

RENATA ZIEMIŃSKA

???

Współczesne koncepcje prawdy

W artykule przedstawiono najważniejsze współczesne filozoficzne koncepcje prawdy: klasyczno-korespondencyjną, deflacyjną, epistemiczną, pluralistyczną, hermeneutyczną oraz koncepcję prawdy jako mitu. Najgłębszy podział istnieje pomiędzy koncepcją klasyczną (radyczny obiektywizm prawdy) i epistemiczną (negacja transcendencji prawdy względem czynności poznawczych). Pozostałe koncepcje nie negują sensowności pojęcia prawdy radykalnie obiektywnej, ale w rozmaity sposób ograniczają jego stosowalność.

1. Teoria korespondencyjna i inne wersje klasycznej koncepcji prawdy

Na początku XX wieku za sprawą twórców filozofii analitycznej, G.E. Moore'a, B. Russella i L. Wittgensteina, spopularyzowano pojęcie korespondencji jako najlepszego środka na objaśnienie pojęcia prawdy w sensie klasycznym, czyli radykalnie obiektywnym. Według Moore'a „powiedzieć, że dane przeświadczenie jest prawdziwe, to tyle, co powiedzieć, że we wszechświecie jest *pevien* fakt, któremu to przeświadczenie odpowiada”¹. Relację między prawdziwym przekonaniem a faktem, którego ono dotyczy, Moore zaproponował nazwać *correspondence*, co zostało przetłumaczone na język polski jako *odpowiedniość*, ale przyjęło się mówić o *korespondencji* i *teorii korespondencyjnej*. Bertrand Russell starał się dopracować pojęcie faktu: „Fakt sprawia, że przekonanie staje się prawdziwe”². Przekonanie składa się z relacji podmiotu do dwu lub więcej przedmiotów połączonych inną relacją. Przedmiot przekonania jest zatem złożoną całością (*complex unity*). Jeśli elementy tej całości są tak samo uporządkowane jak elementy przekonania, które jej dotyczy, to stanowią „fakt korespondujący z tym przekonaniem”. Jeżeli Otello ma prawdziwe przekonanie, że Desdemona kocha Cassia, to istnieje odpowiadający mu fakt, „miłość Desdemony do Cassia”, niezależny od tego przekonania, ale złożony z jego przedmiotów³. Ludwig Wittgenstein w *Traktacie* zaproponował ontologię obrazowania świata przez język. „Prawdziwość lub fałszywość obrazu polega

¹ G.E. Moore, *Z głównych zagadnień filozofii*, tłum. C. Znamierowski, Warszawa 1967, s. 498.

² B. Russell, *Problemy filozofii*, tłum. W. Sady, Warszawa 1995, s. 142.

³ (Russell 2001, s. 17–24.

na zgodności lub niezgodności jego sensu z rzeczywistością” (2.222). „Zdanie może być prawdą lub fałszem tylko dzięki temu, że jest obrazem rzeczywistości” (4.06). Minimalnym warunkiem prawdziwości byłaby tutaj identyczność formy logicznej zdania i faktu, którego to zdanie dotyczy. Przy odmienności języka i świata można mieć wątpliwości co do spełnienia tego warunku. P. Horwich w *Traktacie* widzi najlepszą próbę rozwinięcia teorii korespondencyjnej, ale zarazem nie widzi szans na jej dopracowanie⁴.

Korespondencyjna teoria prawdy była próbą uczynienia z ogólnej idei prawdy dojrzałej teorii filozoficznej, wyjaśniającej, na czym polega relacja korespondencji i jaki status mają jej *relata* (od strony podmiotu sądy, przekonania czy zdania, a od strony przedmiotu fakty, zdarzenia czy stany rzeczy). Pasowała do stanowiska atomizmu logicznego, zakładającego, że struktura logicznie poprawnego języka odpowiada strukturze świata. Moore, Russell i Wittgenstein nie uzyskali jednak zadowalających wyników, a nawet stracili wiarę w sensowność całego przedsięwzięcia. Moore przyznał, że nie jest w stanie wyanalizować relacji korespondencji i że pojęcie prawdy, tak jak pojęcie dobra, jest pojęciem pierwotnym, nieanalizowalnym za pomocą pojęć bardziej elementarnych. Wittgenstein w *Dociekaniach* porzuca koncepcję obrazowania świata przez język, a w *O pewności* (§ 215) pisze, że „idea ‘zgodności z rzeczywistością’ nie ma żadnego jasnego zastosowania”. Nie znalazły też uznania Russellowskie próby przedstawienia relacji korespondencji jako strukturalnej tożsamości przekonania z faktem lub zdarzeniem. Uznano, że teoria korespondencyjna jest kłopotliwa ontologicznie i niewiele wyjaśniająca. Świat nie wydaje się składać z bytów podobnych do faktów, które mogłyby odpowiadać naszym zdaniom czy sądom. Trudno przypuszczać, by istniały fakty alternatywne, warunkowe czy ogólne, a przecież mamy takie zdania. D. Davidson, H. Putnam i R. Rorty zgodnie odrzucili pojęcie korespondencji jako bardziej kontrowersyjne niż pojęcie prawdy. Davidson uznał, że „jeśli prawdziwe zdanie koresponduje z czymkolwiek, to musi to być wszechświat jako całość”⁵. Zdaniem Davida Lewisa korespondencyjna teoria prawdy albo redukuje się do banału (truizm korespondencyjny), albo nie jest teorią prawdy, lecz teorią świata (jeśli mówi o faktach jako rzeczywistych strukturach)⁶.

Klasyczna koncepcja prawdy była też współcześnie eksplikowana za pomocą innych pojęć, na przykład spełniania przez każdy ciąg przedmiotów⁷ czy zachodzenia stanu rzeczy⁸, a Donald Davidson⁹ może być przykładem autora, który aprobeje stanowisko Arystotelesa, ale odrzuca korespondencyjną teorię prawdy. Są to przykłady niekorespondencyjnych wersji klasycznego rozumienia prawdy, przynajmniej przy mocnym rozumieniu korespondencji („powiązaniu słów w zdaniu

⁴ P. Horwich, *Prawda deflacyjna i problem ‘bycia o czymś’*, tłum. U. Żegleń, „Przegląd Filozoficzny” 1 (2001), s. 203–211.

⁵ D. Davidson, *The Structure and Content of Truth*, „Journal of Philosophy” 87 (1990), s. 303.

⁶ D. Lewis, *Forget about the ‘correspondence theory of truth’*, „Analysis” 4 (2001), s. 275–280.

⁷ A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, [w:] *idem, Pisma logiczno-filozoficzne*, t. I, Warszawa 1995, 13–171 [s. 250].

⁸ R.M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs 1977, s. 88.

⁹ D. Davidson, *Szaleństwo prób definiowania prawdy*, tłum. P. Łuków, [w:] *Dyskusje z Donaldem Davidsonem o prawdzie, języku i umyśle*, U. Żegleń (red.), Lublin 1996, s. 36.

ma odpowiadać jakiejś szczególnej sprężenie po stronie przedmiotów”¹⁰). Często jednak korespondencja ma słabą interpretację (bez zaangażowania ontologicznego) i funkcjonuje jako synonim klasycznej *zgodności*. Przy tej słabszej interpretacji obie koncepcje (klasyczną i korespondencyjną) można traktować jako identyczne, a ich nazwy jako synonimiczne.

Istotą klasycznej koncepcji prawdy jest mocny obiektywizm, czyli pogląd, że coś istnieje w sposób niezależny od naszych procesów poznawczych, to coś jest dziedziną, do której przynajmniej pośrednio odnoszą się ludzkie przekonania, i prawdziwość tych przekonań o określonej treści zależy od tego, co w taki obiektywny sposób istnieje. Taki mocny obiektywizm co do prawdy w literaturze anglosaskiej nazywany jest realizmem aletycznym. „To, co czyni stwierdzenie prawdziwym, jest obiektywne względem tego stwierdzenia, a mianowicie fakt, którego to stwierdzenie dotyczy. Prawdziwość stwierdzenia zależy raczej od tego, jak jest w ‘świecie’ ‘poza’ tym stwierdzeniem, niż od cech tego stwierdzenia”¹¹.

