

Podsumowując powiedziałbym, że książka Groblera jest kolejną, niezwykle ciekawą i pouczającą, lecz daremną próbą przebicia się od tego, co uwarunkowane przez ludzką praktykę, do Rzeczywistości samej. Jest potwierdzeniem przypuszczenia, że przystępując do filozoficznej analizy nauki już z góry zakłada się pewien światopogląd, aby następnie w praktyce naukowej znaleźć potwierdzenie jego słuszności. Warto jednak pamiętać, że przesądzeń światopoglądowych nie sposób ostatecznie uzasadnić, to raczej one są podstawą dla jakichkolwiek uzasadnień. Zawsze bowiem będzie się w nich krył nieredukowalny element wiary, co książka Groblera stara się ukryć, czego jednak ukryć się po prostu nie da.

Adam Grobler

Nie o to chodzi, by złowić króliczka

Z wielką przyjemnością przeczytałem recenzję Andrzeja Szahaja mojej książki *Prawda a względność*. Cieszę się z okazji do nawiązania odpowiedzialnej dyskusji na polu, które do tej pory było terenem swawolnych pohukiwań. Szahaj docenił moje wysiłki, aby poważnie potraktować motywy, które podważają modernistyczny paradygmat filozofii, prowadząc zarazem na postmodernistyczne manowce, a następnie podjąć poszukiwania, jak się wyraził, „rozsądnego centrum”. Niestety, uznał on, że zatrzymałem się w pół drogi do miejsca, w którym gotów byłby, zmierzając z przeciwnej strony, ze mną się spotkać. Myślę jednak, że faktycznie dzieli nas znacznie mniej niż się wydaje, a wydaje się tak na skutek partyjnych uprzedzeń.

Przejawiają się one m.in. pod postacią zarzutu, że uchylam się od rzetelnej analizy pojęcia „potrzeb poznawczych”. W rezultacie, werbalnie akceptując względność pojęciową i relatywizację wartościowania alternatywnych układów pojęciowych do owych bliżej nieokreślonych potrzeb poznawczych, rzekomo nadal pozostaję na stanowisku absolutystycznym. Między wierszami mojej książki można bowiem jakoby wyczytać, że potrzeby poznawcze są czymś zrozumia-

by jest pracą mitotwórczą. Filozofia, która nie chce przyjąć do wiadomości rezultatu krytyki zastosowanej do kwestii epistemologicznych, bierze na swoje barki dzieło mitotwórcze. Otóż nie wydaje się, aby kultura nasza mogła prawdziwie się obejść bez mitycznych rozstrzygnięć pytania epistemologicznego” (L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław 1994. s. 23). Moim daniem, praca Groblera jest w ostateczności kawałkiem takiej (świetnej) roboty mitotwórczej. W sprawie obecności elementów światopoglądowych w poznaniu naukowym, zob. także J. Kmita, *Dziedzictwo magii w nauce*, w: *Racjonalność, nauka, społeczeństwo*, red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M.J. Siemek, Wyd. PWN, Warszawa 1989.

łym samo przez się, niezależnym od uwarunkowań kulturowych, lub jeszcze gorzej, są w gruncie rzeczy potrzebami nowożytnej nauki, a dokładniej — nowożytnego przyrodoznawstwa. W ten sposób, przejmując główne idee realizmu wewnętrznego Putnama, sprzeniewierzam się ponoć jego pragmatyzmowi, bo zupełnie odrywam *cognitive interests* od potrzeb praktycznych. Pisząc zaś, że mam na myśli coś, co po niemiecku nazywa się *Interesse*, całkowicie ignoruję ustalenia Habermasa w sprawie ich kulturowego zakotwiczenia.

