

STANISŁAW JUDYCKI

## O KLASYCZNYM POJĘCIU PRAWDY\*

Mówienie o prawdzie i namysł nad pojęciem prawdy należą do każdej wyżej rozwiniętej kultury ludzkiej<sup>1</sup>. Można twierdzić, że przynajmniej następujące przyczyny doprowadziły do wzbogacenia dyskusji nad naturą prawdy w XIX i XX w. Po pierwsze, wyraźnie zaczęto zdawać sobie sprawę z odrębności zagadnień metafizycznych (ontologicznych) w stosunku do zagadnień epistemologicznych. Było to związane z powstaniem epistemologii filozoficznej jako osobnej dyscypliny akademickiej, a także z intensywnymi rozważaniami nad wiedzą, szczególnie w nurtach neokantowskim, pozytywistycznym,

---

Prof. dr hab. STANISŁAW JUDYCKI – Wydział Filozofii KUL, Katedra Teorii Poznania; adres do korespondencji: Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin.

Artykuł ten jest rozwinięciem i uzupełnieniem treści zwartych w: S. J u d y c k i, *Prawda i kryterium prawdy: korespondencja, koherencja, praktyka*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 28(1999), s. 23-45.

<sup>1</sup> Pierwsze próby metodycznej analizy pojęcia prawdy w filozofii Zachodu sięgają *Metafizyki* Arystotelesa. Pisze on następująco: „Oto czym jest prawda: stycność z rzeczą i twierdzenie jest prawdą” (*Metafizyka*, 1051 b) oraz „twierdzenie, że byt istnieje, a niebyt nie istnieje, jest prawdą” (tamże, 1011 b). W *Sofistice* (262E-263D) Platona również znajduje się korespondencyjne ujęcie prawdy. Do określeń Arystotelesa nawiązał św. Tomasz z Akwinu, gdy jako jeden z pierwszych użył wyraźnej formuły korespondencyjnego rozumienia prawdy w sensie *veritas est adaequatio intellectus et rei* („Cum enim veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est”, *Summa contra gentiles*, I, 59; por. też *De veritate*, I, 1). Tomasz z Akwinu twierdził, że takie określenie prawdy znajduje się u Izaaka Izraeli w jego *Liber definitionum*, lecz w żadnym z trzech zachowanych rękopisów tego dzieła nie występuje tego rodzaju określenie. Awicenna, który również cytował Izaaka, używał podobnych sformułowań. Przyпуска się więc, że określenia podane u Awicenny, poprzez Filipa Kanclerza, Wilhelma z Auxerre i Wilhelma z Owernii, dotarły do Tomasza; por. G. S c h u l z, *Veritas est adaequatio intellectus et rei. Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kants Kritik an einem uberlieferten Wahrheitsbegriff*, Leiden 1993, s. 36-37. Na oznaczenie relacji prawdziwościowej Tomasz używał też innych terminów: *assimilatio, concordia, conformitas*.

w fenomenologii i filozofii analitycznej. Drugi czynnik stanowił fakt powstania wielkich teorii naukowych w przyrodoznawstwie, rozwój dyscyplin formalnych i tzw. nauk humanistycznych. Doprowadziło to do wyraźnego uświadomienia sobie swoistości problemu prawdy w każdej z tych dziedzin wiedzy. Istotną rolę odegrało też ukształtowanie się badań nad strukturą systemów dedukcyjnych oraz powstanie filozofii nauki jako osobnej gałęzi filozofii. Trzecim czynnikiem, który znacząco zdeterminował dyskusje dotyczące problemu prawdy w XX w., było szerokie zainteresowanie w tym okresie zagadnieniami lingwistycznymi.

Współczesny stan dyskusji dotyczącej pojęcia prawdy można różnie systematyzować<sup>2</sup>. Zazwyczaj wymienia się następujące teorie (koncepcje) prawdy: klasyczną, koherencjonistyczną, pragmatystyczną, deflacyjną i inne. Tutaj chciałbym zaproponować nieco inną systematyzację rozważań nad prawdą. Po pierwsze, chciałbym przedstawić pewne założenia związane z przedteoretycznym rozumieniem prawdy, tzn. ukazać przynajmniej niektóre składniki pojęcia prawdy uznawane przez ludzi, zanim jeszcze zaczną się nad tym pojęciem systematycznie zastanawiać. Przy okazji chciałbym zwrócić uwagę na pewne zbieżności między zawartością przedteoretycznego pojęcia prawdy a cechami prawdy uznawanymi przez tzw. klasyczną (korespondencyjną) definicję prawdy.

Drugim zagadnieniem, które zamierzam poruszyć, jest relacja pomiędzy naturą prawdy a sceptycyzmem filozoficznym. W tym miejscu należy umieścić, prawie powszechnie akceptowane, rozróżnienie między pytaniem o naturę (istotę) prawdy a pytaniem o możliwość podania kryteriów prawdy, a więc opozycję: istota prawdy – uprawomocnienie wiedzy o prawdzie. Widziany od strony wyzwania sceptycznego problem uprawomocnienia wiedzy o prawdzie rozgałęzia się na dyskusję między fundacjonalizmem a koherencjonizmem. Oprócz stanowiska fundacjonalistycznego możliwe jest też oddanie pola sceptycyzmowi, tzn. uznanie, że nie da się go konkluzywnie odrzucić. Wtedy trzeba pogodzić się z myślą, iż pojęcie prawdy jest zbędne. Instrumentalistyczne, pragmatystyczne i antyrealistyczne stanowiska dotyczące prawdy, wraz ze wzbudzającymi od czasu do czasu pewien rumor społeczny zawołaniami o konieczności przekroczenia zachodniej kultury filozoficznej w kierunku

---

<sup>2</sup> W toku wcześniejszych dziejów filozofii rozważano m.in. rozróżnienie między prawdami koniecznymi a prawdami kontyngentnymi, zagadnienie tzw. prawd wiecznych oraz ich relację do intelektu i woli Boga, a także dostępność prawd wiecznych dla skończonego intelektu ludzkiego: związek prawdy i fałszu z wolą człowieka, istnienie prawd wrodzonych, rozróżnienie prawd analitycznych i syntetycznych, empirycznych i apriorycznych.

ku postfilozoficznego zmagania się ze światem, znajdują się w rubryce: prawda a sceptycyzm.

Po trzecie, zagadnienie prawdy pojawia się w kontekście pewnych partykularnych programów badawczych, np. programu zmierzającego do stworzenia naukowej (a przynajmniej współmiernej z naukową) semantyki dla języków sztucznych (bądź języków naturalnych). W XX w., w ramach tego rodzaju programów, powstały ciekawe i owocne pomysły teoretyczne określenia pojęcia prawdy. Jednocześnie programy te wywołały wiele zamieszania, sugerując, że pojęcie prawdy da się zredukować do innych pojęć, a w końcu – jak twierdzono – można je wyeliminować na rzecz pojęć logikomatematycznych czy nawet fizykalistycznych. Ta tendencja redukcjonistyczna została zapoczątkowana głównie sławną pracą A. Tarskiego<sup>3</sup>. Przyczyniła się też do powstania wielu innych koncepcji usiłujących dowieść, że klasyczne pojęcie prawdy jest albo zbędne, albo można je tak zinterpretować, aby się nie wikłać w (podejrzaną) „metafizykę korespondencji”.

Po czwarte, można zadać pytanie, czy nauki i oparte na nich technologie potrzebują klasycznego pojęcia prawdy, aby wyjaśnić osiągnęty przez siebie sukces eksplanacyjny, prognostyczny i technologiczny. Czy nie wystarczyłyby tu inne pojęcia? Wówczas pojęcie prawdy trzeba byłoby uznać za zbędne. Zagadnienie to zostanie umieszczone w kontekście pragmatystycznej interpretacji prawdy.

W części piątej przedstawię pewne aspekty opozycji fundacjonalizm–koherencjonizm, a w części szóstej będę się starał odpowiedzieć na pytanie, czego dotyczy spór o kryterium prawdy.

Moim celem będzie więc zasadniczo tylko próba opisu głównych aspektów dyskusji nad pojęciem prawdy w XX w. To samo w sobie interesujące zadanie chciałbym jednak uzupełnić pewnym wartościowaniem. Po pierwsze, spróbuję pokazać, że mimo różnych prób jego dyskredytacji lub odrzucenia, klasyczne pojęcie prawdy ciągle ma się dobrze. Wydaje się bowiem, że wszystkie sceptyczne (sceptycyzujące) próby muszą to pojęcie w ten lub inny sposób założyć; żaden też z programów semantycznych nie zdołał wyeliminować klasycznego pojęcia prawdy, a nauka i technologia zakładają pojęcie prawdy w sensie klasycznym i cechy z nim związane. Gdyby tak było, wówczas klasyczne rozumienie prawdy można by uznać za nieeliminowalne (nieeliminowalne, jak się to dzisiaj mówi, z naszego schematu conceptualnego). Zysk poznawczy z takiego, nieco dialektycznego, wykazania nieeliminowal-

---

<sup>3</sup> *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Warszawa 1933.

ności samego określenia istoty prawdy jako korespondencji nie byłby pełny, gdyby trzeba było wpaść w objęcia sceptyka, jeśli chodzi o kryterium (uprawomocnienie) wiedzy o prawdzie. I w tym wypadku można jednak twierdzić, że stanowiska antysceptyczne (w dzisiejszym języku nazywane fundacjonalistycznymi, a dawniej dogmatycznymi) nie znajdują się w słabszej kondycji teoretycznej niż stanowiska sceptyczne.

Na zakończenie chciałbym także wskazać na pewien fragment metafizycznego tła klasycznego pojęcia prawdy. Chciałbym zasugerować, że pojęcie prawdy w sensie klasycznym nie tylko nie da się wyeliminować z naszego myślenia o świecie, lecz także pociąga za sobą pewne przekonania, które zbiorczo można nazwać racjonalizmem metafizycznym.

## 1. PRZEDTEORETYCZNE I KLASYCZNE POJĘCIE PRAWDY

Klasyczną definicję prawdy można różnie formułować. Te odmienne sformułowania są, przynajmniej częściowo, rezultatem różnych koncepcji dotyczących tego, co ma być uznane za nośnik prawdy, jak należy interpretować charakter relacji zachodzącej między tym nośnikiem a dziedziną przedmiotową i jaki trzeba przyznać status temu, z czym dany nośnik prawdy się zgadza. Za nośniki prawdy bywają uznawane albo wypowiedzi, albo zdania (w sensie bądź ich egzemplarzy, bądź typów), albo przekonania, albo – w języku fenomenologii husserlowskiej – idealne treści (sądy), a w języku współczesnej angielskojęzycznej filozofii analitycznej tzw. *propositions*, czyli abstrakcyjne twory treściowe, do których zmierzają wszystkie indywidualne wypowiedzi, zdania i przekonania<sup>4</sup>.

Charakter relacji zachodzącej pomiędzy nośnikiem prawdy a dziedziną przedmiotową bywa określany jako korespondencja w sensie korelacji lub korespondencja w znaczeniu kongruencji (strukturalnej izomorfii). Można też twierdzić, że relacja określana mianem korespondencji (zgodności) jest uni-

---

<sup>4</sup> Jeżeli nośnikami prawdy nie są poszczególne egzemplarze sądów, lecz identyczne treści, do których wszystkie te egzemplarze jakoś zmierzają (lub w których w pewien sposób partycypują), to otrzymujemy nieintuicyjną tezę, że wszystkie prawdziwe sądy były już prawdziwe, zanim zostały przez kogokolwiek wypowiedziane. Korespondencyjna definicja prawdy wydaje się więc pociągać za sobą platonizującą teorię o istnieniu pozaczasowych treści. I tak np. sąd  $E = mc^2$  byłby prawdziwy, zanim został ponysłany czy wypowiedziany przez Einsteina. Wydaje się też, że każda próba osłabienia tego rodzaju platonizmu na rzecz podejścia bardziej konkretystycznego musi prowadzić do jakiejś formy relatywizmu w kwestii właściwości prawdy.

kalna, tzn. charakterystyczna dla umysłu jako takiego, i że nie da się jej dalej wyeksplikować za pomocą innych terminów mentalistycznych, fizykalistycznych czy logicznych. W dziedzinie przedmiotowej wypowiedziom, zdaniom (ich egzemplarzom lub typom), przekonaniom, sądom (*propositions*) mogą odpowiadać bądź po prostu przedmioty (ich aspekty), bądź fakty albo stany rzeczy. Przynajmniej tyle różnych możliwości interpretacyjnych kryje się w słynnej formule mającej wyrażać istotę klasycznie, korespondencyjnie lub po arystotelesowsku rozumianej prawdy: *veritas est adaequatio intellectus et rei*. Za istotę klasycznej definicji prawdy można by uznać też następujące sformułowanie, które jednak nie jest już neutralne wobec powyżej wymienionych możliwości interpretacyjnych:

Prawda jest cechą sądu polegającą na zgodności pomiędzy treścią tego sądu a faktem, do którego treść ta się odnosi<sup>5</sup>.

Określenie powyższe nie jest neutralne, gdyż przez sąd rozumie się w nim idealną treść. Zgodnie z takim podejściem nośnik prawdy nie może być interpretowany jako indywidualna wypowiedź, jako zdanie w sensie czy to egzemplarza, czy typu. Nośnikiem prawdy są sądy rozumiane jako idealne (abstrakcyjne) treści, do których zmiernają (i w których w pewien sposób partycypują) wszystkie egzemplarze wypowiedzi, zdań czy przekonań. Gdyby za nośnik prawdy uznać egzemplarze wypowiedzi, zdań lub przekonań, prawda stawałaby się zależna od tego, jak ktoś w danym momencie czasu interpretuje zawarte w sądach terminy. Na przykład sąd „Koty są ssakami” mógłby być prawdziwy w ustach biologa, a jednocześnie fałszywy w ustach kogoś, kto inaczej interpretuje termin „ssak”. Prawda byłaby względna. Wydaje się jednak, że istnieje silna intuicja przedteoretyczna sprzeciwiająca się tak rozumianej względności prawdy. Przyjmujemy na co dzień, że prawda jest niezmienna, a tylko ktoś błędnie interpretuje termin „ssak”. Jeżeli nośnikiem prawdy są sądy rozumiane jako idealne treści, to prawda jest czymś trans-

---

<sup>5</sup> Od prawdy w sensie korespondencyjnym dobrze jest odróżniać adekwatność. Byłaby ona wyczerpującym poznanem jakiegoś przedmiotu, tzn. prawdziwym uchwyceniem wszystkich jego własności wewnętrznych i relacyjnych. W odniesieniu do przedmiotów empirycznych „my, ludzie” z pewnością nie dysponujemy poznanem adekwatnym, gdyż ze względu na praktyczną nieskończoność przysługujących im własności ich poznanie trzeba uznać za zarezerwowane dla intelektu nieskończonego. Być może wiedza adekwatna jest jednak możliwa w wypadku przedmiotów skonstruowanych, np. prostych przedmiotów matematycznych. Husserl twierdził, że specjalnie spreparowana forma spostrzegania wewnętrznego (nazywana przez niego spostrzeganiem immanentnym) może nam dawać wiedzę nie tylko prawdziwą, lecz także adekwatną.

lingwistycznym. Takie rozumienie prawdy jest również obecne w naszym przedteoretycznym (naiwnym) pojęciu prawdy. Sąd „Śnieg jest biały” jest prawdziwy niezależnie od tego, w jakim ze znanych języków empirycznych zostanie wypowiedziany.

