

Zbigniew Ambrożewicz

Monadyzm i immanentyzm jako postać filozofii współczesnej

Jednym z charakterystycznych rysów naszej współczesności jest różnie manifestujący się indywidualizm i postępująca za nim tendencja subiektywizowania i relatywizowania nie tylko praktycznej, ale nawet teoretycznej sfery istnienia. Oznacza to podawanie w wątpliwość zarówno absolutności sądów estetycznych, etycznych, jak i twierdzeń wypowiadanych przez naukę. Indywidualistyczna (lub może raczej w tym przypadku — pseudoindywidualistyczna) skłonność ujawnia się na co dzień w ekscentryczności zachowań i wypowiedzi, czy wreszcie w dyskusjach nad aborcją, eutanazją lub homoseksualizmem. Ale to, co współcześnie stało się udziałem wielu, w przeszłości nurtowało garstkę filozofów. Kwestię relatywizmu podejmowali sofisci, później myśliciele nowożytni: Montaigne, Kartezjusz, Locke, Monteskiusz. Podkreślanie względności zasad moralnych implikowanych różnością i wręcz wykluczaniem się niektórych poglądów i obyczajów u egzotycznych ludów towarzyszyło często akcentowanie wolności i autonomii jednostki ludzkiej. Wtedy to zaczęło formować się polityczne i antropologiczne stanowisko zwane liberalizmem.

Indywidualizm liberalny akcentował autonomię i wolność jednostki głównie w relacjach z instytucjami państwa, a także wobec wszelkich autorytetów. Istniał wszakże indywidualizm, który nazwać można metafizycznym, lub lepiej monadologicznym, który głosił przede wszystkim wzajemną ontologiczną odrębność bytów, ich całkowity autodeterminizm, nieredukowalność i absolutne jakościowe zróżnicowanie. Twórca tego indywidualizmu — Leibniz, daleki był od podważania absolutności nadanych przez Boga zasad: moralnych, matematycznych, i nade wszystko — logicznych. Zespół tych zasad tworzy wprzód ustanowioną harmonię, która — jak pisze Leibniz — zachodzi „między fizycznym królestwem natury a moralnym królestwem łaski” i „sprawia, że wszystko prowadzi do łaski drogami natury”¹.

W niniejszym artykule opisane zostaną nowożytne i współczesne wersje monadyzmu oraz jego relatywistyczne i immanentystyczne konsekwencje. Przedstawione też

¹ G.W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, [w:] tenże, *Wyznanie wiary filozofa... i inne pisma filozoficzne*, przeł. S. Cichowicz, oprac. i wstępem poprz. S. Cichowicz, Warszawa 1969, ss. 315 – 316.

zostaną, podjęte poza tzw. metafizycznym paradygmatem, próby przełamania immanentyzmu oraz osłabienia relatywizmu.

Podmiot czy jednostka?

Na wstępie dokonam istotnego, jak sądzę, rozróżnienia, na filozofię podmiotu i filozofię jednostki. Dystynkcję tę wprowadził w swej bardzo interesującej i inspirującej książce Alain Renaut². Polemizuje on z poglądem Heideggera, głoszącym, że zasadniczą cechą nowożytności jest niemal nieograniczone powiększanie kompetencji podmiotu poznającego, poglądem uznającym za klasycznych przedstawicieli tej tendencji Kartezjusza, Leibniza i Nietzschego. Renaut stanowczo twierdzi, że ani indywidualistycznej monadologii Leibniza, ani indywidualistycznego nihilizmu Nietzschego nie sposób traktować jako filozofii podmiotu. Podmiot kartezjański odznacza się bowiem uniwersalnością, tzn. wyposażony jest w rozum jednakowy dla wszystkich indywidualnych podmiotów. Między jednostkami nie zachodzą więc różnice jakościowe (co do istoty), lecz ilościowe (co do liczby). Jak widać, Kartezjusz powtarza arystotelesowsko-tomistyczną zasadę jednostkowania, wedle której nie forma substancji jednostkowej, lecz materia decyduje o nieistotnych, tj. indywidualnych różnicach. Renaut konkluduje: „W rezultacie, jeśli zgodzimy się, iż pojęcie indywidualności pociąga za sobą zarazem niepodzielność (która czyni jednostkę nierozzerwalną *jednością*) i zróżnicowanie (które przeciwstawiając jednostkę innym przedstawicielom tego samego gatunku, nadaje indywidualności *niepowtarzalność*) trzeba zgodzić się, że na tym poziomie wartości indywidualizmu w ogóle nie pojawiają się u Kartezjusza”³. Renaut wydaje się także akceptować określenie Heideggera, iż kartezjańska struktura podmiotowości odznacza się świadomością siebie i świadomością przedmiotu⁴, nie rozwija jednak tej, jak sądzę, ważnej kwestii. Otóż przypisanie podmiotowi świadomości istnienia przedmiotu to nic innego, jak wyrażenie poglądu, że świadomość stwierdza obiektywne, niezależne od siebie, istnienie przedmiotu. To zdecydowanie różni filozofię podmiotu od filozofii jednostki, głoszącej immanentyzm i w istocie — subiektywizm poznawczy.

