

Antropocentryczna wykładnia realizmu wewnętrznego

Marek Świąch

Tworzenie świata (*worldmaking*) a realizm

Sposób, w jaki rozstrzyga się kwestię zależności świata zewnętrznego od poznającego podmiotu, stanowi zazwyczaj znak rozpoznawczy realizmu bądź idealizmu (*resp.* realizmu-antyrealizmu)¹. Klasyczny realista uważa, że relacja, w jakiej byt człowieka pozostaje do świata zewnętrznego, nie ma wpływu na to, czym ten świat jest sam w sobie. Poznający podmiot nic do niego nie wnosi oprócz efemerycznej własności bycia przedmiotem świadomości. Realista wewnętrzny twierdzi natomiast, że sama rzeczywistość pod względem swej struktury przedmiotowej oraz posiadanych własności zależy od przyjmowanych przez nas schematów pojęciowych czy też takiego, a nie innego sposobu użycia języka. Podobne przekonanie o tworzeniu świata przez świadome podmioty jest jednak podzielane przez idealistę. Co zatem różni tych dwóch? Zadaniem naszym, między innymi pozostanie uczynić tę różnicę bardziej zrozumiałą. Ale tym, czemu poświęcimy największą część uwagi, będzie przyjmowana w realizmie wewnętrznym fundamentalna teza o istnieniu bezpośredniej więzi, która łączy umysł ze światem zewnętrznym². Akceptując ją w całości twierdzimy jednak, że dla przyznania większej roli samemu światu realnemu w procesie jego konstytucji, a także dla lepszego zrozumienia z perspektywy stanowiska Putnama, na czym właściwie polegać ma wiedza o otaczającej rzeczywistości, tezę tę trzeba dodatkowo wzmocnić. Aby dokonać zapowiedzianej transformacji,

¹ Jak słusznie dowodzi S. Judycki współczesna opozycja realizm-antyrealizm nie jest repliką dawniejszej opozycji realizm-idealizm, aczkolwiek musimy przyznać, że w aspekcie ontologiczno-epistemologicznym istnieje zauważalny paralelizm. Por. Judycki [2001] s. 117-128. W niniejszym tekście abstrahujemy od semantycznej płaszczyzny tego sporu, gdyż rozpatrywany niżej przez nas problem nie wiąże się bezpośrednio ze skomplikowaną nieraz argumentacją spierających się na tej płaszczyźnie stron.

² Putnam [1981] s. 11.

posłużymy się pewnymi ideami, które w swojej oryginalnej filozoficznej koncepcji antropocentrycznego materializmu przedstawił Joseph. S. Catalano³.

Przeświadczenie o istnieniu nierozzerwalnej całości, obejmującej w sobie umysł i świat, przybiera u Putnama swoistą postać. Relacja, która te dwa elementy tak ściśle spaja ze sobą, najlepiej chyba wyrażona została w koncepcji względności pojęciowej⁴. Zachodzić ma ona bowiem pomiędzy przyjętymi przez nas schematami pojęciowymi, sposobami kategoryzowania świata a ich obiektywnymi odpowiednikami, czyli już ukonstytuowanymi różnymi modelami tego samego świata. Gdybyśmy chcieli to ująć trochę inaczej, powiedzielibyśmy za autorem *Wielu twarzy realizmu*, który znalazł się pod znacznym wpływem drugiego Wittgensteina, iż świat artykułuje się w relacji do naszej praktyki posługiwania się językiem.

Ponieważ względność pojęciową często w nieuzasadniony sposób myli się z radykalnym relatywizmem poznawczym – zapominając, że relatywność to nie to samo, co relatywizm – celowym będzie poczynienie pewnych rozróżnień. Ogólnie patrząc, stanowisko relatywistyczne w filozofii znajduje ciągle swoich gorących zwolenników i to od samego początku jej dziejów. Spotyka się też zazwyczaj od razu ze stanowczą repliką ze strony oponentów. W starożytności twierdzenia sofistów stały się, jak wiemy, wielkim wyzwaniem dla Platona. W wielu swoich pismach Putnam daje jednak wyraźnie do zrozumienia, że relatywizmu pojęciowego, którego on broni, nie powinniśmy się obawiać, gdyż pogląd ten nie

³ Catalano [2000] s. 1-13.

⁴ Putnam wprowadził ostatnio do swojej doktryny względności pojęciowej kilka uściśleń terminologicznych. „Względność pojęciowa” (*conceptual relativity*) ma być szczególnym przypadkiem szerszego zjawiska, jakim jest „pluralizm pojęciowy” (*conceptual pluralism*). Zależność logiczna między nimi pozostaje więc taka, że podczas gdy to pierwsze zjawisko zakłada drugie, to odwrotność nie zachodzi. O względności pojęciowej w rozumieniu Putnama z *Ethics without Ontology* będziemy mówili zatem tylko w przypadku alternatywnych opisów, które są równoważne poznawczo (np. opis w logice Carnapa albo w logice Leśniewskiego). Natomiast opisów rzeczywistości w języku fizyki (pól i cząsteczek) oraz w języku zwykłych przedmiotów, takich jak: stoły, krzesła i lampy nie można traktować jako poznawczo równoważnych, ponieważ pierwszy zawiera sporą część informacji, której nie da się wyrazić w języku drugiego. Niemniej jednak, żaden z nich nie pretenduje, zdaniem Putnama, do bycia bardziej fundamentalnym czy uniwersalnym opisem świata. Putnam [2004] s. 48-49. W naszej pracy będziemy używać wyrażenia „względność pojęciowa” w szerszym Putnamowskim znaczeniu pluralizmu pojęciowego. Wybór taki podyktowany został przyjętymi wcześniej przez nas założeniami, a także faktem, że większa część pism Putnama nie zawiera wspomnianego wyżej rozróżnienia pojęciowego.

ma nic wspólnego z postmodernistyczną wizją oraz wynikającą z niej zasadą „nieodpowiedzialnego traktowania rzeczywistości”. Nie daje się nawet sprowadzić do w jakimś sensie pokrewnej, lecz już bardziej złowieszczo przedstawiającej się koncepcji „tworzenia światów” głoszonej przez Nelsona Goodmana⁵.

Relatywizm w gruncie rzeczy jest pewną hybrydą epistemologiczno-ontologiczną i w ogólności oznaczać może, albo że (i) sama rzeczywistość jest względna albo że (ii) świat jest upostaciowiony jakoś w sobie, ale jego poznanie, przynajmniej przez podmioty ludzkie, pozostaje względne, gdyż zależy ono od rozmaitych czynników, takich jak: aparat poznawczy człowieka, kultura, historia, język, itp.

