

Alina Motycka

Spór o prawdę?

Dobrze znana i powszechnie dziś przyjmowana teza o teoretycznym obciążeniu języka opisu, czyli o nieistnieniu języka czystej percepcji, który umożliwiałby opis tzw. nagich faktów, odślania epistemologiczną niezbędność wiedzy ogólnej dla wyrażenia konkretnych treści percepcyjnych. Teza ta pozbawia klasyczną definicję prawdy jej klasycznego sensu (który definicji tej gwarantować miała arystotelesowska metafizyka) i zmusza tych, którzy przy tej definicji nadal by obstawali, do nadawania jej sensu nieklasycznego. Usiłowania te dosadnie wyraża rozmaitość odmian i wersji korespondencyjnej koncepcji prawdy oraz wysiłki (konieczne w takim razie) skierowane na przeinterpretowanie klasycznego pojmowania filozoficznego pojęcia obiektywności, którą to obiektywność uchyla właśnie teza o nieistnieniu języka czystej percepcji. Ale teza ta nie tylko zmusza zwolenników klasycznej definicji prawdy do rewizji swoich poglądów na prawdę, ale również dostarcza silnych argumentów na rzecz relatywizmu filozoficznego. Nie uwalnia ona natomiast tego stanowiska w kwestii prawdy od znanych uwikłań w paralogizm: tez relatywizmu o prawdzie nie sposób sformułować bez tych uwikłań. Owa antynomiczność logiczno-językowa twierdzeń o prawdzie formułowanych na terenie relatywizmu sprawia, że ten ze względów logicznych właśnie jawi się jako niemożliwy. Tak więc kłopoty z klasyczną definicją prawdy — z jednej strony — oraz paralogizm twierdzeń relatywizmu — z drugiej — zasilają niekonkluzywność dyskusji o prawdzie, dzięki czemu ten odwieczny spór filozoficzny, na takim gruncie usytuowany, nadal się toczy i jak większość sporów filozoficznych ciągle dobrze służy — zdaniem niektórych — dynamice rozwojowej kultury i cywilizacji europejskiej. Ale autor książki *Prawda a względność*¹ przekonany jest, że rozwój nauki i technologii cywilizacja zachodnia zawdzięcza „obowiązującemu przez wieki wzorcowi bezinteresownego uczonego dążącego do prawdy i tylko prawdy”, np. Chińczycy — argumentuje Grobler — pozbawieni takiego wzorca, mimo wynalezionej prochu i druku nie osiągnęli tego, co udało się naszej kulturze (s. 13). Toteż troska o ów wzorzec — dziś zagrożony od strony „współczesnego relatywizmu” — i o kulturę skłoniła go do napisania tej książki, aby „uatrakcyjnić” antyrelatywizm, gdyż relatywizm niesie ze sobą „niebezpieczne konsekwencje dla kultury” (s. 145). Swoją postawę do relatywizmu najchętniej wyraża autor w terminologii strategii walki defensywnej, a więc „obudowywania”, „uwalniania”, „rozbrajania” przez „okopywanie się”, budując „pozycje odporne na kolejno pojawiające się antyrealistyczne argumenty” (s. 124, por. też np. s. 17, 145). Zabiegi te czynione są głównie i przede wszystkim wobec poglądów

¹ Adam Grobler, *Prawda a względność*, Wyd. Aureus, Kraków 2000.

