

Putnam i ontologia, czyli czym jest względność pojęciowa

Krzysztof Czerniawski

Wstęp

W niniejszym artykule chciałbym przedstawić stanowisko Hilarego Putnama wobec ontologii. Ponieważ jednak wynika ono z jego doktryny względności pojęciowej, większość miejsca poświęcam próbie dokonania właściwej interpretacji tejże teorii, moim zdaniem często niewłaściwie rozumianej. Jest prawdą, że ten stan rzeczy w dużej mierze spowodowany został przez samego Putnama, który pisząc o względności pojęciowej od ponad dwudziestu lat nie robił tego ani w sposób zbyt precyzyjny, ani spójny. Wydaje mi się jednak, iż usprawiedliwia go fakt, że przez cały ten czas była to właściwie teoria *in statu nascendi*, rodząca się w procesie ciągłego rozwoju poglądów filozofa.

Stanowisko Putnama przedstawiam porównując je z teoriami innych filozofów analitycznych: Quine'a, Davidsona i Carnapa. Uważam, że w ten sposób najlepiej zostanie ukazany szczególny charakter jego propozycji filozoficznej i po prostu jej treść. Poglądy Quine'a czy Davidsona są potraktowane w niniejszym artykule w sposób pomocniczy, jako pewnego rodzaju punkty orientacyjne pozwalające precyzyjnie umiejscowić Putnama na filozoficznej mapie.

Pierwsza część, w której przedstawiam powody odrzucenia przez Putnama koncepcji ontologii głoszonej przez Quine'a, jest dla mnie też okazją do zaprezentowania jego ogólnych poglądów na tę dyscyplinę. Ponieważ dla Putnama sposób uprawiania ontologii przez Quine'a jest zasadniczo jedynym możliwym sposobem jej uprawiania, odrzucenie koncepcji Quine'owskiej oznacza odrzucenie przez niego ontologii w ogóle. O ile w części pierwszej Putnam przedstawia nam się jako strona atakująca poglądy innego filozofa, o tyle w części drugiej rolę się zmieniają. Przedstawiam w niej powody odrzucenia doktryny względności pojęciowej przez Donalda Davidsona i argumenty za pomocą których zmuszony do defensywy Putnam broni się przed jego zarzutami. W części trzeciej pokazuję ciągłość pomiędzy poglądami Carnapa i Putnama w przedmiocie ontologii. Tutaj także dokonuję ostatecznej oceny zasadności poglądów Putnama, przedstawiając właściwą moim zdaniem interpretację doktryny względności pojęciowej i odrzucając jej sformułowania zbyt radykalne, które są sprzeczne z innymi twierdzeniami

Putnama, i do których stosują się przynajmniej niektóre z zarzutów Davidsona przeciwko tej teorii.

Putnam i Quine

Zdaniem Putnama nawrót szacunku do ontologii po artykule Quine'a *O tym co istnieje* „miał i ma katastrofalne konsekwencje dla niemal każdej części filozofii analitycznej”¹. Przede wszystkim bowiem fałszywe jest stojące u podstaw ontologii założenie, że istnieje jakiś jeden właściwy, dosłowny i rzeczywisty sens słów takich jak „istnieć”, „indywiduum”, „obiekt”², oraz związane z nim przekonanie, że „świat wyznacza jedyny «prawdziwy» sposób podzielenia świata na obiekty, sytuacje, własności etc.”³. Putnam przeciwstawia temu założeniu argument z względności pojęciowej, posługując się przykładem różnicy w opisie świata złożonego z trzech obiektów x_1 , x_2 , x_3 na gruncie semantyki Carnapa i z siedmiu obiektów według opisu na gruncie mereologii Leśniewskiego, według której dla dowolnych dwóch konkretów istnieje przedmiot będący ich sumą⁴. Putnam zgadza się ze swoimi krytykami, że nie można mówić, iż Carnap i Leśniewski nie zgadzają się ze sobą co do istnienia pewnych przedmiotów, ponieważ faktem jest, że mówią oni po prostu językami, gdzie słowo „przedmiot” ma różny sens⁵. Zauważa jednak, że z tego wynika, iż nie można traktować poważnie, jak tego chcą ci krytycy, pytania, czy np. sumy mereologiczne rzeczywiście istnieją. Nie jest wcale tak, że Carnap odrzucił istnienie sum mereologicznych, a Leśniewski je przyjął. Nie ma bowiem żadnego „rzeczywistego” istnienia, żadnego właściwego, jedyne sensu słowa „istnieć”, „przedmiot” czy „substancja”, poza wybranym układem pojęciowym, zaproponowanym przez Carnapa, Leśniewskiego czy innym. Carnap i Leśniewski dokonali więc jedynie wyboru pewnego szczególnego sposobu mówienia, a nie ontologii, a kwestia istnienia sum mereologicznych to kwestia czysto konwencjonalna, a nie faktyczna⁶.

Czy jednak Quine nie dowiódł, że nie istnieją kwestie czysto konwencjonalne? Putnam twierdzi, że Quine trafnie zauważył, że nie ma gwarancji, iż cokolwiek, co nazywamy konwencją, w pewnym momencie nie będzie musiało być przez nas porzucone, z powodów których obecnie nie jesteśmy w stanie przewi-

¹ Putnam [2004] s. 2.

² Ibid., s. 2, 47, 84 – 85.

³ Ibid., s. 51.

⁴ Ibid., s. 38 – 40; Putnam [1998b] s. 343 – 346 i 359 – 363; Putnam [1990] s. 96 – 97.

⁵ Putnam [2004] s. 39 – 40.

⁶ Ibid., s. 41 – 43.

dzieć. Ale nie postuluje on przecież jakichś wiecznych konwencji. Zdaniem Putnama istnieje pewien sens słowa „konwencja”, wskazany przez Dawida Lewisa, według którego konwencja jest po prostu *rozwiązaniem dla pewnego rodzaju problemu koordynacyjnego*, i o taką właśnie konwencję mu chodzi. Tak więc kwestia wyboru aksjomatów mereologii bądź ich odrzucenia jest czymś podobnym do kwestii decyzji, czy w Anglii powinniśmy się umówić co do jeżdżenia lewą czy prawą stroną jezdni, i nie ma nic wspólnego z metafizyką „analityczności”, „aprioryczności” czy „niekorygowalności”⁷.

