystkim uczestnikom dyskusji, w szczególności profesorowi Tadeuszowi Szubce, który pomógł mi znaleźć dalszą literaturę na interesujący mnie temat. Omawiając poglądy Dummetta i Putnama, korzystałem z pewnych fragmentów mojej książki: K. Czerniawski, *Trzy wersje epistemicznej teorii prawdy: Dummett, Putnam, Wright*, Warszawa 2014. Zasadnicza część artykułu jest całkowicie nowa.

- 1) istnienie jednej metodologii właściwej dla całej filozofii, przy czym postępowanie zgodnie z tą metodologią ma walczyć przyczyniać się do naszego sukcesu w filozofii, zaś jej ignorowanie ma sprzyjać poniesieniu przez nas filozoficznej porażki – możemy sobie wyobrazić sytuację, gdy ktoś wprawdzie uzna istnienie jednej dla całej filozofii „metody”, ale pomimo to uważa, że jej ignorowanie nie będzie miało katastrofalnych skutków, ponieważ działanie zgodnie ze z góry przyjętą metodologią nie jest szczególnie istotne dla naszych wyników poznawczych, bo np. bardziej liczy się ogólna inteligencja i związana z nią elastyczność postępowania czy improwizacja. Kartezjanizm nie jest tego rodzaju filozofią. Naciska on nie tylko na to, że metodologia jest jedna, ale także na to, że postępowanie zgodnie z nią jest na dłuższą metę nieodzownym warunkiem sukcesu;
- 2) epistemologiczny fundamentalizm – to jest pogląd, zgodnie z którym „istnieje rodzaj zdań, które odgrywają podstawową rolę w zdobywaniu, a przede wszystkim uzasadnianiu wiedzy. Owa podstawowa rola polega na tym, że mamy uprzywilejowany dostęp do podstawowej wiedzy, dzięki czemu jest ona punktem startowym naszej aktywności poznawczej. Wiedza fundamentalna uzasadnia się bezpośrednio, a wszelkie inne przeświadczenia są usprawiedliwiane przez ich sprowadzenie do poznania uprzywilejowanego” (Woleński 2001, s. 42);
- 3) dualizm tego, co fizyczne, i tego, co mentalne – od razu powiedzmy, że nic takiego nie występuje w jakiegokolwiek formie antyrealizmu i żadna zbieżność pomiędzy nim a kartezjanizmem w tym zakresie nie zachodzi. Stąd ta teza zasadniczo nie będzie nas interesować w dalszej części artykułu, a przywołujemy ją tutaj jedynie dlatego, iż jest ona istotna dla właściwego rozumienia tezy następnej;
- 4) radykalne przeciwstawienie należącego do sfery mentalnej podmiotu i należącego do sfery fizycznej świata, co powoduje powstanie problemu istnienia tzw. mostu (przejścia) pomiędzy podmiotem a światem – kartezjanizm jednak ma także problem z istnieniem mostu pomiędzy naszym podmiotem a innymi podmiotami (zagrożenie solipsyzmem) i z tego punktu widzenia inne podmioty również możemy zaliczyć do najogólniej rozumianego świata, pomimo że zasadniczo należą one do sfery mentalnej;
- 5) poznawcza przejrzystość sfery mentalnej podmiotu – podmiot ma uprzywilejowany dostęp do swojej sfery mentalnej, tzn. w każdej chwili posiada wiedzę zarówno co do samego faktu występowania w niej takich a nie innych przedmiotów mentalnych, jak i co do ich treści. Sfera mentalna podmiotu jest dla niego całkowicie przejrzysta.

Uważam że historyczny kartezjanizm rzeczywiście zawierał w sobie wszystkie przytoczone wyżej tezy, ale mimo to nie pretenduje do tego, iż najlepiej definiować go w przedstawiony tutaj sposób. Jest całkiem możliwe, że z czysto historycznego punktu widzenia kartezjanizm lepiej charakteryzować nieco inaczej, np. przywołując jego iluminacjonizm, specyficzny dowód na istnienie Boga czy definicję substancji. Jednak większość współczesnych filozofów nie jest zainteresowana kartezjańskim iluminacjonizmem, teizmem czy jego szczególną ontologią. Kartezjanizm jest dla współczesnej filozofii punktem odniesienia o tyle, o ile przedstawia sobą zestaw rozwiązań problemów, które są w ramach tej filozofii nadal żywo dyskutowane. Moja charakterystyka kartezjanizmu powinna być także rozumiana tylko w taki sposób – nie jako reprezentatywna charakterystyka historycznego kierunku filozoficznego, ale jako zestawienie tez wiązanych współcześnie z tym kierunkiem, opatrywanych wspólną etykietą „kartezjanizm”, a nawet wężiej – jako zestawienie tez wiązanych z kartezjanizmem istotnych z punktu widzenia problematyki antyrealizmu. Świadomie nie chcę na początku definiować pojęć „podmiotu” i „świata” – jak zobaczymy później, można je rozumieć różnie, nawet w ramach samego antyrealizmu, i żebyśmy mogli swobodnie obserwować różne przemiany tych pojęć, początkowo muszą być one dla nas nie dobrze zdefiniowane, ale właśnie dostatecznie ogólnikowe i nieokreślone, żeby nie powiedzieć niejasne.

Niniejszy artykuł dzieli się na trzy części. W pierwszej przedstawiam podobne do kartezjańskich założenia co do roli metodologii obecne w antyrealizmie, by później przejść do omówienia antyrealistycznej tezy o publiczności znaczenia na przykładzie argumentów manifestacyjnego i akwizycyjnego. Następnie omawiam antyrealistyczne źródła Putnamowskiego argumentu z *Mózgów w naczyniu*, co pozwala mi na przeprowadzenie rozważań nad różnym rozumieniem takich pojęć jak „świat” czy „realizm” w ramach realizmu i antyrealizmu oraz pokazanie, jak bardzo odległa od kartezjańskiej jest perspektywa antyrealistycznej filozofii języka. Cały czas zwracam przy tym uwagę na silne związki antyrealizmu z ujęciem języka przedstawionym przez późnego Ludwiga Wittgensteina. Dla odmiany drugą część zaczynam od podkreślenia różnic pomiędzy koncepcją teorii znaczenia, którą możemy znaleźć w pismach austriackiego filozofa, a programem systematycznej teorii znaczenia sformułowanym przez Dummetta, który ma swoje korzenie w myśli Fregego. Znaczna część idei późnego Wittgensteina została odrzucona przez Dummetta, to jednak właśnie do nich miał się odwołać Putnam, gdy odchodził od antyrealizmu. Jego krytyka tej doktryny oraz refleksja nad Dummettowskim postulatem „pełnokrwistości” teorii znaczenia pozwala mi na odkrycie istotnych podobieństw pomiędzy kartezjańską a antyrealistyczną koncepcją racjonalności. W trzeciej części odwołuję się do Timothy’ego Williamsona, który zarzucił antyrealizmowi, iż przyjmuje on poznawczą przejrzystość znaczenia, co pozwala mi także

zastanowić się nad tym, czy antyrealizm zawiera w sobie epistemologiczny fundamentalizm. W zakończeniu dokonuję podsumowania dotychczasowych rozważań, dochodząc do wniosku, że w antyrealizmie obecne są silne wewnętrzne napięcia wynikające z tego, że z jednej strony jest on spadkobiercą myśli późnego Wittgensteina, z drugiej zaś stara się spełnić wymagania bardziej tradycyjnego racjonalizmu, obecnego czy to w kartezjanizmie, czy myśli Fregego. Być może jednak tego rodzaju napięcia są charakterystyczne dla każdej filozofii, która z jednej strony stara się uwzględnić dorobek późnego Wittgensteina, z drugiej zaś nie popaść w jego filozoficzny kwiatyzm.

Program filozoficzny Dummetta i publiczność znaczenia

Według twórcy antyrealizmu, Michaela Dummetta, zadaniem filozofii jest udzielenie odpowiedzi na najgłębsze, tradycyjne, metafizyczne pytania o istnienie Boga, wolnej woli czy o obiektywność dobra i zła. Od dawnych metafizyków różni go jednak jego poglądy na miejsce i metodę filozofii. Uważa on, że „dzięki filozofii możemy co najwyżej zyskać jasny przegląd pojęć, za pomocą których myślimy o świecie, a w rezultacie solidniej zrozumieć sposób, w jaki przedstawiamy świat w naszych myślach. Z tego właśnie powodu i w tym sensie filozofia dotyczy świata” (Dummett 1998, s. 8). Frege powiedział o prawach logiki, że nie są one prawami przyrody, ale prawami praw przyrody. To nie rzeczywistość jest posłuszna prawom logiki, ale nasze myślenie o tej rzeczywistości. W jeszcze większym stopniu stosuje się to do zasad filozofii. Tak jak okulista nie powie nam, co zobaczymy rozglądając się wokół, tylko dostarczy nam okularów pozwalających wyostrzyć nasze widzenie, tak samo filozof nie odkryje przed nami nowych faktów, ale spróbuje oddać nam podobną przysługę w odniesieniu do naszego myślenia o rzeczywistości. „Znaczy to jednak, iż punktem wyjścia filozofowania musi być analiza podstawowej struktury naszych myśli. To, co nazwać by można filozofią myślenia, leży u podstaw całej reszty” (Dummett 1998, s. 8). Nazwa „filozofia myślenia” zdaje się sugerować, iż punktem wyjścia filozofii Dummetta jest, tak samo jak u Kartezjusza, sfera przedmiotów mentalnych. W rzeczywistości jednak brytyjski filozof za Wittgensteinem uważa, że myśl wyraża się poprzez język. Co więcej, tezę, iż „droga do filozofii myślenia musi wieść przez filozofię języka” (Dummett 1998, s. 10), Dummett uznaje za paradygmat filozofii analitycznej, charakteryzując ją jako „filozofię, która podąża za Fregem, przyjmując, że filozofia języka jest podstawą całej reszty filozofii” (Dummett 1978, s. 441)¹.

¹ Por. wnikliwą krytykę zasadności tej charakterystyki filozofii analitycznej: Szubka 2009, s. 29–33.

Podobnie jak Kartezjusz, Dummett uważa zatem, iż istnieje jedna właściwa dla całej filozofii metodologia, jednak inaczej niż u francuskiego myśliciela, filozofia jest u niego dyscypliną aprioryczną, która nie dotyczy bezpośrednio świata, ale struktury jego pojmowania. Według Dummetta: „Filozofia myślenia zajmuje się kwestią tego, na czym polega posiadanie myśli oraz jaka jest jej struktura i składniki; zajmuje się tym, na czym polega to, że dana myśl jest myślą o przedmiocie takiego czy innego rodzaju, a także tym, na czym polega uchwycenie pojęcia i w jaki sposób pojęcie może być składnikiem myśli” (Dummett 1993a, s. 129)². Takie pojmowanie filozofii myślenia, jak już wiemy – tożsamej z filozofią języka, ma swoje korzenie w myśli późnego Wittgensteina, którego opis języka „nie przywołuje psychologicznych lub semantycznych pojęć, ale jest ułożony całkowicie w terminach tego, co jest otwarte dla zewnętrznego wglądu” (Dummett 1978, s. 446).

