

**TRZY WERSJE
EPISTEMICZNEJ TEORII
PRAWDY**

DUMMETT, PUTNAM, WRIGHT

Krzysztof Czerniawski



OŚRODEK
BADAŃ
FILOZOFICZNYCH

BIBLIOTEKA OŚRODKA BADAŃ FILOZOFICZNYCH

Komitet redakcyjny serii: Marta Bucholc, Tadeusz Ciecierski,
Paweł Grabarczyk, Witold Hensel, Sebastian Szymański

Copyright©2014

Krzysztof Czerniawski and *Ośrodek Badań Filozoficznych*

ISBN: 978-83-931671-7-3

Recenzja wydawnicza: prof. dr hab. Adam Nowaczyk

Redakcja i korekta: Jagna Świdarska

Projekt okładki: Karolina Pluta

Skład komputerowy: Juliusz Doboszewski

Książka wydana ze środków subsydium profesorskiego Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, przyznanego prof. drowi hab. T. Szubce na realizację tematu „Filozofia analityczna: historia i najnowsze wyzwania”.

Ośrodek Badań Filozoficznych

Warszawa 2014

Spis treści

Wstęp	3
I Dummett: Prawda jako zasadna stwierdzalność	12
1 Filozofia myśli i teoria znaczenia	12
2 Prawda i zdania o przeszłości	34
3 Od weryfikacjonistycznej do justyfikacjonistycznej teorii znaczenia	73
4 Zdania o przeszłości raz jeszcze	110
II Putnam: Prawda jako racjonalna akceptowalność	118
1 Korespondencyjna teoria prawdy i jej krytyka	118
2 Realizm wewnętrzny. Od idealnych do wystarczająco dobrych warunków poznawczych	156
3 Realizm zdroworozsądkowy i dyskwotacyjna teoria prawdy	192
III Wright: Prawda jako superstwierdzalność i pluralizm aletyczny	217
1 Program antyrealizmu i dwa argumenty z normatywności	217
2 Superstwierdzalność i pluralizm aletyczny	235
3 Wright <i>contra</i> Putnam: w obronie epistemicznej teorii prawdy	256
IV Zakończenie	266

Wstęp

Wyróżnianie odrębnych, epistemicznych teorii prawdy jest czymś względnie nowym i często nie dokonuje się tego nawet we współczesnych, skądinąd obszernych, podręcznikach epistemologii. Jest tak również w przypadku chyba najlepszego obecnie na rynku polskim podręcznika tego przedmiotu autorstwa Jana Woleńskiego. Autor ten nie wyodrębnia osobnej grupy epistemicznych teorii prawdy i omawia koncepcje zaliczane do tej grupy razem z innymi, pokrewnymi w ramach paragrafów o tytułach „Pragmatyzm, ewidencjalizm, konsensualizm” oraz „Koherencyjne teorie prawdy”. Dzieje się tak pomimo, że odnosząc się do klasyfikacji teorii prawdy zaproponowanej przez Wolfganga Kühnnego, Woleński pisze, iż „Bardzo istotnym *novum* omawianej klasyfikacji jest wyróżnienie teorii epistemicznych. Jest to znacznie sprawniejsza kategoria aniżeli nieklasycyzm, czyli zgodność z ostatecznymi kryteriami” [Woleński 2003, s. 110; zob. też Woleński 2005, s. 167]. Kühnne w swoim omówieniu problemu prawdy zawartym we wprowadzeniu do filozofii (wydanym pod redakcją Martensa i Schnädelbacha) dzieli wszystkie teorie prawdy na epistemiczne i nie-epistemiczne, przy czym epistemicznym nazywa takie ujęcie prawdy, zgodnie z którym „bycie prawdziwym jest w jakikolwiek sposób zależne od tego, czy uważamy je za prawdziwe” [Kühnne 1995, s. 145]. Do teorii epistemicznych zalicza on ewidencjalizm Franza Brentana, koherencjonizm Ottona Neuratha i konsensualizm Charlesa Sandersa Peirce’a [Kühnne 1995, s. 184–193]. W swojej fundamentalnej monografii doty-

czącej różnych koncepcji prawdy Künne pisze już nie o epistemicznej teorii prawdy, ale o „aletycznym antyrealizmie”. Wedle jego definicji „każda prawda, która jest zrozumiała dla istot ludzkich, może być treścią uzasadnionego ludzkiego przekonania [...] Prawda, jak twierdzi aletyczny antyrealizm, *nie* przekracza racjonalnej akceptowalności, *jest* epistemicznie ograniczona: cokolwiek jest prawdziwe, *może* być racjonalnie zaakceptowane” [Künne 2003, s. 20–21]. Do klasycznych przedstawicieli tego rodzaju teorii Künne zalicza fundacjonalizm Brentana, koherencjonizm Neuratha i konsensualizm Peirce’a. Poza tym poświęca on swoją uwagę głównie internalizmowi Hilarego Putnama, o którym pisze w porównaniu z pokrewnymi koncepcjami Michaela Dummetta, Nelsona Goodmana i Crispina Wrighta [Künne 2003, s. 375–453].

Podobnie mocne przeciwstawienie koncepcji epistemicznych i innych wprowadza Renata Ziemińska, która przedstawiając „najważniejsze współczesne koncepcje prawdy”, pisze, iż „Najgłębszy podział istnieje pomiędzy koncepcją klasyczną (radyczny obiektywizm prawdy) i epistemiczną (negacja transcendencji prawdy względem czynności poznawczych). Pozostałe koncepcje nie negują sensowności pojęcia prawdy radykalnie obiektywnej, ale w rozmaity sposób ograniczają jego stosowalność” [Ziemińska 2011, s. 11]. Według Ziemińskiej epistemiczne rozumienie prawdy polega na jej zrównaniu z czynnościami poznawczymi, takimi jak uzasadnienie, weryfikacja, stwierdzanie, uznawanie, znaczenie. Wersjami koncepcji epistemicznych były teorie nieklasyczne, zwłaszcza koherencyjne i pragmatyczne, próbujące łączyć pojęcie prawdy z praktyką poznawczą i uwolnić je od niepoznawalności. Jako współczesnych zwolenników epistemicznego rozumienia prawdy Ziemińska przedstawia Dummetta, Putnama i Richarda Rorty’ego [Ziemińska 2011, s. 17–21].

Stosunkowo dużo miejsca epistemicznym koncepcjom prawdy poświęca też Marian David w podręczniku epistemologii wydanym przez

Kluwer Academic Publishers. Według Davida teoria prawdy jest epistemiczna, jeśli „zmierza do ujęcia prawdy w kategoriach epistemicznych, takich jak *uzasadnienie*, *świadecko*, *racjonalność*, *weryfikacja*, *zasadna stwierdzalność*” [David 2004, s. 355]. Główną motywacją dla takich teorii ma być szczególna diagnoza fiaska kartezjańskiego projektu zabezpieczenia wiedzy przez odparcie sceptycyzmu. Kartezjusz akceptował korespondencyjną teorię prawdy, jednakże jeśli prawda polega na tym iż coś zgadza się, czyli koresponduje, z rzeczywistością, to przekonanie racjonalne i przekonanie prawdziwe mogą się zawsze rozejść, co oznacza, że nie ma gwarancji, iż nawet najbardziej racjonalna procedura doprowadzi nas do prawdy. Dlatego musimy przyjąć iż „prawdziwe przekonanie *jest* racjonalnym przekonaniem, lub czymś wystarczająco bliskim, tak że nie mogą się one rozejść ze sobą” [Ibidem].

David rozróżnia dwa zasadnicze rodzaje epistemicznych teorii prawdy. Pierwszy rodzaj opiera się na twierdzeniu, że jeśli kiedykolwiek posiadamy odpowiednie uzasadnienie dla danego zdania, to nie jest czymś możliwym, by to zdanie było fałszywe. W przeciwieństwie do kartezjanizmu, nie interpretuje się tutaj tego twierdzenia jako nakładającego wymóg na uzasadnienie, by było ono nie do obalenia, lecz jako tezę dotyczącą konstytutywnej natury prawdy. Drugi rodzaj koncentruje się na wyrugowaniu możliwości zachodzenia hipotezy sceptycznej poprzez wykluczenie samej możliwości istnienia prawdy przekraczającej świadectwo (*evidence-transcendent*). Prawda musi być poddana epistemicznemu wymogowi: w sposób konieczny x jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje pewne świadectwo na rzecz x , które jest (co do zasady) dostępne — tylko jeśli bycie przekonanym, że x , jest (co do zasady) uzasadnialne. Według Davida ten drugi rodzaj epistemicznych teorii prawdy jest współcześnie bardziej rozpowszechniony, a to przede wszystkim z powodu wpływu Dummetta. Dla niego bowiem „ponieważ prawda i fałsz hipotez przekraczających

świadczenie nie może czynić żadnej różnicy dla naszego doświadczenia, takie hipotezy są traktowane jako wadliwe pod względem poznawczym w sposób, który sprawia, iż nie są one ani prawdziwe, ani fałszywe” [Ibidem, s. 361]. W ramach epistemicznych teorii prawdy David omawia m. in. teorie koherencyjne, odwołujące się do idealnych warunków poznawczych, teorie Peirce’a i Putnama oraz antyrealizm Dummetta [Ibidem, s. 362–370].

Nad samym pojęciem epistemicznej teorii prawdy nieco szerzej w poświęconym tej kwestii artykule zastanawiał się Tadeusz Szubka. Jego zdaniem kluczową cechą koncepcji epistemicznych „jest coś, co można nazwać zasadą poznawalności (w skrócie: zasadą P), w myśl której jeśli dane zdanie czy twierdzenie jest prawdziwe, to w odpowiednich warunkach musi być możliwe poznanie, że jest ono prawdziwe” [Szubka 2003, s. 304]. Inną równie fundamentalną cechą tych koncepcji jest zasada zgodności, czyli konwergencji, „według której jeśli dane zdanie czy twierdzenie jest prawdziwe, to w odpowiednich warunkach zostanie ono zgodnie zaakceptowane przez racjonalne podmioty poznające, a jeśli tak się nie stanie, to będzie to świadczyło o tym, iż niektóre z tych podmiotów znajdują się po prostu w błędzie lub nie dysponują wszelkimi niezbędnymi w tym względzie informacjami” [Ibidem]. Obie te zasady nie mogą być wprost użyte do zdefiniowania prawdziwości, ponieważ wówczas prawdziwość wystąpi zarówno w *definiensie*, jak i *textsldefiniendum*. Można je jednak potraktować jako konsekwencje tego na czym polega prawdziwość zdania lub twierdzenia [Ibidem].

Wydaje się, że najlepiej jest zdefiniować prawdę na gruncie teorii epistemicznej na sposób Putnamowski, twierząc, że polega ona na uzasadnialności lub racjonalnej akceptowalności zdania w optymalnych, wyidealizowanych warunkach, czyli po prostu — jak to ujmuje W. P. Alston — na pozytywnym statusie epistemicznym zdania. Taka definicja jest jednak mało informatywna bez określenia tego, „na czym polega ów pozytywny status epistemiczny albo też podania kryteriów

rozpoznania owego statusu” [Ibidem, s. 305]. W literaturze często zauważa się, że ten pozytywny status zdania można pojmować w kategoriach jego koherencji z innymi, wcześniej uznanymi zdaniami. W takim ujęciu epistemiczna teoria prawdy zbliża się do teorii koherencyjnych. Chociaż nie da się zaprzeczyć istnieniu związków pomiędzy tymi teoriami, to jednak wydaje się, że epistemicznej teorii prawdy nie da się sprowadzić do teorii koherencyjnej.

Przede wszystkim, z tego że o prawdziwości wielu podstawowych zdań czy twierdzeń decydują poznawczo ujęte stany rzeczy, bynajmniej nie wynika, że owo ujęcie musi od samego początku mieć charakter propozycjonalny lub zdaniowy. Ponadto, nawet gdyby reguły uzasadniania, szacowania świadectwa empirycznego itp. mogły być uprawomocnione tylko w sposób koherencyjny, to bynajmniej nie prowadzi to do wniosku, że również tylko koherencyjnie mogą być uprawomocnione przesłanki dostarczające uzasadnienia, zdania opisujące świadectwo empiryczne itd. A jeśli tak, to jak najbardziej możliwe są epistemiczne koncepcje prawdy, które nie są wersjami teorii koherencyjnych [Ibidem, s. 307].

Epistemiczne teorie prawdy są także spokrewnione z pragmatycznymi teoriami prawdy, „o czym świadczy chociażby to, że mają wspólnego klasycznego przedstawiciela, uważanego zazwyczaj za ich początkodawcę — C. S. Peirce’a. Zarówno pragmatyści, jak i zwolennicy koncepcji epistemicznych mocno podkreślają związek prawdziwości zdań czy twierdzeń ze zdolnością jej rozpoznania” [Ibidem]. Jednakże dla pragmatystów to rozpoznanie może mieć charakter nie czysto poznawczy, ale przede wszystkim praktyczny, jako że o prawdziwości często decyduje to, czy dane twierdzenie sprawdza się w działaniu, czy jest użyteczne. To istnienie tego wątku w rozważaniach

pragmatystów decyduje o tym, że nie można epistemicznych koncepcji prawdy włączyć w ramy teorii pragmatycznych [Ibidem, s. 307–308].

Szubka podkreśla także, że bycie zwolennikiem epistemicznych koncepcji prawdy wcale nie wyklucza się z akceptowaniem jakiegoś rodzaju korespondencji. Załóżmy, że mamy do czynienia z epistemiczną koncepcją prawdy, gdzie uzasadnieniem zdań czy sądów są po prostu stany percepcyjne prezentujące określony aspekt czy fragment świata, a z drugiej strony z „umiarkowaną wersją teorii korespondencyjnej, w której prawdziwość zależy od tego, jaki jest świat, aczkolwiek przysługuje ona nie abstrakcyjnie i obiektywnie pojętym sądom w sensie logicznym, lecz zdaniom naszego języka, które rozumiemy, natomiast świat nie ma struktury idealnie dopasowanej do sensów owych zdań, lecz jest przyporządkowywany owym zdaniom w procesie ich formułowania i uznawania. Zetknięcie takich dwóch teorii prawdy doprowadzi nas najprawdopodobniej do wniosku, że są one ze sobą jak najbardziej zgodne i przyjęcie jednej w żaden sposób nie wyklucza przyjęcia drugiej. Tak więc zwolennicy teorii korespondencyjnych i teorii epistemicznych nie zawsze muszą być ze sobą w konflikcie” [Ibidem, s. 308].

Co możemy powiedzieć o epistemicznej teorii prawdy po tym krótkim przeglądzie? Jak to sugeruje sama nazwa, epistemiczne teorie prawdy definiują prawdziwość przez odwołanie się do ludzkiej wiedzy lub poznania, które mogą polegać na posiadaniu uzasadnienia lub świadectwa, dokonaniu weryfikacji, byciu zasadnie stwierdzalnym lub racjonalnym. Powstały one w reakcji na kartezjanizm, który radykalnie oddzielał od siebie dziedzinę poznania i rzeczywistości, tak że stało się czymś niejasnym, jak mogłyby się one ze sobą „spotkać”. W swoich założeniach epistemiczne teorie prawdy zazwyczaj w mniejszym lub większym stopniu negują tę odrębność poznania i rzeczywistości, co pozwala im na definiowanie prawdziwości w wyżej wskazanych kategoriach. Jednocześnie jednak, ponieważ zazwyczaj nie negują one

całkowicie istnienia jakoś współzależnej od poznania rzeczywistości, nie można z góry wykluczyć, że będą one zgodne z jakimiś umiarkowanymi formami teorii korespondencyjnej. Teorie epistemiczne są spokrewnione z teoriami koherencyjnymi i pragmatycznymi, ale nie dają się do nich sprowadzić. Za ich typowych przedstawicieli uznaje się Brentanę, Peirce'a, Neuratha oraz współczesnych antyrealistów: Dummetta i Putnama.

Niniejsza praca poświęcona jest tym ostatnim historycznym przedstawicielom epistemicznej teorii prawdy, to jest Michaelowi Dummettowi i Hilaremu Putnamowi, a także Crispinowi Wrightowi. Jej cel jest zarówno historyczny, to znaczy chciałbym tutaj rzetelnie przedstawić rozwój poglądów tychże filozofów, jak i systematyczny, ponieważ na podstawie powziętych ustaleń historycznych próbuję dokonać oceny ich dorobku, by ostatecznie przejść do bardziej ogólnej refleksji na temat perspektyw epistemicznej teorii prawdy w ogóle. Wszyscy trzej wspomniani wyżej filozofowie mieszczą się w ramach paradygmatu pisania o prawdzie, który za Künnem możemy nazwać aletycznym antyrealizmem, co udanie wskazuje na jego korzenie w antyrealizmie Dummetta. Chociaż jednym z moich celów ma być próba oceny ogólnych perspektyw teorii epistemicznych, to koncentruję się tylko na tym jednym wybranym sposobie uprawiania tych teorii, czy wręcz trzech konkretnych wymienionych przeze mnie filozofach. Mam przy tym nadzieję, że pozwoli mi to na bardziej pogłębioną i szczegółową refleksję nad ostatnimi argumentami wysuwanyymi w dyskusji nad interesującym mnie zagadnieniem. Ponadto dzięki temu uniknę zagubienia się w gąszczu najróżniejszych wiążących prawdę z poznaniem koncepcji, jakie wysuwano w poprzednim i obecnym stuleciu. Spośród współczesnych filozofów analitycznych, którzy również mieszczą się w paradygmacie aletycznego antyrealizmu i wnieśli istotny wkład do epistemicznej teorii prawdy, można by jeszcze wymienić Neila Tennanta, jednakże jego prace są raczej poświęcone badaniu logicznej spójności i

konsekwencji antyrealizmu niż rozwijaniu własnych oryginalnych koncepcji. Za zwolennika epistemicznej koncepcji prawdy można też uznać Wilfrida Sellarsa, który co prawda należy do nurtu analitycznego, lecz którego filozofia stanowi skomplikowany i zamknięty system, w żaden istotny sposób niewiążący się ze wspomnianym paradygmatem. Innymi ważnymi współczesnymi myślicielami uznawanymi czasem za przedstawicieli epistemicznych teorii prawdy są Hans Georg Gadamer i Jürgen Habermas, jednakże ich myślenie na ten temat ma charakter całkowicie odrębny od wymienionych wcześniej filozofów, co wiąże się z tym, że są oni związani daleko bardziej z tradycją filozofii kontynentalnej niż analitycznej.

Przy pisaniu niniejszej książki korzystałem z fragmentów wcześniej opublikowanych przez mnie artykułów dotyczących filozofii Hilarego Putnama¹. Jej napisanie nie byłoby możliwe, gdyby nie uzyskanie grantu z Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego — była ona zatem realizowana jako praca naukowa (a konkretnie rozprawa doktorska) finansowana ze środków budżetowych na naukę w latach 2010–2013 jako projekt badawczy promotorski nr N N101 073539, realizowany pod kierunkiem profesora Tadeusza Szubki. W okresie jej pisania byłem także stypendystą Fundacji na rzecz Nauki Polskiej. W tym miejscu chciałbym podziękować przede wszystkim mojemu promotorowi, którego pomocy i cierpliwości tak wiele zawdzięczam, oraz recenzentom niniejszego dzieła na różnych etapach jego powstawania, panu profesorowi Piotrowi Gutowskiemu, pani profesor Renacie Ziemińskiej oraz profesorowi Adamowi Nowaczykowi, których cenne uwagi starałem się uwzględnić, gdy redagowałem ostateczną wersję książki. Chciałbym także wyrazić wdzięczność Crispinowi Wrightowi za dwugodzinną rozmowę, która pozwoliła mi uzyskać nowe spojrzenie na wiele problemów związanych z epistemiczną teorią prawdy, oraz mojemu pracodawcy, który udzielił mi urlopu pozwalającego na

¹ Są to [Czerniawski 2008, s. 1–17; tenże 2010, s. 19–41; tenże 2012, s. 75–98].

zakończenie tej pracy, jak również wszystkim, którzy w trakcie jej pisania na różne sposoby mnie wspierali.

Rozdział I

Dummett: Prawda jako zasadna stwierdzalność

1 Filozofia myśli i teoria znaczenia

Michael Anthony Eardley Dummett urodził się 27 czerwca 1925 roku w Londynie, w zamożnej rodzinie, która „zapewniła mu bardzo dobre wykształcenie w Winchester College, jednej z najstarszych i najbardziej cenionych szkół prywatnych w Wielkiej Brytanii” [Szubka 2010, s. VIII]. Dummett ukończył tę szkołę w roku 1943, uzyskując stypendium na studiowanie historii w Christ Church, kolegium Uniwersytetu Oksfordzkiego. Studiów jednak nie podjął z powodu rozpoczęcia służby wojskowej. W czasie odbywania szkolenia w Edynburgu Dummett przyjął katolicyzm, co było uwieńczeniem ewolucji jego poglądów, mającej początek jeszcze w Winchester College, do którego zaczynał uczęszczać jako ateista. Mimo pewnych doktrynalnych wątpliwości wyznaniu temu Dummett pozostał wierny do końca życia. W trakcie wojny podjął służbę w wywiadzie i po nauczaniu się języka japońskiego, stacjonując w Indiach, pracował nad tłumaczeniem japońskich komunikatów wojskowych. Po kapitulacji Japonii Dummett został przeniesiony na Malaje i powrócił do Wielkiej Brytanii we wrze-

śniu 1947 r., gdzie został zdemobilizowany. Według samego Dummetta to właśnie w trakcie pobytu na Malajach, w wyniku zetknięcia się z rasistowskimi metodami zarządzania brytyjskimi koloniami, „po raz pierwszy narodziła się we mnie gwałtowna nienawiść w stosunku do rasizmu” [Dummett 2007a, s. 8]. Działalność antyrasistowska miała być w przyszłości głównym polem społecznej aktywności Dummetta.

Po powrocie z wojny Dummett nie podjął studiów historycznych, przede wszystkim dlatego, że w trakcie czterech lat służby zapomniał większość z tego, co wiedział na temat historii. Zaczął natomiast studiować tzw. P.P.E. (Philosophy, Politics and Economics), przy czym szybko jego uwagę przyciągnęła filozofia. Największy wpływ wywarła wówczas na niego Elizabeth Anscombe, która była przyjacielem i tłumaczem Wittgensteina. Notatki z jego seminariów i zajęć pojawiły się w Oksfordzie podczas ostatniego roku studiów Dummetta. Według niego samego lektura tych pism wywarła na niego tak ogromny wpływ, iż „przez około trzy miesiące wszystko, co starałem się napisać, przybierało formę pastiszu Wittgensteina” [Dummett 2007a, s. 9]. W ówczesnym Oksfordzie największą rolę odgrywali zwolennicy tzw. filozofii języka potocznego, na czele których stali John Langshaw Austin i Gilbert Ryle. To właśnie dzięki Austinowi, który wprowadził do programu nauczaniu *Die Grundlagen der Arithmetik* Fregego, a także dla tego celu przełożył je na angielski i opublikował, Dummett po raz pierwszy zapoznał się z tym dziełem. Był on pod jego olbrzymim wrażeniem i postanowił przeczytać wszystko, co Frege kiedykolwiek napisał. Rozbudzenie zainteresowania filozofią Fregego miało się okazać najtrwalszym wpływem Austina na swojego ówczesnego ucznia, pomimo że według samego Dummetta przestał się on czuć częścią szkoły języka potocznego dopiero pod koniec lat pięćdziesiątych. Swoje studia nad Fregem Dummett mógł kontynuować dzięki uzyskaniu siedmioletniej posady w All Souls College. Poświęcił on ten czas przede wszystkim poszerzeniu swojej wiedzy z zakresu matematyki i logiki

matematycznej, co było konieczne przy zajmowaniu się pracami niemieckiego logika. Początkowo Dummettowi pomagał w tym kolega z Oksfordu, J. Hammersley. Późniejszy autor *Logicznej podstawy metafizyki* wyjechał następnie na roczne stypendium do Uniwersytetu w Berkeley, gdzie m. in. poznał Donalda Davidsona, który miał stać się zarówno jego ważnym filozoficznym partnerem, jak i przyjacielem [Dummett 2007a, s. 9–11; Szubka 2010, s. X–XI].

Nie będziemy opisywać dalszej kariery Dummetta, który pozostał związany z Oksfordem przez całe swoje życie. Przedstawiliśmy tutaj formatywny okres jego życia, by móc zastanowić się nad tym, jak przełożył się on na jego późniejsze rozumienie filozofii.

Na samym początku *Logicznej podstawy metafizyki* Dummett pisze:

Laicy i nieprofesjoniści oczekują od filozofów odpowiedzi na głębokie pytania, niesłuchanie ważne dla zrozumienia świata. Czy posiadamy wolną wolę? Czy dusza, lub umysł, może istnieć poza ciałem? Skąd wiemy, co jest słuszne, a co niesłuszne? Czy *istnieje* jakieś dobro i zło, czy też je po prostu wymyślamy? Czy możemy poznać przyszłość lub wpłynąć na bieg zdarzeń przeszłych? Czy istnieje Bóg? I laik ma rację: jeśli filozofia nie próbuje na takie pytania odpowiedzieć, to nie jest nic warta [Dummett 1998b, s. 7].

Pozostaje on zatem wierny bardzo tradycyjnemu, metafizycznemu rozumieniu filozofii. Chociaż sam Dummett traktuje antymetafizyczną orientację wczesnej filozofii analitycznej, a w szczególności Koła Wiedeńskiego, tylko jako pewną (minioną) fazę w jej rozwoju [Dummett 2007, s. 276], to nie zmienia to faktu, iż wśród filozofów nadal żywe jest kojarzenie filozofii analitycznej z postawą wrogą metafizyce. Anat Matar, pisząc o metafizologii Dummetta, zauważa, że wydaje się być uczciwym powiedzenie o większości filozofów analitycznych, iż jednym z ich głównych celów jest przycinanie metafizycznego „nonsensu” za

pomocą dominującej praktyki, obojętne, czy miałyby to być nauki przyrodnicze, czy codzienne zachowania, włączając w to „język potoczny”. Choć Dummett zajmuje się tradycyjnymi analitycznymi problemami i posługuje się analitycznym logicznym organonem, a także angażuje się w polemiki z prominentnymi analitycznymi osobistościami, to „podtrzymuje on odmienne stanowisko w stosunku do relacji filozofii do praktyki. Jego metafizyczne przekonania w tym zakresie są bliższe <<kontynentalnej>> stronie filozoficznej sceny” [Matar 2007, s. 273].

Na pierwszy rzut oka trudno byłoby znaleźć źródła tej metafizycznej orientacji Dummetta w jego zainteresowaniach z wczesnego okresu życia. Nie znajdziemy tam czegoś w rodzaju fascynacji jakimś wielkim metafizykiem. Zauważmy jednak jedno: przez całe swoje dorosłe życie Dummett był katolikiem. W związku z powyższym nie mógł uważać pytań o istnienie Boga, wolną wolę, dobro i zło za metafizyczny nonsens. Moim zdaniem to w tej wybranej za młodu światopoglądowej opcji należy szukać przyczyn pozytywnego stosunku Dummetta do metafizyki. Pod tym względem Dummetta można zaliczać do „chrześcijańskiego” skrzydła filozofii analitycznej, wraz z takimi filozofami jak np. Alvin Plantinga, Peter van Inwagen czy William P. Alston.

Tym, co różni Dummetta od dawnych metafizyków, jest jego pogląd na miejsce i metodę filozofii. Uważa on, że „dzięki filozofii możemy co najwyżej zyskać jasny przegląd pojęć, za pomocą których myślimy o świecie, a w rezultacie solidniej zrozumieć sposób, w jaki przedstawiamy świat w naszych myślach. Z tego właśnie powodu i w tym sensie filozofia dotyczy świata” [Dummett 1998b, s. 8]. Frege powiedział o prawach logiki, że nie są one prawami przyrody, ale prawami przyrody. To nie rzeczywistość jest posłuszna prawom logiki, ale nasze myślenie o tej rzeczywistości. W jeszcze większym stopniu stosuje się to do zasad filozofii. Tak jak okulista nie powie nam, co zobaczymy, rozglądając się wokół, tylko dostarczy nam okularów pozwalających

wyostrzyć nasze widzenie, tak samo filozof nie odkryje przed nami nowych faktów, ale próbuje oddać nam podobną przysługę w odniesieniu do naszego myślenia o rzeczywistości. „Znaczy to jednak, iż punktem wyjścia filozofowania musi być analiza podstawowej struktury naszych myśli. To, co nazwać by można filozofią myślenia, leży u podstaw całej reszty” [Ibidem].

Poglądy Dummetta w tej metafizycznej kwestii dobrze streszcza cytata z jednej z jego ostatnich książek: „Filozofię interesuje rzeczywistość, lecz nie odkrywanie nowych dotyczących jej faktów; zmierza ona do ulepszenia naszego rozumienia tego, co już wiemy. Nie próbuje ona dostrzec więcej, tylko wyostrzyć nasze widzenie tego, co już jest w zasięgu wzroku. Jej celem jest, jak powiedziała Wittgenstein, pomóc nam ujrzeć świat właściwie” [Dummett 2010, s. 15].

Według Dummetta filozofia jest zatem dyscypliną aprioryczną, która nie dotyczy bezpośrednio świata, ale struktury naszego jego pojmowania. W tym sensie można Dummetta określić jako filozofa kantowskiego, czy po prostu transcendentalnego. Co jednak istotne, nasz filozof przyjmuje klasyczny Wittgensteinowski pogląd, zgodnie z którym myśl wyraża się poprzez język. Przekonanie to jest dla Dummetta paradygmatem filozofii analitycznej i dlatego „droga do filozofii myślenia musi wieść przez filozofię języka” [Ibidem, s. 10].

Wydaje się, że to od Austina i Wittgensteina Dummett przejął ogólny pogląd, że filozofia zajmuje się kwestiami językowymi, czego nie zmienia fakt, iż każdy z trzech wyżej wymienionych filozofów różnił się, jeśli chodzi o jego szczegółowe rozwinięcie. Tadeusz Szubka zaznacza, iż „choć studia i początki kariery akademickiej Dummetta zbiegły się z rosnącym wpływem oksfordzkiej filozofii języka potocznego, Dummett nigdy nie znalazł się w kręgu oddziaływania filozoficznego głównych jej przedstawicieli, a zwłaszcza Johna L. Austina i Gilberta Ryle’a” [Szubka 2001, s. 10]. Moim zdaniem pogląd ten jednak trzeba opatrzyć pewnymi zastrzeżeniami. Jak zauważa

McGuinness, w latach pięćdziesiątych Dummetowska krytyka holizmu Quine'a — czy też nominalizmu Quine'a i Goodmana — „była uważana za część «oksfordzkiej» odpowiedzi na Quine'a, który przeżył, jeśli nie zwyciężył, wiele potyczek podczas swojego oksfordzkiego roku” [McGuinness 2007, s. 36]. (Quine przebywał w Oksfordzie jako Eastman Professor w roku akademickim 1953/1954). W latach pięćdziesiątych był Dummett zatem uważany za przedstawiciela oksfordzkiej filozofii języka potocznego. Co więcej, on sam także zdawał się uważać siebie za członka tej szkoły, bowiem, jak pisze retrospektywnie, „McGuinness ma prawdopodobnie rację, że dopiero z końcem lat pięćdziesiątych zacząłem czuć się wyobcowany w stosunku do szkoły «języka potocznego», która dominowała wówczas w oksfordzkiej filozofii” [Dummett 2007b, s. 52].

Jak zaznacza sam Dummett, pod koniec lat czterdziestych dominującą postacią oksfordzkiej filozofii był Ryle, dla którego uosobieniem fałszywej filozoficznej metodologii był Rudolf Carnap. Dummettowi zajęło całe lata uwolnienie się od wszczepionego przez Ryle'a uprzedzenia w stosunku do myśli Carnapa i „nic w sposób bardziej żywy nie ilustruje kontrastu pomiędzy filozoficzną atmosferą, w jakiej wzrastali moi brytyjscy rówieśnicy i tą w jakiej rozwijali się amerykańscy filozofowie tego samego pokolenia: ponieważ w Stanach Zjednoczonych Carnap był uważany za lidera szkoły analitycznej i najbardziej wpływowi Amerykanie uprawiający filozofię analityczną, od Quine'a począwszy, byli ludźmi, których filozoficzna formacja była Carnapowska” [Dummett 1978, s. 437].

Co jednak było przedmiotem sporu pomiędzy filozofią praktykowaną wówczas w Oksfordzie a Carnapem i jego uczniami? Otóż Carnap uważał uprawianie filozofii za działalność pokrewną naukom przyrodniczym, co było nie do przyjęcia dla filozofów z Oksfordu. Podążali oni w tej kwestii za Wittgensteinem, który zarówno w *Traktacie*, jak i w *Dociekaniach filozoficznych* protestował przeciwko uważaniu filozofii

za naukę. Jego zdaniem filozofia, w przeciwieństwie do nauki, nie dąży do odkrycia jakichkolwiek prawd. Jej zadanie ma charakter terapeutyczny i polega jedynie na wyjaśnieniu nieporozumień związanych z funkcjonowaniem naszego języka, który w szczególności zdaje się czasami sugerować istnienie analogicznych do będących przedmiotem nauk empirycznych pytań i odpowiedzi o charakterze filozoficznym, podczas gdy w rzeczywistości jest zupełnie inaczej. „Późny” Wittgenstein postulował istnienie wielu wzajemnie do siebie niesprowadzalnych gier językowych, każdej z właściwymi sobie regułami, a poszukiwanie jakiejś stojącej za nimi jednolitej, obiektywnej struktury uważał za iluzję, utrudniającą właściwe zrozumienie funkcjonowania języka. Austin miał poglądy zbliżone do Wittgensteina i w swojej filozofii języka dążył do rozjaśnienia nieporozumień, w jakie, jego zdaniem, popadają filozofowie, gdy nie dostrzegają szeregu dystynkcji właściwych dla języka potocznego, który zawsze będzie bazą dla języka filozoficznego. W jego ujęciu jednak filozofia „nie jest terapią, ale empirycznym studium: musimy opisać, w szczegółach, jednostkowe użycia jednostkowych słów. Ale nie jest to studium systematyczne, ponieważ jego przedmiot nie poddaje się systematyzacji; nie możemy zaaranżować naszych wyników w jakąś estetycznie satysfakcjonującą teorię dedukcyjną, ponieważ tworzą one zbiór luźno powiązanych *jednostkowych* faktów, tak jednostkowych jak te, które spotykamy w słowniku” [Ibidem, s. 440].

Dummett przejął od swoich mentorów pogląd, zgodnie z którym filozofia nie jest nauką empiryczną, a jej właściwym przedmiotem jest język, co stanowiło wyraźny kontrast w stosunku do zaoceanicznego scjentyzmu. Według niego jednak badanie języka powinno odbywać się w sposób systematyczny. Oksfordzka filozofia języka potocznego przejęła Wittgensteinowski slogan „znaczenie to użycie”, rozumiejąc go jednak w sposób wykluczający jakiegokolwiek jednolite ujęcie pojęcia znaczenia. „Jedynie jednostkowość była akceptowalna; ogólna teoria

była fatuus ignis, zrodzonym przez próżne nadzieje filozofa odkrycia regularności tam, gdzie jej nie ma. Filozof powinien jedynie próbować wyjaśnić «użycie» każdego poszczególnego zdania oddzielnie, gdyż tylko to jest osiągalne”¹ [Ibidem, s. 444].

Zdaniem Dummetta taka filozofia języka jest jednak nie do przyjęcia, i to z kilku powodów. Przede wszystkim nie uczymy się zdań pojedynczo, jednego po drugim. Jest faktem, że każdy, kto opanował dany język, jest w stanie zrozumieć potencjalnie nieskończoną liczbę zdań, których nigdy wcześniej nie słyszał, a nie da się tego wyjaśnić inaczej niż przez przyjęcie, że użytkownik języka posiada implicytną wiedzę o pewnej liczbie ogólnych zasad rządzących użyciem słów w ramach zdań danego języka. Filozofia języka potocznego przedstawia taki obraz uczenia się języka, który jest właściwy raczej dla procesu opanowywania kodu złożonego z sygnałów, których znaczenia musimy nauczyć się osobno. Programowe odrzucenie ogólności i koncentracja na „użyciu” pojedynczych zdań doprowadziły do takich ujęć funkcjonowania języka, które, nawet jeśli subtelne, są wyjątkowo powierzchowne. Są one takie, ponieważ wykorzystują psychologiczne i semantyczne pojęcia, których teoria znaczenia nie może presuponować, ponieważ to od niej oczekuje się ich wyjaśnienia. Najlepiej widać to w ciągłym używaniu pojęć prawdy i fałszu, jako niedomagających się eksplanacji. Co więcej, ten partykularyzm prowadzi do powierzchowności także z innego powodu, a mianowicie świadomego lekceważenia granicy pomiędzy semantycznymi i pragmatycznymi aspektami teorii. W ramach filozofii języka potocznego nie ma miejsca na dociekanie, „co dane zdanie mówi”, które to pytanie mogłoby być w sposób uzasadniony oddzielone od pytania, co w jakichś konkretnych okolicznościach ktoś chce osiągnąć przez wypowiedzenie tego zdania [Ibidem, ss. 444–445, 451].

Będąc tak krytycznym w stosunku do filozofii języka potocznego,

¹Przekład za: [Szubka 2001, s. 96].

Dummett nie ukrywa swojego długu wobec Wittgensteina, od którego ta filozofia się wywodzi. W szczególności nie odrzuca on wcale Wittgensteinowskiego twierdzenia, iż „znaczenie to użycie”, rozumie je jednak inaczej. W *Logicznej podstawie metafizyki* pisze:

Badamy, koniec końców, formy zdań, których faktycznie używamy i z którymi, z wyjątkiem twierdzeń matematycznych i teorii naukowych, obeznani są wszyscy ludzie. Znamy już ich znaczenia. Żadne tajemne moce nam ich nie nadają: znaczą one to, co znaczą, na mocy sposobów, na jakie ich używamy i nic więcej. Choć wiemy, co znaczą — nauczyliśmy się tego w dzieciństwie i chodząc do szkoły — to nie wiemy, jak ich znaczenia przedstawić: uczymy się ich używać, ale nie wiemy dokładnie, czym jest to, czego się uczymy, ucząc się tego czegoś. Brak nam, mówiąc słowami Wittgensteina, jasnego poglądu na działanie naszego języka [Dummett 1998b, s. 25].

Dummett otwarcie zatem odwołuje się do Wittgensteinowskiego programu filozofii jako dyscypliny pozwalającej na uzyskanie wglądu w działanie języka, jednak główna zasługa autora *Dociekań filozoficznych* polega według niego przede wszystkim na antypsychologistycznym ujęciu języka. Wittgenstein Dummetta to zatem filozof podnoszący argumenty przeciwko istnieniu języka prywatnego — opis języka zaproponowany przez niego „nie przywołuje psychologicznych lub semantycznych pojęć, ale jest ułożony całkowicie w terminach tego, co jest otwarte dla zewnętrznego wglądu” [Dummett 1978, s. 446].

Wittgenstein, tak samo jak Frege, chciał przedstawić opis konwencjonalnych reguł rządzących praktyką mówienia językiem, który nie przywołuje pojęcia zdań wyrażających myśl, ale raczej przedstawia to, co sprawia, że każde konkretne zdanie wyraża określoną myśl. Poza tym jednak w podejściu do teorii znaczenia pomiędzy Wittgensteinem i Fregem istniały zasadnicze różnice. Przede wszystkim dla

Wittgensteina do istoty naszego języka należy to, że jego używanie jest w sposób nierozdzielny splecione z naszymi aktywnościami niejęzykowymi. W przeciwieństwie do tego, dla Fregego „moglibyśmy mówić mniej więcej językiem tego samego rodzaju, gdybyśmy byli inteligentnymi i czującymi drzewami, które mogą obserwować świat i wydawać dźwięki, lecz nie mogą podejmować działalności żadnego innego typu”² [Ibidem, s. 447]. Innymi słowy, według Fregego (a za nim Dummetta) język ma charakter autonomiczny. Jak pisze Szubka, autonomia ta nie polega na całkowitej niezależności od świata, gdyż byłby to wymóg absurdalny, jako że treść wypowiedzi językowych zależy pod wieloma względami od tego, jaki jest świat. Natomiast „chodzi najogólniej o to, że język jest czymś *sui generis*, że posługiwanie się językiem jest racjonalną aktywnością ludzi, która nie jest ściśle związana z ich innymi aktywnościami” [Szubka 2001, s. 100].

W tym miejscu być może warto przytoczyć odpowiedni fragment *opus magnum* Dummetta, w którym pisze on, iż „fakt, że posługiwanie się językiem jest świadomym, racjonalnym działaniem — racjonalnym działaniem *jako takim*, można by rzec — inteligentnych istot, musi zostać włączony do każdego [...] opisu [tego, czego się uczymy, ucząc się mówić], albowiem stanowi nieodłączną część zjawiska używania ludzkiego języka” [Dummett 1998b, s. 149–150]³. A zatem nasza aktywność językowa jest nie tylko czymś *sui generis*, ale czymś *sui generis* racjonalnym. Język jest ośrodkiem i ostoją naszej racjonalności. Dlatego Dummett bardzo ostro wypowiada się na temat przyczynowej teorii znaczenia, jeżeli ma być ona rozumiana jako opis języka w kategoriach analogicznych do przyczynowości fizycznej. „Teoria znaczenia

²Przekład za: [T. Szubka 2001, s. 100].

³Podobne sformułowanie Dummetta dotyczące tej kwestii można znaleźć w jednym z jego artykułów: „Każde adekwatne filozoficzne ujęcie języka musi opisywać go jako racjonalną aktywność ze strony stworzeń, którym można przypisać *intencję* i *zamiar*. Używanie języka jest w rzeczy samej pierwotną manifestacją naszej racjonalności: jest to *ta (the)* racjonalna aktywność *par excellence*” [Dummett 1993c, s. 104].

nie powinna zatem zmierzać do dostarczenia *przyczynowego* opisu wypowiedzi lingwistycznych, w którym ludzie występują jako obiekty przyrodnicze, wytwarzające dźwięki i znaki na papierze oraz reagujące na nie zgodnie z pewnymi prawami przyrodniczymi. Nie potrzebujemy takiej teorii” [Ibidem, s. 152]. Jak widzimy, rozumienie języka przez Dummetta nadal w sposób charakterystyczny dla filozofii oksfordzkiej ma charakter opozycyjny w stosunku do filozoficznego scjentyzmu.

Frege postulował uznanie zdania za podstawową jednostkę znaczeniową, co dla Dummetta jest drogą środka pomiędzy atomistyczną a holistyczną teorią znaczenia. Ta pierwsza za podstawową jednostkę znaczeniową przyjmuje pojedyncze słowo, druga zaś — cały język. Dummett wyraźnie zaznacza: „Nie znam rozumowania, które wykazywałoby, że atomistyczna teoria znaczenia jest co do zasady niemożliwa; ale ponieważ — pomijając nieistotne wyjątki — jednostką dyskursu (najkrótszym wyrażeniem którego wypowiedzenie stanowi znaczący akt językowy) jest zdanie, nie można wysuwać generalnego żądania, by teoria znaczenia była atomistyczna”⁴ [Dummett 1993b, s. 38]. Czasem Dummett pisze tak, jakby powody odrzucenia przez niego holizmu były podobnie niekonkluzywne. „Nie wiem, czy holizm jest błędną koncepcją języka. Ale twierdzę, że akceptacja holizmu powinna prowadzić do konkluzji, iż jakakolwiek systematyczna teoria znaczenia jest niemożliwa, i że próba odrzucenia tej konkluzji może prowadzić tylko do konstrukcji pseudoteorii; stąd ja sam preferuję przyjęcie jako zasady metodologicznej fałszywości holizmu” [Dummett 1993a, s. 21]. Generalnie jednak krytyka holizmu sięga u niego dużo dalej niż oszczędne uwagi na temat atomizmu. Problemem holizmu jest dla Dummetta przede wszystkim jego absurdalna konsekwencja, zgodnie z którą użytkownik języka musi osiąść jego znajomość za pomocą pojedynczego aktu poznawczego, co wiąże się z faktem, iż na gruncie tegoż poglądu nie da się przedstawić procesu stopniowego opanowywa-

⁴Przekład częściowo za: [Szubka 2001, s. 103, przypis 9].

nia języka. Składniki języka są bowiem ze sobą tak powiązane, że nie da się uchwycić znaczenia jednego z nich bez znajomości znaczenia wszystkich innych. „Innymi słowy, albo w ogóle nie zna się jakiegoś języka, albo zna się go w całej pełni” [Szubka 2001, s. 102] Jednakże „kiedy próbujemy na serio podejść do idei, że odniesienia wszystkich nazw i predykatów języka są determinowane jednocześnie, staje się jasne, że w ten sposób stawiamy przed użytkownikiem języka zadania przerastające ludzkie możliwości” [Dummett 1993a, s. 21]⁵.

W sytuacji, kiedy pojedyncze słowo z reguły posiada pełne znaczenie jedynie w kontekście zdania, zaś przyjęcie holizmu powoduje, że uprawianie systematycznej teorii znaczenia staje się co do zasady niemożliwe, na placu boju pozostaje jedynie molekularna teoria znaczenia, to jest taka, która za podstawową jednostkę znaczeniową przyjmuje właśnie zdanie. Wybór zdania jako podstawowej jednostki znaczeniowej wiązał się u Fregego z akceptacją „zasady składalności”, zgodnie z którą znaczenie zdania wynika z tego, co do niego wnoszą jego części składowe. Wydawało się, że przyjęcie tych założeń pozwala na uprawianie teorii znaczenia w drodze skończonej, przejrzystej procedury, przy czym, jak zauważa Dummett: „Analizę logicznej struktury zdań można przekształcić w analogiczną analizę struktury myśli, ponieważ przez <<strukturę logiczną>> rozumie się przedstawienie wzajemnych relacji części zdania adekwatnie dla celów obróbki semantycznej, a raczej teorioznaczeniowej; jest to analiza syntaktyczna, w której terminach możemy wyjaśnić posiadanie przez zdanie znaczenia, co czyni zeń wyraz pewnej myśli. Oto dlaczego Frege mógł twierdzić, że struktura zdania odzwierciedla strukturę myśli” [Dummett 1998b, s. 10].

⁵Krytyka holizmu jest jednym ze stałych motywów filozofii Dummetta i wydaje się, że wbrew cytowanemu tutaj stwierdzeniu zrobił on wiele, by wykazać po prostu błędność zakładanej przez holizm filozofii języka. W tej kwestii warto zajrzeć w szczególności do [Dummett 1998b, rozdz. X] oraz [Dummett 1987a]. Artykuł N. Tennanta, na który Dummett odpowiada, zawiera m. in. przegląd różnych sposobów rozumienia holizmu u tego ostatniego, które wcale nie było jednolite.

Dlatego też tak rozumiana teoria znaczenia może być postulowaną przez Dummetta filozofią myśli.