Ponadto Quine’owska metafora nici, które nie są ani całkiem czarne, ani całkiem białe, ponieważ żadne zdanie nie jest prawdziwe ani całkowicie na mocy konwencji, ani na mocy doświadczenia, sugeruje, że powinniśmy być zdolni do odróżnienia, w jakim stopniu dane zdanie jest „białe”, a w jakim „czarne”. To jednak prowadzi nas z powrotem do idei faktów o świecie niezależnych od jakiegokolwiek konwencji, bo tym właśnie jest „czarna farba”, czysty faktyczny komponent, niezanieczyszczony przez żadną domieszkę „farby białej”. Lepiej opisywać sytuację przez powiedzenie, że nasza empiryczna wiedza jest konwencjonalna w stosunku do pewnych alternatyw i faktyczna w stosunku do innych. Tak więc powiedzenie, że są trzy obiekty w uniwersum dyskursu Carnapa byłoby opisaniem pewnego faktu, w stosunku do powiedzenia, iż są cztery obiekty w tym uniwersum, i kwestią konwencji, w stosunku do opisu tej sytuacji w języku Leśniewskiego poprzez powiedzenie, że istnieje tam siedem obiektów⁸.

Dla Putnama zatem, podobnie jak dla Carnapa w *Empiryzmie, semantyce i ontologii*⁹, nie istnieje kwestia wyboru ontologii, lecz tylko kwestia wyboru aparatu pojęciowego. Nic więc dziwnego, że krytyka Quine’a, który protestował przeciwko takiemu „ontologicznemu nihilizmowi”, sięga u Putnama bardzo daleko. Quine rozróżniał pomiędzy systemem pojęciowym pierwszego rzędu, którym miała być nauka, a systemem pojęciowym drugiego rzędu, to jest naszymi zdroworozsądkowymi przekonaniem co do świata, i twierdził, że tylko ten pierwszy jest ontologicznie zobowiązujący. Jest to stanowisko dokładnie przeciwne w stosunku do pluralizmu pojęciowego Putnama, zgodnie z którym możemy opisać świat za pomocą wielu różnych systemów pojęciowych. Pluralizm pojęciowy jest terminem wprowadzonym przez Putnama stosunkowo niedawno i ma on charakter bardziej ogólny niż względność pojęciowa. Wiąże się to z tym, że Putnam wycofuje się ze swojego wcześniejszego twierdzenia, iż np. opisy pokoju za pomocą języka teorii

⁷ Ibid., s. 43 - 44.

⁸ Ibid., s. 44 - 45.

⁹ Patrz: Carnap [2005].

fizycznej i języka potocznego są przykładami względności pojęciowej, ponieważ zauważa, że nie mamy tutaj do czynienia z równoważnością poznawczą tych opisów, podczas gdy względność pojęciowa polega na odmienności opisów poznawczo równoważnych. To, że możemy użyć obu tych schematów pojęciowych bez konieczności redukcji jednego lub obu z nich do jakiejś jednej fundamentalnej i uniwersalnej ontologii, jest przykładem pluralizmu pojęciowego, ale nie względności pojęciowej¹⁰. Obstawanie Quine'a przy obowiązywaniu tylko jednego schematu pojęciowego nauki jest zatem przykładem niedopuszczalnego monizmu, który sprawia, że musimy twierdzić, iż nie istnieją takie rzeczy jak stoły, krzesła, czy akapity trudne do interpretacji, ponieważ nie mieszczą się one w aparacie pojęciowym fizyki, co wydaje się konkluzją cokolwiek szaloną¹¹. Co więcej, Putnam zauważa, że kiedy zaproponował sposób formalizacji matematyki za pomocą logiki modalnej, który unikał konieczności kwantyfikowania po obiektach abstrakcyjnych, Quine odrzucił go, ponieważ jego zdaniem jest on nieprzejrzysty pod względem odniesienia przedmiotowego. Ta wrogość do logiki modalnej, nawet jeżeli modalności są tak samo jasne jak matematyczne sensy "konieczności" i „możliwości”, pokazuje, iż przyjęcie przez Quine'a jednego sensu słowa „istnieć” było pierwotnym założeniem całej jego procedury, bo to jedynie w świetle tego założenia formalizacja matematyki za pomocą logiki modalnej mogła się jawić jako próba nieuczciwego udawania ontologicznej neutralności¹².

Udana formalizacja matematyki bez odwołania się do ontologii bytów abstrakcyjnych to jeden z przykładów świadczących o tym, że możemy utrzymywać, iż pewne twierdzenia są prawdziwe, obiektywnie ważne, bez postulowania jakichkolwiek obiektów, z którymi miałyby one „korespondować”. Jednym słowem możemy być obiektywni bez obiektów, czyli bez ontologii. I tak np. możemy bronić zasadności naszej logiki postulując istnienie *prawd pojęciowych*, których negacja jest niezrozumiała. Jeżeli oddzielimy ideę prawdy pojęciowej od idei prawdy niekorygowalnej i prawdy przez zwykłe postulowanie, to żaden z argumentów Quine'a przeciwko prawdzie na mocy konwencji nie znajdzie zastosowania, szczególnie jeśli dodatkowo porzucimy ideę, że każda prawda jest albo pojęciowa, albo jest opisem faktu. Wiemy zaś o czymś, że jest prawdą pojęciową na mocy interpretacji, a interpretacja jest w samej swej istocie aktywnością podlegającą rewizji. Ten sposób rozumienia prawd pojęciowych świetnie współgra z uznaniem faktu, że prawdy pojęciowe i opisy empiryczne wpływają na siebie nawzajem, i czasami

¹⁰ Putnam [2004] s. 48 – 49.

¹¹ Ibid., s. 83 – 84.

¹² Ibid., s. 82.

zdarza się, iż naukowa rewolucja niszczy wystarczająco dużo przekonań będących empirycznym zapleczem naszych prawd pojęciowych, tak że zaczynamy widzieć jak to, co wcześniej nie miało dla nas sensu, może być prawdą. I tak np. przed pojawieniem się geometrii nieeuklidesowej powiedzenie, że istnieje jakiś trójkąt w którym suma kątów wynosi więcej niż 180 stopni nie miało sensu, zatem twierdzenie, iż każdy trójkąt ma sumę kątów nie większą niż 180 stopni, było prawdą pojęciową. Po powstaniu geometrii nieeuklidesowych twierdzenie to jednak przestało być taką prawdą¹³.