„Względność pojęciowa” u Putnama dryfuje raczej w kierunku pierwszej, ontologicznej wersji, ponieważ w zgodzie z tym, co on sam twierdzi, to jakim jest świat, wydaje się być w dużej mierze uzależnione od naszych ujęć poznawczych, czy też języka, którym się posługujemy. Nasza aktywność życiowa i poznawcza sprawia, że sam świat staje się względny, a nie jego poznanie. Ono samo, wręcz przeciwnie, pozostaje właśnie jakoś „absolutnie” ważne i obowiązujące w danym schemacie pojęciowym, w jakim ten świat ujmujemy. Słowo „relatywny” w odniesieniu do Putnamowskiej tezy o względności nie jest opozycją słowa „absolutny”, przynajmniej gdy idzie o ocenę wartości rezultatów poznania, dlatego pozbawione jest całego pejoratywnego odcienia. Jego rozumienie względności różni się też zasadniczo od relatywizmu, jaki powszechnie przypisuje się np. Rorty’emu.

Taki realizm pragmatyczny wraz z doktryną względności pojęciowej można by w pewnym sensie nazwać relacjonizmem czy perspektywizmem⁶. Co takiego w poglądach Putnama zezwala na powyższą interpretację? Po pierwsze jest to zgoda na jedność świata, który niekoniecznie musi być opisywany przy

⁵ Por. Putnam [1992] s. 115-120.

⁶ Dla właściwszego ujęcia stosunku umysł-świat, zamiast mówić o perspektywizmie, sugerującym kontemplatywną postawę wobec rzeczywistości, Putnam być może wolałby, aby w tym kontekście użyć za Deweyem słowa „transakcjonizm”, które jednoznacznie eksponuje pragmatyczne podejście. Por. Putnam [1999] s. 159.

pomocy spójnych i redukowalnych do siebie języków, po drugie – przekonanie, iż rzeczywistość odpowiada jednoznacznie na przyjęty przez użytkowników języka sposób jej pojęciowej kategoryzacji, czyniąc zdania prawdziwymi lub fałszywymi niezależnie od zgody społecznej, życzliwości czy solidarności. Twierdzenie Putnama o jedności rzeczywistości wspiera jego realizm, gdyż wiąże się blisko z przyjęciem jakiegoś elementu „faktyczności”, stale obecnego w każdym sposobie językowej artykulacji rzeczywistości. Ponadto jedność ta ma łączyć w sobie wszystkie perspektywy, jakie użycie języka pozwala zająć wobec świata i w konsekwencji tego wszystkie możliwe jego modele nie stanowią np. kolażu rozsypanych światów Goodmanowskich, ale spaja je odniesienie do tego samego, czegoś identycznego. To wszystko co prawda pozwala, by oddalić zarzut relatywizmu, ale czy wystarcza, by ugruntować realizm?

Rola ciała ludzkiego w procesie konstytucji

Otóż stanowisko realizmu wewnętrznego stwarza pewne kłopoty. Putnam odrzuca istnienie niepoznawalnych Kantowskich „rzeczy samych w sobie”, a pytanie o to, jak wyglądałby świat, gdyby nie istniał żaden poznający umysł, uważa za pozbawione sensu⁷. Jest tak dlatego, ponieważ zawsze mamy do czynienia z pewnym pojęciowym, językowym schematem, w którym ujmujemy rzeczywistość i nie ma świata neutralnego, a więc wolnego od jakiegokolwiek opisu. Jednakże, jeśli poznawany świat traktować jako istniejący jedynie w relacji do naszego sposobu użycia języka, zawsze powstaje, wbrew temu co sądzi Putnam, uzasadnione pytanie, jak wyglądają drzewa, gwiazdy, kamienie, stoły niezależnie od ich pojęciowego opisu? Problem leży zatem w tym, czy sam język ma w sobie na tyle mocy sprawczej, aby dokonać rzeczywistej, tzn. obiektywnej artykulacji świata? Podobne zresztą pytania można kierować także w stosunku do transcendentalnej fenomenologii Husserla: czy sama świadomość, choćby była nawet transcendentalna, ma faktyczną sprawczość ukonstytuowania sensu, który byłby identyczny z realnym bytem? Dlatego też w odniesieniu do koncepcji Putnama mamy następujący dylemat. Jeśli aktywność i ingerencja

⁷ Por. np. Putnam [1998] s. 364.

języka lub świadomości w zewnętrzną rzeczywistość jest tak słaba, że pozwala tylko na projektowanie pewnych struktur znaczących na pozabawiony ich, przypominający pierwotną materię, świat, to mamy wówczas pewne idealistyczne i subiektywistyczne rozstrzygnięcie zagadnienia bytu i poznania, na które Putnam (ani Husserl zresztą też) się nie godzi. Całkiem na miejscu w tej sytuacji pozostaje jednak pytanie o rzeczy same w sobie, niezależne w swym istnieniu od kategorii językowych czy sensów *a priori*.

Jeśli mianowicie dopuścimy drugą możliwość, czyli występowanie silnej ingerencji języka i świadomości w strukturę świata, czymś zupełnie niepojętym wyda się, jak „immaterialne” rzeczy, takie jak język i reguły jego użycia lub też intencjonalna świadomość, są w stanie ukonstytuować realny świat w sensie mocnym, tzn. w taki sposób, aby samo pytanie o rzeczy same w sobie pozbawić sensu. Ale nawet gdybyśmy zaakceptowali owe tajemnicze moce języka czy umysłu, to wtedy pozostaje jeszcze pytanie, jak wykazać, na czym polega różnica pomiędzy tworzeniem przedmiotów *sensu stricte* (np. lepienie glinianego dzbanka) a tworzeniem świata nazywanym też konstytucją (*worldmaking*)⁸.

Wydaje się, że jest pewne wyjście z owego dylematu, to znaczy, że można zachować relacyjność świata wobec umysłu, odrzucając tym samym krytykowany przez Putnana realizm tradycyjny (metafizyczny „realizm przez duże R”) i nie popaść we wspomniane trudności. Stanie się tak, jeżeli relację świat-umysł czy świat-język wzmocnimy ontologicznie, to znaczy, jeżeli relacja intencjonalna czy nasza praktyka językowa w świecie, zostanie podparta podstawową ontologiczną relacją łączącą świadome ludzkie ciało (*fleshy body*) z materią znajdującą się na zewnątrz niego. Proponowane tutaj rozwiązanie, służące ugruntowaniu „zdroworozsądkowego” realizmu Putnana w oparciu o antropocentryczny materializm J. S. Catalano, nie uwalnia nas jednak od pewnych kosztów. Albowiem wymagać będzie pewnej modyfikacji neopragmatycznego stanowiska w stopniu naruszającym niektóre jego tezy. Samo również nie jest wolne od własnych założeń i specyficznej filozoficznej perspektywy.

