

Wydział Filozofii i Socjologii

ANDRZEJ KUBIĆ

Zagadnienie granic poznania (Quine, Putnam, Nagel)

The Problem of Limits of Cognition (Quine, Putnam, Nagel)

Zagadnienie granic poznania zaliczane jest do najbardziej kontrowersyjnych i niejednoznacznych w dziejach filozofii. Istnieje cała gama różnorodnych sformułowań i rozstrzygnięć tego problemu. Jacek J. Jadacki uważa, że granice poznania można rozumieć wąsko – jako zagadnienie przedmiotu poznania albo szeroko – jako zagadnienie przedmiotu, podmiotu, źródeł i prawomocności poznania. Jego zdaniem, w przypadku granic poznania mamy do czynienia ze spletem albo nawet z płataniną – różnych ujęć. Jest to skutek niejasnych wypowiedzi filozofów, którzy dla nazwania tych samych kategorii używają różnych słów, a często i języków.¹ Jednak według bardziej optymistycznie nastawionego Kazimierza Ajdukiewicza, w zagadnieniu tym najogólniej chodzi o to, czy podmiot poznający może w akcie poznania wyjść poza siebie, czy może przekroczyć swoje własne granice.

„Pytając o to, czy podmiot poznający może w akcie poznania wyjść poza swe granice, pytamy czy poznanie rzeczywistości transcendentnej w stosunku do poznającego podmiotu jest możliwe”.²

Przyjmując to „kartezjańskie” postawienie problemu, należy jeszcze dodać, że przypuszczalnie jest ono bliskie wąskiemu (według klasyfikacji Jadackiego) rozumieniu tego zagadnienia. Ponadto w ramach sporu o granice poznania zawie-

¹ J. J. Jadacki, *Spór o granice poznania. Prolegomena do epistemologii*, Warszawa 1985, s. 34.

² K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1949, s. 78.

rają się różnorodnie sformułowane spory między sceptycyzmem (agnostycyzmem), realizmem, subiektywizmem (idealizmem) oraz relatywizmem i obiektywizmem.

Na początek takie postawienie problemu będzie prawdopodobnie wystarczające do zaprezentowania w jego ramach wybranych stanowisk amerykańskiej filozofii analitycznej. Zestawienie to ma służyć ukazaniu rozległości i aktualności zagadnienia granic poznania w filozofii współczesnej.

* * *

Quine. Willard van Orman Quine poświęcił zagadnieniu granic poznania (a ściślej wiedzy) odrębny esej³, przy czym główną intencją jego tekstu – jak sam zaznacza – jest przede wszystkim analiza i modyfikacja tytułowego problemu, a nie próba udzielenia nań odpowiedzi.⁴ Według Quine'a, pytając o to, czy istnieją **rzeczy**, których człowiek nigdy nie mógłby poznać, pytamy w istocie, czy są **pytania**, na które człowiek nigdy nie mógłby odpowiedzieć, albo jeszcze dokładniej; czy są pytania, na które z zasady nie można odpowiedzieć. Krótko mówiąc, zagadnienie to można zredukować do kontekstu językowego. W takim ujęciu pytania, na które z zasady nie można odpowiedzieć, muszą zostać uznane za pozbawione sensu. Jest to nieuniknione, ponieważ Quine (podobnie jak neopozytywiści i cała tradycja empiryzmu) jest przekonany, że jedynym źródłem i oparciem dla języka jest ostatecznie doświadczenie zmysłowe (w behawiorystycznej terminologii Quine'a: *podbudzenia powierzchni sensorycznych*).

Aby jednak z kolei dokładnie wyjaśnić sens tej „językowej redukcji” wraz z usytuowaniem się tego rozwiązania na mapie sporu o granice poznania, należy skrótowo przeanalizować najważniejsze wątki koncepcji Quine'a.