Dummett odwołuje się zatem do Wittgensteina argumentującego przeciwko możliwości istnienia języka prywatnego, który miałby się odnosić jedynie do prywatnych doznań podmiotu, a zatem sam jest zdecydowanie antykartezjański. Żeby bowiem sceptyczne pytanie Kartezjusza w ogóle mogło być postawione bez natychmiastowego samoobalenia, „musi on utrzymać możliwość identyfikacji swoich doświadczeń od wewnątrz – gdzie «od wewnątrz» znaczy bez polegania na zasobach dostarczanych przez jego istotowe wcielenie (*essential embodiment*), w świecie którego istnienie jest niezależne od jego umysłu i dostępne dla innych (np. takich zasobów jak pojęcia przyswojone w trakcie normalnego wychowania)” (Candlish, Wrisley 2019), zaś argument przeciwko istnieniu języka prywatnego ma pokazać, iż taka identyfikacja jest niemożliwa.

W charakterystyczny dla siebie sposób Wittgenstein argumentuje raczej przeciwko czemuś, to jest przeciwko wizji języka jako czegoś wewnątrz naszego umysłu, niż za czymś, co najwyżej sugerując własne pozytywne rozwiązanie problemu, za które możemy uznać koncepcję kryjącą się za jego tezę, iż „znaczenie to użycie”. U Dummetta wnioski z argumentu przeciwko istnieniu języka prywatnego przybierają jednoznacznie pozytywny charakter. To, że znaczenie jest publicznie dostępne, staje się fundamentalnym faktem, który musi być uwzględniany przez każdą teorię znaczenia. Ten fakt leży u podstaw obu najważniejszych argumentów, jakie Dummett sformułował w obronie swojej koncepcji teorii znaczenia, tj. zarówno argumentu manifestacyjnego, jak i akwizycyjnego. Ten pierwszy pokazuje konsekwencje tezy o publiczności znaczenia dla rozumienia naszej zdolności do jego komunikowania, tj. tego, w jaki sposób jesteśmy w stanie manifestować znaczenie innym osobom. Drugi pokazuje konsekwencje publiczności znaczenia dla naszego rozumienia tego, jak uczymy się języka na podstawie publicznie dostępnych zasad jego funkcjonowania.

² Przekład, nieco zmodyfikowany, za: Szubka 2009, s. 29.

Zgodnie z argumentem manifestacyjnym, każda teoria znaczenia musi być zdolna do pokazania, jak znaczenie manifestuje się w publicznie dostępnym użyciu. W jego wczesnym sformułowaniu, które za chwilę przytoczymy, argument odnosi się bezpośrednio do języka matematycznego, ale Dummett nie pozostawia wątpliwości, że ma on charakter uniwersalny:

Znaczenie zdania matematycznego wyznacza i jest całkowicie wyznaczone przez jego *użycie*. Znaczeniem takiego zdania nie może być coś – ani też znaczenie to nie może zawierać czegoś – co nie przejawia się w jego użyciu, coś, co tkwi wyłącznie w umyśle jednostki ujmującej to znaczenie; jeśli zatem dwie jednostki zgadzają się całkowicie co do użycia owego zdania, to zgadzają się one co do jego znaczenia. Powodem tego jest to, że znaczenie zdania polega wyłącznie na jego roli jako instrumentu komunikacji między jednostkami, tak jak zdolności figury szachowej polegają wyłącznie na jej roli w grze, stosownie do reguł. Jednostka nie może zakomunikować czegoś, czego nie da się zaobserwować jako przez nią komunikowanego. Jeśli bowiem jednostka wiązałaby z matematycznym symbolem lub formułą jakąś treść mentalną, lecz ów związek nie zawierałby się w użyciu przez nią tego symbolu lub formuły, to wówczas nie mogłaby ona przekazać tej treści za pomocą tego symbolu lub formuły, gdyż jej odbiorcy nie byłoby świadomi owego związku i nie dysponowałiby żadnym sposobem, aby go sobie uświadomić (Dummett 1978, s. 216)³.

Jak widać, w tym sformułowaniu argument odwołuje się nie tylko do Wittgensteinowskiego poglądu, że znaczenie nie może być czymś prywatnym, ale także do jego idei znaczenia jako użycia, a nawet koncepcji gry językowej.

Zgodnie z argumentem akwizycyjnym, każda teoria znaczenia musi być zdolna do pokazania, jak przyswajamy sobie znaczenia słów na podstawie publicznie jawnych warunków uzasadnienia zdań. Dummett pisze:

To, czego się uczymy, to akceptacja [...] występowania pewnych warunków, które nauczono nas rozpoznawać jako konkluzywnie uzasadniające asercję danego zdania spornej klasy, oraz akceptacja prawdziwości pewnych innych zdań, lub występowania pewnych innych warunków, jako konkluzywnie uzasadniających odrzucenie tego zdania. W samej naturze rozważanej tu sytuacji leży to, że nie moglibyśmy zrozumieć, na czym polegałaby prawdziwość tego zdania, niezależnie od tego, co nauczyliśmy się traktować jako ustalające jego prawdziwość: po prostu nie było żadnych środków, za pomocą których można byłoby to nam pokazać (Dummett 1995, s. 261).

Na gruncie teorii znaczenia, która respektuje wymagania argumentów manifestacyjnego i akwizycyjnego, nie ma miejsca na kartezyjskie wątplenie w istnienie świata i nie istnieje problem mostu pomiędzy podmiotem i światem. Nie istnieje tutaj bowiem świat czysto mentalnych znaczeń, w którym podmiot mógłby się zamknąć i w ogóle wyrazić wątpliwości co do istnienia obcego w stosunku do niego świata. Sam fakt posługiwania się językiem świadczy o tym, że podmiot był zaangażowany w proces społecznej interakcji z innymi

³ Przekład za: Szubka 2001, s. 207.

podmiotami i światem, w trakcie którego nauczył się znaczenia słów i sposobu ich komunikowania.

Ten antyseptyczny wymiar antyrealizmu został najsilniej wyrażony przez Putnama w jego słynnym argumencie z *Mózgów w naczyniu*. Argument Putnama zazwyczaj jest odczytywany jako opierający się na przyczynowej teorii znaczenia, sam Putnam nie pozostawia jednak złudzeń, co było jego główną inspiracją, wprost odwołując się do Wittgensteina. Zauważa m.in., że: „W introspekcji nie postrzegamy «pojęć» żeglujących jako takie przez umysł. [...] Pojęcia nie są przedstawieniami umysłu, które ze swej istoty odnoszą się do przedmiotów zewnętrznych, z tego prostego powodu, że w ogóle nie są przedstawieniami umysłu. Pojęcia są znakami stosowanymi w szczególny sposób; są znaki publiczne i prywatne, jestestwa myślne i fizyczne, jednak nawet wtedy, gdy znaki są «myślne» i «prywatne», znak sam przez się, w oderwaniu od jego użycia, nie jest pojęciem. Znaki same przez się, ze swej wewnętrznej natury, nie odnoszą się do niczego” (Putnam 1998, s. 318–319). Putnam następnie przeprowadza eksperyment myślowy, w którym identyczny stan mentalny w dwóch różnych językach odpowiada w jednym z nich słowu „buk”, a w drugim „wiąz”. Nie jesteśmy w stanie wyjaśnić tej różnicy poprzez analizę stanów mentalnych użytkowników języka – rozumienie nie polega na jakichś wewnętrznych zjawiskach zachodzących w ich umysłach, lecz na zdolności podmiotu mówiącego do posługiwania się nimi dla wywoływania określonych zdarzeń mentalnych. Putnam kończy swoje rozumowanie nazywając je „bardzo skróconą wersją argumentu Wittgensteina z *Dociekań filozoficznych*” (Putnam 1998, s. 322). Mózgi w naczyniu nie są w stanie wyrazić tego, że są mózgami w naczyniu, ponieważ nie dysponują żadnymi pojęciami (znakami), które byłyby kiedykolwiek używane do takich celów, to jest nigdy nie mogły nabyć zdolności wyrażenia tego rodzaju sceptycyzmu.

Należy pamiętać o kontekście powstania *Mózgów w naczyniu*, to jest fakcie, iż nie stanowią one samodzielnego artykułu, ale jedynie rozdział książki *Reason, Truth and History*, będącej jednym wielkim manifestem Putnamowskiej formy antyrealizmu, to jest realizmu wewnętrznego⁴. Rzecz w tym, że Putnam swobodnie posługiwał się przyczynową teorią znaczenia także w okresie realizmu wewnętrznego, uważając te koncepcje za kompatybilne ze sobą. Jak bowiem zauważa Valer Ambrus, nie istnieje pomiędzy nimi logiczna sprzeczność i w kontekście realizmu wewnętrznego możemy interpretować przyczynową teorię znaczenia jako „wyjaśniającą, czemu odniesienie terminów używanych przez daną społeczność użytkowników języka pozostaje stałe wewnątrz teoretycznego schematu akceptowanego przez grupę” (Ambrus

⁴ W *Reason, Truth and History* Putnam wprost zrównuje Dummettowski antyrealizm ze swoim „internalizmem” (zob. Putnam 1981, s. 56). Na temat relacji pomiędzy realizmem wewnętrznym a antyrealizmem zob. też: Czerniawski 2014, s. 164–166, 189–193.

1999, s. 10). Jest to jeden z powracających motywów *Reason, Truth and History*. Realista metafizyczny uważa hipotezę *Mózgów w naczyniu* za sensowną (nawet jeśli ostatecznie fałszywą), ponieważ próbuje patrzeć na świat z Boskiego Punktu Widzenia. Nie jest jednak w stanie wyjaśnić takiego fenomenu jak odniesienie, podczas gdy na gruncie poglądu internalisty „znaki nie korespondują z przedmiotami same przez się, niezależnie od tego, jak te znaki są używane i przez kogo. Ale znak, który jest rzeczywiście używany w pewien określony sposób przez jakąś społeczność użytkowników, może korespondować z określonymi przedmiotami w ramach schematu pojęciowego tych użytkowników. «Przedmioty» nie istnieją niezależnie od schematu pojęciowego” (Putnam 1981, s. 52).