Często podnoszonym zarzutem wobec teorii korespondencyjnej jest to, że samego pojęcia korespondencji nie da się już dalej wyjaśnić. Rzeczywiście, każda ze znanych prób eksplikacji tego pojęcia napotyka na trudności. Jeżeli się twierdzi, iż korespondencja opiera się na konwencjonalnie ustanowionej korelacji pomiędzy znakami językowymi a patrykularnymi faktami, to np. powstają ogromne trudności w interpretacji sądów zawierających generalizacje. Trudno jest bowiem poszukiwać takiej konwencji demonstratywnej (w sensie J. L. Austina)<sup>6</sup>, która mogłaby być uznana za historycznie skorelowaną np. z sądem „Wszystkie ciała są rozciągłe”. Można też twierdzić (jak np. B. Russell<sup>7</sup> czy L. Wittgenstein<sup>8</sup>), że korespondencja oznacza struktural-

<sup>6</sup> Por. J. L. A u s t i n, *Truth*, w: *Philosophical Papers*, ed. J. O. Urmson, G. J. Warnock, Oxford 1970, s. 121-120. Konwencja demonstratywna ustala, do jakich partykularnych stanów rzeczy odnosi się dane stwierdzenie (*statement*), a konwencja deskryptywna koreluje deskrypcje zawarte w zdaniach (*sentence*) z typami stanów rzeczy. Według Austina stwierdzenia dokonywane są za pomocą zdań. Stwierdzenie jest prawdziwe wtedy, gdy historyczny stan rzeczy, z którym jest skorelowane za pomocą konwencji demonstratywnych, jest tego samego typu, co zdanie skorelowane z tym stanem rzeczy za pomocą konwencji deskryptywnych. Zdanie jest fałszywe, gdy błędnie opisuje partykularny stan rzeczy, z którym jest skorelowane za pomocą konwencji demonstratywnych.

<sup>7</sup> Russell sądził, że jakieś przekonanie jest wtedy prawdziwe, gdy ma tę samą strukturę logiczną, co obiekty, do których się odnosi. Jeżeli np. Jan jest przekonany, że Albertyna kocha Michała, to jego przekonanie jest wtedy prawdziwe, gdy ma ten sam kierunek struktury, który jest zawarty w fakcie, że Albertyna kocha Michała. Zbieżność (kongruencja) zachodzi tu więc między dwoma złożonymi relacjami: czteroelementową relacją pomiędzy Janem, Albertyną, Michałem i kochaniem oraz trójelementową relacją zawierającą Albertynę, Michała i kochanie. Por. B. R u s s e l l, *Problems of Philosophy*, Oxford 1912, s. 124-125; R. L. K i r k h a m, *Theories of Truth. A Critical Introduction*, Cambridge, Mass. 1992, s. 120-121.

<sup>8</sup> Jedną z wpływowych XX-wiecznych interpretacji korespondencyjnej teorii prawdy była tzw. teoria obrazu (*picture theory*), sformułowana przez Wittgensteina. Według tego ujęcia sądy elementarne są wtedy prawdziwe, gdy obiekty, do których odnoszą się nazwy zawarte w tych sądach, mają tę samą konfigurację, co nazwy występujące w sądach elementarnych. Inaczej mówiąc, sądy elementarne są wtedy prawdziwe, gdy istnieją fakty odpowiadające składnikami i strukturą sądom elementarnym. Zdaniem (sądami) elementarnymi są zdania zawierające proste symbole („nazwy” – *names*). Zdania tego rodzaju mają taką konfigurację (strukturę), która umożliwia reprezentowanie przedmiotów w świecie. Sądy nieelementarne natomiast są prawdziwe wtedy, gdy zawierają sądy elementarne. Na przykład sąd „Śnieg jest biały” jest prawdziwy wtedy, gdy strukturze podmiotowo-predykatowej tego sądu odpowiada w rzeczywistości struktura posiadania przez pewien przedmiot, a więc „śnieg”, pewnej własności, tzn. „bieli”. („A picture represents a possible situation in logical space [...]. A picture agrees with

ną izomorfiją. Wtedy sąd „Śnieg jest biały” byłby prawdziwy dlatego, że struktura tego sądu (jakoś) naśladowałaby strukturę faktu, że śnieg jest biały. Można jednak zapytać, czy obie te rzeczy, tzn. sądy i fakty, muszą sobie odpowiadać strukturą logiczną, czy nie wystarcza, że istnieje sąd, który wyraża to, iż śnieg jest biały, i jest tak, jak ten sąd to stwierdza. Dlaczego korespondencja miałaby wymagać izomorfii strukturalnej? Jeżeli jednak ktoś nadal nastawałby na to, że słabością teorii korespondencyjnej jest niemożliwość wyjaśnienia pojęcia korespondencji i że nie wystarcza powiedzenie, iż sąd jest prawdziwy, gdy jest tak, jak ten sąd stwierdza, to można odpowiedzieć, że jest to los wszystkich ważnych pojęć filozoficznych. Inaczej mówiąc, żeby uznać wymaganie dalszego wyjaśnienia pojęcia korespondencji za teoretycznie doniosłe, trzeba byłoby przyjąć zasadę, że nic nie może być wyjaśnione, zanim wszystko inne nie zostanie wyjaśnione.

Jeśli chodzi o stany rzeczy, to mogą one być albo rzeczywiste, albo tylko możliwe. Sąd jest prawdziwy wtedy, gdy zgadza się z rzeczywistym stanem rzeczy, czyli z określonym faktem. Sam stan rzeczy jest tym, co może być prawdziwie lub fałszywie stwierdzone w sądzie. I tak w „naszym” świecie sąd „Śnieg jest biały” jest prawdziwy, gdyż zgadza się z rzeczywiście istniejącym stanem rzeczy, natomiast nieaktualny, lecz możliwy (fizycznie) stan rzeczy jest stwierdzany w sądzie „Śnieg jest purpurowy”. W myśl tych określeń fakty i stany rzeczy nie są tym samym. Fakty są urzeczywistnionymi w „naszym” świecie możliwymi stanami rzeczy.

Czym jednak są fakty? Wydaje się, że lokalizację czasową i przestrzenną można przypisać wyłącznie przedmiotom indywidualnym, procesom czy zdarzeniom, natomiast fakty nie mają tego rodzaju umiejscowienia w czasie i przestrzeni. Fakty, tak samo jak sądy, są tworamiz zawierającymi struktury logiczne. Tego typu struktura nie występuje natomiast ani w indywiduach, ani w procesach, ani w zdarzeniach. Indywidua, procesy czy zdarzenia pozostają do siebie w relacjach przyczynowych, natomiast fakty – w relacjach logicznych (w szerokim sensie tego wyrażenia). Widać to na następujących przykładach. Gdzie należałoby umiejscowić fakt, że bitwa pod Grunwaldem odbyła się w 1410 r., bo przecież nie pod Grunwaldem w 1410 r., gdyż tam znajdowali się rycerze, konie itd.? Gdzie należy umiejscowić fakt, że bitwa pod Grunwaldem nie rozegrała się w 1411 r., albo fakt, że  $E = mc^2$ , czy też fakt, że  $2 + 2 = 4$ ? Sądy i fakty byłyby więc wynikiem pewnego ujęcia poznaw-

---

reality or fails to agree: it is correct or incorrect, true or false. [...] The agreement or disagreement of its sense with reality constitutes its truth or falsity”. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, London 1922, 2. 202-2. 2221.

czego dokonywanego przez umysł ludzki, a zgodność między sądami a faktami zachodziłaby wyłącznie w ramach relacji wewnątrzumysłowych. Umysł nasz najpierw ujmowałby treść percepcyjną za pomocą struktury logicznej podmiot–predykat, tzn. widzielibyśmy biały śnieg czy też raczej, nieco sztucznie, widzielibyśmy fakt bycia śniegu białym, a potem formułowałibyśmy to wyraźnie do postaci sądu: „Śnieg jest biały”, aby wreszcie, w trzecim kroku stwierdzić, że obie rzeczy zgadzają się ze sobą, a więc że zarówno treść percepcyjna, jak i sam sąd mają tę samą strukturę logiczną. Stąd pojawiają się niekiedy aż tak radykalne stwierdzenia, że gdy wyeliminujemy ze świata sądy, wówczas również wyeliminujemy ze świata fakty<sup>9</sup>. Wbrew temu jednak trzeba powiedzieć, iż sądy i fakty, mimo bliskiego pokrewieństwa, nie są tym samym. Nie jest też tak, że fakty są dowolnymi wytworami naszego umysłu, lecz są one tym, co „przychodzi z zewnątrz”; nie są wytworzone przez umysł, lecz są raczej wynikiem strukturalizacji obcego umysłowi materiału<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Z tego powodu Strawson odrzuca korespondencyjną teorię prawdy: „What could fit more perfectly the fact that it is raining than the statement that it is raining? Of course, statements and facts fit. They were made for each other. If you prize the statement off the world you prize the facts off too”. P. F. Strawson, *Truth*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, supp. vol. 24 (1950), s. 129-156; przedruk w: *Truth*, ed. G. Pitcher, Engelwood Cliffs 1964, s. 22; tłum. pol. w: *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*, red. J. Pelc, Warszawa 1967, s. 353-376.

<sup>10</sup> Pewnym wyjściem z tego „lingwistycznego kręgu” mogłoby być ujęcie tej relacji za pomocą terminologii wykorzystywanej przez Husserla w *Badaniach logicznych*. Odróżniał on tzw. lingwistycznie zorganizowaną intencję znaczeniową, czyli sąd jako twór zdaniowy, od jej naocznego wypełnienia nielingwistyczną treścią percepcyjną. Na przykład czym innym jest nienaoczne, puste czy też sygnitywne wypowiedzenie sądu „Śnieg jest biały”, a czym innym wypełnienie tej pustej intencji naocznością spostrzeżeniową. Gdy dochodzi do pokrycia się nienaocznej treści sygnitywnej i naoczności percepcyjnej, wtedy – według Husserla – mamy do czynienia z prawdą: „Repräsentierender und repräsentierter Inhalt sind hier identisch eines. Und wo sich eine Vorstellungsintention durch diese ideal vollkommene Wahrnehmung letzte Erfüllung verschafft hat, da hat sich die echte *adaequatio rei et intellectus* hergestellt: das Gegenständliche ist genau als das, als welches es inetendiert ist, wirklich ‘gegenwärtig’ oder ‘gegeben’: keine Partialintention ist mehr impliziert, die ihrerer Erfüllung ermangelte”. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hrsg. U. Panzer, The Hague–Boston–London 1984, s. 647. I ta interpretacja jednak nie jest wolna od trudności, gdyż pojęcie korespondencji zastępuje pojęciem wypełnienia. Czy można jakoś tak wyjaśnić naturę korespondencji lub naturę wypełnienia, aby nie zastępować tych terminów innym, trzecim terminem? Być może nie można i być może trzeba po prostu powiedzieć, że relacja korespondencji (wypełnienia) jest swoista, niepowtarzalna, charakterystyczna dla umysłu jako takiego. Jest to jednak równoznaczne z powiedzeniem, że prawda jest niedefiniowalną i nieeksplikowalną jakością, którą pewne sądy mają, a pewne nie.



Wskazywałem powyżej, że zarówno nasze intuicje przedteoretyczne, jak i sama klasyczna definicja prawdy uznają, że prawda jest czymś translingwistycznym i że nie zmienia się wraz z różnymi interpretacjami terminów występujących w poszczególnych egzemplarzach sądów. Prawda w sensie klasycznym i przedteoretycznym jest niezmienna jeszcze w innym znaczeniu. Chociaż ludzie mówią, że to, co dla kogoś jednego jest prawdą, dla kogoś innego prawdą być nie musi, to jednak mówią też, że jeżeli coś jest „naprawdę prawdą”, tzn. jeśli rzeczywiście zgadza się z faktami, to nie może przestać być prawdą. To potoczne przekonanie o niezmienności prawdy jest potwierdzone w definicji klasycznej, gdyż prawda jest tu cechą sądu wynikającą wyłącznie z jego relacji do faktu. Jeżeli taka relacja zgodności zachodzi, to żadne okoliczności nie mogą jej zmienić. Prawda i intuicyjnie, i definicyjnie jest także uznawana za niestopniowalną. To nasza wiedza o prawdziwości sądów może być stopniowalna (może mieć różny stopień prawdopodobieństwa), lecz sama prawdziwość jest niestopniowalna. Mówi się czasem, że wymienione cechy prawdy wynikają trywialnie z klasycznej definicji prawdy. Myślę, że tak nie jest, ukazanie bowiem tych cech eliminuje sceptycyzm w stosunku do samej prawdy i przesuwają go na jego właściwe miejsce, tzn. do kwestii wiedzy na temat prawdy, czyli do problemu kryterium prawdy.

## 2. PRAWDA I SCEPTYCYZM

Sceptycyzm miał i ma różne oblicza. Sceptycyzm starożytny można określić jako tezę, że nic nie wiemy, mimo że formułujemy wiele sądów czy mamy wiele przekonań. Nic nie wiemy dlatego, że – jak sugeruje sceptyk – dla każdego sądu da się wykazać, iż równie silne racje przemawiają za nim i za jego negacją. Ta „równosilność” (*isostenia*) sądów jest jednak zabójcza dla pojęcia wiedzy. Jeżeli wiedzę określimy jako prawdziwe i odpowiednio uprawomocnione przekonanie, to sceptyk stwierdzi, że wszystkie przekonania są równie dobrze uprawomocnione. Sceptycyzm tego rodzaju nawet własnego stanowiska nie traktował jako lepiej uzasadnionego od stanowiska przeciwnego. Sceptycyzm starożytny twierdził również, iż to dlatego nic nie wiemy, że każda próba uzasadnienia jakiegoś sądu (próba podania kryterium jego prawdziwości) musi prowadzić do jakiejś formy regresu (regresu bądź linearnego, bądź cyrkularnego). Sceptycyzm nowożytny (nazywany kartezjańskim) nie kładzie nacisku na kwestie izostenii czy regresu epistemicznego, lecz polega na formułowaniu egzotycznych hipotez, które miałyby nasunąć myśl, że być może nasze doświadczenie świata jest uniwersalną iluzją, a my nie

możemy wykazać, iż tak nie jest. Hipotezy sceptyczne mogą być różne: od tradycyjnego już, kartezjańskiego złego demona, który nas łudzi co do wszystkiego, co uznajemy za prawdę, aż do wizji współczesnego złośliwego naukowca i nas samych będących mózganami w laboratorium, w którym wytwarza się uniwersalne złudzenie świata. Hipotezy te są pomyślane jako tylko pewna obrazowa ilustracja dla podstawowego żądania sceptyka kartezjańskiego, abyśmy wykluczyli, że przyczyny naszych przekonań mogą być radykalnie inne, niż to na co dzień przyjmujemy. Jeżeli nie możemy tego wykluczyć, to sceptyk uzna, że nic nie wiemy.

Dyskusja ze sceptycyzmem jest, jak wiadomo, długa i bogata w argumenty za i przeciw<sup>11</sup>. Jeżeli się jednak stwierdzi, że sceptycyzmu nie da się konkluzywnie odrzucić, to pojęcie prawdy trzeba uznać za bezużyteczne. Między innymi taka diagnoza przyniosła sławę R. Rorty'emu, wieszczącemu, że w obliczu niemożliwości odrzucenia sceptycyzmu powinniśmy porzucić ideę zachodniej kultury teoretycznej i filozoficznej, opartej na koncepcji prawdy jako korespondencji, a zamiast tego zająć się budową spójnego obrazu rzeczywistości, który będzie nam pozwalał wyjaśniać i przewidywać doświadczenia oraz radzić sobie ze światem (*cope with the world*)<sup>12</sup>. Tego typu odrzucenie prawdy w sensie korespondencyjnym, wykorzystujące argument za jej bezużytecznością, jest tak stare, jak sam sceptycyzm i filozofia w ogóle. Odmienny jest wszakże kontekst społeczny. Sceptycyzm starożytny odrzucał pojęcie prawdy ze względu na niemożliwość podania kryterium prawdy. Jednocześnie jednak wskazywał drogę pewnego rodzaju ascezy jako drogę życia godną filozofa. Dzisiejszy sceptycyzm nie ma ambicji być drogą życia, a jest on – żeby pozwolić sobie na złośliwość – raczej usprawiedliwieniem drogi „użycia”.