Niewątpliwie największym wkładem Quine'a w rozwój filozofii było podważenie „dwu dogmatów empiryzmu”, czyli Kantowskiej dychotomii zdań analitycznych i syntetycznych oraz indywidualnej weryfikowalności twierdzeń nauki. Jeżeli chodzi o problem granic poznania najciekawszy jest *empiryzm bez dogmatu*, czyli wniosek kończący najdonioślejszą rozprawę Quine'a. Oto jeden z najczęściej przytaczanych jej fragmentów:

„Schemat pojęciowy nauki jest w ostatecznym rachunku środkiem, który służy przewidywaniu przyszłego doświadczenia na podstawie doświadczenia minionego. Przedmioty fizyczne są pojęciowo wnoszone do sytuacji jako wygodne ogniwa pośredniczące – nie przez definiowanie ich w terminach doświadczenia, lecz jako nieredukowalne byty postulowane, porównywalne pod względem epistemologicznym z bogami Homera. Jednakże pod względem podstaw epistemologicznych bogowie różnią się od przedmiotów fizycznych tylko co do stopnia, nie zaś co do rodzaju. Obydwa te typy przedmiotów znalazły się w naszym poglądzie na świat jako twory

³ W. v. O. Quine, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, Warszawa 1986.

⁴ *Ibid.*, s. 17.

ludzkie, byty postulowane. Mit przedmiotów fizycznych posiada głównie tę przewagę epistemologiczną nad innymi mitami, iż okazał się bardziej niż one skuteczny w roli narzędzia, służącego nadaniu operatywnej struktury strumieniowi doświadczenia zmysłowego”.⁵

Krótko mówiąc, w empiryzmie Quine’a treścią empiryczną są bodźce odbierane przez nasze powierzchnie sensoryczne, które mogą zostać uformowane jako zdania obserwacyjne, w ramach różnych schematów (systemów) pojęciowych. Mając do wyboru wiele równoważnych pod względem epistemologicznym systemów pojęciowych (np. bogowie Homera lub przedmioty fizyki), wybieramy systemy najlepiej spełniające kryteria pragmatyczne, czyli takie, które okazują się skutecznym narzędziem przewidywania dalszych zdarzeń sensorycznych. Do tej pory takim najskuteczniejszym narzędziem jest teoretyczny system nauk przyrodniczych. Za „archimedesowy punkt” systemu Quine’a można by więc uznać naturalistyczną koncepcję treści empirycznej, według której treść ta w postaci bodźców odbieranych przez nasze powierzchnie sensoryczne, jest już z definicji uformowana przez system pojęciowy behawioryzmu lingwistycznego.

W późniejszych pismach Quine’a wątek granic poznania jest systematycznie rozwijany w różnych ujęciach. W jednym z najważniejszych swoich esejów⁶ autor *Word and Object* dokonuje próby ustalenia statusu przedmiotów zewnętrznych (konkretnych i abstrakcyjnych). Tekst rozpoczyna następująca ogólna teza:

„Nasze mówienie o rzeczach zewnętrznych, a nawet sama koncepcja rzeczy, jest po prostu **aparatem pojęciowym** [podkr. – A. K.], który pomaga nam przewidywać i kontrolować pobudzenia naszych receptorów zmysłowych w świetle wcześniejszych pobudzeń naszych receptorów zmysłowych. Pobudzenia są ostatecznie wszystkim, co pozwala nam posuwać się naprzód”.⁷

W kolejnym już jednak zdaniu, aby uchylić nasuwające się posądzenie o antyrealizm i sceptycyzm wobec świata zewnętrznego, Quine wyjaśnia, że do rzeczy zewnętrznych zaliczają się również ludzie i ich zakończenia nerwowe. Dodaje przy tym, iż niczego nie możemy być pewniejsi od istnienia niektórych rzeczy zewnętrznych. W tym miejscu nie ma mowy jednak jeszcze o pragmatycznym kryterium realności, dlatego też jest mało prawdopodobne, żeby to deklaratywne zapewnienie dawało Quine’owi prawo do miejsca w obozie realistów, czyniąc raczej wrażenie sprzecznych poglądów. Prześledźmy więc dalsze etapy tej argumentacji.

⁵ W. v. O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, „Philosophical Review” 1951; wyd. pol. [w:] W. v. O. Quine, *Z punktu widzenia logiki*, Warszawa 1969, s.68.

⁶ *Things and Their Place in Theories* [w:] W. v. O. Quine, *Theories and Things*, Harvard University Press 1981, wyd. pol.: *Rzeczy i ich miejsce w teoriach* [w:] *Metafizyka w filozofii analitycznej*, red. T. Szubka, Lublin 1995. Numeracja stron w przypisach będzie się odnosiła do wydania polskiego.