relatywistycznych filozofów zaliczanych do postmodernizmu i konstruktywizmu (s. 11). Ale nie tylko, gdyż Groblera lista tych, co są relatywistami, w relatywizm popadają lub w pismach ich tkwią „załączki relatywizmu”, jest długa. Znajduje się na niej też filozofia analityczna, naturalistyczne prądy epistemologii, deflacyjne teorie prawdy, a również filozofowie od względności językowej (Sapir, Whorf), od względności pojęciowej (Putnam), ontologicznej (Quine), filozoficznej (Unger); w relatywizm się popada, mówiąc o „tworzeniu światów” i o różnorożności równouprawnionych ich wersji (Goodman) i gdy mówi się o teoriach równoważnych empirycznie (van Fraassen). Relatywistą jest więc nie tylko Kuhn i Feyerabend, ale też: Ramsey, Horwich, Dummett, Devitta, Popper i Lakatos, Wittgenstein, a także Tarski (przy „entuzjastycznej” interpretacji jego definicji prawdy). Do relatywizmu wiedzie holistyczna teoria znaczenia (która „zgubiła” Davidsona, Kuhna i Quine’a, choć ten ostatni przed relatywizmem się bronił; s. 73). W relatywizm popadał Ajdukiewicz i dlatego właśnie uciekł od swojej koncepcji języków zamkniętych i spójnych; załączki relatywizmu tkwią też w indukcyjnej i falsyfikacyjnej koncepcji oceny wartości hipotez (s. 103).

Od tych wszystkich relatywistów i relatywizmów Grobler odcina się grubą kreską i czytelnik przez moment nabiera przekonania, że oto autor pracy *Prawda a względność* pozostał sam. Ale to tylko chwilowe złudzenie, gdyż Grobler gotów jest wziąć od każdego wszystko, co uatrakcyjnić może antyrelatywizm i tak też czyni: dąży do „rozbrojenia relatywizmu”, ale też i do „uwolnienia racjonalizmu od niektórych dogmatów” jedynie „proponując pewne zabiegi kosmetyczne” (s. 17).

Dlatego Grobler chce rozwijać teorię prawdy opartą na motywach Tarskiego tak, aby przystosować ją do języków nauk empirycznych i zarazem „uniknąć pułapek relatywizmu” (s. 33). Do „odparcia” relatywizmu bardzo dobrze — jego zdaniem — nadaje się Putnam, gdy: „Powiada, że są układy pojęciowe lepsze i gorsze i że wartość układu pojęciowego zależy od potrzeb poznawczych” (s. 53). Zauważmy na marginesie, iż „potrzeba poznawcza” jest słówkiem najczęściej występującym w pracy *Prawda a względność*². Ponieważ zaś układ poję-

² A ponieważ jest też jednym z najbardziej w tej pracy słówek tajemniczych, więc czytelnik niejednokrotnie zostaje narażony na samotne rozplątywanie różnych niejasności. Oto jedna z nich. Prawda według realizmu wewnętrznego „zrelatywizowana jest do potrzeb poznawczych”, których rozumienie Grobler stara się przybliżyć czytelnikowi następującą ilustracją: „Przypuśćmy, że Bóg i tylko On może znać prawdę np. na temat usytuowania Przestrzeni Absolutnej. Biorąc pod uwagę niezmienniczość praw fizyki ze względu na pewną grupę transformacji czasoprzestrzennych nie mamy potrzeb poznawczych, których zaspokojenie wymagałoby rozpoznania tej prawdy przez nas” (s. 85). Wydawałoby się więc, że układ pojęciowy wyznacza potrzeby poznawcze. Ale w innym miejscu dowiadujemy się (co stwierdza Grobler za Putnamiem), że „wartość układu pojęciowego zależy od potrzeb poznawczych” (s. 53.). Trudno zgadnąć, czy chodzi tu o jakąś zwykłą współzależność potrzeb i układu pojęciowego, czy też o coś zgoła innego.

