

Rosiak-Zięba, E., *Quine'a koncepcja etyki znaturalizowanej*, w: *Konteksty wartości*, J. Nowotniak (red.), Oficyna Wydawnicza Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie, Warszawa 2016, s. 77-97.

## *Quine'a koncepcja etyki znaturalizowanej*

Ewa Rosiak-Zięba

 <https://orcid.org/0000-0001-9090-7308>

### **Streszczenie**

Artykuł poświęcony jest metaetycznej koncepcji Willarda Van Ormana Quine'a przedstawionej w eseju pt. „O naturze wartości moralnych”. Jej założenia zasadniczo pozostają w zgodzie ze sformułowanym przez niego programem tzw. epistemologii znaturalizowanej, w myśl którego teoria poznania ujmowana jest jako integralna część nauk empirycznych – jako dział psychologii behawiorystycznej i lingwistyki. Pochodzenie wartości moralnych Quine objaśnia z perspektywy behawiorystycznej: odwołuje się do pewnych elementów naszego wrodzonego wyposażenia (na poziomie neurofizjologicznym) i do procesów uczenia się. Drugi istotny czynnik w procesie kształtowania wartości moralnych to społeczność, która wyznacza klasę takich wartości i pilnuje ich respektowania. Za wartość moralną uznawana jest wartość, która w danym społeczeństwie taką rolę pełni, gdyż pozwala na zaspokojenie podstawowych społecznych potrzeb. Zakładając pewną możliwość do pomyślenia wspólną dla różnych społeczeństw klasę takich potrzeb, Quine postuluje istnienie „wspólnego rdzenia” różnych systemów moralnych. Jednak z drugiej strony niektóre metaetyczne postulaty Quine'a trudno jest pogodzić z innymi jego poglądami, opartymi na przesłankach tego samego programu. W przypadku nauki założenia epistemologii znaturalizowanej prowadzą do poznawczego relatywizmu, natomiast w obrębie etyki ich rezultatem ma być pewna postać moralnego uniwersalizmu. Ponadto wydaje się, że to ostatnie stanowisko promowane jest kosztem obchodzenia, bądź trywializacji niektórych twierdzeń fundujących ów relatywizm.

Osobnym zagadnieniem jest kwestia braku wyraźnych świadectw empirycznych dla zdań etyki. Według Quine'a przesądza to o metodologicznej słabości etyki, co z kolei staje się podstawą dla postulatu oddzielenia jej od nauki. Jednak jego poglądy podlegały ewolucji, m.in. w kwestii pojęcia obserwacyjności, wokół którego ogniskują się trudności związane z etyką, a w świetle kolejnych korekt podstawy dla podtrzymywania tego postulatu w tak zdecydowanej formie stają pod znakiem zapytania.

Ewa ROSIAK-ZIĘBA

Zakład Filozofii Instytutu Filozofii, Socjologii i Socjologii Ekonomicznej  
Szkoły Głównej Handlowej w Warszawie

---

## QUINE'A KONCEPCJA ETYKI ZNATURALIZOWANEJ

Problematyka etyczna w pracach Willarda Van Ormana Quine'a podejmowana jest rzadko. Uwagi dotyczące kwestii moralnych wprawdzie pojawiają się w niektórych jego publikacjach, jednak zwykle na marginesach innych zagadnień. Artykuły poświęcone w całości tej tematyce są nieliczne<sup>1</sup>. Swoją koncepcję metaetyczną Quine wykłada przede wszystkim w eseju z 1978 roku *O naturze wartości moralnych*<sup>2</sup>. Pozostaje ona zasadniczo w zgodzie z głoszonym przez niego naturalizmem, w myśl którego naszą wiedzę o rzeczywistości zawdzięczamy w głównej mierze aktualnemu stanowi nauk przyrodniczych<sup>3</sup>. Wedle założeń programu tzw. epistemologii znaturalizowanej teoria poznania przedstawiana jest więc jako integralna część nauk empirycznych, a ujmując rzecz ściślej: jako dział psychologii behawiorystycznej oraz lingwistyki<sup>4</sup>. Jednak niektóre metaetyczne postulaty Quine'a niełatwo jest pogodzić z pozostałą częścią jego poglądów filozoficznych, co znajduje odzwierciedlenie także w niektórych polemikach

---

<sup>1</sup> Przede wszystkim należałoby wspomnieć o odpowiedziach, jakich Quine udziela na serię polemik ze swoim stanowiskiem zawartym w tekście *O naturze wartości moralnych* (o którym będzie mowa w dalszej części akapitu), a także o pracach takich, jak (m.in.): *The Roots of Reference*, Open Court, La Salle, Illinois 1973.

<sup>2</sup> W.O. Quine, *O naturze wartości moralnych*, w: *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, tłum. B. Stanosz, PIW, Warszawa 1986, s. 163–174.

<sup>3</sup> Zob. W.O. Quine, *Ontological Relativity*, w: *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York and London 1969, s. 26; oraz *Miejsce pragmatystów w empiryzmie*, w: *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, tłum. B. Stanosz, PIW, Warszawa 1986, s. 146, 150–151.

<sup>4</sup> Zob. W.O. Quine, *Epistemologia znaturalizowana*, w: *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, tłum. B. Stanosz, PIW, Warszawa 1986, s. 118–119, 124; *Miejsce...*, op.cit., s. 150–151; *Na tropach prawdy*, tłum. B. Stanosz, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 15, 41, 43.

z koncepcją przedstawioną w *O naturze wartości moralnych*<sup>5</sup>. Przedmiotem niniejszego artykułu jest analiza najważniejszych twierdzeń zawartych we wspomnianym eseju, ze szczególnym uwzględnieniem tych, które w kontekście całokształtu poglądów omawianego filozofa wydają się najbardziej kłopotliwe.

Etiologię wartości Quine objaśnia w zgodzie z założeniami programu epistemologii znaturalizowanej. Korzeni wartości doszukuje się on przede wszystkim w procesie uczenia się ujmowanym z perspektywy behawiorystycznej. Quine zauważa, że we wszelkich procesach kształtowania się nawyków, także w najprostszych reakcjach warunkowych, fundamentalną rolę odgrywają dwa komponenty: epistemiczny oraz ocenny. Ten pierwszy zakłada istnienie pewnej przestrzeni podobieństwa, która stanowi punkt wyjścia dla indukcji w jej najprostszej postaci, czyli oczekiwania, że podobne zdarzenia będą miały podobne następstwa. Komponent ocenny natomiast wiąże się z osią nagroda–kara. Oba wchodzi w skład naszego wrodzonego wyposażenia, które na poziomie neurofizjologicznym warunkuje zdolność do wzmacniania i wygaszania reakcji na bodźce. Połączone działanie owych komponentów sprawia, że jeśli po reakcji na bodziec A wielokrotnie następuje nagroda, a po reakcji na bodziec B – kara, z czasem reakcję zaczyna wywoływać tylko to, co jest podobne do A. W tym sensie można powiedzieć, że indukcja dostarcza nam kryteriów rozpoznawania działań wartościowych. W miarę postępów w procesie uczenia się standardy podobieństwa podlegają doskonaleniu, podobnie jak sposób, w jaki porządkujemy zdarzenia sensoryczne na osi wartościowania. W procesie tym niekiedy jednak dochodzi do szczególnego zwrotu: jeśli drogą indukcji nauczymy się, że po zdarzeniu A (dajmy na to, wyświadczeniu przysługi chorej koleżance) następuje inne zdarzenie – A', które cenimy (np. pochwała ze strony rodziców), z czasem możemy zacząć cenić także A dla niego samego. Przekształcenie A ze środka do osiągnięcia A' w cel działania sygnalizuje zaś pojawienie się pewnej wartości (w tym wypadku moralnej)<sup>6</sup>.

Lista potencjalnych korzeni naszych wartości jest dłuższa<sup>7</sup>, jednak dla potrzeb niniejszego eseju wystarczy wspomnieć o jeszcze jednym, mianowicie o edukacji moral-

---

<sup>5</sup> Zob. m.in. O.J. Flanagan Jr., *Quinean Ethics*, "Ethics" 1982, vol. 93, no. 1, s. 56–74. Quine precyzuje zresztą swoją koncepcję także w odpowiedziach na niektóre polemiki: m.in. *Reply to Morton White*, w: *The Philosophy of W.V. Quine*, ed. L.E. Hahn., P.A. Shilpp, La Salle, Ill.: Open Court, 1986, s. 663–665, *Response to Gibson*, "Inquiry" 1994, no. 37, s. 501–502. *Notabene*, Flanaganowi Quine odpowiedzi nie udziela.

<sup>6</sup> Por. W.O. Quine, *O naturze...*, op.cit., s. 163–165.