Reakcją na niemożliwość sformułowania odpowiedniego argumentu przeciwko sceptycyzmowi może być więc albo odrzucenie pojęcia prawdy, albo próba zastąpienia tego czcigodnego pojęcia innymi – jeśli można tak powiedzieć – mniej „substancjalnymi” pojęciami. Celem takiej strategii jest próba obejścia sceptycyzmu. Przyjmuje się bowiem, że wychodząc od korespondencyjnego rozumienia prawdy, nigdy nie wykażemy, że zdobywamy wiedzę o świecie takim, jakim on jest rzeczywiście. Efekt ostateczny tej strategii wydaje się jednak jeszcze gorszy niż poprzednio. Sceptyk uznawał pojęcie prawdy za bezużyteczne, ale zachowywał przynajmniej jej ideę. Współczesny

<sup>11</sup> Por. np. A. C. G r a y l i n g, *The Refutation of Scepticism*, London 1985.

<sup>12</sup> Por. R. R o r t y, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982, s. XLIII.

sceptyczny antyrealizm dąży natomiast do pozbycia się samej idei prawdy<sup>13</sup>. Mówi się, że prawda powinna być zastąpiona takimi pojęciami, jak uprawomocnienie, maksymalne uprawomocnienie, idealne uprawomocnienie, koherencja, zagwarantowane uznanie (*warranted assertibility*), moc eksplanacyjna, prostota, obiektywność. Podkreśla się przy tym, że prawda jest zależna od każdorazowego schematu konceptualnego i że jest pojęciem pustym, podczas gdy pojęcie uprawomocnienia epistemicznego pojęciem pustym nie jest. Trzeba wyraźnie zwrócić uwagę, że w tym manewrze chodzi o zastąpienie samej istoty prawdy w sensie korespondencyjnym innymi (pragmatycznymi) wartościami, a nie o to, że wartości te mogą być kandydatami na pewne probabilistyczne kryterium prawdy. Jeśliby chodziło tylko o kryterium, to oczywiście cała ta dyskusja nie wzbudzałaby aż takiego zainteresowania.

---

<sup>13</sup> Wielu filozofów za antyrealistyczne uznaje dzisiaj np. następujące tezy: (a) prawda da się zdefiniować wyłącznie w terminach epistemicznych, (b) nie istnieje niebezpieczeństwo sceptycyzmu, (c) znaczenie wyrażeń da się wyjaśnić za pomocą warunków ich weryfikacji, (d) prawo wyłączonego środka nie musi być powszechnie akceptowane, (e) analiza redukcjonalna (dotycząca np. statusu obiektów fizycznych) jest możliwa. Współczesna interpretacja idealizmu jako antyrealizmu przekształciła jego dawniejszy, bardziej metafizyczny sens do postaci tezy o niedostępności poznawczej świata samego w sobie. Współcześni antyrealiści starają się unikać skojarzeń z dawnym idealizmem. Po pierwsze, nie chcą sugerować istnienia jakiegś przyczynowej zależności między umysłem a światem. Po drugie, umysł nie jest przez nich interpretowany jako coś ontycznie wyróżnionego w stosunku do świata fizycznego (nie jest niematerialną substancją, ja transcendentnym czy duchem dawnego idealizmu), lecz raczej jest traktowany fizykalistycznie, jako część świata materialnego. Po trzecie, dzisiejsi antyrealiści, rozważając naturę relacji umysł–świat, nie podejmują tradycyjnie związanych z tym zagadnieniem problemów dotyczących istnienia duszy, możliwości nieśmiertelności, istnienia wolności itp. Antyrealizm współczesny ma sens prawie wyłącznie agnostyczny. To, że prawda może być zdefiniowana w terminach wyłącznie epistemicznych, oznacza (w duchu Ch. S. Peirce'a), że prawdziwość zdań jest równoważna ze zgodą kompetentnych w danej dziedzinie wiedzy, a nie to, iż zdania te korespondują ze światem samym w sobie. Stąd też, po drugie, nie istnieje niebezpieczeństwo powszechnego sceptycyzmu, gdyż nasze przekonania nie mogą być generalnie fałszywe, skoro ich prawda zasadza się na tym, co kompetentni w danej dziedzinie wiedzy uznają za prawdziwe. Po trzecie, to, że znaczenie wyrażeń można wyjaśnić za pomocą warunków ich weryfikacji, znaczy tyle, iż nie mogą istnieć sensowne wyrażenia, które radykalnie przekraczają warunki ich (zmysłowego) sprawdzania, np. wyrażenia typu „Nicosić nicuje” czy „Absolut istnieje”. Po czwarte, prawo wyłączonego środka stwierdza, że dla każdego zdania obowiązuje, iż albo ono, albo jego negacja są prawdziwe; jeżeli jednak prawda da się zdefiniować w terminach epistemicznych, to mogą istnieć zdania (lub ich negacje), co do których jeszcze nie stwierdzono, czy są prawdziwe, czy fałszywe (nie przeprowadziliśmy dotąd żadnych zabiegów, które pozwoliłyby ustalić prawdziwość lub fałszywość tych zdań). Po piąte, możliwość przeprowadzenia analizy redukcjonalnej dotyczącej obiektów fizycznych ma oznaczać tylko przekładalność zdań odnoszących się do obiektów fizycznych na zdania dotyczące danych zmysłowych (bez utraty znaczenia) i nie ma mieć metafizycznego sensu Berkeleyowskiej tezy, że *esse* tych obiektów równa się ich *percipi*.

Trzecią reakcją na sceptycyzm może być próba odrzucenia go. Wtedy albo dąży się wykazania, że regresu epistemicznego da się uniknąć, gdyż istnieją oczywiste i niepowątpiewalne podstawy wiedzy o świecie empirycznym (tego rodzaju przekonanie reprezentują różne fundacjonalizmy, począwszy od antysceptycznych stanowisk filozofów średniowiecznych i fundacjonalizmu Kartezjusza), albo – dodatkowo – osobno podważa się zasadność i sensowność egzotycznych hipotez sceptycznych. Przyjmuję, że jako stanowisko teoretyczne fundacjonalizm (w tej lub innej formie) nie stoi na straconych pozycjach. Dalej przedstawię bardziej szczegółowo stanowisko fundacjonalizmu w kontraście do poglądów koherencjonistycznych. Teraz chciałbym pokazać, że strategia zastępowania pojęcia prawdy innymi pojęciami nie pozwala na obejście sceptycyzmu, a wręcz prowadzi do konieczności jeszcze głębszej, niż w stanowisku klasycznie sceptycznym, zmiany obrazu naszej pozycji w świecie.

Według H. Putnama prawda równa się idealnej weryfikacji (idealnemu uprawomocnieniu)<sup>14</sup>. Jeżeli zrobiliśmy wszystko, co możliwe, aby stwierdzić, że na Marsie nie ma istot żywych, to zrobiliśmy wszystko, co można związać ze słowem „prawda”. Prawdę można zatem potraktować jako termin wyłącznie epistemiczny. Należy jednak zwrócić uwagę, że nic nie jest uprawomocnione *simpliciter*<sup>15</sup>. Coś jest zawsze uprawomocnione z dopełnieniem „uprawomocnione jako”. Jako co jest uprawomocniony sąd, że na Marsie nie ma istot żywych? Sądy są zawsze uprawomocnione jako prawdziwe, tak jak prawo jest uprawomocnione jako sprawiedliwe. Każda próba zrównania prawdy z uprawomocnieniem wydaje się więc beznadziejnie cyrkularna albo, co gorsza, całkowicie niezrozumiała, gdyż powstaje bezsensowne nawarstwienie: „sąd *p* jest uprawomocniony jako uprawomocniony, jako uprawomocniony...” Wydaje się, iż nie pomoże tu również zrównanie prawdy z tym, co jest uprawomocnione w pewnym systemie lub w ramach pewnego schematu konceptualnego. Wtedy bowiem trzeba byłoby zapytać, jako co zdanie *p* jest uprawomocnione w tym systemie. Odpowiedzią ze strony antyrealisty mogłoby być jednak tylko cyrkularne stwierdzenie, że „*p* jest prawdziwe w pewnym systemie” znaczy: „*p* jest uprawomocnione w tym systemie jako prawdziwe”.

Jeżeli te redukcjonistyczne i antyrealistyczne koncepcje spróbujemy połączyć z próbą zrównania prawdy z innymi wartościami, takimi jak np. użyteczność, to również nie otrzymamy zrozumiałej koncepcji uprawomocnienia.

<sup>14</sup> H. P u t n a m, *Reason, Truth and History*, Cambridge 1981, s. 55.

<sup>15</sup> Poniższa argumentacja pochodzi zasadniczo z pracy R. L. Kirkhama *Theories of Truth*, s. 49-54.

O sensie takich wartości, jak użyteczność czy siła eksplanacyjna, dowiadujemy się przez kontrast z wartością prawdy. Na przykład zdarza się, że fałszywe poglądy mają pewną moc eksplanacyjną, natomiast poglądy prawdziwe takiej mocy nie posiadają. Pascal miał pragmatyczne powody, aby wierzyć w Boga, ale to nie dawało mu żadnego uzasadnienia dla sądu: „«Bóg istnieje» jest zdaniem prawdziwym”. Logika prawdy jest różna od logiki, którą rządzą się te inne wartości. Wszystko, co jest dedukcyjnie wyprowadzone z prawdziwych przesłanek, jest prawdą, ale nie wszystko, co jest wydedukowane z przesłanek mających moc eksplanacyjną, samo też ma moc wyjaśniania.

Nie da się także zrównać prawdy z maksymalną weryfikacją w idealnych warunkach, gdyż najpierw trzeba dokonać wyboru, ku jakiej wartości ma zmierzać weryfikacja. W innym wypadku, jaki mielibyśmy powód, aby sądzić, że na przykład obserwacja prowadzona za pomocą przyciemnionych szkieł jest mniej idealna niż obserwacja prowadzona za pomocą szkieł czystych? Nie da się też analizować prawdy za pomocą pojęć prawdopodobieństwa (lub maksymalnego prawdopodobieństwa), gdyż dla dowolnego sądu bycie prawdopodobnym oznacza bycie prawdopodobnie prawdziwym.

Konsekwencją zredukowania prawdy do innych wartości byłyby konieczność uznania, że jesteśmy istotami całkowicie „zanurzonymi” w świecie różnego typu działań, z których rzetelnego sensu nie możemy w najmniejszym stopniu zdać sobie sprawy. Pragmatyzm w powyżej wskazanym sensie i idea prawdy stoją więc na przeciwnych biegunach.

### 3. PRAWDA I JĘZYK

Tak wiele już napisano na temat teorii prawdy sformułowanej przez A. Tarskiego, że samo przedstawienie tylko głównych punktów tej dyskusji wymagałoby obszernej rozprawy. Tutaj przypomnę tylko podstawowe przesłanki, którymi kierował się Tarski<sup>16</sup>. Dążył on do stworzenia semantyki naukowej, to znaczy takiej, która mogłaby sprostać ideałowi fizykalistycznego ujednolicenia nauk głoszonemu przez Koło Wiedeńskie<sup>17</sup>. Drugim celem

---

<sup>16</sup> Z innych prac Tarskiego, oprócz *Pojęcia prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, można wymienić: *O ugruntowaniu naukowej semantyki*, „Przegląd Filozoficzny”, 39(1936), s. 50-57; *The Semantic Conception of Truth*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 4(1944), s. 341-376; *Logic, Semantics and Metamathematics*, Indianapolis 1983<sup>2</sup>. Por. też *Semiotyka polska 1894-1969*, red. J. Pełc, Warszawa 1971.

<sup>17</sup> Tylko raz, w artykule z 1936 r., Tarski nawiązuje do fizykalizmu Koła Wiedeńskiego,

Tarskiego było skonstruowanie modelu dla logiki zawierającej predykaty i kwantyfikatory. Aby osiągnąć te dwa cele, postanowił zdefiniować wszystkie pojęcia semantyczne za pomocą pojęcia prawdy, a samą prawdę – za pomocą pojęcia spełniania. Z kolei pojęcie spełniania zostało przez niego określone wyłącznie przez pojęcia logikomatematyczne. Dodatkowo Tarski starał się rozwiązać tzw. antynomię kłamcy<sup>18</sup>.

Mimo że praca Tarskiego okazała się owocna dla logiki, to jej najciekawszy rezultat filozoficzny polega chyba na tym, że spowodowała ona nie ustającą do dzisiaj dyskusję dotyczącą jej doniosłości filozoficznej. Dodatkowym, lecz wcale niemałym efektem definicji Tarskiego było to, że wygenerowała ona inne stanowiska na temat prawdy. Chodzi tu głównie o różne pomysły D. Davidsona, próbującego zdefiniować znaczenie w języku naturalnym za pomocą pojęcia prawdy, jak też o różne tzw. minimalistyczne (deflacyjne) interpretacje pojęcia prawdy<sup>19</sup>. Stanowiska te nie były żadnymi (w szerokim

---

wspominając, że chciałby zharmonizować semantykę z postulatami jedności nauki i fizykalizmu. Chociaż często pisał, że jego dążeniem jest zdefiniowanie pojęć semantycznych za pomocą pojęć niesemantycznych, to nigdy, poza uwagą z 1936 r., nie twierdził, że ostatecznym celem, do którego zmierza, jest słownik fizykalistyczny. Terminy „fizykalizm” i „jedność nauki” zostały ukute w latach trzydziestych przez O. Neuratha i spopularyzowane przez R. Carnapa. Tarski znał pisma Neuratha.

<sup>18</sup> Celem Tarskiego było skonstruowanie pojęcia prawdy dla języków formalnych, w których da się precyzyjnie oddzielić język przedmiotowy od metajęzyka. Punkt wyjścia stanowiła konstatacja, że na terenie języka potocznego tego rodzaju oddzielenia nie da się ściśle przeprowadzić. Fakt ten może być źródłem tzw. antynomii semantycznych (takich np. jak sławna antynomia „kłamcy”, sformułowana już przez filozofów starożytnych). Korespondencyjna definicja prawdy mówiąca, że zdanie jest prawdziwe, jeżeli jest tak, jak ono głosi, prowadzi do trudności w określeniu prawdziwości zdania: „Zdanie, które teraz piszę, jest fałszywe”. Jeżeli jest ono prawdziwe, to jest tak, jak zdanie to głosi, czyli jest ono fałszywe. Jeżeli zaś jest ono fałszywe, to nie jest tak, jak ono głosi, czyli jest prawdziwe. Powstaje więc sprzeczność: zdanie jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy jest fałszywe. Rozwiązaniem jest, według Tarskiego, zwrócenie uwagi, że prawda i referencja są wyrażeniami metajęzykowymi, a więc że żadne zdanie nie może dostarczać sobie samemu metajęzykowej kwalifikacji prawdziwości lub fałszywości. Kwalifikacja tego rodzaju może być wypowiedzana tylko w metajęzyku w stosunku do danego języka przedmiotowego.

<sup>19</sup> Tarski sądził, że prawdę da się zdefiniować tylko dla pewnych języków sztucznych. Davidson zradykalizował to stanowisko, twierdząc, że techniki Tarskiego dadzą się zastosować również do języków naturalnych i że teoria prawdy w stylu Tarskiego, zaaplikowana do języków naturalnych, stanie się teorią znaczenia dla tych języków. Tego rodzaju program jest bardzo rewolucyjny, gdyż pojęcia znaczenia (sensu, konotacji, translacji) uważane są za pojęcia bardzo trudne do jednoznacznego określenia. Gdyby program Davidsona okazał się wykonalny, wówczas otrzymalibyśmy fizykalistyczną teorię języków naturalnych. Koncepcje Davidsona wzbudzają stale dyskusje, w których nie brakuje krytyk uznających, iż to, czego chciałby Davidson, jest z istoty niewykonalne. Por. D. Davidson, *Inquiries into Truth and Inter-*

sensie) logicznymi konsekwencjami idei Tarskiego, lecz raczej powstały zainspirowane jego pomysłami.