Rzeczywiście, nie podejmuję w swojej książce analizy pojęcia „potrzeb poznawczych”, która mogłaby zadowolić znawców Habermasa. Pierwszoplanowym celem mojej książki było rozwinięcie kluczowej, według mnie, dla zrozumienia realizmu wewnętrznego, myśli, że „są układy pojęciowe lepsze i gorsze”, myśli, którą Putnam rzucił mimochodem, nie poświęcając jej należytej uwagi. Zarazem owo wartościowanie układów pojęciowych jest zrelatywizowane właśnie do potrzeb poznawczych, przeto naturalną rzeczą uznać za następne zadanie analizę pojęcia tychże. Rozróżnienia wprowadzone przez Habermasa są w tym kontekście daleko niewystarczające. Już same interesy technologiczne nie stanowią, z punktu widzenia realizmu wewnętrznego, jednorodnej klasy. Nadają one bowiem wartość poznawczą najrozmaitszym, współistniejącym układom pojęciowym, w których podstawowymi indywiduami mogą być mikrocząstki, ciała makroskopowe, żywe komórki, żywe organizmy, gatunki itd. (Oto mój pluralizm ontologiczny, którego brak zarzuca mi Szahaj, a któremu przecież dałem wyraz w książce, zwłaszcza II.2). Analiza tej mnogości interesów i ich splotów nie tylko przeraża ogromem przedsięwzięcia, lecz również nie obiecuje istotnego rozjaśnienia lub wzbogacenia realizmu wewnętrznego. Zdawało mi się, że w kontekście moich rozważań pojęcie „potrzeb poznawczych” jest dostatecznie jasne. Okazuje się jednak, że zaciemnia je podejrzenie o skażenie moich wywodów światopoglądem metafizyczno-realistycznym. Nie wiem, czym się na to podejrzenie narażę. Wydaje mi się, że np. w analizie przypowieści o Ziemi Bliźniaczej (II.3) zająłem stanowisko bardziej pragmatyczne od Putnama. Jednak spróbuję nieporozumienia w tej sprawie jakoś sprostować.

Zacznę od różnicy między potrzebami poznawczymi a praktycznymi. Nie ulega wątpliwości, że potrzeby poznawcze powstają w związku z potrzebami praktycznymi. Nie mamy np. poznawczej potrzeby poszukiwania technologii produkcji wódki bezalkoholowej, bo nie mamy praktycznej, kulturowo wykształconej potrzeby picia substytutów mocnych trunków, w odróżnieniu od potrzeby picia bezalkoholowego piwa lub szampana. Nie jest wszakże wykluczone, że taka potrzeba poznawcza powstanie, np. na skutek regulacji prawnych, ze względu na praktyczne potrzeby kampanii reklamowych. Mimo to potrzeby poznawcze odpowiedzialne za powstanie i rozwój nowożytnej nauki nie sprowadzają się do interesów technologicznych. Raz wykształcone (kulturowo, rzecz jasna), mają tendencję do autonomizacji. Tak oto zdecydowanej większości matematyków jest całkowicie obojętne, czy ich pomysły mają jakie-

kolwiek zastosowanie poza czystą matematyką. Dociekania na temat wieku wszechświata mają także czysto teoretyczny charakter. Nie widać praktycznej potrzeby motywującej wysiłki sklasyfikowania ponad 300 tys. gatunków chrząszczy. Przykłady podobnie niepraktycznych przyczółków nauki można mnożyć.

Ignorowanie autonomii potrzeb poznawczych prowadzi niekiedy do tych form relatywizmu, którym staram się przeciwstawić. Feyerabend, na przykład, redukuje wszystkie potrzeby ludzkie do potrzeby szczęścia. Idąc po tej linii rozumowania, domniemane potrzeby poznawcze uczonych sprowadzają się do potrzeb ludycznych: potrzeby prestiżu społecznego i interesu politycznego środowisk akademickich. Zaś z punktu widzenia Zybertowicza i jego mistrzów duchowych, rzekome potrzeby poznawcze są wpajane kolejnym pokoleniom przez zastosowanie przemocy, nieodłącznej od procesu socjalizacji. Pisząc o podobnie skrajnych poglądach z przekąsem, nie zamierzam negować wpływu czynników społecznych na motywacje uczonych. Toteż sformułowana w recenzji sugestia włączenia do moich rozważań wątków pochodzących od Ludwika Flecka wydaje mi się najzupełniej stosowna. Jednak moją potrzebą poznawczą, o której praktycznym tle powiem coś pod koniec, jest dążenie do wyjaśnienia wartości potrzeb naukowych. Temu dążeniu nie sprzyjają sugestie, że nauka jest po prostu częścią kultury, taką samą, jak wszystkie inne, i kropka.