⁷ *Ibid.*, s. 31.

Kategoria przedmiotu fizycznego jest tu zdefiniowana (z uwzględnieniem stanu współczesnej fizyki) jako materialna zawartość każdej porcji czasoprzestrzeni, bez względu na nieregularność, nieciągłość i heterogeniczność.⁸ Jeżeli do tak zliberalizowanego pojęcia przedmiotu fizycznego dołączy się równie liberalne pojęcie przedmiotu abstrakcyjnego sprowadzonego do kategorii klas, to według Quine'a, całą ontologię można zredukować do teorii mnogości (należy podkreślić, że w takim ujęciu wszystkie przedmioty uzyskują status teoretyczny).

Dopiero przy tak zredukowanej koncepcji ontologii można zrozumieć, jak możliwy jest Quine'owski relatywizm ontologiczny, polegający, najogólniej mówiąc, na możliwości zmiany kategorii ontologicznych bez naruszania świadectw empirycznych w postaci wrażeń zmysłowych. Na przykład zamiast mówić „To jest pies”, możemy powiedzieć „To jest czasomiejsce psa” albo „To jest włókno czasoprzestrzeni zajmowanej przez psa”.⁹ Innymi słowy, zaproponowana przez Quine'a „ontologiczna interpretacja redukcyjna” pozwala zrezygnować z jednej z dwóch dziedzin przedmiotowych (ontologicznych kategorii nazwowych), odnoszących się do tych samych wrażeń (pobudzeń) zmysłowych. Wybór ontologii (schematu pojęciowego) opiera się na kryteriach pragmatycznych: używamy tych „mostów pojęciowych”, które lepiej łączą pobudzenia zmysłowe z kolejnymi pobudzeniami zmysłowymi.

Ponieważ w ujęciu tym prawda jest immanentna (wewnętrzna) dla każdej ontologii (teorii, schematu pojęciowego), nie można, zdaniem Quine'a, przyjąć zewnętrznego punktu widzenia, umożliwiającego stwierdzenie, że każda z tych ontologii jest prawdziwa na swój sposób oraz że wszystkie przedstawione w tych ontologiach światy są realne. Jediną możliwość oceny alternatywnych ontologii daje przytoczona powyżej płaszczyzna pragmatyczna. To samo dotyczy pojęcia faktu, który również staje się kategorią wewnątrzteoretyczną, czyli uzależnioną od przyjętej ontologii.

W konsekwencji Quine zmuszony jest dopuścić możliwość radykalnego sceptycyzmu wobec ontologii naukowej (naukowego obrazu świata). Innymi słowy, naukowa skuteczność przewidywania obserwacji może bardzo się zmniejszyć przy jednoczesnym wzroście skuteczności opierania przewidywań na snach czy marzeniach.¹⁰

W filozofii Quine'a znika więc transcendentalne pytanie o rzeczywistość świata zewnętrznego, zagadnienie – czy lub jak dalece nasza wiedza sięga do *Ding an sich*. Jediną granicę a zarazem podstawę alternatywnych form wiedzy stanowią tu zatem pobudzenia bodźcowe (*stimulation*), będące jednocześnie jedyną przyczynową relacją gwarantującą istnienie świata zewnętrznego.

⁸ *Ibid.*, s. 39.

⁹ *Ibid.*, s. 47.

¹⁰ *Ibid.*, s. 50.

* * *

Putnam. Do zbliżonych rezultatów wydaje się prowadzić, ujęta w perspektywie granic poznania, koncepcja realizmu wewnętrznego Hilarego Putnama (prawdopodobnie w znacznym stopniu wzorowana na koncepcji Quine'a).

