

Maciej Chlewicki

O tak zwanych nieklasycznych koncepcjach prawdy według Ajdukiewicza

Słowa kluczowe: *K. Ajdukiewicz, teoria prawdy, nieklasyczne koncepcje prawdy, szkoła lwowsko-warszawska, epistemologia*

W tytule niniejszego tekstu najważniejsze jest określenie „tak zwane”. Punktem wyjścia chciałbym bowiem uczynić niewielką uwagę, jaką w *Zagadnieniach i kierunkach filozofii* robi Ajdukiewicz, stwierdzając, że nieklasyczne koncepcje prawdy fałszują to pojęcie¹. Ten zarzut pod adresem nieklasycznych koncepcji prawdy nie jest oczywiście jedynym, jaki zresztą można spotkać nie tylko u samego Ajdukiewicza. Według mnie stanowi on jednak zarzut najważniejszy, fundamentalny, zarzut „metakrytyczny” czy swoisty „metazarzut”, ponieważ może prowadzić do konstatacji – i według mnie prowadzi – iż te tzw. nieklasyczne koncepcje prawdy po prostu nie są koncepcjami prawdy. Ta właśnie rzecz interesuje mnie najbardziej i ją chciałbym uczynić przedmiotem analizy.

Z tak postawionym zagadnieniem łączy się bezpośrednio inna kwestia, mianowicie, jeśli te tzw. nieklasyczne koncepcje prawdy faktycznie nie są koncepcjami prawdy – to w takim razie czym są i jaka jest ich rzeczywista wartość oraz znaczenie z punktu widzenia teorii wiedzy? A dalej – na czym mimo wszystko opiera się ich swoista atrakcyjność i popularność? I na te pytania także da się znaleźć jakąś odpowiedź u Ajdukiewicza.

Wreszcie, poniekąd na koniec, można by przy tej okazji uczynić przedmiotem namysłu zagadnienie ogólniejszej natury. Mianowicie, jeśli pomimo tej krytyki funkcjonuje powszechnie zwyczaj mówienia bez większych zastrzeżeń

¹ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1949, s. 31.

o nieklasycznych koncepcjach prawdy jako o koncepcjach prawdy właśnie, to należałoby zapytać, czy może faktycznie nie istnieją jakieś podstawy, by zachować ten zwyczaj i prawo mówienia w tym przypadku wciąż o koncepcjach prawdy; wszakże innych niż klasyczna, ale jednak koncepcjach prawdy. Jak się okaże, rodzi to konieczność odpowiedzi na pytanie, do czego w ostatecznej instancji odwołuje się filozofia przy rozstrzygnięciu o słuszności takiej a nie innej definicji prawdy.

Podział na klasyczną i nieklasyczne definicje prawdy należy do jednych z najbardziej znanych i utrwalonych, przynajmniej w polskiej epistemologii, poglądów na istotę tego zagadnienia. Jak wiadomo, dokonało się to przede wszystkim przy znaczącym udziale samego Ajdukiewicza, który w *Zagadnieniach i kierunkach filozofii* odwołuje się do tego typu klasyfikacji i wśród nieklasycznych definicji prawdy wyróżnia cztery: koherencyjną (koherencjonistyczną), powszechnej zgody, oczywistości i pragmatyczną². Ściśle rzecz biorąc, z wyjątkiem tego pierwszego przypadku (teorii koherencyjnej) Ajdukiewicz nie posługuje się tu takim sposobem określania tych teorii, nie nazywa więc ich i nie mówi wprost o „teorii oczywistości”, „teorii pragmatycznej” itd. Woli raczej mówić nie o samych teoriach jako takich, ale o różnego typu kryteriach, bądź o zwolennikach stosowania tych kryteriów, co zgodne jest z jego poglądem, iż we wszystkich tzw. nieklasycznych koncepcjach prawdy chodzi właśnie o pojmowanie prawdy jako zgodności z określonymi kryteriami. Rzecz jasna, różne kryteria odpowiadać będą różnego typu teoriom prawdy – jeśli zechcemy je w ogóle nazywać teoriami. Powyższa uwaga nie ma może znaczenia strategicznego, ale w istotny sposób wskazuje jednak na charakterystyczny dla Ajdukiewicza sposób podejścia do tych kwestii, pełen ostrożności i dystansu, co – jak się może okazać – nie pozostaje bez znaczenia. Tak czy inaczej, mówiąc o nieklasycznych definicjach prawdy będę miał na myśli właśnie te cztery koncepcje; zarazem wyjaśniam, iż będę używał zamiennie, jako w zasadzie tożsamy, określeń „teorie”, „definicje” czy „koncepcje” prawdy.