Putnam uważa za fakt o wielkim metodologicznym znaczeniu wyróżnienie, w przeciwieństwie do Quine'a, prawd pojęciowych, to jest stwierdzeń, w których przypadku, jeśli są one brane na poważnie, ich negacje nie mają sensu. Pytania w rodzaju „Skąd wiesz że nie-p nie ma podstaw?” albo „Jaki masz dowód na to, że nie-p nie ma podstaw?” mogą być postawione i dyskutowane, tylko gdy wcześniej osiągniemy sukces w uczynieniu sensownym „możliwości że nie-p”. Prawdy pojęciowe nie są „podstawami naszej wiedzy” w starym absolutnym sensie, ale raczej w sensie wskazanym przez Wittgensteina w *O pewności*, gdy pisał on „można by nieomal powiedzieć, że te fundamenty dźwigane są przez cały dom”¹⁴.

Niemniej pozostaje faktem, że nie wszystkie twierdzenia logiki są prawdami pojęciowymi. Niektóre z nich są prawdziwe na mocy dowodów i dlatego, żeby zrozumieć, co to znaczy być prawdą logiczną, trzeba nie tylko zaznajomić się z pewnymi samooczywistymi prawdami pojęciowymi, ale także z całą procedurą logicznego uzasadniania. To wszystko nie zmienia jednak faktu, że nic w tej procedurze nie zmusza nas do poszukiwania ontologicznych pseudo-wyjaśnień w rodzaju istniejących samych w sobie sądów albo logicznej struktury świata¹⁵. Wydaje mi się, że jest to kwestia kluczowa dla zrozumienia *pragmatycznego pluralizmu* Putnama, a uchwycenie jej znaczenia staje się łatwiejsze po zjrzeniu do jego Wykładów im. Deweya¹⁶. Píše on tam, że obie strony sporu pomiędzy realistami i antyrealistami w kwestii matematycznej konieczności stawiają nas przed fałszywą alternatywą: albo jest coś *poza* naszymi praktykami liczenia i dedukcji, co stoi u podłoża tych praktyk i gwarantuje ich rezultaty, albo *nie ma nic, poza* tym co mówimy i robimy, a konieczność, którą postrzegamy w tych praktykach, jest zwykłą iluzją. Tymczasem Wittgenstein pokazał nam, że ten dylemat jest fałszywy. Konieczność może być przez nas dostrzeżona *w* naszych praktykach liczenia lub de-

¹³ Ibid., s. 60 – 62.

¹⁴ Ibid., s. 62 – 63; cytat z: Wittgenstein [1993] s. 58 (§ 248).

¹⁵ Ibid., s. 63 – 65.

¹⁶ Putnam [1999] s. 2 – 70.

dukcji, tak jak dostrzega się np. gniew czy smutek *w* czyjejś twarzy, mimo że jest on czymś innym niż ta twarz, ponieważ wiele różnych twarzy może wyrażać gniew lub smutek¹⁷. Stąd wynika m.in., że możemy dzielić z metafizycznymi realistami w zasadzie wszystkie zdroworozsądkowe przekonania potocznie wiązane z ich realizmem, bez postulowania istnienia jakichś tajemniczych bytów w rodzaju jednego „substancjalnego” pojęcia prawdy, którego sens miałby być określony z góry i raz na zawsze¹⁸.

Zgodnie z Putnamowskim pragmatycznym pluralizmem nie jest przypadkiem, że w zwykłym języku posługujemy się wieloma różnymi rodzajami dyskursu, poddanyymi 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. Wraz z pragmatystami i Wittgensteinem, Putnam uważa, że pragmatyczny pluralizm nie potrzebuje tajemniczych, ponadmysłowych obiektów *poza* naszymi gramami językowymi. Prawda może być powiedziana za pomocą gier językowych, w które gramy, kiedy aktualnie używamy języka, a tworzona przez filozofów dodatkowa w stosunku do tych gier inflacja jest przykładem całkowicie jałowego marnotrawienia energii¹⁹.

Putnam jest znany z wyjątkowo częstego zmieniania swoich poglądów, jednakże moim zdaniem w jego stosunku do ontologii da się zauważyć istotną ciągłość. Przez większość swojej kariery filozoficznej protestował on przeciwko mówieniu o świecie z Boskiego Punktu Widzenia, i stąd uważaniu go za coś gotowego²⁰, traktowaniu rzeczywistości tak jakby była ona „jakąś jedną superrzeczą, zamiast zwrócenia uwagi na sposoby w jakie bezustannie renegocjujemy – i jesteśmy *zmuszani* do renegocjacji – nasze pojęcie rzeczywistości wraz z rozwojem naszego języka i życia”²¹. Ponieważ nie możemy abstrahować od naszego szczególnego punktu widzenia, świat nie jest dla nas czymś od razu i raz na zawsze danym, żadną totalnością Form, Uniwersaliów, lub „własności”, określonych z góry i raz na zawsze²², i stąd bierze się zrozumiały sprzeciw Putnama wobec traktowa-

¹⁷ Ibid., s. 62 – 63. Metaforę twarzy wyrażającej uczucie Putnam zapożyczył z: Diamond [1991].

¹⁸ Ibid., s. 52 – 54 i 68.

¹⁹ Putnam [2004] s. 21 – 22.

²⁰ Putnam [1998a] s. 225 – 262.

²¹ Putnam [1999] s. 9.

²² Ibid., s. 6.

nia sensu słowa „istnieć” w sposób jednoznaczny, a tym samym wobec ontologii, która jego zdaniem nieuchronnie związana jest z dokonaniem takiego aktu.

Putnam i Davidson

Filozofem, który zdecydowanie odrzucił nie tylko ideę względności pojęciowej, ale w ogóle ideę istnienia schematu pojęciowego, jest Donald Davidson. Najważniejsze argumenty podniesione przez niego przeciwko tym poglądom w słynnym eseju *O pojęciu schematu pojęciowego*²³ przedstawiają się następująco.

