



Maciej Chlewicki

POZNANIE I PRAWDA

**WOKÓŁ KONCEPCJI
EPISTEMOLOGII
W SZKOLE
LWOWSKO-WARSZAWSKIEJ**



POZNANIE I PRAWDA

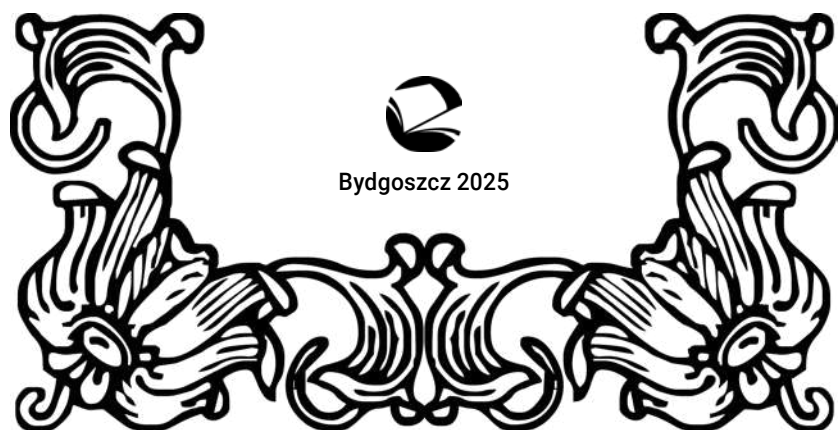
Pamięci mojego ojca



Maciej Chlewicki

POZNANIE I PRAWDA

WOKÓŁ KONCEPCJI
EPISTEMOLOGII
W SZKOLE
LWOWSKO-WARSZAWSKIEJ



Bydgoszcz 2025

Komitet Redakcyjny
Jarosław Burczyk (przewodniczący)
Grzegorz Domek, Ewa Filipiak, Marek Kurkiewicz
Jolanta Mędeńska-Guz, Krystian Obolewski
Katarzyna Sokołowska, Ireneusz Skowron (sekretarz)

Recenzje
Aleksandra Horecka
Marek Rembierz

Redakcja
Ewa Indykiewicz

Projekt okładki
ArtStudio | Katarzyna Klonowska

Opracowanie typograficzne
ArtStudio | Anna Mreła

© Copyright by Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego
Bydgoszcz 2025

Utwór nie może być powielany i rozpowszechniany w całości ani we fragmentach
bez pisemnej zgody posiadacza praw autorskich

ISBN 978-83-8018-745-0
ISBN 978-83-8018-746-7 (e-book)

Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego
(Członek Polskiej Izby Książki)
Redakcja: 85-074 Bydgoszcz, ul. K. Szymanowskiego 3
tel. 52 32 66 479, e-mail: wydaw@ukw.edu.pl
<http://www.wydawnictwo.ukw.edu.pl>
Rozpowszechnianie tel. 52 32 36 730, e-mail: piotr.krawczak@ukw.edu.pl
Druk: Drukarnia Cyfrowa UKW
tel. 52 32 36 702, e-mail: poligrafia@ukw.edu.pl

Poz. 2268. Ark. wyd. 11,5



SPIS TREŚCI



Wprowadzenie	7
ROZDZIAŁ I W poszukiwaniu właściwej koncepcji teorii poznania (Twardowski)	25
ROZDZIAŁ II Epistemologia w horyzoncie antypsychologizmu (Łukasiewicz)	61
ROZDZIAŁ III Klasyczna i nieklasyczne (Ajdukiewicz)	92
ROZDZIAŁ IV Prawdziwość w matematyce z punktu widzenia reizmu (Kotarbiński)	122
ROZDZIAŁ V Filozoficzne konteksty i dylematy semantycznej teorii prawdy (Tarski)	153
Zakończenie	175
Bibliografia	180



WPROWADZENIE



„Prawda to wartość *par excellence* Filozofów” – pisze w znanej książce Barry Allen¹. Biorąc pod uwagę to, jak ważną pozycję wśród pojęć i zagadnień filozoficznych zajmuje prawda, ile miejsca tej kwestii poświęcono szczególnie w filozofii współczesnej, nie możemy z takim stwierdzeniem się nie zgodzić. Byłoby jednak bardzo niedobrym rozumieniem tego stwierdzenia, gdyby sądzić, iż to właśnie filozofia jest tą dziedziną, która ma jakiś uprzywilejowany dostęp do Prawdy (zwłaszcza tej z dużej litery), czy jakoby to właśnie filozofowie (lub Filozofowie) byli jej jedynymi posiadaczami. Idea taka mogła być co najwyżej marzeniem starożytnych myślicieli; dziś tego typu myślenie nikogo już chyba w filozofii nie pociąga, może poza bardzo nielicznymi i w istocie mało współczesnymi wyjątkami.

W kwestii dostępu do tzw. prawdy czy mówiąc inaczej: dostępu do wiedzy o tym, „jak się rzeczy mają” czy „jak naprawdę jest”, filozof nie jest dziś wcale w lepszej sytuacji niż tzw. zwykły człowiek, a tym bardziej niż człowiek nauki. Filozof wie i bardzo dobrze zna się na tym, w czym się specjalizuje, a jest to niekiedy bardzo hermetyczna, często też stosunkowo wąska i oderwana od rzeczywistości dziedzina. O rzeczywistości samej wie na podstawie – by tak to nazwać – ogólnoludzkiego, tzn. właściwego gatunkowi ludzkiemu doświadczenia i „bycia w świecie” oraz tyle, ile wyniósł z procesu ogólnej edukacji, którą jak większość ludzi zakończył na pewnym, często dość niepogłębionym poziomie. Przypadki, kiedy „zawodowy” filozof jest zarazem czynnym człowiekiem nauki, badaczem i specjalistą w jakiejś dziedzinie naukowej, w której ma pewne osiągnięcia, należy uznać za bardzo wyjątkowe i w zasadzie za nieistotne w skali całego zjawiska. Pojawienie się wraz z nowożytnością fenomenu nauki na zawsze odmieniło

¹ B. Allen, *Prawda w filozofii*, przeł. M. S., Warszawa 1994, s. 9.

sytuację filozofii. Na temat rzeczywistości jako takiej – zwłaszcza gdy rozumieć ją będziemy jako sferę tożsamą w istocie z tzw. empirią – po prostu nauka wie więcej i lepiej niż wiedziała i wiedzieć może o tym kiedykolwiek filozofia. Chyba tylko jakiś filozoficzny przesąd czy upór zabrania filozofom przyznać to otwarcie i każe im niejako w odwecie poszukiwać coraz to nowych argumentów na temat rzekomej niepewności, względności i ograniczoności, krótko mówiąc, niewiarygodności poznania naukowego. Nie są to oczywiście sprawy banalne i nieważne, są wśród nich zagadnienia naprawdę istotne, które powinny być traktowane z całą powagą, ale warunkiem jest unikanie powierzchowności w filozoficznym myśleniu o nauce i woła zrozumienia dla istoty i natury poznania naukowego.

Wydaje się, że w tej sytuacji o wiele bezpieczniejszą dla filozofii i bardziej neutralną dla niej postawą byłoby niejako wycofanie się na pozycje epistemologiczne, czyli skoncentrowanie się nie na poznaniu rzeczywistości samej, lecz na refleksji na temat poznania, na temat wiedzy, w tym oczywiście także wiedzy naukowej. Jak wiadomo, w nowożytności w dużym stopniu tak się właśnie rzeczy miały i filozofia tego okresu była – jak się często sądzi – być może przede wszystkim epistemologią. Nawet jeśli w takiej opinii na temat filozofii nowożytnej jest sporo przesady, a może nawet stanowi ona jeden z naszych poważniejszych stereotypów, to zawiera się w niej z pewnością także jakaś część prawdy². Rozwój epistemologii w tym czasie był przecież niezwykle intensywny; o wiele bardziej niż kiedykolwiek przedtem.

Filozofia odstępująca poniekąd nauce obszar badania rzeczywistości zmienia zarazem swój punkt patrzenia na prawdę. Interesuje ją nie tyle pytanie o to, jaka jest owa prawda (prawda bytu, prawda rzeczywistości), ile odpowiedź na „pytanie Piłata”, pytanie przybierające postać rozważań na temat samej natury czy istoty prawdy, na temat możliwych różnych koncepcji prawdy, ewentualnie możliwości jej poznania itp. W ten sposób już nie prawda jako byt, jako to, co jest, ale prawda jako wartość, przede wszystkim wartość poznawcza, epistemologiczna, wysuwa się na czoło rozważań filozoficznych, rozważań w obsza-

² Nie można wprawdzie kwestionować istotnego znaczenia epistemologii w filozofii nowożytnej, ale postrzeganie filozofii tego okresu głównie pod tym kątem wypacza jej obraz, przynajmniej w tym sensie, że ignoruje niezwykle wręcz rozwój filozofii społecznej czy społeczno-politycznej tego czasu. Od Hobbesa, przez Locke’a, Rousseau, Hegla, Milla do Marksa – by wymienić tylko najważniejszych – myśl filozoficzna w tym obszarze wzniosła się nie tylko na niespotykany dotąd poziom merytoryczny, ale przede wszystkim osiągnęła w filozofii tego czasu pozycję może nawet ważniejszą od pozostałych jej dziedzin.

rze dziedziny, która współcześnie doczekała się nawet odrębnej nazwy – *alete-jologia*. Wraz z tym przesunięciem dokonuje się też ważna zmiana pojęciowa, choć – trzeba przyznać – nie zawsze dobrze wyartykułowana. Pojęcie prawdy, które, zdaniem wielu, odsyła w pierwszej kolejności do tego, co jest, lub inaczej do tego „jak się rzeczy mają”, zostaje zastąpione pojęciem innym, pokrewnym, ale jednak wskazującym na coś innego – pojęciem prawdziwości. O „prawdzie” (cudzyśłów w tym wypadku wydaje się uzasadniony) jako wartości poznawczej mówimy wtedy, gdy chcemy opisać bodaj podstawową z pożądanых własności, jakie powinna spełniać wiedza – prawdziwość. Prawdziwość jako własność wiedzy (zdań, sądów, twierdzeń itp.) to jednak coś innego niż sama prawda, która od początku filozofii odsyłała zawsze zarazem (a według niektórych przede wszystkim) ku czemuś ontologicznemu, metafizycznemu, a więc nie była traktowana wyłącznie w kategoriach epistemologicznych. To terminologiczne rozróżnienie pomiędzy „prawdą” a „prawdziwością” wskazuje więc na coś bardzo ważnego i ma znaczenie większe niż się na ogół sądzi. Nie można niestety powiedzieć, by rozróżnienie to było dziś konsekwentnie stosowane. Współczesny dyskurs epistemologiczny wciąż robi z niego niewielki użytek. Właściwie to jest chyba tak, że we współczesnej teorii poznania chodzi oczywiście o prawdziwość, ale dyskusja wciąż toczy się wokół pojęcia prawdy i za pomocą tego pojęcia, co wprowadza niekiedy spory zamęt i jest źródłem wielu stereotypowych przekonań wciąż pokutujących wśród epistemologów (jak np. ten, że prawda to jakaś zgodność, czyli relacja, jak mówi o tym koncepcja klasyczna³). Moc tradycji i przyjętego zwyczaju jest jednak wielka i dlatego, by nie wprowadzać poniekąd na siłę jakiegoś zupełnie nowego porządku, który mógłby się wydawać nieco sztuczny, nawet w niniejszej książce często będzie występowało pojęcie prawdy zamiast prawdziwości, przynajmniej w tych miejscach, gdzie konsekwencje takiej zamiany nie będą stanowiły źródła jakiegoś zafałszowania rozważanych kwestii. Taka jest też przyczyna umieszczenia słowa „prawda” w tytule tej książki, choć jest zarazem oczywiste, że słowo to jest

³ W tym miejscu można jedynie nadmienić, nie wchodząc w temat głębiej, że istnieje w epistemologii poważna kwestia związana z pytaniem, czy prawda (prawdziwość) jest relacją czy własnością (ewentualnie tzw. własnością relacyjną)? Tradycyjny sposób pojmowania prawdy wskazuje na relację, co jednak prowadzi do wielu znanych problemów. Pojmowanie prawdy, a właściwie prawdziwości, w kategoriach własności czy cechy zmienia perspektywę postrzegania tej kwestii, uwalniając nas od wielu tradycyjnych problemów, rodząc jednak problemy innego rodzaju. Kwestii tej nie można tu niestety rozwijać. (Zob. M. Chlewicki, *Prawda: własność czy relacja?* „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2024, t. 19, nr 3, s. 31-43).

tu tylko pewnym wygodnym skrótem wskazującym w istocie na problem inny i bardzo konkretny – na zagadnienie prawdziwości wiedzy.

W ogóle sprowadzenie zagadnienia prawdy do poziomu epistemologicznego – a nie na przykład metafizycznego, ontologicznego czy aksjologicznego, etycznego – a następnie uczynienie go zagadnieniem w tym obszarze centralnym, jak pokazuje cała tradycja filozoficzna, nie jest czymś oczywistym i zrozumiałym samym przez się. Dokonanie takiego zabiegu wymaga na pewno dobrego uzasadnienia, które samo w sobie ma charakter refleksji metafilozoficznej i stanowi obszar fundamentalnych metafilozoficznych wyborów. Ten typ refleksji nie zawsze jest traktowany z dostateczną uwagą, a przecież można powiedzieć, iż jest on w pewnym sensie ważniejszy od innych, bardziej szczegółowych, konkretnych, gdyż od niego zależy w filozofii wszystko. Spotykają się w nim pytania o rzeczy dla tej dziedziny podstawowe: o istotę filozofii, o sens teorii poznania, o naturę prawdy (by wymienić tylko te, które odwołują się do interesującego nas w tej książce zagadnienia), a odpowiedź na nie będzie decydować dalej o wszystkim, o każdym „jak” i „dlaczego” teorii poznania. Nieprzywiązywanie wagi do tego typu rozważań, traktowanie tych kwestii powierzchownie, nieco bezrefleksyjne powtarzanie przyjętych schematów i tradycyjnych sposobów uprawiania teorii poznania, krótko mówiąc brak pogłębionej refleksji metafilozoficznej na jej temat, powoduje, że często dziedzina ta niejako dryfuje w bezkresie filozoficznych i pozafilozoficznych (zwłaszcza psychologicznych, neurobiologicznych, kognitywistycznych itp.) kontekstów, niewiele dbając o jak najlepsze samouzasadnienie. Mamy więc dziś sporą liczbę różnorodnych „koncepcji” epistemologii, z których tylko nieliczne starają się jakoś uzasadnić swój filozoficzny status i filozoficzną przynależność.

Na tym tle, trzeba to podkreślić, stanowisko Szkoły Lwowsko-Warszawskiej wypada wyjątkowo pozytywnie. Jak pokazują to w szczególności przykłady myśli Kazimierza Twardowskiego, Kazimierza Ajdukiewicza czy Jana Łukasiewicza, metafilozoficzna świadomość Szkoły w odniesieniu do teorii poznania była naprawdę wysoka. A była taką, ponieważ uważana była za ważną. I z tego zresztą być może brały się wszystkie dalsze, bardziej szczegółowe osiągnięcia Szkoły w tej dziedzinie. Jasność widzenia spraw podstawowych, wyraźne określenie własnego stanowiska, dokładna świadomość specyfiki danego zagadnienia wynikająca z uczynionych na początku rozstrzygnięć ogólniejszej natury, pozwalały uzyskiwać rezultaty wręcz imponujące ze względu na ich trafność, jasność i prostotę, z których to poniekąd Szkoła słynie. Taki też jest między innymi właściwy kontekst wszystkich osiągnięć związanych z za-

gadnieniem prawdy. Jest bowiem specyfiką tej szkoły, że właśnie zagadnienie prawdy traktowano tu z wielką uwagą, pojmując je – można chyba zaryzykować takie stwierdzenie – jako kwestię centralną z punktu widzenia całej teorii poznania, przynajmniej na poziomie deklaracji niektórych, bardzo reprezentatywnych dla tej szkoły przedstawicieli. To, oczywiście, musiało zaowocować istotnymi osiągnięciami, bardziej lub mniej znanymi, niestety nie zawsze tak wysoko cenionymi, jak na przykład koncepcja Tarskiego. Tak czy inaczej, to właśnie to powiązanie pomiędzy dobrze ugruntowaną koncepcją epistemologii a refleksją na temat prawdy, powiązanie, które samo w sobie także stanowi ważne osiągnięcie filozoficzne, zasługuje na jak najpoważniejsze potraktowanie i omówienie. I o tym w zasadzie traktuje niniejsza książka.

W odniesieniu do epistemologii może jeszcze bardziej niż w przypadku innych podstawowych dziedzin filozofii jest tak, że to, czym w istocie jest ta dziedzina, zależy w decydującym stopniu od tego, jaką ma się jej koncepcję. Koncepcja to inaczej pewien sposób rozumienia danej dziedziny, oparty na określonych metafizycznych założeniach zbiór przekonań czy twierdzeń charakteryzujący jej naturę. W filozofii taki stan rzeczy to poniekąd oczywistość, gdyż nie można uprawiać filozofii bez przyjmowania bardziej lub mniej uświadamianych założeń metafizycznych, ale przypadek epistemologii jest naprawdę szczególny. Wśród wielu jej koncepcji, jakie pojawiły się w dziejach filozofii, szczególnie licznych w ostatnich dziesięcioleciach, spotykamy jej odmiany naprawdę skrajnie różne. Można by nawet pokazać stosowne przykłady, opierając się choćby na treści znanych podręczników z tej dziedziny, reprezentatywnych dla określonych nurtów filozofii, z których wynikałoby, że to, jak rozumie się epistemologię w różnych kręgach filozoficznych jest tak odmienne, że wręcz nic ich nie łączy, zupełnie jakby były to różne dziedziny. A przecież każde z tych odmiennych ujęć, zgodnie z deklaracją ich autorów, jest epistemologią. Najczęściej fakt ten nikogo zaledwie nie martwi i każdy robi to, co uważa za właściwe zgodnie z jego rozumieniem tych rzeczy – bez zbędnego zagłębiania się w jakieś abstrakcyjne „dlaczego”. Czasami jednak to „dlaczego” jest naprawdę ważne, może nawet ważniejsze niż cała reszta, która w końcu w nim ma swój początek, swoje wyjaśnienie i swój ostateczny sens.

Taki stan epistemologii w kwestii jej samookreślenia się jest oczywiście przede wszystkim produktem historii, w której ścierają się różne wpływy, utrwalają się różne tradycje, zdobywają dominację różne trendy itp. Od starożytności w zasadzie do początków nowożytności, do Kartezjusza, nie wykształciła się wprawdzie żadna wyrazista koncepcja epistemologii, ale funkcjo-

nowało w niej coś, co w dużym stopniu jakoś określało jej tożsamość. Była to przede wszystkim krytyka poznania zmysłowego, uzupełniana niejako z drugiej strony wiarą w nieograniczone wręcz (np. dosiegające wiedzy o Bogu) możliwości poznania czysto rozumowego⁴. Można to uznać za ogólne stanowisko filozofii w przeważającej części jej historii i epoka nowożytna, przynajmniej początkowo, tylko utrwaliła i wzmocniła ten trend, co znalazło wyraz między innymi w powstaniu dwóch ważnych formacji filozoficznych nowożytności, tj. w empiryzmie i racjonalizmie XVII-XVIII wieku, które uważa się niekiedy po prostu za pierwsze bardziej wyraziste koncepcje teorii poznania. Empiryzm Locke'a, Berkeley'a i Hume'a podkopał wprawdzie wiarę w możliwości czystego rozumu, ale także nie zapomniał o stosownej krytyce poznania zmysłowego, doprowadzając rzecz całą wręcz do skrajności czy paradoksu w postaci wątpliwości w możliwość poznania tzw. świata zmysłowego, świata poza umysłem. Racjonalizm natomiast, z oczywistych względów ufający jedynie rozumowi, doprowadził do powstania na tyle abstrakcyjnych i sztucznych systemów metafizycznych Spinozy, Leibniza czy Malebranche'a, że sam niejako przygotował swą krytykę, która była tylko kwestią czasu.

Oba nurty były konsekwencją przełomu kartezjańskiego z jego skierowaniem ku filozofii podmiotu. W ogóle trzeba zauważyć, że od tego czasu – i tak jest w zasadzie do dziś – zaczęło funkcjonować jedno z najważniejszych przekonań epistemologicznych, mianowicie pogląd, iż każda koncepcja teorii poznania musi w jakimś stopniu zakładać odniesienie do podmiotu. Nie ma poznania bez podmiotu – zdaje się głosić zakładana prawie przez wszystkich teza epistemologii. W zależności od tego, jak ów podmiot będzie rozumiany, otrzymamy odmienne koncepcje teorii poznania, wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami. Przykładowo, empiryzm związany z tradycją brytyjską skupia się na podmiocie empirycznym, czyli na umyśle, stąd jego ciężenie w stronę nauk empirycznych o umyśle, w stronę psychologii, neurologii i pokrewnych. Podmiot racjonalistów natomiast, to „myśl”, jakiś podmiot „czysty”, logiczny albo transcendentálny, jak u Kanta czy Husserla, czy nawet Hegłowski „duch”.

Zasygnalizowane przed chwilą rozbieżności dotyczące podmiotu, swobodne i często bezkrytyczne traktowanie tej kwestii, skutkuje łatwymi do

⁴ Rzecz jasna, nie można zapominać o sceptycyzmie, w pełni rozwiniętym już w okresie starożytnym, który przeprowadził radykalną krytykę wszelkiego możliwego poznania, zarówno zmysłowego, jak i rozumowego. Trudno jednak traktować sceptycyzm jako pogląd miarodajny dla epistemologicznego stanowiska filozofii w całym jej przednowożytnym okresie.

przewidzenia, niekoniecznie pozytywnymi konsekwencjami dla epistemologii. Zdaniem niektórych sprawa jest jednak poważniejsza i problem jest ogólniejszej natury: mianowicie to samo uwikłanie się w kwestię podmiotowości prowadzi do zniekształcenia czy nawet zafałszowania właściwego sensu teorii poznania. Tak uważa między innymi Karl Popper, którego koncepcja „epistemologii bez podmiotu poznającego” nie jest tylko jakimś „oryginalnym” i nieco dziwnym pomysłem, ale poważną próbą zaradzenia kryzysowi współczesnej epistemologii. Popper widzi jednak rozwiązanie nie w stworzeniu poprawnej czy lepszej koncepcji podmiotu epistemologicznego, ale w ogóle w wyeliminowaniu tego aspektu z teorii poznania. Dogmat nowożytnej epistemologii, jakoby nie było poznania i teorii poznania bez podmiotu, jak widać, może zostać sensownie zakwestionowany. Według Poppera usunięcie podmiotu z epistemologii to przede wszystkim uwolnienie jej od bezsensownych sporów toczących się w obrębie podstawowej w kręgu myśli anglosaskiej koncepcji epistemologii, jaką jest tzw. teoria przekonań. Są to bowiem problemy w istocie natury psychologicznej, subiektywnej, wyrastające właśnie z problematyki umysłu i szerzej – podmiotu. Na tego typu sprawy w ogóle nie powinno być miejsca we właściwie pojętej epistemologii, gdyż ta, zdaniem Poppera, jest teorią poznania naukowego, a to ostatnie w żadnym wypadku nie jest kwestią jakiegoś „przekonania”. Wiedza naukowa ma postać tzw. obiektywnej treści myśli, wyrażającej się w twierdzeniach i teoriach naukowych. Stąd większość koncepcji epistemologii w nowożytności, a w zasadzie wszystkie najważniejsze, od Kartezjusza do Russella, stojące pod znakiem podmiotowości, zdaniem Poppera, są bez znaczenia⁵.

Tak ostrej tezy pewnie nie postawiłby nikt spośród przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, choć nie jest to do końca wykluczone. Ale było w niej skądinąd oczywiste, że epistemologia nie może skupiać się na kwestii przekonania lub czegokolwiek związanego z subiektywnymi stanami podmiotu i że jej tematem jest wiedza, głównie wiedza naukowa w jej obiektywnej formie, tj. w postaci twierdzeń naukowych. Wystarczy przytoczyć pogląd Ajdukiewicza, który na samym początku prezentacji zagadnienia poznania w swym známym podręczniku (*Zagadnienia i kierunki filozofii*) wskazuje, iż od czynności czy aktów poznawczych – które mają przede wszystkim charakter aktów psychicznych – znacznie ważniejsze z punktu widzenia epistemologii są rezultaty

⁵ K. R. Popper, *Epistemologia bez podmiotu poznającego*, [w:] tenże, *Wiedza obiektywna*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 1992, s. 151-152.

poznawcze, a te to nie jakieś „przekonania” (tego pojęcia Ajdukiewicz w swym opracowaniu w zasadzie nie używa), ale po prostu twierdzenia naukowe⁶. Stanowisko Ajdukiewicza w istocie dzieliła większość przedstawicieli Szkoły.

Uwagi na temat myśli Poppera warto było tu uczynić nie tylko z tego powodu, że w ogólnym obrazie współczesnej epistemologii (rozumianej zwłaszcza jako filozoficzna refleksja o podstawach wiedzy naukowej) jego propozycja jawi się bodaj jako najciekawsza i najpoważniejsza koncepcja ostatniego stulecia, ale także dlatego, że można potraktować ją jako pewien punkt odniesienia dla zagadnienia bezpośrednio nas tu interesującego – epistemologii w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. Nie będzie chyba przesadą stwierdzenie, że epistemologia tej Szkoły jest właśnie czymś w rodzaju „epistemologii bez podmiotu poznającego”, oczywiście przy wszystkich różnicach w stosunku do koncepcji samego Poppera (i z pewnym zastrzeżeniem odnośnie do części poglądów Twardowskiego, o czym dalej). Nie jest to, rzecz jasna, teza otwarcie deklarowana przez przedstawicieli Szkoły, ale – z drugiej strony – nieobecność w ich refleksji, ogólnie mówiąc, problematyki podmiotu i związanych z nią zagadnień, nie jest czymś jedynie przypadkowym, czymś, o czym niejako zapomniano, koncentrując się na sprawach innych. Zmagania Twardowskiego z psychologią i psychologizmem (na swój sposób wyjątkowe na tle poglądów Szkoły i ostatecznie „skręcające” coraz wyraźniej ku jakiemuś antypsychologizmowi); prawie całkowita nieobecność w Szkole, a nawet bezpośrednia krytyka, zwłaszcza u Łukasiewicza, zagadnienia „przekonań” czy niezwykle ważna dla Ajdukiewicza krytyka idealizmu subiektywnego (psychologicznego) oraz idealizmu transcendentального (neokantowskiego) – by przywołać tylko niektóre przykłady – dość wyraźnie pokazują, że perspektywa podmiotu czy

⁶ Zob. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1949, s. 15. Choć rzecz zostanie bliżej omówiona w dalszej części (przede wszystkim w rozdziale drugim, poświęconym Łukasiewiczowi), to już w tym miejscu warto może zasygnalizować, że pojęcie przekonania, o jakim będzie mowa w niniejszej książce, rozumiane jest w znaczeniu subiektywnego stanu podmiotu, pewnego psychicznego nastawienia itp., ponieważ tak właśnie sprawę tę traktowano w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. Rzecz jest o tyle istotna, że we współczesnym dyskursie filozoficznym jest inaczej i że przekonanie rozumiane jest dwojako, a oba jego sensy są nieustannie mieszane, co zresztą jest źródłem niekończących się problemów. Oprócz bowiem przekonania jako subiektywnego stanu podmiotu pod tym pojęciem rozumie się dziś bardzo często także samą treść przekonania (to, o czym ktoś jest przekonany), czyli sąd w sensie logicznym. To „podwójne” rozumienie przekonania niesamowicie komplikuje sprawę, czego nie można powiedzieć (przynajmniej na ogół) o stosunku do tego pojęcia w Szkole Lwowsko-Warszawskiej.

umysłu nie była tym, co by mieściło się w paradygmacie myślenia o właściwie pojętej teorii poznania w Szkole Lwowsko-Warszawskiej.

Z myślą Poppera dobrze koresponduje jeszcze inna bardzo ważna z filozoficznego punktu widzenia cecha obecna także w postawie Szkoły. Chodzi o ogólny stosunek do nauki, a zwłaszcza związany z tym pogląd na temat przedmiotu i zadań epistemologii. Popper jako rzecz dość oczywistą przyjął metafizologiczne założenie, że epistemologia jest refleksją na temat poznania naukowego; że interesuje ją jedynie problem wiedzy naukowej⁷. Wiedza taka ma charakter obiektywny, dlatego wszystkie problemy natury subiektywnej i psychologicznej, do których musi w końcu prowadzić przyjmowana w wielu koncepcjach epistemologii perspektywa podmiotu (umysłu), są dla teorii poznania czymś nieistotnym. Nawet jeśli deklaracje przedstawicieli Szkoły w tej kwestii nie były tak wyraźne i ostre, jak u Poppera, to ogólny pogląd był bardzo zbliżony. Z tym też związane jest inne ważne założenie natury metafizologicznej, obecne tak u Poppera, jak i u głównych przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (z zastrzeżeniami do poglądów Twardowskiego z wczesnego okresu), mówiące o tym, że epistemologia jako filozoficzna nauka o poznaniu (naukowym zwłaszcza) nie ma związku z psychologią; że epistemologia i psychologia to dwie różne dziedziny, które podejmują wprawdzie to samo (ogólnie biorąc) zagadnienie poznania, ale każda z nich w inny sposób. Punkt widzenia epistemologii (filozofii) – nawet jeśli nie będziemy utrzymywać, że jest ważniejszy od punktu widzenia psychologii – jest z pewnością odmienny, autonomiczny i wartościowy na swój sposób. Epistemologię, w przeciwieństwie do psychologii, interesuje nie to, jak poznanie jako proces psychiczny (i „zapod-

⁷ Warto dodać – bo w istotny sposób podnosi to rangę powyższego stwierdzenia – że podobny pogląd na temat teorii poznania prezentuje inny bardzo ważny filozof minionego stulecia – W. Quine. W jednym ze swych tekstów deklaruje on wprost: „Epistemologia zajmuje się podstawami nauki” (W. V. Quine, *Epistemologia znaturalizowana*, [w:] tenże, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 1986, s. 106). Jednak pomimo tej ogólnej deklaracji szczegółowe rozumienie epistemologii przez Quiene’a zdecydowanie odróżnia je od poglądu zarówno Poppera, jak i przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Wystarczy przytoczyć następujący fragment: „Epistemologia, czy też jakiś jej odpowiednik, staje się po prostu działem psychologii, a więc nauki. Bada ona naturalne zjawisko, mianowicie fizyczny podmiot ludzki. Podmiotowi temu dane jest pewne eksperymentalnie kontrolowane wejście – na przykład pewien układ promieniowania świetlnego o określonych częstotliwościach – a po odpowiednim czasie podmiot daje jako wyjście opis trójwymiarowego świata zewnętrznego i jego historii. Relacja między skromnym wejściem a bogatym wyjściem budzi nasze zainteresowanie poznawcze w istocie z tych samych powodów, które zawsze leżały u źródeł epistemologii [...]” (tamże, s. 118).

miotowiony”) faktycznie przebiega, ale to, pod jakim względem mogą być oceniane rezultaty poznawcze, zwłaszcza rezultaty w postaci wiedzy naukowej. Tu zaś, obok zagadnienia uzasadnienia wiedzy, na pierwsze miejsce wysuwa się problem jej prawdziwości. Nie powinien więc dziwić fakt, iż to właśnie to ostatnie zagadnienie zdobywa tak istotną pozycję pośród wszystkich tematów właściwie rozumianej epistemologii.

Wydaje się, że takie nastawienie w epistemologii, które w sposób wyraźny wyróżnia zagadnienie wiedzy naukowej ponad problemy jakiegokolwiek innej wiedzy (wiedzy niejako „gorszego” czy niższego typu), nie jest tylko kwestią arbitralnego wyboru czy subiektywnych preferencji. Istnieją co najmniej dwa istotne powody, które w obrębie tego rodzaju „metafilozoficznych wyborów” można wziąć pod uwagę jako coś w rodzaju obiektywnych racji. Po pierwsze, chodzi o znaczenie i wartość, jaką we współczesnym świecie posiada nauka. Wprawdzie nastawienie wielu współczesnych nurtów filozofii do fenomenu nauki i do samej kwestii wartości poznania naukowego jako takiego nie jest jednoznacznie pozytywne, to jednak sam problem nie przestaje przez to być naprawdę poważny i nie traci na znaczeniu. Chodzi tylko o to, by go umiejętnie podejmować, w czym odpowiednio rozumiana epistemologia ma do odegrania ważną rolę. Po drugie, takie skoncentrowanie się właśnie na zagadnieniu poznania naukowego, wbrew potocznej opinii, ma bardzo mocne ugruntowanie w filozoficznej tradycji. Obok bowiem podejmowanych od starożytności analiz dotyczących wartości poznania zmysłowego, tego stosunkowo najbardziej znanego wątku epistemologicznego w historii, wielu najpoważniejszych myślicieli interesowało się jednak przede wszystkim zagadnieniem wiedzy naukowej. Wystarczy wspomnieć Platona, Sekstusa Empiryka, Mikołaja z Kuzy, Kartezjusza, Bacona, Hume’a, Leibniza, Kanta, Bolzano, Fregego czy Husserla, dla których zagadnienie podstaw matematyki bądź (i) matematycznego przyrodoznawstwa stanowiło jedno z najistotniejszych filozoficznych wyzwań. Owszem, zgodnie z sugestią Poppera, uwikłanie się w perspektywę podmiotu u niektórych z nich w istotnym stopniu, przynajmniej w pewnych aspektach, ograniczyło wyniki ich refleksji. Tym niemniej była to refleksja nakierowana na wiedzę naukową, nie zaś na wiedzę potoczną (np. wiedzę w rodzaju: „Jan ma uzasadnione przekonanie, że Anna kocha Stanisława”, by przywołać przykład w stylu współczesnej teorii przekonań). Biorąc pod uwagę rangę przywołanych przed chwilą nazwisk, możemy dojść do chyba słusznego wniosku, iż podejmowanie przez współczesną epistemologię zagadnienia podstaw wiedzy naukowej nie musi tylko wynikać z potrzeby naszych „naukowych

czasów” – choć to bardzo ważny aspekt – ale może być traktowane również jako kontynuacja czegoś ważnego dla tradycji i tożsamości filozofii jako takiej.

W takim też duchu należy postrzegać postawę i osiągnięcia epistemologii Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Potraktowanie jej w kontekście pewnych istotnych wątków filozofii Poppera nie jest zresztą przypadkowe, o tyle także, o ile sam Popper i jego postawa epistemologiczna są przykładem szerszego zjawiska o doniosłym znaczeniu dla filozofii pierwszej połowy XX wieku. Chodzi oczywiście o neopozytywizm, z którym Popper był związany. To właśnie „wiedeńscy” uznali przede wszystkim, iż w obliczu niemożliwości utrzymania tradycyjnego modelu filozofii (zwłaszcza jako metafizyki), jej rolę może być jedynie refleksja nad nauką, w szczególności nad matematycznym przyrodoznawstwem. Filozofia staje się więc analizą języka nauki, co z pewnego punktu widzenia można rozumieć jako szczególnego rodzaju nowe wcielenie epistemologii. Różnego typu związki Szkoły Lwowsko-Warszawskiej z Kołem Wiedeńskim są rzeczą dobrze znaną, ale tym, co zasługuje w tym miejscu na szczególne podkreślenie, jest wspólne dla obu „szkół” dość minimalistyczne rozumienie filozofii jako refleksji, której przedmiotem jest nauka, zwłaszcza jej język. To z kolei nasuwa jeszcze jedno skojarzenie z czymś może nawet ważniejszym dla współczesnej filozofii niż neopozytywizm, a mianowicie z filozofią analityczną. Mówi się niekiedy o filozofii Szkoły Lwowsko-Warszawskiej jako o „polskiej filozofii analitycznej”. Takie skojarzenie jest uzasadnione o tyle wszakże, o ile zarazem uwzględnimy dość istotną różnicę. Stosując tu pewne uogólnienie, nie można raczej powiedzieć, by anglosaska filozofia analityczna była skoncentrowana na języku nauki, tak jak było to w Kole Wiedeńskim i w dużym stopniu w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. Różnica ta wynikała z przyjęcia innego punktu widzenia na filozofię, na jej zadania, a zwłaszcza na jej usytuowanie wobec nauki. Filozofia analityczna miała być wprawdzie filozofią skupioną na analizie języka, ale byłoby fałszowaniem jej sensu, gdyby po prostu utożsamiać ją z analizą języka nauki. Ale jest jeszcze inna, może nawet ważniejsza różnica z punktu widzenia interesującej nas tu kwestii pojmowania epistemologii. W filozofii analitycznej z czasem doszło do dość istotnego rozszerzenia, może nawet przesunięcia w obrębie jej przedmiotu. Już nie tylko język, ale może przede wszystkim umysł, pierwotnie jako „miejsce” języka, później coraz bardziej jako autonomiczny problem, zaczyna odgrywać poważniejszą rolę. A stąd już blisko do tradycyjnie metafizycznych, nie zaś epistemologicznych problemów, typowych zresztą dla filozofii nowożytnej: istnienia świata (poza umysłem), stosunku umysłu do ciała, a w końcu nawet nieśmier-

telności duszy czy istnienia Boga itp. Mamy więc w końcu do czynienia albo z dominacją perspektywy podmiotu (umysłu), albo perspektywy metafizycznej. Jeśli dodamy do tego jeszcze „wszechobecną” w tym wszystkim perspektywę przekonań, w istocie także podmiotową, to rysuje się taki całościowy obraz filozofii analitycznej, wobec którego nazywanie filozofii Szkoły Lwowsko-Warszawskiej „polską filozofią analityczną” musi mieć dość ograniczony zakres⁸.

Wszystko to ma ogromne znaczenie z punktu widzenia pytania o istotę epistemologii i odpowiedzi na nie, jaką można znaleźć w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. Ogólnie biorąc, ze względu na obszar problematyki, jaka ma wchodzić w zakres teorii poznania, możemy wyróżnić dwa jej typy: szeroki i wąski. Ten pierwszy, szeroki, oferowałby nie jakąś konkretną i spójną postać tej dziedziny, co raczej pewien konglomerat, złożenie wielu części, pewne szerokie spektrum bardzo różnych zagadnień czy nawet różnych dziedzin, traktowanych zresztą niekiedy odrębnie. W skład tak pojętej „epistemologii” wchodziłyby więc przykładowo zagadnienia z takich obszarów, jak filozofia umysłu, filozofia języka, filozofia nauki, teoria przekonań, psychologia, neurologia, metodologia, nawet logika itd., a sama epistemologia byłaby rozumiana wręcz jako pewien zlepek wymienionych dziedzin, a przynajmniej ich perspektyw. Zgodnie z tym „kolektywnym” sposobem rozumienia teorii poznania dziedzina ta nie miałaby w zasadzie jasno określonych granic, co wobec wielu prawdopodobnych zalet takiej sytuacji miałoby tę wadę, że trudno byłoby w takim przypadku precyzyjnie odpowiedzieć na pytanie, czym w istocie sama w sobie epistemologia jest? Może nawet samo pojęcie epistemologii byłoby w tej sytuacji zbędne lub zachowane jedynie zwyczajowo, całkowicie względnie i umownie, bez potrzeby bliższego dookreślenia lub zastępowane jakimiś innymi określeniami, traktowanymi jako pokrewne czy synonimiczne.

⁸ Raczej jasną jest rzeczą, że samo pojęcie „filozofii analitycznej” jest problematyczne i dalekie od jednoznaczności. Jak pisze np. J. M. Bocheński: „Trudność leży w tym, że filozofia ta nie jest szkołą w tradycyjnym znaczeniu tego słowa. [...] Jest ona rozdartą, istnieje mnóstwo analitycznych kierunków, żeby nie powiedzieć sekt” (J. M. Bocheński, *O filozofii analitycznej*, przeł. D. Gabler, [w:] tenże, *Logika i filozofia*, Warszawa 1993, s. 36). Sam Bocheński proponuje „zdefiniować” tę filozofię poprzez cztery cechy: analiza, język, logika i obiektywizm (tamże, s. 38). Taka charakterystyka filozofii analitycznej z pewnością trafnie ujmuje ją od strony jej „metody”, choć z drugiej strony wydaje się, że nie do końca oddaje całe spektrum postaci, w jakie filozofia ta z czasem się przeobraziła, zwłaszcza pod względem różnorodności podejmowanej przez nią problematyki. Chyba że utożsamimy filozofię analityczną wyłącznie z jej „metodą”.

W ogóle to chyba najlepiej pasuje do tej sytuacji stwierdzenie Kanta z Przedmowy do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*: „Nie jest pomnożeniem, lecz zniekształceniem nauk, jeśli pozwalamy ich granicom zachodzić na siebie [...]”⁹. Co ciekawe, Kant uczynił tę dygresję w kontekście rozważań dotyczących zagadnienia pokrewnego temu, które nas tu interesuje, mianowicie odnośnie do problemu zakresu logiki, której także – jego zdaniem – groziło „rozmycie” z powodu zaliczania do niej zagadnień z zakresu innych dziedzin: psychologii, antropologii itp.

Dla kogoś, kto – jak to było u głównych przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej – mimo wszystko chce traktować epistemologię jako autonomiczną i jedną z najważniejszych nauk filozoficznych, jako dziedzinę posiadającą swą własną specyfikę, swoje problemy i środki do ich rozstrzygania, taki jej obraz, jaki pokrótce przedstawiono powyżej, nie może być w żadnym wypadku zadowalający. Alternatywą jest więc wąskie rozumienie epistemologii, przy czym określanie jej tym mianem jest o tyle mylące, że sugeruje jakieś ograniczenie, zawężenie, redukcję, czyli zbiegi niejako pomniejszające jej kompetencje. Nie o to jednak tu chodzi. Owszem, jest to rozumienie mocno zredukowane w stosunku do opisanego wcześniej szerokiego pojmowania tej dziedziny, ale w tym wypadku nie tyle jest to zwykła redukcja, ile raczej „powrót do normalności”, jaką miał na myśli cytowany przed chwilą Kant. Takich „wąskich” sposobów rozumienia epistemologii może być z pewnością wiele, a współczesna sytuacja tej dziedziny wyraźnie to potwierdza. Każda z jej wielu współczesnych („wąskich”) wersji pojmuje więc problem poznania inaczej, zarazem często w powiązaniu ze wspomnianymi wcześniej dziedzinami pokrewnymi i nie zawsze filozoficznymi (filozofią umysłu, psychologią, biologią, filozofią języka itd.). Na ogół też *stricte* filozoficzny status epistemologii w takich przypadkach jest dość wątpliwy, a przynajmniej trudny do stwierdzenia i przez samych zwolenników takiej koncepcji epistemologii zazwyczaj niedostatecznie wyartykułowany. W tej sytuacji jedną z dróg jest opowiedzenie się za taką koncepcją epistemologii, która – z jednej strony – pozbawiona byłaby niedostatków tamtych i w związku z tym mogłaby być określana mianem „czystej”, z drugiej zaś – stanowiłaby wyraz tego, co na podstawie tradycji tej dziedziny w jej ściśle filozoficznym ujęciu dałoby się nawet wskazać jako jej wersję „klasyczną”. W tym sensie o takiej koncepcji teorii poznania można by wręcz mówić jako o „właściwej” czy może nieco bezpieczniej – jako o „epistemologii

⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. 1, s. 22.

w sensie ścisłym”. I choć może to być kwestią dyskusyjną – gdyż opowiedzenie się za tak scharakteryzowaną koncepcją epistemologii może ostatecznie przybrać bardzo różne formy¹⁰ – to na pewno jako jedną z jej lepiej uzasadnionych wersji wolno potraktować tę, z którą mamy do czynienia właśnie w Szkole Lwowsko-Warszawskiej. W szczególności to, co chcemy tu rozumieć jako „epistemologię w ścisłym sensie”, mieści się przede wszystkim w stanowisku, jakie prezentuje Ajdukiewicz, gdy mówi o tzw. „klasycznych zagadnieniach teorii poznania” (wyraźnie zresztą kontynuując linię myślenia Twardowskiego z jego późnego okresu). Przy czym nie chodzi jedynie o sam zbiór pewnych konkretnych zagadnień (zagadnienie prawdy, zagadnienie źródeł i zagadnienie granic poznania¹¹), ale o koncepcję epistemologii jako taką; koncepcję, w której zagadnienia te mają w ogóle prawo istnieć w określonym rozumieniu i określonym układzie. Jak już wspomniano, to właśnie w tej koncepcji teorii poznania wyjątkowe miejsce zajmuje problem prawdy (prawdziwości), nieprzypadkowo wymieniany zawsze na pierwszym miejscu. O szczególnej roli tego problemu świadczyć może również to, iż – jak to zostanie pokazane w dalszej części (rozdział trzeci) – także dwa pozostałe zagadnienia, czyli zagadnienie źródeł i zagadnienie granic poznania, można przy pewnej interpretacji sformułować przy pomocy pojęcia prawdy. To na pewno jeszcze jeden ważny argument za tym, by właśnie zagadnienie prawdy uczynić wyróżnionym punktem zainteresowania w kontekście tak pojętej koncepcji epistemologii. Tak czy inaczej, to właśnie

¹⁰ Przykładowo, jako „klasyczne” rozumienie teorii poznania przez wielu traktowane jest to, które nawet swą nazwą ma wyraźnie wskazywać na takie znaczenie. Chodzi oczywiście o popularną w tradycji anglosaskiej tzw. „klasyczną teorię wiedzy”, wedle której wiedza to prawdziwe i uzasadnione przekonanie. Należy jednak od razu zaznaczyć, iż przede wszystkim ze względu na kluczowy dla tej koncepcji problem przekonania, w zasadzie nieistotny i nieobecny w Szkole Lwowsko-Warszawskiej (chyba że krytycznie), w niniejszej książce przyjmujemy zupełnie inne rozumienie „klasyczności” epistemologii.

¹¹ Taki układ trzech naczelných zagadnień epistemologii nawiązuje z pewnością do koncepcji znanego z historii innego „kasyka” tej dziedziny – Locke’a. Ten, jak wiadomo, w swych *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* formułuje cel i przedmiot filozofii (epistemologii) jako zbadanie źródeł, pewności i granic poznania ludzkiego. Różnicę w stosunku do Ajdukiewicza stanowi umieszczenie zagadnienia pewności, a pominięcie zagadnienia prawdy (oraz zmiana kolejności zagadnień, co też nie jest bez znaczenia), co można tłumaczyć kartezjańskim paradygmatem filozofii tamtej epoki. Mając jednak na uwadze całość dzieł filozofii trudno taką „zamianę” uznać za uzasadnioną, dlatego ujęcie Ajdukiewiczowskie wydaje się lepiej odpowiadać temu, co należałoby traktować jako „klasyczne”. Pamiętać też trzeba o psychologicznej perspektywie epistemologii Locke’a, co tę różnicę jeszcze bardziej pogłębia.

ta jej koncepcja, w każdym razie w dużym przybliżeniu, reprezentatywna dla stanowiska Szkoły, będzie punktem odniesienia w tej książce.

Szkoła Lwowsko-Warszawska jest już historią – ale nie o historię jedynie tu idzie. Celem niniejszego opracowania nie jest zaprezentowanie i omówienie najważniejszych osiągnięć epistemologii Szkoły. Te rzeczy robiono już wielokrotnie i o wiele bardziej szczegółowo, traktując zarazem samą epistemologię bardzo szeroko i – by tak powiedzieć – nie do końca w bardzo sprecyzowany sposób¹². Tym, co ma się tu wyłonić, jest przede wszystkim próba wyraźniejszego sformułowania pewnej ogólnej koncepcji epistemologii, a to z kolei ma służyć ukazaniu jej jako istotnej i wciąż aktualnej filozoficznej propozycji. Cechy i walory epistemologicznego stanowiska Szkoły, o których już częściowo i w bardzo ogólny sposób wspomniano w tym wprowadzeniu, są bowiem na tyle ważne, że nieuwzględnienie i niewykorzystanie tego do polemiki z wiodącymi wątkami współczesnej teorii poznania byłoby filozoficznym „grzechem ciężkim”. Dlatego w wielu miejscach niniejszego opracowania muszą pojawić się elementy dyskusji czy nawet krytyki skierowanej pod adresem pewnych ważnych wątków współczesnej epistemologii; elementy krytyki, dla której epistemologia Szkoły, mówiąc najogólniej, może stanowić naprawdę wartościową podstawę i punkt odniesienia.

* * *

Książka składa się z pięciu rozdziałów, z których każdy podejmuje jakieś odrębne zagadnienie epistemologiczne w oparciu o poglądy jednego z ważnych przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej: Twardowskiego, Łukasiewicza, Ajdukiewicza, Kotarbińskiego i Tarskiego. Ze względu na rozległość problematyki i możliwość jej bardzo różnorodnego potraktowania skupiono się tylko na wybranych zagadnieniach i najbardziej reprezentatywnych dla nich ujęciach,

¹² Jako przykład pewnego „problemu z epistemologią” Szkoły można podać stosunek do tej kwestii, który widoczny jest także w najważniejszej monografii poświęconej głównym osiągnięciom filozoficznym Szkoły, jaką jest książka Jana Woleńskiego *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska* (Warszawa 1985). W książce tej poglądy Szkoły prezentuje się w sposób „mieszany”, tj. albo w rozdziałach poświęconych konkretnym przedstawicielom Szkoły i ich głównym osiągnięciom, albo w rozdziałach omawiających wybrane dziedziny filozofii i logiki. Tak czy inaczej, nie ma tu odrębnego rozdziału poświęconego *stricto* epistemologii, a tam, gdzie w ogóle ma być o niej mowa, w rzeczywistości mówi się głównie o semantyce i filozofii języka, ewentualnie o filozofii nauki. W każdym razie samo pojęcie epistemologii jest tam bardzo dalekie od precyzyjnego ujęcia, a tym bardziej od systematycznego omówienia.

z nadzieją, że te poszczególne wątki będą stanowiły wyraz pewnej ogólniejszej i wspólnej idei. Układ całości jest więc krzyżowy czy mieszany, tzn. można tę książkę czytać na dwa sposoby: jako monografię poświęconą jednemu tematu (związkowi koncepcji teorii poznania z zagadnieniem prawdziwości) przedstawionemu z różnych perspektyw za pomocą kilku najważniejszych teorii Szkoły; bądź jako zbiór rozpraw poświęconych kilku wybranym przedstawicielom Szkoły, omawiający ich wybrane poglądy epistemologiczne, ogólnie związane z tematem książki. Zresztą różnica tych dwóch podejść jest bardziej natury teoretycznej niż praktycznej. Tak czy inaczej, porządek rozdziałów nie jest przypadkowy i wyznacza go poziom ogólności omawianych w nich zagadnień. Na początek idą więc te o ogólniejszym charakterze, niejako wstępne, tj. traktujące o koncepcji teorii poznania, następnie rozdziały poświęcone zagadnieniom bardziej szczegółowym, skupiające się przede wszystkim na problematyce prawdziwości w różnych jej aspektach i ujęciach. W każdym z tych podejść jednak, w większym lub mniejszym stopniu, istotną rolę odgrywa kwestia związku pomiędzy pojmowaniem epistemologii a miejscem zagadnienia prawdziwości.

Z oczywistych niejako względów książka rozpoczyna się rozdziałem poświęconym ogólnym poglądom Twardowskiego na teorię poznania, opisując ewolucję, jaką jego myśl przeszła od psychologicznego do niepsychologicznego rozumienia epistemologii. Ponieważ zasadniczy zrąb tej myśli, zwłaszcza z jej późnego okresu, który można uznać za najdojrzalszy, zawiera idee kontynuowane i w poważny sposób rozwinięte później w bardzo wpływowym w polskiej tradycji podręczniku, jakim była książka Ajdukiewicza (*Zagadnienia i kierunki filozofii* z 1949 roku), rozdział ten został uzupełniony właśnie o poglądy tego ostatniego. Ponadto zaprezentowane w podręczniku Ajdukiewicza ujęcie epistemologii, które za autorem możemy określić jako „klasyczne”, wolno w wysokim stopniu traktować jako punkt odniesienia dla epistemologii Szkoły w ogóle, dlatego przybliżenie tej koncepcji w tym miejscu może pełnić niekłąd funkcję wprowadzającą.

Obok Twardowskiego drugim i w dużym stopniu niezależnym źródłem koncepcji epistemologii szkoły były poglądy Łukasiewicza, stąd drugi rozdział właśnie jemu został poświęcony. Ze względu na przeprowadzoną przez Łukasiewicza niezwykle trafną krytykę psychologizmu z jednej strony i krytykę zagadnienia przekonania z drugiej (oba wątki – co ważne – pozostają zresztą w silnym związku), rozdział ten stanowi dobrą okazję do wprowadzenia elementu polemiki z popularnymi dziś ideami anglosaskiej epistemologii.

Trzeci rozdział dotyczy jednej z najbardziej charakterystycznych idei w polskiej epistemologii, jaką była teoria Ajdukiewicza traktująca o klasycznej i nieklasycznych koncepcjach prawdy. Zarówno dokonana przez Ajdukiewicza krytyka tzw. nieklasycznych koncepcji prawdy, jak i bardzo przekonująca obrona koncepcji klasycznej, wciąż są chyba niedoceniane i w istocie mało znane nawet na rodzimym gruncie, a mogą stanowić naprawdę istotny głos we wciąż żywej debacie na te tematy.

Rozdział kolejny – czwarty – podejmuje bardziej szczegółową kwestię prawdziwości w matematyce, bardzo interesująco i oryginalnie podjętą przez Tadeusza Kotarbińskiego. Okazuje się bowiem, że jego dość szczególna koncepcja ontologii i epistemologii nie wyklucza sensownego mówienia o prawdziwości w świecie nauki zajmującej się obiektami „nieistniejącymi”, jakimi dla reisty są przedmioty matematyczne. I to nawet w obrębie teorii mnogości, która w tym świetle jawi się jako wybitnie interesujący problem, czemu to poświęcona jest końcowa, w pewien sposób odrębna część tego rozdziału.

Książkę kończy rozdział podejmujący temat jednej z najśłynniejszych dwudziestowiecznych koncepcji prawdy, jaką jest semantyczna teoria prawdy Tarskiego. Z szeregu zagadnień, jakie na ogół podnoszone są w dyskusjach nad nią, za szczególnie ważny w tym kontekście należy uznać problem filozoficznego (epistemologicznego) znaczenia tej teorii, a zwłaszcza jej stosunku do tzw. klasycznej koncepcji prawdy. Ze względu na znaczenie tej ostatniej w epistemologii Szkoły Lwowsko-Warszawskiej skupienie się właśnie na tym wątku wydaje się jak najbardziej uzasadnione.

W książce zostały częściowo wykorzystane przemyślenia, które były wcześniej publikowane w postaci artykułów w czasopiśmie filozoficznych bądź pracach zbiorowych. Ich wykaz znajduje się w bibliografii pod nazwiskiem Autora. Pierwotny zamiar był nawet taki, by obok tekstów nowych, napisać specjalnie do tej książki, włączyć do niej właśnie te wcześniej publikowane. Jakkolwiek praktyka ponownego publikowania tekstów nie jest niczym złym i ze względu na jej pewne zalety jest stosunkowo często stosowana, to w tym przypadku okazało się jednak, że z zamiaru takiego trzeba całkowicie zrezygnować i że wszystko należy w zasadzie opracować od nowa. W wyniku tego powstały teksty zupełnie nowe, nie tylko mocno rozszerzające zakres omawianych wątków związanych z poszczególnymi tematami, ale także niekiedy merytorycznie w inny sposób traktujące opracowane wcześniej zagadnienia, modyfikujące główne tezy i sposób ich uzasadnienia. Tym jednak, co miało największy wpływ na konieczność poczynienia poważniejszych zmian

w stosunku do pierwowzorów, był kontekst całości książki, który nakazywał zmianę perspektywy i ujęcia opracowanych poprzednio tematów. Ostatecznie więc, jakkolwiek wcześniej publikowane prace są tu w pewien sposób „obecne”, to raczej jest to obecność „z ducha”, jako źródło inspiracji, niż jako zasób rzeczywistych tekstów. Można wprawdzie odnaleźć w niniejszym wydaniu pojedyncze zdania czy bardzo krótkie sekwencje zdań zapożyczone z tekstów wcześniej publikowanych lub mocno do nich zbliżone, ale skala tego zjawiska jest w istocie niewielka i w zasadzie bez znaczenia z punktu widzenia całości. Z jednym wszak wyjątkiem: końcowa część rozdziału o Kotarbińskim, dokładnie ta traktująca o teorii mnogości, zawiera prawie dosłownie powtórzonych kilka stron z wcześniej publikowanego tekstu. Pewnym uzasadnieniem dla takiego kroku było to, że pierwowzór ukazał się w języku angielskim, a tu mamy jego polską wersję.



ROZDZIAŁ I



W POSZUKIWANIU WŁAŚCIWEJ KONCEPCJI TEORII POZNANIA (TWARDOWSKI)

Mogłoby się wydawać, że teoria poznania jako jedna z podstawowych dziedzin filozofii ma na tyle ugruntowaną pozycję, pewny status, a przynajmniej ogólny sens wyznaczony przez tradycję filozoficzną sięgającą starożytności, iż pytanie o to, czym ona właściwie jest, jawi się jako zupełnie zbędne, podyktowane co najwyżej jakąś nadgorliwością w kwestiach czysto formalnych, metateoretycznych, w istocie mało kogo interesujących. Do XIX wieku tak mniej więcej się sprawy miały, ale głównie dlatego, że sens poszczególnych dziedzin filozofii (w tym epistemologii) nie był zbyt wyraźnie określony i takiego określenia nie wymagał, bo wszystko w filozofii wydawało się dobrze funkcjonować na zasadzie tradycji. W dziewiętnastym stuleciu sytuacja nagle stała się bardzo dynamiczna. Wraz ze zmianami nader szybko zachodzącymi w całej filozofii czasów nowych niezwykle rozwinął się także dyskurs teoretyczny i metateoretyczny w obrębie refleksji nad zagadnieniem poznania i nad statusem filozoficznej nauki, która ma się tym tematem zajmować. W ogóle po raz pierwszy pojawiły się nazwy tej dziedziny, którymi posługujemy się do dziś, obok nazw innych, które nie wytrzymały próby czasu. Były to sprawy szczególnie szeroko podejmowane zwłaszcza w filozofii niemieckiej. Być może przede wszystkim ten właśnie krąg filozoficzny miał na myśli hiszpański filozof José Ortega y Gasset, gdy formułował opinię, iż większość filozoficznych książek z lat 1860-1920 dotyczyła właśnie

problematyki poznania¹³. Na ten stan rzeczy z pewnością mocno wpłynęła tradycja kantowska, niezwykle popularna w tym czasie, często właśnie redukująca filozofię do epistemologii. Z drugiej strony ten niezwykle wręcz wzrost zainteresowania tą dziedziną pozostawał w silnym związku z dynamicznym rozwojem jednej z najważniejszych i najbardziej oddziałujących na filozofię tego czasu nauk, jaką była psychologia, w której problematyka poznawcza stanowi jeden z ważnych aspektów. Nie bez znaczenia, oczywiście, był także rozwój nauk logiczno-matematycznych, które w zasadzie zawsze, bo od początku dziejów filozofii, były z tą ostatnią blisko związane.

Wpływ psychologii na epistemologię w tym czasie okazał się jednak decydujący, co zaowocowało między innymi zjawiskiem psychologizmu. Psychologizm jako zjawisko historyczne znany jest przede wszystkim z filozoficznej reakcji na niego, czyli tzw. antypsychologizmu, zwłaszcza w wydaniu Husserla i Fregego. Z tych powodów sam psychologizm kojarzony jest przede wszystkim ze stanowiskiem w obrębie filozoficznej refleksji nad podstawami nauk logicznych i matematycznych, gdyż to właśnie ten jego aspekt interesował dwóch przywołanych przed chwilą filozofów. Jest jednak psychologizm zjawiskiem szerszym i między innymi tym mianem możemy na przykład określać wszelką taką postawę, w której podejmowana w epistemologii problematyka poznania redukowana jest do zagadnień natury psychologicznej lub inaczej – w której rozstrzyganie zagadnień epistemologicznych w decydującym stopniu polega na odwoływaniu się do rezultatów psychologii. Mogłoby się wydawać, że ten pierwszy psychologizm, w węższym znaczeniu, dotyczący podstaw matematyki i logiki, został już przewyżniony sto lat temu, ale współcześnie zdania w tej kwestii są podzielone i w opinii wielu zagadnienie relacji logiki do psychologii należałoby przemyśleć od nowa. Jest natomiast pewne, że ten drugi psychologizm, w znaczeniu szerszym, wciąż jest w epistemologii jak najbardziej obecny.

¹³ Zob. J. Ortega y Gasset, *Po co wracamy do filozofii*, przeł. E. Burska, M. Iwińska, A. Jancewicz, Warszawa 1992, s. 151. Warto może nadmienić, że hiszpański filozof darzył szczególnie wielkim uznaniem właśnie filozofię niemiecką, znał ją bardzo dobrze, studiował na przełomie wieków w jednej z najważniejszych w tym czasie filozoficznych szkół, jaką był uniwersytet w Marburgu. Z jego wielu pism wynika także, że bardzo dobrze orientował się zarówno w sytuacji współczesnej filozofii, jak i współczesnej nauki, o czym świadczy wiele jego kompetentnych wypowiedzi na te tematy. Przytoczona za nim opinia na temat epistemologicznego charakteru całej filozofii okresu, o którym w niej mowa, nie jest chyba bardzo przesadzona, zwłaszcza, gdy weźmiemy pod uwagę obszar filozofii niemieckojęzycznej.

Jakkolwiek psychologizm znany jest przede wszystkim z polemik sprzed około stu lat, to jest to zjawisko znacznie starsze, sięgające swymi początkami co najmniej do wieku XVII, zwłaszcza do filozofii Locke’a, a w pewnych aspektach także Kartezjusza. Co więcej, samo pojęcie psychologizmu bywa różnie rozumiane, w zależności od tego, czy na przykład traktuje się je jako stanowisko „ontologiczne” czy „metodologiczne”, jak też od tego, czy odnosimy je do jednej określonej dziedziny (niekoniecznie zresztą tylko filozoficznej), czy też rozumiemy je jako pogląd ogólnofilozoficzny (metafilozoficzny). Wprowadzone wyżej nieco prowizoryczne rozróżnienie na psychologizm w sensie „wąskim” i „szerokim” – gdzie ten pierwszy odnosi się do logiki i matematyki, drugi natomiast do epistemologii jako dziedziny podejmującej zagadnienie wiedzy w jej najszerszym aspekcie – jest oczywiście pewnym uproszczeniem, jakkolwiek chyba pozbawionym istotnych błędów, a na pewno wystarczającym z punktu widzenia zagadnienia podejmowanego w niniejszej książce.

Psychologia i psychologizm to także punkt wyjścia twórcy Szkoły Lwowsko-Warszawskiej – Kazimierza Twardowskiego. Stosunek polskiego filozofa do epistemologii, a co za tym idzie – także do psychologii, jeśli bierzemy pod uwagę całą jego twórczość, nie jest jednolity i przeszedł długą, i w istocie poważną ewolucję. Posługując się określeniem, jakiego Arystoteles użył w stosunku do swojej metafizyki (czy raczej tego, co później nazwano metafizyką), moglibyśmy powiedzieć, że epistemologia była dla Twardowskiego jego „nauką poszukiwaną”, z czym wiązała się jego zmienna, dynamiczna postawa w stosunku do niej. Wynikało to stąd, że filozof nie tylko coraz bardziej uświadamiał sobie ograniczenia psychologicznej perspektywy w epistemologii, ale zarazem coraz lepiej rozumiał, iż teoria poznania jest dziedziną niezwykle ważną, może wręcz dla filozofii podstawową, i że wymaga jak najsolidniejszego ugruntowania, gdyż jej status wciąż nie jest jasny i pewny. W zasadzie to sytuacja epistemologii od dwustu mniej więcej lat do dziś, wciąż przypomina taki stan rzeczy. Dlatego propozycje wyjścia z niego, jakie znajdujemy u twórcy Szkoły Lwowsko-Warszawskiej – i jego kontynuatorów – wciąż można traktować jako interesujące i wartościowe z punktu widzenia współczesności.

Sytuacja współczesnej teorii poznania jest bowiem dość paradoksalna. Z jednej bowiem strony jest ona tradycyjnie traktowana jako jedna z głównych dziedzin filozofii, może nawet uważana jest przez wielu po prostu za najważniejszą; z drugiej jednak strony jej tożsamość, jej filozoficzny status, a zwłaszcza jej autonomia są dość wątpliwe czy dyskusyjne. Jako nauka o poznaniu, które przez wielu uważane jest *par excellence* za czynność psychiczną,

jest epistemologia w pewnym sensie postrzegana jako część psychologii, czyli dobrze dziś rozwiniętej i mającej swe poważne osiągnięcia nauki empirycznej, z wyodrębnionym jedynie pewnym dość niejasnym i niekiedy trudnym do precyzyjnego określenia aspektem filozoficznym¹⁴. W związku z taką perspektywą pozostaje to, co ma miejsce w bardzo wpływowej dziś tradycji anglosaskiej, w której od czasów Locke’a najważniejszą rolę odgrywa problematyka umysłu. Dominuje tu więc tendencja do postrzegania epistemologii jako części szeroko pojętej filozofii umysłu, o tyle, o ile oczywiście sama filozofia umysłu nie jest tylko jakimś w istocie nieco sztucznie wyodrębnionym „filozoficznym dodatkiem” do psychologii. Przy takim jej rozumieniu epistemologia bardzo dobrze też może się odnaleźć pośród popularnych dziś nauk kognitywnych, jako jeden z elementów wielorakiej i złożonej całości, nie zaś jako dziedzina autonomiczna, nauka o wyodrębnionym statusie filozoficznym. Także analityczna filozofia języka, mówiąc kolokwialnie, skłonna byłaby wziąć epistemologię pod swe skrzydła; wszak poznanie dokonuje się w języku, zatem filozofia analityczna z jej skoncentrowaniem właśnie na języku byłaby najwłaściwszym i najszerszym horyzontem dla teorii poznania. Jeszcze inni, postrzegając ideał wiedzy i poznania w obszarze nauk formalno-logicznych (czyli w istocie też w pewnym ideale języka), skłonni byłiby widzieć ją jako zredukowaną właśnie do tychże nauk, ewentualnie poszerzając jej zakres o problematykę z dziedziny metodologii nauk. Tak czy inaczej, autonomia epistemologii jawi się w każdym z powyższych przypadków w dość wątpliwy sposób. Jest to bowiem dziedzina, która traktowana jest zawsze tylko jako część większej całości, część jakiejś dziedziny bardziej podstawowej; i to zarówno dziedziny filozoficznej, jak i niefilozoficznej, np. jednej z nauk empirycznych, z których najważniejszą

¹⁴ Bardzo trafnie – i zarazem krytycznie – opisuje to i ocenia np. A. Zachariasz: „Jeśli bowiem teoria poznania ma zajmować się procesami poznania, to należałoby stwierdzić, że w bardziej doskonały sposób zadanie to spełnia psychologia czy też nawet fizjologia poznania. Rola tzw. filozofów poznania może co najwyżej sprowadzać się, zakładając, iż posiadają w tych dziedzinach odpowiednią wiedzę, do popularyzacji rezultatów dyscyplin przyrodniczych. Nie mogą oni jednak rościć sobie uprawnień do jej korygowania ani tym bardziej do jej ‘uzupełniania’. W każdym razie tak pojmowana refleksja teoriopoznawcza pozbawiona jest zarówno odrębnego przedmiotu swoich badań, jak i metody. [...] Jeśli zatem nie różni się ani przedmiotem, ani metodą od innych dyscyplin tego rodzaju, to jest jedną z nich, co najwyżej mniej udolnie uprawianą. [...] W każdym razie w ramach tego rodzaju dyscypliny nie można rozstrzygać o statusie sądów teoretycznych, a więc o ich prawomocności bądź też ich nieprawomocności” (A. L. Zachariasz, *Teoria poznania jako namysł nad transcendentnymi warunkami poznania teoretycznego*, [w:] *Poznanie a prawda*, red. A. L. Zachariasz, Rzeszów 2009, s. 17-18).

jest zapewne psychologia, ewentualnie któraś z pozostających z nią w związku nauk, takich jak neurologia, fizjologia, biologia itp. Rozwiązanie kompromisowe, typowe dla podręcznikowych ujęć, w którym epistemologię traktuje się jako naukę skupiającą wszystkie z wymienionych perspektyw, wydaje się mało interesujące z filozoficznego punktu widzenia, zwłaszcza gdy ogranicza się do przedstawienia wybranych elementów tychże perspektyw bez próby głębszego namysłu i bez bardziej istotowego podejścia.