Przedstawiciele Koła Wiedeńskiego sądzili, że zaletą teorii Tarskiego jest jej neutralność epistemologiczna, tzn. że jest ona wolna od pytań o naturę, możliwość i uprawomocnienie wiedzy. Uważano także, iż jest ona neutralna metafizycznie, tzn. jest obojętna w stosunku do problemu realizm–idealizm. Przeciwnicy jej neutralności podkreślają natomiast, że implikuje ona realizm związany z pojęciem korespondencji. Jeżeli założymy, że stosuje się ona do każdego twierdzenia naukowego i że każde takie twierdzenie jest prawdziwe albo fałszywe, to otrzymamy realistyczną interpretację teorii naukowych, według której nie są one tylko swoistymi narzędziami pozbawionymi wartości poznawczej. obrońcy jej neutralności twierdzą, że czym innym jest definicja prawdy, a czym innym pojęcie prawdy. Definicja Tarskiego jest neutralna, gdyż nie dąży do jakiegóś wyczerpującej charakterystyki pojęcia prawdy. Sam Tarski uznawał, że jego teoria prawdy jest zgodna z intuicjami definicji korespondencyjnej. Jako wstępne określenie prawdy Tarski sformułował tzw. konwencję (schemat) T: „dla dowolnego  $p$  – ‘ $p$ ’ jest zdaniem prawdziwym wtedy i tylko wtedy, gdy  $p$ ”. Na przykład: „‘Śnieg pada’ jest zdaniem prawdziwym wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg pada”.

W dyskusji dotyczącej doniosłości filozoficznej teorii Tarskiego zwracano uwagę m.in. na następujące problemy. W teorii tej prawda i fałsz nie odnoszą się do sądów jako do idealnych treści, które są intendowane przez poszczególne egzemplarze zdań, lecz do samych tych zdań. Definicja ta powinna więc brzmieć: „Polskie zdanie ‘Śnieg pada’ jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg pada”. Definicja Tarskiego umieszczałaby więc intuicje klasycznej definicji prawdy w „kręgu lingwistycznym”, tzn. sugerowałaby, że prawda jest czymś wewnątrzjęzykowym (że jest relacją między zdaniami a faktami pojętymi wyłącznie językowo). Semantyczne określenie prawdy nie próbuje w ogóle rozwiązać jednej z głównych trudności definicji korespondencyjnej, to znaczy problemu, na czym polega stwierdzana w niej zgodność. Zwracano też uwagę, że problem definicji korespondencyjnej zawiera się w pytaniu, na czym polega tzw. prawda faktualna jako coś, co jest wyrażane w języku potocznym, a nie w językach sztucznych, do których odnoszą się określenia Tarskiego.

---

pretation, Oxford 1984; Dyskusje z Donaldem Davidsonem o prawdzie, języku i umyśle, red. U. Żegleń, Lublin 1996. Za teorie prawdy inspirowane teorią Tarskiego można np. uznać fizykalistyczne koncepcje H. Fielda (*Tarski's Theory of Truth*, „Journal of Philosophy”, 69[1972], s. 347-375) i minimalistyczną teorię prawdy P. Horwicha (*Truth*, Oxford 1990).

Za najbardziej doniosły chciałbym uznać zarzut, że teoria Tarskiego nie chwyta naszego przedteoretycznego, translingwistycznego rozumienia prawdy. Zarzut ten jest o tyle słaby, o ile sam Tarski nie dążył do takiego celu. Jego celem, który zresztą osiągnął, było podanie ekstensji pojęcia prawdy dla partykularnych języków. Rekurencyjna definicja prawdy i stojące u jej początku schematy  $T$  (zdania  $T$ ) nie wyrażają nawet *implicite* naszego przedteoretycznego, translingwistycznego rozumienia prawdy. One to rozumienie zakładają. Zdolność do rozciągnięcia tego rodzaju definicji na inne języki wymaga, abyśmy rozumieli te języki, abyśmy znali znaczenia występujących w nich zdań. Wymagana jest też wiedza, co znaczą własności „prawdziwy w  $L_1$ ”, „prawdziwy w  $L_2$ ”, „prawdziwy w  $L_3$ ”, a ta wiedza może pochodzić tylko z naszego przedteoretycznego rozumienia prawdy. To potwierdza, że prawda w sensie klasycznym jest cechą sądu rozumianego jako translingwistyczna idealna treść, intendowana przez umysły formułujące sądy. Sądzę, że teoria Tarskiego pokazała jeszcze wyraźniej, że pojęcia prawdy nie da się zredukować do innych pojęć, a szczególnie, że nie da się go zinterpretować w duchu fizykalizmu Koła Wiedeńskiego.

Minimalistyczne teorie prawdy starają się twierdzić, że predykat „jest prawdą” nie mówi nic więcej niż to, co jest zawarte w samym sądzie, do którego jest dołączany. Sąd: „Jest prawdą, że nic we wszechświecie nie porusza się z szybkością większą od szybkości światła”, nie mówi nic innego niż: „Nic we wszechświecie nie porusza się z szybkością większą od szybkości światła”. Zatem „jest prawdą” jest redundantne. Wszystko, co można powiedzieć przy użyciu tej formuły, można równie dobrze powiedzieć bez niej. Teoria ta przypisywana jest F. P. Ramseyowi<sup>20</sup>, a w podobnej formie była głoszona też przez P. F. Strawsona<sup>21</sup>. Obaj zgadzają się co do tego, że dokonując rzekomego przypisania prawdy, nie mówimy nic o nośniku prawdy. W odróżnieniu od Strawsona, który twierdził, że za pomocą wyrażenia „jest prawdą” spełniamy tylko akt uznania tego, co głosi nasza wypowiedź, Ramsey stwierdza, że nie tylko spełniamy tu jakiś akt, lecz także coś mówimy. Mówimy to samo, co powiedzielibyśmy, gdybyśmy po prostu wypowiedzieli sam sąd. Tak więc w wypowiedzi: „Nic we wszechświecie nie porusza się z szybkością większą od szybkości światła” nie mówimy nic o sądzie, lecz tylko o samym świetle, a mianowicie, że nic we wszechświecie nie poru-

<sup>20</sup> F. P. R a m s e y, *Facts and Propositions*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, supp. vol. 7 (1927), s. 153-170; przedruk w: *Truth*, ed. G. Pitcher, s. 16-17.

<sup>21</sup> S t r a w s o n, *Truth*, s. 129-156; przedruk w: tamże, s. 32-53.



sza się z szybkością większą od niego. Wyrażenie „jest prawdą” nie ma zatem żadnego deskryptywnego znaczenia. W odróżnieniu od większości zwykłych predykatów, wyrażenie „jest prawdą” nie może się stać przedmiotem jakiejś teorii naukowej czy filozoficznej, która wyjaśniałaby zakrytą istotę prawdy – tak jak np. fizyka wyjaśnia (zakrytą) istotę magnetyzmu. Istnieje więc ekwiwalencja między „*p*” a „Jest prawdą, że *p*”.

Największą trudnością teorii minimalistycznych jest wykazanie, że dają one sobie radę z różnymi aspektami problemu prawdy dyskutowanymi dotychczas w filozofii. W pewnym paradoksalnym sensie teorie te dają sobie radę z tymi problemami, gdyż eliminują pojęcie prawdy z naszego myślenia, chociaż oczywiście nie mogą go wyeliminować z naszego języka potocznego. Jest to jednak wylanie dziecka wraz z kąpielą. Czy czyn tego rodzaju jest możliwy i co go może motywować? Wydaje się, że za teoriami minimalistycznymi ukryta jest następująca zasada: należy przyjmować istnienie tylko tego, co jest potrzebne do wyjaśnienia różnych syntaktycznych i semantycznych cech naszego języka. Jeżeli się odrzuci tę po ockhamowsku brzmiącą zasadę, to trudno jest znaleźć jakiś pozytywny argument za tezami minimalistycznymi. Co więcej, zasada ta od razu umieszcza prawdę w „kręgu lingwistycznym”, podczas gdy – jak wskazywałem – prawda rozumiana i przedteoretycznie, i klasycznie ma cechę translingwistyczności. Można też postawić taki zarzut: jeśli predykat „jest prawdą” jest pustym predykatem, to dlaczego nie stosujemy go do pytań lub poleceń, lecz tylko do zdań oznajmujących? Można także argumentować, że potrzebujemy pojęcia prawdy, aby wyjaśnić sukces naszych teorii naukowych. Minimalizm w stosunku do prawdy nie może nam jednak dostarczyć takiego wyjaśnienia. Zamiast wyjaśnienia, że sąd „Nic nie we wszechświecie nie porusza się z szybkością większą od szybkości światła” funkcjonuje poprawnie w naszych teoriach, ponieważ jest prawdziwy, otrzymalibyśmy od minimalisty nic nie mówiące stwierdzenie, iż teoria, że nic nie we wszechświecie nie porusza się z szybkością większą od szybkości światła, funkcjonuje poprawnie, ponieważ nic we wszechświecie nie porusza się z szybkością większą od szybkości światła. Nie byłaby to jednak żadna odpowiedź na pytanie zwolennika korespondencyjnego rozumienia prawdy, domagającego się ogólnego wyjaśnienia dla faktu sukcesu naszych teorii naukowych.

Z powyższych uwag chciałbym wyciągnąć wniosek, że minimalistyczne koncepcje prawdy są nie na temat, tzn. nie dotyczą tych kwestii, które tradycyjnie interpretowano jako filozoficzną problematykę prawdy. Zarzut, że nie może istnieć filozoficzna teoria prawdy odsłaniająca jej zakrytą istotę – tak jak na przykład istnieje teoria magnetyzmu w fizyce odsłaniająca jego istotę

– równie dobrze można byłoby skierować pod adresem wszystkich podstawowych teorii rozważanych dotychczas w filozofii. Czy Arystotelesowa teoria kategorii odsłania zakrytą istotę bytu lub czy teoria umysłu Kanta ujawniła nieznaną nam dotąd jego naturę? Wydaje się, że teorie te miały nam jednak coś do powiedzenia, coś, czego przedtem nie wiedzieliśmy!

#### 4. PRAGMATYZM I PRAWDA

Nie istnieje jednolite, akceptowane przez wszystkich zwolenników tej teorii, pragmatystyczne określenie prawdy<sup>22</sup>. Podawane określenia mają różny charakter: praktyczno-teoretyczny, społeczny, woluntarystyczny lub biologizyczny. Twierdzi się na przykład, że prawda pewnej teorii polega na jej praktycznym powodzeniu, tzn. na tym, że zostaje ona potwierdzona w konkretnych obserwacjach, eksperymentach itp. Albo mówi się, że prawda jakichś przekonań polega na ich społecznej użyteczności. Albo wreszcie, że prawdziwe są te przekonania, które wzmagają funkcje życiowe (F. Nietzsche).

---

<sup>22</sup> Pragmatyzm został zainicjowany głównie przez prace Jamesa, Peirce'a i Deweya. Według pragmatystów, sensu jakiegoś wyrażenia należy szukać w praktycznych (szczególnie empirycznych) konsekwencjach jego zastosowania. Epistemologia pragmatyzmu jest antykartezjańska, fallibilistyczna i naturalistyczna. Jeżeli znaczenie jakiegoś wyrażenia równa się jego konsekwencjom praktycznym, to takie stanowisko oznacza eliminację całej spekulatywnej filozofii (a zwłaszcza metafizyki). Po drugie, metoda kartezjańska w epistemologii jest, według pragmatyzmu, nie do utrzymania, gdyż nie istnieją prawdy intuicyjne, pewne i nieobalalne. Po trzecie, podejście pragmatyczne próbowało krytyki zasadniczych dychotomii tradycyjnej epistemologii: podmiot–przedmiot, fakt–wartość, teoria–praktyka. Według pragmatystów dawna epistemologia wykluczała ze swoich rozważań praktyczną aktywność człowieka w świecie, a ten właśnie element jest w decydującym stopniu odpowiedzialny za konstrukcję tego, co nazywamy przedmiotem poznania. Poznanie jest pewnym rodzajem praktyki i musi być osądzone tak jak inne rodzaje praktyki, tzn. przez jego efekty, a nie przez jakieś spekulatywne standardy poprawności. Obiekty poznania nie są czymś niezmiennym, niezależną od nas rzeczywistością, lecz czymś wytwarzanym przez nas w działaniach poznawczych. We współczesnym pragmatyzmie można wyróżnić przynajmniej dwie podstawowe tendencje: reformatorską, gdzie uznaje się prawomocność tradycyjnych pytań epistemologicznych i podtrzymuje tradycyjną (korespondencyjną) koncepcję prawdy, do której zmierzają nasze praktyki; oraz rewolucyjną, która odrzuca wszystkie tradycyjne problemy i ich rozwiązania. Według tego ostatniego podejścia nie istnieją żadne prawomocne pytania epistemologiczne poza tymi, które dotyczą wewnętrznych cech naszych aktualnych konwencji kognitywnych. Por. W. J a m e s, *Pragmatism*, New York 1907; *The Meaning of Truth*, Cambridge 1909; Ch. S. P e i r c e, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. C. Hartshorne, P. Weiss (t. I-VI) i A. W. Burks (t. VII-VIII), Cambridge, Mass. 1931-1958; J. D e w e y, *Experience and Nature*, Chicago 1925; *The Quest for Certainty*, New York 1929; *Logic: The Theory of Inquiry*, New York 1938.

W pragmatystycznym podejściu do prawdy chodzi więc zasadniczo o kwestię kryterium prawdy, a nie o istotę prawdy. Na przykład marksizm twierdził, że kryterium prawdy jest tzw. praktyka społeczna, a jednocześnie uznawał, iż istotą prawdy jest korespondencja z rzeczywistością. Z drugiej jednak strony, przy podejściach radykalnie biologistycznych i utylitarystycznych, różnica między istotą a kryterium prawdy zostaje zatarta. Jeżeli pewne przekonania wzmagają funkcje życiowe lub są społecznie użyteczne, to przez sam ten fakt stają się prawdziwe i nie ma sensu pytać o to, co stanowi dla nich kryterium prawdy niezależnie od ich użyteczności.

Z pragmatyzmem w kwestii kryterium prawdy łączy się często całościowy pragmatyzm w epistemologii. Może on przybrać postać następującej tezy: nie jest możliwe sformułowanie żadnego abstrakcyjnego i ponadczasowego katalogu norm epistemicznych, tzn. takiego katalogu, który byłby niezależny od partykularnych kontekstów społecznych i historycznych. Tym, co można osiągnąć, jest tylko opisanie, jakie racje w konkretnych okolicznościach historycznych były podawane za uznaniem czegoś za prawdę i za wiedzę. Pragmatyzm w tym sensie skierowany jest przeciwko stanowiskom fundacjonalistycznym i stanowi formę radykalnego relatywizmu, uznając, że każde uprawomocnienie jest historycznie i kulturowo względne. W ten sposób jest bardzo bliski sceptycyzmowi<sup>25</sup>.

Stanowiska pragmatystyczne w kwestii kryterium prawdy można podzielić na dwie grupy. Do pierwszej należą te, które odwołują się do ogólnikowo rozumianej użyteczności indywidualnej lub grupowej pewnych przekonań. I tak np., według W. Jamesa, prawda teorii metafizycznych, naukowych, prawda przekonań moralnych, religijnych i innych polega na ich praktycznej użyteczności, a ta z kolei wyraża się w zaspokajaniu potrzeb kogoś, kto uzna-

---

<sup>23</sup> Stanowisko Rorty'ego – uznawane za tzw. pragmatyzm rewolucyjny – inspirowane było krytyką idei danych bezpośrednich przeprowadzoną wcześniej przez W. Sellarsa, poglądami późnego L. Wittgensteina (według którego znaczenie językowe nie powstaje w wyniku odzwierciedlenia przez wyrażenia językowe przedmiotów w świecie, lecz przez użycie tych wyrażen w języku potocznym) oraz krytyką dystynkcji „analityczny–syntetyczny” (język–fakt) dokonaną przez W. V. O. Quine'a. Odrzucenie reprezentacjonistycznej koncepcji języka i umysłu zaprowadziło Rorty'ego do pragmatystycznej idei, że jedynymi sensowymi pytaniami w epistemologii są pytania dotyczące uprawomocnienia przekonań, a to uprawomocnienie nie jest kwestią porównywania naszych przekonań ze światem, lecz uzgodnienia stanowisk między uczestnikami dialogu społecznego. Por. następujące publikacje R. Rorty'ego: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979 (pol. tłum. *Filozofia a zwierciadło natury*, Warszawa 1994); *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982; *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989; *Essays on Reality and Representation*, Cambridge 1991.

je te teorie<sup>24</sup>. Drugą grupę tworzą stanowiska bardziej teoretyczne. Interpretują one prawdę jako np. opinię, która musi zostać ostatecznie podzielona przez wspólnotę naukowców, lub jako sąd, który uzyskuje zagwarantowane uznanie w wyniku racjonalnych dociekań<sup>25</sup>.