<sup>7</sup> Quine'a interesuje pochodzenie zarówno wartości moralnych, jak i pozamoralnych, które chce zresztą traktować „na równi”. Według niego oba rodzaje mogą powstawać poprzez opisany wyżej proces przekształcania środków w cele działania. Wartości pozamoralne, nadto, mogą 1a) mieć charakter wrodzony, jak też 2a) powstawać „w inny sposób” (w innym miejscu omawianego eseju wspomina on, że wartości mogą się zmieniać także np. w wyniku zachodzenia pewnych procesów chemicznych). W przypadku wartości moralnych Quine (za Moritzem Schlickiem) rozważa, aczkolwiek dość ostrożnie,

nej, która ukierunkowana jest na doprowadzenie do wyżej opisanej transformacji przy użyciu wyraźnie rozpoznawalnych nagród i kar (innych niż aprobaty lub dezaprobaty rodziców czy społeczności). Wprawdzie do przekształcenia środków w cele działania może dochodzić także bez takiego warunkowania, jednak dla większości ludzi jest ono, zdaniem Quine'a, po prostu niezbędne. Nie precyzuje on tej myśli, wydaje się jednak, że pojmuje on edukację moralną po prostu jako istotny element procesu socjalizacji (niezależnie od tego, że do ukształtowania wartości moralnych może dochodzić także w inny sposób). Cechą swoistą wartości moralnych jest bowiem, powiada Quine, ich społeczny charakter. Do tej klasy zalicza się takie wartości, które większość członków danej wspólnoty uważa za moralne. Wspólnota, nadto, jest gotowa dyscyplinować jednostkę, której zachowanie z takimi wartościami koliduje. Za wartościami moralnymi stoją bowiem sankcje społeczne<sup>8</sup>. Quine wyróżnia dwie krzyżujące się klasy takich wartości: 1) altruistyczne, 2) ceremonialne. Te pierwsze wiążemy z satysfakcją innych osób (lub środkami do niej), bez względu na uboczną satysfakcję własną. Te drugie zaś – z praktykami własnego społeczeństwa lub grupy społecznej, również bez względu na satysfakcję własną. Ujednoliceniu standardów moralnych w obrębie społeczności sprzyja ciągłość praktyki ich przekazywania oraz konsekwentne nakładanie różnorodnych sankcji za odstępstwa od obowiązujących zasad. Wspólnota stara się je narzucać, gdyż na ogół dotyczą spraw dla niej ważnych, w tym możliwości zachowania porządku społecznego pomimo ewentualnych kolizji w indywidualnych dążeniach jednostek. Quine zauważa przy tym, że choć niektóre standardy obowiązujące w obcych dla nas kulturach mogą szokować, to wolno oczekiwać „wspólnego rdzenia” różnych systemów moralnych w zakresie komponentu przekazywanego z pokolenia na pokolenie, gdyż „najbardziej podstawowe problemy wszystkich społeczeństw są tego samego typu”<sup>9</sup>.

Nie zawsze łatwo jest jednak rozstrzygnąć, czy zachowanie danej jednostki istotnie jest podyktowane poszanowaniem wartości moralnych, jakie obowiązują w danej wspólnocie, czy też kryją się za nim inne wartości. Za obserwowalnym postępowaniem badanego podmiotu mogą się bowiem kryć różne motywacje, nawet jeśli nie odbiega ono od obowiązujących standardów<sup>10</sup>. Dla przykładu: od zabicia dręczyciela osoba A powstrzymuje się z uwagi na szacunek dla ludzkiego życia, zaś osoba B, dajmy na to, ze strachu przed więzieniem. Jeśli przyjąć, że o moralnym charakterze danego zachowania decyduje skutecznie przeprowadzona transformacja środków działania w cele,

---

możliwość 1b) „zapewne wrodzonej” zdolności do współodczuwania, czy uczucia solidarności, oraz 2b) opisanej w dalszej części akapitu edukacji moralnej (por. *ibidem*, s. 167–169). Trzeba zaznaczyć, że w sprawie 1b) w omawianej pracy Quine nie wypowiada się jednoznacznie.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 165–166, 168–169.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 166–167, 169–171, 173–174.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 166–167.

to o jego kwalifikacji jako zachowania moralnego, względnie pozamoralnego, przesądzą po prostu intencje, jakimi kieruje się podmiot. O takim przekształceniu w powyższym przykładzie można mówić tylko w odniesieniu do osoby A. W przypadku B, choć jej obserwowalne zachowanie nie różni się od zachowania A, jest ono podyktowane nie tyle wartościami moralnymi, ile zdrowym rozsądkiem. Pojawia się zatem pytanie, w jaki sposób w podobnych przypadkach mielibyśmy odróżniać zachowania moralne od pozamoralnych. Intencja, którą kieruje się obserwowany podmiot, nie jest dostępna dla obserwatora. Ten pierwszy może wprawdzie o swoich motywach opowiedzieć, jednak trudno będzie tę wypowiedź zweryfikować (nawet wariografy nie zawsze gwarantują pewność w tym względzie). Temu drugiemu pozostaje więc w zasadzie wyłącznie obserwacja zachowań badanego podmiotu. Intencji obserwowanego zaś obserwator może się jedynie domyślać. Nie jest też wykluczone, że w takich przypadkach cudze zachowania mógłby on mierzyć według własnej miary<sup>11</sup>, tj. przypisywać badanemu podmiotowi takie motywy, którymi sam by się kierował w danym kontekście sytuacyjnym.

Do podobnych wniosków możemy dojść także wówczas, gdy zapytamy o możliwość rozpoznawania zachowań moralnych w obrębie innej wspólnoty. Quine w swoim eseju rozważa trzy możliwości: próbę ustalenia, które spośród zachowań można wyjaśnić w oparciu o jakieś standardy moralne, obserwację zmierzającą do rozpoznania wartości wpajanych w ramach edukacji moralnej, oraz porównywanie zachowań członków badanej społeczności do własnych zachowań w sytuacjach – według standardów obowiązujących w naszym społeczeństwie – moralnie nieobojętnych. Ponieważ dwie pierwsze metody są według Quine'a zawodne, z powyższego instrumentarium pozostaje nam właściwie tylko możliwość trzecia. Wówczas możemy oceniać badane zachowania, jakkolwiek tylko wedle zasad, które traktujemy jako własne<sup>12</sup>.

Obraz, jaki powstaje w świetle powyższych uwag, na pierwszy rzut oka wydaje się dość spójny. Koncepcja Quine'a ma charakter zdecydowanie naturalistyczny. Pochodzenie wartości moralnych objaśnione jest z perspektywy behawiorystycznej. Rola, jaką w procesie uczenia się (według Quine'a kluczowym dla powyższego zagadnienia) odgrywa nasze wrodzone wyposażenie na poziomie neurofizjologicznym, jest wyraźnie podkreślona. Drugi istotny czynnik w procesie kształtowania wartości moralnych to społeczność, która wyznacza klasę wartości moralnych i pilnuje ich respektowania. Pojęcie wartości moralnej ujmowane jest w tej koncepcji w sposób funkcjonalistyczny: za wartość moralną uznawana jest taka wartość, która w danym społeczeństwie taką rolę pełni, gdyż pozwala na zaspokojenie pewnych społecznych potrzeb – w tym takich, bez których koegzystencja jednostek w ramach życia społecznego byłaby niemożliwa.

---

<sup>11</sup> Ibidem, s. 172.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 171–172.

W kontekście powyższego postulat istnienia jakiegoś „wspólnego rdzenia” różnych systemów moralnych nie wydaje się szczególnie kontrowersyjny, gdyż odsyła do pewnej możliwej do pomyślenia wspólnej klasy podstawowych potrzeb społecznych, podyktowanej względami praktycznymi. Subiektywistyczne wątki, które pojawiają się w związku z zagadnieniem rozpoznawania zachowań moralnych, wydają się zrozumiałe z uwagi na brak świadectw empirycznych, które pozwalałyby w każdym przypadku rozstrzygnąć kwestię intencji obserwowanego podmiotu lub podmiotów. Brak owych świadectw stanowi dla Quine'a podstawę do sformułowania także dwóch innych tez, o których mowa będzie w dalszej części niniejszego eseju: o metodologicznej słabości etyki oraz o (wynikającej z tej słabości) konieczności jej oddzielenia od nauki. Kłopot w tym, że chociaż z powyższych tez można skomponować spójną koncepcję metaetyczną, nielato jest ją pogodzić z całokształtem poglądów Quine'a. Wydaje się zresztą, że doskonale zdaje sobie on z tego sprawę. Na podstawie lektury *O naturze wartości moralnych* można bowiem odnieść wrażenie, że niektóre ze swoich słynnych tez próbuje on, jeśli nie obejść, to przynajmniej strywializować.

Przede wszystkim zauważmy, że za tezę o istnieniu „wspólnego rdzenia” systemów moralnych obowiązujących w różnych społeczeństwach kryje się przekonanie, że da się wyodrębnić klasę standardów moralnych, która byłaby uniwersalna. Tymczasem w zakresie epistemologii Quine jest relatywistą, choć przyznaje się do tego niechętnie. Z głoszonych przez niego postulatów, a w szczególności holizmu, tezy o nieokreślonym charakterze odniesienia przedmiotowego oraz niezdeteminowaniu przekładu, o których będzie mowa niżej, wynika bowiem, że dwie teorie, które są wzajemnie niezgodne pod względem ontologii, mogą przy tym pozostawać empirycznie równoważne. W rezultacie zaś można je uznać za zasadniczo odmienne, a zarazem wzajemnie konkurencyjne. Moralny uniwersalizm, jaki implikowany jest w *O naturze wartości moralnych*, w zestawieniu z poznawczym relatywizmem Quine'a tworzy pewien dysonans, którego przedstawiona w tym artykule argumentacja nie łagodzi w sposób wystarczający.