Dokonuje Renaut jeszcze jednego rozróżnienia: na autonomię i niezależność, pierwszą łącząc z podmiotem, drugą — z jednostką. „Podczas gdy pojęcie autonomii w pełni dopuszcza ideę podporządkowania się prawu lub normie, o ile zostały przyjęte dobrowolnie (schemat umowy dokładnie ukazuje to podporządkowanie prawu nadanemu sobie samemu), idealna niezależność z góry już odrzuca takie ograniczenie. Ja i, wręcz przeciwnie, zmierza do całkowitego uznania Ja za wartość niepodważalną”⁵. Filozofia podmiotu zatem uprawiana była w średniowieczu oraz, jak można sądzić (Renaut nie wypowiada tego bezpośrednio), w starożytnej Grecji. Nowożytność wznosi podmiotowość na szczyt (Kartezjusz), ale i dokonuje pierwszych prób jej destrukcji (Leibniz). To jednak nie autor *Monadologii* jest sprawcą zniszczenia podmiotu w filozofii nowożytnej. Są nimi myśliciele z obcego Leibnizowi kręgu filozoficznego, empiryści brytyjscy — Berkeley i Hume. System Berkeley’a Renaut wprost nazywa monadologią

² A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Wrocław 2001.

³ Tamże, s. 122.

⁴ Zob.: tamże, s. 37.

⁵ Tamże, ss. 63 – 64.

i tak wyjaśnia swoje stanowisko: „Nie można wyobrazić sobie bardziej dosadnego sformułowania idei monadologicznej: istnieją tylko osoby — tzn., iż jedynymi realnymi bytami są duchy (...), a także, że w konsekwencji to, co nazywamy przedmiotem, światem, czy materią, odpowiada w rzeczywistości prostym «sposobom istnienia» duchów, a więc przedstawieniom”⁶; w innym miejscu dodaje: „Berkeley [w *Traktacie o zasadach poznania*] określa ducha jako byt *prosty*, zdolny do *postrzeżeń*, w głębi *aktywny*, którego istotą jest *wola* — zauważmy, iż znajdujemy tu wszystkie określenia monady Leibniza”⁷. Należy w tym miejscu uzupełnić, że podobnie, jak u Leibniza, duch zostaje zamknięty w immanentnym kręgu własnych postrzeżeń.

Hume, wedle Renauta, posunął się jeszcze dalej. Ten brytyjski empirysta, przeprowadził, jak wiadomo, daleko idącą krytykę niektórych kategorii metafizycznych. Z krytyką substancji wiązała się oczywiście krytyka podmiotu. Jak to określa Renaut, Hume dokonał całkowitej destrukcji tej kategorii, sprowadzając ją do miejsca spotkania się nieustannie przepływających jednostkowych, odrębnych percepcji, traktując podmiot jak „grę monadycznych impresji”⁸. Albowiem, choć może się to wydać zaskakujące, to właśnie wrażenia stanowią, według Renauta, hume’owskie monady — najdrobniejsze cząstki, swoiste psychiczne atomy. Ponieważ „jej treść ukazuje się umysłowi, impresja jest *świadomością*”, jednakże jako czysta bezpośredniość, odarta ze świadomości siebie, bez refleksji nad samą sobą, nie jest w żadnym razie *podmiotem*, *świadomością* *Ja tożsamego z samym sobą poza różnicami*”⁹. Tak rozumiana impresja mało ma wspólnego z człowiekiem jako takim, poza uczestnictwem w tworzeniu złudzenia substancjalności podmiotu, pamiętać jednak trzeba, że nawet u Leibniza monada nie jest bynajmniej ludzkim bytem, lecz duchowym atomem, budulcem całości istnienia, ludzkiego i pozaludzkiego. Kategorią ściśle ludzką jest podmiot, w monadologiach poddany destrukcji.

Zarówno w racjonalistycznej, jak i empirystycznej wersji monadologii, pojawia się pytanie o komunikację międzymonadyczną. Leibniz usiłował rozwiązać tę kwestię, dekretując wprowadzoną przez Boga harmonię przedustawną. Berkeley w tym celu również odwołał się do boskiej pomocy: gwarancję obiektywności i intersubiektywności w poznaniu zapewnia wola Boga, która ogranicza wolę poznającego człowieka: „Nie-Ja jest więc w Ja punktem spotkania między duchem ludzkim a boską wolą”¹⁰. Ta ostatnia pełni wobec nieuporządkowanej gry przedstawień ludzkiej woli rolę analogiczną do składni ograniczającej pierwotną dowolność języka: łączy przedstawienia według określonych reguł.

Problem ustanowienia *kommunikacji bez podmiotów i prawdziwej intersubiektywności* to także problem Hume’a. I tu również mamy do czynienia z rodzajem, jak pisze, cytowany przez Renauta, Hume, „przedustanowionej harmonii pomiędzy biegiem przyrody a następstwem naszych idei”. Renaut nie wspomina jednak, że w następnym zdaniu Hume wyjaśnia pochodzenie owej „harmonii”: „Przyzwyczajanie jest ową zasadą, dzięki której wytworzyła się ta zgodność...”¹¹ (podkreślenie Z.A.). Niemniej jednak

⁶ Tamże, s. 178.

⁷ Tamże, s. 190.

⁸ Zob.: tamże, s. 210.

⁹ Tamże, s. 209.

¹⁰ Tamże, s. 199.