W tym miejscu należy zwrócić uwagę na fakt, że na pierwszy rzut oka molekularność teorii znaczenia i zasada składalności wydają się trudne do pogodzenia ze sobą, jeżeli nie po prostu sprzeczne. Jeśli bowiem to zdanie jest podstawową jednostką znaczeniową, to dlaczego mamy budować teorię znaczenia, w której wyjaśniamy znaczenie zdania przez odwołanie się do jego części składowych? Według Dummetta jednakże „ogólna zależność znaczeń słów od znaczeń całych zdań da się pogodzić z poszczególnymi przypadkami, w których — przynajmniej z epistemologicznego punktu widzenia — znaczenia zdań jawią się jako wtórne wobec znaczeń słów” [Szubka 2001, s. 101]. W sumie molekularna teoria znaczenia ma unikać skrajności zarówno atomistycznej, jak i holistycznej teorii znaczenia, oddając sprawiedliwość zarówno komponentowi znaczeniowemu, jaki do naszych zdań wnoszą poszczególne słowa, jak i powiązaniu tych zdań z określonym fragmentem języka. Chociaż bowiem Dummett odrzuca holizm jako teorię znaczenia, zgodnie z którą podstawową jednostką znaczeniową miałyby być cały język, to przyznaje, iż: „każda akceptowalna teoria języka musi uznać wzajemne powiązanie części języka. Słów nie można używać samodzielnie, lecz tylko w zdaniach, a wobec tego nie ma czegoś takiego, jak uchwycenie sensu jakiegokolwiek słowa, które nie wiąże się z przynajmniej częściowym uchwyceniem sensów jakichś innych słów. Tak samo rozumienie jakiegoś zdania będzie zwykle zależało od rozumienia nie tylko słów tworzących to zdanie, oraz innych zdań, które można z nich skonstruować, lecz także od rozumienia pewnego sektora języka, często bardzo rozległego” [Dummett 1993b, s. 43–44]⁶.

Kolejnym ważnym założeniem Dummetta, za którym znowu stoi Frege, jest przyjęcie poglądu mówiącego, iż budowę teorii znaczenia powinniśmy zacząć od podzielenia zdań języka na różne kategorie,

⁶Przekład częściowo za: [Szubka2001, s. 102].

podług różnych rodzajów aktów językowych — stwierdzeń, pytań, rozkazów itd. To pozwoli nam na wyodrębnienie odmiennych dla każdej kategorii typów znaczeń zdań. Albowiem „w wypadku każdego zdania w rozumieniu jego znaczenia będą zawarte dwa momenty: rozpoznanie, że należy ono do określonej kategorii oraz uchwycenie jego indywidualnej treści” [Dummett 1978e, s. 449]⁷. Jeśli zatem jedno zdanie służy do wyrażenia znaczenia, zaś inne rozkazu, to musimy wiedzieć coś o kategoriach, do których one należą, czyli wiedzieć, czym jest wydawanie rozkazu, a czym wyrażanie życzenia. Żeby zrozumieć te zdania, musimy także uchwycić ich indywidualną treść: musimy wiedzieć, *jakie* życzenie i *jaki* rozkaz wyrażają [Ibidem]. Jest przy tym absurdem przyjęcie, że słowa użyte w zdaniu wyrażającym rozkaz posiadają odmienne znaczenie niż te same słowa w zdaniu wyrażającym znaczenie. Posłużmy się przykładem podanym przez Tadeusza Szubkę: nie mogę twierdzić, iż słowo „parasolka” co innego znaczy w zdaniu „podaj mi parasolkę”, co innego zaś w zdaniu „chciałbym, aby podano mi parasolkę”. W ten sposób dochodzimy do zaproponowanego przez Fregego rozróżnienia pomiędzy *sensem* (*Sinn*) a *mocą* (*Kraft*) zdania. Składniki wyznaczające sens zdania wiążą z nim pewien stan rzeczy, natomiast cechy określające moc zdania ustalają konwencjonalne znaczenie wypowiedzi w relacji do tego stanu rzeczy. Dummett podkreśla, że „nie mielibyśmy jakiegokolwiek pojęcia, jak taka teoria znaczenia mogłaby być skonstruowana, gdybyśmy nie byli zaznajomieni z rozróżnieniem, wprowadzonym przez Fregego, pomiędzy sensem i mocą. Bez tego rozróżnienia rozumienie przez użytkownika języka jakiegokolwiek zdania musiałoby w sobie zawierać znajomość każdego sposobu jego użycia, to jest pełnego konwencjonalnego znaczenia (*significance*) każdego możliwego wypowiedzenia tego zdania” [Dummett 1993b, s. 38].

W swojej późnej filozofii języka Wittgenstein wydaje się jednak

⁷Przekład za: [Szubka 2001, s. 103].

atakować właśnie tę koncepcję Fregego. Jego slogan „znaczenie to użycie” może być rozumiany na wiele sposobów, przy czym jednym z najbardziej radykalnych „jest rozumienie go jako całkowitego odrzucenia jakiegokolwiek rozróżnienia pomiędzy sensem a mocą” [Ibidem, s. 39]. Wittgenstein bowiem „nie zatrzymał się na odrzuceniu twierdzenia, że wszystkie zdania asertoryczne tworzą jedną kategorię, co do której można przedstawić jednolite ujęcie: zanegował on, że *jakakolwiek* wyczerpująca lista typów aktów językowych jest możliwa do osiągnięcia” [Dummett 1978e, s. 450]. To w tym zanegowaniu koncepcji *asercji* jako typu aktu językowego dającego się opisać w jednolity sposób ze względu na warunki prawdziwości każdego zdania użytego do dokonania asercji ma swoje źródło partykularyzm szkoły języka potocznego [Ibidem, s. 448].

Ze względu na rozróżnienie sensu i mocy teoria znaczenia będzie się rozpadać na teorię sensu i teorię mocy, przy czym w ramach tej pierwszej należy wyróżnić teorię odniesienia i właściwą teorię sensu. Teoria odniesienia „determinuje rekursywnie aplikację do każdego zdania tego pojęcia, które jest uważane za centralne w danej teorii znaczenia: jeśli prawda jest pojęciem centralnym, polega to na specyfikacji dla każdego zdania warunku, pod którym jest ono prawdziwe; jeśli weryfikacja jest pojęciem centralnym, to teoria określa, dla każdego zdania, warunek, pod jakim jest ono zweryfikowane; i analogicznie jeśli falsyfikacja jest pojęciem centralnym” [Dummett 1993b, s. 84]. Właściwa teoria sensu natomiast określa to, co jest zaangażowane w przypisanie użytkownikowi języka wiedzy z zakresu teorii odniesienia — czyli w jaki sposób, za pomocą jakich środków, ujmuje on odniesienie swoich słów. Teoria mocy ustanawia powiązanie pomiędzy znaczeniami zdań określonymi przez teorię odniesienia i sensu a aktualną praktyką językową użytkownika języka [Ibidem, s. 84–85].

Za trzecią część teorii znaczenia można uważać teorię tonu. Ton w

rzeczywistości nie jest jednym typem, ale zespołem zasadniczo odmiennych składników, „które łączy jedynie to, że nie należą ani do mocy, ani do sensu” [Dummett 1998b, s. 196]. Jeśli ktoś mówi, że „Ojciec pułkownika zmarł”, a ktoś inny — iż „Ojciec pułkownika skonał”, to „różnica w ich doborze słów nie może wpłynąć na prawdziwość lub fałszywość tego, co powiedzieli; a zatem ta różnica znaczenia to różnica tonu, nie sensu” [Dummett 2006b, s. 42]. Różnica w tonie nie przyczynia się także do określenia rodzaju dokonanego aktu językowego, a zatem nie jest ona wskaźnikiem mocy. Ton służy określeniu *stylu* rozmowy, możemy bowiem prowadzić rozmowy „poważne lub krotochwilne, beznamiętne lub intymne, szczerze lub pełne rezerwy, formalne lub potoczne, poetyckie lub prozaiczne” [M. Dummett 1998b, s. 198]. Chociaż jednak ton odgrywa istotną rolę w naszych kontaktach, to cecha ta „oczywiście jeśli chodzi o problem wyjaśnienia, na czym polega to, że coś jest językiem, jest najzupełniej marginalna” [Ibidem]. Dlatego teoria tonu nie odgrywa istotnej roli w Dummettowskiej teorii znaczenia.

Jak już pisaliśmy powyżej, Dummett zakłada, iż jest oczywistym faktem, że każdy, kto opanował dany język, jest w stanie zrozumieć potencjalnie nieskończoną liczbę zdań, których nigdy wcześniej nie słyszał, a nie da się tego wyjaśnić inaczej niż przez przyjęcie, że użytkownik języka posiada implicytną wiedzę o pewnej liczbie ogólnych zasad rządzących użyciem słów w ramach zdań danego języka. Fakt ten jest eksponowany nie tylko przez współczesną szkołę językoznawstwa, której przewodzi Chomsky, ale uznawany był nawet przez samego Wittgensteina. W tej sytuacji, jeśli istnieją ogólne zasady rządzące użyciem języka, uchwytywane w sposób implicytny przez jego użytkowników, „trudno zauważyć, w jaki sposób mogłaby istnieć jakkolwiek teoretyczna przeszkoda do uczynienia tych zasad wyraźnymi (explicit); i wyraźne sformułowanie tych zasad, których implicytne uchwycenie konstituuje opanowanie języka, byłoby, ujmując rzecz

precyzyjnie, kompletną teorią znaczenia dla danego języka” [Dummett 1978e, s. 451]⁸. Z uwagi na powyższe Dummett uważa, iż najbardziej pilnym zadaniem filozofii jest obecnie zbudowanie „systematycznej teorii znaczenia”, to jest przedstawienie systematycznego ujęcia funkcjonowania języka, które nie przesądzałoby z góry żadnych kwestii, presuponując jako już zrozumiałe jakiegokolwiek pojęcia semantyczne, nawet tak nam skądinąd znane, jak prawda i asercja. Taka teoria będzie jednak systematyczna także w innym sensie, a mianowicie będzie miała charakter naukowy i będzie pozwalała na definitywne rozstrzygnięcie filozoficznych sporów. Zdaniem Dummetta bowiem: „doszliśmy obecnie do punktu, w którym poszukiwanie takiej teorii znaczenia może przybrać autentycznie naukowy charakter; oznacza to w szczególności, że można ją będzie uprawiać co prawda nie w taki sposób, iż nie będzie ona rodziła żadnych sporów, lecz w sposób, który pozwoli na ich rozstrzygnięcie ku zadowoleniu każdego, a przede wszystkim w taki sposób, że możemy mieć nadzieję, że nasze poszukiwania zakończą się sukcesem w skończonym czasie” [Ibidem, s. 454]⁹.

W tym wstępnym podrozdziale pisałem o ogólnym programie filozoficznym Dummetta przede wszystkim w kontekście wpływu, jaki wywarli na jego sposób myślenia trzej filozofowie: Austin (i szerzej: szkoła języka potocznego), Wittgenstein i Frege. Spośród nich wpływ Austina i szkoły języka potocznego był na pewno najmniejszy i wydaje się, że można go zredukować do koncentracji na filozofii języka i ogólnie antyscjentystycznej orientacji filozoficznej — ten wpływ szkoła języka potocznego musi zresztą dzielić z Wittgensteinem. Jak widać z przytaczanych powyżej przeze mnie słów Dummetta, nie wahał się on nazwać analiz funkcjonowania języka zaproponowanych przez filozofów z Oksfordu „powierzchownymi”, a jeżeli filozofia Austina mimo wszystko zachowuje dla niego pewną wartość, to jest tak w

⁸ Przekład częściowo za: [Szubka 2001, s. 107].

⁹ Przekład za: [Szubka 2001, s. 107].

znacznej mierze dlatego, iż „Austinowska praktyka nie była zgodna z jego oficjalną metodologią” [Ibidem, s. 439]. Myśl Wittgensteina posiada dla Dummetta większą wartość, przede wszystkim jako trafnie eksponująca społeczny, obiektywny charakter języka. Nie może się on jednak zgodzić z autorem *Dociekań* tam, gdzie ten kwestionuje możliwość systematycznej teorii znaczenia. W sumie Wittgenstein jawi się Dummettowi jako niezwykle bogate źródło wielu ważnych i głębokich filozoficznych idei, spośród których niektóre mają zasadnicze wręcz znaczenie dla filozofii języka. Dzieło austriackiego ekscentryka nie stanowi jednak solidnej podstawy do rozwijania przyszłej filozofii, w przeciwieństwie do dzieła Fregego. W jednym ze swoich późnych artykułów Dummett nie waha się dosyć gorzko pisać o filozofii Wittgensteina:

Wydaje mi się, że w istocie nie było zasady stojącej za Wittgensteinowską wrogością do teorii i systemu, tylko uprzedzenie. Ktoś mógłby nawet powiedzieć, że był tylko nastrój: uprzedzenie tego rodzaju jest po prostu nastrojem z własnej woli podtrzymywanym w ciągu życia. [...] Często, czytając go, ma się uczucie «Nie wiem, dokąd podążamy». W niektórych przypadkach jest jasne, gdzie podążamy; w innych w końcu staje się jasne. Ale często odpowiedź brzmi «Nie podążamy nigdzie; po prostu obserwujemy scenę i czynimy na ten temat uwagi». Warto jednak się nie zniechęcać, ponieważ wiele z uwag, ironicznych lub sardonicznych, dociera bardzo głęboko; wszelako od czasu do czasu wydają się one pomijać istotę rzeczy [Dummett 2007b, s. 54]¹⁰.

Analizę wpływu, jaki wywarło trzech wyżej wymienionych filo-

¹⁰Obok cytowanych powyżej prac na temat stosunku Dummetta do Wittgensteina zobacz także: [Pears 1994, s. 45–58] i odpowiedź Dummetta w tym samym tomie.

zofów na Dummetta, można zakończyć jego wypowiedzią na temat Fregego: „Dopiero wraz z Fregem właściwy przedmiot filozofii został ostatecznie ustalony: mianowicie, po pierwsze, iż celem filozofii jest analiza struktury *myśli*; po drugie, że studiowanie *myśli* powinno być wyraźnie odróżnione od studiowania psychologicznego procesu *myślenia*; i, w końcu, iż jedyna właściwa metoda analizowania *myśli* sprowadza się do analizowania *języka*” [Dummett 1978e, s. 458]. W odczuciu samego Dummetta jego program uprawiania filozofii jest zatem tożsamy z programem zaproponowanym przez Fregego. O ile jednak Dummett przyjął ogólną metodologię uprawiania systematycznej teorii znaczenia zaproponowaną przez Fregego, o tyle odrzucił on konkretny rezultat postępowania zgodnego z tą metodologią, a mianowicie Fregowską warunkowoprawdziwościową teorię znaczenia. Uznał bowiem, że nie możemy oprzeć teorii znaczenia na pojęciu prawdziwości, która co do zasady mogłaby przekraczać nasze zdolności jej rozpoznania. Oznacza to ni mniej, ni więcej, że przyjął on pewnego rodzaju epistemiczną teorię prawdy. Ustalenie to pozwala nam na zakończenie niniejszego wstępnego podrozdziału i przejście do właściwego tematu niniejszej pracy.

Zanim to zrobimy, zastanówmy się jednak jeszcze, jak ma się Dummettowski program uprawiania filozofii jako teorii znaczenia do jej metafizycznego celu, o którym pisaliśmy wcześniej. Dla Dummetta teoria znaczenia jest swoistą „filozofią pierwszą”, a to oznacza, że dokonane w niej rozstrzygnięcia przesadzają o treści naszych poglądów w innych dziedzinach filozofii, w tym w metafizyce. Jak pisze on w *Thought and Reality*:

Czy najpierw mamy powziąć opinię w kwestii metafizycznej, a potem nadać kształt naszej semantyce zgodnie z przyjętą odpowiedzią? Jest to strategia, którą często podążają filozofowie; jest ona jednak zwodnicza. Jest zwodnicza, ponieważ wtedy nie mamy sposobu na rozstrzygnięcie kwe-

stii metafizycznej. Jakimi środkami mielibyśmy określić generalny charakter rzeczywistości bez odwołania się do charakteru sądów, co do których podtrzymujemy, że istotnie zgadzają się z rzeczywistością? [Dummett 2006b, s. 14].

To zatem nasze poglądy w teorii znaczenia powinny determinować nasze poglądy metafizyczne, a nie odwrotnie. Dzieje się tak dlatego, że — w przeciwieństwie do metafizyki — w stosunku do teorii znaczenia dysponujemy szeregiem obiektywnych testów, które pozwalają nam ocenić jej wartość. Teoria znaczenia musi być spójna, dostarczać właściwych na gruncie naszego rozumienia języka warunków prawdziwości zdań, a także wyjaśnienia, na czym polega rozumienie języka, oraz w jaki sposób go opanowujemy. Sposób, w jaki według Dummetta poglądy w teorii znaczenia determinują nasze poglądy metafizyczne, łatwo zaobserwować na przykładzie jego przeformułowania sporu o realizm. Z różnych względów Dummett odrzucił przeciwstawienie realizmu i idealizmu i zastąpił je przeciwstawieniem realizm-antyrealizm, przy czym filozof pisał o nim w sposób następujący:

Realizm określamy jako przekonanie, że zdania klasy spornej mają obiektywną wartość logiczną, niezależnie od naszych sposobów jej poznania; są one prawdziwe lub fałszywe na mocy rzeczywistości istniejącej od nas niezależnie. Antyrealista przeciwstawia temu pogląd, według którego zdania klasy spornej należy rozumieć tylko przez odniesienie do tego, co uważamy za świadectwo na rzecz zdania tej klasy. Znaczy to, że realista utrzymuje, iż znaczenia zdań klasy spornej nie są bezpośrednio powiązane z rodzajem świadectwa, jakie możemy mieć na ich rzecz, lecz zasadzają się one na sposobie ich determinacji jako prawdziwych lub fałszywych przez stany rzeczy, których istnienie nie jest zależne od naszego posiadania świadectwa

na ich rzecz. W przeciwieństwie do tego antyrealista podkreśla, że znaczenia tych zdań są bezpośrednio powiązane z tym, co uważamy za świadectwo na ich rzecz, w taki sposób, że jeśli zdanie spornej klasy jest w ogóle prawdziwe, to może być ono prawdziwe tylko na mocy czegoś, co możemy poznać i co powinniśmy uważać za świadectwo jego prawdziwości. Spór ten dotyczy więc pojęcia prawdy odpowiedniego dla zdań spornej klasy, a to oznacza, że jest to spór dotyczący rodzaju znaczenia posiadanego przez te zdania [Dummett 1978c, s. 146]¹¹.

W rezultacie okazuje się, że spór pomiędzy realistą a antyrealistą o istnienie jakiejś klasy przedmiotów najlepiej przedstawić jako spór o poprawność ogólnego modelu znaczeń zdań spornego rodzaju. Można go też opisać jako różnicę poglądów na temat właściwego pojęcia prawdy dla twierdzeń wypowiedzianych za pomocą takich zdań. Realista uważa, że każde twierdzenie jest albo prawdziwe, albo fałszywe, to jest powinniśmy posługiwać się pojęciem prawdy niezależnym od naszej zdolności jej rozpoznania. Z kolei „niemal wszystkie odmiany antyrealizmu, o ile się je dokładnie przemyśli, zdają się pociągać za sobą odrzucenie dwuwartościowości. Nikomu, kto przyjmuje antyrealistyczny pogląd na przeszłość, nie wolno zakładać, że każde zdanie w czasie przeszłym jest prawdziwe albo fałszywe, mogą bowiem nie istnieć świadectwa na rzecz jego prawdziwości albo fałszywości; podobnie fenomenaliście nie wolno zakładać, iż prawdziwe albo fałszywe jest każde ze zdań na temat świata fizycznego, skoro mogą nie pojawić się żadne dane obserwacyjne, które by to rozstrzygnęły” [Dummett 1998b, s. 21].

A zatem ostatecznie spór pomiędzy realizmem a antyrealizmem okazuje się sporem pomiędzy warunkowoprawdziwościową teorią znaczenia, przyjmującą, iż mówiąc o znaczeniu zdania powinniśmy posłu-

¹¹Przekład za: [Szubka 2001, s. 67].

giwać się pojęciem prawdy, która może przekraczać nasze zdolności jej rozpoznania, a taką teorią znaczenia, która nie zaprzecza związkom pomiędzy prawdą a znaczeniem, ale uważa, że mówienie o tej pierwszej w oderwaniu od naszej zdolności jej rozpoznania nie ma sensu. W związku z powyższym pierwsza z tych teorii akceptuje zasadę dwuwartościowości, druga zaś ją odrzuca. Według Dummetta prawa logiki rządzące danym fragmentem języka zależą od znaczeń zdań z tego fragmentu, a w szczególności od znaczeń stałych logicznych użytych w tych zdaniach. Można je zatem określić na podstawie modelu znaczeń przez zdania te posiadanych. Każda prezentacja znaczeń stałych logicznych musi dostarczyć ogólnej charakterystyki wkładu, jaki zdanie wnosi do treści zawierających je zdań bardziej złożonych, to zaś prowadzi do sformułowania ogólnego modelu znaczenia dla zdań danego języka lub podklasy zdań w jego obrębie. W ten sposób uzyskujemy poprawną logikę dla języka jako całości albo dla każdego z różnych podjęzyków, z których on się składa. To rozstrzygnie spór pomiędzy realistami i antyrealistami, przy czym według Dummetta po zbudowaniu poprawnej teorii znaczenia:

nie pozostaną już do rozstrzygnięcia żadne pytania metafizyczne we właściwym tego słowa znaczeniu. [...] Każda ze współzawodniczących doktryn metafizycznych, jakie przyjmujemy, wpływa na naszą koncepcję rzeczywistości przez przyjęcie szczególnego sposobu rozumienia naszych na jej temat myśli: spór dotyczy wprost tego właśnie, jak powinniśmy myśli te rozumieć. Rozstrzygnąć go więc należy w ramach tej części filozofii, której wyspecjalizowaną gałąź stanowi logika (o ile nie w obrębie samej logiki): w ramach filozofii myślenia, która, jeśli podchodzi się do niej przez język, staje się teorią znaczenia. Gdy ów spór rozstrzygniemy na rzecz pewnej szczególnej doktryny, to obraz rzeczywistości doktrynie tej towarzyszący i nada-

jący jej metafizyczny wyraz narzuci się automatycznie; nie ma on jednak własnej, dodatkowej treści. Jego treść niemetafizyczna sprowadza się do sugerowanego przezeń modelu znaczenia; niezależnie od tego, jak mocne wrażenie ów obraz na nas wywiera, musimy pamiętać, że jego treść stanowi teza teorii znaczenia, a poza tym jest to jedynie obraz [Ibidem, s. 29]

Z powyższych rozważań Dummetta można wysnuć wniosek, że metafizyka, aczkolwiek ważna, w ostateczności była dla niego zestawem obrazów, a jej właściwą treść da się sprowadzić do sugerowanej przez nią teorii znaczenia. Mamy zatem tutaj do czynienia z programem redukcji metafizyki do teorii znaczenia. W przeciwieństwie do niej epistemologia wydaje się zachowywać pewną autonomię, bowiem „Rozumienie zdania jest wiedzą na temat środków rozstrzygania jego wartości logicznej. Natomiast same te środki — metody dowodu w matematyce, zasady akceptacji hipotez na podstawie świadectwa empirycznego w naukach przyrodniczych, albo i nawet zasady weryfikacji świadectwa objawienia w religii — wyznacza epistemologia” [Grobler 1998, s. XIII–XIV].

2 Prawda i zdania o przeszłości

Jeżeli można wskazać jakiś jeden moment w filozoficznej karierze Dummetta, od którego zaczęło się rozwijanie przez niego epistemicznej teorii prawdy, to było nim napisanie artykułu *Truth*, opublikowanego w 1959 roku. O jego wadze świadczy choćby fakt, że sam Dummett retrospektywnie określał go jako jego „prawdopodobnie najlepszy” artykuł [Dummett 2007a, s. 17]. W *Truth* znajdziemy pierwsze rozwinięcie koncepcji, które będą fundamentalne dla całej jego późniejszej filozofii, stąd od analizy treści tego artykułu rozpoczniemy rozważania nad teorią prawdy brytyjskiego filozofa.

Truth zaczyna się od przypomnienia doktryny Fregego, zgodnie z którą prawda i fałsz są odniesieniami zdań. Błędem Fregego jest, zdaniem Dummetta, użycie słów „prawda” i „fałsz” jako nazw odniesień zdań, zamiast użycia jakichś wymyślonych przez siebie słów. To bowiem sugeruje, że traktując zdania jako posiadające odniesienie, z równoważnością materialną jako kryterium identyczności, Frege przedstawił ujęcie pojęć prawdy i fałszu, do których używania jesteśmy przyzwyczajeni. Tymczasem w pojęciach prawdy i fałszu zawarte jest coś analogicznego do pojęć zwycięstwa i przegranej w grach. Nie da się opisać pojęcia gry bez wskazania, że celem gracza jest zwycięstwo. Tak samo „jest częścią pojęcia prawdy, że dążymy do wypowiedzenia prawdziwego stwierdzenia; a Fregeowska teoria prawdy i fałszu jako przedmiotów odniesienia zdań pozostawia tę cechę pojęcia prawdy całkowicie nieujęta” [Dummett 1978b, s. 2]. Frege próbował później przedstawić takie ujęcie w swojej teorii asercji, ale było na to już za późno, ponieważ sens zdania nie jest dany nam z góry w trakcie naszego podejmowania aktywności asercji; gdyby tak było, to mogliby istnieć ludzie wyrażający te same co my myśli, ale zaprzeczający im. Generalnie nie możemy przyjmować, że przedstawiamy poprawne ujęcie jakiegoś pojęcia, opisując wyłącznie okoliczności, w jakich odpowiedniego słowa używamy, i w jakich go nie używamy; „musimy także dać ujęcie *celu* (*point*) pojęcia, wyjaśnić *po co* go używamy” [Ibidem, s. 3].

Także od Fregego wywodzi się inne popularne ujęcie znaczenia słowa „prawda”, zgodnie z którym „jest prawdą, że P” posiada taki sam sens jak zdanie P. Słowo „prawda” według tego ujęcia służy do niebezpośredniego odnoszenia się do sądów, bez ich wyrażania, jak wtedy, kiedy mówimy „to, co powiedział świadek”, albo do generalizowania na temat sądów, bez odnoszenia się do żadnego z nich w szczególności, jak w wyrażeniu „Wszystko, co powiedział, jest prawdą”. Jeżeli jednak, jak sądził Frege, istnieją zdania, które wyrażają sądy,

ale nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, to wyjaśnienie to jest błędne. Przypuśćmy, że istnieje zdanie, które zawiera termin jednostkowy posiadający sens, ale nie mający odniesienia. Według Fregego takie zdanie *P* wyraża sąd, który nie posiada wartości logicznej. Ten sąd nie jest zatem prawdziwy i stąd zdanie „jest prawdą, że *P*” byłoby fałszywe. *P* nie miałoby zatem tego samego sensu, co „jest prawdą, że *P*”, ponieważ to ostatnie jest fałszywe, podczas gdy to pierwsze nie. Generalnie „byłoby zawsze czymś niespójnym utrzymywanie prawdziwości każdego przypadku \ll jest prawdą, że *p* wtedy i tylko wtedy, gdy *p* \gg i przyjmowanie, iż istnieje rodzaj zdania, który pod pewnymi warunkami nie jest ani prawdziwy, ani fałszywy” [Ibidem, s. 5].

Jeśli nawet odrzucimy istnienie takiego rodzaju zdań, to nadal za pomocą wspomnianego ujęcia nie jesteśmy w stanie podać całego znaczenia słowa „prawda”. Jeśli mamy przedstawić wyjaśnienie słowa „fałsz” analogiczne do wcześniejszego wyjaśnienia „prawdy”, to powinniśmy powiedzieć, iż „jest fałszem, że *P*” posiada taki sam sens jak negacja *P*. Istnieje symbol logiczny, który postawiony przed zdaniem tworzy jego negację — nie ma jednak takiego symbolu w języku naturalnym. Musimy pomyśleć, by zdać sobie sprawę, że negacją zdania „Nikogo tu nie ma” (*No one is here*) nie jest „Nikt nie jest w tym miejscu” (*No one is not here*), lecz jest nią „ktoś tu jest” (*Someone is here*)¹². Na tę samą trudność natykamy się w przypadku spójnika „albo”. Możemy przedstawić wyjaśnienie „i” mówiąc, że znajdujemy się w pozycji pozwalającej na stwierdzenie „*P* i *Q*” wtedy i tylko wtedy, gdy znajdujemy się w pozycji pozwalającej na stwierdzenie *P* i pozycji pozwalającej na stwierdzenie *Q*. Jeżeli jednak zaakceptujemy logikę dwuwartościową, to nie będziemy w stanie przedstawić analogicznego wyjaśnienia znaczenia „albo”. Często bowiem stwierdzamy „*P* albo *Q*”, pomimo że nie jesteśmy ani w pozycji pozwalającej na stwierdzenie

¹²Zdecydowałem się pozostawić w tekście zapis angielski, ponieważ przykłady Dummetta nie są w pełni możliwe do oddania w języku polskim ze względu na inne zasady tworzenia przeczenia niż w języku angielskim.

P, ani w pozycji pozwalającej na stwierdzenie Q. Uczeń, któremu nauczyciel zadaje pytanie „Czy święty został Jakub I, czy Karol I?”, jest w pozycji pozwalającej na stwierdzenie „Jakub I albo Karol I został święty”, pomimo że (być może) nie znajduje się w pozycji do stwierdzenia któregośkolwiek z członów alternatywy z osobna. Jako skrajny przykład tego rodzaju zachowań może służyć fakt, iż jesteśmy gotowi „stwierdzić *jakiegokolwiek* zdanie o formie «P albo nie-P», nawet jeśli nie posiadamy żadnego świadectwa ani na rzecz prawdziwości P, ani prawdziwości «nie-P»” [Ibidem, s. 6].

By uzasadnić asercję „P albo nie-P” możemy odwołać się do wyjaśnienia znaczenia „albo” zawartego w tabelkach prawdziwościowych. Ale jeżeli całe wyjaśnienie znaczenia „prawdy” i „fałszu” jest dane przez „jest prawdą, że *p* wtedy i tylko wtedy, gdy *p*” i „jest fałszem, że *p* wtedy i tylko wtedy, gdy *p*”, to takie odwołanie się zawodzi. Tabela prawdziwościowa mówi nam np., iż z P możemy wyprowadzić „P albo Q”, ale to jest coś, co już wiemy na podstawie wyjaśnienia, które uznaliśmy za niewystarczające. W sumie Dummett dochodzi do wniosku, iż

wyduje się, że jeśli zaakceptujemy redundancyjną teorię «prawdy» i «fałszu» — teorię, że nasze wyjaśnienie jest czymś, czemu zawdzięczamy całe znaczenie tych słów — wyjaśnienie w kategoriach tabelki prawdziwościowych jest całkowicie niesatysfakcjonujące. Bardziej ogólnie, musimy porzucić ideę, którą posiadamy w sposób naturalny, że pojęcia prawdy i fałszu odgrywają istotną rolę w jakimkolwiek ujęciu albo znaczenia zdań w ogólności, albo znaczenia jakiegoś jednostkowego zdania. Koncepcja przenikająca myśl Fregego [to], iż ogólna forma wyjaśnienia sensu zdania zawiera się w przedstawieniu warunków, w jakich jest ono prawdziwe i tych, w jakich jest ono fałszywe [...]. Ale żeby ktoś mógł z wyjaśnienia, że P jest

prawdziwe w takich-i-takich okolicznościach, zaczerpnąć zrozumienie sensu P, musi on już wiedzieć, co znaczy po-wiedzenie, iż P jest prawdziwe [Ibidem, s. 7]

Dla zrozumienia wagi powyżej przytoczonego fragmentu pomocne wydaje się odwołanie do uwag zawartych w późniejszym wstępie do zbioru *Truth and other Enigmas*. Dummett stwierdza w nim, że Frege, Ramsey, Tarski i późny Wittgenstein byli wszyscy, z bardzo różnych punktów widzenia, zainteresowani „tezą równoważności” dotyczącą prawdy, zgodnie z którą dla każdego zdania A, A jest równoważne w stosunku do „Jest prawdą, że A”, lub „S jest prawdziwe”, gdzie S jest nazwą A. W *Truth* po raz pierwszy miało zostać zaobserwowane, iż jeśli pogwałcimy zasadę *tertium non datur*, a w szczególności pozwolimy na to, by istniały zdania ani prawdziwe, ani fałszywe, wtedy teza równoważności nie zachodzi, nawet jeśli chodzi o równoważność materialną. Co więcej, rozważając np. teorię prawdy Tarskiego, dochodzimy do wniosku, iż: „definicja prawdy, która przedstawia warunki, w jakich dowolne zdanie języka przedmiotowego jest prawdziwe, nie może jednocześnie zapewnić nam uchwycenia znaczenia każdego takiego zdania, jeśli w istocie nie wiemy już z góry, jaki jest cel (*point*) tak zdefiniowanego predykatu. Ale jeśli znamy z góry cel wprowadzenia predykatu «prawdziwy», to wiemy coś o pojęciu prawdy wyrażonym przez ten predykat, co nie jest zawarte w tej lub jakiegokolwiek innej definicji prawdy, przypisującej zastosowanie predykatu do zdań pewnego języka: i stąd teoria redundancyjna musi być fałszywa” [Dummett 1978a, s. XXI].

Dummett zatem uważa, że każda „redundancyjna” teoria prawdy, czyli taka, która polega na tezie równoważności, nie jest w stanie przedstawić pełnego znaczenia predykatu prawdziwości. Odnosi się to w szczególności do teorii Tarskiego, która przyporządkowując predykat prawdziwości do danego zdania, *de facto* z góry zakłada, że znamy znaczenie tego predykatu. Dummett nie zarzuca tu tego rodzaju teo-

riom prawdy, że są one obarczone jakimś błędnym rozumowaniem; twierdzi on tylko, że teorie te nie dostarczają „pełnego” znaczenia pojęcia prawdy. Więcej miejsca temu zarzutowi w stosunku do teorii Tarskiego poświęcimy w rozdziale dotyczącym Putnama. Tutaj ograniczymy się jedynie do stwierdzenia, iż cel Tarskiego możemy przedstawić jako uchwycenie relacji pomiędzy intuicyjnym znaczeniem „bycia prawdziwym”, które dla niego było całkowicie jasne, a wyrażeniem w języku formalnym, mającym mieć związane z nim znaczenie formalne¹³. Z tego punktu widzenia wydaje się, iż należałoby stwierdzić, że Tarski zdawał sobie sprawę, iż „musimy znać z góry cel wprowadzenia predykatu «prawdziwy»”, i nie było jego celem dostarczenie definicji prawdy niezależnej od tej pierwotnej wiedzy.

Rozważania Dummetta doprowadzają go także do wniosku, iż nie możemy budować warunkowoprawdziwościowej teorii znaczenia, która miałaby wyjaśniać znaczenie zdania przez odwołanie się do warunków, w jakich jest ono prawdziwe, to bowiem już zakłada jego rozumienie. Dummett podkreśla znaczenie swojej obserwacji, pisząc: „Chociaż to stwierdzenie było tak oczywiste w momencie jego sformułowania, sądzę, że było warte przedstawienia w tamtym czasie, ponieważ idea, że uchwycenie znaczenia polega na uchwyceniu warunków prawdziwości, była, i ciągle jest, częścią wiedzy zastanej wśród filozofów, podczas gdy pogląd, że albo bezpośrednio przypisanie tezy równoważności, albo definicji prawdy Tarskiego, dostarcza kompletnej eksplikacji koncepcji prawdy, jeśli nie był częścią wiedzy zastanej, to zdecydowanie przeważał” [Dummett 1978a, s. XXI].

Jeżeli jednak nie możemy oprzeć naszej teorii znaczenia na warunkach prawdziwości, to czym je zastąpić? Dummett w swoich rozważaniach odwołuje się do istotnego jego zdaniem składnika korespondencyjnej teorii prawdy, to jest poglądu mówiącego, iż stwierdzenie jest prawdziwe tylko wtedy, jeśli istnieje w świecie coś, *na mocy czego* (*in*

¹³Zobacz na ten temat: [Patterson 2008, s. 157–191].

virtue of which) jest ono prawdziwe. Realizm sprowadza się do przekonania, że dla każdego zdania musi istnieć coś, na mocy czego albo to zdanie, albo jego negacja są prawdziwe. Tylko na podstawie tego poglądu możemy uzasadnić przekonanie, iż prawda i fałsz odgrywają istotną rolę jeśli chodzi o pojęcie znaczenia stwierdzenia, a ogólna forma wyjaśnienia znaczenia polega na stwierdzeniu jego warunków prawdziwości [Dummett 1978b, s. 14].

Rozważmy teraz logiczną zasadność stwierdzenia „Albo Jones był odważny, albo nie”. A wyobraża sobie Jonesa jako mężczyznę, już nieżyjącego, który nigdy w swoim życiu nie napotkał niebezpieczeństwa. B uważa, że nie zmienia to faktu, iż nadal może być prawdą, że Jones był odważny, to znaczy jeśli byłoby prawdą, iż jeśli Jones napotkałby niebezpieczeństwo, to zachowałby się odważnie. A zgadza się z tym, ale nadal utrzymuje, że nie jest ani tak, iż „Jones był odważny” = „Jeśli Jones napotkałby niebezpieczeństwo, to zachowałby się odważnie”, ani że „Jones nie był odważny” = „Jeśli Jones napotkałby niebezpieczeństwo, to nie zachowałby się odważnie”, są prawdziwe. Jest tak dlatego, bo bez względu na to, ile znamy faktów z rodzaju, który normalnie powinniśmy uważać za podstawę do stwierdzania takich okresów kontryfaktycznych, nadal nie będziemy wiedzieć nic, co dawałoby nam podstawę do stwierdzenia, iż „Jones był odważny” albo „Jones nie był odważny”. Jest czymś oczywistym, że B nie może zaakceptować takiej możliwości. Inaczej byłby on skazany na utrzymywanie, że stwierdzenie może być prawdziwe pomimo, iż nie istnieje nic takiego, co — nawet jeśli posiadamy o tym wiedzę — moglibyśmy potraktować jako świadectwo lub podstawę dla prawdziwości tego stwierdzenia. B mógłby kłaść nacisk na to, iż albo charakter Jonesa zawierał w sobie cechę odwagi, albo nie, niezależnie od tego, że możemy nie mieć możliwości stwierdzenia tego, ponieważ znamy jego charakter jedynie pośrednio, na podstawie skutków jego zachowania. Jeżeli jednak stwierdzenie „Jones był odważny” jest prawdziwe, to

musi być ono prawdziwe na mocy faktu, który nauczyliśmy się uważać za uzasadniający dokonanie stwierdzenia „Jones był odważny”. Stwierdzenie to nie może być prawdziwe na mocy faktu jakiegoś innego rodzaju, co do którego nie możemy posiadać bezpośredniej wiedzy, ponieważ w takim przypadku stwierdzenie „Jones był odważny” nie posiadałoby znaczenia, które my mu nadajemy [Ibidem, s. 14–15].

W sumie zatem żeby zdecydować, czy można przedstawić realistyczne ujęcie prawdy dla stwierdzeń jakiegoś określonego rodzaju, „musimy spytać, czy dla takich stwierdzeń P musi zachodzić przypadek, iż jeśli znamy wystarczająco dużo faktów rodzaju normalnie traktowanego przez nas jako uzasadniającego asercję P, powinniśmy być albo w pozycji do asercji P, albo do asercji «nie-P»; jeśli tak jest, to zgodnie z prawdą możemy powiedzieć, iż albo istnieje coś, na mocy czego P jest prawdziwe, albo coś, na mocy czego jest fałszywe” [Ibidem, s. 15]. Istotne jest przy tym, by chodziło tutaj o znajomość „wystarczająco dużej” liczby faktów, to jest, by ich liczba była skończona. Nie wiemy bowiem, na czym miałyby polegać znajomość nieskończonej liczby faktów, tak samo jak nie ma dla nas sensu pojęcie znajomości czyjś charakteru w oderwaniu od skutków jego zachowania [Ibidem].

W ten sposób dochodzimy do wniosku, że aby stwierdzenie P musiało być albo prawdziwe, albo fałszywe, musi istnieć coś, na mocy czego jest ono prawdziwe albo fałszywe, tylko wtedy, jeśli P jest stwierdzeniem tego rodzaju,

iż możemy w skończonym czasie osiągnąć pozycję, w której posiadamy uzasadnienie dla asercji lub zanegowania P; to jest kiedy P jest stwierdzeniem efektywnie rozstrzygalnym. [...] To, czego tutaj dokonałem, to zastosowanie do zwykłych stwierdzeń tego, co intuicjoniści mówią o stwierdzeniach matematycznych. Sens np. kwantyfikatora egzystencjalnego jest determinowany przez rozważenie, ja-

kiego rodzaju fakt sprawia, iż stwierdzenie egzystencjalne jest prawdziwe, a to znaczy: rodzaj faktu, co do którego zostaliśmy nauczeni, iż należy go traktować jako uzasadniający naszą asercję stwierdzenia egzystencjalnego. [...] Co zatem, jeśli ktoś naciska, że albo stwierdzenie «Istnieje liczba doskonała nieparzysta» jest prawdziwe, albo każda liczba doskonała jest parzysta? Jego twierdzenie jest uzasadnione, jeśli zna procedurę, która doprowadziłaby go w skończonym czasie albo do określenia konkretnej liczby nieparzystej, albo do ogólnego dowodu, że liczba uznawana za doskonałą jest nieparzysta [Ibidem, s. 17]¹⁴.

Zatrzymajmy się na chwilę i zastanówmy nad tym, dlaczego Dummett odwołuje się do intuicjonizmu. Swoją nazwę intuicjonizm zawdzięcza tezie Kanta, zgodnie z którą posiadamy czystą intuicję (*die reine Anschauung*, w polskim przekładzie Romana Ingardena: *czystą naoczność* [zob. Kant 2001]) pozwalającą nam dokonać aprehensji poprawności podstawowych matematycznych twierdzeń bezpośrednio i *a priori*. Według intuicjonizmu bowiem „budowę całej matematyki należy oprzeć jedynie na pierwotnej intuicji ciągu liczb naturalnych oraz na przyjmowanej jako intuicyjna zasadzie indukcji matematycznej, rozumianej jako zasada operowania stosowana kolejno, krok za krokiem” [Perzanowski 1988, s. 74]. Warto być może zasygnalizować, że pomimo, iż intuicjonizm podstawy swojej filozofii matematyki zawdzięcza kantyzmowi, trudno stwierdzić, na ile jego rozumienie intuicji matematycznej było wierne kantowskiemu. Swoje korzenie intuicjonizm ma w konstruktywizmie i dla uważanego za pierwszego świadomego konstruktywistę Leopolda Kroneckera (żył on w latach 1823–1891) liczby naturalne były „dane przez Boga”. Już jednak według tzw. semiintuicjonistów, którzy rozwijali swój program przede wszystkim

¹⁴ Liczba doskonała to taka liczba, która jest sumą wszystkich swych dzielników właściwych, czyli od niej mniejszych. Jak dotąd nie udało się znaleźć liczby doskonałej nieparzystej, ani dowodu, że liczby takie nie istnieją.

we Francji w pierwszej połowie XX w., „nawet jeśli przedmioty matematyczne istnieją niezależnie od ludzkiego umysłu, matematyka może traktować o tych przedmiotach tylko, jeśli potrafi również mentalnie je skonstruować, tzn. mieć do nich dostęp za pośrednictwem intuicji; w praktyce oznaczało to, że muszą być one eksplicytnie zdefiniowane” [Troelstra, s. 5]. Czołowy przedstawiciel semiintuicjonizmu, Émile Borel, uważał, iż: „można stwierdzić istnienie przedmiotu tylko wtedy, gdy jest się go w stanie jasno zdefiniować w skończonej liczbie słów” [Ibidem]. Zależnie od tego, czy nacisk położymy tutaj na to, że przedmioty matematyczne są skonstruowane, czy na to, że tych konstrukcji dokonujemy wspierani przez intuicję, filozofię matematyki stojącą za tymi twierdzeniami możemy rozumieć jako kładącą nacisk bardziej na czynnik subiektywny, albo obiektywny. Z kolei twórca intuicjonizmu, Luitzen E. J. Brouwer, „charakteryzował matematykę przede wszystkim jako swobodną aktywność ścisłego myślenia, aktywność, która jest ugruntowana na czystej intuicji (wewnętrznego) czasu. Żaden niezależny świat przedmiotów i żaden język nie odgrywają fundamentalnej roli. W ten sposób starał się on uniknąć Scyllii platonizmu (z jej problemami epistemologicznymi) oraz Charybdy formalizmu (z jego pustką treściową)” [van Atten 2011].

To, że intuicjonizm stanowi część ruchu konstruktywistycznego, oznacza, iż dopuszcza się w nim jedynie tzw. konstrukcyjne dowody istnienia. Tradycyjnie matematykę ugruntowuje się w sposób aksjomatyczny, to jest najpierw określa się aksjomatycznie pojęcia pierwotne, a potem za pomocą standardowych metod definicyjnych i dowodowych określa się inne pojęcia badane w rozpatrywanym systemie. W konstruktywizmie natomiast pojęć pierwotnych nie określa się poprzez aksjomaty, lecz konstruuje się je za pomocą zadanych z góry operacji. Dlatego, jak zaznacza Dummett, nie objaśnia on znaczeń zdań matematycznych ani stałych logicznych w kategoriach warunku bycia prawdziwym, ale przez określenie tego, co stanowi dowód zdania. Z

intuicjonistycznego punktu widzenia „rozumienie stwierdzenia matematycznego polega na zdolności do rozpoznania jego dowodu, kiedy ten jest wraz z nim przedstawiony; a prawdziwość takiego stwierdzenia może polegać tylko na istnieniu takiego dowodu” [Dummett 2000, s. 4]. Intuicjonizm nie może także zaakceptować ani prawa wyłącznego środka, ani zasady dwuwartościowości. Zdanie o postaci „A lub nie A” „może być dowiedzione tylko wówczas, gdy mamy sposób albo dowiedzenia, albo obalenia zdania $\ll A \gg$; jeśli zaś zdanie jest prawdziwe tylko wtedy, gdy istnieje jego dowód, a fałszywe tylko wtedy, gdy istnieje dowód jego negacji, to nie ma gwarancji, że dowolne zdanie będzie albo prawdziwe, albo fałszywe” [Dummett 2010, s. 157].

Pisząc zatem, że zastosował do zwykłych stwierdzeń to, co intuicjoniści mówią o stwierdzeniach matematycznych, przeprowadza Dummett analogię pomiędzy intuicjonistycznym żądaniem konstrukcyjnego dowodu dla każdego twierdzenia matematycznego, a swoim żądaniem przedstawienia efektywnej, czyli przede wszystkim skończonej, procedury rozstrzygnięcia wartości logicznej zdania języka naturalnego, co jest dla niego warunkiem posiadania przez to zdanie uchwytnej dla nas sensu. Jak podkreśla brytyjski filozof: *„Już dłużej nie wyjaśniamy znaczenia stwierdzeń poprzez określanie (stipulation) ich wartości logicznej w kategoriach wartości logicznej ich składników, ale przez określenie, kiedy mogą być [one] stwierdzone w kategoriach warunków, pod jakimi ich składniki mogą być stwierdzone. Uzasadnieniem tej zmiany jest to, że tak faktycznie uczymy się używać tych stwierdzeń”* [Dummett 1978b, s. 17–18].