Biorąc rzecz całościowo, można rozróżnić dwa typy zarzutów pod adresem nieklasycznych koncepcji prawdy, jakie znajdujemy u Ajdukiewicza. Umownie proponowałbym pierwszy typ nazwać „immanentnym”, drugi – „transcendentnym”. W pierwszym przypadku chodzi o to, że każda z koncepcji nieklasycznych może być traktowana odrębnie jako podlegająca swoistym zarzutom,

² Analogicznie do wymienionych określeń nieklasycznych koncepcji prawdy w literaturze występują niekiedy także inne nazwy. I tak w odniesieniu do teorii powszechnej zgody używa się określenia „konsensualna teoria prawdy”, teorię oczywistości nazywa się „ewidencyjną”, a pragmatyczną teorię prawdy traktuje się często jako „użyteczną”. Ta terminologia wydaje się zrozumiała, choć w tym ostatnim przypadku może budzić pewne wątpliwości, gdyż nie jest oczywiste, dlaczego pragmatyzm należałoby utożsamiać w prosty sposób z utylizaryzmem. Zob. J. Woleński, *Epistemologia*, Warszawa 2005, s. 159.

charakterystycznym dla każdej z osobna. Tu posądzenie o nietrafność czy po prostu o „falszowanie” pojęcia prawdy nie pada. Są one traktowane, na razie bez większych podejrzeń, jako koncepcje prawdy, które po prostu – zresztą tak, jak i koncepcja klasyczna – mają swoje słabe strony. Przykładowo, w odniesieniu do koncepcji ewidencyjnej (oczywistości): co dla jednego wydaje się czymś oczywistym, niekoniecznie musi być takim dla kogoś innego; w odniesieniu do koncepcji powszechnej zgody: w zależności od grona osób wydających opinię w jakiejś sprawie, coś może uchodzić za prawdę bądź nie. Dowolność, z jaką spotykamy się w tych przypadkach, stanowi niewątpliwie poważny problem. Nie bierze się on jednak z tego, że z góry zakłada się, iż prawda może być tylko jedna, a tym bardziej, że ta „jedyność” jest pochodną przyjęcia założenia o słuszności klasycznej koncepcji prawdy. Dlatego niesłuszne wydają mi się zarzuty, że krytyka pod adresem nieklasycznych definicji prawdy zawsze zakłada milecząco, że prawda polega na zgodności myśli z rzeczywistością³. Traktowanie na przykład jakiegoś twierdzenia za prawdziwe tylko na tej podstawie, że wydaje się ono komuś czymś oczywistym, narażone jest między innymi na zarzut dogmatyzmu, fundamentalizmu czy irracjonalizmu, które to jako argumenty bardzo poważne z epistemologicznego punktu widzenia nie mają nic wspólnego z tym, o co chodzi przy traktowaniu prawdziwości jako zgodności myśli z rzeczywistością. Potwierdza to między innymi fakt, iż z przyjmowaniem czegoś za prawdziwe w oparciu o kryterium oczywistości mamy przede wszystkim do czynienia przy okazji twierdzeń *a priori*, stosunkowo nieczułych na kwestię relacji do rzeczywistości. Z analogiczną sytuacją mamy częściowo do czynienia w przypadku koncepcji prawdy jako powszechnej zgody, z tym, że tu podmiotem nie jest już podmiot indywidualny, lecz zbiorowy. Dodatkowo, relatywizm, jaki pojawia się przy okazji tej koncepcji, wprowadza poważne komplikacje ze społecznego punktu widzenia – czego ze względu na społeczny charakter wiedzy, bardzo ważny w opinii Ajdukiewicza, nie wolno ignorować – i także wcale nie musi zakładać ideału prawdy opartej na koncepcji zgodności z rzeczywistością. W tym przypadku po prostu szkodliwa jest sama zbyt daleko posunięta relatywizacja, a nie to, że jest ona sprzeczna z ideą jednej prawdy opartej na zgodności z rzeczywistością. Miarą tej krytyki jest zbyt wysoki stopień możliwej dowolności, a nie sam fakt niezgodności z ideą prawdy absolutnej; różnica nie jest może wielka, ale jednak istnieje.

W omawianych przykładach wykroczyłem nieco poza argumenty, jakie można znaleźć u Ajdukiewicza, ale tylko po to, by lepiej uwypuklić kwestię tego, w jakim stopniu krytyka nieklasycznych definicji prawdy zakłada wcześniejsze przyjęcie idei koncepcji klasycznej. Z pewnością taka zależność

³ Zob. J. Woleński, *Epistemologia*, dz. cyt., s. 100.