⁸ Por. Cox [2001] s. 107-116.

Perspektywa antropocentryczna

Antropocentryczny realizm⁹ będący nieredukcyjnym materializmem, głosi, że świat istnieje taki, jak istnieje, z drzewami, kolorami, gwiazdami, dźwiękami i zapachami, dlatego że nasze ciała istnieją w ten sposób właśnie, a nie inny, a więc z oczami i uszami tak, a nie inaczej uformowanymi¹⁰. Innymi słowy, z racji pozostawania w relacji do naszego tak, a nie inaczej wyposażonego ciała, otaczający świat materialny uzyskuje pewne jakości niesprowadzalne do mechanicznych ilościowych własności materii. Istotne tutaj jest to, że relacja typu materia (świat) – materia (ciało) jest pierwotna w stosunku do wszelkiej pojawiającej się świadomości, a także praktyki językowej. Nie znaczy to jednak, że inne typy relacji, np. intencjonalną czy interesującą nas tutaj bardziej: relację zależności świata od praktyki użycia języka, odrzuca się jako nic nieznaczące w procesie tworzenia (*worldmaking*). Te ostatnie, odpowiedzialne za konstytucję na wyższych piętrach, zawsze nadbudowane są nad tą fundamentalną relacją materii do ciała ludzkiego. W rzeczywistości podobne podejście oznacza całkowity prymat dla świata zdrowego rozsądku, gdyż wszystkie jakości fenomenalne oraz takie przedmioty naturalne, jak: drzewa, stoły, gwiazdy będą konstytuowały się częściowo niezależnie od języka i świadomości, w ontologicznej wewnętrznej relacji ciała do materii. Co więcej, stanowiąc bazę ontologiczną przedmioty te determinować będą w znacznym stopniu dalsze poziomy czy etapy konstytucji już bardziej teoretycznej, rozwijającej się w historycznym procesie doskonalenia się praktyki posługiwania się narzędziami językowymi przez ludzi.

Dobrze widać jak konstytuowanie się świata materialnego poprzez wchodzenie w relację z ciałem człowieka można odczarować i uczynić bardziej zrozumiałym, pozostając przy tym realistą w sensie mocniejszym, choć nie w

⁹ W zależności, który z dwóch aspektów zajmowanego przez Catalano stanowiska chcemy uwypuklić, posługujemy się albo określeniem „antropocentryczny realizm”, albo „antropocentryczny materializm”. Zgodnie z wielowiekową praktyką filozoficznego użycia słów realizm i materializm, autorowi *Thinking Matter* w pierwszym określeniu chodzi zapewne o niezależność istnienia świata od świadomości, w drugim o rodzaj jego tworzywa. Natomiast przymiotnik „antropocentryczny” modyfikuje sens sąsiadujących z nim terminów w sposób, który zostanie w naszym tekście jeszcze wyjaśniony.

¹⁰ Aby uwydatnić „czystą” cielesność i materialność drugiego członu branej pod uwagę relacji, nie mówi się tutaj o z m y s ł a c h wzroku, słuchu, smaku, itp., ale po prostu o ciele (*fleshy body*).

tradycyjnym znaczeniu tego słowa. Wystarczy przyjąć proste, ontologiczne założenie o istnieniu relacji wewnętrznych, które będą jakościowo określały wchodzące w nie elementy, w naszym przypadku będą nimi: ciało i otaczająca je materia. Nie jest to trudne do zaakceptowania, gdyż podobne relacje znamy z życia codziennego; na przykład można być bratem tylko w relacji do swojego brata lub siostry, kapelusz istnieje w relacji do ludzkiej głowy. Zróżnicowanie w ciebie i aparacie poznawczym człowieka powoduje, że w świecie zewnętrznym spośród potencjalnie nieskończonej liczby aspektów zostają uwypuklone i wyróżnione tylko te właśnie, a nie inne aspekty¹¹.

Czy uzasadnione jest w takim razie pytanie o naturę rzeczy takich, jakimi są one same w sobie, poza ich relacją do ciała ludzkiego? Wydaje się, że w tym momencie pytanie to zablokowane zostanie tutaj całkowicie lub przynajmniej częściowo. Na przykład, po co pytać, czy ta mrówka, którą widzimy teraz na ziemi, sama w sobie jest duża czy mała? Ponadto uwypuklenie pewnych aspektów świata materialnego, tworzącego więź z naszym ciałem, nie oznacza, że istnieją inne ukryte gdzieś przed nami aspekty posiadane przez rzeczy same w sobie. Albowiem każdą postać lub strukturę, jaką przyjmuje otaczająca materia, przyjmuje ona w zależności od relacji wewnętrznej, w jaką wchodzi z bogato organicznie zróżnicowanym ciałem człowieka. Gdybyśmy nie posiadali oczu, świat nie miałby kolorów, ponieważ kolor, będący jakością fenomenalną, konstytuuje się wyłącznie w relacji do oka ludzkiego zdolnego go postrzegać¹². Co więcej, kolory, dźwięki, zapachy itp. istnieją nie w naszych głowach jako *qualia*, lecz jako ukonstytuowane jakości fenomenalne w zewnętrznej materii. Jakkolwiek proces tworzenia czy konstytucji tych jakości jest częściowo zbieżny z naszym ich poznawaniem, to nie jest identyczny. Innymi słowy, kolory i dźwięki (nie chodzi o fale i kwanty) istnieją w świecie niezależnie od tego, czy ktokolwiek w danym momencie je postrzega, niemniej ich byt zależy od tego, czy istnieją ciała

¹¹ Por. Catalano [2000] s. 54.