Nie sposób bronić przeświadczenia, iż epistemologia jest autonomiczną i jedną z podstawowych dziedzin filozofii bez choćby próby jej wyraźniejszego określenia i ugruntowania jej filozoficznego statusu. Wysiłki Twardowskiego zmierzające w tym kierunku należy uznać za jedno z lepiej przemyślanych i konsekwentnie prowadzonych. To, rzecz jasna, wymagało podjęcia specyficznego rodzaju namysłu, który dziś – dysponując od jakiegoś czasu odpowiednią nazwą – określilibyśmy jako metafilozoficzny¹⁵. Przy bliższej prezentacji poglądów Twardowskiego na naturę teorii poznania należałoby zacząć od stwierdzenia, że refleksja ogólniejszego typu, refleksja nad istotą i strukturą filozofii w ogóle, nad zakresem poszczególnych jej dziedzin, w tym także epistemologii, odgrywała w jego myśli rolę być może ważniejszą, niż miało to miejsce w przypadku innych przedstawicieli Szkoły, a na pewno stanowiła ona istotny składnik jego ogólnej postawy filozoficznej. Już sam fakt, że temat wciąż powracał i – jak pokazuje przykład rozważań nad naturą epistemologii – rozciągał się na dziesięciolecia, o czymś świadczy. W filozofii niczego nie osiąga się zbyt łatwo i od razu, na co wskazuje choćby przykład Platona, największego z filozofów, który przez całe życie poszukiwał właściwego sensu swej teorii idei i – jak sądzą chyba słusznie niektórzy – nie zakończyło się to całkowitym powodzeniem. Być może skłonność Twardowskiego do tego typu rozważań ogólniejszej natury wynikała z faktu, iż sam wyszedł od dość skromnego i wąskiego rozumienia filozofii, który to stan rzeczy jednak go nie zadowalał i nie odpowiadał jego prawdziwym przekonaniom w tym względzie. Jako uczeń Brentana Twardowski na początku utożsamiał filozofię po prostu z psychologią; z dziedziną, której zakres pojmował dość szeroko, ale jednak wciąż chyba nie tak, jak w jego odczuciu powinna być rozumiana filozofia w ogóle. Dlatego jego postawa w tym względzie musiała ulec ewolucji. Twardowski traktował

¹⁵ W kwestii szerokiej i wieloaspektowej prezentacji metafilozoficznych poglądów Twardowskiego zob.: R. Kleszcz, *Metoda i wartość. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego*, Warszawa 2013.

filozofię jako rzecz bardzo poważną i istotną, zwłaszcza ze względu na jej rolę społeczną i miejsce w kulturze. Być może dlatego w końcu psychologizm musiał być przez niego odczuwany jako jej zawężenie i spłylenie. Z interesującego nas tu punktu widzenia najważniejsze jest jednak to, że taka postawa zaowocowała przemyślaną koncepcją epistemologii; teorią, która chce dobrze wiedzieć, czym jest ta dziedzina, jaki jest jej przedmiot, cele itd. A pamiętać trzeba, że taka postawa nie jest wcale regułą, i to nie tylko na gruncie polskim.

Istotą ewolucji w poglądach Twardowskiego na epistemologię było stopniowe odchodzenie od psychologii i konsekwentne zmierzanie w kierunku niepsychologicznej koncepcji teorii poznania. Najogólniej biorąc, Twardowski odrzucił psychologizm w węższym sensie (logiczno-matematyczny) dość wcześniej – przynajmniej na poziomie pewnych deklaracji – bo już na początku XX wieku, natomiast psychologizm w sensie szerszym towarzyszył mu jeszcze bardzo długo, w niektórych aspektach może nawet do końca. Najdojrzałym wyrazem tych poszukiwań są wykłady z lat 1924-1925, wydane wiele lat później pt. *Teoria poznania*¹⁶. Nie zawsze się o tym pamięta. W ocenie dorobku epistemologicznego Twardowskiego często podkreśla się wartość przede wszystkim jego pierwszej słynnej rozprawy – *O treści i przedmiocie przedstawień* (1894). Często także bardzo wysoko z punktu widzenia rozwoju polskiej epistemologii ocenia się wprowadzone kilka lat po pierwszej rozprawie rozróżnienie na czynności i wytwory, które jakoby miało stanowić piękne w swej prostocie kryterium rozróżnienia teorii poznania od psychologii. Coś takiego w tym czasie faktycznie Twardowski sugerował, ale wątku w istocie nie rozwinął; zresztą ze względu na zamierzony cel, czyli zbudowanie podstaw dla teorii poznania, rozwiązanie to było i tak tylko połowiczne i nieskuteczne. Do sprawy powrócił w swych późnych wykładach, ale rzecz ujął tam już nieco inaczej – i to zdecydowanie lepiej. Dlatego to właśnie to ostatnie osiągnięcie w postaci wspomnianych wykładów powinno stanowić ostateczny punkt odniesienia przy ocenie ogólnego stanowiska Twardowskiego w obszarze epistemologii. I tak sprawy te będą tu traktowane. Wydaje się bowiem, iż dopiero na tym etapie twórczości polskiego filozofa mamy do czynienia z koncepcją epistemologii z prawdziwego zdarzenia. Ewolucja jego poglądów powinna więc być postrzegana nie jedynie jako szereg następujących po sobie zmian, ale jako proces postępu w dochodzeniu do tego, co najdojrzalsze i najbardziej wartościowe.

¹⁶ K. Twardowski, *Teoria poznania. Wykład czterogodzinny. Lato 1924-1925*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1975, t. 21, s. 239-299.

Z tego punktu widzenia warto nieco bliżej przyrzeć się poszczególnym etapom tej drogi, uważnej ocenić ich znaczenie i zweryfikować popularne opinie na temat ich miejsca i roli w pojmowaniu właściwego sensu epistemologii. Może się bowiem okazać, że tak ważne i znane dzieła Twardowskiego, jak wspomniane już *O treści i przedmiocie przedstawień* czy *O czynnościach i wytworach* (1912) lub *Wyobrażenia i pojęcia* (1898), uważane za wręcz podstawowe dla rozwoju polskiej epistemologii, tak naprawdę z punktu widzenia tego, do czego Twardowski w epistemologii w końcu doszedł i co o niej sądził, nie mają takiego znaczenia, jakie im się niekiedy przypisuje, a może nawet w ogóle nie są epistemologią. Taka opinia może wydawać się bardzo kontrowersyjna i wymaga na pewno szczegółowego uzasadnienia, ale nie jest bardzo nieprawdopodobna. Oczywiście, taka a nie inna ocena tego, co w dorobku Twardowskiego z dziedziny epistemologii jest najważniejsze, zależeć będzie w wysokim stopniu od tego, jakie preferencje filozoficzne i jakie rozumienie tej dziedziny ma ten, kto na temat myśli Twardowskiego pisze. A mogą to przecież być poglądy w duchu psychologizmu (szeroko rozumianego), bardzo dziś zresztą popularne. Może też ktoś po prostu z jakichś innych względów, bliżej nieokreślonych, skupić się na pierwszym (psychologicznym) etapie twórczości polskiego filozofa¹⁷. Można też przyjmować założenie, że wcale nie musi być tak, iż stanowisko osiągnięte przez myśliciela na końcu jego intelektualnej drogi zawsze jest lepsze od tego, które prezentował wcześniej. Przyczyn wyboru określonej postawy badawczej i interpretacyjnej może więc być wiele. To, jaki punkt widzenia będzie prezentowany w niniejszym opracowaniu, zostało już wyżej wspomniane.

Jako zagadnienie natury metafizycznej najwyższej rangi (przynajmniej z interesującego nas tu punktu widzenia) podejmowane przez Twardowskiego jawi się kwestia relacji między psychologią a teorią poznania (i szerzej – filozofią). Jest to sprawa, którą twórca Szkoły Lwowsko-Warszawskiej podejmował z pełną świadomością i na kanwie której oparł swą zasadniczą myśl. W świetle poniekąd naturalnej skłonności teorii poznania do poddawania się perspektywie psychologicznej, co jest przecież ważną częścią jej tradycji i co jest w du-

¹⁷ Dobrym przykładem takiego właśnie potraktowania epistemologii Twardowskiego jest jedna z ważniejszych w polskiej literaturze książek na ten temat, jaką jest praca E. Paczkowskiej-Łagowskiej o dość znamienym tytule: *Psychika i poznanie. Epistemologia K. Twardowskiego* (Warszawa 1980). Autorka postrzega istotę koncepcji teorii poznania Twardowskiego w myśli zawartej w jego pracach wcześniejszych, czyli z okresu psychologicznego i na ich analizie się skupia.

zym stopniu aktualne także dziś, koncepcja Twardowskiego, by teorię poznania od psychologii jednak oddzielić, jest wciąż warta rozważenia.

Koncepcja taka jednak dojrzewała stosunkowo długo. Przykładowo, pierwsza i często uważana w ogóle za najważniejszą w całym dorobku Twardowskiego słynna rozprawa *O treści i przedmiocie przedstawień* pisana jest jeszcze całkowicie w duchu szeroko rozumianego psychologizmu. Wedle rozumienia samego autora jest to rozprawa z dziedziny psychologii, nie epistemologii. Takie stwierdzenie jednak samo w sobie niewiele jeszcze wyjaśnia. Problem bowiem polega na tym, że nie wynika jeszcze z tego jasno, jak w ogóle Twardowski pojmował w tym czasie epistemologię i czy w ogóle wyraźniej definiował jakoś jej naturę, a co za tym idzie, czy pozwalało to na dokładniejsze określenie jej stosunku do psychologii. Najstuszniej chyba byłoby przyjąć, że tak wyraźnego, jak to będzie później, stanowiska w tej sprawie w tym czasie Twardowski po prostu nie miał. Miał za to bardzo jasny pogląd na temat samej psychologii jako nauki o podstawowym znaczeniu dla filozofii i to tu należałoby doszukiwać się odpowiedzi w interesującej nas kwestii. Z ogólnego pojęcia filozofii jako „nauki psychologicznej” mógłby wypływać wniosek, iż w naturalny sposób utożsamiał Twardowski przedmiot epistemologii z przedmiotem psychologii. Psychologia jest w tym czasie dla niego filozoficzną nauką podstawową, a zarazem podejmuje zagadnienie poznania, zatem do niej w istocie sprowadza się też epistemologia. Tak najogólniej można by rozumieć tę relację i byłoby to stanowisko charakterystyczne także dla innych prac filozofa z tego okresu.

Przekonanie jakoby filozofia była w istocie „nauką psychologiczną”, widoczne najwyraźniej we wcześniejszym okresie twórczości Twardowskiego, może budzić pewne zdumienie, dlatego wymaga kilku wyjaśnień. Trzeba bowiem mieć na uwadze to, jak szczególny pogląd na filozofię miał wówczas Twardowski. Uważał, że tak samo jak nie ma czegoś takiego jak „nauka jako taka”, jakaś „nauka w ogóle” – istnieją natomiast różne poszczególne nauki i grupy nauk, tak też nie ma czegoś takiego jak „filozofia jako taka”, „filozofia w ogóle”. Istnieją natomiast nauki filozoficzne i filozofia jest po prostu zbiorem tych nauk. Obok metafizyki, logiki, epistemologii, etyki czy historii filozofii – by wymienić tylko niektóre ważniejsze z nich – istnieje również taka nauka filozoficzna jak psychologia. Warto chyba przy okazji uczynić dygresję, iż ten piękny w swej prostocie pogląd na filozofię nie tylko ukazuje jakąś istotną prawdę na temat jej złożonej natury, ale zarazem może być potraktowany jako oryginalny punkt widzenia odnośnie do często podnoszonej współcześnie kwestii, czy filozofia jest w ogóle nauką. Z jednej strony filozofia jako taka czy

filozofia w ogóle, zgodnie z ideą Twardowskiego, nie istnieje, więc nie można w tym wypadku w ogóle postawić sensownie takiego pytania. Z drugiej strony, skoro istnieją nauki filozoficzne, to ściśle biorąc należałoby chyba oddzielnie traktować każdą z nich i dopiero wówczas ewentualnie rozważać kwestię jej naukowego statusu. A tu już sprawy mogą wyglądać naprawdę bardzo różnie. Wiele zależy oczywiście od tego, jak w ogóle pojmować będziemy samą ideę naukowości. Nie ma chyba jednak wątpliwości, że na przykład logika czy historia filozofii naukami są. Z innymi, przykładowo z metafizyką czy etyką, sprawa jest trudniejsza i w istocie wciąż otwarta. Gdyby jednak zastosować powiedzmy kryterium empiryczności jako kluczowe dla nauki, to wiele z „nauk filozoficznych” (w tym nawet logika, nie tylko metafizyka czy etyka) musiałoby zostać zdyskwalifikowanych lub ugruntowanych na jakichś empirycznych podstawach. Z pewnych względów to właśnie to kryterium odgrywało ważną rolę w poglądach Twardowskiego, a co ważniejsze to właśnie ono decydowało o wysokiej ocenie psychologii, oczywiście przede wszystkim „psychologii z empirycznego punktu widzenia”, jak głosi tytuł słynnego dzieła jego mistrza.

Jak widać, filozofia jako w istocie zbiór nauk filozoficznych jest dla Twardowskiego całością, w której panuje tylko względna równorzędność wszystkich jej części. Być może nawet przez większość swego twórczego życia uważał on właśnie tak rozumianą psychologię za naukę dla filozofii podstawową, za swego rodzaju „filozofię pierwszą”. Na pewno uważał tak w swych pierwszych i najważniejszych pracach, które przyniosły mu uznanie, a jego częściowe rozstanie z psychologizmem, ważne i jasno deklarowane, choć nastąpiło stosunkowo wcześniej, bo już po roku 1902, zwłaszcza pod wpływem lektury *Badań logicznych* Husserla (1901 r.), dotyczyło tylko pewnego szczegółowego aspektu, jakim był stosunek logiki do psychologii, choć i tu sprawa nie jest do końca jasna (o czym później)¹⁸. W wielu kwestiach, choć na pewno nie we wszystkich, polski filozof pozostał „psychologistą” bardzo długo, może nawet do końca. Co ważniejsze, takie nastawienie rzutowało także bardzo na niektóre rozstrzygnięcia dotyczące teorii poznania, nawet te z późnego okresu, gdy wydawało się, że rozchodzenie się psychologii i teorii poznania jest już faktem i stanowi bardzo poważny aspekt koncepcji Twardowskiego. Z tych powodów trudno dokonać jednoznacznej oceny jego osiągnięć w tej kwestii, a pewne istotne wąt-

¹⁸ Na temat szerokiego historycznego i merytorycznego kontekstu zagadnienia stosunku Twardowskiego do psychologizmu w logice zob. zwłaszcza: R. Kleszcz, *Metoda*, dz. cyt., s. 106-127.

pliwości każą nawet oceniać je w niektórych aspektach niżej niż na przykład poglądy Ajdukiewicza na epistemologię. Bo choć te ostatnie wykazują spore podobieństwo i inspiracje myślą Twardowskiego, to zdecydowanie lepiej bronią się przed zarzutem psychologizmu. Do sprawy tej warto będzie powrócić nieco szerzej w końcowej części tego rozdziału.

Psychologizm, w szerokim sensie, jest naturalnym stanowiskiem kogoś, kto wyszedł ze szkoły Brentana. W dodatku u Twardowskiego jest to psychologizm wyraźny i zdeklarowany, wynikający z jasnych metafizycznych przekonań, które jednak z czasem ulegały zmianie, przynajmniej częściowo. Polski filozof od początku darzył psychologię wielkim szacunkiem i miał przemysłany pogląd na jej temat, zarówno co do jej naukowości, jak też w kwestii jej roli w filozofii. Jak widać to najlepiej we wczesnej rozprawie *Psychologia wobec fizjologii i filozofii* z końca XIX wieku (1897 r.), Twardowski jest wręcz dumny z tego, że wreszcie dzięki psychologii filozofia może osiągnąć naprawdę naukowy status i naukowy poziom. W pracy tej poświęca sporo miejsca wyjaśnieniu kwestii, która – jak przypuszcza – może stanowić przedmiot oporu ze strony tradycyjnie zorientowanych filozofów, mianowicie stara się wykazać, że nie ma sprzeczności w takim jednostronnym pojmowaniu relacji psychologii i filozofii, a także, że jest to wręcz historyczną koniecznością, by filozofia przyjęła właśnie taką, tj. psychologiczną, postać. Jak już zostało wspomniane, Twardowski nie ma problemu z zaliczeniem psychologii do nauk filozoficznych, zwłaszcza – co w tym przypadku dość istotne – że wyznaje Brentanowską ideę psychologii deskryptywnej, psychologii wyzwolonej z więzów fizjologii. Filozofia sprowadzona do poziomu psychologii fizjologicznej byłaby rozwiązaniem niemożliwym do przyjęcia nie tylko ze względu na jej prymitywny materializm, ale przede wszystkim dlatego, że nie spełniałaby podstawowego dla nauki kryterium empiryczności, ponieważ kwestia relacji pomiędzy dostępną w doświadczeniu wewnętrznym sferą psychiczną a stanowiącą jej rzekomą podstawę płaszczyzną fizjologiczną sama nie jest weryfikowalna empirycznie. Tak czy inaczej w tym czasie ma Twardowski bardzo jednoznaczną, choć moglibyśmy ją oceniać jako jednak dość osobliwą, skrajnie psychologistyczną koncepcję filozofii, wedle której filozofia jest nauką badającą przedmioty umysłowe, dane w doświadczeniu wewnętrznym¹⁹. Jest też dla niego oczywiste, że wartość psychologii jako nauki filozoficznej polega na tym, iż może stanowić

¹⁹ Zob. K. Twardowski, *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, s. 109.

podstawę wszystkich pozostałych nauk filozoficznych: metafizyki, etyki, logiki, estetyki i in., o tyle wszakże, o ile także ich przedmioty potraktujemy jako przedmioty umysłowe, dane w doświadczeniu wewnętrznym. Przykładowo, na temat znaczenia psychologii dla metafizyki pisze Twardowski:

Chociaż bowiem metafizyka ma zespolic w systematyczną całość wyniki badań opartych tak na doświadczeniu wewnętrznym, jak zewnętrznym, to przecież nie można zaprzeczyć, że oba rodzaje doświadczenia w nierównej mierze przyczyniają się do ułożenia systemu metafizycznego. Dowodem tego choćby ta okoliczność, iż zasadnicze pojęcia, do których sprowadzamy ostatecznie przebieg zjawisk świata materialnego, jak np. pojęcie przyczynowości, prawa, siły, prawdziwości, konieczności itd., mogą być należycie wyjaśnione jedynie na podstawie analizy psychologicznej²⁰.

Jak widać, w tym czasie Twardowski otwarcie wyznaje psychologizm, który to pogląd, jego zdaniem, stanowiący ogólną zdobycz teoretyczną ostatnich czasów w filozofii, szczęśliwie zastąpił panujący do tej pory „metafizycyzm”. Tak właśnie pojmując te sprawy, postrzega również najważniejsze osiągnięcia i w ogóle rozwój nowożytnej filozofii Kartezjusza, Locke’a, Hume’a, Kanta i innych, jako etapy na drodze psychologicznie fundowanej filozofii i teorii poznania. Na marginesie można tylko wspomnieć, iż taki ogląd filozofii czasów nowożytnych miał także Popper, który jednak zupełnie odmienne wyciągał z niego wnioski. Także dla niego filozofia i epistemologia tego okresu mają wyraźnie psychologiczny kontekst, co – ogólnie biorąc – jest skutkiem przyjęcia perspektywy podmiotowej w filozofii. Jednak według Poppera jest to ostatecznie wielkim nieporozumieniem i błędem, uniemożliwiającym rozwój właściwie pojętej epistemologii.

Jest zatem dla Twardowskiego w tym okresie filozofia nauką o przedmiotach doświadczenia wewnętrznego, nauką psychologiczną. Właśnie taką perspektywę prezentuje rozprawa *O treści i przedmiocie przedstawień*. Sam jej temat, jej przedmiot jest natury psychologicznej. Przedstawienie to przecież nic innego jak treść czy zawartość umysłu, a więc pewien byt psychiczny. Taki wybór zagadnienia wyrasta bezpośrednio z inspiracji psychologią Brentana, pod której wpływem był wówczas polski filozof. Ale jest to także tradycyjny i bardzo dobrze utrwalony problem w szczególności w pokantowskiej filozofii niemieckiej, zwłaszcza tej spod znaku Schopenhauerowskiego *Die Welt als*

²⁰ K. Twardowski, *Psychologia wobec fizjologii i filozofii*, dz. cyt., s. 112.

Wille und Vorstellung. Od początku zagadnienie to budziło silne kontrowersje. Pojawiły się bowiem uzasadnione wątpliwości, czy to, że świat jest nam dany w przedstawieniu (lub nawet jest naszym wyobrażeniem, bo także za pomocą tego słowa tłumaczy się niekiedy niemieckie *Vorstellung*), nie grozi solipsyzmem. Problem przedstawienia jako problem zasadniczy tak rozumianej epistemologii (a w zasadzie psychologii) idealnie wpisuje w kontekst zagadnienia relacji podmiot – przedmiot, relacji o podstawowym znaczeniu dla nowożytnej teorii poznania. Jest to jednak relacja, w której co najmniej jeden z biegunów – podmiot – jest natury psychicznej, gdyż możemy go utożsamiać po prostu z umysłem. (Natury psychicznej może zresztą być także drugi biegun tej relacji – przedmiot – bo, jak pokazują wciąż aktualne spory filozoficzne, nie można wykluczyć, że i on jest tylko psychiczną treścią; że jest tylko „w” umyśle). Z punktu widzenia pytania o status epistemologii i jej ostatecznego sensu, do jakiego doszedł Twardowski, to, jakie oryginalne rozstrzygnięcia w tej kwestii przyjął w swym wczesnym dziele, nie ma tak istotnego znaczenia, zwłaszcza w obliczu faktu, że ze względu na problem i obraną perspektywę poruszał się i tak w końcu w obszarze psychologii. Nie było to oczywiście nic nadzwyczajnego u ucznia Brentana.

O tym, że *O treści i przedmiocie przedstawień* nie posiada jeszcze pełnej wartości epistemologicznej – mając na uwadze całość dorobku jej autora – nie przesądza jedynie jej psychologiczny temat czy szczególna koncepcja metafizyczna redukująca filozofię (i epistemologię) do psychologii. Z punktu widzenia tego, co faktycznie Twardowski osiągnął później, ważniejszy jest tu inny wątek. Uprzedzając nieco fakty, musimy zaznaczyć, że w późnych wykładach na temat teorii poznania najistotniejszym „odkryciem” polskiego filozofa było stwierdzenie, iż epistemologia posiada jednak swą specyfikę, różną od psychologii, polegającą na tym, że epistemologia podejmuje zagadnienie prawdziwości, w szczególności zagadnienie prawdziwości sądów. Bez tego nie można w ogóle mówić o epistemologii w pełnym znaczeniu tego słowa. Podjęty w pierwszej rozprawie temat przedstawień to jednak zupełnie inne zagadnienie. Przedstawienie jest czymś innym niż sąd – i Twardowski oczywiście bardzo dobrze o tym wie, i to podkreśla – nawet czymś innym niż akt sądzenia, choć i przedstawienie, i akt sądzenia (sąd w sensie psychicznym) mają naturę psychiczną i w tym leży ich częściowe podobieństwo. Przedstawienie jako takie, inaczej niż sąd, niczego nie orzeka, nie stwierdza, nie może więc być oceniane w kategoriach prawdziwości, specyficznych właśnie dla epistemologii. Nie jest wykluczone, że w przypadku przedstawień możemy jednak mówić

o czymś, co jakoś przypomina zagadnienie prawdziwości. Sensowne jest chyba mówienie o wierności przedstawień, o adekwatności przedstawień itp., czyli w sposób nasuwający wprost skojarzenia z prawdziwością. Ale nawet pomimo tych podobieństw nie jest to prawdziwość tego rodzaju, z jaką mamy do czynienia w przypadku prawdziwości sądów, czyli w epistemologicznym ujęciu tego zagadnienia²¹. Być może dlatego Twardowski w swych późnych rozważaniach na temat teorii poznania nie wracał już do tych kwestii.

We wspomnianej już wczesnej pracy *Psychologia wobec fizjologii i filozofii* pojawia się dający do myślenia i obiecujący wątek związany z kwestią poruszoną powyżej, co mogłoby świadczyć o tym, że były to sprawy jakoś bliskie Twardowskiemu od początku. Na razie jednak ujmuje autor rzecz całą dość niejasno, gdyż wprawdzie stwierdza wyraźnie, iż zagadnienie prawdy i fałszu jest przedmiotem osobnej nauki filozoficznej – właśnie teorii poznania, to jednak stwierdzenia tego nie uzasadnia i sprawy szerzej nie rozwija. Ponadto, co w tym czasie dla niego oczywiste, patrzy na te sprawy oczami psychologii. Mówi o ocenianiu w kategoriach prawdy i fałszu jako o procesach umysłowych, jako o czymś, co jest niezwykle doniosłe dla życia umysłowego i czego adekwatne poznanie dokonuje się za pośrednictwem analizy psychologicznej²². Podobnie zresztą odnosi się do kwestii oceniania w kategoriach dobra i zła czy piękna i brzydoty, postrzegając je w sposób typowy dla swojej „psychologicznej filozofii”, czyli jako czynności umysłowe. Tak więc teoria poznania, etyka i estetyka jako szczegółowe nauki filozoficzne mają ostatecznie swe podstawy w psychologii, w owej „filozofii pierwszej”.

Za pracę niezwykle ważną i wręcz przełomową w rozwoju koncepcji epistemologii Twardowskiego dość powszechnie uważa się rozprawę *O czynnościach i wytworach* z 1912 roku. W pracy tej jednak poza jedną uwagą (o czym

²¹ Jako całkowicie zgodną z tym poglądem (i wykorzystującą pewne elementy „tarksizmu”) można chyba przytoczyć wypowiedź jednego ze współczesnych autorów: „Sąd zawiera element stwierdzania (asercji), dzięki któremu zostaje uznane faktyczne zachodzenie treści sądu. Z tego powodu ani o pomyśleniach sobie czegoś, ani o życzeniach, zapytywaniach itd. nie można orzekać prawdy albo fałszu. Na przykład w sądzie „Jest prawdą, że śnieg jest biały” wyrażenie „jest prawdą” stanowi metajęzykowy wyraz asercji w stosunku do zdania wyrażającego sam sąd, że śnieg jest biały. Przedstawienia, pojęcia czy spostrzeżenia nie byłyby więc ani prawdziwe, ani fałszywe, o ile nie zawierają (w sposób wyraźny lub ukryty) metajęzykowej formuły wyrażającej asercję sądową” (S. Judycki, *Prawda i kryterium prawdy: korespondencja, koherencja, praktyka*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, XXVII (4), s. 23).

²² Zob. K. Twardowski, *Psychologia...*, dz. cyt., s. 109-110.

później) autor epistemologią jako taką bezpośrednio się nie zajmuje. Tytułowe rozróżnienie na czynności i wytwory traktowane jest bardzo szeroko, a zagadnienie, które mogłoby ewentualnie łączyć się z epistemologią, stanowi zaledwie pewien jego aspekt. Najpoważniejszym z filozoficznego punktu widzenia zastosowaniem tego rozróżnienia jest jego odniesienie do logiki i jest to pewien krok Twardowskiego na drodze przewyciężania psychologizmu w tej dziedzinie. Logika jednak epistemologią nie jest, więc przy wyciąganiu zbyt daleko idących wniosków co do znaczenia tytułowego rozróżnienia dla epistemologii należy zachować ostrożność.

We wspomnianej pracy Twardowski wprowadza istotne z punktu widzenia teorii sądu (a także, jak mogłoby się wydawać, z punktu widzenia logiki) rozróżnienie na sąd jako czynność (czynność psychiczną) i sąd jako wytwór. Wspomina między innymi o pewnej możliwości, mianowicie o tym, że dla odróżnienia obu tych znaczeń wyrazu „sąd” używa się niekiedy dwóch określeń: sąd jako czynność nazywa się „sądem w znaczeniu psychologicznym”, natomiast sąd jako wytwór nazywa się „sądem w znaczeniu logicznym”. To pierwsze byłoby więc psychologicznym, drugie – logicznym znaczeniem sądu²³. Do możliwości takiego właśnie rozróżnienia odnosi się jednak z pewnym dystansem, decydując ostatecznie, że lepiej pozostać przy jednym tylko znaczeniu wyrazu „sąd”, rezerwując go dla wytworu, a tam, gdzie chodzi o sąd jako czynność, należałoby mówić o sądzeniu, czyli wydawaniu sądów. Nie można więc powiedzieć, by na tym etapie swej twórczości Twardowski był zwolennikiem popularnej później – i to raczej u jego uczniów – teorii przyjmującej ten jakże prosty, wydawałoby się, podział na sąd w sensie logicznym i sąd w sensie psychologicznym. Przestanki takiego jego stanowiska wydają się raczej jasne i wiążą się z ogólnie „psychologicznym” nastawieniem jego filozofii. Wciąż bowiem same wytwory, czyli sądy, które inni skłonni byliby nazywać „sądami w sensie logicznym”, pojmowane są tu jako coś psychicznego; tak zresztą są cały czas tu nazywane (tj. jako wytwory psychiczne lub jako wytwory psychicznej czynności sądzenia). Sąd czy myśl jako wytwór (psychiczny) jest nie-trwały i niesamodzielny, istnieje tylko w aktach sądzenia jako ich treść, czyli jako coś, co jest tych aktów częścią. Widać od razu, że Twardowski inaczej pojmuje sąd czy myśl niż robi to na przykład wkrótce Frege (1918 r.) w swej logicznej koncepcji tzw. myśli obiektywnej, gdzie myśl traktowana jest jako coś

²³ Zob. K. Twardowski, *O czynnościach i wytworach*, [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, s. 222.

odrębnego od świata umysłu, czyli jako coś należącego do tzw. „trzeciego królestwa”²⁴. Nie jest to też nic przypominającego jeszcze późniejszy „świat trzeci” Poppera. U nich obu tendencja do odpsychologizowania zarówno logiki, jak i epistemologii, jest o wiele silniejsza niż u polskiego filozofa²⁵. I nawet jeśli ich koncepcje mogą się spotkać z zarzutem platonizmu (jeśli to faktycznie jest istotny zarzut, co jest raczej wątpliwe), to na pewno są zdecydowanie bardziej konsekwentne i stanowią istotny wkład do rozwoju myśli filozoficznej.

Zasadniczo teoria sądu u Twardowskiego wciąż mieści się w obrębie „świata drugiego” (według Poppera czy Fregego), świata umysłu i czynności psychicznych. Niemniej pewne próby obiektywizacji sądu w rozprawie *O czynnościach i wytworach* filozof podejmuje. Lecz dla wyodrębnienia właściwego z punktu widzenia logiki, niepsychologicznego znaczenia sądu, samo tytułowe rozróżnienie jednak nie wystarczy. Skoro bowiem sąd jako wytwór jest traktowany wciąż jako wytwór psychiczny, to obok samego rozróżnienia na czynności i wytwory w sensie, w jakim była o tym mowa do tej pory, trzeba wprowadzić dodatkowy element, co zasadniczo modyfikuje tę koncepcję. Chodzi w niej o to, że nietrwałe wytwory psychiczne (istniejące jako część aktów psychicznych) mogą zdobyć pewną względną niezależność i pozorną samodzielność, gdy znajdą wyraz w wytworach psychofizycznych. Te ostatnie to przede wszystkim akty mowy oraz zdania (Twardowski nazywa je „powiedzeniami”). Wówczas owe wytwory psychofizyczne są znakami wytworów psychicznych, zaś wytwory psychiczne są znaczeniem wytworów psychofizycznych²⁶.

²⁴ Zob. G. Frege, *Myśl – studium logiczne*, przeł. B. Wolniewicz, [w:] tenże, *Pisma semantyczne*, Warszawa 1977, s. 118.

²⁵ Uczciwie należy jednak przyznać, że sama koncepcja rozróżnienia czynności i wytworów stanowi pewien ważny krok w stronę zerwania z psychologizmem. To swoiste i przynajmniej względne „oderwanie” wytworów od czynności, jakie prezentuje Twardowski, być może powstało nie bez znaczącego wpływu myśli Bernarda Bolzano, na którego z dużym uznaniem powołuje się polski filozof w ważnych momentach wspomnianej rozprawy (choć tylko w przypisach). Bolzano jest zaś jednym z najważniejszych przedstawicieli antypsychologizmu w logice i matematyce, którego kontynuacją są z pewnością poglądy w tym zakresie Fregego czy Poppera. Nie bez znaczenia jest więc może fakt, iż Twardowski zauważa, że to właśnie Bolzano był tym, który jako pierwszy dostrzegł i lepiej od innych rozumiał problem rozróżnienia czynności i wytworów w logice (zob. Twardowski, *O czynnościach...*, dz. cyt., s. 220), a także to, że to właśnie u Bolzano znajdujemy po raz pierwszy dobrze uzasadnioną koncepcję niezależniającą sądy od czynności sądenia (tamże, s. 239). Jakkolwiek pomiędzy poglądami Twardowskiego i Bolzano wciąż istnieją ważne różnice, to na pewno można tu mówić o istotnych inspiracjach.

²⁶ Zob. K. Twardowski, *O czynnościach...*, dz. cyt., s. 232.

Mamy więc w teorii czynności i wytworów w istocie do czynienia z dwoma dość odmiennymi typami samych wytworów: jedne są natury psychicznej, drugie psychofizycznej. Najbardziej interesująca z punktu widzenia całej teorii jest właśnie relacja między nimi, czyli wspomniana relacja znaku i znaczenia. Ale i to jeszcze nie wszystko. Jak się wydaje, główną ideą tej teorii jest stwierdzenie, że wytwory psychiczne, mimo że istnieją w indywidualnych przeżyciach jednostkowych podmiotów, mają jednak pewne cechy wspólne, dzięki którym się ze sobą zgadzają²⁷. Dzięki temu także odpowiadające im wytwory psychofizyczne, na przykład zdania, również mają takie wspólne cechy i zdolne są wtórnie wywoływać podobne skutki w postaci wzbudzania podobnych wytworów psychicznych u wielu osób. Właśnie to, co wspólne wszystkim wytworom psychicznym, jest znaczeniem czy treścią wytworu psychofizycznego, na przykład zdania. Wówczas dzięki zdolności abstrahowania (czyli również pewnej czynności psychicznej) jesteśmy skłonni za myśl, za znaczenie jakiegoś zdania uważać tylko te wspólne, zgadzające się ze sobą składniki wytworów psychicznych i nimi operować jako przedmiotami myślenia i rozumowania, na przykład w nauce. Dzięki temu wytwór psychiczny, który zawsze jest indywidualny, ujmowany jednak ze względu na tę jego abstrakcyjną treść, nabiera niejako – czyli jednak tylko pozornie – charakteru czegoś niezależnego. W przypadku logiki, w której chodzi o sądy jako wytwory, sąd jako wytwór czynności sądenia wyraża się w postaci powiedzeń jako wytworów psychofizycznych. Znaczeniem powiedzeń jest więc sąd jako wytwór psychiczny, oczywiście ze względu na to, co wspólne dla wielu sądów jako wytworów psychicznych. Niemniej bez tego względnego usamodzielnienia się wytworów psychicznych za pomocą psychofizycznych artefaktów nie byłaby możliwa logika uprawiana jako nauka. Tak samo nie byłoby też innych nauk bez naszej wiary we względną odrębność i samodzielność wytworów psychicznych uzyskiwaną w postaci wytworów psychofizycznych.

Jak widać, ta próba odpsychologizowania logiki, jakkolwiek w niektórych momentach dość zaawansowana i subtelna, ostatecznie wydaje się jednak wciąż nieco połowiczna, miejscami też nie do końca jasna. Perspektywa psychologiczna okazuje się w niej wszechobecna, wszystko obraca się wokół tego, co psychiczne. Nawet wtórne wobec wytworów psychicznych artefakty (wytwory psychofizyczne) muszą zawierać istotny składnik „psychiczności”. Na przykład zdania nie są tu traktowane ani jako obiekty idealne, platońskie,

²⁷ Tamże, s. 236.

ani też jako obiekty tylko fizyczne. Nie są to – jak na przykład u innych przedstawicieli szkoły (Kotarbińskiego, Tarskiego, Leśniewskiego) – ani zdania jako fizyczne napisy, ani zdania jako szeregi dźwięków. Jakkolwiek tamtym filozofom można wytknąć zbyt daleko idący fizykalizm czy nominalizm, to na pewno także w tym aspekcie teoria Twardowskiego może być słusznie posądzona o psychologizm. Przede wszystkim jednak – co szczególnie ważne z punktu widzenia podstaw logiki – sąd, o którym mówią logicy, jest tu wciąż wytworem psychicznym, a jego znaczeniem jest wciąż to, co psychiczne – to, co wspólne i zgodne dla wielu wytworów psychicznych²⁸. I choć skłonni jesteśmy wierzyć w istnienie tego, co wspólne, jako czegoś odrębnego, to jednak jego niezależność i obiektywność jest czymś tylko zakładanym, może postulowanym, a na pewno nie definitywnie stwierdzonym, tym bardziej nie na podstawie doświadczenia. Tak naprawdę jest to tylko coś „jakby”, coś „na wiarę”. Nie jest to na pewno „trzecioświatowa” myśl Fregego czy Poppera. Zresztą na tę ostatecznie jednak psychologiczną perspektywę wskazuje sam Twardowski, gdy w podsumowaniu pracy podkreśla, że w całokształcie nauk tymi naukami, których głównym przedmiotem są wytwory psychiczne, są nauki humanistyczne, natomiast w obszarze tychże nauk podstawową jest właśnie psychologia²⁹. Jaki jest więc ostatecznie status logiki, skoro jest to nauka traktująca o sądach jako wytworach psychicznych, a nauką podstawową o nich jest psychologia?

Z punktu widzenia epistemologii w pracy *O czynnościach i wytworach* najważniejsza wydaje się niewielka uwaga poczyniona jednakże tylko w przypisach. To zastanawiające, że uwaga ta o dość istotnej treści znalazła się niejako

²⁸ Tak przynajmniej, jak się wydaje, rzecz się ma w rozprawie *O czynnościach i wytworach*. Można też powiedzieć inaczej: znaczeniem powiedzeń (zdań) jest ich zdolność wywoływania u odbiorcy określonych wytworów psychicznych takiego samego typu jak te, które wyraża w tych powiedzeniach nadawca. Może się więc wydawać, że to, co jest tu wspólne dla wytworu psychicznego nadawcy i wytworu psychicznego wywołanego u odbiorcy, jest czymś z istoty także psychicznym. Wiele lat wcześniej, tj. w rozprawie *O treści i przedmiocie przedstawień*, Twardowski ujmując to nieco inaczej (lub dokładniej). Tam mówi się nie tyle o znaczeniu, co raczej o treści sądu, samą zaś „treść sądu” rozumie się jako istnienie przedmiot, o które w sądzie zawsze chodzi (K. Twardowski, *O treści i przedmiocie przedstawień*, [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, dz. cyt., s. 8). Wydawanie sądu jest uznawaniem bądź odrzucaniem istnienia przedmiotu, o którym się sędzi, samo zaś istnienie przedmiotu nie może być tym, co psychiczne. I jakkolwiek w ten sposób „niepsychiczna” treść sądu odrywa się niejako o samego sądu jako czegoś psychicznego, to nie zmienia to jednak faktu, że sam sąd pozostaje wciąż tym co psychiczne (jako „wytwór psychiczny”).

²⁹ Tamże, s. 240.

na marginesie tekstu głównego. Mogłoby to świadczyć m.in. o tym, że – jak wolno przypuszczać – Twardowski miał już jakoś przemyślane te sprawy, może nawet miał choćby namiastkę jakiejś teorii, ale wciąż nie doczekało się to bardziej obiektywnego wyrazu. Mówiąc kategoriami nawiązującymi do omawianego tu jego tekstu: być może koncepcja ta była już jakoś gotowa na poziomie wytworu psychicznego, ale wciąż nie przybrała formy psychofizycznego artefaktu. W owej marginesowej uwadze mowa jest o tym, że przy wykorzystaniu tytułowego rozróżnienia na czynności i wytwory można dokonać demarkacji pomiędzy teorią poznania a teorią poznawania (a w konsekwencji także – ale tylko na zasadzie przypuszczenia – pomiędzy epistemologią a psychologią). Teoria poznawania jest teorią psychologiczną i zajmuje się pewnego rodzaju czynnościami umysłowymi. Natomiast teoria poznania zajmuje się wytworami czynności psychicznych³⁰. To wszystko. Poza skrótownością tej myśli warto odnotować, że gdyby rozumieć wspomnianą tu teorię poznania jako coś przeciwstawnego psychologii, to pozostawałoby to w poważnym konflikcie z zawartą w tekście głównym tezą, iż właściwymi naukami traktującymi o wytworach psychicznych są nauki humanistyczne, zaś pośród nich nauką podstawową jest psychologia. Takiego konfliktu jednak nie będzie, gdy uznamy, iż także teoria poznania, jako traktująca o wytworach psychicznych, musi być traktowana jako pewna część szeroko pojętej psychologii. W każdym razie z tej krótkiej uwagi wcale nie wynika – jak chcą niektórzy – by rozróżnienie na teorię poznawania i teorię poznania było po prostu tożsame z rozróżnieniem na psychologię i epistemologię. Pomimo tej kontrowersji Twardowski później będzie powracał do rozróżnienia na czynności i wytwory jako trwałego osiągnięcia i czegoś podstawowego dla dalszych rozważań, dzięki czemu będzie chciał dokładniej wyjaśnić różnicę pomiędzy psychologicznym a epistemologicznym aspektem zagadnienia poznania, czyli *de facto* różnicę pomiędzy psychologią a epistemologią.

Na rozróżnienie to powołuje się jeszcze raz we wspomnianych wykładach z połowy lat dwudziestych, zawierających najpełniejszą i najdojrzalszą wersję jego epistemologii. Ale także tu uzasadnienie podziału na psychologię jako naukę o czynnościach psychicznych i procesach myślenia oraz na teorię poznania jako naukę o wytworach psychicznych nie jest zadowalające, gdybyśmy ograniczyli się do tego prostego odróżnienia czynności i wytworów. Ostatecznie chodzić będzie o coś więcej, albo lepiej: o coś innego niż ten prosty podział,

³⁰ Tamże, s. 225.

choć przyznać trzeba, że Twardowski nie zamierza z niego całkowicie rezygnować i nadaje mu znaczenie chyba nieco przesadzone.

Wolno chyba sensownie pytać, dlaczego czynności psychiczne mielibyśmy traktować jako przedmiot psychologii (dokładniej teorii poznawania jako nauki psychologicznej), natomiast wytwory psychiczne jako przedmiot dziedziny od niej różnej – epistemologii, skoro jedno i drugie są natury psychicznej, a nawet jedno i drugie nie istnieją nigdy oddzielnie, są natomiast odróżniane tylko abstrakcyjnie, stanowią bowiem części większej i podstawowej całości, nazywanej przez Twardowskiego „faktem psychicznym”? Wydaje się, że skoro psychologia jest nauką o faktach psychicznych, to i wytwory, stanowiące element struktury tamtych, powinny być traktowane jako jej przedmiot. Brakuje uzasadnionych powodów – a przynajmniej nie są one wskazane – do wyodrębnienia wytworów psychicznych z dziedziny psychologii i przeniesienie ich do dziedziny nowej, w sposób istotny różnej i odrębnej od niej. Samo stwierdzenie, że jedno jest czynnością, a drugie wytworem jako powód do uczynienia ich przedmiotami odrębnych nauk, wydaje się niewystarczające. Tu musi chodzić o coś innego, bardziej istotnego. W wykładach z lat dwudziestych sprawa ta doczeka się satysfakcjonującego wyjaśnienia (o czym w dalszej części).

W tym miejscu należy wysunąć jeszcze jedną wątpliwość w stosunku do omawianej tu teorii. W myśleniu Twardowskiego zauważalne jest bowiem pewne trwałe założenie, często spotykane także u innych, a którego wartość może zostać zakwestionowana. Głosi ono, że poznanie jest czynnością psychiczną. Na tej właśnie podstawie Twardowski od początku do końca twierdził, iż czynnościami poznania (czynnościami psychicznymi) zajmuje się tylko psychologia, zaś dla epistemologii, która, jak się wydaje, „musi” czy „powinna” przecież również mieć jakiś swój przedmiot, pozostają właśnie wytwory, które można traktować jako względnie niezależne, zwłaszcza jeśli znajdą wyraz w wytworach psychofizycznych. Nie ma jednak powodu, by twierdzić, że czynności poznania są zawsze i tylko czynnościami psychicznymi. Taki sposób patrzenia na te sprawy jest pewnym stereotypem, zrozumiałym poniekąd dla filozofii epoki nowożytnej, ale jednak błędnym. Wynika on z tego, co w tej filozofii – przynajmniej w przeważającej jej części – jest perspektywą dominującą. A jest nią perspektywa podmiotu, umysłu i to w jej obrębie próbuje się rozumieć wszystkie istotne zagadnienia, w tym zagadnienie poznania. Z drugiej strony, takie wąskie postrzeganie tych spraw wydaje się jeszcze bardziej wątpliwe, gdy uwzględnimy fakt o podstawowym znaczeniu dla czasów nowożytnych, którym to faktem jest nauka. Wolno chyba uznać właśnie naukę za podstawowo-

wy wymiar tego, co w naszej cywilizacji określamy mianem wiedzy, poznania. Z nią oczywiście wiąże się ogromny wachlarz różnorodnych „czynności poznawczych”, które tylko przez nieporozumienie moglibyśmy próbować zredukować do czynności psychicznych. Doświadczenie w naukach przyrodniczych, eksperyment w socjologii i psychologii, rozbudowana metoda nauk historycznych, dowód w matematyce – by wymienić tylko kilka przykładów – nie są na pewno czynnościami psychicznymi. Te ostatnie, oczywiście, mają w tamtych swój większy lub mniejszy udział, ale trudno uznać go za coś na tyle istotnego, by było to coś o decydującym znaczeniu.

Przesadne akcentowanie roli elementu psychicznego w odniesieniu do czynności poznawczych, szczególnie zaś naukowych, nosi znamiona metodologicznego psychologizmu, a może nawet „metodologicznego solipsyzmu”. To ostatnie określenie pewnie byłoby niesprawiedliwe w stosunku do poglądów Twardowskiego, ale to pierwsze już nie. Wąskie, tj. psychologiczne rozumienie czynności poznawczych jest u niego jeszcze jednym fatalnym skutkiem nieprzewidywanego psychologizmu. Efektem tego jest też skazanie epistemologii na zajmowanie się jedynie wytworami; bo skoro czynnościami poznawczymi zajmuje się wyłącznie psychologia, to epistemologii pozostają tylko wytwory. Redukując problem epistemologii do zagadnienia wytworów, mocno zawężamy jednak jej tradycyjny zakres. Do zakresu tego należy bowiem choćby zagadnienie uzasadniania wiedzy. Jest to czynność, w skład której wchodzi wręcz nieograniczone spektrum działań podejmowanych w praktyce naukowej różnych dyscyplin. A warto przy tym pamiętać, że zagadnienie uzasadniania jest jednym z podstawowych (obok zagadnienia prawdy) dla epistemologii jako takiej. Jest to przecież problem tego, jakie czynności poznawcze pozwalają w ogóle osiągnąć poznanie prawdziwe i możliwie najlepiej uzasadnione. Nie jest to natomiast temat psychologii, choć sprawy te bywają notorycznie mylone, jak to się dzieje na przykład w przypadku mieszania ze sobą genetycznego (w istocie psychologicznego) aspektu źródeł poznania z porządkiem metodologicznym (epistemologicznym). Nie oznacza to jednak, że samo zagadnienie uzasadniania będzie w ogóle dla Twardowskiego obojętne i że nie będzie wchodziło w zakres problematyki epistemologicznej, ale jednak z wcześniej wymienionych powodów będzie musiało znaleźć w niej inne ugruntowanie niż jako zagadnienie dotyczące czynności poznawczych, których przecież do teorii poznania nie zaliczał. Brakuje w tej skądinąd bardzo istotnej dla teorii poznania kwestii u Twardowskiego należytej jasności i konsekwencji, za co winę ponosi nie do końca przewyciężony psychologizm.

Pozostaje jednak wciąż do wyjaśnienia kwestia, dlaczego wytwory (jako wytwory psychiczne) mają stanowić przedmiot nie psychologii, ale właśnie epistemologii. W wykładach z lat dwudziestych Twardowski daje w końcu odpowiedź, którą można uznać za naprawdę satysfakcjonującą i mającą znaczenie nie tylko z punktu widzenia jego epistemologii. Wytwory poznania, niezależnie od tego, czy rozważać je będziemy jako wytwory psychiczne, czy też jako znaki tych wytworów w postaci psychofizycznej, a co najważniejsze: zawsze ze względu na treść, która się w nich zawiera (coś w rodzaju cech wspólnych, które posiadają indywidualnie różne wytwory psychiczne, o czym pisał wcześniej Twardowski w *O czynnościach i wytworach*), posiadają pewną szczególną własność, której nie posiadają fakty i czynności psychiczne. Własnością tą jest ich prawdziwość (lub fałszywość). A epistemologia, którą interesuje nie faktyczny przebieg czynności poznawczych w ich psychicznym aspekcie, ale warunki oceny poznania i jego wartość, właśnie w zagadnieniu prawdziwości rozpoznaje swój główny temat. Czynności psychiczne, w tym czynności poznawcze, nie podlegają ocenie w kategoriach prawdy i fałszu. One po prostu zachodzą. Nie można powiedzieć, że czynności psychiczne jako takie, na przykład spostrzeganie, przeżywanie czegoś, rozważanie, są prawdziwe, tak samo jak nie można mówić sensownie o prawdziwości chodzenia, oddychania czy jazdy rowerem. Są to po prostu fakty, zjawiska, które mają miejsce, zachodzą w określony sposób, ale nigdy nie jako coś, co mogłoby być oceniane jako prawdziwe bądź fałszywe. Próba opisu ich w tych kategoriach miałaby taki sam sens, jak rozważania na temat tego, jakiego koloru są liczby lub dlaczego słońce świeci akurat w dzień? Wymienione przed chwilą różnego rodzaju czynności, tak psychiczne, jak też fizyczne, można zapewne poddawać różnego typu ocenom. Można pytać o to, czy moje spostrzeganie dotyczy przedmiotu rzeczywistego, czy urojonego? Ale nie wynika stąd, by sam fakt tego, iż to spostrzeganie zachodzi, że go doświadczam, mógłby być prawdziwy bądź fałszywy. Prawdziwość czy fałszywość można przypisać nie samym czynnościom, aktom, działaniom tego typu, ale jedynie ich rezultatom – tj. poznaniu, wiedzy – czyli w języku Twardowskiego wytworom, w szczególności sądom czy ewentualnie „powiedzeniom” (tj. zdaniom).

Zagadnienie tu poruszone i sposób jego rozstrzygnięcia może nie wszystkim wydadzą się tak proste, jak to zostało przedstawione. Łączy się ono bowiem z ważną kwestią natury metafilozoficznej, mianowicie z pytaniem, czy prawda (prawdziwość) jest kategorią epistemologiczną, ontologiczną, aksjologiczną (a może jeszcze jakąś inną)? Jest to poniekąd naturalną sprawą w filo-

zofii, że co do odpowiedzi na takie pytanie jednomysłność jest raczej trudna do osiągnięcia i byłoby czymś naprawdę niezwykłym, gdyby faktycznie miała miejsce. Ale jeśli już zgodzimy się na wybór i ograniczamy po prostu nasz punkt widzenia do epistemologii, a zarazem w miarę dobrze potrafimy określić jej sposób ujmowania tych rzeczy, to możemy chyba powyższe pytanie zawiesić i skoncentrować się na tym, co naprawdę ważne. A tym jest przede wszystkim kwestia tego, jakiego typu wytworom przysługuje interesująca nas własność prawdziwości (fałszywości). Ta z kolei sprawa łączy się z innym ważnym w epistemologii zagadnieniem, które stanowi wciąż otwarty temat, mianowicie z zagadnieniem tzw. nośników prawdy. Rzecz jest naprawdę ważna i wiąże się z całym szeregiem istotnych dla epistemologii problemów, ale jej nieco bliższe rozważenie warto może odłożyć na inną okazję. Z punktu widzenia interesującego nas zagadnienia ważne jest w tym momencie jedynie stanowisko samego Twardowskiego w tej kwestii. Jest zaś dla niego oczywiste i zgodne z całym dotychczasowym sposobem myślenia, że w grę może tu wchodzić jedynie prawdziwość sądów.

Zatem sądy i ich prawdziwość to właściwy temat epistemologii jako nauki filozoficznej, jednoznacznie odróżniający ją od psychologii. Dokładniej Twardowski określa epistemologię jako naukę o warunkach prawdziwości sądów. Oznacza to, że nie interesują jej ani same pojęcia, ani wyobrażenia, ani nawet przedstawienia, które to sprawy były tematem innych jego ważnych rozpraw wcześniejszych. Dość poważną i obszerną jego rozprawę *Wyobrażenia i pojęcia* należy więc zaliczyć do szeroko pojętej psychologii, nie teorii poznania, oczywiście, jeśli uwzględnimy kontekst teoretyczny późnego okresu twórczości. Na temat rozprawy *O treści i przedmiocie przedstawień* zostało tu powiedziane co nieco już wcześniej. Dla uwyrażnienia zagadnienia można jedynie dodać, że przedstawienie jako takie jest subiektywnym, ujmowanym w relacji podmiotowo-przedmiotowej fenomenem psychicznym, ani niemającym postaci sądu, ani niepodlegającym ocenie w kategoriach prawda – fałsz. Na tej podstawie można by wysunąć ogólniejszy wniosek czy przypuszczenie, nie tyle zresztą bezpośrednio w stosunku do teorii samego Twardowskiego, co raczej odnośnie do epistemologii w ogóle. Mianowicie czy epistemologia w ujęciu, o jakim tu mowa, czyli jako nauka traktująca o sędach i warunkach ich prawdziwości, nie powinna przestać być pojmowana jako dziedzina zajmująca się kwestią tzw. stosunku poznawczego wyrażanego relacją podmiot-przedmiot. To ostatnie jest raczej tematem psychologii i Twardowski realizował to w swoich wcześniejszych pracach, pisanych całkowicie w duchu psychologizmu. Gdyby taki

wniosek potraktować jak najbardziej poważnie, to w tej sytuacji za rozważania natury epistemologicznej *sensu stricto* nie powinny być uważane główne osiągnięcia nowożytności w tym obszarze, a więc teorie Kartezjusza, Locke'a, Hume'a, nawet Kanta, co brzmi jak zamach na utrwaloną tożsamość filozoficzną tej epoki, może nawet zamach na filozoficzny „zdrowy rozsądek”. Jak już wspomniano, tak te sprawy postrzegał między innymi Popper, ale czy mógłby to być również ostatecznie punkt widzenia Twardowskiego i czy aż takiej ewolucji mogły ulec jego poglądy w tej kwestii? Wymowa jego późnych wykładów w pewnym sensie częściowo mogłaby na to wskazywać, ale nie powinno się z tego wyciągać zbyt daleko idących wniosków. Choć z drugiej strony, wykłady te pozostają w wersji niedokończonych i nie wiadomo, do jakich ogólnych konkluzji doszedłby ostatecznie ich autor.

Skoro teoria poznania jest dla Twardowskiego filozoficzną nauką o warunkach prawdziwości sądów, to jako najważniejsze wysuwa się w niej na czoło zagadnienie prawdy. I faktycznie, w wykładach z połowy lat dwudziestych rozważania na temat istoty prawdy, na temat jej definicji i różnych jej koncepcji zajmują najwięcej miejsca. Omówienie tych spraw jest niekiedy bardzo pogłębione, bardzo analityczne i zajmuje wiele stron. Wyczerpujące omówienie tej kwestii nie wydaje się w tym miejscu ani możliwe, ani konieczne. Wystarczy ograniczyć się do przywołaniu kilku podstawowych informacji na ten temat. Rozważania rozpoczynają się od zagadnienia istoty prawdy, by następnie przejść do kwestii korespondencyjnej koncepcji prawdy, w szczególności do omówienia głównych zarzutów kierowanych pod jej adresem oraz jej obrony. Dalej szczegółowo omawiane są inne koncepcje prawdy: koherencyjna, koncepcja Rickerta oraz pragmatyczna. Zestaw tematów i ich układ wyraźnie z czymś się kojarzy i wypadnie nam jeszcze do tej kwestii powrócić pod koniec tego rozdziału.

Ważną część rozważań we wspomnianych wykładach poświęca Twardowski również samemu zagadnieniu sądu. Opowiada się przy tym za idiogeniczną koncepcją sądu, nawiązując przede wszystkim do Brentana, a także Milla i Ueberwega. Zgodnie z tą koncepcją sąd nie jest ani pojęciem ani kombinacją pojęć (dlatego spór o to, czy sąd jest tym pierwszym, bądź tym drugim, jest nieistotny). Liczy się bowiem tylko to, że w sądzie chodzi o uznanie lub odrzucenie istnienia przedstawianego przedmiotu. Sąd więc powstaje dopiero wtedy, gdy do pojęcia lub kombinacji pojęć dołączy się przekonanie o istnieniu bądź nieistnieniu przedstawianego przedmiotu. Twardowski powołuje się tu na Ueberwega i go cytuje: „Poszczególne pojęcia nigdy nie są sądami [...] nie

są nimi także same kombinacje pojęć. Dopiero gdy się przyłączy przekonanie o istnieniu lub nieistnieniu tego, co sobie przedstawiamy, powstaje sąd³¹. Na marginesie można dodać ciekawostkę, że przy tej okazji Twardowski podejmuje zagadnienie relacji pomiędzy sądem a istnieniem, broniąc między innymi tezy (w istocie Kantowskiej³²), że istnienie nie jest własnością przedmiotu.

To wszystko nie obywa się jednak bez pewnej domieszki psychologizmu. Twardowski często na przykład mówi nie o sądzie, ale o sądzeniu czy czynności sądzenia, nie wyjaśniawszy wcześniej, dlaczego powraca do czegoś, co zgodnie z jego własnym rozróżnieniem na czynności i wytwory – które tu jest otwarcie podtrzymywane – podpada raczej pod psychologię (teorię poznawania jako teorię psychologiczną). Być może chodzi tu tylko o jakąś niejednoznaczność czy nieporozumienie powstające na skutek posługiwania się wieloznacznym słowem „sąd”, które niekiedy może odnosić się do czynności, a niekiedy do wytworu. Ale gdy przyjmuje, że sąd nie jest kombinacją pojęć (ich połączeniem), lecz uznaniem bądź odrzuceniem oraz gdy twierdzi, że sąd powstaje przez dodanie przekonania o istnieniu przedstawianego przedmiotu, to wyraźnie wskazuje na leżące poza sądem (jako tylko kombinacją pojęć wyrażającą pewną treść) psychiczne elementy sądzenia – takie jak uznanie czy przekonanie – jako przynależne do istoty sądu jako takiego. W samych bowiem pojęciach czy ich kombinacjach nie jest ani ujęty, ani widoczny ważny dla istoty sądu aspekt przekonania; ten musi niejako zostać dołączony z zewnątrz. Ściśle biorąc, przekonanie jest zresztą stanem podmiotu, a nie składnikiem samego sądu rozumianego jako sama treść czy myśl w sensie logicznym. Ponadto wciąż mówi się tu o przedmiocie przedstawianym, którego dotyczy dany sąd. Przedstawienie zaś zakłada akt czy czynność przedstawiania jako czynność psychiczną, rzecz jasna, ta z kolei nie może istnieć bez kogoś, bez podmiotu przedstawiającego sobie. Wprawdzie łatwo sobie wyobrazić – tak jak to jest w innych koncepcjach sądu – że da się abstrahować od psychologicznych aspektów i że można skupić uwagę jedynie na samym sądzie jako kombinacji pojęć i ich treści, w której orzeka się coś na temat przedmiotu sądu, co pozwoliłoby uniknąć wielu komplikacji, ale nie jest to na pewno coś, co łatwo dałoby się pogodzić ze stanowiskiem Twardowskiego (choć można niekiedy mieć wra-

³¹ K. Twardowski, *Teoria poznania*, dz. cyt., s. 261.

³² Jak wiadomo, Kant w swej krytyce dowodu ontologicznego odwołał się do twierdzenia, iż istnienie nie jest własnością jakiegokolwiek przedmiotu, w tym Boga czy bytu najdoskonalszego, by wykazać, że nie można wywieść istnienia Boga z jego pojęcia, czyli że wspomniany dowód jest po prostu błędny.

żenie odwrotne, zwłaszcza w kontekście rozważań filozofa na temat natury logiki, o czym dalej). Niewątpliwie „ucieczką” (czy raczej bezpiecznym wyjściem) od wszystkich tego typu problemów było stosunkowo popularne, także u przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, traktowanie jako nośników prawdy nie sądów, lecz zdań. I tak w zasadzie jest do dziś. Twardowski jednak pozostaje do końca wierny kategorii sądu, pojęciu najsilniej związanemu z jego sposobem myślenia o tych kwestiach; pojęciu, które ze względu na swoje psychologiczne konotacje czy pochodzenie najbardziej rzutowało na treść wielu jego poglądów. Dlatego nawet pomimo pewnych starań odchodzenia od psychologizmu i konstruowania spójnej koncepcji epistemologii odróżnionej od psychologii w jego teorii wciąż elementy psychologizmu są bardzo widoczne. Podtrzymywana w tych wykładach idiogeniczna koncepcja sądu pochodzenia brentanowskiego musi niejako z istoty mieć charakter psychologizyczny. Widać to także na podstawie krytycznych uwag Twardowskiego pod adresem teorii sądu Łukasiewicza, która z założenia była antypsychologizyczna.

Jest dla Twardowskiego sprawą oczywistą, że zagadnienie prawdziwości sądów to nie tylko problem epistemologii, ale również temat logiki, dlatego potrzebna jest jakaś linia demarkacyjna oddzielająca epistemologię i logikę. Kwestię tę podejmował filozof już dużo wcześniej, jak chociażby w wykładach na Uniwersytecie Lwowskim z końca XIX wieku, poświęconych bądź to bezpośrednio samej logice, bądź ogólniejszym, metafizycznym rozważaniom nad zasadniczymi zagadnieniami teorii poznania i metafizyki. W tych pierwszych definiując logikę ze względu na jej cel, do którego ma nas logika prowadzić, mówi się o niej, że jest praktyczną nauką o sądach prawdziwych³³. Mówi się tam też o niej jako o nauce zajmującej się sądami ze względu na ich prawdziwość. Jak widać, kwestia prawdziwości odgrywała od początku ważną rolę w tej teorii logiki. Zarazem „psychologizm” logiki z tego czasu u Twardowskiego jest dość wyraźnie zaznaczony, bo stwierdza się tam już na samym początku wyraźnie, że badania logiczne w pierwszej kolejności opierają się na danych dostarczanych przez psychologię³⁴. Ogólnie biorąc sprawy te, tj. zagadnienie stosunku logiki do psychologii, nie są tam rozważane zbyt szczegółowo i wnikliwie, ale jednak zajmują dość sporo miejsca. Tym niemniej da się zauważyć pewną „antypsychologiczną tendencję” w pojmowaniu logiki przez

³³ Zob. K. Twardowski, *Logika. Część druga (Logika. Kurs zimowy 1895/1896)*, red. A. Horrecka, [w:] K. Twardowski, *Ineditia t. 3*, Lublin 2024, s. 26.

³⁴ Tamże, s. 25.

Twardowskiego, a jej elementem w pewnym sensie decydującym jest stosunek właśnie do zagadnienia prawdziwości. Uważa bowiem Twardowski, że tylko sądom można przypisać prawdziwość (lub fałszywość) w sensie właściwym – dlatego logika zajmuje się właśnie sądami ze względu na ich prawdziwość; nie można natomiast tego zrobić, tj. przypisać prawdziwości, w stosunku do wielu innych zjawisk psychicznych, takich jak: wyobrażenia, wrażenia, uczucia czy akty woli. Ponieważ jednak – zauważa autor wykładów – nie byłoby sądów bez wyobrażeń, także te ostatnie muszą wchodzić w zakres zainteresowania i badania w logice. Ostatecznie okazuje się więc, że niejako wbrew deklarowanemu wcześniej znaczeniu zagadnienia prawdziwości (które nie odnosi się do zjawisk psychicznych) właśnie kwestiom psychologicznym należy w logice poświęcić sporo uwagi; i faktycznie Twardowski to tam robi. Jak widać, stosunek logiki do psychologii nie jest tu jeszcze wyraźniej określony; wskazuje się zarazem na pewne różnice, ale chyba jednak przede wszystkim na związki obu dziedzin.