Według Dummetta intuicjoniści mówili o matematyce w sposób skrajnie antyrealistyczny (antyplatoński). Dla nich to *my* konstruujemy matematykę; nie czeka ona gotowa na nasze odkrycie. Twórca antyrealizmu uważa jednak, iż możemy przyjąć intuicjonistyczne ujęcie znaczenia zdań bez akceptacji tejże filozofii matematyki. Można bowiem mieć obraz matematycznej rzeczywistości, w której powstaje

ona wraz z naszymi dociekaniami, tak że rzeczywiście nie ma jej przed naszym jej odkryciem, ale nie jest ona przez nas stwarzana. *Truth* kończy się stwierdzeniem, iż w artykule zostało pokazane, jak

jest czymś możliwym utrzymywanie, że intuicjonistyczne podstawienie ujęcia *użycia* stwierdzeń na miejsce ujęcia ich warunków prawdziwości jako generalna forma wyjaśnienia znaczenia powinno być zastosowane do wszystkich dziedzin dyskursu, bez myślenia, że stwarzamy świat; możemy porzucić realizm bez popadania w subiektywny idealizm. To podstawienie oczywiście nie niesie ze sobą porzucenia słów «prawda» i «fałsz», ponieważ w większości zwykłych kontekstów ujęcie tych słów, zawierające się w prawach «Jest prawdą, że p wtedy i tylko wtedy, gdy p » oraz «Jest fałszem, że p wtedy i tylko wtedy, gdy p », jest całkiem wystarczające: ale oznacza to stawienie czoła konsekwencjom przyznania, że jest to *całe* wyjaśnienie znaczenia tych słów, a to oznacza detronizację prawdy i fałszu z ich centralnego miejsca w filozofii, a w szczególności w teorii znaczenia. Oczywiście doktryna, że znaczenie musi być wyjaśniane w terminach użycia, jest fundamentalną doktryną późnego Wittgensteina; ale nie wydaje mi się, by konsekwencje tej doktryny były do tej pory generalnie rozumiane [Ibidem, s. 19–20].

Jak widzimy, *Truth* kończy się odwołaniem do Wittgensteina; i nie ma w tym nic przypadkowego. Kluczową przesłanką konkluzji zawartych w tym artykule jest bowiem specyficzne, Dummettowskie rozumienie Wittgensteinowskiego twierdzenia, iż „znaczenie to użycie”. Jak już zaznaczałem w pierwszej części niniejszego rozdziału, dla Dummetta oznacza to przede wszystkim, że język ma charakter społeczny, publiczny (można by rzec — publicznie dostępny), a „jego” Wittgenstein to przede wszystkim filozof kwestionujący możliwość języka

prywatnego. Przywołajmy jeszcze raz odpowiedni *passus Logicznej podstawy metafizyki*: „Badamy, koniec końców, formy zdań, których faktycznie używamy i z którymi, z wyjątkiem twierdzeń matematycznych i teorii naukowych, obeznani są wszyscy ludzie. Znamy już ich znaczenia. Żadne tajemne moce nam ich nie nadają: znaczą one to, co znaczą, na mocy sposobów, na jakie ich używamy i nic więcej” [Dummett 1998b, s. 25]. To dlatego sens kwantyfikatora egzystencjalnego jest determinowany przez fakt, który sprawia, iż stwierdzenie egzystencjalne jest prawdziwe, „a to znaczy: rodzaj faktu, co do którego **zostaliśmy nauczeni** [wythruszenie moje], iż należy go traktować jako uzasadniający naszą asercję stwierdzenia egzystencjalnego”; a z kolei uzasadnieniem wyjaśniania znaczenia stwierdzeń w terminach warunków ich stwierdzalności, a nie prawdziwości, jest to, iż „tak faktycznie uczymy się używać tych stwierdzeń”.

Założeniem *Truth* jest to, że język jest czymś publicznie dostępnym, w procesie wyjaśniania jego funkcjonowania nie możemy zatem odwoływać się do czegoś, co do zasady miałoby być dla nas niedostępne. Faktycznie uczymy się języka poprzez wskazywanie publicznie dostępnych warunków stwierdzalności, i w związku z tym to one, a nie pojęcie prawdziwości, muszą odgrywać centralną rolę w naszej teorii znaczenia. Jak intuicjoniści w matematyce co do zdań matematycznych, tak i my w semantyce co do zdań języka naturalnego powinniśmy przedstawiać w sposób eksplicytny procedury pozwalające na stwierdzenie tych zdań, bo to one są rzeczywistym wyjaśnieniem ich znaczenia. Dlatego można powiedzieć, że *Truth* zawiera wczesną formę argumentu akwizycyjnego (czyli z przyswojenia języka), który szczegółowo będziemy omawiać na końcu niniejszego podrozdziału. Pisząc, że: „Jest prawdą, że p wtedy i tylko wtedy, gdy p ” jest *całym* wyjaśnieniem pojęcia prawdy, pomimo zastrzeżenia, iż jest tak „w większości kontekstów”, Dummett zdaje się sugerować, że pojęcie prawdy ma charakter deflacyjny i nie odgrywa żadnej roli w teorii

znaczenia. Choćby rzeczywiście takie były jego intencje w momencie pisania *Truth*, to jednak później miał się wycofać z tak radykalnych twierdzeń. Podsumowując, w *Truth* stwierdza się, iż nasza teoria znaczenia powinna być opisana w kategoriach warunków stwierdzalności zdań, zaś procedury ich stwierdzania powinny być eksplicytnie opisane (tak jak intuicjonistyczne dowody matematyczne), to one bowiem decydują o ich znaczeniu — te tezy, jakkolwiek różnie modyfikowane, miały być podstawą programu uprawiania teorii znaczenia przez Dummetta w ciągu jego dalszej filozoficznej kariery.

Jak już pisaliśmy, w *Truth* Dummett odwoływał się do zasady, iż stwierdzenie jest prawdziwe tylko wtedy, jeśli istnieje w świecie coś, na mocy czego jest ono prawdziwe. Realizm sprowadza się do przekonania, że dla każdego zdania musi istnieć coś, na mocy czego prawdziwe jest albo to zdanie, albo jego negacja; Dummett nie waha się stwierdzić, iż „choć nie akceptujemy już dłużej teorii korespondencyjnej, to pozostajemy realistami *au fond*; zachowujemy w swoim myśleniu fundamentalnie realistyczną koncepcję prawdy” [Dummett 1978b, s. 14]. W artykule *What is a Theory of Meaning (II)* Dummett nazwie zasadę głoszącą, iż „Jeśli stwierdzenie jest prawdziwe, musi w świecie istnieć coś, na mocy czego jest ono prawdziwe”, zasadą K (czyli zasadą korespondencji). Najbardziej oczywistym pogwałceniem tej zasady jest przypadek kontrfaktycznego okresu warunkowego, uznawanego za prawdziwy, chociaż nie istnieje nic, o czym byśmy wiedzieli, co powinniśmy zaakceptować jako świadectwo jego prawdziwości. Jako przykład doktryny popadającej w taki błąd Dummett podaje teologiczną teorię *scientia media*, na gruncie której Bóg miałby znać z góry zachowanie obdarzonych wolną wolą stworzeń jeszcze przed ich stworzeniem i na tej podstawie miał decydować o ich nie stworzeniu. Przedmiotem *scientia media* są kontrfaktyczne okresy warunkowe o postaci: „Jeśli osoba S byłaby w okolicznościach O, S w sposób wolny zrobiłaby X” [Zagzebski 2011]. Jak pisze Dummett:

Większość ludzi odczuwa silny sprzeciw wobec takiej koncepcji, właśnie na podstawie tego, iż w takim przypadku nie byłoby niczego, co *czyniłoby* kontrfaktyczny okres warunkowy prawdziwym. Ten sprzeciw jest oparty na tezie, iż kontrfaktyczny okres warunkowy nie może być, jak można by powiedzieć, *po prostu prawdziwy* (*barely true*), to znaczy, iż kontrfaktyczny okres warunkowy nie może być prawdziwy, dopóki nie ma jakiegoś zdania nieangażującego okresu warunkowego wyrażającego jakiś niemożliwy do zajścia stan rzeczy, którego prawdziwość czyni prawdziwym kontrfaktyczny okres warunkowy; innymi słowy, dla każdego prawdziwego kontrfaktycznego okresu warunkowego, musi istnieć nie-trywialna odpowiedź na pytanie: «Co czyni go prawdziwym?» [Dummett 1993b, s. 53].

Zauważmy, że Dummett pisze tutaj, iż to zdanie czyni prawdziwym kontrfaktyczny okres warunkowy. A zatem jedno zdanie jest prawdziwe na mocy prawdziwości innego zdania. Nie mamy więc tutaj do czynienia z korespondencją pomiędzy zdaniami a faktami, pomiędzy czymś językowym a jakąś niejęzykową rzeczywistością. Posługując się terminologią zaproponowaną przez Künnego, którą Dummett zaakceptował, można powiedzieć, iż jego odczytanie zasady K ma charakter sądzeniowy (*propositional reading*), a nie ontyczny. To, na mocy czego coś jest prawdziwe, stanowi pojęciowe wyjaśnienie jego prawdziwości [Künne 2007, s. 319–320]. Dummett w swojej odpowiedzi na artykuł Künnego pisze wręcz: „Mam alergię na pojęcie «uprawdziwiaczy»” i „oczywiście nie akceptuję idei, że wszystkie prawdziwe stwierdzenia posiadają obiekty, które czynią je prawdziwymi” [Dummett 2007e, s. 346].

W późniejszym okresie Dummett wycofał się także z cytowanego powyżej twierdzenia zawartego w *Truth*, iż zasada K ma charakter „fundamentalnie realistyczny”. W *Logicznej podstawie metafizyki za-*

znacza on, iż „jest błędem [...] uznanie zasady, zgodnie z którą jeśli zdanie jest prawdziwe, to istnieć musi coś, na mocy czego jest ono prawdziwe, za swoistą dla realizmu. Wręcz przeciwnie, jest to zasada regulatywna, którą akceptować muszą wszyscy” [Dumett 1998b, s. 521]¹⁵. W tym miejscu możemy spytać, jak się ma antyrealizm Dumetta do korespondencyjnej teorii prawdy. Pomocne będą tutaj znowu rozważania Künnego, który zastanawia się, czy przyjęcie zasady K oznacza akces do aletycznego realizmu, który definiuje jako zgodę na twierdzenie mówiące, iż: „Nie każde prawdziwe twierdzenie, które jesteśmy w stanie uchwycić, jest takie, że co do zasady jesteśmy w stanie rozpoznać jego prawdziwość”. Przy takim rozumieniu korespondencji, gdzie polega ona tylko na odpowiedniości dwóch stron P-równoważności Tarskiego, nie ma przeszkód, by ktoś zgodził się na wszystkie możliwe (niepatologiczne) podstawienia P-równoważności i utrzymywał, że co do zasady wszystkie prawdy są dla nas poznawalne. Także przy ontycznym odczytaniu zasady K, kiedy „ktoś sądzi, że każde prawdziwe stwierdzenie empiryczne jest czynione prawdziwym przez jedną lub więcej części naturalnego porządku samodzielnie lub łącznie, może on także być przekonany, iż co do zasady możemy zawsze wiedzieć, czy coś jest prawdziwe” [Künne 2007, s. 329]. W sumie Künne dochodzi do wniosku, iż „można zaakceptować Intuicję Korespondencji w każdej z wersji, których trud rozróżnienia sobie zadałem, bez popadania w obowiązek przyjęcia aletycznego realizmu” [Ibidem, s. 330]¹⁶.

Według Dumetta zasada K jest blisko powiązana z niejako bliźniaczą zasadą P, czyli zasadą poznawalności, zgodnie z którą: „Jeśli stwierdzenie jest prawdziwe, to musi być co do zasady możliwe dowiedzenie się, że jest prawdziwe”. Jest tak dlatego, że „jeśli co do zasady

¹⁵Przekład nieco zmodyfikowany.

¹⁶Powyżej dla jasności wykładu pominąłem trzeci przykład zgodności akceptacji pewnego rozumienia korespondencji z brakiem obowiązku akcesu do aletycznego realizmu, jakim posługiwał się Künne.

jest czymś niemożliwym poznanie prawdziwości jakiegoś prawdziwego stwierdzenia, to jak może istnieć coś, co *czyni* to zdanie prawdziwym?” [Dummett 1993b, s. 61]. Dummett podkreśla przy tym, iż nawet całkowity realista „musi przyznać, iż trudno byłoby powiedzieć, iż uchwytyjemy, czym jest dla stwierdzenia bycie prawdziwym, jeśli nie mamy jakiegokolwiek pojęcia, jak mogłoby ono być rozpoznane jako prawdziwe; w takim przypadku nie byłoby treści dla naszego pojęcia warunków prawdziwości” [Ibidem]¹⁷. Fundamentalna różnica pomiędzy antyrealistą a realistą leży w tym, że antyrealista interpretuje „możliwe do poznania” w zasadzie K „jako ‘możliwe do poznania przez nas’, podczas gdy realista interpretuje to jako znaczące ‘możliwe do poznania przez jakiś hipotetyczny byt, którego intelektualne możliwości i zdolności obserwacji mogą przekraczać nasze własne” [Dummett 1978b, s. 24].

Jakie są przyczyny tej różnicy? Otóż antyrealista odmawia prawomocności takiej teorii znaczenia, która opierałaby się na pojęciu prawdziwości przekraczającej nasze zdolności jej rozpoznania. Dla niego zdania posiadają znaczenia dzięki dostępnym dla naszego poznania warunkom ich stwierdzalności. W przeciwieństwie do niego realista uważa, że zdania posiadają znaczenia dzięki warunkom ich prawdziwości, które mogą być dla nas niedostępne. Dlatego antyrealista nie może się zgodzić na to, by mówić o tym, że co do zasady niedostępne dla poznania ludzkiego warunki prawdziwości jakiegoś zdania były jednak określane jako „możliwe do poznania”, ponieważ może je poznać jakiś byt o „nadludzkich” zdolnościach poznawczych.

¹⁷W tej kwestii Dummett uzyskał niespodziewanego sojusznika w Alvinie Plantingie, który zaakceptował zasadę poznawalności, jednak tylko po to, by wyprowadzić z niej istnienie Boga. Swój bardzo interesujący artykuł kończy on konkluzją: „ fundamentalna antyrealistyczna intuicja — że prawda nie jest niezależna od umysłu — jest słuszna. Ta intuicja najlepiej zgadza się z teistycznym twierdzeniem, że z konieczności sądy w sensie logicznym mają dwie istotne własności: *bycie pojmowanym przez Boga oraz bycie prawdziwym wtedy i tylko wtedy, jeśli Bóg je uznaje*. A zatem jak w sposób sensowny być antyrealistą? Bardzo prosto: będąc teistą” [Plantinga1982, s. 70].

Nawet jeżeli przyjęlibyśmy istnienie takiego bytu, to fakt, że on sam byłby w stanie przedstawić sobie, na czym miałyby polegać rozpoznanie prawdziwości lub fałszywości danego zdania, nie miałyby dla nas żadnego znaczenia, ponieważ nadal *my* nie pojmowalibyśmy, na czym miałyby to polegać. To zaś oznacza, że nadal nie pojmowalibyśmy sensu danego zdania. Nie ma zatem w ogóle sensu mówić o możliwości poznania czegoś, co nie jest poznawalne *dla nas*, ponieważ nie jesteśmy w stanie nadać sensu zdaniom, które miałyby mówić o jakiejś rzeczywistości dla nas w sposób konieczny, a nie tylko przypadkowy, niepoznawalnej. Nie ma zatem sensu mówić o poznawaniu tego, czemu w żaden sposób nie jesteśmy w stanie nadać jakiegoś uchwytne dla siebie sensu. Krótka i dobitnie: to, co jest *dla nas* niepoznawalne, jest *dla nas* niepoznawalne.

Jeżeli czytam książkę podróźniczą opisującą kraje, w których nigdy nie byłem i prawdopodobnie nie będę, to na gruncie Dummettowskiej teorii znaczenia zawarte w niej zdania posiadają dla mnie sens, ponieważ przynajmniej w jakimś ograniczonym stopniu wiem, na czym mogłoby polegać rozstrzygnięcie ich prawdziwości lub fałszywości. Przykładowo zdanie „na pustyni panowała temperatura 50 stopni Celsjusza” rozumiem dzięki temu, że potrafię wyobrazić sobie, iż weryfikacja prawdziwości tego zdania polegałaby na odczuciu jakiegoś niezwykłego, nieznośnego gorąca, nawet jeżeli nie wiem, na czym dokładnie odczucie to miałyby polegać, ponieważ nigdy nie przebywałem w rejonie o podobnej temperaturze. Jestem zatem zdolny do zrozumienia sensu powyższego zdania, ponieważ rozstrzygnięcie jego prawdziwości co do zasady nie przekracza moich zdolności poznawczych, nawet jeśli w rzeczywistości okaże się, że nigdy moich zdolności poznawczych w tym zakresie nie zaktualizowałem, bo nigdy nie odwiedziłem pustyni. W odróżnieniu od sytuacji opisanej w powyższym przykładzie nie wiem, na czym miałyby polegać np. rozstrzygnięcie prawdziwości lub fałszywości kartezyjskiej hipotezy „złośliwego

demoną”. Kartezjusz celowo bowiem nadał jej taką treść, iż co do zasady zawsze, a nie tylko w danym momencie, nie mam żadnych możliwości poznawczych, które pozwalałyby mi na jej weryfikację. Mogę powiedzieć, że Kartezjusz każe mi się zastanowić nad tym, czy cały świat nie jest snem, czy też złudzeniem. Jednakże pojęcia snu albo złudzenia mają sens jedynie w przeciwstawieniu odpowiednio do jawy i rzeczywistości. Jest jasne, że w hipotezie Kartezjusza jego „sen” obejmowałby także ten sen zwyczajny, a „złudzenie” odnosiłoby się także do zwyczajnych przypadków złudzenia. Miałbym tutaj zatem śnić, że śnię i być łudzonym co do tego, że mam złudzenie, przy czym, co trzeba koniecznie zaznaczyć, nie oznacza to tutaj po prostu, że w rzeczywistości wcale nie śnię w zwyczajnym sensie, czy też wcale zwyczajnie się nie łudzę. Nie, jawa czy rzeczywistość jest zanegowana tak samo jak sen czy złudzenie. Jest czymś oczywistym, że w takim przypadku nie wiem, na czym miałyby polegać to „śnienie” całej rzeczywistości, czy też pozostawanie „w złudzeniu” w stosunku do niej, ponieważ Kartezjuszowskie „sen” i „złudzenie” nie pozostają w żadnej relacji do zwyczajnego snu i złudzenia, tak że nie da się zbudować pomiędzy tymi zwyczajnymi i Kartezjuszowskimi pojęciami jakiegokolwiek analogii. Jest to z pewnego punktu widzenia sukces Kartezjusza, oznacza to bowiem, że rzeczywiście udało mu się poddać wątpieniu całe nasze dotychczasowe doświadczenie — oderwać nas od niego całkowicie, tak że nie możemy już z nim nawiązać żadnej relacji, ani z naszym pojęciem rzeczywistości czy jawy, ani pojęciami złudzenia czy snu. Antyrealista powie jednak, iż to tylko w relacji z tym doświadczeniem uczyliśmy się znaczenia słów, i teraz, ponieważ na własne życzenie zrezygnowałem z tego doświadczenia, tym samym pozbyłem się wszystkiego, do czego mógłbym się odwołać, by rozstrzygnąć prawdziwość lub fałszywość Kartezjańskiej hipotezy, a to oznacza, iż nie posiada ona dla mnie żadnego uchwytnego sensu. Nie mogę odwoływać się do pojęć zwyczajnego snu i złudzenia, jeśli chcę

wyjaśnić, czym mają być sen i złudzenie Kartezjuszowskie, ponieważ te pary pojęć nie mają ze sobą nic wspólnego. Można powiedzieć, że z punktu widzenia antyrealisty Kartezjusz padł ofiarą własnego sukcesu, tj. udanej, konsekwentnej realizacji w swoich założeniach błędnego jednak programu.

Najpoważniejszym wyzwaniem dla zasady poznawalności jest tzw. paradoks poznawalności. Pierwsze jego sformułowanie pojawiło się w 1945 roku w anonimowej recenzji artykułu Fredericka Fitcha *A Definition of Value* napisanej dla „Journal of Symbolic Logic” (po pół wieku udało się ustalić, że jej autorem był Alonzo Church). Artykuł Fitcha ostatecznie nie ukazał się i w ten sposób treść paradoksu stała się publicznie dostępna dopiero po opublikowaniu przez Fitcha w 1963 roku artykułu *A Logical Analysis of Some Value Concepts*, w którym odwoływał się on do pracy „anonimowego” (jak sam go nazwał nieświadom, iż był to Church) recenzenta z 1945 roku. Fitch w tymże artykule przedstawił tzw. twierdzenie piąte, które w postaci formalnej można przedstawić jako:

$$\exists p(p \wedge \neg Kp) \vdash \exists p(p \wedge \neg \Diamond Kp),$$

gdzie K oznacza poznanie. Zgodnie z tym twierdzeniem, jeżeli istnieje zdanie, które nie jest poznane (którego nikt nie zna, nie znał i nie będzie znał), to istnieje zdanie niemożliwe do poznania. Jako paradoks poznawalności stała się znana kontrapozycja twierdzenia piątego, o postaci:

$$\forall p(p \rightarrow \Diamond Kp) \vdash \forall p(p \rightarrow Kp).$$

Paradoks poznawalności głosi zatem, iż jeżeli każde zdanie jest poznawalne, to każde zdanie jest poznane [Salerno 2009, s. 1; Church 2009, s. 13–18; Fitch 2009, s. 25].

Do powstania paradoksu prowadzi przyjęcie dwóch prostych założeń. Pierwsze z nich to nasza zasada poznawalności, zgodnie z którą każda prawda może być poznana:

$$(1) p \rightarrow \diamond Kp.$$

Zgodnie z drugim, wydawałoby się banalnie zdroworozsądkowym założeniem, istnieją na świecie prawdy, które nie są poznane, choćby dlatego, że o pewnych faktach nikt nigdy nie pomyśli i ich nie ustali:

$$(2) p \wedge \neg Kp.$$

Dowód paradoksu poznawalności z tych dwóch założeń zależy od przyjęcia dwóch dodatkowych reguł, które raczej nie są kwestionowane. Pierwsza z nich głosi, że wiedza implikuje prawdę:

$$(3) Kp \vdash p,$$

druga natomiast, iż znajomość koniunkcji implikuje znajomość każdego z członów koniunkcji:

$$(4) K(p \wedge q) \vdash Kp \wedge Kq.$$

Dowód rozpoczyna się poprzez podstawienie (2) w (1) jako wartość p . Mając to podstawienie i (2) powyżej, na mocy *modus ponens* uzyskujemy:

$$(5) \diamond K(p \wedge \neg Kp).$$

Jeżeli teraz założymy

$$(6) K(p \wedge \neg Kp),$$

to zastosowanie (4), czyli reguły dystrybucji wiedzy w ramach koniunkcji, prowadzi do

$$(7) Kp \wedge K\neg Kp,$$

zaś zastosowanie do drugiego członu powyższej koniunkcji reguły (3), zgodnie z którą wiedza implikuje prawdę, prowadzi do

$$(8) Kp \wedge \neg Kp,$$

czyli wiemy, że p i nie wiemy, że p . Z tego przez *reductio ad absurdum* (4) — (6) można uzyskać

$$(9) \neg K(p \wedge \neg Kp),$$

z czego, poprzez Regułę Konieczności mówiącą, iż wszystkie twierdzenia dowodliwe są konieczne

$$(10) (\vdash p) \vdash \Box p$$

uzyskujemy

$$(11) \Box \neg K(p \wedge \neg Kp).$$

Teraz, na mocy reguły, zgodnie z którą konieczność $\neg p$ oznacza, iż p jest niemożliwe

$$(12) \Box \neg p \vdash \neg \Diamond p$$

uzyskujemy

$$(13) \neg \Diamond K(p \wedge \neg Kp),$$

czyli zaprzeczenie (5). Oznacza to, iż musimy porzucić jedną z dwóch pierwotnych przesłanek i wydaje się, że lepiej zakwestionować, iż wszystkie prawdy są poznawalne, niż przyjąć, że wszystkie prawdy są poznane [Kvanvig 2008, s. 11–12; Brogaard, Salerno 2012].

Ze względu na jego zawikłaną historię i małą wagę, jaką sam Fitch przywiązywał do niego w swoim pierwotnym artykule, paradoks poznawalności zaczął być dyskutowany dopiero w latach siedemdziesiątych, a szerzej znany w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia. Od początku przy tym był on używany głównie jako środek ataku na weryfikacjonistyczną zasadę poznawalności, za której czołowego ekspozenta uchodził Michael Dummett. Ponieważ paradoks stał się głośny

po tylu latach od jego przedstawienia, Dummett bardzo późno poczuł się zmuszony do obrony swojego antyrealizmu przed zagrożeniem stwarzanym przez paradoks. Początkowo stwierdził on, iż błąd antyrealisty polega na przyjmowaniu takich twierdzeń jak zasada poznawalności bez uprzedniego określenia koncepcji prawdy, którą przyjmuje. Dlatego antyrealista powinien wyróżnić klasę pewnych zdań bazowych, co do których zachodzi zasada poznawalności, a następnie scharakteryzować w sposób indukcyjny pojęcie prawdy, którym się posługuje, przy czym logika używana w poszczególnych formułach definicyjnych miałyby być tu rozumiana w sposób intuicjonistyczny. W ten sposób antyrealista wprawdzie przyznawałby, że w przypadku niektórych zdań bazowych będzie tak, że będzie można je poznać, lecz nikt nigdy tego nie uczyni, ale teraz „nie byłoby w tym żadnej sprzeczności; byłby to dokładnie ten rodzaj sytuacji, jaki chciał on ustanowić” [Dummett 2001, s. 2].

Artykuł Dummetta ma charakter programowy i postulowana w nim indukcyjna charakterystyka prawdy została ledwo zarysowana. Wydaje się czymś mocno wątpliwym, czy jest ona rzeczywiście możliwa¹⁸. Zdania bazowe także nie są bliżej scharakteryzowane. Ponadto „nie jest czymś jasnym, czy strategia [Dummetta] będzie skuteczna przeciwko skądinąd generującemu paradoks założeniu (1) [tj. zasadzie poznawalności]. Antyrealista wydaje się stać przed dylematem. Albo sądzi on, iż potrafi w sposób rekursywny uzyskać prawo do w pełni ogólnego pierwszego założenia w generującym paradoks argumente, w którym to przypadku wraca on do punktu wyjścia. Albo przyjmuje on możliwość, iż (1), lub jakiś odpowiedni potomek (1), nie pojawi się. To będzie miało dramatyczne reperkusje dla całego pozytywnego antyrealistycznego programu w teorii znaczenia, tak samo jak dla znaczenia tego programu dla metafizyki” [Rasmussen 2009, s. 73].

Dummett szybko porzucił sposób radzenia sobie z paradoksem

¹⁸Argumenty przeciwko możliwości takiej charakteryzacji można znaleźć w: [Künne 2007, s. 336–338].

poznawalności, jaki przyjął w *Victor's Error*, który to artykuł opisywał teraz jako „napisany w nastroju zirygowania paradoksem poznawalności” [Dummett 2007e, s. 348]. Zauważał on teraz, za Bernhardem Weissem, iż antyrealista będzie preferował następujące sformułowanie zasady poznawalności:

$$A \rightarrow \neg\neg K(A),$$

gdzie stałe logiczne będą rozumiane w sposób intuicjonistyczny. $\neg A$ będzie tutaj rozumiane tak, że „Dając dowód A , można wyprowadzić sprzeczność”, gdzie „można wyprowadzić” można opatrzyć komentarzem: „używając wszystkiego, co do tej pory udowodniliśmy”. Wynika stąd, że $\neg A$ może być czytane jako „co do zasady nie jest możliwe udowodnienie A ”, albo — w bardziej ogólnym kontekście — „co do zasady nie jest dla nas czymś możliwym znalezienie się w pozycji do asercji, że A ”, gdzie „co do zasady” można rozumieć jako „w świetle wszystkiego, co wiemy dotychczas”. Stąd „ $\ll\neg\neg(A)\gg$ ” oznacza \ll co do zasady istnieje przeszkoda do bycia przez nas zdolnymi do zanegowania, że $A\gg$, gdzie zanegowanie, że A jest asercją $\neg(A)$. Stąd wynika, że $\ll\neg\neg K(A)\gg$ oznacza \ll co do zasady istnieje przeszkoda do bycia przez nas zdolnymi do zanegowania, że A będzie kiedykolwiek znane \gg , innymi słowy \ll możliwość, że A będzie poznane, zawsze pozostanie otwarta \gg . Że to zachodzi dla każdego prawdziwego sądu A , jest dokładnie tym, w co wierzy justyfikacjonista [czyli nasz antyrealista]” [Dummett 2009, s. 52].

Tego rodzaju rozumowanie — mające pokazać, że ktoś, kto podnosi paradoks poznawalności przeciwko antyrealizmowi, z góry przesądza sprawę, przyjmując klasyczną logikę, podczas gdy antyrealista ją odrzuca — nie jest w literaturze czymś nowym¹⁹. Zarzuca się mu jednak, iż nie stanowi ono żadnego rozwiązania paradoksu. Istota tego ostatniego polega bowiem na zagubieniu modalnego rozróżnienia

¹⁹Zobacz np. [Williamson 1988, s. 428–432; Tennant 1997, s. 262 nn.].

między tym, co możliwe, a tym, co aktualne, w jego klasycznej wersji pomiędzy prawdą możliwą do poznania a prawdą poznaną. W przypadku wersji intuicjonistycznej paradoksu jest to rozróżnienie pomiędzy prawdą niepoznaną a prawdą niemożliwą do poznania, „stąd nadal mamy do czynienia z utratą logicznej dystynkcji pomiędzy aktualnością a możliwością” [Kvanvig 2008, s. 152]²⁰. Wiąże się to także z faktem, iż intuicjonista nie ma w swoim języku środków do powiedzenia, że jakaś prawda nigdy nie będzie poznana [Salerno 2009, s. 6].

Dummett nie jest jednak zainteresowany paradoksem poznawalności jako takim, lecz jedynie usunięciem zagrożenia, jakie niesie on dla antyrealizmu. Stąd w pełni świadomie przyjmuje on konsekwencje, które niesie za sobą jego sposób potraktowania owego paradoksu. Jego zdaniem antyrealista „nie jest zainteresowany negocjowaniem tego, iż mogą istnieć prawdziwe sądy, które *faktycznie* nigdy nie będą znane. Jest to coś, co nie może być wyrażone za pomocą intuicjonistycznych stałych logicznych. [...] to, co chce [on] zanegować, to nie to, że są prawdziwe sądy, które zawsze pozostaną nieznane, ale iż istnieją prawdziwe sądy, które są *ze względu na swą wewnętrzną naturę* niepoznawalne” [Dummett 2009, s. 52]. Temu rozumowaniu Dummetta trudno odmówić konsekwencji i dopatrzeć się w nim jakiegokolwiek wewnętrznej niespójności, należy jednak stwierdzić, iż nie jest ono możliwe do zaakceptowania np. dla kogokolwiek, kto chciałby mieć możliwość powiedzenia o jakiejś prawdzie, że nigdy nie będzie poznana.

Jak już pisaliśmy, Dummett uważał, iż spór pomiędzy realistą a antyrealistą o istnienie jakiejś klasy przedmiotów najlepiej przedstawić jako spór o poprawność ogólnego modelu znaczeń zdań spornego rodzaju. Niejako „naturalnym” terenem sporu pomiędzy antyrealistycznym zwolennikiem zasady poznawalności a realistą są zdania o przeszłości, bowiem w razie utraty świadectwa na ich rzecz stają

²⁰Tamże na ss. 122–128, 146–152 znajduje się omówienie literatury poświęconej paradoksowi poznawalności z punktu widzenia intuicjonizmu.

się one nierozstrzygalne. Łatwo nam wyobrazić sobie, że nie mamy żadnego świadectwa na rzecz prawdziwości albo fałszywości zdania „Juliusz Cezar dostał ataku kaszlu w swoje dziewiętnaste urodziny”. Antyrealista, który akceptuje logikę intuicjonistyczną jako stojącą za jego teorią znaczenia, nie uznaje zasady wyłączonego środka i tym samym może utrzymywać, że zdania tego rodzaju nie posiadają zdeterminowanej wartości logicznej. Realista, który akceptuje logikę klasyczną i zasadę dwuwartościowości, uważa, że zdania posiadają zdeterminowaną wartość logiczną niezależnie od tego, czy posiadamy środki do jej rozpoznania, a zatem także w przypadku zdań o przeszłości będzie utrzymywał, że są one prawdziwe albo fałszywe niezależnie od tego, czy posiadamy dotyczące ich świadectwo. Problemowi realizm—antyrealizm w kontekście zdań o przeszłości Dummett poświęcił swój opublikowany po raz pierwszy w roku 1969 artykuł *Realność Przeszłości*. Głównym argumentem na rzecz stanowiska antyrealistycznego zawartym w tym artykule jest wspomniany już powyżej argument akwizycyjny opisujący sposób opanowywania przez nas języka, który ma stanowić swoiste wyzwanie dla realizmu. Dummett przedstawia tutaj, posługując się słowami Millera, „kanoniczne sformułowanie argumentu akwizycyjnego” [Miller 2007, s. 462]:

Ogólna forma argumentacji wykorzystywana przez antyrealistę jest bardzo mocna. Utrzymuje on, że proces, za pomocą którego uchwyciliśmy sens zdań spornej klasy, a następnie to, jak wykorzystuje się te zdania, ma taki charakter, że nie moglibyśmy z tego wyprowadzić żadnego pojęcia, na czym polegałyby prawdziwość takiego zdania niezależnie od tego, co nauczyliśmy się rozpoznawać jako ustalające prawdziwość takich zdań. To, czego uczymy się, to akceptacja [...] występowania pewnych warunków, które nauczono nas rozpoznawać jako konkluzywnie uzasadniające asercję danego zdania spornej klasy

oraz akceptacja prawdziwości pewnych innych zdań, lub występowania pewnych innych warunków, jako konkluzywnie uzasadniających odrzucenie tego zdania. W samej naturze rozważanej tu sytuacji leży to, że nie moglibyśmy zrozumieć, na czym polegałaby prawdziwość tego zdania niezależnie od tego, co nauczyliśmy się traktować jako ustalające jego prawdziwość: po prostu nie było żadnych środków, za pomocą których można byłoby to nam pokazać [Dummett 1995, s. 261].

Inne sformułowanie argumentu można znaleźć np. u Wrighta, który pisze: „Jak mamy być w stanie zrozumieć, na czym polega prawdziwość jakiegoś określonego zdania, jeżeli ten rodzaj stanów rzeczy, który — jak się sądzi — czyni to zdanie prawdziwym, pojmowany jest *ex hypothesi* jako coś, co leży poza naszym doświadczeniem, coś czego nie możemy potwierdzić i co jest odizolowane od możliwości wywierania jakiegoś wpływu na naszą świadomość?” [Wright 1995e, s. 308].

W sumie argument akwizycyjny możemy przedstawić następująco. Jego pierwotną przesłanką jest to, że:

(1) naszą umiejętność posługiwania się językiem zdobywamy poprzez trening w rozpoznawaniu publicznie jawnych warunków uzasadnienia zdań;

tymczasem realizm zakłada, że

(2) zdania posiadają dla nas znaczenie na mocy co do zasady potencjalnie niedostępnych dla naszego poznania warunków prawdziwości.

Zgodnie z realizmem przynajmniej niektóre zdania posiadają znaczenie na podstawie niedostępnych dla naszego poznania warunków prawdziwości. Nie jest jednak możliwe, byśmy mogli się nauczyć zna-

czenia jakiegoś zdania na podstawie czegoś, co jest dla nas niemożliwe do poznania. Byłaby to próba nauczenia się tego, co na gruncie naszej własnej filozofii określiliśmy jako niepoznawalne, czyli, inaczej mówiąc, próba poznania tego, co zostało zdefiniowane jako niepoznawalne. Krótko mówiąc, (2) jest niezgodne z (1), ponieważ zaś (1) uznajemy za niepodważalne, to (2) musi być fałszywe²¹.

Z uwagi na powyższe wydaje się, że zdania o przeszłości stanowią klasę zdań, do której w szczególny sposób stosuje się argumentacja o charakterze realistycznym. Jak zaznacza sam Dummett, realista zasadnie może twierdzić, iż uczymy się zdań o przeszłości przez uchwycenie tzw. związków prawdziwościowych (*truth-value-links*) pomiędzy zdaniem wygłaszanym obecnie a zdaniem prawdziwym w jakimś czasie przeszłym. Jeżeli teraz wypowiem zdanie (A) „piszę właśnie o filozofii Michaela Dummetta”, to zdanie (B) wygłoszone przeze mnie dokładnie rok później „rok temu pisałem o filozofii Michaela Dummetta” będzie prawdziwe na mocy związku prawdziwościowego, jaki łączy obecnie wygłoszone prawdziwe zdanie A z wygłoszonym rok później zdaniem B. Inaczej mówiąc, zdanie B będzie prawdziwe, ponieważ A jest dzisiaj prawdziwe, albo — mówiąc z punktu widzenia czasu wygłaszania zdania B — jest ono prawdziwe, ponieważ zdanie A rok temu było prawdziwe. Pozycja antyrealisty wydaje się teraz zagrożona, ponieważ „mógłby on w uprawniony sposób zaatakować koncepcję związku prawdziwościowego, jeśli byłby w stanie pokazać, że jest ona wewnętrznie niespójna (a nie tylko niezgodna z preferowanym

²¹W niniejszym przedstawieniu argumentu akwizycyjnego formułuję go w sposób zbliżony do Millera (zobacz [Miller 2007, s. 463]). Warto jednak zauważyć, że T. Szubka, przedstawiając argument akwizycyjny, wyróżnił jako odrębną przesłankę twierdzenie, iż „Znaczenie językowe zdań i ich wyrażeń składowych zawiera tylko to, z czym zostaliśmy zaznajomieni w procesie uczenia się tych zdań” [Szubka 2001, s. 177]. Ta przesłanka wydaje mi się mieć charakter entymematyczny, stąd zdecydowałem się nie włączać jej do mojej ekspozycji argumentu antyrealisty, co jednak nie zmienia faktu, że jest czymś ważnym, by pamiętać o tym jego milczącym i chyba przynajmniej na początku dyskusji o argumencie akwizycyjnym niezbyt świadomym założeniu. Omówienie dyskusji wokół tego założenia antyrealisty, wraz z odesłaniem do odpowiedniej literatury, można znaleźć w [Ibidem, s. 179–190].

przez antyrealistę pojęciem prawdy dla zdań w czasie przeszłym). Dopatrywałyby się on wówczas niespójności w tym, co stanowi samo sedno naszego posługiwania się zdaniami czasowymi, niespójności, którą możemy uważać za nieprawdopodobną, lecz której nie da się wykluczyć jako niemożliwą” [Dummett 1995, s. 263]. Dlatego bardziej obiecujące dla antyrealisty wydaje się pokazanie, że jego koncepcja znaczenia dla zdań o przeszłości nie kłóci się z koncepcją związków prawdziwościowych, a tym samym, że wskutek przyjęcia tej ostatniej wbrew pozorom wcale nie zbliżyliśmy się do realistycznego rozumienia zdań o przeszłości.

Trudność, z jaką musi się zmierzyć antyrealista, polega na kwestii następującej. Jeśli z prawdziwości zdania A w czasie teraźniejszym wynika, że zdanie B w czasie przeszłym, wypowiedziane rok później, będzie wtedy prawdziwe, to wydaje się tym samym zasadne to, że zdanie B w czasie przeszłym nie będzie wtedy prawdziwe na mocy czegoś, co może być *wtedy* rozpoznane jako uzasadniające asercję B. Antyrealista może jednak sformułować swoje stanowisko jako głoszące ogólną tezę, iż zdanie w czasie przeszłym jest (było lub będzie) prawdziwe tylko w tym przypadku, w którym teraz istnieje lub będzie później istniała sytuacja, którą możemy obecnie uznać za uzasadniającą przypisanie temu zdaniu wartości logicznej. Zdanie B będzie wtedy prawdziwe albo w przypadku, gdy teraz jesteśmy w stanie stwierdzić zachodzenie okoliczności uzasadniających jego prawdziwość, albo będzie istniała w jakimś przyszłym momencie sytuacja, której zachodzenie będziemy wtedy w stanie stwierdzić i rozpoznać jako uzasadniającą prawdziwość B. Ta teza „wiąże prawdziwość lub fałszywość zdań w czasie przeszłym, bez względu na to, kiedy są one wypowiedziane, nie ze świadectwem dostępnym na ich rzecz w czasie ich wypowiedzania, lecz ze świadectwem, które jest obecnie, lub może być później dostępne dla przypisania tym zdaniom właściwości prawdziwości w momencie, gdy są one wypowiedzane” [Ibidem, s. 268].

Realista będzie bez wątpienia uważał to przeformułowanie antyreality za niedopuszczalne, i zarzuci mu, że wyjaśnił on jedynie, jak obecnie przypisujemy przeszłą, terażniejszą lub przyszłą prawdziwość czy też fałszywość zdaniom w czasie przeszłym, podczas gdy realista domaga się wyjaśnienia, w jakich warunkach będzie prawdziwe stwierdzenie o jednym z tych zdań „Jest ono prawdziwe” w czasie, gdy będzie ono wypowiedziane. Dla antyreality takie żądanie będzie niezrozumiałe, gdyż oba przypadki sprowadzają się dla niego do tego samego. Jak zaznacza Dummett,

to, co chciałby zrobić realista, sprowadza się do próby myślowego wyjścia poza cały proces czasowy i opisanie świata z punktu, który nie ma żadnego położenia czasowego, lecz równocześnie daje obraz wszystkich położzeń czasowych. Z tego punktu widzenia — punktu widzenia opisu, który chce podać realista — różne momenty pozostają między sobą w relacji czasowego poprzedzania, lecz nie pozostają w relacji czasowej do punktu widzenia opisu, tj. nie są one traktowane jako przeszłe, terażniejsze lub przyszłe. [...] To antyrealista jest kimś, kto bierze czas poważnie, myśli w sposób, który J. E. M. McTaggart opisał jako wiarę w realność czasu, realista zaś jest kimś, kto przyjmuje pogląd, który wysuwał McTaggart, obwieszczając nierealność czasu. Istnieje silna pokusa próby przeciwstawienia tych dwóch stanowisk przez powiedzenie, że dla antyreality przeszłość istnieje tylko w śladach, które pozostawiła ona w terażniejszości, gdy tymczasem dla realisty przeszłość ciągle istnieje jako przeszłość, tak jak wtedy, gdy była ona terażniejszością [Ibidem, s. 269],

choć powiezenie tego ukazuje każdy z dwóch poglądów w świetle poglądu opozycyjnego.

Nie będziemy tutaj szczegółowo śledzić dalszego wywodu Dummetta, to bowiem rozsadzilibyśmy ramy niniejszej pracy. Warto być może zauważyć, że na końcu artykułu Dummett jedynie skromnie twierdzi, iż replika antyrealisty pokazała, że jego stanowisko nie pozostaje w rażącej sprzeczności z uznawaniem istnienia związku prawdziwościowego, „tak więc antyrealistycznego poglądu na zdania o przeszłości nie należy przynajmniej z miejsca i kategorycznie odrzucać. Pokazanie tego było głównym przedmiotem artykułu” [Ibidem, s. 274]. Mam nadzieję, że czytelnik tych słów ma teraz jasny obraz motywacji antyrealisty w kwestii jego sprzeciwu w stosunku do realistycznego spojrzenia na czas. Oczywiście, z punktu widzenia realisty ta motywacja będzie raczej niezrozumiała. W poprzednim akapicie cytowałem fragment artykułu Dummetta, w którym oskarżał on realistę o negowanie realnego istnienia przeszłości. Za coś charakterystycznego można uznać, że w artykule Johna McDowella, będącym obroną stanowiska realisty, do którego omówienia teraz przejdziemy, we wnioskach końcowych można znaleźć *passus* mówiący: „Jakie w końcu znaczenie ma spór między realizmem a antyrealizmem dla rzeczywistości przeszłości? Jest coś słusznego w skłonności do udzielenia następującej odpowiedzi: tylko realizm zakłada realność przeszłości; antyrealizm przedstawia przeszłość jako samą w sobie nierealną, posiadającą zastępcze istnienie w pozostawionych śladach” [McDowell 1995, s. 292]. Spełnia on zresztą tym samym dokładnie przewidywania Dummetta co do tego, jak realista widzi tę sprawę.

Istotnym będzie tutaj zaznaczenie, że punktem wyjścia polemiki McDowella jest akceptacja antyrealistycznej pierwszej przesłanki argumentu akwizycyjnego, to jest (przypomnijmy) twierdzenia, że: (1) naszą umiejętność posługiwania się językiem zdobywamy poprzez trening w rozpoznawaniu publicznie jawnych warunków uzasadnienia zdań. Kiedy myślimy o czymś dla nas poznawczo niedostępnym, jak np. o bólu drugiej osoby, to mamy tendencję do ujmowania tej kwestii

tak, jakby „w pojemniku innej osoby [...] dany element, powiedzmy ból, jest albo obecny, albo nie; w każdym razie wie o tym posiadacz pojemnika i być może również Bóg. Obraz ten «ze swej istoty zdaje się sprawiać, że sens wyrażenia jest nieomyślny»: ‘Wiesz, o co tu chodzi’ — chcielibyśmy powiedzieć” [Ibidem, s. 283]. Oczywiście, że wiemy, o co chodzi, lecz nie tego dotyczy wyzwanie antyrealisty. „Zarzut antyrealisty był taki, że nie możemy mieć koncepcji stanów rzeczy takiego rodzaju, które są dla nas z zasady niedostępne. Powiedzenie, że Bóg albo inna osoba odczuwająca ból, albo uczestnik zdarzenia historycznego wiedzą lub wiedzieli, o co dokładnie chodzi, nie przyczynia się w żaden sposób do pokazania, że i my wiemy, przy założeniu, iż to, o co tu chodzi, jest, jak przedstawia to transcendentny realista, stanem rzeczy leżącym poza granicami naszych możliwości poznawczych” [Ibidem].

McDowell podejmuje zatem wyzwanie antyrealisty i przynajmniej na użytek tej dyskusji nie stara się formułować jakiegokolwiek zasadniczo odmiennej, realistycznej koncepcji opanowywania języka, lecz próbuje pokazać, że przyjęcie (1) nie musi prowadzić do odrzucenia (2), czyli realizmu postulującego istnienie znaczenia opierającego się na warunkach prawdziwości, które mogą być poznawczo niedostępne. Przyjęcie zasadniczo antyrealistycznego pojmowania procesu uczenia się języka wcale nie jest sprzeczne z akceptacją realizmu, stąd argument akwizycyjny jest nieskuteczny jako środek walki z tym ostatnim stanowiskiem.

Aby pokazać, jak to możliwe, McDowell przyjmuje istnienie tzw. rodzajów okoliczności. „Dla realistycznej odrzucenia argumentacji antyrealistycznej kluczowe jest to, że koncepcja do przypisywania której realista rości sobie prawo, jest koncepcją rodzaju okoliczności. Rości on sobie prawo do przypisywania jej na podstawie zachowania, dającego się zinterpretować jako reakcja na pewne przypadki należące do tego rodzaju, pomimo przyjęcia faktu, że inne przypadki, w świetle

jego poglądu, nie są w stanie wywołać jakiegokolwiek reakcji posiadacza tej koncepcji” [Ibidem, s. 288]. Obserwując zatem chociaż raz w życiu, jak pada deszcz, nabywam koncepcję pewnego rodzaju stanu rzeczy, rodzaju, który polega na padaniu deszczu. Odtąd mogę powiedzieć np. „Deszcz padał w Szczecinie 17 czerwca 1061 roku” i zdanie to będzie miało dla mnie sens, nawet jeżeli nie dysponuję żadnym świadectwem pozwalającym mi na rozstrzygnięcie jego prawdziwości lub fałszywości. Możemy powiedzieć, nawiązując do Wittgensteina: „Deszcz to deszcz — czy padał on wczoraj, czy też pada obecnie; i wszystko jedno, jak się dowiaduję, czy padał wczoraj, czy nie”²².