¹² Podobnie jak Catalano abstrahujemy tutaj od cielesności zwierzęcej, mniej znanej nam niż nasze własne ciała. W tym przypadku jesteśmy pozbawieni nie tylko punktu widzenia pierwszej osoby, ale i gatunkowej perspektywy; używając zwrotu T. Nagła powiedzielibyśmy, że nie wiemy, „jak być nietoperzem”.

wyposażone w oczy i uszy (teza mocna realizmu antropocentrycznego, ale nie każdego realizmu klasycznego). Posłużmy się jeszcze raz porównaniem pochodzącym od Catalano. Kapelusze zostały ukonstytuowane w relacji do ludzkiej głowy i nie przestają nim być, gdy wiszą na wieszaku. Można by słusznie wtrącić czy zaproponować, że zostały one przede wszystkim uszyte na ludzką głowę i w tym sensie bardziej stworzone niż ukonstytuowane.

Dotykamy tutaj ważnej kwestii, podniesionej skądinąd przez Damiana Coxa, o braku w repertuarze antyrealisty jakichkolwiek słownych narzędzi pozwalających odróżnić tworzenie świata w sensie tworzenia artefaktów od tworzenia w znaczeniu np. „budowania” konstelacji gwiazd na rzeczywistym niebie¹³. Realista tradycyjny może odwołać się do pojęcia wewnętrznych własności rzeczy, które w procesie tworzenia w zwykłym sensie, jak w przypadku lepienia glinianego naczynia, ulegają zmianie, podczas gdy w procesie konstytucji (*worldmaking*) pozostają niezmiennione. Putnam, jak powszechnie wiadomo, odrzuca jednak podział własności na wewnętrzne i te tylko projektowane przez język czy umysł, uważa, że wszystko jest „prześięknięte intencjonalnością”, dlatego też w związku z tym musi znaleźć się w kłopotliwym położeniu.

Jak zatem, po przyjęciu głoszonej przez Catalano ontologicznej relacji: otaczająca materia - cielesny organizm człowieka, można by próbować wybrnąć z tej patowej sytuacji? Przede wszystkim na gruncie antropocentrycznego materializmu zachodzi zasadnicza różnica pomiędzy postrzeganiem Wielkiego Wozu a postrzeganiem zielonego drzewa. Nie jest też tak, jak chciałby Putnam, że istnieje zupełna dowolność w „meblowaniu świata”. Wiadomo na przykład, że w zgodzie z koncepcją względności pojęciowej po przyjęciu pewnego wygodnego schematu pojęciowego istniałoby moje i twoje ciało, ale w innym schemacie moglibyśmy mieć do czynienia z dosyć dziwnym, upiornym przedmiotem, złożonym powiedzmy z mojego nosa i twojego lewego ucha¹⁴.

¹³ Cox [2001] s. 107-116.

¹⁴ Por. Putnam [1994] s. 8. Z drugiej strony Putnam dystansuje się od argumentacji Quine'a o niezdeterminowaniu odniesienia: „posługując się wyrazem »Mruczek« możemy odnosić go do Mruczka, a nie do całego kosmosu minus Mruczek, ponieważ, bądź co bądź, widzimy kota, możemy go pogłaskać itd., natomiast nie widzimy ani nie możemy pogłaskać całego kosmosu pomniejszonego o Mruczka”. Putnam [1998] s. 461-462.

Według materializmu Catalano na bazowym poziomie relacji, obejmującym więź materii z ciałem ludzkim, jakości i istoty przedmiotów konstytuują się częściowo niezależnie od naszych świadomych intencji i praktyk językowych, niemniej jednak postrzegajacemu organizmowi są jakoś dane, przy czym jawią się wtedy jako relatywnie niezmiennie. Nie znaczy to, że są absolutne, albowiem istoty nie istnieją inaczej jak w relacji do ciał. Bez naszych cielesnych organizmów nie byłoby ani gwiazd, ani drzew, twierdzi Catalano¹⁵.

Inaczej niż tradycyjny realista, zwolennik relacyjnego materializmu antropocentrycznego wyjaśnienia różnicy pomiędzy intencjonalnym konstruowaniem Wielkiej Niedźwiedzicy na gwieździstym niebie a lepieniem glinianego garnka szukałby nie w ukrytych wewnętrznych własnościach rzeczy – tak samo przecież konstytuowanych w relacji, tyle że nie do naszego ciała, co w relacji do teoretycznych konstrukcji i narzędzi naukowych – ale odwołałby się wprost do zewnętrznych fenomenalnych jakości i przedmiotów naturalnych jako tych najbardziej konkretnych i ontologicznie ugruntowanych. Tworzenie jako działalność praktyczna, np. lepienie naczynia z gliny, jest w przeważającej części oparte na wzajemnych fundamentalnych relacjach zachodzących pomiędzy jednym „kawałkiem materii”, jakim jest ciało człowieka, a drugim kawałkiem, który wskutek praktycznego oddziaływania zmienia się w artefakt.

Naszkiecowane podejście, jak łatwo zauważyć, prowadzi do pewnej przykrej konsekwencji, to jest konieczności uznania niektórych natur czy jakości istniejących w świecie jako raz na zawsze nam danych i nieuteoretyzowanych. Podobne poglądy znalazły w filozofii dobitne określenie jako „mit danych”¹⁶. Catalano jednak w sposób odważny i prowokujący twierdzi, że samo to przeświadczenie o „micie danych” stało się już pewnym mitem i w związku z tym wymaga rewizji. Oczywiście trudno byłoby nam w praktyce pokazać, co stanowi czyste *datum* w postrzeżeniu np. koloru czerwonego, a co zależy wyłącznie od

¹⁵ Catalano [2000] s. 66.

¹⁶ Nazwa nadana przez W. Sellarsa pewnemu zespołowi przekonań, z których kluczowe znaczenie ma pogląd, że cała wiedza empiryczna opiera się na fundamencie poznania zmysłowego oraz że pierwszą w sensie logicznym i epistemologicznym cechą doświadczenia pozostaje „uprzywilejowany dostęp” do własnych stanów mentalnych. Sellars [1991].

teoretycznej interpretacji, jednakże, jak twierdzi autor, z z a s a d y jest to możliwe. Albowiem interpretowanie ma swoje granice; np. koloru trawy nigdy nie da się zinterpretować jako dźwięku uderzenia pioruna, dlatego że dzięki takiej, a nie innej budowie naszych oczu i uszu kolor zawsze będzie niczym więcej jak tylko kolorem, a dźwięk dźwiękiem. W tym kontekście fundamentalizm epistemologiczny, zgodnie z którym zakłada się możliwość ugruntowania wiedzy w oparciu o tego typu dane, okazuje się być tylko pewną fikcją, niewykonalnym projektem albo pobożnym życzeniem, a nie z góry błędnym stanowiskiem.

Jak uzgodnić realizm wewnętrzny z antropocentryzmem materialistycznym?