Z tych powodów bliskie mi jest rozumowanie przeprowadzone przez Andrzeja Szahaja w jego znakomitej książce *Ironia i miłość*. Píše on tam: „Problem, który uporczywie napotykamy, dałby się wyrazić najkrócej jako problem pragmatyczności bycia niepragmatycznym, wyższej efektywności tego, co się chce osiągnąć przy przyjmowaniu zupełnie niepragmatycznych przesądzeń. W obliczu tego problemu pragmatyzm ma dwa wyjścia: albo wyrzec się swych filozoficznych założeń, albo uczynić ostatecznym kryterium dobra coś innego niż tylko samą skuteczność w osiąganiu zamierzonych przez nas celów” (s. 130). Wiadomo bowiem z historii nauki, że zdobycze czystej matematyki znajdują niezamierzone zastosowania w innych naukach, a z kolei czysto teoretyczne rezultaty tzw. badań podstawowych mają nieoczekiwany wpływ na rozwój technologii. Tym samym potrzeby poznawcze są nie tylko genetycznie związane z potrzebami praktycznymi. Najbardziej abstrakcyjne modele kosmologiczne mogą posłużyć do wypracowania strategii przetrwania w obliczu nadciągającej kosmicznej katastrofy, a sprawności zdobyte przy klasyfikowaniu chrząszczy mogą się przydać w badaniach nad odmianami np. bakterii chorobotwórczych.

Potrzeby poznawcze, jak sądzę, wykraczają jednak poza potrzeby praktyczne w sposób, który trudno skwitować powiedzeniem Jamesa, że prawdy żyją na kredyt. Z drugiej strony, autonomia najbardziej wyrafinowanych potrzeb poznawczych jest jedynie względna. Problemy czystej matematyki powstają na gruncie teorii, które swoje ostateczne, nawet jeśli bardzo pośrednie źródło, mają w potrzebach rachunkowych, a potrzeba klasyfikacji chrząszczy jest wtórna wobec potrzeb łowieckich i hodowlanych. Wydaje mi się, że w *Prawdzie i względ-*

ności nie napisałem nic, co byłoby sprzeczne z tymi koncesjami na rzecz pragmatyzmu, i co by usprawiedliwiało diagnozę, iż w toku narracji zapominam, że zamiast o Prawdzie można mówić jedynie o prawdach.

Kolejną sprawą jest rozróżnienie między realizmem wewnętrznym lokalnym i globalnym. Akceptując moją krytykę holizmu, obecnego w tle argumentu Davidsona przeciw „trzeciemu dogmatowi empiryzmu”, Andrzej Szahaj dopatruje się ograniczeń podejścia lokalnego (czy „lokalistycznego”) w tym, że wszelkie lokalne układy pojęciowe „korzystają z zasobów pojęciowych układu nadrzędnego”, tj. zasobów danej kultury. Dlatego, według niego, zamiast o realizmie wewnętrznym, należałoby mówić o realizmie wewnątrzkułturowym. W tej kwestii zaznacza się między nami autentyczna różnica zdań. Z mojego punktu widzenia, lokalne układy pojęciowe nie tyle korzystają z niejako gotowych zasobów pojęciowych kultury, co je współtworzą. Rozwijając się, układy pojęciowe kulturę przekształcają. Za przykład wystarczy wziąć pojęcie nieba, którego starożytna wersja bynajmniej nie spetryfikowała związanych z nim pojęć przyrodoznawstwa, lecz ono samo pod wpływem przyrodoznawstwa przeszło ewolucję, która doprowadziła do drastycznych przemian kułturowych. Powstałych w ramach kultury pojęć zrazu zasadniczo jej obcych, które z tego powodu z trudem zdobywały sobie w niej miejsce, za to raz je zdobywszy stawały się kulturotwórcze, jest zresztą bez liku: bezwładność (ruch pod nieobecność siły sprawczej), grawitacja (oddziaływanie na odległość), ewolucja gatunków, prawa dziecka, prawa zwierząt itd. Nie przeczy to wcale temu, że kształtowanie się pojęć jest kulturowo uwarunkowane potrzebami przez daną kulturę usankcjonowanymi, w tym potrzebami poznawczymi. Trudno wyobrazić sobie np. powstanie pojęcia „bogactw mineralnych” w kulturze pastersko-zbierackiej. Z kolei wiele pojęć naszej kultury pochodzi z importu, jak np. pojęcie „skalpu”, „akupunktury” lub „nirwany”, i nie miałyby w niej racji bytu, gdyby nie kulturowo usankcjonowane zainteresowanie poznawcze innymi kulturami.