Jego realizm wewnętrzny¹¹ określany jest również jako realizm pragmatyczny. Oto najczęściej przytaczane sformułowanie samego Putnama:

„Realista wewnętrzny, w przeciwieństwie do realisty metafizycznego pojmuje prawdę, korespondencję i odniesienie przedmiotowe za **wewnętrzne względem »tekstów« lub »teorii«** [podkr. – A. K.] – przyjmując, że są »teksty« lepsze i gorsze. Z kolei oceny »lepsze« i »gorsze« mogą zależeć od sytuacji historycznej i naszych celów – nie ma tu miejsca na Ideę Prawdy z Boskiego Punktu Widzenia”.¹²

Można jeszcze przytoczyć o wiele wyraźniejsze sformułowanie realizmu wewnętrznego, zawarte w *Two Philosophical Perspectives*¹³:

„W ujęciu internalistycznym znaki same z siebie nie odpowiadają przedmiotom niezależnie od tego, jak się ich używa i kto ich używa. Lecz znak, który jest faktycznie używany w konkretny sposób przez konkretną społeczność użytkowników, może odpowiadać konkretnym przedmiotom w *ramach schematu konceptualnego tych użytkowników*. »Przedmioty« nie istnieją niezależnie od schematów konceptualnych. To my tniemy świat na przedmioty, kiedy wprowadzamy ten lub inny schemat opisu”.¹⁴

Dalej Putnam stwierdza, że przedmioty poznania są zależne od teorii, to zaś z kolei musi prowadzić do odrzucenia korespondencyjnej teorii prawdy, która w ujęciu *internalistycznym* staje się pewnego rodzaju *wyidealizowaną racjonalną akceptowalnością*: koherencją naszych przekonań z nimi samymi i z naszymi doświadczeniami w naszym systemie przekonań.¹⁵

Aby wyjaśnić te twierdzenia, przyjrzyjmy się bliżej tym przesłankom, które do nich doprowadziły.

Zdaniem Putnama, źródłem większości problemów filozoficznych są próby przekształcania naturalnych kontinuuów w dychotomie. Odrzucenie tych dychotomii stanowi istotną cechę „realizmu wewnętrznego”. Wśród współczesnych przykładów dychotomicznych podziałów Putnam wymienia m.in.: zdania, które spełniają warunki prawdziwości, versus zdania, które spełniają tylko warunki stwierdzalności oraz obiektywność versus subiektywność.

Na osi continuum „subiektywność” – „obiektywność” przykładowe własności uszeregowane przez przeciętnego człowieka przypuszczalnie miałyby taką oto

¹¹ Szerzej na temat realizmu wewnętrznego piszę w: *Wielość form idei realizmu wewnętrznego*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1999, nr 3–4.

¹² H. Putnam, *Realism with Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1992, s. 114–115.

¹³ W: H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, New York 1981, s. 52.

¹⁴ *Ibid.*, s. 48.

¹⁵ *Ibid.*, s. 49–50.

kolejność (zaczynając od subiektywnych): bycie zabawnym, nierzeczywisty okres warunkowy (np. jeśli potarłbym zapałkę, to by się zapaliła), znaczenie zwrotu językowego, bycie rozpuszczalnym, zawieranie wodoru. Większość filozofów, przekształcając to uszeregowanie w dychotomię, toczyłaby spory co do miejsca granicznego tego podziału. Jednakże Putnam jest przekonany, że idea punktu, w którym kończy się subiektywność a zaczyna obiektywność, jest jeszcze jedną filozoficzną chimerą.

Realizm wewnętrzny jest zatem próbą równouprawnienia różnych ontologii, ujęć i dychotomii. Według tej koncepcji, możliwe jest współistnienie „wielu różnorodnych światów”, połączonych naszą praktyczną działalnością.¹⁶

Jednym z ważniejszych źródeł realizmu wewnętrznego są *argumenty teoriomodelowe*, oparte na rozszerzonym twierdzeniu Skolema–Löwenheima oraz związany z nimi *argument z permutacji*.¹⁷

Analizy te jednak oscylują na pograniczu filozofii matematyki, dlatego też zrozumiałe i niezafałszowane ich przedstawienie wymagałoby odrębnego artykułu. Tutaj zaś wystarczy podkreślić, że zdaniem Putnama, twierdzenie Skolema wskazuje na względność wszystkich naszych pojęć.