Dla McDowella nie stanowi przy tym problemu odpowiedź na pytanie, jak wyrabiamy sobie koncepcję tego, na czym polega rozpoznawanie zachodzenia niewykrywalnych przypadków danego rodzaju stanu rzeczy.

Nie ma tu żadnej realnej trudności. Nabywanie jednej z problematycznych koncepcji jest nabywaniem kompetencji w zakresie odpowiedniej części języka. Posługiwanie się tą koncepcją jest zatem niczym innym jak posługiwaniem się odpowiednią kompetencją językową, czy to w swojej własnej mowie, czy też w rozumieniu mowy innych. Kłopot związany z tym, jak odpowiedni rodzaj okoliczności może figurować w myślach osoby, jeśli nie dzieje się to za sprawą obrazów, jest błędnie umiejscowiony. Możliwość figurowania tej okoliczności w jej myślach jest zapewniona, bez jakiegokolwiek potrzeby spekulacji na temat nośnika, przez możliwość figurowania jej w mowie tej osoby. Kompetentny użytkownik języka posiada słowa do wyrażenia, jeśli zajdzie taka potrzeba, jaki jest to stan rzeczy, o którego nie dającym się wykryć zachodzeniu potrafi on np.

²²McDowell odwołuje się tutaj do §§ 350–351 Dociekań filozoficznych, zobacz [Wittgenstein 2000, s. 159–160]

świadomie spekulować lub rozumieć, jak spekuluje na ten temat inny użytkownik jego języka [Ibidem, s. 290].

Tego rodzaju odpowiedź McDowella zwolennicy antyrealizmu uznali za zwykłe przesądzenie sprawy z góry na jego niekorzyść. Podejmując dyskusję z argumentem akwizycyjnym, McDowell starał się przedstawić taką argumentację w obronie realizmu, która byłaby zgodna z antyrealistyczną koncepcją uczenia się języka. Tymczasem teraz, przyjmując istnienie niewykrywalnych okoliczności, które mimo to jesteśmy w stanie zaliczyć do odpowiednich rodzajów, postąpił on wbrew tej koncepcji. Z punktu widzenia antyrealizmu bowiem nie ma podstaw do zaliczania określonych stanów rzeczy, przedmiotów czy własności, z których jedne są rozpoznawalne, a inne nierozpoznawalne, do tych samych rodzajów [Szubka 2001, s. 201]. Jak pisze Crispin Wright: „kiedy czasami dostępny jest sam stan rzeczy nadający prawdziwość, pozostaje sprawą niejasną, jak kontakt z tym stanem rzeczy ma doprowadzić do koncepcji zachodzenia bez jakiegokolwiek wykrywalnego wskaźnika tego samego rodzaju stanów rzeczy. Jak wyjaśnienia, które koncentrują się na przypadku, kiedy pewnego rodzaju zdania są weryfikowalne, mogą zawierać środki do komunikacji rozumienia zupełnie odmiennego rodzaju przypadków, kiedy dokładnie te same zdania będą niewykrywalnie prawdziwe?” [Wright 1995e, s. 309]²³.

Z tego punktu widzenia McDowell w wyżej cytowanym fragmencie po prostu dogmatycznie stwierdza, że w języku dostępne są środki pozwalające jego użytkownikom na zdanie sobie sprawy ze stanów rzeczy, których zachodzenia nie da się rozpoznać — i na mówienie o nich. Ponadto „utrzymuje też — z góry przesądzając sprawę na niekorzyść argumentu akwizycyjnego — że różnica związana z rozpoznawalnością stanów rzeczy nie ma istotnego wpływu na ich klasyfikację, na zaliczanie ich do takich czy innych rodzajów” [Szubka 2001, s. 201]. Można

²³Wright w przypisie zaznacza, iż „myśl ta stanowi sedno mojej odpowiedzi na esej J. McDowella *On «The Reality of the Past»*”. Tę rozbudowaną odpowiedź na esej McDowella można znaleźć w artykule [Wright 1995b, s. 85–106].

tutaj przywołać stwierdzenie Boba Hale'a, według którego takie stanowisko: „po prostu *zakłada*, lecz nie czyni nic w kierunku wykazania, że ta różnica *nie odgrywa żadnej roli*. To jednak, że odgrywa ona rolę, stanowi sedno wyzwania akwizycyjnego. Zamiast odpowiedzi mamy zatem przesądzenie sprawy” [Hale 2005, s. 278]²⁴.

Dlatego wydaje się, że dużo bardziej obiecującą odpowiedzią na argument akwizycyjny jest odwołanie się do wspomnianej już zasady składalności, zgodnie z którą znaczenie zdania wynika z tego, co do niego wnoszą jego części składowe — stanowiącej przecież jedną z podstaw uprawiania teorii znaczenia przez Dummetta. Chyba najjaśniej zostało to przedstawione przez Wrighta, kiedy pisał on, iż: „realista wydaje się mieć bardzo prostą odpowiedź. Przyjąwszy, że rozumienie zdań polega, ogólnie biorąc, na posiadaniu pojęcia ich warunków prawdziwości, nabycie pojęcia stanu rzeczy przekraczającego świadectwo jest po prostu zrozumieniem zdania, dla którego ten stan rzeczy będzie stanowił warunek prawdziwości. Każde takie zrozumienie uzyskuje się, podobnie jak zrozumienie każdego wcześniej nie słyszanego zdania danego języka, przez zrozumienie składowych słów i znaczenia sposobu ich powiązania” [Wright 1995e, s. 311]. W tym kontekście można też przytoczyć słowa Alstona, który proponował, by ponownie rozważyć „Dummettowski argument z uczenia się [czyli argument akwizycyjny] [...] — *można się nauczyć znaczeń zdań tylko przez nauczenie się warunków ich weryfikacji*. Ale nie przyswajamy «użyć» zdań pojedynczo jedno za drugim, przypisując warunki weryfikacji i falsyfikacji do każdego z nich z osobna” [Alston 1996, s. 113].

Wróćmy raz jeszcze do naszego przykładowego zdania „Juliusz Cezar dostał ataku kaszlu w swoje dziewiętnaste urodziny”. Realista może teraz twierdzić, że bez trudu możemy uchwycić warunek prawdziwości tego zdania, pomimo że nie mamy poznawczego dostępu

²⁴Przekład za: [Szubka 2001, s. 201].

do okoliczności decydujących o jego wartości logicznej. Antyrealista bowiem nigdy nie zgłaszał zastrzeżeń do idei, że „rozumiemy składniki tego zdania (które, poza wszystkim, wszystkie pojawiły się w zakresie nieproblematycznych dla antyrealisty zdań), ani do idei, że uchwytujemy jego semantycznie relewantną syntaksę (która, poza wszystkim, jest współdzielona z naszym zdaniem przez mnóstwo nieproblematycznych dla antyrealisty zdań). Mając to zapewnione, możemy osiągnąć uchwycenie relewantnego warunku prawdziwości przez osiągnięcie, na drodze składalności, rozumienia «Juliusz Cezar dostał ataku kaszlu w swoje dziewiętnaste urodziny»» [Miller 2007, s. 469].

Oczywiście antyrealista może zaprotestować, że znowu doszło tu do przesądzenia sprawy z góry na jego niekorzyść. Jest czymś oczywistym, iż uczyliśmy się zdań na drodze składalności. Ale to, co było przedmiotem sporu, to fakt, czy osiągnięte w ten sposób rozumienie może być podstawą do uchwycenia potencjalnie poznawczo niedostępnych warunków prawdziwości. Nic w odpowiedzi realisty, poza jego z góry przesądzającym kwestię zapewnieniem, że tak jest, nie daje nam uzasadnionych podstaw do twierdzenia, że istotnie tak się rzeczy mają. Jak jednak zauważa Miller, w tym momencie antyrealista zdaje się zapominać o strukturze własnej argumentacji. Argument akwizycyjny polegał na postawieniu przed realistą wyzwania pogodzenia antyrealistycznego rozumienia procesu opanowywania języka, zdefiniowanego w tezie (1), z realistyczną teorią znaczenia, której najważniejsze założenie ujęto w (2). Antyrealista argumentował, że jeżeli (1), to nie (2). Odwołując się do zasady składalności, realista pokazuje, że jest w stanie pogodzić założenie, iż zdania posiadają znaczenie na mocy potencjalnie niedostępnych poznawczo warunków prawdziwości z antyrealistyczną koncepcją przyswajania języka. Gdy stawiał wyzwanie realistom, antyrealista z góry przyznawał mu prawo do dowolnego przeformułowania swojej teorii znaczenia, byleby tylko pozostawała ona zgodna z jej głównym założeniem wyeksplikowanym

w (2), oraz niesprzeczna z (1). Wyzwanie możemy wręcz streścić jako: „moim zdaniem nie da się przeformułować twojej teorii tak, by zachować (2), ale nie popaść w sprzeczność z (1). Ale jeżeli sądzisz inaczej, próbuj”. Realista nie ma zatem obowiązku wykazywania, że jego przeformułowanie jest prawdziwe. Na potrzeby odparcia argumentu akwizycyjnego wystarczy, by było ono na pierwszy rzut oka dopuszczalne, a przede wszystkim zgodne zarówno z (1), jak i (2). Zdaje się to rozumieć Wright, kiedy pisze: „Antyrealista naturalnie odpowie, że jego wątpliwości nie da się tak łatwo usunąć, gdyż nie akceptuje on realistycznej charakterystyki tego, na czym polega rozumienie takich zdań. Ale w tej sytuacji wydaje się on potrzebować niezależnego powodu do jej odrzucenia, powodu, co do którego nie ma jasności, iż mogą go dostarczyć zarysowane wyżej myśli o nabywaniu pojęć” [Wright 1995e, s. 311]. Także Hale przyznaje realistom prawo do takiej odpowiedzi, pisząc:

Realistka może, i powinna, przyznać, że proponowana odpowiedź nie udowadnia, iż rozumiemy problematyczne zdania jako posiadające realistyczne warunki prawdziwości. Ale może ona wskazać, że nie taki był jej zamiar; celem było raczej wyjaśnienie, przy założeniu, iż nasze rozumienie ma taki charakter, jak możemy to osiągnąć. Przy braku argumentu pokazującego, że uchwycenie realistycznych warunków prawdziwości nie może zaistnieć na drodze składalności, przy uzgodnionym nieproblematycznym punkcie wyjścia, lub niezależnego argumentu — być może bazującego na manifestacji — na rzecz bankructwa odrębnej realistycznej koncepcji warunków prawdziwości (co do której byłoby *corollarium*, iż nie możemy jej osiągnąć), wydaje się, że to wystarczy, by zneutralizować wyzwanie akwizycyjne [Hale 2005, s. 279–280].

Jeżeli tak jest, to według Millera powinniśmy jeszcze raz rozważyć

kwestię, czy gdy McDowell przyjął koncepcję rodzajów okoliczności, faktycznie w niedopuszczalny sposób z góry przesądzał sprawę na niekorzyść antyrealizmu. Wydaje się, iż w rzeczywistości — tak samo jak w przypadku „składalnościowej” odpowiedzi na argument akwizycyjny — po prostu przeformułował on semantykę antyrealistyczną w sposób z góry dopuszczony przez antyrealistę, który teraz wycofał się z tego, co wcześniej koncesjonował. Zdaniem Millera

Antyrealista przystał na to (*concedes*), że uchwytujemy pewne przypadki warunków prawdziwości przeszłości, takich jak warunek prawdziwości «Padało w Cardiff w kwietniu 2000 r.», i przystał także na to, iż te przypadki są *realistycznymi* warunkami prawdziwości. Takie są warunki prawdziwości «Juliusz Cezar miał atak kaszlu w swoje dziewiętnaste urodziny». Nie powinno nas zatem zaskakiwać to, jak nasza konfrontacja z warunkami prawdziwości takimi, jak ten pierwszy, może prowadzić do uchwycenia przez nas warunków prawdziwości takich, jak ten drugi, i stąd do uchwycenia rodzaju warunków prawdziwości do którego należą. Oczywiście, mogą istnieć problemy co do tego, jak, generalnie, konfrontacja z przypadkami danego rodzaju może prowadzić do uchwycenia rodzaju samego w sobie, ale nie są to problemy dotyczące w szczególności uchwycenia rodzajów warunków prawdziwości [Miller 2007, s. 472].

McDowell miał zatem prawo posłużyć się koncepcją rodzajów okoliczności, która lekceważyła rozróżnienie na zdania „wykrywalnie prawdziwe” i nierozstrzygalne, ponieważ poruszał się on w ramach warunkowoprawdziwościowej teorii znaczenia, dla której tego rodzaju różnice nie mają znaczenia. Przy czym to, że poruszał się w ramach warunkowoprawdziwościowej teorii znaczenia, było założeniem argumentu akwizycyjnego, który miał pokazać, iż teoria ta nie jest

sprzeczna z antyrealistycznym rozumieniem procesu opanowywania języka. Ignorowanie przez niego ważnego dla antyrealisty rozróżnienia wcale nie było zatem przesądzeniem z góry sprawy na niekorzyść tego ostatniego, ale postępowaniem zgodnym z zasadami, jakie antyrealista nałożył nań, przedstawiając wyzwanie argumentu akwizycyjnego. W tym miejscu można ponownie przywołać to, co Wright napisał na temat odpowiedzi na argument akwizycyjny odwołującej się do zasady składalności: „Antyrealista naturalnie odpowie, że jego wątpliwości nie da się tak łatwo usunąć, gdyż nie akceptuje on realistycznej charakterystyki tego, na czym polega rozumienie takich zdań. Ale w tej sytuacji wydaje się on potrzebować niezależnego powodu do jej odrzucenia, powodu, co do którego nie ma jasności, iż mogą go dostarczyć zarysowane wyżej myśli o nabywaniu pojęć” [Wright 1995e, s. 311].

Uwagi antyrealisty można zatem rozumieć jako wyraz niezgody na ignorowanie przez warunkowoprawdziwosciową teorię znaczenia ważnego dla niego rozróżnienia (co nie jest ani niczym nowym, ani też zaskakującym), albo w najlepszym razie próbę sformułowania owych „niezależnych powodów do odrzucenia” odpowiedzi McDowella. W tym ostatnim przypadku moglibyśmy zinterpretować zarzut „po prostu przesądzenia sprawy na niekorzyść antyrealisty” jako próbę pokazania, iż McDowell nie przedstawił żadnej koncepcji tego, jaki mechanizm miałby odpowiadać za powstanie mającego rozwiązać problem realisty pojęcia rodzajów okoliczności, po prostu dekretując istnienie tego ostatniego. Za przedstawienie takiego mechanizmu nie może bowiem uchodzić jego odwołanie się do środków językowych, które (przynajmy nieco niezycliwie) można streścić w słowach „dzieje się to w jakiś sposób przy okazji posługiwania się językiem”. Jeżeli jednak nawet uznamy, że antyrealista ma słuszność w tym punkcie, to wydaje się, iż stanowisko McDowella łatwo uzupełnić w tym względzie. Może się on po prostu odwołać do zasady składalności i powiedzieć, że zdania typu „Juliusz Cezar dostał ataku kaszlu w swoje dziewiętnaste

urodziny” oraz „Dostałem dzisiaj ataku kaszlu” zaliczamy do tego samego rodzaju bez względu na to, że jedno z nich jest „niewykrywalnie prawdziwe”, a drugie nie, ponieważ występują w nich wyrazy o tym samym znaczeniu. Ostatecznie kaszel jest zawsze kaszlem. Być może nawet w rzeczywistości — kiedy McDowell pisał swoje nader ogólnikowe uwagi na temat tego, że do powstania rodzajów okoliczności dochodzi na drodze językowej — jego myśl krążyła właśnie wokół tego rozwiązania, chociaż nie był on wówczas w stanie jej precyzyjnie wyrazić.

Podsumowując, wydaje się, że argument akwizycyjny nie spełnia swojej funkcji, to jest nie wykazuje fałszywości realizmu. To jednak jeszcze nie oznacza ani tego, że realizm jest prawdziwy, ani tym bardziej tego, że fałszywy jest antyrealizm.

3 Od weryfikacjonistycznej do justyfikacjonistycznej teorii znaczenia

Niniejszy rozdział rozpoczęliśmy od przedstawienia metafizologii Dummetta, zgodnie z którą uprawianie filozofii powinniśmy oprzeć na budowie systematycznej teorii znaczenia, przy czym najlepszą kandydatką wydaje się tutaj taka teoria znaczenia, która jest molekularna i uznaje zasadę składalności. W tej mierze Dummett zdawał się zgadzać z Fregem, którego badania stanowiły dla niego paradygmat naukowego postępowania w tym zakresie. Program Dummetta jednak zarówno modyfikował, jak i wykraczał poza założenia Fregego, co wiązało się z nałożeniem na teorię znaczenia dodatkowych wymagań, nieznanych temu ostatniemu. Jak już wspominaliśmy, w przeciwieństwie do Fregego Dummett nie chciał budować warunkowoprzeczywistościowej teorii znaczenia. Jego podejście do tej dyscypliny wydawało się zbliżone do tego, jakie (na pewnym etapie rozwoju swoich poglądów) zaproponował Wittgenstein i filozofowie Koła Wiedeńskiego, którzy chcieli ją

oprzeć na pojęciu weryfikacji. Ze względu jednak na istotne różnice pomiędzy swoim ujęciem a poglądami tych ostatnich, Dummett szybko stwierdził, że dla uniknięcia nieporozumień będzie nazywał swoją teorię znaczenia justyfikacyjną (od angielskiego słowa *justification* — uzasadnienie), a nie weryfikacyjną. W niniejszym podrozdziale postaram się przedstawić specyficzne cechy Dummettowskiego programu uprawiania teorii znaczenia, oczywiście o tyle, o ile mają one znaczenie dla jego rozumienia pojęcia prawdy. Rozpocznę od krótkiego omówienia wymogu „pełnokrwistości” teorii znaczenia, po czym przejdę do dwóch kolejnych, obok argumentu akwizycyjnego, argumentów mających pokazać błędność warunkowoprawdziwościowej teorii znaczenia — argumentu z cyrkularności i argumentu manifestacyjnego. Szerzej jednak omówię tylko ten ostatni, to on bowiem wiąże się blisko z epistemicznym pojęciem prawdy. Następnie spróbuję zarysować pewne elementy ewolucji poglądów Dummetta w kwestii teorii znaczenia i przedstawić dojrzałą postać jego justyfikacyjnej teorii znaczenia.

Teoria znaczenia według Dummetta powinna być teorią rozumienia, to znaczy na podstawie jej charakterystyki znaczeń słów i zdań powinno dać się określić, „na czym polega ich znajomość, czyli na czym polega wiedza użytkownika języka, że dane słowo czy zdanie ma takie a nie inne znaczenie” [Szubka 2001, s. 109]. Budując teorię znaczenia, powinniśmy dotrzeć do najbardziej elementarnych jednostek znaczeniowych języka, przy czym prawdopodobnie będą to słowa wyrażające pojęcia. Aby teoria znaczenia mogła być teorią rozumienia, musi ona wyjaśnić, na czym polega posiadanie pojęć w danym języku. Obok tego można przed nią postawić jeszcze drugie zadanie — powiązanie pojęć ze słowami języka, czyli pokazanie (lub przedstawienie), które pojęcia są wyrażane przez dane słowa. Taką teorię, która uważa, iż tylko to drugie zadanie należy do teorii znaczenia, Dummett chce nazywać *umiarkowaną* (*modest*), a taką, która stawia przed sobą oba te zadania, *pełnokrwistą* (*full-blooded*). Słowami samego Dummetta:

Teoria znaczenia [...] nie może zwyczajnie jedynie wyjaśniać pojęć wyrażalnych w języku, ponieważ te pojęcia mogą być uchwycone przez kogoś, kto jest całkowitym ignorantem jeśli chodzi o ten konkretny język, ale zna inny język, w którym są one wyrażalne. Stąd teoria znaczenia musi także powiązać pojęcia ze słowami języka — pokazać lub przedstawić, które pojęcia są wyrażane przez które słowa. Zgodnie z alternatywnym poglądem tylko to ostatnie zadanie w sposób właściwy należy do teorii znaczenia: domaganie się od teorii znaczenia, by miała ona służyć wyjaśnianiu nowych pojęć komuś, kto ich aktualnie nie posiada, to stawianie przed nią zbyt dużych wymagań i wszystko, czego możemy żądać od takiej teorii, to zapewnienie przez nią interpretacji języka komuś, kto zna już potrzebne pojęcia [Dummett 1993a, s. 5].

Sam Dummett jest zdecydowanym zwolennikiem pełnokrwistej teorii znaczenia. Wiąże się to z jego rozumieniem tego, na czym polega znajomość języka. Początkowo brytyjski filozof rozumiał wiedzę językową na sposób Wittgensteinowski, jako pewien zespół praktycznych umiejętności. Tego rodzaju wiedza, będąca „wiedzą jak”, oczywiście może mieć charakter całkowicie implicytny, to znaczy jeżeli poprosimy jej posiadacza, by nam ją przedstawił, może on nie być w stanie tego zrobić, pomimo iż będzie wykonywał czynności zakładające jakiś sposób jej posiadania. Później jednak Dummett doszedł do wniosku, że kompetencja językowa nie może być oparta jedynie na wiedzy o charakterze czysto praktycznym, ale musi zawierać w sobie także komponent teoretyczny. W przypadku takich umiejętności praktycznych jak pływanie możemy sensownie zastanawiać się nad tym, czy umiemy pływać, nawet jeśli nigdy wcześniej tego nie robiliśmy — gdyby wrzucono nas do wody, być może jakoś utrzymalibyśmy się na powierzchni. Jednakże nie można sensownie odpowiedzieć na pytanie

„Czy umiesz mówić po hiszpańsku?” słowami „Nie wiem, nie próbowałam”. Jest tak dlatego, ponieważ jeśli nie znamy hiszpańskiego, to nie jesteśmy nawet w stanie próbować powiedzieć czegoś w tym języku; nie wiedzielibyśmy, co mamy robić. Nawet jeśli nie umiemy pływać, to wiemy, czym jest pływanie i jesteśmy w stanie stwierdzić, czy ktoś inny pływa. Tymczasem jeżeli nie znamy hiszpańskiego, nie jesteśmy nawet w stanie powiedzieć, czy ktoś mówi po hiszpańsku, i można nas oszukać, wypowiadając nonsensowne zwroty, które brzmią z hiszpańska.

W sumie należy uznać, że znajomość języka jest czymś pośrednim pomiędzy wiedzą czysto teoretyczną, a praktyczną. Jak pisze Dummett:

Wyraźna wiedza teoretyczna polega na zdolności formułowania odpowiednich twierdzeń, przedstawiania ich w sposób powiązany wtedy, gdy zachodzą między nimi związki i udzielania odpowiedzi na pytania ich dotyczące. Taka wiedza zakłada opanowanie pewnego języka, w którym te twierdzenia są formułowane; a zatem znajomość tego języka, a przynajmniej języka ojczystego, wiedzę tego rodzaju być nie może. Na przeciwległym krańcu znajduje się prosta praktyczna wiedza o tym, jak zrobić coś, czego trzeba się nauczyć: polega ona na umiejętności robienia czegoś w praktyce, przy czym jeszcze zanim nauczyliśmy się, jak się do tego zabrać, już wiedzieliśmy, co ma być zrobione. Znajomość języka, niepodpadająca pod żadne z tych określeń, znajduje się gdzieś pośrodku: jest to zdobyta umiejętność włączenia się w praktykę takiego rodzaju, że nie jesteśmy w stanie wiedzieć, na czym włączenie się w nią polega, zanim tej umiejętności nie posiadziemy [Dummett 1998b, s. 155].

Ostatecznie przed teorią znaczenia stoi zadanie wyjaśnienia „Co

wiem, kiedy znam język?”, by posłużyć się tytułem jednego z artykułów Dummetta [Dummett 1993c, s. 94–105]. Przyjęta przezeń odpowiedź na owo pytanie ma istotne znaczenie dla jego odrzucenia umiarkowanej teorii znaczenia. Możemy wskazać na dwa podstawowe zagrożenia, przed którymi stoi umiarkowana teoria znaczenia i ze względu na które Dummett nie widzi perspektyw jej rozwoju. Po pierwsze, może ona przybrać formę „podręcznika przekładu”, to jest zbioru zasad przekładu słów lub zdań jednego języka na drugi — który nie będzie nam dostarczał wyjaśnienia kwestii, na czym polega wiedza kompetentnego użytkownika języka. Po drugie, może ona popaść w holizm semantyczny.

Termin „podręcznik przekładu” w ramach filozofii analitycznej kojarzy się przede wszystkim z filozofią Quine’a, który w swoim *Słowie i przedmiocie* opisuje problemy z rozumieniem języka tubylców przez antropologa. Przykład ten ma służyć ekspozycji jego twierdzenia o niezdeterminowaniu przekładu. Quine odrzucał bezpośrednie badanie kwestii znaczenia, co wiązało się zresztą z jego generalną podejrzliwością w stosunku do tego pojęcia, i zamiast tego wolał badać reguły przekładu jednego języka na drugi, co jego zdaniem miało dawać lepsze rezultaty przy uprawianiu tego, co nazywamy teorią znaczenia²⁵. Jak jednak zauważa Dummett, takie podejście skazuje nas na tłumaczenie jednego języka zawsze przy pomocy innego języka, nie wyjaśniając nam, na czym polega rozumienie tego pierwszego, co ostatecznie nie pozwala także na badanie trafności dokonanego przez nas przekładu. Taki podręcznik przekładu w żadnym razie nie może być zatem uznany za teorię znaczenia, która ma być przecież teorią rozumienia (przy czym, według Dummetta, trudno wskazać, czym istotnym różni się od niego *umiarkowana* teoria znaczenia). Zgodnie z jego słowami:

²⁵Zobacz w szczególności rozdział II, Przekład i znaczenie, w: [Quine 1999, s. 39–96].

Podręcznik przekładu prowadzi do zrozumienia przekładanego języka jedynie za pośrednictwem rozumienia języka, na który przekład jest dokonywany, rozumienia, którego ów podręcznik nie dostarcza; dlatego też możemy powiedzieć, iż bezpośrednio nie pokazuje on, na czym polega rozumienie przekładanego języka. Ale tak samo umiarkowana teoria znaczenia prowadzi do zrozumienia języka przedmiotowego jedynie za pośrednictwem uchwycenia pojęć wyrażanych przez jego pierwotne wyrażenia, których sama nie wyjaśnia; wydaje się zatem, że podobnie powinniśmy powiedzieć, że taka teoria znaczenia nie pokazuje w pełni, na czym polega rozumienie języka przedmiotowego [Dummett 1993a, s. 6]²⁶.

Na ten zarzut zwolennik umiarkowanej teorii znaczenia może odpowiedzieć, iż poszczególnych zdań jego teorii nie wolno traktować jedynie jako stwierdzeń określających sposób przekładu jednych sformułowań na inne. Są one raczej abstrakcyjnymi sądami wyrażanymi za pomocą owych zdań, które musi znać każda osoba władająca danym językiem [Szubka 2001, s. 115]. Istotne jest przy tym, iż znajomość tych sądów, które — jako zbiór P-równoważności — stanowią aksjomatyczną teorię prawdy będącą fundamentem teorii znaczenia, nie może być wyjaśniona pojedynczo, w oderwaniu od wszystkich innych sądów tego rodzaju. Wspólnie zbiór ten tworzy teoretyczny model praktycznej zdolności, jaką jest posługiwanie się językiem i, jako taki, model ów stanowi system powiązanych ze sobą dedukcyjnie sądów. Nie zakłada się tu przy tym, że użytkownik języka przedmiotowego posiada jakieś uprzednie rozumienie języka, w którym sformułowane są zdania tej teorii. Jest to teoretyczny model i dlatego nie ma niczego groźnego w formułowaniu go w języku, który jest przedłużeniem języka przedmiotowego. Ponadto nie jesteśmy tu zobowiązani do powiedzenia,

²⁶Przekład za: [Szubka 2001, s. 115].

na czym polega uchwycenie sądów wyrażanych przez teorię; polega ono na praktycznej zdolności, której teoretyczny model przedstawiamy. Jednakże, według Dummetta:

To właśnie tutaj wychodzi na jaw powiązanie pomiędzy teorią znaczenia, która wychodzi od teorii prawdy i holistycznym poglądem na język, powiązanie na pierwszy rzut oka zagadkowe. Semantyki, które są wykładane poprzez przedstawienie warunków prawdziwości dla każdego zdania, wyprowadzane ze skończonej liczby aksjomatów, każdego rządzącego jednym słowem lub konstrukcją, na pierwszy rzut oka wydają się realizacją atomistycznej koncepcji języka, w ramach której każde słowo ma jednostkowe znaczenie, a każde zdanie jednostkową treść: P-zdanie dla danego zdania języka jest wyprowadzane z tych samych aksjomatów, które rządzą słowami i konstrukcjami pojawiającymi się w tym zdaniu. Ale powiązanie pomiędzy taką koncepcją a holistycznym poglądem na język wiąże się z faktem, iż nic nie jest powiedziane na temat tego, na czym polega znajomość sądów wyrażanych przez aksjomaty, lub przez P-zdania: jedyne wymogi w stosunku do teorii mają charakter globalny, odnoszący się do języka jako całości. Przy takim ujęciu nie może być odpowiedzi na pytanie, co konstytuuje rozumienie przez użytkownika języka jakiegokolwiek słowa lub zdania: można tylko powiedzieć, iż znajomość całej teorii prawdy wynika ze zdolności do mówienia całym językiem, i, w szczególności, skłonności do rozpoznawania jego zdań jako prawdziwych pod warunkami korespondującymi, mniej lub bardziej, z tymi przedstawianymi przez P-zdania [Dummett 1993a, s. 15–16].

Jak już pisaliśmy wcześniej, holistyczna filozofia języka jest dla

Dummetta nie do zaakceptowania, toteż zaliczenie umiarkowanej teorii znaczenia do teorii holistycznych jest w jego przypadku równoznaczne z koniecznością jej odrzucenia. W interpretacji brytyjskiego filozofa holizm jest antytezą jego własnego programu filozoficznego. Na potwierdzenie tego faktu można przytoczyć choćby końcowe fragmenty jego dyskusji na temat holizmu sprowokowanej przez Neila Tennanta:

Nasza zręczność w posługiwaniu się językiem, który kolektywnie stworzyliśmy, przewyższa naszą zdolność do uchwycenia jego funkcjonowania i to napawa nas uczuciem, że nawet jeśli wiemy, co powiedzieć, to nie mamy jasności, co mówimy [...]. Filozofia, jak ja ją rozumiem, jest w swojej istocie oddana próbie naprawienia tego stanu rzeczy, aby umożliwić nam, by posłużyć się frazą Wittgensteina, posiadanie jasnego oglądu funkcjonowania naszego języka i stąd procesów naszego myślenia. Teoria znaczenia jest zainteresowana tylko generalną formą reprezentacji treści, ale jest fundamentalna właśnie z tego powodu; holizm lingwistyczny, który odrzuca, w całości lub w większej części, potrzebę takiej reprezentacji, w sposób niezamierzony sprzeciwia się całemu temu przedsięwzięciu filozoficznemu i z tego to powodu domaga się krytycznego przestudiowania [Dummett 1987a, s. 251–252].

Jak już kilkakrotnie pisaliśmy, istotą filozofii jest dla Dummetta uzyskanie pełnego oglądu funkcjonowania naszego języka, który — można by dodać — jest ośrodkiem naszej racjonalności. Holizm nie tylko twierdzi, że taki ogląd jest niemożliwy, ale w ogóle kwestionuje jego potrzebę, a tym samym jest z punktu widzenia Dummetta co do zasady irracjonalny, czy może lepiej powiedzieć: antyracjonalny. Czyli antyfilozoficzny. Holizm głosi, iż

nie powinniśmy starać się uchwycić treści naszych zdań w jakiś solidniejszy sposób niż przez bycie kompetentnymi

użytkownikami języka, którzy wiedzą, jak dostosować się do konwencji rządzących zwykłym porozumiewaniem się w danym języku. W takiej sytuacji faktycznie znajdujemy się przez większość czasu. Możemy ją opisać mówiąc, że wiemy, co powiedzieć, ale nie wiemy, co przez to rozumiemy: dokładnie ta sytuacja prowadzi do powstania filozoficznego zamętu i ją właśnie chcemy zlikwidować przez uzyskanie jasnego przeglądu. Holizm w rezultacie szydzi z tych wysiłków jako z próby osiągnięcia tego, co nieosiągalne. Nieodwracalnie skazani jesteśmy na mówienie do innych i do siebie, nie wiedząc dokładnie, co przez to rozumiemy, albowiem sam pomysł, aby w tym sensie wiedzieć, co przez to rozumiemy, jest zdaniem holisty zwykłą iluzją [Dummett 1998b, s. 379].

Owe tezy holizmu wiążą się także z faktem, iż w radykalnym przeciwieństwie do filozofii Dummetta na gruncie tegoż poglądu „rozumienie polega po prostu na opanowaniu akceptowanej praktyki” [Dummett 1987a, s. 248]. Kompetencja językowa nie zawiera w sobie jakiegoś istotnego teoretycznego elementu, którego treść musiałaby ująć teoria znaczenia.

Podsumowując, umiarkowana teoria znaczenia albo sprowadza teorię znaczenia do podręcznika przekładu, który nie jest w stanie wyjaśnić funkcjonowania naszego języka, albo popada w holizm, który powinniśmy z miejsca odrzucić. W tej sytuacji na placu boju pozostaje jedynie pełnokrwista teoria znaczenia. Jeżeli jednak trochę się zastanowić, to, na czym miałby polegać program jej uprawiania, wcale nie jest takie jasne. Czasami Dummett pisze tak, jakby postulował powrót do czystej wody epistemologicznego fundacjonalizmu. „Nie jesteśmy w pozycji Marsjan obserwujących ludzkie istoty i starających się zbudować teorię wyjaśniającą fenomeny mowy, pisma i druku. Jesteśmy wyposażeni w liczne pojęcia, które są związane z naszym

stosowaniem języka [...] Jednakże osiągniemy sukces w ramach naszego zadania tylko, jeśli ostatecznie skonstruowane przez nas ujęcie będzie takie, że jeśli zostanie przekazane Marsjanom, będzie dla nich satysfakcjonujące; a to wymaga, by nie używało ono pojęć, które są zrozumiałe jedynie dla tych, którzy posiadają język porównywalny z naszym” [Dummett 2006b, s. 37–38]. Czy to jednak znaczy, że powinniśmy Marsjanom przekazać wiedzę za pomocą języka, który „nie jest porównywalny z naszym”? Czym miałyby być taki język? A może powinniśmy się posłużyć jakimiś środkami pozajęzykowymi? Znowu: na czym miałyby to polegać? Obie alternatywy wydają się czymś sprzecznym z innymi podstawowymi założeniami filozofii Dummetta, której punktem wyjścia jest przecież publiczny charakter języka, ry zarazem ma być ośrodkiem naszej racjonalności. Jak zauważa McDowell: „każda teoria (czegokolwiek) będzie potrzebować pewnych pojęć, a zatem jej sformułowanie będzie zakładało uprzednie posiadanie ich po stronie jakiegokolwiek publiczności, do której mogłaby ona być sensownie skierowana; i wydaje się czymś niewątpliwym, że każda teoria języka będzie potrzebowała pomocy przynajmniej niektórych pojęć wyrażalnych w tym języku [...]. Ale Dummett nigdzie nie sugeruje, iż jego żądanie nieumiarkowania (w jego terminach, pełnokrwistości), które chce on nałożyć na teorie języka, jest mniej niż totalne” [McDowell 1987, s. 59]²⁷. Odnosząc się do tego spostrzeżenia McDowella, Dummett oświadcza: „akceptuję poprawkę McDowella: oczywiście nie może istnieć teoria, która mogłaby być uchwycona przez kogoś, kto jest pozbawiony wszystkich pojęć” [Dummett 1987b, s. 267]. Poza tym jednak w swojej odpowiedzi na artykuł McDowella Dummett koncentruje się raczej na negatywnym zadaniu pokazania błędności umiarkowanego podejścia do teorii znaczenia i pozytywny sens wymogu pełnokrwistości nadal pozostaje niejasny. Zauważmy

²⁷Ten artykuł McDowella został następnie przedrukowany w jego zbiorze *Meaning, Knowledge, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1998, s. 87–107.

przy tym, że cytowany powyżej projekt „marsjańskiej” teorii znaczenia, który brzmi tak totalnie, jak tylko mógłby to sobie wyobrazić McDowell, został sformułowany przez Dummetta w jednej z ostatnich jego książek, już po tym, jak się od tej radykalności odżegnywał. Sam McDowell przyjmuje, że Dummettowi raczej nie mogło chodzić o wymóg przedstawienia teorii znaczenia bez posługiwania się jakimikolwiek pojęciami, ale o to, iż: „właściwe ujęcie języka musi być dokonane <<niejako z zewnątrz>>” [McDowell 1987, s. 61]. Powołuje się on przy tym na fragment Dummetta, w którym ten pisze: „Na czym polega uchwycenie pojęcia, dajmy na to, *kwadratu*? Polega ono przynajmniej na tym, że będziemy zdolni do rozróżniania między rzeczami, które są kwadratowe, a tymi, które kwadratowe nie są. Zdolność taką można przypisać tylko temu, kto w danej sytuacji będzie traktował kwadratowe rzeczy inaczej niż rzeczy, które nie są kwadratowe; jednym ze sposobów takiego traktowania, spośród wielu innych, będzie stosowanie słowa <<kwadratowy>> do rzeczy kwadratowych, a nie do tych, które kwadratowe nie są” [Dummett 1993c, s. 98]²⁸. To wyjaśnienie znaczenia zawiera wprawdzie słowo <<kwadrat>>, ale, jak zauważa McDowell, nigdzie nie jest ono użyte bezpośrednio do definiowania treści tego pojęcia. „Dlatego, chociaż pojęcie to jest użyte, nie jest ono, by tak powiedzieć, wystawione w swojej roli determinanta treści: uchwycenie tej roli nie jest czymś z góry założonym” [McDowell 1987, s. 62]. W takim ujęciu teoria ta będzie opisywała praktyczną zdolność, której nabycie będzie nabyciem wchodzącego w grę pojęcia. Takie „zewnętrzne” podejście do teorii znaczenia według McDowella prowadzi jednak do behawioryzmu, gdzie charakterystyka praktyki językowej „może być jedynie zwykłym opisem zachowania użytkowników języka, bez odwoływania się do ich stanów mentalnych” [Szubka 2001, s. 122]. Aby obronić się przed tym zarzutem, Dummett twierdzi, iż nie ulega wątpliwości, że rozmawiając z innymi bezustan-

²⁸Przekład za: [Szubka 2001, s. 120].

nie musimy mieć na uwadze, że są oni racjonalnymi podmiotami ze swoimi celami i intencjami. Jest to fakt, który musi być uwzględniony przez każdą teorię znaczenia. To, iż teoria ta będzie opisywała język niejako z zewnątrz, nie zmienia tego, że będzie to „zrozumiały opis aktywności, w której zbiorowo uczestniczą inteligentne podmioty” [Dummett 1987b, s. 262]. Nie kończy to dyskusji pomiędzy Dummettem a McDowellem; pozostaje oczywiście czymś problematycznym, jak ten pięknie brzmiący program miałby być realizowany w ramach nakreślonych przez pełnokrwistą teorię znaczenia. Niemniej na tym zakończę omawianie tej kwestii, ponieważ bądź co bądź pozostaje ona na uboczu głównego przedmiotu niniejszej pracy, którym jest przecież epistemiczna teoria prawdy. Chciałem tutaj pokazać, że o ile krytyka umiarkowanej teorii znaczenia, jaką zaproponował Dummett, wydaje się, przynajmniej na pierwszy rzut oka, całkiem zasadna, o tyle kiedy przychodzi do refleksji nad pozytywną treścią jego kontrpropozycji, to możemy ją postrzegać jako co najmniej równie problematyczną co jej rywalka²⁹.

Z wymogiem pełnokrwistości wiąże się inny zarzut w stosunku do warunkowoprawdziwościowej teorii znaczenia, a mianowicie zarzut błędnego koła. Chodzi o to, iż na gruncie tejże teorii znajomość języka jest ujmowana jako wiedza o charakterze czysto teoretycznym, a nie jako praktyczna umiejętność.

Według warunkowoprawdziwościowej koncepcji znaczenia rozumienia zdania nie można utożsamić ze zdolnością robienia czegoś: ani ze zdolnością przystąpienia do wyznaczania prawdziwości lub fałszywości zdania, ani ze zdolnością

²⁹Szersze omówienie problemów związanych z postulatem pełnokrwistości teorii znaczenia można znaleźć w [Szubka 2001, s. 108–136]. Swoją dyskusję z Dummettem McDowell kontynuował w artykule [McDowell 1998, s. 108–131] oraz [McDowell 2007, s. 351–366]. W obu tych artykułach pojawiło się jednak raczej niewiele nowych argumentów i w szczególności wymiana poglądów pomiędzy oboma filozofami zawarta w *The Philosophy of Michael Dummett* pozwala na stwierdzenie, że obaj „okopali się” na swoich pozycjach.

rozpoznania, że w odpowiednich okolicznościach jest ono prawdziwe lub fałszywe. Takie rozumienie, w teorii warunkowoprawdziwościowej, jest wyraźnie fragmentem *wiedzy*: jest znajomością tego, co musi zachodzić, aby zdanie było prawdziwe. Tak samo jest w warunkowoprawdziwościowej teorii treści: uchwycenie sądu w sensie logicznym jest znajomością tego, co musi mieć miejsce, aby sąd ów był prawdziwy. Taka znajomość jest wiedzą teoretyczną; wiedzą, że coś jest tak a tak [Dummett 2006a, s. 125].

To jednak sprawia, że teorie warunkowoprawdziwościowe są cyrkularne. W ich ramach bowiem przedstawia się rozumienie zdania jako coś, co polega na znajomości prawdziwości sądu o owym zdaniu [Ibidem, s. 125–126]. Weźmy pod uwagę np. zdanie „Rekiny nigdy nie śpią”. Jeśli będziemy charakteryzować jego znaczenie przez odwołanie się do odpowiedniej (P) równoważności, zgodnie z którą „zdanie «Rekiny nigdy nie śpią» jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy rekiny nigdy nie śpią”, to faktycznie nie wyjaśnimy niczego. Jest tak, „ponieważ scharakteryzowaliśmy, na czym polega znajomość warunku prawdziwości «Rekiny nigdy nie śpią», jedynie przez odwołanie się do pojęcia wiedzy, co to zdanie znaczy, a zatem nie uzyskaliśmy żadnej charakterystyki tego, na czym wiedza, co ono znaczy, polega” [Dummett 1998b, s. 118]. Można powiedzieć, że trzeba już wiedzieć, co znaczy zdanie, iż „Rekiny nigdy nie śpią”, by móc uchwycić sens warunku prawdziwości, zgodnie z którym jest ono prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy rekiny nigdy nie śpią. Zarzut cyrkularności Dummett formułował też, w specyficzny sposób przedstawiając jeden z możliwych sposobów rozumienia umiarkowanej teorii znaczenia: „mówi się nam, że zrozumienie słowa «owca» polega na znajomości sądu wyrażanego przez pewne zdanie, że znajomość tego sądu wymaga uchwycenia pojęcia owcy, oraz że uchwycenie tego pojęcia przez użytkownika danego języka będzie polegać na zrozumieniu przezeń słowa

«owca». Ponieważ nie da się wymyślić jeszcze bardziej wzorcowego przypadku wyjaśnienia popadającego w błędne koło, to można stąd wyciągnąć wniosek, iż koncepcja umiarkowanej teorii znaczenia jest złudzeniem” [Ibidem, s. 183].

Antyrealistyczna teoria znaczenia unika cyrkularności, ponieważ znajomość języka jest w niej ujmowana jako wiedza o bardziej praktycznym charakterze, chociaż, jak pisaliśmy powyżej, nie wyklucza to pewnego komponentu teoretycznego. Rozumienie będzie tu mogło być ujmowane jako zdolność do pewnego działania, np. „można przyjąć, że uchwycenie sensu predykatu polega na zdolności podjęcia trafnej decyzji, w odniesieniu do danego przedmiotu, o uznaniu czy odrzuceniu zdania, w którym stosuje się ten predykat do owego przedmiotu” [Dummett 2006a, s. 127]. A zatem będziemy mogli tutaj opisywać rozumienie sądu nie przez odwołanie się do rozumienia sądu, co będzie już rozumienie zakładało, ale przez wskazanie praktycznej umiejętności odpowiedzialnej za to rozumienie.

Sam Dummett uważał, iż zarzut cyrkularności jest głównym zarzutem w stosunku do warunkowoprawdziwościowych teorii znaczenia. Odwołując się także do argumentu manifestacyjnego (o którym za chwilę) i akwizycyjnego, pisał:

Powszechnie mówi się, że istnieją dwa zarzuty wobec warunkowo-prawdziwościowej koncepcji znaczenia lub treści oraz, przede wszystkim, rozumienia. Po pierwsze, znajomość tego, na czym rozumienie zdania ma rzekomo polegać, nie może być, ogólnie rzecz biorąc, w pełni ujawniona czy zmanifestowana; a po drugie, nie ma żadnego sposobu wyjaśnienia, w jaki sposób znajomość ta mogłaby zostać nabyta. Są to bardzo poważne oskarżenia, jednakże żadne z nich nie jest głównym zarzutem wobec teorii warunkowoprawdziwościowych. Głównym zarzutem jest to, że owe teorie są cyrkularne [Ibidem, s. 124].

Należy jednak zauważyć, że pomimo powyższych deklaracji Dummetta, zarzut ten nie znalazł jakiegś szczególnej ekspozycji w jego pismach i — między innymi w związku z tym — nie doczekał się szerszej dyskusji. Według samego Dummetta „Większość obrońców teorii warunkowo-prawdziwościowych po prostu ignoruje tę cyrkularność” [Ibidem, s. 126]. Wyjątkiem miałyby być Gareth Evans, który zgodnie z Dummettowską interpretacją niektórych jego stwierdzeń przyznał, iż nie jest w stanie wyjaśnić uchwycenia znaczenia lub treści bez cyrkularności. Ponieważ Evans nie żył już w momencie formułowania takich uwag przez Dummetta, nigdy nie poznamy jego zdania na temat tego, czy rzeczywiście coś takiego twierdził. W tym miejscu warto jednak przede wszystkim przytoczyć uwagę Szubki, zgodnie z którą „najprawdopodobniej jednak większość zwolenników [...] teorii [warunkowoprawdziwościowej] odpowiedziałyby, że cały ten problem ma jedynie sens w ramach «pełnokrwistej» teorii znaczenia. Uczyniłby tak z pewnością Davidson czy McDowell” [Szubka 2001, s. 143].