Trudności teorii korespondencyjnej to: niejasność pojęcia korespondencji (nośnik prawdziwości nie jest podobny do faktów), niejasność pojęcia faktu (świat nie jest podzielony na fakty sam z siebie, ale w wyniku poznawczej działalności człowieka, który konstruuje zdaniopodobne fakty), problem faktów ogólnych, negatywnych czy przeszłych, brak kryterium prawdy (jak poznać rzeczywistość, z którą mamy porównywać sądy w celu ustalenia ich prawdziwości – zarzut błędnego koła), uwikłanie w realizm metafizyczny i epistemologiczny, brak związków z praktyką poznawczą, niepoznawalność prawdy, problem prawdziwości zdań egzystencjalnych przeczących, na przykład *Kwadratowe koło nie istnieje*, *Nie ma jednoróżców*, problem prawdziwości zdań o przedmiotach fikcyjnych, na przykład *Atena była córką Zeusa*, i twierdzeń matematyki.

2. Deflacyjne teorie prawdy

Deflacyjne teorie prawdy zapoczątkowała redundancyjna teoria prawdy Franka Ramseya, który zauważył, że zdanie „To prawda, że Cezar został zamordowany” nie znaczy nic więcej niż zdanie „Cezar został zamordowany”¹². Zwrot „jest prawdą, że” jest jego zdaniem niepotrzebny i można go wyeliminować bez straty. Jest to zatem zwrot redundantny, który nic nie wnosi do znaczenia wypowiedzi, a jedynie ją wydłuża. Ramsey uważał, że co najwyżej powoduje wzrost emfazy, czyli ma znaczenie stylistyczne. Za protoplastów deflacyjizmu uważani są też G. Frege¹³,

¹⁰ J. Woleński, *Metamatematyka a epistemologia*, Warszawa 1993, s. 180.

¹¹ W.P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, [w:] *The Nature of Truth. Classic and Contemporary Perspectives*, M. Lynch (ed.), Cambridge-London 2001, s. 41.

¹² F.P. Ramsey, *Facts and Propositions*, [w:] *F.P. Ramsey: Philosophical Papers*, D.H. Mellor (ed.) Cambridge 1990, s. 34–35

¹³ „Treść słowa ‘prawdziwy’ jest czymś absolutnie swoistym i niedefiniowalnym” (G. Frege, *Myśl – studium logiczne*, [w:] *idem, Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1977, s. 104). „Zdanie ‘czuję zapach fiołków’ ma tę samą treść, co zdanie ‘jest prawdą, że czuję zapach fiołków’”. Wygląda więc na to, że nie dodajemy niczego do myśli, przydając jej własność prawdziwości” (*ibidem*, s. 106).

L. Wittgenstein¹⁴ i A. Tarski¹⁵, a przykład redundancji predykatu prawdziwości podawał też w 1929 roku T. Kotarbiński¹⁶.

Współczesne deflacyjne teorie prawdy łączą przekonanie, że zwroty typu „To prawda, że”, choć są użyteczne, to nie pełnią żadnych opisowych funkcji, lecz jedynie funkcje ekspresyjne, performatywne czy syntaktyczne¹⁷. Skrajni deflacyoniści (P. Strawson, W. Quine) twierdzą, że za pomocą tych zwrotów niczego się nie orzeka, ponieważ prawdziwość nie jest żadną własnością sądów czy innych nośników. Jest to tylko wygodny środek językowy, który nie odnosi się do relacji metafizycznych między stwierdzeniem a światem. Umiarkowani deflacyoniści (P. Horwich) twierdzą, że jest to jednak własność sądów, ale tylko trywialna (nie ma w niej nic więcej niż wyraża Tarskiego konwencja *T*). Wszyscy deflacyoniści podziwiają przekonanie, że pojęcie prawdy zostało niepotrzebnie „rozdmuchane”, tak jak inflacja pieniądza wyolbrzymia ceny. Zjawiskiem odwrotnym do inflacji jest deflacja, czyli spłaszczenie (por. wielki nadmuchany balon, który po spuszczeniu powietrza okazuje się małą gumką). Deflacyoniści starają się oczyścić pojęcie prawdy z inflacyjnych naleciałości, zwłaszcza treści metafizycznych, i przedstawić je jako „płaskie”, ograniczone do płaszczyzny języka i trywialnych językowych funkcji.

Performatywna teoria prawdy, ogłoszona w 1949 roku przez Petera Strawsona, to teza, że prawda jest performatywnym w sensie Austina. Jest to skrajny deflacyonizm, ponieważ prawdziwość nie ma być żadną własnością i nie ma służyć do opisu ani stwierdzania (podobnie jak według ekspresywiistów nazwanie czegoś dobrym to nie przypisanie jakiejś własności, ale wyraz oceny). Słowo *prawda* nie jest konstatywnym w sensie Austina, lecz performatywnym, tak jak *obietuję* czy *ślubuję*¹⁸. Według Strawsona „jest prawdą, że” to akt zgody i aprobaty w zdaniach oznajmujących, wyraz wątpliwości w zdaniach pytajnych oraz wyraz braku przekonania w zdaniach warunkowych. Do teorii tej nawiązuje Richard Rorty: „'prawda' jest kategorią pochwalną, służącą wyrażaniu aprobaty”¹⁹. Jest to komplement, którym obdarzamy zdania według nas warte uznania. Funkcja performatywna dla słowa *prawda* to jedna z propozycji wyjaśnienia jego roli w języku pomimo braku znaczenia opisowego.

Dyskwotacyjna (odczudysłowieniowa) teoria prawdy ogłoszona przez W.V. O. Quine'a była w istocie interpretacją Tarskiego konwencji *T*. Zdaniem Quine'a

¹⁴ „'p' jest prawdą = p” (L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 136).

¹⁵ Tarskiego konwencja *T* (zdanie *p* jest prawdziwe \leftrightarrow *p*) została uznana przez deflacyonistów za kanoniczną formułę, poza którą nic więcej sensownego o prawdziwie nie da się powiedzieć. Wielu autorów (np. Quine) uważało semantyczną teorię prawdy Tarskiego za niezależne rozwinięcie idei Ramseya. Innego zdania jest Davidson (*The Structure and Content of Truth*), a przede wszystkim sam Tarski deklaruje się jako zwolennik pojęcia arystotelesowskiego (A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, s. 15) i nie zgłasza akcesu do deflacyonizmu.

¹⁶ „Myśl, że tury wyginęły doszczętnie jest prawdziwa” to tyle, co „Tury wyginęły doszczętnie” (T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Warszawa 1986, s. 112).

¹⁷ Por. szczegółowe rozważania na temat terminu *deflacyonizm* M. Witek, *Prawda, język i poznanie z perspektywy deflacyonizmu*, Kraków 2004.

¹⁸ P.F. Strawson, *Prawda*, tłum. J. Pelc, [w:] *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*, J. Pelc (red.), Warszawa, s. 369.

¹⁹ R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Warszawa 1999, s. 190.

prawdę orzeka się o zdaniach w cudzysłowie i jej orzeczenie równoważne jest zniesieniu cudzysłowu. Pokazuje to konwencja Tarskiego T („ p ” jest prawdziwe p) i jej podstawienia (na przykład „Śnieg pada” jest zdaniem prawdziwym \equiv śnieg pada²⁰). Predykat prawdy to właściwie środek odcudzysłowiający, którego dodanie do zdania pozwala zapisać to zdanie bez cudzysłowu. „Prawda jest usunięciem cudzysłowów”²¹. Quine przyznaje, że to Tarski pokazał, iż istnieje równoważność pomiędzy przypisaniem prawdziwości zdaniu w cudzysłowie i tym samym zdaniem bez cudzysłowu. Schemat Tarskiego został tylko wzbogacony relatywizacją do języka L (co było obecne w teorii Tarskiego, ale niewidoczne w schemacie).

(T) „---”, jest prawdziwe-w- $L \equiv$ ---²².