niekiedy istnieje, szczególnie w kontekście polemiki z teorią koherencyjną⁴, ale na pewno nie we wszystkich przypadkach, co zaznaczyłem wskazując na istnienie tego rodzaju zarzutów, które określiłem jako „immanentne”. Natomiast drugi zarzut, określony przeze mnie jako „transcendentny”, jest tylko jeden i ogólny, dotyczy wszystkich nieklasycznych definicji. Sprowadza się on do tezy, iż – jak mówi Ajdukiewicz – koncepcje nieklasyczne fałszują pojęcie prawdy. O ile pod pojęciem właściwego pojmowania prawdziwości rozumiemy to, co zawiera definicja klasyczna, a tak faktycznie pojmuje to Ajdukiewicz, to w tym przypadku rzeczywiście mamy do czynienia z krytyką zakładającą ideał prawdy klasycznej, opartej na idei zgodności z rzeczywistością. Czy taka płaszczyzna krytyki jest właściwa – a wbrew niektórym zarzutom sądzę, że jest – do tego wrócę pod koniec artykułu. Muszę też wyraźnie podkreślić, że przyjęta przeze mnie i zasugerowana już kilka razy opinia, iż tzw. nieklasyczne koncepcje prawdy nie są w ogóle koncepcjami prawdy, nie jest tezą samego Ajdukiewicza, przynajmniej nie wprost. Autor *Zagadnień* mówi jedynie o fałszowaniu pojęcia prawdy przez definicje nieklasyczne, ale w mojej opinii jest to wystarczającą podstawą, by twierdzić, że koncepcje klasyczne nie są koncepcjami prawdy. Lepiej tę rzecz będzie można przedstawić, wskazując, czym w istocie są teorie nieklasyczne (skoro nie są koncepcjami prawdy) i w ten sposób metodą „nie wprost” zbliżyć się do uchwycenia sedna sprawy.

Cechą charakterystyczną stanowiska Ajdukiewicza jest szczególnie sposób prezentacji koncepcji nieklasycznych, polegający na tym, iż unika się w nim posługiwania pojęciem prawdziwości lub podkreśla dystans do takiej ich kwalifikacji, używając określenia „tak zwane”. Uważam to za ważny argument w tej dyskusji. Choć Ajdukiewicz omawiając to zagadnienie nie rezygnuje całkowicie z pojęcia prawdy w odniesieniu do teorii nieklasycznych i nie twierdzi wprost, że nie są one koncepcjami prawdy, a także zanim w końcu wysunie pod ich adresem zarzut fałszowania pojęcia prawdy, to konsekwentnie mówi o nich w taki sposób, by pojęcie prawdy, zwłaszcza w kluczowych momentach, pojawiało się jak najrzadziej lub wcale. Sądzę, że nie jest to przypadkowe i wyraża ogólny stosunek do tej kwestii. Przytoczmy kilka przykładów. Charakteryzując teorię koherencyjną Ajdukiewicz pisze: „Zwolennicy tej teorii uważają bowiem, że kryterium decydującym ostatecznie i nieodwołalnie o tym, czy jakieś twierdzenie uznać, czy odrzucić, jest zgodność tego twier-

⁴ W *Zagadnieniach* Ajdukiewicz poświęca więcej uwagi krytyce właśnie tej koncepcji prawdy i faktycznie, przy pewnej interpretacji, można uznać, iż pewien rodzaj argumentacji przeciwko teorii koherencyjnej może być wynikiem milczącego założenia o słuszności teorii klasycznej. Taka interpretacja sama nie jest jednak odporna na krytykę i rzecz wymagałaby dalszych i odrębnych analiz. Zob. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia...*, dz. cyt., s. 23–27.

dzenia z innymi twierdzeniami przyjętymi⁵. Na temat teorii konsensusu pisze: „W poszukiwaniu kryterium, które by ostatecznie i nieodwołalnie decydowało o przyjęciu jakiegoś twierdzenia, znajdują je inni w tzw. powszechnej zgodzie⁶. O teorii ewidencyjnej w podobnym stylu: „Wedle innych ostatecznym kryterium decydującym nieodwołalnie o przyjęciu jakiegoś twierdzenia jest jego oczywistość (...)”⁷. Jak łatwo zauważyć, w sformułowaniach tych mamy do czynienia z konsekwentnym brakiem pojęcia prawdziwości.