¹¹ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1977, s. 68.

pytanie pozostaje: jak wobec różnorodności i nieredukowalności impresji możliwe jest uzyskanie identycznych lub przynajmniej *podobnych przyzwyczaję* u „fikcyjnych miejsc”, jakimi są w istocie osoby? Renaut wyjaśnia dalej, że hume’owska harmonia „nie odsyła (...) do boskiego wyboru świata, lecz do istnienia w każdym z nas reguł działających w sposób przypominający asocjację idei, które pozwalają w ten sposób przywrócić, wewnątrz czystej filozofii różnicy, czynnik tożsamości, bez którego żadna zgodność między bytami, żaden empirycznie stwierdzony konsensus nie mógłby nigdy zostać pomyślany”¹². Trudno wszakże zaprzeczyć, że w ramach tak radykalnego, anty-metafizycznego empiryzmu jak hume’owski, przyjęcie istnienia wspólnych dla każdego — rzekomego przecież — podmiotu, jakichś reguł czy struktur poznawczych, wygląda na obcy metafizyczno-racjonalistyczny wtęt. Daje tu o sobie znać trudność konsekwentnego empiryzmu, trudność, którą można by nazwać *brakiem podstawy dostatecznej*, która w pełni zaowocuje świadomym relatywizmem.

Immanentyzm czy komunikacja?

Zarysowana przez Renauta perspektywa badawcza prowadzi, jak sędzę, do wniosku, iż znana Husserlowska krytyka psychologizmu, czy szerzej — empiryzmu, jest w istocie sporem w ramach monadologicznej „rodziny”. Absolutne Ja Husserla wchodzi co prawda w intencjonalną relację z postrzeganym przedmiotem, co ma je zabezpieczyć przed solipsystyczną izolacją, ale „po redukcji transcendentalnej te dwa momenty poznania [podmiot i świat] zostają sprowadzone do immanentnej sfery świadomości. (...) Myśl intencjonalnie wybiegając poza siebie spotyka się sama ze sobą”¹³. Sam Husserl w późniejszym okresie twórczości nazywa jaźń monadą. Monada jest jednością ukonstituowaną przez ciągły przepływ czasu: „Nigdy czas immanentny pewnego Ja nie może pozostać niewypełniony, posiadać luk, rozpaść się na większą ilość oddzielnych strumieni, zostać rozdzielony przez przerwy. W monadzie wszystko jest powiązane ze wszystkim”¹⁴. Będące zatem monadą transcendentalne Ja pełni identyczną funkcję jak leibnizowska harmonia przedustawna — jest absolutnym, konstytuującym rozumem.

Indywidualizm empiryczny z kolei idzie szlakiem wyznaczonym przez Hume’a. Zarówno empiriokrytycy (Mach i Avenarius), jak i W. James dowodzą fikcyjności wszelkich kategorii metafizycznych, a zatem i podmiotu. Jaźń sprowadzona zostaje do szeregu jednostkowych wrażeń, jak się bowiem uważa, istnieje ścisła jedność między tym, co zwykło określać się mianem podmiotu, i rzekomym przedmiotem poznania. Jedynymi pewnymi danymi są nasze wrażenia. Ten immanentyzm, charakterystyczny dla Diltheya, Simmla, a nawet Bergsona (czyli reprezentantów „filozofii życia”) musiał, prowadzić do zrelatywizowania lub przynajmniej zsubiektywizowania prawdy. Dla empiriokrytyków prawdy naukowe są użytecznymi fikcjami, dla Diltheya prawda to wyraz indywidualnego widzenia świata — światopogląd. James sądził, że prawd jest

¹² A. Renaut, *Era jednostki...*, ss. 211 – 212.

¹³ G. Francuz, *Fenomenologia Husserla a problem dialogiczności poznania*, [w:] *W kręgu filozoficznych problemów dialogu*, red. Z.M. Nowak, Opole 1994, s. 36.

¹⁴ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, cz. 1 (*Husserliana XIV*), Den Haag 1973, ss. 46 – 47, cyt. za: K. Świącicka, *Transcendentalizm Husserla a filozofia dialogu*, Warszawa 1993, s. 36.

tylę, ile dążących do swoich własnych celów pluralistycznych i nieredukowalnych jaźni. Przypadek Jamesa wygląda szczególnie interesująco, gdyż w pewnym okresie swej twórczości próbował rozwiązać problem komunikacji między jaźniami, a zatem, jeśli nie obiektywności, to przynajmniej — intersubiektywności poznania i, jak pisze badacz jego filozofii: „postulował wyjście poza jedynie «ludzką psychologię», zarówno w kierunku jaźni wyższego rzędu, jak też innych form życia”¹⁵. Paradoxem jest, że tego rodzaju rozwiązanie upodobiła pluralistyczny i empiryczny z założenia pragmatyzm Jamesa do myśli Husserla, a nawet do szczególnie nie lubianego przezeń — Hegla¹⁶.

Opisany wyżej proces dobrze komentują słowa Renauta: „Ta dynamika, w której humanizm zagrożony jest przez to, co z wyłoniło się z niego samego, objawia się w zaskakujący sposób, kiedy uświadomimy sobie, iż logika indywidualizmu prowadzi, przechodząc delikatnie od zasady autonomii do zasady niezależności, do rozbicia — konstytutywnej dla humanizmu od czasów Renesansu — waloryzacji sfery normatywności ponadjednostkowej, wokół której natura ludzka może się ukonstytuować i rozpoznać jako taką (jako intersubiektywność)”¹⁷. Z pewnością filozofia Husserla jest bardzo zdecydowaną próbą powrotu do owej ponadjednostkowej normatywności, próbą jednak całkowicie nieudaną, przynoszącą skutki odwrotne do zamierzonych.