Zdaniem Quine’a *prawda* pełni funkcje językowe, ale nie przynosi różnicy w treści. „Słowo ‘prawdziwy’ jest przezroczyste”²³. Predykat prawdziwości jest w ogóle zbyteczny, gdy orzeka się go o zdaniu danym *expressis verbis*, a jest potrzebny do uogólnień i mówienia o przedmiotach za pomocą zdań o tych przedmiotach. „Jeśli zdanie ‘Śnieg jest biały’ jest prawdziwe, to śnieg jest biały”²⁴. Quine zdecydowanie stwierdza, że charakterystyka prawdy jako usuwania cudzysłowów jest pełna i wyjaśnia prawdziwość lub fałszywość każdego zrozumiałego zdania²⁵. Zarazem uważa jednak, że teoria dyskwotacyjna „stanowi poprawną pozostałość korespondencyjnej teorii prawdy”²⁶.

Według teorii prosentencjalnych²⁷ prawda jest zazdaniem (*prosentence*), czyli wyrażeniem, które zastępuje zdania (analogicznie jak zaimki, ang. *pronoun* zastępują nazwy) i umożliwia w skróty sposób powtórzenie treści poprzedniego zdania lub mówienie o treści jakiegoś zdania bez jego przytaczania. Takim zazdaniem jest słówko *tak*, ale również zwrot *to prawda*, *że*. Przykład: A: Moja siostra uważa, że wilgotny klimat nie służy jej zdrowiu; B: Jeśli *jest to prawda*, to powinna zmienić klimat. W myśl tej teorii słowo prawda nie ma żadnej własnej treści, a zyskuje ją dopiero w kontekście, stosownie do tego, jakie zdanie zastępuje. Jedynym jego znaczeniem jest syntaktyczna funkcja zastępowania zdań.

Paul Horwich jest umiarkowanym deflacionistą i głosi teorię minimalistyczną. Jego zdaniem prawda *jest własnością*, nawet jeśli jest to własność trywialna. Quine niesłusznie traktował słowo *prawda* jako wyrażenie synkategorematiczne, które pełni funkcję składniową, ale nic nie znaczy (podobnie jak słówko *że*). Gdyby prawdziwość nie była żadną własnością, to nie mogłaby występować w rozumowaniach, na przykład: (1) Jeżeli x jest prawdziwe, to p , (2) x jest prawdziwe, stąd (3) p ²⁸. Horwich reformując skrajny deflacionizm, broni go przed wewnętrzną

²⁰ A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, s. 19.

²¹ V.W.O. Quinn, *Na tropach prawdy*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1997, s. 125.

²² V.W.O. Quinn, *Z punktu widzenia logiki. Dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2000, s. 166.

²³ W.V.O. Quine, *Na tropach prawdy*, s. 128.

²⁴ *Ibidem*, s. 126.

²⁵ *Ibidem*, s. 123.

²⁶ *Ibidem*, s. 143.

²⁷ Por. na przykład D. Grover, *Truth and Language-World Connections*, „The Journal of Philosophy” 12 (1990), s. 671–687.

²⁸ Por. P. Horwich, *Theories of Truth*, [w:] *A Companion to Epistemology*, J. Dancy, E. Sosa (eds.), Oxford 1992, s. 512.

niespójnością²⁹. Gdyby „prawdziwość” nie była żadną własnością, to nie byłoby równoważności w kluczowym dla deflacionistów schemacie odcudzysławiającym, ponieważ po lewej stronie równoważności nie orzekano by żadnej własności³⁰. (Słowo prawda może pełnić swoje nieopisowe funkcje „tylko w odniesieniu do zdań wyróżniających się pewną własnością”³¹).

Jednakże, zdaniem Horwicha, prawdziwość jest własnością trywialną, a jej treść sprowadza się do funkcji generalizacji³². Przyjmuje on Wittgensteinowską zasadę, że znaczenie słowa to sposób jego użycia, i twierdzi, że nasze użycie słowa *prawda* polega przede wszystkim „na skłonności do uznania przypadków schematu odcudzysławiającego”³³. Wszystko, co wiemy o predykacie prawdziwości, zawiera się w tym prostym schemacie Tarskiego. Rozumienie prawdy polega na akceptacji tego schematu i jego podstawień (*T*-zdań). Poszukiwanie czegoś więcej nie ma sensu. Te ostatnie tezy łączą Horwicha z grupą deflacionistów.

Jan Woleński wymienia szereg zarzutów kierowanych wobec deflacionistów: trudności z wyjaśnieniem pojęcia fałszu, trudności ze zdaniami o przyszłości, trudności z prowadzeniem badań semantycznych³⁴. Krytykiem nawet minimalnego deflacionizmu jest już wspomniany Donald Davidson, który nie zgadza się z tezą, że prawdziwość jest pojęciem trywialnym. Według Davidsona prawda pełni nie tylko funkcje syntaktyczne czy ekspresyjne, ale jest ważnym pojęciem wyjaśniającym³⁵, niezbędnym do wyjaśnienia pojęcia przekonania, znaczenia czy rozumienia. Davidson ma wielkie uznanie dla Tarskiego, ale nie zgadza się z opinią deflacionistów, że Tarski w schemacie *T* powiedział o prawdzie wszystko, co da się sensownie powiedzieć. „Formalne dzieło Tarskiego nie zawiera żadnej wskazówki, co takiego wspólnego mają poszczególne predykaty prawdy, a to musi stanowić treść pojęcia prawdy. Nie wystarczy wskazać na konwencję *T*, ponieważ ta nie daje odpowiedzi na pytanie, skąd wiemy, że dana teoria prawdy danego języka jest poprawna”³⁶. Konwencja *T* zakłada uprzednie rozumienie pojęcia prawdy, przekładu i znaczenia. To uprzednie rozumienie prawdy jest właściwym przedmiotem filozoficznych rozważań nad prawdą. Poza tym mamy wspólne pojęcie prawdy dla wielu języków etnicznych, tymczasem w deflacionizmie zagadnienie prawdy rozpada się na zagadnienia prawdy w poszczególnych językach.

Pomimo słuszności przytoczonych krytyk, w deflacionizmie jest przynajmniej jedna słuszna idea, a mianowicie obiektywność prawdy (prawdziwość zdań przy ustalonych znaczeniach zależy od świata). Deflacioniści nie dopuszczają możliwości, aby o prawdziwości decydowały czynniki inne niż obiektywne względem nośników prawdziwości. Ramsey uważał swoją teorię redundancyjną za rdzeń teorii

²⁹ C. Wright, *Prawda: przegląd tradycyjnego sporu*, tłum. T. Szubka, „Kwartalnik Filozoficzny” 4 (2000), s. 162.

³⁰ J. Szymura, *Czy rozmowy o prawdzie są bezprzedmiotowe?*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2 (1995), s. 46.

³¹ J. Szymura, *O stwierdzaniu faktów*, „Przegląd Filozoficzny” 2 (2000), s. 47.

³² P. Horwich, *The value of truth*, „Nous” 2 (2006), s. 357.

³³ P. Norwich, *Prawda deflacyjna i problem ‘bycia o czymś’*, s. 203.

³⁴ J. Woleński, *Epistemologia*, Warszawa 2005, s. 131.

³⁵ D. Davidson, *The Structure and Content of Truth*, s. 313.

³⁶ *Ibidem*, s. 295.

korespondencyjnej, Tarski nazywany „deflacionistą w praktyce” dążył do sprecyzowania klasycznych intuicji co do prawdy, Quine pisze, że deflacionizm jest jedyną poprawną pozostałością teorii korespondencyjnej, a Horwich, że jego minimalizm nie neguje, iż prawdy korespondują w jakimś sensie z faktami. Wspólnym rdzeniem tych stanowisk i klasycznej koncepcji prawdy jest idea obiektywności prawdy. Deflacionizm jest ostrożnym obiektywizmem, który zatrzymuje swoje dociekania na aprobacie dla konwencji Tarskiego, ale tę ostatnią można rozwinąć do postaci jakiejś ulepszonej teorii korespondencyjnej³⁷.