Zwolennicy relatywizmu pojęciowego, chcąc nam pokazać, że dany schemat pojęciowy jest całkowicie odmienny od naszego, chcąc nie chcąc przedstawiają go posługując się naszym schematem pojęciowym, co zadaje kłam tezie o całkowitej odmienności i nieprzekładalności. „Whorf, chcąc pokazać, że metafizyka hopi jest nam tak obca, 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. Quine przybliżył nam «pre-indywiduową fazę ewolucji naszego schematu pojęciowego», a Bergson poucza, w jaki sposób uwolnić nasz obraz rzeczywistości od zniekształceń związanych z tą czy inną prowincjonalną perspektywą”²⁴.

Jest tak dlatego, bowiem język należy uznać „za konstytutywny dla umysłu ludzkiego: nie można utracić umiejętności mówienia, zachowując jednocześnie zdolność myślenia. Nie jest więc możliwe, aby ktoś zajął pozycję uprzywilejowaną dla porównywania schematów pojęciowych, porzucając na jakiś czas swój własny”²⁵. Jeżeli „coś jest świadectwem na rzecz tezy, iż jakaś forma aktywności nie może być zinterpretowana w naszym języku, tym samym stanowi też dowód na to, że nie jest to zachowanie językowe”²⁶. Język całkowicie odmienny od naszego nie byłby po prostu dla nas językiem – sam zwrot „nieprzekładalny język” jest wewnętrznie sprzeczny²⁷.

Stąd cała teoria przyjmująca dualizm istniejących od siebie niezależnie treści empirycznej i schematu pojęciowego, poprzez który ta pierwsza ma być organizowana, jest błędna. „Pojęcie organizowania pojedynczego przedmiotu (świata, przyrody itp.) jest niejasne, o ile przez ten przedmiot nie rozumie się czegoś, co

²³ Davidson [1991] s. 280 – 297.

²⁴ Ibid., s. 281.

²⁵ Ibid., s. 282.

²⁶ Ibid., s. 283.

²⁷ Kmita [1998] s. 54.

samo składa się z innych jeszcze przedmiotów. Ktoś, kto postanawia zorganizować szafę, byłby zdezorientowany. Na czym polegałoby organizowanie Pacyfiku? – zapewne na wyprostowaniu jego brzegów, przemieszczaniu wysp albo zgładzeniu ryb”²⁸. Także kryterium odróżnienia schematów pojęciowych na podstawie tego, że oba są w dużej mierze prawdziwe, ale nawzajem na siebie nieprzekładalne, zawodzi. Zgodnie bowiem z konwencją T Tarskiego pojęcia prawdy i przekładu są od siebie współzależne – niezależnie od siebie nie rozumiemy ich wcale²⁹.

Wniosek Davidsona z tych rozważań można przedstawić następująco: ponieważ, jak wydaje się relatywistom pojęciowym, jesteśmy szczelnie zamknięci w swoim schemacie pojęciowym, to nie powinniśmy mówić, że jesteśmy szczelnie zamknięci w swoim schemacie pojęciowym, ale stwierdzić, iż idea jakiegokolwiek innego niż nasz schematu pojęciowego jest dla nas całkowicie niezrozumiała (a tym samym niezrozumiała jest również idea *naszego* schematu pojęciowego), i uznać, że wszyscy mamy niezapośredniczony przez żaden schemat kontakt ze światem. „Błędny byłby jednak wniosek, iż pokazaliśmy, jak możliwa jest komunikacja między ludźmi, różniącymi się schematami, bez żadnego neutralnego gruntu, bez wspólnego systemu współrzędnych, które przecież nie istnieją. Nie znaleźliśmy bowiem żadnych podstaw, na których można by stwierdzić, że dwa schematy są różne. Równie nieuzasadnione byłoby też ogłoszenie wspaniałej wieści, że cała ludzkość – a przynajmniej wszyscy użytkownicy języka – posiadają wspólny schemat i ontologię. Jeśli bowiem nie można sensownie powiedzieć, że dwa schematy są różne, to nie można też powiedzieć, że są takie same. [...] Odrzucając dualizm schematu i świata, nie odrzucamy świata, ale przywracamy bezpośredni kontakt ze zwykłymi przedmiotami, których ekstrawagancje decydują o prawdziwości lub fałszywości naszych zdań i opinii”³⁰.

Zanim zaczniemy rozważać kontrargumenty, jakie Putnam przeciwstawia Davidsonowi, musimy zauważyć, że nigdy nie twierdził on, iż istnieją nieprzekładalne w stosunku do siebie schematy pojęciowe. Twierdził tylko, że istnieje wielość schematów pojęciowych, które chociaż są nawzajem przekładalne, to nie dadzą się zredukować do jakiegoś jednego nadrzędnego schematu.

Putnam broni Whorfa i innych przed zarzutami Davidsona. Nie uważa on, żeby sam fakt, iż Whorf mógł przełożyć jakieś pojęcie np. z języka Shawnee na angielski, świadczył o tym, że nie ma różnicy w ich schemacie pojęciowym. Zdaniem Putnama argument Davidsona zakłada, iż przekładane pojęcie istniało w

²⁸ Davidson [1991] s. 290.

²⁹ Ibid., s. 293.

³⁰ Ibid., s. 297.

języku angielskim już *przedtem* zanim Whorf dokonał jego przekładu. W ogóle cała argumentacja zawarta w *O pojęciu schematu pojęciowego* zakłada, że tłumaczenie *pozostawia język, na który tłumaczymy, nie zmieniony*. Oba te założenia są zdaniem Putnama błędne. „Sądzę, że Shawnee posiada «ontologię» wzorów [takim przykładowym pojęciem posługuje się za Whorfem Putnam], której nie ma w (normalnym) angielskim, chociaż oczywiście możemy *dodać* ją do języka angielskiego; i sądzę, że schemat pojęciowy języka angielskiego jest ciągle wzbogacany przez interakcje z innymi językami, tak samo jak przez twórczość naukową czy artystyczną”³¹.