Wspólnym i bezpośrednio zauważalnym elementem tych opisów jest wskazywanie na pojęcie kryterium jako rzecz kluczową. Warto się temu przyjrzeć bliżej, choć moim zdaniem jest tu jeszcze inny, ważniejszy element, do czego przejdę w dalszej części. Pojęcie kryterium według opinii Ajdukiewicza odgrywa rolę decydującą, gdyż jego zdaniem zwolennicy nieklasycznych koncepcji prawdy rozumieją prawdę jako zgodność myśli z ostatecznymi i nieodwołalnymi kryteriami. W literaturze epistemologicznej przyjęła się w związku z tym nazwa „kryterialnych teorii prawdy”. Jako że do nich właśnie nie należy koncepcja klasyczna, podział na teorię klasyczną i nieklasyczne odpowiada w przybliżeniu (choć chyba się z nim nie pokrywa) podziałowi na niekryterialną i kryterialne koncepcje prawdy. Często wysuwany zarzut pod adresem kryterialnych koncepcji prawdy (a więc nieklasycznych) jest to, iż mylą one dwie rzeczy: zagadnienie natury prawdy i zagadnienie jej kryterium. Powstają one właśnie z powodu pomieszania tych dwóch aspektów. Dlatego według niektórych warunkiem wręcz podstawowym („zerowym”) jest przestrzeganie zasady odróżniania tych dwóch aspektów⁸. W związku z tym samo takie zdefiniowanie prawdy, które łamie tę regułę, miałoby być obciążone błędem pierwotnym. A to jest właśnie przypadek tzw. kryterialnych (a więc nieklasycznych) teorii prawdy. Z drugiej strony istnieją jednak także zwolennicy teorii kryterialnych, którzy mają swoje racje⁹. Nie widzą oni nic złego w pojęciu kryterialnej koncepcji prawdy, jak się zdaje, chyba na tej tylko podstawie, iż samo pojęcie kryterialnej teorii prawdy nie zawiera sprzeczności, w związku z czym może być z powodzeniem stosowane. I trudno się w tej kwestii z nimi nie zgodzić.

Przy bardzo ogólnym podejściu stanowisko Ajdukiewicza w zasadzie dałoby się zinterpretować zgodnie z myślą przeciwników kryterialnych teorii prawdy. Wszakże daje się u niego także wyczuć napięcie pomiędzy zagadnieniem istoty prawdy i zagadnieniem kryterium prawdy. Ale nie to stanowi jego główny argument przeciwko teoriom nieklasycznym (który zresztą nie

⁵ Tamże, s. 23–24.

⁶ Tamże, s. 27.

⁷ Tamże, s. 28.

⁸ M. Hempoliński, *Filozofia współczesna*, Warszawa 1989, s. 534.

⁹ Zob. J. Woleński, *Epistemologia*, dz. cyt., s. 164–165.

pada w takiej postaci, jakiej chcieliby krytycy teorii kryterialnych), nie tędy biegnie główna granica podziału. Ajdukiewicz nie mówi wprost, że nieklasyczne teorie prawdy są błędne z powodu nieodróżniania istoty i kryterium prawdziwości. Sądzę, że jego krytyka opiera się na innym argumente. W przytoczonych wcześniej definicjach teorii nieklasycznych, jakie formułuje Ajdukiewicz, nie tylko pojęcie kryterium było istotne. Chodzi o to, że – dokładnie rzecz biorąc – Ajdukiewicz, charakteryzując koncepcje nieklasyczne, mówi nie o kryterium prawdy, ale o kryterium uznawania, kryterium przyjmowania bądź odrzucania twierdzeń w tych koncepcjach. Błąd zwolenników tych teorii polega więc na tym, że – jak będzie można twierdzić zgodnie z duchem Ajdukiewiczowskiej krytyki – utożsamiają oni (lub po prostu myślą) kryterium uznawania twierdzeń z kryterium prawdziwości. Dlatego, aby oddać istotę koncepcji nieklasycznych, opisując je Ajdukiewicz konsekwentnie mówi nie o kryteriach „uznawania twierdzeń za prawdziwe”, ale po prostu o kryteriach „uznawania twierdzeń”, bez konieczności dodawania określenia „za prawdziwe”. Lub krócej: mówi o uznawaniu twierdzeń, a nie o uznawaniu twierdzeń za prawdziwe.

W takiej postawie da się niewątpliwie zauważyć analogie czy echa konwencjonalizmu Ajdukiewicza. W koncepcji tej starał się on bowiem konsekwentnie redukcować pojęcie prawdziwości na rzecz dwóch innych kategorii: tez języka i reguł uznawania. A reguły uznawania nie są tożsame z kryterium prawdziwości. Dlatego na tym wczesnym etapie twórczości Ajdukiewicza w istocie dość niechętnie podejmował temat prawdziwości i jeśli już to robił, to z pełną świadomością odmienności swojego rozwiązania. Objawiało się to między innymi tym, iż w swej dyrektywnej teorii znaczenia traktował prawdziwość jako coś, co daje się przyjąć tylko w cudzysłowie, zawsze zrelatywizowane do języka, czyli jako „prawdę w języku”. Ta metodologiczna świadomość, jasność i niesłychana precyzja w formułowaniu określonego stanowiska daje o sobie także znać przy późniejszym podejściu do zagadnienia nieklasycznych teorii prawdy. Z jednej strony teorie te mogą być również traktowane jako dające się zinterpretować w kategoriach reguł uznawania, a nie zasad prawdziwości; z drugiej – łatwo będzie można zdać sobie sprawę z zasadniczej różnicy pomiędzy stanowiskiem zwolennika konwencjonalizmu a stanowiskiem zwolennika którejś z nieklasycznych koncepcji prawdy. I tak zwolennik teorii koherencyjnej odwoływałby się do kryterium zgodności twierdzeń pomiędzy sobą jako do reguły uznawania twierdzeń w ramach jakiejś teorii; zwolennik ewidencjonalizmu odwoływałby się do oczywistości jako reguły uznawania twierdzeń; analogicznie zwolennicy teorii konsensusu i pragmatyzmu. Różnica w stosunku do postawy konwencjonalisty polegałaby jedynie (i aż) na tym, że wszyscy oni takie swoje postępowanie uznawaliby za metodę osiągania prawdziwości, a tego właśnie nigdy nie zrobiliby konwencjonalista (chyba że