Podobnie ma się sprawa w wykładach z tego czasu z zakresu epistemologii, przy czym w tym przypadku chodzi o stosunek logiki do epistemologii. Zarówno logika, jak i epistemologia mają swą podstawę w psychologii, co jest zgodne z ogólnie psychologicznym pojmowaniem filozofii jako nauki, której przedmiot dostępny jest tylko w doświadczeniu wewnętrznym. Psychologia jest tu nauką podstawową, gdyż bada prawa życia umysłowego (wewnętrznego), a rozwinięciem tego jest to, co robi się w logice i w epistemologii. Jakkolwiek Twardowski z jednej strony jest skłonny podkreślać pewne różnice pomiędzy logiką a epistemologią, to – z drugiej strony – treść wykładów nie zawsze to potwierdza. Można tam bowiem spotkać stwierdzenia, które te różnice niwelują, jak choćby twierdzenie, że epistemologia bada nasze zdolności do wydawania sądów prawdziwych, a zarazem w innym miejscu opisuje się logikę jako naukę badającą warunki prawdziwości sądów, przez co rozumie się wspomnianą wcześniej przy okazji epistemologii zdolność do wydawania sądów prawdziwych. Nie można więc uznać tego za szczególnie jasny sposób ukazywania różnicy pomiędzy epistemologią a logiką.

W wykładach z lat dwudziestych to skądinąd bardzo ważne i interesujące zagadnienie natury metafizycznej, mianowicie zagadnienie stosunku logiki do epistemologii, doczekało się znacznie bardziej satysfakcjonującego rozwiązania. Kluczowa staje się tu – co godne podkreślenia – właśnie kwestia prawdziwości. Według Twardowskiego tym, co różni obie dziedziny, jest fakt, iż logika bada prawdę w sensie formalnym, epistemologia natomiast w sen-

sie materialnym³⁵. Zgodnie z jego określeniem prawda w sensie formalnym to inaczej związki prawdziwości sądów. Sąd jest prawdziwy formalnie, jeśli jest w prawidłowy sposób wyprowadzony z przesłanek, tj. z innych sądów. Jego prawdziwość jest więc względna, zależna od sądów innych. Natomiast prawdziwość materialna sądu, najkrócej mówiąc, to prawdziwość od innych sądów niezależna. (Można by z tego wnosić, że koherencyjna koncepcja prawdy będzie w zasadniczej sprzeczności z ideą prawdziwości materialnej i może co najwyżej być stosowana do logiki). A dalej, prawdziwość logiczna jest niezależna od prawdziwości materialnej. Ale ściśle rzecz ujmując, według Twardowskiego, logika również musi przyjmować sądy, których prawdziwość jest prawdziwością materialną, czyli taką, która nie zależy od prawdziwości innych sądów. Takimi sądami logiki są te, które stwierdzają zachodzenie stosunków logicznych. Należy to chyba rozumieć tak, że są to te sądy, które logika przyjmuje jako swoje sądy podstawowe, tj. sądy „prawdziwe pierwotnie”, czyli te, których prawdziwość jest od prawdziwości sądów innych niezależna. Gdyby trzymać się konsekwentnie przyjętego tu rozróżnienia na prawdziwość formalną i materialną oraz na przyporządkowanie ich określonym dziedzinom, to może wynikać z tego interesujący problem natury metafizycznej. Mianowicie, jeśli prawdziwością materialną zajmuje się epistemologia, natomiast logika pośród swoich sądów zawiera także właśnie sądy materialne (i to sądy o podstawowym dla niej znaczeniu), to czy ten typ refleksji, w której problem tychże sądów logicznych jest podejmowany, nie powinien być określony jako swego rodzaju „epistemologia logiki”? (Trzymając się terminologii Twardowskiego, możemy stwierdzić, iż byłaby to filozoficzna nauka badająca warunki prawdziwości sądów materialnych logiki). Określenie takie może wydać się nieco sztuczne, ale samo w sobie wydaje się dość „logiczne” i zgodne z tokiem rozważań Twardowskiego, ma zatem swoje racje. Sam Twardowski, rzecz jasna, takich wywodów tu nie robi i są one jedynie spekulacją na kanwie jego teorii, ale chyba spekulacją uzasadnioną. Jest to w każdym razie dobra okazja dla tych, których interesuje problem podstaw logiki, między innymi problem psychologizmu w logice i chciałoby mieć jak najściślejszą odpowiedź na pytanie, do jakiej filozoficznej dziedziny rozważania tego typu zaliczyć.

Epistemologia, według Twardowskiego, zajmuje się wprowadzić prawdziwością materialną sądów, ale jej nie bada. Jak to rozumieć? Jak widać, chodzi tu o pewne dość subtelne i istotne rozróżnienie, o wysokim poziomie teore-

³⁵ Tamże, *Teoria poznania*, dz. cyt., s. 247-248.

tycznej świadomości, co nie jest niestety regułą w filozofii, która poniekąd słynie z ogólnych (ogólnikowych) dywagacji dotyczących niezbyt precyzyjnie zdefiniowanych problemów. Twardowskiemu chodzi o to, że – dokładnie rzecz biorąc – prawdziwość materialną sądów w sensie ścisłym badają nauki szczegółowe. Nauki te po prostu badają (sprawdzają), jakie sądy faktycznie są prawdziwe, a jakie nie. Chodzi więc tym razem *de facto* o różnicę pomiędzy epistemologią a naukami. Epistemologii bowiem nie interesuje to, czy takie bądź inne sądy są prawdziwe czy nie, ale to, co to w ogóle znaczy, że jakieś sądy są prawdziwe i skąd się bierze przeciwieństwo sądów prawdziwych i fałszywych oraz jakie są warunki (kryteria) tego, że pewne sądy uznajemy za prawdziwe, inne zaś za fałszywe. Refleksja o owych warunkach prawdziwości rozkłada się u Twardowskiego na trzy zagadnienia: (1) zagadnienie kryterium prawdziwości, (2) zagadnienie pochodzenia sądów i (3) zagadnienie przedmiotu sądów prawdziwych. To zestawienie zagadnień ponownie nasuwa pewne skojarzenie z czymś dobrze znanym i będzie jeszcze o tym mowa w dalszej części.

Epistemologia jest nauką o warunkach prawdziwości sądów i tym różni się od nauk szczegółowych, które tę prawdziwość badają. Oprócz badania prawdziwości sądów wszystkie nauki także jakąś prawdziwość sądów przyjmują z góry, zakładają ją. Przyjmują jakieś założenia, tj. sądy pierwotne i niedowodliwe, które są dla nauk koniecznym fundamentem. W tym właśnie upatruje Twardowski jedno z ważniejszych zadań teorii poznania, by te założenia (sądy niedowodliwe) analizować pod kątem ich warunków prawdziwości. Nie to, czy są prawdziwe (bo epistemologia nie sprawdza, nie bada prawdziwości jakichkolwiek sądów), ale dlaczego za takie można je uznać. Przykładowo, sąd stwierdzający, że wszystko ma swoją przyczynę (podstawowe założenie nauk empirycznych), jest sądem, którego prawdziwość bada taka nauka jak metafizyka. Inaczej mówiąc, według Twardowskiego, to metafizyka, a nie żadna inna nauka, chce się dowiedzieć, czy to prawda, że wszystko ma swoją przyczynę (lub inaczej: czy sąd stwierdzający, że wszystko ma swoją przyczynę, jest prawdziwy). Jeśli bowiem sąd, że wszystko ma swoją przyczynę, jest w ogóle prawdziwy, to tego chce dowieść właśnie taka „nauka szczegółowa” jak metafizyka. Natomiast zadaniem epistemologii jest odpowiedź na pytanie inne: pod jakimi warunkami sąd ten może być w ogóle uznany? A odpowiedź na to pytanie nie jest już problemem metafizyki.

Przy tej okazji należałoby wskazać na rzecz tu wprowadzie widoczną, ale wartą bardziej wyraźnego zaznaczenia. Twardowski dostrzega jedno z głównych zadań epistemologii w refleksji na temat podstaw wiedzy naukowej, a przez

sądy rozumie przede wszystkim sądy naukowe. Chodzi zresztą nie tylko o nauki szczegółowe składające się na współczesne przyrodznawstwo, bądź nauki humanistyczne czy społeczne, ale także o nauki filozoficzne, o czym świadczy choćby przywołany przed chwilą przykład metafizyki. Jak można przypuszczać, to skoncentrowanie się czy wyróżnienie właśnie nauk spośród szerokiego spektrum tego, co w szerokim sensie nazywamy wiedzą czy poznaniem, wynika z uznania właśnie tego rodzaju wiedzy za wiedzę w podstawowym znaczeniu tego słowa. A takie potraktowanie tej kwestii nie jest w epistemologii sprawą oczywistą. Nie tylko w całej historii tej dziedziny, ale może nawet jeszcze bardziej dzisiaj – co zasmuca tym bardziej – na czoło jej zagadnień wysuwa się nie wiedza naukowa, lecz raczej wiedza potoczna, tj. wiedza w tym znaczeniu, że ktoś coś wie czy że jest o czymś przekonany itp. Niezliczonych przykładów tego typu dostarcza niezwykle popularna i dobrze znana współczesna epistemologia anglosaska. Perspektywa epistemologii Twardowskiego – tak zresztą jak i innych ważnych przedstawicieli Szkoły – jest jednak inna i stanowi dowód nie tylko uznania dla samego fenomenu nauki, ale także dowód poważnego traktowania filozofii, która w obszarze teorii poznania rozumie wagę podejmowania problemów istotnych. W dobie powszechnego rozluźnienia standardów, w tym także standardów w dziedzinie nauk filozoficznych (np. epistemologii), warto pamiętać o tej mającej już sto lat propozycji.

Żeby jeszcze bardziej uwypuklić znaczenie omawianej tu koncepcji epistemologii, warto może odwołać się do dwóch analogii historycznych. Dwa i pół tysiąca lat temu Platon w *Państwie* za jedno z naczelných zadań filozofii (określanej w tym dialogu mianem „dialektyki”) uważał problem badania podstaw wiedzy naukowej, której przykładem była dla niego matematyka³⁶. To dialektyczne rozważanie podstaw nauk miało polegać na rozkładaniu i badaniu samych założeń tych nauk, a więc na ich analizie i na jakimś – jak tajemniczo się tam mówi – „odnoszeniu ich do początku”, by tam dopiero znaleźć dla nich oparcie. Rzecz jasna, w tych analizach wyznacza Platon ważną rolę swej teorii idei, a w niej szczególnie idei Dobra. Przy wszystkich różnicach nie będzie chyba przesadą stwierdzenie, że propozycja zawierająca się w koncepcji epis-

³⁶ W popularnej lekturze *Państwa* na czoło wysuwają się zagadnienia natury politycznej i społecznej, które faktycznie zajmują w nim sporo miejsca i przysporzyły Platonowi złej sławy. Ale są tam też rzeczy o bardziej podstawowym dla filozofii jako filozofii znaczeniu, najczęściej pomijane i niedoceniane. Są to właśnie kwestie związane z pojęciem filozofii jako dialektyki, czyli nauki badającej podstawy wiedzy naukowej, o których traktują głównie księgi szósta i siódma.

temologii Twardowskiego dość mocno przypomina tamte, dużo starsze filozoficzne zmagania. Albo odwrotnie – to dopiero perspektywa epistemologiczna polskiego filozofa pozwala zwrócić uwagę i pojąć, a także docenić właściwy sens ukrytych w *Państwie* istotnych rozważań. Tak czy inaczej, w jednym i w drugim przypadku chodzi o wiedzę naukową, nie potoczną, tak jak w jednym i w drugim przypadku chodzi o refleksję nad samymi jej podstawami, w szczególności nad założeniami.

Jednak odwołanie się do analogii z myślą Platona nie jest może najszcześniejsze, gdyż samego Platona, jego teorię idei, bardzo rzadko interpretuje się w kategoriach epistemologicznych i dlatego przykład ten może być mało przekonujący. Być może lepszym, a na pewno historycznie bliższym byłby przykład inny – filozofii Kanta. Jak wiadomo, *Krytyka czystego rozumu* poświęcona jest zagadnieniu metafizyki jako nauki, a w związku z tym jako równie istotny problem w tym dziele występuje zagadnienie podstaw dwóch innych nauk, jakimi są matematyka i matematyczne przyrodoznawstwo. We wszystkich tych trzech naukach, jak twierdzi Kant, występują szczególnego rodzaju sądy, o których status toczy się tu właśnie spór. Chodzi, rzecz jasna, o sądy syntetyczne *a priori*. Najczęściej chyba przywoływanym tam przez Kanta przykładem takiego sądu jest sąd stwierdzający, że każda zmiana ma swoją przyczynę, co przy odpowiednim rozumieniu możemy potraktować jako tożsame z bardziej potocznym stwierdzeniem, że wszystko ma swoją przyczynę. A to jest właśnie przykład, który pojawił się powyżej przy omawianiu zadań teorii poznania w rozumieniu Twardowskiego. Teoria poznania bada między innymi warunki prawdziwości tego rodzaju sądów. Twardowski jako przedmiot refleksji filozoficznej podaje więc przykład sądu, który w nomenklaturze Kantowskiej jest sądem syntetycznym *a priori*. Na podstawie treści wykładów, o których tu mowa, nie sposób udowodnić, że rozważane przez epistemologię sądy pierwotne i niedowodliwe są zawsze i tylko sądami syntetycznymi *a priori*, ale na pewno niektóre nimi są (o ile, rzecz jasna, przyjmiemy Kantowski punkt widzenia na te sprawy, co nie jest przecież oczywiste). Sam Twardowski niczego takiego nie twierdzi, nie posługuje się też terminologią kantowską, ani nie wspomina o Kancie, ale stary i słynny problem tego typu sądów jakoś tu jednak powraca. Nawet jeśli pominiemy określenie „sądy syntetyczne *a priori*”, to wspólne dla obu filozofów (a pewnie i dla Platona) jest takie pojmowanie teorii poznania, wedle którego jest ona filozoficzną refleksją o podstawach nauk, w szczególności refleksją badającą warunki prawdziwości sądów, które w naukach pełnią rolę niedowodliwych założeń.

Oba przykłady, zarówno ten odwołujący się do Platona, jak i ten wskazujący na Kanta, nie miały w żadnym wypadku sugerować, że przywołane koncepcje epistemologii są identyczne z ideą epistemologii Twardowskiego. Podobieństwa są jednak zauważalne i godne rozważenia, a co najmniej warte odnotowania. Niełatwo zresztą je od razu dostrzec. Przeszkodą mogą być przede wszystkim stereotypowe postrzeganie filozofii Platona i Kanta oraz mnogość szczegółów różniących wszystkie te koncepcje. Ale gdy bierze się pod uwagę sprawy zasadnicze, dostrzegalne z dostatecznie ogólnego punktu widzenia, rzecz już jawi się w sposób o wiele bardziej interesujący. Na podstawie przyjętej tu interpretacji można przypuszczać, że w historii filozofii i samej epistemologii istnieje być może jeśli nie linia rozwoju, to przynajmniej pewna tendencja czy nurt, które łączą naprawdę ważne postacie i ich osiągnięcia. Pośród nich zaś epistemologia Twardowskiego, zwłaszcza z jej ostatniego, dojrzałego okresu, jak najbardziej ma swoje ważne miejsce.

* * *

W polskiej literaturze filozoficznej wśród podręczników do epistemologii bardzo ważne miejsce zajmują *Zagadnienia i kierunki filozofii* (1949 r.) Ajdukiewicza, których pierwsza z dwóch części poświęcona jest właśnie tym kwestiom. Rzecz już nie jest nowa, ma ponad siedemdziesiąt lat; ani zbyt obszerna, dlatego doczekała się wielu następców, obszerniejszych i bardziej aktualnych. Z wielu względów zasługuje jednak wciąż na zainteresowanie, a tym powodem, dla którego warto poświęcić jej kilka uwag w tym miejscu, jest nie całkiem zaskakująca zbieżność z przedstawionymi powyżej poglądami Twardowskiego na naturę teorii poznania. W podręczniku Ajdukiewicza zawarta jest bowiem pewna jasna i spójna koncepcja epistemologii, przemyślana od początku do końca; koncepcja w bardzo wielu momentach przypominająca pomysły Twardowskiego, choć też w paru miejscach w sposób istotny od niej się różniąca. Jest to też koncepcja, która wiele z pomysłów tamtej podejmując, odchodzi od ich pierwotnego rozumienia, być może też realizuje je lepiej, jaśniej, bardziej konsekwentnie. Jeśli wolno tak to potraktować, można by ją rozumieć jako bezpośrednie rozwinięcie tamtej, niejako jej teoretyczne uzupełnienie i pogłębienie. Rzecz jasna, sam Twardowski niekoniecznie musiałby się z takim kierunkiem zmian zgodzić, ale i tak można traktować ją jako dalekie echo jego własnych pomysłów. Konfrontacja obu tych wersji teorii poznania zapewne pozwoli lepiej zrozumieć każdą z nich. A to jest coś, co na pewno warto zrobić. Oczywiście tylko w pewnym zarysie, skupiając się na wątkach głównych i akcentując zwłaszcza istotne różnice.

Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na podobieństwo w ogólnym schemacie obu ujęć tematu. Tak u Ajdukiewicza, jak wcześniej u Twardowskiego, prezentacja problemów epistemologii rozpoczyna się od rozważań ogólniejszej natury, dotyczących zwłaszcza stosunku epistemologii do psychologii, częściowo tylko u Ajdukiewicza zahaczając o zagadnienie czynności i wytworów. Ponieważ rozróżnienie na epistemologiczne i psychologiczne podejście do zagadnienia poznania w obu ujęciach wiąże się przede wszystkim z tym, że w epistemologii chodzi o ocenę poznania w kategoriach prawdy i fałszu, kolejną sporą część obu koncepcji stanowi szczegółowe omówienie właśnie zagadnienia prawdy. W obu wersjach występują te same wątki oraz bardzo podobny układ, choć omówienie tego zagadnienia u Ajdukiewicza jest krótsze, bardziej syntetyczne, ale zarazem chyba też bardziej konkluzywne i bardziej oryginalne, zwłaszcza co do kwestii obrony klasycznej koncepcji prawdy. Zasadniczo jednak u obu filozofów schemat omówienia problemu prawdy jest bardzo podobny, choć co do kolejności podejmowanych wątków występują pewne mniej istotne różnice, które możemy tu pominąć. Rozważa się najpierw ogólną kwestię istoty prawdy, następnie prezentowana jest koncepcja klasyczna, jej krytyka i obrona, a szczególnie ważne miejsce zajmuje polemika z innymi (u Ajdukiewicza tzw. nieklasycznymi) koncepcjami prawdy: koherencyjną, pragmatyczną i koncepcją Rickerta.

Po zagadnieniu prawdy następuje u Ajdukiewicza drugi ważny rozdział, zarazem najobszerniejszy i mogący sprawiać wrażenie najważniejszego, który dotyczy problemu źródeł poznania. Odpowiada on mniej więcej temu, co także u Twardowskiego występuje jako drugie podstawowe zagadnienie epistemologii, mianowicie zagadnienie pochodzenia sądów. Także w tym wypadku omówienie tej kwestii u Ajdukiewicza jest jaśniejsze, lepiej uporządkowane, bardziej przemyślane i ogólnie biorąc lepsze. Nieprzypadkowo zresztą to właśnie wiele wątków z tego rozdziału, zwłaszcza wiele rozróżnień pojęciowych i schematów wprowadzonych tu przez Ajdukiewicza, weszło do powszechnego obiegu polskiej epistemologii jako jej trwałe i istotne osiągnięcie. Jako rozdział trzeci i w pewnym sensie ostatni, przynajmniej z rozdziałów głównych, występuje rozdział poruszający kwestię granic poznania, inaczej określaną tu jako zagadnienie przedmiotu poznania. W tym wypadku możemy potraktować go jako odpowiednik tej części rozważań Twardowskiego, której tematem jest zagadnienie przedmiotu sądów prawdziwych.

Opisane powyżej analogie pomiędzy dwoma ujęciami teorii poznania, jakkolwiek bardzo bliskie i wymowne, nie powinny jednak sugerować, że także treść wypełniająca obie wersje koncepcji epistemologii musi być tak podobna.

Niektóre różnice są naprawdę poważne, wydaje się, że z korzyścią dla teorii Ajdukiewicza. Warto pokrótce omówić najważniejsze z nich, choćby po to, by pokazać, że – jeśli tak wolno powiedzieć – jakiś postęp w filozofii jednak istnieje i że jasność myśli, jej precyzja, stanowią jedne z jego najważniejszych składników.

Zaczynając od kwestii traktowanej u obu filozofów jako sprawa o podstawowym znaczeniu dla teorii poznania, decydująca w ogóle o filozoficznej tożsamości i autonomii tej dziedziny, powinniśmy zwrócić uwagę na różnicę w ich pojmowaniu stosunku epistemologii do psychologii. U Twardowskiego rozróżnienie na psychologię i epistemologię w wysokim stopniu (choć nie wyłącznie) związane było z rozróżnieniem na czynności i wytwory, co zresztą mogło budzić pewne zastrzeżenia, wspomniane wcześniej. Można spotkać w poważnych opracowaniach na temat epistemologii stwierdzenia, że w tej kwestii u Ajdukiewicza sprawy mają się tak samo, czyli że poza pewnymi różnicami terminologicznymi to właśnie różnica czynności i wytworów (u Ajdukiewicza – aktów poznawczych i rezultatów poznawczych) stanowi podstawę różnicy pomiędzy psychologią a epistemologią. Nic bardziej mylnego. Pomijając na razie kwestie terminologiczne – które nie są wprawdzie bez znaczenia (o czym dalej), ale można je w tym momencie pominąć – należy podkreślić, że według autora *Zagadnień...* o różnicy pomiędzy wspomnianymi dziedzinami decyduje to, że obie podejmują zagadnienie poznania w inny, właściwy tylko dla siebie sposób. Obie więc uwzględniają zarówno problem czynności, jak i wytworów (mówiąc językiem Twardowskiego, który zresztą chyba bardziej się przyjął w literaturze filozoficznej), jednak każda z nich robi to inaczej. Psychologię jako naukę (niefilozoficzną) „obchodzi faktyczny przebieg procesów poznawczych. Stara się ona je opisać, poklasyfikować i znaleźć prawa rządzące faktycznym ich przebiegiem”³⁷. Ten faktyczny przebieg procesów poznawczych, będący tematem psychologii, nie obchodzi teorii poznania jako nauki filozoficznej. Ją natomiast interesuje tylko to, według czego poznanie czy wiedza mogą być oceniane. A tymi kryteriami są przede wszystkim prawdziwość oraz zasadność (stopień uzasadnienia)³⁸.

Jak widać, tym, co niewątpliwie łączy koncepcje epistemologii obu polskich filozofów, jest uczynienie zagadnienia prawdy (prawdziwości) centralną sprawą dla tej dziedziny. Ostatecznie więc rozróżnienie na czynności i wytwory jako kryterium różnicy pomiędzy psychologią a teorią poznania traci nawet u Twardowskiego na znaczeniu na rzecz zagadnienia prawdziwości. U Ajdu-

³⁷ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia...*, dz. cyt., s. 16.

³⁸ Zob. tamże, s. 16.

kiewiczza sprawy te są jeszcze wyraźniejsze, traktowane zresztą nieco inaczej. Problem czynności (aktów poznawczych) nie zostaje u niego – jak u Twardowskiego – zepchnięty w obszar psychologii, którą to rzecz epistemologia jako dziedzina filozoficzna mogłaby sobie pomiąć. Rozróżnienie na czynności i wytwory (akty poznawcze i rezultaty poznawcze) ma u niego istotne znaczenie dla wyróżnienia dwóch ważnych obszarów problemowych w samej epistemologii. W sposób naturalny kryterium prawdziwości odnosimy do wytworów (sądy u Twardowskiego, rezultaty poznawcze u Ajdukiewicza), natomiast kwestię zasadności wiedzy, o którym to zagadnieniu jako równorzędnym w stosunku do problemu prawdziwości wspomina Ajdukiewicz, wolno chyba – choć nie jest to powiedziane wprost – łączyć z zagadnieniem czynności poznawczych. Czynności poznawcze to w szerokiej praktyce, zwłaszcza naukowej, wszystko to, za pomocą czego chcemy osiągnąć jak najlepszy stopień uzasadnienia naszego poznania. Ta sprawa wyraźnie łączy się u Ajdukiewicza z zagadnieniem źródeł poznania, jako drugim najważniejszym problemem epistemologii.

Jak wspomniano wyżej, pewne znaczenie mają różnice terminologiczne w obu koncepcjach, zwłaszcza ta, gdzie u Twardowskiego mówi się o wytworach, natomiast u Ajdukiewicza o rezultatach poznawczych. Według niektórych rzekomo ma chodzić o to samo, a wybór nazwy to tylko sprawa konwencji. Tak jednak nie jest i na pewno Ajdukiewicz widział, co robi, gdy wprowadził tę zmianę. Przede wszystkim wytwory były u Twardowskiego „wytworami psychicznymi”, z czym łączyło się szereg problemów i ogólne uwikłanie w psychologizm. Ajdukiewicz najwyraźniej chce się odciąć od tych dylematów, ale być może też już niejako z góry, niezależnie od krytyki tamtego, ma po prostu inne rozumienie tych rzeczy. Świadczy o tym wyraźnie przykład, który podaje zaraz na początku. Rezultatami poznawczymi są dla niego przede wszystkim twierdzenia naukowe, na przykład twierdzenia z dziedziny matematyki czy fizyki, które nazywamy niekiedy „prawami” (twierdzenie Pitagorasa, prawo grawitacji). Są to – dokładniej rzecz biorąc – znaczenia zdań, w których te prawa się formułuje³⁹. Wprawdzie Ajdukiewicz nie mówi w tym miejscu o sądach (choć często posługuje się tym pojęciem w dalszej części książki), to skądinąd wiadomo, że zgodnie z jego stanowiskiem w kwestii nośników prawdy sądy (w sensie logicznym) są właśnie znaczeniami zdań. Z powyższego wynika, że przy tym rozumieniu twierdzenia są w zasadzie tożsame z sądami w sensie logicznym. Tak czy inaczej, jest dla Ajdukiewicza czymś oczywistym – co zresztą zaznacza

³⁹ Tamże, s. 15.

wprost na samym początku – że owe „rezultaty poznawcze” nie mają nic wspólnego z faktami czy zjawiskami psychicznymi, jak to było w przypadku „wytworów” u Twardowskiego. Różnica jest więc zasadnicza, co należy podkreślić.

Warto może przy okazji zauważyć, że odwołanie się do twierdzeń jest ciekawym rozwiązaniem tradycyjnego w epistemologii sporu w kwestii nośników prawdy: zdania czy sądy. To rozwiązanie, niby „trzecia droga”, wydaje się bowiem najbardziej naturalne i może nawet najbardziej oczywiste, zwłaszcza gdy rozumiemy epistemologię jako naukę rozważającą problem wiedzy naukowej. W nauce nie mówimy przecież o „zdaniach naukowych”, chyba że w jakichś naprawdę wyjątkowych sytuacjach; stosunkowo często mowa jest w niej o sądach naukowych, to fakt, ale najczęściej chodzi w niej po prostu o twierdzenia naukowe. I to przede wszystkim tym ostatnim przypisujemy prawdziwość bądź fałszywość. Postawa Ajdukiewicza jest dowodem prostoty rozwiązania wydawałoby się niezwykle skomplikowanego problemu oraz dobrym przykładem filozoficznego zdrowego rozsądku.

Jest jeszcze jeden ważny aspekt sporu o to, czy powinniśmy przychylić się do propozycji Twardowskiego i opowiedzieć za „wytworami” czy raczej wybrać „rezultaty poznawcze” Ajdukiewicza. Wytwory, oprócz tego, co już zostało powiedziane o ich psychicznej naturze, mają jeszcze tę słabość, że nieustannie sugerują jakiegoś rodzaju „metafizyczną niesamodzielnosc” i względność. Wytwór jest przecież tym, co pochodzi od „wytwórcy”, tym, czego w istocie do tej pory nie było, co dopiero zaistniało dzięki jakimś procesom i co tę swoją „metafizyczną pozorność” czy zależność cały czas w sobie jakoś zachowuje. Najwyraźniej jest to zauważalne, gdy podkreśla się niekiedy wprost, że nasza wiedza jako wytwór jest tylko produktem ludzkiego umysłu, swego rodzaju wymysłem czy fikcją niewartą aż tak poważnego traktowania. A stąd już tylko krok do w istocie prymitywnego negowania wartości wiedzy naukowej, z jakim wciąż niekiedy można się spotkać. Jak widać, psychologizm i antropologizm epistemologiczny, naiwnie zresztą rozumiane, idą ze sobą w parze.

Wydaje się, że tego typu konsekwencje nie grożą, gdy zamiast o wytworach będziemy mówili o rezultatach poznawczych. W obu słowach – wytwór i rezultat – słychać pewną istotną różnicę. Rezultat nie sugeruje niczego z owej „metafizycznej pozorności” wytworu; wręcz przeciwnie – wskazuje na coś trwałego, obiektywnie wartościowego. Przede wszystkim zaś nie sugeruje, przynajmniej jako czegoś narzucającego się, jakichś psychologicznych czy antropologicznych konotacji. Jest pod tym względem neutralny, obojętny i odporny na tamtego rodzaju krytykę. Używając argumentu Poppera, można

powiedzieć, że wiedza naukowa jest tak samo obiektywnym rezultatem, jak obiektywnym rezultatem pracy pary ptaków jest ich gniazdo. Niezależnie od tego, jaka para ptaków je zbudowała, gniazdo to może zostać przejęte i wykorzystane przez inne ptaki, a nawet przez mniejsze ssaki. Przesadą było twierdzić, że dokładnie tak sprawy te pojmował sam Ajdukiewicz, ale – analogicznie do tego, co zostało przed chwilą pokazane na podstawie Popperowskiego przykładu – także jego teoria jest obiektywnym rezultatem i może być interpretowana zgodnie z tym, co jako pewien teoretyczny potencjał w niej się zawiera.

Jednym z najważniejszych zadań teorii poznania, według Twardowskiego, jest badanie warunków prawdziwości sądów pierwotnych i niedowodliwych, zwłaszcza tych, które są podstawowymi założeniami myśli naukowej. Przy pewnej interpretacji, która powyżej została zaproponowana, co najmniej niektóre z tych sądów można rozumieć jako sądy syntetyczne *a priori*, choć sam Twardowski niczego takiego wprost nie twierdził. Jeśli jednak jest coś na rzeczy, to nie powinno dziwić, że właśnie to zagadnienie jak najbardziej obecne jest w *Zagadnieniach...* Ajdukiewicza. Można nawet powiedzieć, że zagadnienie sądów syntetycznych *a priori* jest tam wątkiem wybijającym się. W paru miejscach Ajdukiewicz, jak się zdaje, sugeruje nawet, że spór o te właśnie sądy jest jednym z najważniejszych tematów epistemologii w ogóle, choć zarazem on sam ma dość krytyczny stosunek do idei tego typu sądów. Zagadnienie to rozważane jest w kontekście źródeł poznania, a najwięcej miejsca zajmuje dyskusja nad statusem matematyki jako nauki zawierającej tego rodzaju sądy, co jest oczywiście nawiązaniem do starego kantowskiego problemu. Lecz nie tylko o matematykę tu idzie, bo jak pokazuje polemika Ajdukiewicza z fenomenologią, tego typu sądy występują w wielu dziedzinach, nie tylko w nauce, ale także w myśleniu potocznym. Ogólnie biorąc stanowisko Ajdukiewicza w kwestii sądów syntetycznych *a priori*, zarówno w odniesieniu do Kanta, jak i fenomenologii, jest mocno polemiczne, ale tą sprawą nie będziemy tu się bliżej zajmować. Niech wystarczy samo podkreślenie, że Ajdukiewicz potrafi pokazać naprawdę uniwersalny charakter tego zagadnienia i jego istotne znaczenie z punktu widzenia teorii poznania. Taka perspektywa epistemologiczna jest chyba jednak dość wyjątkowa, bo jakkolwiek zagadnienie sądów syntetycznych *a priori* jest tematem znanym, to traktowane jest raczej jako swego rodzaju ciekawostka, może nawet ciekawostka *stricte* historyczna i na ogół nie odgrywa we współczesnej epistemologii tak ważnej roli. Można chyba też zaryzykować przypuszczenie, że jest to jeszcze jeden ważny wątek stanowiący w jakimś sensie kontynuację i rozwinięcie idei epistemologii zainicjowanej przez Twardowskiego.



ROZDZIAŁ II



EPISTEMOLOGIA W HORYZONCIE ANTYPSYCHOLOGIZMU (ŁUKASIEWICZ)

Czy istnieje epistemologia Jana Łukasiewicza? Już to, że takie pytanie w ogóle się pojawia, mówi wiele. O epistemologii Łukasiewicza w zasadzie się nie wspomina, tak jakby coś takiego nie istniało. I w pewnym sensie jest to prawda. W wysokim stopniu zależy to jednak od tego – z jednej strony – jak się rozumie samą epistemologię oraz – z drugiej – ile uwagi poświęcił jej dany filozof, by faktycznie można było mówić o obecności takiej dziedziny w jego systemie myślowym. Na pewno to, co Łukasiewicz miał do zaproponowania w tym obszarze, nie osiągnęło ani takiej postaci, ani nie odgrywało w jego myśli takiej roli, jaką miało na przykład u Twardowskiego, Ajdukiewicza czy Kotarbińskiego. Nie mamy więc u niego żadnej „koncepcji” epistemologii, jakiegoś jej systemowego ujęcia, a wszystkie istotne z punktu widzenia epistemologii wątki – a jest ich dużo i mają sporą wartość – jakie można odnaleźć w jego myśli, znajdują się w pracach poświęconych zagadnieniom innym, uczynione są niejako przy okazji czy na marginesie tamtych, skąd dopiero trzeba je wydobyć i poddać interpretacji.

Najważniejsze osiągnięcia Łukasiewicza dotyczą logiki i jako logik przede wszystkim przejdzie on do historii. Dokonania w zakresie filozofii i historii filozofii, uważane całkiem słusznie za doniosłe, oceniane są na tle całego jego dorobku jako te, które trzeba postawić jednak na drugim miejscu; taki zresztą był jego własny stosunek do tych spraw, zwłaszcza w późniejszym (ważniejszym?)

„logicznym” okresie. Wśród zagadnień filozoficznych na czoło wysuwają się te dotyczące metafizyki i ontologii. Łukasiewicz przyjmował różnicę pomiędzy tymi dziedzinami, choć jej wyraźniej nie definiował i co nie jest w tym momencie takie istotne. Znany jest jego pozytywny stosunek do metafizyki, w tym do jej historycznych osiągnięć, w szczególności Arystotelesa i myśli scholastycznej (zwłaszcza logicznego aspektu tej ostatniej). Ontologia Łukasiewicza to zgodnie z rozumieniem tej dziedziny nie tylko zresztą w Szkole Lwowsko-Warszawskiej przede wszystkim analiza podstawowych pojęć, przy pomocy których formułujemy nasze sądy na temat rzeczywistości, zarówno w filozofii, jak i w nauce zwłaszcza, czego chyba najcenniejszym filozoficznie przykładem jest przeprowadzona przez niego analiza pojęcia przyczyny. Z tych powodów Woleński zalicza Łukasiewicza (obok Czeżowskiego) do „ontologicznej” linii spośród głównych przedstawicieli Szkoły, przeciwstawiając ją linii „epistemologicznej”, którą reprezentują przede wszystkim Ajdukiewicz i Kotarbiński⁴⁰.

To tłumaczyłoby jakoś nieobecność wątku epistemologicznego u Łukasiewicza, ale czy mogłoby także świadczyć o jakiejś niechęci w ogóle i krytycznym nastawieniu do epistemologii u tego filozofa? Zdaje się, że właśnie coś takiego sugeruje Woleński, pisząc, że „Łukasiewicz stał na stanowisku, że epistemologiczny punkt wyjścia w filozofii prowadzi w nieunikniony sposób do błędów, m.in. do psychologizmu”⁴¹. Czy zatem obok antypsychologizmu mamy także u tego filozofa do czynienia z jakimś „antyepistemologizmem”? Coś jest na rzeczy, ale trzeba to wyjaśnić, bo sprawa jest poważna i nie tak prosta, jak by to można wnosić na podstawie tych ogólnych sugestii. To, co pisze Woleński, związane jest z niewątpliwie krytycznym stosunkiem Łukasiewicza do filozofii nowożytnej, w zasadzie do całej jej tradycji stojącej – ogólnie mówiąc – pod znakiem filozofii Kartezjusza i Kanta. Jak się powszechnie sądzi, jest to tradycja, w której dominuje teoria poznania, w dodatku rozumiana w określony sposób. Zamknięta jest ona całkowicie w perspektywie podmiotu, czyli ostatecznie – zgodnie z tym, jak to widzi Łukasiewicz – sprowadza się ona do problematyki psychologicznej. Stąd cały psychologizm tej filozofii, traktowany przez niego jako jej największy błąd. Przy okazji należy może zauważyć, że u Łukasiewicza chodzi nie tylko o krytyczną ocenę filozofii Kartezjusza i Kanta, tak jakby domyślnie chodziło tylko o ten bardziej „racjonalistyczny” nurt w filozofii nowożytnej. Tak samo krytycznie ocenia Łukasiewicz nurt empi-

⁴⁰ Zob. J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985, s. 72.

⁴¹ Tamże, s. 55.

rystyczny, zwłaszcza Locke'a i Hume'a, którzy swoją filozofią umysłu uwikłali filozofię w psychologizm być może jeszcze bardziej bezpośrednio niż tamci. Chodzi więc o myśl nowożytną jako całość, o tyle wszakże, o ile bierzemy pod uwagę jej psychologizm jako wspólny mianownik⁴². Kartezjusz i Kant są, oczywiście, „współwinnymi”, ale jeśli przyjrzeć się dokładniej poglądom Łukasiewicza na temat ich filozofii, to krytycznie odnosił się on do wielu aspektów ich systemów i choć były to zarzuty nie mniej poważne niż zarzut psychologizmu, to dotyczyły spraw innego rodzaju: błędów, sprzeczności i innych braków zauważalnych w ich myśleniu⁴³. Tak czy inaczej kwestia psychologizmu była częścią tej krytyki, choć częścią w pewnym sensie decydującą. Niektóre z tych licznych zarzutów pod adresem Kartezjusza i Kanta mogły nawet zgadzać się z tymi, które podnosili Twardowski i Brentano. Ale różnica dotyczyła sprawy chyba najważniejszej – psychologizmu. Wiadomo, że na przykład Twardowski bardzo pozytywnie oceniał ten psychologizujący zwrot w filozofii nowożytnej, co różniło go bardzo od Łukasiewicza. Jeśli rzeczywiście „Kartezjusz i Kant to największe zło w filozofii”, jak mieli ponoć twierdzić Twardowski i Brentano, to podstawy do tak krytycznej oceny u Łukasiewicza (jeśli faktycznie aż tak ostro by to traktował) były jednak inne niż u tamtych co najmniej w jednym punkcie; a był to punkt o znaczeniu zasadniczym – kwestia psychologizmu.

Jakie z tego płyną wnioski, jeśli chodzi o kwestię stosunku Łukasiewicza do epistemologii? Pierwszym jest ten, że miał on być może zbyt uproszczony pogląd na epistemologię, gdy utożsamiał ją (jeśli tak faktycznie było) wyłącznie z perspektywą psychologiczną. W tym wypadku byłoby więc uzasadnione mówienie o epistemologiczno-psychologicznej opcji filozofii, jaką miał na my-

⁴² Należy też mieć na uwadze, że ta krytyka filozofii nowożytnej nie dotyczyła wyłącznie jej psychologizmu, co widać w bardzo wymownym następującym fragmencie: „Filozofowie, nawet najwięksi, w tworzeniu systemów filozoficznych nie posługują się metodą naukową. Pojęcia, których używają, są przeważnie niejasne i wieloznaczne, twierdzenia najczęściej niezrozumiałe lub nieuzasadnione, rozumowania prawie stale błędne. Wystarczy przypomnieć sobie dowody istnienia Boga u Descartesa lub jego definicję substancji, pseudonaukowe dedukcje Spinozy, fantazje Leibniza o monadach i harmonii z góry ustanowionej, krytykę czystego rozumu Kanta, dociekania idealistycznych filozofów pokantowskich” (J. Łukasiewicz, *O metodę w filozofii*, [w:] tenże, *Logika i metafizyka*, Warszawa 1998, s. 41).

⁴³ Pamiętać jednak należy, że całokształt stosunek Łukasiewicza do Kartezjusza i Kanta nie był wyłącznie krytyczny. Łukasiewicz podkreślał też niektóre zdecydowanie pozytywne aspekty ich myśli, zarówno filozoficznej, jak i naukowej (zob. J. Łukasiewicz, *Kant i filozofia nowożytna*, [w:] tenże, *Logika i metafizyka*, dz. cyt., s. 365-368; J. Łukasiewicz, *Kartezjusz*, [w:] tenże, *Logika i metafizyka*, dz. cyt., s. 370-374.)

śli Łukasiewicz, formułując negatywną opinię na temat filozofii nowożytniej. Takie jednostronne postrzeganie epistemologii nie jest jednak trafne i stanowi coś w rodzaju „błędu optycznego”. Po drugie, nasuwa się ciekawy wniosek na temat przyczyn takiego stanowiska. Skoro największym oskarżonym jest tu psychologizm a nie epistemologia jako taka, to tak samo, a może nawet w jeszcze większym stopniu, odpowiedzialnymi za taki stan epistemologii są Brentano i Twardowski, nie tylko Kartezjusz, Kant czy Locke. To w końcu przez pryzmat myśli tych pierwszych czerpał swą filozoficzną wiedzę Łukasiewicz, między innymi na temat epistemologii, co zapewne pozwoliło mu wytworzyć sobie ogólny i dość jednoznaczny obraz całej filozofii nowożytniej, łącznie z filozofią współczesną. Gdy nie zgadzając się z tą perspektywą, stosunkowo szybko przeszedł do opozycji antypsychologistycznej w logice, to poniekąd zachował też niechęć do epistemologii, o tyle, o ile ta kojarzyła mu się z opcją psychologistyczną. I jeszcze jeden wniosek, nieco ogólniejszej natury. Łukasiewicz od początku zdradzał pewne skłonności ku logice, a jak pokazał to jego dalszy naukowy rozwój, było to jego prawdziwym „przeznaczeniem”. Być może właśnie ta rzecz w największym stopniu zadecydowała o tym, że nie mogąc odnaleźć się w epistemologiczno-psychologicznej opcji filozofii, przeszedł on niejako w naturalny sposób do opcji logiczno-ontologicznej, a w konsekwencji po prostu do logiki. Niewątpliwie jednak to właśnie psychologizm tej epistemologii i niechęć do niego przyspieszyły ten proces.

W związku z tym nasuwa się bardzo ważne pytanie. Skoro stosunek Łukasiewicza do epistemologii jest tak, nazwijmy to, problematyczny, to po co w ogóle się tym zajmować i czynić przedmiotem osobnego omówienia? Odpowiedź na to pytanie nie jest jednak tak beznadziejna, jak można by sądzić i składa się na nią kilka kwestii. W pewnym sensie jedna z odpowiedzi – może nieco mniej ważna – już tu się pojawiła. Mianowicie, to wszystko, co do tej pory zostało powiedziane na temat „problemu z epistemologią” u Łukasiewicza, jak się zdaje, ma pewną wartość, nawet jeśli tylko z czysto historycznej perspektywy naświetla pewne procesy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej, niekiedy polemicznie odnosząc się do tradycyjnie przyjmowanych poglądów. Kwestie tu poruszane nie miały może bezpośredniego odniesienia do tego, co rozważane jest „w” samej epistemologii, ale o niej samej mówią jednak coś istotnego. Dlatego można to traktować jako wstęp i zarazem jakąś namiastkę prawdziwych przyczyn zainteresowania tym tematem. Z głównych zaś przyczyn pierwszą jest ta, że Łukasiewicz niejednokrotnie zabierał głos w sprawach zaliczanych tradycyjnie do teorii poznania, a w jego pismach dość łatwo można odnaleźć

wątki istotne z punktu widzenia tej dziedziny. W wielu z tych przypadków jest to głos ważny i na pewno wart nie tylko wzmianki, zwłaszcza że w niektórych kwestiach głos ten posiada szczególny walor aktualności.

Drugą z głównych przyczyn podjęcia tego temat jest pytanie o konsekwencje, jakie wynikają dla „epistemologii” Łukasiewicza z jego ogólnego antypsychologistycznego stanowiska. Wydaje się, że o czymś takim można w ogóle mówić, gdyż antypsychologizm sformułowany pierwotnie w kontekście filozofii logiki ma jednak szersze znaczenie i konsekwencje także w odniesieniu do zagadnień niezwiązanych z nią bezpośrednio, w tym także do problemów epistemologii, choć epistemologia logiką nie jest. Łukasiewicz wielokrotnie bardzo krytycznie wypowiadał się przeciwko psychologizmowi jako zjawisku nie tylko w logice, ale także w innych dziedzinach filozofii. Zgadza się to z jego szerokim rozumieniem psychologizmu, wedle którego jest to zjawisko uznające psychologię za podstawę wszystkich nauk filozoficznych, nie tylko logiki. Występując przeciwko temu zjawisku w tym szerokim rozumieniu Łukasiewicz występował *de facto* przeciwko stanowisku filozoficznemu Twardowskiego, w każdym razie przeciwko stanowisku zajmowanemu przez tego ostatniego w centralnym i najbardziej twórczym okresie działalności. Można chyba nawet powiedzieć, iż ten logiczno-filozoficzny antypsychologizm był w wysokim stopniu znakiem rozpoznawczym, a na pewno czymś bardzo charakterystycznym w jego ogólnej postawie filozoficznej.

Dla kompletności obrazu stosunku Łukasiewicza do psychologizmu należy uwzględnić fakt, że jego antypsychologizm w zakresie logiczno-filozoficznym nie stał w sprzeczności z jego psychologizmem innego rodzaju, mianowicie odnośnie do roli psychologii w naukach humanistycznych. Uważał bowiem, że psychologia jest podstawą nauk humanistycznych, nauk o wytworach ludzkiego ducha. W tej kwestii pozostawał całkowicie w zgodzie ze stanowiskiem Twardowskiego⁴⁴. Można mieć natomiast wątpliwość co do innej kwestii. Mianowicie, niekiedy Łukasiewicz sytuował psychologię pośród nauk filozoficznych, innym zaś razem uważał ją za naukę empiryczną, umieszczając ją pomiędzy naukami empirycznymi – przyrodniczymi i humanistycznymi. Być może chodziło po prostu o jakieś dwa różne typy psychologii, wówczas taki pogląd nie zawierałby niekonsekwencji. W każdym razie nie stoi to w sprzeczności z jego poglądem zasadniczym, że psychologia (jakkolwiek rozumiana) nie jest podstawą ani logiki, ani innych nauk filozoficznych.

⁴⁴ Zob. J. Łukasiewicz, *O nauce i filozofii*, [w:] tenże, *Logika i metafizyka*, dz. cyt., s. 36.

Tak czy inaczej, najciekawsze jest być może to, że w filozoficznym dorobku Łukasiewicza obecnych jest kilka ważnych wątków i problemów dotyczących bezpośrednio epistemologii, które mają u niego niewątpliwie swe rozstrzygnięcie w duchu antypsychologistycznym. Jest to wyraźniej widoczne zwłaszcza wtedy, gdy potraktujemy antypsychologizm nieco szerzej niż to się na ogół robi, czyli gdy wyjdziemy poza perspektywę rozważań nad podstawami logiki. I to o nie w niniejszym opracowaniu głównie chodzi. Na tej podstawie można by nawet wysunąć wniosek – w formie przypuszczenia czy pomysłu – że gdyby wyobrazić sobie jakąś domniemaną „koncepcję” epistemologii Łukasiewicza lub gdyby udało się ją zrekonstruować w choćby fragmentarycznej postaci, to musiałaby to być koncepcja zdecydowanie niepsychologiczna. A to by oznaczało, że sposób myślenia o tych sprawach był u niego zdecydowanie odmienny od tego, co przez większą część filozoficznego życia robił twórca Szkoły – Twardowski. Tym samym Łukasiewicz mógłby być traktowany w jakimś sensie jako niezależny „założyciel” drugiego z nurtów epistemologicznych Szkoły. I co ważniejsze, to właśnie jego pogląd – nie zaś Twardowskiego – byłby tym, który lepiej wyraża ogólne stanowisko Szkoły w tych kwestiach. Z taką tezą chyba dość dobrze koresponduje opinia Woleńskiego, że Twardowski preferował analizę psychologiczną, ale „nie miał w Szkole Lwowsko-Warszawskiej uczniów kontynuujących taką analizę, a w każdym razie nie praktykował jej żaden z jego wybitniejszych uczniów”⁴⁵. Perspektywa psychologiczna, typowa dla postawy Twardowskiego, po prostu w Szkole się nie przyjęła. Nie można nie dostrzegać szczególnie istotnej roli Łukasiewicza w tym procesie.

Przy założeniu, że da się w ogóle dokonać rekonstrukcji epistemologii Łukasiewicza, należy przyjąć jakieś rozstrzygnięcie w kwestii narzędzia, czyli modelu epistemologii, który będzie stanowił tu punkt odniesienia. Najrozsądniej wydaje się przyjąć model najbardziej znany i w pewnym sensie najbardziej miarodajny dla ogólnego stanowiska Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, której częścią są przecież poglądy Łukasiewicza i w kontekście którego poglądy te – przynajmniej w ogólnym zarysie – dadzą się chyba najlepiej ująć. Modelem takim jest przedstawiona pod koniec poprzedniego rozdziału koncepcja epistemologii Ajdukiewicza (pozostająca w kilku ważnych kwestiach w ścisłym związku z koncepcją Twardowskiego). Ma ona także tę zaletę, że to, co Ajdu-

⁴⁵ J. Woleński, *Filozoficzna...*, dz. cyt., s. 38. Ze względu na brak kontynuatorów wspomnianej psychologicznej metody i – jak należy się domyślać – ostatecznie jej niewielkie znaczenie dla rozwoju Szkoły Lwowsko-Warszawskiej Woleński zrezygnował nawet w ogóle z bliższego omówienia tego wątku filozofii Twardowskiego. To chyba wiele mówi.

kiewicz określa jako „klasyczne zagadnienia teorii poznania”, nie wydaje się tylko jego własną wizją tych spraw, ale w wysokim stopniu po prostu odzwierciedla faktyczny stan rzeczy, jaki możemy zaobserwować w dziejach tej dziedziny. W każdym razie to ujęcie epistemologii ma o wiele więcej wspólnego z jej „klasiką” niż tak popularna dziś anglosaska koncepcja epistemologii nazywana „klasyczną koncepcją wiedzy” (rozumiejąca „wiedzę” jako prawdziwe i uzasadnione przekonanie). Przy omawianiu poglądów Łukasiewicza brane więc będą pod uwagę główne trzy kwestie, które występują w „polskim wydaniu” teorii poznania: istoty prawdy (prawdziwości), źródeł poznania i granic poznania. Należy od razu też zaznaczyć, że chodzi głównie o problem poznania naukowego, nie potocznego. W kontekście zagadnienia prawdy, obok rozważań natury ogólniejszej, szczególnie interesująco rysuje się wątek tzw. nośników prawdy, czyli zagadnienie sądów i – bardzo krytycznie potraktowane przez Łukasiewicza – zagadnienie przekonań. Ta ostatnia kwestia ze względu na jej wybitnie ważne miejsce we współczesnej epistemologii i zarazem z powodu niezwykle cennej merytorycznej krytyki przeprowadzonej przez Łukasiewicza, zostanie omówiona nieco szerzej pod koniec rozdziału. Co należy podkreślić, wszystkie lub prawie wszystkie poruszane tu zagadnienia będą miały pewien związek z antypsychologistyczną postawą Łukasiewicza. To zaś pozostaje w ścisłym związku z bardzo ważnym zagadnieniem ogólniejszej natury, podejmowanym zawsze na początku rozważań w tym modelu epistemologii, czyli kwestią stosunku epistemologii do psychologii. Ponieważ u podłoża poglądów Łukasiewicza leży idea antypsychologizmu wyrażona w swej najbardziej znanej postaci w odniesieniu do zagadnienia podstaw logiki, od omówienia tej kwestii należałoby rozpocząć.

Niewątpliwie należy zgodzić się z opinią Woleńskiego, że „Twardowski uczynił zasadniczy krok w kierunku antypsychologizmu, ale wynik nie był wystarczający dla potrzeb rodzącej się we Lwowie logiki matematycznej”⁴⁶. Łukasiewicz był tym, który w tej sprawie wykazał się znacznie większą konsekwencją i determinacją. Jego antypsychologizm jest chyba najbardziej znanym przykładem tego stanowiska w Szkole Lwowsko-Warszawskiej, w pewnym sensie dla niej reprezentatywnym, przynajmniej dla znacznej części jej przedstawicieli, w szczególności dla warszawskiej szkoły logicznej, choć nie tylko. Główne zasady swego stanowiska, przynajmniej te bardziej zwarte i uporządkowane, sformułował Łukasiewicz stosunkowo wcześniej, bo już w opubliko-

⁴⁶ J. Woleński, *Filozoficzna...*, dz. cyt., s. 181.

wanym w 1907 roku tekście *Logika a psychologia*, czyli jeszcze w tzw. „filozoficznym” okresie swej twórczości, choć należy też uwzględnić fakt, iż już wcześniej, głównie pod wpływem *Badań logicznych* Husserla, występował z tego typu poglądem⁴⁷. Łukasiewicz od początku, a więc także jako „filozof”, wykazywał spore zainteresowanie logiką, dlatego z oczywistych względów problem antypsychologizmu koncentrował się u niego właśnie na logice. Taki też był poniekąd duch epoki, stojący pod znakiem antypsychologizujących wystąpień Husserla czy Meinonga, do których zresztą polski filozof się odwołuje. Łukasiewicz zajmuje więc tu stanowisko z perspektywy „filozofa logiki”, tak jak wielu innych w tym czasie. Swoje antypsychologizacyjne stanowisko we wspomnianym tekście uzasadnia w czterech punktach. Po pierwsze – prawa psychologiczne są sędami prawdopodobnymi, natomiast prawa logiczne – pewnymi. Ponieważ sądy prawdopodobne nie mogą nigdy być podstawą sądów pewnych, dlatego prawa psychologiczne nie mogą być podstawą praw logicznych. Po drugie – prawa psychologiczne mają inną treść niż prawa logiczne. Prawa psychologiczne stwierdzają jakieś związki między zjawiskami psychicznymi, a badanie zjawisk psychicznych logiki nie obchodzi. Zadaniem logiki jest stwierdzać obiektywne prawa związków między prawdziwością i fałszywością sądów. Po trzecie – stąd, że logika jest nauką o warunkach trafnego myślenia, a myślenie jest czynnością psychiczną, nie wynika, aby logika była częścią psychologii lub była na niej oparta. Logiki nie obchodzi to, jakie procesy zachodzą w umyśle człowieka myślącego poprawnie lub niepoprawnie, tylko obiektywne prawa związków między prawdziwością i fałszywością sądów. I po czwarte – nieporozumienia między logiką a psychologią wynikają głównie stąd, że obie nauki używają często tych samych wyrazów w różnych znaczeniach, nie uświadamiając sobie tkwiącej w nich dwuznaczności. Najważniejsze z nich to: „sąd”, „rozumowanie”, „wnioskowanie”, „dowodzenie”⁴⁸.

Na uwagę zasługuje także interesujące stanowisko Łukasiewicza w kwestii matematyki wyrażone w tym tekście. Jest on bowiem przekonany, że nikt nie uważa, aby psychologia mogła być podstawą matematyki, w związku z czym przypadek matematyki wolno potraktować jako oczywisty i wzorcowy, by ana-

⁴⁷ Należy podkreślić, że ostatecznie (nieco później) Łukasiewicz uznał antypsychologizacyjne stanowisko Husserla za niewystarczające, natomiast większą rolę w tym zakresie skłonny był przypisywać Fregemu, którego cenił niezwykle wysoko jako logika i filozofa logiki.

⁴⁸ Zob. J. Łukasiewicz, *Logika i psychologia*, „Przegląd Filozoficzny” 1907, R. X, z. 3-4, s. 489-490.

logicznie wykazać błędność psychologizmu w logice. Przykład z matematyką traktuje więc w swych rozważaniach jako argument na rzecz słuszności swoich własnych poglądów na temat logiki. Wydaje się, że Łukasiewicz był jednak w błędzie, głosząc taki optymistyczny pogląd w kwestii antypsychologizmu w matematyce. Stanowisko psychologistyczne w tej kwestii prezentował między innymi Husserl w swojej wczesnej pracy *Filozofia arytmetyki*, która, jak wiadomo, spotkała się z krytyką ze strony Fregego, co z kolei – wedle powszechnej opinii – przyczyniło się do antypsychologistycznego „przebudzenia” Husserla. Nie można więc powiedzieć, by psychologizm w matematyce był zasadniczo niemożliwy, co, jak się zdaje, sugeruje Łukasiewicz, zatem odwoływanie się do przykładu matematyki jako argumentu w polemice z psychologizmem w logice na pewno nie jest poprawne. Niezależnie jednak od tego zastrzeżenia należy podkreślić, iż widoczny tu sposób myślenia Łukasiewicza jest wyrazem jakiegoś ogólniejszego poglądu w kwestii stosunku psychologii do podstaw innych nauk, zresztą chyba nie tylko logiki i matematyki.

Tematem wspólnym dla filozofii logiki i epistemologii jest zagadnienie natury sądów. Rzecz tę także omawia krótko Łukasiewicz we wspomnianym tekście, uwypuklając niejako swoje antypsychologistyczne stanowisko. Wyraz „sąd” to bowiem jeden z najważniejszych przykładów spośród tych, które ukazują źródło nieporozumień między logiką a psychologią. W znaczeniu psychologicznym „sąd”, według Łukasiewicza, oznacza w istocie to samo, co „przekonanie”, a więc pewien akt psychiczny. W znaczeniu logicznym „sąd” oczywiście niczym psychicznym nie jest. Jest natomiast – jak to określa Łukasiewicz – obiektywnym korelatem aktu psychicznego, korelatem przekonania. Ów korelat może wprawdzie być przedmiotem przekonania, co nie zmienia jednak faktu, iż nie jest on czymś psychicznym i nie jest tożsamy z przekonaniem. Co to dokładnie jest ów obiektywny korelat, tego Łukasiewicz chyba nie przedstawia zbyt jasno. Píše o nim m.in., że jest to korelat aktu psychicznego, „tzn. fakt, że coś jest lub nie jest, że jest takim lub owakim itd”.⁴⁹ Powołuje się przy tym też na antypsychologistyczną teorię Meinonga, na jego koncepcję „obiektywów”, ale nie przedstawia jej szerzej. W każdym razie jasne jest jedno: koncepcja sądu Łukasiewicza wyraźnie różni się od idiogenicznej koncepcji sądu Twardowskiego i zdaje się, że ten pierwszy chce to delikatnie podkreślić, choć nie wprost. Jak wiadomo, u Twardowskiego sąd powstawał dopiero wtedy, gdy do kombinacji pojęć dołączał się akt przekonania, akt uznania bądź

⁴⁹ Tamże, s. 490.

odrzućenia. Ponadto sąd w znaczeniu logicznym, w odróżnieniu od sądu jako aktu psychicznego, był u niego traktowany jako wytwór, ale – co bardzo ważne – wszystkie wytwory były wciąż „wytworami psychicznymi”, jak to określał Twardowski; były czymś niesamodzielnym i istniejącym w ramach pewnej całości, jaką był „fakt psychiczny”. Zdaje się, że odmienność swego stanowiska w tej sprawie chce właśnie zaznaczyć Łukasiewicz, gdy podkreśla cechę obiektywności sądu. Sąd w sensie logicznym, jako obiektywny korelat psychicznego aktu przekonania, istnieje niezależnie od tego, czy ktoś żywi jakieś przekonanie wobec niego, czy nie. Dość chyba jasno wynika z tego, że przez obiektywność rozumie właśnie samodzielność i niezależność od podmiotu psychicznego, od umysłu. Z pewnością widać tu wpływ koncepcji „obiektywów” Meinonga, choć gdzieindziej Łukasiewicz zwraca uwagę na pewne różnice pomiędzy tamtą koncepcją a jego własną. W pewnym sensie ta koncepcja sądu przypomina też późniejsze „trzecioświatowe” obiekty Fregego czy Poppera, choć zbyt mało o niej wiadomo, by można było ją z nimi bezpośrednio porównywać; w każdym razie rzecz godna jest w ogóle odnotowania.

Gdy niedługo później, niejako przy okazji, w pracy *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa* (1910 r.) Łukasiewicz ponownie omawia te kwestie, powraca do przywołanych powyżej rozwiązań, ale zarazem wprowadza elementy nowe. Przede wszystkim wciąż podkreśla różnicę pomiędzy sądem w sensie logicznym a przekonaniem jako sądem w sensie psychologicznym, zarzucając błędność wszystkim tym teoriom, które tej różnicy nie dostrzegając utożsamiają sąd z przekonaniem właśnie. Stosunkowo najlepsze i najprostsze rozwiązanie tej kwestii dostrzega natomiast u Arystotelesa:

według Arystotelesa sąd jest to szereg słów orzekających, że coś jest lub nie jest. O ileż to lepsze określenie od zwykłych definicji sądu, błakających się po podręcznikach logiki, a upatrujących w sądzie połączenie pojęć lub stan psychiczny przekonania! „Złota góra” jest także połączeniem pojęć, a fakt, że „słońce świeci” nie jest zjawiskiem psychicznym⁵⁰.

Zatem sąd to szereg słów orzekających, że coś jest lub nie jest – twierdzi Łukasiewicz w oparciu o swą interpretację poglądów Arystotelesa. To faktycznie lepsze określenie od wielu innych, w tym lepsze i od tego, którego wcześniej używał sam Łukasiewicz, gdy przyjmował, iż sąd to „fakt, że coś jest lub nie jest itd.” Jednak należy zwrócić uwagę, iż w obecnej wersji pojawia się też

⁵⁰ J. Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Warszawa 1987, s. 14.

stosunkowo niejasna kwestia relacji sądu do zdania. Bo skoro sąd to „szereg słów orzekających itd.” to czy tym samym sąd należałoby uznać jako po prostu tożsamy ze zdaniem? Tak chyba faktycznie uważa Łukasiewicz, gdy komentując swoimi słowami myśl Arystotelesa pisze: „Sąd jest więc zdaniem, wygłoszonym w słowach, i to zdaniem, które coś znaczy”⁵¹. Wiadomo skądinąd, że zagadnienie relacji sądu do zdania jest jednym z ważniejszych problemów rozważanych w kontekście sporu o tzw. nośniki prawdy i stanowisko Łukasiewicza jest tylko jednym z możliwych. Tak czy inaczej Łukasiewicz nie rozważa bliżej tej kwestii, opowiadając się raczej za „zdaniem” niż „sądem”, zwłaszcza w swej późniejszej twórczości i pozostając wiernym pewnej konwencji, powszechnej zwłaszcza wśród logików. Natomiast kwestią o naprawdę istotnym znaczeniu, która się tu pojawia i zostaje podkreślona, jest prawdziwość sądu czy zdania. Prawdziwość lub fałszywość są to bowiem te cechy, które we właściwym znaczeniu możemy przypisać jedynie sądom lub zdaniom. W pewnym sensie są to więc ich „istotne” cechy, mogące zarazem stanowić kryterium rozstrzygające o przynależności do dziedziny logiki i epistemologii. Do dziedzin tych nie należą więc te „obiekty”, którym takich cech, jak prawdziwość i fałszywość we właściwym znaczeniu, przypisać nie można. A są nimi przede wszystkim fakty psychiczne, stany umysłu, uczucia, przeżycia czy w końcu akty sądzenia czy stany przekonania. To zatem właśnie zagadnienie prawdziwości pojawia się jako kluczowe z punktu widzenia refleksji logicznej i epistemologicznej. Rzecz ta zapewne była dla Łukasiewicza oczywista już wcześniej, przynajmniej w pewnej mierze, ale stopniowo zyskiwała swą teoretyczną wyrazistość.

Zagadnienie sądu należy do epistemologii choćby z tego powodu, że rozważane jest w kontekście problemu tzw. nośników prawdy. Kwestia ta nie jest może naczelnym problemem tej dziedziny, ale na pewno dotyczy dość istotnego aspektu w rozważaniach nad naturą prawdy. To ostatnie natomiast to oczywiście rzecz o podstawowym dla teorii poznania znaczeniu. Z tego powodu warto pokrótce przedstawić poglądy Łukasiewicza właśnie na tę sprawę.

Zacząć może wypada od podkreślenia, że Łukasiewicz przyjmował rozróżnienie na prawdę jako kategorię metafizyczną i prawdę w znaczeniu epistemologicznym. W swych wystąpieniach na typowe tematy teorii poznania zaznaczał, że interesuje go nie tyle prawda – zwłaszcza prawda jako byt istotny – ale prawda jako w ścisłym sensie prawdziwość, na przykład prawdziwość sądu. Dopiero ta dystynkcja pozwala wyraźnie wskazać różnicę pomiędzy episte-

⁵¹ Tamże, s. 14.

mologicznym a metafizycznym rozumieniem tej kategorii. Jest to sprawa, która wydaje się dość oczywista, ale wzięwszy pod uwagę to, jak często kwestie te są notorycznie mylone i jakie nieporozumienia czy błędy powstają z tego powodu, wspomniane rozróżnienie nabiera walorów stwierdzenia o niebanalnym znaczeniu. Mówiąc o nieskrywanej atencji Łukasiewicza do metafizyki, należy pamiętać, że nie przeszkadzało mu to w bardzo dokładnym uświadamianiu sobie wspomnianej różnicy pomiędzy prawdą metafizyczną a prawdą (prawdziwością) jako wartością logiczną, co niestety typowym „metafizykiem” nie przydarza się zbyt często. Najczęściej jednak mając na myśli w istocie prawdziwość, zwyczajowo posługiwał się pojęciem prawdy.

Przez prawdę zaś rozumiał sąd prawdziwy lub – zwłaszcza w późniejszym okresie – zdanie prawdziwe. Był to zresztą pogląd dość typowy dla wielu przedstawicieli Szkoły, zwłaszcza tych, których można nazwać „filozofującymi logikami”. Należy jednak zauważyć, że inaczej sprawę tę rozumiał w samej logice, zapewne ze względu na odmienny charakter tej nauki od nauk o rzeczywistości. W sensie logicznym prawda nie była dla niego zdaniem prawdziwym, lecz przedmiotem tego zdania. Dwa zupełnie różne zdania prawdziwe, o zupełnie różnej treści, mają ten sam przedmiot – prawdę (analogicznie ze zdaniami fałszywymi). Z logicznego punktu widzenia zatem wszystkie zdania prawdziwe mają tylko jeden i to ten sam przedmiot – właśnie prawdę; wszystkie zdania fałszywe mają również tylko jeden i ten sam przedmiot – fałsz. Owe przedmioty zdań prawdziwych i fałszywych to inaczej wartości logiczne – prawda i fałsz. W przypadku logiki dwuwartościowej istnieją tylko dwie wartości logiczne i tylko dwa przedmioty zdań: jeden to prawda (przedmiot zdań prawdziwych), drugi to fałsz (przedmiot zdań fałszywych). Koncepcja ta jest w istocie identyczna z koncepcją Fregego i była nawet chyba wprost od niego wzięta, co zresztą Łukasiewicz przyznawał⁵².