Na marginesie tej dyskusji można wskazać, że także weryfikacjonistyczna teoria znaczenia doczekała się postawienia zarzutu cyrkularności. Jak pisze Dag Prawitz, wydaje się, iż „coś może być zrozumiane jako weryfikacja tylko wtedy, gdy zrozumiałe jest, *czym* jest to, co ma być zweryfikowane, inaczej mówiąc, *czym* jest to, co jest pokazane jako *będące prawdziwym*. Innymi słowy, zarzuca się tutaj, że znaczenie zdania musi być objaśnione przed pojęciem weryfikacji i byłoby czymś błędnym traktowanie pojęcia weryfikacji jako bardziej podstawowego niż pojęcia prawdy” [Prawitz 1987, s. 136]³⁰. Prawitz uważa, że Dummett jest w stanie wybronić się przed tym zarzutem, wyróżniając pojęcia bezpośredniej i pośredniej weryfikacji, przy czym ta druga miałyby się niejako opierać na tej pierwszej. Jak zobaczymy, pojęcia bezpośredniej i pośredniej weryfikacji są u Dummetta rze-

³⁰Korzystam tutaj częściowo z przekładu zawartego w [Derra-Włochowicz 2002, s. 218–219].

czywiście obecne, a nawet wprowadza on pojęcie *kanonicznego* czy też *typowego* uzasadnienia, które miałyby charakter wyróżniony w stosunku do pośrednich sposobów rozpoznawania wartości logicznej zdania. Niezależnie od zasadności tego rodzaju zarzutów w stosunku do teorii weryfikacjonistycznej zauważmy jednak sam fakt, iż wcale nie pozostaje ona tak całkowicie poza podejrzeniem, jeżeli chodzi o kwestię cyrkularności, jakby się to mogło na pierwszy rzut oka wydawać³¹.

Po tym krótkim omówieniu argumentu z cyrkularności i — wcześniej — argumentu akwizycyjnego pora przejść do wspomnianego już powyżej argumentu manifestacyjnego. Jego opis rozpoczniemy od zacytowania jego „dwóch najbardziej znanych wersji” [Derra-Włochowicz 2002, s. 207], zawartych w artykule *The Philosophical Basis of Intuitionistic Logic* z 1973 r. Argument dotyczy tutaj bezpośrednio dyskursu matematycznego, ale jest czymś oczywistym, że zgodnie z intencjami Dummetta stosuje się on także do innych języków. W swej pierwszej wersji argument ów brzmi następująco:

Znaczenie zdania matematycznego wyznacza i jest całkowicie wyznaczone przez jego *użycie*. Znaczeniem takiego zdania nie może być coś — ani też znaczenie to nie może zawierać czegoś — co nie przejawia się w jego użyciu, coś, co tkwi wyłącznie w umyśle jednostki ujmującej to znaczenie; jeśli zatem dwie jednostki zgadzają się całkowicie co do użycia owego zdania, to zgadzają one co do jego znaczenia. Powodem tego jest to, że znaczenie zdania polega wyłącznie na jego roli jako instrumentu komunikacji między jednostkami, tak jak zdolności figury szachowej polegają wyłącznie na jej roli w grze, stosownie do reguł.

Jednostka nie może zakomunikować czegoś, czego nie da

³¹Obszerniejsze omówienie zarzutu cyrkularności w stosunku do weryfikacjonistycznej teorii znaczenia w ujęciu Prawitza czytelnik znajdzie we wskazanym powyżej artykule [Ibidem, s. 218–221].

się zaobserwować jako przez nią komunikowanego. Jeśli bowiem jednostka wiązałaby z matematycznym symbolem lub formułą jakąś treść mentalną, lecz ów związek nie zawierałby się w użyciu przez nią tego symbolu lub formuły, to wówczas nie mogłaby ona przekazać tej treści za pomocą tego symbolu lub formuły, gdyż jej odbiorcy nie byłiby świadomi owego związku i nie dysponowałiby żadnym sposobem, aby go sobie uświadomić [Dummett 1978d, s. 216]³².

Założeniem tego argumentu jest po Dummettowsku rozumiany Wittgensteinowski slogan „znaczenie to użycie”. Znaczenie polega tutaj „jedynie na jego roli jako instrumentu komunikacji między jednostkami”, co oznacza, że ma ono charakter publiczny i musi być intersubiektywnie dostępne. Każda teoria znaczenia, która nie potrafi na swoim gruncie wyjaśnić tej intersubiektywności, powinna zostać odrzucona. W swojej drugiej wersji argument brzmi tak:

założenie, że znajomość znaczenia polega w ogólności na wiedzy zwerbalizowanej wiązałoby się z ciągiem w nieskończoność: gdyby uchwycenie znaczenia polegało w ogólności na zdolności *sformułowania* tego znaczenia, to nikt, kto nie dysponowałby stosunkowo rozbudowanym językiem, nie byłby w stanie nauczyć się języka. Dlatego też wiedza, która w ogólności konstytuuje rozumienie języka matematyki, musi być wiedzą implicytną. Wszelako wiedzy implicytnej nie można sensownie komuś przypisać, jeśli nie można powiedzieć, na czym polega manifestacja tej wiedzy, tj. musi zachodzić obserwowalna różnica między zachowaniem lub zdolnościami kogoś, kogo uważa się za dysponującego tą wiedzą, a kogoś, kogo uważa się za pozbawionego tej wiedzy. Wynika zatem z tego ponownie,

³²Przekład za: [Szubka 2001, s. 207].

że uchwycenie znaczenia zdania matematycznego musi w ogólności polegać na zdolności użycia tego zdania w określony sposób lub reagowania w określony sposób na jego użycie przez innych [Ibidem, s. 217]³³.

Tym razem argument dotyczy możliwości przypisania użytkownikowi wiedzy o znaczeniu, czyli po prostu rozumienia. Rozpoczyna się on w zasadzie od jednozdaniowego przywołania argumentu z cyrkularności, który ma uzasadnić tezę, że znajomość języka nie może mieć charakteru eksplicytnej, teoretycznej wiedzy że. W takim ujęciu kompetencja językowa staje się czymś praktycznym, a żeby ją komuś przypisać, musimy być zdolni do zaobserwowania jakichś jego konkretnych działań wiążących się z tą praktyką. Oczywiście według Dummetta warunkowoprawdziwościowa teoria znaczenia, która ujmuje znajomość języka jako wiedzę czysto teoretyczną, nie może sprostać zadaniu pokazania, na jakiej podstawie możemy przypisać innym osobom rozumienie języka.

Jak zatem najlepiej — czyli możliwie krótko i przejrzyście — ująć argument manifestacyjny? Tadeusz Szubka przedstawia go w postaci trzech tez:

- (1) Zachodzi ścisła relacja między znaczeniem (zdania i jego składników) a jego użyciem.
- (2) Użycie określające znaczenie językowe ma charakter intersubiektywny lub publiczny.
- (3) Oba te twierdzenia i związane z nimi konsekwencje dadzą się uzgodnić jedynie z justyfikacyjną teorią znaczenia [Szubka, s. 207–208].

Także Miller ostatecznie ujmuje argument manifestacyjny w postaci trzech tez, jednakże w jego ujęciu jest on dużo bardziej bezpośrednio skierowany przeciwko warunkowoprawdziwościowej teorii

³³Przekład za: [Ibidem, s. 208].

znaczenia, co może się wiązać z faktem, że w punkcie wyjścia korzysta on raczej ze sformułowań argumentu autorstwa Crispina Wrighta, a nie Dummetta. Dwie pierwsze z tez argumentu manifestacyjnego w ujęciu Millera to charakterystyka „semantycznego realizmu”, a trzecia to wyzwanie w stosunku do niego:

- (1) Rozumienie zdania oznajmującego to kwestia uchwycenia jego warunków prawdziwości.
- (2) Prawda jest co do istoty poznawczo nieograniczona: prawdziwość zdania potencjalnie przekracza zdolność jej rozpoznania.
- (3) Rozumienie zdania to zespół *umiejętności praktycznych* użycia tego zdania [Miller 2002, s. 354–355].

W dalszej części rozdziału będę się odwoływał do tez argumentu w sformułowaniu Millera. Wright trzecią tezę argumentu nazywa *zasadą manifestowalności* i wywodzi z Wittgensteinowskiej filozofii języka. Według niego „Wittgensteinowska idea jest znana (i niejasna) w wystarczającym stopniu, by być odbieraną przez większość ludzi jako nieszkodliwy banał. Ale ma ona określone i istotne implikacje. Pierwszą jest odrzucenie idei rozumienia jako rodzaju *wewnętrznego stanu informacyjnego*, źródła i wyjaśnienia kompetentnego użycia. Inną jest to, że *praktyczne zdolności*, w duchu koncepcji Wittgensteinowskiej, są w swej istocie zdolnościami do właściwego publicznego zachowania się: do zachowania się na sposoby, które mogą być publicznie oceniane jako zgodne ze standardem, w panujących okolicznościach, albo nie” [Wright 1995c, s. 247]. Innymi słowy, te zdolności praktyczne podlegają ocenie nie tylko przez przejawiający je podmiot, ale także przez innych użytkowników języka. Tym samym mają one charakter intersubiektywny (lub publiczny). W przypadku zdań mogą się one wiązać „z rozpoznawaniem świadectwa przemawiającego na rzecz prawdziwości danego zdania, oraz z odróżnianiem tego świadectwa od elementów

czy warunków, które z tą prawdziwością nie mają żadnego związku, z ustalaniem tego, z czego można wyprowadzić dane zdanie oraz jakie są konsekwencje owego zdania itd.” [Szubka 2001, s. 209–210]. Pierwsza teza argumentu w ujęciu Millera to po prostu „zwięzłe sformułowanie warunkowoprawdziwościowej koncepcji znaczenia” [Ibidem, s. 210]. Sama w sobie nie pozostaje ona w konflikcie z zasadą manifestowalności. Istotne znaczenie ma tutaj teza trzecia, zgodnie z którą prawdziwość, o której mowa w warunkowoprawdziwościowej teorii znaczenia, może przekraczać nasze zdolności jej rozpoznania. To właśnie ta teza ma pozostawać w bezpośrednim konflikcie z zasadą manifestowalności. Jak pisze Wright:

Jeśli bowiem prawdziwość jest w ogólności ewidencjalnie nieograniczona, to — w zależności od dziedziny — znajomość warunków prawdziwości zdania może wymagać rozumienia tego, w jaki sposób może być ono nierozpoznawalnie prawdziwe. W jaki wobec tego sposób wiedza ta może polegać — jak domaga się tego zasada manifestowalności — na jakiegokolwiek zdolności, której właściwe przejawianie jest związane z *dającymi się ocenić* sytuacjami? W jaki sposób znajomość tego, na czym polega zachodzenie niedającej się ocenić sytuacji, może być ukonstytuowana przez zdolności rozróżniania przejawiane w reakcjach na sytuacje dające się ocenić? [Wright 1995c, s. 248]³⁴.

Podsumowując, zwolennik antyrealizmu twierdzi, że teza (3) jest nie do pogodzenia z tezami (1) i (2). Jeżeli (1) i (2), to nie (3). Według niego jednakże (3) jest obecnie powszechnie akceptowane w filozofii języka, a zatem musimy zrezygnować nie z niego, ale z (1) lub (2) — co w taki lub inny sposób prowadzi nas do odrzucenia warunkowoprawdziwościowej teorii znaczenia. Jak pisze Miller:

³⁴Przekład za: [Szubka 2001, s. 209–210].

Wynika z tego, że musimy porzucić przynajmniej jeden z dwóch komponentów, które razem tworzyły naszą charakterystykę semantycznego realizmu. Będziemy zmuszeni do odrzucenia idei, że językowe rozumienie jest kwestią uchwycenia warunków prawdziwości, albo będziemy trzymali się podporządkowanej tej idei klauzuli, iż wchodzące w grę pojęcie prawdy jest poznawczo ograniczone i nie może przekraczać zdolności jej rozpoznania. Pierwszy kurs był tym oryginalnie przyjętym przez Dummetta, który wysunął argument za «detronizacją prawdy i fałszu z ich centralnego miejsca w teorii znaczenia»; drugi był tym następnie faworyzowanym przez Dummetta, który Wright starał się rozwijać, modelując prawdę na superstwierdzalności [Miller 2002, s. 354–355]³⁵.

Oczywiście, zwolennik warunkowoprawdziwościowej teorii znaczenia może po prostu odrzucić zasadę manifestowalności, jak jednak zauważa Szubka, „większość filozofów analitycznych uważa, że wszelkie próby zakwestionowania Wittgensteinowskich podstaw argumentu manifestacyjnego [...] skazane są na niepowodzenie” [Szubka 2001, s. 220]. W tej sytuacji zwolennikowi warunkowoprawdziwościowej teorii znaczenia pozostaje próba pokazania, że w rzeczywistości (1) i (2) wcale nie kłócą się z (3). Decydujące znaczenie ma tutaj kwestia, jak dokładnie mamy rozumieć to, że język ma charakter publiczny lub intersubiektywny, oraz co możemy uznać za właściwą *manifestację* (oznakę) rozumienia języka. Antyrealiści uważają, że rozumienie znaczenia zdań oznajmujących sprowadza się do zespołu „manifestowalnych umiejętności rozpoznawania” [Wright 1995c, s. 247]³⁶. Innymi słowy, rozumienie danego zdania polega na zdolności rozpoznania, czy jest ono prawdziwe, czy fałszywe. Zauważmy jednak, że wielu

³⁵Miller cytuje przywoływane już przeze mnie powyżej stwierdzenie Dummetta zawarte w [Dummett 1978b, s. 19–20].

³⁶Przekład za: [Szubka 2001, s. 221].

kompetentnych użytkowników języka, którzy nie posiadają wykształcenia matematycznego, rozumie zdania czy twierdzenia matematyczne, chociaż nie są w stanie rozpoznać ich dowodu, a tym bardziej takiego dowodu skonstruować. Bardzo wielu filozofów rozumie tzw. twierdzenia limitacyjne, łącznie z twierdzeniem Gödla, mimo że nie jest w stanie rozpoznać i skonstruować ich dowodu. Simon Blackburn wyciąga stąd wniosek następujący: „Uczenie się rozpoznawania dowodu jako dowodu jest zatem o wiele trudniejsze niż uczenie się rozumienia danego twierdzenia oraz zakłada zdolność wykraczającą poza zdolności, które posiadają osoby rozumiejące to stwierdzenie. Jeśli zaś można rozumieć twierdzenie, nie mogąc rozpoznać tej czy innej konstrukcji jako jego dowodu, to obie te zdolności nie są tym samym” [Blackburn 1989, s. 32]³⁷.

W takiej sytuacji rozumienie zdania nie da się sprowadzić do rozpoznawania, czy jest ono prawdziwe, czy fałszywe. Jeśli zatem chce się identyfikować użycie zdań z zespołem manifestowalnych zdolności rozpoznawania, to należy je pojmować szerzej, niż chciałby tego realista. Być może nie polegają one tylko na umiejętności stwierdzenia, czy dane zdanie jest prawdziwe, czy też fałszywe, lecz również na zdolności przedstawienia sobie, na czym owo uzasadnienie miałyby polegać i jakie byłyby tego konsekwencje. Jeśli jednak tak rozszerzy się pojęcie „manifestowalności” użycia zdań, to przestaje być jasne, dlaczego warunkowoprawdziwościowa teoria znaczenia jest nie do pogodzenia z zasadą manifestowalności. Przecież nic nie przeszkadza twierdzić zwolennikowi takiej teorii, że warunki prawdziwości determinujące znaczenie zdań są manifestowane w odpowiedzi na rozmaite rozpoznawalne sytuacje [Szubka 2001, s. 222–223]. Jak pisze Peter Strawson:

Jest czymś oczywistym, że, jak przedstawia to Wright,
«uchwycenie sensu zdania nie może przejawiać się w od-

³⁷Cytat za: [Szubka 2001, s. 221–222].

powiedzi na nierozpoznawalne warunki». Żaden teoretyk prawdy nie musi dyskutować tej tautologii. Jest czymś wystarczającym dla teoretyka prawdy, iż uchwycenie sensu zdania może być przejawione w *odpowiedzi* na rozpoznawalne warunki — różnego rodzaju: są takie, które konkluzywnie ustanawiają prawdziwość lub fałszywość zdania; są takie, które (w ramach naszej ogólnej teorii świata) stanowią świadectwo, bardziej lub mniej dobre, za prawdziwością zdania lub przeciw niej; są nawet takie, które wskazują na niechybny brak jednego i drugiego świadectwa [Strawson 1976, s. 16]³⁸.

Takie postawienie sprawy nie będzie oczywiście zadowalało antyrealisty. Chcąc przedstawić podejście zwolennika argumentu manifestacyjnego, Wright konstruuje przykład prostego języka, zawierającego tylko predykaty określające smak: „słodki”, „słony”, „gorzki”, „kwaśny” i „ostry”, żeby następnie zapytać, na czym polega rozumienie zdań w rodzaju „to jest słone”. „Jakie zdolności są powiązane z takim rozumieniem? Cóż, zazwyczaj będzie wiele «pokrewnych zdolności», posługując się ulubioną frazą Blackburna: zdolności, na przykład, rozumowania prowadzącego do takiego zdania, lub korzystającego z niego jako przesłanki na podstawie towarzyszących informacji i z sukcesem radzącego sobie z bardziej złożonymi zdaniami, na przykład przypisywaniem nastawienia sądzeniowego, przy którym opisy smaku będą się pojawiać jako integralne klauzule. Ale przynajmniej w tym przypadku istnieje zdolność, która może być prawdopodobnie uważana za fundamentalną: zdolność do rozpoznawania smaków różnych próbek jedzenia przez smakowanie ich i informowania o tym rozpoznaniu przez użycie odpowiednich zdań” [Wright 1995c, s. 251]. Chociaż zasadnie możemy mówić o wielu innych zdolnościach, które są powiązane z rozpoznawaniem smaku za pomocą odpowiedniego zmysłu, to jednak

³⁸Przekład częściowo za: [Szubka 2001, s. 223].

ta konkretna zdolność ma w tym przypadku charakter fundamentalny i jesteśmy skłonni twierdzić, że ktoś, kto nie jest w stanie poczuć smaku słonego czy słodkiego, nie wie, co znaczą zdania „to jest słone”, czy „to jest słodkie”, niezależnie od tego, jak sprawnie posługiwałby się nimi w różnych kontekstach [Ibidem].

Próbując skonstruować jakiś kontrprzykład dla wywodów Wrighta, z łatwością możemy sobie wyobrazić hipotetycznego naukowca, który z powodu jakiejś wady genetycznej jest pozbawiony zmysłu smaku, ale za pomocą chemii jest w stanie bezbłędnie stwierdzić, czy dana potrawa jest słodka, czy słona, po prostu badając proporcje zawartych w niej związków chemicznych. Posiada on zatem w pełni rozwiniętą zdolność rozpoznawania wartości logicznej zdań typu „to jest słodkie” czy „to jest słone” i wydawałoby się, że z punktu widzenia semantyki antyrealisty, która do tej zdolności się przecież odwołuje, nie można nic zarzucić jego rozumieniu tych zdań. Wright zdaje się zawęzać treść dotychczasowej formuły „rozumienie zdania polega na zdolności do rozpoznawania jego prawdziwości lub fałszywości” do czegoś w rodzaju „rozumienie zdania polega na zdolności do rozpoznawania jego prawdziwości lub fałszywości za pomocą bezpośrednich doznań zmysłowych”. Tymczasem to wąskie pojmowanie naszej zdolności rozumienia było właśnie czymś, przeciwko czemu protestował Blackburn — Wright zatem w rzeczywistości nie wysuwa przeciwko niemu nowego argumentu, lecz po prostu z góry przesądza sprawę na jego niekorzyść. Co najwyżej możemy powiedzieć, że przywołuje on częstą intuicję, iż jeśli nie posiadamy danego rodzaju doznań zmysłowych, nie można mówić o naszym rozumieniu odpowiednich zdań. Ta intuicja nie jest jednak niepodważalna, a ponadto, jak stwierdziliśmy powyżej, zdaje się podważać sam rdzeń antyrealistycznej semantyki, sugeruje bowiem, że ktoś może nie rozumieć zdania, nawet jeśli posiada w pełni rozwiniętą zdolność rozpoznawania jego prawdziwości lub fałszywości. Przypominają się tutaj cytowane już uwagi McDowella z dyskusji

na temat zdań o przeszłości, kiedy pisał on, iż: „Kłopot związany z tym, jak odpowiedni rodzaj okoliczności może figurować w myślach osoby, jeśli nie dzieje się to za sprawą obrazów, jest błędnie umiejscowiony. Możliwość figurowania tej okoliczności w jej myślach jest zapewniona, bez jakiegokolwiek potrzeby spekulacji na temat nośnika, przez możliwość figurowania jej w jego mowie” [McDowell 1995, s. 290].

Prawdopodobnie Wright odpowiedziałby na wyżej przedstawione rozumowanie, iż w ostateczności pokazany w nim naukowiec może rozpoznawać, czy coś jest słodkie, czy słone, ponieważ inni członkowie społeczności językowej posiadają dobrze rozwinięty zmysł smaku, co pozwoliło na opracowanie zasad korelacji pomiędzy proporcjami związków chemicznych a poczuciem smaku. Fundamentalne, zmysłowe poczucie smaku nie daje się zatem pominąć przy rozpoznawaniu prawdziwości lub fałszywości zdań w rodzaju „to jest słone”. Jest to problem, który wiąże się z wyróżnieniem przez Dummetta tzw. *kanonicznych* lub *typowych* sposobów rozpoznawania prawdziwości zdań, które mają konstytuować ich znaczenie. Obok nich mają istnieć także pośrednie sposoby rozpoznawania prawdziwości, niemające jednak tej fundamentalnej wagi. Do tej kwestii jeszcze wrócimy. Pytanie, które być może należałoby zadać w tym momencie, brzmi: czy to rozumowanie da się rozciągnąć także na inne przypadki? Czy rozumiem twierdzenie Gödla tylko dlatego, że inni członkowie mojej społeczności językowej są w stanie rozpoznać jego dowód? Wydaje się, że nie — jesteśmy w stanie wyobrazić sobie sytuację, w której ktoś formułuje twierdzenie matematyczne, pomimo iż na razie nie jest w stanie przedstawić jego dowodu. Matematyka pełna jest tego rodzaju twierdzeń — czy nie rozumieliśmy ostatniego twierdzenia Fermata, dopóki nie został przedstawiony jego dowód? I dalej: czy rozmawiamy o tym, jak rozumienie manifestuje się w przypadku konkretnego podmiotu, czy w ramach społeczności językowej? Nie ulega wątpliwości, iż w

przypadku naszego naukowca rozumienie zdań dotyczących smaków manifestuje się bez odwołania się do jego zmysłu smaku.

Nie chcę tutaj ostatecznie rozstrzygać sporu pomiędzy realistą a antyrealistą, lecz tylko zauważyć, iż rozpada się on na szereg szczegółowych dyskusji i wcale nie jest jasne, że realista stoi na straconej pozycji, jak się na początku mogło wydawać. Antyrealista chce pojmować nasze zdolności poznawcze w sposób bardzo wąski — kiedy na to przystaniemy, rzeczywiście okaże się, iż warunkowoprawdziwościowa teoria znaczenia jest nie do utrzymania. Tyle tylko, że wcale nie jest przesądzone, a może wręcz wątpliwe, że te zdolności powinniśmy pojmować w ten sposób. Dyskusja na temat argumentu manifestacyjnego przerodziła się zatem w dyskusję na temat tego, jak mamy pojmować zasadę manifestowalności. Realista może przy tym po prostu powiedzieć, iż „Czyjaś znajomość znaczenia manifestuje się w jego zdolności interpretowania — wraz ze wszystkim, co to w sobie zawiera — zachowania językowego innych osób. Centralnym składnikiem tej zdolności jest poprawne przypisywanie przekonań użytkownikowi języka, kiedy te figurują — w kombinacji z odpowiednimi pragnieniami — w wyjaśnieniu jego zachowania. Te przekonania mogą mieć, lub nie mieć, charakteru realistycznego” [McGinn 1980, s. 30]³⁹. Czy antyrealista może się zgodzić na tego typu odpowiedź na argument manifestacyjny? Według Hale’a: „Istnieje oczywista trudność z tego rodzaju odpowiedzią. Ewidentnie nie istnieje powód, dla którego antyrealista nie powinien akceptować interpretacji zachowania językowego, lub wyjaśnień zachowania w ogóle, w kategoriach przekonań. Jest zatem czymś istotnym pokazanie, jeśli proponowana odpowiedź ma być skuteczna, że takie interpretacje lub wyjaśnienia muszą czasami przebiegać w kategoriach przekonań specyficznie realistycznych” [Hale 2005, s. 280].

Jak zauważa Miller, mamy tutaj do czynienia z pewnego rodzaju

³⁹Cytat za: [Miller 2002, s. 359].

przemianą oryginalnej formuły argumentu manifestacyjnego, analogiczną do tej, jaką mieliśmy w przypadku argumentu akwizycyjnego. W swej pierwotnej wersji argument manifestacyjny miał po prostu wykluczać realizm. Na twierdzenie, że jeśli realizm jest prawdziwy, rozumienie zdań nie może być ujmowane jako zdolność praktyczna, realiści odpowiedzieli, że możemy ujmować rozumienie jako zdolność praktyczną bez narażania na niebezpieczeństwo tezy, iż polega ono na uchwyceniu warunków prawdziwości lub twierdzenia, iż prawda potencjalnie przekracza zdolności jej rozpoznania. „W odpowiedzi obrońcy antyrealizmu zauważyli, iż żaden składnik wskazanych zdolności nie daje nam uzasadnienia do opisywania ich jako uchwycenia potencjalnie przekraczających zdolności rozpoznania warunków prawdziwości. Konkluzją jest teraz nie to, iż mamy powód, by odrzucić semantyczny realizm, ale raczej, że jak dotąd — biorąc pod uwagę rozważania dotyczące manifestacji rozumienia — *nie mamy powodu do akceptacji* semantycznego realizmu kosztem semantycznego antyrealizmu” [Miller 2002, s. 360].

Podobnie zatem jak w przypadku argumentu akwizycyjnego, wydaje się, iż także argument manifestacyjny nie spełnił funkcji, jaką miał odegrać w planach antyrealisty — fałszywość realizmu nie została wykazana, i choć pewnie antyrealista ma słuszność, że jego protagonista nie przedstawił jak dotąd rozstrzygających argumentów za swoim stanowiskiem, to realista mógłby dokładnie to samo powiedzieć o antyrealiście. Wszystko to nie oznacza, iż jest czymś definitywnie przesądzonym, czy realista rzeczywiście jest w stanie sprostać zasadzie manifestowalności. Rozstrzygnięcie tej kwestii będzie jednak zależało nie tyle od samego argumentu manifestacyjnego, ile od szczegółowych rozważań na temat tego, jak tę zasadę mamy rozumieć. Na marginesie tej całej dyskusji trudno nie zgodzić się z Szubką, kiedy pisze on, iż „trudno jednak uznać argument manifestacyjny za główny i najmocniejszy argument przemawiający na rzecz justyfikacyjnej teorii

znaczenia, jak to się niekiedy przedstawia w literaturze” [Szubka 2001, s. 228].

W cytowanym już przez nas powyżej fragmencie Miller zauważał, iż jeśli zaakceptujemy konkluzje argumentu manifestacyjnego, to będziemy musieli „porzucić przynajmniej jeden z dwóch komponentów, które razem tworzyły naszą charakterystykę semantycznego realizmu. Będziemy zmuszeni do odrzucenia idei, że językowe rozumienie jest kwestią uchwycenia warunków prawdziwości, albo będziemy trzymali się tej idei zastrzegając się, iż pojęcie prawdy wchodzące w grę jest poznawczo ograniczone i nie może przekraczać zdolności jej rozpoznania” [Miller 2002, s. 355]. Jak już pisaliśmy, w *Truth* Dummett ogłaszał, iż dokonał „detronizacji prawdy i fałszu z ich centralnego miejsca w teorii znaczenia” i wydawało mu się, że jest w stanie zbudować taką teorię, posługując się jedynie pojęciem weryfikacji. Przyjął zatem pierwsze z opisanych przez Millera rozwiązań. Później jednak odszedł od tego poglądu. Już w *What is a Theory of Meaning (II)* Dummett nadal przedstawia intuicjonizm (zgodnie z którym znaczenie twierdzeń matematycznych jest określane przez ich dowody) jako wzór dla teorii znaczenia w ogóle i pisze: „Dowód jest w matematyce jedynym środkiem do ustanowienia zdania jako prawdziwego: wymagane ogólne pojęcie jest zatem pojęciem weryfikacji. W takim ujęciu rozumienie zdania polega na zdolności do rozpoznania wszystkiego, co można zaliczyć jako jego weryfikację, tj. konkluzywnie ustanawiającego jego prawdziwość” [Dummett 1993b, s. 70]⁴⁰. Tym razem jednak, jak widzimy, jest to „weryfikacja prawdziwości”. Można zatem powiedzieć, iż Dummett nie wycofuje się ze swojego twierdzenia, że prawda nie powinna zajmować centralnego miejsca w teorii znaczenia i nadal

⁴⁰Jak widzimy, Dummett rozumie tutaj pojęcie weryfikacji jako konkluzywne ustanowienie prawdziwości. Takie ujmowanie tego pojęcia nie jest wcale oczywiste, na co zwrócił uwagę m. in. Alvin I. Goldman, który wyróżnił aż siedem sposobów rozumienia weryfikacji. Zobacz [Goldman 1986, s. 145]. Polemikę Goldmana ze zwolennikami epistemicznej koncepcji prawdy omawia Renata Ziemińska w [Ziemińska 2000, s. 71–74].

miejsce to jest gotów zarezerwować dla pojęcia weryfikacji. Ale ponieważ jest to weryfikacja prawdziwości, to tym samym pojęcie prawdy staje się nieusuwalne i niemal równie ważne, jak pojęcie weryfikacji. Odtąd nie możemy mówić o weryfikacji, nie odnosząc się jednocześnie do pojęcia prawdziwości. Co więcej, teoria znaczenia, jaką teraz przedstawia Dummett, jest w najbardziej ogólnym sensie teorią warunkowoprawdziwościową, ponieważ znaczenie zdań opiera się tutaj na ich warunkach prawdziwości. Jedyną różnicą w stosunku do „klasycznej” teorii warunkowoprawdziwościowej jest fakt, iż mamy do czynienia z prawdziwością, która co do zasady może być zweryfikowana — są to warunki prawdziwości, które mogą być rozpoznane. Nie ma tutaj miejsca na pojawiającą się u realisty prawdziwość przekraczającą nasze zdolności jej rozpoznania.

Dlaczego Dummett uznał, że nie da się zbudować teorii znaczenia na pojęciu „czystej” weryfikacji, to znaczy takiej, która nie odwoływałaby się do pojęcia prawdziwości? W odpowiedzi na to pytanie pomagają jego rozważania nad źródłem pojęcia prawdy. Otóż pierwotnym źródłem tego pojęcia jest, według Dummetta, nasza ogólna praktyka stwierdzania. Podstawą tej praktyki jest fakt, że stwierdzenie może być poprawne albo niepoprawne, zaś „zgodnie ze źródłowym pojęciem prawdy, zdanie jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy jeśli wypowiedziano by je asertorycznie, posłużyłoby do dokonania poprawnego stwierdzenia” [Dummett 1998b, s. 262]. Dummett zamiast o poprawności pisze też czasem o uzasadnieniu, stwierdzając np., iż: „Pojęcie prawdy rodzi się z bardziej podstawowego pojęcia, dla którego nie mamy jednego jasnego terminu, ale dla którego możemy tutaj używać terminu «uzasadnienie» (*justification*)” [Dummett 1993d, s. 190], co wiąże się z faktem, iż generalnie to na tym pojęciu chce oprzeć swoją teorię znaczenia. Pojęcia poprawności oraz uzasadnienia są jednak niewątpliwie pokrewne i różnice pomiędzy nimi nie odgrywają tutaj większej roli. Jeśliby uznać, że prawda ma swoje źródło w pojęciu

poprawności czy uzasadnienia, nietrudno utożsamić ją z weryfikacją, przyjmując po prostu, że chodzi tu o weryfikację dokonaną w sposób poprawny (czy też o weryfikację uzasadnioną). W tej mierze prawda wydaje się eliminowalna. Jak jednak stwierdza Dummett: „Mimo wszystko pojęciu prawdy jego najbardziej charakterystyczne cechy nadają właśnie rozważania wiodące nas do odróżnienia prawdziwości zdania od ogólnego pojęcia uzasadnialności stwierdzenia dokonanego za jego pomocą” [Dummett 1998b, s. 263].

Co sprawia, iż „pojęcia prawdy i poprawności rozchodzą się?”. Dummett wyróżnia dwa zasadnicze tegoż powody. Po pierwsze prowadzi do tego używanie okresów warunkowych. Warunkowe stwierdzenie jest uzasadnione przy założeniu, że wypowiadający je użytkownik języka może zapewnić warunkowe uzasadnienie następnika, ale warunek, pod którym następnik musi być uzasadniony, to *prawdziwość* poprzednika, nie zaś istnienie uzasadnienia dla niego. „Jeśli będę w przyszłym tygodniu w Nowym Jorku, ...” „nie znaczy ani «Jeśli zamierzam obecnie być w przyszłym tygodniu w Nowym Jorku, ...», ani «Jeśli teraz wygląda na to, że w przyszłym tygodniu będę w Nowym Jorku, ...» — nawet jeśli warunkowa wypowiedź jako całość ma moc «Zamierzam spotkać się z przyjaciółmi, jeśli będę w przyszłym tygodniu w Nowym Jorku», lub «Wygląda na to, że spotkam się z przyjaciółmi, jeśli będę w przyszłym tygodniu w Nowym Jorku»” [Ibidem, s. 266–267]. Wynika z tego konieczność rozróżnienia pomiędzy prawdziwością zdania a istnieniem obecnie przemawiających za tym świadectw [Ibidem, s. 269; Dummett 1993d, s. 196].

Drugim, prawdopodobnie ważniejszym, powodem rozejścia się pojęcia prawdy i poprawności jest konieczność wyjaśnienia użyteczności wnioskowań dedukcyjnych. Jeśli pojęcie prawdy jest bezpośrednio wyjaśnialne w kategoriach tego, za pomocą czego możemy rozpoznać prawdziwość zdania (czyli dokonać jego weryfikacji), to użyteczność wnioskowań dedukcyjnych staje się niezrozumiała. „Jeśli rozumowanie

dedukcyjne jest uzasadnione i jeśli zdołamy jego zasadność pojąć, to musi tak być dlatego, że dostrzeżemy, iż zachowuje ono pewną własność zdań, która sprawia, że ich stwierdzenie jest poprawne. Jeśli takie wnioskowanie rozwija naszą wiedzę w stopniu choćby minimalnym, to własność ta nie może polegać na tym, iż jesteśmy w stanie w pewnej korzystnej sytuacji rozpoznać prawdziwość zdania niezależnie od samego wnioskowania. Istnienie rozumowań dedukcyjnych zmusza nas więc do przyznania, że istnieje pewna luka między prawdą a tym, co pozwala nam prawdziwość rozpoznać: związek jednego z drugim zależeć będzie od tego, jaką postać teorii znaczenia przyjmiemy” [Dummett 1998b, s. 279].

Oprócz tego można u Dummetta znaleźć jeszcze trzeci powód, dla którego pojęcie prawdy wydaje się konieczne w teorii znaczenia. Otóż z pojęciem prawdy wiąże się koncepcja korespondencji pomiędzy faktami a prawdziwymi sądami. Stąd gdybyśmy pozbyli się tego pojęcia, nasza teoria semantyczna byłaby pozbawiona jakiegokolwiek metafizycznego rezonansu i „nie zdołałaby przypisać użytkownikom języka żadnej koncepcji rzeczywistości, o której mówią” [Dummett 2006b, s. 64]. Taka koncepcja jest jednak integralną częścią rozumienia języka, ponieważ według Dummetta „metafizyka nie jest jedynie przedmiotem specyficznego zainteresowania metafizyków, ale, w jakkolwiek bezładnej i niejasnej formie, częścią wyposażenia mentalnego każdej osoby” [Ibidem]. W naszych umysłach stopniowo budujemy obraz świata, w którym mieszkamy, i ten obraz kieruje naszymi działaniami. Kiedy akceptujemy jakieś zdanie jako prawdziwe, to rozbudowujemy lub modyfikujemy obraz świata, który stanowi bazę naszych późniejszych działań. Z powyższych powodów nie powinniśmy „odrzucać formuły «Zrozumieć zdanie to wiedzieć, czym jest dla niego bycie prawdziwym»»; raczej musimy zbadać jaką koncepcją prawdy powinniśmy zastąpić tę podtrzymywaną (ale nigdy jasno niewyjaśnioną) przez zwolennika teorii warunkowoprawdziwościowej” [Ibidem, s. 64–65].

Należy tutaj zwrócić także uwagę na fakt, iż w swoim *opus magnum* Dummett pisze wprost, iż: „pojęcia znaczenia i prawdy da się wyjaśnić jedynie równocześnie” [Dummett 1998b, s. 252]. Z kolei zastanawiając się nad stosunkiem postulowanej przez siebie justyfikacyjnej i warunkowoprawdziwościowej teorii znaczenia, pisze on, iż nie przeciwstawiają się one sobie jako rywalki, choćby dlatego, że żadna z nich nie jest dobrze opracowaną teorią.

Zasada justyfikacyjna jest nieuniknionym punktem wyjścia, a zasada warunkowoprawdziwościowa nie jest niczym więcej, niż pożądanym celem. Współcześni przedstawiciele warunkowo-prawdziwościowej teorii znaczenia po prostu sięgają po to, na co sobie nie zasłużyli. Nie pytają oni ani o to, jaką koncepcję prawdy wymusza na nas potrzeba nadania sensu naszej praktyce językowej — praktyce, którą nabywaliśmy w trakcie dorastania — ani też o to, jaka koncepcja stanowi wiarygodne ujęcie tego rozumienia, które leży u podstaw naszego opanowania tej praktyki. Ich teorie mają tę przewagę, którą — jak to ujął w znanym powiedzeniu Russell — ma kradzież nad uczciwą, ciężką pracą, ale w żaden istotny sposób nie przyczyniają się one do filozoficznego zrozumienia funkcjonowania języka. Nie możemy mieć nadziei na rozjaśnienie czegokolwiek, gdy potraktujemy pojęcie prawdy jako coś danego; musimy, o ile jest to możliwe, *przedrzeć się* do tego pojęcia, i do takiej jego postaci, jaka jest możliwa [Dummett 1998a, s. 81–82].

Te rozważania możemy podsumować następująco. Postulowana przez Dummetta teoria znaczenia jest teorią warunkowoprawdziwościową w tym sensie, że także tutaj znajomość znaczenia zdania będzie tożsama z wiedzą na temat warunku jego prawdziwości. Dummett

zarzuca jednak zwolennikowi „klasycznej” teorii warunkowoprzawdziwościowej, iż ten z góry przesądza, że pojęcie prawdy, z jakim mamy do czynienia, przekracza nasze zdolności jego rozpoznania. Nie trzeba dodawać, iż sam Dummett skłania się ku innemu rozumieniu tego pojęcia.

Kilka już razy w toku dotychczasowych rozważań pojawiło się określenie „justyfikacyjna teoria znaczenia”. Pora zatem wyjaśnić ten termin. Justyfikacyjna teoria znaczenia w zamierzeniach Dummetta ma być niejako „następczynią” weryfikacjonistycznej teorii znaczenia kojarzonej z neopozytywizmem, której błędów ma unikać. Dummett zauważa np., że Quine słusznie wytknął neopozytywistom, iż weryfikacja każdego zdania nie może być przedstawiana jako zwykle pojawienie się sekwencji doświadczeń zmysłowych. Taką przybliżoną postać weryfikacji ma jedynie w przypadku tej klasy zdań, które w obrazie Quine’a położone są na peryferiach naszego doświadczenia [Dummett 1993b, s. 71]. Dummett konsekwentnie przeciwstawia się „holizmowi radykalnemu”, zgodnie z którym, by zrozumieć zdanie, musimy znać cały język. Niemniej odwołuje się do Wittgensteinowskiego sloganu „rozumieć zdanie to rozumieć jakiś język”, który jego zdaniem należy interpretować jako twierdzenie, iż „aby rozumieć zdanie, trzeba znać na tyle duży fragment języka, do którego ono należy, by fragment ten mógł stanowić odrębny język, nawet gdyby był on niezwykle ułomny w porównaniu z pełnym językiem naturalnym. Jeśli kanoniczne lub typowe sposoby rozpoznawania prawdziwości zdania o pewnej postaci zawierają jakieś rozumowanie, to znajomość części języka odpowiedniego do wyrażenia takiego rozumowania jest warunkiem wstępnym rozumienia zdania o tej postaci” [Dummett 2006a, s. 131].

Najważniejszym powodem rozróżnienia między weryfikacjonistyczną a justyfikacyjną teorią znaczenia jest jednak charakter rozumowań dotyczących świata empirycznego. W przeciwieństwie do rozumowań dedukcyjnych charakterystycznych dla języka matematycznego nie mają

one charakteru konluzywnego. Zdanie „każda istota ludzka jest albo mężczyzną, albo kobietą” ma podstawę w indukcji o niezwykle szerokiej bazie. Ale indukcja to nie weryfikacja, która „wymaga świadectwa tak silnego, że żadne kontrświadectwo nie może go obalić” [Dummett 2007g, s. 483]. To dlatego dla dyskursu empirycznego powinniśmy zastąpić weryfikacjonistyczną teorię znaczenia teorią justyfikacyjną. „Weryfikacjonizm traktuje znaczenie zdania jako polegające na tym, co ustanawia je w sposób konluzywny. Justyfikacjonizm traktuje jego znaczenie jako ukonstytuowane przez to, co uważamy za dające nam prawo do stwierdzenia go” [Ibidem]. Trzeba tu zauważyć, że angielskie określenie *justification*, od którego justyfikacjonizm (*justificationism*) wzięło swoją nazwę, oznacza nie tylko uzasadnienie (jak przekładałam to w niniejszej pracy), ale także „usprawiedliwienie”. Można powiedzieć, iż w języku angielskim coś, co jest uzasadnione, jest także usprawiedliwione, chciałoby się rzec: słusznie stwierdzone. Wydaje się, iż warto pamiętać, że dokonany przez Dummetta wybór pojęcia „justification” jako centralnego dla teorii znaczenia pociągnął za sobą także określone konotacje normatywne.

Zgodnie z justyfikacyjną teorią znaczenia „rozumienie zdania, pojętego jako zdanie użyte w określonej sytuacji, polega na zdolności rozpoznania, kiedy znajdujemy się w odpowiednim położeniu, czy jest ono prawdziwe albo fałszywe, chociaż nie istnieje efektywna metoda, by się w takim położeniu znaleźć” [Dummett 2006a, s. 129]. Taka definicja rozumienia dobrze zgadza się z tym, iż rozumiemy pewne stwierdzenia, pomimo że nie ma niczego, co *konluzywnie* ustalałoby ich prawdziwość lub fałszywość. Uchwycenie sensu tego rodzaju stwierdzenia będzie tu polegało na zdolności rozpoznania świadectwa na jego rzecz, kiedy tylko takie zostanie podane, oraz „poprawnego oszacowania, czy większą wagę ma w tym przypadku zebrane świadectwo przeciwne” [Ibidem, s. 130]. Dummett przy tym wyraźnie zaznacza, iż „zdolność rozpoznania”, o którą tutaj chodzi, nie sprowadza się do

zwykłej obserwacji zmysłowej, ale obejmuje wszystkie *rzeczywiste* metody osądzania prawdziwości tego, co się mówi. Może to obejmować np. takie operacje umysłowe jak liczenie, albo takie operacje fizyczne jak pomiar. Wiąże się to z tym, iż podobnie jak Quine, Dummett uważa, iż: „Nie można podzielić naszych zdań na dwie klasy, empiryczne i aprioryczne, gdzie prawdziwość jednych rozstrzyga się za pomocą zwykłej obserwacji, a prawdziwość drugich w drodze samego rozumowania. Tworzą one raczej skalę, na której jednym krańcu znajdują się zdania czysto obserwacyjne, a na drugim zdania matematyczne otrzymane za pomocą czystej dedukcji. Większość zdań zajmuje położenie środkowe; ich prawdziwość należy ustalać za pomocą mieszaniny obserwacji i rozumowania, bądź to dedukcyjnego, bądź jakiegoś innego” [Ibidem].

Pomimo to Dummett wyróżnia wspomniane już powyżej *kanoniczne* lub *typowe*, czyli pewne szczególne sposoby rozpoznania prawdziwości każdego zdania. Gdybyśmy bowiem poprzestali na twierdzeniu, że prawdziwość zdań można rozpoznać na wiele sposobów, co w przypadku większości zdań jest czymś całkowicie zgodnym z prawdą, to na gruncie semantyki justyfikacjonistycznej, gdzie sposób rozpoznania zdania konstytuuje jego znaczenie, byłoby ono „niezwykle złożone i stale się zmieniające” [Szubka 2001, s. 149]. Według Dummetta: „To właśnie ów sposób podawany jest wraz z sensem zdania; rozumienie zdania wymaga jedynie zdolności rozpoznania jego prawdziwości w ten kanoniczny lub typowy sposób” [Dummett 2006a, s. 130]. I tak na przykład kanonicznym sposobem rozpoznawania prawdziwości zdania o liczbie talerzy na półce jest ich policzenie i to on właśnie konstytuuje uchwycenie sensu owego zdania. Zawsze będą istniały pośrednie sposoby ustalenia prawdziwości owego zdania — na przykład można znać ich liczbę, pamiętając, ile ich było, kiedy ostatni raz były używane oraz odejmując od tego liczbę talerzy od tego momentu rozbitych. Nie musimy jednak znać pojęcia odejmowania, by rozumieć zdania o liczbach przedmiotów, co oznacza, że nie jest ono istotne dla rozu-

mienia tego rodzaju zdań [Ibidem, s. 130–131]. Wydaje się jednak, iż można wysunąć istotne zastrzeżenia co do pojęcia kanonicznego sposobu rozpoznania zdania. Nie jest wcale jasne, co decyduje o tym, który sposób jest kanoniczny, a który nie. Wybór wydaje się tutaj w dużej mierze arbitralny. Jest także czymś nader prawdopodobnym, co przyznaje sam Dummett, iż w przypadku większości zdań posiadamy jedynie ich pośrednie uzasadnienie. Nie da się wykluczyć, że w przypadku niektórych spośród nich żaden z członków naszej społeczności językowej nie posiada aktualnie zdolności rozpoznania pewnego zdania, np. twierdzenia matematycznego, w sposób kanoniczny. Tak było na pewno np. z ostatnim twierdzeniem Fermata do momentu podania jego dowodu. Czy możemy jednak twierdzić, że w takim przypadku nie rozumiemy danego zdania? Czy też rozumiemy je, ponieważ tenże kanoniczny sposób rozpoznania jego prawdziwości istnieje, tylko aktualnie nie jesteśmy w stanie go uchwycić? Jeżeli przyjmiemy to ostatnie, to jednak cóż to za forma antyrealizmu, w której uzasadnienie istnieje niezależnie od naszej zdolności jego uchwycenia?⁴¹

Na gruncie justyfikacyjnej teorii znaczenia należy odrzucić zasadę dwuwartościowości. Jest tak dlatego, bo implikuje ona to, iż mogą istnieć zdania prawdziwe, których prawdziwości nie będziemy w stanie, bez względu na położenie, nawet *w zasadzie rozpoznać*. Jeśli takie zdania mogą istnieć, to ich rozumienie będzie polegało na znajomości tego, co konstytuuje ich prawdziwość. To jednak wymagałoby przyjęcia warunkowoprawdziwościowej teorii znaczenia i odrzucenia justyfikacjonizmu. Justyfikacjonizm prowadzi też do odrzucenia prawa wyłączonego środka, które według Dummetta jest odpowiednikiem semantycznej (czyli metalogicznej) zasady dwuwartościowości. Istnieją systemy logiczne, w których pomimo odrzucenia zasady dwuwartościowości prawo wyłączonego środka obowiązuje, jednak na gruncie

⁴¹To ostatnie właśnie stanowisko Dummett zdaje się jednak przyjmować w jednym ze swoich ostatnich artykułów, [Dummett 2005, s. 688]. Do problemu tego jeszcze wrócimy.

justyfikacjonizmu nie jest to możliwe, ponieważ „w wypadku dowolnego zdania nierozstrzygalnego nic nie upoważnia nas do przyjęcia twierdzenia o postaci: p lub nie p . Krótko mówiąc, jeśli p jest nierozstrzygalne, to nie będzie uzasadniane ani ono samo, ani jego negacja, a zatem nie będzie uzasadniana ich alternatywa” [Szubka 2001, s. 149].