Słynny artykuł Putnama *Znaczenie wyrazu „znaczenie”* rodzi uzasadnione pytanie, jak rozumieć kryjący się za nim esencjalizm? Jakiego rodzaju istoty istnieją w świecie i czy zawsze konstytuują się tylko w relacji do naszych intencji? Te i podobne wątpliwości Putnam próbuje w nas rozwiać w następującej replice:

Można mi jednak wypomnieć, że i ja sam gdzie indziej mówiłem o „istotnych własnościach”. Mówiłem, że są możliwe światy [...], w których pewien płyn różny od H₂O smakuje tak, jak woda [...], wypełnia rzeki i jeziora itd., ale nie ma możliwego świata, w którym woda nie jest H₂O. Z chwilą, kiedy odkryliśmy, czym jest woda w świecie rzeczywistym, odkryliśmy jej naturę: czyż nie jest to esencjalizm?

To jest swojego rodzaju esencjalizm, lecz nie taki, który może coś pomóc materialistom, twierdziłem bowiem, że od dawna było naszą intencją, by za „wodę” uważać tylko taki płyn, który ma taki sam skład chemiczny jak wzorcowe próbki wody (lub ich większość). Twierdzę, że było to naszą intencją, nawet zanim poznaliśmy ostateczny skład chemiczny wody. [...] Niemniej „istota” wody w tym sensie jest wytworem naszego sposobu posługiwania się tym słowem, naszych intencji co do jego odniesienia przedmiotowego: tego rodzaju istota nie jest „wpisana w świat”¹⁷.

Widzimy raz jeszcze, że Putnam odrzuca istnienie jakichkolwiek wewnętrznych natur czy struktur niezależnych od intencji i użycia języka. Nie ma „gotowego”

¹⁷ Putnam [1998] s. 250-251.

(*made-ready*) raz na zawsze ustalonego świata z własnościami i przedmiotami, który czekałby jedynie na swe odkrycie. Nasza wiedza jest równocześnie tworzeniem, „meblowaniem” świata oraz poznawaniem go. Czymże jest owa intencja z powyższego cytatu, w relacji do której jedynie możemy mówić o istocie wody? Wydaje się, że jest to intencja odnoszenia się do czegoś, co ma taki sam skład chemiczny albo ostateczną budowę, jak wskazane i nazwane „wodą” paradygmatyczne przykłady wody. A zatem nie jest tak, że nasza intencja od razu musi *explicite* nadawać jakiemuś kawałkowi materii sens chemicznej struktury H₂O, żeby móc odnosić się do niego w sposób jednoznaczny, ponieważ możemy nawet dokładnie nie znać jeszcze jego struktury a mimo to zachować identyczność odniesienia. Moglibyśmy też nigdy nie mieć takiej intencji. Nie interesowałaby nas wewnętrzna struktura wody i wtedy też nic takiego, jak H₂O nie istniałoby w przyrodzie. Powstaje jednak pytanie, czy, zakładając wcześniej u nas taką intencję odnoszenia się do tego samego, mogłoby być tak, że nigdy byśmy nie odkryli składu chemicznego wody. Istniałaby wówczas woda jako H₂O? Jeżeli tak, to w relacji do czyich intencji? W tym momencie relacjonizm Putnama wydaje się nieco chwiać.

Skoro twierdzi się, że nazwa rodzajowa „woda” odnosi się do H₂O, bez względu na to, czy znana nam jest struktura wody, czy nie, można to rozumieć w ten sposób, że na zasadzie społecznego podziału pracy językowej rozciągniętego na pokolenia, wiedza ekspertów w przyszłości zadecyduje o referencji tej nazwy. Ale powtórzmy raz jeszcze nasze pytanie: jeżeli nikt nigdy nie odkryłby składu chemicznego wody, w jakim sensie H₂O istniałoby w świecie? Z niektórych sformułowań Putnama wynika, że powinniśmy sądzić, iż istniałby wówczas pewien fakt dla nas nigdy nie znany. Czy zatem nie jest to wniosek niszczycielski dla realizmu wewnętrznego? Tak uważa Catalano, ale wydaje się, że stawia on do końca nie w pełni sprawiedliwy zarzut¹⁸.

¹⁸ Putnam pisze: „Możemy i powinniśmy stanowczo twierdzić, że są pewne fakty do wykrycia, a nie do ustanowienia przez nas”. Putnam [1998] s. 363. Gdzie indziej mówi, że znajomość faktu jest równoważna ze znajomością znaczenia zdania. Por. *ibid.*, s. 32.

Zobaczmy, jak można by próbować ominąć tę trudność przywołując głoszoną przez Husserla teorię dwu rodzajów intencji: pustych i wypełnionych¹⁹. W wielkim uproszczeniu doktryna ta mówi tyle, że w pewnych intencjach możemy niejako pojęciowo domniemywać, jakby w zarysie, ogólne własności przedmiotów, ale gdy dojdzie do bezpośredniego, intuitywnego doświadczenia tych przedmiotów powyższe puste intencje wypełnią się, dając nam bardziej konkretną treść. Co ciekawe, intencjom wypełnionym niekoniecznie musi towarzyszyć treść zmysłowa, ale także, w pewnym sensie niezależna od tamtej, treść dana w intuicji kategoryjalnej. Posłużmy się typowym przykładem z fenomenologii percepcji. Wyobraźmy sobie, że przed wyjazdem w podróż czekamy na jednym z peronów dworca kolejowego na pociąg. Zanim tam trafiliśmy, posiadaliśmy już pewne wyobrażenie tego, jak może wyglądać cały skład, a więc lokomotywa napędzająca kilka wagonów, wśród nich także wagon restauracyjny, itd. Mieliśmy więc jakąś niewypełnioną intencję, dzięki której ten konkretny pociąg przejawiał się nam jako „nieobecny”²⁰. Po jakimś czasie owa niewypełniona intencja zaczęła się jednak stopniowo wypełniać, w miarę jak słychać było stukot torów, a sylwetka lokomotywy zaczęła się robić coraz wyraźniejsza.