Tam, gdzie rozważa się zagadnienie prawdy (prawdziwości) na gruncie epistemologicznym, wśród bliższych określeń, jakimi posługiwał się Łukasiewicz, znaleźć można najczęściej stwierdzenia w stylu: prawda to sąd, który przypisuje jakiemuś przedmiotowi cechę, jaką ten przedmiot posiada, albo odmawia mu cechy, której ten przedmiot nie posiada. Skojarzenia z Arystotelesem są natychmiastowe i oczywiste, także zrozumiałe z powodów, o których już wcześniej wspomniano.

⁵² Zob. J. Łukasiewicz, *Logika dwuwartościowa*, [w:] tenże, *Logika i metafizyka*, dz. cyt., s. 111.

Ważną kwestią dla Łukasiewicza było też odróżnienie definicji prawdy i kryterium prawdy, która to rzecz również należy poniekąd do kanonu epistemologicznych rozważań na temat prawdy. W sprawie kryterium prawdy uważał, że nie można go udowodnić, ponieważ w dowodzeniu albo popadamy w błędne koło, albo w *regressus in infinitum*.

Przywołane wyżej stwierdzenie, że prawda to sąd przypisujący jakiemuś przedmiotowi cechę, którą ten przedmiot posiada itd., przywołuje nie tylko skojarzenie z Arystotelesem, ale także po prostu z tzw. klasyczną koncepcją prawdy. W wielu wypowiedziach Łukasiewicz używa znanej formuły, że prawda polega na zgodności myśli i bytu lub że jest to zgodność myślenia z rzeczywistością. Ma wprawdzie niekiedy wątpliwości, czy w każdego typu poznaniu możemy tak rozumianą prawdę osiągnąć, ale raczej nigdy nie kwestionuje takiego rozumienia prawdy, jako rozumienia o podstawowym i uniwersalnym znaczeniu. Wydaje się w związku z tym oczywiste, że właśnie za tego typu koncepcją prawdy się opowiadał, co jest dość charakterystyczne dla poglądów większości przedstawicieli Szkoły. Związana jest z tym jego bezpośrednia krytyka innych koncepcji prawdy, przede wszystkim koncepcji pragmatycznej i koncepcji odwołującej się do kryterium oczywistości, a także – pośrednio – krytyka koncepcji koherencyjnej.

Łukasiewicz podkreślał, że oczywistość nie może stanowić wartościowego kryterium prawdziwości, gdyż oczywistość jest subiektywnym poczuciem, należy do kategorii zjawisk psychicznych, a dodatkowo jest to coś bardzo zawodnego, ponieważ, jak wiadomo, nieraz już się okazało, że to, co przez wielu uważane było za prawdziwe na zasadzie oczywistości, okazało się jednak fałszem. Krytyka kategorii oczywistości związana była u Łukasiewicza z jego najwyższym szacunkiem dla metody naukowej, która – rzecz jasna – ma charakter uniwersalny i odnosi się do wszelkiej pracy intelektualnej. Metoda ta wymaga, aby za prawdziwe uznawać jedynie takie twierdzenia, które da się zweryfikować rzetelnie przeprowadzonym doświadczeniem bądź udowodnić w sposób logiczny. Nie ma w niej miejsca na poczucie oczywistości, które jest sprawą wiary. Należy przy tym zwrócić uwagę na antypsychologistyczny – w szerokim sensie – kontekst tej krytyki. Oczywistość to kategoria psychologiczna, którą można też opisać jako stan silnego przekonania (bycia przekonanym), którego doświadcza podmiot. Jakikolwiek byłyby podstawy do znajdowania się w takim stanie (stanie psychicznym), nie są to na pewno te same podstawy, dla których gotowi jesteśmy obiektywnie i naukowo uznać jakiś sąd. To ostatnie jest możliwe tylko na podstawie doświadczenia lub logicznego dowodu. Ponie-

waż ta sprawa pozostaje w ścisłym związku z zagadnieniem przekonania, które to – jak wspomniano wcześniej – zostało odłożone na koniec tego rozdziału, nie będzie w tym miejscu rozwijana.

Z kolei argumentacja przeciwko pragmatycznej teorii prawdy, zasadniczo odmienna od przedstawionej powyżej krytyki koncepcji oczywistości, ma jednak z nią ważny wspólny mianownik: kontekstem obu są rozważania na temat natury i wartości wiedzy naukowej. Jest to chyba dobra okazja, by podkreślić, że właśnie problem wiedzy naukowej, nauki po prostu, stanowił ważny przedmiot refleksji filozoficznej Łukasiewicza. W wielu miejscach kontekst rozważań dość wyraźnie wskazuje na to, że to właśnie poznanie naukowe, nie zaś wiedza w sensie potocznym (jak to często dziś bywa), było tym, co według niego stanowi właściwy przedmiot refleksji filozoficznej, epistemologicznej. Dlatego także samo zagadnienie prawdy rozważane jest głównie w tym kontekście. Jeśli zaś chodzi o pragmatyczną koncepcję prawdy, to jej błędność polega na tym, że przyjmuje ona za prawdziwe w nauce te twierdzenia (sądy), które – jak uważa Łukasiewicz – wolno nam uznać jedynie z wielu względów jako „użyteczne”, tzn. spełniające pewne ważne funkcje praktyczne w nauce (nadają jedność doświadczeniu, porządkują je, wyjaśniają itp.). Nie są to jednak twierdzenia, których prawdziwości moglibyśmy dowieść (Łukasiewicz nazywa je „sądami konstrukcyjnymi”). Pragmatyzm zaś utożsamiając praktyczność z prawdziwością, traktuje je zasadniczo jako prawdziwe. Jak widać, Łukasiewicz potrafi obiektywnie ocenić i docenić właściwą wartość metody czy postawy pragmatycznej w nauce, wskazując jej bardzo zasadne zastosowania, ale nie uważa, by wolno było traktować to jako synonim prawdziwości. Taka postawa jest po prostu nieporozumieniem i dlatego pragmatyczna teoria prawdy jest zwyczajnie błędna.

Powyższa sprawa – jak to już zostało zasygnalizowane – wskazuje i łączy się z bardzo ważnym zagadnieniem podejmowanym przez Łukasiewicza, którym jest zagadnienie nauki, a dokładniej problem podstaw i wartości wiedzy naukowej. Z epistemologicznego punktu widzenia jest to zagadnienie – z jednej strony – źródeł poznania (rzecz jasna naukowego), z drugiej natomiast – jego granic. Są to sprawy całkiem słusznie zaliczane do najbardziej „klasycznych” zagadnień teorii poznania i być może także wolno je traktować jako ważniejsze niż samo zagadnienie istoty czy natury prawdy. Tak zresztą chyba te sprawy pojmował Łukasiewicz, jak można sądzić po tym, ile uwagi poświęcił tym zagadnieniom.

W kwestii źródeł poznania Łukasiewicz był krytykiem zarówno aprioryzmu, jak i empiryzmu, przynajmniej skrajnych opcji obu poglądów. Opowiadał

się za czymś w rodzaju kompromisu, stanowiska pośredniego, albo lepiej: jakiejś formy syntezy wspomnianych dwóch stanowisk, co było związane z jego bardzo precyzyjnie przemyślaną koncepcją poznania naukowego, w szczególności z obszaru nauk przyrodniczych, do których miał wielki szacunek i w oparciu o które ilustrował zasady swej teorii. Była to koncepcja nauki nie „wymyślona przez filozofa”, która niejako z góry ustalałaby dla niej jakieś zasady i normy, jak to już nieraz w filozofii bywało, ale teoria wyjaśniająca i opisująca to, czym faktycznie nauka jest i dzięki czemu stanowi źródło wiedzy budzącej zaufanie. Nauka musi oczywiście zawierać elementy aprioryczne (o czym dalej), ale czysty aprioryzm (skrajny) był dla niego niemożliwy do przyjęcia, ponieważ zakładałoby to ścisłą zależność praw rzeczywistości od praw myślenia (w sensie logicznym), której to rzeczy nie możemy udowodnić. Pomimo to pogląd taki wyznawało wielu filozofów starożytnych, także niektórzy najśłynniejsi myśliciele nowożytni (Spinoza, Leibniz, Kant i jego kontynuatorzy o obszarze niemieckiego idealizmu), co było źródłem niezliczonych fantastycznych koncepcji, z których żadna nie miała waloru naukowości. Główną przyczyną ich słabości było to, że zakładały coś, czego udowodnić się nie da, były więc oparte na nienaukowej podstawie. Nie możemy bowiem udowodnić, że „przyroda słucha rozumu”. Jak pisał Łukasiewicz:

Chociaż zasady nauk apriorycznych są oczywiste, to jednak nie wynika stąd jeszcze ich prawdziwość, jeśli pojmujemy prawdziwość jako zgodność myślenia z rzeczywistością. Nie mamy żadnej gwarancji, że to, co rozumowi naszemu wydaje się oczywistym, musi być także zrealizowane w przyrodzie. Czyż rozum ludzki może swe prawa dyktować naturze? Przeciwnie, zdaje się być rzeczą prawdopodobną, że rzeczywistość praw rozumu nie słucha⁵³.

Jest więc czymś dla Łukasiewicza oczywistym, że wszelka rzetelna wiedza o rzeczywistości musi odwoływać się do doświadczenia, ale skrajny empiryzm, popularny zarówno w filozofii, jak i w niektórych postawach naukowych, jest tak samo błędny, jak czysty aprioryzm. Jest błędny przykładowo w tym aspekcie, że chce redukować aprioryczny aspekt nauki do podstaw empirycznych (konkretnie do psychologii), a to, jak wykazała krytyka psychologizmu, jest nieporozumieniem. Ale to jest akurat mniejszy problem. Także w naukach empirycznych – przyrodniczych i humanistycznych – empiryzm czysty jest postawą niewłaściwą i fałszującą prawdziwy obraz współczesnej nauki. Empi-

⁵³ J. Łukasiewicz, *O twórczości w nauce*, [w:] tenże, *Logika...*, dz. cyt., s. 29.

ryzm taki musiałby prowadzić do uznawania za prawdy naukowe tylko pojedynczych sądów o faktach. Jakkolwiek istotnie takie i tylko takie sądy, według Łukasiewicza, można uznać za prawdziwe w sensie „klasycznym” (czyli jako zgodne z rzeczywistością), to jednak takie podejście oznaczałoby traktowanie nauki jako zbioru jednostkowych sądów (zdań). To jednak nie ma z nauką wiele wspólnego. „Zbiór zdań jednostkowych o faktach nie jest jeszcze nauką. Nauka bowiem to nie jest odtworzenie wszystkich faktów w zdaniach, to nie jest fotografia lub fonograf”⁵⁴. O nauce można mówić dopiero wtedy, gdy do faktów dołączy się teorię. To są dwa jej niezbędne elementy. Teoria jest wytworem rozumu, stanowi element aprioryczny w stosunku do zjawisk danych w doświadczeniu, jest więc czymś dołączonym do nich „z zewnątrz”, ale jest niezbędna. Dopiero zbiór zdań połączonych ze sobą w teorii, albo jak częściej mówi Łukasiewicz w „syntezie naukowej”, stanowi wiedzę we właściwym sensie. Jest to wiedza wyjaśniająca owe fakty, pozwalająca zrozumieć rzeczywistość dzięki temu, że poszczególne sądy (zdania) łączą się ze sobą stosunkiem wynikania, stosunkiem racji i następstwa. Zdania ogólne teorii, przyjęte *a priori*, nie są prawdziwe (nie są też fałszywe) i nie możemy ich udowodnić, ale spełniają ważną rolę konstrukcyjną. W praktyce oznacza to, że są racjami wyjaśniającymi sądy o pojedynczych faktach. Czysty empiryzm, sprowadzający się do jednostkowych sądów o faktach, nie jest w stanie sam z siebie wytworzyć czegoś takiego, dlatego jest „nienaukowy” (nie przynosi skutków w postaci wiedzy naukowej). Empiria jest oczywiście niezbędna, ale jej prawdziwa rola w nauce jest w istocie podwójna: z jednej strony służy jako bodziec czy inspiracja dla powstania twórczych pomysłów (teorii i hipotez wyrażonych w sądach ogólnych), z drugiej zaś dostarcza materiału do ich potwierdzenia⁵⁵.

Taki obraz wiedzy naukowej, w którym jej źródłem są łączące się ze sobą elementy empiryczne i aprioryczne, musi kojarzyć się z myślą Kanta i jego wyjaśnieniem fenomenu nauki nowożytnej. Rzecz jasna, Łukasiewicz świetnie zdaje sobie z tego sprawę i wspomina nawet o tym, choć zarazem zachowuje pewną wstrzemięźliwość w snuciu analogii z teorią Kanta. Każdy pamięta słynny fragment z Przedmowy do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu* rozpoczynający się słowami: „Gdy Galileusz kazał swym kulom spadać po równi pochyłej z wybraną przez siebie prędkością [...]”⁵⁶. Kiedy czyta się u Łuka-

⁵⁴ J. Łukasiewicz, *O nauce i filozofii*, dz. cyt., s. 35.

⁵⁵ Zob. J. Łukasiewicz, *O twórczości w nauce*, dz. cyt., s. 26.

⁵⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, t. 1, s. 26.

siewicza opisy tego, jak „rodzi się” wiedza naukowa, nieustannie nasuwa się skojarzenie z tym właśnie fragmentem, a staje się to tym bardziej oczywiste także z tego powodu, że sam Łukasiewicz odwołuje się w tych przypadkach często właśnie do przykładu Galileusza. Mimo tego, jakkolwiek polski filozof docenia samą ideę „kopernikańskiej myśli Kanta”, wykazującą zbieżność z jego własną koncepcją, to prawdopodobnie z powodu pewnych różnic pomiędzy ich poglądami w tym zakresie, może też z powodu różnic związanych z innymi elementami ich filozofii, o których Łukasiewicz wspomina gdzie indziej, wątek ten nie jest przez niego rozwijany i ograniczony jest jedynie do skromnej uwagi w przypisie⁵⁷. Warto jednak o tym pamiętać, gdyż jest to jeden z tych przykładów, które świadczą mimo wszystko o pozytywnym (choć nie przesadnie entuzjastycznym) stosunku Łukasiewicza do Kanta, a w dodatku dotyczy to jednej z najważniejszych kwestii, jaka interesowała obu filozofów – zagadnienia podstaw, metody, czyli inaczej mówiąc „źródła” wiedzy naukowej. Przykład ten warto odnotować także z tego powodu, że ogólnie biorąc stosunek Szkoły Lwowsko-Warszawskiej do filozofii Kanta (także kantyzmu), tak zresztą jak i heglizmu, był raczej krytyczny.

Należy dodatkowo zwrócić uwagę na charakter owego empiryzmu i aprioryzmu, biorących udział w „syntezie naukowej” opisaney przez Łukasiewicza. Jak wiadomo, można rozróżnić dwa typy tych stanowisk (tj. empiryzmu i aprioryzmu), w zależności od tego, czy rozpatrujemy je na płaszczyźnie genetycznej (psychologicznej) czy metodologicznej (epistemologicznej). Dość wyraźnie można dostrzec, że płaszczyzna genetyczna Łukasiewicza nie interesuje, tak jakby uważał ją za nieistotną, wbrew dominującej w filozofii nowożytnej tendencji. Nie jest bowiem ważne w opisie metody naukowej ani to, jak zmysły człowieka wytwarzają w jego umyśle określone idee „zmysłowe” (kolor, zapach itd.), ani to, jak umysł sam wytwarza pewne idee ogólne, abstrakcyjne. Nie jest także ważne, czy te ostatnie są ewentualnie mu „wrodzone” i czy w tym przypadku są w jakiś sposób wyrazem organizacji samego umysłu. Są to może i ciekawe zagadnienia, ale zasadniczo dla psychologii i to tam odsyła Łukasiewicz wszystkich zainteresowanych takim sposobem badania tych spraw. Psychologia nie jest jednak nauką wyjaśniającą podstawy wiedzy naukowej ani z zakresu nauk apriorycznych, ani przyrodniczych. Empiryzm, o który chodzi Łukasiewiczowi, to empiryzm metodologiczny, traktujący nie o naturze zmysłów, ale o typach doświadczenia stosowanego w poznaniu naukowym,

⁵⁷ Zob. tamże, s. 31.

jego metodach, warunkach, ograniczeniach itp. Aprioryzm natomiast to także aprioryzm metodologiczny (niepsychologiczny), podkreślający rolę konstrukcji teoretycznych, wytworów mających charakter „idealny”, stanowiących element twórczy i to o wręcz nieograniczonym potencjale. Z tego opisu wynika, że jest to jeszcze jeden przykład antypsychologicznej postawy filozoficznej Łukasiewicza, tym razem nie w kontekście podstaw logiki czy nauk apriorycznych, ale szerzej – podstaw wiedzy naukowej w ogóle. Wydaje się też, że nie jest on mniej ważny od tamtego, bardziej znanego, choć na pewno nie jest tak wyeksponowany.

Omówione powyżej zagadnienie dotyczyło kwestii źródeł poznania (oczywiście poznania naukowego), czyli tego, w jaki sposób, jakimi metodami i w oparciu o jaką „instancję” można osiągnąć w pełni uzasadnione i prawdziwe poznanie rzeczywistości. Innym zagadnieniem jest natomiast to, czy w ogóle możemy takie poznanie osiągnąć. Chcąc na to pytanie odpowiedzieć, podejmujemy problem granic poznania. Już wiele uwag zawartych w omówieniu poprzedniego zagadnienia wskazywało na to, jaka może być odpowiedź. A odpowiedź niestety nie jest jednolita i nie obejmuje wszystkich typów wiedzy (naukowej) jednym punktem widzenia.

W kwestii nauk apriorycznych sprawa wydaje się stosunkowo najprostsza. Ich przedmiotem jest jakiś świat „idealny”, zasadniczo niemający nic wspólnego z naszym światem rzeczywistym. Są to nauki zbudowane na podstawie nieempirycznej i ich „prawdziwość” (jako zgodność z rzeczywistością) na zawsze pozostanie sprawą otwartą. Można zbudować wiele alternatywnych systemów logicznych, tak jak wiele alternatywnych systemów geometrycznych, ale który z nich jest faktycznie „zrealizowany” (jak pisze Łukasiewicz) w naszym świecie, to pokazuje tylko empiria i praktyka, zasadniczo jednak zawsze w sposób względny, czyli niepewny. Oczywiście, nie zostaje tym samym podkopany sam ich naukowy status, gdyż ich „naukowość” jest tak samo pewna, jak pewne są ich rozumowe podstawy. Problematyczny jest jedynie ich stosunek do rzeczywistości, który według Łukasiewicza nigdy nie będzie mógł być ostatecznie potwierdzony, a tym samym nigdy nie będą one pewne i prawdziwe w sensie „klasycznym”. Wątek ten powracał nieustannie w twórczości Łukasiewicza i był źródłem wielu oryginalnych pomysłów, w tym pomysłu na krytykę domniemanej oczywistości zasady sprzeczności (*O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*), czy pomysłu na logikę wielowartościową. Nie wiemy – mówi Łukasiewicz – czy w świecie rzeczywiście nie istnieją „przedmioty sprzeczne” (lub inaczej: nie wiemy, czy zasada sprzeczności obowiązująca w logice jest też

prawem natury); nie wiemy też, czy nasz dwuwartościowy sposób oceniania sądów jest „zrealizowany” w świecie. Pomimo tej niewiedzy jesteśmy jednak w tych kwestiach niejako zmuszeni do dokonywania jakichś wyborów; ale to, dlaczego opowiadamy się za jedną z możliwych opcji, ma uzasadnienie bardziej „praktyczne” niż teoretyczne w ścisłym sensie. Przykładowo – jak objaśnia to Łukasiewicz w znanej książce o Arystotelesie – nie umiemy udowodnić, że zasada sprzeczności jest prawdziwa, ale jej przyjęcia wymaga od nas choćby to, że bez niej nie potrafilibyśmy wykazać fałszywości czyichś słów, a tym samym pozbawilibyśmy się narzędzia do walki z kłamstwem. To wybitnie „pragmatyczny” element myśli Łukasiewicza, choć na pewno inny w swym charakterze od dobrze znanego pragmatyzmu anglosaskiego, w każdym razie od tego, co pod tym pojęciem rozumiał Łukasiewicz i co było przedmiotem jego krytyki. (Należy przypomnieć, że według Łukasiewicza błąd pragmatyzmu nie polegał na tym, że pragmatyzm dopuszczał pewne elementy „użyteczności”, w tym również w konstruowaniu wiedzy naukowej, ale na tym, że kryterium użyteczności traktował jako tożsame z kryterium prawdziwości).

Największą pewnością i najwyższym stopniem prawdziwości klasycznie rozumianej charakteryzują się jednostkowe sądy o faktach. Rzecz jasna, dotyczy to tylko pewnych typów sądów, bo na pewno nie wszystkie na taką ocenę zasługują. Pamiętać przy tym należy, że nie chodzi tu o potocznie rozumianą wiedzę zmysłową, ale o wiedzę i sądy, na których opierają się nauki, czyli na przykład sądy jednostkowe stwierdzające jakieś proste stany rzeczy czy wskazania aparatury pomiarowej. Jak już była o tym mowa, same tego typu sądy nie są jednak jeszcze nauką i to nie o ocenę ich wartości tu chodzi najbardziej. Nauka to „syntezy naukowe”, teorie czy systemy, których prawdziwość powinna być przedmiotem naszego największego zainteresowania. A tu sprawy nie wyglądają już tak optymistycznie. Każda teoria czy system naukowy jest wytworem ludzkiego umysłu, w pewnym sensie nawet „fikcją”, jak pisze Łukasiewicz, i zawiera elementy twórcze, niezaczerpnięte z doświadczenia. Powstała wprawdzie pod wpływem bodźca empirycznego i – z drugiej strony – jest częściowo przez empirię potwierdzona, ale już przez sam fakt, że zawiera elementy obce doświadczeniu, wprowadzone do niego z zewnątrz (*a priori*), nigdy nie będzie mogła być traktowana jako prawdziwa w zwykłym sensie. Ten jej „idealny” składnik czyni ją już na zawsze niezdolnym do bycia czymś takim. Nawet sam element logiczny, który muszą zawierać wszystkie nauki, czy może jeszcze bardziej element matematyczny obecny w naukach przyrodniczych, są tym „idealnym” dodatkiem, który nadaje naukom cechę pewnej

„interpretacji”, a nie prostego odzwierciedlania rzeczywistości. Jeszcze więcej takiego „dodatku” zawierają poszczególne tezy formułujące na przykład jakieś konkretne prawa w obszarze różnych dziedzin nauk przyrodniczych. Są to więc zawsze tylko pewne propozycje rozumienia świata, nie jego czysty opis zgodny z klasycznie pojmowaną prawdziwością. „Żadna teoria nie jest czystym odtworzeniem faktów, lecz każda teoria zawiera pierwiastki twórcze. Dlatego też prawdziwość żadnej teorii nie da się udowodnić, o ile pojmujemy prawdziwość jako zgodność myślenia z rzeczywistością”⁵⁸.

Stanowisko Łukasiewicza w powyższej kwestii należałoby więc chyba określić jako umiarkowany sceptycyzm. Nie jest to jednak sceptycyzm, który by go jakoś szczególnie martwił czy był podstawą do zupełnej niewiary w wartość poznania naukowego, a tym bardziej, który pozwalałby naukę w ogóle lekceważyć. Nauka jest jedną z najwyższych wartości ludzkiego ducha, ale trzeba zachować zdrowy rozum i mieć wobec niej rozsądne oczekiwania, wynikające ze zrozumienia jej natury i jej rzeczywistych celów. A celem nauki, według Łukasiewicza, wcale nie jest prawda, jak się na ogół sądzi. Zatem to, że nauka jej nie dostarcza, a w każdym razie nie dostarcza jej w takiej postaci, jakiej byśmy oczekiwali, nie powinno dziwić i być powodem rozczarowania. Cel nauki jest inny, choć równie „szlachetny”: ma ona zaspokajać najwyższe intelektualne potrzeby ogólnoludzkie. Potrzebą taką, jak sądzi Łukasiewicz, nie może być zwykle odtwarzanie faktów. Rozumienie rzeczywistości, które taką potrzebę stanowi w pełnym sensie, pojawia się dopiero na poziomie „syntezy naukowej”, teorii utworzonej przy pomocy rozumowania. Dzięki temu realizuje się także inna ważna potrzeba ducha ludzkiego, jaką jest wolna twórczość, tu wyrażająca się w twórczości naukowej. Czy będzie przesadą stwierdzenie, że w pojmowaniu przez Łukasiewicza celów i najwyższych zadań nauki (w tym nauk przyrodniczych) znajdują się pierwiastki prawdziwego „humanizmu”?

W powyższym omówieniu dotyczącym zagadnienia źródeł i granic poznania naukowego znajdują się jednak pewne wątki, które mogą nasuwać poważne wątpliwości. Czy bowiem w tym wszystkim nie mamy jakiegoś powrotu do antropologizmu i psychologizmu, których – jak się wydaje – poglądy Łukasiewicza zawierać nie powinny? Mówi on przecież o wielkiej roli twórczej, jaką w konstrukcji nauki odgrywa ludzki umysł; podkreśla jego czyny i na tyle istotny charakter, że jego skutkiem są „wytwory naukowe”, które zasługują jedynie na miano pomysłów, hipotez, nawet fikcji umysłowych. Rodzi się pokusa,

⁵⁸ J. Łukasiewicz, *O twórczości w nauce*, dz. cyt., s. 15.

by wyciągnąć z tego wnioszek, iż myśl naukowa (jej teorie, systemy, prawa itp.), ze względu tą „umysłową genezę” ma swoje podstawy w organizacji ludzkiego umysłu, czyli w prawach opisywanych przez psychologię. Czyżby psychologia była nauką o podstawach wszelkiej innej wiedzy naukowej? Tak, jak się zdaje, sądził Twardowski, przynajmniej w pewnym okresie. Nie wydaje się jednak, by mogło to być stanowisko Łukasiewicza. Należy więc sądzić, że nie taki był sens wszystkich tych jego wypowiedzi, które mogłyby coś podobnego sugerować. Jak więc je rozumieć?

Być może dużo zależy od słownictwa, jakim będziemy się posługiwać. Przykładowo, Łukasiewicz wiele razy odwołuje się do „umysłu”, które to słowo narzuca w sposób jednoznaczny psychologiczne skojarzenia. Niekiedy, choć niestety jednak zdecydowanie rzadziej, mówi też o „rozumie”, a to z kolei takich skojarzeń już wywoływać nie musi; bardziej kieruje nas ku logice czy matematyce niż psychologii. To oczywiście tylko pewne sugestie, które jednakże mogą rzucić pewne światło na ten problem. Często o owych apriorycznych elementach w nauce, o owych wytworach umysłu czy rozumu mówi Łukasiewicz jako o czymś „idealnym”. Nie objaśnia wprowadzie tego pojęcia, używa go też często w cudzysłowie, ale kontekst jego użycia pozwala sporo wynioskować. Przykładem takiego „idealnego” tworu jest matematyka (i oczywiście też logika). Matematyka jest wytworem człowieka, jego umysłu – nikt chyba nie zaprzeczy. Ale posiada ona pewne właściwości, które trudno potraktować jako wytwory ludzkiego umysłu. Od momentu, kiedy ludzki umysł stworzył jej załączki, matematyka zaczyna niejako żyć swoim własnym życiem. Pojawiają się w niej zależności i problemy, które umysł co najwyżej może odkryć, niektóre potrafi nawet zrozumieć i rozwiązać, innych prawdopodobnie nie pojmie nigdy, a już na pewno nie można powiedzieć, że to on jest ich twórcą i że wspomniane zależności i problemy matematyczne mają umysłową (psychiczną) genezę. Ich natura jest czysto matematyczna i ma niejako swą własną „ontologię”⁵⁹. To samo w logice. Łukasiewicz wiele razy, być może jako jedno z najważniejszych swych odkryć, podkreślał, że logika choćby ze względu na fakt istnienia w niej antynomii (jako ważnej jej części) dowodzi tego, że jest niejako „obca” prawom ludzkiego myślenia. Jej idealna konstrukcja najczęściej odległa jest od zwykłych (ludzkich) sposobów rozumowania i stanowi ona niejako swój własny i odrębny

⁵⁹ Kto dopatrywał się w tym opisie podobieństwa do Popperowskiej koncepcji trzeciego świata, w szczególności do jego idei „autonomii świata trzeciego”, ma niewątpliwie słuszną rację. Teoria ta wydaje się doskonałym narzędziem do interpretacji filozofii (epistemologii) Łukasiewicza, choć nikt nie będzie się upierał, że daje interpretację jedynie słuszną.

świat. By to pojąć i poczuć w pełni tę „logiczną wolność” – wolność od schematów myślenia narzucających się nam niejako automatycznie, zgodnie z naturą naszego umysłu – potrzeba wiele wysiłku, trzeba długo toczyć ową wewnętrzną walkę, o której z takim przejęciem mówił Łukasiewicz.

Wydaje się, że zupełnie tak samo jak światy logiki i matematyki wolno nam potraktować światy teorii naukowych z obszaru przyrodoznawstwa i innych. To, że są wytworami ludzkiego umysłu, wcale nie przesądza o ich psychologicznej naturze czy o ich psychologicznych podstawach; mogą być tak samo niezależne od tych ostatnich jak logika i matematyka; tak samo jak one osiągają w pewnym stopniu autonomię. Są więc tak samo „idealne” jak tamte, choć ich ontologia jest częściowo inna (częściowo, bo zwłaszcza w obszarze nauk przyrodniczych ontologia ta zawiera istotne składniki logiczne i matematyczne). Podsumowując to wszystko i ujmując jeszcze inaczej, możemy powiedzieć, iż tkwiąca w poznaniu naukowym zasadnicza niemożność osiągnięcia prawdy nie wynika z tego, że nauka jest tworem umysłu, a ten z kolei nieustannie „fałszuje” rzeczywistość. Źródłem tej niemożności jest sama natura naukowego poznania, jego metoda, zwłaszcza wspomniana już konieczność zastosowania w nim elementu apriorycznego, od rzeczywistości niezależnego. Krótko mówiąc, są to problemy, które mają swe podstawy w „metodologii” (metodzie), nie w psychologii. To twierdzenie chyba najlepiej i najkrócej oddaje główną myśl Łukasiewicza w tej kwestii.

Spośród wszystkich zagadnień podejmowanych w epistemologii Łukasiewicza tą kwestią, w której chyba najwyraźniej i najbardziej jednoznacznie dało o sobie znać jego antypsychologistyczne stanowisko, było zagadnienie przekonań. Nie stanowiło ono przedmiotu jego osobnego opracowania, ale elementy „teorii przekonań” Łukasiewicza zawarte poniekąd przy okazji w jego pracach poświęconych innym kwestiom układają się w spójny i konsekwentnie skonstruowany „antyprzekonaniowy” (jeśli można użyć takiego słownego nowotworu) pogląd. Krytyka taka, szczególnie jeśli jest trafna, jest bardzo interesująca z dzisiejszej perspektywy, gdy może się wydawać, że współczesna anglosaska teoria przekonań posiadała już całą epistemologię na wyłączność. Jeśli poglądy Łukasiewicza w tej sprawie są słuszne – a raczej tak właśnie jest – to można zaryzykować stwierdzenie, że współczesna teoria przekonań oparta jest na kilku podstawowych błędach, które wręcz dyskwalifikują ją jako teorię epistemologiczną czy w ogóle filozoficzną.

Zagadnienie przekonań rozumiane w Szkole Lwowsko-Warszawskiej jako zagadnienie natury *stricte* psychologicznej nie stanowiło przedmiotu istotne-

go zainteresowania ze strony epistemologii. Fakt ten nie dziwi, skoro bardziej lub mniej wyraźnie uświadamiano sobie, że epistemologia jako nauka filozoficzna jednak psychologią nie jest, nieco wbrew pewnym (zwłaszcza wczesnym) poglądom twórcy Szkoły. Problematyka przekonań mogła interesować co najwyżej „psychologów” zaliczanych do szerokiego kręgu szkoły, takich jak Witwicki⁶⁰ czy Auerbach⁶¹, ewentualnie tych nielicznych spośród filozofów (np. Czeżowski⁶²), którzy wbrew dominującej tendencji nie zerwali całkowicie z ideą łączenia, przynajmniej w niektórych aspektach, filozofii i psychologii. Zasadniczo jednak, poza wspomnianymi wyjątkami, w filozofii temat ten się nie pojawia i nawet tam, gdzie w ogóle jest podejmowany, jak u Łukasiewicza, nie zajmuje zbyt wiele miejsca, jakby było oczywiste, że można się nim zajmować albo krytycznie, albo wcale.

Trzeba jednak pamiętać, że mimo to istnieją w ogóle podstawy, by problematyka przekonań mogła zaistnieć wśród tematów podejmowanych w Szkole. Podstawą tą są poglądy samego Twardowskiego zawarte w jego idiogenicznej teorii sądu. Pojęcie przekonania zawiera się bowiem w samej definicji sądu. Sąd, według Twardowskiego, nie jest jedynie kombinacją pojęć, ale powstaje dopiero wtedy, gdy do takiej kombinacji dołączy się przekonanie o istnieniu bądź nieistnieniu tego, co sobie przedstawiamy. Przekonanie jest aktem uznawania lub odrzucania, zawierającym się w określonej postawie podmiotu, w jego psychicznym „nastawieniu”. Sam Twardowski jednak nie opracował specjalnej teorii przekonań – zajęli się tym później inni, wymienieni wyżej autorzy, temat zresztą rozwinęli i poszerzyli o aspekty wykraczające poza wąsko pojętą problematykę sądów czy w ogóle poza problematykę epistemologiczną. Jak już wspomniano, ten ważny element poglądów Twardowskiego jest jednym z przykładów jego psychologizmu, któremu w tym względzie pozostał wierny do końca i który tak bardzo różnił go od Łukasiewicza.

Jeśli popatrzeć na to szerzej, to problem przekonań pojawia się w epistemologii w pierwszej kolejności w kontekście rozważań na temat nośników prawdy. Kategoria przekonania jest jedną z propozycji wśród wielu alternatywnych rozstrzygnięć tej kwestii. W odpowiedzi na pytanie o to, co może być prawdziwe (lub: czemu możemy przyznać taką własność jak prawdziwość)

⁶⁰ Zob. W. Witwicki, *Wiara oświeconych*, Warszawa 1939.

⁶¹ Zob. W. Auerbach, *O wątpleniu*, [w:] *Księga Pamiątkowa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie*, Lwów 1931.

⁶² Zob. T. Czeżowski, *Główne zasady nauk filozoficznych*, Wrocław 1959.

wśród wielu propozycji wskazujących na sąd, zdanie, myśl i inne – pojawia się właśnie przekonanie. Można chyba nawet zaryzykować stwierdzenie, że jest to dziś jeden z najpopularniejszych sposobów traktowania tej kwestii: wydaje się, że wszyscy (w epistemologii) dziś mówią o przekonaniach i o prawdziwości przekonanych. Niestety, z punktu widzenia tego, co na ten temat myśli Łukasiewicz, jest to jedno z większych nieporozumień, do jakich na tak dużą skalę dochodzi w epistemologii. Po prostu mówienie o prawdziwości przekonanych jako takie jest całkowicie bezzasadne i wynika z pomieszania różnych pojęć i różnych porządków – przede wszystkim porządku epistemologicznego i psychologicznego, prowadząc zarazem do problemów pozornych.

Podstawą do takiej oceny tych spraw jest to, co już zostało zaznaczone: przekonanie jest kategorią psychologiczną, wskazuje na określony stan psychiczny podmiotu, na jego subiektywne poczucie, nastawienie wobec czegoś, jest pewnym przeżyciem, wreszcie aktem wiary itp. Łukasiewicz krótko opisuje to tak: „Przez ‘przekonanie’ rozumiem funkcję psychiczną *sui generis*, którą określa się również słowami ‘przeświadczenie’, ‘uznanie’, ‘*belief*’ itp., a której nie można bliżej wyjaśnić, lecz trzeba ją [po prostu] przeżyć”⁶³. W przeciwieństwie do sądów, które „znaczą, że coś jest lub nie jest”, a ponadto pozostają w stosunku zgodności lub niezgodności do faktów i mogą w związku z tym być prawdziwe bądź fałszywe, przekonania jako zjawiska psychiczne „nie znaczą”. Jako takie nie podlegają więc ocenie w kategoriach prawdy i fałszu, czyli – jak to się mówi – nie posiadają wartości logicznej. Zresztą jeśli w ogóle przyjęlibyśmy, że wolno mówić o „prawdziwych przekonaniach”, to jak w tej sytuacji rozumieć coś takiego, jak „fałszywe przekonania”? A przecież to, co z epistemologicznego punktu widzenia może być oceniane jako prawdziwe, powinno także móc mieć wartość przeciwną – fałszywość. Czym jednak miałyby być fałszywe stany umysłu, fałszywe przeżycia, fałszywe akty wiary? Jeśli w ogóle coś takiego jest możliwe (a to raczej ryzykowne przypuszczenie), to jest to co najwyżej temat dla psychologii, nie epistemologii.

Stwierdzenie, że przekonaniu jako takiemu nie można sensownie przypisać prawdziwości i fałszywości, pojawia się w pismach Łukasiewicza wielokrotnie jako jedno z najwyraźniejszych i najważniejszych. Jeśli jest ono słuszne, to wolno chyba powiedzieć, iż podejmowane jako jedno z naczelných zagadnień współczesnej nam epistemologii zagadnienie prawdziwości przekonanych jest

⁶³ J. Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa [Streszczenie]*, [w:] tenże, *Logika...*, dz. cyt., s. 346.

z istoty nieporozumieniem i wynika z pomieszania różnych rzeczy. Niestety nie można jednak powiedzieć, by świadomość tego faktu była bardzo powszechna. Być może były to nawet sprawy bardziej zrozumiałe sto lat temu, zwłaszcza w Szkole Lwowsko-Warszawskiej, niż dziś. W tych okolicznościach na uwagę i przytoczenie zasługuje opinia jednego ze współczesnych badaczy dorobku Szkoły, który podsumowując „ogólne” (przy pewnym uproszczeniu) stanowisko Szkoły w kwestii przekonań w jednym z punktów wyraził je następująco:

Pytanie o prawdziwość przekonań może być przy omawianym ujęciu potraktowane jako niezasadne: przekonania jako stany podmiotu czy postawa podmiotu względem przedmiotu nie podlegają pod kwalifikację: prawdziwy – fałszywy (stany podmiotu nie mogą mieć wartości logicznej). Zamiast mówić o wartości logicznej przekonań winno się raczej mówić o wartości logicznej treści przekonań, czyli sądów w sensie logicznym. Są one klasycznie prawdziwe (zgodne ze stanem rzeczy) lub fałszywe (niezgodne)⁶⁴.

Skoro sprawa wydaje się tak prosta i oczywista, to jak to możliwe, że mimo to zagadnienie prawdziwości przekonań i sama tzw. teoria przekonań wciąż mają się tak dobrze? I skąd w ogóle ta jej wielka popularność? Odpowiedź, jaką można znaleźć u Łukasiewicza, jest w istocie dość banalna (i niestety prawdziwa). Filozofowie bowiem, nawet najwięksi, notorycznie popełniają różnego rodzaju błędy. Są to błędy – jak można ogólnie powiedzieć – w rozumowaniu oraz błędy wynikające z niejasności i wieloznaczności pojęć. Popełniali je nie tylko wielcy myśliciele nowożytności – Kartezjusz, Spinoza, Locke, Leibniz, Kant i inni – ale także filozofowie-logicy, których wyższa kultura logiczna, jakiej moglibyśmy się u nich spodziewać, niestety również nie ustrzegła przed poważnymi błędami. Należy do nich także Arystoteles, którego, jak wiadomo, Łukasiewicz ceni chyba najwyżej spośród filozofów. I to właśnie podczas omawiania jego poglądów z zakresu „filozofii logiki”, czyli w znanej książce z 1910 roku *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa* oraz w obszernym jej streszczeniu z tego samego roku, umieszcza Łukasiewicz najwięcej uwag na temat problemu przekonania i wyraża swoją jednoznaczną krytyczną opinię w tej kwestii. Rozważa ten temat niejako przy okazji, ale podchodzi do niego bardzo poważnie i z wielką uwagą, dlatego rezultaty

⁶⁴ M. Lechniak, *Twardowskiego teoria sądu jako źródło dociekań filozofów polskich w ontologii przekonań*, „Filo-sofja” 2018/I, nr 40, s. 149.

tam osiągnięte zasługują na takie samo potraktowanie. Trzeba zaznaczyć, że krytyczne omówienie poglądów Arystotelesa w tej kwestii traktował Łukasiewicz jako dobrą okazję do wyrażenia swojej opinii na temat stanu filozofii i logiki jemu współczesnej, stanu ocenianemu może nawet jeszcze bardziej negatywnie niż poglądy samego Arystotelesa, o czym świadczy kilka bardzo dobitnych jego komentarzy.

Jak wiadomo, we wspomnianej pracy Łukasiewicz wyróżnia trzy sformułowania czy trzy wersje zasady sprzeczności, jakie da się wydobyć z pism Arystotelesa: ontologiczną, logiczną i psychologiczną. Zagadnienie przekonania pojawia się przy okazji tej ostatniej. Zasadę sprzeczności w wersji psychologicznej można ująć następująco: „Dwa przekonania, którym odpowiadają sądy sprzeczne, nie mogą istnieć zarazem w tym samym umyśle”⁶⁵. Zarazem Łukasiewicz dodaje – i jest to uwaga, która pociągnie za sobą bardzo poważne konsekwencje – że jest to zasada psychologiczna, ponieważ dotyczy zjawisk psychicznych. Tematem zasadniczym jego rozważań jest to, czy zasadę tę można udowodnić i czy udało się to Arystotelesowi. W obu sprawach wynik będzie niestety negatywny. Rzecz tę Łukasiewicz omawia bardzo wnikliwie i zarazem polemicznie do stanowiska Arystotelesa, ale z naszego punktu widzenia nie to jest tak istotnie. Ważniejsze są wszystkie jego spostrzeżenia związane bezpośrednio z zagadnieniem przekonania, które układają się w przemyślaną całość.

U podłoża poglądów Łukasiewicza tkwi jasno wyrażone założenie o zasadniczej różnicy pomiędzy przekonaniem a sądem. Różnica ta jest prosta: przekonanie ma naturę psychiczną, sąd natomiast – logiczną. „Kładę nacisk – pisze Łukasiewicz – na różnicę, zachodzącą między sądem jako faktem logicznym, a przekonaniem jako zjawiskiem psychicznym. Współczesnym logikom i psychologom uświadamia się ta różnica coraz wyraźniej”⁶⁶. Sąd i przekonanie są często (choć nie zawsze – to inna kwestia) ze sobą połączone stosunkiem intencjonalnym. Przekonanie jako akt psychiczny ma naturę intencjonalną – jest przekonaniem dotyczącym „czegoś”. Tym „czymś”, jeśli jest ono wyrażone w słowach lub innych znakach, jest właśnie sąd. Może właśnie przez tę ich bliskość, przez ten związek, dochodzi często do pomieszania jednego z drugim, co jest typowym przykładem popularnego w czasach Łukasiewicza, jak

⁶⁵ J. Łukasiewicz, *O zasadzie...*, dz. cyt., s. 13.

⁶⁶ Tamże, s. 13.

podkreśla, zjawiska mieszania płaszczyzny psychologicznej z logiczną i przypisywania przekonaniom istotnej cechy sądów, jaką jest prawdziwość. Sama kategoria „prawdziwości przekonania” jest po prostu wynikiem tego błędu. Warto przywołać stosowną wypowiedź Łukasiewicza:

Jednym członem tego stosunku intencjonalnego jest akt przekonania, drugim jakiś rzeczywisty lub urojony stan rzeczy („obiektyw” Meinonga), że coś jest lub nie jest, że jest takim lub innym, słowem, że jakiś przedmiot posiada pewną cechę, albo jej nie posiada. Jeśli ten drugi człon stosunku intencjonalnego wyrażymy w słowach albo innych znakach, powstaje sąd, który jest albo prawdziwy, albo fałszywy, bo odtwarza rzeczywisty stan rzeczy, albo urojony. Przekonanie zaś, czyli pierwszy człon stosunku intencjonalnego, nie jest jako zjawisko odtworzeniem żadnego faktu, i nie jest dlatego w znaczeniu ścisłym ani prawdziwe, ani fałszywe⁶⁷.

Łukasiewicz zauważa wszakże, iż sam Arystoteles dostrzegał różnicę pomiędzy przekonaniem i sądem, co między innymi wyrażało się u niego oryginalnym rozstrzygnięciem problemu różnicy zachodzącej pomiędzy przeciwieństwem a sprzecznością: sprzeczne są sądy, natomiast przeciwne są przekonania tym sądom odpowiadające. Ostatecznie jednak Arystoteles nie był niestety konsekwentny i mieszał płaszczyznę logiczną z psychologiczną, co brało się głównie stąd, że nie rozumiał dobrze psychicznej natury przekonania.

Arystoteles odróżnia wprawdzie sąd od przekonania, ale z właściwej natury tych faktów nie zdaje sobie należytej sprawy. Nie umie zwłaszcza uchwycić psychicznej istoty przekonania, czemu zresztą dziwić się nie można, ponieważ są to zjawiska niezmiernie subtelne i do dzisiaj psychologicznie niezupełnie zbadane. Tutaj też tkwi źródło jego błędów⁶⁸.

Nie ma jednak wątpliwości, że wszystkie wypowiedzi Arystotelesa w tej kwestii wskazują na psychiczny charakter przekonania. Zauważają to także inni autorzy zajmujący się Arystotelesem, na których powołuje się Łukasiewicz. Przekonanie jest u niego traktowane jako psychiczny akt towarzyszący wypowiedzianiu jakiegoś zdania, jako wierzenie, subiektywna decyzja połączona z momentem wiary. Ponieważ jednak Arystoteles nie do końca zdaje sobie sprawę z tego faktu, miesza zagadnienia psychologiczne z logicznymi, jak

⁶⁷ Tamże, s. 29-30.

⁶⁸ Tamże, s. 27.

zresztą – zdaniem Łukasiewicza – wielu współczesnych psychologów i logików. A w konsekwencji:

Nie umiając bowiem podać analizy psychologicznej, traktuje Arystoteles przekonania jako sądy, i z rozważania, które według jego intencji miało być psychologicznym, robi analizę logiczną. [...] Przekonaniom podsuwa stosunki, które zachodzą między sądami⁶⁹.

W wyczerpującym streszczeniu swojej książki o Arystotelesie opublikowanym gdzie indziej Łukasiewicz całe to zjawisko, o którym tu mówimy, określa bardzo trafnym i teoretycznie obiecującym hasłem „logicyzmu w psychologii”. Traktuje to jako odpowiednik i zarazem przeciwieństwo słynnego „psychologizmu w logice”. Warto może zauważyć, że o ile psychologizm i polemika z nim jest rzeczą ogólnie znaną, mającą swoją ugruntowaną pozycję w dyskursie filozoficznym od ponad stu lat, o tyle „logicyzm w psychologii” to sprawa w zasadzie mało znana. A szkoda, bo dotyczy kwestii niezwykle aktualnej i mogłaby stanowić na przykład doskonale narzędzie do zdiagnozowania spraw wręcz podstawowych we współczesnej „teorii przekonań” czy tzw. „klasycznej koncepcji wiedzy”.

Według Łukasiewicza skoro przekonanie jest faktem psychicznym, rozważania dotyczące tego zagadnienia z natury należą do psychologii, dlatego błąd logicyzmu w psychologii polega na tym, że zamiast badać funkcje psychiczne (przekonanie, jak wspomniano, jest funkcją psychiczną), rozważa się odpowiedziające im sądy i ich relacje⁷⁰. Arystoteles był pierwszym w dziejach filozofii, który uległ temu nieporozumieniu, ale jak dodaje Łukasiewicz, jest to błąd dość powszechny. Zasadniczo błąd ten wyraża się na dwa sposoby: (1) traktuje się przekonanie jako prawdziwe bądź fałszywe, czyli tak jak sądy; (2) zakłada się, iż wśród przekonań zachodzą takie same stosunki, jakie zachodzą między sądami, czyli na przykład miesza się przyczynowość psychologiczną z następstwem w sensie logicznym. Wydaje się, że w tej diagnozie logicyzmu zawiera się wiele elementów, które można odnieść do współczesnej teorii przekonań.

Wedle współczesnej „teorii przekonań” wiedza to prawdziwe i uzasadnione przekonanie. Niektórzy nazywają ją wręcz „klasyczną koncepcją wiedzy”, rodowód jej wywodząc najczęściej od Platona, ze szczególną rolą nowożytnego empiryzmu brytyjskiego i współczesnej filozofii anglosaskiej. Pomijając cał-

⁶⁹ Tamże, s. 28.

⁷⁰ J. Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa [Streszczenie]*, dz. cyt., s. 349.

kowiecie kwestię tego, czy faktycznie ta koncepcja wiedzy zasługuje na takie miano (tj. klasycznej), musimy przede wszystkim zauważyć, iż kluczowe w niej pojęcie przekonania rozumiane jest tak jak u Arystotelesa, czyli jako fakt psychiczny. Łukasiewicz nie miałby wątpliwości, że teoria taka jest w istocie psychologią, nie epistemologią. Teoria przekonań z powodu samej natury przekonania jako faktu psychicznego jest teorią psychologiczną, choć jej zwolennicy pewnie woleliby tego nie przyznawać otwarcie i skrywać się wciąż za parawanem „logiki”⁷¹. Jeśli taka teoria ulega błędowi logicyzmu, o którym mówi Łukasiewicz, to analogicznie do tego, co zostało wcześniej opisane, polega on na tym, że: (1) przypisuje się przekonaniom prawdziwość lub fałszywość oraz (2) miesza się stosunki zachodzące w psychicznym świecie przekonań ze stosunkami pomiędzy sądami odpowiadającymi danym przekonaniom. Co do pierwszego, sprawa jest oczywista: w teorii przekonań cały czas mowa jest o prawdziwości przekonań. Jaki ma to sens, powiedziano wyżej już dostatecznie dużo. Co do drugiego, rzecz rysuje się nieco mniej wyraziście, szczególnie za sprawą wymyślnych przykładów, w jakich teoria ta wręcz się specjalizuje, ale można chyba ująć ją następująco: uzasadnienie prawdziwości przekonania jako stanu psychicznego ma polegać (a przynajmniej mieć z tym jakiś związek) na uzasadnieniu prawdziwości sądu, który temu przekonaniu odpowiada. Pomieszanie spraw jest oczywiste. Uzasadnienie prawdziwości przekonania jako faktu psychicznego (jeśli w ogóle coś takiego ma sens⁷²), polega jednak na czymś zupełnie innym niż uzasadnienie (udowodnienie) prawdziwości sądu odpowiadającego temu przekonaniu. Z tym pierwszym moglibyśmy zwrócić się jedynie do psychologii, o czym Łukasiewicz wspomina wielokrotnie jako o rzeczy oczywistej i wątku dalej nie rozwija; w sprawie tego drugiego (tj. uzasadnienia prawdziwości sądu) musimy odwołać się do argumentacji typu „epistemologicznego” (do logiki, do nauki, do doświadczenia itp.) Jeśli pomieszczy te sprawy, zwłaszcza konstruując najbardziej wymyślne przykłady wiążące przekonania i sądy, stworzymy okazję do niekończących się sporów i rzekomo najtrudniejszych dylematów. To, że dylematy takie nie tylko wydają się nierozstrzygalne, ale są nimi rzeczywiście, wskazuje ich geneza. Niestety, jest to geneza błędu.

⁷¹ Inną często spotykaną nazwą dla tej teorii jest tzw. „logika epistemiczna”.

⁷² W tym przypadku możemy co najwyżej mówić o przyczynach, dla których dany podmiot znajduje się w określonym psychicznym stanie przekonania jako o „uzasadnieniu przekonania”, ale na pewno nie można traktować tego jako „uzasadnienia prawdziwości” przekonania jako faktu psychicznego.

Zapewne zwolennicy teorii przekonań uznaliby powyższą analizę ich stanowiska za zbyt uproszczoną. Wydaje się, że większość dyskusji w ramach tej teorii nie dotyczy się bezpośrednio prawdziwości, co raczej kwestii nieco innego rodzaju, mianowicie tego, kiedy jakieś przekonanie możemy uważać za uzasadnione. W tym wypadku, jak można przypuszczać, poszukuje się więc nie tyle dowodów na prawdziwość sądu, który odpowiada danemu przekonaniu, co raczej poszukuje się określonych przesłanek, które posiadaczowi jakiegoś przekonania dają prawo do tego, by uważał swoje przekonanie za uzasadnione. Jakie to mogą być przesłanki? Jeśli spojrzymy na ten problem adekwatnie do tego, jak się faktycznie rzeczy mają, to sprawa nie wydaje się taka trudna. Skoro bowiem posiadanie przekonania, albo dokładniej „bycie przekonanym” jest pewnym psychicznym stanem podmiotu żywiącego dane przekonanie (co zwolennicy tej teorii próbują niekiedy albo skrętnie ukrywać, albo ignorować), to przesłanki, które ten stan „uzasadniają”, mogą w istocie być... jakiegokolwiek – byle były dla podmiotu zadowalające. Można rzec: to sprawa psychologii, nie logiki czy epistemologii. Ludzie potrafią wymyśleć sobie dziesiątki powodów, by coś uznawać, w coś wierzyć, dziesiątki racji uzasadniających ich epistemiczne „samopoczucie”. Wśród powodów czy tego rodzaju przesłanek może znajdować się na przykład wiara (poczucie), że sąd odpowiadający danemu przekonaniu jest prawdziwy; albo wiara, że sąd ten jest dostatecznie udowodniony; albo wiara, że sąd ten w ogóle dowodu nie wymaga itp. W wysokim stopniu zależy to od subiektywnych preferencji czy oczekiwań i na pewno nie ma to wiele wspólnego z obiektywnymi racjami, jakich na przykład domaga się myślenie naukowe. Trzeba pamiętać, że teoria przekonań rozwinęła się pod silnym wpływem anglosaskiego pragmatyzmu, a ten zawiera sporą dawkę psychologizmu, co w teorii przekonań jest bardzo widoczne. W samej definicji pragmatyzmu wyrażony jest wręcz wprost pozytywny stosunek do czegoś, co można by nazwać „zasadą przekonania”. Według pragmatyzmu celem aktywności poznawczej człowieka, celem wszystkich wysiłków ludzkiego umysłu wcale nie jest prawda, ale określony stan umysłu – posiadanie pewności, stan przekonania. Z psychologicznego punktu widzenia stan taki można osiągnąć na wiele sposobów, ale najważniejsze jest to, że według pragmatystów każdy z tych sposobów jest „dobry”, choć towarzyszy mu niewątpliwie wysoki stopień subiektywizmu. Gdy próbujemy nadać mu znamiona obiektywne – jak próbuje to czynić właśnie teoria przekonań – wikłamy się w problem wskazanego przez Łukasiewicza logycyzmu. Czyżby więc teoria przekonań znajdowała się w po-trzasku pomiędzy logycyzmem a psychologizmem?

Być może powyższy opis nie wyczerpuje wszystkich aspektów tej teorii. Ale na pewno wskazuje przynajmniej na te, które są w niej obecne i które same w sobie stanowią niewyczerpane źródło nieporozumień i dręczących ją problemów. Nie miejsce tu, żeby sprawę tę omawiać szerzej; rzecz jest zbyt poważna. Niewykluczone jednak, że to, co można powiedzieć na temat teorii przekonań przy pomocy pomysłów zaczerpniętych z prac Łukasiewicza, zasługuje w ogóle na uwagę, a może nawet mogłoby stanowić początek poważniejszej dyskusji. Wydaje się, że to właśnie ten wątek rozważań polskiego filozofa stanowi najciekawszy z punktu widzenia współczesności element jego epistemologii.



ROZDZIAŁ III



KLASYCZNA I NIEKLASYCZNE (AJDUKIEWICZ)

We współczesnym dyskursie aletejologicznym istnieje wiele klasyfikacji porządkujących szerokie spektrum najróżniejszych „koncepcji prawdy”, co dowodzi nie tylko wielkiej popularności samego zagadnienia prawdy, ale także potrzeby metateoretycznej świadomości w tym zakresie, która to poniekąd wyróżnia filozoficzny sposób myślenia. W polskiej tradycji epistemologicznej od dziesięcioleci główną rolę w tym względzie odgrywa klasyfikacja znana przede wszystkim za sprawą podręcznika Ajdukiewicza (*Zagadnienia i kierunki filozofii* z 1949 r.), dzieląca wszystkie koncepcje prawdy na klasyczną i nieklasyczną. Cokolwiek by o niej nie powiedzieć (że jest zbyt upraszczająca? zbyt ogólna? zbyt anachroniczna?), odegrała ona na pewno bardzo ważną rolę i nie wydaje się, by całkowicie straciła swą aktualność. Na swój sposób piękna w swej prostocie, wciąż się sprawdza i udowadnia swoją przydatność, w wysokim stopniu potwierdza też swą trafność, a tym samym być może sama już zasłużyła na miano „klasycznej”.

Wprawdzie klasyfikację tę upowszechnił Ajdukiewicz, to – ujmując rzecz z odpowiednio szerokiej perspektywy – nie można chyba powiedzieć, by była ona wyłącznie jego własnym, autorskim pomysłem. Wyraża ona pewien szczególny sposób myślenia o tych sprawach, charakterystyczny dla ogólnego stanowiska Szkoły Lwowsko-Warszawskiej i należy o tym pamiętać (oczywiście nie umniejszając zasług samego Ajdukiewicza). W charakterystycznym dla Szkoły podejściu do zagadnienia prawdy wyraźnie widoczne są dwie cechy: (1) podkreślanie istotnej różnicy pomiędzy

koncepcją klasyczną a innymi koncepcjami prawdy (nazwanymi później „nieklasycznymi”) oraz (2) dość jednoznaczne opowiadanie się za koncepcją klasyczną, przy jednoczesnej bardziej lub mniej rozwiniętej krytyce pozostałych koncepcji. Wszystko to oczywiście bardzo dobrze widać także u Ajdukiewicza, dlatego przy pewnym uproszczeniu czy uogólnieniu można powiedzieć, iż ta koncepcja podziału teorii prawdy jest także jeszcze jednym z ważnych filozoficznych osiągnięć Szkoły Lwowsko-Warszawskiej jako takiej, nawet jeśli bezpośrednio wyrażona została tylko przez jednego z jej przedstawicieli.

Rzecz jasna, to że koncepcja ta zyskała pełny wyraz i dojrzałą postać właśnie u Ajdukiewicza, jest faktem godnym podkreślenia i docenienia – ale nie tylko to jest tu takie ważne. Nie tylko bowiem samo sformułowanie tej klasyfikacji, ale może jeszcze bardziej pewne szczegółowe i konkretne rozstrzygnięcia przyjęte w jej ramach świadczą o filozoficznej klasie jej autora. I to one przede wszystkim będą nas tu interesowały. Na uwagę w tym zakresie zasługują przede wszystkim dwa poglądy Ajdukiewicza. Jeden z nich dotyczy nieklasycznych koncepcji prawdy i mówi o tym, że koncepcje te fałszują pojęcie prawdy, a nawet więcej – że w istocie koncepcjami prawdy nie są. Drugi dotyczy koncepcji klasycznej i przedstawia jej bardzo przekonującą obronę, która przy odpowiednim potraktowaniu zawartego w niej potencjału pozwala odeprzeć większość wysuwanych pod jej adresem zarzutów. W takiej też kolejności zagadnienia te będą tu omawiane, czyli najpierw Ajdukiewiczowska krytyka koncepcji nieklasycznych, następnie jego obrona koncepcji klasycznej.

Oba wymienione poglądy odznaczają się dość wysokim stopniem oryginalności i zasługują na jak najbardziej poważne potraktowanie (a przynajmniej przypomnienie), co wydaje się tym bardziej uzasadnione, że chyba nie spotkały się z jakimś szerokim odzewem i są w istocie dość mało znane. Być może za taki stan rzeczy odpowiada fakt, iż sformułowane zostały w pracy mającej charakter podręcznika, a ta forma filozoficznej wypowiedzi na ogół nie ceniona jest zbyt wysoko. Jak to dość często bywa w takich przypadkach, zawartość tego typu opracowań traktowana jest przez czytelników dość wybiórczo, powierzchownie i w sposób mocno uproszczony; zdarza się nawet – co zresztą zostanie dalej pokazane – że jej treść przywoływana i prezentowana jest w postaci zniekształconej, a co najmniej dalekiej od oryginału. O pogłębionej refleksji czy bardziej wnikliwym i analitycznym podejściu nie ma w ogóle mowy. A akurat w tym przypadku, tj. w odniesieniu do książki Ajdukiewicza, jest to bardzo krzywdzący sposób jej potraktowania. Każdy, kto miał okazję zastanowić się i porównać wiele podręcznikowych opracowań z tej dziedziny

(i nie tylko), łatwo może dojść do przekonania, że propozycja Ajdukiewicza zwykłym podręcznikiem nie jest i że zawarta tam treść filozoficzna jest dużej wagi. I może w ogóle traktowanie jej w kategoriach podręcznika jest tu głównym nieporozumieniem.

Jak już zostało to wcześniej zaznaczone, w tradycji epistemologicznej, o której tu mowa, zagadnienie prawdy należy do najważniejszych tematów epistemologii, a przez samego Ajdukiewicza (wzorem Twardowskiego) stawiane jest wręcz na pierwszym miejscu spośród tzw. klasycznych zagadnień teorii poznania. Przybiera ono postać pytania o tzw. istotę prawdy. Takie miejsce tego zagadnienia wynika z samego faktu rozumienia epistemologii i jej podejścia do problematyki poznawczej. Epistemologia bowiem jako nauka filozoficzna, definiując swą tożsamość przede wszystkim w opozycji do psychologii i jej sposobu traktowania zagadnienia poznania, zakłada, iż nie interesuje jej to, jak faktycznie przebiegają procesy poznawcze, ale to, pod jakim względem poznanie czy wiedza mogą być w ogóle oceniane. A kategoria prawdy (prawdziwości) pośród wszystkich kryteriów, jakie w ogóle mogą być brane pod uwagę przy ocenie wartości poznania, zajmuje pozycję naczelną. Prawda zatem czy prawdziwość należy więc – jeśli można tak powiedzieć – do samej „definicji” tak pojmowanej epistemologii.

O pierwszoplanowej roli prawdy dodatkowo świadczy to, że także pozostałe dwa zagadnienia spośród naczelnych czy „klasycznych” problemów epistemologii – czyli zagadnienie źródeł poznania oraz zagadnienie granic poznania – mogą być sformułowane przy pomocy tej kategorii. W zagadnieniu źródeł poznania, w jego sformułowaniu nie psychologicznym, ale epistemologicznym, chodzi o to – jak pisze Ajdukiewicz – „w jaki sposób można dojść do pełnowartościowego poznania rzeczywistości, czyli jakimi metodami można dojść do zgodnego z prawdą i uzasadnionego jej poznania”⁷³. W zagadnieniu tym wprowadzie wybija się kwestia uzasadnienia poznania, ale w końcu chodzi o poznanie „zgodne z prawdą”, o wiedzę prawdziwą. Pytanie o źródło, przy pewnym uproszczeniu, można by więc sformułować następująco: w jaki sposób osiągnąć poznanie spełniające warunek prawdziwości? Albo jeszcze krócej, korzystając świadomie z pewnej dwuznaczności kryjącej się w słowie prawda: jak poznać prawdę? Podobnie w przypadku zagadnienia granic poznania, które „domaga się odpowiedzi na pytanie, co może być przedmiotem poznania, a w szczególności, czy może zostać poznana rzeczywistość od poznające-

⁷³ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia...*, dz. cyt., s. 40.

go podmiotu niezależna”⁷⁴. Także tu zagadnienie to można przeformułować następująco: czy nasze poznanie może osiągnąć status poznania prawdziwego? lub krócej, ponownie wykorzystując pewną dwuznaczność słowa prawda: czy w ogóle można poznać prawdę?

Zatem: (1) Czym jest prawda? (2) Jak poznać prawdę? i (3) Czy w ogóle można poznać prawdę? Oto trzy klasyczne zagadnienia teorii poznania w wersji sprowadzonej do wspólnego mianownika – do mianownika prawdy. Przy przyjętym tu rozumieniu powyższych kwestii można dostrzec, iż pytanie drugie i trzecie zakłada coś, co pozwala bardziej jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie pierwsze, pytanie o istotę prawdy. W powyższych sformułowaniach zagadnienia źródeł i granic poznania pojawiła się bowiem kwestia poznania rzeczywistości zgodnego z prawdą. Chodzi więc o takie rozumienie prawdy, które traktuje ją jako zgodność z rzeczywistością, czyli takie, które nazywamy „klasycznym”. A przynajmniej kwestie podejmowane w punkcie drugim i trzecim wydają się najbardziej zrozumiałe właśnie przy takim założeniu co do rozumienia prawdziwości. Nic więc dziwnego, że to właśnie ta koncepcja prawdy odgrywać będzie tu rolę decydującą i będzie traktowana jako w istocie jedyna jej poprawna wersja. Wynika to poniekąd z samego układu zagadnień tak pojętej epistemologii oraz z jej takiego a nie innego rozumienia. Niewątpliwie sprawy te układają się tu w pewną logiczną całość, co stanowi dodatkowy walor tej teorii.

Powyższy układ trzech zagadnień składających się na taką koncepcję epistemologii pozwala uzmysłwić sobie jeszcze jedną dość ważną rzecz. Chodzi o samą kolejność podejmowanych kwestii, która to, jak się wydaje, ma pewne teoretyczne konsekwencje. Pytanie o istotę prawdy poprzedza pozostałe pytania i jest od nich niezależne. Rzecz niby wydaje się oczywista, ale nie jest taką dla wszystkich. Da się bowiem niekiedy zauważyć inny sposób rozważania tych kwestii, rzecz można odwrótny, co jest szczególnie widoczne u tych, którzy krytycznie odnoszą się do klasycznej koncepcji prawdy. Dochodzą oni mianowicie do wniosku, że skoro prawdy zgodnej z jej klasycznym rozumieniem poznać nie można lub nie wiadomo, jak ją poznać, to należy tę koncepcję prawdy odrzucić i zamienić na inną. Czyli rozstrzygnięcia w kwestii drugiej i trzeciej, tj. w kwestii zagadnienia źródeł i zagadnienia granic poznania, mają dostarczyć argumentu na rzecz rozstrzygnięcia zagadnienia pierwszego – pytania o istotę prawdy. A to całkowicie zmienia postać rzeczy. Nie tylko odwró-

⁷⁴ Tamże, s. 17.

cony zostaje logiczny i – jak się wydaje – całkiem naturalny porządek rozstrzygnięcia powyższych kwestii, ale zarazem zostaje otwarte pole „nieskończonych interpretacji” (by użyć tego Nietzscheańskiego sformułowania) w odniesieniu do samego zagadnienia istoty prawdy. Od tej pory, jak zresztą pokazuje współczesna historia tego problemu, za „prawdę” można uważać w zasadzie to, co się chce, na przykład jakiegokolwiek inne kryterium, o ile „to coś” posiada pewne zalety i spełnia preferencje intelektualne zwolennika takiego poglądu. Nie jest to, oczywiście, jedyny sposób wyjaśniający genezę wielu tzw. nieklasycznych koncepcji prawdy, ale na pewno odpowiada przynajmniej niektórym z tych przypadków, a z punktu widzenia wielu zwolenników koncepcji nieklasycznych może mieć walory zasady uniwersalnej. Często zresztą, zwłaszcza w ujęciach podręcznikowych, w takiej właśnie roli występuje.