W oparciu o leibnizowską monadologię kilkakrotnie jeszcze usiłowano w XX wieku odwrócić relatywistyczne tendencje w coraz powszechniejszej filozofii indywiduum. Warto przypomnieć w tym miejscu myśl polskiego filozofa ks. Augustyna Jakubisiaka (1884 – 1945). Poddał on krytyce wszystkie systemy, w których pojęcie i abstrakcja są prymarne wobec konkretnej jednostki (Parmenides, Platon, Spinoza, Hegel, Marks, pozytywizm, ale także Arystoteles, św. Tomasz i Kant), oskarżając niektóre z nich o przygotowanie gruntu totalitarnym reżimom XX wieku. Jednostka według Jakubisiaka jest bytem obdarzonym wolną wolą, całkowicie autodeterminującym się¹⁸, niepodlegającym zewnętrznym wpływom — czyny jednostki ludzkiej wynikają jedynie z jej teleologicznie uporządkowanej dynamiki. Obiektywne i absolutne uprawomocnienie dla jednostkowej różnorodności — zarówno ontologiczne, jak i epistemologiczne, znajduje Jakubisiak w logice, a także wtórnie w matematyce i niektórych naukach przyrodniczych. Logiczne zasady tożsamości, sprzeczności i wyłączonego środka świadczą jego zdaniem o nieciągłości i niezmienności całości bytu, a to z kolei dowodzi, że istnieją tylko autonomiczne jednostki. Podstawowe zasady logiki, a także matematyki odczytuje z pluralistycznej rzeczywistości nasza intuicja i dlatego mają one absolutną

¹⁵ L. Koczanowicz, *Jednostka — działanie — społeczeństwo. Koncepcje jaźni w filozofii amerykańskiego pragmatyzmu*, Warszawa 1994, s. 64.

¹⁶ Leszek Koczanowicz uważa, że podobieństwo do filozofii Husserla tkwi w samych założeniach pragmatyzmu Jamesa: „Punkt wyjścia przyjmowany przez niego przypomina rzeczywistość początek drogi Husserla, czystą świadomość, w której nie pojawia się aprioryczne «ja», jednak w odróżnieniu od niemieckiego filozofa James nie usiłuje przedostać się poza subiektywną świadomość, pozostaje na jej poziomie i tam stara się rozwikłać dylematy wiążące się z pojęciem jaźni” (tamże, s. 67). Z kolei podobieństwo do Hegla A. Renaut przypuszczalnie uznałby za nieprzypadkowe. Jak to bowiem uzasadnia w szczegółowym, aczkolwiek nieco kontrowersyjnym wywodzie autor *Ery jednostki*, heglizm to swoiste ukoronowanie filozofii indywidualizmu, gdzie jednostka zostaje zabsolutyzowana i zobiektywizowana jako ostateczny cel i prawda (zob.: tamże, ss. 227 – 237).

¹⁷ Tamże, s. 66.

¹⁸ Wolnej woli i autodeterminizmowi poświęcił Jakubisiak obszerną rozprawę *La pensée et le libre arbitre*, Paris 1936, a także fragmenty książki *Nowe Przymierze. Z zagadnień etyki*, Paryż 1948.

pewność, dają się także stosować w codziennej i naukowej praktyce. Zamiarem Jakubisiaka było oczywiście uprawomocnienie nieredukowalności i autonomii jednostki ludzkiej. Podobnie wszakże, jak zasada monadyzmu zaprowadziła Leibniza do kłóczego się z pluralizmem powszechnego monizmu ontologicznego, tak i forsowanie przez Jakubisiaka poglądu o braku determinizmu zarówno w świecie ludzkim, jak i w przyrodzie zbliżyło go do koncepcji angielskiego fizyka Diraca, który działaniu przyrody na poziomie mikrocząstek przypisywał wolną wolę¹⁹.

Relatywizm w nauce?

Nieoczekiwanie zakończyły się skierowane przeciw metafizyce i dążące do empirycznego uprawomocnienia wiedzy działania neopozytywistów z Koła Wiedeńskiego. Reprezentowany przez tę szkołę, wzmocniony analizą logiczną empiryzm z założenia negował istnienie podmiotu i przedmiotu jako metafizycznych relikwów i postulował osiągnięcie obiektywizmu za pomocą tzw. zdań protokolarnych, zdających sprawę z relacji zachodzących między faktami, nie mówiących natomiast nic o istocie samych faktów. Skutkiem tych zabiegów było wszakże popadnięcie w odziedziczony po Humie i innych empirystach immanentyzm. Tak o tym pisze Hanna Buczyńska-Garewicz: „Neopozytywiści uznają jedynie wiedzę empiryczną, czyli sprawdzalną doświadczalnie. Doświadczalnie sprawdzalne jest poznanie dotyczące świata empirycznego, czyli świata naszych wrażeń zmysłowych. Jeśli wypowiadam zdanie «widzę zielono», to jest to zdanie, które opisuje moje wrażenie zmysłowe i właśnie dzięki temu mogę je bezpośrednio sprawdzić przez porównanie go z samym tym wrażeniem. (...) Doświadczenie zakreśla granice naszej wiedzy, a tym samym określa pojęcie przyjmowanej rzeczywistości. Znamy tylko świat naszego doświadczenia i tylko on dla nas istnieje”²⁰. W ten sposób neopozytywiści, wbrew swym założeniom, popadli w dość skrajny monadyzm, a zamiast obiektywnej i absolutnej pewności uzyskali poznawczy relatywizm i subiektywizm.