Putnam odrzuca całą Davidsonowską semantykę, pisząc: „Przypuśćmy [...], że zaakceptujemy centralny Davidsonowski dogmat, iż jeśli uważam zdanie w «obcym języku» za znaczące (i twierdzę, że wiem, co ono znaczy), to muszę być zdolny do podania [...] *warunku prawdziwości* dla tego zdania w moim «własnym» języku (takim, który wynika z «teorii znaczenia» zgodnej z «regułami praktyki translacyjnej»). Jeśli mój «własny» język jest językiem Carnapa i przyjmujemy to, że *żaden* «warunek prawdziwości» dla zdania (1) [Istnieje obiekt, który jest częściowo czerwony i częściowo czarny] możliwy do sformułowania w języku Carnapa nie spełnia reguł praktyki translacyjnej lepiej niż zdanie (2) [Istnieje obiekt, który jest czerwony i obiekt, który jest czarny] to zostaniemy zmuszeni do stwierdzenia, że język logika polskiego jest *bezsensowny*. Doszliśmy do radykalnego metafizycznego stwierdzenia rozpoczynając od czegoś, co wyglądało na odrobinę filozofowania w duchu filozofii języka potocznego (z dodatkiem odrobiny semantyki Tarskiego) na temat pojęcia znaczenia!”³².

Jak pamiętamy, dla Davidsona nie jest możliwe, aby ktoś zajął pozycję uprzywilejowaną dla porównywania schematów pojęciowych, porzucając na jakiś czas swój własny³³.

Tymczasem zdaniem Putnama to właśnie jest jeden z jego podstawowych błędów. „Samo założenie, że jest coś takiego jak «własny» język radykalnego interpretatora – *jeden* język, w którym może on podać warunki prawdziwości dla *każdego* zdania w *każdym* języku, który uważa on za zrozumiałe przez siebie – jest tym, co przesądza o konkluzji. Jak długo ktoś obstaje przy takim założeniu, tak długo względność pojęciowa jawi mu się jako niezrozumiała (tak jak w przypadku Davidsona). Ale jeśli ktoś zauważy, że radykalny interpretator może nie mieć żadnego «rodzimego» schematu pojęciowego i że «praktyka translacyjna» może

³¹ Putnam [2004] s. 50.

³² Putnam [1990] s. 103 – 104.

³³ Davidson [1991] s. 282.

być rządzona przez więcej niż jeden zestaw reguł, to wtedy może też zauważyć, iż względność pojęciowa nie znika, kiedy wnikamy w głąb «znaczeń» rozmaitych pojęciowych alternatyw: po prostu odtwarza się na poziomie metajęzykowym!”³⁴.

Pozostaje nam do rozpatrzenia jeszcze jeden zarzut Davidsona, zgodnie z którym pojęcie organizowania treści empirycznej jest niezrozumiałe, o ile przez treść tę rozumie się coś, co wcześniej nie było w żaden sposób zorganizowane. Jak jednak zauważa Robert Kraut, teza dualizmu schematu pojęciowego i treści empirycznej wcale nie musi prowadzić do przeciwstawienia schematowi pojęciowemu jakiegoś całkowicie „bezkształtnego” świata treści empirycznych. Wręcz przeciwnie, lepiej założyć, że treść empiryczna jest już jakoś zorganizowana pojęciowo, a schemat pojęciowy jest niejako jej zorganizowaniem kolejnego stopnia³⁵. Tak więc nieokreśloność treści empirycznej ma charakter jedynie względny w stosunku do danego schematu pojęciowego.

Taki pogląd doskonale zgadza się z ostatnim stanowiskiem Putnama w dziedzinie realizmu – realizmem naturalnym. Zgodnie z nim postrzegamy nie jakieś „reprezentacje” rzeczywistości, których odniesienia do niej samej nie jesteśmy w stanie następnie ustalić, ponieważ nie mamy niezależnego od tychże reprezentacji dostępu do świata, ale po prostu „zewnętrzne” rzeczy, i bardziej ogólnie, aspekty „zewnętrznej” rzeczywistości³⁶.

Rzecz bowiem w tym, że „nie należy traktować widzenia przedmiotu jako czynności złożonej z dwóch części: czysto fizycznego oddziaływania między przedmiotem, promieniami światła i okiem, jako pierwszej części, po której następuje »kognitywne« przetwarzanie w umyśle. Rzecz w całości ma charakter kognitywny; zdarzenia w mózgu, choćby i «rachunkowe», wchodzi w skład moich czynności kognitywnych i percepcyjnych *tylko* dlatego, że jestem stworzeniem, które ma pewnego rodzaju naturalne środowisko i pewną historię indywidualnych i gatunkowych interakcji z tym środowiskiem. Zdarzenia w mózgu nie są ze swojej istoty «kognitywne», tak jak zdarzenia rozgrywające się między telefonem a okiem nie są ze swej istoty «niekognitywne». Jak powiedziałby John Dewey, kognitywne są *wzajemne oddziaływania*”³⁷.

Putnam zauważa także, że „sama idea, iż jest jakiś problem dotyczący tego, w jaki sposób język «zahacza» o świat, opiera się na nieporozumieniu. Obecnie jednak sędzę, że owo nieporozumienie jest dopóty nieuchronne, dopóki pozostaje

³⁴ Putnam [1990] s. 104.

³⁵ Patrz: Kraut [1986].

³⁶ Putnam [1999] s. 10.

³⁷ Putnam [1998c] s. 469.

w mocy model umysłu jako czegoś «wewnątrz» nas³⁸. Podkreśla on również, że „mówiąc, iż percepcja nie wymaga pośredników w umyśle w rodzaju bytów postulowanych przez teorię danych zmysłowych lub jej materialistyczne imitacje, nie twierdzę, że percepcja nie jest czynnością natury pojęciowej. Twierdzę raczej, że owa pojęciowa czynność nie zaczyna się od przybycia «do umysłu» jakiejś poza-pojęciowej danej, którą następnie poddajemy «obróbce»³⁹.

A zatem zgodnie z realizmem naturalnym na skutek procesu percepcji do naszego umysłu przybywałaby jakoś już zorganizowana pojęciowo treść empiryczna, która jednak podlegałaby dalszym etapom organizacji na podstawie naszych schematów pojęciowych.