Dla zwolennika klasycznej koncepcji prawdy, który mimo wszystko widzi potrzebę i możliwość jej obrony, krytyka koncepcji nieklasycznych może stanowić jedno z ważniejszych zadań. Krytyka taka może mieć przynajmniej dwojaki charakter. Z jednej strony może kierować się ku licznym, konkretnym i szczegółowym wadom tkwiącym w poszczególnych nieklasycznych koncepcjach prawdy. I to jest sposób najczęściej podejmowany i najbardziej znany. Jego słabość polega jednak na tym, że nie dowodzi w żaden sposób, a już na pewno nie bezpośrednio, słuszności koncepcji klasycznej. Jest to więc rzecz niezwykle ważna z teoretycznego i filozoficznego punktu widzenia, ale dla zwolennika koncepcji klasycznej praktycznie bezwartościowa. Ale jest też inny sposób krytyki koncepcji nieklasycznych, może bardziej problematyczny, ale chyba też bardziej doniosły filozoficznie, a przede wszystkim bezpośrednio korzystny z punktu widzenia obrońcy teorii klasycznej. Nie odnosi się on do poszczególnych nieklasycznych koncepcji z osobna, do ich konkretnych słabych punktów, lecz traktuje je *in gremio* i skupia się na ich „błędzie zasadniczym”, czyli na tym, że wszystkie te tzw. „nieklasyczne koncepcje prawdy” w ogóle żadnymi koncepcjami prawdy nie są i że na takie miano zasługuje jedynie koncepcja klasyczna. Jakkolwiek za koncepcje prawdy uchodzą, to w rzeczywistości – jak twierdzi Ajdukiewicz – fałszują to pojęcie. Stanowisko takie zakłada być może pewną pierwotność pojęcia prawdy w sensie klasycznym jako jakiegoś przedteoretycznego (przedfilozoficznego) i „właściwego” rozumienia tego pojęcia, co może być traktowane przez krytyków jako nieuprawniony punkt wyjścia, prowadzący w konsekwencji do „błędneho koła” w dyskursie nad tą kwestią. Zarzut taki jest niewątpliwie poważny, ale nie niemożliwy do odparcia (o czym dalej).

Przedstawiony tu pokrótce sposób podejścia do zagadnienia istoty prawdy jest skróconym opisem ujęcia tych spraw przez Ajdukiewicza. Jako obrońca koncepcji klasycznej – o czym wyraźnie świadczą wypowiedzi zawarte w interesującej nas jego książce, choć nie dla wszystkich jest to jasne – zanim przejdzie do właściwego sformułowania definicji klasycznej, przeprowadza najpierw krytykę koncepcji nieklasycznych, robiąc to w dwóch krokach. (1) Przede wszystkim najpierw w miarę szczegółowo (jak na potrzeby w istocie dość skróconego opracowania) omawia w sposób krytyczny poszczególne nieklasyczne koncepcje prawdy, skupiając się na zarzutach kierowanych z osobna do każdej z nich. (2) Następnie, zmieniając niejako kontekst dotychczasowych rozważań, wysuwa zarzut zupełnie innego typu niż tamte, swego rodzaju argument ogólny i zasadniczy, czyli ten mówiący o fałszowaniu pojęcia prawdy przez tzw. nieklasyczne koncepcje prawdy. Pierwszej kwestii poświęca znacznie więcej miejsca, co jest potwierdzeniem tradycyjnego sposobu podejścia do tych spraw. O tej drugiej, zdecydowanie bardziej oryginalnej, wspomina w zasadzie tylko jednym zdaniem (wraz z pośrednio związanymi z nim uwagami zawartymi w zdaniach sąsiednich). Ta dysproporcja co do szerokości omówienia tych kwestii zapewne mogła zdecydować o adekwatnej do niej dysproporcji w późniejszej percepcji jego poglądów. Tymczasem wydaje się, że ten drugi argument (mówiący o fałszowaniu pojęcia prawdy przez koncepcje nieklasyczne), a więc ten skromniej potraktowany i mniej zauważalny na tle całości, zasługuje na co najmniej taką samą, jeśli nie na jeszcze większą uwagę niż tamte. Warto więc spróbować wyrównać nieco te proporcje i poświęcić tym sprawom należyłą uwagę, by wykorzystać zawarty w nich filozoficzny potencjał.

Odnośnie do sugestii, która padła wcześniej, mianowicie, że nieklasyczne koncepcje prawdy nie są w ogóle koncepcjami prawdy, należy wyjaśnić, iż sam Ajdukiewicz wprost niczego takiego nie mówi. Jego teza ogranicza się do bezpośrednio wyrażonej uwagi, że koncepcje nieklasyczne fałszują pojęcie prawdy. Wydaje się jednak, że uprawniony jest w tym przypadku wniosek, że skoro koncepcje te fałszują pojęcie prawdy, to po prostu koncepcjami prawdy nie są. Jeśli się na to zgodzimy, to w związku z tym pojawia się inna bardzo interesująca kwestia. Mianowicie, jeśli nie są to koncepcje prawdy – to czym one w istocie są? I dalej – na czym polega ich faktyczna wartość i prawdziwe znaczenie z epistemologicznego punktu widzenia? Bo wartość taką niewątpliwie posiadają, co wprost przyznaje także Ajdukiewicz. Na pytania te można też u niego znaleźć odpowiedź, bardziej lub mniej wyrażoną wprost. Patrząc na to z drugiej strony, można powiedzieć, iż wykazanie, czym w istocie są te

tw. nieklasyczne koncepcje prawdy, jest zarazem dowodem „nie wprost” tego, że koncepcjami prawdy jednak nie są.

Jest też jeszcze inne zagadnienie, rzec można ogólniejszej natury, które wywołuje tak postawiona kwestia. Jeśli bowiem pomimo tego typu krytyki koncepcji nieklasycznych i przy założeniu co najmniej częściowej słuszności poglądu Ajdukiewicza w tej sprawie od dawna z wielkim powodzeniem funkcjonuje dość powszechny zwyczaj traktowania tych koncepcji jako koncepcji prawdy właśnie, to należałoby zapytać, czy może faktycznie nie istnieją jakieś podstawy, jakieś poważne powody takiego ich rozumienia. Dlaczego to jedynie koncepcja klasyczna miałaby w pełni zasługiwać na miano tej właściwej, a tamte miałyby być jakąś pomyłką? Może także są koncepcjami prawdy, może inaczej rozumianej, ale jednak prawdy? Jak się okaże, rodzi to konieczność odpowiedzi na pytanie, do czego w ostatecznej instancji powinna odwołać się filozofia przy rozstrzyganiu o słuszności takiej a nie innej definicji prawdy. Rzeczy tej Ajdukiewicz dokładniej nie wyjaśnia, ale z kontekstu różnych jego wypowiedzi oraz przy uwzględnieniu kręgu filozoficznego, w którym funkcjonował, sporo można się domyślić.

Jak wiadomo, w *Zagadnieniach* Ajdukiewicz wyróżnia cztery nieklasyczne koncepcje prawdy, nazywając je także teoriami lub definicjami⁷⁵ prawdy: koherencyjną, powszechnej zgody, oczywistości i pragmatyczną⁷⁶. Sporo uwagi poświęca każdej z tych koncepcji z osobna (dość nieproporcjonalnie wszakże), przedstawiając nie tylko istotę każdej z nich, ale także polemizując z nimi i wysuwając pod ich adresem pewne zarzuty. Zarzuty te zresztą nie wyglądają na specjalnie oryginalne i Ajdukiewicz nie ukrywa, że odwołuje się w tym mo-

⁷⁵ Często w opracowaniach tego tematu można spotkać wymienne traktowanie takich wyrażen jak „koncepcja prawdy”, „teoria prawdy” i „definicja prawdy”. Nie powinno to raczej budzić zastrzeżeń, a użycie jednego z wymienionych wyrażen najczęściej zależy od kontekstu, w jakim wyrażenie to występuje. Tak też sprawy te będą traktowane w niniejszej pracy; tak też traktuje je sam Ajdukiewicz.

⁷⁶ Analogicznie do wymienionych określeń w literaturze filozoficznej występują niekiedy także inne ich nazwy. I tak w odniesieniu do koncepcji powszechnej zgody używa się nazwy „konsensualna teoria prawdy”; teorię oczywistości nazywa się „ewidencyjną”, a pragmatyczną teorię prawdy określa się często mianem „użytecznej” czy „użyteczności”. Ta alternatywna terminologia wydaje się zrozumiała, choć w tym ostatnim przypadku może budzić pewne wątpliwości, gdyż nie jest oczywiste, dlaczego to, co zgodne z duchem pragmatyzmu, należałoby utożsamiać z tym, co miałoby być zgodne z zasadą użyteczności. Choć może faktycznie na poziomie zagadnienia prawdy te różnice nie są aż tak istotne (zob. J. Woleński, *Epistemologia*, Warszawa 2005, s. 159).

mencie do rzeczy przynajmniej w części znanych skądinąd. Na tym etapie nie pojawia się jeszcze zarzut zasadniczy o fałszowanie pojęcia prawdy – bo nie o to tu chodzi. Koncepcje nieklasyczne są traktowane na razie bez tego typu podejrzeń, jako koncepcje prawdy po prostu, które – tak samo zresztą jak koncepcja klasyczna – mają swoje słabe punkty. Krytyka odnosząca się do każdej z czterech koncepcji bierze pod uwagę jedynie ich – by tak rzec – wewnętrzną naturę, bez potrzeby konfrontowania z czymś wobec nich zewnętrznym, czyli na przykład z koncepcją klasyczną. Jest oczywiste, że nie można tego typu krytyce zarzucić stronniczości czy dogmatyzmu, gdyż w ogóle nie zakłada ona jakiegokolwiek odniesienia do klasycznej koncepcji prawdy jako koncepcji rzekomo jedynie słusznej.

Zarzuty pod adresem poszczególnych teorii nieklasycznych są swoiste dla każdej z osobna i wskazują na problemy, jakie budzi każda z nich ze względu na swą specyfikę. I tak przykładowo, w odniesieniu do teorii oczywistości: co dla jednego wydaje się czymś oczywistym (oczywistość jest dla Ajdukiewicza pewnym poczuciem, stanem psychicznym), nie musi być takim dla kogoś innego. W odniesieniu do teorii zgody powszechnej: w zależności od grona osób wydających opinię w jakiejś sprawie coś może uchodzić za prawdę bądź nie. W zarzutach tego typu (w odniesieniu do obu wspomnianych koncepcji nieklasycznych) Ajdukiewiczowi chodzi najprawdopodobniej o to, że dowolność, z jaką mamy do czynienia w tych przypadkach, stanowi niewątpliwie poważny mankament. Traktowanie na przykład jakiegoś twierdzenia jako prawdziwego tylko na tej podstawie, że wydaje się ono komuś czymś oczywistym, narażone jest między innymi na zarzut dogmatyzmu, fundamentalizmu, relatywizmu czy irracjonalizmu. Te niewątpliwie poważne z epistemologicznego punktu widzenia zarzuty nie wynikają jednak i nie mają nic wspólnego z wcześniejszym przyjęciem teorii klasycznej jako miarodajnego punktu odniesienia. Podobnie w przypadku teorii zgody powszechnej, z tą tylko różnicą, że w grę wchodzi tu nie podmiot indywidualny, ale zbiorowy. Dodatkowo relatywizm, jaki pojawia się przy okazji tej ostatniej koncepcji, wprowadza poważne komplikacje ze społecznego punktu widzenia, czego ze względu na społeczny charakter wiedzy, bardzo ważny w opinii Ajdukiewicza, nie należy ignorować. W tych przypadkach szkodliwa jest po prostu zbyt daleko posunięta relatywizacja, lecz ocena taka nie wynika z przyjętego z góry założenia, że właściwą koncepcją prawdy jest ta, która pojmuje ją jako zgodność myśli z rzeczywistością. Jako argument może służyć przykład matematyki. Wiedza matematyczna – z jednej strony – nie zakłada (a na pewno nie musi) koncepcji klasycznej, a zarazem –

z drugiej – relatywizm, jaki wiązałby się z przyjęciem w matematyce teorii ewidencyjnej lub konsensualnej, jest dla niej nie do przyjęcia.

Cechą charakterystyczną stanowiska Ajdukiewicza jest szczególny sposób prezentacji koncepcji nieklasycznych, polegający na unikaniu posługiwania się pojęciem prawdy (prawdziwości) lub podkreślanu dystansu do takiej ich kwalifikacji poprzez używanie w stosunku do nich określenia „tak zwane”. Nie jest to może argument o strategicznym znaczeniu, ale jednak wskazuje na pewien dość istotny aspekt. Choć Ajdukiewicz nie rezygnuje całkowicie z używania pojęcia prawdy w odniesieniu do teorii nieklasycznych, to jednak nie można nie odnieść wrażenia, że stara się dość konsekwentnie mówić o nich w taki sposób, by pojęcie prawdy pojawiało się jak najrzadziej lub wcale. Oto 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 twierdzenia z innymi twierdzeniami przyjętymi”⁷⁷. Na temat teorii konsensualnej pisze: „W poszukiwaniu kryterium, które by ostatecznie i nieodwołalnie decydowało o przyjęciu jakiegoś twierdzenia, znajdują je inni w tzw. powszechnej zgodzie”⁷⁸. O teorii ewidencyjnej w podobnym stylu: „Wedle innych ostatecznym kryterium decydującym nieodwołalnie o przyjęciu jakiegoś twierdzenia jest oczywistość”⁷⁹. Łatwo zauważyć, że w tych opisach różnych koncepcji prawdy mamy do czynienia z konsekwentnym pomijaniem samego pojęcia prawdy. Nie da się tego stwierdzić z całą pewnością, ale można to chyba uznać za nieprzypadkowe i będące wyrazem ogólnego stosunku do tej kwestii.

Wspólnym i wyraźnie dostrzegalnym elementem tych opisów jest odwoływanie się do pojęcia kryterium, jako do czynnika decydującego o specyfice tych teorii prawdy. Jak wiadomo, według Ajdukiewicza, istotą wszystkich wymienionych przez niego nieklasycznych koncepcji prawdy jest to, że zwolennicy tych koncepcji rozumieją prawdę nie jako zgodność myśli z rzeczywistością, ale jako zgodność myśli (twierdzeń) z ostatecznymi i nieodwołalnymi kryteriami. Później w literaturze epistemologicznej przyjęła się w związku z tym wspólna nazwa dla tych koncepcji – „kryterialne teorie prawdy”. Często wysuwany zarzut pod adresem tych teorii prawdy jest to, że mylą one ze sobą dwie różne rzeczy: zagadnienie natury czy istoty prawdy z zagadnie-

⁷⁷ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia...*, dz. cyt., s. 23-24.

⁷⁸ Tamże, s. 27.

⁷⁹ Tamże, s. 28.

niem kryterium prawdy. Inaczej mówiąc, w ogóle powstają one i istnieją właśnie w wyniku tego pomieszczenia dwóch kwestii. Dlatego według niektórych wręcz podstawowym („zerowym”) warunkiem prowadzenia rozważań nad zagadnieniem prawdy i budowania poprawnej definicji tego pojęcia jest przestrzeganie zasady odróżniania tych dwóch aspektów (tj. istoty prawdy i kryterium prawdy) zagadnienia prawdy⁸⁰. Zarazem jednak – jak to często w filozofii bywa – istnieją też zwolennicy poglądu odmiennego, mianowicie uważający, że jak najbardziej możliwe są i poprawne tzw. kryterialne koncepcje (definicje) prawdy⁸¹. Nie widzą oni nic złego w takim podejściu do kwestii prawdy, jak się zdaje na tej tylko podstawie, że ich zdaniem samo pojęcie kryterialnej teorii prawdy nie zawiera w sobie sprzeczności, w związku z tym może być z powodzeniem stosowane. I trudno się z tym nie zgodzić.

W stanowisku Ajdukiewicza odnośnie do powyższej kwestii da się zauważyć pewne napięcie pomiędzy zagadnieniem istoty prawdy a zagadnieniem jej kryterium, ale zarazem nie tego dotyczy tu główny argument przeciwko teoriom nieklasycznym. Ajdukiewicz nie mówi wprost, że nieklasyczne teorie prawdy są błędne z powodu nieodróżniania istoty i kryterium prawdy. Punkt ciężkości jego krytyki leży chyba nieco gdzieś indziej. W przytoczonych wyżej opisach (definicjach?) teorii nieklasycznych, jakie podaje Ajdukiewicz, nie tylko bowiem pojęcie kryterium było istotne. Dokładnie rzecz biorąc chodzi o to, że gdy charakteryzuje on koncepcje nieklasyczne, mówi nie o występujących w nich kryteriach prawdy, ale o charakterystycznym dla każdej z nich kryterium uznawania, kryterium przyjmowania bądź odrzucania twierdzeń. I znów sprawa nie jest do końca jasna. Niektórzy mogliby sądzić, że „kryterium uznawania” oznacza tu w zasadzie to samo, co „kryterium uznawania za prawdę”. Taka interpretacja wydaje się nie tylko możliwa, ale też niejako sama się narzuca. Zarazem jednak nie musi być jedyną. To, że uznaje się jakieś twierdzenie, nie musi bowiem zawsze oznaczać, że uważa się je za prawdziwe. Jakkolwiek taki sposób myślenia może się wydawać intuicyjnie zrozumiały, to nie jest on oczywisty. Najprościej mówiąc, możemy przecież uznawać jakieś twierdzenia z bardzo różnych powodów, zwłaszcza gdy dotyczy to na przykład twierdzeń z zakresu teorii wartości; nie znaczy to jednak, że zawsze traktujemy je po prostu jako prawdziwe. Jeśli więc Ajdukiewicz w jakiś sposób chce podkreślić tę różnicę i konsekwentnie pisze nie o kryterium uznawania jakichś twierdzeń

⁸⁰ Zob. M. Hempoliński, *Filozofia współczesna*, Warszawa 1989, s. 534.

⁸¹ Zob. J. Woleński, *Epistemologia*, dz. cyt., s. 164-165.

za prawdziwe, ale po prostu o kryterium uznawania twierdzeń, to prawdopodobnie chodzi tu o coś więcej niż tylko o pewien sposób wyrażania się i specyficzny język opisu. Rzecz jasna, owo „jeśli” warunkujące to rozumowanie, nie jest tu bez znaczenia.

W takim podejściu do tych spraw można dostrzec echa konwencjonalizmu Ajdukiewicza, stanowiska zajmowanego przez niego we wcześniejszym okresie. Wówczas to Ajdukiewicz starał się konsekwentnie unikać pojęcia prawdziwości i redukować je na rzecz dwóch innych kategorii: tez języka i reguł uznawania. Reguły uznawania nie są zaś tożsame z kryteriami prawdziwości. Dlatego w tym wczesnym etapie twórczości Ajdukiewicz w ogóle dość niechętnie podejmował temat prawdziwości, a jeśli już to czynił, to z pełną świadomością specyfiki i pewnej oryginalności swego stanowiska. Objawiało się to między innymi tym, że w swej dyrektywnej teorii znaczenia traktował prawdziwość jako coś, co można przyjąć jedynie w cudzysłowie, zawsze zrelatywizowane do języka, czyli jako tzw. „prawdę w języku”. Ta metodologiczna świadomość w formułowaniu swego stanowiska widoczna jest także przy późniejszym podejściu do zagadnienia nieklasycznych koncepcji prawdy. Po prostu teorie te mogą być również rozumiane jako dające się zinterpretować w kategoriach reguł uznawania, a nie zasad prawdziwości. Łatwo też zdać sobie sprawę z zasadniczej różnicy pomiędzy stanowiskiem konwencjonalisty a stanowiskiem zwolennika którejś z nieklasycznych teorii prawdy. I tak zwolennik koncepcji koherencyjnej odwołałby się do kryterium zgodności twierdzeń pomiędzy sobą jako do reguły uznawania twierdzeń w ramach określonej teorii; zwolennik ewidencjonizmu odwołałby się do poczucia oczywistości jako reguły uznawania twierdzeń; analogicznie zwolennicy konsensualizmu i pragmatyzmu – każdy do reguł specyficznych dla jego stanowiska. Różnica w stosunku do postawy konwencjonalisty polegałaby na tym, że tamci traktowaliby swoje postępowanie jako metodę osiągania prawdziwości (uznawania określonych twierdzeń za prawdziwe), podczas gdy konwencjonalista nie mógłby tego zrobić, chyba że pod warunkiem traktowania prawdy w cudzysłowie, a i to niezbyt chętnie. Nie ma bowiem powodu, by uważać reguły uznawania twierdzeń za tożsame z kryteriami prawdziwości, a teorii stosujących te reguły za teorie prawdy. Można więc chyba zasadnie wysunąć przypuszczenie, że już na tym wczesnym etapie rozważań, jeszcze bez formułowania wyraźnych deklaracji, Ajdukiewicz w jakiś sposób dawał wyraz swemu ogólnemu przekonaniu, że tzw. nieklasyczne teorie prawdy nie są jednak teoriami prawdy.

Na podstawie treści *Zagadnień* można zrekonstruować jeszcze inną linię argumentacji, zbieżną z przedstawioną powyżej, skierowaną przeciwko uznawaniu koncepcji nieklasycznych za teorie prawdy. Zgodnie z prezentowaną przez Ajdukiewicza koncepcją epistemologii, dziedzinę tę w jej „klasycznym” ujęciu interesuje nie tylko kwestia prawdziwości, ale także zagadnienie uzasadniania. Wielokrotnie Ajdukiewicz podkreśla, że wartościowe poznanie, inaczej mówiąc wiedza we właściwym znaczeniu tego słowa, zwłaszcza wiedza aspirująca do miana wiedzy naukowej, musi spełniać dwa podstawowe warunki (przynajmniej co do założenia): prawdziwości i rzetelnego uzasadnienia⁸². Z zagadnieniem uzasadniania wiąże się przede wszystkim problem źródeł poznania, czyli drugie, obok zagadnienia istoty prawdy i zagadnienia granic poznania, z naczelnych zagadnień epistemologii. W zagadnieniu tym chodzi o to, „na czym w ostatecznej instancji poznanie winno się opierać i wedle jakich metod winno być osiągnięte, aby było pełnowartościowym, a więc należycie uzasadnionym poznanie rzeczywistości”⁸³. Kwestia uzasadniania jest więc sprawą tzw. źródeł poznania. Należy więc podkreślić, że zagadnienie istoty prawdziwości i zagadnienie uzasadniania to dwa różne aspekty jednego zjawiska, nazywanego „wiedzą”. Tym dwóm różnym aspektom odpowiadają dwa różne obszary teorii poznania. Jeden zajmuje się zagadnieniem istoty prawdy, drugi zagadnieniem uzasadniania (zagadnieniem źródeł poznania).

Jaki ma to związek z kwestią nieklasycznych koncepcji prawdy? Otóż możemy teraz dokładnej powiedzieć, czym w istocie są owe tzw. nieklasyczne koncepcje prawdy, jeśli faktycznie – jak sugeruje Ajdukiewicz – nie są koncepcjami prawdy. Już wcześniej padła pewna propozycja w tej kwestii, mianowicie pojawiło się spostrzeżenie, że te tzw. nieklasyczne teorie prawdy są różnymi koncepcjami uznawania wiedzy. Teraz możemy to uzupełnić o element dodatkowy. Można bowiem także traktować owe koncepcje jako teorie dotyczące różnych sposobów uzasadniania wiedzy, sposobów dochodzenia do w pełni wartościowego poznania. Przy takim ich rozumieniu należałoby więc traktować je jako należące do innego obszaru teorii poznania niż samo zagadnienie istoty prawdy, czyli do dziedziny podejmującej problematykę źródeł pozna-

⁸² Rzecz jasna, nie ma to nic wspólnego z tym, co we współczesnej epistemologii anglosaskiej nazywa się „klasyczną koncepcją wiedzy”. Wprawdzie i w niej, zgodnie z jej definicją, chodzi o prawdziwość i uzasadnienie, ale wszystko to związane jest z kwestią przekonania, a „teoria przekonań” Ajdukiewicza nie interesuje. Nie chodzi mu o prawdziwość i uzasadnienie przekonań, ale o prawdziwość i uzasadnienie sądów, zdań, twierdzeń itp.

⁸³ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia...*, dz. cyt., s. 16-17.

nia. Kluczową sprawą dla koncepcji nieklasycznych – jak podkreśla Ajdukiewicz – jest kwestia stosowania różnorodnych kryteriów, te zaś można rozumieć w kontekście zagadnienia źródeł poznania, czyli właśnie jako pewne sposoby czy metody uzasadniania, potwierdzania i włączania czegoś do korpusu wiedzy. Być może właśnie coś takiego miał na myśli na przykład M. Hempoliński, gdy zaznaczał, że zagadnienie kryterium prawdy (dodajmy: stanowiące o istocie koncepcji nieklasycznych) sprowadza się do opisu procedur uzasadniania twierdzeń, potwierdzania ich lub obalania⁸⁴.

Jak z tego widać, zagadnienie uzasadniania jest bardzo bliskie temu, o czym już była mowa wcześniej, a mianowicie zagadnieniu uznawania. W każdym razie są to rzeczy ze sobą powiązane, a na owo powiązanie istotny wpływ ma kwestia kryterium poznania⁸⁵. Przykładowo, gdy jakieś twierdzenie zostaje uznane i przyjęte za sprawą spełnienia kryterium koherencyjnego, to zarazem spełnienie tego kryterium stanowi sposób uzasadniania tego twierdzenia. Spełnienie tego kryterium jest bowiem ową „instancją”, do której odwołujemy się podczas procedury sprawdzającej wiarygodność tego twierdzenia⁸⁶. Problem owych „instancji”, jak twierdzi Ajdukiewicz, należy jednak do obszaru nazywanego zagadnieniem źródeł poznania, a nie istoty prawdy. W każdym razie kategoria kryteriów – tak istotna dla koncepcji nieklasycznych – oraz

⁸⁴ M. Hempoliński, *Filozofia współczesna...*, dz. cyt., s. 525.

⁸⁵ Pewnym przykładem ilustrującym związek pomiędzy zagadnieniem kryterium a zagadnieniem uznawania (asercji) i uzasadniania wiedzy może być następująca wypowiedź Ajdukiewicza: „[...] przez naszą definicję uzasadniania pragniemy zdać wyraźnie sprawę z tego, jakimi kryteriami kieruje się uczony dochodząc do asercji swych twierdzeń, których zastosowanie wystarcza na to, by asercja ta uznana została w opinii uczonych za uprawnioną, a doprowadzenie do tej asercji za jej uzasadnienie lub, mówiąc wyraźniej, jakie muszą być kryteria, czyli metody doprowadzające nas do uznania jakiegoś twierdzenia, by tę asercję uczony nazwał uzasadnioną” (K. Ajdukiewicz, *Zagadnienie uzasadniania*, [w:] tenże, *Język i poznanie*, t. II, Warszawa 1965, s. 376).

⁸⁶ Można dodać, że stosunkowo wcześnie, bo już w 1923 roku, Ajdukiewicz myślał podobnie, gdy pisał o zagadnieniu kryterium prawdy: „Przez kryterium prawdy rozumie się bowiem jakąś ostateczną instancję, decydującą o uprawnieniu naszych przekonań” (K. Ajdukiewicz, *O stosowaniu kryterium prawdy*, [w:] tenże, *Język i poznanie*, t. I, Warszawa 1960, s. 11). Nie jest wprawdzie dostatecznie jasne, co tu oznacza „przekonanie” i dlaczego autor posługuje się właśnie tą kategorią, ale z kontekstu całości i bezpośrednio z innych wypowiedzi może wynikać, iż przez „przekonanie” rozumie się tu sąd (w sensie logicznym), czyli „treść” przekonania. W każdym razie niewiele wskazuje na to, by chodziło Ajdukiewiczowi tu o przekonanie w znaczeniu subiektywnego stanu podmiotu. Później filozof starał się bardziej konsekwentnie w ogóle unikać tego pojęcia, pozostając przy innych, takich jak: myśl, sąd, zdanie, twierdzenie – pozbawionych psychologicznego aspektu.

same te koncepcje wydają się o wiele bardziej zrozumiałe w kontekście zagadnienia uzasadniania poznania, czyli zagadnienia źródeł poznania, niż po prostu jako elementy budowania definicji prawdy.

Ale jest też jeszcze jeden aspekt tego zagadnienia, różniący się od tych przedstawionych powyżej, choć zbieżny z nimi co do głównej intencji, który w jeszcze inny sposób wskazuje na rzeczywiste znaczenie nieklasycznych koncepcji prawdy z punktu widzenia teorii wiedzy. Ten aspekt zresztą jest najwyraźniej zaznaczony wprost u Ajdukiewicza, choć zarazem prawie w ogóle nierozwinięty, tak jakby sprawa była dość oczywista i w zasadzie wiadoma wszystkim. Chodzi o to, że prawdziwa wartość i rola tzw. nieklasycznych koncepcji prawdy polega nie na tym, że proponują one rzeczywiste, alternatywne dla koncepcji klasycznej definicje prawdy, lecz na tym, że traktują o bardzo ważnych kwestiach dotyczących samego fenomenu wiedzy. Wiedza bowiem, w szczególności w postaci wiedzy naukowej, by zasłużyć na to miano, musi spełniać szereg warunków. Rzecz jasna, warunek prawdziwości – przynajmniej co do założenia – oraz warunek należytego uzasadnienia są, najogólniej biorąc, tymi podstawowymi, ale nie jedynymi. I tu właśnie jest miejsce tego, o czym traktują teorie nieklasyczne. Wydaje się przykładowo czymś całkowicie zrozumiałym, by oczekiwać, że wiedza powinna spełniać kryterium koherencji, które w przybliżeniu można traktować jako tożsame z niesprzecznością⁸⁷. Nie przyznalibyśmy też chyba statusu wiedzy (naukowej) czemuś, co przynajmniej w dostatecznie poważnym stopniu nie spełniałoby warunku powszechnej zgody. I dalej, w zasadzie w obszarze każdej sfery naszego poznania musimy w końcu odwołać się do kryterium oczywistości, choćby w sprawach elementarnych, by w ogóle ruszyć z miejsca. Jako kryterium pragmatyczne natomiast możemy, w pewnym przybliżeniu, potraktować jakże ważny w poznaniu naukowym warunek praktycznej sprawdzalności. Oczywiście, spełnienie wszystkich tych warunków może w konkretnych okolicznościach wyglądać różnie i polegać na czymś nieco innym, a zarazem może stanowić źródło kolejnych rzeczywistych problemów, tak teoretycznych, jak i praktycznych. Nie o to tu jednak chodzi. Wydaje się bowiem, że wymienione tu cztery rodzaje kryteriów, odpowiadających nieklasycznym teoriom prawdy, dobrze „wyjaśniają się” w przedstawionej tu roli „warunków wiedzy”. I nie jest to wcale rola kryterium prawdy, ani tym bardziej rola alternatywnych definicji prawdy.

⁸⁷ To, oczywiście, pewne uproszczenie. Na temat tego, na czym w istocie ma polegać koherencyjność, toczy się poważna dyskusja.

To ostatnie stwierdzenie raczej nie przekona zwolenników tzw. epistemicznych teorii prawdy, które zajmują bardzo ważną pozycję we współczesnym dyskursie epistemologicznym. To, co u Ajdukiewicza rozumiane jest jako koncepcje nieklasyczne, w dużym stopniu przypomina właśnie to, co przez innych traktowane jest jako epistemiczne rozumienie prawdy. Zgodnie z tym ostatnim stosunek do prawdy „polega na jej zrównaniu z czynnościami poznawczymi (epistemicznymi), takimi jak uzasadnienie, weryfikacja, stwierdzanie, uznawanie, znaczenie. Wersjami epistemicznego rozumienia prawdy były teorie nieklasyczne, zwłaszcza koherencyjne i pragmatyczne [...]”⁸⁸. Jak widać, wciąż jest tu mowa jednak o teoriach prawdy i w takich kategoriach sprawę tę się w ogóle traktuje. Zarazem w charakterystyce tych teorii wyraźnie wskazuje się na elementy „kryterialne” (wg Ajdukiewicza), w szczególności na uzasadnienie i weryfikację, czyli na czynności poznawcze, które można zakwalifikować raczej do epistemologicznej kategorii „źródeł poznania” a nie istoty prawdziwości. W związku z tym wydaje się, iż pogląd Ajdukiewicza, jakoby te tzw. nieklasyczne koncepcje prawdy w istocie koncepcjami prawdy nie były, trafniej diagnozuje ten stan rzeczy, niż stanowisko tych, którzy zaliczyliby je do teorii epistemicznych, czyli *de facto* do teorii prawdy. Oczywiście, sprawa pozostaje sporna.

To oczywiście banał, że wiedza – a wiedza naukowa zwłaszcza – to fakt niezwykle złożony. Zarazem jest też pewnym sloganem to, że w wiedzy naukowej chodzi zawsze o prawdę czy wyłącznie o prawdę. Warunek prawdziwości, przynajmniej z teoretycznego (idealnego) punktu widzenia, jest na pewno ważny, ale praktyka pokazuje, że z wielu względów, w tym m.in. z powodu pewnych istotnych ograniczeń w kwestii spełnienia tego warunku, to inne „składniki” wiedzy poniekąd muszą przejąć rolę tej zaszczytnej funkcji, jaką w najwyższym stopniu może spełnić jedynie prawda. Owe inne „składniki”, które możemy też umownie określić mianem „warunków wiedzy”, to między innymi, a może przede wszystkim wspomniane kryteria występujące w tzw. nieklasycznych koncepcjach prawdy. Ich rola jest więc niezwykle istotna dla samego faktu nauki, na co wskazuje także Ajdukiewicz, dlatego refleksja na ich temat musi stanowić ważny element dyskursu epistemologicznego. Być może właśnie ze względu na taką rolę owe kryteria traktowane są jako pewnego rodzaju substytut prawdy albo wręcz po prostu jako inna jej wersja.

⁸⁸ R. Ziemińska, *Współczesne koncepcje prawdy*, [w:] *Prawda*, red. D. Leszczyński, Wrocław 2011, s. 17.

Wydaje się to poniekąd zrozumiałe z – jeśli tak można powiedzieć – praktycznego punktu widzenia, czyli gdy uwzględnimy to, jak faktycznie rozwija się i jak „działa” nauka. Jednak teoretyczny punkt widzenia, czyli po prostu filozoficzny namysł nad tą kwestią, nie dostarcza wystarczających podstaw do takiej ich oceny. Najkrócej mówiąc, pomimo niezwykle ważnej roli, jaką faktycznie te kryteria i oparte na nich tzw. nieklasyczne teorie prawdy pełnią w nauce, nie można powiedzieć, by były to jednak koncepcje prawdy. Temu pojęciu, jak pisze Ajdukiewicz, zdecydowanie lepiej odpowiada koncepcja klasyczna.

Powyższa argumentacja przeciwko traktowaniu koncepcji nieklasycznych jako teorii prawdy nie jest prostą rekonstrukcją, a tym bardziej zwykłym streszczeniem poglądów Ajdukiewicza. Stanowi raczej interpretację, miejmy nadzieję, że uzasadnioną, zmierzającą do wykrycia przesłanek jego stanowiska w tej kwestii, co oznacza, że trzeba było nieco wykroczyć poza wprost sformułowane przez niego tezy. W interpretacji tej można było się oprzeć na tym, co jest charakterystyczne dla ogólnego stanowiska filozoficznego Ajdukiewicza, w szczególności w sprawach dotyczących teorii poznania, jej natury, jej celów itp. Przy uwzględnieniu tego wszystkiego jego krytyka koncepcji nieklasycznych wydaje się w sumie zrozumiała i reprezentuje sobą w miarę spójny pogląd o niemałej wartości filozoficznej. Tym samym udało się też niejako metodą „nie wprost” pokazać, że tzw. nieklasyczne koncepcje prawdy, będąc w istocie czymś innym (co zostało omówione powyżej), koncepcjami prawdy jednak nie są. Należy więc jeszcze raz podkreślić, że w argumentacji przeciwko tym teoriom nie chodziło o ich krytykę zakładającą definicję klasyczną jako punkt odniesienia. Tym niemniej ta ostatnia była skądinąd dla Ajdukiewicza ważną i w zasadzie jedyną właściwą koncepcją prawdy, a co za tym idzie, przynajmniej na tym polegał jej udział w tym rozumowaniu, że w ogóle jej świadomość pozwalała niejako na początek nabrać dystansu do koncepcji nieklasycznych, by przyrzeć się im dokładniej, by nie powtarzać przyjętych na ich temat opinii (że są teoriami prawdy). Inaczej mówiąc: by wykazać, że teorie nieklasyczne nie są koncepcjami prawdy, ponieważ w istocie są czymś innym (np. teoriami uzasadniania poznania itp.), nie trzeba w ogóle zakładać jakiegokolwiek konkretnej teorii prawdy (także klasycznej), bo wystarczy mieć ogólne jej wyobrażenie jako czegoś różnego na przykład od teorii uzasadniania. By natomiast twierdzić, iż teorie nieklasyczne nie są teoriami prawdy, ponieważ temu pojęciu lepiej odpowiada teoria klasyczna, trzeba mieć wyraźniejszy pogląd zarówno na temat samej istoty prawdy, jak też słuszności właśnie definicji klasycznej. Są to więc dwa różne sposoby podejścia do tego zagadnienia.

Można wprawdzie powiedzieć, że są to dwa podejścia wzajemnie się wspierające czy nawet uzupełniające, ale raczej nie wzajemnie się warunkujące.

W tym momencie ważne wydaje się więc pytanie dotyczące podstaw przekonania Ajdukiewicza, jakoby pojęciu prawdy zdecydowanie lepiej odpowiadała ta jej definicja, która dopatruje się prawdy w zgodności myśli z rzeczywistością. Gdy spojrzymy na to szerzej, zgodnie z tym, co już zostało zasygnalizowane, jest to pytanie o to, do jakiej ostatecznie instancji powinno odwołać się myślenie filozoficzne przy rozstrzyganiu o słuszności takiej, a nie innej definicji prawdy. Mogłoby tu chodzić na przykład o to, czy i w jakim stopniu filozofia w punkcie wyjścia powinna trzymać się jakiegoś znanego już skądinąd i powszechnie uznanego rozumienia prawdy, nazywanego niekiedy „intuicyjnym” (jeśli w ogóle takowe istnieje), czy też ma ona całkowitą swobodę w arbitralnym w istocie definiowaniu tego pojęcia. Przy założeniu, że tym „intuicyjnym” rozumieniem prawdy jest to, które pojmuje ją jako zgodność z rzeczywistością, powyższa alternatywa odpowiadałaby w przybliżeniu podziałowi na teorię klasyczną i nieklasyczną. Krótko rzecz ujmując: chodzi tu o kwestię, czy celem filozofii jest formułowanie definicji wyjaśniającej (lub raczej uściślającej) to, co już jakoś skądinąd wiadome, czy też tworzenie definicji projektującej.

Autor *Zagadnień* nie daje na to pytanie w zasadzie konkretniejszej odpowiedzi, ale jego stanowiska można się domyślać. Z jego sympatiami związanymi z definicją klasyczną wiąże się najprawdopodobniej przekonanie, iż to tradycyjne w filozofii pojmowanie prawdy jako zgodności myśli z rzeczywistością jest nieprzypadkowe i ma swe podstawy w jakimś przedfilozoficznym rozumieniu tego pojęcia, czyli że to ono właśnie powinno być zawsze także punktem wyjścia filozofii. Dowolność, z jaką traktują tę kwestię zwolennicy teorii nieklasycznych, pozostaje w sprzeczności z tamtym, „normalnym” czy „zwykłym”, czyli właściwym podejściem. Taki pogląd wyznawało wielu przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej i stanowisko Ajdukiewicza jak najbardziej wpisuje się w ten trend. W tym miejscu dodać można, iż o popularności i uznaniu dla koncepcji klasycznej świadczy choćby fakt, że jest ona przyjmowana jako coś wręcz zrozumiałego samo przez się w bodaj najpopularniejszej dziś koncepcji epistemologii, jaką jest anglosaska „klasyczna koncepcja wiedzy”. W koncepcji tej jednym z głównych warunków uznawania czegoś za wiedzę jest prawdziwość, a jak pokazują to liczne przykłady, samą prawdziwość pojmuje się tam w „zwykłym” sensie, tj. jako zgodność z rzeczywistością. I w ogóle warto pamiętać, iż prawie do XX wieku obowiązywało w filozofii

w zasadzie tylko jedno, właśnie „klasyczne” rozumienie prawdy, a problem jakichś innych („nieklasycznych”) koncepcji jest sprawą bardzo młodą.

Powyższa argumentacja mogłaby spotkać się z zarzutem, że zwolennik klasycznej koncepcji prawdy, chcąc udowodnić słuszność swego stanowiska, próbuje to zrobić poprzez odwołanie się do kryterium powszechnej zgody (względnej, rzecz jasna, co możemy sobie tu pominąć), a to oznacza, iż faktycznie wspiera się na jednej z koncepcji nieklasycznych, której zasadność tym samym potwierdza. Zarzut taki nie wydaje się do końca słuszny i można go w pewien sposób odeprzeć. Zwolennik koncepcji klasycznej mógłby bowiem twierdzić, że opowiada się za tą właśnie koncepcją jako właściwą nie z tego powodu, że jest uznawana przez większość, ale odwrotnie: jest ona uznawana przez większość, ponieważ jest tą właściwą. Być może bystry krytyk i w tym rozumowaniu znalazłby jakiś mankament, i dyskusja miałaby ciąg dalszy, a jej wynik nie byłby łatwy do przewidzenia.

Jaki więc ostatecznie punkt wyjścia powinna obrać filozofia w rozważaniach nad definicją prawdy? Pytaniem tym wykraczamy nieco poza ścisły kontekst omawianych tu poglądów Ajdukiewicza, ale jest to na pewno dobry moment, by takie pytanie postawić. Ponadto, jak łatwo się domyślić, nie chodzi tu tylko o problem z pojęciem prawdy, ale z wieloma podobnymi pojęciami; zwłaszcza tymi, które czerpiąc z języka potocznego, niefilozoficznego, próbuje następnie filozofia na swój sposób „oswoić”. Jaka więc powinna być w tych przypadkach metoda filozofii? Sprawę tę rozważał m.in. Kant, którego głos może warto uwzględnić. Zastanawiał się on nad różnicą pomiędzy metodą filozofii a metodą matematyki⁸⁹. Matematyka, przynajmniej jako nauka czysta, postępuje w sposób arbitralny, ustanawiając swój przedmiot na mocy definicji, niezależnie od wszelkiego uprzedniego, zwłaszcza potocznego, poznania. Jej punktem wyjścia nie jest więc analiza tego, co już uprzednio znane, ale akt definicyjnego ustanowienia. W przeciwieństwie do tego filozofia dochodzi do pewnych definicji dzięki analizie pojęć, których znaczenie jest nam dane w sposób przedteoretyczny. Filozofia nie może więc postępować arbitralnie, a jej celem jest wyjaśnienie i uściślenie tego, co już jakoś wiadome, by następnie dać tego adekwatną, abstrakcyjną definicję. Parafrazując Arystotelesa, w nawiązaniu do jednego ze zdań z jego *Metafizyki*, można powiedzieć, że „filozofia nie jest to wiedza wytwórcza”. Taki sposób myślenia na pewno od-

⁸⁹ 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.

powiadał też Ajdukiewiczowi, tak jak zresztą wielu innym przedstawicielom Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. (Wprost w taki sposób pisał o tym np. Tarski, o czym w ostatnim rozdziale.)

Zupełnie innym zagadnieniem od wszystkich omawianych do tej pory w tym rozdziale jest to, jak poprawnie sformułować definicję prawdy odpowiadającą koncepcji klasycznej, a następnie w jaki sposób odeprzeć zarzuty wysuwane na ogół pod adresem tego typu koncepcji. Takie jest też ostateczne zadanie, jakie stawia sobie Ajdukiewicz. Przedstawiona powyżej jego krytyka koncepcji nieklasycznych, jakkolwiek niezwykle wartościowa, nie przybliżyła nas bezpośrednio do rozwiązania tego głównego zadania, choć niewątpliwie w jakiś sposób przygotowała pole, tworząc odpowiedni teoretyczny klimat dla tego typu rozważań. Jeszcze raz więc wypada podkreślić, iż głównym celem Ajdukiewicza jest jednak obrona klasycznej koncepcji prawdy, a częścią tego jest w pewien sposób krytyka skierowana przeciwko koncepcjom nieklasycznym. Także zarzuty odnoszące się do koncepcji klasycznej, jakie autor *Zagadnień* przytacza na początku rozdziału poświęconego zagadnieniu prawdy, nie są w istocie jego zarzutami, a jedynie opisem stanu rzeczy w teorii poznania, przywołaniem tego, o czym się w tej sprawie dyskutuje. Zarzuty te, jak na to wskazuje kontekst całości omówienia tej kwestii u Ajdukiewicza, są jak najbardziej możliwe do odparcia, pod warunkiem wszakże właściwego sformułowania definicji prawdy w sensie klasycznym. Przy jej poprawnym sformułowaniu okazuje się bowiem, że zarzuty te są swego rodzaju nieporozumieniem wynikającym z niewłaściwego rozumienia określonych pojęć, w szczególności pojęcia zgodności. Jest bowiem dla Ajdukiewicza oczywiste, co wyrażnie i nie raz zaznacza, iż to właśnie takie sformułowanie, które mówi o prawdzie jako zgodności myśli z rzeczywistością, jest tym, które najlepiej odpowiada temu pojęciu. Nie można więc powiedzieć, jak to robią niektórzy w uwagach do tej części jego poglądów, że „Ajdukiewicz uważa takie sformułowanie za niezbyt trafne i prowokujące rozmaite zarzuty [...] Zastępuje je następującym: myśl *m* jest prawdziwa, gdy myśl *m* stwierdza, że jest tak a tak i rzeczywiście jest tak a tak”⁹⁰. Sprawa ta jest dość poważna i wymaga wyjaśnienia, ponieważ dotyczy szerszego problemu recepcji myśli Ajdukiewicza, o której też należy powiedzieć kilka słów.

Delikatnie rzecz ujmując, takie syntetyczne przedstawienie stanowiska Ajdukiewicza, jak to zacytowane przed chwilą, samo jest – by posłużyć się sformułowaniem użytym w przytoczonej wypowiedzi – „niezbyt trafne”. Dość

⁹⁰ J. Woleński, *Epistemologia*, dz. cyt., s. 159.

jednoznacznie bowiem wskazuje, że Ajdukiewicz zasadniczo dystansuje się wobec idei zgodności myśli z rzeczywistością (co jest nieprawdą), sugerując zarazem pewien jego dystans w ogóle do teorii klasycznej (co także jest nieprawdą). Ponadto wskazuje na akceptację przez Ajdukiewicza zarzutów, jakie przytacza on pod adresem koncepcji klasycznej, a także sugeruje, iż sformułowanie definicji prawdy, które sam Ajdukiewicz miałby uważać za poprawne i za sprawą którego „zastępuje” on sformułowanie mówiące o zgodności myśli i rzeczywistości, jest jakiegoś rodzaju odejściem, a co najmniej istotną korektą koncepcji klasycznej. Trudno pojąć, jak na podstawie lektury pracy Ajdukiewicza można dojść do podobnych wniosków. Co więcej, trudno też zrozumieć, dlaczego przytaczając Ajdukiewiczowską definicję prawdy, podaje się takie jej sformułowanie, które jednak odbiega od oryginału. Dla jasności dodajmy, iż definicja prawdy podana przez Ajdukiewicza ma następującą postać: „Myśl *m* jest prawdziwa – to znaczy: myśl *m* stwierdza, że jest tak a tak, i rzeczywiście jest tak a tak”⁹¹. Łatwo zauważyć, że różnice w obu wersjach (oryginalnej i tej przytoczonej wcześniej) jednak istnieją, choć może nie są spektakularne, a przynajmniej może się tak wydawać przy pobieżnym oglądzie. Kwestia jest niestety poważniejsza, gdyż przytoczony tu przykład szczególnego „cytowania” Ajdukiewicza nie jest jedyny, a w dodatku jest stosunkowo łagodny. Spotkać można bowiem bardziej radykalne ingerencje przy przytaczaniu tej definicji w innych jej omówieniach. Przykładowo, w jednym z nich brzmi ona tak: „Myśl *M* jest prawdziwa wtedy i tylko wtedy, gdy myśl *M* stwierdza, że jest tak a tak i tak a tak jest właśnie”. W jeszcze innym zaś następująco: „Zdanie *p* jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy zdanie *p* stwierdza, że jest tak a tak, i rzeczywiście jest tak a tak”. Ostatni przykład wydaje się najbardziej daleko idącą modyfikacją wersji oryginalnej, szczególnie ze względu na elementy „tarksizmu” (pewne podobieństwa do T-równoważności), w nieco mniejszym stopniu widoczne w pozostałych wersjach.

⁹¹ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia...*, dz. cyt., s. 31. Jak jasno wynika z kontekstu rozważań Ajdukiewicza, pojmuje on prawdziwość jako zgodność myśli z rzeczywistością, starając się przede wszystkim objaśnić, jaki jest właściwy sens owej zgodności. W związku z tym możemy (a nawet z pewnych powodów powinniśmy) w jego definicji prawdy zastąpić pojęcie prawdy pojęciem zgodności myśli z rzeczywistością. Wówczas definicja ta przybiera następującą postać: Myśl *m* jest zgodna z rzeczywistością – to znaczy: myśl *m* stwierdza, że jest tak a tak, i rzeczywiście jest tak a tak. Takie podstawienie pojęć nie tylko nie wypacza sensu tej definicji, ale nawet podkreśla jej zasadniczą ideę i intencje jej autora. Doskonale zresztą koresponduje z tezą samego Ajdukiewicza: „Że jakieś twierdzenie jest zgodne z rzeczywistością – to znaczy – że jest tak właśnie, jak to twierdzenie głosi” (tamże, s. 31).

Poza szczegółowymi różnicami, w istocie mało ważnymi, zasadniczo wszystkie trzy zmodyfikowane wersje definicji prawdy Ajdukiewicza posiadają jedną cechę wspólną, cechę w sposób zasadniczy zmieniającą sens oryginału. Jak łatwo zauważyć, wszystkie trzy nieoryginalne sformułowania tej definicji zawierają albo zwrot „gdy”, albo „wtedy i tylko wtedy, gdy”, co oznacza, iż we wszystkich tych wersjach chodzi o taką definicję prawdy, która określa warunki prawdziwości. Taki sposób traktowania tej sprawy wydaje się wprawdzie dość zrozumiały i – jak to się mówi – intuicyjny, ale niestety nie jest on zgodny z sensem definicji prawdy podanej przez Ajdukiewicza. Ajdukiewiczowi nie chodzi o podanie warunków prawdziwości, ale o wyjaśnienie tego, co w istocie oznacza „prawdziwość” jako zgodność myśli z rzeczywistością. By dostrzec ten szczególny i odmienny od tamtych sposób podejścia Ajdukiewicza do tej kwestii, należy uwzględnić cały kontekst jego rozważań. Koncentrują się one wokół pojęcia zgodności, które według krytyków jest najsłabszym punktem teorii klasycznej. Ajdukiewicz jednak koniecznie chce bronić tego pojęcia, pod warunkiem wszakże, że będzie ono właściwie rozumiane. Podstawowym celem jest więc objaśnić pojęcie zgodności w taki sposób, by nie było ono dalej powodem do krytyki. I właśnie wyjaśnieniu, podaniu właściwego rozumienia pojęcia zgodności podporządkowana jest argumentacja Ajdukiewicza. Temu celowi służy też podana przez niego „definicja” prawdy, która ściśle rzecz biorąc, nie określa, czym prawda jest, ale wyjaśnia, co oznacza prawda rozumiana jako zgodność myśli z rzeczywistością. To dlatego zupełnie nieprzypadkowo pojawia się w tej definicji zwrot „to znaczy” (a nie zwrot „wtedy i tylko wtedy, gdy”); zwrot właściwie niewystępujący i niezrozumiały z punktu widzenia tradycyjnie pojmowanych definicji. Jest to więc „definicja” wyjaśniająca sens owej problematycznej zgodności. Dopiero całościowy kontekst tych rozważań pokazuje, o co tu właściwie chodzi, a także, że wszystkie te formuły, które – jak w przytoczonych przykładach – modyfikują tę definicję, zmieniają jej charakter i filozoficzną wymowę oraz wypaczają jej sens.

Trzeba jednak zauważyć, iż pełna wartość definicji prawdy w sformułowaniu podanym przez Ajdukiewicza nie tyle tkwi w niej samej, co raczej w jej teoretycznym zapleczu, w kontekście, w jakim się ona pojawia i nabiera właściwego znaczenia. To w tym właśnie tkwił główny błąd przytoczonych wyżej przykładów zmodyfikowanych jej wersji, że ją tego teoretycznego kontekstu pozbawiały. Albo inaczej – to dlatego, że autorzy tych „poprawionych” wersji tej definicji kontekstu tego nie docenili czy nie zauważyli, mogli w ogóle pozwolić sobie na tak swobodne jej potraktowanie. Tak czy inaczej, na rzecz

trzeba patrzeć szerzej niż tylko na „literę” tej definicji. Z niej samej bowiem jeszcze niewiele wynika, a na pewno nie wszystko, co Ajdukiewicz chciałby przez to powiedzieć.

Główna linia rozumowania Ajdukiewicza oparta jest na przekonaniu, iż zgodność myśli z rzeczywistością nie jest żadnego rodzaju podobieństwem czy tym bardziej tożsamością. Oznacza to, iż niepoprawne jest myślenie krytyków definicji klasycznej, którzy właśnie takie rozumienie zgodności zakładają. O tym też mówiły przykłady tej krytyki, które dla porządku przywołał Ajdukiewicz na początku rozdziału o prawdzie. Co więcej, według Ajdukiewicza poprawne rozumienie zgodności myśli i rzeczywistości nie tylko nie powinno polegać na traktowaniu jej jako podobieństwa czy tożsamości, ale w ogóle nie powinno traktować tej rzeczy jako jakiegokolwiek porównywania, dopasowywania czy wzajemnego „mierzenia” ze sobą dwóch stron (myśli i rzeczywistości).

Łatwo zauważyć, że ta argumentacja faktycznie nie zawiera się bezpośrednio w samej definicji prawdy podanej przez Ajdukiewicza, ale jest też faktem, że argumentacja taka jest z tą definicją całkowicie zgodna i w pewien sposób z definicji tej wynika. Czytelnik traktujący tę definicję w sposób oderwany od kontekstu całości, rzeczywiście może nie dostrzec jej właściwego i pełnego znaczenia. Dla jej właściwego odczytania niezbędne jest uwzględnienie także komentarza i objaśnienia, jakie zawarte są w tekście, którego część owa definicja stanowi. A tam sprawa przedstawiona jest wystarczająco jasno i przekonująco. Aby dowiedzieć się, czy jakieś twierdzenie (myśl) jest prawdziwe, czyli zgodne z rzeczywistością, wcale nie musimy porównywać tego twierdzenia z rzeczywistością. Ten wymóg jest tu absolutnie nieuzasadniony. Aby dowiedzieć się, że jakieś twierdzenie jest prawdziwe (zgodne z rzeczywistością), musimy po prostu dowiedzieć się, jaka jest rzeczywistość. Przykładowo, aby dowiedzieć się, czy twierdzenie, że Ziemia jest okrągła, jest prawdziwe, czyli zgodne z rzeczywistością, musimy jedynie dowiedzieć się, czy faktycznie Ziemia jest okrągła. A tego akurat dowiedzieć się możemy, gdyż od tego mamy naukę, by takie kwestie rozstrzygała. Możemy więc dowiedzieć się, że twierdzenie to (i wiele innych) jest prawdziwe, czyli zgodne z rzeczywistością. Upada więc teza sceptyków, że niczego wiedzieć nie można. Upada też argumentacja krytyków klasycznej koncepcji prawdy, którzy sądzą, iż prawdy poznać nie można, gdyż nie umiemy wykazać zgodności myśli i bytu.

Jak widać, nie tyle w samej definicji prawdy, co raczej w komentarzu do niej, w omówieniu uczynionym przez Ajdukiewicza w dalszych partiach tekstu

pojawiają się zasadnicze uwagi i myśli rzecz całą wyjaśniające. Główną sprawą, na jaką wskazuje Ajdukiewicz, jest to, że poprawne rozumienie zgodności myśli i rzeczywistości nie wymaga jakiegokolwiek porównywania obu stron (myśli i świata). Odpada tym samym to wszystko, co budziło wątpliwości przy ścisłym rozumieniu korespondencji. Zrozumienie tego, na czym polega prawdziwość jako zgodność myśli z rzeczywistością, nie wymaga wiedzy o tym, jak myśli czy słowa „łączą się” ze światem, jaki jest warunek porównywania jednego (myśli) z drugim (świat) i jak myśl może w ogóle odwzorowywać rzeczywistość. Nie jest też więc potrzebna wiedza na temat struktury myśli i struktury samego świata w ich wzajemnej relacji do siebie. Nie ma więc żadnego problemu „metafizyki korespondencji”. Na tym polega owa „tajemnica” zgodności, o której tak często się dyskutuje, że nie ma tu żadnej tajemnicy. Tym samym upadają wszelkie zarzuty przeciwko koncepcji klasycznej, które takie porównywanie zakładały jako oczywisty warunek.

Wiele napisano w XX wieku i rzecz jest wciąż podnoszona, że pojęcie zgodności charakterystyczne dla klasycznej koncepcji prawdy jest tak zagadkowe czy niezrozumiałe, że w istocie czyni tę definicję bezużyteczną. Podkreśla się mianowicie, iż owej zgodności w żaden sposób stwierdzić i wykazać się nie da, gdyż wymagałoby to porównywania ze sobą w jakiś sposób dwóch całkowicie odmiennych rzeczywistości czy „sfer bytowych”: świata „myśli” (rozmaicie zresztą pojmowanej) oraz tzw. świata rzeczywistego. Ze względu na ontologiczną przepaść dzielącą te dwa światy jakiegokolwiek porównywanie ich ze sobą, odnoszenie do siebie czy mierzenie ich wspólną miarą jest z istoty niemożliwe, a co za tym idzie, niewykonalny jest wymóg wykazania zgodności (bądź niezgodności w przypadku myśli czy zdań fałszywych) stanowiący warunek w tej definicji prawdy. Owa fundamentalna trudność, mająca według niektórych charakter najpoważniejszy z możliwych, stanowi powód do mówienia w tym przypadku o jakowymś „metafizycznym problemie poznania” czy krócej po prostu o „metafizyce poznania”. Ponieważ zaś faktycznie mieliśmy tu do czynienia z problemem metafizycznym, to i w metafizyce należałoby szukać dla niego rozwiązania.

W istocie rozwiązanie takie – w każdym razie jako pewna opcja – jest sprawą w filozofii dobrze znaną, i to od dawna, w głównym jej zrębie nazywanym „filozofią klasyczną” czy „metafizyką klasyczną”. Jak wiadomo, od czasów Arystotelesa metafizyka ta zakłada jako jedno ze swych najbardziej fundamentalnych praw zasadę tożsamości myśli i bytu. Ogólnie rzecz ujmując,

mówi ona, iż prawa myślenia i prawa rzeczywistości są takie same⁹². Jest to zasada o fundamentalnym znaczeniu nie tylko z punktu widzenia ontologii, ale także teorii poznania. Jeśli bowiem jest tak, jak ta zasada głosi, to możliwe jest nie tylko myślowe poznawanie rzeczywistości, ale nawet – jak w skrajnych przypadkach tzw. racjonalizmu – możliwe jest poznanie rzeczywistości jedynie poprzez niejako wmyślanie się w prawa rozumu bez konieczności odwoływania się do oglądu samego świata. Nie trzeba jednak posuwać się do aż tak skrajnych postaw, jak ta ostatnia, bo na potrzeby teorii poznania w kontekście problemu zgodności całkowicie wystarczający jest ten pierwszy wniosek, mówiący o zasadniczej poznawalności świata przez myśl. Szczególnym przykładem takiego rozumienia tych spraw jeszcze w XX wieku był izomorfizm Russella i Wittgensteina⁹³, choć trudno dziś ten pogląd uznać za filozoficznie satysfakcjonujący, podobnie jak i założenia klasycznej metafizyki. Dziś zresztą poszukiwania podstaw zasady tożsamości myśli i bytu idą, jak się zdaje, w nieco innym kierunku, w stronę psychologii, neurologii, neurobiologii czy nauk kognitywnych, z nadzieją, że uda się odkryć pewne wrodzone struktury naszego umysłu (języka mentalnego), które byłyby w jakiś sposób „spokrewnione” z zasadami świata niepsychicznego. Ze względu na to pokrewieństwo możliwe było wytłumaczenie, jak to się dzieje, że myśl jednak może w pewien sposób odwzorowywać rzeczywistość i że możliwa jest adekwatna umysłowa reprezentacja świata zewnętrznego. Jak widać, poszukiwania te tkwią zasadniczo w paradygmacie „izomorficznym”, paradygmacie jak najbardziej poważnie i wręcz dosłownie traktującym problem owej zgodności, o której rzekomo jest

⁹² Ta bardzo ogólna formuła jest oczywiście wieloznaczna i znajdowała w dziejach filozofii dość różne konkretyzacje. Warto może jednak odwołać się do samego początku takiego myślenia, czyli do Arystotelesa i zarazem przytoczyć na jego temat opinię dość oryginalną i raczej mało znaną, pochodzącą z książki A. Krokiewicza, niewątpliwie jednego z największych znawców filozofii starożytnej: „Arystoteles sądził, że składnia języka greckiego i budowa empirycznego świata są w gruncie rzeczy tożsame [...]” (A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1995, s. 325). Ta krótka uwaga, której w zasadzie Krokiewicz nie rozwija, zapewne ucieszyłaby współczesnych zwolenników filozofii języka, poszukujących w języku jednak czegoś więcej – ontologii. Rzecz jasna, jest ona także po myśli tych, którzy w klasycznej definicji prawdy doszukują się ścisłego traktowania korespondencji.

⁹³ Jak wiadomo na podstawie *Traktatu logiczno-filozoficznego* (1922 r.), Wittgenstein przyjmował, iż myśl i świat mają wspólną, identyczną strukturę, którą jest „forma logiczna”. Dzięki temu w ogóle możliwe jest to, że myśl – jak sądzi Wittgenstein – odwzorowuje czy obrazuje rzeczywistość.

mowa w klasycznej definicji prawdy. Jeśli jednak interpretacja tego problemu podana przez Ajdukiewicza jest słuszna – a wydaje się, że tak właśnie jest – to wszystkie tego typu propozycje zawierające się bądź to w klasycznej metafizyce, bądź też we współczesnych naukach psychologicznych, są zwyczajnie nieistotne i zbędne z punktu widzenia właściwie rozumianego pojęcia zgodności.

O słuszności podejścia Ajdukiewicza do tej kwestii świadczyć może w pewien sposób interesująca koncepcja dotycząca zagadnienia korespondencji, jaką prezentuje Woleński⁹⁴. Koncepcja ta przyjmuje bowiem bardzo istotne rozróżnienie w ramach – ogólnie mówiąc – klasycznych (korespondencyjnych) definicji prawdy na takie, w których występuje mocne pojęcie korespondencji i takie, w których mamy do czynienia ze słabym pojęciem korespondencji. Korespondencja w sensie mocnym zakłada swego rodzaju bliższe czy bardziej ściśle „podobieństwo” myśli i rzeczywistości, pewien rodzaj silnej relacji, z jakim w najczystszej formie mamy do czynienia na przykład w izomorfizmie. Odpowiada więc temu sposobowi pojmowania zgodności myśli i rzeczywistości, który pojęcie zgodności traktuje dosłownie i domaga się wręcz jakiegoś odwzorowywania świata przez myśl. Jest to zatem ten rodzaj korespondencji, który traktowany jest jako niezwykle problematyczny i stanowiący główny przedmiot krytyki. Korespondencja w sensie słabym natomiast – przeciwnie – niczego takiego, o czym była mowa w poprzednim przypadku, nie zakłada i nie wymaga, traktując ową zgodność właśnie niedosłownie, w bardziej „luźny” sposób.

Wśród zwolenników słabej korespondencji Woleński wymienia wielu autorów (m.in. Brentano, Moore, Schlick, Austin), w tym także traktowanych tu jako pewna całość, czyli bez konkretnych nazwisk, przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. To ostatnie nie jest na pewno nieuzasadnione, na co zapewne można by przytoczyć wiele przykładów. Ograniczmy się do kilku wybranych. Kotarbiński, opowiadający się za koncepcją klasyczną, uważał, że sprawą podstawową jest właśnie wyjaśnienie pojęcia zgodności, dodając, iż nie można rozumieć go dosłownie, ponieważ ma ono w pewnym sensie charakter metaforyczny, czyli wykluczający traktowanie zgodności w kategoriach jakiegoś rodzaju kopii, podobizny czy fotografii⁹⁵. Podobnie Czeżowski, podkreślający, iż zgodność to nie żadna identyczność czy podobieństwo, porównuje

⁹⁴ Zob. J. Woleński, *Epistemologia*, dz. cyt., s. 160-161.

⁹⁵ Por. T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Warszawa 1986, s. 111.

nawet myślenie zwolenników takiego traktowania zgodności do prymitywnego poglądu starożytnych atomistów z ich „teorią obrazkową”⁹⁶. Także słynna semantyczna teoria prawdy Tarskiego, pozostająca w pewnym bliskim stosunku z koncepcją klasyczną, interpretowana jest w sensie słabej korespondencji, czyli jako taka, która nie zakłada żadnego rodzaju obrazowania czy kopiowania rzeczywistości przez myśl (język)⁹⁷.