Nasze rozważania o justyfikacjonistycznej teorii znaczenia, którą możemy uznać za pewną postać weryfikacjonizmu w szerokim sensie tego słowa, rozpoczęliśmy od wykazania, że według Dummetta nie prowadzi ona ani do eliminacji pojęcia prawdy, ani do zaprzestania posługiwania się pojęciem warunków prawdziwości przy określaniu znaczenia. Jak jednak widać, pomimo dzielenia pewnych intuicji z warunkowoprawdziwością teorią znaczenia justyfikacjonizm różni się jednak od niej w sposób bardzo istotny. Przy definiowaniu pojęcia rozumienia nie mówi się tutaj po prostu o znajomości tego, na czym polegają warunki prawdziwości danego zdania, ale o zdolności rozpoznania tychże, co przesądza o tym, iż na pojęcie prawdziwości niemożliwej do rozpoznania nie ma tutaj miejsca. Innymi słowy, prawda jest tutaj ściśle powiązana z naszymi zdolnościami poznawczymi — ma ona charakter epistemiczny. Konsekwencją tego jest zanegowanie zasady dwuwartościowości i prawa wyłączonego środka w logice rządzącej teorią justyfikacjonistyczną. Należy przy tym zauważyć, iż pomimo wszystkich swoich zastrzeżeń co do konieczności korzystania z pojęcia prawdy w teorii znaczenia Dummett nie waha się pisać: „Charakterystyka praktyki językowej wymaga pojęcia rozpoznawania jako prawdziwego, pojęcia akceptowania jako prawdziwego oraz pojęcia działania na podstawie prawdziwości. Nie jest bynajmniej jasne, że wymaga ona pojęcia *bycia prawdziwym*” [Dummett 2006a, s. 134]⁴². Mogłoby się zatem wydawać, że w teorii Dummetta prawda

⁴²W jednej ze swoich ostatnich książek Dummett pisze jednak, iż justyfikacjonizm nie może się obyć bez pojęcia *bycia prawdziwym* [zob. Dummett 2004, s. 30]. Nie podaje jednak żadnych nowych argumentów na rzecz tego stanowiska.

jest jedynie pojęciem nieodzownym przy opisywaniu naszej praktyki językowej, co skądinąd jest sprzeczne z jego deklaracjami na temat jej roli metafizycznej.

4 Zdania o przeszłości raz jeszcze

W artykule *Realność przeszłości* nieostatni raz Dummett omawiał problem zdań o przeszłości z perspektywy antyrealizmu. Powrócił on do niego w jednym ze swoich ostatnich dzieł filozoficznych — Wykładach Giffordowskich, wygłoszonych na uniwersytecie St. Andrews w roku akademickim 1996/1997, które ukazały się następnie w roku 2006 pod tytułem *Thought and Reality* i były już przeze mnie wielokrotnie cytowane — oraz w Wykładach Deweyowskich, wygłoszonych w Columbia University w semestrze wiosennym 2002 r., opublikowanych jako *Truth and the Past*⁴³. Przedstawione w nich poglądy na naturę czasu nie są ze sobą zgodne i pomimo faktu, iż wygłoszone wcześniej Wykłady Giffordowskie zostały opublikowane później niż Wykłady Deweyowskie, Dummett nie zdecydował się korygować tych pierwszych w celu uzgodnienia ich treści ze swoimi późniejszymi poglądami, ponieważ, jak szczerze przyznał, „naprawdę nie wiem, która koncepcja jest słuszna i pomyślałem, że prawdopodobnie nie będzie czymś niedobrym opublikowanie moich Wykładów Giffordowskich w istocie w postaci, w jakiej zostały wygłoszone” [Dummett 2006b, s. VII].

Podobnie jak w *Realności przeszłości*, także w Wykładach Giffordowskich głównym argumentem za realizmem w kwestii przeszłości wydaje się istnienie związku prawdziwościowego pomiędzy wygłoszonym w przeszłości zdaniem w czasie teraźniejszym a odpowiadającym

⁴³Wykłady te ukazały się najpierw jako *Dewey Lectures: Truth and the Past*, w: „Journal of Philosophy” 2003, nr 100, s. 5–53, by następnie zostać opublikowane w poszerzonej i poprawionej formie w osobnej edycji książkowej jako *Truth and the Past* [Dummett 2004]. W dalszej części cytuję je za niniejszym wydaniem książkowym.

mu obecnie zdaniem o przeszłości, z tym, że teraz Dummett zdaje się uznawać przemożną siłę tego związku w jeszcze większym stopniu. Jak stwierdza, jeżeli teraz jest czymś prawdziwym, że noszę czerwony krawat, to musi być czymś prawdziwym za rok czasu powiedzenie, że rok temu nosiłem czerwony krawat. „To pokazuje, iż prawda stwierdzenia w czasie przeszłym nie może zależeć od istnienia terażniejszych wspomnień i śladów przeszłości; ponieważ może być tak, iż w ciągu roku każdy, włącznie ze mną, zapomni, jaki krawat nosiłem tego dnia, i wszystkie ślady noszenia przeze mnie krawatu o tym kolorze będą zatarte” [Ibidem, s. 73].

Dummett nie twierdzi, że koncepcja, zgodnie z którą prawdziwość zdań o przeszłości ma swoje źródło jedynie w dostępnych nam w terażniejszości świadectwach na ich temat, której przynajmniej dopuszczalności z taką energią bronił w *Realności przeszłości*, jest niespójna. Co więcej, jego zdaniem nie jest czymś niemożliwym zachowanie związków prawdziwościowych przy jednoczesnym podtrzymywaniu tego poglądu. Zmusza nas ona jednak do przyjęcia niedopuszczalnego metafizycznego poglądu, zgodnie z którym rzeczywistość nieustannie się zmienia i to nie w takim sensie, że terażniejszość zastępuje przeszłość i wprowadza wraz ze sobą przyszłość. Według tego poglądu wszystko, co mówię, odnosi się tylko do tego, jak rzeczy mają się teraz — i do tego, jak teraz powinienem je oceniać, jeśli znalazibyśmy całe obecnie dostępne świadectwo. Jeśli w ciągu roku czasu wszystkie ślady tego, iż nosiłem czerwony krawat rok temu, zostały zatarte, to nie byłoby już czymś słusznym stwierdzenie, że nosiłem czerwony krawat w tym czasie. „Albo raczej, nie mógłbym teraz tego powiedzieć: ponieważ teraz mogę mówić tylko to, co jest prawdziwe lub fałszywe zgodnie z tym, jak się rzeczy mają obecnie” [Ibidem, s. 74]. Według Dummetta „Jest to pozycja, której przyjęcie jest niedopuszczalne. Nie może ona być, mówiąc ściśle, oskarżona o niespójność; ale nikt nie może jej traktować jak wiarygodnej koncepcji świata” [Ibidem].

Przeszłość jest tutaj czymś bezustannie zmiennym, zależnie od tego, jak zmienia się stan naszego świadectwa na jej temat, tego zaś nie możemy zaakceptować.

Nasze rozumienie zdań czasowych wywodzi się z dwóch rodzajów operacji naszego umysłu. Uchwytujemy, czym jest bycie prawdziwym dla beczasowej bazy tych zdań w każdym czasie, ucząc się jak one są rozpoznawane jako stosujące się do czasu teraźniejszego. Żeby jednak zrozumieć zdania, kiedy nie jest z nimi wiązany czas teraźniejszy, lokujemy je w naszym schemacie czasowym, pojmując je jako mówiące, jak rzeczy miały się lub będą się miały w lokacji czasowej innej niż ta, w której obecnie jesteśmy. To, że jest to najlepszy sposób ujęcia problemu, wynika z rozważenia kwestii dedukcyjnych rozumowań dotyczących czasu przeszłego. To, co zachodzi w przypadku rozumowania dedukcyjnego, musi także zachodzić w przypadku form czasu przeszłego rozstrzygalnych zdań czasu teraźniejszego, co do których zaakceptowaliśmy zasadę dwuwartościowości. „Dwuwartościowość musi zachodzić także dla odpowiedników tych zdań w czasie przeszłym, ponieważ, chociaż obecnie nie mogą one być już rozstrzygnięte, mogły być rozstrzygnięte w tym czasie. Liczba ludzi, którzy byli świadkami egzekucji Karola I musiała być parzystą lub nieparzystą, nawet jeśli teraz nie potrafimy powiedzieć, którą z nich była” [Ibidem, s. 78].

Warto w tym miejscu zwrócić jeszcze uwagę na to, że przy przyjęciu takiego stanowiska ostatecznie to związek prawdziwościowy jest tym, co decyduje o trwałości przeszłości. Dummett nie waha się pisać, iż: „Związek prawdziwościowy zmusza nas do przyznania miejsca pojęciu prawdy dla zdań czasowych niezależnie od obecnego świadectwa na ich rzecz” [Ibidem, s. 79].

Zdaniem Dummetta pojęcie prawdy właściwe dla justyfikacjonistycznej teorii znaczenia jest asymetryczne w stosunku do przeszłości i przyszłości. Związek prawdziwościowy pomiędzy prawdziwym zdaniem w czasie teraźniejszym „Za oknem szaleje burza” a wypowiedzianym

wczoraj przez Klarę zdaniem „Jutro będzie burza”, zmusza nas do przyznania, iż to ostatecznie zdanie było prawdziwe, „ale nie zmusza nas do powiedzenia, że to, co Klara powiedziała, było prawdziwe *już* w *momencie*, kiedy to powiedziała. Teraz słusznie stwierdzamy, że to, co powiedziała, było prawdą. Robimy to na podstawie tego, co obecnie widzimy i słyszymy; ale jej stwierdzenie *nabyło* swoją prawdziwość w czasie realizacji jej przewidywania” [Ibidem, s. 90]. Jest czymś absurdalnym przypuszczenie, że przeszłość mogłaby się zmieniać. Przyszłość natomiast jest nadal niezdeterminowana, rzeczywistość zatem, która miałyby decydować o prawdziwości albo fałszywości zdania o przyszłości, jeszcze nie istnieje. Z tego punktu widzenia nie możemy mówić o prawdziwości albo fałszywości tego zdania w momencie jego wygłoszenia, chociaż Dummett zastrzega: „Nie twierdzę, że żadne stwierdzenia dotyczące przyszłości nie mogą być prawdziwe aż do czasu, do którego się odnoszą. Niektóre zdarzenia mogą być przewidziane z pewnością i każda taka prognoza jest prawdziwa w momencie jej dokonania, jako opierająca się na niepodważalnym świadectwie” [Ibidem, s. 91]. Kontrast pomiędzy zdaniem o przeszłości i przyszłości jest w rzeczywistości kontrastem pomiędzy zdaniem na temat zdarzeń, na które wpływać nie możemy, i tymi, na które możemy wpływać lub do których co najmniej możemy przesłać informację [Ibidem, s. 90].

W *Truth and the Past* Dummett neguje wyżej opisany kontrast i odrzuca asymetrię w traktowaniu przeszłości oraz przyszłości. Pisze on retrospektywnie: „Obecnie wierzę, iż sąd, czy na temat przeszłości, czy przyszłości, czy teraźniejszości, jest prawdziwy beczasowo w przypadku, gdy ktoś optymalnie umiejscowiony w czasie i przestrzeni może mieć, lub mógł mieć, nieodparte (*compelling*) podstawy do rozpoznania go jako prawdziwego — to jest, jeśli takie nieodparte świadectwo byłoby lub było dostępne dla niego” [Ibidem, s. VIII]. O ile zatem w *Thought and Reality* podstawą realności przeszłości było to, że kiedyś było dostępne świadectwo na rzecz prawdziwości zdania

o przeszłości, to teraz przyszłość jest równie realna, ze względu na świadectwo na jej temat, które będzie dostępne.

W *Truth and the Past* Dummett zauważa, iż to, co jest pociągającego w wizji niezdeterminowanej przyszłości, to poczucie, iż jest ona otwarta na nasze działania. To jednak zakłada, że prawdziwość obecnie wygłaszanych zdań o przeszłości zmuszałaby nas do przyszłego działania. Tymczasem zależność jest przecież odwrotna: sąd dotyczący tego, co zamierzam zrobić, jest prawdziwy na mocy moich przyszłych działań. Nie potrzebuję zatem wizji niezdeterminowanej przyszłości, aby zachować poczucie wolności swoich działań. Nie jest przy tym prawdą, iż istnieje wyżej opisany kontrast pomiędzy oddziaływaniem na przeszłość i przyszłość. Jeśli nie znam przeszłości, mogę na nią próbować oddziaływać tak samo jak na przyszłość. Wydaje się czymś spójnym modlitwa o to, by coś się wydarzyło w przeszłości — nie prosi się wtedy Boga o to, by sprawił, że zdarzy się coś, co się nie zdarzyło, ale tylko o to, by sprawił On, aby to się zdarzyło. Nie istnieje także logiczna konieczność, że przyczynowość powinna zawsze biec od tego, co wcześniejsze, do tego, co późniejsze. To tylko nasze doświadczenie tak nam mówi [Dummett 2004, s. 81–83]. Nie będę tu ukrywał, iż Dummettowskie próby zatarcia kontrastu pomiędzy naszymi zdolnościami oddziaływania na przeszłość i przyszłość wydają mi się szczególnie nieprzekonujące. W tej kwestii trudno nie zgodzić mi się z Perrym, kiedy pisze on: „argumenty [Dummetta] wydają się niecharakterystycznie słabe, tak bardzo, iż czytelnik zastanawia się, co popycha Dummetta do tego, by tak ciężko pracować na rzecz porzucenia tego prawdopodobnego aspektu antyrealizmu; by pchnąć go w bagno z góry określonej przyszłości, prowadząc nas w kierunku upiora determinizmu” [Perry 2012, s. 805–806].

Warto może w tym miejscu zatrzymać się jeszcze nad tym, co Dummett napisał, odpowiadając na krytyczny w stosunku do *Truth and the Past* artykuł Peacocke’a [zob. Peacocke 2005, s. 639–670]. W

swojej polemice z nim Dummett stwierdza, iż justyfikacjonista uważa zdanie za prawdziwe, jeśli istnieje jego bezpośrednie uzasadnienie, ale dopuszcza, iż nie jesteśmy w posiadaniu takiego bezpośredniego uzasadnienia dla ogromnej większości zdań, które akceptujemy i jesteśmy w stanie uzasadnić jedynie pośrednio. To pośrednie uzasadnienie nie dostarcza nam środków do zdobycia bezpośredniego uzasadnienia, „ale jeśli jest prawidłowe, traktujemy je jako gwarantujące, iż bezpośrednie uzasadnienie istnieje. Tutaj <<istnienie>> musi być traktowane tak jak we Fregowskim <<czasie beczasowym>>, ponieważ bezpośrednie uzasadnienie zdania na temat przeszłości zazwyczaj samo leży w przeszłości” [Dummett 2005, s. 688]. Uzasadnienie staje się tutaj zatem czymś, co istnieje (bo nie istniało, skoro jest to „czas beczasowy”) zupełnie niezależnie od naszej zdolności uchwycenia go obecnie. Trudno nie przyjąć, iż to, czego dokonuje Dummett, to coś, za co kiedyś tak krytykował realistę, twierdząc, iż w rzeczywistości nie uznaje on realności czasu, ponieważ dokonuje „próby myślowego wyjścia poza cały proces czasowy i opisanie świata z punktu, który nie ma żadnego położenia czasowego, lecz równocześnie daje obraz wszystkich położzeń czasowych. Z tego punktu widzenia — punktu widzenia opisu, który chce podać realista — różne momenty pozostają między sobą w relacji czasowego poprzedzania, lecz nie pozostają w relacji czasowej do punktu widzenia opisu, tj. nie są one traktowane jako przeszłe, teraźniejsze lub przyszłe” [Dummett 1995, s. 269]. Czymże bowiem jest „beczasowy czas”, pojęcie używane do opisanie obecnego stanowiska Dummetta, zgodnie z którym zarówno przeszłość, teraźniejszość jak i przyszłość są równie realne?

Trudno w tym miejscu oceniać dorobek Dummetta — do tej kwestii odniosę się jeszcze w zakończeniu niniejszej pracy, gdzie będę ogólnie zastanawiać się nad perspektywami epistemicznej teorii prawdy. Napiszę jednak już teraz, że w mojej ocenie jego program filozoficzny nie zakończył się ani całkowitym sukcesem, ani ostateczną porażką.

Jak już pisałem, pomimo wysiłków Dummetta nie wydaje się, aby argument akwizycyjny, ani też manifestacyjny, zmuszały realistę do porzucenia warunkowoprawdziwościowej teorii znaczenia. Co więcej, szczególnie w późniejszym okresie sam Dummett poczynił wiele koncesji na rzecz realizmu i teorii warunkowoprawdziwościowej, o których szczegółowo pisaliśmy na kilkunastu ostatnich stronach. Z drugiej jednak strony, wysuwając swoje argumenty, Dummett zmusił do przemyślenia i zrewidowania swojego stanowiska także realistów. Jest czymś charakterystycznym, że większość realistów uznała trafność, przynajmniej na pewnym ogólnym poziomie, zarówno antyrealistycznego opisu przyswojenia języka, jak wymogu manifestowalności (wydaje się natomiast, że zignorowała wymóg niecyrkularności teorii znaczenia, co wiąże się z odrzuceniem postulatu jej pełnokrwistości). Respektując w tym zakresie wymogi nałożone na warunkowoprawdziwościami teorii znaczenia przez antyrealistów, także realisci chcąc nie chcąc musieli dokonać określonych koncesji na rzecz swojego przeciwnika. Jeśli McDowell, by odeprzeć argument akwizycyjny, odwołuje się do koncepcji „rodzajów okoliczności”, które mogą powstać po zapoznaniu się choćby z jednym przypadkiem danego rodzaju, to także u niego prawdziwość staje się w pewnej mierze epistemiczna. Oto bowiem nie mogę mówić o prawdziwości zdania, które powiadamia mnie o jakimś rodzaju okoliczności, z jakim nigdy się nie zapoznałem. Nie jest to ten stopień powiązania pojęcia prawdy z poznaniem, jaki postulował antyrealista, nie da się bowiem tutaj powiązać każdego konkretnego zdania z jednym konkretnym, „kanonicznym” uzasadnieniem, które decydowałoby o posiadaniu przez to zdanie sensu. Z drugiej jednak strony w tego rodzaju realizmie, jakiego broni McDowell, nie da się niczego sensownie powiedzieć, nie założywszy, że coś już poznaliśmy — dokładnie przeciwnie, niż tego chcieliby Kartezjusz czy Husserl, co zresztą dobrze zgadza się z krytyką kartezjanizmu, jaką możemy znaleźć u autora *Mind and World*. Podsumowując: wydaje się, że

w ramach dyskusji pomiędzy Dummettem a jego oponentami obie strony uznały część skierowanej przeciwko nim krytyki za zasadną, co pozwala uznać ich filozoficzny dialog za owocny.

Rozdział II

Putnam: Prawda jako racjonalna akceptowalność

1 Korespondencyjna teoria prawdy i jej krytyka

Hilary Putnam, jeden z najwybitniejszych filozofów drugiej połowy XX wieku, urodził się w roku 1926 w Chicago. Studiował na Uniwersytecie Pennsylvania, Uniwersytecie Harvarda i Uniwersytecie Kalifornijskim w Los Angeles. Studiując przez rok na Harvardzie, Putnam uczęszczał na kurs logiki matematycznej prowadzony przez Willarda Van Ormana Quine'a, stąd często mówi się, że był jego uczniem, jednak w rzeczywistości jego pierwszymi ważnymi filozoficznymi nauczycielami było dwóch emigrantów z Europy: Hans Reichenbach i Rudolf Carnap. Pod kierunkiem tego pierwszego Putnam napisał swoją pracę doktorską na Uniwersytecie Kalifornijskim i on sam wspomina go jako „bez wątpienia najlepszego nauczyciela, jakiego miałem” [Putnam, *Intellectual Autobiography*, w przygotowaniu, s. 30]. Ten drugi zaś był jego filozoficznym mentorem podczas pracy w Uniwersytecie w Princeton (1953–1961), kiedy to według samego

Putnama przeobraził się on ze studenta filozofii w filozofa, posiadającego własne filozoficzne idee i program badań [Ibidem, s. 49, 58–63]. Od roku 1965 Putnam był profesorem na Uniwersytecie Harvarda [Grobler 1998, s. VII], obecnie jest profesorem emerytowanym.

Zazwyczaj filozofię Putnama dzieli się na trzy fazy: wczesną, gdy był on naukowym i metafizycznym realistą, środkową, gdy był „realistą wewnętrznym” i późną, gdy porzucił realizm wewnętrzny na rzecz realizmu „naturalnego” albo „zdroworozsądkowego”¹. W teorii prawdy tym kolejnym fazom filozofii Putnama z grubsza odpowiada przekonanie o trafności korespondencyjnej teorii prawdy, budowanie epistemicznej teorii prawdy oraz zdroworozsądkowa, dyskwotacyjna, pluralistyczna teoria prawdy. Te właśnie trzy kolejne podejścia Putnama do problemu prawdy zamierzam zaprezentować w następujących trzech podrozdziałach niniejszej książki. W następującym teraz pierwszym podrozdziale, po krótkim przedstawieniu pierwszych wypowiedzi Putnama na temat prawdy, szczegółowo omówię jego artykuł *Do True Assertions Correspond to Reality?*, w którym w najbardziej całościowy sposób próbował on zbudować własne ujęcie korespondencyjnej teorii prawdy. Następnie wspomnę krótko o jego późniejszych próbach zmierzenia się z tym problemem, by na końcu przedstawić prowadzący do odrzucenia korespondencyjnej teorii prawdy i do przyjęcia realizmu wewnętrznego argument teoriomodelowy, stanowiący w dużej mierze po prostu rozwinięcie pewnych idei zawartych w *Do True Assertions Correspond to Reality?*

Pierwszy artykuł Putnama, w którym znajdujemy istotne uwagi na temat pojęcia prawdy, to *Three-valued Logic* z 1957 roku. Jest on poświęcony logice trójwartościowej, przede wszystkim w kontekście jej możliwego zastosowania do mechaniki kwantowej. Sam Putnam definiuje cel tego artykułu jako próbę odpowiedzi na pytanie o możliwą

¹Szerzej na temat tak rozumianej ewolucji poglądów Putnama pisze M. Baghramian [Baghramian 2008, s. 17–35]. Sam Putnam odrzuca taką periodyzację jego filozofii, o czym szerzej pisałem w [Czerniawski 2012, s. 75–98].

interpretację trzeciej, obok prawdy i fałszu, wartości logiki trzywartościowej, „środka”. Argumentuje on przy tym, że słowa „prawdziwy” i „fałszywy” posiadają pewne „jądrowe” (*core*) znaczenia, które są niezależne od zasady tertium non datur. Jeśli ktoś wypowie (bezczasowe) zdanie, które jest prawdziwe, to ten ktoś będzie zobowiązany do twierdzenia, że było ono zawsze prawdziwe i będzie zawsze prawdziwe w przyszłości. Np. jeśli powiem, iż zdanie „Kolumb przepłynął ocean w roku 1492” jest prawdziwe, to będę zobowiązany do twierdzenia, że było ono prawdziwe np. w roku 1300 i będzie prawdziwe w roku 5000. „Stąd «prawdziwy» nie może być utożsamiony ze `textsl` zweryfikowany, ponieważ zdanie może być zweryfikowane w jednym momencie, a nie być zweryfikowane w innym. Ale jeśli zdanie jest *kiedykolwiek* zaakceptowane jako zweryfikowane, to w tym momencie musimy twierdzić, iż było ono prawdziwe także w momentach, kiedy nie było zweryfikowane” [Putnam 1979a, s. 167]. Jakkolwiekby to zatem brzmiało ironicznie w świetle jego późniejszej kariery filozoficznej, Putnam rozpoczął swoje zmagania z tematem prawdy od twierdzenia, iż nie można jej utożsamić z weryfikacją. Prawdziwość, tak samo jak fałszywość i środek, ma charakter bezczasowy i nie jest zrelatywizowana do świadectwa [Ibidem].

Nie jest to jedyny przykład antyweryfikacjonistycznej polemiki we wczesnej filozofii bohatera niniejszego rozdziału. Ostatnio Wolfgang Künne przywołał z zapomnienia argument znajdujący się w artykule Putnama *Logical Positivism and The Philosophy of Mind* z 1969 roku. Utrzymał on w nim, iż:

Twierdzenie [...], że posiadanie wartości prawdy jest tym samym, co bycie weryfikowalnym, jest [...] nie do obronienia. Zdanie

- (2) Istnieje wysoka na jedną milę złota góra i nikt nie wie, że istnieje wysoka na jedną milę złota góra.

jest, jeśli prawdziwe, nieweryfikowalne. Nie do wyobrażenia jest doświadczenie, które może pokazać, że oba człony koniunkcji (2) są jednocześnie prawdziwe, ponieważ każde doświadczenie, które weryfikuje pierwszy człon, falsyfikowałoby drugi, a zatem całe zdanie. Jednak nikt nigdy nie przedstawił najmniejszego powodu, by można myśleć, że (2) mogłoby nie być prawdziwe w jakimś możliwym świecie [Putnam 1975c, s. 443]².

Jak zobaczymy, argument podniesiony w *Three-valued Logic* Putnam będzie próbował uwzględnić przy budowie swojej wersji epistemicznej teorii prawdy, zaś antyweryfikacjonistyczne argumenty w rodzaju tego przedstawionego w *Logical Positivism and The Philosophy of Mind* odegrają istotną rolę w jego odejściu od tej teorii.

W zimie roku 1960 Putnam przedstawił w Oksfordzie w formie odczytu artykuł *Do True Assertions Correspond to Reality?*, w którym chciał zbadać kwestię „czy można nadać jakikolwiek sens tradycyjnemu pogładowi, iż prawdziwe stwierdzenie koresponduje z rzeczywistością. Dwie opinie wydają się rozpowszechnione: (a) że można nadać jakiś sens temu pogładowi, i że pewien sens został mu *nadany* (na ile można było mieć na to nadzieję) przez «semantyczną koncepcję prawdy» Tarskiego; (b) pogląd ten okazuje się nie do obrony, kiedy ktoś zaczyna zadawać pytania na temat natury zakładanej «korespondencji». Będę próbował pokazać, iż obie te opinie są błędne” [Putnam 1975a, s. 70].

Wyrażonej w tym eseju krytyki teorii prawdy Tarskiego Putnam nigdy nie odwołał, a jego późniejsze eseje z lat osiemdziesiątych poświęcone temu tematowi (takie, jak *On Truth* [Putnam 1994b, s. 315–329] i *A Comparison of Something with Something Else* [Putnam 1994c, s. 330–350]) w większej części są po prostu jej powtórzeniem. Według często cytowanego sformułowania, zdaniem Putnama: „Jako

²Przekład za: [Künne 2001, s. 171].

filozoficzne ujęcie prawdy teoria Tarskiego upada w tak ostateczny sposób, jak to tylko może przydarzyć się filozoficznej koncepcji”. [Ibidem, s. 333]³. Ponadto, mimo że w owym artykule Putnam próbuje bronić pojęcia korespondencji, to podnoszone w nim trudności w jego formułowaniu zostaną przez niego w przyszłości uznane za nieprzezwyciężalne i wytyczą linię argumentacji przeciwko pojęciu wyróżnionej, jedynej (*unique*) korespondencji; argumentację tę Putnam przedstawi, wykładając argument teoriomodelowy. Z uwagi na powyższe artykuł ten omówię dosyć szczegółowo.

Putnam uważa, iż teoria Tarskiego nie wyjaśnia pojęcia korespondencji jako relacji prawdziwego zdania do jakichś pozajęzykowych faktów. Nawet jeśli założyć, że kryterium trafności Tarskiego jest poprawne, to odnosi się ono do czysto *międzyjęzykowych* aspektów użycia „prawdziwości”. Można zauważyć np. drogą obserwacji, że jeśli przyjmiemy, iż metajęzyk jest tylko częściowo zinterpretowany, nadal będziemy w stanie uznać definicję „prawdziwości zdania w J” za „trafną” poprzez stwierdzenie, że jest ona zgodna z kryterium adekwatności, nawet jeśli pozalogiczne stałe J są całkowicie niezinterpretowane. Stąd rodzi się nieunikniona konkluzja, że teoria Tarskiego nie mówi, iż zdanie jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, jeśli niesie ze sobą jakąś szczególną relację do pozajęzykowych faktów, ale po prostu że musimy *definiować* „prawdziwość” w taki sposób, by była ona *eliminowalna* w pewnych kontekstach [Putnam 1975a, s. 70–71].

Ponadto teoria Tarskiego jest w istocie asemantyczna i w żaden sposób nie korzysta z pojęcia znaczenia. W związku z tym nie pozwala nam ona nawet na wypowiedzenie uwagi: „On powiedział prawdę” w przypadku, kiedy osoba, do której się odnosimy, mówi w języku, który nie jest podjęzykiem metajęzyka w którym my mówimy [Ibidem, s. 71]. Prawdziwość w J w umowie P jest bowiem definiowana w sposób, w którym nie ma odniesienia *do użytkowników języka czy używania*

³Korzystam tutaj z trochę zmodyfikowanego przekładu znajdującego się w: [Woleński 2001, s. 173].

słów. Czy arbitralny ciąg liter jest prawdziwy w J, zależy zatem tylko od jego kompozycji i tego, jak się faktycznie rzeczy mają. Stąd jednak łatwość wyobrażenia sobie sytuacji, w której zdanie ma własność bycia prawdziwym w J, a nie jest prawdziwe [Putnam 1994b, s. 318], ponieważ dany ciąg liter co innego znaczy w innym języku. Jak to Putnam ujął później w *A Comparison of Something with Something Else*, P-równoważność „Zdanie «śnieg jest biały» jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały” jest twierdzeniem logiki metajęzyka, w którym definiujemy prawdziwość, stąd „własność, której Tarski nadał nazwę «prawdziwość w J» jest własnością posiadaną przez zdanie «Śnieg jest biały» w każdym możliwym świecie, w którym śnieg jest biały, włączając w to światy, w których zdanie to oznacza, iż śnieg jest zielony” [Putnam 1994c, s. 333]. Dlatego

cokolwiek może zdziałać teoria Tarskiego, nie dostarcza ona relacji K (korespondencji) takiej, że prawdziwe zdanie (w jakimkolwiek języku) jest właśnie tym, które znajduje się w relacji K do pewnych pozajęzykowych faktów (lub nawet językowych faktów, w przypadku stwierdzeń o języku). Nie implikuje ona także i nie zakłada, iż taka relacja K istnieje. Ale uważam za niezaprzeczalne (jako uwaga z historii filozofii), że zwolennicy korespondencyjnej teorii prawdy (a) stwierdzali, że taka relacja istnieje; i (b) czasami (np. Russell) próbowali powiedzieć, czym ta relacja jest, lub przynajmniej jakiego rodzaju jest to relacja [Putnam 1975a, s. 71].

Teoria Tarskiego przedstawia także rozwiązanie paradoksu kłamcy oparte na hierarchii języków i metajęzyków jako jedyne, podczas gdy istnieją inne możliwości [Ibidem, s. 72]. Ponadto popada ona w błędne koło. Fałszywy jest bowiem pogląd Tarskiego dotyczący roli kryterium trafności, tj. wymagania, że semantyczna definicja prawdy ma logicznie pociągać za sobą wszystkie konkretne przypadki P-schematu.

Pogląd [...] [ten] jest fałszywy, o ile miałby być rozumiany w proponowanym sensie, tj. tak, że kryterium trafności (1) nie zakłada pojęcia prawdy (albo pojęć bezpośrednio pokrewnych, takich jak ‘nazywanie’); (2) jest materialnie wystarczające (gdy J jest podjęzykiem MJ); oraz (3) rozwiązuje wiekowe filozoficzne dysputy o ‘prawdzie’. Aby to wykazać, załóżmy, że MJ jest niepoprawny (MJ jest oczywiście *teorią*, a nie językiem, gdyż w innym przypadku pojęcie *twierdzenia* MJ nie ma sensu — odnotujmy jednak, jak zwodnicza jest terminologia Tarskiego!). O ile tak jest, to wszystkie równoważności (‘S* jest prawdziwe w J \equiv S’) mogą być twierdzeniami MJ, chociaż niektóre z nich są *fałszywe*. W takim przypadku, definicja ‘prawdziwy’ będzie spełniała Tarskiego kryterium trafności, chociaż będzie zakresowo niepoprawna! Tak więc albo (2) jest fałszem albo trzeba wzmocnić kryterium przez warunek, że wszystkie aksjomaty MJ mają być prawdziwe, co sprawia, że (1) staje się fałszywe. Ponadto, (1) jest fałszem również z innych, nie mniej istotnych powodów: kryterium trafności zakłada semantyczne pojęcie *nazywania* (S* musi *nazywać* S, a nie np. negację tego zdania) oraz semantyczne pojęcie *równoważności* (spójnika) z taką, a nie inną *tabelą prawdziwościową* [Putnam 1975a, s. 73]⁴.

W sumie zatem „tak zwany predykat prawdy, który Tarski definiuje, nie ma znaczenia w żaden sposób podobnego do intuicyjnego predykatu «jest prawdziwy»” [Putnam 1994b, s. 316]. Putnam nie należy zatem do grona filozofów analitycznych, którzy budowałyby korespondencyjną teorię prawdy na podstawie teorii Tarskiego. Przynajmniej początkowo nie wiązało się to jednak u niego ze sceptycyzmem wobec samej korespondencyjnej teorii prawdy. Sam Put-

⁴Przekład nieco zmieniony za: [Woleński 2001, s. 183].

nam nazywa *Do True Assertions Correspond to Reality* „najbardziej «metafizycznie realistycznym» tekstem, jaki kiedykolwiek napisałem” [Putnam, *Intellectual Autobiography*, s. 113], a przecież realizm metafizyczny miał zawierać w sobie tezę, iż „Prawda wiąże się z pewnego rodzaju relacją korespondencji pomiędzy słowami lub znakami myślowymi oraz zewnętrznymi rzeczami i zbiorami rzeczy” [Putnam 1981, s. 49].

Putnam proponuje, żeby korespondencję ujmować jako relację pomiędzy gramatycznymi zdaniami i ich zasięgiem. W takim razie zgodnie z korespondencyjną teorią prawdy (1) „istnieje wyróżnione i jedyne naturalne odwzorowanie zdań na zbiory światów możliwych, a zbiór korespondujący ze zdaniem prawdziwym zawsze zawiera w sobie, a zbiór korespondujący ze zdaniem fałszywym nigdy nie zawiera w sobie świata aktualnego” [Putnam 1975a, s. 74]. Jeśli będziemy rozumieć (1) jako „dla każdego możliwego do przyjęcia pojęcia «naturalności» istnieje tylko jedno «naturalne» odwzorowanie zdań na zbiory możliwych światów” [Ibidem, s. 77], to będzie ono oczywiście fałszywe. (1) musi być rozumiane raczej jako „istnieje tylko jedno odwzorowanie zdań na zbiory możliwych światów spełniające następujące warunki ... (następuje lista tych warunków)” [Ibidem]. Trzeba zatem znaleźć te warunki.

Po pierwsze Putnam proponuje warunki o charakterze systematycznym, takie jak to, by zakres S był komplementarny w stosunku do zakresu S , zakres alternatywy był unią zakresów alternatyw, kwantyfikacje szczegółowe były traktowane jak (potencjalnie nieskończone) alternatywy (w pewnym sensie), a uniwersalne kwantyfikacje jako (potencjalnie nieskończone) koniunkcje. Odwzorowanie spełniające tego rodzaju warunki można nazwać *kompozycjonalnym*, to jest takim, w którym wartość logiczna dla zdania złożonego jest prostą funkcją wartości powiązanych z nim zdań prostych. To zapewnia m. in. zachowanie możliwie wielu *powiązań inferencyjnych* pomiędzy

wypowiedziami użytkowników języka J [Ibidem, s. 77–78].

Po drugie: musimy wybrać odwzorowanie kompozycjonalne, które *sprawia, że tak wiele, jak to tylko możliwe z tego, co mówią użytkownicy języka J, jest „prawdziwe”*. Jest to bardzo silna zasada „życzliwości”, być może zbyt silna, niemniej nie jest tutaj wymagana *całkowita* życzliwość. Problem, który następnie napotykamy, jest analogiczny do problemu przekładu i Putnam przyznaje, że jego uwagi w tym punkcie pozostają pod wpływem uwag Quine’a na ten ostatni temat w *Słowie i przedmiocie*. Przypisywanie zakresów do zdań jest w pewnym sensie ich interpretowaniem, a przyjęte przez nas wymogi systematyczne i operacyjne są wymogami każdej systematycznej interpretacji. Wydaje się jednak, iż nawet jeśli nasze odwzorowanie jest kompozycjonalne, to z powodu istnienia twierdzenia Löwenheima nigdy nie będzie ono wyróżnione jako jedyne. Zgodnie bowiem z tym twierdzeniem istnieje interpretacja zbioru uniwersalnego liczb naturalnych dla każdego skończonego zbioru zdań, który potrafimy zinterpretować. To zaś oznacza, że jeśli to, co mówią użytkownicy języka J, jest spójne, to niezależnie od tego, co mówią oni w *rzeczywistości*, mogą być oni zreinterpretowani jako mówiący o teorii liczb. W takiej sytuacji istnieje nieskończenie wiele odwzorowań, przy których to, co mówią użytkownicy języka J, jest prawdziwe [Ibidem, s. 78–79].

Problem wynikający z istnienia twierdzenia Löwenheima nie powstaje jednak w przypadku zwykłych schematów interpretacyjnych, ponieważ opierają się one na niewielkim podzbiore wypowiedzi użytkowników języka J i interpretacja podlega tam indukcyjnemu testowi w relacji do niezależnych próbek. Oznacza to, że w praktyce będziemy rozważać tylko *proste* schematy interpretacyjne, przy czym wydaje się prawdopodobne, że interpretacje niezamierzone mogą być wykluczone przez nałożenie właściwych wymagań co do prostoty odwzorowania kompozycjonalnego [Ibidem, s. 79].

Podstawową trudnością z używanym w (1) pojęciem świata możli-

wego jest to, iż musimy uzyskać zbiór światów możliwych, który jest zupełny. Nie będziemy tutaj szczegółowo opisywać przyjętej przez Putnama procedury; istotne dla nas jest to, że dąży on do opisywania światów możliwych w kategoriach wartości przypisywanych wielkościom fizycznym we wszystkich punktach czasoprzestrzeni. Świat możliwy, w którym wielkości fizyczne przyjmują prawidłową wartość, jest światem aktualnym. Przyjmijmy teraz, że *masa*, *ładunek* są empirycznie kompletną listą wielkości fizycznych. W takim razie (1) przyjmie teraz postać: „(3) Dla każdego danego języka J istnieje jedyne kompozycjonalne odwzorowanie na zbiory wartości *masy*, *ładunku*, które jest (a) «proste» (w pasującym sensie); (b) zachowuje większość powiązań inferencyjnych i (c) sprawia, że maksymalna ilość wypowiedzi użytkowników języka J jest «prawdziwa». (Odwzoruj je na zbiorze, który zawiera prawidłowe wartościowanie *masy*, *ładunku*.) Co więcej, zdanie języka J jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, jeśli jest «prawdziwe» przy tym odwzorowaniu” [Ibidem, s. 81].

Warunek (3) nie dostarcza nam językowego znaczenia słowa „prawdziwość”, tym samym nie daje wsparcia pretensjom teorii korespondencyjnej do jego semantycznej analizy. Ale nie przedstawiając znaczenia „prawdziwości”, być może pozwala nam na wgląd w naturę prawdy. Prawdziwość stwierdzenia S zależy tu zarówno od pozajęzykowych faktów (sposobu, w jaki masa i ładunek są rozdzielone pomiędzy punktami czasoprzestrzeni), jak i gramatyki J oraz sposobu, w jaki użytkownicy J zachowują się w stosunku do jego zdań. Być może najważniejszą kwestią, w jakiej zgodnie z tym poglądem tradycyjne ujęcie korespondencyjne jest błędne, jest fakt, iż „zdaniem prawdziwym nie jest zdanie, które pozostaje w pewnej relacji do pozajęzykowych faktów, ale takie, które pozostaje w pewnej relacji do pozajęzykowych faktów i pozostałej części języka. („Korespondencja” jest raczej triadyczna, niż diadyczna)” [Ibidem, s. 82].

Ze względu na wagę, jaką koncepcja Tarskiego ma dla współcze-

snej teorii prawdy, jak również fakt, że jej krytyka pozostała stałym punktem odniesienia w filozofii Putnama, warto w tym miejscu zastanowić się nad zasadnością jego polemiki z Tarskim. Zarzuty Putnama mają różną wagę. Z tym, że istnieją inne rozwiązania paradoksu kłamcy niż oparte na hierarchii języków, można się tylko zgodzić, ale nie ma to żadnego znaczenia dla poprawności teorii Tarskiego. Poniżej rozpatrzę najpierw zarzut asemantyczności teorii Tarskiego, potem zarzut błędnego koła, a na końcu — braku wyjaśnienia pojęcia korespondencji.

Rozpatrując zarzut asemantyczności teorii Tarskiego, chciałbym najpierw zastanowić się nad tym, czy rzeczywiście P-równoważności są twierdzeniami logiki, następnie przedstawić pewien sposób odparcia tego zarzutu, opierając się przede wszystkim na uwagach Jana Woleńskiego w tej kwestii, by potem nieco głębiej zastanowić się nad stosunkiem pomiędzy intencjami przypisywanymi Tarskiemu przez Putnama, a rzeczywistym celem teorii tego pierwszego.

Jak zauważa Woleński, sam Tarski nigdzie nie stwierdził by P-równoważność o postaci (1) „Zdanie «śnieg jest biały» jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały” była twierdzeniem logiki. (1) byłoby tautologią logiczną, gdyby negacja tego zdania była sprzecznością, ale tak nie jest. „(1) jest konsekwencją definicji zdania prawdziwego jako formuły zdaniowej spełnionej przez wszystkie ciągi przedmiotów. Ponieważ sama definicja nie jest tautologią, to i jej logiczne konsekwencje nie są; [...] Tarski powiadał, że zdania typu (1) mają być twierdzeniami **ML** [metajęzyka], a nie tautologiami logicznymi, co znaczy, że są prawdziwe w tych możliwych światach, w których są spełnione określone warunki” [Woleński 2001, s. 176–177]. Jak to ujął Patterson, jest czymś nieuzasadnionym twierdzić, jak czyni to Putnam, że (1) jest twierdzeniem logiki,

pozwalając tymczasowo na stosowanie terminu «logika»
w taki sposób, by obejmował on użycie przez Tarskiego

teorii typów wyższego rzędu plus teorii formalnej syntaksy. Nie jest to uzasadnione i Tarski nigdy nie twierdził, że było; jest to twierdzenie *«logiki» tak rozumianej plus definicja prawdy*. Definicja prawdy sama w sobie nie jest prawdą *«logiki»*, tzn. nie jest to prawda teorii typów wyższego rzędu plus formalna syntaksa ani trochę bardziej niż *«wszyscy kawalerowie są nieżonaci»* jest prawdą logiki. (Słownik nie jest listą prawd *logicznych*) [Patterson 2008, s. 175].

A zatem interesująca nas P-równoważność nie jest twierdzeniem logiki prawdziwym we wszystkich możliwych światach, w których śnieg jest biały, ale twierdzeniem metajęzyka prawdziwym w tych możliwych światach, w których są spełnione określone (dodatkowe oprócz białości śniegu) warunki. Należy się zatem spytać — jakie to warunki?

Zgodnie z umową P:

Poprawną formalnie definicję symbolu «Vr», sformułowaną w terminach metajęzyka, nazywać będziemy trafną definicją prawdy, o ile pociąga ona za sobą następujące konsekwencje: (α) wszystkie zdania dające się uzyskać z wyrażenia «X ∈ Vr wtedy i tylko wtedy, gdy p» przez zastąpienie symbolu «x» nazwą strukturalnoopisową dowolnego zdania rozważanego języka, zaś symbolu «p» — wyrażeniem, stanowiącym przekład tego zdania na metajęzyk [Tarski 1995b, s. 60–61].

Jak zaznaczał Tarski, lewa i prawa strona P-równoważności odnoszą się do zdań w różny sposób: lewa je nazywa, a prawa przekłada. Oznacza to, że jego teoria korzysta z pojęcia przekładu. Tarski unikał wyjaśnienia tej kwestii, gdyż nie chciał, przynajmniej w sposób bezpośredni, wprowadzać do swojej teorii pojęcia znaczenia. Jak jednak zauważyła Maria Kokoszyńska, „rekurs definicji prawdy do znaczenia jest

nieunikniony, bo same napisy lub brzmienia nie wystarczą” [Woleński 2001, s. 180]⁵. Tarski, odnosząc się do uwag Kokoszyńskiej, zapytywał: „Czy nie byłoby rzeczą prostszą relatywizować pojęcie prawdy do pojęcia języka, które wydaje się pojęciem jaśniejszym i logicznie mniej skomplikowanym od pojęcia znaczenia?” [Tarski 1995c, s. 203]. Niezależnie od próby rozwiązania problemu przez relatywizację raczej do języka niż znaczenia, istotne jest, że w gruncie rzeczy Tarski zdawał sobie sprawę z jego istnienia już w momencie pisania swojej zasadniczej monografii, gdzie stwierdzał m. in., iż: „Zakres terminu, który pragniemy zdefiniować, zależny jest w istotnej mierze od języka, będącego obiektem badań: to samo wyrażenie może być zdaniem prawdziwym w jednym języku, a na gruncie innego okazać się zdaniem fałszywym lub wyrażeniem pozbawionym sensu” [Tarski 1995b, s. 15]. Jak zauważa Adam Nowaczyk, Tarski pisał, iż mógłby scharakteryzować języki nauk dedukcyjnych, do których ograniczył swoją definicję prawdy „nader ogólnikowo jako tego rodzaju (sztucznie skonstruowane) języki, w których sens każdego wyrażenia jest jednoznacznie wyznaczony przez jego kształt” [Ibidem, s. 31]. Tarski musiał założyć, że interesujące go języki sformalizowane są jednoznaczne, w przeciwnym razie bowiem relatywizacja do języka byłaby niewystarczająca — to samo zdanie mogłoby być prawdziwe lub fałszywe w zależności od przysługującego mu znaczenia. Zakłada on zatem, że wartości logiczne zdań są jednoznacznie zdeterminowane przez przysługujące im znaczenia. Podsumowując, „*postulowana przezeń relatywizacja pojęcia prawdy do języka jest zatem zamaskowaną relatywizacją do znaczenia* i nie różni się istotnie od propozycji Kokoszyńskiej” [Nowaczyk 1998, s. 11].