„»Skolemizacja absolutnie wszystkiego« dotyczy również języka danych zmysłowych (współcześnie określanych jako *qualia*). Tutaj pojawia się główny atak na realizm metafizyczny – ponieważ jeżeli nawet terminy odnoszące się do zwykłych przedmiotów materialnych – takie, jak »kot« czy »pies« – będą interpretowane odmiennie w różnych modelach »zamierzonych« [...] to nie możemy odnosić się nawet do zwykłych, średnich rozmiarów przedmiotów fizycznych inaczej niż jak do formalnych konstruktów mających różne interpretacje w różnych modelach».¹⁸

Argumentację teoriomodelową Putnam uzupełnił eksperymentami myślowymi przypominającymi *science fiction*. Najstarszym z nich jest *Hipoteza Bliźniaczej Ziemi*¹⁹, czyli pewnego równoległego możliwego świata, prawie pod każdym względem identycznego z naszym – z tą jedynie różnicą, że skład chemiczny płynu, pełniącego na Bliźniaczej Ziemi funkcję wody to nie H₂O, lecz XYZ. W tej sytuacji to samo słowo (pojęcie) „woda” reprezentuje dwa różne płyny (przedmioty). Należy jednak podkreślić, że przed hipotetycznym rokiem 1750, czyli przed odkryciem przez „ekspertów” natury chemicznej wody na Ziemi i Bliźniaczej Ziemi (H₂O i XYZ) – nie istniała różnica w sposobie funkcjonowania terminu „woda” na Ziemi i Bliźniaczej Ziemi. Doświadczenia mieszkańców „bliźniaczych planet”

¹⁶ Bardzo zbliżone poglądy głosi Nelson Goodman, zob. m.in. N. Goodman, *Jak tworzymy świat?*, Warszawa 1997. Trzeba przy tym zauważyć, że Putnam wielokrotnie wskazywał na częściowe zainspirowanie idei realizmu wewnętrznego przez filozofię Goodmana.

¹⁷ *Models and Reality*, „The Journal of Symbolic Logic”, t. 45, 1980, nr 3; wyd. pol. *Modele i rzeczywistość* [w:] H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, Warszawa 1998.

¹⁸ H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, s. 209–210.

¹⁹ Id., *Meaning and Reference*, „The Journal of Philosophy”, 70, 1973, s. 699–711; wyd. pol. *Znaczenie i referencja* [w:] *Filozofia języka*, red. B. Stanosz, Warszawa 1993, s. 246–258.

są jakościowo identyczne – żyją oni w tym samym świecie *pojęciowym*. Na płaszczyźnie pojęciowej płyny tych dwu światów są te same, chociaż realne płyny są odmienne.

Na podobnej zasadzie funkcjonuje argumentacja z *przypowieści o mózgach w naczyniu*²⁰, z tym że dodatkowo stanowi ona uwspółcześnioną wersję klasycznego problemu sceptycyzmu wobec świata zewnętrznego (pierwotnie występującej w postaci *kartezjańskiego demona zwodziciela*). Oto treść tej argumentacji: Można sobie wyobrazić, że pewien człowiek poddał się operacji (wykonanej przez niegodziwego uczonego) usunięcia mózgu z ciała i umieszczenia go w naczyniu wypełnionym pożywką podtrzymującą mózg przy życiu. Zakończenia nerwowe zostały podłączone do superkomputera, powodującego, że osoba, której mózg wyjęto, doświadcza iluzji, że nic się nie zmieniło (ma złudzenie istnienia osób, przedmiotów, otoczenia itp.). W rzeczywistości jednak wszystko, czego ta osoba doznaje, jest efektem impulsów płynących od komputera do zakończeń nerwowych. Ów niegodziwy uczony tak zaprogramował komputer, że możliwe jest wygenerowanie złudzenia dowolnej sytuacji w dowolnym otoczeniu, poza tym można również wymazać pamięć mózgu tak, że będzie się ofierze eksperymentu wydawało, że zawsze przebywała w tym otoczeniu.

Eksperyment ten można rozszerzyć, zakładając, że wszyscy ludzie (wszystkie istoty zmysłowe) są mózgami (lub systemami nerwowymi) w naczyniu, nie ma żadnego *niegodziwego uczonego*, zamiast niego zaś cały kosmos składa się z urządzeń automatycznych zaprogramowanych tak, aby wywoływać u nas pewną zbiorową halucynację (a nie odrębne, pozbawione wzajemnych związków, różne halucynacje).