3. Epistemiczne i neopragmatyczne teorie prawdy

Epistemiczne rozumienie prawdy polega na jej zrównaniu z czynnościami poznawczymi (epistemicznymi), takimi jak uzasadnienie, weryfikacja, stwierdzenie, uznawanie, znaczenie. Wersjami epistemicznego rozumienia prawdy były teorie nieklasyczne, zwłaszcza koherencyjne i pragmatyczne, próbujące związać pojęcie prawdy z praktyką poznawczą i uwolnić od zarzutu niepoznawalności. Współcześnie ważne próby konfrontacji klasycznego i epistemicznego rozumienia prawdy podjęli Michael Dummett i Hilary Putnam. Popularna jest też neopragmatyczna teoria R. Rorty’ego.

Krytycznie analizując typowe realistyczne rozumienie prawdy, Dummett wskazał na dwa jego znamiona: akceptację zasady dwuwartościowości oraz akceptację zasady transcendencji prawdy względem czynności poznawczych (prawda jest pojęciem nieepistemicznym). Obie te zasady odrzuca, opowiadając się za antyrealizmem semantycznym, czyli stanowiskiem, że prawdziwe lub fałszywe są tylko te zdania, których wartość potrafimy efektywnie rozstrzygnąć. Tymczasem realizm semantyczny, związany z wymienionymi zasadami, zakłada, że zdania mają obiektywną wartość logiczną, niezależnie od naszej możliwości jej rozpoznania. Taki realizm semantyczny jest zakładany w klasycznej koncepcji prawdy.

Krytyka zasady dwuwartościowości dotyka też konwencji Tarskiego, która ma kłopoty, kiedy „zdanie może nie być prawdziwe, choć jego negacja też prawdziwa nie jest”³⁸. Takimi zdaniami są na przykład zdania zawierające wyrażenia nieostre. „Dokładne wartości są mitycznym tworem milcząco zakładanej realistycznej lub warunkowoprawdziwościowej koncepcji znaczenia”³⁹. Poza tym istnieje szereg innych typów zdań, które nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, na przykład zdania z pustą nazwą własną, zdania o przyszłości, zdania warunkowe czy zdania matematyki. Później Dummett ograniczył swoją krytykę do pewnej wersji zasady dwuwartościowości, mianowicie przy jednoczesnym obowiązywaniu zasady wyłączonego środka oraz przemienności prawdy względem negacji i alternatywy⁴⁰. Kluczem do tej wersji zasady jest słowo *zdeteminowanie*. Dummett formułuje to rdzenne

³⁷ Na ten temat pisałam w artykule *Deflacyjne teorie prawdy a obiektywizm*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1 (2005), s. 57–75.

³⁸ M. Dummett, *Logiczna podstawa metafizyki*, tłum. W. Sady, Warszawa 1998, s. 107.

³⁹ M. Dummett, *Znaczenie i uzasadnienie*, [w:] *Teoria znaczenia Michaela Dummett i jej konsekwencje metafizyczne*, tłum. T. Szubka, U. Żegleń (red.), Toruń 2006, s. 137.

⁴⁰ M. Dummett, *Logiczna podstawa metafizyki*, s. 124.

założenie realizmu następująco: „każde zdanie o określonym sensie musi być zeterminowane albo prawdziwe, albo fałszywe”⁴¹.

Kluczową cechą antyrealizmu w pojmowaniu prawdy jest odrzucenie poglądu, że prawda jest niezależna od możliwości jej rozpoznania. Antyrealizm jest znany najczęściej jako pogląd, że prawda nie może być pojęta w oderwaniu od możliwości jej rozpoznania. I w tym kontekście pojawia się kluczowy argument Dummetta: prawda, która radykalnie transcenduje możliwości jej rozpoznania, nie tylko nie nadaje się do wyjaśnienia znaczenia, ale sama byłaby zupełnie niezrozumiała, całkowicie abstrakcyjna. Tymczasem jakoś rozumiemy to pojęcie i służy ono do ustalania znaczenia (znać znaczenie zdania to znać warunki jego prawdziwości). A zatem, wnioskuje Dummett, w naszej praktyce poznawczej posługujemy się innym pojęciem prawdy, jakoś związanym z naszym doświadczeniem. Inaczej nasze rozumienie zdań i przypisywanie im prawdziwości byłoby całkowicie tajemnicze, a tym samym tajemnicze byłoby nasze rozumienie pojęcia prawdy.

Problemem antyrealizmu jest jednak wyjaśnienie prawdziwości zdań o przeszłości (*Juliusz Cezar miał pieprzyk z tyłu szyi*) i odległych zakątkach wszechświata (*Nie ma inteligentnych istot pozaziemskich*). Nie ma tu możliwości rozstrzygnięcia wartości logicznej tych zdań, a jednak wydaje się, że obiektywnie mają one jakąś ustaloną wartość logiczną. Z takim rozumieniem prawdy związane są też konsekwencje idealistyczne (nie ma obiektywnego świata, który wyznaczałby prawdziwość niezależnie od naszej wiedzy).

Kluczowym pytaniem stawianym wobec epistemicznej koncepcji prawdy jest to, o jaki sposób rozpoznania prawdziwości chodzi (faktyczny czy możliwy, konkluzywny czy prawdopodobny)⁴². Jeśli jakkolwiek, to prawda równałaby się dowolnemu uzasadnieniu i byłaby zmienna, jeśli natomiast chodzi o wyidealizowany sposób rozpoznawania prawdziwości, to przeczyłoby to zrównaniu prawdy z naszymi czynnościami poznawczymi. Dummett broni się przed kłopotliwymi zdaniami o przeszłości za pomocą opcji tylko możliwego uzasadnienia, ale wydaje się, że kiedy dopuszcza tę opcję w miejsce „efektywnego sposobu rozstrzygnięcia”, to porzuca antyrealizm i przechodzi na pozycje realizmu. Czysto logiczna możliwość rozstrzygnięcia, czy zdanie jest prawdziwe, to nic innego niż radykalnie obiektywny punkt widzenia, charakterystyczny dla klasycznego rozumienia prawdy. Dummett nawet pisze: „prawdziwość nie jest efemeryczną własnością; jeśli w jakiejś materii jest coś prawdą obecnie, to pozostanie to prawdą”⁴³. Wydaje się, że ten autor trafnie wskazuje trudności klasycznej koncepcji prawdy i klasycznej logiki, ale nie potrafi skutecznie tego systemu pojęć odrzucić.

Trzeba docenić Dummetta za próbę uporania się z niepoznawalnością prawdy i wyjaśnienia kłopotliwych zdań, które nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Wskazują one na ułomność naszego języka i Dummett ma rację, że trudno naszym twórcom językowym przypisywać definitywne wartości logiczne, co sugerowałoby stosowanie do nich zasady dwuwartościowości. Odrzucenie logicznej zasady dwuwartościowości nie wymaga jednak odrzucenia realizmu semantycznego i transcendencji praw-

⁴¹ M. Dummett, *Znaczenie i uzasadnienie*, s.132.

⁴² Na ten temat pisałam w artykule *Antyrealizm i deflacionizm a pojęcie prawdy*, „Przegląd Filozoficzny” 2 (2000), s. 69–84.

⁴³ M. Dummett, *Znaczenie i uzasadnienie*, s. 143.

dy względem poznania⁴⁴. Dummett nie musi mieć racji, kiedy twierdzi, że skoro nie każdy sąd jest zdeterminowany prawdziwy lub fałszywy, to sama rzeczywistość „nie jest w pełni określona”⁴⁵.