Przyjrzyjmy się najpierw zagadnieniu rozpoznawania zachowań moralnych. Opisane wyżej kłopoty z ustalaniem intencji badanego podmiotu czy standardów moralnych obowiązujących w innej kulturze nasuwają skojarzenia z sytuacją tzw. radykalnego przekładu, tj. taką, w której możemy interpretować zdania nieznanego języka wyłącznie na podstawie zachowań językowych jego użytkowników, czyli przede wszystkim na podstawie uznawania lub odrzucania zdań w danym kontekście sytuacyjnym. W Quine'a koncepcji znaczenia sytuacja radykalnego przekładu stanowi podstawę, na której opierają się wspomniane wyżej tezy o nieokreślonym charakterze odniesienia przedmiotowego oraz o niezdeteminowaniu przekładu. W myśl pierwszej z nich, ujmując rzecz z grubsza, nie sposób jest ostatecznie ustalić odniesienia przedmiotowego

wyrażeń<sup>13</sup>. W sytuacji, w której możemy interpretować zdania nieznanego języka wyłącznie na podstawie zachowań językowych jego użytkowników, trudno jednoznacznie ustalić, do czego odnosi się słowo „Gavagai” wypowiedziane przez użytkownika nieznanego języka w obecności królika – czy do królika, pewnej części królika, jakiegoś stadium królika, czy też może do czegoś jeszcze innego (np. jakiejś muchy należącej do gatunku, który lata tylko w pobliżu królików). Według Quine’a bowiem z każdym językiem mogą być związane odmienne stosunki referencjalne<sup>14</sup>. Z drugiej tezy wynika zaś, że w sytuacji radykalnego przekładu może dojść do zbudowania dwóch całkowicie odmiennych podręczników przekładu dla danego języka, które będą pozwalały równie skutecznie uczestniczyć w aktach komunikacji z jego użytkownikami. Przy czym ową skuteczność należy rozumieć w taki sposób, że osoba poprawnie korzystająca z jednego z podręczników przekładu będzie potrafiła trafnie przewidywać pewne zachowania językowe swojego rozmówcy, czyli uznawanie lub odrzucanie zdań w obecności pewnego bodźca. Do stworzenia dwóch odmiennych, aczkolwiek równoważących podręczników przekładu może dojść z tego powodu, że ich autorzy, próbując przypisać wyrażeniom nieznanego języka interpretację, jak ujmuje to Quine, muszą „tyle samo założyć, co odkryć”. W sytuacji, w której mogą liczyć jedynie na obserwację zachowań użytkowników nieznanego języka, zmuszeni są bowiem do stawiania szeregu tzw. hipotez analitycznych, za sprawą których mogą należące do niego wyrażenia skorelować z wyrażeniami ich własnych języków. Przy czym w grę wchodzi nie tylko kwestia subiektywnego charakteru interpretacji, ale także konieczność przyjęcia szeregu założeń – w tym dotyczących szeroko pojmowanego sposobu myślenia (a w szczególności wspomnianych wyżej stosunków referencjalnych wyrażień)<sup>15</sup>. Obie wyżej omówione tezy Quine’a posiadają wyraźne implikacje relatywistyczne. Wydaje się, że do podobnych konsekwencji mogą prowadzić jego uwagi dotyczące możliwości rozpoznawania zachowań moralnych. (Uważa tak np. Owen Flanagan, który wspomina

<sup>13</sup> Zob. W.O. Quine, *Słowo i przedmiot*, tłum. C. Cieśliński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 67–68, 89, 312–313; W.O. Quine, *Ontological...*, op.cit., s. 29–35, 39, 50, 60, 62; *Na tropach...*, op.cit., s. 52–62, 86–87; oraz A. Nowaczyk, *Czy filozofia analityczna sama sobie wykopała grób?*, „Roczniki Filozoficzne” 2004, nr 1, s. 233–238.

<sup>14</sup> Zob. W.O. Quine, *Identyfikacja, ostensja i hipostaza*, tłum. B. Stanosz, w: *Z punktu widzenia logiki*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 108–109; *Słowo...*, op.cit., s. 17, 312; *Na tropach...*, op.cit., s. 45–46, 48–50, 56–59, 62; tegoż, *Ontological ...*, op.cit., s. 48–50, 54–55, 61–62, 67. Zob. również w tej sprawie m.in. A. Nowaczyk, op.cit., s. 231–232, 239–240. Argument „muchy króliczej” został wysunięty przez Davida Davidsona.

<sup>15</sup> Zob. W.O. Quine, *Słowo...*, op.cit., s. 40, 55, 68–72, 80–81, 85, 89–91; *Trzy niezdeteminowania*, tłum. B. Stanosz, w: *Filozofia języka*, red. B. Stanosz, Warszawa 1993, s. 125–126; *Na tropach...*, op.cit., s. 77–79, 82.

wręcz o „moralnej wersji” owych twierdzeń<sup>16</sup>.) Osoba, która próbuje ocenić, czy czyn danego podmiotu ma charakter moralny czy pozamoralny, bądź też rozpoznać standardy moralne obowiązujące w innej wspólnocie, staje w obliczu trudności podobnej do tej, z którą boryka się lingwista w sytuacji radykalnego przekładu. Z uwagi na to, że intencje badanych podmiotów są dla obserwatora niedostępne, swoje wnioski obserwator musi oprzeć wyłącznie na obserwacji cudzych zachowań – takich, które rozpoznaje jako mogące wnieść wkład w ocenę moralną w danym kontekście sytuacyjnym. W analogii do tezy o nieokreśloności odniesienia przedmiotowego można powiedzieć, że nie sposób jest ostatecznie ustalić klasy zachowań moralnych (w objaśnionym wyżej sensie) wyłącznie na podstawie intersubiektywnie obserwowalnych zachowań innych podmiotów (nawet w obrębie własnej społeczności), gdyż w pewnych przypadkach decydujące znaczenie mają nieobserwowalne intencje, którymi badany podmiot się kieruje. Natomiast w przypadku próby zbudowania opisu moralności innej społeczności mogłoby dojść do powstania dwóch odmiennych, aczkolwiek wzajemnie konkurencyjnych opisów tego rodzaju. Przy takiej interpretacji należałoby jednak zastrzec, że „wspólny rdzeń” różnych systemów moralnych (o ile dałby się wyodrębnić) byłby po prostu wynikiem uzgodnienia (na ile to możliwe) standardów moralnych badanego społeczeństwa ze standardami obowiązującymi we własnym społeczeństwie badacza. Nie jest wykluczone, że każdy z badaczy wyznaczyłby odmienną klasę wartości wspólnych dla obu społeczeństw (badanego i własnego). W konsekwencji zaś mogłoby się okazać, że to, co jest zachowaniem moralnym z perspektywy jednego opisu moralności danego społeczeństwa, nie zalicza się do tej kategorii w myśl drugiego.

Quine w sformułowanych przez siebie postulatach nie posuwa się aż tak daleko. Przeciwnie, wyraźnie podkreśla, że różnice między społecznościami w zakresie moralności są zdecydowanie mniejsze, niż ma to miejsce w przypadku języków. Przy czym w omawianej pracy różnice między językami sprowadzane są do różnic w zakresie słownika („dźwięków”) i składni. Moralność ma dotyczyć „wspólnego losu ludzkości”, a język, o ile ma z tym ostatnim jakiś związek, to tylko w „sferze intelektu i oddziaływania”, w której służy jako narzędzie przekazu. Międzykulturowe różnice w zakresie moralności są więc, zdaniem Quine'a, porównywalne raczej do różnic światopoglądu czy wiedzy naukowej niż do „ekstrawaganckiej odmienności języków”<sup>17</sup>. Powyższe uwagi mogą budzić zaskoczenie w kontekście niektórych innych twierdzeń tego filozofa dotyczących języka. Chodzi mianowicie o tezy Quine'a, które razem składają się na frontalny atak na tradycyjne pojęcie znaczenia wyrażenia, obrazowo przedstawiane

<sup>16</sup> O.J. Flanagan Jr., *Quinean Ethics*, „Ethics” 1982, vol. 93, no. 1, s. 63. Zob. również w tej sprawie A. Jedynak, *Teorie naukowe a systemy wartości*, „Etyka” 1990, nr 25, s. 245–247.

<sup>17</sup> Zob. W.O. Quine, *O naturze...*, op.cit., s. 171.



jako „mit muzeum”. W obrębie tej metafory znaczenia portretowane są jako eksponaty w muzeum, zaś wyrażenia językowe to etykiety, którymi eksponaty są opatrzone. Zmiana języka w tym ujęciu polega po prostu na zmianie etykiet<sup>18</sup>. W myśl tejże metafory można byłoby utrzymywać, że różnaitość języków sprowadza się do zmienności w zakresie słownika i składni. Tymczasem wspomniane wyżej twierdzenia o nieokreśloności odniesienia przedmiotowego i niezdeterminowaniu przekładu, a także m.in. holizm (o którym będzie mowa w dalszej części niniejszego eseju) pozostają w jaskrawej sprzeczności z „mitem muzeum”. Przy czym tezy te pojawiają się w tekstach Quine’a opublikowanych i przed i po tym, jak *O naturze wartości moralnych* ukazało się drukiem. W myśl wspomnianych twierdzeń „ekstrawagancka” odmienność języków nie sprowadza się jedynie do różnic słownikowych i składniowych, lecz wiąże się także z obecnością pewnych czynników konwencjonalnych, które mogą skutkować tym, że z różnymi językami będą się wiązać odmienne ontologie, a w konsekwencji – obrazy świata. Wydaje się więc, że jeśli Quine nie jest w tym punkcie niekonsekwentny, to być może uważa, że z perspektywy moralności tego rodzaju różnice po prostu nie mają znaczenia. Nasuwają się tu przynajmniej trzy możliwe wyjaśnienia. Pierwsze z nich odwołuje się do sformułowanej przez Donalda Davidsona tzw. Zasady Życzliwości, w myśl której w sytuacji radykalnego przekładu, gdy próbujemy nadać interpretację cudzym wypowiedziom, staramy się przypisywać rozmówcy jakieś przekonania, a czynimy to w taki sposób, by przyznać im maksimum sensowności dążąc do ich uzgodnienia z naszym systemem przekonań. Jest to jeden z argumentów Davidsona przeciwko tezie o istnieniu odmiennych schematów pojęciowych, czyli, ujmując rzecz z grubsza, pewnych zestawów narzędzi poznawczych, za pomocą których możemy organizować nasze doświadczenie (przyjmuje on, że takimi schematami językowymi mogą być języki)<sup>19</sup>. Rozwiązania trudności związanych z kwestią istnienia wspólnej klasy standardów moralnych (pomimo odmienności języków) można by więc szukać w argumentacji Davidsona. Mianowicie tezę o istnieniu „wspólnego rdzenia” systemu moralnego społeczności badanej i społeczności badacza można byłoby uzasadniać w oparciu o Zasadę Życzliwości. Owa wspólna klasa wartości moralnych byłaby wówczas wynikiem uzgodnienia przekonań moralnych, które przypisuje on społeczności badanej, z jego własnym systemem przekonań. Niestety, Quine w omawianej pracy nie powołuje się na Davidsona, a jego uwagi na temat porównywania moralności różnych kultur są dość enigmatyczne. Na niekorzyść przyjęcia powyższego rozwiązania przemawia także to, że nie jest ono wolne od relatywistycznych konsekwencji. Jeśli bowiem