Ogólnie rzecz biorąc, wynika z tego, że jakościowa identyczność myśli mózgow w naczyniu i myśli kogoś w świecie rzeczywistym w żaden sposób nie implikuje tożsamości odniesienia przedmiotowego, czyli nie ma żadnych podstaw, aby sądzić, że słowa mózgow w naczyniu odnoszą się do rzeczy zewnętrznych. Innymi słowy można powiedzieć, że kiedy mózg w naczyniu myśli sobie „Przedemną stoi drzewo”, jego myśl nie odnosi się do rzeczywistych drzew, lecz do drzew w świecie pozoru lub do impulsów elektrycznych wywołujących wrażenie drzewa.

Putnam stara się wykazać, iż mniemanie, że jesteśmy mózgami w naczyniu, jest tezą samoobalającą się, czyli nieprawdziwą. A więc, jeżeli jesteśmy w stanie pomyśleć, że jesteśmy mózgami w naczyniu, to nie jest możliwe, abyśmy byli mózgami w naczyniu.

Według Putnama, argumenty zawarte w *przypowieści o mózgach w naczyniu*, likwidując problem sceptycyzmu wobec świata zewnętrznego, jednocześnie dowodzą, że „pojęcia” nie są w ogóle przedstawieniami. Pojęcia są tylko znakami

²⁰ H. Putnam, *Brains in a Vat* [w:] H. Putnam, *Reason, Truth and History*; wyd. pol. *Mózgi w naczyniu* [w:] H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*.

mającymi szczególne zastosowania (publiczne i prywatne, „myślne” i „fizyczne”); „znak” sam w sobie, w oderwaniu od swojego użycia nie jest „pojęciem”. „Pojęcia” ze swojej „wewnętrznej natury” nie odnoszą się do niczego, z tej prostej przyczyny, że nie posiadają żadnej „wewnętrznej natury”.

Podjęta w *Brains in a Vat* przez Putnama próba obalenia sceptycyzmu wobec świata zewnętrznego została różnorodnie i niejednoznacznie zinterpretowana.²¹ Prawdopodobnie jest to wynik niejasności argumentacji. Dołączając się do tych komentarzy, zaryzykuję tezę, że jednym z najważniejszych elementów koncepcji Putnama, przez niego samego nie uwypuklonych, jest utożsamienie sceptycyzmu wobec świata zewnętrznego z realizmem ontologicznym. Jeżeli więc nie jest możliwy sceptycyzm wobec świata zewnętrznego, to tym samym nie jest możliwy realizm ontologiczny, co w dalszej kolejności stanowi negację realizmu epistemologicznego. Wynikałby z tego radykalny wniosek, że obalenie sceptycyzmu byłoby jednocześnie obaleniem realizmu.

Przyjęcie takiej interpretacji poglądów Putnama zbliża je do koncepcji Nagela.

* * *

Nagel. Podstawowymi kategoriami, za pomocą których Thomas Nagel stara się wyjaśnić wszystkie dziedziny rzeczywistości, są – subiektywność i obiektywność.

Pełną – a przy tym najczęściej komentowaną – prezentacją stanowiska Nagela jest artykuł *Jak to jest być nietoperzem?*²²

W tekście tym stara się on uzasadnić pogląd, że doznania świadome (*qualia*) występują nie tylko u ludzi, lecz również u zwierząt oraz w formach życia (na innych planetach) całkowicie dla nas niewyobrażalnych.

Cechą wspólną ich wszystkich jest to, że fakt posiadania doznań oznacza podstawową własność bycia tym właśnie organizmem, czyli „bycia dla siebie” (*être pour soi*); właściwość ta zostaje nazwana subiektywnym charakterem doznań, który nie poddaje się redukcijnym analizom funkcjonalizmu i behawioryzmu.

Aby pokazać rozbieżność pomiędzy pojmowaniem subiektywnym a obiektywnym, można spróbować sobie wyobrazić, *jak to jest być nietoperzem*.

Tym, co wyróżnia nietoperze spośród innych znanych nam istot świadomych, jest postrzeganie świata za pomocą echolokacji, będącej formą percepcji niepodobną do żadnego ze znanych nam zmysłów.