Analizy Dummetta obudziły z realistycznej drzemki Hilarego Putnama, który w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych zaproponował własną wersję epistemicznej koncepcji prawdy pod nazwą realizmu wewnętrznego (internalnego). Wymienia dwie zasadnicze filozoficzne koncepcje prawdy: eksternalistyczną i internalistyczną. Eksternalizm w teorii prawdy to metafizyczny realizm i prawda z punktu widzenia Boskiego Oka, z zewnątrz świata. Nie trzeba dodawać, że Boski Punkt widzenia nie dopuszcza błędów ani ograniczeń poznawczych (wszechwiedza i nieomyślność). Istotnie nie ma lepszego modelu dla radykalnie obiektywnej, czyli klasycznej, prawdy niż boski umysł. Putnam jednak zauważa, że taka perspektywa jest niedostępna człowiekowi (który nie patrzy na świat z zewnątrz, ale jest usytuowany w jego wnętrzu), a nawet w ogóle dla nas niezrozumiała. Jeśli chodzi o ludzki umysł, „nie ma tu miejsca na ideę Prawdy z Boskiego Punktu Widzenia”⁴⁶. Putnam opowiada się za internalizmem w teorii prawdy, wedle którego prawda jest wewnątrz języka i poznania, jest mianowicie „uzasadnieniem w idealnych warunkach”. Wbrew Dummettowi „prawdę należy utożsamiać z uzasadnieniem wyidealizowanym, a nie uzasadnieniem na mocy obecnego świadectwa empirycznego”⁴⁷. Prawda „nie jest niczym więcej niż wyidealizowaną racjonalną akceptowalnością”⁴⁸, „Mówimy, jak gdyby było coś takiego, jak epistemicznie idealne warunki, i nazywamy zdanie ‘prawdziwym’, gdyby było uzasadnione w takich warunkach”⁴⁹. Prawda jest niezależna od uzasadnienia tutaj i teraz, ale nie jest niezależna od wszelkiego uzasadnienia

Putnam stoi przed dylematem typowym dla weryfikacjonizmu: jeśli idealne uzasadnienie ma mocną interpretację, to prawda staje się niepoznawalna, a nawet zbliża się do niedopuszczalnej perspektywy Boskiego Oka, jeśli zaś idealne uzasadnienie ma słabą interpretację („warunki wystarczająco sprzyjające”)⁵⁰, to Putnamowska prawda przestaje być stabilna i zanadto zbliża się do przygodnego uzasadnienia, popadając wbrew intencjom autora, w relatywizm.

Postawmy pytanie, co Putnam ma na myśli, kiedy mówi, że nie ma Boskiego punktu widzenia? Jeśli słowa te mają jakiś sens, to mamy jakieś pojęcie takiej absolutnej perspektywy. Jeśli zaś nie mają sensu, to nie wiadomo, co Putnam mówi. Stanowisko to jest próbą przekroczenia granic języka czy układu pojęciowego i powiedzenia czegoś na temat pozajęzykowej sytuacji człowieka jako podmiotu poznającego. Takie słowa na gruncie stanowiska Putnama nie mogą nic znaczyć. W gruncie rzeczy Putnam przyznaje: „w sporze między realizmem metafizycznym a idealizmem siły są wyrównane”⁵¹. Próbuje przerzucić ciężar dowodu na realistów,

⁴⁴ (Goldman 1986, s.143)

⁴⁵ M. Dummett, *Znaczenie i uzasadnienie*, s. 139.

⁴⁶ H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa 1998, s. 489.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 490.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 449.

⁴⁹ H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge 1981, s. 55.

⁵⁰ H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu*, s. 515.

⁵¹ *Ibidem*, s. 450.

ale sam nie ma mocniejszych argumentów niż stwierdzenie, że pewne idee nie mają sensu.

W *Wykładach Deweyowskich* Putnam polemizuje z Dummettem i odrzuca weryfikacjonizm jako stanowisko, które traci świat i przeszłość oraz zaciera różnicę między prawdą i fałszem⁵². Podaje dwa kontrprzykłady dla weryfikacjonizmu: „Nie ma inteligentnych istot pozaziemskich” i „Lizzie Borden zabiła siekierą swoich rodziców”. Pierwsze zdanie „może nie być weryfikowalne ‘z zasady’, ale to nie znaczy, że nie odpowiada rzeczywistości”⁵³. Putnam odwraca koronny argument Dummetta: jeśli rozumienie utożsamić z posiadaniem zdolności do weryfikacji, to staje się tajemnicze, jak my zdanie „Nie ma inteligentnych istot pozaziemskich” rozumiemy. Drugie zdanie również może być prawdziwe, nawet gdybyśmy nie mieli możliwości jego zweryfikowania. W efekcie Putnam przyznaje, że „prawda niekiedy transcenduje rozpoznanie, ponieważ to, co dzieje się w świecie, jest czasami poza naszymi zdolnościami rozpoznawania, nawet jeśli nie jest ponad naszymi zdolnościami pojmowania”⁵⁴. Po przygodzie z weryfikacjonizmem Putnam wrócił do pewnej formy realizmu zdroworozsądkowego, jak sam pisze, realizmu deflacyjnie osłabionego i pluralistycznego⁵⁵.

Wspomnijmy jeszcze o neopragmatycznej wersji epistemicznego rozumienia prawdy, którą proponuje Richard Rorty. Rorty modyfikuje pragmatyczną teorię prawdy W. Jamesa, zastępując jego indywidualizm etnocentryzmem. Prawdami nie są wszystkie przekonania, ale tylko te, w które pozwala nam wierzyć nasza wspólnota (społecznie zinstytucjonalizowane przekonania). Skutkiem tej modyfikacji jest większa stabilność prawdy i jej odróżnienie od indywidualnych przekonań. Jeśli słowo prawda pojawia się w kontekście krytyki społecznie obiegowych przekonań, to w sensie ostrzegawczym (że w innych wspólnotach może być inaczej).

Według Rorty’ego słowo „prawdziwe” jest performatywem, jest to komplement, którym obdarzamy zdania, które wydają nam się warte uznania. Dlatego „powinniśmy zarzucić tradycyjne rozróżnienie między wiedzą a poglądem, interpretowane jako rozróżnienie między prawdą rozumianą jako zgodność z rzeczywistością a prawdą jako określeniem wyrażającym pochwałę dla dobrze uzasadnionych przekonań”⁵⁶. Język to użyteczne fikcje, a prawda tkwi w języku.

Tak osłabiona prawda staje się właściwie zbędna. Filozofii „zależy na podtrzymaniu konwersacji raczej niż na odkrywaniu prawdy”⁵⁷. Razem z ideą prawdy ginie też idea obiektywności. Rorty zastępuje ją ideą międzyludzkiej solidarności. Pisze, że „pragnienie obiektywności to po części zamaskowana forma lęku przed śmiercią naszej wspólnoty” i że „stanowi próbę uniknięcia stawienia czoła przygodności, wymknięcia się czasowi i przypadkowi”⁵⁸. Prawda i obiektywność to mity poprzedniej religijnej epoki. Putnam wielokrotnie polemizował z radykalizmem Rorty’ego

⁵² H. Putnam, *The Face of Cognition*, [w:] *The Nature of Truth. Classic and Contemporary Perspectives*, s. 710.

⁵³ *Ibidem*, s. 713.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 718.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, s. 39.

⁵⁷ Rorty 1994, 331

⁵⁸ R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, s. 51.

ale trzeba zauważyć, że ten ostatni zademonstrował konsekwencje radykalnie epistemicznego rozumienia prawdy, z którego Dummett i Putnam się wycofali.

4. Pluralizm aletyczny

Pluralizm aletyczny to pomysł brytyjskiego filozofa Crispina Wrighta na zażegnanie wielowiekowego sporu na temat natury prawdy. Jego zdaniem zwolennicy klasycznej i nieklasycznych koncepcji prawdy proponowali odmienne analizy pojęcia prawdy, ale wspólnie zakładali, że jest jedna natura i jedna własność prawdy, którą te wszystkie analizy starają się odsłonić. Pluralizm jest tezą, że własność, która odpowiada pojęciu prawdy, może się różnić od dyskursu do dyskursu. Prawda jest odmienne ukonstruowana w dyskursie na temat przedmiotów fizycznych, a inna w dyskursie matematycznym, moralnym czy estetycznym.

Wright stara się jednak swój pluralizm pogodzić z jednością pojęcia prawdy. Wielość pojęć prawdy uniemożliwiałaby bowiem uogólnienia typu „Wszystko, co Sokrates powiedział, było prawdziwe” i powodowałaby ekwiwokacje w rozumowaniach, nie tylko wtedy, gdy występowałoby w nich słowo „prawda”, ale także wtedy, gdy przesłanki pochodziłyby z różnych kontekstów (na przykład jedna byłaby zdaniem o faktach, a druga zdaniem normatywnym). Wright proponuje, aby odróżnić pojęcie prawdy od własności, która temu pojęciu odpowiada (analogicznie do tego, jak potoczne pojęcie wody jako płynu bezbarwnego, bezwonnego, gaszącego pragnienie, płynącego w rzekach itd. różni się od własności bycia wodą, która polega na złożeniu z cząsteczek H_2O). Podobnie, mamy jedno pojęcie prawdziwości, ale wiele własności może ją realizować⁵⁹.