<sup>18</sup> Zob. W.O. Quine, *Epistemologia...*, op.cit., s. 116; *Ontological...*, op.cit., s. 27–29.

<sup>19</sup> Por. D. Davidson, *O pojęciu schematu pojęciowego*, tłum. J. Gryz, w: *Empiryzm współczesny*, wyb. B. Stanosz, Wydawnictwo UW, Warszawa 1991, s. 280, 289–297. W terminologii Davidsona odpowiednikiem radykalnego przekładu jest pojęcie radykalnej interpretacji.

„wspólny rdzeń” obu systemów może być tylko wynikiem subiektywnego uzgodnienia przez danego badacza standardów obcych z własnymi, to nie jest wykluczone, że dwóch badaczy mogłoby w ten sposób wyznaczyć dwie odmienne klasy standardów wspólnych (nawet jeśli – znowu za sprawą Zasady Życzliwości – nie byłoby w stanie rozpoznać fundamentalnej różnicy między swoimi stanowiskami). Powyższe uwagi, rzecz jasna, nie obciążają propozycji Davidsona. Jego argumentacja zmierza do tego, by wykazać, że nie sposób jest poprawnie sformułować tezy o istnieniu zasadniczo odmiennych schematów pojęciowych, nie zaś do tego, by udowodnić, że istnieje jakiś schemat uniwersalny<sup>20</sup>. Trzeba również podkreślić, że zaproponowane wyżej rozwiązanie (z uwagi na wspomniane relatywistyczne implikacje) nie przemawiałoby na korzyść tezy, iż pewne standardy moralne istotnie mają charakter uniwersalny, a taką myśl, jak się zdaje, Quine próbuje w swoim eseju przemycić. Pozwalałoby ono natomiast objaśnić, w jaki sposób badacze o odmiennym zapleczu kulturowym mogliby dochodzić do wniosku, iż istnieje „wspólny rdzeń” systemów moralnych społeczności badanej i własnej – pomimo „ekstrawaganckiej odmienności” języków.

Drugie z możliwych uzasadnień omawianej tezy opiera się z kolei na przypuszczeniu, że zważywszy na pewne wątki w niektórych publikacjach Quine'a, może się on odwoływać do kategorii pragmatycznych. Za przyjęciem takiej interpretacji zdaje się przemawiać jego uwaga, iż „najbardziej podstawowe problemy wszystkich społeczeństw są tego samego typu”. Dla przykładu: zauważmy, że pewne standardy moralne, w rodzaju np. jakichś gwarancji ochrony życia dla członków wspólnoty, wydają się niezbędne do przetrwania każdej społeczności, a zatem także dla niej użyteczne<sup>21</sup>. Wynikająca z radykalnej różnorodności języków odmiennosc obrazów świata w ujęciu pragmatycznym<sup>22</sup> nie musiałaby odgrywać decydującej roli, o ile w obrębie aktów komunikacyjnych spełniony byłby warunek sukcesu operacyjnego, tj. przynosiłyby one oczekiwane skutki. Jeśli zgodzimy się z powyższymi uwagami, to dojdziemy do wniosku, że jakaś wspólna klasa standardów moralnych dałaby się mimo wszystko wyznaczyć w oparciu o jakąś wspólną klasę standardów racjonalności (zakładając, że taka istnieje). Trzeba jednak podkreślić, że powyższa interpretacja nie usuwa w pełni konsekwencji relatywistycznych płynących

---

<sup>20</sup> Według Davidsona z tych samych powodów, dla których trudno jest poprawnie sformułować tezę, iż istnieje wiele takich schematów, trudno też uzasadnić tezę, że wszyscy posługujemy się jednym takim schematem (ibidem, s. 297).

<sup>21</sup> *Notabene*, z uwagi na naturalistyczne założenia omawianej koncepcji można się też przy tej okazji zastanawiać nad rolą, jaką w tym procesie pełnią komponenty związane z naszym wrodzonym wyposażeniem (w nawiązaniu do powyższego przykładu – choćby instynkt samozachowawczy). W tekście Quine'a brakuje jednak wyraźnych sugestii w tym względzie.

<sup>22</sup> Do pragmatycznej interpretacji postulatów Quine'a – ale w zakresie ontologii – przychyła się m.in. Flanagan (zob. op.cit., s. 57).

z omawianej tezy Quine'a<sup>23</sup>. Pragmatyczne kategorie bywają bowiem względne wobec szeroko pojętego kontekstu sytuacyjnego. Wspólne problemy społeczeństw mogą być zatem rozwiązywane na różne sposoby, co z kolei może owocować różnicami w przestrzeganych standardach moralnych. W kontekście powyższego zaś uniwersalistyczny wydzźwięk tezy o możliwym istnieniu „wspólnego rdzenia” systemów wartości różnych wspólnot, mimo radykalnej odmienności języków, wyraźnie słabnie. Być może zatem należałoby przyjąć trzecie z możliwych uzasadnień tej tezy, niestety najmniej Quine'owi przychylnie, mianowicie że w omawianym eseju forsuje on pewną postać moralnego uniwersalizmu za cenę trywializacji najśłynniejszych ze swoich twierdzeń semantycznych. Wówczas jednak teza o istnieniu klasy standardów moralnych wspólnych różnym kulturom miałaby w sobie więcej z dogmatu niż z twierdzenia naukowego.

Równie kłopotliwa okazuje się teza o metodologicznej słabości etyki oraz postulat jej oddzielenia od nauki. W ostatniej części *O naturze wartości moralnych* czytamy:

„Ujawnia się wtedy [w przypadku wystąpienia niezgodności opinii w sprawach moralnych – przyp. ERZ] metodologiczna słabość etyki w porównaniu z nauką. Empirycznym oparciem teorii naukowej są przewidywane na jej podstawie obserwowalne fakty naukowe; w przypadku kodeksu moralnego będą nim obserwowalne czyny moralne. O ile jednak przewidywania naukowe możemy sprawdzać, zestawiając je z niezależnym biegiem zjawisk przyrody, o tyle moralny osąd czynu wymaga odwołania się do naszych własnych standardów moralnych. Nauka, dzięki swej więzi z obserwacją, ma prawo pretendować do korespondencyjnej teorii prawdy; etyka jest w sposób oczywisty skazana na teorię koherencyjną.

Teorie naukowe wszelkiego rodzaju (...) podlegają kontroli empirycznej, choćby częściowej i pośredniej. To, iż sprawa tak żywotna, jak różnica między dobrem i złem, nie poddaje się analogicznej obiektywizacji zakrawa na gorzką ironię”<sup>24</sup>.

W przytoczonym wyżej fragmencie przede wszystkim zwracają uwagę odwołania do korespondencyjnej i koherencyjnej teorii prawdy. Pierwsza z nich stanowi ujęcie klasyczne, druga należy do koncepcji nieklasycznych. Teorię korespondencyjną w pewnym uproszczeniu można przedstawić jako koncepcję, w myśl której to, o czym orzekamy, że jest prawdziwe, czyli np. zdanie, przekonanie czy twierdzenie, pozostaje w szeroko rozumianej zgodności z tym, co faktycznie zachodzi. W ujęciu koherencyjnym zaś prawdziwość objaśniana jest w kategoriach spójności z systemem zdań czy twierdzeń (już uznanych za poznawczo wartościowe). Quine natomiast, jak wiadomo,

<sup>23</sup> Na relatywistyczny wydzźwięk koncepcji etycznej Quine'a zwraca też uwagę Roger F. Gibson (zob. w tej sprawie R.J. Broach, *A Noncognitivist Reading of Quine's Ethics*, „Dialectica” 1997, vol. 51, no. 2, s. 119–120).