Chciałbym teraz dokonać pewnej próby podsumowania różnic pomiędzy filozofią Davidsona i Putnama. Na początku pragnę zauważyć, że moim zdaniem od każdej semantyki powinniśmy oczekiwać m. in. wyjaśnienia dwóch podstawowych faktów: po pierwsze naszych komunikacyjnych sukcesów, po drugie zaś komunikacyjnych porażek. Semantyka przedstawiona przez Davidsona w *O pojęciu schematu pojęciowego* wyjaśnia te pierwsze, ale nie te drugie. Jeżeli jest tak, że jedynym zrozumiałym dla mnie pojęciem języka jest mój własny język, to pojęcie języka obcego i choćby w pewnym stopniu niezrozumiałego nie ma żadnego sensu. W związku z tym nie ma także sensu mówienie o uczeniu się obcych języków i o trudnościach z ich przekładem. Teoria Davidsona nie zawiera żadnych środków, za pomocą których mógłbym opisać różnicę pomiędzy osobą znającą tylko język polski, a osobą znającą tylko język angielski, czy też proces uczenia się jakiegoś języka. Istnieje tylko jeden język, czy też może raczej istnieją tylko zasadniczo wspólne dla wszystkich ludzi fizyczne zachowania – akty mówienia. Davidson nie tyle zatem rozwiązuje problem istnienia odmiennych schematów pojęciowych i problem przekładu, co go unieważnia, co jest ściśle związane z „nieobecnością znaczenia” w jego koncepcji. Powoduje to jednak, że jego epistemologia zeksternalizowana w żaden sposób nie potrafi zdać sprawy z ludzkiej subiektywności.

Jak zauważa Kmita, Davidson rozumie semantykę w taki sposób, że nie ma sensu mówić o szukaniu jakiejś rzekomej „właściwej” interpretacji języka obcego⁴⁰ i odkrywaniu, rekonstruowaniu swojej semantyki w tym języku⁴¹. Tymczasem Putnamowskie rozumienie semantyki jest zbliżone do Carnapowskiego. Semantykę rozumie się tutaj zasadniczo jako odpowiednią charakterystykę języka badane-

³⁸ Putnam [1998d] s. 514 – 515.

³⁹ Putnam [1998c] s. 466.

⁴⁰ Kmita [1998] s. 33.

⁴¹ Ibid., s. 72.

go⁴². Putnam, podobnie jak Davidson, nie zaprzecza możliwości przejścia z jednego schematu pojęciowego do drugiego. Możliwość ta istnieje, ponieważ w każdej chwili możemy zbudować metaschemat, który pozwoli nam porównać dowolne wybrane przez nas schematy pojęciowe. Putnam pisze wprost: „Na podstawie takiego schematu zdanie (1) zaczyna mówić nie więcej i nie mniej niż zdanie (2)”⁴³ – co samo w sobie świadczy, jak bardzo chybione są argumenty niektórych jego krytyków oskarżających go o relatywizm. Rzecz w tym, że po dokonaniu procesu przekładu z jednego języka na drugi oba nasze schematy pojęciowe uległy wzbogaceniu w wyniku wzajemnego oddziaływania, tak że inaczej już rozumiemy zarówno zdania języka Carnapa, jak i języka Leśniewskiego.

W przeciwieństwie do Davidsona Putnam nie neguje jednak rzeczywistości istnienia języka obcego. Budowa metaschematu oznacza dokonanie pewnego wysiłku, mniej lub bardziej skutecznego, a zatem zakłada istnienie pierwotnej sytuacji, w której jakiś język jawi mi się jako obcy. Dzięki podjęciu tego wysiłku mogę ten stan rzeczy zmienić, ale kiedy w celu porównania dwóch schematów pojęciowych zbuduję odpowiedni metaschemat, względność pojęciowa odtworzy się na poziomie metajęzyka. Oczywiście znowu mogę dokonać porównania mojego aktualnego schematu pojęciowego z innymi odpowiadającymi mu schematami pojęciowymi budując kolejny metaschemat – względność pojęciowa odtworzy się raz jeszcze, tym razem na wyższym poziomie. Proces ten może przebiegać w nieskończoność. Należy zrozumieć, że nie istnieje jakiś jeden superschemat, który pozwalałby nam na absolutny ogląd całej rzeczywistości – co jest spowodowane tym, iż liczba schematów pojęciowych jest potencjalnie nieskończona, a zatem, jak już zwracałem na to uwagę, nie mamy dostępu do jakiegoś gotowego świata⁴⁴ i błędem jest traktowanie rzeczywistości tak, jakby była ona „jakąś jedną superrzeczą, zamiast zwrócenia uwagi na sposoby, w jakie bezustannie renegocjujemy – i jesteśmy *zmuszani* do renegocjacji – nasze pojęcie rzeczywistości wraz z rozwojem naszego języka i życia”⁴⁵.

Takie rozumienie języka nie skazuje nas na relatywizm. Oznacza ono, że po dokonaniu odpowiedniego wysiłku poznawczego możemy porównać każde dwa dowolne schematy pojęciowe, o charakterze naukowym, moralnym lub innym. Bezustannie możemy rozbudowywać nasz system pojęciowy tak, by coraz głębiej penetrować rzeczywistość. Uwalnia nas ono jednak od iluzji, że kiedykolwiek

⁴² Ibid.

⁴³ Putnam [1990] s. 100.

⁴⁴ Patrz: Putnam [1998a].

⁴⁵ Putnam [1999] s. 9.

zdobędziemy wiedzę, która obejmowałaby wszystko (co to niby ma być „wszystko”), i nie podlegała dalszej weryfikacji.