Pragmatystyczne będą też te stanowiska, które uznają, że wyboru między nierozstrzygalnymi hipotezami dokonuje się ze względu na większą prostotę którejs z nich, większą siłę eksplanacyjną itp. Twierdzi się również, że prawda jakiejś teorii polega na jej praktycznym powodzeniu, tzn. prawda jest sumą doświadczeń, za pomocą których teoria ta da się zweryfikować. Pragmatystycznym podejściem do kryterium prawdy będzie też stanowisko, że prawda teorii naukowych jest kwestią decyzji podejmowanych przez kompetentnych w danej dziedzinie naukowców.

Pragmatyzm może się wyrażać w analizowanej już tezie H. Putnama, że prawda da się zdefiniować wyłącznie w terminach epistemicznych<sup>26</sup>. Kandydatem do bycia takim terminem może być „weryfikacja” (falsyfikacja). Jeżeli przyjmiemy, że sąd: „Na Marsie nie ma istot żywych” jest idealnie zweryfikowany, tzn. że zrobiliśmy wszystko, co możliwe, aby go potwierdzić lub obalić, to możemy uznać, iż jest on prawdziwy. To podejście odrzuca jednak centralną intuicję korespondencyjnej definicji prawdy, która oddziela to, co jest rzeczywiście prawdziwe, od tego, co tylko uznajemy za prawdę. Inaczej mówiąc, korespondencyjna definicja prawdy nie neguje, że do stwierdzenia prawdziwości sądów musimy dochodzić za pomocą procedur weryfikacyjnych i falsyfikacyjnych, ale – i jest to fundamentalna subtelność tego problemu – nigdy nie traktuje prawdy jako produktu nawet najbardziej idealnej weryfikacji czy falsyfikacji. Prawda jest raczej tym, do czego wszelkie próby weryfikacji (falsyfikacji) dążą, tzn. jest zgodnością sądu z faktem.

Wśród zarzutów wobec pragmatystycznego podejścia do prawdy można wymienić następujące: Najbardziej ogólnym zarzutem jest powiedzenie, że jeżeli ktoś twierdzi, iż dowolny sąd  $p$  jest prawdziwy dlatego, że jest użytecz-

<sup>24</sup> „On pragmatic principles. if the hypothesis of God works satisfactorily in the widest sense of the word, it is «true»”. J a m e s. *Pragmatism*, s. 299.

<sup>25</sup> „The opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate is what we mean by truth”. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, t. V, sec. 407.

<sup>26</sup> Według Putnama prawda polega na idealnej i racjonalnej akceptowalności pewnej teorii (por. P u t n a m, *Reason, Truth and History*, s. 55). Jeżeli założymy, że pewna teoria  $T$  (pojawiająca się u kresu naszych badań) jest teorią idealną, tzn. poprawnie przewiduje wszystkie zdania obserwacyjne (tak dalece, jak to możemy w ogóle wiedzieć), jeżeli jest spójna, prosta itd., to trzeba powiedzieć, że jest ona prawdziwa.

ny. to można zapytać, czy to twierdzenie jest prawdziwe, a wtedy odpowiedź musi być rozumiana w duchu korespondencyjnej definicji prawdy.

Prawda w ramach podejścia pragmatystycznego staje się czymś subiektywnym. Jeżeli jakieś przekonanie satysfakcjonuje jedną osobę, to nie musi satysfakcjonować innej osoby. Prawda staje się też czymś, co zmienia się w czasie, a mianowicie ktoś może przestać czuć się usatysfakcjonowany przez swoje dotychczasowe przekonania. Te dwa zarzuty pokazują, że radykalny pragmatyzm przeczy naszej intuicji dotyczącej prawdy, że jeżeli jakiś sąd jest prawdziwy, to jest on prawdziwy niezależnie od czyichkolwiek upodobań i zawsze pozostaje prawdziwy.

Jeżeli prawda polegałaby na społecznej użyteczności, to automatycznie za prawdziwe należałoby uznać np. wszystkie twierdzenia propagandy i reklamy, o ile tylko wywołują one skutki zamierzone przez ich autorów.

Można też powiedzieć, że chociaż musi istnieć związek między prawdziwymi sądami a użytecznością opierających się na nich działań, to jednak nie można go zakładać w definicji prawdy, gdyż sam ten związek potrzebuje dopiero wyjaśnienia. Trzeba rozpoznać, dlaczego tak jest, że prawdziwe sądy i prawdziwe teorie mogą prowadzić do użytecznych działań. Użyteczność nie jest konstytutywną cechą prawdy, lecz jej cechą konsekwentną, tzn. sądy prawdziwe mogą być użyteczne, ale użyteczność jako taka nie wystarcza do stwierdzenia prawdziwości jakiegoś sądu<sup>27</sup>.

Jeżeli praktyczny sukces jakiejś teorii miałby oznaczać jej praktyczną zgodność z faktami, to teza pragmatyzmu stawałaby się tautologiczna. Z kolei jeśli prawdę pojmimy jako coś, co całkowicie opiera się na zgodzie kompetentnych w danej dziedzinie, to prawda zostanie zrównana z tym, co obowiązuje intersubiektywnie, podczas gdy z prawdą łączymy zazwyczaj intuicję obiektywności po prostu, tzn. czegoś, co jest prawdziwe niezależnie od tego, czy ktokolwiek jest o tym przekonany – nawet wspólnota osób kompetentnych w danej dziedzinie. Wiemy też dobrze z historii nauki, że istniały intersubiektywnie dzielone przekonania, które potem okazały się fałszywe.

Trzeba pamiętać, że mogą istnieć teorie, które zastosowane do problemów natury praktycznej, będą dawały podobnie użyteczne rezultaty. Wtedy zazwyczaj pytamy, która z tych teorii jest bardziej użyteczna. Kryterium prawdziwości pozwalające stwierdzić, która z nich jest bardziej użyteczna, nie może być znowu zinterpretowane jako jakaś forma użyteczności.

---

<sup>27</sup> Por. A. B. S t ę p i e ń, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 137.

Jeżeli się mówi, że praktyka stanowi kryterium prawdy, to nasuwa się pytanie, czym właściwie jest praktyka. Wydaje się, że wchodzi tu w grę dwie następujące możliwości. Praktykę można rozumieć jako działania pozaepistemiczne, a więc np. poruszanie czymś, przesuwanie czegoś, naciskanie jakichś przełączników itd. Praktyka w tym sensie nie może stanowić kryterium czegokolwiek, gdyż działania tego rodzaju wzięte same w sobie, bez rozumienia ich celu, uwarunkowań itp., nie mogą odgrywać żadnej roli w uprawomocnieniu jakichkolwiek sądów i teorii. Gdy praktykę pojmimy szerzej, tzn. w ten sposób, że będzie ona obejmowała zarówno działania pozaepistemiczne, jak i działania epistemiczne *par excellence*, wtedy może być ona kryterium prawdy, ale za to teza pragmatystyczna przestanie mieć jakąkolwiek specyfikę. Sprowadzi się ona do stwierdzenia, że myślenie, dokonywanie obserwacji itd. są działaniami i jako takie mogą być kryterium prawdy. Pamiętając o tej dwuznaczności słowa „praktyka”, można powiedzieć, że użyteczność jakichkolwiek działań opartych na pewnej teorii może świadczyć tylko z pewnym prawdopodobieństwem o prawdziwości tej teorii.

## 5. PRAWDA I KOHERENCJA

Początki koherencjonistycznego rozumienia prawdy dostrzega się zazwyczaj w filozofii Hegla. Neopozytywiści w XX w. podjęli ideę koherencji jako kryterium prawdy, aby uniknąć – niejasnej, według nich – „metafizyki korespondencji”, tzn. mniej więcej tych wszystkich trudności, które zostały zarysowane powyżej w odniesieniu do pojęcia korespondencji. Po drugie, neopozytywiści chcieli dostosować pojęcie prawdy do wymogów, jakie stawiają rozwinięte teorie naukowe. Jak bowiem można stwierdzić, patrząc po prostu na świat, czy jakaś część systemu nauk przyrodniczych jest prawdziwa? Nie może to być przecież takie porównanie, jakiego dokonujemy w wypadku sądów typu „Śnieg jest biały”. Po trzecie, uważano, iż koherencjonizm mógłby stanowić odpowiedź na zarzut, że obstawanie przy korespondencyjnym rozumieniu prawdy nigdy nie doprowadzi do zadowalającej koncepcji uzasadniania epistemicznego, a mianowicie żadne sądy nigdy nie będą mogły zostać uznane za uzasadnione, gdyż nigdy nie będzie można „wyjść poza nie”, aby je porównać z samymi przedmiotami.

Zagadnienie koherencji jako kryterium prawdy przedstawia się nieco odmiennie w odniesieniu do wiedzy empirycznej i wiedzy apriorycznej. W dalszym ciągu będę się zajmował koherencją w odniesieniu do wiedzy empirycz-

nej<sup>28</sup>. W najogólniejszym sensie koherencjonistyczna interpretacja prawdy stwierdza, że dany sąd lub system sądów jest wtedy prawdziwy, gdy się zgadza z już zaakceptowanymi sądami. To bardzo ogólne określenie można jednak sprecyzować w ten sposób, że wzorcem koherentnego systemu sądów będą różne gałęzie współczesnego przyrodoznawstwa. Dla tego rodzaju systemów sądów koherencja oznaczałaby, po pierwsze – jako warunek minimalny – spójność logiczną, czyli brak sprzeczności logicznej między sądami; po drugie, spójność probabilistyczną: dany system sądów jest wtedy koherentny, gdy nie zawiera sądów „*p*” i „Jest maksymalnie nieprawdopodobne, że *p*”; po trzecie, między składnikami rzetelnie koherentnego systemu nie mogą zachodzić dowolne relacje, lecz relacje wynikania; po czwarte, koherentny system sądów musi też mieć własności eksplanacyjne; po piąte, taki system nie może wykluczać zmian konceptualnych dostosowujących go do danych, które na poziomie obserwacyjnym pojawiają się jako anomalie.

Koncepcja koherencji jako kryterium prawdy oznacza, że gdy chcemy stwierdzić, czy jakiś sąd jest prawdziwy, np. sąd obserwacyjny: „Widzę teraz żółto-niebieskie rozbłyski w komorze spalania”, to jego prawdziwości nie testujemy przez porównanie go z rzeczywistością (ze światem po prostu), lecz przez odniesienie go do już zaakceptowanego w danej gałęzi przyrodoznawstwa systemu sądów i zobaczenie, czy z tak określonym systemem da się on uzgodnić. Kryterium prawdy byłaby zatem koherencja, ale nie z dowolnym systemem, lecz tylko z systemem mającym własności wymienione powyżej.

Jako racje mające uzasadniać koherencjonistyczną interpretację kryterium prawdy pojawiały się następujące rozumowania:

Nie istnieje bezpośredni kontakt ze światem. Nasz kontakt ze światem jest zawsze zapośredniczony przez już jakoś skonceptualizowane fakty. Fakty zawsze odzwierciedlają strukturę użytych do ich opisu sądów, a to, co wydaje się korespondencją, polega w rzeczywistości na relacjach między sądami.

Wydawanie jednych sądów pociąga za sobą uznanie innych sądów. Gdy wydaję sąd „Drzewo jest zielone”, wówczas *implicite* uznaję też takie sądy, jak: „Istnieją rzeczy fizyczne różne od rzeczy organicznych”, „Istnieje kontinuum czasowo-przestrzenne, w którym występują dające się rozróżnić rzeczy organiczne i nieorganiczne” itd. Każdy wydany sąd musi się zgadzać z już

---

<sup>28</sup> Por. L. B o n J o u r. *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, Mass. 1985, s. 87-110. Koherencja z systemem już zaakceptowanych twierdzeń wydaje się odgrywać większą rolę w wypadku wiedzy apriorycznej (logicznej i matematycznej) niż w wypadku wiedzy empirycznej.

uznanymi sądami, a stąd konieczność testowania pojedynczego sądu przez odniesienie go do sądów już uznanych wydaje się nieunikniona.

Ocena, czy jakiś sąd jest prawdziwy, zawsze jest dokonywana w kontekście innych sądów uznanych za prawdziwe. Aby móc ocenić, czy sąd „Śnieg jest biały” jest prawdziwy, należy potraktować jako prawdziwe inne sądy, np. „Teraz moje zmysły funkcjonują poprawnie”, „Jestem w stanie rozróżnić kolory przedmiotów znajdujących się w moim w polu spostrzegania” itd.

Rzeczywistość nie jest luźnym zbiorem niezależnych od siebie faktów, lecz systemem faktów pozostających do siebie w relacjach inteligibilnych, a stąd i w samej rzeczywistości istnieje pewien rodzaj koherencji pozwalającej na szukanie racji dla jednych faktów w innych faktach. Ten motyw traktuje koherencję nie tylko jako kryterium prawdy, lecz także jako pewną cechę rzeczywistości.

Dyskusja między zwolennikami koherencjonizmu a jego przeciwnikami staje się dopiero wtedy filozoficznie interesująca, gdy koherencjonista twierdzi, że koherencja w powyższym sensie jest jedynym kryterium prawdy. Przeciwnik koherencjonizmu może bowiem całkowicie przystać na to, iż koherencja jest istotnym czynnikiem w stwierdzaniu, czy jakiś sąd (lub zbiór sądów) jest prawdziwy. Będzie się jednak sprzeciwiał mocnemu koherencjonizmowi, uznającemu, że koherencja jest jedynym czynnikiem w ocenie prawdziwości sądu. Argumenty przeciwko mocnemu koherencjonizmowi wysunie następujące:

*Argument alternatywnego systemu.* Z punktu widzenia mocnego koherencjonizmu nigdy nie będzie mogło dojść do uznania jednego uprawomocnionego systemu sądów, gdyż – być może – istnieje wiele systemów koherentnych, ale niezgodnych ze sobą. Mówiąc bardziej obrazowo, może istnieć spójnie napisana bajka, która jednak nie ma nic wspólnego z rzeczywistością empiryczną. Odpowiedź koherencjonisty mogłaby brzmieć następująco: w zarzucie tym rozumie się koherencję zbyt ogólnikowo, tzn. wyłącznie jako brak sprzeczności logicznej między sądami. Jednakże bajka, która nie zawiera sprzeczności, nie będzie miała cech charakterystycznych dla rzetelnie koherentnego systemu, a więc przede wszystkim między jej składnikami nie będą zachodziły związki inferencyjne o charakterze eksplanacyjnym.

*Argument „danych wejściowych”.* Koherencja jest cechą immanentną, tzn. dotyczy wewnętrznych relacji między sądami; a więc nie jest wykluczona sytuacja, że system mógłby być uprawomocniony w sensie koherencjonistycznym, lecz brakowałoby mu kontaktu z rzeczywistością. Tutaj z kolei koherencjonista mógłby zareagować następująco: system, który nie miałby żadnego kontaktu z rzeczywistością, nie mógłby reprezentować wiedzy empirycznej,



a faktycznie osiągnany przez niego sukces deskrypcyjny i sukces eksplanacyjny należałoby potraktować albo jako cud, albo jako całkowity przypadek. Koherencjonista będzie więc twierdził, że wprowadzie taki system koherentny, który stanowią nauki empiryczne, musi być w sensie genetycznym ukształtowany przez kontakt ze światem, ale to nie oznacza, że uprawomocnienie epistemiczne będzie w nim miało charakter bezpośredniego patrzenia na świat. Uprawomocnienie nowych danych wejściowych (danych empirycznych) jest zawsze holistyczne i koherencjonistyczne, a nie linearne i korespondencyjne<sup>29</sup>.