Z powodów przedstawionych tutaj przez samego Putnama możemy jednak wątpić w to, że realista będzie zadowolony ze sposobu, w jaki kartezjański sceptycyzm został potraktowany przez antyrealistę. Teoretycznie antyrealista pokazał nam, że możemy w spokoju przyjmować, iż świat istnieje, że mamy do niego swobodny dostęp, bez potrzeby budowy żadnego szczególnego mostu czy przejścia, ale czyż na gruncie antyrealistycznej filozofii języka nie znaczy to tylko tyle, że istnieje i jest dla nas dostępny „świat” taki, jakim go rozumiemy w ramach naszego schematu pojęciowego? Z punktu widzenia realisty mamy tutaj do czynienia ze światem istniejącym na gruncie pewnego kolektywnego subiektywizmu, podczas gdy on chciałby wykazania jego istnienia z jakiegoś obiektywnego punktu widzenia. Jak widać, antyrealizm ma tutaj podwójne ostrze. Z jednej strony jest antyidealizmem, to znaczy podważa sens próby odseparowania podmiotu od świata i osobnego ustanowienia go na jakichś samodzielnych podstawach (to, że nazywamy go antyrealizmem, a nie antyidealizmem, należy uznać za czysto historyczną okoliczność, związaną z tym, że w okresie jego powstania idealizm nie był zbyt popularną doktryną filozoficzną i nie było sensu przeciwstawiać się akurat jemu). Ale z drugiej strony jest antyrealizmem właśnie, czyli podważa także sens realistycznej próby ustanowienia świata na obiektywnych podstawach w oderwaniu od podmiotu. Antyrealista oczywiście powie, że oskarżając go o kolektywny subiektywizm (transcendentalny idealizm?), realista znowu próbuje do nas mówić z Boskiego Punktu Widzenia, to jest zaś niemożliwe. Dopiero gdy znajdziemy się w ramach jakiegoś schematu pojęciowego, nasze słowa zyskują znaczenie. To jednak znaczy tylko tyle, że antyrealista nie tyle rozwiązał problem realisty, co go unieważnił. Takie słowa jak „świat” czy „podmiot” w słowniku realisty mają z pewnością inne znaczenie niż to, jakie nadał im antyrealista, i nie będzie on zadowolony z jego „rozwiązania” problemu istnienia świata, gdyż nie jest to żadne rozwiązanie problemu realisty.

Antyrealizm dzieli z kartezjanizmem jedno istotne przekonanie, dotyczące istnienia jednej metodologii, wspólnej dla całej filozofii. Dla antyrealisty tą metodologią jest jednak antypsychologicznie rozumiana filozofia języka, co

zdaje się go stawiać w radykalnej opozycji do kartezjanizmu. W antyrealizmie nie występuje żaden problem przejścia od podmiotu do świata, a dzieje się tak dlatego, ponieważ nie ma w nim żadnego istniejącego w oderwaniu od świata podmiotu, który miałby być w stosunku do niego pierwotny w jakimś metafizycznym czy choćby epistemologicznym sensie. Oznacza to, że kartezjański problem budowy mostu pomiędzy podmiotem a światem zostaje nie tyle rozwiązany, co unieważniony. Świat pozostaje bezpośrednio dostępny dla podmiotu, jednak takie słowa jak „świat” czy „podmiot” na gruncie antyrealizmu posiadają inne znaczenie niż w filozofiach próbujących badać ich relacje z jakiegoś obiektywnego („Boskiego”) punktu widzenia (takich jak kartezjanizm), czy będą one miały ostatecznie charakter realistyczny, czy idealistyczny. Ten podwójnie negatywny charakter antyrealizmu wiąże się z tym, że nie jest on po prostu nowym sformułowaniem starego problemu „realizm – idealizm”, ale jego istotnym przeformułowaniem, na tyle daleko idącym, że zmieniającym jego sens⁵.

Koncepcja systematycznej teorii znaczenia i zemsta Wittgensteina

Z dotychczasowych rozważań można wysnuć wniosek, iż pomimo tego, że antyrealizm podziela z kartezjanizmem przekonanie, że filozofia powinna być uprawiana zgodnie z jakąś jedną, uniwersalną metodologią, to poza tym ma z nim niewiele wspólnego, a wręcz zawiera w sobie dominujące elementy antykartezjańskie, odziedziczone po filozofii późnego Wittgensteina. Dummett jednak nie tylko przejął od austriackiego filozofa istotną część jego filozofii języka, ale także gwałtownie sprzeciwiał się innym jego przekonaniom w ramach tej dyscypliny. Późny Wittgenstein postulował istnienie wielu wzajemnie do siebie niesprowadzalnych gier językowych, każdej z właściwymi sobie regułami, a poszukiwanie jakiejś stojącej za nimi jednolitej, obiektywnej struktury uważał za iluzję, utrudniającą właściwe zrozumienie funkcjonowania języka. Taka postawa była dla Dummetta nie do przyjęcia, przede wszystkim dlatego, ponieważ nie uczymy się zdań pojedynczo, jednego po drugim. Jest faktem, że każdy, kto opanował dany język, jest w stanie zrozumieć potencjalnie nieskończoną liczbę zdań (co uznawał także Wittgenstein), których nigdy wcześniej nie słyszał, a nie da się tego wyjaśnić inaczej niż przez przyjęcie, że użytkownik języka posiada implicytną wiedzę o pewnej liczbie ogólnych zasad rządzących użyciem słów w ramach zdań danego języka. Inną niedopuszczalną dla Dummetta konsekwencją ujmowania języka w sposób przedstawiony

⁵ Na ten temat zob. Szubka 2001, s. 78–86.

w *Dociekaniach filozoficznych* było lekceważenie granicy pomiędzy semantycznymi i pragmatycznymi aspektami teorii. Dla Wittgensteina do istoty naszego języka należał fakt, że jego używanie jest w sposób nierozzerwalny splecione z naszymi aktywnościami niejęzykowymi. W ramach inspirowanej jego rozważaniami filozofii języka potocznego nie było wręcz miejsca na dociekanie, „co dane zdanie mówi”, które to pytanie mogłoby być w sposób uzasadniony oddzielone od pytania, co w jakichś konkretnych okolicznościach ktoś chce osiągnąć przez wypowiedzenie tego zdania. W przeciwieństwie do tego, dla Fregego „moglibyśmy mówić mniej więcej językiem tego samego rodzaju, gdybyśmy byli inteligentnymi i czującymi drzewami, które mogą obserwować świat i wydawać dźwięki, lecz nie mogą podejmować działalności żadnego innego typu” (Dummett 1978, s. 447)⁶. Innymi słowy, dla Fregego i Dummetta język ma charakter autonomiczny, przy czym brytyjski filozof nie wahał się oświadczyć, iż: „Każde adekwatne filozoficzne ujęcie języka musi opisywać go jako racjonalną aktywność ze strony stworzeń, którym można przypisać *intencję* i *zamiar*. Używanie języka jest w rzeczy samej pierwotną manifestacją naszej racjonalności: jest to *ta (the)* racjonalna aktywność *par excellence*” (Dummett 1993b, s. 104). A zatem nasza aktywność językowa jest nie tylko czymś *sui generis*, ale czymś *sui generis* racjonalnym. Język jest ośrodkiem i ostoją naszej racjonalności.

W tej sytuacji, kiedy istnieją ogólne zasady rządzące użyciem języka, uchwytywane w sposób implicytny przez jego użytkowników, „trudno zauważyć, w jaki sposób mogłaby istnieć jakakolwiek teoretyczna przeszkoda do uczynienia tych zasad wyraźnymi (*explicit*); i wyraźne sformułowanie tych zasad, których implicytne uchwycenie konstytuuje opanowanie języka, byłoby, ujmując rzecz precyzyjnie, kompletną teorią znaczenia dla danego języka” (Dummett 1978, s. 451)⁷. Tak zbudowana systematyczna teoria znaczenia, którą Dummett przeciwstawia „partykularnej” teorii znaczenia uprawianej przez Wittgensteina i szkołę języka potocznego, pozwoliłaby nie tylko na odkrycie zasad rządzących naszą praktyką językową, ale także na korygowanie tej praktyki, jeśli nie odpowiada ona tym ogólnym zasadom. Moglibyśmy wyeliminować wszelkie sprzeczności czy paradoksy pojawiające się w naszym języku, a także uzasadniać lub kwestionować ogólnie przyjęte formy rozumowań. Wittgenstein chciał jedynie jak najdokładniej opisać istniejącą praktykę językową, która miała dla niego charakter całkowicie autonomiczny, a przez to po prostu nie mogła być w jakimkolwiek sensie błędna, gdyż nie stosowały się do niej jakiegokolwiek zewnętrzne w stosunku do niej samej reguły oceniania jej poprawności. Tymczasem Dummettowska teoria znaczenia, chociaż jej podstawowym źródłem jest poprawne ujęcie aktualnej praktyki językowej, ma nam

⁶ Przekład za: Szubka 2001, s. 100.

⁷ Przekład częściowo za: Szubka 2001, s. 107.

także dawać narzędzia do korygowania tej praktyki (Dummett 1978, s. 440–451; Dummett 1998, s. 5–6, 337–339).

Dummett doskonale zdawał sobie sprawę, jak bardzo „antywittgensteinowski” jest to ideał, i przeciwstawiał sobie te dwa programy filozoficzne na przykładzie tzw. zasady harmonii.

Wittgenstein zauważył, że zadanie filozofa polega na gromadzeniu przypomnień rzeczy już znanych, o których zapominamy zmagając się z zawilóściami filozoficznymi. Wbrew Wittgensteinowi, nie jest wszelako prawdą, że filozofia musi zostawić wszystko tak, jak jest. Ludzkie języki są wspaniałymi instrumentami wyrażania myśli. Mimo to nie są one doskonałe, a filozof zajmujący się analizą naszych pojęć musi nie tylko opisywać, lecz także od czasu do czasu krytykować. Do wykrycia lub naprawy najbardziej wyraźnych wad języka, takich jak ewidentne wieloznaczności, czy to w sferze znaczeń poszczególnych słów, czy też w strukturze zdań, nie potrzeba filozofów; mogą jednak również pojawić się wieloznaczności, które niełatwo jest dostrzec. Istnieją pojęcia, których sposobu rozszerzenia na przypadki nowego typu nie znamy; istnieją również pojęcia, które mogą się okazać pogmatwane, kiedy próbuje się dokonać ich analizy. Najogólniejszy opis poważnych wad języka jest następujący. Istnieją dwa aspekty aplikacji pojęcia lub zastosowania myśli, bądź też użycia zdania lub słowa. Z jednej strony jest warunek gwarantujący stosowanie pojęcia lub używanie słowa, akceptowanie myśli jako prawdziwej lub dokonywanie asercji przez wypowiedzenie zdania. Z drugiej strony są konsekwencje płynące z akceptacji myśli lub aprobaty zdania, zarówno konsekwencje w postaci wywnioskowanych dalszych myśli lub zdań, jak i konsekwencje w sferze naszych działań. W języku wolnym od wad będzie istniała harmonia między tymi dwoma aspektami. Z przyjętego przez nas zdania powinniśmy wyprowadzać tylko te konsekwencje, do wyprowadzenia których upoważnia nas warunek gwarantujący asercję tego zdania; i na odwrót, powinniśmy mieć prawo wyprowadzać *wszystkie* te konsekwencje, do których upoważnia nas warunek stanowiący gwarancję asercji owego zdania. Nic jednak nie gwarantuje, że wspólna praktyka językowa, rządzona przez ogólne konwencje społeczne, zapewni taką harmonię. Najbardziej oczywiste przykłady dysharmonii biorą się z uprzedzeń i przesądów. Dla rasowo uprzedzonego pracodawcy rasa człowieka może stanowić powód, by go nie zatrudnić; dla osoby przesądnej fakt, że ktoś schodzi w dół po schodach, jest powodem, by nie iść po nich do góry. W obu wypadkach wyprowadzona konsekwencja nie pasuje do podstaw sądu, z którego została wyprowadzona. Dysharmonie te są oczywiste; z pewnością istnieją jednak inne, które może wykryć tylko głęboki namysł. Filozof zajmujący się analizą pojęciową natknie się na wady języka, a w szczególności na ukryte dysharmonie, które muszą pozostać niezauważone w powierzchownych rozważaniach, i znajdzie sposoby ich usunięcia (Dummett 2010, s. 132–133).