Te ostatnie przykłady dość wymownie przemawiają przeciw traktowaniu kultury jako dostarczycielki globalnego układu pojęciowego, nadrzędnego wobec układów lokalnych, traktowaniu, które miałyby uzasadniać relatywizm kułturowy w sensie sugerującym coś więcej od (lokalnej) względności pojęciowej. W przeciwieństwie do Andrzeja Szahaja, nie widzę żadnej potrzeby przenoszenia problemu związków między — rozpatrywanymi w obrębie jednej kultury — lokalnymi układami pojęciowymi na domniemane „wyższe piętro” związków między wyznaczonemu przez odmienne kultury „nadukładami”. Kontakty międzykułturowe generują nowe potrzeby poznawcze i komunikacyjne, skutkiem czego zazwyczaj powstają nowe, lokalne układy pojęciowe. Myślę, że opowieści o nieprzekraczalnych barierach międzykułturowych są nieco przesadzone i że bariery te są do przekroczenia, przynajmniej w zakresie podzielanych potrzeb i krzyżujących się interesów. Na polu wspólnych zainteresowań porozumiewam

się nawet z moim kotem, a cała reszta nie jest i nie musi być przedmiotem naszych wzajemnych kontaktów.

Sądzę więc, że przedstawiciele odmiennych kultur mogą mieć pewien zasób wspólnych pojęć, rozmiarów stosownych do rozległości wzajemnych kontaktów. Tym bardziej, że granice kultur — pomijając kultury odizolowane od innych, do których i tylko do nich, jak sądzę, mogą mieć zastosowanie tezy relatywizmu kulturowego — są płynne. Mówiąc „nasza kultura” możemy mieć na myśli kulturę zachodnią w odróżnieniu od kultur wschodnich, chrześcijańską, w odróżnieniu od żydowskiej, katolicką, w odróżnieniu od protestanckiej, rzymsko-katolicką, w odróżnieniu od greko-katolickiej, europejską, w odróżnieniu od północno-amerykańskiej, słowiańską, w odróżnieniu od germańskiej, polską, w odróżnieniu od czeskiej, inteligencką, w odróżnieniu od ludowej, wielkomiejską, w odróżnieniu od małomiasteczkowej, wapiacką, w odróżnieniu od młodzieżowej, wysoką, w odróżnieniu od masowej. Są kultury patriotyczno-narodowe i kosmopolityczne, katolicko-postępowe i katolicko-konserwatywne, laickie i wojująco-ateistyczne. Są wielokulturowi twórcy kultury, jak Józef Conrad-Korzeniowski i Vladimir Nabokov. Swoje kody kulturowe mają filateliści i brydżyści, fani muzyki metalowej i kinomani, kibice piłkarscy i maklerzy giełdowi. Własną kulturę wytwarzają grupy zawodowe i środowiska rodzinne. Wszystkie te kultury mieszają się ze sobą, oddziałują na siebie wzajemnie, powstają, podlegają przemianom i giną. Nie wiem, od kogo jestem bardziej odmienny kulturowo: od japońskiego profesora czy od szalikowca z sąsiedniej klatki. Dlatego nie potrafię wziąć za dobrą monetę zwrotu w rodzaju „wewnątrz danej kultury”. Skłonny jestem myśleć o kulturze jako o zlepku wzajemnie oddziałujących na siebie, różnorodnych elementów, w tym lokalnych układów pojęciowych i sądzę, że spotkania międzykulturowe na ogół prowadzą do powstania elementów wspólnych. Nie wydaje mi się zatem, by odmienność kultur generowała jakieś nowe problemy dla realizmu wewnętrznego.