prawdziwości w cudzysłowie, a i to niechętnie). Nie ma bowiem powodu, by reguły uznawania twierdzeń traktować jako kryterium prawdziwości, a teorie oparte na tej zasadzie nazywać teoriami prawdy. Stąd nazywanie teorii nieklasycznych teoriami prawdy wydaje się Ajdukiewiczowi nadużyciem.

Na podstawie *Zagadnień* można zrekonstruować jeszcze inną linię argumentacji, zbieżną z przedstawioną powyżej, przeciwko traktowaniu teorii nieklasycznych jako teorii prawdy. Zgodnie z ogólną koncepcją epistemologii Ajdukiewicza, dziedzina ta w jej klasycznym ujęciu rozkłada się na trzy główne obszary badania. Są nimi: zagadnienie istoty prawdy, zagadnienie źródeł poznania oraz zagadnienie granic poznania. Według tego ujęcia przez zagadnienie źródeł poznania należy rozumieć pytanie o to, „na czym w ostatecznej instancji poznanie winno się opierać i wedle jakich metod winno być osiągnięte, aby było pełnowartościowym, a więc należyte uzasadnionym poznanie rzeczywistości”¹⁰. Chodzi więc w zagadnieniu źródeł poznania o kwestię należytego uzasadnienia. I jeszcze wiele razy w swej książce Ajdukiewicz wspomni, iż przez wiedzę należy rozumieć to, co spełnia dwa warunki: prawdziwości i należytego uzasadnienia. Najważniejsze jest jednak to, że prawdziwość i uzasadnienie to dwa różne aspekty jednego zjawiska, które nazywamy wiedzą. Tym dwóm różnym aspektom odpowiadają dwa różne obszary teorii poznania: jeden zajmuje się zagadnieniem istoty prawdy, drugi – zagadnieniem uzasadniania (źródeł poznania).

Jak to się ma do pytania o ocenę nieklasycznych koncepcji prawdy? Otóż tzw. nieklasyczne teorie prawdy nie są teoriami prawdy, ale różnymi koncepcjami dotyczącymi sposobów uzasadniania wiedzy, uważania czegoś za poznanie. Należą więc niejako do innej dziedziny epistemologii niż prawda – do teorii źródeł poznania. Kluczową sprawą dla nich – jak udowadnia Ajdukiewicz – jest kwestia odpowiednich kryteriów, a kryteria przez nie stosowane nie są niczym innym jak sposobami uzasadniania, przyjmowania, uznawania, włączania czegoś do korpusu wiedzy. Potwierdza to między innymi także opinia Michała Hempolińskiego, który pisze wprost, że zagadnienie kryterium prawdy sprowadza się do opisu procedur uzasadniania twierdzeń, potwierdzania ich lub obalania¹¹. Odpowiada to praktyce wielu różnych dziedzin nauki i życia codziennego, wypracowaną w tradycji europejskiej. Nie są zresztą jedynymi. Stanowią element szerszej struktury w ramach pewnej praktyki, np. praktyki poznania naukowego. Pojęcie prawdziwości nie jest z nimi tożsame, ale występuje obok nich, tak jak jeszcze innymi warunkami wiedzy (obok prawdziwości i należytego uzasadnienia) są takie własności, jak: racjonalność, dowodliwość, obiektywność, pewność, spójność, zdolność wyjaśniania

¹⁰ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia...*, dz. cyt., s. 16–17.