*Argument dotyczący prawdy.* Celem każdej adekwatnej teorii epistemologicznej powinno być ukazanie, że istnieje związek pomiędzy proponowaną przez nią koncepcją uprawomocnienia epistemicznego a właściwym celem jakichkolwiek wysiłków poznawczych, którym jest prawda. Koherencjonizm jako stanowisko epistemologiczne powinien więc pokazać, że prawda jest czymś, co możemy osiągnąć. To jednak wydaje się niemożliwe dla epistemologii koherencjonistycznej, gdyż koherencjonista musi powiedzieć, że prawda oznacza uprawomocnienie „na długi dystans”, a ostatecznie, że prawdę możemy przypisać tylko całemu systemowi sądów w ogóle<sup>30</sup>. Każde bowiem par-

---

<sup>29</sup> R. L. Kirkham (*Theories of Truth*, s. 219-220) eksplikuje trzy założenia koherencjonistycznych teorii uprawomocnienia epistemicznego: 1. Sąd jest uprawomocniony w takiej mierze, w jakiej zgadza się z innymi, już przez kogoś uznawanymi sędami. 2. Żaden podzbiór ze zbioru już uznawanych sądów nie jest bardziej podstawowy niż jakikolwiek inny podzbiór tego zbioru. 3. Żaden sąd nie jest pewny: nawet dla sądów traktowanych przez niekoherencjonistów jako samooczywiście pewne można w zasadzie znaleźć racje zmuszające do ich odrzucenia. Kirkham krytykuje koherencjonistyczne stanowisko zarówno idealisty F. H. Bradleya (*Essays on Truth and Reality*, Oxford 1914), jak i współczesną wersję koherencjonizmu bronioną przez L. BonJoura (*The Structure of Empirical Knowledge*) m.in. za to, że ostatecznie oba stanowiska podważają drugą zasadę teorii koherencjonistycznych. Bradley i BonJour uznają bowiem, że spójny zbiór sądów musi zawierać także przekonanie, iż spontanicznie wydawane sądy percepcyjne są prawdopodobnie prawdziwe. Zbiór sądów, który byłby spójny we wszystkich innych aspektach, a nie zawierałby takiego założenia, nie mógłby być uznany za uprawomocniony. Koncesja na rzecz szczególnego statusu spontanicznych sądów percepcyjnych jest konieczna dla koherencjonistów, aby uniknąć zarzutu „danych wejściowych”.

<sup>30</sup> Stanowisko, że koherencja jest nie tylko kryterium prawdy, lecz także wyraża istotę prawdy, reprezentował B. Blanshard (*The Nature of Thought*, t. II, New York 1941). Czystą prawdę zawierałby w pełni koherentny system sądów. Taki system dawałby nam kompletny obraz wszechświata. W systemie tym żaden sąd nie byłby dowolny, gdyż każdy byłby implikowany przez wszystkie inne sądy (wzięte bądź pojedynczo, bądź łącznie). Najdoskonalszym skonstruowanym przez ludzi systemem koherentnym jest, według Blansharda, system geometrii Euklidesa. W prawdziwie koherentnym systemie zawarte byłoby wszystko, co jest rzeczywiste, i wszystko, co jest możliwe. W porównaniu z tego rodzaju koherentnym systemem nawet najbardziej spójna bajka byłaby fikcją, gdyż żadna konstrukcja tego typu nie mogłaby zawierać kompletnego obrazu wszechświata.

tykularne uprawomocnienie jest tylko względne w stosunku do już poznanych faktów i już sformułowanych sądów, podczas gdy prawda może dotyczyć tylko całościowego systemu wszystkich sądów. Inaczej mówiąc, prawda jest ideą leżącą w nieskończoności. Neutralna analiza uprawomocnienia epistemicznego, którą miał przedstawić koherencjonista, wymaga więc ostatecznie przyjęcia mocnych założeń metafizycznych, a do tego musi zakończyć się pesymistycznym i nieintuicyjnym stwierdzeniem, że prawda jest dla nas niedostępna, gdyż nigdy – jako istoty skończone – nie poznamy całego systemu prawdziwych sądów. W tym wypadku koherencjonista może przyznać, że tak rzeczywiście jest, ale z tego, jak powie, nie wynika automatycznie, że idea uprawomocnienia koherencjonistycznego jest błędna. Być może prawda jest ideą leżącą w nieskończoności, a my mamy do dyspozycji tylko cząstkowe uprawomocnienia dla naszych przekonań.

## 6. KRYTERIUM PRAWDY

Wydaje się, że z dotychczasowych rozważań można wyciągnąć następujące wnioski. Po pierwsze, jakkolwiek wyglądałyby trudności w interpretacji takich pojęć, jak korespondencja, nośnik prawdy czy fakt, to nasza intuicja, że prawda polega na zgodności sądu z faktem, do którego ten sąd się odnosi, pozostanie na zawsze naszą jedyną interpretacją istoty prawdy, interpretacją tego, czym prawda jest. Po drugie, spór o prawdę może zatem dotyczyć tylko kwestii, czym jest kryterium prawdy, a nie tego, czym jest prawda. Jeśli chodzi o zagadnienie kryterium, to – po trzecie – wydaje się, że wchodzi tu w rachubę trzy stanowiska, a mianowicie: (1) sceptycyzm – stwierdzający, że każda próba sformułowania kryterium prawdy musi prowadzić do jakiejś formy ciągu w nieskończoność w uzasadnianiu; (2) koherencjonizm – uznający, że tym kryterium jest koherencja, oraz (3) fundacjonalizm – który broni tezy, że pewne sądy mają niejako „wbudowane” w siebie kryterium prawdy i że jako takie nie potrzebują kryterium w postaci innego sądu. Po czwarte, powyżej przedstawione zarzuty pokazują, iż pragmatyzm nie może stanowić w tej dyskusji osobnego stanowiska, a to głównie ze względu na niejasność pojęcia praktyki.

Zanim przedstawię nie omawiane jeszcze stanowisko fundacjonalizmu, chciałbym podkreślić, że kwestia istnienia lub nieistnienia kryterium prawdy

jest problemem metaprzmiotowym, a nie przedmiotowym<sup>31</sup>. Byłoby zasadniczym nieporozumieniem oczekiwanie, że w tego rodzaju rozważaniach filozoficznych uda się pokazać, na czym może polegać kryterium prawdy, które możliwe byłoby do stosowania w różnych gałęziach nauki i w życiu codziennym. Tego z pewnością nie można oczekiwać, gdyż każda dziedzina nauki i różne obszary życia codziennego posługują się właściwymi sobie kryteriami, związanymi z własnymi potrzebami. Zgęszczając to zagadnienie maksymalnie – kwestia kryterium prawdy to pytanie, czy sceptycyzm w odniesieniu do gmachu wiedzy empirycznej jest stanowiskiem słusznym, czy też raczej da się pokazać, że albo fundacjonalizm, albo koherencjonizm mogą być uznane za wystarczające reakcje na wyzwanie sceptyczne.

Według fundacjonalizmu zarówno wiedza empiryczna, jak i wiedza aprioryczna (głównymi przykładami tej ostatniej są logika i matematyka) mają charakter swoistego typu budowli. Jej fundament stanowią, różnie interpretowane, tzw. sądy bazowe. W wypadku wiedzy empirycznej sądami bazowymi

---

<sup>31</sup> F. Brentano twierdził, że prawda rozumiana korespondencyjnie wymaga podania kryterium i że każda próba sformułowania takiego kryterium musi prowadzić do ciągu w nieskończoność, gdyż zawsze można zadać pytanie o kryterium dla tego kryterium itd. Tylko przyjęcie, że istnieją sądy oczywiste, tzn. sądy, które nie potrzebują kryterium zewnętrznego w stosunku do nich samych, może uchronić przed sceptycyzmem. Za empiryczno-genetyczne źródło naszego pojęcia prawdy Brentano uważał przeżycie oczywistości. Nie da się tego przeżycia wyeksplikować, lecz można go doświadczyć w trakcie wydawania oczywistego sądu. Kto formułuje jakiś sąd z oczywistością, ten jest pewny jego prawdy i niemożliwe jest, aby ktoś inny widział z oczywistością coś przeciwnego. Brentano zdawał sobie sprawę, że coś jest prawdziwe nie dlatego, iż jest oczywiste, lecz dlatego może być oczywiste, że jest prawdziwe; był również świadomy, że nie wszystkie sądy muszą być oczywiste. Zakres sądów prawdziwych jest o wiele szerszy niż zakres sądów oczywistych. Brentano twierdził więc, że prawda przysługuje sądowi tego, kto bądź wydaje go z oczywistością, bądź wydaje go bez oczywistości, ale sądzi tak, jakby sądził ten, kto wydawałby go z oczywistością. Oczywistość przypisywał tylko sądom opartym na doświadczeniu wewnętrznym i sądom analitycznym. Chodziło mu o to, że akceptacja lub odrzucenie czegoś w sądzie muszą być obiektywnie zdeterminowane, a tak jest wtedy, gdy sądy są wydawane z oczywistością. Por. F. B r e n t a n o, *Wahrheit und Evidenz*, Hrsg. A. Kastil, Leipzig 1930; W. S t e g m ü l l e r, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, t. I, Stuttgart 1989<sup>7</sup>, s. 2-17; D. F r y d m a n, *Zagadnienie oczywistości u Franciszka Brentano*, w: *Charakteria. Rozprawy filozoficzne złożone W. Tatarkiewiczowi w 70 rocznicę urodzin*, Warszawa 1960, s. 55-83; W. G a l e w i c z, *Prawda i dobro w filozofii Franciszka Brentano*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 30(1984), s. 115-130. Jedną ze słabości tego rozwiązania jest to, że zakłada ono dystynkcję pomiędzy oczywistością subiektywną, czyli psychicznym stanem pewności, który przecież bardzo często jest złudny, a oczywistością obiektywną (przedmiotową), czyli byciem całkowicie zdeterminowanym przez poznawany przedmiot, który to stan miałby wykluczać możliwość błędu. Każda jednak oczywistość, będąc zawsze przeżywana przez pewien podmiot, jest ostatecznie oczywistością subiektywną.

miałyby być proste konstatacje danych obserwacyjnych, np. sądy typu „Przeżywam teraz widzenie czerwonej płaszczyzny”, a w wypadku wiedzy apriorycznej samooczywiste sądy z zakresu logiki i matematyki, np.  $x = x$ ,  $2+2 = 4$ . Sądom tego typu fundacjoniści przypisują cechy pewności, oczywistości, niepowątpiewalności itp. Fundacjoniści twierdzą, że sądy te stanowią bazę uprawomocniającą wszystkie inne sądy, a stąd nasza wiedza jako całość ma trwały, tzn. zabezpieczony przed sceptycyzmem, fundament. Koherencjoniści uważają, że taki wyróżniony epistemicznie fundament wiedzy nie istnieje. Nasza wiedza nie ma struktury linearnej, lecz holistyczną. Uprawomocnienie jakiegoś sądu wymaga uznania prawomocności innych sądów. Nie istnieje też, jak chcieliby fundacjoniści, żadne uprawomocnienie przez bezpośrednie doświadczenie. Według koherencjonizmu uprawomocnienie wiedzy przez odwołanie się do bezpośredniego doświadczenia jest mitem<sup>32</sup>. Koherencjoniści uważają, że odrzucając fundacjonalizm, nie muszą popaść w powszechny sceptycyzm. Sam sceptycyzm zaś jest stanowiskiem stwierdzającym, że nic nie wiemy, a dokładniej mówiąc, że nie możemy podać takiego uprawomocnienia dla jakiegokolwiek sądu (przekonania), w trakcie którego nie popadalibyśmy w nieskończony regres uprawomocniających racji albo nie popelnialibyśmy błędnego koła w uzasadnianiu.

Wzorcem nowożytnego fundacjonalizmu jest stanowisko Kartezjusza, według którego fundamentem całości wiedzy ludzkiej miało być sławne *cogito* i jego niepowątpiewalność. Współczesny fundacjonalizm za niepowątpiewalną bazę naszej wiedzy uznaje sądy dotyczące bezpośrednich rejestracji doświadczenia, które są wypowiedane w trybie subiektywnym (np. „Przeżywam teraz widzenie czerwonej płaszczyzny”). Nie możemy się mylić co do tego, że przeżywamy takie widzenie, ale możemy być w błędzie co do tego, iż ta płaszczyzna jest rzeczywiście czerwona (np. z powodu złego oświetlenia). Przejście od trybu subiektywnego do obiektywnego fundacjoniści opierają na wnioskowaniu według zasady najlepszego możliwego wyjaśnienia. Najlepszym możliwym wyjaśnieniem tego, że teraz przeżywam widzenie czerwonej płaszczyzny, jest to, iż taka płaszczyzna rzeczywiście istnieje. Zakłada się przy tym, że jest to wyjaśnienie lepsze od konkurencyjnych hipotez, a więc

---

<sup>32</sup> Systematyczne rozważania dotyczące fundacjonalizmu, koherencjonizmu i sceptycyzmu zostały zapoczątkowane w Kole Wiedeńskim; por. dyskusję między M. Schlickiem (*Facts and Propositions*, „Analysis”, 1934/1935, nr 2, s. 65-70) a C. G. Hemplem (*On the „Logical Positivist” Theory of Truth*, tamże, s. 49-59). Za klasycznych fundacjonalistów z obszaru filozofii analitycznej uchodzą wspólnie C. I. Lewis (*An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle 1946) i R. Chisholm (*Theory of Knowledge*, Engelwood Cliffs 1977<sup>2</sup>).

od hipotez sceptycznych w stylu Kartezjusza, że podlegamy uniwersalnemu złudzeniu wytwarzanemu w nas przez złego i potężnego demona.

Jeden z głównych argumentów na rzecz koherencjonizmu został po raz pierwszy wyraźnie sformułowany przez W. Sellarsa<sup>33</sup>. Starał się on podważyć fundacjonalistyczną koncepcję, że nasze przekonania bazowe są uprawomocnione przez bezpośrednie doświadczenie (np. przekonanie, że teraz przeżywam widzenie czerwonej płaszczyzny, jest uprawomocnione przez widzenie czerwonej płaszczyzny w taki sposób, iż samo to widzenie nie zawiera już żadnych elementów przekonaniowych). Według fundacjonalistów bezpośrednie doświadczenie w tym sensie miałyby „gasić” regres uprawomocnienia epistemicznego, gdyż nie ma sensu dalej pytać, co uprawomocnia samo widzenie. Sellars odpierał ten argument, twierdząc, że bezpośrednie doświadczenie albo jest „surowym czuciem” świata (takim np., jakie mają bardzo małe dzieci), lecz wtedy nie może odgrywać żadnej roli w uzasadnianiu przekonań, albo – jeśli bezpośrednie doświadczenie ma pełnić taką funkcję – musi zawierać elementy konceptualne i przekonaniowe (np. muszę mieć pojęcia kolorów i muszę być m.in. przekonany, że oświetlenie jest wystarczające do tego, abym mógł odróżniać kolory). Stąd Sellars wyciągnął wniosek, że koncepcja tego, co dane (danych bezpośrednich), jest mitem epistemologii, i że każde uprawomocnienie musi się odnieść do innych przekonań; musi je założyć jako możliwie spójne tło. Każde uprawomocnienie jest więc koherencjonistyczne, a nie fundacjonalistyczne.