ciowy w rozumieniu Putnama daje się zinterpretować i lokalnie, i globalnie (s. 75), więc Grobler proponuje „przyjąć, że układ pojęciowy, tj. kategoryzacja świata na indywidua, własności i relacje ma charakter lokalny” (s. 74) i to właśnie dlatego realizm wewnętrzny Groblera jest „lokalny”, a nie „globalny”. Ale mówiąc o „kategoryzacji świata na indywidua...” od razu sięga Grobler po Hintikę (s. 56 i następne) i wtedy układ pojęciowy staje się „konstrukcją dokonaną za pomocą możliwych światów i linii światowych” (s. 69). Natomiast przy rozpatrywaniu kwestii predykatów przywoływany jest trochę Carnap (ten z koncepcji zdań redukcyjnych), a trochę Popper, a mianowicie „jego założenie, że wszystkie predykaty są dyspozycyjne” (s. 82). Na liście elementów układu pojęciowego obok języka i różnych reguł występują też pewne presupozycje nazwane tam „syntagmatycznymi” (termin ten zaczerpnięty został z językoznawstwa; s. 87). Następnie zмага się Grobler z oceną wartości poznawczej hipotez, przywołując do pomocy: C.S. Peirce’a (z drugiej ręki, bo *via* G. Harman), Hempla-Oppenheim’a model wyjaśniania oraz Ajdukiewicza jako „szlachetne źródło inspiracji” (s. 124). Dla przezwyciężenia relatywizmu nawet Kuhn może się przydać pod warunkiem, że metaforę łamigłówki „potraktować poważnie”, bo wtedy porzucenie starego i przyjęcie nowego paradygmatu jest racjonalne (s. 44).

Wczuwając się w język strategii defensywnej, w jakim napisana została *Prawda a względność*, zauważmy w podsumowaniu, że w sztabie generałów, powołanych do dowodzenia akcjami obronnymi sformowanej w ten sposób armady, *generalissimusem* mianować wypada Poppera. W popperyzmie sytuuje się większość rozstrzygnięć kwestii istotnych dla tej pracy, a m.in. również te, dotyczące wyboru hipotezy naukowej: „hipotezę, która dostarcza najlepszych (spośród dostępnych) wyjaśnień zjawisk rozpatrywanej dziedziny należy uznać za przypuszczalnie prawdziwą” (s. 110). Przypomnijmy, że dla Poppera nie tylko nowa hipoteza ma większą moc wyjaśniającą, ale eksplikacyjny charakter ma również popperowska interpretacja zasady korespondencji (którą to zasadę musi przecież Popper utrzymać). Popperyzmem nasączone jest też w pracy Groblera modyfikowane kryterium zarówno oceny hipotezy, jak i „oceny m.in. propozycji rewizji wiedzy towarzyszącej”. Wysiłek autora, skierowany na „odślanianie mechanizmów unifikacji i precyzji” (s. 110-123), stanowi świetny przykład kłopotliwie zawilej próby wybrnięcia z kłopotów modelu³ wyjaśniania Hempla-Oppenheim’a-Poppera. O całości zaś tej pracy najkrócej powiedzieć można, iż jest to Popper poprzycinany do Putnama „układu pojęciowego” i „potrzeby poznawczej” (Putnam już wcześniej na własną rękę sam sięgał do Poppera).

Dla porządku odpowiedzmy teraz na pytanie: Po co ta armada? Główną tezę swej książki czyni Grobler stare przeświadczenie o tym, że względność

³ Od ukazania się głośnej i w specjalistycznych kręgach żywo swego czasu dyskutowanej książki I. Schefflera, *The Anatomy of Inquiry* (London 1964) wiadomo wszak, jak niewiele pozostało z tego modelu.

prawdy, to jeszcze nie relatywizm, które to mniemanie służyć może (i służyło) bardzo różnym opcjom filozoficznym po obydwu stronach sporu o prawdę. Dzięki niejednoznaczności słówka „względność”, twierdzenie o względności prawdy wyinterpretować się daje nawet na gruncie arystotelizmu; z kolei ktoś, kto chciałby stanąć np. na terenie relatywizmu poznawczego, nie może ograniczyć się jedynie do samego stwierdzenia mówiącego o tym, że prawda jest względna. Grobler zaś wielokrotnie formułowaną na stronach swej pracy tezę (np. „względność, a w szczególności względność pojęciowa nie pociąga za sobą relatywizmu”; s. 17) opatruje putnamowskim znakiem („Jest to teza realizmu wewnętrznego, która pochodzi od Putnama”; s. 145). Zasadnicze rozstrzygnięcia istotnych kwestii tej pracy pochodzą jednak od Poppera. Grobler bowiem aż nadto dobrze zdaje sobie sprawę z tego, że cała jego armada na nic zdać się może, jeśli się jej nie zawiesi na pojęciu obiektywności.