Teoria znaczenia według Dummetta powinna być teorią rozumienia, to znaczy na podstawie jej charakterystyki znaczeń słów i zdań powinno dać się określić, „na czym polega ich znajomość, czyli na czym polega wiedza użytkownika języka, że dane słowo czy zdanie ma takie a nie inne znaczenie” (Szubka 2001, s. 109). Jak już wiemy choćby z argumentu akwizycyjnego, na gruncie antyrealizmu to, czego uczymy się podczas opanowywania języka, to uzasadnienia zdań, stąd to one muszą być pojmowane jako konstytuujące rozumienie. Wzorem dla Dummetta w tej kwestii był matematyczny intuicjonizm, który zgodnie z zasadami konstruktywizmu nie objaśniał znaczeń zdań

matematycznych ani stałych logicznych w kategoriach warunku bycia prawdziwym, ale przez określenie tego, co stanowi dowód zdania. Z intuicjonistycznego punktu widzenia „rozumienie twierdzenia matematycznego polega na zdolności do rozpoznania jego dowodu, kiedy ten jest wraz z nim przedstawiony; a prawdziwość takiego twierdzenia może polegać tylko na istnieniu takiego dowodu” (Dummett 2000, s. 4). Analogicznie, zgodnie z postulowaną przez twórcę antyrealizmu justyfikacyjną teorią znaczenia „rozumienie zdania, pojętego jako zdanie użyte w określonej sytuacji, polega na zdolności rozpoznania, kiedy znajdujemy się w odpowiednim położeniu, czy jest ono prawdziwe albo fałszywe, chociaż nie istnieje efektywna metoda, by się w takim położeniu znaleźć” (Dummett 2006b, s. 129).

Pomimo że przystąpił do szeroko rozumianego obozu antyrealistycznego, Putnam od początku nie akceptował pewnych elementów programu Dummetta. Amerykański filozof podkreślał m.in., że w przeciwieństwie do swojego kolegi zza oceanu nie wierzy w efektywną możliwość sporządzenia listy warunków uzasadnienia zdań języka naturalnego. Prawdę należy utożsamiać z uzasadnieniem, tak jak twierdzi Dummett, ale musi to być uzasadnienie wyidealizowane. Warunki uzasadnienia poszczególnych zdań mogą zmieniać się wraz z tym, jak zmienia się cały korpus naszej wiedzy, i nie mogą być ustalone raz na zawsze. W sumie zatem, według Putnama: „warunki stwierdzalności dowolnie wybranego zdania są niezgłębione”, zaś „niemożliwość [ich] sformalizowania [...] to po prostu niemożliwość sformalizowania ludzkiej racjonalności” (Putnam 1998, s. 491).

Ale czy jeśli „warunki stwierdzalności dowolnie wybranego zdania są niezgłębione”, to prawda nadal może być definiowana przez wyidealizowane uzasadnienie? Jednym z zasadniczych powodów akcesu Putnama do antyrealizmu był sformułowany przez niego tzw. argument teoriomodelowy, za pomocą którego wykazywał on, że możemy dokonać dowolnej reinterpretacji otaczającego nas świata⁸. W sytuacji kiedy świat nie mógł nam dostarczyć żadnej wyróżnionej interpretacji, antyrealistyczna semantyka, zgodnie z którą taką interpretację wyznacza użycie słów, wydawała się nader atrakcyjna. Jak to ujmował sam Putnam: „wyrażać się tak, jak gdyby problemem było: «Wiem, jak posługiwać się językiem, ale jak mam wyznaczyć jego interpretację?» – to wyrażać się niedorzecznie. Albo zastosowanie *już* ustala «interpretację», albo nic jej ustalić nie może” (Putnam 1998, s. 223).

W ostatnim okresie swojego filozofowania Putnam uznał, że argument teoriomodelowy wydawał mu się skuteczny, ponieważ kiedy go formułował, hołdował XVII-wiecznej idei, że percepcja potrzebuje łącznika (*interface*) pomiędzy umysłem a jej „zewnętrznym” obiektem. W dualistycznej wersji

⁸ Na temat argumentu teoriomodelowego zob. Czerniawski 2010. Tam też odesłania do dalszej literatury.

wczesnej nowożytności łącznikiem były „wrażenia” (albo „doświadczenia”, „dane zmysłowe”, „qualia”), rozumiane jako coś niematerialnego. W wersjach materialistycznych łącznik długo był rozumiany jako coś składającego się ze stanów mózgu. W poglądzie, który Putnam nazywa „kartezjanizmem plus materializm” (właściwie tożsamym z funkcjonalizmem), zostały wykorzystane obie te wersje: łącznik składa się z „wrażeń”, „qualiów”, które są identyczne z procesami w mózgu. W takim ujęciu:

percepcyjne wejścia są poza sferą naszych procesów kognitywnych: wszystko, co leży poza tymi wejściami, jest połączone z naszymi procesami mentalnymi tylko kauzalnie, nie kognitywnie. Nawet jeśli ktoś umieszcza „wejścia” tak daleko, jak powierzchnia naszego ciała (jak to zrobił Quine, mówiąc o „powierzchniowych neuronach” i „powierzchniowych pobudzeniach”), wszystko poza naszą skórą jest także poza naszym procesem kognitywnym. A mój „argument teoriomodelowy” pokazywał, że interpretacje naszego języka [...] mogą zgadzać się na temat tego, czym te wejścia są, i nie zgadzać się dramatycznie co do tego, które z naszych terminów do czego się odnoszą (Putnam 1994, s. 460).

Odchodząc od antyrealizmu, Putnam zaczął twierdzić, że także w jego przypadku ustalenie odniesienia na drodze stosowania języka nie rozwiązuje problemu postawionego przez argument teoriomodelowy, ponieważ musimy zapytać, jakie są warunki idealne (wystarczająco dobre) do rozpoznania odniesienia, a to powoduje, że problem „realizm kontra antyrealizm” przenosi się na te warunki i ostatecznie popadamy w *regressus ad infinitum*. Pomimo to Putnam nadal uważał, że to zastosowanie języka musi ustalić interpretację, tym razem jednak chciał je rozumieć inaczej, odwołując się do Wittgensteina.

W tym alternatywnym ujęciu, które moim zdaniem można przypisać późnemu Wittgensteinowi, zastosowania wyrazów w grze językowej na ogół nie można opisać bez posłużenia się słownictwem teje gry. Chcąc coś powiedzieć o zastosowaniu zdania „Przedemną stoi stolik z kawą”, musi się wspomnieć, między innymi, o widzeniu i dotykaniu stolików z kawą. Krótko mówiąc, musi się wspomnieć o *postrzeganiu* stolików z kawą. Gdy mówię o postrzeganiu, mam na myśli nie sens minimalny słów „widzieć” lub „dotykać”, sens, w którym można o kimś powiedzieć, że „widzi” stolik z kawą, lub go „dotyka”, nawet jeśli nie ma bladego pojęcia, czym jest stolik z kawą – mówię o postrzeganiu w sensie pełnego dokonania, w którym widzieć stolik z kawą to widzieć, iż to, co stoi przede mną, jest stolikiem z kawą (Putnam 1998, s. 459).

Takie „posunięcie w kierunku rozmyślnej «naiwności»” (Putnam 1998, s. 460) powoduje, że:

Dla realisty zdroworoządkowego nie istnieje problem tego, w jaki sposób umysł ludzki może wyodrębnić przedmiot odniesienia lub klasę przedmiotów odniesienia terminu, przynajmniej jeśli owe przedmioty odniesienia są obserwowalne. Ponieważ w świetle poglądu realisty zdroworoządkowego umysł percypuje zarazem własne terminy i ich zamierzone przedmioty odniesienia, może on po prostu powiedzieć: „W czym tkwi problem?” (Putnam 2011, s. 11–12).

Wpływ Wittgensteina na Putnamowską filozofię języka w jego okresie zdroworoządkowym jest bardzo głęboki. Putnam zastrzega, iż zgodnie z jego pragmatycznym pluralizmem nie jest przypadkiem, że w zwykłym języku posługujemy się wieloma różnymi rodzajami dyskursu, poddanymi różnego rodzaju standardom i posiadającymi różne zastosowania, z różnymi logicznymi i gramatycznymi składnikami – różnymi „grami językowymi” w Wittgensteinowskim sensie – ponieważ iluzją jest, że może istnieć jeden rodzaj gry językowej, który byłby wystarczający do opisania rzeczywistości (Putnam 2004, s. 21–22). Wittgenstein pokazał także, iż obiektywność czy konieczność pewnych sfer rzeczywistości, takich jak matematyka czy teoria prawdy, nie musi być oparta na postulowaniu istnienia jakichś niezależnych od naszego umysłu obiektów. Konieczność może być przez nas dostrzeżona w naszych praktykach liczenia lub dedukcji, tak jak dostrzega się np. gniew czy smutek w czyjejs twarzy, mimo że jest on czymś innym niż ta twarz, ponieważ wiele różnych twarzy może wyrażać gniew lub smutek. Stąd Putnamowskie hasło „obiektywności bez obiektów” (Putnam 1994, s. 508–509).