Należy także zauważyć, iż Tarski w *Pojęciu prawdy w językach*

⁵Woleński odwołuje się tutaj do wystąpienia M. Kokoszyńskiej na Trzecim Polskim Zjeździe Filozoficznym, zatytułowanego „W sprawie względności i bezwzględności prawdy”, którego streszczenie zostało opublikowane w „Przeglądzie Filozoficznym”, 39, 1936, s. 424–425.

nauk dedukcyjnych pisał: „Zbyteczne jest może dodawać, że nie interesują tu nas wcale języki i nauki «formalne» w pewnym specyficznym znaczeniu tego wyrazu, a mianowicie tego rodzaju nauki, iż występującym w nich znakom i wyrażeniom nie przypisuje się żadnego intuicyjnego sensu; w odniesieniu do takich nauk postawione tu zagadnienie traci wszelką rację bytu i przestaje być po prostu zrozumiałe. Znakom, występującym w tych językach, których dotyczą niniejsze rozważania, przypisujemy zawsze całkiem konkretne i zrozumiałe dla nas znaczenie” [Tarski 1995b, s. 33]. Język, dla którego definiuje się pojęcie prawdy, jest zatem zawsze językiem zinterpretowanym [Woleński 2001, s. 180]. To zaś oznacza, że „w przeciwieństwie do tego, co mówi Putnam, własność nazywana przez Tarskiego «prawdziwością w J1» nie jest własnością, którą zdanie «śnieg jest biały» będzie posiadać (tak długo, jak śnieg jest biały) niezależnie od tego, jak rozumiemy «śnieg jest biały». Ponieważ nie istnieje możliwy świat, w którym «śnieg jest biały» jest zarazem zdaniem należącym do J1 i zdaniem nie znaczącym, że śnieg jest biały” [Künne 2003, s. 221].

W świetle powyższego możemy za Woleńskim jeszcze raz rozważyć przykład Putnama, czyli zdanie:

Zdanie „śnieg jest biały” jest prawdziwe w tych wszystkich światach, w których śnieg jest biały, włącznie ze światami, w których zdanie „śnieg jest biały” znaczy, że śnieg jest zielony.

Mamy tu po pierwsze P-równoważność (1) odnoszącą się do światów, w których śnieg jest biały, a zdanie „śnieg jest biały” znaczy, że śnieg jest biały. Mamy też drugą P-równoważność:

(2) Zdanie „śnieg jest biały” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały, przy czym zdanie „śnieg jest biały” znaczy, że śnieg jest zielony.

„Śnieg jest biały” w zdaniu (1) możemy przełożyć na zdanie wyrażające myśl, że śnieg jest elementem zbioru przedmiotów białych, a w zdaniu (2) — że jest on elementem zbioru przedmiotów zielonych. Predykaty „być białym” i „być zielonym” mogą mieć identyczne denotacje, a wtedy mamy do czynienia z językiem wieloznacznym, ale (1) i (2) są ekstensjonalnie równoważne. Albo odnoszą się one do różnych ekstensji, a wtedy przykład Putnama jest niekoherentny, bo według zasad teorii Tarskiego nie można w tej samej P-równoważności przełożyć zdania „śnieg jest biały” na zdanie głoszące, że jest biały i zielony. „Putnam nie jest w stanie nawet wyartykułować swego zarzutu, gdyż równocześnie operuje dwoma różnymi językami, jednym takim, w którym napis «biały» wyraża atrybut białości, a drugim takim, że wyraża on atrybut zieloności” [Woleński 2001, s. 181]. Podsumowując: „Odpowiednie T-równoważności [tj. P-równoważności] są syntaktycznymi twierdzeniami metajęzyka, ale na mocy presupozycji interpretacyjnych są wyposażone w konkretną treść. **STT** [semantyczna teoria prawdy Tarskiego] jest więc, wbrew Putnamowi, semantyczna, a nawet semiotyczna” [Ibidem, s. 183].

Na pierwszy rzut oka powyższe uwagi mogą się wydawać miazdzącą krytyką zarzutu Putnama, jednak po bliższym przyjrzeniu się sprawie okazuje się, że sytuacja wcale nie wygląda dla niego tak źle. Należy przede wszystkim przypomnieć sobie, iż Putnam domagał się, by odniesienie do znaczenia (*użytkowników języka czy używania słów*) miało miejsce w samej definicji prawdy. Stąd zastrzeżenia jego krytyków, którzy odwołują się do poprzedzających definicję prawdy „presupozycji interpretacyjnych” mało go interesują i nadal niewzruszenie twierdzi on, iż „Dla Tarskiego [...] słowo «prawdziwy» jest predykatem orzekanym o zdaniach, a *zdania są zwykłymi ciągami znaków na papierze*”, bowiem „Tarski co prawda mówi, że przyjmuje, iż owe znaki posiadają «konkretne znaczenia», lecz ten wymóg nie jest częścią *definicji* prawdy, co czyni prawdę po prostu własnością

znaków, nie zaś własnością, którą mają wtedy, *kiedy* posiadają owe (niezdefiniowane) «konkretne znaczenia» [Putnam 2011, s. 22–23].

Woleński przedstawia formalne powody, dla których lepiej nie odwoływać się do znaczenia *explicite* w definicji prawdy, wskazując, że nie dostarcza ona wówczas symetrycznej teorii fałszu, a P-równoważności stają się wprost uzależnione od empirycznych okoliczności semiotycznych, co odbiera im charakter twierdzeń metalogicznych i przekształca w zwykłe konstatacje empiryczne [Woleński 2001, s. 181–182; Woleński 2003, s. 151]. Jednocześnie jednak przyznaje on, iż „trafne jest stwierdzenie, że semantyczna teoria prawdy zakłada jakieś pojęcie znaczenia, które nie zostało wyeksplikowane przez jej twórcę” [Woleński 1993, s. 227], zastrzegając przy tym, że: „opór przeciwko wyraźnemu uwzględnianiu znaczenia w definicji prawdy jest zrozumiały z uwagi na to, że nikomu nie udało się jeszcze zadawałajaco zdefiniować tej kategorii. Z tego zresztą powodu zarzut wobec (DP) [definicji prawdy], że nie opiera się na porządnej definicji znaczenia, jest chybiony. Wystarczy założyć, iż wyrażenia są jakoś rozumiane” [Woleński 2003, s. 151].

W rzeczywistości, kiedy Putnam pisze, że „Jako filozoficzne ujęcie prawdy, teoria Tarskiego upada w tak ostateczny sposób, jak to tylko może przydarzyć się filozoficznej koncepcji”, to ma na myśli niemal to samo, co Woleński wyraził, pisząc, iż „trafne jest stwierdzenie, że semantyczna teoria prawdy zakłada jakieś pojęcie znaczenia, które nie zostało wyeksplikowane przez jej twórcę”. Według Putnama z powodu braku takiej eksplikacji u Tarskiego jego odwołanie się do znaczenia jest całkowicie puste. Sugeruje to, iż różnica w stosunku dwóch filozofów do teorii Tarskiego ma swoje źródło nie tyle w odmiennej interpretacji teorii samej w sobie, ile w interpretacji intencji Tarskiego, tj. zadań, jakie według nich postawił on przed tą teorią i które tym samym powinny być kryterium oceny jej sukcesu lub porażki. Pouczający może tu być przykład Johna Etchemendy’ego, który zgadza się wprawdzie z zarzutem asemantyczności teorii Tarskiego, ale inaczej

oceniwszy jej zadania, nie waha się pisać, że:

Hilary Putnam zwrócił na to uwagę w *A Comparison of Something with Something Else* i to na tej podstawie doszedł do konkluzji, że ujęcie Tarskiego «upada w tak ostateczny sposób, jak to tylko może przydarzyć się filozoficznej koncepcji». Jest to, mówiąc ogólnie, przesadna reakcja na skądinąd trafną obserwację: definicja Tarskiego nie przedstawia analizy jedynej obowiązującej koncepcji prawdy. Jeśli przyjmiemy, iż taki był jego cel, a także że tylko taki projekt jest filozoficznie interesujący, to będziemy usprawiedliwieni w naszych konkluzjach, iż ujęcie Tarskiego upada, a jego definicja jest interesująca jedynie z technicznego punktu widzenia. Ale oba założenia są oczywiście niepoprawne [Etchemendy 1988, s. 60].

Wydaje się, iż jeśli z punktu widzenia Etchemendy'ego sformułowanie Putnama o upadku teorii Tarskiego możemy nazwać przesadną reakcją (jeżeli nie reakcją histeryczną), to z punktu widzenia Putnama cytowane powyżej sformułowanie Woleńskiego o założeniu przez Tarskiego niewyeksplikowanego pojęcia znaczenia możemy nazwać eufemizmem.

W celu oceny trafności zarzutu asemantyczności teorii Tarskiego należy zatem spytać, jakie to założenia co do zadań stojących przed tą teorią doprowadziły Putnama do tak negatywnej jej oceny i czy założenia te są poprawne. Putnam twierdzi, iż:

Tarski utrzymuje, że jeśli metajęzyk jest 'mocniejszy' niż język przedmiotowy w tym sensie, że zawiera, na przykład, stosowne zbiory będące w uniwersum języka przedmiotowego, wtedy można zdefiniować *ex nihilo* 'prawdziwy-w-J' w odpowiednim meta-J. To, co rozumiem przez definiowanie 'prawdziwy-w-J' *ex nihilo* (oczywiście Tarski nie

używał tej terminologii), polega na tym, że definiuje się wspomniany zwrot bez użycia żadnego pojęcia pierwotnego należącego do rozpatrywanego języka J. Jedynym wyjątkiem, jak już wcześniej wspomniałem, jest to, że język, którego używamy, może mieć obszerniejsze uniwersum zbiorów niż J: pojęcie ‘zbioru’ nie jest jednak uważane za ‘opisowe’, lecz należy do słownika czysto logicznego razem z takimi słowami, jak *każdy*, *i*, *lub*, *jeśli-to*, *nie*, i tak dalej. Tak więc język, w którym definiujemy ‘prawdziwy-w-J’ (metajęzyk), nie zawiera jakichkolwiek pierwotnych pojęć ‘opisowych’, które nie byłyby pojęciami J (języka przedmiotowego). W szczególności (zakładając, że J nie zawiera żadnych pojęć pierwotnych odnoszących się do takich pojęć intencjonalnych jak *wierzy*, *pragnie*, *odnosi się do*, *myśli że*, i tak dalej), ‘prawdziwy-w-J’ zostaje zdefiniowany przy użyciu terminów *nieintencjonalnych*. Pojęcie ‘semantyczne’ zostaje zdefiniowane bez zastosowania jakichkolwiek semantycznych pojęć pierwotnych! Tak naprawdę, nazwa ‘semantyczna koncepcja prawdy’ stosowana przez samego Tarskiego dla nazwania jego teorii jest wysoce myląca! Byłoby znacznie bardziej właściwe nazwać tę teorię ‘asemantyczną koncepcją prawdy’ [Putnam 1994c, s. 332]⁶.

Tarski istotnie twierdzi, że „semantyka dowolnego sformalizowanego języka daje się ugruntować jako dział morfologii języka, oparty na stosownie skonstruowanych definicjach, pod warunkiem wszak, iż język, w którym skonstruowana jest ta morfologia, ma rząd wyższy niż język, którego jest to morfologia” [Tarski 1995b, s. 166]. Przez morfologię należy tu rozumieć naukę o kształcie wyrażen i ostatecznym celem Tarskiego jest sprowadzenie pojęć semantycznych do pojęć

⁶Korzystam tutaj z trochę zmodyfikowanego przekładu znajdującego się w: [Woleński 2001, s. 173].

strukturalnoopisowych [Ibidem, s. 138–139]. Należy jednak zauważyć, iż Tarski nie waha się opisywać przyjętej przez siebie procedury w taki np. sposób: „oto każdy zwrot, zawierający rozważane przez nas terminy semantyczne a dotyczący poszczególnych, strukturalnie opisanych wyrażen językowych, udawało się zawsze zastąpić intuicyjnie równoważnym zwrotem, wolnym od podobnych terminów [. . .]. W tym właśnie celu, licząc się z treścią pojęć semantycznych, włączaliśmy z reguły do metajęzyka obok nazw wyrażen wszystkie wyrażenia samego języka lub wyrażenia z nimi równoważne (i to nawet w tych sytuacjach, gdy wyrażenia te nie nosiły charakteru logicznego), chociaż podobne wzbogacenie metajęzyka nie daje żadnej korzyści przy uprawianiu «czystej» morfologii języka” [Ibidem, s. 139–140]. Włączanie do metajęzyka terminów semantycznych poprzez ich intuicyjnie równoważne odpowiedniki i jego wzbogacanie o wszystkie wyrażenia samego języka lub z nimi równoważne ma naprawdę niewiele wspólnego z „czystą” morfologią i należy się zgodzić z Adamem Nowaczykiem, że w tym przypadku z pewnością nie można mówić o definiowaniu pojęcia prawdy w terminach strukturalnoopisowych. Według tego ostatniego zresztą „wystarczy uprzytomnić sobie zastosowaną przez Tarskiego rekurencyjną procedurę, aby zauważyć, że definiując pojęcie prawdy, musimy posłużyć się — bezpośrednio bądź pośrednio — *wszystkimi* takimi wyrażeniami [tj. przekładami wyrażen języka przedmiotowego]” [Nowaczyk 1998, s. 18]. Wszystko to oznacza, iż przytoczona na początku niniejszego akapitu teza Tarskiego „jest — przy dosłownej interpretacji — fałszywa” [Ibidem].

Nowaczyk wyciąga z tego wniosek, że — wbrew pewnym składanym przezeń deklaracjom — rzeczywistą ideą Tarskiego było zdefiniowanie pojęcia zdania prawdziwego w odniesieniu do konkretnego języka przedmiotowego. Zamierzał tego dopełnić

za pomocą «pojęć przedmiotowych», nie korzystając przy tym z żadnych pojęć semantycznych. Mówiąc o poję-

ciach przedmiotowych, mamy na myśli te, które nie należą do «strukturalnoopisowych», czyli nie odnoszą się do wyrażzeń, lecz do jakichś obiektów pozajęzykowych. [...] Mamy tu zatem do czynienia z *programem redukcji pojęć semantycznych do pojęć przedmiotowych*. [...] Pojęcia «morfologiczne» oraz «ogólnologiczne» miałyby tu być tylko *środkami pomocniczymi* redukcji, chociaż te ostatnie, w przypadku gdy korzysta się z nich również w języku przedmiotowym, mogłyby wystąpić w roli podwójnej [Ibidem, s. 18–19].

Warto w tym miejscu przytoczyć także uwagi Woleńskiego na ten temat, według których opis, nawet syntaktyczny (a tym bardziej semantyczny) języka przedmiotowego dokonuje się w nieformalnym metajęzyku, przy czym „można oczywiście oponować, czy ma jeszcze sens mówienie w tym przypadku o morfologii (nawet rozszerzonej), ale wydaje się, że istota sprawy polega na tym właśnie, że budując semantykę dla **J** [języka przedmiotowego], nie musimy formalizować **MJ** [metajęzyka] i przedstawiać jego semantyki” [Woleński 2003, s. 161–162]. W sumie można powiedzieć, iż obaj filozofowie zgadzają się co do tego, że w rzeczywistości u Tarskiego nie mamy do czynienia z próbą zdefiniowania zdania prawdziwego za pomocą pojęć strukturalnoopisowych (morfologicznych), ale „pojęć «zwyčajnych», przy pomocy których mówimy o sprawach tego świata” [Nowaczyk 1998, s. 19] (Woleński nie waha się pisać o potrzebie „odniesienia do interpretacji i translacyjnej uniwersalności języka potocznego” [Woleński 2003, s. 162]).

Różnice pomiędzy Putnamem a Woleńskim co do interpretacji intencji Tarskiego możemy zatem podsumować następująco: ten pierwszy przywiązuje większą wagę do „pewnych deklaracji” Tarskiego co do redukcji pojęć semantycznych do pojęć strukturalnoopisowych (niejako „trzyma go za słowo”) i upiera się, że powinny być one rozumiane

dosłownie, a przez to uznane za fałszywe; Woleński (i Nowaczyk) nie zaprzeczając temu, że Tarski składał takie deklaracje, dokonują bardziej całościowej interpretacji przyjętej przez niego procedury i w jej świetle są skłonni odstąpić od oceniania jego teorii na podstawie kryterium udanej redukcji pojęć semantycznych do strukturalnoopisowych. Moim zdaniem interpretacja Woleńskiego i Nowaczyka jest lepiej uzasadniona, ponieważ starają się oni uwzględnić treść całego tekstu Tarskiego, podczas gdy Putnam dochodzi do radykalnych stwierdzeń na podstawie, jakkolwiek eksponowanych i ważnych, to jednak tylko niektórych sformułowań polskiego logika. Nie zmienia to jednak tego, że ogólna ocena teorii Tarskiego jest wspólna dla wszystkich trzech filozofów — teoria ta nie przedstawia programu redukcji pojęć semantycznych do strukturalnoopisowych (Nowaczyk wątpi nawet, czy Tarskiemu rzeczywiście powiódł się program redukcji pojęć semantycznych do pojęć przedmiotowych, przynajmniej na gruncie *Pojęcia prawdy w językach nauk dedukcyjnych*) [zob. Nowaczyk 1998, s. 19–22]. Od siebie dodam, iż jest ona zatem teorią daleko mniej interesującą, niż gdyby składane przez autora *Pojęcia prawdy*... deklaracje co do takiej redukcji były rozumiane dosłownie.

Przed ostatecznym rozważeniem zarzutu asemantyczności teorii Tarskiego chciałbym jeszcze krótko przedstawić jego poglądy na pojęcie znaczenia, które w swoim bardzo ciekawym artykule ostatnio opisał Patterson. Według niego u Tarskiego mamy do czynienia z trzema koncepcjami znaczenia. Według pierwszej z nich, którą możemy nazwać „formalną”, znaczenie danego terminu w ramach danego języka i teorii jest zdeterminowane przez zdania prawdziwe zawierające tenże termin — to znaczenie terminu jest determinowane przez zbiór zdań wyprowadzalnych w ramach tej teorii (włącznie z aksjomatami). Tego rodzaju znaczenie jest zatem determinowane przez formalną definicję, którą Tarski ma na myśli, kiedy pisze: „Teraz dopiero możemy sprecyzować warunki, w których sposób użycia terminu «prawdziwy» oraz

jego definicję uważać będziemy za trafne z merytorycznego punktu widzenia: pragniemy używać terminu «prawdziwy» w taki sposób, aby można było stwierdzić wszystkie równoważności postaci (T), *definicję prawdy zaś będziemy nazywać «trafną»*, jeśli wszystkie te równoważności z niej wynikają” [Tarski 1995d, s. 235–236]. Dlatego też uważa on, iż: „nie ma sensu zastanawiać się, czy pewien termin daje się zdefiniować za pomocą innych terminów, dopóki nie jest ustalone znaczenie rozważanego terminu, a na gruncie nauk dedukcyjnych możemy ustalić znaczenie terminu, uprzednio niezdefiniowanego, w jeden tylko sposób: przez scharakteryzowanie ogółu tych zdań, w których występuje rozważany termin i które w danej nauce uznajemy za prawdziwe” [Tarski 2001, s. 119–120, przypis 7]. Jest to podstawowa koncepcja znaczenia u Tarskiego i ma ona swoje źródło w rozważaniach Carnapa. Podstawową ideą jest tutaj to, że w teorii formalnej pewne wybrane aksjomaty są traktowane jako takie, które „mogą być stwierdzone” lub „uważane za prawdziwe”, a użyte terminy są uważane za posiadające znaczenie ustalone przez ich dedukcyjną rolę w teorii [Patterson 2008, s. 160–161, 166].

W drugiej z koncepcji znaczenia spotykanej u Tarskiego jest ono rozumiane jako coś, co determinuje ekstensję. Patterson nazywa tę koncepcję semantyczną, wiążąc ją ze specyficznym z dzisiejszego punktu widzenia rozumieniem semantyki u Tarskiego, dla którego była ona badaniem relacji pomiędzy wyrażeniami i tym, do czego one się odnoszą. Twierdzenia, że semantyka *jest* badaniem znaczenia, są u niego nieobecne. W przypadku tej koncepcji zajmujemy się nie definiowaniem terminów przez inne terminy, ale raczej przedmiotami i teoriomnogościowymi konstrukcjami, o których intuicyjnie traktują nasze teorie. Głównym pytaniem przy tego rodzaju definicji jest, czy przy danym języku i interpretacji jego pierwotnego słownictwa rozmaite wynikające z tej interpretacji konstrukcje są ekstensjami wyrażen zbudowanych z tego słownictwa zgodnie z określonymi regułami ich

tworzenia. Taka semantyczna definicja była tematem *On Definable Sets of Real Numbers*. Patterson pokazuje, że istnieją pewne związki pomiędzy formalną a semantyczną koncepcją znaczenia, która „ostatecznie zastąpiła wcześniejszą koncepcję znaczenia w umysłach tych, którzy znaleźli się pod wpływem Tarskiego”, chociaż u niego samego „jest ona ciągle podporządkowana bardziej formalnej koncepcji, kiedy Tarski ciągle myśli o tej starszej koncepcji, rozważając, jak terminy pierwotne otrzymują swoje znaczenie: myślenie o posiadaniu znaczenia przez terminy pierwotne ma sens tylko w odniesieniu do teorii” [Ibidem, s. 166].

Trzecią koncepcję znaczenia możemy się napotkać u Tarskiego w rozmaitych wzmiankach na temat znaczenia intuicyjnego. Tarski naciska na to, iż takie rzeczy, jak intuicyjne znaczenie, są jasne od samego początku różnych dociekań. Stąd już na samym wstępie *Pojęcia prawdy w językach nauk dedukcyjnych* pisze on: „Nie będę tu bliżej analizował potocznego znaczenia terminu «prawdziwy»: intuicyjną znajomość pojęcia prawdy czytelnik w silniejszym lub słabszym stopniu niewątpliwie posiada, a głębsze uwagi na ten temat znajdzie w wielu dziełach z zakresu teorii poznania” [Tarski 1995b, s. 15]. Tarski często nie waha się twierdzić, iż intuicyjne znaczenie definiendum jest całkowicie jasne i to pomimo związanych z nim problemów formalnych. W *Definable Sets of Real Numbers* pisze on np. iż: „możemy próbować definiować sens następującej frazy: ‘Skończona sekwencja przedmiotów spełnia daną funkcję zdaniową’. Zakończone sukcesem wykonanie tego zadania stoi przed trudnościami, które są większe, niż mogłoby to się wydawać na pierwszy rzut oka. Jednakże, w jakiegokolwiek formie i w jakimkolwiek stopniu osiągniemy sukces w rozwiązaniu tego problemu, intuicyjne znaczenie powyższej frazy wydaje się jasne i niedwuznaczne” [Tarski 1983, s. 117]⁷. To także na gruncie tej koncepcji znaczenia w *Semantycznej koncepcji prawdy*

⁷Cytat za: [Patterson 2008, s. 167].

Tarski ujmuje swój cel w odniesieniu do pojęcia prawdy w następujący sposób: „Rozważania nasze będą się skupiać wokół pojęcia *prawdy*. Problem główny to podanie *zadowalającej definicji* tego pojęcia, tzn. definicji *merytorycznie trafnej i formalnie poprawnej*. [...] 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. Musimy więc scharakteryzować to pojęcie na tyle dokładnie, aby każdy mógł stwierdzić, czy definicja ta rzeczywiście spełnia swoje zadanie” [Tarski 1995d, s. 230].

Podsumowując: cel Tarskiego możemy przedstawić jako uchwycenie relacji pomiędzy intuicyjnym znaczeniem „bycia prawdziwym”, a wyrażeniem w języku formalnym mającym mieć związane z nim znaczenie formalne [Patterson 2008, s. 170]. Tarski nie definiuje zatem prawdziwości tak *ex nihilo*, jak to ujmuje Putnam, ponieważ uważa, że w samym punkcie wyjścia swoich rozważań ma do dyspozycji stosunkowo jasne, intuicyjne pojęcie prawdziwości, z którego zamierza korzystać. Co więcej, problemy z jego formalnym (czy nawet nieformalnym) ujęciem nie zmieniają postaci rzeczy. Kiedy Tarski pisze, iż: „Przedmiot rozważań § 1 stanowi język potoczny; ostateczna konkluzja tych rozważań jest wybitnie negatywna: w odniesieniu do języka potocznego niepodobna, jak się zdaje, już nie tylko zdefiniować pojęcia prawdy, ale nawet konsekwentnie i zgodnie z prawami logiki operować tym pojęciem” [Tarski 1995b, s. 15], to musimy stąd wyciągnąć wniosek, iż: „*istnieje* pojęcie prawdy, które nie może być *użyte* zgodnie z prawami logiki w zastosowaniu do języka potocznego” [Patterson 2008, s. 168]. Tarskiemu nie chodzi o to, że „pojęcie prawdy samo w sobie jest niespójne, ale że nic nie może we właściwy sposób wyrazić go w języku potocznym. [...] Tarski zdaje się myśleć, że w jakiś sposób z pojęciem jest wszystko w porządku, a istnieje raczej problem z językiem, w którym próbujemy je wyrazić” [Ibidem, s. 169].

Co więc możemy ostatecznie powiedzieć o trafności zarzutu asemantyczności w stosunku do teorii Tarskiego? Putnam, w interpretacji owej teorii, szczególną wagę przywiązuje do tych sformułowań polskiego logika, w których ten deklaruje redukcję pojęć semantycznych do strukturalnoopisowych, generalnie ignorując te jego stwierdzenia, które sugerowałyby, że nie mamy tutaj jednak do czynienia z prostą redukcją semantyki do syntaktyki. Istotną rolę odgrywa przy tym zapoznanie przez niego faktu, iż punktem wyjścia Tarskiego przy budowaniu jego formalnej definicji prawdy było intuicyjne pojęcie prawdy. Jeśli nawet pod wpływem swoich krytyków Putnam dostrzega, że autor *Pojęcia prawdy*... pisze m. in. o tym, iż używane przez niego wyrażenia posiadają „konkretne znaczenia”, to traktuje tę jego deklarację jako całkowicie pustą. Jego zdaniem bowiem, ponieważ wymóg ten nie jest częścią definicji prawdy, to jest ona i tak własnością samych znaków, nie zaś własnością, którą mają one wtedy, kiedy posiadają znaczenie. W sumie Putnam zdaje się twierdzić, iż ponieważ teoria Tarskiego nie zawiera w sobie teorii znaczenia, nie ma ona prawa w sposób uprawniony do znaczenia nas odsyłać. Trzeba tu zauważyć, iż Putnam ma oczywiście rację co do tego, że Tarski nie przedstawił żadnej teorii znaczenia. Stąd twierdzenie Woleńskiego, że teoria Tarskiego jest „semantyczna, a nawet semiotyczna”, jeśli miałyby być ściśle rozumiane, byłoby fałszywe. Teoria owa nie dostarcza środków pozwalających na rozpoznanie poprawności przekładu zdania języka przedmiotowego, do którego odnosimy się po lewej stronie P-równoważności, na zdanie metajęzyka po prawej stronie. Woleńskiemu chodzi jednak o to, że Tarski zdawał sobie sprawę z konieczności odesłania do pojęć semiotycznych i jego świadomość w tym zakresie jest warunkiem wystarczającym dla poprawności jego teorii. Autor *Semantycznej koncepcji prawdy*... nie musi przedstawiać teorii znaczenia, żeby móc prawomocnie korzystać z pojęcia przekładu, chociaż oczywiście oznacza to, iż jego teoria korzysta z

pewnych zdolności (takich jak dokonywanie poprawnego przekładu), których nie jest w stanie wyeksplikować. Ten sam zarzut możemy jednak postawić wielu innym teoriom i wydaje się zbyt wygórowanym żądanie, by koniecznie przed skorzystaniem przy budowie danej teorii z pojęć należących do innej teorii należało wyeksplikować te pojęcia (czyli właściwie zbudować tę inną teorię).

Sytuacja w tym zakresie nie jest oczywiście całkowicie jasna, ponieważ nie są jasne pojęcia odrębnych teorii i granicy pomiędzy nimi. Niemniej jest czymś raczej niepodważalnym, że mogę w książce historycznej pisać o stadach wilków i psach myśliwskich, nie przedstawiając żadnej teorii na ich temat, nawet jeśli biologowie dyskutują o nieostrości nazw „pies” i „wilk” oraz postulują, by w systematyce biologicznej psy i wilki były traktowane jak jeden gatunek. Przypadek teorii Tarskiego z pewnością nie jest tak jednoznaczny i możemy się zasadnie zastanawiać, na ile to, że korzysta on z niewyeksplikowanego pojęcia znaczenia (języka, przekładu), obniża wartość jego teorii, niemniej wydaje się, iż nie jest to jakaś fundamentalna wada dotycząca wszystkich jej poziomów, która sprawia, że teoria ta „upada w tak ostateczny sposób, jak to tylko może przydarzyć się filozoficznej koncepcji”. Nie oceniam zatem teorii Tarskiego tak ostro jak Nowaczyk, którego zdaniem funkcja przyporządkowująca znaczenia jest w niej niezbędna i „dopiero odkrycie relatywizacji do modelu stworzyło perspektywę rzeczywiście «merytorycznie trafnej i formalnie poprawnej definicji terminu *zdanie prawdziwe*», której poszukiwał Tarski w monografii *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*” [Nowaczyk 1998, s. 23]. Faktem jest, że dopiero wtedy definicja zdania prawdziwego uzyskuje pełną formalną ścisłość, niemniej ostatecznie w teorii Tarskiego słowo „przekład” „pojawia się tylko w meta-metajęzyku, lub (jak ktoś nieco dziwnie mógłby powiedzieć) w Kotarbińskiego i Tarskiego filozofii prawdy. Pojawiając się tutaj, presuponuje ono tylko to: że logik będzie zdolny do rozpoznania, kiedy zdanie po prawej stronie

P-równoważności będzie wierne znaczeniu zdania wymienionego po lewej stronie” [Wiggins 2005, s. 16].

Znając już ogólny cel przedsięwzięcia Tarskiego, którym było, powtórzmy, uchwycenie relacji pomiędzy intuicyjnym znaczeniem „bycia prawdziwym” a wyrażeniem w języku formalnym, mającym mieć związane z nim znaczenie formalne, możemy bardzo krótko odpowiedzieć na zarzut kolistości teorii Tarskiego. To prawda, Tarski korzysta z (intuicyjnego) pojęcia prawdy, jednak należy pamiętać o tym, że pojęcie prawdziwości, które występuje w metajęzyku i służy nam do oceny merytorycznej trafności każdej częściowej definicji, nie jest tym samym pojęciem prawdziwości, z którym mamy do czynienia w języku przedmiotowym. Innymi słowy, musimy pamiętać o tym, że — by zapobiec paradoksowi kłamcy — Tarski założył ścisłą hierarchię języków. Jak pisze Künne: „Tarski zakłada, iż to, co podlega sprawdzeniu pod kątem merytorycznej trafności, jest formalnie poprawne. Jeśli materialnie trafne definicje są właściwym podzbiorem formalnie poprawnych definicji, to wtedy tak zwane częściowe definicje predykatu prawdy nie mogą być materialnie trafnymi *definicjami*, jeśli nie są formalnie poprawne i stąd wolne od kolistości” [Künne 2003, s. 190].

Zanim rozpatrzemy zarzut Putnama, zgodnie z którym teoria Tarskiego nie wyjaśnia pojęcia korespondencji jako relacji prawdziwego zdania do jakichś pozajęzykowych faktów, warto zastanowić się, jakie istotnie były jej cele w tym względzie. W swoim komunikacie zapowiadającym *Pojęcie prawdy w języku nauk dedukcyjnych* Tarski pisze, iż jego definicja „ma uwzględnić intuicje, które są zawarte w tzw. klasycznym ujęciu pojęcia prawdy, według którego «prawdziwy» znaczy tyle, co «zgodny z rzeczywistością»». Ścisłej mówiąc, za trafną w stosunku do danego języka uważam taką definicję prawdy, z której wynikają wszystkie tezy następującej postaci:

« x jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy p »,

gdzie zamiast « p » można podstawić dowolne zdanie rozważa-

nego języka, zamiast zaś « x » — dowolną nazwę indywidualną tego zdania” [Tarski 1995a, s. 10–11]. Tarski mówi zatem o prawdziwości jako zgodności z rzeczywistością, ale, jak zauważa Kühne, objaśnia on „intuicje, które są zawarte w tzw. klasycznym ujęciu pojęcia prawdy [...] za pomocą Kryterium P” [Kühne 2003, s. 190]. Co więcej, w przypisie Tarski odwołuje się do analizy intuicyjnych poglądów dotyczących prawdy zawartych w *Elementach teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk* Kotarbińskiego. Kotarbiński zaś uważa, że zgodność z rzeczywistością w doktrynie klasycznej należy rozumieć metaforycznie i ostatecznie proponuje taką jej interpretację, zgodnie z którą sprowadza się ona do poglądu, iż: „Jan myśli prawdziwie zawsze i tylko, jeżeli Jan myśli, że tak a tak rzeczy się mają, i jeżeli przy tym rzeczy się mają tak właśnie”. Stąd, posługując się dalej przykładem Kotarbińskiego, Kopernik myślał, że Ziemia obraca się dokoła Słońca; i Ziemia obraca się dokoła Słońca. A zatem Kopernik myślał prawdziwie [Kotarbiński 1990, s. 116–117]⁸. Dla nas czymś istotnym jest, że, jak ujął to Kühne, „autor, który zainspirował odwołanie się Tarskiego do formuły korespondencji, wyjaśnia ją nie tylko bez jakiegokolwiek odwołania się do pojęcia faktów, ale całkowicie w terminach nierelacyjnych” [Kühne 2003, s. 209].

W *Semantycznej koncepcji prawdy i podstawach semantyki* Tarski pisze, iż chciałby, by jego definicja

oddała sprawiedliwość intuicjom związanym z *klasyczną Arystotelesowską koncepcją prawdy* — intuicjom wyrażonym w następujących, powszechnie znanych słowach z *Metafizyki* Arystotelesa:

Jest fałszem powiedzieć o tym, co jest, że nie jest, lub o tym, co nie jest, że jest; jest prawdą powiedzieć o tym, co jest, że jest, lub o tym, co nie jest, że nie jest.

⁸Pierwsze wydanie tego dzieła ukazało się w roku 1929.

Gdybyśmy chcieli dostosować się do współczesnej terminologii filozoficznej, to moglibyśmy chyba wyrazić tę koncepcję następującą znaną formułą:

*Prawdziwość zdania polega na jego zgodności
(lub korespondencji) z rzeczywistością.*

(Dla teorii prawdy opartej na powyższym sformułowaniu zaproponowano termin: «korespondencyjna teoria prawdy»).

Z drugiej strony, jeśli postanowilibyśmy rozszerzyć potoczny sposób używania terminu «oznaczać», stosując go nie tylko do nazw, ale i do zdań, i jeśli zgodzilibyśmy się mówić o «stanach rzeczy» jako desygnatach zdań, to moglibyśmy chyba w tym samym celu użyć następującego zwrotu:

*Zdanie jest prawdziwe, jeśli oznacza istniejący
stan rzeczy*

Każde z tych sformułowań może jednak prowadzić do różnych nieporozumień, ponieważ żadne z nich nie jest dostatecznie dokładne i jasne (aczkolwiek odnosi się to w mniejszym stopniu do pierwotnego, Arystotelesowskiego sformułowania niż do każdego z pozostałych): w każdym razie żadnego z nich nie można uważać za zadowalającą definicję prawdy [Tarski 1995d, s. 232–233].

Tarski odwołuje się tutaj do sformułowania Arystotelesa, które — podobnie jak sformułowanie Kotarbińskiego — nie objaśnia prawdy w terminach relacji pomiędzy językiem a rzeczywistością. Przy czym sformułowanie to okazuje się dokładniejsze i jaśniejsze niż proponowane we „współczesnej terminologii filozoficznej” sformułowania

odwołujące się do pojęć korespondencji, zgodności z rzeczywistością czy oznaczania stanu rzeczy.

Jako ostatnie świadectwo stosunku Tarskiego do korespondencyjnej teorii prawdy przytoczmy fragment jego *Prawdy i dowodu*, gdzie — znowu odwołując się do definicji prawdy zawartej w *Metafizyce* Arystotelesa — pisze on, że: „w filozofii nowoczesnej zaproponowano różne ujęcia mające zastąpić sformułowanie Arystotelesowe. Cytujemy przykłady następujące:

*Zdanie jest prawdziwe, jeśli oznacza istniejący stan rzeczy.
Prawdziwość zdania polega na jego zgodności (korespondencji) z rzeczywistością.*

Sformułowania te, dzięki użyciu w nich specjalnych terminów filozoficznych, brzmią niewątpliwie bardzo «uczenie». Mam wrażenie jednak, że przy bliższej analizie okazują się one mniej jasne i jednoznaczne niż sformułowanie Arystotelesa” [Tarski 1995e, s. 295].

Jak zauważa Woleński, z obu powyżej przedstawionych cytatów „przebija daleko idąca rezerwa wobec idei korespondencji i korespondencyjnej teorii prawdy” [Woleński 2003, s. 168].

Obrońcy „korespondencyjnej” interpretacji teorii Tarskiego zazwyczaj odwołują się do roli, jaką odgrywa w niej pojęcie spełniania. W sformułowaniu wczesnego Davidsona „Semantyczna koncepcja prawdy w postaci rozwiniętej przez Tarskiego zasługuje na nazywanie jej korespondencyjną teorią prawdy z powodu roli, jaką odgrywa w niej pojęcie spełniania: jest jasne, iż to, co zostało zrobione, to wyjaśnienie własności bycia prawdziwym w sposób nie trywialny w terminach relacji pomiędzy językiem a czymś innym” [Davidson 1992, s. 50]. W tym miejscu należy jednak zauważyć, iż Tarski uważał definicję zdania prawdziwego dla skończonego języka J mającą postać koniunkcji wszystkich jego P-równoważności za formalnie poprawną i merytorycznie trafną. Popper interpretował P-równoważności jako ujmujące relację pomiędzy zdaniem a faktem, do którego ono odnosi, jednak

w rzeczywistości: „«fakty» jako coś, do czego «odnoszą» całe zdania (jeśli są prawdziwe), nie występują w kryterium P” [Künne 2003, s. 212]⁹. P-równoważności nie są sformułowane w terminach relacji pomiędzy językiem a rzeczywistością. Jak pisze Etchemendy:

Zazwyczaj myślimy o Tarskiego obejściu (*detour*) poprzez spełnianie i jego zastosowaniu technik rekurencyjnych jako dwóch najbardziej charakterystycznych składników jego definicji prawdy. Ale zauważmy, iż oba te składniki zostały na nim wymuszone jedynie z powodu, po pierwsze, nieskończonej liczby zdań standardowego języka przedmiotowego, a — po drugie — skończonej długości indywidualnych zdań w metajęzyku. Sam Tarski sugerował powyższe, podobne do listy definicje dla języków skończonych i pozwalał na nieskończone alternatywy w metajęzyku, ta sama technika mogłaby zaś być przeprowadzona w stosunku do języków standardowych. Zarówno rekurencji, jak i spełniania, można by wtedy uniknąć. Chciałbym tutaj podkreślić, że trzymając się tego, jak Tarski postrzegał swój projekt, nie było w zasadzie powodu do preferowania zwykłej rekurencyjnej definicji prawdy w stosunku do definicji podobnej do listy [Etchemendy 1988, s. 56].

Künne wyciąga z tego wniosek, że: „pomocnicze pojęcie spełniania nie jest zawsze potrzebne, jeżeli ktoś chce dać definicję predykatu prawdy zgodną z linią Tarskiego. To, czy wchodzi ono do definicji, zależy od złożoności języka, dla którego ‘prawdziwość’ jest definiowana. A zatem w przypadku niektórych języków ‘prawdziwość’ nie

⁹ Popper pozostaje najbardziej znanym obrońcą „korespondencyjnej” interpretacji teorii Tarskiego. Odnośnie do jego poglądów w tej kwestii zobacz jego [Popper 2002, s. 61–63, 384–390]. Krytykę interpretacji Poppera można znaleźć m. in. w: [Haack 1976, s. 323–336; Keuth 1978, s. 420–430; Moreno 2001, s. 131–135 (porównanie rozumienia P-równoważności u Poppera i Tarskiego); Grobler 2002, s. 25–33].

jest predykatem semantycznym w wąskim sensie: nie jest ona zawsze definiowana w terminach relacji pomiędzy językiem a czymś innym” [Künne 2003, s. 212–213]. Być może jednak właściwszy byłby wniosek mocniejszy: „prawdziwość” w teorii Tarskiego nigdy nie jest definiowana w terminach relacji pomiędzy językiem a czymś innym. Ostatecznie Tarski, pisząc o definicji rekurencyjnej, zaznaczał, iż: „przedstawia ona w pewnym sensie (który trudno byłoby bliżej sprecyzować) «naturalne uogólnienie», niejako «nieskończony iloczyn logiczny» owych cząstkowych definicji, opisanych w warunku (α) umowy P a ustalających bezpośrednią odpowiedniość między zdaniami języka i nazwami tych zdań” [Tarski 1995a, s. 121, przypis 86]. Jeżeli definicja za pomocą spełniania jest tylko „naturalnym uogólnieniem” definicji odwołującej się do listy P-równoważności, to w sytuacji, gdy same P-równoważności nie ujmują relacji pomiędzy językiem a rzeczywistością, także definicja za pomocą spełniania nie może ujmować tej relacji. Wydaje się, że na gruncie teorii Tarskiego definicja zdania prawdziwego dla skończonego języka J, mająca postać koniunkcji wszystkich jego P-równoważności, jest równoważna jego definicji rekurencyjnej, odwołującej się do pojęcia spełniania. Tymczasem, jeżeli przyjmujemy „korespondencyjną” interpretację Tarskiego, to wówczas definicja za pomocą spełniania dostarcza nam pewnej informacji o prawdziwości, której nie zawiera definicja za pomocą listy P-równoważności. Jeżeli przyjmiemy, że prawda polega na korespondencji i tylko definicja za pomocą spełniania oddaje sprawiedliwość temu faktowi, to wówczas powinniśmy odrzucić drugi (a właściwie pierwszy) sposób definiowania zdania prawdziwego u Tarskiego, co z pewnością jest niezgodne z jego podejściem.

Pozostaje także problemem, jakiej to dodatkowej treści dostarcza nam definicja za pomocą spełniania. Putnam uważa, że relacja korespondencji, o której mowa w korespondencyjnej teorii prawdy, jest relacją pomiędzy prawdziwym zdaniem a jakimś pozajęzykowym fak-

tem. Zdaniem Woleńskiego „niezbyt trudno” obronić teorię Tarskiego przed zarzutem, iż nie wyjaśnia ona takiego pojęcia korespondencji. „Semantyczna koncepcja prawdy jest interpretowana jako oparta na słabym pojmowaniu korespondencji. To wystarczy, by odeprzeć zarzut Putnama, który najwyraźniej zakłada, że Tarski chciał wyjaśnić mocne pojęcie korespondencji” [Woleński 2001, s. 174]. Zdaniem bowiem Woleńskiego: „Trzeba odróżniać korespondencyjną teorię prawdy w szerokim znaczeniu i wąskim znaczeniu. Pierwsza odwołuje się do ogólnego pojęcia korespondencji, natomiast druga operuje jego mocną interpretacją” [Woleński 2003, s. 105–106]. O mocnej korespondencji można mówić np. w przypadku Russela i Wittgensteina, którzy starali się określić jakąś relację pomiędzy nośnikiem prawdy a faktem. W drugim przypadku natomiast mowa jest o relacji pomiędzy nośnikiem prawdy a rzeczywistością w ogóle [Ibidem, s. 103, 105]. Według Woleńskiego teoria prawdy Tarskiego prowadzi do formuły: „zdanie A koresponduje semantycznie z faktami wtedy i tylko wtedy, gdy jest spełnione przez każdy ciąg przedmiotów” [Woleński 1993, s. 227]. Podsumowując, „semantyczna definicja prawdy jest dobrą eksplikacją klasycznej teorii prawdy lub teorii opartej na słabo rozumianym pojęciu korespondencji” [Woleński 2003, s. 106].

Konsekwencją podejścia Woleńskiego jest to, że „każda prawda koresponduje z całym modelem” [Ibidem, s. 172], co prowadzi do wniosku, iż równie prawdziwe jest zdanie:

- (1) „Warszawa leży nad Wisłą” jest prawdą wtedy i tylko wtedy, gdy Warszawa leży nad Wisłą,

jak i zdanie:

- (2) „Warszawa leży nad Wisłą” jest prawdą wtedy i tylko wtedy, gdy Szczecin leży nad Odrą.

Jest to wysoce kontrintuicyjny rezultat, będący konsekwencją tego, że słaba korespondencja nie polega na zgodności zdania z jakimś

wyróżnionym fragmentem rzeczywistości, ale na zgodności z rzeczywistością jako całością. Każde prawdziwe zdanie koresponduje z tą samą rzeczą, co jest zresztą zgodne ze znanymi rozważaniami Fregego na temat pojęcia korespondencji. W takim przypadku jednak trudno nie zgodzić się z Davidsonem (późnym), iż: „Jest to całkowita trywializacja pojęcia korespondencji: nie ma nic interesującego w relacji korespondencji, jeśli istnieje tylko jedna rzecz, z którą można korespondować, ponieważ, jak w każdym takim przypadku, relacja może stać się prostą własnością: stąd, ‘s koresponduje ze wszechświatem’, tak samo jak ‘s koresponduje z (lub nazywa) Prawdziwość’, lub ‘s koresponduje z faktami’ może być w sposób mniej mylący odczytywane jako ‘s jest prawdziwe’” [Davidson 1990, s. 303].

Podsumowując: intencją Tarskiego nie była eksplikacja korespondencyjnej teorii prawdy, pomimo bowiem, że posługiwał się on pojęciem korespondencji, nie rozumiał jej w terminach relacji pomiędzy językiem a rzeczywistością, do czego asumpt dały mu rozważania Kotarbińskiego na ten temat. Twierdzenie, że możemy znaleźć eksplikację pojęcia korespondencji w Tarskiego definicji zdania prawdziwego z użyciem pojęcia spełniania, podważa wiarygodność jego definicji zdania prawdziwego poprzez listę P-równoważności, uważaną przez niego samego za pierwotną, i dostarcza wyjaśnienia pojęcia korespondencji, które całkowicie je trywializuje. Nie ulega przy tym wątpliwości, że Putnam ma rację, iż teoria Tarskiego nie wyjaśnia korespondencji jako relacji pomiędzy prawdziwym zdaniem a jakimś pozajęzykowym faktem, ponieważ jest w niej mowa co najwyżej o relacji korespondencji pomiędzy prawdziwym zdaniem a rzeczywistością jako całością (Fregowskim „Wielkim Faktem”).

Do True Assertions Correspond to Reality? nie był ostatnim artykułem, w którym Putnam próbował zmierzyć się z pojęciem korespondencji. W artykule *Language and Reality*, który rozpoczyna się od krytyki weryfikacjonistycznej koncepcji znaczenia mającej wywodzić

się od Peirce'a, Putnam pisał o korespondencji, która wynika zarówno z odniesienia, jak i całościowej funkcji spełnianej przez język w danej społeczności. „Gdy język rozwija się, przyczynowe i nieprzyczynowe połączenia pomiędzy częściami języka i aspektami świata stają się bardziej kompleksowe i różnorodne. Poszukiwanie jakiegokolwiek pojedynczego połączenia pomiędzy słowem lub myślą a przedmiotem słowa lub myśli jest szukaniem czegoś tajemniczego; ale spostrzeganie naszego ewoluującego i rozszerzającego się pojęcia odniesienia po prostu jako rozmnażającej się rodziny jest ominięciem istoty relacji pomiędzy językiem a rzeczywistością. Istotą tej relacji jest to, że język i myśl asymptotycznie korespondują z rzeczywistością, przynajmniej do pewnego stopnia. Teoria odniesienia jest teorią korespondencji, o którą chodzi (*in question*)” [Putnam 1975b, s. 290]. Później, już z perspektywy realizmu wewnętrznego, Putnam pisał o zacytowanym fragmencie: „Nic w tym cytacie nie uderza mnie jako szczególnie błędne nawet dzisiaj; ale to, co mnie uderza, to fakt, iż stąpałem po ostrzu noża, nic o tym nie wiedząc” [Putnam 1983a, s. VII].