Popper — jak wiadomo — w swej desperackiej obronie racjonalizmu chwycił się na zmianę obydwu znanych sensów pojęcia obiektywności. Grobler czyni dokładnie tak samo; nawet schemat, wedle którego buduje swoje konkretne przykłady ilustrujące obiektywność, jest popperowski. Z lektury książki czytelnik dowiaduje się, że poznanie jest obiektywne (s. 145) i obiektywna jest tzw. klasyfikacja naturalna dokonywana z uwagi na cele poznawcze (s. 60; które zatem też są chyba obiektywne); obiektywną kwestią jest np. „czy określone teorie zaspokajają potrzeby poznawcze” (s. 86); obiektywne są względy decydujące o „wyborze kierunku modyfikacji układu pojęciowego” (s. 101), a również to, czy coś jest wyjaśnianiem, „jest kwestią całkowicie obiektywną” (s. 114) itp. Ale autor nie ułatwia czytelnikowi rozszyfrowania zagadki obiektywności i ten musi uzbroić się w cierpliwość.

Przyjrzyjmy się jednej z wykładni tej obiektywności. Grobler tłumaczy, iż „aczkolwiek pojęcie prawdy jest zrelatywizowane do układu pojęciowego, to jednak przy ustalonym układzie pojęciowym różnica między prawdą a fałszem nie jest kwestią arbitralnego wyboru użytkownika tego układu, lecz kwestią obiektywną, czyli nadającą się do rozstrzygnięcia, przynajmniej w zasadzie, w sposób wiążący dla dowolnego podmiotu poznającego” (s. 47). Wygląda więc na to, że układ pojęciowy pełni szczególną rolę, gdyż zarówno nie dopuszcza, aby jakiś użytkownik dowolnie sobie rozstrzygnięcia wybierał, jak też gwarantuje, że rozstrzygnięcia w kwestii prawdy i fałszu są wiążące dla każdego podmiotu poznającego użytkującego ten układ i to właśnie dlatego są one obiektywne. Bez ustalonego układu pojęciowego niemożliwe byłoby takie obiektywne rozstrzygnięcie (układy pojęciowe „są niezbędne do formułowania jakichkolwiek rezultatów poznania dyskursywnego czy w ogóle mniemań”; s. 70). Rezultaty rozstrzygnięć dlatego właśnie nie są subiektywne, gdyż są wiążące dla wszystkich użytkowników języka tego ustalonego układu pojęciowego. Odnotujmy jednak, że tak pojęta obiektywność jest intersubiektywnością. I z takim rozu-

mieniem obiektywności ma okazję spotykać się czytelnik niejednokrotnie na stronach książki *Prawda a względność*.