Wracając do Putnama, możemy teraz – w analogii do wspomnianej doktryny Husserla – intencję odnoszenia się do wody na długo przed 1750 rokiem, jako do płynu, który ma zawsze i wszędzie taką samą strukturę, nazwać intencją pustą, a dopiero po odkryciu jej rzeczywistej natury, intencją wypełnioną. Aby zachować pełną relacyjność, do której Putnam przekonuje, trzeba by konsekwentnie przyznać, że zanim odkryto skład chemiczny wody, nie było jeszcze w świecie H₂O, mimo że użytkownicy języka posiadali intencję pustą z odpowiadającym jej sensem: „płyn, który ma taką samą strukturę jak wzorcowe

¹⁹ Najbardziej szczegółowe opracowanie tej teorii zawiera szósta rozprawa *Badań Logicznych*: Husserl [2000].

²⁰ R. Sokolowski rozwijając Husserlowską teorię, sposób prezentacji w intencji pustej nazywa „nieobecnością” przedmiotu, zaś w intencji wypełnionej jego „obecnością” dla świadomości. Sokolowski [1978].

próbki wody”²¹. Podobnie jak w naszym przykładzie z pociągiem, czyste domniemanie, że dobrze znany płyn w przyrodzie ma jednolitą strukturę, w przyszłości mogło zostać potwierdzone przez eksperymenty i obserwacje. Ale mogłoby się równie dobrze okazać, że intencja pusta byłaby chybiona, że wskazywane kawałki materii zwane wodą, nie miałyby jednolitej wewnętrznej struktury, na przykład przypuśćmy, że w szklance z płynem połowa byłaby cieczą o takim składzie, a druga połowa o innym: istniałoby tyle rozmaitych struktur tak samo nazwanego płynu, że powyższa „intencja pusta” byłaby w zupełności nie trafiona. Chociaż starożytni traktowali ziemię obok wody jako jeden z żywiołów (co prawda również jako substancję prostą, a nie złożoną), to jednak ziemia nie ujawniła nigdy – tak jak to się stało z żywiołem wody – identycznej struktury. Traktowanie ziemi jako jednorodnej substancji było wówczas chybioną intencją.

Czy Putnam, jak sugeruje Catalano, rzeczywiście zdaje się nie być do końca konsekwentny w swym relacjonizmie? Zanim udzielimy jednoznacznej odpowiedzi, spróbujmy rozwinąć jeszcze jeden z wielu Putnamowskich przykładów na względność pojęciową. Załóżmy, że pytamy się w danej chwili naszego rozmówcy, ile znajduje się przedmiotów w pokoju, który niech będzie teraz liczniej zapełniony różnymi rzeczami niż pokój z pierwotnego przykładu Putnama. Załóżmy także, iż system kategoryzacji został ustalony tak, że siebie samych zaliczymy do rzeczy z tego pokoju, a sum mereologicznych nie będziemy uważać za przedmioty. Ale ponieważ w naszym przykładzie przedmiotów będzie i tak sporo, a przeliczenie ich zmarnowałoby naszemu rozmówcy zbyt dużo czasu, postanowimy po krótkiej chwili wycofać się z niefortunnego pytania. Wyobraźmy sobie dalej, że już nikt nigdy w przyszłości nie dowie się, ile znajdowało się wówczas w tym pokoju przedmiotów. Putnam prawdopodobnie przyznałby wtedy, że zaistniał pewien fakt w świecie, który nie został przez nikogo poznany. Albowiem nie tak, jak w tradycyjnym idealizmie, w realizmie wewnętrznym świat istnieje ze swymi przedmiotami i własnościami niezależnie od naszego ludzkiego aktualnego poznania, ale zależnie od

²¹ Pomijamy tutaj dodatkowe komplikacje związane z występującym w fenomenologii Husserla problemem referencji wyrażeń.

naszych abstrakcyjnych schematów pojęciowych²². Wydaje się, że Putnamowski realizm wewnętrzny zbliża się do transcendentalizmu Husserlowskiego, opartego na korelacji noetyczno-noematycznej. Schematy pojęciowe wraz ze swymi przedmiotowymi, światowymi korelatami, zautonomizowane i oderwane od naszej aktualnej i konkretnej praktyki językowej odgrywają regulatywną i normatywną rolę w poznaniu, przypominając sensotwórczą funkcję transcendentalnej świadomości Husserla, z tą jednak różnicą, że są wyraźnie osadzone w historii, a ich geneza całkowicie związana z empirycznym, konkretnym podmiotem, i tak jak u Husserla, niekoniecznie indywidualnym²³. Nie ma tutaj przedmiotów i istot samych w sobie, jak w realizmie metafizycznym, ale istnieje za to „prawda transcendentalna” w korelacji do językowego idealnego odpowiednika. To, ile znajduje się przedmiotów w pokoju z naszego przykładu, jest prawdą i faktem w relacji do idealnego sposobu liczenia i kategoryzowania, choć żadnym faktem, który by zaistniał w relacji do jakiegoś wcielonego w konkretną jednostkę czy grupę ludzi, tu i teraz dokonującego się, aktu liczenia.

Catalano wydaje się zatem nie mieć racji, sugerując brak konsekwencji w realizmie wewnętrznym Putnama i ocieranie się o esencjalizm materialistyczny, tym bardziej, że jego własna koncepcja antropocentryzmu musi być analogicznie rozumiana. Twierdzi się tam bowiem, że np. kolory i dźwięki istnieją w materii, ale tylko w relacji do ciała zdolnego je postrzeć. Ale ponieważ relacja poznawcza ugruntowana jest w silnej, ontologicznej relacji wewnętrznej – materia-ciało, takie własności fenomenalne istnieją nawet wtedy, gdy nikt ich aktualnie nie postrzega. A co to oznacza? To, że istnieją esencje w świecie

²² Por. Putnam [1999] s. 6.

²³ Putnam zdaje się jednak dostrzegać paradoksalność sytuacji związanej z faktem, że możemy mówić o podmiocie empirycznym należącym do konstytuowanego świata, a zarazem także o podmiocie, będącym źródłem językowych schematów, w których ten pierwszy podmiot daje się opisać. Nie znaczy to oczywiście, że nie mamy do czynienia z czymś jednym identycznym, raz ujmowanym jako podmiot światowy, innym razem jako „pozaświatowy”: „Akceptacja »jawnego wizerunku świata«, *Lebenswelt*, świata takiego, jakiego faktycznie doświadczamy, wymaga od nas, ludzi z (lepszym lub gorszym) wykształceniem filozoficznym, odzyskania zarówno poczucia tajemnicy (*jest* bowiem rzeczą zagadkową to, że coś może zarazem być w świecie i o świecie), jak i poczucia zwyczajności”. Putnam [1998] s. 469. Na temat paradoksalności pojęcia podmiotu zobacz: Carr [1999].

zdrowego rozsądku w relacji do cielesnej materii, niezależnie od posiadanej o nich wiedzy. A choć nie są one wewnętrznymi własnościami rzeczy samych w sobie, i choć nie istnieją w relacji do idealnej świadomości czy abstrakcyjnego schematu pojęciowego, to powstają w relacji do „gatunkowego” bądź jednostkowego materialnego organizmu. Materialne wyposażenie świata wykracza poza oraz warunkuje konkretne i aktualne ludzkie poznanie z każdego poziomu.