Dyskusja ta pośrednio dotyczy też kwestii kryterium prawdy. Mianowicie w wypadku fundacjonalizmu tym kryterium byłoby bezpośrednie, nieskonceptualizowane doświadczenie. W wypadku koherencjonizmu kryterium prawdy byłoby tylko względne, tzn. próbując stwierdzić prawdziwość jakiegoś sądu, zawsze musielibyśmy się odnieść do wcześniej już posiadanych pojęć i do wcześniej przyjętych sądów. Nawet jeśli koherencjoniści mieliby rację, to i tak słabością ich stanowiska byłoby to, że właściwie stanowi ono formę ukrytego sceptycyzmu. Jeżeli w trakcie poszukiwania kryterium dla jakiegoś sądu musimy zawsze założyć pewne inne sądy (pojęcia), to z punktu widzenia sceptyka będzie to stanowisko dogmatyczne. Nasze sądy są wprawdzie uprawomocnione, ale tylko za cenę przyjęcia, że i inne sądy już są jakoś uprawomocnione. Takie rozwiązanie kwestii kryterium sceptyk potraktuje jako dogmatyzm. Wydaje się więc, że jedynymi stanowiskami, które adekwatnie trak-

---

<sup>33</sup> Por. W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, w: t e n ż e. *Science, Perception and Reality*. London 1963 (tłum. pol.: *Empiryzm i filozofia umysłu*, w: *Empiryzm współczesny*, red. B. Stanosz, Warszawa 1991, s. 173-257).

tują kwestię kryterium prawdy, są sceptycyzm i fundacjonalizm. Ten ostatni musi jednak wykazać, że istnieje takie uprawomocnienie sądów bazowych, które z jednej strony nie jest koherencjonistyczne, z drugiej zaś jest wystarczająco silne, aby wykluczyć tzw. hipotezy sceptyczne i zarzuty ciągu w nieskończoność w uzasadnianiu. Czy to jest możliwe? Odpowiedź na to pytanie wkracza już na teren osobnej dyskusji ze sceptycyzmem. Moim zamiarem było tylko ukazanie, jak problematyka prawdy odnosi się do tego zagadnienia i czego dotyczy pytanie o kryterium prawdy.

## 7. PRAWDA I RACJONALIZM METAFIZYCZNY

Wszystkie przedstawione powyżej teorie prawdy dotyczą prawdy w sensie epistemologicznym (w innej terminologii: w sensie logicznym). Istnieją jednak także metafizyczne (ontologiczne) aspekty pojęcia prawdy<sup>34</sup>. Prawda

---

<sup>34</sup> W XX w. pewnym nawiązaniem do pozapoznawczego rozumienia prawdy były rozważania M. Heideggera łączące wątki metafizyczne, historiozoficzne i egzystencjalne. Heidegger interpretował pojęcie prawdy na podstawie etymologicznej analizy greckiego słowa *aletheia*, które dla filozofów przedsokratejskich miało oznaczać „nieukrycie” czy „otwartość” samego bytu. Wobec niejednoznaczności wypowiedzi Heideggera można byłoby przypuszczać, że w owym „nieukryciu” czy „otwartości” mogłoby chodzić o tradycyjnie rozumianą inteligibilność bytu. Taka jednak interpretacja musi brać pod uwagę fakt, że Heidegger używał pojęcia „byt” zamiennie z pojęciem „sens bytu”. Byt, według Heideggera, ujawnia swój sens w toku dziejów kultury (a szczególnie w toku rozwoju filozofii). Dla filozofów przedsokratejskich nie istniało ściśle oddzielenie bytu od prawdy. Rzeczy i oznaczające je słowa stanowiły jedność, w której ujawniała się prawda o bycie samym. Przejście od tego metafizycznego (ontologicznego), a więc zamiennego z pojęciem bytu, rozumienia prawdy do jej interpretacji sądowej zaczęło się od Platona i Arystotelesa. Wtedy już zaczęto ujmować prawdę w sensie formuły *adaequatio intellectus et rei*. To sformułowanie Heidegger oceniał negatywnie. W ten sposób byt został potraktowany, według niego, wyłącznie jako pewien przedmiot sądu, a prawda uległa subiektywizacji, tzn. zaczęło następować powolne zrównanie prawdy, pewności i woli (*affirmatio* i *negatio* jako momenty wolitywne w sądzie). Byt potraktowany jako przedmiot sądu jest – według Heideggera – czymś, nad czym da się panować. To podejście doprowadziło ostatecznie do ukształtowania się ducha cywilizacji Zachodu, którego celem stało się panowanie nad światem za pomocą nauki i technologii. Tego typu nastawienie należy też uznać za kulminację kształtującej się w dziejach „woli mocy”. Prawda (sens) bytu może się ujawnić tylko dzięki refleksyjnej medytacji (*Besinnung*) oraz w kontemplacji wielkich dzieł sztuki. Egzystencjalną podstawą teorii prawdy Heideggera było pojęcie „otwartości” (*Erschlossenheit*). Prawda sądowa jest możliwa tylko dlatego, że człowiek jest już uprzednio otwarty na świat, tzn. jest istotą świadomą i rozumie otaczające go rzeczy. W tym sensie prawda ontyczna miałaby umożliwiać prawdę sądową. Zamiast więc mówić, że sąd jest miejscem prawdy, powinniśmy mówić, iż prawda jest miejscem sądu. Według Heideggera jednak ani byt nie jest nigdy całkowicie odsłonięty, ani też człowiek nie istnieje zawsze „w prawdzie”. Byt ma tendencję do zakrywania

w sensie klasycznym wydaje się zakładać realizm metafizyczny, a mianowicie twierdzenie, że istnieje dziedzina przedmiotów niezależna w swym istnieniu i uposażeniu od dziedziny skierowanych do niej sądów, z którą sądy te mogą się zgadzać bądź nie zgadzać. Zakładany jest też realizm epistemologiczny, tzn. teza, że pewna samodzielna bytowo dziedzina przedmiotów, do których skierowane są sądy, da się w tych sądach uchwycić („odzwierciedlić”). Dodatkowo także zakłada się tzw. inteligibilność bytu. Prawda sądowa byłaby niemożliwa, gdyby byt (jako najszersza dziedzina przedmiotowa) był „chaotyczny” („labilny”), nieregularny, nie dający się ująć w prawa, gdyby fakty nie miały ze sobą żadnego powiązania i stąd też nie mogły stanowić racji jedne dla drugich. Tego rodzaju stanowisko dotyczące struktury bytu zwykle nazywać się racjonalizmem metafizycznym. Racjonalizm metafizyczny dobrze ilustruje scholastyczna teoria transcendentaliów (ponadkategorialnych właściwości bytu). Oprócz takich nierelacyjnych transcendentaliów, jak *ens*, *unum*, *res*, *aliquid*, wymieniano także tzw. transcendentalia relacyjne, a w tym *verum* i *bonum*.

Prawda w sensie transcendentalem rozumiana była dwojako. Po pierwsze, oznaczała przyporządkowanie bytu do poznającego intelektu (duszy). W tym wypadku chodziło o inteligibilność bytu jako czegoś, co da się uchwycić (zrozumieć). Byt jest prawdziwy, ponieważ ze względu na swoją naturę jest możliwy do pojęciowego uchwycenia. Można go też ująć w sądy. To oczywiście nie wyklucza istnienia sądów fałszywych czy bezsensownych, ale gdyby byt nie był inteligibilny, wówczas żadna relacja epistemiczna nie mogłaby dojść do skutku. Oprócz tej interpretacji *verum* u św. Tomasza z Akwiny znajdujemy też tezę, że prawdziwość bytu wynika z jego przyporządkowania do intelektu Boga. Byt jest prawdziwy, ponieważ rację swojego istnienia i uposażenia ma w intelekcie absolutnym<sup>35</sup>. Wydaje się, że Tomasz zakłada w ten sposób, iż tylko intelekt absolutny może zagwarantować inteligibilność bytu, czyli jego regularność, niechaotyczność, nielabilność. Nic, co nie jest absolutne, nie mogłoby sprawić, by relacja poznawcza była rzetelna. Pewna

---

swojego sensu, a człowiek jest podległy upadkowi (*Verfallen*). Na ten temat por. M. H e i d e g g e r, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt am Main 1949<sup>2</sup>; H. M. S c h m i d i n g e r, *Nachidealistische Philosophie und christliches Denken. Zur Frage nach der Denkbarkeit des Unvordenklichen*, Freiburg–München 1985.

<sup>35</sup> „[...] in anima autem est vis cogitativa et appetiva; convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum [...] convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum” (*De veritate*, 1. 1); „Per prius etiam inest rei veritas in comparatione ad intellectum divinum quam humanum” (tamże, 1. 4). Por. A. B. S t ę p i e Ń, *Wartości poznawcze w ujęciu współczesnej filozofii tomistycznej*, „Studia Filozoficzne”, 1983, nr 1-2, s. 49-83.

odmiana tego drugiego rozumienia *verum* zawiera się w powiedzeniu, że byt jest prawdziwy, gdyż jest zgodny ze swoim wzorem, którym są idee w umyśle Boga.

Prawda sądowa zakłada więc inteligibilność bytu. Jest to, mówiąc językiem Kanta, jej warunek możliwości. Gdy ktoś mniej wykształcony filozoficznie przygląda się współczesnym dyskusjom próbującym wyeliminować bądź zastąpić pojęcie prawdy, może się dziwić, dlaczego pojęcie to jest traktowane jako aż tak ważne, dlaczego dyskusja na ten temat jest aż tak żywa. Pojęcie prawdy w sensie korespondencyjnym jest aż tak ważne, gdyż jego tłem jest stanowisko racjonalizmu metafizycznego, tzn. teza o inteligibilności bytu i o pochodności tej inteligibilności od tego, co absolutne. Dlatego próby redukcji bądź eliminacji tego pojęcia sięgają daleko poza samą epistemologię filozoficzną.

Racjonalizm metafizyczny nie był stanowiskiem charakterystycznym tylko dla filozofii scholastycznej. Argument Kartezjusza odwołujący się do prawdomówności Boga często jest traktowany z przymrużeniem oka, jako wyraz pewnej bezradności teoretycznej. W rzeczywistości jednak był on następną historyczną ilustracją tezy racjonalizmu metafizycznego. Kartezjusz, odwołując się do prawdomówności Boga, widział, że nic poza bytem absolutnym nie może nam zagwarantować, iż nasze nawet najskromniejsze roszczenia poznawcze są rzeczywiście prawdziwe. Nie chodziło tu bynajmniej wyłącznie o hipotezę demona mogącego generować uniwersalne złudzenie świata, ale o rzecz nawet bardziej podstawową. Gdy weźmiemy pod uwagę fakt, że nasze aktualne ujęcia poznawcze są tylko małym fragmentem nieskończonego i całkowicie nam nieznanego łańcucha przyczyn, wtedy w tej gigantycznej płataninie kauzalnej nigdy nie znajdziemy nawet najdrobniejszej gwarancji prawdy epistemicznej. Każde ujęcie poznawcze będzie czystym hazardem, któremu każde inne będzie mogło zaprzeczyć. Podobnie myślał Leibniz, gdy twierdził, że tylko dwie zasady rządzą naszym poznaniem: zasada niesprzeczności i zasada racji dostatecznej<sup>36</sup>. Teza, że byt jest prawdziwy, oznaczała dla Leibniza, iż jest on – by tak rzec – inkarnowaną logiką. Wszystkie zdarzenia, a tym samym wszystkie zdarzenia epistemiczne – takie jak formułowanie sądów roszcujących sobie prawo do bycia prawdziwymi – mają, ostatecznie patrząc, rację dostateczną i swoją gwarancję w intelekcie absolutnym.

---

<sup>36</sup> „Nos raisonnements sont fondés sur deux grand principes, celui de la contradiction [...] et celui de la raison suffisante [...]” (*Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Hrsg. C. J. Gerhardt, t. VI, Hildesheim 1965, s. 612).



Kwestia warunków możliwości prawdy epistemicznej ma także jeszcze inny – jak sądzę, interesujący – aspekt. Ujęcia sądowe, którym przypisujemy prawdę lub fałsz, są pewnym fragmentem aktywności umysłu ludzkiego. Jednym z głównych problemów współczesnej filozofii umysłu jest kwestia wyjaśnienia możliwości reprezentowania świata przez umysł. Istnieje dzisiaj szeroko rozgałęziona dyskusja na temat natury reprezentacji mentalnych<sup>37</sup>. Odmianą takich reprezentacji są oczywiście sądy. Gdy wprowadza się do filozoficznej problematyki korespondencyjną teorię prawdy i podaje się jej określenie, wówczas podkreśla się prawie natychmiast, że nie chodzi w nim o zgodność jako o coś w rodzaju lustrzanego odbijania świata, gdyż sądy nie są „galerią obrazów”. Zamiast tego mówi się, iż w korespondencji chodzi tylko o odpowiedniość struktury logicznej (o izomorfizm strukturalną), lecz wielu szybko zaczyna się orientować, że zagadka natury mentalnego reprezentowania świata pozaumysłowego pozostaje w ten sposób tylko przesunięta, a nie rozwiązana. Między umysłem a światem nadal ziele przepaść jakościowa. Problem natury reprezentacji mentalnych (nazywany dawniej zagadnieniem transcendencji przedmiotowej) stanowi niewątpliwie jedną z głównych aporii filozoficznych. Nie tyle rozwiązaniem tej aporii, ile raczej jej złagodzeniem jest stanowisko racjonalizmu metafizycznego. Skoro umysł i świat transcendentny wobec niego są przeniknięte pewną strukturalizacją pochodzącą od umysłu absolutnego, to możliwość odzwierciedlania w sądach prawdy o przedmiotach staje się mniej niepojęta.

Sugerowałem powyżej, że prawda w sensie klasycznym zakłada realizm. Teraz chciałbym zakwestionować to twierdzenie. Prawda zakłada racjonalizm metafizyczny, natomiast wcale nie zakłada tezy, że tym, co istnieje samodzielnie, a więc i realnie, jest continuum czasowo-przestrzenne. Leibniz był niewątpliwie racjonalistą metafizycznym, natomiast realistą nie był, gdyż czas i przestrzeń były dla niego wprawdzie dobrze ufundowanymi, ale tylko dobrze ufundowanymi fenomenami. Podobne było stanowisko Kanta. Zazwyczaj wymienia się go jako przeciwnika korespondencyjnego rozumienia prawdy i jednego z prekursorów koherencjonizmu<sup>38</sup>. Patrząc historycznie – sprawa

<sup>37</sup> *A Companion to the Philosophy of Mind*, ed. S. Guttenplan, Oxford 1994.

<sup>38</sup> N. Kemp Smith (*A Commentary on Kant's „Critique of Pure Reason”*, London 1930, s. 36) stwierdza, że Kant powinien być traktowany jako „real founder of the coherence theory of truth”. Tak samo sądzi A. C. Ewing (*Idealism*, London 1974, s. 112): „Kant laid foundations of coherence theory of truth”. Obiektywnie prawdziwy był, według Kanta, ten sąd, który jest zgodny z ogólnie, tzn. apriorycznie obowiązującymi prawami myślenia i prawami doświadczenia. W neokantyzmie wprowadzano rozróżnienie między: 1) prawdą w znaczeniu formalno-logicznym, czyli zgodnością sądów z prawami myślenia; 2) prawdą w sensie transcendental-

interpretacji poglądów Kanta jest jednak bardziej skomplikowana<sup>39</sup>. Patrząc zaś systematycznie, trzeba powiedzieć, że klasyczną definicję prawdy można uznawać, będąc idealistą filozoficznym. Można mianowicie twierdzić, że świat jest zależny od umysłu, lecz nie od tych jego funkcji, które są odpowiedzialne za wydawanie sądów. Trójskładnikowa korelacja pomiędzy tzw. światem „rzeczy samych w sobie” a światem zjawiskowym i umysłem nie była przez Kanta rozumiana jako wytworzona przez sam umysł. Świat jest, według Kanta, konstytuowany przez umysł, ale nie w sensie współczesnego

---

nym, która polegałaby na naocznościowej i myślowej konieczności zasad apriorycznych: oraz 3) prawdą materialną: (a) jako prawdą empiryczno-immanentną, czyli zgodnością podlegających apriorycznym prawidłowościom sądów z dającą się doświadczyć rzeczywistością, (b) prawdą metafizyczną, czyli zgodnością sądów z rzeczywistością absolutną, tzn. z czymś, co wykracza poza wszelkie możliwe kognitywne relacje podmiotu. W neokantyzmie rozwinięto też teorię prawdy jako „obowiązywania” (*Gültigkeit*). Według tego podejścia prawda jest wyłącznie wartością i jako taka zawiera moment powinnościowy. Tej powinności musi się podporządkować każde myślenie teoretyczne. Ktoś sądzi prawdziwie wtedy, gdy kierując się wartością prawdy, bierze pod uwagę wszystkie wchodzące w rachubę uwarunkowania, co w efekcie daje konieczność sądenia tak a tak. Prawda w tym sensie jest „normalnością” myślenia i jego celem. Prawda w neokantyzmie, nie będąc cechą sądu, która powstaje w wyniku relacji tego sądu do niezależnej od umysłu rzeczywistości, musiała zostać potraktowana jako idea leżąca w nieskończoności. Por. *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*, Hrsg. W. Flach, H. Holzhey, Hildesheim 1980.