Kłopoty neopozytywistów sprawiły, że niektórzy zaczęli z podejrzliwością patrzeć nie tylko na samą ideę absolutności, ale i obiektywności w nauce. Niewątpliwie zaczęło się od Wittgensteina i jego pomysłu gier językowych. Prawdziwość wypowiedzi została uzależniona od sytuacji i intencji wypowiadającego, ta ostatnia zaś — od przyjętej w danej sytuacji gry językowej. Z kolei amerykański filozof W.V.O. Quine poddał krytyce roszczenia empiryzmu (także logicznego) do możliwości sformułowania takich zdań, które każde oddzielnie z większym lub mniejszym prawdopodobieństwem dają się doświadczalnie weryfikować lub falsyfikować. Quine uważał, że „nasze twierdzenia o świecie zewnętrznym stają przed trybunałem doświadczenia zmysłowego nie indywidualnie, lecz zbiorowo”²¹. Jeśli w jakimś punkcie naszej teorii (Quine rozpatruje tu głównie teorie naukowe) natrafiamy na niezgodność z doświadczeniem i w związku z tym pragniemy zmienić będące częścią tej teorii, fałszywe, w naszej opinii, zdanie, musimy zmienić także inne, powiązane z nim zdania. Jednak, twierdzi Quine, mamy

¹⁹ Zob.: A. Jakubisiak, *La pensée...*, ss. 38 – 40.

²⁰ H. Buczyńska-Garewicz, *Koło Wiedeńskie*, Toruń 1993, ss. 39 – 40.

²¹ W.V.O. Quine, *Dwa dogmaty empiryzmu*, [w:] tenże, *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1970, s. 63.

spory margines swobody w tych zmianach, albowiem w istocie doświadczalne fakty nie mają ścisłego, bezpośredniego związku z poszczególnymi zdaniem, lecz jedynie pośredni, „za sprawą równowagi pola [teorii] jako całości”²². Takie ujęcie relacji teoria – doświadczenie prowadzi Quine’a do poglądu, że wszelkie byty fizyczne, a także przedmioty abstrakcyjne (np. matematyczne) są zaledwie bytami postulowanymi, inaczej mitami, tak jak pegazy, bogowie i inne twory fantazji. Jak pisze Quine, będąc zwolennikiem empiryzmu i „laickiego naturalizmu”, „wierzy” w przedmioty fizyczne, a nie w bogów Homera. Dlaczego? Bowiem „mit przedmiotów fizycznych posiada głównie tę epistemologiczną przewagę nad innymi mitami, iż okazał się bardziej niż one skuteczny w roli narzędzia, służącego nadaniu operatywnej struktury strumieniowi doświadczenia zmysłowego”²³. Z takiego stanu rzeczy wynika „niemożność zbadania, do czego odnoszą się słowa”²⁴, a to z kolei pociąga za sobą tzw. niezdeterminowanie, czy nieokreślenie przekładu. Pojęcie to oznacza, że w obliczu ontologicznej nieokreśloności świata zewnętrznego niemożliwe jest dokonanie adekwatnego przekładu z jednego języka na inny. Odnosi się to nie tylko do języków pojmowanych lingwistycznie, ale także do języków różnych teorii naukowych.

Podobne poglądy ogłosili filozofowie nauki T. Kuhn i P. Feyerabend. Wedle Kuhna nauka posługuje się zawsze jakimś paradygmatem, który po tzw. rewolucji naukowej może ulec całkowitej zmianie. Oto, co oznacza pojęcie paradygmatu: „Paradygmat wyznacza podstawową ontologię teorii naukowych, zasób problemów do rozwiązania, metody rozwiązywania problemów, wzorce rozwiązań, kryteria oceny rozwiązań, itd.”²⁵ Wybór danego paradygmatu wynika ze społecznej akceptacji, ponadto nie istnieje kryterium oceniające słuszność lub niesłuszność przyjętego rozwiązania. Teorie oparte na różnych paradygmatach są wobec siebie niewspółmierne, czyli nieprzekładalne. Feyerabend idzie jeszcze dalej: skoro nie sposób znaleźć lepszej lub gorszej teorii, należy stwierdzić, że pretensje nauki do jakiegokolwiek prawdziwości są iluzoryczne, a jeśli tak, to nauka ma w istocie taki sam status racjonalności jak magia, religia czy sztuka.

Koncepcje te, jako relatywistyczne i irracjonalne, ostro krytykował K.R. Popper. Jak jednak zauważa Chmielewski, Popper zgadzał się z Kuhnem, że niemożliwe jest patrzenie i rozumienie rzeczywistości poza jakimkolwiek paradygmatem czy teorią²⁶. Autor *Nędzy historycyzmu* używa tutaj trafnego, jak sądzę, porównania myślenia w ramach pewnego paradygmatu do zamknięcia w więzieniu. Idąc za tą myślą i przypominając cytowany wyżej pogląd Quine’a mówiący o niezależności teorii od faktów i o wewnętrznej spójności teorii jako realnego sprawdzianu jej poprawności, można paradygmat (lub teorię) nazwać monadą, zamkniętą, samouzasadniającą się, niepowtarzalną i niepodzielną całością, której nie sposób sprowadzić (dokonać przekładu) do innej zamkniętej całości. Istnieje co prawda możliwość opuszczenia monady (Kuhn: na skutek rewolucji naukowej, Popper: w rezultacie badania konsekwencji dalszego w niej

²² Tamże, s. 65.

²³ Tamże, s. 68.

²⁴ Cyt. za: A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wrocław 1997, s. 216. Książka ta stanowi bardzo dobry przewodnik po niektórych starożytnych i współczesnych koncepcjach relatywistycznych.

²⁵ A. Grobler, *Prawda a względność*, Kraków 2000, s. 42.