<sup>24</sup> W.O. Quine, *O naturze...*, op.cit., s. 172.

opowiada się po stronie innej koncepcji nieklasycznej – mianowicie deflacionizmu, czyli tezy, iż pojęcie prawdy nie ma samodzielnej treści<sup>25</sup>. To ostatnie stanowisko pozostaje zaś w opozycji zarówno do teorii klasycznej, jak i tych koncepcji nieklasycznych, które proponują jakieś objaśnienie znaczenia terminu „prawdziwy”, w tym koherencjonizmu. Jeśli więc Quine na czas pisania *O naturze wartości moralnych* nie zarzucił deflacyjnej koncepcji prawdy, to, gwoili życzliwej interpretacji tego tekstu, nawiązania do teorii korespondencyjnej i koherencyjnej należałoby interpretować w sposób metaforyczny. Pewnych wskazówek interpretacyjnych dostarcza głoszony przez tego filozofa holizm, tj. teza, iż jednostką sensu empirycznego jest nauka jako całość<sup>26</sup>. System zdań nauki powinien być spójny, czyli przynajmniej wewnątrznie niesprzeczny, oraz, jak ujmuje to Quine już w *Dwóch dogmatach empiryzmu*, pozwalać w jak największym stopniu na „przewidywanie przyszłych pobudzeń receptorów umieszczonych na naszych powierzchniach sensorycznych”<sup>27</sup>. Wydaje się, że pojawiającą się w analizowanym cytacie uwagę o uzasadnionych pretensjach nauki do korespondencyjnej teorii prawdy należałoby interpretować w kategoriach zgodności z doświadczeniem – w sensie możliwości przewidywania przyszłych pobudzeń naszych receptorów zmysłowych. Na korzyść takiej hipotezy świadczy również wzmianka o opartych na teoriach naukowych przewidywaniach, które możemy „sprawdzać, zestawiając je z niezależnym biegiem zjawisk przyrody”, czy też w dalszej części omawianego eseju – o kontrolnej roli „upartych faktów” w ewaluacji nietrafnych predykcji w nauce<sup>28</sup>. Tymczasem etyce, jak to wynika z powyższego cytatu, podobnych środków kontroli brakuje. Wprawdzie autor *O naturze wartości moralnych* przyznaje, że kodeksom moralnym można przypisać jakieś treści empiryczne w postaci obserwowalnych czynów moralnych, najwyraźniej jednak nie sądzi on, by taki rodzaj „empirycznego oparcia” pozwalał na zachowanie procedur dostępnych nauce. Ocena wartości moralnej czynów, powiada Quine, odbywa się w oparciu o standardy moralne podmiotu. O wartości poznawczej zdań etyki decyduje

<sup>25</sup> W swojej koncepcji prawdy głosi on tzw. dyskwoatcjonizm, w myśl którego kwestia prawdziwości wiąże się co najwyżej z usuwaniem cudzośłów w obrębie T-równoważności Tarskiego. Quine łączy ten wątek z tzw. immanentyzmem, w myśl którego termin „prawdziwy” można orzekać tylko wewnątrz danej teorii. Zob. W.O. Quine, *Na tropach...*, op.cit., s. 125, 128–130.

<sup>26</sup> Zob. W.O. Quine: *Dwa dogmaty empiryzmu*, tłum. B. Stanosz, w: *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 67–72; *Epistemologia...*, op.cit., s. 114, 116; *Miejsce...*, op.cit., s. 145–150, 154. Quine powołuje się w tym względzie na koncepcję Carnapa przedstawioną w *Der logische Aufbau der Welt*, choć nie bez pewnych zastrzeżeń (zob. W.O. Quine, *Dwa dogmaty...*, op.cit., s. 68–70), a przede wszystkim – na teorię francuskiego konwencjonalisty Pierre’a Duhema (zob. W.O. Quine, *Dwa dogmaty...*, op.cit., s. 70 p. 17; *Epistemologia...*, op.cit., s. 116; *Miejsce...*, op.cit., s. 149; *Trzy...*, op.cit., s. 132; *Na tropach...*, op.cit., s. 33–34).

<sup>27</sup> Zob. W.O. Quine, *Dwa dogmaty...*, op.cit., s. 75; *Słowo...*, op.cit., s. 33; *Roots...*, op.cit., s. 137; *Trzy...*, op.cit., s. 134; *Na tropach...*, op.cit., s. 15–16.

<sup>28</sup> Zob. W.O. Quine, *O naturze...*, op.cit., s. 174.

więc nie tyle zgodność z doświadczeniem, ile spójność z systemem już uznanych zdań etycznych. W świetle powyższego na płaszczyźnie metodologicznej rysuje się kontrast pomiędzy nauką a etyką. Ta pierwsza dysponuje bowiem wyraźnymi świadectwami empirycznymi jako środkami kontroli swoich zdań, co stanowi o jej przewadze nad tą drugą, która takich środków nie posiada. Konsekwencją metodologicznej słabości etyki jest z kolei postulat jej oddzielenia od nauki<sup>29</sup>, który autor *O naturze wartości moralnych* formułuje z wyraźną przykrością.

Warto zaznaczyć, że Quine wprowadza wspomniany podział, pomimo iż etyka jest jednym z działów aksjologii i jako taka stanowi część filozofii, której skądinąd nie waha się on przedstawiać jako integralną część nauki (choć bez pozycji uprzywilejowanej)<sup>30</sup>. W dalszej części eseju autor przyznaje, że istnieje pewne uprawnione połączenie etyki z nauką, a mianowicie za sprawą koncepcji, w obrębie których stosuje się redukcję przyczynową pewnych wartości do innych. W myśl założeń owej redukcji czyn można uznać za moralny, o ile daje się przynajmniej wykazać, że stanowi środek do osiągnięcia pewnych dalszych celów. Przykładem takiej koncepcji jest według Quine'a utylitaryzm<sup>31</sup>. Redukcja przyczynowa odwołuje się do procesu przekształcania środków w cele działania, który ma towarzyszyć pojawianiu się wartości – także moralnych. Za jej sprawą można zatem w sposób bardziej bezpośredni powiązać etykę z indukcją, co nieco łagodzi metodologiczną słabość, o której tutaj mowa. Nie można jednak mówić o poprawie radykalnej. Po pierwsze dlatego, że i tak pozostaną pewne cele „ostateczne, nieredukowalne, a więc pozbawione uzasadnienia”, które zarazem należą do wartości powszechnie akceptowanych społecznie<sup>32</sup> i wchodzą w skład tego, czego uczymy się drogą edukacji moralnej. W przypadku przynajmniej niektórych spośród nich (np. kwestia dbałości o interesy przyszłych pokoleń) empiryczne implikacje, jakie oferuje skrócenie dystansu między etyką a indukcją, stają się mniej oczywiste. Po drugie: choć indukcja, zdaniem Quine'a, leży u źródeł wszelkiej nauki, to oparte na niej przewidywania moralne podlegają kontroli pod względem spójności z zespołem wyznawanych przez nas wartości, nie zaś zgodności z doświadczeniem – jak w przypadku nauki<sup>33</sup>. Wydaje się, że zasadnicza różnica między nauką i etyką polega po prostu na tym, że ta pierwsza dysponuje pewnymi szczególnymi środkami kontroli, którymi nie dysponuje ta druga. Chodzi tutaj, jak wolno się domyślać, o tzw. zdania obserwacyjne, które roboczo scha-

<sup>29</sup> Ibidem, s. 172–175.

<sup>30</sup> Zob. W.O. Quine, *Ontological...*, op.cit., s. 26; *Miejsce...*, op.cit., s. 146, 150–151.

<sup>31</sup> W.O. Quine, *O naturze...*, op.cit., s. 173.

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 174. W sprawie tezy o metodologicznej słabości etyki i jej oddzieleniu od nauki zob. również O. Flanagan, op.cit., s. 56; R. Gibson, *Flanagan on Quinean Ethics*, "Ethics" 1988, vol. 98, no. 3, s. 535; R. Feleppa, *Quine, Davidson and the Naturalization of metaethics*, "Dialectica" 2001, vol. 55, no. 2, s. 150–151.

rakteryzujemy jako pewne zdania, za sprawą których możemy zdawać sprawę z tego, czego bezpośrednio doświadczamy<sup>34</sup>. W kontekście powyższego myśl Quine'a można przedstawić następująco: wprawdzie można mówić o pewnym stopniu obserwacyjności opisowych zdań etyki – zwłaszcza odnoszących się do obserwowalnych zachowań, które rozpoznajemy jako moralne – ale nie jest to możliwe w przypadku zdań normatywnych<sup>35</sup>. Przy czym zauważmy, że nawet w odniesieniu do zdań deskryptywnych konieczne są pewne zastrzeżenia. Powraca bowiem zasadnicza trudność z rozpoznawaniem, czy w danej sytuacji mamy do czynienia z zachowaniem podyktowanym jakąś wartością moralną, czy np. rozsądkiem. Można mówić o obserwowalnych zachowaniach, natomiast nie jest możliwe (przynajmniej przy aktualnym stanie naszych możliwości technicznych) obserwowanie kryjących się za nimi intencji. W tym sensie podstawą do oceny cudzego zachowania są hipotezy co do motywów, którymi kieruje się obserwowany podmiot, a ostatecznie – własne standardy moralne. W rezultacie zaś próba formułowania predykcji moralnych – w odróżnieniu od naukowych – byłaby obciążona ryzykiem popadnięcia w błędne koło<sup>36</sup>. Jeśli zgodzić się z powyższym, to teza o metodologicznej słabości, na której opiera się postulowany przez Quine'a rozdział pomiędzy etyką a nauką, pozostawałaby w mocy.