Z punktu widzenia interesującego nas tu zagadnienia najważniejsze wydaje się jednak to, że rozróżnienie na mocną i słabą korespondencję stanowi bardzo dobry klucz do zrozumienia poglądów Ajdukiewicza na temat prawdy. Jak się łatwo domyślić, jego stanowisko należy do teorii zakładających korespondencję w sensie słabym, a przytaczane przez niego argumenty krytyczne pod adresem koncepcji klasycznej, z którymi wszakże się nie solidaryzuje, byłyby uzasadnione jedynie przy założeniu, że chodzi o korespondencję w sensie mocnym. Można także powiedzieć, że pogląd Ajdukiewicza jest jednym z najwyraźniejszych i najlepszych przykładów takiego traktowania tej sprawy, dodatkowo wyłożonym i objaśnionym w bardzo przekonujący sposób. Rzecz jasna, sam Ajdukiewicz nie odwołuje się do rozróżnienia na mocną i słabą korespondencję, ale gdyby ktoś chciał się dowiedzieć, na czym to rozróżnienie polega, a zwłaszcza jakie są zalety słabej korespondencji, to poglądy Ajdukiewicza byłyby bodaj najlepszą do tego okazją, w każdym razie w obszarze polskiej filozofii.

W ogóle należy zauważyć, że rozróżnienie na mocne i słabe pojęcie korespondencji jest bardzo trafnym i z wielu powodów użytecznym podejściem do zagadnienia prawdy w sensie klasycznym. Przede wszystkim pozwala dostrzec, że to, co najczęściej przytaczane jest przez krytyków tej koncepcji prawdy jako rzekomo dyskwalifikujące ją zarzuty, odnosi się w zasadzie jedynie do tych ujęć, które przyjmują korespondencję w sensie mocnym. Ponieważ zaś takie ujęcia nie są jedynymi z możliwych, sama idea korespondencji nie musi zostać zakwestionowana. Mówi to także wiele o samej filozofii, która w tym kontekście niejako rozpada się na dwa różne style czy odłamy. Z jednej strony mamy odłam skrajny czy radykalny, widoczny w postawie tych, których interesuje wyłącznie mocna korespondencja. Są oni przykładem tego, jak łatwo w filozofii niekiedy popaść nie tyle w skrajność, co wręcz w przesadę. Z drugiej natomiast są ci, którzy opowiadając się za korespondencją w sen-

⁹⁶ T. Czeżowski, *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1969, s. 46.

⁹⁷ Zob. J. Woleński, *Epistemologia*, dz. cyt., s. 311-312.

sie słabym, zachowują raczej chłodny umysł i reprezentują – jeśli tak można powiedzieć – bardziej trzeźwą postawę. Można też na tej podstawie wyrobić sobie pewien pogląd na temat różnicy pomiędzy myśleniem potocznym a filozoficznym. Trudno raczej wyobrazić sobie, by tzw. zwykły człowiek słysząc o prawdzie jako zgodności myśli z rzeczywistością pojmował ją w taki sposób, jaki filozoficznie określamy mianem mocnej korespondencji. To ostatnie charakterystyczne jest raczej dla filozofii, w dodatku tylko pewnej jej opcji, co wskazuje, iż ten „problem z prawdą” ma w istocie swe źródło w pewnym szczególnym filozoficznym traktowaniu tej kwestii. Rzecz jasna, w żadnym wypadku nie powinno się tego postrzegać jako argumentu na rzecz wyższości myślenia potocznego nad filozoficznym, bo to podważałoby zasadność samej filozofii. Chodzi jedynie o zwrócenie uwagi na specyfikę myślenia filozoficznego w niektórych jego przejawach, które zresztą także w obszarze samej filozofii napotykają na uzasadniony opór.

Idąc tropem rozumowania Ajdukiewicza, możemy na koniec spróbować w nieco konkretniejszy sposób wykazać niektóre zalety jego propozycji odnośnie do możliwości odparcia pewnych zarzutów formułowanych w stosunku do koncepcji klasycznej. Weźmy pod uwagę dwa z nich: jeden związany z kwestią tzw. „negatywnych stanów rzeczy”, drugi z zagadnieniem prawdziwości w matematyce. W przypadku tego pierwszego chodzi o to, że przy przyjęciu koncepcji traktującej prawdę jako zgodność myśli z rzeczywistością istnieje poważny problem z wyjaśnieniem, jak tę prawdę wykazać w przypadku zdań (sądów) stwierdzających na przykład nieistnienie czegoś, niezachodzenie czegoś, czyli tzw. „negatywnych stanów rzeczy”. Przykładowo, może to być zdanie „Londyn nie jest stolicą Polski”. Jeśli zdania tego rodzaju są prawdziwe – a przecież za takie je zwykle uważamy – to jak tę prawdziwość wykazać, skoro nie wiemy, jak stwierdzić zgodność takich zdań z rzeczywistością; a nie wiemy tego, bo nie wiemy, co jest tutaj tą „rzeczywistością” (nieistniejącą) i jak w związku z tym odnieść ją i porównać ze zdaniem, które o niej ma traktować. Jeśli propozycja Ajdukiewicza jest słuszna, to przedstawiony tu zarzut jest bezzasadny, a trudność łatwa do pokonania. Aby wykazać prawdziwość zdań, o których tu mowa, nie trzeba przecież porównywać ich z rzeczywistością; wystarczy dowiedzieć się, czy jest tak, jak te zdania mówią. W powyższym przykładzie: aby dowiedzieć się, że zdanie mówiące, iż Londyn nie jest stolicą Polski, jest prawdziwe, nie trzeba w jakikolwiek sposób porównywać go z jakimś rzekomym „faktem” (niebyciem Londynu stolicą Polski); wystarczy dowiedzieć się, czy rzeczywiście jest tak, że Londyn stolicą Polski nie jest. A tego

jak najbardziej dowiedzieć się można. Można zatem dowiedzieć się, że zdanie to jest prawdziwe, czyli „zgodne z rzeczywistością”.

W odniesieniu do drugiej kwestii, czyli prawdziwości w matematyce, problem miałby polegać na tym, że pojmując prawdę jako zgodność z rzeczywistością, nie moglibyśmy jej w zasadzie nigdy wykazać, jeśli nie założylibyśmy jakieś mocnej ontologii typu platońskiego, czyli gdybyśmy nie założyli, że sądy matematyczne odnoszą się do jakiejś rzeczywistości „prawdziwie” istniejącej. A tego typu założenie mało kto w ogóle chciałby przyjmować. Bez niego jednak sądy matematyki, zdaniem krytyków, odnoszą się do jakiegoś „niebytu”, a więc nie można ich w jakikolwiek sposób porównać z rzeczywistością i wykazać ich zgodności (prawdziwości). Ponieważ zarzut ten jest w istocie bardzo podobny do przywołanego poprzednio (nieistniejące obiekty matematyczne są jak owe „negatywne stany rzeczy”), także jego odparcie będzie podobne. Przykładowo, aby dowiedzieć się, że prawdziwe jest twierdzenie mówiące, że suma kątów w trójkącie równa się dwóm kątom prostym, nie musimy tego twierdzenia w żaden sposób porównywać z jakąkolwiek rzeczywistością. Aby wiedzieć, że twierdzenie to jest prawdziwe, musimy jedynie dowiedzieć się, czy faktycznie suma kątów w trójkącie równa się dwóm kątom prostym. A tego stosunkowo łatwo dowiedzieć się jednak można, bo od takich spraw mamy matematykę. Jeśli więc można dowiedzieć się, iż faktycznie suma kątów w trójkącie równa się dwóm kątom prostym, to można także dowiedzieć się, że mówiące o tym twierdzenie jest prawdziwe, ponieważ jest tak, jak ono głosi, czyli twierdzenie to jest w tym sensie „zgodne z rzeczywistością”. Jak to zostanie bliżej pokazane w następnym rozdziale, stosując podobny sposób rozumowania nawet zdeklarowany zwolennik reizmu, jednego z najbardziej skrajnych poglądów kwestionujących istnienie obiektów matematycznych, nie będzie miał wielkich problemów z obroną przekonania, iż twierdzeniom matematycznym przysługuje prawdziwość w sensie zgodności z rzeczywistością.

I na sam koniec jeszcze jedna uwaga, odnosząca się do zagadnienia kryterialności. Dość powszechnie sądzi się, iż klasyczna koncepcja prawdy jest koncepcją niekryterialną. Co więcej, jest to niekiedy traktowane jako jeden z zarzutów przeciwko niej. Ma bowiem z tego wynikać, że koncepcja taka podaje jedynie, czym prawda jest, ale w ogóle nie mówi tego, w jaki sposób tę prawdę stwierdzić. Na tym zresztą miałyby polegać rzekoma wyższość nieklasycznych koncepcji prawdy, że wprost ten sposób definiują poprzez wskazywanie na określone kryteria. Często uważa się również, że Ajdukiewicz jako zwolennik

koncepcji klasycznej reprezentował zarazem stanowisko „niekryterialne”. Opinia taka byłoby tym bardziej uzasadniona, że on sam opowiadał się przeciwko koncepcjom nieklasycznym, które wprost scharakteryzował jako takie, które właśnie o owych kryteriach traktują. Przekonanie takie co do oceny stanowiska Ajdukiewicza w tej kwestii wydaje się więc całkiem zrozumiałe. Jest ono chyba jednak nie do końca słuszne, choć trzeba przyznać, że sprawa jest dość złożona. Z pewnego punktu widzenia koncepcja klasyczna w wersji podawanej przez Ajdukiewicza wcale nie musi być uważana za niekryterialną koncepcję prawdy. Zależy to jednak od tego, jak w ogóle będziemy rozumieć pojęcie kryterium i jakiej dokonamy interpretacji Ajdukiewiczowskiej wykładni klasycznej koncepcji prawdy. A przede wszystkim od tego, jak będziemy pojmować samą „kryterialność” definicji prawy.

Ogólnie biorąc, Ajdukiewicz uważał koncepcje nieklasyczne za „kryterialne” (choć chyba nie używał wprost tego określenia), ponieważ definiują one prawdziwość jako zgodność z kryteriami; i to był zasadniczy powód takiej ich kwalifikacji. W tym też sensie koncepcja klasyczna, która pojmuje prawdziwość inaczej niż one, czyli jako zgodność z rzeczywistością, jest oczywiście „niekryterialną definicją prawdy”. Jednak uwaga, jakoby definicja klasyczna była definicją niekryterialną, ponieważ nie podaje sposobu (kryterium) rozpoznawania prawdziwości twierdzeń czy sądów, dotyczy trochę czegoś innego. Definicja ta faktycznie nie jest definicją kryterialną, ponieważ nie utożsamia prawdziwości z kryterialnością, ale nie musi to oznaczać, iż definicja taka takiego kryterium w ogóle nie wskazuje. Czymś innym jest bowiem kwestia tego, czy definiuje się prawdziwość jako zgodność z określonymi kryteriami bądź nie, a czymś innym kwestia tego, czy dana definicja prawdy kryterium takie wskazuje (wprost lub nie wprost), bądź nie wskazuje. Różnica nie jest może olbrzymia i nie jest też może łatwo dostrzegalna, ale w rozumowaniu Ajdukiewicza na temat klasycznej definicji prawdy jest jednak widoczna.

W swych rozważaniach o prawdzie, zwłaszcza zaś w swej polemice ze stanowiskiem sceptyków, Ajdukiewicz często odwołuje się do pojęcia kryterium, rozumiejąc je jako tożsame z metodą dochodzenia czy uzasadniania wiedzy, ze sposobem przekonywania się o czymś w sposób wiarygodny itp. Jest to może dość szeroki sens tego pojęcia, ale w kontekście rozważanego tu zagadnienia należy go uznać za poprawny. W końcu zaletą koncepcji kryterialnych jest właśnie to, że określają ów sposób czy metodę przekonywania się, czy jakieś twierdzenie jest prawdziwe, czy nie. Jak łatwo zauważyć, zarzut niekryterialności w odniesieniu do koncepcji klasycznej ma uzasadnienie zwłaszcza przy

założeniu mocnej korespondencji. Faktycznie, nie wiadomo bowiem w takim przypadku, jak wykazać ową zgodność myśli z rzeczywistością, skoro myśl i rzeczywistość mają w istocie stanowić dwa zupełnie różne światy. Jednak przy założeniu korespondencji w sensie słabym, w każdym razie w takiej wersji, jaką podaje Ajdukiewicz, nie tylko nie ma mowy o tym, że aby dowiedzieć się, że jakieś twierdzenie jest prawdziwe, powinniśmy porównywać je w jakikolwiek sposób z rzeczywistością, ale – co dla niej charakterystyczne – jasno wynika z niej to, jaki jest sposób dowiadywania się, czy jakieś twierdzenie jest prawdziwe: sposób ten polega na tym, że po prostu musimy dowiedzieć się, czy faktycznie jest tak, jak to twierdzenie głosi.

Innymi słowy, w tej koncepcji prawdy (choć nie bezpośrednio w jej definicji), w jej wersji podanej przez Ajdukiewicza, znajdujemy odpowiedź na pytanie, co należy zrobić, by dowiedzieć się, czy jakieś twierdzenie jest zgodne z rzeczywistością (jest prawdziwe): należy po prostu dowiedzieć się, jak jest w rzeczywistości. Oczywiście, ogólna definicja prawdy nie może traktować o konkretnych sposobach dowiadywania się tego, jak jest w rzeczywistości, gdyż to byłoby równoznaczne na przykład z opisem różnych metod formułowanych w metodologiach poszczególnych nauk (a trudno oczekiwać, by definicja prawdy zawierała w sobie całą metodologię nauk). Definicja prawdy nie musi – a nawet nie może – określać konkretnego sposobu, w jaki mamy dowiadywać się tego, jaka jest rzeczywistość, a jedynie ogólnie wskazywać na to, na czym polega sposób przekonywania się, czy jakieś twierdzenie jest zgodne z rzeczywistością. A na to ostatnie klasyczna teoria prawdy w ujęciu Ajdukiewicza jak najbardziej wskazuje. Gdybyśmy nie odróżnili dwóch powyższych kwestii, doszłoby do pomieszania poziomów i porządków oraz niezrozumienia celu filozofii odnośnie do teorii prawdy. Po to, by dowiedzieć się, jaka jest sama rzeczywistość, musimy zwrócić się na przykład do nauki. Filozoficzna teoria prawdy powinna jedynie na ogólnym poziomie, właściwym dla filozofii, informować o tym, co należy zrobić, by dowiedzieć się, czy jakiekolwiek w ogóle twierdzenie jest zgodne z rzeczywistością. A owo „co należy zrobić”, które koncepcja Ajdukiewicza zawiera w postaci postulatu, by dowiedzieć się, jak w istocie rzeczy się mają, to inaczej sposób, metoda, czyli kryterium. W tym sensie – i tylko w tym – o koncepcji tej wolno mówić, że jest „kryterialna”, choć na pewno jej kryterialność nie polega na tym, że definiuje prawdziwość jako spełnianie określonego kryterium. Trzeba jednak pamiętać o dość szczególnym traktowaniu w tym wypadku zagadnienia kryterium oraz pewnej problematyczności takiej interpretacji teorii Ajdukiewicza.



ROZDZIAŁ IV



PRAWDZIWOŚĆ W MATEMATYCE Z PUNKTU WIDZENIA REIZMU (KOTARBIŃSKI)

Matematyka od zawsze pozostawała w szczególnych relacjach z filozofią. Jest to w zasadzie jedyna nauka, która inaczej niż pozostałe, inaczej nawet niż logika, nigdy nie była wprost częścią filozofii, nie wyłoniła się z niej, by dopiero z czasem uzyskać prawdziwą autonomię. Najbliższy i dobrze znany związek matematyki i filozofii był przede wszystkim związkiem personalnym: wielu znaczących filozofów było po prostu zarazem matematykami – i to wybitnymi (nazwisk wymieniać nie ma potrzeby), co w wielu przypadkach z oczywistych powodów skutkowało poważnym wpływem matematyki na ich filozofię. Także wielu innych – nie będących matematykami – uczyniło z matematyki ważny temat refleksji czy zwłaszcza przedmiot inspiracji, co również w istotny sposób przyczyniało się do rozwoju ich koncepcji filozofii. Zawsze jednak matematyka stanowiła „odrębne królestwo”, w stronę którego niekiedy z nieskrywaną żądzą spoglądali filozofowie.

Przy pewnym uogólnieniu można chyba powiedzieć, że wraz z upływem czasu stosunek filozofii do matematyki zmieniał swój charakter. Matematyka nie tyle stanowiła źródło filozoficznych inspiracji, co stawała się coraz bardziej przedmiotem gruntowniejszej refleksji i bardziej krytycznego namysłu. Mimo to niewiele było takich momentów w historii, gdy filozofia – w sposób

zasadny bądź nie – mogła poczuć swego rodzaju przewagę czy wyższość w stosunku do matematyki. I nie chodzi o „istotową” wyższość filozofii nad matematyką (tak jak i wszystkimi pozostałymi naukami) w stylu platońsko-arystotelesowskim, czego echa rozbrzmiewały przez stulecia i co w pewnym sensie da się usłyszeć także dziś. Chodzi raczej o problem relacji filozofii do matematyki w czasach nowożytnych, gdy coraz lepiej uświadamiano sobie wagę zagadnienia statusu naukowego tej dziedziny, jej teoretycznych podstaw i filozoficznego ugruntowania. Tym zjawiskiem, które – jak się wydawało – mogło znacząco wpłynąć na opinię o matematyce w tej kwestii był psychologizm z końca XIX wieku. Wówczas to psychologicznie zorientowani filozofowie doszli do przekonania, że u podstaw nauk formalnych, a więc i matematyki, leży nauka inna, ważniejsza, nauka o prawach myślenia – psychologia, czyli że to ta ostatnia jest właściwą „królową nauk” czy też „filozofią pierwszą”. Wiązało się to oczywiście z wytoczeniem pod adresem matematyki szeregu zarzutów (relatywizmu, antropologizmu, naturalizmu itp.), które miały ostatecznie podważyć jej naukowy obiektywizm i które przynajmniej na poziomie filozoficznego dyskursu jawiły się jako bardzo poważne. Byłoby chyba jednak przesadą twierdzić, że takie stanowisko filozofii mogło faktycznie wpłynąć na matematykę w jej praktycznym wymiarze. Matematyka i jej rozwój, o wiele bardziej niż w przypadku innych nauk, rządzą się swoimi prawami, w niewielkim tylko stopniu uwzględniając sugestie filozofii, a już na pewno nie takie, które wiązały się ze wspomnianym psychologizmem. Zresztą, jak wiadomo, to także ze strony samej filozofii szybko przyszła odpowiedź na psychologizm, jednoznacznie wykazująca błędność tego poglądu.

Powyższy przykład – jeśli wolno z pewnych względów potraktować go w kategoriach czegoś bardziej uniwersalnego – pokazuje, iż filozofia ma z matematyką między innymi ten „problem”, że ze względu na swą autonomię matematyka pozostaje w wysokim stopniu odporna na argumentację czy krytykę filozoficzną; że to, co filozofia ze swej strony, na przykład w postaci określonej ontologii czy epistemologii, chciałaby krytycznie odnieść do matematyki, po prostu w nią nie trafia; że to, co na poziomie ogólnej argumentacji i ogólnych filozoficznych deklaracji robi dobre wrażenie i wydaje się czymś poważnym, w rzeczywistości takim nie jest. A w końcu, że to sama filozofia, niekiedy w paradoksalny sposób, potrafi znaleźć pozytywną odpowiedź na krytykę, którą sama sformułowała. Wszystko to, co zostało tu powiedziane w ten dość lakoniczny i ogólnikowy sposób, opisuje w istocie także przypadek filozofii Kotarbińskiego i problemy jego reizmu z matematyką.

Mówiąc w skrócie, reizm ze swą szczególnego rodzaju ontologią, negującą istnienie pozaczasowych platońskich „obiektów idealnych” (a więc także przedmiotów matematycznych), jawi się jako koncepcja filozoficzna, która albo kwestionuje wartość matematyki od strony jej ontologicznych podstaw, albo wyrażnie ma z matematyką – jak możemy powiedzieć kolokwialnie – pewien kłopot. W każdym razie jest matematyka dla reisty sporym wyzwaniem. Czy najważniejszym? Pewnie tak, przynajmniej jeśli weźmiemy pod uwagę status matematyki jako nauki oraz jej miejsce w nauce współczesnej i nie tylko. Zgodnie z dość powszechnym wyobrażeniem problem reizmu z matematyką ma podstawę w tym, iż reistyczna ontologia przekłada się w pewien sposób na refleksję nad nauką (w tym nad matematyką) i ma wpływ na rozstrzygnięcia natury epistemologicznej. Pisma Kotarbińskiego pokazują jednak, że nie do końca tak musi być. Dość konsekwentnie budowany przez niego model myślowy, w którym udaje się rozdzielić ontologiczny poziom refleksji (krytycznie nastawiony do matematyki) od poziomu epistemologicznego⁹⁸, pozwala ostatecznie na sformułowanie teorii broniącej sensowności mówienia o prawdziwości twierdzeń matematycznych, bez popadania w sprzeczność – tak się przynajmniej wydaje – z reistyczną ontologią. Niezależnie więc od reistycznych obiekcji na temat istnienia samych przedmiotów matematycznych nie tylko nie musimy rezygnować z uprawiania matematyki jako nauki – to oczywiste – ale nawet możemy to wszystko pogodzić z tezą natury epistemologicznej, że twierdzenia matematyczne wolno jak najbardziej traktować jako prawdziwe.

Zatem problemy reizmu z matematyką faktycznie mogą okazać się tylko „rzekome”, choć na pewno nie widać tego na poziomie najogólniejszych założeń tej filozofii i jej wstępnych deklaracji. Z tego punktu widzenia rzeczą jeszcze bardziej intrygującą jest to, że pomimo owych wstępnych, skrajnie antyidealistycznych i nominalistycznych tez reizmu dotyczących przedmiotów matematycznych sama prawdziwość twierdzeń matematyki jest tu pojmowana

⁹⁸ Do tej ważnej kwestii trzeba będzie jeszcze powrócić, ale już w tym miejscu, niejako tytułem zapowiedzi, warto przytoczyć istotne stwierdzenie, jakie o relacji pomiędzy semantyką a ontologią reizmu robi Woleński: „W reizmie warstwy: semantyczna i ontologiczna są niejako równoległe” (J. Woleński, *Filozoficzna...*, dz. cyt., s. 208). Kontekst, w jakim ta wypowiedź się pojawia, wyrażnie wskazuje, iż wspomniana „równoległość” wyklucza bezpośrednią zależność, a na pewno jest czymś innym niż taka zależność jednej warstwy od drugiej (w tym wypadku warstwy semantycznej od ontologicznej), zarazem jednak jak najbardziej gwarantując ich wzajemną niesprzeczność. Analogicznie można potraktować relację pomiędzy ontologią reizmu a epistemologią, o czym w dalszej części tego rozdziału.

w kategoriach klasycznej teorii prawdy, tj. jako „zgodność z rzeczywistością”. Czy to błąd w myśleniu reisty, pęknięcie w systemie myślowym, niekonsekwencja i sprzeczność czy może oryginalna, choć nieco zaskakująca i „dziwna” interpretacja tego niewątpliwie bardzo ważnego zagadnienia? Jeśli prawdą jest to drugie – a takiej wersji właśnie chcemy tu bronić – to mimo tego, że rzecz cała może się wydawać nieco paradoksalna, na pewno warta jest bliższego rozważenia.

Ze względu na swój radykalizm i wyrazistość reizm Kotarbińskiego może być uważany za „najmocniejsze” stanowisko filozoficzne w obrębie Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Jego istnienie w ramach Szkoły nie jest jednak czymś niezrozumiałym i przynajmniej częściowo można to tłumaczyć tradycją brentanowską Szkoły, samego zaś Brentano traktując w tych okolicznościach jako filozoficznego „dziada” Kotarbińskiego⁹⁹. Jednak tradycja filozoficzna, która może wskazywać na pewien związek z reizmem i być może nawet pośrednio przyczyniła się do jego powstania, sięga znacznie, znacznie dalej. Rzecz dotyczy Arystotelesa, do którego szacunek, zaszczerpiony przez Brentano i Twardowskiego, był dość ważnym elementem ogólnej postawy filozoficznej Szkoły. A chodzi przede wszystkim o sprawę dobrze w historii filozofii znaną, jaką była Arystotelesowska krytyka Platońskiej teorii idei. Jak wiadomo, Arystoteles w oparciu o wprowadzoną przez siebie do dyskursu filozoficznego kategorię substancji poddał miazdzącej krytyce Platońską naukę o ideach, zarzucając swojemu nauczycielowi, że błędnie traktuje owe idee jako substancje i rozwija jakąś zupełnie nierealistyczną koncepcję rzeczywistości. W analogiczny sposób wolno chyba potraktować reizm Kotarbińskiego. Odpowiednikiem Arystotelesowskiej substancji byłoby w reizmie pojęcie „rzeczy” (przedmiotu realnego), a następnie filozoficzny użytek, jaki można z niego uczynić. Przy pomocy tego pojęcia reista może sformułować podstawy swojej ontologii, w której owa „rzecz” jest w istocie jedyną kategorią ontologiczną (tj. taką, której odpowiada coś realnego w świecie), by następnie użyć swej teorii do krytyki wszystkich tych koncepcji filozoficznych (a w konsekwencji także naukowych), które zakładają jakąś inną, bardziej rozbudowaną – i z punktu widzenia reizmu fikcyjną – ontologię.

Nie jest pewne, czy sam Kotarbiński tak właśnie postrzegał historyczne „koligacje” swego reizmu. Pewne rzeczy mogą na to wskazywać, jak chociażby jego wysoka ocena „filozofii logiki” Arystotelesa i jej niewątpliwego postę-

⁹⁹ Zob. J. Woleński, *Filozoficzna...*, dz. cyt., s. 208.

pu w stosunku do Platona. Polski reista cenił między innymi to, że Stagiryta w „prawie” reistyczny sposób próbował wydobyć się z kleszczy uniwersaliów, które były silnym dziedzictwem platonizmu. Wprawdzie, według niego, Arystoteles nie uczynił tego do końca i nie jest jasne, jakie było jego ostateczne stanowisko w tej kwestii, to i tak uczynił niezwykle dużo w tym kierunku¹⁰⁰. Gdy weźmiemy pod uwagę interesującą nas tu kwestię stosunku do matematyki, to okazuje się jednak, że nie to jest takie istotne. O wiele ważniejszy jest związek, jaki istnieje u Arystotelesa, pomiędzy skądinąd bardzo znaną jego krytyką platońskich „bytów idealnych”, a chyba jednak trochę mniej znaną jego krytyką „obiektów matematycznych”. Ta pierwsza jest słynna – ta druga pozostaje całkowicie w cieniu tamtej. Sława tej pierwszej wynika z tego, że tyczyła się sztandarowej nauki prawdopodobnie największego filozofa starożytności. O tej drugiej wspomina się jedynie przy okazji, co jest odbiciem ważnego faktu dotyczącego filozofii Platona, mianowicie absolutnej wyższości idei (i nauki o ideach) nad „bytami” matematycznymi (i matematyki jako nauki o nich). Tymczasem lektura *Metafizyki* wyraźnie wskazuje, iż Arystoteles traktował obie te kwestie na równi. Jego krytyka Platona, skoncentrowana na ideach, właściwie prawie zawsze poszerzona jest czy uzupełniona krytyką filozofii pitagorejskiej i jej nauki o obiektach matematycznych (liczbach i figurach geometrycznych). W zasadzie były to dwa nierozdzielne elementy polemicznego stanowiska Arystotelesa. Historia filozofii utrwaliła bardziej obraz Arystotelesa jako krytyka Platońskiej teorii idei, ale z punktu widzenia filozofii matematyki w tym stanowiska reizmu do tej kwestii, to Arystotelesowska polemika z filozofią pitagorejską jawi się jako ważniejsza.

Zaprezentowany tu w zarysie historyczny wątek nie jest może niezbędny dla zrozumienia istoty reistycznego stosunku do matematyki, ale może stanowić interesujący kontekst dla tego zagadnienia, co w filozofii zawsze ma pewną wartość. Wskazuje bowiem na trwałość i historyczną ciągłość, jeśli nie wprost reizmu (lub – mówiąc bezpieczniej – tendencji reistycznych), to na pewno silnie związanego z nim nominalizmu. Warto pamiętać, że na przykład średniowieczni nominaliści właśnie u Arystotelesa szukali podstaw swego

¹⁰⁰ Pisze Kotarbiński na temat Arystotelesa: „Nie utrzymuje się on jednak konsekwentnie na takim reistycznym, a nawet somatystycznym stanowisku, jakkolwiek konsekwentne wyzwalanie się z hipostaz platonizmu musi do tego prowadzić”. I dalej: „Z punktu widzenia materializmu, na terenie logiki Arystoteles stanowi postęp w porównaniu z Platonem, gdyż nie uznaje egzystencji powszechników [...]” (T. Kotarbiński, *Wykłady z dziejów logiki*, Warszawa 1985, s. 29, 38).

stanowiska, co skądinąd pozostaje w pewnym dysonansie z podręcznikowym ujęciem sporu o uniwersalia, w którym Arystoteles reprezentuje umiarkowany realizm pojęciowy, a nie nominalizm¹⁰¹. W każdym razie jest czymś całkowicie zrozumiałym, że Kotarbiński do tej właśnie tradycji nawiązuje i że nie był w środowisku Szkoły Lwowsko-Warszawskiej w takiej postawie osamotniony. Nominalizm, a może nawet w pewnych momentach jakaś forma reizmu, były bliskie między innymi także Leśniewskiemu i Tarskiemu.

Ta okoliczność pozwala sformułować pewną dygresję w sprawie dość osobliwej – jak mogli uważać niektórzy – sytuacji, w jakiej znajdowali się trzej wymienieni członkowie Szkoły. W szerokim sensie traktowani są jako filozofowie, ale byli też (może nawet przede wszystkim) logikami i matematykami, co u postronnych obserwatorów może budzić wątpliwość, jakiej przykładem jest pytanie zadane kiedyś Tarskiemu. Ponoć zapytano go przy jakiejś okazji, w jaki sposób jako matematyk i logik może zajmować się rzeczami, w których istnienie jako filozof (ontolog) nie wierzy? Ten miał odpowiedzieć, że nawet bajki i ich studiowanie mają jakąś wartość¹⁰². Trudno taką odpowiedź uznać za szczególnie głęboką i zadowalającą, choć niewykluczone, że kryje się za nią jakaś lepiej uzasadniona myśl, lecz Tarski posłużył się wygodnym skrótem myślowym i tym samym, jak to często było w jego przypadku, pozostawił rzecz całą w sferze domysłów. Inaczej jest w przypadku Kotarbińskiego: na podobnie postawione pytanie z pewnością można znaleźć u niego odpowiedź o wiele pełniejszą i konkretniejszą, choć – po pierwsze – wymaga ona pewnego wysiłku rekonstrukcyjnego, a po drugie niestety w pewnych szczegółach nie jest całkowicie jednoznaczna, choć dotyczy to raczej, jak się wydaje, spraw mniej istotnych.

Pierwszą kwestią odnośnie do zagadnienia prawdziwości w matematyce, jaka pojawia się na styku epistemologii i ontologii reizmu, jest zagadnienie nośników prawdy. Jest to też ten aspekt poglądów Kotarbińskiego, w którym pojawia się spora doza niejednoznaczności czy niejasności, choć zarazem nie jest to na szczęście sprawa aż tak ważna, która rzutowałaby na całość stanowiska polskiego reisty w obrębie jego „filozofii matematyki”. W ogóle należy zauważyć, że tzw. „rasowy epistemolog” zazwyczaj abstrahuje w tej kwestii od zagadnień natury ontologicznej i chyba wolno mu tak postąpić, ponieważ

¹⁰¹ Tę rozbieżność w potraktowaniu Arystotelesa w kontekście sporu o uniwersalia z pewnością można wytłumaczyć niejednoznacznością jego poglądów w tej sprawie.

¹⁰² Zob. J. Woleński, *Epistemologia*, dz. cyt., s. 183.

nie ma jakichś jednoznacznych przesłanek nakazujących łączenie obu płaszczyzn namysłu filozoficznego. Z jakichś powodów jednak w przypadku reizmu sprawa ma się inaczej, choć słusznie będzie chyba też powiedzieć, że wszystko zależy od podejścia i przyjęcia określonych założeń natury metafilozoficznej. Zwykło się jednak sądzić, że reistyczna ontologia ma istotne „zobowiązania” epistemologiczne, mające wpływ na różne aspekty na przykład poglądów na naturę matematyki. Stąd między innymi zagadnienie nośników prawdy, czyli pytanie o to, co w istocie i dlaczego jest tym, czemu w matematyce możemy przypisać prawdziwość? W tradycji Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, a już szczególnie tej jej części, która zdradzała pewne sympatie reistyczne czy zwłaszcza nominalistyczne, nośnikami prawdziwości były przede wszystkim zdania¹⁰³. Kotarbiński, ale także Leśniewski i Tarski, mogli preferować właśnie zdania, ponieważ to one wydawały się czymś najbardziej „rzeczywistym” i konkretnym. W przeciwieństwie do sądów w sensie logicznym, które w tym kręgu uważano za coś bardzo enigmatycznego, tak samo jak w przeciwieństwie do sądów w sensie psychicznym, które także budziły pewne uzasadnione wątpliwości w aspekcie ich ewentualnej prawdziwości, opowiedzenie się za zdaniami jawiło się jako coś najbardziej naturalnego. Decydowała o tym ta prosta okoliczność, że postrzegano zdania „reistycznie”, tj. jako napisy bądź jako wypowiedzi, układy dźwięków, czyli w obu przypadkach jako fizyczne „obiekty” (podobnie jak rozumieeli uniwersalia średniowieczni nominaliści o skrajnych zapatrywaniach na tę kwestię, np. Roscelin). Górę więc brały względy natury ontologicznej, a przynajmniej tak można to oceniać, choć z drugiej strony należy brać pod uwagę to, że „logicy” i „matematycy” w środowisku Szkoły Lwowsko-Warszawskiej raczej dość ostrożnie, a niekiedy nawet niechętnie składali bardziej wyraziste deklaracje w sprawach „ogólno-filozoficznych”, zwłaszcza, jeśli miałyby to jakoś wpływać na rozumienie tego, co robili w swej zawodowej praktyce (w logice i w matematyce).

Jakkolwiek Kotarbiński – z grubsza biorąc – taki właśnie miał pogląd na temat natury zdań, co mogło doskonale odpowiadać jego reizmowi czy „konkretyzmowi”, to jednak niekoniecznie ta, a na pewno nie tylko ta okoliczność decydowała o wyborze zdania jako nośnika prawdy. Opowiadał się więc za zdaniem, ale sprawę nieco komplikuje już samo to, że nie zawsze rozumiał zdanie

¹⁰³ Pogląd, że reizm niejako z natury preferuje zdania jako nośniki prawdy, jest dość powszechny i „podręcznikowy”. Między innymi Woleński pisze w związku z Kotarbińskim: „Jako reista uważał zdania, a nie sądy za nośniki prawdy” (J. Woleński, *Epistemologia*, dz. cyt., s. 146).

w ten sam sposób. Obok wypowiedzi w duchu skrajnego i oczywistego reizmu pojawiają się u niego stwierdzenia na temat zdania sugerujące coś innego, jak na przykład, że zdanie to „wypowiedź myśli”¹⁰⁴, a dokładniej: „wypowiedź myśli, że...”, a nawet jeszcze inaczej: „wypowiedź myśli prawdziwej”¹⁰⁵. To ostatnie mogłoby nawet sugerować, że to raczej „myśl”, a nie zdanie, jest w pierwszym rzędzie nośnikiem prawdziwości, samo zaś zdanie jedynie w sensie wtórnym, pochodnym. W tej sytuacji musi pojawić się pytanie, w jaki sposób należy tu rozumieć „myśl”?

Zgodnie ze swym reizmem, mówiąc o prawdziwości zdania jako „wypowiedzi myśli prawdziwej”, Kotarbiński ma między innymi na uwadze to, że jest to wypowiedź czyjaś, wypowiedź kogoś „myślącego prawdziwie”. Ów myślący ktoś istnieje bowiem niewątpliwie, w przeciwieństwie do problematycznej egzystencji „obiektów” innego rodzaju, takich jak „myśl w sensie obiektywnym” czy sąd w sensie logicznym. Zatem tak jak istnieje ów ktoś, tak też istnieje jego wypowiedź i jego myśl. Takie wyjaśnienie tej kwestii nie jest jednak wystarczające i stanowi zbyt uproszczenie. Ponadto można pod jego adresem wysunąć różnego typu zarzuty niemałej wagi. Biorąc poważnie założenia reizmu, musimy uznać, że wypowiedź (i myśl) kogoś jest wypowiedzią kogoś konkretnego i istnieje zawsze w określonym czasie, zatem i prawdziwość takiej wypowiedzi musi być zrelatywizowana do tych okoliczności. Co to by oznaczało dla oceny wartości wiedzy naukowej, nie trzeba mówić. Najprawdopodobniej więc nie o takie rozumienie „zdań” i „myśli” chodziło Kotarbińskiemu, na co zresztą wskazują inne stwierdzenia, jakie można znaleźć w jego pismach.

Często twierdzi się, że Kotarbiński z racji swych reistycznych poglądów miał bardziej skłaniać się ku aktom sądenia jako nośnikom prawdy¹⁰⁶. Miałoby to być spowodowane tym, że w przypadku aktów sądenia mamy do czynienia z konkretną, istniejącą osobą (co spełniałoby warunek reizmu)

¹⁰⁴ T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wrocław 1990, s. 113.

¹⁰⁵ Tamże, s. 115.

¹⁰⁶ „Brentano i Kotarbiński mieli określony powód dla preferowania aktów sądenia (a nie sądów) jako nośników prawdy” (J. Woleński, *Epistemologia...*, dz. cyt., s. 147.) Ograniczając się jedynie do krótkiej uwagi, nie rozwijam szerzej w tym miejscu wątpliwości związanej w przytoczonym wcześniej stwierdzeniem Woleńskiego, że Kotarbiński opowiadał się za zdaniami jako nośnikami prawdy. Być może autor tych wypowiedzi formułował je biorąc pod uwagę różne konteksty czy aspekty poglądów Kotarbińskiego, który faktycznie nie zawsze zachowywał pełną jednomyślność w interesującej nas tu kwestii.

i z przeżywanymi przez nią pewnymi aktami psychicznymi, aktami sądzenia. Prawdziwość musiałaby jednak wówczas przysługiwać tymże subiektywnym aktom. O wątpliwościach odnośnie do takiego rozwiązania wspomniano już wyżej i nie wydaje się, by taki pogląd mógł zadowalać Kotarbińskiego. Akty sądzenia jako subiektywne przeżycia faktycznie istnieją i mają „podłoże” w ludzkich podmiotach; można nawet zgodnie z fizykalistyczną psychologią próbować redukować je do pewnych faktów fizycznych, na przykład stanów mózgu. Ale w tym właśnie tkwi ich słabość jako ewentualnych nośników prawdy. Jako fakty czy stany rzeczy akty psychiczne (akty sądzenia) po prostu „istnieją” i trudno mówić o nich w kategoriach prawdziwości bądź fałszywości, oczywiście o tyle, o ile traktujemy prawdziwość jako własność epistemologiczną, a nie ontologiczną. Sprawa jest raczej oczywista i tylko przez nieścisłość w wyrażaniu się czy nieuważę popełnia się niekiedy ten błąd, że w obrębie dyskursu epistemologicznego mówi się o „prawdziwości aktów sądzenia”. Wiele tu zależy od sposobu wyrażania się i od poprawności w formułowaniu wypowiedzi. Kotarbiński zdawał sobie doskonale z tego sprawę, gdy mówił na przykład, że nie można uznać za poprawną i sensowną wypowiedzi w rodzaju: „Sąd Jana, przeżyty w południe 12 IX 1927, jest prawdziwy”¹⁰⁷. W tym wypadku sąd, o którym mówi się tu, że jest „przeżyty”, byłby właśnie owym problematycznym z punktu widzenia zagadnienia prawdziwości aktem sądzenia, dlatego takiej kwalifikacji nie powinien podlegać. W odróżnieniu od powyższego jako całkowicie poprawną, według Kotarbińskiego, należy uznać wypowiedź: „Jan w południe 12 IX 1927 sądził prawdziwie”¹⁰⁸. Z kontekstu takiej wypowiedzi wynika, że chodzi o prawdziwość tego, co Jan sądził, a nie prawdziwość samego aktu, dlatego obie przytoczone wypowiedzi, choć dość podobne, różnią się w istotny sposób. Ta ostatnia bierze pod uwagę „treść” sądu, inaczej mówiąc „myśl” w tym sądzie zawartą i tylko dlatego można w ogóle rozpatrywać ją w kategoriach prawdy i fałszu, czego już nie można powiedzieć o tej pierwszej. Najkrócej mówiąc, należy stwierdzić, iż chodzi tu o prawdziwość tego, co Jan myśli, a nie o prawdziwość samego myślenia czy sądzenia. Być może taki sposób rozumienia tej kwestii nie bardzo – przynajmniej na pierwszy rzut oka – zgadza się z ogólną ideą reizmu, ale na pewno odpowiada zwyczajnemu i sensownemu punktowi widzenia, co nie było dla Kotarbińskiego bez znaczenia.

¹⁰⁷ T. Kotarbiński, *Elementy...*, dz. cyt., s. 115.

¹⁰⁸ Tamże.

Z powyższą kwestią koresponduje to, co zawarte jest w sformułowanej przez Kotarbińskiego definicji prawdy, która jest szczególną postacią koncepcji klasycznej: „Jan myśli prawdziwie zawsze i tylko, jeśli Jan myśli, że tak a tak rzeczy się mają, i jeżeli przy tym rzeczy się mają tak właśnie”¹⁰⁹. Jak z tego widać, w pojmowaniu prawdziwości Kotarbińskiemu w istocie nie chodzi o zdanie jako fizyczny obiekt w postaci napisu lub układu dźwięków, ani też nie o czyjaś „myśl” jako akt myślenia czy akt sądzenia, ale przede wszystkim o coś, co zawiera określoną treść (że mianowicie tak a tak się rzeczy mają). Właśnie ową „treść” można nazwać „myślą”, a nawet „myślą w sensie obiektywnym” (tj. mówiącą, że tak a tak się rzeczy mają), choć może się wydawać, że samo wyrażenie „myśl w sensie obiektywnym” pozostaje w konflikcie z ogólnym reistycznym nastawieniem Kotarbińskiego. Ale tylko w takim wypadku zrozumiałe jest, że „myśl” może być oceniana jako prawdziwa bądź fałszywa. W każdym razie o tym ostatnim nie może decydować jej status ontologiczny. Objaśniając sens podanego przez siebie sformułowania klasycznej definicji prawdy, Kotarbiński mówi, iż na przykład to, że Kopernik myślał prawdziwie (analogicznie do użytego w definicji wyrażenia „Jan myśli prawdziwie”), znaczy, że prawdziwa jest główna myśl teorii Kopernika¹¹⁰. Owa „główna myśl” nie jest, oczywiście, żadnym bytem psychicznym: ani aktem sądzenia (myśleniem), ani myślą jako treścią subiektywnego aktu psychicznego istniejącego w określonych okolicznościach. Nie jest też „zdanieniem” jako napisem czy układem dźwięków. Należy ją więc rozumieć jako „treść”, inaczej jako to, o czym mówi teoria Kopernika w swym głównym punkcie. Zdecydowanie bliżej jej do „myśli w sensie logicznym”, o jakiej mówił na przykład Frege, a na gruncie polskim szczególnie Łukasiewicz – choć pewnie Kotarbiński przyznałby to bardzo niechętnie – niż do jakiegokolwiek bytu psychicznego czy fizycznego.

Na problem stosunku Kotarbińskiego do tego zagadnienia można patrzeć jeszcze inaczej. Charakterystyczne dla niego jest bowiem to, że przywiązuje on wielką wagę do praktyki językowej, do tego, jak faktycznie używa się pewnych wyrażen czy sformułowań i jakie wypowiedzi odpowiadają charakterowi języka, w jakim się mówi o określonych sprawach. W przypadku zagadnienia nośników prawdy stosunkowo łatwo dostrzec, iż za całkowicie zrozumiałe i poprawne uchodzi posługiwanie się wieloma pojęciami, do których odnosi my cechę prawdziwości: sąd, zdanie, myśl i inne. A jak zauważa Kotarbiński,

¹⁰⁹ T. Kotarbiński, *Elementy...*, dz. cyt., s. 117.

¹¹⁰ Tamże, s. 117.

nie ma powodu wprowadzać jakichś dodatkowych i sztucznych podziałów czy ustaleń w kwestiach, które na ogół są dość zrozumiałe i gdzie w praktyce się tego nie robi oraz gdzie nie jest to niezbędne¹¹¹. Dlatego sam w swej praktyce filozoficznej i logicznej dość swobodnie posługuje się zamiennie takimi kategoriami, jak: „sąd prawdziwy”, „zdanie prawdziwe”, „myśl prawdziwa” i inne, co po prostu odpowiada przyjętemu zwyczajowi w języku polskim. Wprawdzie przyjmuje niekiedy bardziej jednoznaczną i zdecydowaną postawę, jak na przykład wtedy, gdy na potrzeby logiki uznaje, iż przez „prawdę” należy rozumieć „zdanie prawdziwe” (co później, jak wiadomo, powtórzy Tarski w swej rozprawie o prawdzie, otwarcie odwołując się do pism Kotarbińskiego), to i tak rozstrzygnięcie to można w istocie uznać za umowne, a na pewno niewykuczające innych rozstrzygnięć. Wszystko to może nawet wyglądać tak, jakby cała sprawa nie miała większego znaczenia, oczywiście o tyle, o ile nie łamie się reguł językowych i nie formułuje wypowiedzi niepoprawnych i nonsensownych, niezgodnych z duchem danego języka.

W związku z tym wydaje się, że w kwestii nośników prawdy dla Kotarbińskiego ostatecznie ważniejsze jest kryterium nie natury ontologicznej, ale – by tak to nazwać – kryterium językowo-praktyczne czy nawet pragmatyczne (przy szczególnym, opisanym powyżej rozumieniu tego pojęcia). Zgodnie z tym o prawdziwości czegoś można poprawnie mówić przede wszystkim pod warunkiem, że odpowiada to naturze danego języka i rzeczywistej praktyce. Jeśli przyjmiemy, iż przykładowo epistemologię interesuje praktyka języka naukowego, to w zależności od kontekstu wolno mówić o prawdziwości zdań, prawdziwości sądów, prawdziwości myśli, ale także – a może zwłaszcza – prawdziwości twierdzeń i teorii. W samym sporze o nośniki prawdy te dwie ostatnie kategorie nie odgrywają na ogół większej roli – co jest skądinąd zastanawiające – i na pewno nie dorównują swą popularnością takim kategoriom, jak „zdanie”, „sąd” czy „przekonanie”, ale w naukowej praktyce, jak łatwo to sobie uświadomić, to właśnie twierdzenie (nieco rzadziej chyba teoria) jest tym, czemu najczęściej przypisujemy prawdziwość bądź fałszywość. Nic więc dziwnego, że i Kotarbiński – jak wielu innych w epistemologii – bardzo często posługuje się właśnie tym pojęciem, niekoniecznie czyniąc je przedmiotem bliższych rozważań w kontekście sporu o nośniki prawdy. Po prostu nawiązuje

¹¹¹ „Nie chcemy jednak w tej książce forsować odróżnienia, którego zazwyczaj się nie robi, bo i przy ‘zdanie’, i przy ‘myśl’ używa się wymiennie i tych, i tych słów” (tamże, s. 115-116).

do tego, co zazwyczaj robi się w naukowej praktyce, w tym także matematycznej, dlatego bez większych oporów mówi o „prawdziwości twierdzeń matematycznych”, niejako pozostawiając na boku wszystkie wątpliwości, jakie przy tej okazji mogłaby nasuwać jego reistyczna ontologia. I tak też rzecz będzie rozumiana w dalszej części niniejszego rozdziału: zagadnienie prawdziwości w matematyce należy rozumieć po prostu i zgodnie z przyjętym sposobem wyrażania się jako zagadnienie prawdziwości twierdzeń matematycznych.

Powyższe rozstrzygnięcie stanowi okazję do refleksji ogólniejszej natury. Z jednej bowiem strony może się wydawać, jakoby Kotarbiński był niekonsekwentny nie tylko w tym sensie, że opowiadał się za różnymi nośnikami (albo mówił o tym w sposób niejasny), ale także w tym, że raz uznaje zagadnienie nośników prawdy za dość poważne i zarazem wymagające potraktowania w kontekście reizmu, innym razem w podejściu do tej kwestii decydują u niego zupełnie inne względy, jakby mniej filozoficznie (ontologicznie) zaangażowane – względy „pragmatyczne”. Ocenianie takiej postawy w kategoriach niekonsekwencji czy po prostu błędu wydaje się jednak zbyt uproszczeniem. Wyjaśnienie może bowiem być inne. Być może dwuznaczność w podejściu Kotarbińskiego do tej kwestii jest dowodem nie dość jasno wyrażanego przecucia, że o rozstrzygnięciach dotyczących zagadnień natury epistemologicznej – a taką jest pytanie o nośniki prawdy – mimo wszystko nie powinny decydować względy natury ontologicznej. A nawet więcej, że takie „pomieszanie porządków” może prowadzić do bardzo problematycznych, choć być może jedynie sztucznych zagadnień, a nawet do poważnych błędów w obszarze epistemologii, jak na przykład przypisywanie prawdziwości faktom, rzeczom czy stanom rzeczy. Jeśli powyższe przypuszczenie jest zasadne, to trzeba wyraźniej postawić pytanie, jakie jest faktyczne przełożenie reizmu jako koncepcji ontologicznej na kwestie z obszaru teorii poznania? Zazwyczaj uważa się, że jakiś związek tu istnieje, co zdaje się sugerować sam Kotarbiński. Z drugiej jednak strony, jak to zostało tu pokazane, związek ten nie jest jasny i chyba najrozsądniejszym i najbezpieczniejszym byłoby nazwanie go „równoległością”, zgodnie z przywołaną wcześniej opinią Woleńskiego. To, na czym ona dokładnie miałaby polegać, lepiej być może da się zobaczyć nie w kontekście sporu o nośniki prawdy, ale w obszarze rozważań nad zagadnieniem prawdziwości twierdzeń matematyki, która to rzecz interesuje nas tu przede wszystkim.

Głównym zamierzeniem tego może nieco szerokiego przedstawienia tu wątku nośników prawdy w kontekście problemów reizmu było to, by wpuścić nieco swobody do rozważań na temat relacji pomiędzy płaszczyzną onto-

giczną a epistemologiczną w obrębie koncepcji reistycznej. To, co zostało zasygnalizowane przy okazji zagadnienia nośników prawdy, znajdzie potwierdzenie, a także rozwinięcie w refleksji na temat prawdziwości twierdzeń matematycznych. Będzie bowiem można bardziej „liberalnie” (tj. w sposób uwolniony od ścisłych reistycznych założeń) spojrzeć na tę ostatnią kwestię. Rzecz jasna, oba zagadnienia dotyczą nieco innych spraw, bo jest czymś innym pytać o ontologiczny status twierdzeń matematycznych jako nośników prawdy, a czymś innym rozważać kwestię ontologicznego statusu przedmiotów, o których te twierdzenia traktują. Tym niemniej oba te zagadnienia w poglądach Kotarbińskiego łączy to, że skrajna reistyczna ontologia nie przekłada się w nich w jakiś prosty i bezpośredni sposób na rozstrzygnięcia dotyczące problemów natury epistemologicznej.

Wydaje się czymś oczywistym, że kwestionując istnienie przedmiotów matematycznych – jeśli reista nie chce podważyć sensowności matematyki jako nauki – powinien jakoś wyjaśnić to, że matematyką jednak można poważnie się zajmować (tym bardziej, gdy sam nierzadko to robi); że jest to nauka rzetelna i że o jej twierdzeniach i teoriach można mówić – w takim czy innym znaczeniu – jako o twierdzeniach i teoriach prawdziwych. A właśnie taki był pogląd Kotarbińskiego w tej sprawie, co – rzecz jasna – nie oznaczało rezygnacji z reistycznego stanowiska. Podstawą takiego stosunku do tej kwestii było jego przekonanie – dość często i wyraziście formułowane – że istnienie określonej teorii nie ma nic wspólnego z istnieniem przedmiotu, o którym ona mówi. Zatem z faktu, iż istnieje poprawna teoria danego przedmiotu, nie wynika bynajmniej, że przedmiot ten musi istnieć. A nawet więcej, twierdzenia takiej teorii, nawet gdyby jej przedmiot ewidentnie nie istniał, można uważać za prawdziwe. Słuszności takiego przekonania Kotarbiński bronił, opierając się na regułach określających warunki poprawności właściwie zbudowanej teorii. Uważał mianowicie, iż każda poprawnie zbudowana teoria – w tym teoria matematyczna – powinna spełniać następujące zasady: (1) teoria jest zbiorem twierdzeń warunkowych; (2) ścisła forma tych twierdzeń ma następującą postać: „dla każdego X , jeśli X jest P , to X jest Q ” lub podobną, ale zawsze taką, że (3) P może znajdować się wyłącznie w orzecznikach, nigdy w podmiocie¹¹². To nieco formalistyczne przedstawienie swego stanowiska Kotarbiński popierał bardziej potocznymi wypowiedziami, co interesujące, traktującymi o przedmiotach matematycznych. Przykładowo, mówił, że nawet jeśli w świecie nie

¹¹² T. Kotarbiński, *Ontologia, teoria poznania i metodologia nauk*, Wrocław 1993, s. 103.

istniałby żaden przedmiot będący hiperbolą, to teoria na temat przecięć stożkowych może być od początku do końca prawdziwa. Tak samo z kulą i traktującymi o niej twierdzeniami czy z twierdzeniami dotyczącymi stosunków liczbowych, nawet gdyby żaden przedmiot w świecie nie był ani kulą, ani liczbą¹¹³.

Choć nie pojawia się u Kotarbińskiego żaden przykład ilustrujący wspomniany wyżej system zasad traktujących o poprawności teorii, to można to stosunkowo łatwo sobie wyobrazić. Przykładowo: dla każdego X , jeśli X jest trójkątem, suma kątów wewnętrznych X -a równa się dwóm kątom prostym. Adekwatnie do przedstawionych wyżej reguł poprawności teorii, twierdzenie to ma postać warunkową, co zwalnia nas z potrzeby rozważania kwestii istnienia trójkątów, a tym bardziej z konieczności przyjmowania ich egzystencji. Jest więc jasne, że żaden trójkąt w świecie nie musi istnieć, byśmy mogli formułować na jego temat twierdzenia posiadające cechę prawdziwości. Widać w tym podejściu niezwerbalizowane przekonanie, że po prostu zagadnienie istnienia przedmiotów matematycznych z jednej strony, a zagadnienie prawdziwości twierdzeń o tych przedmiotach – z drugiej, to dwie zupełnie różne kwestie, w związku z czym reistyczna ontologia nie pociąga za sobą żadnych konsekwencji w stosunku do zagadnienia prawdziwości tych twierdzeń, czyli nie ingeruje ani w sferę epistemologiczną, ani tym bardziej w sferę matematyczną. Zasady ontologii nie mają więc wpływu ani na ocenę statusu epistemologicznego (np. w kwestii warunków prawdziwości) tych twierdzeń, ani tym bardziej w żaden sposób nie przesądzają o ich treści i prawdziwości. To ostatnie należy bezpośrednio do kompetencji matematyki.

Jak widać na podstawie przedstawionego pokrótce stanowiska Kotarbińskiego, bardzo ważną zasadą jest tu traktowanie w sposób orzecznikowy wyrażań stanowiących nazwy przedmiotów matematycznych czy w ogóle przedmiotów ogólnych, których przykładem są te pierwsze. Chodzi o uniknięcie typowego dla platonizmu błędu hipostazowania, który był jednym z ważniejszych przedmiotów krytyki ze strony reizmu i może nawet jedną z ważniejszych inspiracji przy formułowaniu tego poglądu – przynajmniej w jego wersji epistemologicznej. Błąd ten miał się brać z tego, że umieszczenie w podmiocie zdania nazwy ogólnej (czy nazwy przedmiotu matematycznego) sugerowało w pewien sposób, że istnieje także przedmiot tą nazwą oznaczony. Jeśli więc chcemy w ogóle mówić poprawnie o jakimś przedmiocie matematycznym, to w celu uniknięcia tego typu nieporozumień nigdy nie powinniśmy umiesz-

¹¹³ Tamże.

czać jego nazwy w podmiocie zdania, ale wyłącznie w orzeczeniu. Czyli za poprawną wolno uznać tylko taką wypowiedź, w której orzeczeniu pojawi się na przykład wyrażenie „jest trójkątem”, natomiast nigdy w podmiocie sama nazwa „trójkąt”. Oczywiście trzeba pamiętać, że istotnym elementem uzupełniającym w stosunku do tej zasady jest reguła mówiąca o warunkowym trybie, w jakim powinny być sformułowane twierdzenia matematyczne. Twierdzenia, które nie przestrzegałyby zasady orzecznikowego użycia pojęć ogólnych, mogłyby być ewentualnie zaakceptowane, gdyby traktować je jako wypowiedzi skrótowo-zastępcze – jak proponuje Kotarbiński – to znaczy takie, których właściwy sens da się wyrazić przy pomocy poprawnie zbudowanych wypowiedzi, czyli zgodnie ze wspomnianą regułą.

Powyższy pogląd jest bezpośrednim nawiązaniem do słynnego sporu o uniwersalia, co podkreśla także Kotarbiński. Zagadnienie dotyczące „istnienia” przedmiotów matematycznych, które nas tu bezpośrednio interesuje, to oczywiście jeden z przypadków czy odmian tego starego problemu. Jedynym stanowiskiem w tym sporze możliwym do zaakceptowania przez reistę jest oczywiście nominalizm i przyjęte przez Kotarbińskiego orzecznikowe rozwiązanie można potraktować właśnie jako należące do tej opcji. Wprawdzie w tak wyrazistej i jednoznacznej postaci rozwiązanie to jest współczesną propozycją, to jednak jego zapowiedź można z pewnością odnaleźć już u Abelarda, na co również zwraca uwagę Kotarbiński. Abelard także miał uważać, iż nazw uniwersaliów można używać wyłącznie w orzeczniku, co miałoby nas uwolnić od problematycznej kwestii ich istnienia. Wprawdzie rzecz nie jest do końca jednoznaczna i Abelard nie zawsze jest zaliczany do nurtu nominalistycznego (jego stanowisko nazywane sermonizmem postrzegane jest jako coś pomiędzy realizmem pojęciowym a nominalizmem), to wydaje się, że Kotarbiński ma całkowitą słuszość, interpretując jego poglądy jako nominalistyczne. Omawiając poglądy Abelarda w tej kwestii, Kotarbiński podkreśla, iż średniowieczny filozof w jak najbardziej uzasadniony sposób powoływał się na twierdzenie Arystotelesa: „...przez ogólne (*katholu, universale*) rozumiem to, co nadaje się do orzekania go o licznych (dom. się: przedmiotach), a przez poszczególne – to, co takie nie jest...”¹¹⁴. Przykładowo, można więc całkiem poprawnie powiedzieć, że coś (konkretny przedmiot) jest owocem, nawet jeśli w świecie nie istnieje żaden przedmiot odpowiadający tej nazwie, żaden „owoc” jako konkretny przedmiot. Adekwatnie do opisanych wcześniej reguł, jakie przyjmuje

¹¹⁴ T. Kotarbiński, *Wykłady...*, dz. cyt., s. 55.

Kotarbiński, najlepiej byłoby powiedzieć: Dla każdego X , jeśli X jest jabłkiem, X jest owocem. Orzecznikowe użycie pojęć ogólnych, przynajmniej zdaniem reisty-nominalisty, pozwala uniknąć hipostazowania i w ogóle pytania o sposób istnienia „przedmiotów ogólnych”. To samo rozwiązanie stosuje się do pojęć matematycznych, co – z jednej strony – odpowiada reistycznemu postulatowi walki z hipostazami, a z drugiej pozwala bronić naukowego statusu matematyki.

Takie potraktowanie zagadnienia uniwersaliów (i „bytów” matematycznych) może się wydawać nieco „techniczne” czy sztuczne, choć pod względem poprawności nie można mu chyba niczego zarzucić. Także dość zaskakująco i – by tak powiedzieć – „podejrzanie” brzmi sama wyjściowa teza, że prawdziwość jakiejś teorii w żadnym stopniu nie zależy od istnienia przedmiotu, o którym ta teoria mówi. Choć nie jest do końca jasne, czy sam Kotarbiński odczuwał podobne wątpliwości, to i tak pewne powody kazały mu nieco złagodzić wymowę tej teorii. Niejako wyczuwając pewną słabość swego stanowiska w sprawie przedmiotów matematycznych i samej teorii matematyki, dodawał w końcu, że z matematyką jednak „nie jest tak źle”¹¹⁵. Miał na myśli to, że przy pewnej interpretacji wolno – w pewnym sensie – twierdzenia matematyczne uważać za twierdzenia o rzeczywistości fizyczno-materialnej. Zatem przywołane wyżej „nie jest tak źle” odnosiło się do tego, że matematyka nie jest tylko oderwaną od rzeczywistości teorią (nawet jeśli jest teorią poprawną), ale że jest jednak jakoś zakorzeniona w rzeczywistości i ma odpowiednią dawkę zdrowego realizmu. Ta „realistyczna” interpretacja matematyki miałaby polegać na tym, że na przykład symbol „4” mógłby być rozumiany jako – przykładowo – „nazwa zbioru ścian tego pokoju” itp.¹¹⁶ Na tej zasadzie, według Kotarbińskiego, być może całą matematykę dałoby się potraktować realistycznie czy nawet materialistycznie, pod warunkiem, że udałoby się wszystkie liczby sprowadzić do liczb całkowitych, a wszystkie zagadnienia geometryczne do liczbowych.

Jak widać, Kotarbiński w swym podejściu do matematyki stara się uwzględnić pewne aspekty myślenia reistycznego, co pozostaje w dość niejasnym stosunku do tego, co zostało powiedziane wcześniej. Mówiło się przecież, że żaden przedmiot matematyczny nie musi istnieć, by matematyka była możliwa i by jej twierdzenia można było uważać za prawdziwe. Czyli epistemologiczne zagadnienie warunków prawdziwości wiedzy matematycznej w żaden sposób

¹¹⁵ Tenże, *Ontologia...*, dz. cyt., s. 103.

¹¹⁶ Tamże, s. 103.

nie powinno zależeć od rozstrzygnięć natury ontologicznej dotyczących egzystencji jej przedmiotów. Teraz jednak Kotarbiński zdaje się sugerować, że owszem, „teoria bez istniejącego przedmiotu” jak najbardziej jest możliwa, ale „lepiej” jest, gdy teorię tę da się w pewien sposób zinterpretować realistycznie. Taki pomysł mógłby nasuwać podejrzenia, że doszło do jakiejś poważniejszej modyfikacji stanowiska lub że twórca reizmu popadł w pewne niekonsekwencje. Gdyby ktoś tak to właśnie oceniał, najprawdopodobniej byłby jednak w błędzie, choć sprawa nie jest łatwa do jednoznacznej oceny. Wolno chyba jednak powiedzieć, że czymś innym jest kwestia istnienia przedmiotów matematycznych – co faktycznie jest rzeczą obojętną dla statusu matematyki – a czymś innym postulat, by liczbowe symbole traktować (dodatkowo czy wtórnie!) jako nazwy zbiorów pewnych realnych przedmiotów. Ten drugi przypadek nie „powołuje” przecież nagle do istnienia jakichś „matematycznych bytów”, ani tym bardziej nie stanowi warunku prawdziwości matematycznych twierdzeń. Inaczej mówiąc, nawet gdyby w świecie nie istniały żadne zbiory przedmiotów, które reista chciałby wtórnie traktować jako to, do czego odnoszą się matematyczne symbole, to i tak nie zmieniłoby to statusu twierdzeń matematyki. Nie można więc powiedzieć, by ten reistyczny wątek, który Kotarbiński wprowadza w tym miejscu do swej filozofii matematyki, miał wpływ na kwestie natury epistemologicznej. Warunek „teorii bez istniejącego przedmiotu” zostaje więc zachowany. To natomiast, co proponuje Kotarbiński, to jakiegoś rodzaju realistyczne „dociążenie” matematyki; lecz nie poprzez „cudowne ontologiczne rozmnożenie” i wprowadzenie bytów matematycznych, ale poprzez odniesienie sfery „języka” (symboli) matematyki do rzeczywistości. Zabieg ten nie ma jednak znaczenia z punktu widzenia samego naukowego statusu matematyki.

Wprowadzając powyższy wątek do swych rozważań na temat matematyki, Kotarbiński chyba w niedostateczny sposób wyjaśnił powody takiego kroku. Być może po prostu było dla niego czymś oczywistym, że matematyka „musi mieć coś wspólnego z rzeczywistością”. To ogólne przeświadczenie, jeśli faktycznie miało miejsce, uzasadniało na pewno postulat realistycznej interpretacji matematyki (w opisanym wyżej sensie), ale niestety wraz z tą myślą mogło powstać domniemanie, że skoro matematyka jakiś związek ze światem ma, to może także jakoś od tego świata zależy? A to byłoby już zupełnie błędnym stwierdzeniem, fałszującym stanowisko Kotarbińskiego. Owszem, mogłoby przybliżać jego filozofię matematyki do reizmu, w każdym razie reizmu dość płasko rozumianego, ale też odzierałoby jego myśl z pewnej dozy oryginalności i subtelności. Właściwy związek jego reizmu z refleksją na temat

matematyki jest bowiem inny, niż można by to sobie wyobrażać na podstawie ogólnych założeń tej koncepcji i na pewno jego istotą nie jest to, co Kotarbiński mówi na temat możliwości realistycznej interpretacji matematyki. Może nawet samo słowo „związek” nie jest tu najlepsze, bo sugeruje jakąś zależność, bliższe powiązanie. Tymczasem relacja ta sprowadza się w zasadzie do braku konfliktu, do neutralności obu stron w stosunku do siebie. Reizm z jednej strony i filozofia matematyki z drugiej to u Kotarbińskiego – jeśli sparafrazujemy przywoływane już stwierdzenie Woleńskiego na temat „równoległości” – niejako „światy równoległe”.

Być może Kotarbiński-reista odczuwał jakiegoś rodzaju dyskomfort czy niepokój z tego powodu, że traktował matematykę jako w pewien sposób coś „nadrealnego” czy „idealnego”, skoro uważał, iż prawdziwość jej twierdzeń w żadnym stopniu nie zależy od istnienia jej przedmiotów w realnym świecie. Dlatego pewnie próbował ją jakoś realistycznie „dociążyć” od drugiej strony, poprzez próbę jej realistycznej interpretacji, co przy pobieżnym oglądzie mogło wskazywać na jakąś niekonsekwencję i psuło skądinąd dość jasny obraz matematyki, jaki wcześniej udało mu się skonstruować. Skoro bowiem prawdziwość twierdzeń matematycznych jest zupełnie niezależna od istnienia jej przedmiotów, to możliwość realistycznej interpretacji matematyki (we wskazanym wyżej sensie) niczego istotnego tu nie wnosi, a tym bardziej nie stanowi jakiegokolwiek istotnej potrzeby. Sens tego zabiegu można wprawdzie rozumieć „pragmatycznie”, ale nie jako element ontologicznego umocowania matematyki, czego pewnie Kotarbiński nie zamierzał robić. A jeśli tak, to w jego myśleniu da się wprawdzie zauważyć swoistą „rozbieżność” (jako myślenie w dwóch różnych kierunkach), lecz nie ma ona charakteru sprzeczności.