²⁶ A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt...*, s. 224.

przebywania), po to wszakże, by natychmiast znaleźć się w następnej. Czy istnieje zatem sposób na wzajemną komunikację między monadami?

Wybór komunikacji

Odpowiedź przychodzi ze strony egzystencjalizmu i fenomenologii. Koncepcje indywidualistyczne próbujące wyjść z zakłętego kręgu monadycznej immanencji stworzyli Karl Jaspers i Emmanuel Lévinas. Jaspers, podobnie jak Lévinas, widzi konieczność przekroczenia metafizycznej dychotomii podmiot – przedmiot. Dla niemieckiego filozofa, każda egzystencja posiada własną prawdę, ale prawda ta może się ukonstytuować dopiero, gdy egzystencja wejdzie w relację komunikacji z inną egzystencją. Atoli komunikacja taka zawsze będzie niedoskonała, jeśli odbywa się bez zapośredniczenia w transcendencji. Píše Jaspers: „Naszą komunikację niejako ożywia coś, co obwieszcza się za pośrednictwem idei, którymi zabawia się *metafizyka*: [idei] jakiegoś istniejącego przed czasem źródła tej koniecznej w czasie komunikacji (...) Na *początku* było Jedno, prawda w postaci dla nas niedostępnej. Ale [wydaje się], jakby to zagubione w rozproszeniu Jedno można było na nowo odzyskać na drodze komunikacji...”²⁷. Względność wielu egzystencjalnych prawd znajduje zatem ontologiczne i aksjologiczne umocowanie w jednej absolutnej, choć noumenalnej prawdzie.

Lévinas całą dotychczasową filozofię metafizyczną nazywa wewnętrznym dialogiem. W istocie, ponieważ „rozum jest jeden”, „nie musi już z nikim rozmawiać, bo nie ma nic poza nim”²⁸. Wszystko, o czym myśli rozum, upodabnia się do niego, świat, „oceny, uczucie, działania, praca, a także ogólniej — wszelkie zaangażowanie, jest ostatecznie samoświadomością, a to znaczy identycznością i autonomią”²⁹. Przelamanie kręgu immanencji Tego Samego może nastąpić tylko jako skutek pragnienia metafizycznego. Lévinas odróżnia pragnienie od potrzeby. Potrzeba powstaje z braku i pochodzi z podmiotu, natomiast pragnienie „jest dążeniem poruszonym przez Upragnione (...), jest objawieniem, jest nieszczęściem szczęśliwego, potrzebą luksusową”³⁰. Akt przełamania tożsamości podmiotowości wynika zatem z nagłego olśnienia, ale może być również motywowany wolnym wyborem. Przedmiotem pragnienia jest absolutnie Inny i Lévinas ma tu na myśli istotę boską, bytującą poza światem i podobnie jak transcendencja Jaspersa absolutnie niepoznawalną. Ślad tej istoty, lub lepiej nieskończoności, odnajduje się w twarzy innego człowieka i on staje się bezpośrednim adresatem mojego wolnego aktu, który jest aktem etycznym. Ujawnia on metafizyczną prawdę, którą utożsamia Lévinas z poszanowaniem innego bytu i odróżnia ją od prawdy poznania zawłaszczającej inność³¹; źródła tak pojętej prawdy lokuje Lévinas w transcendencji.

Koncepcje Jaspersa i Lévinasa rozbijają tradycyjny dualizm podmiot – przedmiot, w którym podmiot zawłaszcza w akcie poznawczym przedmiot. Nie negując użyteczności tego rodzaju relacji, proponują odmienne potraktowanie stosunków międzypod-

²⁷ K. Jaspers, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. Cz. Piecuch, Warszawa 1991, s. 114.

²⁸ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 222.

²⁹ Tenże, *Ślad Innego*, tłum. B. Baran, [w:] *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 215.

³⁰ E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 57.

³¹ Tamże, s. 364.

miotowych, które winny opierać się na komunikacji i etyczności. Dlatego kwestia prawdziwości ma u obu filozofów charakter egzystencjalny i duchowy, nie należy przypisywać jej funkcji asercyjnej, a zatem epistemologiczno-logicznej. Stąd trudności w ocenie, czy dąży się tu do obiektywności, subiektywności, czy relatywizmu prawdy.

Na gruncie filozofii analitycznej (czy lepiej: postanalitycznej) kwestię komunikacji międzymonadycznej, lub inaczej — przekładalności, próbował rozwiązać Donald Davidson. Uznał on, że całkowita nieprzekładalność dowodzi, iż domniemane języki nie są wcale językami. Ci, którzy dowodzą niemożności dokonania międzyjęzykowego przekładu, w praktyce przeczą sami sobie: „Whorf, chcąc pokazać, że język hopi jest wcieleniem metafizyki tak nam obcej, iż język ten i język angielski nie mogą, jak to ujmuje, «być skalibrowane», używa właśnie angielskiego dla oddania treści przykładowych zdań w hopi. Kuhn błyskotliwie opisuje, jak się rzeczy miały przed rewolucją, korzystając — z czegoż by innego? — z języka porewolucyjnego”³². Davidson formułuje metodologiczną zasadę, która pozwala porozumieć się rozmówcom, posługującym się odmiennymi językami: jest to tzw. zasada życzliwości. Zasada ta mówi, że „jeśli chcemy zrozumieć innych, musimy, czy się nam to podoba, czy nie, przyjąć, że w większości spraw mają oni rację”, pozostawiając „miejsce na dające się wyjaśnić błędy, tj. różnice zdań”³³.