Tu również śmiem więc przypuszczać, że Grobler znów dobrze zdaje sobie sprawę z tego, iż obiektywność pojmowana jak intersubiektywność jest zbiorową subiektywnością i że stwierdzenie jej obecności w procesach poznawczych i w rezultatach tych procesów nie uratuje kultury przed „niebezpiecznymi konsekwencjami relatywizmu”. („Naszym głównym problemem jest bowiem pogodzenie idei obiektywności poznania z tezą o względności pojęciowej”; s. 77). Toteż rzeczywistość „sama w sobie”, wcześniej wyrzucona drzwiami, wraca teraz oknem, gdyż Grobler, aby uratować kulturę przed relatywizmem, zmuszony jest sięgać po inny od wyżej zaprezentowanego sens pojęcia obiektywności, tym razem pojętej jako niezależność od podmiotu (w tym — zbiorowego, jakby tę zbiorowość nie pojmować, np. historycznie, kulturowo, grupowo czy lokalnie). A oto, jak się Grobler do odsłonięcia takiej obiektywności zabiera: „świat «sam w sobie» nie musi być aż tak regularny, jak przewidywać muszą wszelkie przeszłe i przyszłe teorie, wszelkie teorie możliwe do sformułowania w języku, którego zdania mają strukturę podmiotowo-orzecznikową. Nie może być jednak zupełnie bezkształtną masą. Ażeby poznanie naukowe było możliwe, świat musi być czymś, do czego jedne struktury pojęciowe pasują lepiej, a inne gorzej, nawet jeżeli miałoby nie być takiej struktury, która pasuje do świata dokładnie” (s. 126). Pobożnym zaś życzeniem Grobлера, dotyczącym ustrukturywania „świata samego w sobie”, jest kompromisowy gest: „wystarczy «prawie że» prawidłowość” (s. 126). A skoro już taką rzeczywistość „samą w sobie” wreszcie mamy (por. również s. 141, 142), to natychmiast reszta staje się zupełnie dziecinną igraszką: model bowiem (czyli prawda „w takiej interpretacji, która wyznacza strukturę”; s. 96) jest nie tylko modelem semantycznym, lecz zarazem modelem ikonicznym, „czyli podobizną pewnego wycinka doświadczenia” (s. 93). Stwierdzenie, że „modele nie są kopiami, lecz podobiznami” (s. 94) pozwala wprowadzić o tej niezależnej od podmiotu obiektywności orzec, że może ona być lepsza lub gorsza (u Poppera również wraz z przyrostem wiedzy obiektywność przyrasta i jest od poprzedniej lepsza), ale zawsze jest to „podobieństwo modelu do fragmentu rzeczywistości” (s. 95).

Na marginesie odnotujmy, że wprowadzić Grobler mówiąc raz o podobieństwie do „pewnego wycinka doświadczenia”, a raz o „podobieństwie do rzeczywistości” mówi o dwu różnych rzeczach, ale nie ma to już większego wpływu na zorność tej obrony obiektywności prawdy.

Zauważmy więc raczej, że między odzwierciedleniem, kopią (lepszą lub gorszą), odbiciem (bardziej lub mniej precyzyjnym) i podobieństwem (mniejszym, większym) jest różnica jedynie stopnia, która umożliwia wprowadzić Groblerowi mówienie o względności prawdy (z uwagi na lokalne potrzeby poznawcze), ale nie uwalnia go od poglądu, że poznanie jest jakimś odwzorowywaniem, podobieństwem-do, opisywaniem lepszym lub gorszym (w koncepcji

Groblera coraz lepszym : „idea korygowalności nie ma sensu bez założenia, że świat daje się coraz dokładniej opisywać”; s. 125) niezależnego od podmiotu świata (świata nie-ludzkiego), a więc niezależnego również od języka, ale jednocześnie w tymże języku opisywanego, bo przecież inaczej dotrzeć do takiej prawdy nie sposób. Grobler chce „prawdy pojmowalnej przez rozum skończony” (s. 17), ale jednocześnie wikała się w sprzeczność (nie od dziś w filozofii znana): mówi (myśli) o takim przedmiocie (o bycie), który pomyślany być nie może. O swojej idei obiektywności powiada, że „przypomina raczej «widok znikąd»” (s. 17). I z tym ostatnim stwierdzeniem zgadzam się w zupełności: Grobler wierzy w prawdę obiektywną tak, jak wierzy w jakieś (jaki by nie były) relacje strukturalne świata nie-ludzkiego. Oczywiście ma prawo do takiej wiary i nikt nie może — ani nie zamierza — mu tego zabronić. Jednak nitka obiektywności (obiektywności w sensie niezależności od podmiotu), na jakiej zawieszona jest armada Groblera, pęka na oczach czytelnika.

Rozważaliśmy wyżej filozoficzny spór o prawdę z takiego punktu widzenia, który Grobler nazywa swoim („z mojego zaś punktu widzenia”; „według mnie”; s. 94, 126). Popatrzmy na tę kwestię z innego punktu widzenia.