²¹ R. Rynasiewicz, *Realizm, internalizm i metodologiczny charakter przedmiotów teoretycznych* [w:] Z. Muszyński [red.], *O sposobie istnienia rzeczy*, Lublin 1992 oraz T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford 1986; wyd. pol. T. Nagel, *Widok znikąd*, Warszawa 1997, s. 83–91.

²² T. Nagel, *What Is it Like to Be a Bat?* „Philosophical Review”, 83, 1974, s. 435–450; wyd. pol. *Jak to jest być nietoperzem?* [w:] T. Nagel, *Pytania ostateczne*, Warszawa 1997, s. 203–221.

Ponieważ nasza percepcja nie posiada własności echolokacyjnych, nie mamy możliwości wnioskowania o subiektywnych stanach nietoperza na podstawie znajomości naszego życia wewnętrznego. Możemy jedynie wyobrazić sobie, co by oznaczało dla nas zachowywać się i wyglądać tak jak nietoperz (zwisnąć głową w dół, zaczepiając się stopami o belkę poddasza, mieć błony u rąk, umożliwiające latanie o zmierzchu i łapanie w usta owadów itp.), nie daje nam to jednak pojęcia o subiektywnym charakterze doznań nietoperzy. Podobnie można argumentować w odniesieniu do możliwości poznania subiektywnych stanów innych odmiennych od nas świadomych istot, a nawet innych ludzi (np. osób głuchych i niewidomych od urodzenia). Nie przeszkadza to jednak większości ludzi wierzyć w ten typ zdarzeń niedostępnych od zewnątrz.

W odpowiedzi na ewentualne wątpliwości co do istnienia takich niepoznawalnych stanów można przyjąć możliwość sytuacji odwrotnej, w której to inteligentne nietoperze lub inteligentni Marsjanie usiłują poznać, jak to jest być nami – ludźmi. Te hipotetyczne istoty mogłyby mieć analogiczne wątpliwości co do istnienia naszych wewnętrznych stanów mentalnych, my jednak doskonale wiemy, że byłby to chybiony sceptycyzm.

Pojawia się tu znacznie szerszy problem relacji pomiędzy faktami a schematami pojęciowymi, w ramach którego realizm Nagela w odniesieniu do wszystkich form sfery subiektywnej implikuje przekonanie o istnieniu pewnych faktów pozostających poza zasięgiem ludzkich pojęć (wiedzy), przy czym te ograniczenia poznawcze mają być spowodowane naturą i budową człowieka.

Zdaniem Nagela, namysł nad tym, jak to jest być nietoperzem, prowadzi do wniosku, że istnieją fakty, które nie mogą być reprezentowane przez zdania wyrażalne w ludzkim języku. Możemy być zmuszeni uznać istnienie takich faktów, nie będąc w stanie ich stwierdzić ani zrozumieć.

Fakty doznaniowe dostępne tylko z jednego punktu widzenia nie mogą znaleźć miejsca w opisie fizycznego funkcjonowania organizmu, który opiera się na połączeniu wielu różnych aspektów. Zestawianie, łączenie i redukowanie różnych punktów widzenia zwiększa zakres wiedzy obiektywnej. Opis jest tym bardziej obiektywny, im mniej zależy od swoiście ludzkiego punktu widzenia.

Jednakże nie dotyczy to doznań, które z definicji są jednoaspektowe i subiektywne – w ich wypadku żadna redukcja nie jest możliwa. Trudno jest nawet zrozumieć, czym miałyby być obiektywny charakter doznań poza szczególnym punktem widzenia, z którego są ujmowane przez ich podmiot. Jeżeli subiektywny charakter doświadczenia jest w pełni zrozumiały tylko z jednego punktu widzenia, to każde zwiększenie stopnia obiektywności wcale nie przybliża, lecz przeciwnie – oddala od rzeczywistej natury tego zjawiska.

Rozszerzenia i rozwinięcia swojej koncepcji dokonał Nagel w obszernej monografii *Widok znikąd*.²³

²³ Id., *The View from Nowhere*.

W książce tej znajdują kontynuację wszystkie dotychczasowe główne idee filozofii Nagela, skupione wokół relacji subiektywność–obiektywność.

Najistotniejsze w tej książce wydaje się wykorzystanie koncepcji qualiów do obrony specyficznie pojętego realizmu przed równie specyficznie pojętym idealizmem.