Wróćmy do kwestii mojego domniemanego realizmu metafizycznego. Być może podstawą tego zarzutu jest przytoczone w recenzji moje *credo*, którego trzy punkty Andrzej Szahaj kolejno kwestionuje. Po kolei:

„1. Nauka jest przedsięwzięciem poznawczym”. To jakoby ma odcinać moje stanowisko od całej gamy poglądów pragmatystycznych, wedle których nauka jest przedsięwzięciem przede wszystkim praktycznym. Tymczasem, jak próbowałem wyjaśnić wyżej, doceniam praktyczną genezę i praktyczne zastosowania nauki, przyznając jej wszakże względną autonomię wobec *praxis*. Względna autonomia nie czyni z nauki czystego poznania dla samego poznania. Nauka jest poznawaniem tego, co z jakichś powodów, praktycznych lub teoretycznych, jest dla nas interesujące. Dokładniej, co rozumiem przez poznawczy charakter nauki, wyjaśniam w następnym punkcie:

„2. Odrzucając fundamentalizm na korzyść fallibilizmu, trzeba uznać, że poznawczy charakter nauki polega na jej korygowalności”. Pojęcie korygowal-

ności zakłada pojęcie błędu, co znaczy, że nauka nie może być domeną arbitralnych rozstrzygnięć, w odróżnieniu od, na przykład, prawodawstwa. Prawa, rzecz jasna, też mogą być lepsze lub gorsze i podlegają korektom. Jednak prawo jest korygowane ze względu na pozaprawne, na przykład ekonomiczne lub moralne, konsekwencje ustaw, podczas gdy ustalenia nauki (idealizując nieco, tj. pomijając patologie w rodzaju oszustw naukowych lub zaprzęgnięcia nauki w służbę ideologii), są korygowane ze względu na ich naukowe konsekwencje: sprzeczności wewnątrz teorii, sprzeczności między teoriami, chybiające przewidywania, luki eksplanacyjne itd. Zapewne sformułowanie tego punktu zyskałoby na ścisłości, gdyby użyć słowa „samokorygowalność”, słowa o pragmatystycznym, skądinąd, rodowodzie. Wówczas bardziej widoczny byłby, zakwestionowany przez moją krytykę, związek tego punktu z następnym:

„3. Idea korygowalności nie ma sensu bez założenia, że świat daje się coraz dokładniej opisywać”. Tym sformułowaniem rzekomo przemycam założenie, że w poznaniu zbliżamy się do poznania Rzeczywistości przez duże R, podczas gdy rzeczywistość, wedle Andrzeja Szahaja, stanowi w pewnym sensie nasz projekt. Z jego poglądem gotów jestem się zgodzić lub nie, w zależności od sensu „w pewnym sensie”. Imputowanie mi myślenia za pomocą dużych liter (Obiektywność, Prawda, Rzeczywistość) wynika zapewne z oderwania poszczególnych zdań z kontekstu książki. Słowa „świat” (w liczbie pojedynczej) i „dokładniej” brzmią w tym miejscu nieco zwodniczo, jednak na tle koncepcji nauki jako systemu równolegle rozgrywanych gier epistemicznych, prowadzonych przy użyciu rozmaitych układów pojęciowych, powinno być jasne, że pojęcie „dokładności opisu” jest zrelatywizowane do potrzeb poznawczych. Niewątpliwie uzyskanie dokładnego opisu poszukiwanego przestępcy jest rzeczą wartą zachodu. Jednak ów opis nie stanie się, w kontekście listu gończego, dokładniejszy, gdy wzbogaci się go o szczegóły na temat pojemności płuc delikwenta i wydolności jego układu krążenia. Te informacje mogłyby być skądinąd bardzo interesujące dla poszukiwacza talentów sportowych. Myślę, że tak właśnie używamy pojęcia „dokładności opisu” zarówno do opisów podawanych w języku potocznym, jak i do opisów naukowych. W opisie ruchu planet, w ramach klasycznej mechaniki nieba, same planety opisane są za pomocą masy i położenia. Pominięcie ich wielkości, kształtu, składu atmosfery itd. nie stanowi żadnej „niedokładności”. Nie sposób natomiast pominąć kształtu powierzchni Księżyca i składu jego atmosfery, gdy chodzi o wysłanie tam kosmonauty. Toteż ilekroć w książce używałem pojęcia „świata rzeczywistego”, miałem na myśli świat epistemicznie wyróżniony spośród światów możliwych, generowanych przez dany układ pojęciowy, a nie świat uchwycony w Całej Jego Prawdzie, niczym złowiony u kresu pogoni Króliczek. Jeśli więc przez nasz projekt świata rozumieć wybór szczegółów do rozpoznania w strukturze rzutowanej na przedmiot poznania przez stosowny układ pojęciowy, to nie mam żadnych zastrzeżeń.

Jeżeli niekiedy używam pojęć w rodzaju „podobieństwa” i „dopasowania” do czegoś oraz „dokładności opisu” czegoś, co sytuuje się poza tym, co jest ukonstytuowane, czy raczej współkonstytuowane przez naszą działalność pojęciową, będąc jej ostatecznym przedmiotem, a co, z uwagi na swoją pozapojęciową naturę, nie może być do niczego podobne ani dokładnie opisane w żadnym dosłownym sensie, to dlatego, że obawiam się użycia pojęcia „projektu” jako wytworu skrepowanego wyłącznie względami kulturowymi, niezależnego od świata „hen tam”. Stąd właśnie wzięła się metafora nieuchwytnego golasa pod szatą pojęć. Ma ona wyrażać to, że z jednej strony, nie ma sensu pojęcie opisu świata niezależnego od wyboru układu pojęciowego, z drugiej zaś, układy pojęciowe nie są zupełnie dowolnymi tworem, lecz muszą nadawać się do rzutowania na coś, co w rezultacie tego rzutowania stanowi odpowiednią dziedzinę przedmiotową. Jeżeli w jakimkolwiek sensie jestem realistą metafizycznym, to w tym, że — podobnie jak Kant — wierzę w istnienie tego czegoś, co jest za pomocą pojęć organizowane, że świat jest może kulturowo uwarunkowanym przedstawieniem, ale nie kulturowo uwarunkowaną fatamorganą.

Metafory mają to do siebie, że oddają niestety tylko część z tego, co chciałoby się za ich pomocą powiedzieć. Myśl o układaniu szaty na nieuchwytnym golase stwarza widoczny dylemat: ten, kto tę szatę układa, albo znajduje się w dokładnie takiej samej sytuacji, jak gdyby golasa wcale nie było, a więc układa ją kierując się wyłącznie względami mody odzwierciedlającej jedynie wewnętrzny dynamizm kultury, albo na miejsce golasa podkłada manekina, będącego produktem mitotwórstwa tejże kultury. Stąd pewnie bierze się porównanie do wysiłków barona Münchhausena moich transcendentálnych zabiegów, aby poznanie zdobywane w takich lub innych ramach pojęciowych, lecz zawsze wewnątrz nich, mimo wszystko odnieść do czegoś zewnętrznego. Bardziej na miejscu wydaje mi się tutaj metafora Neuratha, wedle której nauka przypomina przebudowę statku na pełnym morzu. Przebudowa odbywa się od wewnątrz, a jej celem jest utrzymanie statku na zewnętrznych wobec niego wodach. Metafora ta wprowadzie świetnie pasuje również do instrumentalnej interpretacji poznania, ale podkreśla przynajmniej wewnętrzny element dynamiki nauki, przedstawiony w mojej książce jako mechanizm rewizji reguł znaczeniowych układu pojęciowego i rewizji presupozycji (czyli zmiany samego układu pojęciowego) w reakcji na nieuzgadnialne z dotychczasowym stanem wiedzy (prowadzące do sprzeczności) dane doświadczenia.