Polemizując z zasadą Davidsona, Adam Grobler zauważa, iż w koncepcji tej brakuje „elementu normatywnego, transcendentnego względem wspólnoty komunikacyjnej, elementu umożliwiającego krytykę praktyki komunikacyjnej (i poznawczej)”³⁴. Chodzi o prawdę, którą Davidson sprowadza do praktycznego porozumienia się. Píše Davidson: „Nie może być poprawna taka teoria przekładu, która skłania człowieka do uznawania bardzo wielu fałszywych zdań: ogólnie musi być tak, że dane zdanie jest prawdziwe, gdy ktoś uzna je za prawdziwe”³⁵. Chmielewski przytacza w związku z tym trafną uwagę A.N. Carpentera: „Bądź co bądź «uważać coś za prawdziwe» nie jest koniecznie tym samym, co «sądzić o czymś zgodnie z prawdą»”³⁶. Albowiem dla Davidsona rzeczą zasadniczą jest przerwanie zamkniętej w immanencji jaźni i uczynienie pierwotną relacją intersubiektywnego związku między indywiduami. Dopiero z tego stosunku wynika obiektywność³⁷.

Grobler zajmuje stanowisko, które nazywa „realizmem wewnętrznym lokalnym”. Wedle tego poglądu, w danej dziedzinie naszej działalności posługujemy się pewnym, porządkującym tę dziedzinę układem (schematem) pojęciowym, w innej dziedzinie stosujemy inny układ itd. Układy współlistnieją i wiążą się ze sobą, ponieważ „zaspokojenie jednych potrzeb poznawczych często wymaga wcześniejszego zaspokojenia innych

³² D. Davidson, *O schemacie pojęciowym*, tłum. J. Gryz, „Literatura na Świecie” 1991, nr 5, s. 101.

³³ Tamże, s. 117.

³⁴ A. Grobler, *Prawda a względność...*, s. 73.

³⁵ D. Davidson, *Thought and Talk*, [w:] *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford 1984, ss. 168 – 169, cyt. za: A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt...*, s. 239 (przypis 37).

³⁶ A.N. Carpenter, *Externalism and the Unintelligibility of Massive Error*, 1990, cyt. za: A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt...*, s. 238.

³⁷ „Jeżeli zapytamy o kryteria (dlaczego pewne obiekty mają długość jednego metra), stają się one obiektywne w tym sensie, że zgadzamy się z innymi ludźmi, jakie te kryteria mają być.” (*Postanalityczne wizje. Wywiad z D. Davidsonem*, [w:] G. Borradori, *Rozmowy amerykańskie*, tłum. K. Brzechczyn, Poznań 1999, s. 67.)

potrzeb poznawczych”³⁸. Jeśli np. rozpoznaliśmy stół, przy którym siedzi sir Arthur Eddington jako masywny, stabilny mebel, możemy teraz, stosując inny układ pojęć — a jednak połączony i wynikający w pewnym sensie z tego pierwszego — przejść do zinterpretowania stołu jako chmury atomów. Grobler uważa, że cała Nauka jest jedną wielką grą, która składa się ze stosujących rozmaite zasady i pojęcia gier epistemicznych. Reguły danej gry pochodzą z innych gier zwanych towarzyszącymi, które związane mogą być nawet z innymi dziedzinami nauki. „Uczony może być zmuszony do zrewidowania reguł interpretacji w jednej z prowadzonych przez siebie gier, co prowadzi do niemonotonicznej zmiany klasy kandydatów w tej grze i zazwyczaj prowokuje nowe posunięcia lub rewizję poprzednich posunięć w grach towarzyszących”³⁹. Prawda, do której dąży (choć jej nie osiąga) nauka, jest tutaj „ideą regulatywną”, postulującą istnienie jakiegoś świata rzeczywistego, który wszakże do swych naukowych modeli ma się tak, „jak liczba niewymierna do jej przybliżeń wymiernych: przybliżenie wymierne liczby niewymiernej może być dowolnie dokładne, ale żadne nie jest liczbą niewymierną”⁴⁰.

W koncepcjach tych możemy więc mówić o osiągnięciu, jeśli nie pełnej, to chociaż częściowej komunikacji między monadycznymi światami. Dlaczego jednak taka komunikacja jest możliwa? Ze względu na regulatywne działanie obiektywnej prawdy. Ale czym jest ta prawda? Czy to coś, co *istnieje* jako byt? Sam Grobler w pewnym momencie pisze: „w pojedynczej grze stopniowo odstawia się zaledwie część tego, co można by nazwać Całą Prawdą, o ile jest coś takiego”⁴¹ (podkreśl. Z.A.). Jednym z ulubionych przykładów relatywistów głoszących zamknięcie i niewspółmierność języków (układów pojęciowych, słowników itd.) jest przywołanie przypadku Eskimosów, używających wielu pojęć na określenie śniegu i bieli. Słusznie, jak uważam, Grobler nazywa to „rzekomą niewspółmiernością”. Oto każdy z nas, wchodząc pomiędzy Eskimosów, z czasem dozna tych samych, co oni potrzeb poznawczych. „Są one bowiem nieodłącznie związane z uniwersalnymi potrzebami zdobywania pożywienia oraz ochrony zdrowia i życia”⁴². Słowa te, aczkolwiek dość ostrożne, bliskie są już twierdzeniu o istnieniu jednej ludzkiej natury, co z kolei może tłumaczyć realną możliwość komunikacji między ludźmi lub stworzonymi przez nich różnymi teoriami. Nie wydają mi się doprawdy możliwe do zaakceptowania, zahaczające niemal o pomysły *science fiction*, tezy, o relatywności i nieweryfikowalności wszystkiego, o totalnym błędzie poznawczym popełnianym przez ludzkość itd. Rację ma, jak sądzę, Davidson, że należy przyjąć coś — w przybliżeniu chociaż — za prawdziwe, by móc prowadzić zwykłą rozmowę czy badania naukowe.