„Transcendentalizm językowy” Putnama nie cechuje się dążeniem do osiągnięcia jakiejś jedynej, ahistorycznej, boskiej perspektywy obejmującej w sobie wszystkie możliwe systemy pojęciowe. Odrzucenie w realizmie wewnętrznym przekonania o istnieniu jednej i uprzywilejowanej perspektywy poznawczej wiedzie do radykalnego fallibilizmu. Częściowo może przedstawiać to jedną z wielu przeszkód uzgodnienia tego realizmu z akceptacją ontologicznej relacji: świat-ciało człowieka. Albowiem ujęcie materii tak, jak istnieje ona w relacji do naszego materialnego cielesnego organizmu, musi stanowić jej wyróżniony przedpojęciowy aspekt. Choć „wyróżniony”, nie znaczy tutaj „lepszy” w znaczeniu zaspokojenia naszych potrzeb poznawczych. Niewątpliwie, w zgodzie z pragmatyzmem, zwolennik antropocentryzmu nie kwestionowałby, że naukowy opis świata jest bogatszy i odpowiedniejszy z punktu widzenia naszych potrzeb i zainteresowań teoretycznych, to jednak za ontologicznie źródłowy przyjąłby opis identyczny z tym, jak świat prezentuje się w relacji do naszych oczu, uszu, itp.

Wyraźne faworyzowanie przez Putnama w niektórych tekstach, naukowych, teoretycznych sposobów ujmowania rzeczywistości (widoczne zwłaszcza w argumentacji na rzecz eksternalizmu semantycznego), stwarza pewną barierę „ontologizacji” realizmu pragmatycznego. W tym miejscu daje ponadto o sobie znać Putnamowski scjentyzm, zgodnie z którym tylko esencje i obiekty odkrywane przez naukę się liczą. Rzeczywiście, niektóre sposoby użycia słów np. te, które występują przy formułowaniu teorii, hipotez czy praw naukowych, moglibyśmy, używając Husserlowskiej terminologii, nazwać swego rodzaju intencjami pustymi, które wymagają wypełnienia przez eksperymenty, obserwacje, dociekania szczegółowe, itp. Ale wydaje się, że istnieją też intencje bardziej potoczne, które konstytuują elementarne istoty czy sensory, należące do

świata zdrowego rozsądku: np. woda ujawnia swoją esencję także jako „gaszący pragnienie, życiodajny, przeźroczysty płyn”. Putnam, co prawda, mówi o stereotypach, będących naszymi potocznymi wyobrażeniami i opisami rzeczy, ale nie wydają się one posiadać decydującej roli przy określaniu odniesienia przedmiotowego.

Dopiero w ostatnich swoich pismach autor *Wielu twarzy realizmu* próbuje niejako dokonać ekstrapolacji doktryny względności pojęciowej na sferę poza-językową. Ten nowy trend w jego filozofii, widoczny w deklarowanym niedawno realizmie naturalnym, pozwala zbliżyć ją w kierunku materialistycznego antropocentryzmu. Czując jak gdyby, że samo eksponowanie roli języka w tworzeniu (*worldmaking*) świata nie wystarcza dla odparcia realizmu metafizycznego, kieruje on swoje zainteresowanie na bezpośredni, pierwotny kontakt umysłu ze światem w percepcji zmysłowej. Oto, co w tej kwestii twierdzi sam nasz autor:

Doszedłem do wniosku, że nie można przewyciężyć poczucia „luki” między językiem a światem, zanim się nie przewycięży idei luki między percepcją a światem. Zająłem się opracowywaniem odmiany „realizmu bezpośredniego”[...]. W dalszym ciągu zgadzam się z tezą, [...] że sama idea, iż jest jakiś problem dotyczący tego, w jaki sposób język „zahacza” o świat, opiera się na nieporozumieniu. Obecnie jednak sądzę, że owo nieporozumienie jest dopóty nieuchronne, dopóki pozostaje w mocy model umysłu jako czegoś „wewnątrz” nas²⁴.

Dokonajmy więc wypunktowania trzech niezbędnych kroków, z jakich ma składać się postulowana przez nas transformacja realizmu pragmatycznego Putnama.

(1) W punkcie wyjścia należy pozbyć się podejrzania o rzekomy esencjalizm metafizyczno-naukowy, który z pewnością spowodowałby zgrzyt ze stanowiskiem realizmu wewnętrznego. Ale ponieważ jest to w pewnej mierze także problem historycznej ciągłości myśli tego filozofa, która na pewno ewoluowała w ciągu wielu lat, zasadniczą trudnością pozostaje druga kwestia.

²⁴ Putnam [1998] s. 514.

(2) Czy realizm naturalny, aktualny pogląd Putnama, da się sprząc z przekonaniem o istnieniu „obiektywnych istot” w świecie, które istniałyby także w relacji do naszych ciał, a nie tylko układów pojęciowych? Wydaje się, że o ile sama perspektywa kreślona przez antropocentryzm materialistyczny nie rości sobie pretensji do bycia „boskim punktem widzenia”, a jedynie chce pozostać jednym z możliwych i zrozumiałych sposobów opisanie źródeł racjonalności człowieka ze wskazaniem miejsca, jakie zajmuje on w świecie, to nie ma chyba teoretycznych przeszkód ku temu. Istnieje jednak inny jeszcze kłopot związany z rozpatrywaną tu kwestią. Jak wiadomo, realizm wewnętrzny bywa utożsamiany z poglądem mówiącym, że nie potrafimy wyjść poza język; większość znakomitych argumentacji Putnama (jak ta np. „o mózгах w naczyniu”) bazuje na nim²⁵. A w takim razie ewentualne przyzwolenie na to, że są jakieś natury i przedmioty w świecie niezależnie od języka, wydaje się być destrukcyjne dla tego poglądu. Z drugiej strony modyfikacja idąca we wskazanym przez nas kierunku nie jest wcale posunięciem, które byłoby niszczyielskie dla samych wyników większości tego rodzaju argumentacji. Jeżeli Putnamowi udało się np. wykazać, że nie moglibyśmy być „mózgami w naczyniu”, gdyż chcąc dopuścić powyższą ewentualność musielibyśmy sami wpierv wyrwać się z okowów języka, to tak samo byłoby to niemożliwe ze znacznie głębszego powodu, mianowicie z tego, iż nie można sensownie mówić o ciele w oderwaniu od materialnego otoczenia, w jakim się ono znajduje. Mówienie o byciu „mózgiem w naczyniu” samo zakłada już bycie cielesnym organizmem (*fleshy body*) w relacji do świata zewnętrznego. Mózgi i naczynia, ze wszystkim tym, co wiemy na ich temat, konstytuują się dzięki naszej cielesności. Bardzo wymowny, jeśli idzie o ten nierozzerwalny związek materii i ciała człowieka, jest tytuł jednej z ostatnich książek amerykańskiego filozofa: *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*²⁶. Jeżeli popatrzymy na to w takim świetle, wówczas lansowany obecnie przez Putnama realizm bezpośredni (naturalny) trzeba będzie potraktować nie jako porzucenie dawnego stanowiska, lecz raczej jako bardziej konsekwentne rozwinięcie założeń