Opisując mechanizm rewizji presupozycji próbuję pokazać, że relacja „dopasowania” nie jest tylko, jak pisze Szahaj, „relacją wewnętrzną wobec przyjętego wcześniej schematu poznawczego” lub „kultury”. Ów mechanizm działa jednak od wewnątrz i nie potrzebuje żadnego punktu Archimedesowego, o którego poszukiwanie posądza mnie mój krytyk, nieufnie traktując moje deklaracje po stronie kontekstowej teorii poznania. Gdybym bowiem szczerze głosił kontekstualizm, musiałbym — jego zdaniem — ostatecznie wyładować w relaty-

wizmie wyższego piętra, „relatywizmie różnych kontekstów poznawczych”. To zaś dlatego, że wartościowanie kontekstów (domyślam się, że chodzi o wartościowanie alternatywnych układów pojęciowych, inaczej rozumowanie, o którym mowa, nijak do moich koncepcji się nie stosuje) przez odwołanie się do interesów poznawczych prowadzi jakoby do błędnego koła, skoro same te interesy są wartościowane kontekstowo. Skąd wzięła się myśl o wartościowaniu interesów poznawczych, nie wiem, w każdym razie nie ode mnie. Nigdzie nie sugerowałem, że wartość zainteresowania prawidłowościami ruchu ciał, czy to w kontekście arystotelizmu, czy w kontekście fizyki Newtona albo szczególnej teorii względności, podlega porównaniom z wartością, dajmy na to, zainteresowania wytrzymałością materiałów.

Nie wiem też, w jakim sensie „dopasowanie” jako relacja epistemiczna miałaby być wewnętrzną względem kultury nie pozostającej w izolacji od innych kultur. Jeżeli miałyby chodzić np. o to, że sporej części Hindusów pogląd o leczniczych właściwościach wód Gangesu „pasuje” do tego stopnia, iż za żadne skarby nie zamieniliby kąpieli rzecznej na pigułki, to mogą ustąpić, aczkolwiek tylko pod warunkiem zamiany słowa „epistemiczna” na „doksastyczna”. Jeśli natomiast chodzi o rozpoznanie mechanizmów infekcji i ich zwalczania, kwestia wyższości jednego roz-poznania nad drugim jest ponadkulturowa dokładnie w tej mierze, w jakiej ponadkulturowa jest ludzka podatność na infekcje.

Być może mój przykład jest nietrafny, ale w takim razie poproszę o lepszą ilustrację tezy o wewnątrzkułturowym charakterze relacji „dopasowania”. A może relatywista kulturowy powie, że „infekcja” jest konstrukcją kulturową, przez co wszelkie roszczenia epistemiczne na jej temat są prawomocne jedynie w obrębie kultury, a wyższa skuteczność pigułek od kąpieli w Gangesie dowodzi jedynie instrumentalnej sprawności zachodniej medycyny. Może i tak. Jednak sam Andrzej Szahaj w cytowanym wyżej fragmencie *Ironii i miłości* przyznaje, że większą skutecznością instrumentalną osiąga się przy założeniach zgoła niepragmatycznych. Historia dostarcza licznych przykładów posunięć w grze naukowej, które nie dają się wyjaśnić samym dążeniem do efektywności przewidywania. Gdyby tylko o efektywność chodziło, problemy pojęciowe nauki (sprzeczności wewnątrz- i międzyteoretyczne), nie byłyby dostatecznym motywem poszukiwania nowych teorii, gdy stare pod względem instrumentalnym sprawowały się zupełnie przyzwoicie. Z kolei instrumentalne pożytki z czysto teoretycznych spekulacji stawały się widoczne dopiero *ex post*, w odróżnieniu od natychmiast widocznego dążenia do koherencji będącej minimalnym warunkiem prawdy.