Putnam, Carnap i ontologia

Jak już zauważyłem powyżej, w swoim rozumieniu semantyki Putnam jest kontynuatorem podejścia Carnapa. Ich filozoficzne pokrewieństwo sięga jednak jeszcze głębiej – Putnam pisze wprost, że Carnap był relatywistą pojęciowym⁴⁶, i moim zdaniem ma rację. We wspomnianym już artykule *Empiryzm, semantyka i ontologia* Carnap rozróżnił tzw. wewnętrzne i zewnętrzne zagadnienia dotyczące istnienia. Z wewnętrznymi zagadnieniami istnienia mamy do czynienia na gruncie pewnego przyjętego już aparatu pojęciowego, kiedy pytamy się w nim o istnienie pewnych rzeczy. Tak więc kiedy jesteśmy fizykami, czyli poruszamy się na terenie przyjętego już aparatu pojęciowego fizyki, na pytanie „czy istnieją elektrony, należy odpowiedzieć: tak, istnieją elektrony. Kiedy jesteśmy matematykami, to wewnątrz aparatu pojęciowego matematyki na pytanie, czy istnieją liczby, należy odpowiedzieć: tak, istnieją⁴⁷. Od tego rodzaju pytań należy odróżnić zewnętrzne zagadnienia istnienia, które podejmujemy poza wszelkim aparatem pojęciowym, a które tak naprawdę dotyczą właśnie wyboru odpowiedniego aparatu pojęciowego. „Być może ci, którzy stawiają pytanie o realność samego świata rzeczy, mają na myśli nie kwestię teoretyczną, jak wydają się sugerować ich sformułowania, lecz kwestię praktycznej decyzji co do struktury języka: musimy dokonać wyboru, czy formy wyrażenń danego schematu pojęciowego mają być odrzucone, czy też zaakceptowane i używane. [...] Jeśli ktoś decyduje się na przyjęcie języka rzeczy, nie ma powodu, aby nie powiedzieć, że uznał on świat rzeczy. Nie można jednak interpretować tego jako przyjęcia *przekonania* o realności świata rzeczy; takiego przekonania, twierdzenia lub założenia nie ma, albowiem nie jest to kwestia teoretyczna. Przyjęcie świata rzeczy nie oznacza nic ponad akceptację pewnej formy języka”⁴⁸. A zatem dla Carnapa przyjęcie języka rzeczy jest kwestią czysto konwencyonalną i nie oznacza akceptacji odrzucanej przez niego jako pozytywisty ontologii.

Jest to koncepcja uderzająco podobna do tej zaproponowanej przez Putnama. Obaj filozofowie uważają, że kwestia „istnienia” posiada swój sens jedynie w ramach określonego aparatu pojęciowego, a w związku z powyższym ontologia jako postulująca pytanie o jakieś bliżej nieokreślone „istnienie” w ogóle nie ma

⁴⁶ Putnam [1990] s. 99.

⁴⁷ Ayer [1997] s. 200 – 201.

⁴⁸ Carnap [2005] s. 15 – 16.

sensu. Moim zdaniem zarówno Carnap jak i Putnam popełniają pewien subtelny błąd, który prowadzi ich do błędnego rozumienia ontologii i jej odrzucenia. Otóż nie rozróżniają oni naszego aktualnego pojęcia rzeczywistości od pojęcia rzeczywistości w ogóle. O ile bowiem jest prawdą, że nie istnieje coś takiego jak rzeczywistość w ogóle, sama w sobie, jakiś superprzedmiot, który miałby być badany przez ontologię, to nie jest prawdą, iż nie dysponujemy w każdej aktualnej chwili pewnym pojęciem rzeczywistości, które ulega ciągłej ewolucji. Inaczej zresztą jaki sens miałyby wezwanie Putnama do zwrócenia uwagi na sposoby w jakie ciągle renegocjujemy „pojęcie rzeczywistości”⁴⁹? I jak mielibyśmy wybierać mniej lub bardziej przydatne z praktycznego punktu widzenia schematy pojęciowe, jeżeli od razu w każdym momencie nie znajdowalibyśmy się w pewnym pierwotnym schemacie pojęciowym?

Szansę na zrozumienie tego fenomenu daje nam realizm naturalny. Przez sam fakt, że postrzegam, jestem od razu osadzony w pewnym schemacie pojęciowym, który jest dla mnie „punktem startowym” do dokonywania kolejnych pojęciowych wyborów. Ten pierwotny schemat określa również mój język naturalny. Putnam pisze, że możemy uznać, iż rzeczą jest np. nieciągły przedmiot złożony z mojego nosa i wieży Eiffla⁵⁰. Jeżeli jednak tak jest, to dlaczego ten przykład jest dla nas taki szokujący (i taki ma być w zamierzeniu Putnama)? Czy nie dlatego, że powiedzenie, iż wieża Eiffla i mój nos są *jednym* przedmiotem, jest złamaniem reguł języka polskiego? Nie sądzę, żebyśmy mieli absolutną wolność w konstruowaniu i przyjmowaniu różnych układów pojęciowych, jak to czasami zdają się sugerować Carnap i Putnam. W rzeczywistości zawsze już tkwimy w pewnym mniej lub bardziej określonym i z reguły niezbyt uświadomionym układzie pojęciowym (takim choćby jak język polski), który w mniejszym lub większym stopniu z góry determinuje możliwość lub niemożliwość danych pojęciowych modyfikacji.

Dlatego uważam, że porzucenie mówienia o „rzeczywistości”, „istnieniu” „przedmiotach”, „substancjach” itd. (to jest porzucenie ontologii) jest dosłownie praktycznie niemożliwe, co zresztą zarówno Carnap jak i Putnam potwierdzają ciągle takimi pojęciami się posługując, i to nie tylko w celach polemicznych. Musimy porzucić nie ontologię, ale jej błędne rozumienie. Musimy zrozumieć, że jej pojęcia nie mają charakteru stałego i monolitycznego, a nasze badania nigdy nie doprowadzą do ustalenia jakiegoś „wiecznego” i niepodlegającego dalszej weryfikacji pojęcia „rzeczywistości” czy „substancji” dokładnie tak samo, jak nie dopro-

⁴⁹ Putnam [1999] s. 9.