<sup>39</sup> „Stare i słynne pytanie, przy pomocy którego spodziewano się zapędzić logików w kozi róg i starano się ich doprowadzić do tego, żeby albo musieli się dać przychwycić na nędznym kołowaniu w dowodzeniu, albo też przyznać się do niewiedzy, brzmi: «Co to jest prawdziwość?» Wyjaśnienie samej nazwy prawdziwości, że mianowicie jest ona zgodnością poznania z jego przedmiotem, darowuje się w tym pytaniu i zakłada je; pragnie się jednak wiedzieć, co stanowi ogólne i pewne znamię prawdziwości każdego poznania. [...] Otóż ogólnym kryterium prawdziwości byłoby to znamię, które byłoby ważne dla wszelkich poznań bez względu na różność ich przedmiotów. Jest jednak jasne, że ponieważ abstrahuje się przy nim od wszelkiej treści poznania (od jego odnoszenia się do przedmiotu), a prawdziwość właśnie tej treści dotyczy, więc jest całkiem niemożliwe i niedorzeczne zapytywać o jakieś znamię prawdziwości tej treści poznania, i że dlatego nie można podać wystarczającej, a zarazem przecież ogólnej oznaki prawdziwości” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, B82/83). Ten cytat jest najczęściej brany pod uwagę, jeśli chodzi o stanowisko Kanta w kwestii korespondencyjnej teorii prawdy. Widać, że Kant nie neguje tutaj samej definicji prawdy, lecz próbuje sformułować argument pokazujący niemożliwość podania kryterium prawdy. G. Schulz (*Veritas est adaequatio intellectus et rei*) broni tezy, że chociaż Kant jest zazwyczaj traktowany jako przedstawiciel koherencjonistycznej teorii prawdy, to jednak zachowuje on intuicje klasycznej definicji, według której prawda polega na odniesieniu się sądu do przedmiotu. Badania tekstowe pokazują, według Schulza, że Kant krytykował tylko pewne partykularne rozumienie teorii korespondencyjnej, funkcjonujące wśród filozofów ze szkoły Ch. Wolffa, sam jednak starał się o nowe, transcendentualno-filozoficzne ugruntowanie korespondencyjnego rozumienia prawdy.

antyrealizmu, tzn. konstytuowany jako coś, co może podlegać dowolnym deskrypcjom. Jest on konstytuowany w znaczeniu pewnych naocznościowych i kategoryalnych konieczności zawartych w umyśle. Konieczności te nie są wytworzone przez umysł, lecz są dla niego czymś zastanym. Podobnie rozumiał konstytucję świata w umyśle idealista Husserl<sup>40</sup>. Kant widział, że tylko przyjęcie, iż świat zjawiskowy jest jakoś wstępnie ustrukturalizowany przez umysł, może uczynić zrozumiałą możliwość poznania w ogóle, a w szczególności możliwość prawdy sądowej. Podczas gdy dla Tomasza z Akwinu umysłem, od którego pochodziła ta strukturalizacja, był absolutny umysł Boga, dla Kanta strukturalizacja świata, przynajmniej bezpośrednio, miała swoje źródło w tzw. podmiocie transcendentnym. Można więc twierdzić, że zarówno dla św. Tomasza z Akwinu, jak i dla Kanta prawda ontyczna miała źródła w umyśle i przez to umożliwiała prawdę sądową. Realizmu broni się dzisiaj głównie przez odwołanie się do stanowisk materialistycznych (naturalistycznych), do pojęcia przyczynowości fizycznej, do teorii ewolucji, do pojęcia praktyki oraz do praktycznego sukcesu teorii naukowych i opartych na nich technologii. Jednakże z punktu widzenia powyższej argumentacji obrona ta jest w rzeczywistości zawołowanym odrzuceniem pojęcia prawdy, a przez to również odrzuceniem stanowiska racjonalizmu metafizycznego<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Według Husserla konstytucja to przede wszystkim korelacja pomiędzy różnymi warstwami świadomości a różnymi warstwami świata. Korelacja ta realizuje się w procesie o charakterze teleologicznym. Analiza tego procesu dowodzi, że jeśli weźmiemy jakąkolwiek warstwę świata, to można okazać, jakie procesy po stronie świadomego umysłu umożliwiają jej pojawienie się. Husserlowska konstytucja jest tezą o istnieniu kontyngentnej korelacji pomiędzy monadycznie pojętymi podmiotami a różnymi warstwami zjawiska świata. Z metafizycznego punktu widzenia korelacja ta jest kontyngentna, natomiast z punktu widzenia „wewnętrznego” doświadczamy koniecznego związania naszego umysłu z tym fenomenem świata, jaki się nam faktycznie pojawia. „Był immanentny jest tedy niewątpliwie w tym sensie bytem absolutnym, że zasadniczo *nulla «re» indiget ad existendum*. Z drugiej strony świat transcendentnych «*res*» jest całkowicie zdany na świadomość, i to mianowicie nie na logicznie wymyśloną świadomość, lecz na świadomość aktualną”. E. H u s s e r l, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*, Hrsg. K. Schuhmann, Den Haag 1976 (tłum. pol. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, Warszawa 1975<sup>2</sup>), s. 92. Por. H. P h i l i p s e, *Transcendental Idealism*, w: *The Cambridge Companion to Husserl*, ed. B. Smith, D. Woodruff Smith, Cambridge 1995, s. 239-322.

<sup>41</sup> W literaturze polskiej por. na temat prawdy: A. P ó ł t a w s k i, *Aletejologia Edmunda Husserla*, „Studia Filozoficzne”, 1983, nr 1-3, s. 85-133; B. C h w e d e Ń c z u k, *Spór o naturę prawdy*, Warszawa 1984; J. S z y m u r a, *Jak klasyfikować teorie prawdy? Próba nowej typologii*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP w Krakowie”, 1990, z. 130, s. 59-80; J. J. J a d a c k i, *O sprawdzianach prawdziwości*, „Studia Semiotyczne”, 16-17(1990), s. 251-265; J. W o ł e Ń s k i, *Metamatematyka a epistemologia*, Warszawa 1993; *Znaczenie i prawda. Rozprawy semiotyczne*, red. J. Pelc, Warszawa 1994.

## BIBLIOGRAFIA

- A r y s t o t e l e s, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983.
- A u s t i n J. L., *Philosophical Papers*, ed. J. O. Urmson, G. J. Warnock, Oxford 1970.
- B l a n s h a r d B., *The Nature of Thought*, t. II, New York 1941.
- B o n J o u r L., *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge, Mass. 1985.
- B r a d l e y F. H., *Essays on Truth and Reality*, Oxford 1914.
- B r e n t a n o F., *Wahrheit und Evidenz*, Hrsg. A. Kastil, Leipzig 1930.
- C h i s h o l m R., *Theory of Knowledge*, Engelwood Cliffs 1977<sup>2</sup>.
- C h w e d e Ń z u k B., *Spór o naturę prawdy*, Warszawa 1984.
- D a v i d s o n D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984.
- D e w e y J., *Experience and Nature*, Chicago 1925.
- *The Quest for Certainty*, New York 1929.
- *Logic: The Theory of Inquiry*, New York 1938.
- E w i n g A. C., *Idealism*, London 1974.
- F i e l d H., *Tarski's Theory of Truth*, „Journal of Philosophy”, 69(1972), s. 347-375.
- F l a c h W., H o l z h e y H. (Hrsg.), *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*, Hildesheim 1980.
- F r y d m a n D., *Zagadnienie oczywistości u Franciszka Brentany*, w: *Charisteria. Rozprawy filozoficzne złożone W. Tatarkiewiczowi w 70 rocznicę urodzin*, Warszawa 1960, s. 55-83.
- G a l e w i c z W., *Prawda i dobro w filozofii Franciszka Brentany*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 30(1984), s. 115-130.
- G r a y l i n g A. C., *The Refutation of Scepticism*, London 1985.
- G u t t e n p l a n S. (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford 1994.
- H e i d e g g e r M., *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt am Main 1949<sup>2</sup>.
- H e m p e l C. G., *On the 'Logical Positivists' Theory of Truth*, „Analysis”, 1934/1935, nr 2, s. 49-59.
- H o r w i c h P., *Truth*, Oxford 1990.
- H u s s e r l E., *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hrsg. U. Panzer, The Hague–Boston–London 1984.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*, Hrsg. K. Schuhmann, Den Haag 1976 [tłum. pol. *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, Warszawa 1975<sup>2</sup>].
- J a d a c k i J. J., *O sprawdzianach prawdziwości*, „Studia Semiotyczne”, 16-17(1990), s. 251-265.
- J a m e s W., *Pragmatism*, New York 1907.
- *The Meaning of Truth*, Cambridge 1909.
- J u d y c k i S., *Prawda i kryterium prawdy: korespondencja, koherencja, praktyka*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 28(1999), s. 23-45.
- K a n t I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957.
- K e m p S m i t h N., *A Commentary on Kant's 'Critique of Pure Reason'*, London 1930.
- K i r k h a m R. L., *Theories of Truth. A Critical Introduction*, Cambridge, Mass. 1992.
- L e i b n i z G. W., *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Hrsg. C. J. Gerhardt, t. VI, Hildesheim 1965.
- L e w i s C. I., *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle 1946.
- P u t n a m H., *Reason, Truth and History*, Cambridge 1981.

- Peirce Ch. S., *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, eds. C. Hartshorne, P. Weiss, (t. I-VI) i A. W. Burks (t. VII-VIII), Cambridge, Mass. 1931-1958.
- Pelc J. (red.), *Semiotyka polska 1894-1969*, Warszawa 1971.
- Pelc J. (red.), *Znaczenie i prawda. Rozprawy semiotyczne*, Warszawa 1994.
- Philipse H., *Transcendental Idealism*, w: *The Cambridge Companion to Husserl*, eds. B. Smith, D. Woodruff Smith, Cambridge 1995 s. 239-322.
- Platon, *Sofista*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959.
- Półtawski A., *Aletejologia Edmunda Husserla*, „Studia Filozoficzne”, 1983, nr 1-3, s. 85-133.
- Ramsey F. P., *Facts and Propositions*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, supp. vol. 7(1927), s. 153-170.
- Rorty R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton 1979 [tłum. pol. *Filozofia a zwierciadło natury*, Warszawa 1994].  
– *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis 1982.  
– *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989.  
– *Essays on Reality and Representation*, Cambridge 1991.
- Russell B., *Problems of Philosophy*, Oxford 1912.
- Schlick M., *Facts and Propositions*, „Analysis”, 1934/1935, nr 2, s. 65-70.
- Schmidinger H. M., *Nachidealistische Philosophie und christliches Denken. Zur Frage nach der Denkbarkeit des Unvordenklichen*, Freiburg-München 1985.
- Schulz G., *Veritas est adaequatio intellectus et rei. Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kants Kritik an einem überlieferten Wahrheitsbegriff*, Leiden 1993.
- Sellars W., *Empiricism and the Philosophy of Mind*, w: tenże, *Science, Perception and Reality*, London 1963 [tłum. pol. *Empiryzm i filozofia umysłu*, w: *Empiryzm współczesny*, red. B. Stanosz, Warszawa 1991, s. 173-257].
- Stegmüller W., *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, t. I, Stuttgart 1989<sup>7</sup>.
- Stępień A. B., *Wartości poznawcze w ujęciu współczesnej filozofii tomistycznej*, „Studia Filozoficzne”, 1983, nr 1-2, s. 49-83.
- Stępień A. B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995.
- Strawson P. F., *Truth*, „Proceedings of the Aristotelian Society”, supp. vol. 24 (1950), s. 129-156. [przedruk w: *Truth*, ed. G. Pitcher, Engelwood Cliffs 1964, s. 32-53; tłum. pol. w: *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*, red. J. Pelc, Warszawa 1967, s. 353-376].
- Szymura J., *Jak klasyfikować teorie prawdy? Próba nowej typologii*, „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP w Krakowie”, 1990, z. 130, s. 59-80.
- Tarski A., *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Warszawa 1933.  
– *O ugruntowaniu naukowej semantyki*, „Przegląd Filozoficzny”, 39(1936), s. 50-57.  
– *The Semantic Conception of Truth*, „Philosophy and Phenomenological Research”, 4(1944), s. 341-376.  
– *Logic, Semantics and Metamathematics*, Indianapolis 1983<sup>2</sup>.
- Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputate de veritate*, w: *Opera omnia, iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum*, Tomus XXII, Rom 1970.  
– *Summa contra gentiles*, w: *Opera omnia, iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum*, Tomus XIII-XV, Rom 1930.
- Woleński J., *Metamatematyka a epistemologia*, Warszawa 1993.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, London 1922 [tłum. pol. *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 1970].
- Zegeń U. (red.), *Dyskusje z Donaldem Davidsonem o prawdzie, języku i umyśle*, Lublin 1996.

## ON THE CLASSICAL CONCEPT OF TRUTH

## S u m m a r y

The article presents the state of contemporary debate on the three fundamental theories of truth: classical (correspondence), coherentist and pragmatist ones. Also A. Tarski's conception of truth, D. Davidson's views on truth and the so-called deflationist conceptions are discussed. The author tries to show what relations occur between the pre-theoretical understanding of the concept of truth and the classical concept of truth. Also the relation between the nature of truth and philosophical scepticism is discussed as well as the question: do sciences and technologies based on them need the classical concept of truth in order to account for the explanatory, prognostic and technological success they achieve. The article also discusses the position of the so-called anti-realism postulating replacing the concept of truth with e.g. the concept of ideal verification or the concept of objectivity. The opposition is considered between foundationalism and coherentism and in this context the author tries to formulate an answer to the question of what the debate on the criterion of truth is concerned with. The conclusions drawn from all these considerations are the following. Despite the various attempts at discrediting or rejecting it the classical concept of truth is in a good theoretical condition. All sceptical positions have to assume this concept in one or another way; also no semantic programmes presented up to now (A. Tarski, D. Davidson) have been able to eliminate the classical concept of truth. Science and technology assume both the concept of truth in the classical sense and the characteristics that are connected with it. The classical understanding of truth should be then recognised as one that cannot be eliminated from our conceptual paradigm we use to think about the world. The article is concluded with considerations on the metaphysical background of the classical concept of truth. The author formulates the thesis that there is a close relationship between the classical conception of truth and the position taken by metaphysical rationalism. In this context R. Descartes', G. W. Leibniz's and I. Kant's vies are discussed.

*Translated by Tadeusz Karłowicz*

**Słowa kluczowe:** epistemologia, logika, prawda, sceptycyzm, antyrealizm, pragmatyzm, koherencjonizm

**Key words:** epistemology, logic, truth, scepticism, anti-realism, pragmatism, coherentism