¹¹ M. Hempoliński, *Filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 525.

faktów i inne. Być może jest tak, że dopiero wszystkie te wymienione cechy jako całość, a nie na przykład sama prawdziwość, stanowią pewną wartość decydującą o sensie tego, co nazywamy wiedzą. Może nawet, choć brzmi to paradoksalnie, dałoby się wyłączyć z tego zespołu warunków prawdziwość jako niezbędny wymóg, a i tak gotowi byłibyśmy z jakichś względów zaakceptować to, co zostanie, jako wiedzę, nawet pomimo tego, wydawałoby się, zasadniczego braku (braku prawdziwości). Praktyka taka jest w istocie znana i stosowana w Europie od dawna i z wielkim powodzeniem, czego przykładów dostarcza szczególnie historia nauki i filozofii. Wielokrotnie okazywało się przecież, że akceptowano w ich ramach jako „wiedzę” przede wszystkim to, co spełniało warunek posiadania odpowiedniego uzasadnienia, niekoniecznie bezwzględnej prawdziwości, sama zaś prawdziwość, pomimo ogólnych deklaracji na temat jej najwyższej wartości, w praktyce schodziła niejednokrotnie na bardzo daleki plan. Epistemologiczna teoria uzasadniania, która właśnie warunek należytego uzasadnienia, a niekoniecznie warunek prawdziwości, czyni istotą uznawania czegoś za rzetelną wiedzę i z którą w ścisły sposób powiązane są nieklasyczne koncepcje prawdy, bardzo mocno wpisuje się w tę tendencję. Dlatego Ajdukiewicz uznaje wartość nieklasycznych teorii prawdy i docenia ich rolę z punktu widzenia teorii wiedzy, ale nie jako teorii prawdy. Doskonale zdaje sobie sprawę, że odgrywają one bardzo ważną rolę w istniejącej praktyce poznania naukowego. Ale pomimo wszelkich pozytywnych stron, teorie te zawsze narażone są na zarzut podstawowy: niesłusznie chcą uchodzić za koncepcje prawdziwości.

Przedstawiona powyżej argumentacja przeciwko traktowaniu koncepcji nieklasycznych jako teorii prawdy nie jest prostą rekonstrukcją, a tym bardziej tylko streszczeniem tego, co można znaleźć u Ajdukiewicza. Stanowi raczej interpretację – jak sądzę uzasadnioną – zmierzającą do wykrycia ukrytych przesłanek i powodów jego stanowiska i w tym sensie musi wykraczać poza wprost wyrażone przez niego poglądy. Jeśli zaś chodzi o te ostatnie, to autor *Zagadnień* podaje zasadniczo jeden tylko, bardzo ogólny argument przeciwko teoriom nieklasycznym, mówiąc, iż nie są one w istocie teoriami prawdy, gdyż tej znacznie lepiej odpowiada teoria klasyczna, oparta na pojęciu zgodności myśli z rzeczywistością. Trzeba bowiem pamiętać, że w swoim opracowaniu Ajdukiewicz nie tylko dokonuje prezentacji oraz krytyki nieklasycznych koncepcji prawdy, lecz interesuje go szerszy kontekst tego zagadnienia, mianowicie obrona definicji klasycznej. To o tej ostatniej mówi w końcu, że oddaje ona właściwy sens pojęcia prawdy. Przedstawione na początku rozdziału o prawdzie w *Zagadnieniach* argumenty krytyczne pod adresem definicji klasycznej ani nie są poglądami samego Ajdukiewicza, ani też nie są, w jego mniemaniu, nie do przewyciężenia; streszczają jedynie często wysuwane zarzuty, które – jak się okaże – można odeprzeć przy właściwym zdefiniowaniu

kluczowego dla klasycznej definicji prawdy pojęcia zgodności. (Ten skądinąd bardzo interesujący i ważny wątek poglądów autora *Zagadnień* zasługiwałby z pewnością na odrębne i poważniejsze potraktowanie, ale nie on jest tu głównym tematem.)

Taka postawa Ajdukiewicza w ocenie wartości wszystkich dyskutowanych tu teorii prawdy rodzi oczywiście pytanie o jej uzasadnienie. Jak wspomniałem na początku, chodzi w ostateczności o to, do jakiej instancji powinna odwołać się filozofia przy rozstrzyganiu o słuszności takiej a nie innej teorii prawdy. Mogłoby tu chodzić np. o rzecz następującą: w jakim stopniu filozofia w punkcie wyjścia powinna trzymać się jakiejś znanej już skądinąd i powszechnie uznawanej idei prawdy (jeśli taka istnieje), a na ile dysponuje ona swobodą dowolnego, w istocie całkowicie arbitralnego definiowania tego pojęcia. Idąc za intuicją Ajdukiewicza, przykładem tej pierwszej postawy byłaby koncepcja klasyczna, przykładem drugiej – wszystkie nieklasyczne. Inaczej mówiąc, chodzi tu o kwestię tego, na ile celem filozofii jest formułowanie definicji wyjaśniającej (uściślającej itp.) to, co już skądinąd jakoś wiadome, a na ile – tworzenie definicji projektującej.