Ta interpretacja Wittgensteina, którą Putnam zawdzięcza Corze Diamond (1991), jest zwrócona wprost przeciwko Dummettowi. Dla tego ostatniego zmiana reguł gry językowej oznacza, że mamy do czynienia z inną grą. Dla Diamond i Putnama niekoniecznie, ponieważ istota gry nie zawiera się w jej regułach, ale w możliwej do dostrzeżenia w całej praktyce gry „twarzy”, która może być taka sama pomimo pewnych zmian – tak jak mamy do czynienia z tą samą twarzą, pomimo że pojawiły się na niej nowe zmarszczki czy blizny. Odwołując się ciągle do tej samej metafory, Putnam pisze również o „twarzy znaczenia”, którą możemy dostrzec w naszych praktykach dyskursu, chociaż nie w każdym sposobie tworzenia znaków i dźwięków. Z zawartej w *Dociekaniach filozoficznych* dyskusji nad przykładem „kaczko-zająca” Putnam wyciąga wniosek, że „nie powinniśmy myśleć o «mentalnym obrazie» zawartym w wyobrażaniu sobie jelenia na łące jako obrazie, w którym interpretacja powinna być *odczytana*, tak samo jak nie powinniśmy myśleć o «wizualnym doświadczeniu» rysunku kaczko-zająca tak, jak gdyby był *drugi* rysunek kaczko-zająca, który byłby «mentalny», a nie fizyczny” (Putnam 2004, s. 490). Przenosząc tę obserwację na grunt filozofii języka, Putnam dochodzi do wniosku, że kiedy dobrze znamy język i go używamy, to staje się on wehikułem, za którego pomocą myślimy, i nie doświadczamy jego słów i zdań jako „«znaków i dźwięków», w których musimy odczytywać znaczenie”.

Kiedy słyszymy zdanie w języku, który rozumiemy, nie wiążemy sensu z formą znaku, postrzegamy sens w formie znaku. Myślane przeze mnie zdania, a nawet zdania przeze mnie słyszane lub czytane, po prostu odnoszą się do tego, o czym są – nie dlatego, że „znaki i dźwięki”, które widzę lub słyszę [...], same z siebie mają znaczenia, jakie mają, ale ponieważ zdanie w użyciu nie jest tylko bezładnym zbiorem „znaków i dźwięków” (Putnam 2004, s. 491).

Filozofia języka, którą inspirowany Wittgensteinem Putnam proponował w swoim okresie realizmu zdroworozsądkowego, jest pod wielu względami antytetyczna w stosunku do podejścia Dummetta. Mamy tu do czynienia ze swoistą filozoficzną zemstą Wittgensteina, który poprzez Putnama zdaje się polemizować z Dummettem, odwołując się do tych elementów *Dociekań filozoficznych*, które brytyjski filozof odrzucił. Dummett nie pozostawia żadnych wątpliwości, co sądzi o myślowym zwrocie swojego niedawnego filozoficznego sojusznika. Uwagę Putnama, iż nie powinniśmy myśleć o zdaniach jako po prostu znakach i dźwiękach, które nasza społeczność nauczyła nas wiązać z tym lub czymś innym, ale powinniśmy od razu rozpoznawać je jako stwierdzenia, Dummett odczytuje jako zakaz zadawania pytań takich jak: „Czym jest znajomość języka?”, „Co dokładnie wiemy, kiedy znamy język?”, „Czym są znaczenia?” itd. Żeby zadawać te pytania, czyli uprawiać semantykę, musimy bowiem na wstępie traktować słowa i zdania języka jako po prostu znaki i dźwięki, ponieważ ich znaczenie i moc ekspresywna jest dopiero czymś, co będziemy wyjaśniać. „Przyznaję, że nie rozumiem, do czego się sprowadza Putnamowska «słuszna alternatywa». Wygląda ona jak ostrzeżenie, by porzucić filozofię języka i nie mieć nic wspólnego z kimś, kto mówi innym językiem niż twój własny. Oczywiście, nie może ona być czymś takim; ale zgadywanie, czym ona jest, jest ponad moje siły” (Dummett 2007, s. 182).

Trudno odczytywać te słowa inaczej niż jako bardzo daleko idącą krytykę Putnama. W swojej polemice z antyrealizmem amerykański filozof dotknął pewnych węzłowych problemów tego stanowiska i chociaż trudno powiedzieć, by je obalił, to pokazał, że status wielu proponowanych w jego ramach rozwiązań jest co najmniej wątpliwy. Dramatyczny kontrast pomiędzy realizmem zdroworozsądkowym a antyrealizmem rzuca też nowe światło na istotną tożsamość tego ostatniego. Dla Putnama (i Wittgensteina) mamy do czynienia z potencjalnie nieskończoną liczbą gier językowych, ponieważ mamy do czynienia z potencjalnie nieskończonym światem (formami życia), który w związku z tym wymaga wielu różnych form opisu czy też działania. Z tego samego powodu nie może być mowy o jakiegokolwiek kodyfikacji naszego języka w ramach jakiegoś jednego zbioru zasad. Dla Dummetta mamy do czynienia z jednym językiem, który można ująć w jeden zbiór zasad, pozwalający nam na budowę i zrozumienie dowolnej przyszłej konstrukcji językowej. Z tego jednak można wywnioskować, że nie tylko język Dummetta, ale także jego świat jest sprowadzalny do tego zbioru zasad. W tego rodzaju świecie możemy mieć wprawdzie do czynienia z rzeczami w jakimś sensie nowymi, ale jednak nie całkowicie nieprzewidywalnymi, tzn. takimi, których nie bylibyśmy w stanie ująć w ramach naszego systemu zasad. To także ten ogólny zbiór zasad stanowi o istotnej tożsamości języka, podczas gdy Putnam i Wittgenstein tak bardzo wiążą grę językową z pewną praktyką i jakąś formą życia, że, ku zgrozie Dummetta, nie da się u nich za bardzo oddzielić elementów semantycznych od pragmatycznych. Stąd Putna-

mowskie twierdzenie, że tożsamość gry językowej zawiera się w czymś tak niedookreślonym jak jej „twarz”. Nacisk na skodyfikowane reguły językowe jako na najważniejszy element języka pozwala także Dummettowi na krytykę rzeczywistej praktyki językowej z punktu widzenia tych reguł – rzecz u Putnama i Wittgensteina nie do pomyślenia. To jednak oznacza, że przynajmniej w jakimś stopniu te reguły mają charakter zewnętrzny w stosunku do praktyki językowej. Stwierdziliśmy wcześniej, że pomimo podobnego poglądu na rolę metody w filozofii antyrealizm nie wykazuje zbyt wielu podobieństw z kartezjanizmem, przede wszystkim dlatego, że nie ma w nim miejsca na oddzielony od świata podmiot, który miałby funkcjonować niezależnie od niego. Wydaje się jednak, że teraz musimy zapytać, z jakiego punktu widzenia nasz filozoficzny podmiot dokonuje swojej refleksji nad praktyką językową, więcej: z jakiego punktu widzenia ma prawo ją krytkować? Te pytania stają się tym pilniejsze, im bardziej uświadomimy sobie, jak bardzo zewnętrzną perspektywę w stosunku do żywego języka chce zająć Dummett, co wiąże się z jego postulatem „pełnokrwistości” teorii znaczenia.

Według Dummetta, aby teoria znaczenia mogła być teorią rozumienia, musi ona wyjaśniać, na czym polega posiadanie pojęć w danym języku. Obok tego można przed nią postawić jeszcze drugie zadanie – powiązanie pojęć ze słowami języka, czyli pokazanie (lub przedstawienie), które pojęcia są wyrażane przez dane słowa. Taką teorię, która uważa, iż tylko to drugie zadanie należy do teorii znaczenia, Dummett chce nazywać „umiarkowaną” (*modest*), a taką, która stawia przed sobą oba te zadania – „pełnokrwistą” (*full-blooded*).

Teoria znaczenia [...] nie może zwyczajnie jedynie wyjaśniać pojęć wyrażalnych w języku, ponieważ te pojęcia mogą być uchwycone przez kogoś, kto jest całkowitym ignorantem, jeśli chodzi o ten konkretny język, ale zna inny język, w którym są one wyrażalne. Stąd teoria znaczenia musi także powiązać pojęcia ze słowami języka – pokazać lub przedstawić, które pojęcia są wyrażane przez które słowa. Zgodnie z alternatywnym poglądem, tylko to ostatnie zadanie w sposób właściwy należy do teorii znaczenia: domaganie się od teorii znaczenia, by miała ona służyć wyjaśnianiu nowych pojęć komuś, kto ich aktualnie nie posiada, to stawianie przed nią zbyt dużych wymagań i wszystko, czego możemy żądać od takiej teorii, to zapewnienie przez nią interpretacji języka komuś, kto zna już potrzebne pojęcia (Dummett 1993b, s. 4–5).

Z powyższego fragmentu zdaje się wynikać, że Dummett chciałby budować taką teorię znaczenia, która przynajmniej w swoim punkcie wyjścia nie będzie korzystać ze środków żadnego języka naturalnego. Sformułowania Dummetta w tym zakresie mają czasem charakter bardzo radykalny.

Nie jesteśmy w pozycji Marsjan obserwujących ludzkie istoty i starających się zbudować teorię wyjaśniającą fenomeny mowy, pisma i druku. Jesteśmy wyposażeni w liczne pojęcia, które są związane z naszym stosowaniem języka. [...] Jednakże osiągniemy sukces w ramach naszego zadania, tylko jeśli ostatecznie skonstruowane przez nas ujęcie będzie takie, że jeśli zostanie przekazane Marsjanom, to będzie dla nich satysfakcjonujące; a to wymaga, by nie

używało ono pojęć, które są zrozumiałe jedynie dla tych, którzy posiadają język porównywalny z naszym (Dummett 2006a, s. 37–38).

Czy to jednak znaczy, że powinniśmy Marsjanom przekazać wiedzę za pomocą języka, który „nie jest porównywalny z naszym”? Czym miałyby być taki język? Musiałby on jakoś różnić się od wszystkich języków naturalnych, ale czy to nie znaczy, że postulowane jest tu ni mniej ni więcej tylko stworzenie swoistego „języka prywatnego”, w którym mógłby być dokonany niezależny od nich opis wszystkich innych „języków publicznych”?

Problem wyboru pomiędzy koncepcją „pełnokrwistej” a „umiarkowanej” teorii znaczenia był przedmiotem trwającej dwadzieścia lat polemiki pomiędzy Dummettem a Johnem McDowellem, który otwarcie bronił tego ostatniego podejścia do budowy teorii znaczenia. Jak zauważał McDowell: „każda teoria (czegokolwiek) będzie potrzebować pewnych pojęć, a zatem jej sformułowanie będzie zakładało uprzednie posiadanie ich po stronie jakiegokolwiek publiczności, do której mogłaby ona być sensownie skierowana; i wydaje się czymś niewątpliwym, że każda teoria języka będzie potrzebowała pomocy przynajmniej niektórych pojęć wyrażalnych w tym języku” (McDowell 1987, s. 59). Dummett zdawał się uznawać racje McDowella w tym zakresie, oświadczając: „akceptuję poprawkę McDowella: oczywiście nie może istnieć teoria, która mogłaby być uchwycona przez kogoś, kto jest pozbawiony wszystkich pojęć” (Dummett 1987, s. 267). Należy jednak zauważyć, że przywoływany przed chwilą fragment, zawierający jego „marsjańską” koncepcję budowy teorii znaczenia, Dummett napisał już po tym, jak wiele lat wcześniej uznał zastrzeżenia McDowella w kwestii dokładnego sformułowania wymogu pełnokrwistości teorii znaczenia. Zasadne zatem będzie stwierdzenie, że Dummett wahał się w tej kwestii, z jednej strony widząc, że zarzuty McDowella nie mogą być zignorowane, z drugiej jednak uparcie powracając do programu pełnokrwistej teorii znaczenia w jej najbardziej radykalnej formie⁹.