O jedności pojęcia prawdy decyduje lista siedmiu truizmów spełnianych, zdaniem Wrighta, w każdym dyskursie i przy każdej realizacji. Są to (1) truizm przezroczystości (każda postawa wobec sądu, na przykład uznanie czy wątplenie, jest postawą wobec jego prawdziwości); (2) truizm nieprzejrzystości (niektóre prawdy mogą nigdy nie zostać poznane); (3) truizm powiązawalności (negacje, koniunkcje, alternatywy sądów są tak samo zdolne do bycia prawdziwymi, jak te sądy); (4) truizm korespondencyjny (prawdziwość to korespondowanie z rzeczywistością); (5) truizm kontrastu (sąd może być prawdziwy, nie będąc uzasadnionym i odwrotnie); (6) truizm beczasowości (jeśli sąd jest kiedykolwiek prawdziwy, to jest zawsze prawdziwy); (7) truizm absolutności (nie ma mniejszej czy większej prawdziwości, lecz zupełna prawdziwość lub jej brak)⁶⁰. Absolutność prawdy utożsamia się tu z jej niestopniowalnością.

Trzeba zauważyć, że truizmy Wrighta nie są spełnione przy zrównaniu prawdy z uzasadnieniem (nie jest wtedy spełniony truizm kontrastu zakładający możliwość prawd nieuzasadnionych i nieprawdziwych uzasadnień). Poza tym, skoro Wright sądzi, że pojęcie prawdy jest jedno, to nie zażegna starego sporu o koncepcję prawdy i jego stanowisko jest pluralizmem tylko z nazwy. Jest to pluralizm tak powierzchowny, że nie różni się od starej tezy o istnieniu wielu rodzajów prawd. Trafna wydaje się jednak myśl, że pojęcie prawdy jako jedność jest abstraktem,

⁵⁹ Wright 2001, s. 761.

⁶⁰ Wright, *Prawda: przegląd tradycyjnego sporu*, s. 183–184.

natomiast na poziomie realizacji tego pojęcia mamy już wielość. Nie jest też jasna różnica pomiędzy pojęciem i własnością prawdy.

Kontynuatorem Wrighta jest Michael Lynch. Jego zdaniem posiadamy jedno pojęcie prawdy, któremu odpowiada jedna własność prawdy, ale prawda może mieć różne natury. Natura to jest to, co leży u podstaw posiadania własności prawdy, to jej realizacja. Prawda podobnie jak zjawiska umysłowe to pojęcie własności, która może być wielorako realizowalna⁶¹. Pojęcie prawdy występuje w pakiecie pojęć (razem z pojęciem faktu, sądu, odniesienia). Ów pakiet pojęć powiązany jest zasadami przypominającymi truizmy Wrighta. Znaczenie każdego pojęcia składowego wyznaczone jest przez rolę (funkcję), jaką odgrywa w tej sieci pojęć. „Pojęcie prawdy jest pojęciem własności wyższego rzędu – własności posiadania tej własności, która gra rolę prawdy w danym dyskursie”⁶². Rola czy funkcję prawdy zaś wyznaczają wspomniane truizmy (*Sąd, że p jest prawdziwy wtedy i tylko wtedy, gdy p; Każdy sąd ma negację; Sąd może być uzasadniony, ale nie być prawdziwy, i prawdziwy lecz nie uzasadniony; Sąd prawdziwy koresponduje z faktami, a fałszywy nie; Fakty czynią sądy prawdziwymi*). Tak wyznaczona własność prawdy może być realizowana na różne sposoby w zależności od dyskursu. W wypadku zdań o faktach prawda polega na korespondencji z faktami, ale nie jest tak w dyskursie matematycznym czy moralnym (gdzie nie ma faktów). Podobnie jak u Wrighta, pojęcie prawdy traktowane jest tu jako oczywiste, a jego znaczenie wyrażają wymienione truizmy. Truizmy te wskazują na jedność pojęcia prawdy. Pluralizm, zdaniem Lyncha, dotyczy nie pojęcia i własności lecz natury prawdy. Słabością stanowiska Lyncha jest niejasność, czym natura prawdy różni się od własności i pojęcia prawdy. Wydaje się, że i natura, i własność prawdy to abstrakty związane z pojęciem prawdy. Słusznie jednak Lynch podkreśla zależność pojęcia prawdy od całego pakietu pojęć, w którym ono funkcjonuje.

Znowu otrzymaliśmy propozycję, która nie do końca przeciwstawia się klasycznej koncepcji prawdy. Mamy propozycję aletycznego pluralizmu, ale wciąż jedno pojęcie prawdy, które trochę nie pasuje do teorii nieklasycznych⁶³. Doniosłość pluralizmu aletycznego polega jednak na podkreśleniu wielości sposobów rozumienia i użycia jednego słowa *prawda*. Dalsze analizy tej gry jedności i wielości mogą uporządkować współczesną scenę sporu o prawdę.

5. Prawda hermeneutyczna

Martin Heidegger krytycznie odnosi się do klasycznej koncepcji prawdy, zwłaszcza formuły zgodności z rzeczywistością czy zgodności intelektu i rzeczy, zarzucając tej koncepcji powierzchowność. Próbuje wskazać na milcząco tu przyjęte ontologiczne założenia. Podkreśla, że nie może tutaj chodzić o identyczność, ze względu na odmienność gatunkową członów relacji zgodności (z jednej strony psychiczny proces sądenia lub idealna treść sądu, a z drugiej realny przedmiot). Zauważa, że pojęcie prawdy jest nadbudowane na koncepcji poznania i od tej ostatniej

⁶¹ *The Nature of Truth. Classic and Contemporary Perspectives*, s. 727

⁶² *Ibidem*, s. 745

⁶³ Na ten temat pisałam w artykule *Absolutyzm i pluralizm*, „Analiza i Egzystencja” 1 (2005), s. 159–174.

trzeba rozpocząć wyjaśnianie pojęcia prawdy. Zdaniem Heideggera „poznawanie jest [...] *odkrywającym byciem ku samemu realnemu bytowi*. To, że wypowiedź jest *prawdziwa*, znaczy: odkrywa ona byt sam w sobie”⁶⁴.

Trudno się nie zgodzić, że ontologicznym fundamentem możliwości prawdy jest odkrytość (nieskrytość) bytu *a-letheia* i otwartość podmiotu. Bycie prawdziwym to sposób bycia jestestwa (człowieka). Prawda jest możliwa, kiedy jestestwo jest otwarte i byt jest odkryty. Heidegger dodaje, że momentem konstytutywnym otwartości jest rzucenie, projektowanie, upadanie. Byt jest odkryty, a zarazem zamaskowany w *modus* pozoru. Jestestwo jest też w nieprawdzie, jest zamknięte. Prawdę, czyli odkrytość, trzeba bytowi wydzierać. „1. Prawda w najbardziej pierwotnym sensie jest otwartością jestestwa, którą charakteryzuje odkrytość bytu wewnątrzświatowego. 2. Jestestwo jest równie pierwotnie w prawdzie jak w nieprawdzie”⁶⁵.

Fenomen zgodności jest zdaniem Heideggera wtórny. Pierwotny jest fenomen odkrytości. Mówimy wszak o relacji „zgodności pośród czegoś obecnego wewnątrz świata”⁶⁶. Heidegger podkreśla, że to, co stanowi człony tej relacji, musi być już obecne, czyli znane, traktowane jako prawdziwe. Prawda jako relacja zgodności jest więc wtórna wobec otwartości bytu. To sama odkrytość przybiera formę relacji między intelektem i rzeczą, czyli obecnymi bytami. Sąd jest tylko sposobem przyswojenia sobie odkrytości. Prawda pierwotna należy do konstytucji jestestwa, jest egzystencją⁶⁷. Zaslugą Heideggera jest przypomnienie ontologicznych warunków możliwości prawdy: byt musi być i nadawać się do poznania, a podmiot musi być zdolny do poznania.