Jeśli nawet ograniczyć (skurczyć, zredukować) świat nie-ludzki (był „sam w sobie”) do tego i tylko do tego, co niektórzy filozofowie nazywają oporem, jaki napotyka podmiot w doświadczeniu, to i tak oporu tego stwierdzić (potwierdzić, zauważyć, odebrać percepcyjnie, opisać) inaczej się nie da niż w sposób ludzki, stwierdzanie takie zawsze bowiem poprzedzone będzie przez ów ludzki akt ograniczający (redukujący), czyli przez jakąś aparaturę pojęciową (np. Groblera „układ pojęciowy”), a więc przez ludzkie narzędzie organizowania (budowania, produkowania, tworzenia, konstruowania) ludzkiego świata, którego klasyfikacja „naturalna” jest w tym sensie ludzką klasyfikacją. Aby uzyskać widok malowany przez Groblera, trzeba najpierw przyjąć jakiś punkt widzenia; na „widok znikąd” pozwala (lub nie) jakiś punkt widzenia, od którego widok ten zależy. Skoro nie możemy naśladować (odzwierciedlać, kopiować, upodabniać, opisywać) niczego, co wcześniej nie byłoby ludzkie, to klasyczna definicja prawdy (która to prawda opatrzona miałaby być znakiem obiektywności w sensie niezależności podmiotowej) traci sens. Teoria poznania (epistemologia) staje się teorią tworzenia, budowania, produkowania, konstruowania ludzkiego świata. Z takiego punktu widzenia i prawda, i obiektywność jawią się inaczej, toteż inne są na ich temat przeświadczenia, np. takie, jak przeświadczenia tych, przed którymi się Grobler „okopuje”, (tj. „różnych filozofów, najczęściej zaliczanych bądź do obozu postmodernizmu, bądź konstruktywizmu”; s. 11), i którzy właśnie „widzą”, że prawda jest „pustym komplementem prawionym niektórym zdaniom” (Rorty) lub że jest „prawdą w naiwnym sensie” (Kuhn) itp. Nie jest to „widok” zarezerwowany wyłącznie dla wybranych i jedynie dla wta-

jemniczonych; „zobaczy” go każdy (również autor książki *Prawda a względność*), kto choćby dla eksperymentu myślowego przez chwilę pójdzie tym tropem. Odrzucenie koncepcji poznania rozumianego jako opis czegoś, co ludzkie nie jest, nie tylko pozbawia sensu związane z tym opisem pojmowanie prawdy, ale likwiduje zarazem podstawę sporu o prawdę. Grobler ma rację twierdząc, że relatywizm w sporze z antyrelatywizmem jest „karykaturą” (s. 14) antyrelatywizmu. Ale też relatywizm taki (jako karykatura) ginie wraz ze swym oryginałem. Cały spór relatywizmu z antyrelatywizmem traci sens, znika, bo ginie grunt, na którym spór ten był usytuowany, a mianowicie ułatwia się teza mówiąca o tym, że akt poznawczy (np. naukowy proces badawczy) jest opisem, wyjaśnianiem, przewidywaniem itp. obiektu, przedmiotu będącego od opisu tego niezależnym; ułatwia się też podmiot jako cokolwiek i jakkolwiek naśladowający: tworzenie, konstruowanie nie jest naśladowaniem. Cały spór relatywizmu z antyrelatywizmem o prawdę staje się bezprzedmiotowy, gdyż nie ma już tego gruntu, na którym był osadzony. Z kim zatem spiera się Grobler? Przeciw komu się „okopuje” i w obronie czego wytacza swoją armadę; kogo i z czego chce „rozbrajać”?