Na Dummetowską filozofię języka możemy spojrzeć jako na swoistą wypadkową postulatów zaczerpniętych z myśli Wittgensteina i Fregego. Od Wittgensteina Dummett przejął koncepcję publiczności znaczenia, zaś od Fregego ideę, że teoria znaczenia powinna być uprawiana w sposób systematyczny, ze wszystkimi tego konsekwencjami. Czy jednak harmonijne połączenie tych dwóch koncepcji jest możliwe? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że nie powinno to stanowić większego problemu, po pierwsze dlatego, że Frege także był antypsychologistą (w filozofii logiki), po drugie zaś ponieważ możemy oddzielić tezę o publiczności znaczenia od innych koncepcji Wittgensteina. Po głębszym zbadaniu kwestii, to drugie okazuje się jednak wcale nie takie

⁹ Szersze omówienie problemów związanych z postulatem „pełnokrwistości” teorii znaczenia zob. Szubka 2001, s. 108–136.

łatwe. Problem wydaje się mieć źródło na głębszym poziomie niż tylko filozofia języka, a mianowicie dotyczy całkowicie odmiennej u Wittgensteina i Fregego koncepcji racjonalności. U Wittgensteina racjonalność ma charakter rozproszony – mamy różne modele racjonalności w ramach różnych gier językowych i nie można mówić o jakiejś wyróżnionej racjonalności o charakterze absolutnym. Jak to ujął Putnam, ludzka racjonalność nie jest możliwa do sformalizowania. Frege hołdował tradycyjnej idei istnienia jednego modelu racjonalności i dążył do budowy języka idealnego. Za charakterystyczny można uznać fakt, że Frege, tak samo jak Wittgenstein, był antypsychologistą, ale nie uzasadniał swojego poglądu odwołując się do publiczności znaczenia, lecz do pewnej formy platonizmu. Obiektywność i racjonalność nie wynikają u niego z samej praktyki dyskursu (do czego taką wagę przywiązywał Putnam), lecz mają charakter niejako odgórny. Dummettowski program systematycznej teorii znaczenia można uznać za kontynuację idei niemieckiego logika. Jeżeli jednak przyjmiemy spojrzenie na racjonalność właściwe dla Fregego i Dummetta, to pojawia się pokusa, by traktować logikę czy filozofię jako grę językową inną od wszystkich, prawdopodobnie taką, z punktu widzenia której oceniane mogą być wszystkie inne gry. Podsumowując, o ile u Wittgensteina filozof jest jednym z wielu uczestników potencjalnie nieskończonej liczby gier składających się na życie, to dla Dummetta filozof jest uczestnikiem uprzywilejowanym, który może i powinien patrzeć na inne gry ze swojego „marsjańskiego” wygnania, to on bowiem jest obrońcą jedynie słusznego modelu racjonalności. Czy jednak próbując uciec na Marsa, Dummett nie usiłuje dotrzeć do tego samego miejsca, gdzie niegdyś próbował znaleźć się Kartezjusz?

Antyrealizm i przejrzystość znaczenia

Nowe światło na związki pomiędzy antyrealizmem a kartezjanizmem rzucił Timothy Williamson, który postawił tezę, że w ramach antyrealizmu mamy do czynienia z założeniem przejrzystości poznawczej znaczenia. Ta teza Williamsona została sformułowana niejako przy okazji realizacji znacznie szerszego filozoficznego zamierzenia, a mianowicie próby wykazania, że żadna sfera, która byłaby dla nas poznawczo przejrzysta, nie istnieje. Jak to ujmuje Williamson, jesteśmy „poznawczo bezdomni” i powinniśmy się z tym faktem po prostu pogodzić. Nie będę się tu zastanawiał nad filozoficzną zasadnością ogólnego argumentu Williamsona, bo nie ma to znaczenia dla celu tego artykułu – ograniczę się jedynie do jego uwag na temat antyrealizmu. Według Williamsona, Dummett sprzeciwia się realistycznej warunkowoprzawiściowej teorii znaczenia, ponieważ narusza ona konieczny związek pomiędzy znaczeniem a użyciem. Realista utrzymuje, że znajomość znaczenia zdania

polega na znajomości jego warunku prawdziwości, lecz jednocześnie naciska, iż warunki prawdziwości pewnych zdań zachodzą pomimo tego, że żaden użytkownik języka nie może rozpoznać tego faktu. Zdaniem Dummetta, realista nie posiada substancjalnego wyjaśnienia tego, na czym miałyby polegać znajomość takich warunków prawdziwości. Remedium na tę sytuację miałyby być uznanie, że znaczenie zdań powinno być ujmowane jako warunek ich zasadnej stwierdzalności, a nie prawdziwości. Remedium jednak będzie nieskuteczne, jeśli możemy do niego zastosować takie same zarzuty jak do warunkowoprawdziwościowej teorii znaczenia. W ten sposób Williamson chce pokazać, że przejrzystość poznawcza znaczenia, łatwość jego rozpoznania, kiedy mamy z nim do czynienia, jest ukrytym założeniem całej argumentacji Dummetta (Williamson 1996, s. 569–570).

Dummett twierdzi, że: „Warunki, pod jakimi zdanie jest rozpoznawane jako prawdziwe albo fałszywe, [...] muszą, z racji natury tego przypadku, być warunkami, które rozpoznajemy jako zachodzące, kiedy zachodzą” (Dummett 1973, s. 586)¹⁰. Jeżeli zatem zachodzi rozpoznanie warunku prawdziwości, to rozpoznajemy, że zachodzi rozpoznanie warunku prawdziwości. Ponieważ zaś Dummett chce, by rozpoznanem warunku prawdziwości zdania było rozpoznanie warunku jego stwierdzalności, to powyższe sprowadza się do tezy, że jeśli zachodzą warunki stwierdzalności, to możemy rozpoznać to, że zachodzą. Krótko mówiąc, Dummett musi przyjąć, że warunki stwierdzalności są poznawczo przejrzyste. Jak już jednak wiemy, według Williamsona nie mamy do czynienia z poznawczą przejrzystością w żadnej sferze, stąd nie możemy o niej mówić ani w przypadku warunków prawdziwości, ani warunków stwierdzalności. Można zatem podejrzewać, że wymagania, jakie Dummett stawia teorii znaczenia, są nadmierne.

W obrazie antyrealistycznym myśl początkowo styka się z warunkami, których *esse* jest ich *percipi*; jeśli później znajdzie swoją pracochłonną drogę do głębszych warunków, to musi to zrobić ze startowego punktu poznawczego domu. Warunki stwierdzalności są portretowane jako tworzące językową wersję poznawczego domu. Nie są nią. Myśl styka się z warunkami, których *esse* jest różne od ich *percipi*, tak szybko, jak styka się z jakimikolwiek warunkami; dotyczy to nawet percepcji. Poza trywialnościami nie ma nic innego, z czym mogłaby się stykać. Nie mamy poznawczego domu (Williamson 1996, s. 573).

Czy rzeczywiście w przypadku antyrealizmu mamy do czynienia z tezą o poznawczej przejrzystości znaczenia? Tadeusz Szubka uważa, że: „aczkolwiek na podstawie stanowiska Dummetta w sprawie poznawalności znaczenia można wnosić, że przyjmuje on jakąś postać tezy o poznawczej przejrzystości

¹⁰ Por. także: „Zgodnie z pierwszą opcją, weryfikacjonistyczną, warunek określający sens zdania, na uchwyceniu którego polega zrozumienie go przez użytkownika języka, jest tym, co, jak można przyjąć, ów użytkownik rozpoznaje, ilekroć to coś zachodzi: nie ma zatem problemu z przypisaniem mu znajomości tego warunku” (Dummett 1998, s. 498).

znaczenia [...], to jednak bardzo wątpliwe jest przypisywanie mu akceptacji najmocniejszej postaci tej tezy, takiej, która sprowadza się do twierdzenia, że kompetentny użytkownik języka posiada aprioryczną, niezależną od doświadczenia, wiedzę o znaczeniach językowych” (Szubka 2001, s. 112). Williamson zdaje się rozumieć przejrzystość poznawczą w sposób nader liberalny, zaznacza bowiem, że nie wiąże się ona ani z nieomylnością, ani wszechwiedzą (to drugie wynika z prostego faktu, że pewnych pytań mogliśmy nigdy sobie nie postawić). Chociaż jednak możemy się mylić oraz nie znać odpowiedzi na pewne pytania, to w naszym poznawczym domu istnieje zawsze możliwość naprawienia tego stanu rzeczy, i to na tym polega jego istota (Williamson 1996, s. 554). Polemizując z Williamsonem, Neil Tennant broni tezy, że kiedy jesteśmy w stanie rozumienia jakiegokolwiek zdania, które jest dla nas znaczące (jako reprezentacja tego, jak się rzeczy mają), to naprawdę wiemy (lub przynajmniej znajdujemy się w pozycji pozwalającej na dowiedzenie się), że jesteśmy w tym stanie. Innymi słowy, warunek posiadania dla nas znaczenia przez dane zdanie orzekające jest przejrzysty. Tennant zastrzega, iż nie zamierza dyskutować z Williamsonem na gruncie antyrealizmu (Tennant 2009, s. 238), jednak wydaje się, że udało mu się dobrze oddać to, jaką najsłabszą postacią tezy o przejrzystości znaczenia musi przyjąć antyrealista.