Pojawia się jednak pewna trudność. Powyższe tezy wydają się bowiem kolidować z tezami, które filozof ten głosi w innych pracach. Część spośród tych trudności jest wynikiem tego, że Quine w niektórych kwestiach swoje stanowisko modyfikował, a w omawianym tekście nie zawsze podaje on wyraźne wskazówki interpretacyjne. Do takich przypadków należy zaliczyć przywołane wyżej pojęcie holizmu. W rozmaitych publikacjach Quine'a można się bowiem doszukać dwóch wersji tej koncepcji – radykalnej i umiarkowanej, a w eseju *O naturze wartości moralnych* filozof ten nie precyzuje, o którą z nich chodzi. Pierwsze sformułowanie głównej tezy holizmu znajdujemy w *Dwóch dogmatach empiryzmu*. Bezpośrednim pretekstem do jej postawienia jest dla Quine'a krytyczna analiza postulowanej w obrębie Koła Wiedeńskiego tzw. weryfikacyjnej teorii znaczenia. W myśl tej ostatniej, najogólniej rzecz biorąc, zdanie jest sensowne, jeśli możliwe jest jego potwierdzenie lub obalenie w oparciu o doświadczenie (w sposób pośredni lub bezpośredni)<sup>37</sup>. Według Quine'a za powyższą koncepcją kryje

<sup>34</sup> Zaproponowana wyżej robocza charakterystyka zdania obserwacyjnego oparta jest z grubsza na sposobie, w jaki w obrębie Koła Wiedeńskiego objaśniane jest pojęcie zdania protokolarnego.

<sup>35</sup> Zob. również w tej sprawie R. Broach, op.cit., s. 121, 123–126; O. Flanagan, op.cit., s. 65–71; R. Feleppa, op.cit., s. 145, 149.

<sup>36</sup> Pisze o tym również m.in. Flanagan, op.cit., s. 71.

<sup>37</sup> W sprawie weryfikacyjnej koncepcji znaczenia zob. J. Kotarbińska, *Ewolucja Koła Wiedeńskiego*, w: *Z zagadnień teorii nauki i teorii języka*, PWN, Warszawa 1990, s. 107–108, 115–122, L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 187–193, K. Ajdukiewicz, *O tzw. neopozytywizmie*, „Myśl Współczesna” 1946, nr 6/7, s. 162–165.

się założenie, że można w sposób jednoznaczny przyporządkować każdemu zdaniu określoną klasę treści empirycznych<sup>38</sup>. Kwestionuje on powyższą tezę, gdyż w jego opinii nośnikiem empirycznego sensu są zespoły zdań, nie zaś pojedyncze zdania. Wczesna wersja Quine'owskiego holizmu, przedstawiona w *Dwóch dogmatach empiryzmu*, wydaje się dość radykalna. W eseju tym struktura zdań nauki przyrównywana jest do pola siły, które „styka się z doświadczeniem tylko wzdłuż swoich krawędzi”<sup>39</sup>. Pewne zdania znajdują się w bezpośrednim sąsiedztwie „brzegów pola”. Chodzi tutaj o zdania obserwacyjne, choć ten termin we wspomnianym eseju się nie pojawia. Zdania, które takiego charakteru nie mają, a wchodzi w skład systemu nauki, znajdują się w pewnej odległości od „krawędzi pola”, a bliżej jego „centrum”. Quine zgadza się z neopozytywistami (jak się niekiedy nazywa członków Koła Wiedeńskiego), że ten pierwszy rodzaj zdań jest dla nas szczególnie cenny jako punkt wyjścia, a zarazem środek kontroli naszych teorii. Sugeruje on jednak, że kłopot z jednoznacznym przyporządkowaniem poszczególnym zdaniom określonej klasy treści empirycznych dotyczy także zdań obserwacyjnych. Według Quine'a ich związki z doświadczeniem należy opisywać co najwyżej w terminach „luźnych asocjacji” skorelowanych z niewielkim prawdopodobieństwem korekty w razie konfliktu teorii ze świadectwami empirycznymi. Co więcej, dopuszczalne są także takie modyfikacje systemu, dzięki którym zasadniczo dowolne zdanie można uznać za „odległe od brzegów pola”, także zdanie obserwacyjne. Możliwa jest więc zmiana położenia danego zdania w obrębie pola, w wyniku której np. zdanie nieobserwacyjne może zyskać status zdania obserwacyjnego i na odwrót. Jeśli zgodzić się z twierdzeniem o możliwości takiej zmiany statusu zdania, to przekonanie o możliwości przyporządkowania jakimś zdaniom w systemie nauki (włączając w to zdania o statusie uprzywilejowanym) określonej klasy treści empirycznych staje się trudne do utrzymania. Sytuacja zdań obserwacyjnych pod względem możliwości przypisania im znaczenia jest tylko o tyle lepsza w stosunku do tych nieobserwacyjnych, że przyporządkowywanie tym pierwszym wyraźniejszych treści empirycznych jest łatwiejsze, zaś pozbywanie się ich z systemu zdań nauki, czy też zmiana położenia w obrębie pola – na ogół mało opłacalna<sup>40</sup>. Wczesny holizm Quine'a trudno jest więc pogodzić z jego

<sup>38</sup> W.O. Quine, *Dwa dogmaty...*, op.cit., s. 72. O tym, że trudno jest w sposób jednoznaczny przyporządkować każdemu zdaniu określoną wiązkę konsekwencji empirycznych, filozof ten wspomina także w innych swoich pracach. Zob. np. *Filozofia logiki*, op.cit., s. 15–17, 19; *Miejsce...*, op.cit., s. 149.

<sup>39</sup> W.O. Quine, *Dwa dogmaty...*, op.cit., s. 71–72. Dalsza część niniejszego wywodu jest częściowo oparta na mojej niepublikowanej pracy badawczej pt. *Problem znaczenia zdań – Koło Wiedeńskie i Quine*, zrealizowanej w ramach badań statutowych pt. *Intersubiektywność: źródła, struktury i funkcje* przeprowadzonych w Zakładzie Filozofii w 2014 r. (sygnatura nr: KES/S/04/14).

<sup>40</sup> Zob. W.O. Quine, *Dwa dogmaty...*, op.cit., s. 72–73. Źródłem inspiracji dla Quine'a w tym eseju jest koncepcja jednego z neopozytywistów, Ottona Neuratha. Ten ostatni zakwestionował uprzywilejowany status poznawczy zdań obserwacyjnych jako niekorygowalnych, przypisywany im na pewnym etapie rozwoju koncepcji Koła Wiedeńskiego.

koncepcją metaetyczną. Jeśli bowiem o związkach zdań obserwacyjnych z doświadczeniem można mówić co najwyżej w kategoriach „luźnych asocjacji”, a empiryczny sens jest do tego stopnia rozproszony w obrębie systemu, że zdaniem obserwacyjnym właściwie może zostać dowolne zdanie, to chwieją się podstawy dla tezy o rozdzielaniu etyki i nauki. Bardziej obiecujący pod tym względem jest postulowany przez niego później holizm w wersji umiarkowanej, w obrębie którego określone treści empiryczne można przypisać przynajmniej zdaniom obserwacyjnym<sup>41</sup>. Ujmując rzecz ściślej: ma im przysługiwać tzw. znaczenie bodźcowe, tj. klasa wszystkich pobudzeń receptorów umieszczonych na naszych powierzchniach sensorycznych, które skłaniają podmiot do uznania lub odrzucenia zdania<sup>42</sup>. W jednym ze swoich późniejszych tekstów Quine właśnie za taką wersją holizmu się opowiada. Mianowicie w swojej odpowiedzi na polemikę ze strony Hilarego Putnama przestrzega on przed „przecenianiem” głoszonego przez siebie holizmu i wskazuje wprost na jego wersję umiarkowaną jako właściwą. Niestety, w *O naturze wartości moralnych* takiej wskazówki brakuje, co w rezultacie może prowadzić do nieporozumień<sup>43</sup>.

Doprecyzowania wymaga także pojęcie obserwacyjności. Zaczniemy od ustaleń terminologicznych. Przede wszystkim Quine w swoich publikacjach posługuje się rozróżnieniem pomiędzy zdaniami okazjonalnymi i stałymi. Te pierwsze to zdania, które uznajemy lub odrzucamy tylko przy odpowiednim bodźcu, np. „Teraz pada deszcz”<sup>44</sup>. Zdania stałe możemy uznawać lub odrzucać pod wpływem odpowiednich bodźców, a nadto także przy powtarzających się okazjach, np. „Zakwitły krokusy” – co roku w okresie przedwiosennym. Skrajnym przypadkiem zdań stałych są tzw. zdania wieczne. Mają one stałą wartość logiczną, czyli pozostają zawsze prawdziwe lub zawsze fałszywe niezależnie od okoliczności (choć zawsze relatywnie do określonego języka w określonym stadium rozwoju). Do takich zdań należą m.in. zdania matematyki<sup>45</sup>. W pracy *Słowo i przedmiot* z 1960 r. (czyli z okresu poprzedzającego publikację *O naturze wartości moralnych*) Quine stwierdza, że pojęcie obserwacyjności ma charakter stopniowalny. Jest ono przy tym charakteryzowane w kategoriach stopnia niezmienności znaczenia bodźcowego wyrażen dla różnych użytkowników danego języka. Im większa zgodność użytkowników co do znaczenia bodźcowego danego wyrażenia, tym wyższy

<sup>41</sup> Zob. W.O. Quine, *Miejsce...*, op.cit., s. 150; *Na tropach...*, op.cit., s. 36.

<sup>42</sup> Zob. W.O. Quine, *Słowo...*, op.cit., s. 46–47; *Na tropach...*, op.cit., s. 18–19.

<sup>43</sup> Dla przykładu: Flanagan zarzuca Quine'owi, iż podział między etyką a nauką zakłada obalony wcześniej przez tego ostatniego drugi dogmat empiryzmu (zob. O. Flanagan, op.cit., s. 65). Zarzut ten opiera się zaś na radykalnej interpretacji holizmu, na co zwraca uwagę Gibson (op.cit., s. 537). Zob. w tej sprawie również R. Feleppa, op.cit., s. 146, 151.