Choć u Ajdukiewicza wyraźnej odpowiedzi na tak postawione pytanie nie znajdziemy, to rzecz nie wygląda tak beznadziejnie, jak mogłoby się wydawać. Jego sympatie nie tylko leżą wyraźnie po stronie teorii klasycznej, ale też są przejawem przekonania, iż istnieje coś takiego jak powszechna intuicja na temat natury prawdy; intuicja, którą wyraża właśnie koncepcja klasyczna i z którą niezgodne są koncepcje nieklasyczne. I to właśnie owa intuicja powinna być punktem wyjścia filozofii. Nie jest to zresztą przypadek tylko Ajdukiewicza, bo znacznie przewyższa go swoją popularnością jedna z najśłynniejszych dwudziestowiecznych teorii prawdy, autorstwa innego przedstawiciela szkoły lwowsko-warszawskiej, koncepcja Tarskiego. Jak wiadomo, Tarski rozumiał swoją semantyczną teorię prawdy jako ściśle związaną czy pochodną wobec teorii klasycznej, korespondencyjnej, Arystotelesowskiej. W dodatku takie preferencje świadczyły wyraźnie o podzielanym przez niego przeświadczeniu, iż to właśnie ta koncepcja odpowiada powszechnej intuicji na temat tego, czym jest prawdziwość¹². I kto wie, czy to nie właśnie z tego

¹² Pisze Tarski między innymi: „Nie będę tu bliżej analizował potocznego znaczenia terminu «prawdziwy»: intuicyjną znajomość pojęcia prawdy czytelnik w silniejszym lub słabszym stopniu niewątpliwie posiada, a głębsze uwagi na ten temat znajdzie w wielu dziełach z zakresu teorii poznania. Zaznaczę jednakże, że w całej tej pracy chodzi mi wyłącznie o uchwycenie tych intuicji, które tkwią w tzw. «klasycznym» rozumieniu prawdziwości, tj. w tego rodzaju rozumieniu, według którego «prawdziwe – to tyle co zgodne z rzeczywistością» (w przeciwstawieniu np. do rozumienia «utilitarystycznego», zgodnie z którym «prawdziwe – to pod pewnym względem pożyteczne»)”, A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, w: tenże, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. 1: *Prawda*, Warszawa 1995, s. 14–15.

powodu, który dla niektórych jawił się jako próba rehabilitacji „starej”, klasycznej teorii prawdy, koncepcja ta spotkała się z tak szerokim zainteresowaniem. O wciąż obowiązującej ważności klasycznej teorii prawdy świadczy także między innymi fakt, że jest ona, jak się zdaje, zakładana jako rozumiała sama przez się w najpopularniejszym dziś nurcie epistemologii, jaką jest anglosaska teoria przekonania, nazywana niekiedy nawet „klasyczną teorią wiedzy”. W teorii tej jednym z niezbędnych warunków uznawania czegoś za wiedzę jest to, iż treść żywionego przekonania ma być prawdziwa. A jak pokazują prezentowane w tej teorii przykłady, chodzi w niej o „zwykłą”, klasycznie rozumianą prawdziwość jako zgodność z rzeczywistością. I w ogóle trzeba podkreślić, iż w zasadzie do XX wieku, z bardzo nielicznymi wyjątkami, w filozofii funkcjonowało w istocie tylko jedno rozumienie prawdziwości, właśnie „klasyczne”, a problem innych, czyli nieklasycznych koncepcji prawdy, jest kwestią stosunkowo młodą.

Pod adresem takiego sposobu argumentacji można by sformułować następujący zarzut: zwolennicy klasycznej teorii prawdy, przekonując, iż to właśnie ona jest tą właściwą (prawdziwą?) i wskazując na jej powszechność oraz popularność, odwołują się w swej argumentacji do zasady zgody powszechnej, a więc sami stosują metodę czy kryterium, które jest właściwe dla jednej z nieklasycznych teorii prawdy. Sprzeczność polegałaby na tym, że klasyczna teoria prawdy, uzasadniając samą siebie jako jedynie słuszną, sama musiałaby odwołać się do innej – nieklasycznej. W dodatku taka jej obrona byłaby bezwartościowa z innego względu, mianowicie z powodu ewidentnej fałszywości przekonania o istnieniu w tej kwestii powszechnej zgody, czego dowodem są właśnie istniejące teorie nieklasyczne. Te zarzuty nie wydają mi się nie do odparcia. Zwolennik teorii klasycznej mógłby przecież odwrócić rozumowanie swojego krytyka i stwierdzić: nie dlatego uznaję, że prawda polega na zgodności myśli z rzeczywistością, ponieważ wszyscy się co do tego zgadzają, ale odwrotnie – wszyscy się w tej kwestii zgadzają, ponieważ prawda polega na zgodności myśli z rzeczywistością. Słuszność klasycznego pojęcia prawdy nie ma podstawy w powszechnej zgodzie, ale odwrotnie – powszechna zgoda ma podstawę w słuszności klasycznego pojęcia prawdy. Bystry krytyk zapewne i w tym rozumowaniu znalazłby jakiś mankament i rzecz cała domagałaby się kontynuacji, zaś wynik nie jest łatwy do przewidzenia. Skierujmy może rozważania na nieco inny tor.