Nawet jeśli nie jest do końca jasne, jaką postacią ma antyrealistyczna teza o poznawczej przejrzystości znaczenia, to sam fakt jej obecności w ramach tej filozofii raczej nie ulega wątpliwości. To powoduje, że na gruncie antyrealizmu rzeczywistość jako całość rozpada się na dwie sfery, sferę językowych znaczeń, które są przejrzyste poznawczo, i nieprzejrzystą poznawczo sferę pozajęzykową. Takie założenie dobrze zresztą harmonizuje z antyrealistyczną metodologią, która każe nam rozpoczynać od sfery językowej („poznawczego domu” w terminologii Williamsona?), by dopiero później przejść do np. rozstrzygania zagadnień metafizycznych. Wcześniej ujmowaliśmy antyrealizm jako filozofię, w ramach której język i jego interpretacja (odniesienie) są nam dane jednocześnie, co oznacza, że jednocześnie są nam dane język i świat. Teraz jednak okazuje się, że sfera językowa jest pierwotna w porządku poznawczym, to znaczy możemy ją poznać jakoś uprzednio i niezależnie od świata. Tym samym droga do przeciwstawienia tej sfery językowej światu wydaje się pozostawać otwarta. Antyrealista zapewne broniłby się przeciwko przypisywaniu mu takiego poglądu, stwierdzając, że jego sfera językowa ma charakter publiczny, a nie prywatny. Jest to prawda i dlatego na gruncie antyrealizmu nie ma miejsca na solipsyzm. Jak się jednak okazuje, jest miejsce na przeciwstawienie wspólnej wielu podmiotom sfery językowej i (reszty) świata, po prostu dlatego, że w samym centrum antyrealizmu tkwi założenie, że język i świat są przez nas poznawane oddzielnie i w bardzo odmienny od siebie sposób. Ten problem można też ujmować jako przykład niezgodności dwóch różnych założeń antyrealizmu. Z jednej strony rzeczywiście przyjmuje on, że

znaczenie ma charakter publiczny, i stąd nie ma w nim miejsca na radykalne przeciwstawienie sobie podmiotu i świata. Z drugiej strony twierdzi, że znaczenie jest przejrzyste poznawczo. Jeżeli jednak znaczenie jest publiczne, czyli jest tworem kolektywnym, w szczególności, jak to opisuje Putnam, mamy do czynienia ze zjawiskiem tzw. podziału pracy językowej, to w jaki sposób miałyby być ono przejrzyste poznawczo? Dlaczego jego poznanie miałyby mieć charakter inny niż, dajmy na to, nauczanie się faktów z zakresu historii literatury czy mitologii, które także mają charakter publiczny i są tworamii kolektywnymi?

To, że antyrealizm tak silnie odróżnia przejrzystą poznawczo sferę językowych znaczeń od reszty świata oraz naciska na to, iż nasze poznanie powinniśmy rozpocząć właśnie od tej sfery językowej, każe nam zapytać, czy w jego przypadku nie mamy także do czynienia z epistemologicznym fundamentalizmem. Należy jednak zauważyć, że antyrealizm nie twierdzi, iż powinniśmy rozpocząć nasze poznanie od sfery językowej, ponieważ w jej ramach mamy do czynienia z jakiegoś rodzaju poznaniem bezpośrednim, nawet jeśli tak w istocie jest. Antyrealizm przyjmuje, że powinniśmy rozpocząć nasze poznanie od filozofii języka, nie dlatego, że znaczenia są przejrzyste poznawczo (choć tak właśnie jest), ale dlatego, ponieważ nasza myśl wyraża się za pomocą języka. Nawet zatem jeśli uznamy to za pewien rodzaj epistemologicznego fundamentalizmu (ponieważ rzeczywiście sfera językowa stanowi tutaj fundament naszego poznania), to jego uzasadnienie jest inne od tradycyjnego. Ma ono charakter strukturalny – nasze poznanie musi rozpoczynać się od sfery językowej, ponieważ to w języku wyraża się cała nasza myśl, a zatem bez uporządkowania sfery językowej nie uporządkujemy naszego myślenia. Oznacza to, że nawet gdyby sfera językowych znaczeń nie była przejrzysta poznawczo, to i tak musielibyśmy rozpocząć właśnie od niej. Można się jednak zastanawiać, czy antyrealizm tak bardzo nie naciska na to, że musimy znaczenia pojmować jako przejrzyste poznawczo (w ujęciu Williamsona czyniąc wręcz z tego warunek poprawności jakiegokolwiek teorii znaczenia), właśnie dlatego, iż traktuje je jako nieodzowny punkt startowy naszego myślenia.

W ramach filozofii analitycznej zeszłego stulecia silne były prądy, które kwestionowały istnienie obiektywnego znaczenia lub jego poznawalność. Najważniejsze z nich to holizm semantyczny, związany z tezą o niezdeterminowaniu odniesienia, wysuniętą przez Willarda Van Ormana Quine'a, oraz sceptycyzm znaczeniowy Saula Kripkego, związany z interpretacją późnego Wittgensteina radykalnie różną od przyjmowanej przez Dummetta. Dla Kripkego argumentacja Wittgensteina przeciwko możliwości istnienia języka prywatnego była tylko częścią jego szerszej argumentacji przeciwko możliwości istnienia obiektywnych reguł językowych. Na tle tych dwóch doktryn szczególnie widać, jak wyjątkowy był antyrealizm w swoim przywiązaniu do ist-

nienia zdeterminowanego i poznawalnego znaczenia. Dummett nie polemizował bezpośrednio z Kripkem¹¹, jednak poświęcił sporo czasu i miejsca krytyce holizmu semantycznego. Wiele jego polemik z holizmem nie tyle formułuje jakiegoś szczególne zarzuty przeciwko niemu, co po prostu przeciwstawia go jego własnej filozofii, pozwalając na szczególny wgląd w to, jak Dummett postrzegał stojące przed nim zadanie. Odpowiadając na artykuł Tennanta, Dummett pisał:

Nasza zręczność w posługiwaniu się językiem, który kolektywnie stworzyliśmy, przewyższa naszą zdolność do uchwycenia jego funkcjonowania, i to napawa nas uczuciem, że nawet jeśli wiemy, co powiedzieć, to nie mamy jasności, co mówimy [...]. Filozofia, jak ja ją rozumiem, jest w swojej istocie oddana próbie naprawienia tego stanu rzeczy, aby umożliwić nam, by posłużyć się frazą Wittgensteina, posiadanie jasnego oglądu funkcjonowania naszego języka i stąd procesów naszego myślenia. Teoria znaczenia jest zainteresowana tylko generalną formą reprezentacji treści, ale jest fundamentalna właśnie z tego powodu; holizm lingwistyczny, który odrzuca, w całości lub w większej części, potrzebę takiej reprezentacji, w sposób niezamierzony sprzeciwia się całemu temu przedsięwzięciu filozoficznemu i z tego to powodu domaga się krytycznego przestudiowania (Dummett 1987b, s. 251–252).

Fragment ten można odczytać jako przyznanie, że niestety język jest tworem kolektywnym (ma charakter publiczny) i stąd jest nieprzejrzysty dla nas jako jednostek. Zadaniem filozofii jest naprawa tego stanu rzeczy poprzez uczynienie języka przejrzystym w prywatnej świadomości filozofa. Ponieważ holizm neguje sens takiego przedsięwzięcia, jest oczywiście godny najwyższego potępienia.

W innym fragmencie Dummett opisuje holizm jako doktrynę, zgodnie z którą:

nie powinniśmy starać się uchwycić treści naszych zdań w jakiś solidniejszy sposób niż przez bycie kompetentnymi użytkownikami języka, którzy wiedzą, jak dostosować się do konwencji rządzących zwykłym porozumiewaniem się w danym języku. W takiej sytuacji faktycznie znajdujemy się przez większość czasu. Możemy ją opisać mówiąc, że wiemy, co powiedzieć, ale nie wiemy, co przez to rozumiemy: dokładnie ta sytuacja prowadzi do powstania filozoficznego zamętu i ją właśnie chcemy zlikwidować przez uzyskanie jasnego poglądu. Holizm w rezultacie szydzi z tych wysiłków jako z próby osiągnięcia tego, co nieosiągalne. Nieodwracalnie skazani jesteśmy na mówienie do innych i do siebie, nie wiedząc dokładnie, co przez to rozumiemy, albowiem sam pomysł, aby w tym sensie wiedzieć, co przez to rozumiemy, jest, zdaniem holisty, zwykłą iluzją (Dummett 1998, s. 379).

Fragment ten można odczytać jako przyznanie, że przez większość czasu faktycznie niezbyt dobrze rozumiemy język, którym się posługujemy (tzn. znaczenia słów nie są dla nas przejrzyste). Należy jednak temu jakoś zaradzić, wbrew szyderstwom holizmu z tego przedsięwzięcia.

¹¹ Por. polemikę ze sceptycyzmem znaczeniowym z antyrealistycznego punktu widzenia: Tennant 1997, s. 91–142.

Zakończenie

Antyrealizm Dummetta zawierał w sobie podwójną obietnicę: z jednej strony było to zerwanie ze sceptycyzmem kartezjanizmu, z drugiej zaś koncepcja racjonalności bardzo bliska każdemu filozofowi przywiązanemu do ideału myśli jasnej i wyraźnej.

Swój antyseptycyzm Dummett zaczerpnął od Wittgensteina. U austriackiego filozofa próba pokazania, że nie może istnieć język oderwany od wielości publicznych gier językowych, była jednak tylko częścią ogólnego buntu przeciwko idei jednej, uniwersalnie obowiązującej racjonalności, która miałaby się wyrażać w jakimś idealnym języku ustalonym w prywatnej świadomości filozofa. Obalenie tej idei miało przy tym konsekwencje antyseptyczne, a nie sceptyczne, jak w tylu innych tego rodzaju filozoficznych rebeliach, ponieważ natychmiast na miejsce racjonalności uniwersalnej pojawiały się pomniejsze, lokalne idee racjonalności, obecne w różnych grach językowych. To, że, jak to ujął Putnam, ludzkiej racjonalności nie da się sformalizować, na gruncie tego rodzaju filozofii nie stanowi problemu, ponieważ przez sam fakt brania udziału w danej grze językowej angażujemy się w obecny w jej ramach ideał racjonalności; sama praktyka, na co tak naciska zdroworoządkowy realista, ustanawia potrzebny nam wzorzec poznawania i myślenia.

Tego rodzaju konsekwencje myślenia podług Wittgensteina były nie do przyjęcia dla Dummetta. Akceptował on fakt, że język ma charakter publiczny, dla niego jednak nie był to powód do tego, by rezygnować z ideału racjonalności wyniesionego ponad wielość gier językowych, ale raczej przypomnienie, że charakter publiczny ma także nasze osadzone w języku myślenie, stąd nie stoi na przeszkodzie, by reguły rządzące tym myśleniem móc uczynić jasnymi i wyraźnymi dla wszystkich, realizując tym samym uniwersalistyczny ideał filozofii. Na Dummettowski antyrealizm i Putnamowski realizm zdroworoządkowy można zatem spojrzeć jako na dwie skrajności. Z jednej strony mamy Dummetta, który próbuje uczynić reguły funkcjonowania języka doskonale przejrzystymi, w tym celu budując swoją teorię znaczenia niejako z zewnątrz, co w pełni wyraża się w postulatcie jej pełnokrwistości. Z drugiej zaś Putnama, który zdaje się w ogóle nie być zainteresowany regułami gier językowych, rozwiązania zaś poszukuje w zanurzeniu się w samej praktyce gier, która dostarczy nam odpowiedzi np. co do odniesienia naszych słów, nawet jeśli nigdy nie poznamy dokładnie mechanizmu powstania tej odpowiedzi. Tę różnicę możemy także opisać jako kontrast pomiędzy ideą racjonalności proceduralnej (formalnej), która utożsamia racjonalność z postępowaniem według pewnych dobrze opisanych procedur, a ideą racjonalności materialnej, utożsamiającą racjonalność po prostu z postępowaniem zgodnym z faktami (prawdą). W starożytności rozum był pojmowany przede wszystkim jako narzędzie

racjonalnej intuicji, której paradygmatycznym przypadkiem było poznawanie matematycznych idei. To dlatego matematyka była wzorem poznania w ogóle. Także dla nowożytnych (w szczególności zaś Kartezjusza) matematyka jest ideałem poznania, ale zaczyna ona być rozumiana w sposób dyskursywny, nie zaś intuicyjny, tzn. kluczowe zaczynają być obowiązujące w jej ramach reguły, nie zaś matematyczna intuicja. Dummett, ze swoim naciskiem na pojęcie dowodu w matematycznym intuicjonizmie jako wzoru wszelkiego poznania, jest spadkobiercą tego właśnie nowożytnego sposobu myślenia.