Zresztą pragmatyczność bycia niepragmatycznym nie jest, zdaje się, kwestią sporną. Główny zarzut mi postawiony dotyczy raczej metafizycznej wiary lub niepragmatycznego zaangażowania po stronie antyrelatywizmu. Być może Andrzej Szahaj przyklasnąłby mi, gdybym powiedział coś w rodzaju: „Prawda jest mitem, lecz mitem pożytecznym. Namawiam zatem do wyznawania mitu,

wyznawania go z premedytacją i bez zbędnych emocji. Gdy mówią mi, że to jest mit, odpowiadam: to jest mój mit i jest mi z nim dobrze". Wówczas jednak musiałbym porzucić filozofię, bo filozofia, według mnie, polega na poważnym roztrząsaniu problemów, a nie na puszczaniu oka do żadnej intelektualnych podniet gawiedzi. Na tym polega nieredukowalny element wiary w mojej koncepcji, a nie na trwaniu przy pozostałościach absolutyzmu. Wierzę więc, że prócz kulturowych kontekstów i interesów, coś w świecie decyduje o stopniu trafności naszych ujęć poznawczych. Że moje ujęcie gier epistemicznych, jeżeli jest w ogóle w jakimś stopniu trafne, jest trafne nie tylko w obrębie jednej kultury, ale stosuje się również do sytuacji poznawczych konfrontacji odmiennych kultur na tych polach, na których interesy tych kultur się spotykają. Tę wiarę wzmacnia historyczne doświadczenie udanego eksportu zachodniej nauki do kultur, które same nauki nie wytworzyły. Wierzę, że idea regulatywna prawdy, której sens starałem się w książce uchwycić, decyduje o żywotności kultury zachodniej i dlatego warto jej bronić przed relatywizmem.

Nie tylko zresztą przed relatywizmem określonym mianem „papierowego”, ale zdecydowanie również przed relatywizmem Richarda Rorty’ego. Kiedy Rorty powiada, że rolą hermeneutycznie nastawionego filozofa jest podtrzymywanie „konwersacji” toczącej się wewnątrz kultury i kiedy sam dostarcza (wysokiej jakości, trzeba przyznać) próbek konwersacji dalekiej od ustalonych w tradycji filozoficznej wzorców dysputy, boję się zaniku kulturowego parcia ku postępom poznania. W konwersacji bowiem erudycja, błyskotliwość, nawet powierzchowna, oryginalność granicząca niekiedy ze skandalizowaniem, są w wyższej cenie od precyzowania intelektualnych zadań i rozwiązywania ich z odpowiednią metodologiczną starannością. Boję się tym bardziej, gdy dążenia poznawcze przeciwstawia się dążeniom solidarnościowym, jak gdyby pierwsze stanowiły dla drugich konkurencję, a nie sprzymierzeńca. Boję się, bo elementów konwersacji wokół tzw. „wartości”, konwersacji stroniących całkowicie od wysiłku rozeznania rzeczywistości, a często i jasnego sformułowania celów, jest coraz więcej w naszym życiu publicznym: w publikacjach prasowych, „dyskusjach” i reportażach telewizyjnych, przemowach parlamentarnych, rozporządzeniach rządu, oświadczeniach czynników opiniotwórczych. W historii kultury zachodniej dążenie do prawdy nie dawało się rozmyć przez teorie dwóch ani wielu prawd, dzięki czemu wielokrotnie przezwyciężało przeszkody stawiane w imię innych wartości kultury. Dzięki temu fałszywe świętości nigdy nie panowały zbyt długo. W to wierzę, pragnę wierzyć, że tak będzie dalej i głosząc tę wiarę mam pragmatyczną nadzieję, że przyczyniam się do tego, by stała się prawdą.