Tego rodzaju ujęcie ma konkretne implikacje. Jeśli bowiem założyć istnienie wspólnej wszystkim jednostkom ludzkim natury (co Grobler czyni jawnie, Davidson w sposób ukryty), może to oznaczać powrót do porzuconego niegdyś modelu filozofii jako metafizyki. Znowu trzeba by mówić o podmiocie, a nie o jednostce czy indywiduum, prawdę zaś pojmować raczej jako zgodność sądu z przedmiotem, a nie jako koherencję. Wydaje się, że jakiegokolwiek wyjście z monady i ustanowienie komunikacji pro-

³⁸ A. Grobler, *Prawda a względność...*, s. 74.

³⁹ Tamże, s. 140.

⁴⁰ Tamże, s. 142.

⁴¹ Tamże, s. 139.

⁴² Tamże, s. 148.

wadzi do faktycznego unieważnienia projektu indywidualizmu filozoficznego. Postulat komunikacji zakłada bowiem istnienie bądź skonstruowanie uznawanego przez inne monady sensu. Nic zatem dziwnego, że J. Derrida zobaczył w filozofii Lévinasa kontynuację metafizyki obecności i empiryzmu⁴³. Sam Derrida przyznał ostatecznie, iż prawdopodobnie nie sposób filozofować poza metafizyką⁴⁴.

Można jednak próbować to robić, jak czynili to opisanymi wyżej filozofowie, a także ci, których zwie się często postmodernistami. Ich poczynania znakomicie przedstawił Andrzej Miś w eseju *O genezie współczesnego antyhumanizmu*. Pośród wymienionych przez autora cech antyhumanizmu znajdujemy takie, którymi odznacza się również monadyczny indywidualizm. Chodzi tu przede wszystkim o zanegowanie przez antyhumanistę możliwości poznania świata i międzypodmiotowego komunikowania się. Miś odwołuje się także do książki L. Ferry'ego i A. Renauta *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain* (Gallimard 1985) i streszcza zawarty w niej opis wynikłego z ekspansji indywidualistycznego myślenia, swoistego „rozpuszczania” podmiotu w bycie: „Odbyna się to w ten sposób, że akceptacja wolnych związków, uznanie dla spontaniczności, kultura ekspresji nieskrywanych uczuć, ideologia dobrobytu itd. powodują rozproszenie ze szkodą dla koncentracji, osłabiają Ja, niszczą systemy psychiczne zorganizowane i systematyzujące. Wytwarza się «świadomość telewizyjna», zainteresowana wszystkim i niczym, ekscytująca się i obojętna równocześnie, świadomość będąca zaprzeczeniem woli. To oznacza śmierć Ja — jest ono rozrywane przez wiele dążeń, których nawet nie chce zintegrować w jeden projekt”⁴⁵.

Paradoksem jest, iż filozofia jednostki, będąca w intencji jej twórcy — Leibniza, apologią niezależności i niepowtarzalności pojedynczego człowieka, prowadzi ostatecznie do samonegacji. Niewątpliwie w samej myśli Leibniza tkwią początki takich jej konsekwencji, podobnie jak w platonizm wpisana jest abstrakcja totalitarnej utopii. Obecnie wszakże znaleźliśmy się w epoce uzasadnianego filozoficznie i ideologicznie, chociaż przez ogół przyjmowanego bezrefleksyjnie indywidualizmu, z którym ściera się znacznie osłabiona i tracąca wpływy metafizyka podmiotu. Wspomniane na wstępie tego artykułu spory o eutanazję, aborcję, „równouprawnienie” dla homoseksualistów zdają się przejawami tego starcia. Dobrym komentarzem do tej prawdziwej walki o kształt naszej cywilizacji mogą być słowa wielokrotnie cytowanego Alaina Renaut: „Być może zaczynamy uświadamiać sobie dziś aporie, a nawet zagrożenia wpisane w indywidualizm bez podmiotu, który nie pozwalając już narzucać żadnych ograniczeń na potwierdzenie Ja, zmierza do rozbicia wspólnoty na ten «niepewny stan społeczny», o którym wspomina Nietzsche. W tym sensie jedno z nielicznych zadań, jakiego się podjąć może dziś jeszcze filozof — jeśli pragnie, przeciw dyskursom antynowożytnym, mimo wszystko bronić nowożytnych wartości — polega bez wątpienia na badaniu warunków intelektualnych pozwalających wyjść poza wielopostaciową erę jednostki”⁴⁶.

⁴³ Zob.: J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Lévinasa*, tłum. K. Matuszewski i K. Pieniążek, [w:] tenże, *Pismo filozofii*, Kraków 1992, ss. 216 – 220. Także P. Pieniążek, *U kresu obecności. Derrida a Lévinas*, [w:] *Derridiana*, red. B. Banasiak, Kraków 1994.

⁴⁴ Zob.: A. Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt...*, s. 203. („Nie sądzę, aby kiedyś możliwe było uniknięcie metafizyki”).

⁴⁵ A. Miś, *O genezie współczesnego humanizmu*, [w:] *Derridiana...*, s. 25.

⁴⁶ A. Renaut, *Era jednostki...*, s. 250.