W tej sytuacji dość ciekawie rysuje się problem stosunku do empiryzmu i aprioryzmu w filozofii matematyki Kotarbińskiego. Jak już wspomniano, bliski myśleniu reistycznemu jest nominalizm, a ten z kolei bywa zazwyczaj silnie powiązany z empiryzmem, co ma także znaczenie dla filozofii matematyki. Pojawiają się bowiem w tej dziedzinie stanowiska – zwłaszcza w kręgu brytyjskiego empiryzmu (Berkeley, Mill) – wskazujące na empiryczne podstawy matematyki. Można by także oczekiwać, że reistyczne i nominalistyczne stanowisko Kotarbińskiego zaowocuje empirystycznymi poglądami na temat charakteru matematyki. Jednak zgodnie z tym, co już zostało tu powiedziane, należy się spodziewać raczej czegoś innego. Pogląd, jakoby całkowicie poprawnie można było mówić o teorii naukowej nawet w obliczu faktu, iż przedmiot tej teorii nie istnieje, wystarcza również do wytłumaczenia nieempirycznego

charakteru teorii matematycznych. Ma to związek z tym, że matematyka, według Kotarbińskiego, jest nauką aprioryczną¹¹⁷. A choć aprioryzm nie łączy się intuicyjnie ani z reizmem, ani z nominalizmem, Kotarbiński dość ostrożnie dodaje, iż do jakiegoś porozumienia nominalizmu i aprioryzmu może dojść pod warunkiem, że interesować nas będzie w stosunku do matematyki nie ontologiczny, lecz metodologiczny punkt widzenia¹¹⁸. Omawiana tu kwestia zaliczana jest przez Kotarbińskiego do „filozofii matematyki”, która podejmuje również podstawowe zagadnienia natury ontologicznej i epistemologicznej dotyczące matematyki. Prezentując różne stanowiska z tej dziedziny, Kotarbiński solidaryzuje się z poglądem, wedle którego najlepiej scharakteryzować matematykę nie od strony jej przedmiotu, ale metody. I w tym to właśnie kontekście pojawia się stwierdzenie, że matematyka jest nauką aprioryczną. Trzeba jednak dodać, że Kotarbiński akceptuje ten pogląd z pewną rezerwą i że sprawa nie jest do końca jednoznaczna¹¹⁹.

Przyjmijmy jednak, że filozof akceptował następujące stanowisko: „Przyjmuje się mianowicie, że zdania matematyczne i tylko matematyczne głoszą takie prawdy, które, właśnie dzięki swej treści, są aprioryczne, czyli bądź oczywiste, bądź całkowicie uzasadnialne ze względu na prawdy oczywiste, a bez odwoływania się do sądów spostrzegawczych”¹²⁰. Samą aprioryczność natomiast utożsamiał w zasadzie z analitycznością: „Najsłuszniejszym wydaje się bodaj takie ujęcie rzeczy, wedle którego wszelkie sądy aprioryczne zawdzięczałyby swoją aprioryczność temu, iż prawdziwość ich płynie ze znaczeń użytych

¹¹⁷ Deklaracje Kotarbińskiego na temat jego akcesu do aprioryzmu nie są może bardzo mocne, ale na tyle jednak zauważalne, by wolno było uznać to za istotny element jego filozofii matematyki i logiki. Przykładowo, omawiając poglądy Bolzano na temat podstaw logiki i matematyki, daje taką, częściową ich ocenę: „Słuszny z pewnością akces do czysto namysłowego traktowania zagadnień i wywodów logiki i matematyki (w innej terminologii: do apriorycznego charakteru tych dyscyplin lub do analitycznego charakteru ich twierdzeń) [...]” (T. Kotarbiński, *Słowo wstępne* do: B. Bolzano, *Paradoksy nieskończoności*, przeł. Ł. Pakalska, Warszawa 1966, s. XX). Ważniejsze jest oczywiście w tym miejscu nie to, jak Kotarbiński ocenia poglądy Bolzano, ale jakie własne stanowisko wyraża przy tej okazji.

¹¹⁸ T. Kotarbiński, *Elementy...*, dz. cyt., s. 298.

¹¹⁹ „Pod wpływem licznych sugestywnych ilustracji opowiadamy się tutaj raczej za istnieniem wiedzy apriorycznej, oczywiście nie w tym sensie, iżby jakiś przedmiot był wiedzą aprioryczną, lecz w tym, iż to i owo wiemy apriorycznie, czyli nie na zasadzie doświadczenia. Przyznajmy jednak, że nie są dla nas jasne granice takiej wiedzy i że sama możliwość takiej wiedzy pozostaje dla nas właściwie czymś tajemniczym” (T. Kotarbiński, *Elementy...*, dz. cyt., s. 299).

¹²⁰ Tamże, s. 343.

w nich terminów”¹²¹. Jak widać, o żadnym empiryzmie nie może być mowy, choć mogłoby się wydawać, że reizm z czymś takim mógłby się właśnie kojarzyć. Jest jednak dla Kotarbińskiego oczywiste, że skoro żadne obiekty matematyczne nie istnieją – ani w sensie platońskim, ani reistycznym – to nie mogą stanowić przedmiotu doświadczenia, zatem wiedza matematyczna nie może być na nim oparta. Ponadto empiryzm przeczyłby oczywistemu skądinąd dla Kotarbińskiego przeświadczeniu na temat natury matematyki, mianowicie, że jej sądy mają charakter powszechny i konieczny oraz że oparte są – najogólniej mówiąc – na prawach rozumowania (pojmowanego jednak niepsychologicznie), czyli dedukcji. Aprioryczny i czysto rozumowy charakter sądów (twierdzeń) matematyki daje się ostatecznie sprowadzić do tego, że wszystkie one są albo sędami analitycznymi *a priori* (ich prawdziwość wynika ze znaczeń użytych w nich terminów), albo dedukcyjnymi konsekwencjami takich sądów.

Przy okazji warto wspomnieć, iż Kotarbiński wyraża swój krytyczny stosunek do Kanta i jego uzasadnienia matematyki. Jak wiadomo, u Kanta matematyka jest dziedziną sądów syntetycznych *a priori*, co zresztą od samego początku budziło kontrowersje i – ogólnie biorąc – nie spotkało się z przychylnym przyjęciem. Według Kotarbińskiego poglądy Kanta w tej sprawie są pełne niejasności i nie są oparte na żadnym poprawnym rozumowaniu¹²². Co więcej, Kant – jego zdaniem – upatruje podstaw matematyki w podmiotowych, umysłowych, a więc psychicznych formach poznania związanego z ludzkim pojmowaniem czasu i przestrzeni, co stanowi jawną postać psychologizmu, a tego Kotarbiński w żadnym wypadku zaakceptować nie mógł. Swoją antypsychologizm wyrażał wielokrotnie, zarówno w odniesieniu do matematyki, jak i logiki. Pisał między innymi: „Psychologisci utrzymywali, że logika jest gałęzią psychologii, ponieważ zajmuje się warunkami poprawności rozumowania, a rozumowanie jest faktem psychicznym, i że twierdzenia logiczne są także twierdzeniami psychologicznymi. Ale psychologizm był doktryną błędną”¹²³. Zgodnie ze stanowiskiem Kotarbińskiego matematyka jest więc dziedziną całkowicie niezależną od empirii i której prawdziwość twierdzeń nie zależy ani od tego, jaka jest rzeczywistość fizyczna, ani rzeczywistość psychiczna.

¹²¹ Tamże, s. 344.

¹²² Zob. tamże, s. 244-345.

¹²³ T. Kotarbiński, *Ontologia...*, dz. cyt., s. 270. Warto zauważyć, że powyższa wypowiedź sformułowana jest w czasie przeszłym, co zapewne nie jest bez znaczenia i dodatkowo podkreśla dystans jej autora do psychologizmu.

Poglądy Kotarbińskiego na matematykę obfitują w wiele zaskakujących w świetle reizmu rozwiązań, ale chyba najbardziej niezwykłym wydaje się to, które pozwala traktować prawdziwość twierdzeń matematycznych w kategoriach klasycznie rozumianej prawdy, czyli jako „zgodności z rzeczywistością”. Taki punkt widzenia na matematykę może budzić zastrzeżenia nie tylko w odniesieniu do kogoś, kto jawnie deklaruje reizm. Jednym bowiem z ważniejszych argumentów przeciwko klasycznej koncepcji prawdy w kontekście matematyki jest to, że nie wiadomo, na czym miałyby polegać owa zgodność, jeśli nie przyjęłoby się mocnego metafizycznego założenia (w stylu platońskim) na temat egzystencji przedmiotów matematycznych lub nie chciałoby się twierdzić, iż matematyka po prostu odzwierciedla czy wyraża prawa rzeczywistości fizycznej. A takiego założenia nie chciałby przyjmować nie tylko reista. Sprawę dodatkowo komplikuje fakt, iż Kotarbiński otwarcie deklarował, że prawdziwość w matematyce zupełnie nie zależy od egzystencji jej przedmiotów i że nie opiera się także na empirii. Skoro jednak dla niego „prawdziwy” to tyle co „zgodny z rzeczywistością”, to na pierwszy rzut oka cała sprawa może wyglądać beznadziejnie, jeśli twierdzi się zarazem, że nie tylko nie istnieje, ale że nawet w ogóle nie musi istnieć żadna „rzeczywistość”, z którą miałyby być „zgodne” twierdzenia matematyki. Jeśli chce się więc opowiedzieć za koncepcją klasyczną, to pojawia się pytanie o to, z czym miałyby być „zgodne” matematyczne twierdzenia? Jak się jednak okaże, nie jest to pytanie dobrze postawione. Tym niemniej i tak trzeba zapytać, co w ogóle w tym wypadku może oznaczać sama „zgodność”?

Pytanie to, oczywiście, trafia w samo sedno jednego z ważniejszych zagadnień epistemologii, którym jest spór o właściwe rozumienie klasycznej koncepcji prawdy. W Szkole Lwowsko-Warszawskiej nie tylko opowiadano się za tego rodzaju koncepcją prawdy i uważano ją w zasadzie za jedyne poprawne objaśnienie terminu „prawda”, ale zarazem starano się podać taką jej wykładnię, która – z jednej strony – wyrażałaby jej ogólną intuicję, z drugiej natomiast umożliwiała jej obronę przed popularną w dwudziestowiecznej filozofii krytyką tej koncepcji. Rezultatem tych rozważań była dość często wyrażana opinia w Szkole, że krytyka koncepcji klasycznej jest zazwyczaj wynikiem nieporozumienia związanego z niewłaściwym traktowaniem kluczowego dla tej koncepcji pojęcia zgodności. Takie też jest stanowisko Kotarbińskiego w tej sprawie, ale nie ogranicza się tylko do tego, co szczególnie pokazuje przykład z pojmowaniem prawdy w matematyce.

Najczęstszym błędem, według Kotarbińskiego, jaki popełnia się, podchodząc do zagadnienia zgodności, jest to, że traktuje się to pojęcie zbyt dosłow-

nie, czyli na przykład uważa się zgodność za jakiegoś rodzaju odwzorowywanie, obrazowanie czy po prostu kopiowanie rzeczywistości przez myśl¹²⁴. Właściwe rozumienie zgodności musi jednak uwzględniać fakt, iż zgodność w definicji klasycznej jest pojęciem metaforycznym, niedosłownym. Jego sens, według Kotarbińskiego, jest w istocie jasny i łatwy do uchwycenia, pod warunkiem, że rozumie się samą zasadę, o której traktuje definicja klasyczna. Przytoczmy jeszcze raz tę definicję w sformułowaniu podanym przez Kotarbińskiego: „Jan myśli prawdziwie zawsze i tylko, jeśli Jan myśli, że tak a tak rzeczy się mają, i jeśli przy tym rzeczy mają się tak właśnie”. Jak widać, nie występuje w tym sformułowaniu pojęcie zgodności, ale sformułowanie to właśnie ową zgodność wyraża. Inaczej mówiąc, nie używa się tu pojęcia zgodności właśnie dlatego, że formuła ta stanowi objaśnienie, na czym owa zgodność w definicji klasycznej polega. Odpowiada to przekonaniu Kotarbińskiego, że samo pojęcie zgodności jest metaforyczne i że aby nie popaść w niedorzeczną dosłowność, pojęcie to wymaga objaśnienia, jak należy je poprawnie rozumieć. Jest też jasne – o czym wspomniano już wcześniej – że choć Kotarbiński-reista miał pewne powody, by mówić tu nie o samej prawdziwości, ale o kimś, kto myśli prawdziwie, to jednak sens przytoczonej formuły jest jak najbardziej zgodny z tym, co zazwyczaj myśli się o tym w nieco bardziej „zwyczajny” sposób. Mianowicie prawdziwość nie odnosi się do samego myślenia jako aktu, ale do treści myśli, co Kotarbiński wielokrotnie niejako potwierdzał, mówiąc o prawdziwości myśli, zdań, sądów czy twierdzeń. Przy objaśnianiu tego, na czym w istocie polega owa tak problematyczna dla niektórych zgodność, po prostu kwestia podmiotu myśli nie ma najmniejszego znaczenia i jest w zasadzie sprawą jedynie reistycznego żargonu, a w każdym razie tak właśnie wolno ją tu potraktować.

Jeśli odpowiednio do tego, co sądzi Kotarbiński, zgodność nie wymaga jakiegokolwiek porównywania ze sobą dwu stron, z których jedna byłaby oryginałem, a druga miałyby niejako być jej odwzorowaniem czy kopią, to znika tym samym owa rzekomo najbardziej tajemnicza według niektórych kwestia, jak wykazać zgodność tak zupełnie różnych z ontologicznego punktu widzenia sfer, jakimi są myśl i rzeczywistość. Poprawnie rozumiana zgodność nie angażuje nas w żaden tego typu problem. Kotarbińskiemu chodzi więc o tę prostą ideę, że na przykład prawdziwe jest jakieś twierdzenie, jeśli jest tak, jak ono głosi. Tylko tyle – i aż tyle. Oczywiście, z pewnych powodów reista

¹²⁴ T. Kotarbiński, *Elementy...*, dz. cyt., s. 116-117.

woli wyrazić to w inny sposób, przy pomocy innego języka, ale chodzi dokładnie o to samo. Mówienie o zgodności z rzeczywistością nie wymaga zatem żadnych procedur porównywania jednej sfery z drugą (myśli z rzeczywistością), ale nawet dopuszcza, że o żadnej rzeczywistości (w sensie fizycznym lub idealnym), z którą mają być zgodne jakieś twierdzenia, wcale nie musi być mowy. A to już o wiele bardziej pasuje do przywoływanego wcześniej poglądu Kotarbińskiego, że poprawnie zbudowana teoria i prawdziwość jej twierdzeń nie wymagają istnienia ich przedmiotu. Tak więc w odniesieniu do tego, co zawiera się w definicji prawdy podanej przez Kotarbińskiego, nie należy sądzić, by użyty tam zwrot „rzeczy mają się tak właśnie” sugerował, iżby faktycznie poza sferą twierdzeń miała istnieć jakaś matematyczna rzeczywistość, o której te twierdzenia traktują i z którą są zgodne.

Jak zatem rozumieć zastosowanie klasycznej definicji prawdy do matematyki? W świetle tego, co zostało tu powiedziane, chodzi być może o rzecz dla jednych trywialną, dla innych – genialnie prostą. Przykładowo, wolno rozumieć to następująco: twierdzenie, że suma kątów wewnętrznych trójkąta równa się dwóm kątom prostym jest prawdziwe – czyli zgodne z rzeczywistością – jeśli faktycznie suma ta równa się dwóm kątom prostym. I tak o pozostałych matematycznych twierdzeniach, które w tym i tylko w tym sensie są „zgodne z rzeczywistością”. Takie właśnie rozumienie tych spraw zawiera się w poprawnie pojmowanej idei zgodności, kluczowej dla klasycznej koncepcji prawdy. Jak widać, nie tylko sama „zgodność” powinna być tu traktowana niedosłownie i z dystansem. To samo odnosi się do „rzeczywistości”. Zresztą nic w tym niezwykłego, skoro oba te wyrażenia są elementami jednej formuły – „zgodności z rzeczywistością”. Tak czy inaczej, o żadnej rzeczywistości w jakimkolwiek sensie nie musi być w matematyce mowy, by można było sensownie mówić o prawdziwości jej twierdzeń jako o „zgodności z rzeczywistością”.

Epistemologiczne rozważania Kotarbińskiego na temat natury prawdy i warunków prawdziwości twierdzeń matematycznych prowadzą więc do wniosku, że możemy zachować całkowitą neutralność w kwestii ontologicznego statusu „rzeczywistości”, o której te twierdzenia traktują. Tym samym udaje się „uwolnić” te epistemologiczne zagadnienia od pytań natury ontologicznej. Nie wiemy i nie musimy wiedzieć, gdzie, w jaki sposób i czy w ogóle istnieje jakieś „ $2 + 3 = 5$ ” lub poszczególne jego elementy (liczby). Obchodzi nas jedynie to, czy faktycznie $2 + 3 = 5$, a tego chyba akurat łatwo się dowiedzieć w oparciu o reguły matematyki. Tym samym możemy się dowiedzieć, że twierdzenie takie jest prawdziwe, a nawet – przy akceptacji rozstrzygnięć na

temat natury prawdy w sensie klasycznym, jakie przyjmuje Kotarbiński – że jest „zgodne z rzeczywistością”.

Oddzielnym zagadnieniem występującym w filozofii matematyki Kotarbińskiego zasługującym na odrębne potraktowanie jest problem teorii mnogości (teoria zbiorów). Rzecz wydaje się nieco poważniejsza niż sprawy tu omówione do tej pory i sam Kotarbiński, jak się zdaje, przywiązywał do niej większą uwagę. Miało to związek z tym, jak ważną rolę odgrywa teoria mnogości w współczesnej matematyce i jakie problemy teoria ta generuje sama z siebie. Rozwój współczesnej matematyki doprowadził do świadomości, że teoria mnogości jest główną dziedziną matematyczną czy wręcz podstawą tej nauki. W tych okolicznościach pytanie o możliwość matematyki w kontekście reizmu musi wiązać się z pytaniem bardziej podstawowym: Jak jest możliwa w świetle reizmu teoria mnogości?

Wedle dość powszechnej opinii teoria mnogości jest tą częścią matematyki, z którą reizm ma największe problemy¹²⁵. Przyznawał to zresztą sam Kotarbiński. Gdybyśmy wzięli pod uwagę fundamentalne znaczenie teorii mnogości we współczesnej matematyce, musielibyśmy tę właśnie kwestię uznać w ogóle na najłabszą stronę reizmu, wręcz dyskwalifikującą to stanowisko z punktu widzenia filozofii matematyki. Rzecz ma się rozbić już na poziomie podstawowym, mianowicie dotyczącym pojęcia i istnienia zbioru – głównej kategorii teorii mnogości. Jeśli bowiem zbiory wedle reizmu miałyby nie istnieć (inaczej: gdyby nazwa „zbiór” miała być nazwą pozorną), to nie można by, opierając się na reizmie, dokonać rekonstrukcji teorii mnogości. Dodatkowo całą sprawę pogrąża fakt, iż w świetle współczesnej teorii mnogości nie rozróżnia się zbiorów i ich elementów niebędących zbiorami, co oznacza, że z punktu widzenia tej teorii istnieją tylko zbiory. A tej tezy to już reizm na pewno nie jest w stanie zaakceptować. Jak pisze Woleński: „Elementarna formalizacja teorii mnogości jest możliwa, ale za cenę przyjęcia, że istnieją tylko zbiory, a tej ceny reista zapłacić w żadnym wypadku nie może”¹²⁶. Sprawa wydaje się więc beznadziejna. Jeśliby jednak z jakichś względów reizm dopuszczał istnienie zbiorów, to musiałby napotkać poważne problemy w zetknięciu z takimi pojęciami, jak: „zbiór zbiorów”, „zbiór pusty” czy „zbiór nieskończony”. O niektórych z tych

¹²⁵ „Najpoważniejsze zarzuty wiążą się z reistyczną interpretacją teorii mnogości. [...] w języku reistycznym termin „zbiór” jest nazwą pozorną; nazwami pozornymi są także i nazwy wszelkich pojęć definiowalnych w teorii mnogości przy użyciu pojęcia zbioru, np. „relacja”, „funkcja”, „liczba” czy „porządek” (J. Woleński, *Filozoficzna...*, dz. cyt., s. 222).

¹²⁶ J. Woleński, *Filozoficzna...*, dz. cyt., s. 223.

problemów pisał także Kotarbiński, przyznając, iż stanowią one w świetle reizmu prawdopodobnie trudności niemożliwe do przezwyciężenia.

Z drugiej jednak strony Kotarbiński nie rezygnował całkowicie z pojęcia zbioru i wielokrotnie pokazywał jego zastosowania, w tym w odniesieniu do matematyki. Oczywiście, nie chodzi tylko o to, że jako bezstronny komentator, na przykład w swych wykładach z historii matematyki czy logiki, referował jedynie określone teorie matematyczne i w tym celu musiał posługiwać się pojęciem zbioru, nie wysuwając zasadniczych wobec niego zastrzeżeń. Odwoływał się do pojęcia zbioru także tam, gdzie chodziło o jakąś próbę wykładni matematyki w zgodzie z zasadami reizmu. W jednym z fragmentów, w których starał się na sposób reistyczny interpretować pojęcie liczby, mówi na przykład, że symbol „4” mógłby być traktowany jako nazwa zbioru ścian jakiegoś pokoju¹²⁷. Oczywiście jest, że zbiór rozumiany jest tu nie w sensie dystrybutywnym, ale na sposób mereologiczny (kolektywny), a istnienie takich zbiorów reizm jak najbardziej dopuszcza¹²⁸. Rozróżnienie na zbiory w sensie kolektywnym (mereologicznym) i dystrybutywnym uchodzi za podstawowe z logicznego punktu widzenia, co ma oczywiście swoje konsekwencje dla teorii mnogości; ta ostatnia bowiem operuje dystrybutywnym pojęciem zbioru. Zbiór w sensie kolektywnym rozumiany jest jako agregat, całość złożona z części, zaś wchodzące w jej skład części można nazywać „elementami” w sensie bycia składnikami owej całości. To pojęcie zbioru jest więc związane ze stosunkiem „bycia częścią danej całości”. Inaczej rozumiany jest zbiór w sensie dystrybutywnym. Tu tym stosunkiem jest „należenie elementów do zbioru”¹²⁹. Zbiór w sensie dystrybutywnym jest więc zespołem wielu elementów określonego typu, przynależnych do zbioru nie jak części wchodzące w skład całości z niej złożonej, ale jak elementy należące do klasy przedmiotów. Bliskoznacznymi terminami do terminu „zbiór” są tu: „klasa”, „kolekcja”, „mnogość”, „gatunek” czy „rodzaj”.

Do zbiorów w sensie kolektywnym należą przykładowo wszystkie rzeczy i organizmy, o ile traktujemy je jako odpowiednio zorganizowane całości, co wydaje się szczególnie atrakcyjne z punktu widzenia reizmu. Ponieważ świat przyrody, a także świat materialnych (i częściowo społecznych, o czym później) tworów człowieka składa się z takich właśnie przedmiotów, to pełen jest

¹²⁷ T. Kotarbiński, *Ontologia...*, dz. cyt., s. 103.

¹²⁸ Kolektywne czy mereologiczne pojęcie zbioru jest podstawą mereologii Leśniewskiego, z której Kotarbiński korzystał i której kategorie asymilował do swojego reizmu.

¹²⁹ *Mała encyklopedia logiki*, Wrocław i in. 1988, s. 224.

tego typu „zbiorów” samych w sobie, sam skądinąd jako całość stanowiąc również takiż zbiór. W zasadzie to każda realna rzecz, czyli to, co dla reisty istnieje w sensie właściwym, jest według niego zbiorem (w sensie kolektywnym), gdyż jest „całością” składającą się z części. Można nawet zauważyć, paradoksalnie, że właśnie pojęcie zbioru z punktu widzenia reizmu mogłoby być (ten warunkowy sposób mówienia jest tu konieczny, co okaże się w dalszej części) tym pojęciem, które spośród wszystkich pojęć odnoszących się do przedmiotów matematycznych jako jedyne ma realne odniesienie do rzeczywistości. Nie istnieją dla reisty ani liczby, ani figury geometryczne; ale zbiory (w sensie kolektywnym) jak najbardziej. Nie jest więc prawdą, że w reizmie nie ma miejsca na zbiory, jeśli nie doda się, o jakiego typu zbiory chodzi. Niestety – i to jest rzecz o podstawowym znaczeniu – nie ma w reizmie miejsca na zbiory, o które chodzi teorii mnogości.

Istnieją więc dla reisty w pełnym znaczeniu tego słowa nie tylko zbiory jako pojedyncze, konkretne ciała (z tego względu reizm nazywany jest też „somatyzmem” i „konkretyzmem”), ale także zbiory jako „ciała złożone”, takie jak na przykład układy planetarne, gwiazdozbiory, roje pszczół czy instytucje (o ile te ostatnie nie są abstraktami, ale całościami złożonymi z ludzi i rzeczy)¹³⁰. Wszystko to oczywiście podpada pod kolektywne rozumienie zbioru. Dość powszechnie przyjmuje się, że takie pojęcie zbioru ma zastosowanie w naukach społecznych. Reizm Kotarbińskiego daje jak najbardziej ku temu podstawy. Krytykując hipostazowanie w humanistyce i naukach społecznych, pisze Kotarbiński na przykład: „W ścisłym, podstawowym znaczeniu istnieją tylko gromady ludzkie tak a tak zinstytucjonalizowane, tak a tak zespołowo funkcjonujące, z racji takich, a nie innych usposobień ludzi i innych rzeczy składowych, m.in. z racji takich, a nie innych przeświadczeń i dążeń”¹³¹. Istnieje więc społeczeństwo, o tyle, o ile jest całością złożoną z konkretnych ludzi; na tych samych zasadach istnieje dla reisty naród czy klasa społeczna.

Zasadniczym problemem reizmu z teorią mnogości jest to, że o ile reista dopuszcza istnienie zbiorów w sensie kolektywnym i może korzystać z osiągnięć mereologii, o tyle nie ma to żadnego znaczenia dla teorii mnogości, gdyż ta operuje pojęciem zbioru w sensie dystrybutywnym¹³². Z punktu widzenia

¹³⁰ Zob. T. Kotarbiński, *Ontologia*, dz. cyt., s. 169.

¹³¹ Tamże, s. 168.

¹³² „Kotarbiński [...] przyznawał, powołując się na opinie specjalistów, że mereologia nie jest właściwym substytutem teorii mnogości [...]” (J. Woleński, *Filozoficzna...*, dz. cyt., s. 222).

reizmu termin „zbiór” w sensie dystrybutywnym jest nazwą pozorną. W zasadzie droga do reistycznej interpretacji teorii mnogości wydaje się zamknięta. Tym niemniej Kotarbiński „usiłował dokonać reistycznej interpretacji teorii mnogości, a przynajmniej jej części opartej na dystrybutywnym pojęciu zbioru”¹³³. Próby te będą miały jednak ograniczony charakter. Propozycja reisty polega na tym, by wyrażenia zawierające dystrybutywne pojęcie zbioru (nazwa „zbiór” ma tu sens onomatoidalny) rozumieć jako wyrażenia skrótowo-zastępcze w stosunku do wypowiedzi właściwych. Wyrażenia skrótowo-zastępcze zaś – zgodnie z jedną z głównych dyrektyw reizmu – powinny dać się przełożyć na wyrażenia właściwe. Tym samym takie pojęcie zbioru mogłoby zostać warunkowo zachowane. Zgodnie z tym – zdanie „*x* jest elementem zbioru *M*-ów” jest równoznaczne ze zdaniem: „*x* jest *M*-em” lub „*x* jest jednym z *M*-ów”¹³⁴. Przykładowo: zdanie: „Sokrates jest elementem zbioru filozofów” znaczy po prostu: „Sokrates jest filozofem” lub „Sokrates jest jednym z filozofów”. Unikamy w ten sposób hipostazowania i przyjmowania istnienia jakiegoś realnego zbioru filozofów. To, że wyrażenia zawierające pojęcie zbioru dają się przekształcić metodą reistyczną na wyrażenia właściwe, świadczy o tym, że samo pojęcie zbioru ma sens, oczywiście o ile pamięta się o jego skrótowo-zastępczym charakterze. Oznacza to, że choć dla reisty zbiory w rozumieniu dystrybutywnym nie istnieją, to jednak wyrażenia zawierające pojęcie zbioru są sensowne, a twierdzenia zbudowane na ich podstawie są prawdziwe.

To, że reizm nie neguje całkowicie zasadności posługiwania się pojęciem zbioru w sensie dystrybutywnym, oczywiście w jego skrótowo-zastępczym znaczeniu, nie przesądza jednak jeszcze, że możliwa jest reistyczna interpretacja teorii mnogości w ogóle. Problemy reizmu z teorią mnogości polegają na czymś innym i Kotarbiński dobrze o tym wiedział.

Przedstawiona powyżej „onomatoidalna” interpretacja pojęcia zbioru ma zastosowanie tylko na podstawowym poziomie teorii zbiorów – algebry zbiorów, w której traktuje się o indywidualach będących elementami ustalonego zbioru pełnego (np. Sokrates w zbiorze filozofów). Reście trudno jest przejść na „wyższy poziom” teorii zbiorów, na przykład do pojęcia klasy klas, choć Kotarbiński nie twierdził, że ta droga jest całkowicie zamknięta, a jedynie, że jest w fazie projektu. Sądzi się, że jedynie w początkowej fazie swego reizmu Kotarbiński wiązał większe nadzieje z metodą eliminacji pojęcia zbioru

¹³³ J. Woleński, *Filozoficzna...*, dz. cyt., s. 222.

¹³⁴ T. Kotarbiński, *Elementy...*, dz. cyt., s. 25.

w sensie dystrybutywnym na drodze zastępowania wypowiedzi zawierających to pojęcie wypowiedziami równoważnymi niezawierającymi tego pojęcia. W późniejszej fazie ten optymizm upadł w miarę uświadamiania sobie trudności związanych z niemożliwością reistycznej interpretacji chociażby tak podstawowych dla matematyki pojęć, jak definicja liczby naturalnej, liczby wymiernej czy zespolonej, które wymagają operowania pojęciem zbioru z wyższego poziomu¹³⁵.

Prawdopodobnie opisane kłopoty reizmu z teorią mnogości nie mają aż takiego dużego znaczenia, jeśli uwzględni się pewien zasób innych poglądów Kotarbińskiego na temat matematyki, o których już wspomniano w pierwszej części tego rozdziału. Kotarbiński przychyła się do poglądu, iż matematyka jest nauką aprioryczną; nie tylko nie opiera się na empirii, ale w ogóle jest na nią obojętna, przynajmniej w tym sensie, że prawdziwość jej twierdzeń jest niezależna od kwestii istnienia bądź nieistnienia jej przedmiotów. Reizm jako stanowisko ontologiczne jest skrajnie antyplatoński i nominalistyczny, ale w wersji metodologicznej czy epistemologicznej (przynajmniej w refleksji nad podstawami nauk dedukcyjnych) jego ton wyraźnie łagodnieje. Przyjmijmy więc, że przedstawione wcześniej ogólne ustalenia na temat zagadnienia istnienia przedmiotów matematyki i warunków prawdziwości twierdzeń tej nauki są słuszne, i spróbujmy uwolnić także teorię mnogości od konieczności uwzględniania podstawowych ontologicznych założeń reizmu. Czy wolno konsekwentnie utrzymywać, że poprawnie zbudowana teoria zbiorów nie wymaga postulatu istnienia jej przedmiotów, a mimo to jej twierdzenia spełniają warunek prawdziwości? Czy można tu postąpić tak, jak proponuje to Kotarbiński w stosunku do geometrii i arytmetyki?

Dla reisty podstawą wątpliwości co do możliwości teorii mnogości było przekonanie na temat nieistnienia tego typu przedmiotów, jak zbiory w sensie dystrybutywnym. Jeśli jednak, zgodnie z przedstawionym wyżej poglądem na temat natury matematyki, można kwestie natury ontologicznej w tym momencie „zawiesić”, to nic nie stoi na przeszkodzie, by bez popadania w sprzeczność z reizmem można było zbudować teorię posługującą się dystrybutywnym pojęciem zbioru, a w konsekwencji uznawać prawdziwość jej twierdzeń. Istnienie, a raczej nieistnienie takiego przedmiotu jak zbiór, a także niemożliwość interpretowania go na sposób realistyczny, niczego tu do sprawy nie wnosi i jest całkowicie obojętne. Jeśli ten ogólny wniosek byłby słuszny, to mocno zbliży-

¹³⁵ K. Szaniawski, *Filozofia konkretna*, „Studia Filozoficzne” 1976, nr 3 (124), s. 69.

libyśmy się do stanowiska przeciwnego, do stanowiska „platoników”, z czego oczywiście przynajmniej niektórzy zwolennicy reizmu zdawali sobie sprawę¹³⁶.

Przy takiej wykładni unika się konieczności poszukiwania reistycznych substytutów zbiorów w sensie dystrybutywnym. Nawet pojęcie zbioru nieskończonego nie musi stanowić dla Kotarbińskiego problemu. Z pełną aprobatą i uznaniem może wówczas pisać o genialnych intuicjach Bolzano na temat pojęcia takiego zbioru:

[...] Bolzano formułuje i głosi twierdzenie ogólne, iż każdy zbiór nieskończony (i tylko zbiór nieskończony) pozostaje w stosunku jedno-jednoznacznego przyporządkowania z jakąś własną częścią właściwą. [...] Krok już tylko dzielił tę ogólną charakterystykę zbiorów nieskończonych od przyjęcia omówionej właściwości za cechę definicyjną zbiorów nieskończonych jako takich¹³⁷.

Jak widać, reista nie ma tu problemu z pozytywnym posługiwaniem się nie tylko pojęciem zbioru, ale nawet zbioru nieskończonego, w dodatku zbioru posiadającego cechę paradoksalną z punktu widzenia zdrowego rozsądku. Wszystkie trzy wymienione tu elementy teorii zbioru nieskończonego – tj. samo jako takie pojęcie zbioru (w sensie dystrybutywnym), dalej cecha nieskończoności oraz „paradoksalna”, definicyjna właściwość takiego zbioru – sprawiałyby reisie, podchodzącemu do tych kwestii w zwyczajny dla siebie sposób, podstawowe trudności wynikające z ontologii reizmu. Jeśli uwzględni się natomiast przedstawioną powyżej zmodyfikowaną (jeśli tak wolno powiedzieć) wersję „reizmu”, abstrahującą od mocnych warunków ontologicznych, trudności takie tracą rację bytu. W nawiązaniu do cytowanego powyżej fragmentu prezentującego definicję zbioru nieskończonego u Bolzano bez większych zastrzeżeń można wówczas przyjąć za całkowicie poprawną następującą formułę (definicję zbioru nieskończonego): „Jeśli X jest zbiorem i jeśli X pozostaje w stosunku jedno-jednoznacznego przyporządkowania z jakąś własną częścią właściwą, to X jest zbiorem nieskończonym”. Formuła ta spełnia podstawowe wymogi stawiane poprawnie zbudowanej teorii: (1) jej twierdzenia mają charakter warunkowy, (2) nazwy ogólne („zbiór”) traktowane są na sposób orzecznikowy oraz (3) nie wywołuje ona żadnych zobowiązań natury ontologicznej co do istnienia przedmiotu, o którym w niej mowa.

¹³⁶ Zob. J. Kotarbińska, *Kłopoty z istnieniem. Rozważania z zakresu semantyki*, [w:] *taż, Z zagadnień teorii nauki i teorii języka*, Warszawa 1990, s. 348.

¹³⁷ T. Kotarbiński, *Słowo wstępne...*, dz. cyt., s. XVIII.

W podobnie pozytywny sposób, jak do pomysłów Bolzano, odnosił się Kotarbiński do innych ważnych osiągnięć współczesnej logiki i matematyki, w szczególności związanych z pojęciem klasy w ramach teorii relacji¹³⁸. Prezentuje między innymi zagadnienie klas (zbiorów) równolicznych i pojęcie liczby kardynalnej (liczności) na podstawie pojęcia klasy zbiorów równolicznych¹³⁹. Co ciekawe, omówienia te pozbawione są typowych dla Kotarbińskiego krytycznych komentarzy czy choćby wątpliwości wynikających z jego ogólnych reistycznych przekonań. Krytyczne uwagi pominięte są nawet przy pojęciu klasy zbiorów, choć zarazem Kotarbiński dobrze wiedział, że skądinąd me-reologiczna i reistyczna interpretacja tego pojęcia, jeśli w ogóle jest możliwa, stanowi co najwyżej interesujący program niż wyraźne osiągnięcie¹⁴⁰.

Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy ta swobodna i pozbawiona „reistycznego zaangażowania” postawa Kotarbińskiego przy omawianiu niektórych zagadnień teorii zbiorów była konsekwencją prezentowanego przez niego poglądu, iż poprawnie zbudowana teoria (także teoria zbioru?) jest możliwa nawet przy całkowitej obojętności na zagadnienie istnienia jej przedmiotu. A może chodziło tu zwyczajnie o coś w rodzaju „typowego chwytu matematyka o filozoficznych skłonnościach do nominalizmu”¹⁴¹, jak celnie nazywa to Woleński, który wprawdzie czyni tę uwagę w odniesieniu do Tarskiego, ale rzecz ma uniwersalny charakter. Polega to na tym, że widząc problem z wykazaniem ontologicznej podstawy niektórych pojęć (np. związanych z nieskończonością), ów nominalista ucieka się do wypróbowanej formuły logików i matematyków, rozpoczynając swój wywód od zwrotu: „przyjmijmy, że istnieje”, nie kłopotząc się w ogóle o jakiejkolwiek ontologiczne uprawomocnienie tego założenia. O ile ten „typowy chwyt” jest jak najbardziej zrozumiały w praktyce matematycznej i logicznej, o tyle z punktu widzenia spójności systemu filozoficznego Kotarbińskiego stanowi pewien problem, skoro reizm właśnie na kwestii istnienia (i nieistnienia) określonych przedmiotów oparł swe główne „przesłanie” filozoficzne. Z tego względu jako całkowicie zrozumiałe wydają się podejmowane przez niektórych próby pewnych modyfikacji reizmu w kie-

¹³⁸ Z pewnego punktu widzenia pojęcie klasy może być rozumiane jako substytut pojęcia zbioru (zob. np.: K. Szaniawski, *Filozofia...*, dz. cyt., s. 68). Jak pisze Kotarbiński: „‘Klasa’ bowiem – to tyle, co: ‘zbiór wszystkich’, a dokładniej: ‘klasa *M*-ów’ – to tyle, co: ‘zbiór wszystkich *M*-ów’” (T. Kotarbiński, *Elementy...*, dz. cyt., s. 26).

¹³⁹ T. Kotarbiński, *Wykłady...*, dz. cyt., s. 158.

¹⁴⁰ Tamże, s. 164.

¹⁴¹ J. Woleński, *Epistemologia*, dz. cyt., s. 152

runku jakiegoś możliwego „uzgodnienia” jego idei głównej z wymogami teorii matematycznej¹⁴².

Jakkolwiek się sprawy mają, problemy filozofii matematyki Kotarbińskiego są dobrym przykładem ilustrującym wagę zagadnienia ogólniejszej natury, rzecz można zagadnienia metafizycznego, mianowicie kwestii relacji epistemologii do ontologii. Ostateczne stanowisko filozofa w tej sprawie nie jest jasne. Z jednej strony widoczna jest u niego pewna dążność do uzgodnienia porządków obu dziedzin w taki sposób, by możliwe było w jakimś stopniu przeniesienie zasad reistycznej ontologii na grunt epistemologiczny. Z drugiej natomiast udaje się Kotarbińskiemu „uwolnić” epistemologiczne rozstrzygnięcia dotyczące podstaw matematyki od kontekstu ontologicznego i tym samym od wpływu myślenia reistycznego. To drugie podejście wyraźnie wiąże się z jego poglądami na naturę matematyki (i logiki), które filozof akceptował niejako „skądinąd”. Tak jakby w punkcie wyjścia przyjmował dwa odrębne założenia – jedno związane z jego ogólnym reistycznym filozoficznym „światopoglądem”, drugie z ustalonymi poglądami na temat matematyki. Nic więc dziwnego, że wszelkie bardziej lub mniej wyraźne próby szukania jakiegoś kompromisu pomiędzy oboma stanowiskami, choć bardzo interesujące z filozoficznego punktu widzenia, dawały efekty niejednoznaczne. Być może taki musi być los każdego, kto chce służyć dwóm panom.

¹⁴² Taki charakter mają m.in. propozycje Janiny Kotarbińskiej (*Kłopoty z istnieniem. Rozważania z zakresu semantyki*, [w:] J. Kotarbińska, *Z zagadnień teorii nauki i teorii języka*, Warszawa 1990) i Andrzeja Grzegorczyka (*Zarys arytmetyki teoretycznej*, Warszawa 1983). Wydaje się jednak, że proponowane przez nich rozwiązania nie do końca można uznać za zadowalające, co niejako potwierdza fakt, iż poglądy Kotarbińskiego zawierają jakiś istotny „wrodzony defekt”.



ROZDZIAŁ V



FILOZOFICZNE KONTEKSTY I DYLEMATY SEMANTYCZNEJ TEORII PRAWDY (TARSKI)

Semantyczna koncepcja prawdy Alfreda Tarskiego uchodzi za najważniejsze jednostkowe osiągnięcie Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, a przynajmniej tej jej części, którą określa się mianem warszawskiej szkoły logicznej. Opinia taka jest względnie uzasadniona, jeśli bierze się pod uwagę osiągnięcia logiczne, metamatematyczne czy te dotyczące ogólnej metodologii nauk, z którymi Szkoła kojarzona jest w sposób bardzo wyraźny. Nieco inaczej rzecz może wyglądać, gdy próbuje się dokonać tego typu oceny w aspekcie osiągnięć *stricte* filozoficznych, na przykład w obszarze epistemologii, choć i tu, przynajmniej w niektórych ujęciach, semantyczna koncepcja prawdy dość wyraźnie wyróżnia się na tle innych osiągnięć Szkoły¹⁴³. Faktycznie, koncepcja ta, zgodnie zresztą z życzeniem samego Tarskiego, spotkała się ze sporym zainteresowaniem filozofów, jakkolwiek zainteresowaniem niekoniecznie całkowicie pozytywnym. Pomimo tych zastrzeżeń nie sposób jednak kwestionować jej dobrze już dziś ugruntowanej pozycji w obszarze współczesnego dyskursu epistemologicznego. Spór o jej rzeczywistą filozoficzną wartość zapewne będzie trwał jeszcze długo, a jego rozstrzygnięcie zależeć będzie przede wszystkim od przyjęcia określonych założeń

¹⁴³ Wystarczy zajrzeć do jednego z najważniejszych podręczników do epistemologii, jakim jest książka Woleńskiego (zob. J. Woleński, *Epistemologia*, dz. cyt., s. 181-354), by przekonać się, jak wręcz dominującą pozycję w tej dziedzinie może zajmować właśnie semantyczna koncepcja prawdy Tarskiego.

mających ogólniejszy charakter – filozoficzny czy metafizyczny – na temat natury prawdy oraz na temat rozumienia samej epistemologii¹⁴⁴. Nie chodzi zresztą o to, by ustosunkowywać się do tego sporu w całej jego rozciągłości. Ze względu na popularność teorii Tarskiego, liczbę opracowań, interpretacji, komentarzy itp. uwzględnienie takiej całości wydaje się zadaniem niewykonalnym, a przede wszystkim wykraczającym poza ramy i poza cele niniejszego opracowania. Wystarczy skupić się na prezentacji tego, co – jak zawsze – w sposób po części arbitralny pojmujemy jako „filozoficzny” aspekt tej teorii, zarazem w miarę możliwości opierając się na pismach samego Tarskiego.

Na samym wstępie warto poczynić spostrzeżenie ważne w kontekście ogólnego zagadnienia tej książki. Niezależnie bowiem od tego, w jakim stopniu teoria Tarskiego faktycznie stanowi istotny wkład do filozoficznych rozważań nad prawdą, to niewątpliwie ze względu na swoje oddziaływanie w wydatny sposób przyczyniła się do utrwalenia takiego obrazu epistemologii, w którym problem prawdy jawi się bodaj jako najważniejszy dla tej dziedziny. Ponadto – co chyba jeszcze ważniejsze – koncepcję Tarskiego właśnie ze względu na tę ostatnią okoliczność można w pewnym sensie traktować jako rzecz reprezentatywną dla ogólnego stanowiska prezentowanego przez Szkołę Lwowsko-Warszawską. Tak czy inaczej powstanie jego teorii było niejako czymś naturalnym, gdy weźmiemy pod uwagę filozoficzne środowisko, w jakim teoria ta dojrzewała. Nie chodzi oczywiście o jej szczegółowy sens – choć i tego aspektu nie należy zupełnie ignorować – ale przede wszystkim o sam fakt jej pojawienia się. Trudno zatem wyobrazić sobie opracowanie traktujące o ważnych osiągnięciach Szkoły w zakresie teorii poznania, a zwłaszcza teorii prawdy, bez choćby podstawowych uwag na temat tej koncepcji.

Gdy stajemy wobec bardzo szeroko postawionego zagadnienia stosunku Tarskiego do filozoficznego problemu prawdy, pojawia się wątpliwość, jak je właściwie rozumieć. W świetle pewnych wypowiedzi Tarskiego rzecz cała może być jakąś „teoretyczną mgławicą”, w której po prostu nie wiadomo, o co chodzi, albo nawet nie chodzi o nic. Ten aspekt jego poglądów musi także być

¹⁴⁴ W najogólniejszy sposób związek koncepcji Tarskiego z epistemologią bardzo trafnie oddają następujące słowa: „Semantyka, której twórcą jest Alfred Tarski, jest teorią związku pomiędzy wyrażeniami językowymi a tym, o czym w tych wyrażeniach mowa. Zajmuje się więc semantyka prawdziwością względnie fałszywością zdań, oznaczaniem przedmiotów przez nazwy itp. stosunkami, którymi z natury rzeczy interesuje się również teoria poznania” (R. Suszko, *Logika formalna a niektóre zagadnienia teorii poznania*, „Myśl Filozoficzna” 1957, nr 2 (28), s. 28).

wzięty pod uwagę, ponieważ mówi bardzo wiele o stosunku Tarskiego do – ogólnie mówiąc – tzw. filozoficznego problemu prawdy i pośrednio do samej filozofii. Ale nie on jest tu najważniejszy. Jeśli weźmiemy pod uwagę przede wszystkim recepcję teorii Tarskiego, będziemy mogli wskazać, iż problem, o który tu chodzi, da się ująć nieco inaczej, ale za to konkretnie i filozoficznie interesująco. Tym aspektem bowiem, który ma niewątpliwie filozoficzny charakter, spotkał się z dużym zainteresowaniem filozofów, ma istotne znaczenie bezpośrednio dla teorii poznania i doceniany był także przez samego Tarskiego, jest kwestia związku jego semantycznej teorii z klasyczną koncepcją prawdy. Właśnie w tym można dostrzegać istotę „filozoficznego problemu prawdy” – jeśli już chcemy trzymać tego określenia – choć mógłby ktoś uznać to za zbyt jednostronne ujęcie czy wręcz za redukcję tego szerokiego zagadnienia do wąskiego tematu. Jednak ze względu na miejsce koncepcji klasycznej w filozoficznych rozważaniach nad istotą prawdy, jej znaczenie dla ogólnego stanowiska Szkoły, z jakiej wywodził się Tarski oraz dla niego samego takie potraktowanie tej kwestii wydaje się jak najbardziej uzasadnione.

Zgodnie z powyższym centralne zagadnienie, o jakie tu idzie, należy rozumieć jako pytanie o stosunek Tarskiego do klasycznej koncepcji prawdy. W istocie może tu chodzić o dwa różne aspekty: jeden dotyczący w ogóle stosunku Tarskiego do klasycznej koncepcji prawdy; drugi – bardziej szczegółowy – traktujący o roli i miejscu tej koncepcji prawdy w zastosowaniu do konkretnej teorii, jaką jest semantyczna teoria prawdy. Rzecz jasna, oba aspekty są ze sobą powiązane. Pierwszy, mający ogólniejszy charakter, może stanowić tło czy wstęp dla drugiego; ten drugi natomiast byłby wybraną realizacją tamtego. W kwestii pierwszego sam Tarski wypowiadał się raczej mało i – jeśli możemy tak powiedzieć – filozoficznie mało zobowiązująco, a także dość niejasno. W kwestii drugiego, jak się wydaje, był może nieco bardziej zdecydowany, ale przede wszystkim rzecz ta stała się jednym z ważniejszych wątków podejmowanych w dyskusji nad teorią Tarskiego i jej znaczeniem dla epistemologii czy ogólniej dla filozofii. Tu nie chodziło więc już o otwarcie głoszone przez Tarskiego poglądy czy składane przez niego filozoficzne deklaracje w kwestii klasycznej definicji prawdy, ale bardziej o faktyczną zawartość i obiektywną wymowę sformułowanej przez niego teorii, która pozostaje w pewnej relacji do koncepcji klasycznej. Ta ostatnia sprawa jest kwestią sporu trwającego od samego początku; sporu, w którym dość wyraźnie zaznaczyły swoją obecność skrajne stanowiska. Miarodajny obraz tego sporu można znaleźć na przykład u Woleńskiego, chodzi jednak o to, by uwzględniając opinie innych, wrócić

jednak do pism samego Tarskiego i z nich spróbować wydobyć odpowiedź na pytanie, które można uznać za podstawowe z punktu widzenia interesującej nas tu kwestii epistemologii Szkoły Lwowsko-Warszawskiej: w jakim stopniu semantyczna koncepcja prawdy faktycznie bazuje na definicji klasycznej i czy rzeczywiście zasługuje na miano czegoś w rodzaju klasycznej koncepcji prawdy w jej współczesnej („unowocześnionej” według opinii samego Tarskiego¹⁴⁵) wersji, a nawet – jak sądzą niektórzy – miano „klasycznej teorii prawdy w sformułowaniu semantycznym”?¹⁴⁶

Podając zagadnienie prawdy, a zwłaszcza przyjmując takie a nie inne rozstrzygnięcie tego problemu, Tarski – z jednej strony – miał wyraźną świadomość, że interesuje go szczególnie, w istocie wąski aspekt tego zagadnienia, mianowicie perspektywa metamatematyczna. Z drugiej jednak strony doskonalnie zdawał sobie sprawę z tego, że podejmuje tym samym ważny problem natury filozoficznej w ogóle. To, czy problem ten także rozwiązał – jak chcą niektórzy – jest kwestią sporną, nawet w świetle wypowiedzi samego Tarskiego. Między innymi ustosunkowywał się do tej kwestii następująco:

Mam nadzieję, że nic, co tu zostanie powiedziane, nie będzie zinterpretowane jako twierdzenie, iż semantyczna teoria prawdy jest ‘właściwa’ czy wręcz ‘jedynie możliwa’. Nie mam najmniejszego zamiaru w jakikolwiek sposób uczestniczyć w niekończących się i często gwałtownych dyskusjach na temat: ‘Jaka jest właściwa koncepcja prawdy’. Muszę przyznać, że nie rozumiem, o co chodzi w takich dysputach: sam problem bowiem jest tak mętny, że żadne jednoznaczne jego rozwiązanie nie jest możliwe¹⁴⁷.

Tym niemniej, przynajmniej na początku (w latach trzydziestych), uważał, iż jego rozważania mają pewne znaczenie z punktu widzenia filozoficznej problematyki prawdziwości, w związku z czym wyrażał nadzieję, że filozofowie zainteresują się wynikami jego prac i że stanie się to dla nich ważną inspiracją¹⁴⁸. Przy okazji dawał pośrednio wyraz swoim ogólniejszym filozoficznym przekonaniom związanym z tym zagadnieniem, mianowicie wielokrotnie

¹⁴⁵ Zob. np. A. Tarski, *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki*, [w:] tenże, *Pisma logiczno-filozoficzne*, przeł. J. Zygmunt, Warszawa 1995, s. 257.

¹⁴⁶ M. Hempoliński, *Filozofia współczesna*, Warszawa 1989, s. 553.

¹⁴⁷ A. Tarski, *Semantyczna...*, dz. cyt., s. 256.

¹⁴⁸ Zob. A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, [w:] tenże, *Pisma logiczno-filozoficzne*, dz. cyt., s. 157-158.

nadmieniał, że zagadnienie prawdy jest jednym z najważniejszych czy – jak to nazywał – „klasycznych” problemów filozofii i że właściwą dziedziną dla tej kwestii jest teoria poznania oraz że zagadnienie prawdy stanowi jedno z centralnych zagadnień tej ostatniej. Zbędnym chyba jest dodawać, iż przekonania takie w wysokim stopniu odzwierciedlały ogóle stanowisko Szkoły, do której należał.

Jednak stosunek do „filozoficzności” problemu prawdy uległ z czasem zmianie na jeszcze bardziej krytyczny, co chyba najbardziej było spowodowane dość ostrą polemiką, z jaką spotkała się jego teoria. Jak widać to po tonie wypowiedzi Tarskiego, był on wyraźnie poirytowany tym, jakiego rodzaju zarzuty formułowano pod adresem jego koncepcji. Ogólnie, miały one dwojaki charakter: albo – w jego opinii – wynikały z niezrozumienia jego myśli, albo – i te bardziej nas tu interesują – były formułowane z „filozoficznego” punktu widzenia i dotyczyły najczęściej tego, iż rzekomo jego teoria nie ma nic wspólnego z filozoficznym zagadnieniem prawdy. Być może zmęczony i zniechęcony tego typu polemiką Tarski odpowiadał dość zdecydowanie i skądinąd bardzo filozoficznie, mianowicie, że w jego opinii żaden „filozoficzny problem prawdy” nie istnieje¹⁴⁹. W ten sposób pośrednio i paradoksalnie, w sposób zamierzony lub nie, przyznawał rację tym, którzy zarzucali mu, iż jego koncepcja nie dotyka filozoficznego problemu prawdy. Skoro taki problem nie istnieje, to faktycznie jego teoria prawdy ani go nie rozwiązuje, ani nawet go nie dotyczy. Tarski tłumaczył swoją postawę tym, że – jak pisał – nikt jak dotąd nie wyjaśnił mu, na czym ten problem polega. Dodawał też, że niesłuszne są zarzuty, jakoby jego rozwiązanie nie ujmowało „istoty” pojęcia prawdy. Wyjaśniał, iż nie jest w stanie zrozumieć, co to jest „istota” pojęcia, w związku z czym nie zamierza dalej się tą sprawą zajmować¹⁵⁰.

Powyższa reakcja Tarskiego na krytykę wygląda na trochę powierzchowną i nieadekwatną, nieco też emocjonalną. Może także sprawiać wrażenie czegoś opartego na bardzo subiektywnych podstawach w tym sensie, że wskazuje na czysto osobiste czy nawet „psychologiczne” powody takiego stosunku do filozoficznego problemu prawdy. Tarski pisze, że „nie jest w stanie czegoś zro-

¹⁴⁹ „Ogólnie rzecz biorąc nie sądzę, że istnieje coś takiego jak ‘filozoficzny problem prawdy’. Uważam jednak, że jest wiele zrozumiałych i ciekawych (ale niekoniecznie filozoficznych) problemów dotyczących pojęcia prawdy, ale uważam też, że można je ściśle sformułować i być może rozwiązać, opierając się jedynie na jakiejś wyraźnej koncepcji tego pojęcia” (A. Tarski, *Semantyczna koncepcja prawdy*, dz. cyt., s. 267).

¹⁵⁰ Tamże, s. 267.

zumieć”, że „nikt mu nie wytłumaczył” itp., w związku z czym ograniczy się jedynie do wyrażenia swojej własnej opinii. Postawa taka jest poniekąd zgodna z tym, co – jak zauważa Woleński – dość często praktykowali „logicy” w Szkole Lwowsko-Warszawskiej, gdy żądano od nich bardziej jednoznacznych deklaracji w kwestiach filozoficznych. Wówczas chowali się niejako za zasłoną prywatności, twierdząc, iż są to jedynie ich całkowicie prywatne poglądy, nie roszcujące sobie praw do posiadania obiektywnej ważności. Wydaje się jednak, że w przypadku, o którym tu mowa, chodziło o coś więcej. Gdy Tarski twierdził na przykład, iż w jego opinii nie istnieje filozoficzny problem prawdy, to nie wygłaszał tezy, która nie miała mieć żadnej obiektywnej wartości. Gdyby tak miało być, to cała ta polemika, w której brał udział, nie miałaby obiektywnego znaczenia. Wydaje się więc, że Tarski w tej dyskusji przybrał jedynie wygodną pozę kogoś, kto rzekomo wyraża zaledwie swe własne i mało znaczące opinie, a w rzeczywistości wygłaszał nie małej wagi deklaracje natury filozoficznej czy metafizycznej, dotyczące jednej z najważniejszych spraw interesujących filozofię. Tak czy inaczej, jego stosunek do filozoficznego problemu prawdy daleki jest od jednoznacznie pozytywnej opinii na ten temat, co trzeba brać pod uwagę przy rozważaniu dalszych, bardziej szczegółowych aspektów interesującego nas tu zagadnienia.

Zgodnie z ogólnym nastawieniem Szkoły Tarski preferował klasyczną koncepcję prawdy (z pewnym wszak dość ciekawym wyjątkiem, o czym dalej) i z taką też koncepcją kojarzona jest zazwyczaj jego semantyczna teoria prawdy. Dość często używał samego wyrażenia „klasyczna koncepcja prawdy”, zazwyczaj w nawiązaniu do koncepcji Arystotelesa, ale też niekiedy, zwłaszcza od lat czterdziestych, odwoływał się do innego określenia: „korespondencyjna teoria prawdy”, w przybliżeniu traktując oba jako tożsame, a przynajmniej wyrażające ogólnie biorąc tę samą ideę. W swych poglądach na temat natury prawdy powoływał się zwłaszcza na Leśniewskiego i Kotarbińskiego. Temu pierwszemu zawdzięczał przede wszystkim pogląd na temat antynomiczności pojęcia prawdy, przynajmniej w odniesieniu do języka naturalnego. Na Kotarbińskiego natomiast wskazywał jako na autora miarodajnych opracowań z zakresu analizy i krytyki przede wszystkim klasycznej koncepcji prawdy. Poglądy tego ostatniego były mu bliskie nie tylko w kwestii prawdy, ale także w zakresie nominalizmu i reizmu, co miało istotne znaczenie na przykład w stosunku do zagadnienia nośników prawdy, ale do tej szczegółowej kwestii nie będziemy tu powracać. Jest też jasne, że pomimo tego, iż w tytułach prac Tarskiego i w samych tekstach bardzo często występuje słowo „prawda”, to nie

miało to związku z prawdą w jakimkolwiek sensie zaangażowaną metafizycznie. Ze względu na epistemologiczną perspektywę, w tym także ze względu na aspekt metamatematyczny i metalogiczny, interesowała go w ścisłym sensie „prawdziwość” jako własność czy cecha, w szczególności własność zdań i samo pojęcie prawdy traktowane jest zawsze jedynie w tym kontekście. Ma to pewien związek z odpowiedziami Tarskiego na zarzuty, jakoby jego teoria miała poważne implikacje filozoficzne w tym sensie, że wikła się w określoną metafizykę. W tej sprawie Tarski wypowiadał się jednoznacznie:

Możemy więc przyjąć semantyczną koncepcję prawdy nie porzucając własnego stanowiska epistemologicznego, jakiegokolwiek by ono było; możemy pozostać naiwnymi realistami, krytycznymi realistami lub idealistami, empirystami lub metafizykami – kimkolwiek byliśmy przedtem. W stosunku do tych wszystkich spraw semantyczna koncepcja prawdy jest całkowicie neutralna¹⁵¹.

Charakterystycznym określeniem, jakie bardzo często pojawia się u Tarskiego w związku z pojęciem prawdy, jest słowo „intuicja”, „intuicyjny” itp. Ma ono u niego różne zastosowania i występuje w co najmniej dwóch odmiennych kontekstach, ale w pewnym sensie wyraża i opisuje wspólny, ogólny stosunek i sposób jego myślenia o tych kwestiach. Przede wszystkim słowo to użyte jest w odniesieniu do samej klasycznej koncepcji prawdy, gdy Tarski pisze o „intuicjach” zawartych w tej koncepcji, którym to ma odpowiadać czy które to ma rozwijać jego własna teoria semantyczna. Jest to podstawowa sprawa z punktu widzenia interesującego nas tu zagadnienia i zostanie rozwinięta w dalszej części. O coś innego chodzi, gdy Tarski mówi o intuicjach dotyczących ogólnie samego pojęcia prawdy, które – jak zakłada – filozoficznie zorientowany czytelnik jego prac posiada. Co więcej, to „intuicyjne” rozumienie prawdy, związane z potocznym użyciem tego słowa, jest niekiedy dla Tarskiego tożsame z tym, co filozoficznie określa się mianem „koncepcji klasycznej”. To bardzo ważna kwestia natury ogólniejszej, istotna dla dalszego toku rozważań.

Tarski na ogół wypowiadał się w tych kwestiach nieco niejednoznacznie czy „filozoficznie niezobowiązująco”, czego dowodem jest samo odwoływanie się do pojęcia intuicyjności, które jest u niego bardzo często w użyciu. W pewnym stopniu jednak bliskie były mu poglądy na temat swego rodzaju preteoretycznego rozumienia prawdziwości, w wysokim stopniu wspólnego dla więk-

¹⁵¹ A. Tarski, *Semantyczna...*, dz. cyt., s. 268.

szości ludzi. Wprawdzie Tarski nie posługiwał się w tym przypadku pojęciem „preteoretycznego rozumienia prawdy”, ale używane przez niego w stosunku do pojęcia prawdy takie określenia, jak: „zdroworozsądkowe”, „codzienne”, „potoczne” czy zwłaszcza „intuicyjne” oraz kontekst pewnych wypowiedzi, wskazują na taki właśnie sens. W artykule z 1944 roku uważał nawet, że rzecz całą można będzie udowodnić w sposób naukowy, tj. w oparciu o empiryczne badania natury statystycznej. Z dużym zadowoleniem powoływał się więc na wyniki takich badań przeprowadzonych przed drugą wojną światową przez norweskiego badacza A. Naessa. Tarski miał wprawdzie pewne zastrzeżenia do metody tych badań, w związku z czym zaznaczał, iż należy zachować w stosunku do nich ostrożność, ale ogólny ich wynik uznał za bardzo zadowalający. Przede wszystkim aż 90% badanych uznało – jak z satysfakcją przytacza Tarski – że zdanie typu „śnieg pada” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg pada¹⁵². Było to dla niego potwierdzeniem tego, że zdecydowana większość opowiada się za takim rozumieniem prawdziwości, które filozoficznie określa się mianem „klasycznej definicji prawdy”, a której intuicje wyraża przytoczony przykład (mający skądinąd postać T-równoważności). Zatem owo preteoretyczne rozumienie prawdy, za którym przynajmniej w tym miejscu dość wyraźnie opowiadał się Tarski, jednoznacznie wskazuje na tę właśnie koncepcję. Jako interesujący komentarz do tej kwestii można dodać, iż kilka lat później sam Naess w kolejnej swojej pracy z tego zakresu podsumował, że to, co na temat zgodności potocznego czy powszechnego (preteoretycznego) rozumienia prawdziwości z semantyczną teorią prawdy piszą rozmaici filozofowie, w najtrafniejszy sposób ujął Tarski właśnie w artykule z 1944 r.¹⁵³.

Gdy uwzględnimy powyższe poglądy Tarskiego, może wzbudzić nasze zdziwienie inna jego opinia związana z tą sprawą, a znajdująca się w tym samym jego tekście: „Osobiście nie czułbym się urażony, gdyby jakiś przyszły światowy kongres ‘teoretyków prawdy’ zdecydował – większością głosów – aby

¹⁵² A. Tarski, *Semantyczna...*, dz. cyt., s. 266. Ciekawym szczegółem jest to, że w tych samych badaniach tylko 15% ankietowanych potwierdziło, że „prawdziwy” to tyle co „zgodny z rzeczywistością”, czyli opowiedziało się za takim rozumieniem prawdziwości, które filozoficznie nazywa się definicją klasyczną. Dla Tarskiego jest to dowód na to, iż tzw. zwykli ludzie niekiedy po prostu nie rozumieją pytań, co w konsekwencji prowadzi do tego, że odrzucają jakąś teorię nazwaną w sposób filozoficzny, a zarazem akceptują ją, gdy jest sformułowana w prostych słowach (tamże, s. 266).

¹⁵³ Zob. J. Woleński, *Epistemologia*, dz. cyt., s. 318.

zarezerwować słowo „prawdziwy” dla jednej z nieklasycznych koncepcji [...]”¹⁵⁴. W pewnym stopniu taka wypowiedź ma uzasadnienie w kontekście fragmentu, z którego pochodzi. Tarski nawiązuje w nim do sprawy skądinąd dobrze znanej, mianowicie do wieloznaczności pojęcia prawdy, której jak do tej pory nie można było uniknąć ani w użyciu potocznym, ani w filozoficznych precyzacjach tego pojęcia, w tym ostatnim przypadku sprowadzanego zresztą do różnych koncepcji. Nie jest jednak wykluczone, jak przypuszcza, że kiedyś uda nam się przezwyciężyć ten problem i dojdzie do istotnych ustaleń w tym zakresie, tj. pojawi się kilka odrębnych, równie jasnych i dobrze sformułowanych koncepcji prawdy. Można się chyba zgodzić, że sam w sobie taki postulat, jak ten tu wyrażony, jest bardzo cenny i trafny, zwłaszcza, że jakoś odpowiada naszym obecnym intuicjom na temat faktycznie różnego pojmowania prawdziwości w odniesieniu do różnych dziedzin, tak życia codziennego, jak i nauki. Faktycznie, rozstrzygnięcie „problemu prawdy” nie poprzez znalezienie jednej, uniwersalnej i „właściwej” definicji, ale poprzez świadome i teoretycznie dopracowane „równouprawnienie” różnych teorii prawdy w postulowanym tu sensie, nie jest złym rozwiązaniem. Ale w świetle innych wypowiedzi Tarskiego akurat dość bezproblemowa zgoda na to, by zarezerwować słowo „prawdziwy” dla którejś z nieklasycznych koncepcji, wydaje się czymś wyjątkowo niefortunnym. To przecież właśnie koncepcja klasyczna, nawet w jej postaci zgodnej z T-równoważnością, jak to wcześniej pokazano, jest tą, która najbardziej odpowiada potocznym, powszechnym intuicjom związanym z pojęciem prawdy. Więc już teraz, w dodatku na podstawie empirycznych (naukowych) badań, o jakich była mowa wyżej, mamy pewne rozeznanie w tej sprawie, pozwalające przyjąć w sposób bardziej zdecydowany pewne ustalenia. W tych okolicznościach pomysł, by w sposób arbitralny, decyzją „specjalistów od teorii”, zadekretować „prawdziwość” inaczej niż na ogół się ją rozumie, wygląda na co najmniej bardzo zagadkowy. Taka metoda zrozumiała jest może w praktyce logicznej czy matematycznej, ale problemy filozoficzne – jeśli już zgodzimy się, że takie istnieją – powinno się rozstrzygać chyba w inny sposób (wydaje się też, że niekoniecznie np. w oparciu o badania statystyczne). Tak czy inaczej sprawa jest dość niejasna i niestety nie jest to jedyna ani tym bardziej najważniejsza niejasność związana z interesującym nas zagadnieniem.