<sup>44</sup> Zob. W.O. Quine, *Słowo...*, op.cit., s. 49. Zob. również pracę z 1974 r. (również sprzed publikacji omawianego artykułu) *Roots of Reference* (op.cit., s. 39, 64).

<sup>45</sup> Por. W.O. Quine, *Filozofia logiki*, op.cit., s. 31–33; tegoż, *Słowo...*, op.cit., s. 223–224.



stopień obserwacyjności jest mu przypisywany<sup>46</sup>. Zdanie obserwacyjne w tej publikacji charakteryzowane jest jako „zdanie okazjonalne, którego znaczenie bodźcowe nie zmienia się pod wpływem ubocznych informacji”<sup>47</sup>. Przy czym ta ostatnia uwaga nie dotyczy zmienności wynikającej z obecnych w takich zdaniach wyrażen okazjonalnych w rodzaju „ja”, „tu”, „teraz”, „dzisiaj” itp., lecz raczej rozbieżności powstających np. przy próbach przypisania znaczenia bodźcowego zdaniu „On jest kawalerem”. W tym ostatnim przypadku zmienność, jakiej należy oczekiwać (w związku z użytym w zdaniu terminem „kawaler”), jest na tyle duża, że trudno tutaj mówić o wysokim stopniu obserwacyjności. Ze zdaniem obserwacyjnym mamy zaś do czynienia wtedy, gdy dla różnych użytkowników języka jego bodźcowe znaczenie jest zasadniczo niezmiennie<sup>48</sup>. Myśl tę Quine powtarza w kolejnych publikacjach w interesującym nas okresie, czyli przed publikacją *O naturze wartości moralnych*. W przypadku takich zdań ważną rolę odgrywają zarówno czynniki subiektywne, jak i intersubiektywne. Quine zaznacza, iż zdania tego rodzaju na ogół odpowiadają obserwacjom pojedynczo<sup>49</sup> (a nie zespołowo), oraz że różni użytkownicy danego języka wydają ten sam werdykt w obecności tego samego bodźca<sup>50</sup>. Zdania nieobserwacyjne zaś, czyli tzw. zdania teoretyczne, zaliczają się do klasy zdań stałych<sup>51</sup>. Ponieważ obserwowalność jest stopniowalna, zdania teoretyczne także mogą taką cechę posiadać, ale w stopniu niższym, niż ma to miejsce w przypadku zdań obserwacyjnych. Nie jest również wykluczone, że mogą posiadać jakieś znaczenie bodźcowe<sup>52</sup>.

Przyjrzyjmy się teraz zdaniu należącemu do języka polskiego: „To, co robi ten człowiek, jest okrutne”. Przyjmijmy, że jest ono wypowiedziane w sytuacji, w której człowiek prosi weterynarza o uśpienie psa. Jest to zdanie etyczne o charakterze deskryptywnym. Ma ono niewątpliwie charakter okazjonalny, ale nie wydaje się dobrym kandydatem na zdanie obserwacyjne. Przede wszystkim z uwagi na element niepewności dotyczący intencji proszącego: być może chce on z jakichś powodów zwierzęcia się pozbyć, a może po prostu skrócić cierpienia nieuleczalnie chorego pupila etc. Ocena w danym wypadku może zależeć także od posiadania przez obserwującego pewnych innych informacji (stan zdrowia psa, czynniki społeczne i ekonomiczne wpływające na decyzję właściciela etc.),

<sup>46</sup> Zob. W.O. Quine, *Słowo...*, op.cit., s. 57–58.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 56.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 56–57. W pracy z 1990 r. *Na tropach prawdy* Quine wspomina nawet o tożsamości znaczenia bodźcowego zdań obserwacyjnych u różnych użytkowników (op.cit., s. 70).

<sup>49</sup> Zob. np. W.O. Quine, *Filozofia logiki*, op.cit., s. 17; *Natura wiedzy przyrodniczej*, w: *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, tłum. B. Stanosz, PIW, Warszawa 1986, s. 59. *Notabene*, powyższa teza wskazuje na odejście od radykalnej wersji holizmu.

<sup>50</sup> Por. W.O. Quine, *Epistemologia...*, op.cit., s. 121; *Roots...*, op.cit., s. 39.

<sup>51</sup> Zob. W.O. Quine, *Słowo...*, op.cit., s. 56; *Natura...*, op.cit., s. 59.

<sup>52</sup> Zob. W.O. Quine, *Słowo...*, op.cit., s. 56, 224.

których może on nie posiadać. Nie wszystkie więc czynniki, które mogą mieć wpływ na ocenę w danej sytuacji, są dla obserwującego dostępne. Z drugiej strony bodźce, które są publicznie dostępne (prośba o uśpienie psa), nie wykluczają rozbieżności werdyktów wydawanych przez różnych użytkowników języka polskiego<sup>53</sup>. Różnice zdań mogą wynikać także z rozbieżności w zakresie standardów etycznych akceptowanych przez obserwatorów. W grę mogą wchodzić m.in. różnice postaw względem eutanazji jako takiej, czy też odmiennosc opinii w kwestii tego, czy określone standardy etyczne obowiązujące w odniesieniu do ludzi, mają także zastosowanie w przypadku zwierząt etc. Z uwagi na możliwą zmienność w zakresie werdyktów należy zatem przyjąć, że nie mamy w tym przypadku do czynienia ze zdaniem obserwacyjnym, choć potencjalnie może mieć ono nawet dość wysoki stopień obserwacyjności. Przyjrzyjmy się teraz innemu zdaniu języka polskiego: „Eutanazja jest złem”. Jest to zdanie etyczne o charakterze normatywnym. Ma ono postać zdania stałego. W obrębie społeczeństwa, którego większość członków deklaruje przywiązanie do wartości katolickich, można zapewne przytoczonemu zdaniu przypisać jakiś stopień obserwacyjności (w objaśnionym wyżej sensie). Z uwagi jednak na trudność, z jaką wiązałoby się przyporządkowanie temu zdaniu określonej klasy pobudzeń receptorów zmysłowych, stopień obserwacyjności zapewne byłby niższy niż w przypadku zdania poprzednio omówionego. Porównajmy teraz oba powyższe przykłady ze zdaniem języka polskiego „Tu teraz zwalnia tętno” wypowiedzianym przez weterynarza, który monitoruje przebieg przeprowadzanej eutanazji. To zdanie spełnia wszystkie warunki zdania obserwacyjnego. Ma ono postać zdania okazjonalnego. Wolno oczekiwać wysokiej niezmienności jego znaczenia bodźcowego dla użytkowników języka polskiego, o ile tylko ich organy zmysłowe działają prawidłowo, a kompetencje językowe są wystarczające, by ustalić, jakie klasy receptorów mogą w tym wypadku wchodzić w grę. Przy uwzględnieniu tych ostatnich zastrzeżeń werdykt w sprawie tego zdania powinien być zasadniczo zgodny. Jest ono również intersubiektywnie sprawdzalne, czego wedle Quine'a nie da się powiedzieć o zdaniach etyki<sup>54</sup>. Umiarkowana wersja holizmu w połączeniu z powyższą charakterystyką pojęcia obserwacyjności przemawia zatem na korzyść tezy o metodologicznej słabości etyki, a w rezultacie – także oddzielenia tej ostatniej od nauki.

Istotnie, jeśli etykę przedstawić na podobieństwo nauki jako możliwie spójny zespół zdań, w którym zdania bardziej szczegółowe (w tym deskryptywne zdania etyki) wynikają ze zdań o charakterze bardziej ogólnym (zdań normatywnych), to trudno jest oczekiwać, by system zdań etyki spełniał warunek, który Quine przedstawia jako specyficzny dla

<sup>53</sup> Uwagi te Quine formułuje w odpowiedzi na polemikę ze strony Mortona White'a. Zob. w tej sprawie R. Broach, *op.cit.*, s. 131.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