Heidegger odrzuca ideę prawd wiecznych, niezależnych od ludzkiego podmiotu. „Prawa Newtona, zasada sprzeczności, wszelka w ogóle prawda są tylko dopóty prawdziwe, dopóki jestestwo *jest*. Dopóki w ogóle jestestwa nie było i po tym, jak go w ogóle już nie będzie, nie było i odpowiednio nie będzie żadnej prawdy, wówczas bowiem *nie może* ona być jako otwartość, odkrycie i odkrytość.”⁶⁸. Pomimo tej antropologizacji prawdy nie jest ona subiektywna w sensie „pozostawiona do uznania podmiotu”, ponieważ „stawia odkrywające jestestwo przed samym bytem”⁶⁹. Heidegger podkreśla ontologiczny wymiar prawdy. Prawdy nie byłoby bez otwartego bytu. Także powszechna ważność prawdy opiera się na tym, że „jestestwo może odkrywać i uwalniać byt sam w sobie”. „Czyż dobrze pojętą prawdę podważa w jakimkolwiek stopniu to, że jest ona ontycznie możliwa tylko w ‘podmiocie’ i że jej życie i śmierć zależą od jego bycia?”⁷⁰. Prawda jest wartością obiektywną, zależną od bytu, ale jej odkrywanie jest żmudnym dziełem człowieka.

Hans-Georg Gadamer kontynuuje stanowisko Heideggera i pojęcie prawdy modeluje na koncepcji doświadczenia i rozumienia, rozwijając szczególnie wątki hermeneutyczne. Ludzka sytuacja poznawcza ujawnia się, jego zdaniem, szczególnie w doświadczeniu sztuki i w tradycji historycznej. „Dzieło sztuki nie jest przed-

⁶⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 308.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 314.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 317.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 318.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 319.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 320.

⁷⁰ *Ibidem*.

miotem stojącym naprzeciw bytującego dla siebie podmiotu. Właściwy byt dzieła sztuki polega raczej na tym, że staje się ono doświadczeniem, które przemienia doświadczonego⁷¹. „Dzieło sztuki jest grą, tzn. że jego właściwego bytu nie można oddzielić od jego prezentacji i że z tej ostatniej wyłania się mimo to jedność i tożsamość wytworu”⁷².

W związku z takim przebiegiem poznania, Gadamer przyjmuje stosowne założenia ontologiczne. „Użycie pojęcia ‘świat w sobie’ staje się problematyczne”⁷³. Pojęcie bytu w sobie jest rezultatem abstrakcji, pojęcie radykalnej obiektywności zastąpione jest wzajemną zależnością tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne. Ta zmiana ontologii związana jest ze zmianą przebiegu poznania. Poznanie jest koliste ale nie jest to koło błędne (to, co kiedyś uchodziło za błąd, teraz uznane jest za istotę procesu poznania). Kolistość, krąg hermeneutyczny, ma sens pozytywny jako struktura ludzkiego rozumienia. Gadamer odrzuca Kartezjańską i oświeceniową niechęć do uprzedzeń. Antycypacje, czyli wstępne mniemania, to nie przeszkoda zakłcająca rozumienie, ale jego niezbędny warunek. „Idea absolutnego rozumu nie stanowi w ogóle możliwości historycznego człowieka. Rozum jest dla nas czymś tylko realnym i historycznym, po prostu nie jest panem samego siebie, lecz pozostaje ciągle zdany na warunki, w których działa”⁷⁴. Nie ma problemu początku, pewności, modelem wiedzy nie jest *episteme*, czyli wiedza pewna, lecz *fronesis*, czyli poznanie praktyczne. Autorytet może być źródłem przesądów, ale też źródłem prawdy.

Gadamer, tak jak inni filozofowie XX wieku, podkreśla konstytutywną rolę języka, także dla doświadczenia i prawdy. „Ludzkie odniesienie do świata jest bowiem wprost i z zasady językowe”⁷⁵, a „język niesie ze sobą własną prawdę”⁷⁶. Język jest obecny już w samym doświadczeniu. Tak jak jesteśmy częścią dziejów, tak samo jesteśmy we władzy języka.

Radykalizuje przekonanie Heideggera, że nie istnieją prawdy wieczne. Odrzucenie pojęcia radykalnie obiektywnego bytu i koncepcja doświadczenia uwikłanego w dzieje i język nie pozwalają na zachowanie nawet pojęcia prawdy radykalnie obiektywnej. Takie pojęcie nie pasuje do naszej praktyki poznawczej. Prawda jest dziejową i językową grą, która wciąga ludzkie podmioty. „Czym jest prawda, również tu daje się najlepiej określić od strony pojęcia *gry*: to, jak się rozkłada ciężar rzeczy spotykanych przez nas podczas rozumienia, samo jest procesem językowym, by tak rzec grą ze słowami, które grają wokół zamierzonej treści. To gry językowe pozwalają rozumieć świat nam uczącym się – a kiedyż przestajemy nimi być? [...] postawy grającego nie należy rozumieć jako postawy subiektywności, gdyż to raczej gra jest tym, co gra, wciąga ona bowiem grającego i w ten sposób sama staje się *subiectum* postępu gry. Zgodnie z tym nie mówimy tu o grze z językiem lub z atakującymi nas treściami doświadczenia świata czy treściami przekazu, lecz o grze samego języka, który nas zagaduje, coś proponuje i wycofuje się, pyta

⁷¹ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 159.

⁷² *Ibidem*, s. 184.

⁷³ *Ibidem*, s. 601.

⁷⁴ *Ibidem*, s. 381.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 638.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 519.

i wypełnia się w odpowiedzi⁷⁷. Prawda dziedziczy cechy rozumienia. „Rozumiejący zawsze jest już wciągnięty w proces, w którym ustanawia się sens. Jest więc w pełni uzasadnione, by do fenomenu hermeneutycznego stosować to samo pojęcie gry, co do doświadczenia piękna. Gdy rozumiemy jakiś tekst, to jego sens wciąga dokładnie tak samo, jak oczarowujące sobą piękno. Ustanawia się on, a my od początku jesteśmy nim owładnięci, zanim jeszcze zdołamy niejako przyjść do siebie i sprawdzić zasadność jego roszczenia do sensowności. To, co spotykamy w doświadczeniu piękna i w rozumieniu sensu przekazu, ma rzeczywiście coś z prawdy gry. Jako rozumiejący, jesteśmy wciągnięci w dziejowy proces prawdy i niejako spóźniamy się, gdy chcemy wiedzieć, w co powinniśmy wierzyć⁷⁸.”

To nie dzieje należą do nas, lecz my jesteśmy częścią dziejów. Nasza własna autorefleksja to tylko „przebłyki w zamkniętym kręgu strumienia historycznego życia⁷⁹”. Podstawowa kategorią ontologiczną jest *strumień życia* rozwijający się w dziejach i wyrażany w języku. Prawda jest też dziejowym procesem rozwijającym się wewnątrz (internalnie, jak u Putnama) tego strumienia. Czy dziejowość prawdy przekreśla jej radykalną obiektywność? Czy czasowy byt w chwili *t* nie mógłby być poznany? Gadamer mówi nam, że nie mógłby być poznany przez ludzki ograniczony podmiot wciągnięty w strumień życia, a także, że samo wyznaczenie chwili *t* jest sztuczne. Ma rację, że czasowość bytu uniemożliwia dotarcie do obiektywnej rzeczywistości w chwili jej stawania się. Poznanie się spóźnia, jest szczątkowe i zdeformowane. Czy to przekreśla naszą ideę prawdy radykalnie obiektywnej? Modelujemy ją na umyśle doskonałego podmiotu. Jest to jednak abstrakt daleki od naszej praktyki poznawczej; mit, który wyznacza nam poznawczy cel; nieosiągalny horyzont, którego tylko się domyślamy.