Jaki ma zatem być ostatecznie punkt wyjścia filozofii w kwestii sensu prawdziwości? Choć zabrzmiał to może nieco patetycznie, to jest właśnie ten moment – nazwijmy go „momentem metafizycznym” – w którym filozofia dociera do samych podstaw i musi dotknąć pytań o samą siebie, o naturę swej metody. Nad taką rzeczą zastanawiał się między innymi Kant i można jego rozwiązanie zastosować z powodzeniem do interesującej nas tu kwestii prawdy.

Kant zastanawiał się, czym się różni metoda filozofii od metody matematyki¹³. Ta ostatnia, przynajmniej jako nauka czysta, postępuje w sposób arbitralny, ustanawiając swój przedmiot ma mocy definicji, konstruuje go niezależnie od wszelkiego uprzedniego poznania. Jej punktem wyjścia nie jest analiza tego, co uprzednio dane i znane, ale akt definicyjnego ustanowienia. W przeciwieństwie do tego filozofia dochodzi do pewnych definicji dzięki analizie idei, na temat której mamy już jakąś wiedzę przedteoretyczną. Filozofia nie może więc postępować arbitralnie wobec badanego przedmiotu, ale jej celem jest wyjaśnienie i uściślenie tego, co już jakoś wiadome, i stworzenie adekwatnej definicji abstrakcyjnej. Przypomina to także słynną myśl św. Augustyna dotyczącą jego zmagania z pojęciem czasu. Gdy nas nikt nie pyta, wiemy, czym jest czas, jakoś rozumiemy to pojęcie, posługujemy się nim w praktyce itp., nie jest więc ono dla nas zupełnie niezrozumiałe. Dopiero gdy chcemy podać jego ścisłą definicję, okazuje się, że nie wiemy, czym jest czas. Myślę, że analogicznie można objaśnić problem prawdy. Gdy nas nikt nie pyta, wiemy, czym ona jest, rozumiemy to pojęcie, nie mamy problemów ze stosowaniem go w praktyce – i jest to pojęcie, jak sądzę, odpowiadające tzw. koncepcji klasycznej, nawet jeśli tak jej nie nazywamy. Dopiero gdy próbujemy podać jej ścisłą definicję, pojawiają się określone problemy (teoretyczne), co jest jakąś formą przyznawania, że w istocie nie wiemy, czym ona jest. Licznie wysuwane w XX wieku zarzuty pod adresem klasycznej definicji prawdy są właśnie owym „nie wiem”. Nie jest to jednak niewiedza ostateczna. Bo – po pierwsze – coś jednak wiemy, skoro zaczęliśmy pytać i dążyć do wyjaśnienia i uściślenia tego pojęcia; po drugie – bo być może da się odeprzeć najważniejsze zarzuty i stworzyć adekwatną abstrakcyjną definicję. Tak czy inaczej, proponowanie w miejsce tak rozumianej prawdy czegoś innego, czegoś zamiast prawdy, np. jakiejś koncepcji uzasadniania (której to postaciami są w istocie nieklasyczne definicje prawdy), nie jest właściwym sposobem rozwiązania tego problemu. Przynajmniej jeśli zgodzimy się z takim pojmowaniem filozofii, jakie w tym przypadku proponuje Kant. I w tym sensie tzw. nieklasyczne teorie prawdy bronią się słabo, a o to – moim zdaniem – chodziło także Ajdukiewiczowi.

¹³ Zob. I. Kant, *Rozprawa o wyraźności zasad naczelných teologii naturalnej i filozofii moralnej*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 1: *Pisma przedkrytyczne*, Toruń 2010, s. 715–716.

Streszczenie

Artykuł prezentuje Ajdukiewiczowską krytykę nieklasycznych koncepcji prawdy. Przez te koncepcje należy rozumieć koherencyjną, konsensualną, ewidencyjną oraz pragmatyczną teorię prawdy. Autor artykułu skupia się na analizie jednego tylko, ale jego zdaniem najważniejszego argumentu krytycznego pod adresem tych teorii, mianowicie polegającego na tym, że zgodnie z myślą Ajdukiewicza wspomnianych koncepcji nie należy w ogóle traktować jako teorii prawdy. Są one wprawdzie, według Ajdukiewicza, ważnymi elementami procesu budowania i osiągania przez nas tego, co nazywamy wiedzą, w tym wiedzą naukową – np. jako składniki teorii uzasadniania – ale traktowanie ich i nazywanie koncepcjami prawdy jest fałszowaniem tego pojęcia.