²⁵ Putnam [1998] s. 295-324.

²⁶ Putnam [1999].

realizmu wewnętrznego. Ale z drugiej strony, czy to wszystko nie oznacza przyzwolenia dla metafizyki doznającego czy postrzegającego ciała? Musimy jednak zwrócić uwagę, że Putnamowska krytyka metafizyki wyrasta przede wszystkim z przekonania o bezsensowności dociekań na temat tego, jak rzeczy istnieją „obiektywnie”, to znaczy, poza ich relacją do naszych umysłów czy ciał. Ontologia antropocentryzmu wyraźnie więc mija się z tego rodzaju krytyką. Ponadto zakładany w niej program wydaje się być bardzo minimalistyczny – ze względu na trudność i beznadziejność jakichkolwiek rozważań nad strukturą świata, takiego, jakim on jest poza językową kategoryzacją. Filozoficznie wydaje się on jednak być znaczący. Główną tezą w nim zawartą pozostaje wciąż to, że wybór schematów konceptualnych do opisu świata nie dokonuje się czysto konwencjonalnie, ale także w oparciu o *n a t u r ę* zrelatywizowanej w stosunku do ludzkiego ciała rzeczywistości materialnej.

(3) W związku z poprzednim pozostaje jeszcze trzeci problem, to jest konieczność ograniczenia scjentyistycznego esencjalizmu, poglądu o „wyższości” natur i obiektów, jakimi na co dzień zajmuje się nauka, nad zwykłymi przedmiotami należącymi do świata zdrowego rozsądku. Jednak wspomniana tendencja, tak jak już podkreślaliśmy, coraz słabiej zaznacza się w najnowszych tekstach harwardzkiego filozofa.

Podsumowanie

Klasyczny, metafizyczny realista uważa, że w otaczającej rzeczywistości, niezależnie od człowieka, istnieje raz na zawsze ustalony zbiór przedmiotów i własności. Tradycyjny idealista przeczy temu, uznając świat zewnętrzny za pochodny, zależny od świadomości. Propozycja filozoficzna, jaką jest realizm wewnętrzny Putnama, została tutaj zaprezentowana jako przykład rozstrzygnięcia pośredniego, za którym kryje się słabsze stanowisko realizmu „relacyjnego”. Perspektywizm poznawczy oraz związany z nim problem konstytucji przedstawia się następująco. Podczas gdy na przykład u Husserla sprawcą i korelatem konstytuowanych przedmiotów jest „ja transcendentalne”, to u Putnama wydaje

się nim być język i sposób jego użycia²⁷. Jednakże, jak staraliśmy się to pokazać, ani język, ani transcendentálna świadomość – jeżeli te ostatnie nie mają być brane za coś tajemniczego i nadprzyrodzonego – nie posiadają same z siebie, to znaczy, z pominięciem egzystencjalnej więzi łączącej nasze ciało z zewnętrzną materią, żadnej zdolności tworzenia perspektywy, sensu czy struktury otaczającej nas rzeczywistości, i dlatego bez ugruntowania względności pojęciowej w fundamentalnej ontologicznej relacji materia – ciało człowieka, nie wiadomo, jak na gruncie realizmu wewnętrznego da się w ogóle bronić realizmu.

Poprzez krytyczną dyskusję neopragmatycznego realizmu Putnama nie dążyliśmy do osiągnięcia czegoś na wzór heglowskiej syntezy, mającej ostatecznie spełnić się w materializmie antropocentrycznym. Chodziło raczej o pokazanie, że tworzenie świata (*worldmaking*), świata, który ma być jednocześnie realny, tj. niezależny od poznania, języka i świadomości, musi brać swój początek w obrębie samej cielesności.

Bibliografia

- Carr [1999] – D. Carr, *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*, Oxford University Press, New York-Oxford 1999.
- Catalano [2000] – J. S. Catalano, *Thinking Matter: Consciousness from Aristotle to Putnam and Sartre*, Routledge, New York-London 2000.
- Cox [2001] – D. Cox, *Realizm i wytwarzanie świata*, tłum. P. Czarnecki, w: *Pragmatyzm i filozofia Hilarego Putnama*, red. U. Żegleń, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2001.
- Husserl [2000] – E. Husserl, *Badania logiczne II/II*, tłum. J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Judycki [2001] – S. Judycki, *Idealizm i antyrealizm*, w: *Pragmatyzm i filozofia Hilarego Putnama*, red. U. Żegleń, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2001.
- Nagel [1997] – T. Nagel, *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Putnam [1981] – H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, New York 1981.

²⁷ Nie chcemy jednak przez to twierdzić, że Husserl nie dostrzegł transcendentálnej funkcji ciała ludzkiego w procesie konstytucji sensu.

- Putnam [1992] – H. Putnam, *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge-London 1992.
- Putnam [1998] – H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwo Naukowe PWN 1998.
- Putnam [1999] – H. Putnam, *The Threefold Cord: Mind, Body, and World*, Columbia University Press, New York 1999.
- Sellars [1991] – W. S. Sellars, *Empiryzm a filozofia umysłu*, tłum. J. Gryz, w: *Empiryzm współczesny*, red. B. Stanosz, WUW, Warszawa 1991 ss. 173-255.
- Sokolowski [1978] – R. Sokolowski, *Presence and Absence*, Indiana University Press, Bloomington 1978.