⁵⁰ Putnam [1998b] s. 362.

wadzą do ustalenia takiego pojęcia „drzewa” czy „cząstki elementarnej”. Możemy posługiwać się pojęciem istnienia tak samo, jak pojęciami analityczności i syntetyczności, jeżeli zgodnie z zaleceniami Putnama porzucimy niepotrzebnie wiązaną z nimi wszystkimi fałszywą metafizykę „aprioryczności” czy „niekorygowalności”. W takim ujęciu uprawianie ontologii jawi się jako forma aktywności nie różniąca się zasadniczo od uprawiania nauk szczegółowych – granica pomiędzy nią a nimi będzie zresztą płynna. Przynajmniej w tym jednym punkcie rację ma nie Putnam, ale Quine, który pisał: „Zadanie filozofa różni się od innych przedsięwzięć w szczegółach, nie jest to jednak tak drastyczna różnica, jak przypuszczają ludzie wyobrażający sobie, że filozof zajmuje punkt widzenia na zewnątrz schematu pojęciowego, za który bierze odpowiedzialność. Nie ma żadnego takiego kosmicznego wygnania. Filozof nie może badać i modyfikować fundamentalnego, pojęciowego schematu nauki i zdrowego rozsądku bez dysponowania jakimś schematem pojęciowym, tym samym lub innym, w równym stopniu wymagającym filozoficznego zbadania, w ramach którego mógłby pracować. Może on badać i udoskonalać system od wewnątrz, powoływać się na niesprzeczność i prostotę – na tym jednak w ogólnym przypadku polega metoda teoretyka. Może zastosować wejście na poziom semantyczny, ten sam manewr może jednak wykonać naukowiec. Jeśli zaś badacz zajmujący się nauką musi na swój odległy sposób zachowywać ewentualne związki z pozawerbalnymi bodźcami, to w jeszcze odleglejszy sposób musi to również robić filozof”⁵¹.

Zakończenie

Zgodnie z doktryną względności pojęciowej ludzka subiektywność nie jest czymś, co możemy zaniedbać w naszym opisie świata, bowiem jest on nam zawsze dany z pewnego określonego punktu widzenia, poprzez pewien określony schemat pojęciowy. Nie istnieje jakiś świat w ogóle, co wiąże się z tym, że nie istnieje jakiś rzekomy Boski Punkt Widzenia, z którego miałby on być widoczny. W ogóle nie rozumiemy czym miałby być taki świat. W związku z powyższym ontologia rozumiana jako nauka ustalająca wieczne prawdy na temat „tego, co istnieje”, „świata”, „rzeczywistości”, klasyfikacji „substancji” czy „rodzajów naturalnych” musi zostać odrzucona. Wraz z ciągłą zmianą punktu widzenia, jaki zajmujemy, zmienia się także nasze pojęcie rzeczywistości i inne pojęcia z nim związane, które jesteśmy zmuszeni bezustannie renegocjować.

Jak jednak zauważyłem już powyżej, jeżeli renegocjujemy pojęcie rzeczywistości, to znaczy, że ciągle go używamy. Nie potrafimy przestać używać pojęć o

⁵¹ Quine [1999] s. 312.

charakterze ontologicznym, od razu umieszczających nas w pewnym z góry danym „świecie”, i jak czasami sugeruje to Putnam i Carnap, w sposób zupełnie dowolny wybierać odpowiadający nam schemat pojęciowy (to ciekawe, że ten sam błąd popełnia również Quine). Oznaczałoby to, że pierwotnie znajdujemy się w pewnej pojęciowej pustce, a wtedy nasza teoria podpadałaby pod zarzut Davidsona, zgodnie z którym nie ma sensu mówić o przeciwstawieniu schematu pojęciowego jakiejś zupełnie „bezszałtnej” treści empirycznej. Moim zdaniem Putnam nie wyprowadził wszystkich konsekwencji z realizmu naturalnego, zgodnie z którym w wyniku samego procesu percepcji zawsze znajdujemy się już w pewnym pierwotnym schemacie pojęciowym, umożliwiającym dokonanie dalszych pojęciowych wyborów. Wszystko to prowadzi do wniosku, że uprawianie ontologii jest nie tylko działalnością sensowną, ale i po prostu nieuniknioną w przypadku każdego myślącego człowieka. Kategoryzowanie rzeczywistości jest nieodłączną częścią życia. Jak już pisałem, nie należy odrzucać ontologii, tylko pozbyć się iluzji, że odkrywa ona jakieś wieczne i niekorygowalne prawdy. Postulat ten jednak nie dotyczy tylko tej jednej dyscypliny naukowej.

Bibliografia

- Ayer [1997] – A. J. Ayer, *Filozofia w XX wieku*, tłum. B. Chwedeńczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.
- Carnap [2005] – R. Carnap, *Empiryzm, semantyka i ontologia*, tłum. A. Koterski, [w:] R. Carnap, *Empiryzm. Semantyka. Ontologia*, tłum. A. Koterski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 11 – 40.
- Davidson [1991] – D. Davidson, *O pojęciu schematu pojęciowego*, tłum. Jarosław Gryz, [w:] *Empiryzm współczesny*, red. B. Stanosz, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1991, s. 280 – 297.
- Diamond [1991] – C. Diamond, *The Realistic Spirit*, MIT Press, Cambridge 1991.
- Kmita [1998] – J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem? Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1998.
- Kraut [1986] – R. Kraut, *The Third Dogma*, [w:] E. Le Pore (Ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Basil Blackwell, New York 1986, s. 398 – 416.
- Putnam [1990] – H. Putnam, *Truth and Convention*, [w:] H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1990, s. 96 – 104.
- Putnam [1998a] – H. Putnam, *Dlaczego świat nie jest wyrobem gotowym*, tłum. A. Grobler, [w:] H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 225 – 262.

- Putnam [1998b] – H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu*, tłum. A. Grobler, [w:] H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 325 – 429.
- Putnam [1998c] – H. Putnam, *Realizm bez absolutów*, tłum. A. Grobler, [w:] H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 451 – 473.
- Putnam [1998d] – H. Putnam, *Odpowiedź Gary’emu Ebbsowi*, tłum. A. Grobler, [w:] H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 497 – 517.
- Putnam [1999] – H. Putnam, *Sense, nonsense, and the senses: an inquiry into the powers of the human mind*, [w:] H. Putnam, *The threefold cord: mind, body and world*, Columbia University Press, New York 1999, s. 1 – 70.
- Putnam [2004] – H. Putnam, *Ethics without ontology*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2004.
- Quine [1999] – W. V. O. Quine, *Słowo i przedmiot*, tłum. Cezary Cieśliński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
- Wittgenstein [1993] – L. Wittgenstein, *O pewności*, tłum. M. Sady i W. Sady, Fundacja Aletheia, Warszawa 1993.