Na temat stosunku semantycznej teorii prawdy do koncepcji klasycznej Tarski wypowiadał się na ogół dość jednoznacznie, twierdząc, że są one

¹⁵⁴ A. Tarski, *Semantyczna...*, dz. cyt., s. 257.

ze sobą zgodne. W późniejszym okresie zdarzało mu się nawet używać nazw obu koncepcji zamiennie, tak jakby były w zasadzie tożsame. Nie bez znaczenia będzie w tym miejscu dodać, iż często w takich przypadkach powoływał się na opinię innych, co sugeruje, iż sam w pewnym sensie nie uważał siebie za osobę najbardziej kompetentną do rozstrzygnięcia tej kwestii, ale na tyle rozsądną, by powołać się na tych, którzy takie kompetencje na pewno posiadają. To także jakoś świadczy o samopoczuciu Tarskiego jako „filozofa”. Nie można też powiedzieć, by wyjaśnił dokładniej, na czym ta zgodność – a tym bardziej tożsamość – obu koncepcji miała polegać. Rzecz cała jest zresztą od kilkudziesięciu lat przedmiotem fundamentalnego sporu. Różnice w opiniach dotyczą zresztą nie tylko tego, czy semantyczna teoria prawdy jest zgodna z koncepcją klasyczną, ale także tego, na czym faktycznie owa „zgodność” polega.

Sam Tarski oprócz ogólnie o zgodności mówił niekiedy nieco ostrożniej, że jego teoria „wyraża intuicje” zawarte w klasycznym pojęciu prawdy czy też że „oddaje sprawiedliwość” takiemu jej rozumieniu. Oba te sformułowania odpowiadają dokładnie temu, jak Tarski pojmował cel swego – by tak to nazwać – „logiczno-filozoficznego” zajęcia, co było zresztą typowe dla poglądów Szkoły. Rzecz dotyczy zagadnienia precyzacji i definiowania pojęć – i oczywiście nie dotyczy się tylko pojęcia prawdy. Jak wiadomo, w swym podejściu do zagadnienia prawdy Tarski określił swój cel jako podanie merytorycznie trafnej i formalnie poprawnej definicji tego pojęcia (dokładnej: definicji zdania prawdziwego). Z czysto logicznego punktu widzenia interesowało go zapewne bardziej to drugie – formalna poprawność, ale z punktu widzenia filozofii ważniejsza jest być może ta pierwsza kwestia – merytoryczna trafność. Rozumiał to następująco: „Celem poszukiwanej definicji nie jest sprecyzowanie znaczenia znanego słowa w taki sposób, aby oznaczało ono nowe pojęcie; wprost przeciwnie – jej celem jest uchwycenie rzeczywistego znaczenia pojęcia starego”¹⁵⁵. Sprawa wydaje się więc dość oczywista: w punkcie wyjścia należy założyć, że istnieje jakieś „rzeczywiste znaczenie” danego pojęcia, którego definicję będziemy tworzyć. Znaczenie to można chyba określić jako pierwotne czy preteoretyczne. Niestety, trudność pojawia się natychmiast, gdy chcemy odpowiedzieć na pytanie, jakie jest to „rzeczywiste znaczenie”? W przypadku pojęcia prawdy rzecz wydaje się szczególnie trudna i chyba tym należy tłumaczyć sposób rozwiązania tej kwestii przez Tarskiego, polegający na przyjęciu założenia, że posiadamy intuicyjną znajomość tego znaczenia. Rzecz jasna, sprawa w tym

¹⁵⁵ A. Tarski, *Semantyczna...*, dz. cyt., s. 230.

momencie nie przestaje być bardzo dyskusyjna, ale z punktu widzenia interesującego nas tu zagadnienia jest w zasadzie drugorzędna. Możemy założyć, że tym rzeczywistym znaczeniem pojęcia prawdy jest to, które filozoficznie wyraża definicja klasyczna; problem w tym, czy semantyczna definicja prawdy faktycznie jest z nią zgodna.

Rozważając problem zgodności obu koncepcji prawdy, musimy mieć wyraźną świadomość, co dokładnie chcemy porównywać. Co do koncepcji klasycznej, to stosując „metodę” Tarskiego, możemy przyjąć, iż mamy już intuicyjne rozumienie tej koncepcji. Dla pewności Tarski odsyłał w tym miejscu do prac Kotarbińskiego, a więc możemy przy tym pozostać. Nie ta kwestia jest tu zresztą najważniejsza. O wiele poważniejsze pytanie dotyczy tego, co należy rozumieć jako – by tak to ująć – istotę koncepcji prawdy Tarskiego. Od początku bowiem, szczególnie w recepcji jego teorii, pojawił się problem swoistego „rozdwojenia”. Polega ono na tym, że z jednej strony istnieje coś takiego jak semantyczna definicja prawdy w sensie ścisłym, z drugiej natomiast wielką popularność w dyskusjach nad propozycją Tarskiego zyskało coś, co taką definicją nie jest, choć przez wielu w takim kontekście bywa rozważane. Chodzi oczywiście o tzw. T-równoważność (schemat (T), konwencję (T)), znaną szczególnie z jej kanonicznego sformułowania: zdanie „śnieg jest biały” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały. Właściwa definicja prawdy natomiast, którą dla porządku trzeba tu przytoczyć, jak wiadomo, odwołuje się do semantycznego pojęcia spełniania i ma w wersji uproszczonej postać następującą: „zdanie jest prawdziwe, gdy jest spełnione przez wszystkie przedmioty, fałszywe zaś – w przeciwnym wypadku”¹⁵⁶. Sam Tarski podkreślał tę różnicę pomiędzy T-równoważnością a definicją prawdy, twierdząc nawet, że mylenie tych rzeczy jest często przyczyną niezrozumienia istoty jego koncepcji. Zasadnicze pytanie więc dotyczy tego, czy rozważając problem zgodności semantycznej teorii prawdy z koncepcją klasyczną będziemy brali pod uwagę właściwą definicję prawdy podaną przez Tarskiego, czy skupimy się – jak to chyba najczęściej się czyni – na samej T-równoważności? Niestety, odpowiedź nie jest łatwa i jeśli nawet uda się podać ją z dużą dozą prawdopodobieństwa, to jak wiele spraw u Tarskiego nie będzie do końca jednoznaczna.

W pismach Tarskiego można wyraźnie dostrzec – co trafnie podkreśla Woleński – że wahał się on, czy przyznać większą filozoficzną doniosłość swo-

¹⁵⁶ A. Tarski, *Semantyczna...*, dz. cyt., s. 250.

jej definicji prawdy czy schematowi (T)¹⁵⁷. Oczywiście, oba te elementy jego teorii są ze sobą ściśle powiązane, bo definicja prawdy zachowuje schemat (T), ale – jak pokazuje zresztą szeroka dyskusja na ten temat – nie jest bez znaczenia, czy rozważając konkretnie problem zgodności semantycznej teorii prawdy z koncepcją klasyczną, będziemy szukali jej w definicji prawdy czy w T-równoważności. Jeśliby zgodzić się przytoczoną wcześniej sugestią Tarskiego, że dyskusja z jego teorią nie powinna ograniczać się do rozważań dotyczących schematu (T), a tym bardziej nie powinna mylnie utożsamiać go z definicją prawdy, to wydaje się, że powinniśmy skupić się właśnie na owej definicji. Wówczas pojawia się pytanie o związek pojęcia spełniania z pojęciem prawdy. I nawet jeśli ten związek jest według niektórych oczywisty¹⁵⁸, to pozostaje pytanie, czy jest to faktycznie związek z klasyczną definicją prawdy? A to chyba już takie oczywiste nie jest. Związek taki zachodziłby, gdyby na przykład traktować spełnianie jako korespondowanie z faktami, co jednak jest nieporozumieniem¹⁵⁹. Wypaczałoby to sens tej teorii, a ponadto kolidowało z ogólnie niechętnym stosunkiem Tarskiego do samej idei korespondencji. Zresztą sam Tarski nie wskazywał na jakiś istotny związek spełniania i idei korespondencji, w każdym razie nie w tym kierunku szły jego komentarze dotyczące związku jego teorii z klasyczną koncepcją prawdy. Jak wiadomo, semantyczne pojęcie spełniania wprowadził z tego powodu, że wobec różnych problemów związanych z poprawnym sformułowaniem definicji prawdy pojęcie to wydało mu się najlepszym i najbardziej naturalnym narzędziem do skonstruowania tej definicji. Na uwagę zasługuje natomiast pewien szczegół towarzyszący takiemu wyborowi: „ściłą definicję prawdy można najprościej i najnaturalniej uzyskać korzystając z innych pojęć semantycznych, np. pojęcia spełniania”¹⁶⁰. Jeśli traktować to dosłownie, to według Tarskiego spełnianie byłoby tylko jednym z wielu pojęć, przy pomocy których można by zdefiniować prawdziwość,

¹⁵⁷ J. Woleński, *Epistemologia*, dz. cyt., s. 276.

¹⁵⁸ „Związek między spełnianiem a prawdziwością jest oczywisty [...] Krótko mówiąc: skoro zdania są szczególnym przypadkiem formuł ze zmiennymi wolnymi, to prawdziwość powinna być szczególnym przypadkiem spełniania formuły, a fałszywość niespełniania. Ta prosta analogia jest nietrywialna. Z jednej strony, pozostaje w zgodzie z tradycyjnym określeniem zdania jako wypowiedzi prawdziwej lub fałszywej, a z drugiej strony, silnie kojarzy dwa pojęcia (prawdziwość i spełnianie), które wcześniej co najwyżej uważano za pokrewne w jakimś niezbyt wyraźnym sensie” (tamże, s. 210).

¹⁵⁹ Zob. J. Woleński, *Epistemologia*, dz. cyt., s. 311.

¹⁶⁰ A. Tarski, *Semantyczna...*, dz. cyt., s. 237.

a wtrącenie „np.” jest w tym kontekście nieprzypadkowe i dające do myślenia. Z drugiej strony, może to jedynie kwestia pewnego stylu wypowiedzi, którym Tarski chciał podkreślić swego rodzaju „nieostateczność” swojego rozstrzygnięcia i potwierdzić swoje ogólne stanowisko w tej kwestii, mianowicie że nie zamierza brać udziału w dyskusji, czy jego koncepcja prawdy jest tą „właściwą” czy „jedynie możliwą”. Tak czy inaczej, pewne wątpliwości pozostają. Krótko mówiąc, możemy powiedzieć, iż to, że można użyć pojęcia spełniania do zdefiniowania prawdy, nie przesądza jeszcze, że związek obu pojęć jest „ściśły”. W świetle wypowiedzi samego Tarskiego można by wręcz uznać go za dość luźny, a w każdym razie za taki, że nie jest oczywiste, czy faktycznie wyraża ściśle intuicje zawarte w klasycznej koncepcji prawdy. Ta rzecz z pewnością mogła przysporzyć mu krytyki; krytyki „filozoficznej”, wytykającej jego definicji prawdy brak związku z „istotą” tego pojęcia.

Istnieje jeszcze inny, bardziej jednoznaczny i tym samym pewniejszy sposób oceny semantycznej definicji prawdy co do jej zgodności z definicją klasyczną. Sposób ten odwołuje się do znanego rozróżnienia na prawdę rozumianą w sensie klasycznym i nieklasycznym. Ta ostatnia, przynajmniej zgodnie z myślą Ajdukiewicza, polega na tym, że pojmuje się prawdziwość jako zgodność z określonymi kryteriami. Krótko mówiąc, jakieś twierdzenie, zdanie czy sąd są prawdziwe, jeśli spełniają pewne kryteria, odpowiednio do typu danej koncepcji (np. kryterium koherencyjności, pragmatyczne itd.). W przeciwieństwie do tego definicja klasyczna mówi nie o zgodności z jakimiś kryteriami, ale o „zgodności z rzeczywistością”, tak czy inaczej rozumianej. Nie ma chyba wątpliwości, że w związku z tym definicja semantyczna, która utożsamia prawdziwość z kryterium spełniania przez ciąg przedmiotów, należy do koncepcji nieklasycznych. Definiuje ona prawdziwość nie jako zgodność z rzeczywistością, ale jako zgodność z pewnym kryterium – kryterium spełniania funkcji zdaniowej. Nie można więc zaliczyć jej nawet w szerokim sensie do koncepcji klasycznych. Tak przynajmniej się rzeczy mają, jeśli rozważamy samą pełną czy właściwą definicję prawdy, a nie schemat (T). W stosunku do tego ostatniego sprawa może wyglądać nieco inaczej.

Należy zwrócić uwagę, że czymś innym jest rozważanie, czy większą filozoficzną doniosłość ma semantyczna definicja prawdy czy T-równoważność, a czymś innym pytanie o to, która z nich ma większe znaczenie z punktu widzenia związku z klasyczną koncepcją prawdy. Świadomość tej różnicy może tłumaczyć to, dlaczego Tarski wypowiadał się na temat filozoficznego znaczenia swej teorii w tak różny sposób. Być może po prostu uważał, że jego naj-

większym osiągnięciem – choć niekoniecznie filozoficznym – jest sama definicja prawdy; taki był przecież główny cel jego pracy. Natomiast z punktu widzenia filozoficznego zagadnienia prawdy, co – jak ustaliliśmy wcześniej – skupiało się na stosunku jego teorii do koncepcji klasycznej, większe znaczenie niż sama definicja prawdy miał jednak schemat (T). I to właśnie dlatego, całkiem słusznie, polemika skupiła się na nim. Tarski przywiązywał dużą wagę do związku schematu (T) z klasyczną koncepcją prawdy i rzecz ta była w ogóle punktem wyjścia jego rozważań. Sprawę tę uznał za podstawową z punktu widzenia problemu merytorycznej trafności definicji prawdy. A merytoryczna trafność to w tym wypadku nic innego, jak zgodność z klasycznym pojęciem prawdy. Jako kluczowe w tej sytuacji jawi się więc zagadnienie, w jakim stopniu schemat (T) rzeczywiście wyraża intuicje zawarte w klasycznie rozumianej prawdziwości.

Przede wszystkim trzeba pamiętać, że ani sam schemat (T) w swym ogólnym sformułowaniu (*X jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy p*), ani żadna z jego konkretnych egzemplifikacji (jak np. słynna formuła ze śniegiem) nie mogą być traktowane jako definicje prawdy. Schemat (T) nie jest nią w ogóle, a jego konkretne podstawienia można co najwyżej uznać za definicje częściowe, tj. definicje prawdziwości konkretnych zdań, o których one traktują. Jeśli więc chcielibyśmy rozważać kwestię „zgodności” schematu (T) z klasyczną definicją prawdy, to na pewno nie może tu chodzić o porównanie ze sobą dwóch definicji prawdy. W istocie porównujemy tu dwie zupełnie różne rzeczy, podobne wprawdzie co do ogólnego schematu, ale – jak się okaże – mające jednak inny charakter i inną konstrukcję. Dlatego chyba o żadnej zgodności nie może tu być mowy w jakimś bardziej ścisłym sensie, chyba że „zgodność” rozumieć będziemy szeroko, czyli jako to, co Tarski nazywa „oddawaniem sprawiedliwości” definicji klasycznej, „wyrażaniem intuicji” zawartych w klasycznej koncepcji prawdy itp. I właśnie przy takim rozumieniu tu pozostaniemy, bo w istocie o to chodzi Tarskiemu. Tym samym wracamy niejako do punktu wyjścia – do pytania o intuicyjność, do której tak często odwołuje się Tarski. W jego przypadku owa intuicyjność mająca zapewniać postulowaną tu zgodność schematu (T) z klasyczną koncepcją prawdy, polega na przytoczeniu pewnego ciągu rozumowania, które ma być dla czytelnika „intuicyjnie” zrozumiałe i oczywiste:

Rozpocznijmy konkretnym przykładem. Weźmy pod uwagę zdanie „*śnieg jest biały*”. Stawiamy pytanie, w jakich warunkach zdanie to jest prawdziwe bądź fałszywe. Wydaje się oczywiste, że jeśli oprzemy się na klasycznej koncepcji prawdy,

to powiemy, że zdanie to jest prawdziwe, jeśli śnieg jest biały, oraz fałszywe, jeśli śnieg nie jest biały. Jeśli zatem definicja prawdy ma być zgodna z naszą koncepcją, to musi ona pociągać następującą równoważność: *Zdanie 'śnieg jest biały' jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały*¹⁶¹.

W porównaniu z tym, co nastąpi w kolejnych, najbliższych partiach tego tekstu, a co będzie stanowiło istotne objaśnienie powyższego fragmentu i co zasadniczo zmieni jego obraz, przytoczone tu rozumowanie faktycznie wydaje się zrozumiałe i proste. Zaakceptuje je nie tylko każdy, nawet średnio inteligentny człowiek (zob. komentarz Tarskiego do badań Naessa), ale przyjmie je także filozof rozważający ideę klasycznej koncepcji prawdy, która zresztą w tym fragmencie została bezpośrednio przywołana jako zgodna z takim „intuicyjnym” myśleniem o prawdziwości. Jak wspomniano, Tarski odsyła w tej sprawie do Kotarbińskiego, ale podobnych przykładów można by z pewnością znaleźć znacznie więcej, w Szkole Lwowsko-Warszawskiej zwłaszcza. Rozumowanie to – przynajmniej na tym etapie, tj. w jego dosłownym potraktowaniu – ma charakter czegoś zdroworozsądkowego, zrozumiałego potocznie i w sposób całkowicie naturalny. Niestety, jak pokazuje dalszy wywód Tarskiego, sprawa nie jest taka prosta, jak by się wydawało w tym pierwszym podejściu. Przede wszystkim zauważa on, iż w przytoczonej formule ze śniegiem wyrażenie po prawej stronie równoważności (bez cudzysłowu) jest samym zdaniem, natomiast wyrażenie w cudzysłowie (i wraz z tym cudzysłowem) po lewej – nazwą zdania. Zatem choć wyglądają podobnie, ich charakter jest odmienny, a cudzysłów nie jest tu przypadkowy (choć można by sformułować nazwę zdania w inny sposób, bezcudzysłowowy, i Tarski w dalszej części podaje takie przykłady). W każdym razie cudzysłów nie pełni tu takiej roli, jak zazwyczaj, czyli nie jest sposobem wyróżnienia cytowanego zdania, ale stanowi element tzw. nazwy cudzysłowowej. Samo zaś „zdanie” w cudzysłowie (a w zasadzie wyrażenie w cudzysłowie) nie jest po prostu cytowanym zdaniem. Lub inaczej: zamykanie w cudzysłowie wyrażenia o kształcie identycznym jak zdanie po prawej stronie równoważności nie jest cytowaniem zdania, jak można by przypuszczać w przypadku, gdy traktujemy te sprawy w zwykły czy potoczny sposób, zazwyczaj stosowany i zrozumiały dla większości.

Jest to bardzo ważny aspekt teorii Tarskiego, wskazujący na specyfikę jego podejścia do tej kwestii, skądinąd będący częstym źródłem nieporozumień. Z punktu widzenia interesującego nas tu zagadnienia nasuwa się jednak za-

¹⁶¹ A. Tarski, *Semantyczna...*, dz. cyt., s. 233-234.

sadnicze pytanie: czy taka interpretacja owej formuły ze śniegiem, w której wprowadza się kategorię nazwy zdania i odróżnia ją od samego zdania, jest zgodna z intuicją klasycznej definicji prawdy? Rzecz jasna, w pytaniu tym nie chodzi o to, czy interpretacja ta jest poprawna lub właściwa z logicznego punktu widzenia (tę kwestię tu pomijamy), ale tylko o to, czy „oddaje sprawiedliwość” definicji klasycznej. Należy zwrócić uwagę, że w przytoczonym fragmencie formuła ze śniegiem została wprowadzona jako wynik rozumowania mającego charakter zdroworozsądkowy, czyli taki, że po lewej stronie równości powinno występować po prostu cytowane zdanie (wyróżnione cudzysłowem), a nie jego nazwa; a teraz okazuje się, iż formuła ta powinna być rozumiana inaczej. Zgodnie z tą zmianą powyższą formułę należałoby więc czytać następująco: Zdanie o nazwie „śnieg jest biały” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały. Różnica w stosunku do pierwowzoru wydaje się niewielka, ale w istocie jest poważna, dlatego należałoby rozważyć kwestię, czy wciąż jeszcze jesteśmy przy klasycznej definicji prawdy. Wydaje się, iż istotą tej ostatniej jest zdroworozsądkowy sposób myślenia; stąd zresztą jej popularność i „intuicyjność”. Sposób ten polega na tym, że to, co u Tarskiego występuje jako nazwa zdania, brane jest za samo zdanie, które znaczy właśnie to, o czym w nim mowa. Natomiast w przypadku nazwy zdania sprawy mają się inaczej.

Nazwa zdania jako taka po prostu nie mówi niczego o jego treści, nie wskazuje na jego znaczenie. Może być ona czysto umowna, skonstruowana w dowolny sposób. Można się wprawdzie umówić, że nazwa zdania w swym kształcie będzie identyczna z konkretnym zdaniem (oczywiście dla porządku z dodaniem cudzysłowu lub innego graficznego wyróżnienia), tak jak to mamy w przypadku zdania „śnieg jest biały”, ale jest to jedynie kwestia konwencji. Jak sądzą niektórzy, jest to konwencja bardzo wygodna, „bo dobrze jest, gdy nazwa zdania wskazuje na jego znaczenie”¹⁶². Tym niemniej jest to jedynie konwencja, bo sama nazwa zdania tylko drogą umowy, a nie sama w sobie, może „wskazywać na jego znaczenie”. Stąd w polemice z Tarskim pojawiają się przykłady konwencji innych, tylko z pozoru paradoksalnych, jak ta, że możemy się umówić, iż nazwa „śnieg jest biały” jest nazwą zdania znaczącego, że śnieg jest zielony, co miałoby rzekomo być źródłem jakichś istotnych problemów, jakie rodzi jego definicja. W zwykłym, zdroworozsądkowym rozumieniu klasycznej definicji prawdy, czyli takim, od jakiego wyszedł Tarski w cytowanym wyżej

¹⁶² Zob. J. Woleński, *Epistemologia*, dz. cyt., s. 315.

fragment, o żadnej konwencji co do nazw zdań nie może być w ogóle mowy, ponieważ w tym przypadku nie ma w ogóle nazw zdań; są tylko zdania, które znaczą dokładnie to, co się w nich mówi. Inną sprawą jest to, że takie ich potraktowanie w konsekwencji może prowadzić do antynomii semantycznych, co było bardzo poważnym powodem dla Tarskiego, by porzucić taki, tj. zwykły sposób traktowania tych rzeczy¹⁶³. Nie zmienia to jednak faktu, iż właściwa interpretacja formuły ze śniegiem, o jaką mu chodziło, odbiega od zwyczajnego punktu widzenia na tę kwestię, który stanowi podstawę definicji klasycznej w jej zastanym rozumieniu. Czy taki krok oznacza więc odejście od zgodności z klasyczną definicją prawdy, czy coś innego?

Odpowiedź na to pytanie zawiera się w tym, co Tarski określił jako główny swój cel, a czym było sformułowanie merytorycznie trafnej i formalnie poprawnej definicji prawdy. Cel ten należy więc postrzegać jako dwojaki czy może lepiej: dwuetapowy, czego nie wolno przeoczyć. Pierwszym etapem jest podanie warunków merytorycznej trafności definicji prawdy i zgodnie z tym, co już zostało powiedziane, polegało to na wskazaniu klasycznej koncepcji prawdy jako pewnego wzorca czy modelu (w luźnym sensie) dla właściwej definicji prawdy. Temu celowi służył przytoczony powyżej fragment, w którym Tarski w zgodzie z koncepcją klasyczną dochodzi do formuły ze śniegiem, rozumiejąc ją zarazem w sposób potoczny, zdroworoządkowy. Kiedy jednak poddaje ją tej szczególnej interpretacji, o której była mowa przed chwilą, to robi to mając na względzie drugi ze swoich celów czy drugi etap, czyli formalną poprawność definicji prawdy. Zatem ta sama formuła ze śniegiem mająca charakter T-równoważności traktowana jest przez niego dwojako czy z dwóch stron, w zależności od tego, o jakim etapie rozważań mówimy. Merytoryczna

¹⁶³ Rzecz całą dobrze oddaje wypowiedź jednego ze współczesnych autorów: „Otóż w grę wchodzi tu dwie możliwości. Pierwsza polega na traktowaniu wyrażenia *śnieg jest biały* jako «wyrażenia wraz z jego znaczeniem», co sprawia, że wszelka relatywizacja wydaje się zbędna. Taka interpretacja jest niezgodna z koncepcją Tarskiego, który wyraźnie traktuje wyrażenia jako struktury graficzne (kształty napisów) [...] Innego wyjaśnienia dostarcza nasza skłonność do traktowania obu wystąpień zdania *śnieg jest biały* (po dwóch stronach równoważności) jako przypadków *użycia* tego zdania oraz *przeświadczenia* (odwołującego się zapewne do ogólnej zasady racjonalności), że używając dwukrotnie tego samego wyrażenia w tym samym zdaniu, używamy go (na ogół) w tym samym znaczeniu. Jest to zgodne z interpretacją cudzysłowu jako nieekstensjonalnego funktora nazwotwórczego od argumentu zdaniowego. Tarski sam rozważa taką interpretację cudzysłowu, jednakże odrzuca ją m.in. dlatego, że pozwala ona konstruować antynomie semantyczne”. (A. Nowaczyk, *Czy Tarski zdefiniował pojęcie prawdy?*, „Przegl. Filozoficzny. Nowa Seria” 1998, nr 2 (26), s. 10).

trafność każe myśleć o T-równoważności (zwłaszcza w jej konkretnych podstawieniach, np. w postaci formuły ze śniegiem) w sposób potoczny, zdroworozsądkowy, czyli w zgodzie ze zwyczajnym rozumieniem tych spraw w koncepcji klasycznej; tymczasem formalna poprawność właśnie czegoś takiego zakazuje i odkrywa zupełnie inne, nowe oblicze tej formuły. Jest to więc ten „moment”, gdy drogi tego myślenia się rozchodzą. Sytuację tę można też opisać przy pomocy znanej skądinąd „metafory z drabiną”. Powiedzielibyśmy wówczas, że Tarski na drugim etapie swych rozważań o definicji prawdy spełniającej jego oczekiwania musiał niejako odrzucić drabinę, po której się wspiał. Drabiną tą było dosłowne, potoczne traktowanie formuły ze śniegiem, gdyż tylko takie jej rozumienie miało ścisły związek z koncepcją klasyczną, przynajmniej rozumianą jak zazwyczaj. W tym sensie, czyli wówczas, gdy bierzemy pod uwagę całościowy tok myślenia, można jak najbardziej twierdzić, że rozumowanie Tarskiego zrazem odwołuje się czy zakłada koncepcję klasyczną, jak też, że od niej odchodzi czy że ją przekracza. Odpowiedź wprost i krótko na pytanie, czy jest to zgodne z koncepcją klasyczną, jest raczej niemożliwa.

Różnicę między dwoma wskazanymi etapami czy poziomami w podejściu do spornej T-równoważności można ująć w jeszcze inny sposób: na poziomie zwykłym czy zdroworozsądkowym (niejako „na drabinie”) prawa strona równoważności traktowana jest jako warunek uznawania prawdziwości zdania, o którym mowa po stronie lewej. Czyli zgodnie ze zwyczajnym myśleniem mówimy na przykład, że to, iż śnieg jest biały jest warunkiem uznania prawdziwości zdania orzekającego, że śnieg jest biały (lub prościej: zdanie stwierdzające, że śnieg jest biały, jest prawdziwe, ponieważ śnieg (rzeczywiście) jest biały). Tak też sprawy te wyglądają z punktu widzenia koncepcji klasycznej. Należy zaznaczyć, iż w przytoczonym przed chwilą fragmencie sam Tarski tak właśnie te rzeczy pojmuje, gdy stawia pytanie o warunki, w jakich uznajemy dane zdanie jest prawdziwe. Tymczasem na etapie drugim czy na poziomie wyższym, spełniającym warunki formalnej poprawności („po odrzuceniu drabiny”), tak już tego traktować nie wolno, gdyż prawa strona nie mówi absolutnie niczego na temat warunków uznawania jakichkolwiek zdań, a jedynie nakazuje, by uznanie lub odrzucenie zdania po prawej stronie równoważności pociągało konieczność uznania lub odrzucenia zdania po stronie lewej. Czyli jeśli ktoś uznaje zdanie typu „śnieg jest biały”, to musi również uznać zdanie inne: „zdanie ‘śnieg jest biały’ jest prawdziwe”. Dla kogoś, kto nie rozumie istoty tego rozwiązania, pomieszanie tych poziomów jest czymś samonarzucającym się, co Tarski nie omieszkiał wytknąć swoim polemistom. Pomieszanie to jest wyni-

kiem zwyczajnego, zdroworozsądkowego interpretowania T-równoważności, czyli zgodnego z takim myśleniem, jakie nasuwa się w związku z klasyczną koncepcją prawdy. To jeszcze jeden argument przemawiający za tym, że to, jak sprawy te traktuje Tarski, nie jest jednak do końca zgodne z koncepcją klasyczną. Tym samym otwartym pozostaje problem, czy teoria Tarskiego „wyraża intuicje” zawarte w koncepcji klasycznej.

Podsumowując, należy więc stwierdzić, że ocena stopnia zgodności teorii Tarskiego z klasyczną koncepcją prawdy zależy od tego, który aspekt tej teorii weźmiemy pod uwagę. Stosunkowo najbliższy związek z koncepcją klasyczną ma miejsce na tym etapie tej teorii, gdzie określone są warunki merytorycznej trafności definicji prawdy. Dobrze podsumowuje to opinia jednego ze zwolenników traktowania semantycznej teorii prawdy w zgodzie z koncepcją klasyczną, którego wypowiedź warto przytoczyć:

To, że semantyczna definicja prawdy stanowi eksplikację klasycznego pojęcia prawdy, znajduje wyraz w sformułowanym przez Tarskiego warunku jej merytorycznej trafności. Warunek ten żąda, aby konsekwencjami tej definicji były tzw. cząstkowe definicje prawdy, tj. metajęzykowe twierdzenia postaci: zdanie „*p*” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy *p*, dla każdego zdania „*p*” należącego do języka przedmiotowego. Stwierdzają one w sposób najprostszy to właśnie, co stanowi istotę klasycznego pojęcia prawdy: zdanie „*p*” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy jest tak, jak to zdanie głosi¹⁶⁴.

Nieco gorzej, czyli dalej od zgodności z koncepcją klasyczną, sprawy te się mają, gdy wchodzimy głębiej w sposób rozumowania Tarskiego i jego interpretacji T-równoważności, choć rzecz nie jest jednoznaczna do oceny. Wydaje się za to, iż takiego związku z koncepcją klasyczną nie ma w zasadzie w ogóle ten element jego teorii, którym jest właściwa definicja prawdy odwołująca się do kryterium spełniania funkcji zdaniowej. Gdy ujmujemy rzecz całościowo, ocena zgodności teorii Tarskiego z klasyczną koncepcją prawdy nie wypada więc jednoznacznie optymistycznie. A jeśli to właśnie ta kwestia ma decydować o filozoficznej randze jego teorii, to i w tym przypadku ocena musi być podobna. Pewnie dlatego niektórzy filozofowie dość krytycznie odnieśli się do niej, czego skrajnym przykładem może być opinia Ingardena: „Interesująca i niewątpliwie ważna rozprawa Tarskiego *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen* [...] sprawę wyjaśnienia sensu prawdziwości

¹⁶⁴ M. Przełęcki, *Prawda*, „Filozofia Nauki” 1993, nr 2-3, s. 392.

załatwia także kilku zdawkowymi frazesami, a główne rozważania poświęca sprawie, jak określić prawdę bez popełnienia antynomii¹⁶⁵. Kto wie, czy ze względu na obiektywną zawartość teorii prawdy Tarskiego ta opinia Ingardena, pomimo swej szorstkości w słowach, nie wskazuje trafnie, że sprawy te właśnie tak się mają.

To, co dla jednych jest zbiorem frazesów, dla innych może stanowić mimo wszystko podstawę do nieco bardziej pozytywnej oceny. Na przykład Kotarbiński już w 1934 roku, czyli w rok po ukazaniu się głównej rozprawy Tarskiego, zauważa, iż jej istotne znaczenie z punktu widzenia epistemologii polega choćby na tym, że w ogóle odwołuje się do klasycznej koncepcji prawdy¹⁶⁶. Niby niewiele, ale zważywszy na to, z jaką krytyką w dwudziestym wieku spotkała się koncepcja klasyczna i jaką popularność zaczęły zyskiwać koncepcje inne (nieklasyczne), to faktycznie odwołanie się właśnie do niej zasługuje na podkreślenie i docenienie. Według Kotarbińskiego definicja prawdy w ujęciu Tarskiego oddaje intencje klasycznego rozumienia prawdziwości w sposób formalnie dojrzały. Tym niemniej Kotarbiński podkreśla, że ze względu na typ zdań i dziedzinę, dla której teoria ta została sformułowana, dzieli ją jednak przepaść od zdań i obszaru wiedzy typowych dla języka potocznego, jak choćby przykładowego „śnieg pada”¹⁶⁷. To istotna uwaga, gdyż to właśnie tego typu język i tego typu zdania, a nie nauki dedukcyjne i funkcje zdaniowe spełnione przez

¹⁶⁵ R. Ingarden, *O sądzie warunkowym*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1949, nr 18, s. 298. Ingarden pisze to w kontekście swoich szerszych krytycznych uwag dotyczących postawy logików, którzy – jego zdaniem – „sprawę prawdziwości sądów sobie nadzwyczaj ułatwiają. Nie chcą, jak wiadomo, wcale zajmować się wyjaśnieniem, co to jest prawdziwość sądu kategorycznego, oddając tę sprawę do opracowania teorii poznania albo też odwołując się do najbardziej powierzchownych i zupełnie nie wyświetlonych opinii potocznych [...]” (tamże, s. 297). Także ta wypowiedź jak najbardziej może być rozumiana jako odnosząca się bezpośrednio do poglądów Tarskiego.

¹⁶⁶ T. Kotarbiński, *W sprawie pojęcia prawdy*, „Przegląd Filozoficzny”, 1934, r. 37, s. 90. Kotarbiński nawet w sposób obrazowy i nieco podniosły (i niepozbawiony przesady) podkreśla rolę teorii Tarskiego, mówiąc, że stara się ona „utwierdzić sztandar klasycznego rozumienia prawdziwości”.

¹⁶⁷ Jak wiadomo, w rozprawie z 1933 roku Tarski posługuje się przykładem zdania „śnieg pada”. Dopiero w artykule z 1944 roku pojawia się słynne zdanie „śnieg jest biały”. Kotarbiński odwołuje się tu oczywiście do tego pierwszego przykładu, mając zresztą do niego pewne uwagi krytyczne, ponieważ – według niego – zdanie to jest niepełne, gdyż nie określa ani tego, kiedy pada, ani tego, gdzie pada. Niektórzy uważają, że właśnie pod wpływem tych uwag Kotarbińskiego Tarski kilka lat później zmienił przykład na „śnieg jest biały”, które to zdanie nie prowokowało już tego typu zarzutów.

ciąg przedmiotów, o których traktuje definicja prawdy Tarskiego, interesują epistemologów przede wszystkim, w tym także tych, którzy kierują swą uwagę w stronę poznania z obszaru nauk empirycznych¹⁶⁸. Czy teorię Tarskiego da się adaptować na potrzeby takich języków, jest sprawą wciąż sporną. Sam Tarski nie był w tej kwestii dostatecznie jednoznaczny, a nawet, przynajmniej zazwyczaj, opowiadał się przeciwko tego typu interpretacjom jego teorii, co jednak nie przeszkadza wielu jej entuzjastom na podejmowanie tego typu prób.

Wydaje się, że stosunkowo najpełniejsze i najbardziej bezpośrednie zastosowanie koncepcji prawdy Tarskiego do teorii poznania można znaleźć u Ajdukiewicza. Odwołuje się on do analogii pomiędzy semiotyką a teorią poznania, pokazując, jakie ważne wnioski z tej pierwszej można wyprowadzić dla lepszego skonstruowania tej drugiej. W semiotyce, czyli – jak mówi Ajdukiewicz – w logice języka, właściwa definicja prawdy powinna pozwalać na przechodzenie od wypowiedzi o wyrażeniach do wypowiedzi o rzeczach, których te wyrażenia dotyczą¹⁶⁹. Warunek ten spełnia właśnie semantyczna definicja prawdy. Przez analogię zasadę tę można przenieść z semiotyki

na równoległy teren epistemologii, wygłaszając (w postaci przypuszczenia) następujące twierdzenie: w teorii poznania można twierdzenia dotyczące myśli wyzyskać dla wysuwania z nich wniosków o rzeczach, do których się te myśli odnoszą pod tym tylko warunkiem, że mówić się będzie od początku językiem, w którym występować będą nie tylko nazwy tych myśli, lecz również wyrażenia dotyczące rzeczy, do których się owe myśli odnoszą¹⁷⁰.

Sprawa ta jest dla Ajdukiewicza ważna w kontekście ogólniejszego zagadnienia, którym jest możliwość wyprowadzania z tez epistemologicznych wniosków natury metafizycznej i łączy się z podejmowaną wielokrotnie przez niego krytyką różnego typu systemów idealistycznych, zwłaszcza z obszaru neokantyzmu (ale to inna kwestia). W każdym razie rezultaty uzyskane w semiotyce,

¹⁶⁸ Z powyższym koresponduje następująca uwaga A. Nowaczyka: „Czy koncepcja polegająca na relatywizacji pojęcia prawdy do modelu języka stanowi pełną i przekonującą rehabilitację filozoficznego pojęcia prawdy w wersji klasycznej? Z pewnością wielu filozofów pozostaje nie przekonanych z tej racji, że koncepcja ta odnosi się do języków sformalizowanych. Filozofowie ci, a jest ich sporo, utrzymują, że właściwym nośnikiem prawdy jest język naturalny, który wymaga pod tym względem zgoła innego podejścia” (A. Nowaczyk, dz. cyt., s. 25).

¹⁶⁹ K. Ajdukiewicz, *Epistemologia i semiotyka*, „Przegląd Filozoficzny” 1949, r. 44, s. 337.

¹⁷⁰ Tamże, s. 337.

w tym przede wszystkim w postaci semantycznej teorii prawdy, okazują się bardzo przydatne w dyskursie filozoficznym i to dotyczącym niebanalnych kwestii. Jeśli natomiast idzie o kwestię związku semantycznej teorii prawdy z koncepcją klasyczną, to wprawdzie Ajdukiewicz wprost na ten temat się nie wypowiada, to ogólny teoretyczny kontekst tego rozumowania w pewien sposób, przynajmniej w ogólnym sensie, na taki związek wskazuje.

Trzy różne punkty widzenia trzech ważnych filozofów na teorię Tarskiego dowodzą, iż jest to teoria niejednoznaczna w swym filozoficznym znaczeniu i filozoficznej wymowie. Wiele zależy bowiem nie od tego, o czym mówi ona wprost, ale od tego, jaki potencjał można w niej dostrzec.



ZAKOŃCZENIE



Wstępnie książka ta pomyślana była jako zbiór rozpraw powiązanych ze sobą w dość zrozumiały sposób ze względu na przynależność do – by tak to nazwać – wspólnego horyzontu filozoficznego. Charakter tego powiązania początkowo nie wskazywał na konieczność dokonania jakiegoś syntetyzującego podsumowania, które miałyby dowodzić istotniejszej jedności czy koncepcyjnej całości tej rozprawy. W wyniku pracy okazało się, że taka jedność i głębsza spójność dadzą się jednak pomyśleć i wyraźniej sformułować, co należy uznać za pewien istotny zysk wynikający z podjętych tu rozważań, a zarazem coś, co zasługuje na kilka słów podsumowania i podkreślenia. Kilka aspektów tej kwestii zostało już zasygnalizowanych we Wprowadzeniu, ale ponieważ mają one tam charakter nieco rozproszony, a ponadto nie ma zwyczaju, by po zapoznaniu się z całością książki czytelnik powracał i czytał na nowo Wprowadzenie, sprawy te warto krótko i w nieco bardziej usystematyzowany sposób przedstawić na końcu.

U podstaw i źródeł tej książki tkwiły dwa zasadnicze przekonania, które można też postrzegać jako jej dwie naczelne idee. Pierwsze – o charakterze metaepistemologicznym – związane było z tym, jak w ogóle należy rozumieć samą epistemologię, jej naturę, jej przedmiot itp., co wiązało się z przyjęciem w punkcie wyjścia określonej koncepcji tej dziedziny. Drugie – o charakterze w dużej mierze historycznym – dotyczyło tego, w jakim stopniu jedno z ważniejszych, wybranych osiągnięć epistemologii Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, które „układają się w pewną koncepcyjną całość”, odpowiadają właśnie wspomnianym metaepistemologicznym założeniom. Zaprezentowanie więc wybranych wątków epistemologii Szkoły nie było celem samym w sobie – a w każdym razie nie musi być tak traktowane – lecz powinno być rozpatrywane w kontekście szerszego zagadnienia ogólniejszej natury; rzecz

jasna, w ograniczonym stopniu, tzn. tylko o tyle, o ile treść podjętych tematów „wyczerpuje” zakres przyjmowanej tu koncepcji epistemologii. Ten właśnie kontekst wydaje się ważny dla uchwycenia pełnego sensu tej rozprawy.

Jeśli idzie o pierwszą kwestię, tj. o samo rozumienie epistemologii, jakie się tu zakłada, to istnieją pewne podstawy, by określić je jako „klasyczne”. Określenie takie klóci się wprawdzie z powszechnie dziś znanym za sprawą popularności tradycji anglosaskiej pojęciem tzw. klasycznej koncepcji wiedzy, wedle której wiedza to prawdziwe i uzasadnione przekonanie, ale w stosunku do tego ostatniego można wysunąć istotne wątpliwości. Warto w tym miejscu posłużyć się pewną analogią, nawiązując zresztą do ważnego wątku podjętego w trzecim rozdziale. W odniesieniu do tzw. nieklasycznych koncepcji prawdy Ajdukiewicz stwierdził, iż są one „fałszowaniem pojęcia prawdy”, gdyż pojęciu temu o wiele bardziej odpowiada koncepcja klasyczna. Podobnie można stwierdzić w naszym przypadku: nazywanie „klasyczną” takiej koncepcji epistemologii, zgodnie z którą wiedza to prawdziwe i uzasadnione przekonanie (rozumiane jako określony stan psychiczny „bycia przekonanym”), jest fałszowaniem pojęcia epistemologii. Pojęciu temu bowiem o wiele bardziej odpowiada takie rozumienie tej dziedziny, w którym nie rozważa się zagadnienia przekonania, może nawet w ogóle nie rozpatruje się wiedzy i poznania jako stanów podmiotu (czy tym bardziej umysłu), ale odwołuje się do pojęcia wiedzy w rozumieniu „obiektywnym”, tj. takim, w którym wiedzą są na przykład twierdzenia (ewentualnie sądy czy zdania), w tym przede wszystkim twierdzenia i teorie naukowe. Dopiero zresztą przy takim podejściu istotnego znaczenia nabiera samo zagadnienie prawdziwości, którego zasadność czy w ogóle sensowność w przypadku traktowania wiedzy jako przekonania (subiektywnego stanu podmiotu) są co najmniej wątpliwe. To powiązanie właściwie pojętej epistemologii z zagadnieniem prawdy jest tu kluczowe i w szczególnie dobitny sposób wskazuje na kontekst, w jakim powinno się rozpatrywać epistemologię Szkoły Lwowsko-Warszawskiej oraz ewentualnie brać pod uwagę kwestię oceny i aktualności jej osiągnięć.

Zgodnie z przyjętym tu rozumieniem epistemologii – traktowanym jako „klasyczne” i znajdującym potwierdzenie w filozoficznej praktyce Szkoły Lwowsko-Warszawskiej – jest ona jedną z podstawowych dziedzin filozofii, odznaczającą się wyrazistością swych głównych problemów, wśród których na czoło wysuwają się trzy: zagadnienie istoty prawdy, zagadnienie źródeł poznania i zagadnienie granic poznania (to ostatnie rozumiane jest niekiedy jako zagadnienie przedmiotu poznania). Ważną cechą epistemologii jest też to, że

jako jedna z naczelných nauk filozoficznych posiada ona swą wyraźną autonomię, co polega na tym, że jej podejście do naczelných zagadnień charakteryzuje się niezależnością i wyraźną odrębnością w stosunku do podejścia stosowanego w innych dziedzinach filozoficznych (metafizyce, filozofii umysłu, filozofii języka, semantyce, etyce i in.), a także od podejścia nauk niefilozoficznych, empirycznych, przede wszystkim psychologii, neurologii, kognitywistyki, lingwistyki i innych. To między innymi dlatego tak ważny w kontekście epistemologii Szkoły Lwowsko-Warszawskiej jest problem stosunku do psychologii i psychologizmu (częściowo też do metafizyki, jak np. w reizmie, choć w nieco innym sensie), która to kwestia traktowana była poniekąd jako kluczowa z punktu widzenia dyskusji podejmowanej przez główných przedstawicieli Szkoły na temat istoty epistemologii jako autonomicznej nauki filozoficznej. Jest to tym bardziej zrozumiałe w sytuacji, gdy za naczelną sprawę dla epistemologii uznamy zagadnienie prawdy (prawdziwości), czyli gdy pojawia się kwestia tego, w jakim sensie można w ogóle mówić o prawdziwości faktów psychicznych – jak chciało i wciąż chce wielu – niezależnie od tego, czy będą nimi sądy w sensie psychologicznym czy powiedzmy „przekonania”. Ogólne stanowisko Szkoły, może nie od początku (zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę poglądy jej twórcy – Twardowskiego), ale z czasem, wyraźnie przesunęło się w kierunku antypsychologizmu, co znalazło wyraz także w tym, że w zasadzie nieobecny (znów z zastrzeżeniem do pewnego aspektu poglądów Twardowskiego) w jej głównym nurcie jest jakże popularny we współczesnej epistemologii problem przekonań. W tym miejscu trzeba też koniecznie podkreślić, że bardzo poważnych argumentów przeciwko teorii przekonań dostarczył już ponad sto lat temu Łukasiewicz i rzecz ta została tu w miarę szczegółowo omówiona. Jak więc widać, epistemologia bez zagadnienia przekonań jest jak najbardziej możliwa, choć jest to teza być może nieco zaskakująca, a może nawet nieprawdopodobna dla wielu współczesnych epistemologów. Warto jednak wciąż o niej przypominać, zwłaszcza również dlatego, że „epistemologia bez przekonań” (analogicznie do Popperowskiej „epistemologii bez podmiotu poznającego”) jest nie tylko jakąś alternatywą dla współczesnej epistemologii, ale także z tego powodu, że – jak się wydaje – takie jej rozumienie o wiele lepiej odpowiada tradycyjnemu („klasycznemu”) paradygmatowi tej dziedziny.

Choć polemika z teorią przekonań i jej miejscem w epistemologii nie była głównym wątkiem podejmowanym w tej książce, ani tym bardziej jej głównym celem, to na zagadnienie to należało tu jednak zwrócić uwagę ze względu na fakt nadzwyczajnej wręcz popularności pojęcia przekonania we współczesnej

epistemologii (i nie tylko) oraz dlatego, że stosunek do tej kwestii można traktować jako jeden z ważniejszych przejawów antypsychologistycznej postawy Szkoły i zarazem jedną z ważniejszych cech jej ogólnego epistemologicznego stanowiska. Ponadto, bardzo ważne jest uświadomienie sobie przy tej okazji i odpowiedź na pytanie, co – jeśli nie przekonanie – jest właściwym przedmiotem refleksji epistemologicznej. W świetle rozważań podejmowanych w Szkole Lwowsko-Warszawskiej możemy powiedzieć, iż przedmiotem tym jest – ogólnie biorąc – nie poznanie czy wiedza w sensie potocznym, codziennym itp., ale przede wszystkim poznanie naukowe, a to – jako takie – nie wyraża się w przekonaniach, lecz w twierdzeniach i teoriach naukowych. I to właśnie status tych ostatnich, możliwość osiągnięcia przez nie waloru prawdziwości, ma stanowić o istocie właściwie rozumianej epistemologii. W tych okolicznościach jest też jak najbardziej zrozumiałe, że – jak pokazuje praktyka Szkoły – problematyka epistemologiczna łączy się niekiedy na pewnym poziomie z problematyką ogólnej metodologii nauk. I jest to w zasadzie jedynie „odstępstwo” od reguły ścisłego traktowania autonomii tej dziedziny, rzecz jasna przy założeniu, że metodologia nauk nie jest w sensie ścisłym epistemologią, a i jej przynależność czy w ogóle związek z filozofią także nie jest wyraźnie zdefiniowany.

Należy też przy tej okazji zauważyć, że właśnie ta ostanía kwestia, mianowicie stosunek „ogólnej metodologii nauk” (takiego określenia używa się w Szkole) do epistemologii i filozofii w ogóle mógłby skądinąd stanowić ciekawy temat metafizycznych rozważań, uzupełniając i pogłębiając niejako kwestie podjęte w tej książce. Sprawa ta nie wydawała się tak istotna w sytuacji, gdy rozważania nad epistemologią Szkoły oscylowały przede wszystkim wokół zagadnieniu prawdy, jako kluczowego aspektu tej koncepcji epistemologii. Po prostu samo zagadnienie prawdziwości, a już zwłaszcza, gdy nadaje mu się postać refleksji ogólniejszej natury na temat „istoty prawdy”, niekoniecznie odsyła od razu do kwestii związanych z metodą poznania naukowego. Gdy jednak uwzględnimy, że epistemologia to nie tylko zagadnienie prawdy, ale także dwa inne zagadnienia – mianowicie zagadnienie źródeł i zagadnienie granic poznania (dodajmy: przede wszystkim poznania naukowego) – to pytanie o ewentualne związki z ogólną metodologią nauk jawi się jako o wiele bardziej zasadne i całkowicie naturalne. Kwestie te na pewno można by podjąć przy prezentacji tych właśnie, dwóch pozostałych obszarów problematyki epistemologicznej, które jakkolwiek nie tak słynne jak zagadnienie prawdy, także stanowiły ważny i interesujący wątek rozważań podejmowanych w Szkole. W każdym razie jest rzeczą pewną, że są to sprawy zasługujące na wielką uwa-

gę i na jak najpoważniejsze potraktowanie, także jako przedmiot kompetentnego opracowania. Zresztą kto wie, czy te skądinąd mniej słynne niż zagadnienie prawdy dwa pozostałe obszary problematyki epistemologicznej nie są może nawet ważniejsze z punktu widzenia zasadniczych celów tej dziedziny? To, rzecz jasna, sprawa nieoczywista i wymagająca metaepistemologicznego uzasadnienia, a przynajmniej jakichś prób jego sformułowania.



BIBLIOGRAFIA



- Ajdukiewicz K., *Epistemologia i semiotyka*, „Przegląd Filozoficzny” 1949, r. 44.
- Ajdukiewicz K., *Język i poznanie*, t. I, Warszawa 1960.
- Ajdukiewicz K., *Język i poznanie*, t. II, Warszawa 1963.
- Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1949.
- Ajdukiewicz K., *Zarys logiki*, Warszawa 1960.
- Allen B., *Prawda w filozofii*, Warszawa 1994.
- Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1983.
- Auerbach W., *O wątpieniu*, [w:] *Księga Pamiątkowa Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie*, Lwów 1931.
- Avenarius R., *Ludzkie pojęcie świata*, Warszawa 1969.
- Ayer A. J., *Filozofia w XX wieku*, Warszawa 1997.
- Biegański Z., *Traktat o poznaniu i prawdzie*, Warszawa 1910.
- Bobryk J., *Twardowski. Teoria działania*, Warszawa 2001.
- Bocheński J.M., *Logika i filozofia*, Warszawa 1993.
- Bolzano B., *Paradoksy nieskończoności*, Warszawa 1966.
- Bolzano B., *Podstawy logiki (Wybrane fragmenty I i II tomu „Teorii nauki”)*, przeł. E. Drzazgowska, Kęty 2010.
- Brentano F., *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, Warszawa 1999.
- Brożek A., *Kazimierz Twardowski w Wiedniu*, Warszawa 2010.
- Carnap R., *Filozofia jako analiza języka nauki*, Warszawa 1969.
- Chisholm R. M., *Teoria poznania*, Lublin 1994.
- Chwał J., *Metafilozofia Adama Mahrburga*, Warszawa 1998.
- Chlewicki M., *Ajdukiewiczowska obrona klasycznej koncepcji prawdy*, „Filo-Sofija” 2015, nr 28.
- Chlewicki M., *Koncepcja epistemologii Kazimierza Twardowskiego*, „Filo-Sofija” 2018, nr 40.
- Chlewicki M., *Kotarbiński’s Reism Versus the Possibility of the Multiplicity Theory*, „Ruch Filozoficzny” 2020, t. 76, nr 2.
- Chlewicki M., *O tak zwanych nieklasycznych koncepcjach prawdy według Ajdukiewicza*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2013, R. 22, nr 4.
- Chlewicki M., *Prawda: własność czy relacja?* „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2024, t. 19, nr 3, s. 31-43.
- Chlewicki M., *Reizm a zagadnienie prawdziwości twierdzeń matematyki*, [w:] *Racjonalność w myśleniu i działaniu. Filozofia Tadeusza Kotarbińskiego*, Bydgoszcz 2017.

- Chwedeńczuk B., *Spór o naturę prawdy*, Warszawa 1984.
- Chwistek L., *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. 1, Warszawa 1961.
- Chwistek L., *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. 2, Warszawa 1963.
- Cieśliński C., *Deflacyjna koncepcja prawdy*, Warszawa 2009.
- Czeżowski T., *Główne zasady nauk filozoficznych*, Wrocław 1959.
- Czeżowski T., *Odczyty filozoficzne*, Toruń 1969.
- Czeżowski T., *Wkład Kazimierza Twardowskiego do teorii nauki*, „Ruch Filozoficzny” 1959, z. 1-2.
- Dąmbska I., *Czterdzieści lat filozofii we Lwowie*, „Przegląd Filozoficzny” 1948, z. 1-3.
- Dąmbska I., *Franciszek Brentano a polska myśl filozoficzna. Kazimierz Twardowski i jego szkoła*, „Ruch Filozoficzny” 1979, nr 1-2.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz Rozmowa z Burmanem*, Warszawa 1958.
- Dębiec J., *Mózg i matematyka*, Tarnów 2002.
- Dębowski J., *Prawda i warunki jej możliwości*, Olsztyn 2010.
- Fenomen szkoły lwowsko-warszawskiej*, red. A. Brożek, A. Chybińska, Lublin 2016.
- Filozofia podmiotu*, wyb. J. Górnicka-Kalinowska, Warszawa 2001.
- Frankfurt H.G., *O prawdzie*, Krosno 2008.
- Frege G., *Pisma semantyczne*, Warszawa 1977.
- Gordon M., *Dwie koncepcje poznania i prawdy w filozofii XX wieku*, Szczecin 1976.
- Gottfried G., *Teoria poznania od Kartezjusza do Wittgensteina*, Kraków 2007.
- Grobler A., *Epistemologia. Sandwiczowa teoria wiedzy*, Kraków 2019.
- Grzegorzczak A., *Zarys arytmetyki teoretycznej*, Warszawa 1983.
- Halbach V., *Aksjomatyczne teorie prawdy*, Warszawa 2012.
- Hartman N., *Zarys metafizyki poznania*, Warszawa 2007.
- Hempoliński M., *Filozofia współczesna*, Warszawa 1989.
- Horecka A., *Geneza i rozwój Ajdukiewiczowskiej teorii pytań. Erotetyka Kazimierza Ajdukiewicza a erotetyki Bernarda Bolzana, Kazimierza Twardowskiego i Romana Ingardena*, „Filo-Sofija” 2015/1/I, nr 28, s. 165-202.
- Horecka A., *Obiekty semiotyczne w pracach Kazimierza Twardowskiego, Władysława Witwickiego, Kazimierza Ajdukiewicza i Tadeusza Kotarbińskiego*, Warszawa 2013.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1977.
- Husserl E., *Badania logiczne*, t. 1, *Prolegomena do czystej logiki*, Toruń 1996.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Warszawa 1967.
- Ingarden R., *O psychologii i psychologizmie w nauce o literaturze*, [w:] tenże, *Szkice z filozofii Literatury*, t. 1, Łódź 1947.
- Ingarden R., *O sądzie warunkowym*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1949, nr 18.
- Jadacki J. J., *O istocie prawdziwości. (Uwagi o definicji semantycznej)*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 5.

- Jadacki J. J., *O istocie prawdziwości*, „Edukacja Filozoficzna” 1988, nr 6.
- Jadacki J. J., *Orientacje i doktryny filozoficzne. Z dziejów myśli polskiej*, Warszawa 1998.
- Jadacki J. J., *Spór o granice poznania. Prolegomena do epistemologii*, Warszawa 1985.
- Janik P., SJ, *Koncepcja przekonania w ujęciu semiotyczno-pragmatycznym*, Kraków 2011.
- James W., *Pragmatyzm*, Warszawa 1998.
- Jedynak A., *Ajdukiewicz*, Warszawa 2003.
- Judycki S., *Prawda i kryterium prawdy: korespondencja, koherencja, praktyka*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1999, XXVII.
- Kant I., *Dzieła zebrane*, t. 1: *Pisma przedkrytyczne*, Toruń 2010.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1957.
- Keller A., *Wprowadzenie do teorii poznania*, Kraków 2010.
- Kleszcz R., *Metoda i wartości. Metafilozofia Kazimierza Twardowskiego*, Warszawa 2013.
- Koj L., *Logika a psychologia. W siedemdziesięciolecie referatu Jana Łukasiewicza*, „Studia Filozoficzne” 1977, nr 6.
- Kotarbińska J., *Z zagadnień teorii nauki i teorii języka*, Warszawa 1990.
- Kotarbiński T., *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Warszawa 1986.
- Kotarbiński T., *Ontologia, teoria poznania i metodologia nauk*, Wrocław 1993.
- Kotarbiński T., *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Wrocław 1970.
- Kotarbiński T., *W sprawie pojęcia prawdy*, „Przegląd Filozoficzny”, 1934, r. 37.
- Kotarbiński T., *Wybór pism*, Warszawa 1958.
- Kotarbiński T., *Wykłady z dziejów logiki*, Warszawa 1985.
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1995.
- Lechniak M., *Twardowskiego teoria sądu jako źródło dociekań filozofów polskich w ontologii przekonań*. „Filo-sofja”, 2018, nr 40.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1955.
- Logic, Methodology and Philosophy of Science at Warsaw University*, red. A. Horecka, Warszawa 2009.
- Łukasiewicz D., *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego*, Bydgoszcz 2002.
- Łukasiewicz D., *Kazimierz Ajdukiewicz o światopoglądzie i jedności filozofii*, „Filo-Sofja” 2015, nr 28.
- Łukasiewicz D., *O filozofii średniowiecznej w ujęciu Kazimierza Twardowskiego*, „Studia z Filozofii Polskiej” 2019, t. 14.
- Łukasiewicz D., *Stany rzeczy i prawda*, Bydgoszcz 2002.
- Łukasiewicz D., Mordarski R., *Poglądy filozoficzne Kazimierza Twardowskiego*, „Filo-Sofja” 2018, nr 40.
- Łukasiewicz J., *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*, „Przegląd Filozoficzny” 1906, z. 2-3.

- Łukasiewicz J., *Logika i metafizyka*, Warszawa 1998.
- Łukasiewicz J., *Logika i psychologia*, „Przegląd Filozoficzny” 1907, R. X, z. 3-4.
- Łukasiewicz J., *O twórczości w nauce*, w: *Księga pamiątkowa ku uczczeniu 250-tej rocznicy założenia Uniwersytetu Lwowskiego przez Króla Jana Kazimierza r. 1661*, Lwów 1912.
- Łukasiewicz J., *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Warszawa 1987.
- Łukasiewicz J., *Sylogistyka Arystotelesa z punktu widzenia współczesnej logiki formalnej*, Warszawa 1988.
- Łukasiewicz J., *Z zagadnień logiki i filozofii*, Warszawa 1961.
- Łukasiewicz J., *Zagadnienie prawdy*, [w:] *Księga Pamiątkowa XI Zjazdu Lekarzy i Przyrodników Polskich*, Kraków 1911.
- Łukomski J., *Przedmiot filozofii Jana Łukasiewicza*, „Studia Philosophiae Christiane” 1972, VIII/2.
- Łuszczewska-Romahnowa S., *Teoria wiedzy Kazimierza Twardowskiego*, [w:] *Polska myśl filozoficzna i społeczna*, t. 3, red. B. Skarga, Warszawa 1977.
- Macnamara J., *Logika i psychologia*, Warszawa 1993.
- Mała encyklopedia logiki*, Wrocław i in. 1988.
- Morton A., *Przewodnik po teorii poznania*, Warszawa 2002.
- Murawski R., *Filozofia matematyki. Zarys dziejów*, Warszawa 1995.
- Murawski R., *Filozofia matematyki i logiki w Polsce międzywojennej*, Toruń 2011.
- Nagel T., *Widok znikąd*, Warszawa 1997.
- Nowaczyk A., *Czy Tarski zdefiniował pojęcie prawdy?* „Przegląd Filozoficzny, Nowa Seria” 1998, nr 2 (26).
- Ortega y Gasset J., *Ewolucja teorii dedukcyjnej*, Gdańsk 2004.
- Ortega y Gasset J., *Po co wracamy do filozofii*, Warszawa 1992.
- Paczkowska-Łagowska E., *Psychika i poznanie. Epistemologia K. Twardowskiego*, Warszawa 1980.
- Piaget J., *Psychologia i epistemologia*, Warszawa 1977.
- Piłat R., *O pułapkach poznania*, Warszawa 2021.
- Poczobut R., *Spór o zasadę sprzeczności*, Lublin 2000.
- Polska filozofia analityczna. Analiza logiczna i semiotyczna w szkole lwowsko-warszawskiej*, red. M. Hempoliński, Warszawa 1987.
- Popper K.R., *Wiedza a zagadnienie ciała i umysłu*, Warszawa 1998.
- Popper K. R., *Wiedza obiektywna*, Warszawa 1992.
- Poznanie a prawda*, red. A. L. Zachariasz, Rzeszów 2009.
- Prawda*, red. D. Leszczyński, Wrocław 2011.
- Przełęcki M., *Prawda*, „Filozofia Nauki” 1993, nr 2-3.
- Przełęcki M., *Reprezentacjonizm a semantyczna koncepcja prawdy*, „Filozofia Nauki” 1995, nr 3 (11).
- Przewodnik po epistemologii*, red. R. Ziemińska, Kraków 2013.

- Psychologia w szkole lwowsko-warszawskiej*, red. T. Rzepa, Warszawa 1997.
- Psychologizm i antypsychologizm*, red. A. Olech, Kraków 2001.
- Quine W. V., *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, Warszawa 1986.
- Quine W. V., *Od bodźca do nauki*, Warszawa 1998.
- Quine W. V., *Z punktu widzenia logiki*, Warszawa 1969.
- Rechlewicz W., *Nauka wobec metafizyki. Poglądy filozoficzne Kazimierza Twardowskiego*, Kielce 2015.
- Rechlewicz W., *Niejednoznaczność przewyciężenia psychologizmu w filozofii Kazimierza Twardowskiego – zarys zagadnienia* „Studia z Filozofii Polskiej” 2019, t. 14.
- Rembierz M., *Epistemologia – poznanie, prawda, wiedza, realizm: (Epistemology. Cognition, Truth. Knowledge. Realism)*, „Polish Journal of Philosophy”, t. 1, 2007, s. 154-160.
- Rorty R., *Filozofia a zwierciadło natury*, Warszawa 1994.
- Rozum i wola. Kazimierz Twardowski i jego wpływ na kształt kultury polskiej XX wieku*, red. J. Jadacki, Lublin 2021.
- Searle J. S., *Umysł*, Poznań 2010.
- Semiotyka polska 1894 – 1969*, oprac. J. Pelc, Warszawa 1971.
- Słoniewska H., *Kazimierz Twardowski w psychologii polskiej*, „Ruch Filozoficzny” 1959, z. 1-2.
- Stanosz B., *Problemy definicji prawdy dla języka naturalnego*, „Studia Filozoficzne” 1971, nr 5.
- Struve H., *Historia logiki jako teorii poznania w Polsce*, Warszawa 1911.
- Suszko R., *Logika formalna a niektóre zagadnienia teorii poznania*, „Myśl Filozoficzna” 1957, 2 (28).
- Szaniawski K., *Filozofia konkretnego*, „Studia filozoficzne” 1976, 3 (124).
- Tarski A., *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. 1, Prawda, Warszawa 1995.
- Tarski A., *Wprowadzenie do logiki*, Warszawa 1996.
- Twardowski K., *Autobiografia filozoficzna*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1992, nr 1.
- Twardowski K., *Idea i percepcja. Z badań epistemologicznych nad Kartezjuszem*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1976, t. 22.
- Twardowski K., *Ineditia*, t. 3, *Logika*, cz. II, red. A. Horecka, Lublin 2024.
- Twardowski K., *O treści i przedmiocie przedstawień*, [w:] tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965.
- Twardowski K., *Rozprawy i artykuły filozoficzne*, Lwów 1927.
- Twardowski K., *Teoria sądów*, „Filozofia Nauki” 1996, nr 4.
- Twardowski K., *Teoria poznania. Wykład czterogodzinny lato 1924-1925*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1975, t. 21.
- Twardowski K., *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965.

- Wesoły M., *Arystotelesowska koncepcja prawdy*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 1-2.
- Witek M., *Prawda, język i poznanie z perspektywy deflacionizmu*, Kraków 2005.
- Wittgenstein L., *Traktatus logico-philosophicus*, Warszawa 1997.
- Witwicki W., *Wiara oświeconych*, Warszawa 1939.
- Wokół filozofii logicznej*, red. J. Malinowski, A. Pietrzak, Toruń 2004.
- Woleński J., *Epistemologia*, Warszawa 2005.
- Woleński J., *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, Warszawa 1985.
- Woleński J., *Metamatematyka a epistemologia*, Warszawa 1993.
- Woleński J., *Szkoła Lwowsko-Warszawska w polemikach*, Warszawa 1997.