Autor książki *Prawda a względność* gotów jest zapłacić każdą cenę, aby tylko na gruncie „skończonego rozumu” (s. 17) ocalić obiektywność prawdy, tj. prawdziwość od podmiotu niezależną (zgadza się na wszelkie uwarunkowania; rezygnuje z ostrości podobieństwa poznania do tego, co jest poznawane; zostawia sobie mniej niż chciał Popper, jeśli chodzi o strukturę świata „samego w sobie” — s. 126; i nawet język swój uwspółcześnia w duchu postmodernizmu: jego układ pojęciowy jest „lokalny”). Nawet te koncesje nie wystarczają jednak, by ufundować prawdę na gruncie skończonego rozumu⁴. Główny adresat książ-

⁴ W sumie nagromadzone w książce *Prawda a względność* zabiegi „ratownicze”, dokonywane wokół antyrelatywizmu, przywodzą na pamięć — przez grubą wprowadzie, ale silnie narzucającą się analogię — sytuację astronomii Ptolemeuszowej tuż sprzed Przewrotu Kopernikańskiego, gdzie rozpaczliwe próby poprawiania i ratowania tonącej w sprzecznościach i anomaliiach teorii spiętrzały jedynie i potęgowały skomplikowanie urastające do stanu, który historycy nauki w oparciu o świadectwa historyczne nazywają „skandalem” (por. np. T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, Warszawa 1968, s. 83). W miarę zagłębiania się w treść książki Groblera czytelnik zapada w rosnący gąszcz niejasności, tkwiąc w którym, trudno uwolnić się też od pytań typu: dlaczego autor tej pracy talent, wiedzę, umiejętności, energię intelektualną i zapał swój niebagatelny tak uparcie kanalizuje w tym ślepych tunelu?; O ile natrętnie narzucające się przy lekturze jego książki tego typu pytania uznać można za retoryczne. To treść refleksji pojawiającej się w ich tle, daleka jest od retoryczności. Refleksja ta sprzyja, aby zastanowić się nieco głębiej nad rolą racji i motywacji przy wyborze teorii, paradygmatów czy „punktów widzenia” i nad siłą owych motywacji pożerającą rację przy podejmowaniu takich wyborów, a więc i nad tym, jak motywacje (uświadamiane lub nie) potrafią przysłańać rację przemawiającą za opuszczeniem paradygmatu myślowego, w którym się nadal tkwi, mimo iż przedstawia on sobą już tylko ruinę. Z kwestią tą spotkał się swego czasu M. Planck (*Jedność fizycznego obrazu świata*, Warszawa 1970, s. 237) i na swój sposób rozstrzygał ją w swych pracach filozoficznych, a po nim niektórzy historycy nauki śledzili ją na przykładach uczonych, którzy musieli się zmierzyć z takimi wyborami.

ki Groblera (np. Rorty oznajmiający kres epistemologii; np. konstruktywizm ogłaszający „śmierć podmiotu”) żadnego sporu toczyć z nim nie może. Przepaść filozoficzna, jaka się tu rozpościera, jest nie do zasypania na gruncie groblerowskiego „skończonego rozumu”. A rozum ten, jak by go nie reperować, jest kartezjańskiej proveniencji. Nie istnieje czysto logiczne przejście, które jednoznacznie prowadzi z ruiny tego, co utarło się nazywać paradygmatem kartezjańskim (postkartezjanizmem), ku jednej trafnej i właściwej wizji filozoficznej, np. hermeneutycznej, neopragmatycznej, konstruktywistycznej czy innej postmodernistycznej). W stanie burzliwym ogólnokulturowego chaosu kryzysowego mają szansę znacznie wyraziściej uwidaczniać się rozmaite możliwości i przestrzeń dla nich jak na razie wciąż jest otwarta⁵.

⁵ Zasadniczy aspekt destrukcji ogólnokulturowego paradygmatu kartezjańskiego przedstawiam w: *Fenomen Junga a dylematy kultury współczesnej. (Szkic filozoficzny)* jest to artykułowa wersja referatu wygłoszonego na ogólnopolskiej Sesji Jungowskiej w Warszawie (22-24 luty, 2001) zawarta wraz z innymi materiałami sesji w tomie *Fenomen Junga*, Ene-teia, Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa (w druku). Wcześniej wstępnie kwestię tę podnosiłam w: *Kultura a nieświadomość*, w: *Skrytość kultury*, red. K. Zamiara, Poznań 2001, s. 25-34.