nauki, tj. możliwość przewidywania przyszłych pobudzeń receptorów zmysłowych. Prognozy tego rodzaju zdecydowanie łatwiej jest formułować (i weryfikować) w odniesieniu do „niezależnego biegu zjawisk”, niż do możliwych ludzkich zachowań podpadających pod ocenę moralną. W tym ostatnim przypadku trzeba bowiem dodatkowo uwzględnić pewne czynniki dodatkowe, m.in. zmienne ludzkie intencje – nieobserwowalne, ale mające decydujący wpływ na podejmowane decyzje. Quine jednakże w *O naturze wartości moralnych* implikuje nadto, że etyka nie dysponuje zdaniami obserwacyjnymi, dzięki którym jej system zdań podlegałby empirycznej kontroli. Sęk w tym, że z czasem filozof ten zaczął modyfikować swoją koncepcję zdania obserwacyjnego, a wyniki tych korekt zaś mogą mieć pewien wpływ na interesującą nas kwestię. W późniejszej pracy (z roku 1990) *Na tropach prawdy* objaśnia on zdanie obserwacyjne jako zdanie okazjonalne, które: 1) jest bezpośrednio i mocno związane z pobudzeniami receptorów, z niektórymi spośród nich w sensie pozytywnym, z innymi zaś – negatywnym, 2) wywołuje natychmiastową zgodę albo niezgodę w sytuacji, w której podmiot doznaje pobudzenia tego samego rodzaju, oraz 3) ma charakter intersubiektywny i wywołuje ten sam werdykt u każdego kompetentnego językowo świadka<sup>55</sup>. Dla społeczności zdaniem obserwacyjnym jest takie zdanie okazjonalne, które członkowie danej społeczności mogą uznać jako świadkowie sytuacji<sup>56</sup> – zakładając, rzecz jasna, znajomość języka i sprawność organów zmysłowych. Kwestii owej zgody i kompetencji językowych nie będziemy w tym eseju rozwijać. W przytoczonej wyżej definicji uwagę zwraca wyraźna relatywizacja pojęcia zdania obserwacyjnego do indywidualnego użytkownika danego języka oraz społeczności, która się tym językiem posługuje. Przy czym chodzi tutaj nie tylko o języki etniczne, ale także np. o specjalistyczne żargony. Może więc chodzić zarówno o np. język polski, jak i wchodzący w jego skład żargon polskich fizyków. W myśl powyższych założeń może się zdarzyć tak, że, dajmy na to, w gronie fizyków za zdanie obserwacyjne zostanie uznane zdanie, które przez laików zostałoby uznane za nieobserwacyjne, czyli teoretyczne. Quine przywołuje następujący przykład: zdanie „Wydziela się siarczany wodoru” wypowiedziane podczas eksperymentu w gronie fizyków, pomimo obecności terminów wysoce teoretycznych, może zostać uznane za obserwacyjne<sup>57</sup>. W kontekście powyższego wraca zaś pytanie o obserwacyjne zdania etyki. Można sobie bowiem wyobrazić sytuację, w której w obrębie pewnej grupy użytkowników języka polskiego, której członkowie, dajmy na to, zostali swego czasu poddani jednolitej i skrupulatnie przeprowadzonej edukacji moralnej, za obserwacyjne zostanie uznane zdanie „To, co robi ten człowiek, jest okrutne” wypowiedziane w obliczu

---

<sup>55</sup> Ibidem, s. 17–18.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 21.

<sup>57</sup> Zob. W.O. Quine, *Na tropach...*, op.cit., s. 22, *Epistemologia...*, op.cit., s. 123.

obserwowanego torturowania niemowlęcia. Możliwość uznania pewnych opisowych zdań etycznych za obserwacyjne poprawia zaś status etyki w stosunku do nauk przyrodniczych, choć o ich zrównaniu nie może być mowy. Nadal bowiem trudno byłoby mówić o przewidywaniu przyszłych ludzkich zachowań moralnych w takim samym sensie, jak o prognozowaniu przyszłych pobudzeń receptorów zmysłowych w oparciu o obserwacyjne zdania nauki. System zdań etyki dawałby wprawdzie pewne podstawy do formułowania przewidywań co do zachowań innych ludzi w sytuacjach moralnie nieobojętnych – pod tym wszelako warunkiem, że prognozujący założy przy tym, że będą oni chcieli owych standardów się trzymać. Na podstawie tychże przewidywań jednakże można byłoby formułować moralne oceny cudzych zachowań, które zostały już zaobserwowane. Przybierałyby one postać opisowych zdań obserwacyjnych etyki. Ich rolą wszelako nie byłaby kontrola systemu zdań etyki pod kątem zgodności z doświadczeniem, lecz pod kątem zgodności dających się rozpoznać standardów moralnych obserwowanego podmiotu z owym systemem. Z drugiej jednak strony naszkicowana wyżej poprawa statusu zdań deskryptywnych poddaje w wątpliwość powody dla utrzymania tezy o metodologicznej słabości etyki. Skoro bowiem zdaniom opisowym przysługiwałby status zdań obserwacyjnych, to systemowi takich zdań można byłoby wówczas przypisywać pewne określone świadectwa empiryczne – choć tylko relatywnie do danej grupy użytkowników języka polskiego<sup>58</sup>. Tymczasem w *O naturze wartości moralnych* Quine takich świadectw zdecydowanie etyce odmawia, co ma przesądzać o konieczności jej jednoznacznego oddzielenia od nauki. W kontekście ewolucji jego poglądów zatem powody do tego podziału wyraźnie słabną.

Czas na podsumowanie. Założenia programu znaturalizowanej epistemologii w przypadku nauki prowadzą Quine'a do poznawczego relatywizmu, w obrębie etyki zaś ich rezultatem ma być pewna postać moralnego uniwersalizmu. Przy czym teza o istnieniu wspólnej klasy standardów moralnych dla różnych kultur jest promowana kosztem niektórych słynnych twierdzeń tego filozofa, które składają się na ów relatywizm. Z jednej strony można argumentować, że z uwagi na oddzielenie etyki od nauki koncepcja etyczna Quine'a nie musi być wypadkową jego poglądów metafizycznych i epistemologicznych. (Nie jest zresztą wykluczone, że próba podtrzymania moralnego uniwersalizmu jest jednym z powodów tego podziału.) Z drugiej jednak strony niektóre ze sformułowań użytych w *O naturze wartości moralnych* prowokują do tego, by je zestawić z innymi twierdzeniami Quine'a. Dla przykładu: napomykanie o sprawdzaniu predykcji naukowych przez ich zestawianie z „niezależnym biegiem zjawisk”,

<sup>58</sup> Zauważmy przy tym, że relatywizacja pojęcia zdania obserwacyjnego do danej grupy użytkowników języka ma miejsce zarówno w przypadku nauki, jak i etyki. Względny charakter świadectw empirycznych dla obserwacyjnych zdań etyki nie przemawia więc na korzyść jej oddzielenia od nauki.

czy też nawiązywanie do korespondencyjnej teorii prawdy może implikować, że naukę w tym eseju przedstawia się w myśl tradycji epistemologicznego realizmu, czyli przekonania, iż świat można opisać w ramach jednej globalnej teorii, prawdziwej w sensie klasycznym. Tymczasem skądinąd wiadomo, że poglądy Quine'a na naukę są dalekie od tej tradycji. Niezależnie od powodów, dla których decyduje się on na opisane wyżej zabiegi, twierdzenie o istnieniu „wspólnego rdzenia” różnych systemów moralnych oraz postulat oddzielenia etyki od nauki nie wydają się uzasadnione w sposób satysfakcjonujący. Nasuwa się uwaga, że najbardziej spójną interpretacją koncepcji przedstawionej w *O naturze wartości moralnych* byłby relatywizm moralny, skorelowany z relatywizmem poznawczym, jaki wynika z całokształtu poglądów Quine'a. Jednakże, by taką interpretację przyjąć, należałoby przynajmniej skorygować uniwersalistyczne implikacje postulatów zawartych w *O naturze wartości moralnych*. Niestety, w eseju tym nic nie wskazuje na to, że jego autor byłby skłonny uznać takie rozwiązanie za akceptowalne.

## Bibliografia

- Ajdukiewicz K., *O tzw. neopozytywizmie*, „Myśl Współczesna” 1946, nr 6/7, s. 155–176.
- Broach R.J., *A Noncognitivist Reading of Quine's Ethics*, „Dialectica” 1997, vol. 51, no. 2, s. 119–134.
- Davidson D., *O pojęciu schematu pojęciowego*, tłum. J. Gryz, w: *Empiryzm współczesny*, wyb. B. Stanosz, Wydawnictwo UW, Warszawa 1991, s. 258–279.
- Felleppa R., *Quine, Davidson and the Naturalization of metaethics*, „Dialectica” 2001, vol. 55, no. 2, s. 145–166.
- Flanagan O.J.Jr., *Quinean Ethics*, „Ethics” 1982, vol. 93, no. 1, s. 56–74.
- Gibson R.F., *Flanagan on Quinean Ethics*, „Ethics” 1988, vol. 98, no. 3, s. 534–540.
- Jedynak A., *Teorie naukowe a systemy wartości*, „Etyka” 1990, nr 25, s. 241–250.
- Kołakowski L., *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume'a do Koła Wiedeńskiego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Kotarbińska J., *Ewolucja Koła Wiedeńskiego*, w: *Z zagadnień teorii nauki i teorii języka*, PWN, Warszawa 1990, s. 106–127.
- Nowaczyk A., *Czy filozofia analityczna sama sobie wykopała grób?*, „Roczniki Filozoficzne” 2004, LII nr 1, s. 225–240.
- Quine W.O., *Dwa dogmaty empiryzmu*, w: *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 49–75.
- Quine W.O., *Epistemologia znaturalizowana*, w: *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, tłum. B. Stanosz, PIW, Warszawa 1986, s. 106–125.
- Quine W.O., *Filozofia logiki*, tłum. B. Stanosz, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002.

- Quine W.O., *Identyczność, ostensja i hipostaza*, w: *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 95–109.
- Quine W.O., *Miejsce pragmatystów w empiryzmie*, w: *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, tłum. B. Stanosz, PIW, Warszawa 1986, s. 145–162.
- Quine W.O., *Na tropach prawdy*, tłum. B. Stanosz, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Quine W.O., *Natura wiedzy przyrodniczej*, w: *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, tłum. B. Stanosz, PIW, Warszawa 1986, s. 53–70.
- Quine W.O., *O naturze wartości moralnych*, w: *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, tłum. B. Stanosz, PIW, Warszawa 1986, s. 163–174.
- Quine W.O., *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York and London 1969.
- Quine W.O., *Roots of Reference*, Open Court, La Salle, Illinois 1973. Polski przekład: *Korzenie ontologii*, tłum. B. Stanosz, Fundacja Aletheia, Warszawa 2006.
- Quine W.O., *Słowo i przedmiot*, tłum. C. Cieśliński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
- Quine W.O., *Trzy niezdeteminowania*, tłum. B. Stanosz, w: *Filozofia języka*, red. B. Stanosz, Warszawa 1993, s. 121–139.