Jak widzieliśmy, nie jest to jedyna zbieżność pomiędzy antyrealizmem a kartezjanizmem. Antyrealizm odrzuca kartezjańskie rozróżnienie pomiędzy właściwą dla podmiotu sferą mentalną i właściwą dla świata sferą fizykalną. Oznacza to także, że nie ma w nim miejsca na coś takiego jak poznawcza przejrzystość sfery mentalnej. Przyjmuje jednak poznawczą przejrzystość językowych znaczeń, co zdaje się pozwalać na przeciwstawianie sfery językowej (w odróżnieniu od kartezjanizmu jednak kolektywnej) i reszty świata. W antyrealizmie nie ma miejsca na epistemologiczny fundamentalizm odwołujący się do jakichś treści poznawanych bezpośrednio. Tego rodzaju treści, tzn. znaczenia, w antyrealizmie jednak istnieją, chociaż musimy od nich rozpoczynać nasze filozofowanie nie ze względu na sposób ich poznawania, ale ze względu na to, że stanowią one budulec naszych myśli.

Przed chwilą przedstawialiśmy antyrealizm i realizm zdroworozsądkowy jako dwie skrajności. Takie postawienie sprawy wydaje się jednak nie do końca uczciwe wobec Dummetta. Przed każdą filozofią stoi zadanie wyjaśnienia dwóch faktów – z jednej strony naszych poznawczych sukcesów, z drugiej zaś poznawczych porażek. Sceptycyzm neguje istnienie poznawczych sukcesów, przedstawiając je jako iluzję. Kwietyzm neguje istnienie poznawczych porażek, również przedstawiając je jako iluzję. Wittgenstein ze swoją negacją istnienia jakiegokolwiek rzeczywistych problemów filozoficznych może być uznany za patrona tak rozumianego filozoficznego kwietyzmu. Według Williamsona, Wittgenstein po prostu uznał, że w ramach filozofii nasz „poznawczy dom” rozciąga się wszędzie, z wyjątkiem obszarów niewartych zainteresowania (Williamson 1996, s. 554). Zarzutów Dummetta, że na gruncie Putnamowskiego realizmu zdrowego rozsądku nie da się uprawiać filozofii języka, nie należy lekceważyć. Nie jest jasne, czy będąc realistą zdroworozsądkowym, można sensownie stawiać jakiegokolwiek pytania filozoficzne bez narażenia się na zarzut, że odpowiedzi są przecież wprost przed naszymi oczami, co nie powinno dziwić w przypadku filozofii o tak bardzo Wittgensteinowskim rodowodzie. Dummett starał się zbudować filozofię, która wyjaśniałaby poznawczy sukces poprzez nasze pierwotne zanurzenie w językowej praktyce, czego prawdopodobnie najsilniejszym wyrazem było utożsamienie prawdziwości z uzasadnioną stwierdzalnością. Z drugiej strony, w ramach jego filozofii istniała także przestrzeń pomiędzy praktyką językową a regułami języka, tak iż

możliwe było wyjaśnienie językowego, a ostatecznie także poznawczego błędu. To ostatnie jest trudne do dokonania na gruncie filozofii późnego Wittgensteina czy Putnama, i być może to właśnie dostrzeżenie tego faktu sprawiło, że Kripke interpretował *Dociekania filozoficzne* jako wyraz sceptycyzmu wobec istnienia obiektywnych reguł językowych w ogóle, choć raczej nie taka była intencja ich autora. Tę przestrzeń pomiędzy regułami a praktyką języka (grą językową wraz z właściwymi jej formami życia) możemy także pojmować jako swego rodzaju lukę pomiędzy podmiotem a światem, i musi ona istnieć w jakiejś postaci, jeżeli mamy wyjaśnić prosty fakt, że zdarza nam się żywić błędne przekonania co do świata. Dummett wahał się co do tego, jak ma dokładnie wyglądać ta przestrzeń, co widać choćby w jego dyskusji z McDowelllem na temat postulatu pełnokrwistości znaczenia. Jej zbyt długie rozciągnięcie grozi powtórnym popadnięciem w kartezjański sceptycyzm, zaś jej zbyt krótkie – w Wittgensteinowski kwietyzm. Celem niniejszego artykułu było pokazanie wewnętrznych napięć w ramach antyrealizmu, wynikających z tego, że z jednej strony jest on spadkobiercą myśli późnego Wittgensteina, z drugiej zaś stara się spełnić wymagania bardziej tradycyjnego racjonalizmu, obecnego czy to w kartezjanizmie, czy myśli Fregego. Z tego punktu widzenia dziedzictwo antyrealizmu wydaje się problematyczne. Być może jednak tego rodzaju napięcia obecne są w każdej filozofii, która z jednej strony stara się uwzględnić dorobek późnego Wittgensteina, z drugiej zaś nie popaść w jego filozoficzny kwietyzm.

Bibliografia

- Ambrus V. (1999), *Is Putnam's Causal Theory of Meaning Compatible with Internal Realism?*, „Journal for General Philosophy of Science” 30, s. 1–16.
- Candlish S., Wrisley G. (2019), *Private Language*, w: E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/private-language/>
- Czerniawski K. (2010), *Argument teoriomodelowy trzydzieści lat później*, „Filozofia Nauki” 71 (3), s. 19–41.
- Czerniawski K. (2014), *Trzy wersje epistemicznej teorii prawdy: Dummett, Putnam, Wright*, Warszawa: Ośrodek Badań Filozoficznych.
- Diamond C. (1991), *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Dummett M. (1973), *Frege: Philosophy of Language*, New York: Harper & Row.
- Dummett M. (1978), *Truth and Other Enigmas*, London: Duckworth.
- Dummett M. (1987a), *Reply to John McDowell*, w: B. Taylor (red.), *Michael Dummett: Contributions to Philosophy*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, s. 253–268.
- Dummett M. (1987b), *Reply to Neil Tennant*, w: B. Taylor (red.), *Michael Dummett: Contributions to Philosophy*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, s. 235–252.
- Dummett M. (1993a), *The Seas of Language*, Oxford: Clarendon Press.

- Dummett M. (1993b), *Origins of Analytical Philosophy*, London: Duckworth.
- Dummett M. (1995), *Realność przeszłości*, przeł. T. Szubka, w: T. Szubka (red.), *Metafizyka w filozofii analitycznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 257–274.
- Dummett M. (1998), *Logiczna podstawa metafizyki*, przeł. W. Sady, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dummett M. (2000), *Elements of Intuitionism*, wyd. 2, Oxford: Clarendon Press.
- Dummett M. (2006a), *Thought and Reality*, Oxford: Clarendon Press.
- Dummett M. (2006b), *Znaczenie i uzasadnienie*, przeł. T. Szubka, w: U.M. Żegleń (red.), *Teoria znaczenia Michaela Dummetta i jej konsekwencje metafizyczne*, Toruń: Dom Wydawniczy Duet, s. 119–143.
- Dummett M. (2007), *Reply to Hilary Putnam*, w: R.E. Auxier, L.E. Hahn (red.), *The Philosophy of Michael Dummett*, Chicago: Open Court, s. 168–184.
- Dummett M. (2010), *Natura i przyszłość filozofii*, przeł. M. Iwanicki, T. Szubka, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- McDowell J. (1987), *In Defence of Modesty*, w: B. Taylor (red.), *Michael Dummett: Contributions to Philosophy*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, s. 59–80.
- Putnam H. (1981), *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam H. (1994), *Sense, Nonsense and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind*, „Journal of Philosophy” 91 (9), s. 445–517.
- Putnam H. (1998), *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Putnam H. (2004), *Ethics without Ontology*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Putnam H. (2011), *Argument teoriomodelowy a poszukiwanie realizmu zdroworozsądkowego*, przeł. K. Czerniawski, T. Szubka, „Filozofia Nauki” 73 (1), s. 7–24.
- Szubka T. (2001), *Antyrealizm semantyczny. Studium analityczne*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Szubka T. (2009), *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- Tennant N. (1997), *The Taming of the True*, Oxford: Clarendon Press.
- Tennant N. (2009), *Cognitive Phenomenology, Semantic Qualia, and Luminous Knowledge*, w: P. Greenough, D. Pritchard (red.), *Williamson on Knowledge*, Oxford: Oxford University Press, s. 237–256.
- Williamson T. (1996), *Cognitive Homelessness*, „The Journal of Philosophy” 93 (11), s. 554–573.
- Woleński J. (2001), *Epistemologia*, t. III: *Wiedza i poznanie*, Kraków: Aureus.

K r z y s z t o f C z e r n i a w s k i

Antirealism, Cartesianism and world

Keywords: *antirealism, Cartesianism, M. Dummett, G. Frege, H. Putnam, T. Williamson, L. Wittgenstein*

Antirealism is often regarded by philosophers as a model example of contemporary anti-Cartesianism, chiefly because of the argumentation by Hilary Putnam presented in his *Brains in a Vat* and deeply rooted in antirealist semantics. But if we look closer, relations between Cartesianism and antirealism cannot be reduced to an opposition but are much more complex. Like Cartesianism, antirealism also attaches great significance to methodology universal for all philosophy, although antirealist ‘philosophy of thought’, contrary to its Cartesian counterpart, is antipsychological and boils down to Wittgensteinian philosophy that interprets language as something inherently public. But Dummettian antirealism contains also a Fregean concept of systematic theory of meaning, which should provide clear view of language rules and give us an ability to correct our imperfect language practice. For Wittgenstein and Putnam, who view this practice as the essence of language, this kind of attempt to correct language from outside is unacceptable. In this matter, Michael Dummett seems to be rather in harmony with the Cartesian ideal of thought as pure and distinct, and with the program of detached rationality. This impression is strengthened by his demand to adopt a ‘full-blooded’ theory of meaning. Moreover, as it has been noted by Timothy Williamson, antirealism demands luminosity of meaning, which makes you wonder if it is not, like Cartesianism, one more case of epistemological foundationalism. These problems of antirealism seem to suggest strong internal tensions arising from an attempt, not entirely successful, to unify the thought of later Wittgenstein with more traditional rationalisms of Descartes and Frege.