Prawda obecna w naszej praktyce poznawczej jest dana poprzez dialog we wspólnocie i język, jest czasowa i bez pewności; drogą do niej jest konstrukcja skończonego podmiotu. Radykalna obiektywność jest abstraktem, a nawet wydaje się nonsensem (tu Gadamer zgadza się ze zwolennikami teorii epistemicznych). Prawda jest „wspólnym nam wszystkim logosem⁸⁰”.

Gadamer podziela przekonanie Kuzańczyka, że ludzkie poznanie jest tylko przypuszczeniem i mniemaniem. Kuzańczyk jednak wierzył w Boży prawzór i jedną prawdę. Gadamer pokazuje pojęcie prawdy tylko z perspektywy skończonego podmiotu. Prawda radykalnie obiektywna może już tylko prześwitywać na horyzoncie.

6. Prawda jako mit

Mity zdaniem Leszka Kołakowskiego to opowieści, które wyprzedzają rzeczywistość i czas empiryczny i nadają im spójny sens. Są to „konstrukcje, obecne (w utajeniu lub *explicite*) w naszym życiu intelektualnym i afektywnym, te mianowicie, które pozwalają nam warunkowe i zmienne składniki doświadczenia wiązać

⁷⁷ *Ibidem*, s. 656.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*, s. 381.

⁸⁰ H.-G. Gadamer, *Historyczność i prawda*, tłum. A. Przyłębski, [w:] A. Przyłębski, *Gadamer*, Warszawa 2006, s. 186.

teleologicznie przez odwołanie się do rzeczywistości bezwarunkowych⁸¹. Są to wszelkie przekonania o sensie życia ludzkiego, o istnieniu wartości, prawdziwej naturze świata, możliwościach ludzkiego rozumu itd. Mit rodzi się z potrzeby odpowiedzi na pytania ostateczne, metafizyczne, empirycznie nierozstrzygalne. Jest to potrzeba rozumnego ogarnięcia rzeczywistości empirycznej, dostrzeżenia ładu w świecie, wreszcie potrzeba wiary w trwałość ludzkich wartości. Wszystko to jest przejawem pragnienia unieruchomienia czasu fizycznego i dostrzeżenia w zmiennym doświadczeniu czynnika trwałego i niezmiennego, na którym można by oprzeć sens naszego działania.

Prawda jako wartość nieinstrumentalna, różna od prawdomówności i technologicznej stosowalności jest częścią mitologii Rozumu. Mit Rozumu to przekonanie, że rozum nie jest tylko organem ciała. Ta wiara w rozum „jest potrzebna dla samokonstytucji człowieczeństwa, dla samoidentyfikacji, dla radykalnej samowiedzy bycia czymś innym niż plazma o wrażliwości bardziej zróżnicowanej. Mit Rozumu ma przeciwdziałać rozpaczliwej zgodzie człowieka na własną przypadkowość”⁸². Mit Rozumu nie ma racji, ale ma prawo, ponieważ równie arbitralna jest opcja przeciwna. Sceptycyzm i naturalizm nie są wiedzą czy nauką, lecz aktem wiary wymierzonym przeciw wierze w rozum⁸³. Mit Rozumu nie jest ani prawdziwy ani fałszywy, ponieważ tylko dzięki niemu coś może być prawdziwe i fałszywe. Mit Rozumu pozwala nam wierzyć, że nasze prawa logiki nie są tylko regularnościami naszej pracy umysłowej i komunikacyjnej, lecz mają obiektywne znaczenie. Dzięki temu mitowi Platon i Husserl powiadają, że logika to realna obligacja, którą myśl zastaje i której winna jest posłuch.

„Struktura duchowa, wewnątrz której pojawia się to ‘pragnienie prawdy’, niezależne od zastosowań i możliwego pożytku w materialnej lub społecznej technologii, jest homologiczna do struktury duchowej mitu”⁸⁴. Potrzeba prawdy to potrzeba odniesienia świata empirycznego do bytu bezwarunkowego. Tymczasem jest to zadanie beznadziejne. „Jeśli wiedza naukowa zdejmuje coraz to nowe opakowania z bytu empirycznego, to i tak nie ma widoków, byśmy w końcu, zdarłszy ostatnie opakowanie, ujrzeli odwinętą z niego ‘rzecz samą’”⁸⁵.

Kołąkowski wiąże pojęcie prawdy z poszukiwaniem pewności i uważa że bez pewności nie ma sensu prawda. „Jeśli raz zrezygnujemy z idei apodyktycznie pewnej [...] prawdy, nie potrzebujemy, a nawet nie jesteśmy w stanie zbudować w ogóle żadnego pojęcia prawdy”⁸⁶. Ponieważ zaś posiadanie pewności to pozycja bogów, prawda nie jest człowiekowi dostępna. Nie ma pewności jako absolutu epistemologicznego bez absolutu ontologicznego⁸⁷. Jeśli Boga nie ma, nie ma również sensu pojęcie prawdy. „Predykat ‘prawdziwy’ pozbawiony jest znaczenia, jeśli nie odnosiśmy go do owej wszechogarniającej prawdy, która nie jest niczym innym, jak umy-

⁸¹ L. Kołąkowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003, s. 8.

⁸² *Ibidem*, s. 49.

⁸³ *Ibidem*, s. 50.

⁸⁴ L. Kołąkowski, *Prawda i prawdomówność jako wartości kultury*, [w:] *idem, Kultura i fetysze*, Warszawa 2000, s. 192.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 192–193.

⁸⁶ L. Kołąkowski, *Husserl i poszukiwanie pewności*, Warszawa 1991, s. 16.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 71–72.

słēm absolutnym”⁸⁸. Według Kołakowskiego pojęcie prawdy podobnie jak pojęcie Boga, wykracza poza doświadczenie i należy do porządku mitu.

Prawda ma w sobie coś boskiego, zakłada obiektywność, racjonalność świata, a nawet byt absolutny. Przekracza doświadczenie. Klasyczne pojęcie prawdy powstało w opozycji do relatywizmu sofistów, z wiary w racjonalność świata. Kiedy nie ma tej wiary, nie ma sensu klasyczne pojęcie prawdy. Ale nie ma sensu też inne pojęcie prawdy, bo wtedy upada idea racjonalności człowieka, sens racjonalnej dyskusji. Klasyczne pojęcie prawdy to ucieczka przed absurdem wszelkiego rodzaju (zarówno na płaszczyźnie teoretycznych dociekań jak i codziennych działań). Zgoda na absurd też byłaby mitem.

Nie można powiedzieć, że pojęcie prawdy jest fałszywą konstrukcją czy użyteczną fikcją, ponieważ pojęcie fałszu i fikcji już zakłada mit prawdy i tylko na jego gruncie ma sens. Kołakowski wbrew Nietzschemu czy Rorty’emu nie zachęca do odrzucenia mitu prawdy, ponieważ mit można zastąpić tylko innym mitem, a mit prawdy jest fundamentalny dla kultury.

Podsumowanie. Spór pomiędzy radykalnym obiektywizmem i subiektywizmem w teorii prawdy jest jednym z nierozstrzygalnych problemów filozoficznych. Obiektywizm dobrze wyznacza cel naszych poznawczych dążeń, a subiektywizm dobrze opisuje naszą praktykę uznawania zdań za prawdziwe. Rozwiązania tego sporu nie uzyskali także filozofowie współcześni. Dummett przedstawił poważne wyzwanie dla realizmu aletycznego, wskazał na jego logiczne i ontologiczne założenia. Zarzuty można jednak odsunąć, uznając jedynie ułomność naszego języka, nie porzucając idei prawdy radykalnie obiektywnej. Rorty należy do niewielu współczesnych filozofów, którzy są gotowi całkowicie odrzucić ideę obiektywności. Większość próbuje zaakceptować tę ideę w ograniczonej postaci: jako potrzebny mit (Kołakowski), jako horyzont naszego poznania (Gadamer), jako wspólną ideę, która rozmaicie się realizuje (Wright) czy choćby jako sposób użycia wyrażony w schemacie *T* (Quine i Horwich).

⁸⁸ L. Kołakowski *Jeśli Boga nie ma...*, Kraków 1988, s. 93.

Korekta