Pojmowanie przez Nagela opozycji realizm–idealizm (antyrealizm) wynika z wyznaczenia granicy obiektywizacji w opozycji subiektywność–obiektywność. Granice tę wyznaczają oczywiście przede wszystkim qualia.

Nagel przeciwstawia się idealizmowi (antyrealizmowi) jako naturalnej skłonności do utożsamiania idei rzeczywistego świata z ideą tego, co jest poznawalne poprzez nieograniczone zwiększanie stopnia obiektywności. Innymi słowy – szeroko pojęty przez Nagela realizm zakłada istnienie elementów świata całkowicie niedostępnych każdemu możliwemu poznaniu (np. życie psychiczne obcych istot, zdarzenia przed Wielkim Wybuchem). Jego zdaniem istnieją fakty, które nie mogą być reprezentowane przez zdania ludzkiego języka. Możemy być zmuszeni uznać istnienie takich faktów, nie będąc w stanie ich stwierdzić ani zrozumieć.

Jednakże zwolennicy szeroko rozumianego idealizmu, mogą wytoczyć antyrealistyczny argument, iż pojęcie tego, o czym nie możemy myśleć, nie ma sensu. Dokładniej mówiąc, próba stworzenia pojęcia czegoś niepojmowalnego, o czym nie można myśleć ani mówić, prowadzi do odkrycia, iż w rezultacie jednak owa próba spowodowała zastosowanie pojęć umożliwiających myślenie o tym przedmiocie.

W odpowiedzi Nagel rozszerza eksperyment myślowy, którym wcześniej posłużył się do udowodnienia istnienia qualiów. Najogólniej rzecz biorąc eksperyment ten zakłada możliwość wyobrażenia sobie cywilizacji istot o poziomie umysłowym uniemożliwiającym im dostęp do wiedzy naszego poziomu przy jednoczesnej niemożliwości przekładu naszej wiedzy na wiedzę zrozumiałą dla tych istot. Następnie należy odwrócić tę sytuację poprzez postawienie nas na miejscu tych ograniczonych istot przy jednoczesnym wykluczeniu istnienia istot na wyższym poziomie, pozostawiając jednak możliwość istnienia świata stanowiącego przedmiot wiedzy tych „wyższych” istot.²⁴

Konkluzja, która z tego wynika, może stanowić argument na rzecz sceptycyzmu oraz relatywizmu, mianowicie pokazuje ona, że nie są one sprzeczne z tak pojętym realizmem. Sceptycyzm w odniesieniu do posiadanego już poznania implikuje wniosek, że istnieje coś, czego jeszcze nie poznaliśmy lub w żaden sposób nie możemy poznać; natomiast relatywizm w odniesieniu do własnego epistemologicznego punktu widzenia implikuje, że możemy nie mieć racji, że racja może przypadać komuś usytuowanemu w innym punkcie widzenia.²⁵

²⁴ *Ibid.*, s. 112–121.

²⁵ A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław 1997, s. 251.

* * *

Podstawową intencją tego artykułu była próba ukazania współzależności między różnorodnie sformułowanymi stanowiskami obiektywizmu, realizmu, sceptycyzmu, relatywizmu, antyrealizmu oraz subiektywizmu. Chociaż problematyka ta została przedstawiona jedynie ogólnikowo i wybiórczo, to jest wysoce prawdopodobne, że dalsza realizacja tego zamierzenia w odniesieniu do wybranych koncepcji amerykańskiej filozofii analitycznej może stworzyć okazję do ponownego przemyślenia oraz pogłębienia zagadnienia granic poznania w kontekście współczesnej filozofii.

SUMMARY

The paper presents the views of three significant modern analytic philosophers (Quine, Putnam and Nagel) from the perspective of the now rarely discussed issue of the limits of cognition. The problem of the limits of cognition is one of the most essential epistemological issues. At the same time it is regarded as one of the most controversial and ambiguous.

The present paper assumes that the dispute about the limits of cognition encompasses differently formulated disputes between scepticism (agnosticism), realism, subjectivism (idealism) and relativism and objectivism. The aim of the paper is to show how Quine, Putnam and Nagel, while adopting different conceptions of philosophy, obtain close solutions within the paper's adopted model of the question of cognitive limits.