Następnie, w *Reference and Understanding*, Putnam przedstawił pogląd, zgodnie z którym (wedle jego późniejszego stwierdzenia): „Korespondencja pomiędzy słowami i zbiorami rzeczy może być postrzegana jako część *modelu eksplanacyjnego* kolektywnego zachowania użytkowników języka” [Putnam 1978c, s. 123]. Dla nas w tym artykule szczególnie ciekawe może być jednak odrzucenie idei Dummetta prawdy jako zasadnej stwierdzalności. Zdaniem Putnama bowiem, jeśli rozpatrzymy zdanie: „«Dywanik jest zielony» może być zasadnie stwierdzone, nawet chociaż dywanik nie jest zielony”, to zauważymy, iż prawda nie może być zasadną stwierdzalnością” [Putnam 1978b, s. 108].

Podejście zawarte w *Reference and Understanding* zostało przez Putnama szerzej rozwinięte w jego Wykładach im. Johna Locke'a z 1976 roku [Putnam 1978a, s. 7–80], chociaż używa on w nich raczej ter-

minu odniesienia niż korespondencji. Istotną rolę w tychże wykładach odgrywają rozważania nad sformułowaniem realizmu naukowego stworzonym przez Richarda Boyda, który niegdyś był studentem Putnama, zaś w latach 1969–1972 zajmował stanowisko *assistant professor* na Harvardzie. Według Boyda: „Terminy w dojrzałej nauce zazwyczaj mają odniesienie, a prawa teorii akceptowanych w dojrzałej nauce są zazwyczaj w przybliżeniu prawdziwe” [Ibidem, s. 20; tenże 2008, s. 107]. O wadze, jaką Putnam przywiązuje do tego sformułowania, świadczy fakt, że w 2008 roku w swoim Wykładzie im. Deweya adresowanym do członków Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego, zatytułowanym *12 filozofów — i ich wpływ na mnie*, wymienił Boyda i jego sformułowanie naukowego realizmu. Zdaniem Putnama: „realizm naukowy jest jedyną filozofią nauki, która nie czyni z jej sukcesu cudu” [Putnam 2008, s. 108]¹⁰. Sformułowanie Boyda ma być empiryczną hipotezą, wyjaśniającą postępowanie uczonych i sukcesy nauki. A zatem „prawda” i „odniesienie” odgrywają w epistemologii rolę przyczynowo-eksplanacyjną. Gdybyśmy zastąpili słówko „prawdziwe” w sformułowaniu Boyda jakimś operacjonalistycznym substytutem, eksplanacja nie została by zachowana. Naukowcy, poprawiając dotychczasowe teorie, kierują się powyżej wskazanymi założeniami Boyda, co pozwala im zachować ciągłość z dotychczasowymi teoriami i ograniczyć liczbę teorii konkurencyjnych. Starają się oni stworzyć teorie, które zachowywałyby maksymalną liczbę praw z teorii dotychczasowych, ponieważ uważają, iż są one w przybliżeniu prawdziwe. Zakładają, że możemy odnosić się do terminu „pole grawitacji” z punktu widzenia teorii względności i do „genu” Mendla z punktu widzenia dzisiejszej biologii molekularnej, ponieważ uważają, iż już w tamtych teoriach terminy te miały odniesienie. Takie operacjonalistyczne pojęcia jak „prostota” czy „prowadzenie do prawdziwych przewidywań” nie są zdolne do podobnego ograniczenia klasy kandydatów możliwych teorii

¹⁰ Zobacz też: [Putnam1978a, s. 19].

alternatywnych [Putnam 1978a, s. 21–22].

W *Meaning and Knowledge* Putnam przeprowadza nieco szersze rozważania na temat takich pojęć, jak korespondencja i odniesienie. Punktem wyjścia jest dla niego definicja prawdy przeprowadzona przez Tarskiego, przy czym uważa on, że Tarski „dał nam doskonale poprawne podejście logiki formalnej do pojęcia «prawdy»” [Putnam 1978, s. 4] (które to stwierdzenie w kontekście choćby jego wcześniejszego zarzutu kolistości teorii prawdy Tarskiego może dziwić), jednak formalna logika pojęcia prawdy nie wyczerpuje go. Potrzebujemy filozoficznego uzupełnienia podejścia Tarskiego [Ibidem]. Putnam przywołuje Hartry’ego Fielda, którego zdaniem powinniśmy stworzyć fizykalistyczne pojęcie prawdy, takie, przy którym odniesienie będzie po prostu relacją pomiędzy jedną rzeczą, która jest wypowiedzianym akurat słowem, a inną rzeczą — relacją należącą do naturalnego porządku tak samo, jak „bycie chemicznie związanym”¹¹. W takim ujęciu, jeśli odnoszę się do X, to znaczy, że znajduję się w pewnej fizykalistycznej relacji do X, a jeśli ktoś inny odnosi się do X, to znajduje się w tej samej fizykalistycznej relacji. „A zatem to, co *znaczy* dla niego *odnosić* się do X, *musi* być wyeksplikowane bez odniesienia do *mojego* języka, i to bez używania pojęcia *przekładania*” [Putnam 1978a, s. 17].

Programu tego nie da się jednak zrealizować. Jak pokazał Quine, istnieje coś takiego jak „niezdeterminowanie przekładu”, polegające na niemożności ustalenia odniesienia słów, którymi posługuje się nasz rozmówca. Niezdeterminowanie przekładu da się wyjaśnić przez zrelatywizowanie wyjaśniania do naszych zainteresowań. To bowiem, czego w rzeczywistości dokonujemy podczas dokonywania przekładu, jest konstruowaniem całościowej teorii mającej wyjaśnić zachowanie naszego rozmówcy w świetle jego przekonań [Ibidem, s. 40–41]. Tyle tylko, że pytanie „dlaczego” zawsze presuponuje „przestrzeń” *istot-*

¹¹Ta koncepcja Fielda została wyłożona w [Field 1972, s. 347–375].

nych alternatyw, która może być różna w przypadku różnych ludzi [Ibidem, s. 43]. Lekarz może postrzegać atak serca jako spowodowany przez wysokie ciśnienie krwi, a żona pacjenta jego przyczynę widzieć w nadużywaniu jedzenia i picia, i oboje mogą mieć rację [Ibidem, s. 52]. Wszystko to powoduje, że pojęcie przekładu nie może być naukowo sprecyzowane, a program Fielda jest rodzajem naukowej utopii. „Wszystko, co wiemy, jest używane podczas przekładu (a także podczas wyjaśniania, i decydowania, co jest «rozsądne»»). Nie ma powodu, żeby myśleć, iż ktoś mógłby eksplicytnie zdefiniować jakiegokolwiek z tych pojęć w sposób, w jaki fizykalistyczni filozofowie by tego chcieli, albo że ktoś mógłby wyeksplikować wszystkie «ograniczenia», jakie nieświadomie nakładamy na używanie tych pojęć, bez posiadania w dyspozycji szczegółowego modelu wyjaśniającego funkcjonalną organizację całej istoty ludzkiej. A oczekiwanie tego, jak twierdzą, jest czymś utopijnym” [Ibidem, s. 59–60].

Rozważania zawarte w Wykładach im. Johna Locke’a możemy uznać za świadectwo wzrastającego sceptycyzmu wobec korespondencyjnej teorii prawdy. Okazuje się, że pojęcia korespondencji nie da się wyeksplikować na drodze fizykalistycznej, a Putnam nie przedstawia jakiegось ujęcia alternatywnego. Jak zresztą widzieliśmy, nawet kiedy próbował on w *Do True Assertions Correspond to Reality?* przedstawić takie ujęcie, to widział przed nim ogromne trudności i proponowane rozwiązania opatrywał wieloma zastrzeżeniami. Ostateczne rozstanie z korespondencyjną teorią prawdy w przypadku Putnama jest związane z podjęciem przez niego szerszego projektu filozoficznego nazywanego „realizmem wewnętrznym”. To w jego ramach Putnam będzie rozwijał swoją wersję epistemicznej teorii prawdy.

2 Realizm wewnętrzny. Od idealnych do wystarczająco dobrych warunków poznawczych

Negatywnym punktem odniesienia dla realizmu wewnętrznego był przede wszystkim tzw. realizm metafizyczny, który Putnam definiował jako pogląd, zgodnie z którym: „świat składa się z pewnej ustalonej całości niezależnych od umysłu obiektów. Istnieje dokładnie jeden prawdziwy i zupełny opis tego, «jaki jest świat». Prawda wiąże się z pewnego rodzaju relacją korespondencji pomiędzy słowami lub znakami myślowymi oraz zewnętrznymi rzeczami i zbiorami rzeczy” [Putnam 1981, s. 49].

Głównym narzędziem polemiki Putnama z realizmem metafizycznym był tzw. „argument teoriomodelowy”. Istnieje kilka wersji argumentu teoriomodelowego. Według samego Putnama pierwszą z nich można znaleźć już w artykule *Realism and Reason* [Putnam 1978c, s. 123–138] z 1976 r., drugą w *Models and Reality* [Putnam 1980, s. 464–482]¹², który po raz pierwszy zaistniał jako odczyt wygłoszony 29 grudnia 1977r. [Putnam 1998b, s. 185, przypis 1], trzecią w rozdziale drugim książki *Reason, Truth and History* [Putnam 1981, s. 22–48], czwartą zaś we wstępie do III tomu jego *Philosophical Papers* [Putnam 1983a, s. VII–XVIII]. Kolejne omówienie argumentu znajduje się w artykule *Model Theory and The „Factuality” of Semantics* [Putnam 1994d, s. 351–375]. Wykładając argument teoriomodelowy, przedstawie jego wersję zawartą w *Realism and Reason*, która bezpośrednio odnosi się do pojęcia prawdy, oraz w *Models and Reality*, od której argument wziął swoją nazwę, przy czym ta ostatnia wersja dziedziczy w swej konstrukcji wiele ze struktury argumentów przedstawionych w *Do True Assertions Correspond to Reality?*¹³.

¹²Polski przekład: [Putnam 1998b, s. 185–224].

¹³Szczegółowe omówienie argumentu i polemiki wokół niego można znaleźć w

Wersja argumentu zawarta w *Realism and Reason* jest zarazem najwcześniejsza i najprostsza. Zdaniem Putnama realizm posługuje się modelem relacji odniesienia mającym mieć zastosowanie jednocześnie do wszystkich poprawnych teorii i wszystkich części świata, rozumianego jako coś niezależnego od jakiegokolwiek reprezentacji, zaś jego „najważniejszą konsekwencją [...] jest to, iż *prawda* uważana jest za coś *radykałnie nie-epistemicznego* — możemy być «mózgami w naczyniu» i stąd teoria, która jest «idealna» z punktu widzenia operacyjnej użyteczności, wewnętrznego piękna i elegancji, «prawdopodobieństwa», prostoty, «konserwatyizmu», etc., *może być fałszywa*” [Putnam 1978c, s. 125].

Przyjmijmy jednak, że świat może być podzielony na nieskończoną liczbę części i tak właśnie głosi idealna teoria T_1 . T_1 jest niesprzeczna i posiada tylko nieskończone modele.

A zatem z twierdzenia o zupełności wynika, iż T_1 ma model o każdej nieskończonej liczbie kardynalnej. Wybierzmy model M o tej samej liczbie kardynalnej, co ŚWIAT. Ustalmy, iż indywidua M znajdują się w relacji jedno-jednoznacznej do części ŚWIATA i użyjmy tego odwzorowania do zdefiniowania relacji M bezpośrednio w ŚWIECIE. W rezultacie otrzymujemy relację spełniania SPEŁ — ‘korespondencję’ pomiędzy terminami J i zbiorami części ŚWIATA — taką, że teoria T_1 okazuje się *prawdziwa* — prawdziwa o ŚWIECIE — pod warunkiem iż interpretujemy ‘prawdziwe’ jako PRAWDZIWE (SPEŁ). Co zatem staje się z twierdzeniem, że nawet *idealna* teoria T_1 może w *rzeczywistości* być fałszywa? [Ibidem, s. 126].

Realista metafizyczny może powiedzieć, że SPEŁ nie jest zamierzoną relacją korespondencji pomiędzy językiem J a ŚWIATEM. Jed-

moim artykule [Czerniawski 2010, s. 19–41].

nakże T1 jest teorią idealną, spełniającą wszystkie wymogi¹⁴ operacyjne i teoretyczne, nie widać zatem jakichś innych środków, które pozwoliłyby na wyróżnienie jakiejś innej interpretacji SPEŁ jako jedynie „zamierzonej”. „Założenie, iż nawet ‘idealna’ teoria (z pragmatycznego punktu widzenia) może być w rzeczywistości fałszywa, okazuje się osuwać w niepojmowność” [Putnam 1978c, s. 126].

Wersja argumentu teoriomodelowego, którą możemy znaleźć w *Models and Reality*, ma o wiele bardziej techniczny charakter. Opiera się ona na pewnych wnioskach z twierdzenia Skolema-Löwenheima, które — jak pamiętamy — Putnam uważał za problematyczne dla korespondencyjnej teorii prawdy już w *Do True Assertions Correspond to Reality?* Przyjmijmy, że V to uniwersum wszystkich zbiorów, zaś L to klasa wszystkich zbiorów konstruowalnych, tj. możliwych do zdefiniowania za pomocą pewnej procedury konstytutywnej przy założeniu, że mamy do dyspozycji nazwy wszystkich liczb porządkowych, bez względu na ich wielkość. Zatem „ $V = L$ ” oznacza, że wszystkie zbiory są konstruowalne. Kurt Gödel zrazu zastanawiał się nad tym, aby dołączyć „ $V = L$ ” do przyjętych aksjomatów teorii mnogości jako coś w rodzaju postulatu znaczeniowego, lecz zgodnie z jego późniejszym poglądem, „ $V = L$ ” jest w rzeczywistości fałszywe, mimo że, jeśli sama teoria mnogości jest niesprzeczna, nie jest ono sprzeczne z teorią mnogości [Putnam 1998b, s. 192].

Czy jednak intuicja Gödla jest sensowna? Spróbujmy udowodnić następujące twierdzenie: System ZF wzięty razem z „ $V = L$ ” ma ω -model, który zawiera dowolny dany przeliczalny zbiór liczb rzeczywistych (System ZF to teoria mnogości Zermelo-Fraenkla, zaś ω -model to taki model, który zachowuje porządek liczb naturalnych). Przeliczalny zbiór liczb rzeczywistych można zapisać w formie pojedynczej liczby rzeczywistej, stąd wystarczy udowodnić, że: *Dla każdej liczby*

¹⁴„Constraints” przekładam najczęściej jako „wymogi”, a nie tak, jak to się często czyni w literaturze polskiej, „ograniczenia” (zob. np. przekład A. Groblera: [Putnam 1998b, s. 185–224]).

rzeczywistej s istnieje M takie, że M jest ω -modelem ZF wraz z $V = L$ i s ma reprezentację w M .

Zgodnie z tzw. dolnym twierdzeniem Skolema-Löwenheima każda niesprzeczna teoria pierwszego rzędu (sformułowana w języku przeliczalnym) ma model przeliczalny będący podmodelem dowolnego danego modelu. Stąd poprzednie stwierdzenie jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy prawdziwe jest stwierdzenie:

Dla każdej liczby rzeczywistej s istnieje przeliczalne M takie, że M jest ω -modelem ZF wraz z $V = L$ i s ma reprezentację w M .

Zdanie powyższe można ująć w formie logicznej: (Dla każdej liczby rzeczywistej s) (Istnieje liczba rzeczywista) $(\dots M, s, \dots)$, to znaczy jest ono tzw. Π_2 zdaniem.

Rozważmy teraz to zdanie w wewnętrznym modelu $V = L$. Dla każdego s w modelu wewnętrznym — tj. dla każdego s w L — istnieje model — mianowicie samo L — w którym spełnione jest $\ll V = L \gg$, i do którego należy s . [...] Na mocy wyników uzyskanych przez Gödla, ów przeliczalny podmodel sam zawiera się w L i, jak łatwo sprawdzić, jego kod liczbowy również należy do L . Toteż rozpatrywane Π_2 zdanie jest prawdziwe w wewnętrznym modelu $V = L$.

Schoenfield udowodnił jednak, że Π_2 zdania są *absolutne*, jeżeli Π_2 zdanie jest prawdziwe w L , musi być też prawdziwe w V . Zatem przytoczone zdanie jest prawdziwe w V . \square [Ibidem, s. 194].

W takim razie jednak, jeżeli zgodnie z Gödlem przyjmiemy, że „ $V = L$ ” jest „w rzeczywistości” fałszywe i istnieje jakaś *niekonstruowalna liczba rzeczywista*, to mimo to w modelu, którego elementem jest s , zdanie „ s jest konstruowalne” może być spełnione, ponieważ jest w

nim spełnione „ $V = L$ ”, a „ $V = L$ ” mówi, że *wszystko* jest konstruowalne, i taki model może być ω -modelem. Przyjmijmy teraz, że MAG jest przeliczalnym zbiorem wielkości fizycznych obejmującym wszystkie wielkości, jakie istoty zmysłowe mogą zmierzyć we wszechświecie, zaś OP jest prawidłowym przyporządkowaniem wartości, nadającym każdej wielkości w MAG wartość, którą faktycznie ona przyjmuje w każdym punkcie czasoprzestrzeni o współrzędnych wymiernych. Jeśli sformalizujemy *cały język nauki* w teorii mnogości ZF *wziętej razem z $V = L$* , to nawet jeśli OP nie jest „w rzeczywistości” konstruowalny, można znaleźć pewien model całego języka nauki, w którym jest spełnione zdanie „*wszystko jest konstruowalne*” i który przyporządkowuje prawidłowe wartości wszystkim wielkościom fizycznym z MAG w każdym punkcie czasoprzestrzeni o współrzędnych wymiernych [Ibidem, s. 194–195].

W rezultacie znowu, jak w przypadku argumentu z *Realism and Reason*, dochodzimy do wniosku, że realizm metafizyczny nie poddaje się racjonalnej eksplikacji. Cóż bowiem miałyby oznaczać stwierdzenie Gödla, iż „ $V = L$ ” jest „w rzeczywistości” fałszywe? Musi to oznaczać, że model, w którym zachodzi „ $V = L$ ”, nie jest *modelem zamierzonym*. Ponieważ jednak spełnia on wszystkie wymogi operacyjne i teoretyczne, twierdzenie realisty sprowadza się do utrzymywania, iż mamy dostęp poznawczy do „zamierzonej interpretacji” systemu ZF poza językiem [Ibidem, s. 195–196] (czyli na poziomie pozaracjonalnym) [Ibidem, s. 200].

Ostatecznie zatem okazuje się, że nie można utrzymać korespondencyjnej teorii prawdy.

W związku z powyższym to, czy przyjmiemy, iż teoria prawdy Tarskiego jest obarczona licznymi błędami, jak Putnam pokazywał w *Do True Assertions Correspond to Reality?*, czy też że Tarski „dał nam doskonale poprawne podejście logiki formalnej do pojęcia «prawdy»” [Putnam 1978, s. 4], nie ma znaczenia dla naszego

stanowiska wobec korespondencyjnej teorii prawdy. W *Do True Assertions Correspond to Reality?* Putnam próbował bronić pojęcia mocnej korespondencji, mimo że odrzucał teorię prawdy Tarskiego. Już wtedy widział on jeden z głównych problemów takiej obrony w istnieniu twierdzenia Skolema-Löwenheima, którego konsekwencją jest to, iż istnieje nieskończenie wiele odwzorowań, przy których to, co mówią użytkownicy danego języka, jest prawdziwe. Wówczas uważał jednak jeszcze, że istnieją pewne możliwości poradzenia sobie z tym problemem. Mimo że w Wykładach im. Johna Locke'a Putnam wyraża pozytywną opinię o teorii Tarskiego, to nadal według niego nie mówi ona o pojęciu korespondencji używanym w korespondencyjnej teorii prawdy, przy czym jego sceptycyzm wobec samego tego pojęcia wzrasta. Pojęcia korespondencji nie da się wyeksplikować na drodze fizykalistycznej z powodu istnienia „niezdeteminowania przekładu” (przypomnijmy, że według Putnama jest to problem analogiczny do problemu wynikającego z istnienia twierdzenia Skolema-Löwenheima) — żadne ujęcie alternatywne nie zostaje przedstawione. Argument teoriomodelowy przedstawiony w *Modelach i rzeczywistości* można interpretować jako ponowne rozważenie problemu wynikającego z istnienia twierdzenia Skolema-Löwenheima. Tak samo jak w *Do True Assertions Correspond to Reality?* Putnam interpretuje tu świat jako zbiór prawidłowych przyporządkowań wartości wielkości fizycznych. Tym razem jednak okazuje się, że pojęciu korespondencji w mocnym sensie nie można nadać żadnego sensu. Nabiera ono określonego znaczenia jedynie wewnątrz danego schematu pojęciowego, co wiąże się z szerszym stanowiskiem Putnama, nazywanym realizmem wewnętrznym. To właśnie realizm wewnętrzny stanowi kontekst, w którym Putnam będzie rozwijał swoją wersję epistemicznej koncepcji prawdy, a o stopniu wzajemnego powiązania tych stanowisk świadczy fakt, że porzucenie realizmu wewnętrznego będzie dla Putnama oznaczało także porzucenie idei prawdy jako racjonalnej akceptowalności.

Na samym początku *Realism and Reason*, artykułu, w którym Putnam po raz pierwszy użył terminu „realizm wewnętrzny” (*internal realism*), stwierdza on, iż realizm jest teorią empiryczną, która wyjaśnia konwergencję teorii naukowych i wkład używania języka do osiągania naszych życiowych celów. Wyjaśnia on to nie poprzez twierdzenie, iż język odzwierciedla świat, ale że *użytkownicy języka* (*speakers*) odzwierciedlają świat w sensie konstruowania symbolicznej reprezentacji otoczenia. Korespondencja pomiędzy słowami i zbiorami rzeczy może być postrzegana jako część *modelu eksplanacyjnego* kolektywnego zachowania użytkowników języka. Realizm w tym sensie Putnam chce nazywać realizmem wewnętrznym i przeciwstawia go realizmowi metafizycznemu, który posługuje się modelem relacji odniesienia mającym mieć zastosowanie jednocześnie do wszystkich poprawnych teorii i wszystkich części świata, rozumianego jako coś niezależnego od jakiegokolwiek reprezentacji [Putnam 1978c, s. 123–125]. W *Reason, Truth and History*, książce, która jest wielką polemiką z realizmem metafizycznym, Putnam określa tenże rodzaj realizmu jako pogląd, zgodnie z którym „świat składa się z pewnej ustalonej całości niezależnych od umysłu obiektów. Istnieje dokładnie jeden prawdziwy i zupełny opis tego, «jaki jest świat». Prawda wiąże się z pewnego rodzaju relacją korespondencji pomiędzy słowami lub znakami myślowymi oraz zewnętrznymi rzeczami i zbiorami rzeczy” [Putnam 1981, s. 49].

Jak Putnam napisał wiele lat później, „powodem, dla którego użyłem wyrazu «wewnętrzny», było to, że postrzegałem tego rodzaju realizm jako naukowe wyjaśnienie sukcesu nauki, a nie metafizyczne wyjaśnienie tego fenomenu” [Putnam 1998h, s. 507]. Realizm wewnętrzny nie był nazwą jego nowego stanowiska, lecz raczej nazwą pewnego rodzaju realizmu naukowego, akceptowanego wówczas przez niego od kilku lat. „W *Realism and Reason* dowodzę, że pewne tezy realistyczne, które jako pierwszy sformułował Richard Boyd, a których

bronilem w *Meaning and the Moral Sciences*, w zasadzie nadają się do zaakceptowania również ze stanowiska antyrealizmu, a zatem nie mogą w takiej postaci wyrazić tego, co chce twierdzić realizm metafizyczny. Te tezy, bez opowiadania się ani za pojmowaniem ich na sposób właściwy realizmowi metafizycznemu, ani na sposób antyrealistyczny, określiłem mianem «realizmu wewnętrznego» [Ibidem]. Wkrótce jednak Putnam zorientował się, iż wszyscy uważają termin „realizm wewnętrzny” za nazwę jego nowego poglądu i uznał, że najprościej będzie pogodzić się z tym faktem i też zacząć tak go używać [Ibidem].

To, czego Putnam dokonuje w *Realism and Reason*, to zatem nie bezpośrednia negacja jego wcześniejszych tez, w szczególności realizmu naukowego przedstawionego w *Meaning and the Moral Sciences*, ale budowa nad nimi pewnej metateorii, która sprawia, że funkcjonując w innym kontekście, zaczynają mieć one inny wydźwięk. Termin „realizm wewnętrzny” powinniśmy zaś rozumieć jako nazwę tej metateorii.

Jak to podkreśla Anderson, jednym z podstawowych argumentów odpowiedzialnych za odrzucenie przez Putnama realizmu metafizycznego był Dummettowski argument akwizycyjny. W kluczowym momencie, kiedy Putnam walczył z trudnościami, jakie musiała pokonać substancjalna korespondencyjna teoria prawdy, był on w Jerozolimie, gdzie dyskutował te kwestie z autorem *Seas of Language*. W rezultacie Putnam zaakceptował zasadniczą część stanowiska Dummetta [Anderson 1992, s. 52]¹⁵. W *Realism and Reason* filozof pisał: „Dummett i ja *zgadzamy się*, że nie można traktować rozumienia zdania (w ogólności) jako znajomości jego warunków prawdziwości; wtedy bowiem staje się niezrozumiałe, na czym z kolei ta wiedza miałaby polegać. Obaj *zgadzamy się*, że teoria rozumienia musi być tworzona na sposób weryfikacjonistyczny” [Putnam 1978c, s. 129]. Jednakże Putnam twierdzi, iż „nadal można być *realistą*, nawet jeśli akceptuje się model «weryfikacjonistyczny». Realistyczne twierdzenie, że

¹⁵Zobacz też wyznania samego Putnama na ten temat w słowie wstępnym do jego książki *Meaning and the Moral Sciences* [Putnam 1978, s. VIII].

istnieje korespondencja pomiędzy słowami i rzeczami, nie jest *niekompatybilne* z «weryfikacjonistycznym» lub «użyciowym» ujęciem języka” [Ibidem].

Argument teoriomodelowy pokazuje, że realista metafizyczny nie potrafi nadać pojęciom odniesienia i korespondencji żadnego określonego sensu. Dla filozofa „internalisty”, który utrzymuje, iż pytanie, *z jakich obiektów składa się świat*, ma sens jedynie *wewnątrz* teorii lub opisu, problem „eksternalisty”, próbującego patrzeć na świat z „boskiego punktu widzenia”, w ogóle nie powstaje [Putnam 1981, s. 49–52].

Jest rzeczą trywialną powiedzieć, do czego jakiegokolwiek słowo odnosi się *wewnątrz* języka, do którego należy, poprzez użycie samego tego słowa. Do czego odnosi się «królik»? Do królików oczywiście! [...] Oczywiście eksternalista zgadza się z tym, iż ekstensją «królika» jest zbiór królików. [...] Ale nie uważa on takiego stwierdzenia za powiedzenie nam, czym jest odniesienie. Dla niego odkrycie, czym odniesienie *jest*, tj. jaka jest *natura* «korespondencji» pomiędzy słowami a rzeczami, to palący problem. [...] Dla mnie na temat tego, czym jest odniesienie *wewnątrz* systemu pojęciowego, nie ma do powiedzenia nic więcej niż te tautologie [Ibidem, s. 52].

Realista wewnętrzny może sobie pozwolić na takie traktowanie pojęcia odniesienia, ponieważ, za Dummettem, posługuje on się „semantyką antyrealistyczną”, to jest taką, „która utrzymuje, że *język jest w pełni zrozumiały wtedy, gdy procedura weryfikacji jest odpowiednio opanowana*, a nie wtedy, gdy rozpoznane są warunki prawdziwości (w sensie klasycznym)” [Putnam 1998b, s. 216–217]. Rozumienie języka nie zakłada zatem pojęcia „modelu”, ani tym bardziej „modelu zamierzonego”. Semantyk antyrealistyczny musi zatem „zrezygnować z korzystania z modeli w swojej koncepcji *rozumienia*, kiedy jednak

osiągnie rozumienie języka wystarczająco bogatego, aby mógł posłużyć jako metajęzyk dla pewnej teorii T (która może z kolei być po prostu, jak wiadomo, podjęzykiem metajęzyka), będzie mógł zdefiniować pojęcie «prawdziwy w T» na modłę Tarskiego, będzie mógł mówić o «modelach» teorii T itd. Będzie mógł nawet zdefiniować «odniesienie przedmiotowe» (lub «spełnianie») dokładnie tak, jak Tarski” [Ibidem, s. 217]. Jednak u niego „pojęcie «odniesienia» nie jest używane w semantyce. Możemy wprowadzić odniesienie do języka *à la* Tarski, ale wtedy

(1) «krowy» odnoszą się do krów

będzie po prostu tautologią — a *rozumienie* (1) nie będzie miało żadnego odniesienia do obrazu metafizycznego realisty” [Putnam 1978c, s. 128].

Natomiast realista metafizyczny próbuje zdefiniować rozumienie przez „warunki prawdziwości”, które przynajmniej potencjalnie mogą znajdować się poza układem pojęciowym, do rozumienia którego miałyby prowadzić. Przyjmuje on teorię znaczenia, w której językowi o w pełni określonym zastosowaniu wciąż jeszcze brakuje „interpretacji”. Tymczasem „wyrażać się tak, jak gdyby problemem było: «Wiem, jak posługiwać się językiem, ale jak mam wyznaczyć jego interpretację?» — to wyrażać się niedorzecznie. Albo zastosowanie już ustala «interpretację», albo nic jej ustalić nie może” [Putnam 1998b, s. 223].

Dla realisty metafizycznego aksjomat metajęzyka głoszący, że «kot» odnosi się do kotów, nie wyklucza niezamierzonych interpretacji języka przedmiotowego, ponieważ sam metajęzyk nie ma wcześniej wyznaczonej swojej interpretacji zamierzonej. „Natomiast ze stanowiska semantyki «antyrealistycznej» metajęzyk jest całkowicie zrozumiały, tak samo jak język przedmiotowy. Toteż możemy twierdzić i rozumieć, że «kot» odnosi się do kotów” [Ibidem, s. 224].

Według Putnama argument teoriomodelowy zawarty w *Modelach i rzeczywistości* czy *Reason, Truth and History* pokazuje, że semantyczny fizykalizm nie działa. Jednak argument teoriomodelowy zawarty w *Realism and Reason*, a później rozwinięty w *Wielu twarzach realizmu*, jest skierowany „przeciwko metafizycznemu realizmowi nawet w jego nefizykalistycznej wersji” [Putnam 1994d, s. 372, przypis 14]. W literaturze przyjęło się jednak traktować go oddzielnie od argumentu teoriomodelowego. Nazywa się go argumentem „mereologicznym” albo ze „świata Carnapowskiego” [Raatikainen 2001, s. 168]. Sam Putnam przy jego omawianiu najczęściej pisze po prostu o zjawisku „względności pojęciowej”, które ten argument ma uświadamiać [zob. np. Putnam 1998e, s. 342–343; Putnam 1992c, s. 115; Putnam 1992d, s. 110, 114]. O wadze, jaką przywiązuje on do względności pojęciowej, świadczy choćby jego stwierdzenie w przedmowie do *Realism with a Human Face*, zgodnie z którym: „można powiedzieć, iż różnica pomiędzy niniejszym tomem a moimi pracami poprzedzającymi *Wiele twarzy realizmu* polega na innym rozkładzie akcentów: od zwracania uwagi na argumenty teoriomodelowe przeciwko realizmowi metafizycznemu do nacisku na względność pojęciową” [Putnam 1992a, s. X]. Czasami definiuje on także realizm wewnętrzny po prostu przez względność pojęciową, twierdząc np., iż: „Realizm wewnętrzny sprowadza się do stanowczego twierdzenia, że realizm *nie* wyklucza względności pojęciowej. Można być *zarazem* realistą i relatywistą pojęciowym” [Putnam 1998e, s. 342–343]¹⁶.

Przedstawiając pojęcie względności pojęciowej, Putnam posługuje się przykładem różnicy w opisie świata złożonego z trzech obiektów x_1 , x_2 , x_3 na gruncie semantyki Carnapa i z siedmiu obiektów według opisu na gruncie mereologii Leśniewskiego, według której dla dowolnych dwóch konkretów istnieje przedmiot będący ich sumą [Ibidem,

¹⁶Najpełniej problem względności pojęciowej i powiązanego z nią pluralizmu pojęciowego u Putnama omawia Tadeusz Szubka w dziewiątym rozdziale swojej książki [Szubka 2012, s. 183–196].

s. 343–344]. Ile przedmiotów znajduje się w tym świecie? Realizm metafizyczny twierdzi, że istnieje jeden jedyny świat, który możemy różnie dzielić, tak jak „foremka do ciasta” może różnie dzielić ciasto. „Jednak metafora «foremki do ciasta» upada wobec pytania: «z jakich części składa się ciasto?»». Jeżeli odpowiedź brzmi, że 0, x_1 , x_2 , x_3 , $x_1 + x_2$, $x_1 + x_3$, $x_2 + x_3$, $x_1 + x_2 + x_3$ stanowią listę wszystkich możliwych «kawałków», zamiast *neutralnego* opisu mamy opis *stronniczy* — mianowicie opis logika z Warszawy! [czyli na gruncie mereologii]. Nieprzypadkowo realizm metafizyczny nie może naprawdę uznać zjawiska względności pojęciowej, zasada się ono bowiem na tym, że *same pojęcia pierwotne logiki, w szczególności pojęcia przedmiotu i istnienia, zamiast jednego, absolutnego «znaczenia», mają wiele różnych zastosowań*” [Ibidem, s. 344].

Względność pojęciowa kojarzy się z relatywizmem „lecz nie ma żadnych implikacji «relatywizmu» w rodzaju: «nie ma nic takiego, jak prawda do odkrycia» [...] «prawda» jest po prostu nazwą tego, z czym się zgodzi jakiś krąg ludzi” [Ibidem, s. 343]. Jest tak dlatego, że:

To, jak dochodzimy do odpowiedzi na pytanie, «Ile jest przedmiotów?» — metoda «liczenia», lub pogląd na to, co stanowi «przedmiot» — zależy od naszej decyzji (nazwijmy ją «konwencją»); odpowiedź jednak wcale nie staje się przez to kwestią konwencji. Jeżeli wybiorę język Carnapa, muszę stwierdzić, że są trzy przedmioty, ponieważ *tyle ich jest*. Jeżeli wybiorę język logiki polskiej [...], muszę rzec, że jest siedem przedmiotów, *ponieważ tyle ich jest* (w tym sensie wyrazu «przedmiot», jaki zakłada polska logika). Istnieją «fakty zewnętrzne», i potrafimy *stwierdzić, co nimi jest*. Nie potrafimy natomiast powiedzieć — ponieważ to nie ma żadnego sensu — co jest faktem *niezależnym od wszelkich decyzji natury pojęciowej*.

[Ibidem, s. 360].

Według Putnana względność pojęciowa pozwala nam na utrzymywanie, iż istnieją jednakowo spójne, ale niekompatybilne schematy pojęciowe, które pasują do naszych przekonań na temat doświadczenia jednakowo dobrze. Jeżeli prawda nie jest (jedną wyróżnioną) relacją korespondencji, to otwiera się przed nami możliwość pewnego pluralizmu [Putnam 1981, s. 73]. Powinniśmy porzucić ideę własności „wewnętrznej”, własności, którą coś posiada „samo w sobie”, niezależnie od czegokolwiek, co wnosi język lub myśl. Idea „rzeczy samych w sobie” jest pozbawiona sensu — mówiąc o „rzeczach samych w sobie”, nie wiemy, o czym mówimy. Po porzuceniu dychotomii własności wewnętrznych i zewnętrznych skłonni jesteśmy zaniechać dzielenia rzeczywistości tego świata na jego „wizerunek naukowy” i „jawny”. Stoły i krzesła istnieją w dokładnie takim samym stopniu, co kwarki i pola grawitacyjne, a fakt, że woda w garnku zagotowała się, gdybym postawił go na kuchence i zapalił gaz, jest w tym samym stopniu „faktem”, co okoliczność, że woda w tym garnuszku waży ponad dwieście gramów [Putnam 1998e, s. 332, 364–365]. „Raz na zawsze porzucamy myśl, że przeważająca część rzeczywistości świata jest złudzeniem (myśl, która od czasów Platona prześladowała filozofię Zachodu, mimo dzielnego kontrataku Arystotelesa)” [Ibidem, s. 365].

Putnam nazywa realizm wewnętrzny także „realizmem pragmatycznym”. Pisze on: „Kluczem do realizacji programu zachowania zdroworozsądkowego realizmu i uniknięcia zarazem absurdów i antynomii realizmu metafizycznego we wszystkich jego znajomych odmianach [...] jest coś, co nazwałem *realizmem wewnętrznym*. (A powinienem go nazwać realizmem pragmatycznym!)” [Ibidem, s. 342]. Z kolei „r-dzeniem pragmatyzmu — pragmatyzmu Jamesa i Deweya, jeżeli nie Peirce’a — jest nacisk położony na nadrzędność punktu widzenia działającego podmiotu. Jeżeli stwierdzamy, że musimy przyjąć określony punkt widzenia, zastosować określony «układ pojęciowy», gdy

zaangażujemy się w działalność praktyczną, w najszerszym sensie tego sformułowania, nie wolno nam jednocześnie głosić, iż bynajmniej nie ujmujemy «rzeczy takimi, jakie są same w sobie» [Ibidem, s. 407]. Wybór układu pojęciowego zależy zatem od naszych pragmatycznych decyzji. Jeżeli chcemy zagotować wodę na herbatę, to najbardziej racjonalne wydaje się przyjęcie układu pojęciowego zdroworozsądkowego realizmu, ponieważ w ten sposób najłatwiej osiągniemy nasz cel. Jeżeli jednak chcemy wysłać raketę w kosmos, to lepiej przyjąć układ pojęciowy fizyki. Prowadzi nas to z powrotem do względności pojęciowej i w związku z tym wcale nie dziwi fakt, iż realizm wewnętrzny jest czasami definiowany przez względność pojęciową. I tak, zgodnie z przytaczanym już przez nas stwierdzeniem: „Realizm wewnętrzny sprowadza się do stanowczego twierdzenia, że realizm nie wyklucza względności pojęciowej. Można być zarazem realistą i relatywistą pojęciowym” [Ibidem, s. 342–343].

W *Realism and Reason* Putnam dowodzi, iż teoria postępu naukowego przedstawiona w *Meaning and the Moral Sciences* może być uznana za prawdziwą zarówno przez realistę metafizycznego, jak i antyrealistę. Świadczy to jednak o tym, że „«tezy», co do których występuje między nimi różnica zdań, wymykają się metateorii empirycznej, o której mowa, i rzeczywiście można dojść do wniosku, iż wszelkie próby ujęcia realizmu metafizycznego w ramy jakiejś kolekcji tez empirycznych są skazane na niepowodzenie” [Putnam 1998h, s. 510]. W sumie zatem „nigdy nie uda się nam uchwycić treści «realizmu metafizycznego», ponieważ w gruncie rzeczy nie ma tam żadnej treści do uchwycenia” [Ibidem, s. 508]. Z tego jednak nie wynika wniosek, że coś jest nie tak z „realizmem *per se*, ale iż realizm po prostu równa się realizm wewnętrzny. *Realizm wewnętrzny jest jedynym realizmem, jakiego chcemy i potrzebujemy*” [Putnam 1978c, s. 130].

Od początku istnienia realizmu wewnętrznego było jasne, że wiąże

się on z epistemiczną teorią prawdy. W *Realism and Reason* znajdujemy uwagę, że „najważniejszą konsekwencją metafizycznego realizmu jest to, iż *prawda* uważana jest za coś *radykałnie nie-epistemicznego* — możemy być «mózgami w naczyniu» i stąd teoria, która jest «idealna» z punktu widzenia operacyjnej użyteczności, wewnętrznie piękna i elegancka, «prawdopodobieństwa», prostoty, «konserwatyzmu», etc., *może być fałszywa*. «Zweryfikowane» (w każdym możliwym operacyjnym sensie) nie implikuje «prawdziwe» w obrazie metafizycznego realisty, nawet w idealnym horyzoncie (*limit*). [...] To ten pogląd chciałbym zaatakować!” [Ibidem, s. 125]. A zatem, *a contrario*, realista wewnętrzny uważa prawdę za coś epistemicznego, a hipotezę „mózgów w naczyniu” za niemożliwą do przyjęcia (o czym więcej Putnam napisze za kilka lat w artykule *Mózgi w naczyniu* [Putnam 1998d, s. 295–324]). Podobnie argument teoriomodelowy ma wykazywać, iż błędny jest pogląd, zgodnie z którym „to, czego nie można poznać jako prawdy, może przecież być prawdą; to, co można uznawać w sposób epistemicznie najmocniej uzasadniony, może przecież być fałszem” [Putnam 1998b, s. 204].

Mimo to, jak przyznaje sam Putnam, pisząc *Realism and Reason* oraz *Modele i rzeczywistość*, nie wiedział on jeszcze, co chce powiedzieć na temat prawdy, dlatego pierwszą pozytywną tegoż koncepcję zaproponował dopiero w *Reason, Truth and History* [Putnam 1998h, s. 509–510].

W pełnej zgodzie z Putnaniem Wolfgang Künne stwierdza, że ujęcie prawdy w realizmie wewnętrznym „ujrzało światło dzienne w 1981, w trzecim rozdziale *Reason, Truth and History*” [Künne 2003, s. 403–404]. Zdaniem Putnama to, co czyni teorię lub schemat pojęciowy czymś racjonalnie akceptowalnym, to w większej części ich koherencja i dopasowanie. Koncepcje koherencji i akceptowalności są głęboko związane z naszą biologią, psychologią i kulturą. Są to nasze koncepcje i są one koncepcjami czegoś rzeczywistego. Definiują one

pewien rodzaj obiektywności, *obiektywności dla nas*, nawet jeśli nie jest to metafizyczna obiektywność boskiego punktu widzenia. Odrzucenie idei istnienia koherentnej „zewnątrznej” perspektywy, teorii, która jest po prostu prawdziwa „sama w sobie”, nie jest jednak utożsamieniem prawdy z racjonalną akceptowalnością. Jest tak dlatego, że prawda jest tą własnością zdania, która nie może być stracona, podczas gdy uzasadnienie może być stracone. Zdanie „Ziemia jest płaska” było prawdopodobnie racjonalnie akceptowalne 3000 lat temu, ale nie jest racjonalnie akceptowalne dzisiaj. Byłoby jednak błędem powiedzieć, że „ziemia jest płaska” było zdaniem *prawdziwym* 3000 lat temu. Racjonalna akceptowalność posiada charakter zarazem czasowy i zrelatywizowany do osoby. W dodatku jest ona kwestią stopnia. O prawdzie mówi się czasami, jakby była kwestią stopnia, ale w jej przypadku „stopień” oznacza dokładność stwierdzenia, a nie stopień akceptowalności lub uzasadnienia [Putnam 1981, s. 54–55].

Moim zdaniem pokazuje to nie, że pogląd eksternalistyczny jest mimo wszystko słuszny, ale iż prawda jest *idealizacją* racjonalnej akceptowalności. Mówimy tak, jakby istniały rzeczy takie, jak poznawczo idealne warunki i nazywamy zdanie «*prawdziwym*», jeśli mogłoby być uzasadnione w takich warunkach. «*Poznawczo idealne warunki*» są oczywiście jak «*powierzchnie bez tarcia*»: w rzeczywistości nie możemy osiągnąć poznawczo idealnych warunków lub nawet być absolutnie pewni, że dostatecznie się do nich zbliżyliśmy. Ale powierzchnie bez tarcia również nie są osiągalne, a jednak mówienie o powierzchniach bez tarcia ma sens, ponieważ możemy w dużym przybliżeniu powiedzieć, czym miałyby one być [Ibidem, s. 55].

Putnam *explicite* stwierdza, że nie zamierza podawać „formalnej *definicji*” prawdy. Dwie główne idee „idealizacyjnej teorii prawdy” to stwierdzenie, po pierwsze, że prawda jest niezależna od uzasadnienia

w takim lub innym przypadku, ale nie jest niezależna od uzasadnienia w *ogóle*, a po drugie, iż prawda powinna być stabilna i „konwergentna”. „Jeśli zarówno zdanie jak i jego negacja dają się uzasadnić, nawet jeśli warunki są tak idealne, jak tylko jesteśmy to w stanie sprawić, to nie ma sensu myślenie o zdaniu, że *posiada* ono wartość prawdy lub fałszu” [Ibidem, s. 56].

Z niewielką tylko dozą przesady można stwierdzić, że całe późniejsze piśmarstwo Putnama na temat jego epistemicznej teorii prawdy było serią objaśniających komentarzy do sformułowań zawartych w *Reason, Truth and History*. Sformułowania te nie były też nadmiernie jasne ani bezproblemacyjne. W dalszej części niniejszego podrozdziału zajmiemy się głównie próbą ich w miarę szczegółowej interpretacji. Najpierw przejdziemy do kwestii charakteru definicji prawdy u Putnama, to jest eksplikacji jego stwierdzenia, iż nie zamierza on podawać „formalnej *definicji*” prawdy. Następnie rozpatrzmy stosunek racjonalnej akceptowalności do prawdziwości w teorii Putnama, co da nam okazję także do omówienia jego polemiki z Quine’em i Rorty’em. Potem zajmiemy się pojęciem idealnych warunków poznawczych, refleksja nad którym doprowadziła Putnama ostatecznie do pisania o *wystarczająco dobrych* warunkach poznawczych. Na koniec zajmiemy się problemem relacji pomiędzy epistemiczną teorią prawdy według Putnama, a jej koncepcją wedle Dummetta.

Cóż to oznacza, że Putnam nie zamierza podawać „formalnej *definicji*” prawdy? Oznacza to, iż nie mamy tu do czynienia z definicją klasyczną, która pozwalałaby na przyjmowanie, iż zamierza on przedstawić redukcję pojęcia prawdy do jakiegoś innego pojęcia. W swojej późniejszej o kilka lat książce *Representation and Reality* filozof *explicite* pisał, iż nie oferuje *redukcyjnego* ujęcia prawdy. Zawarte w *Reason, Truth and History* sformułowanie: „prawda jest idealizacją racjonalnej akceptowalności” zostało przez wielu uznane za stwierdzenie, iż „racjonalna akceptowalność” jest czymś „*bardziej podstawowym*

niż prawda; że oferuję *redukcję* prawdy do pojęć epistemicznych. Nie ma nic dalszego od moich intencji. Sugeruję po prostu, iż prawda i racjonalna akceptowalność są pojęciami współzależnymi” [Putnam 1992d, s. 115]. Faktem jest, iż w *Reason, Truth and History* obecne są tylko przykłady zależności prawdy od racjonalnej akceptowalności. „Ale jest dla mnie czymś jasnym, że zależność jest wzajemna: czy sytuacja poznawcza jest dobra, czy nie, zazwyczaj zależy od tego, czy wiele różnych stwierdzeń jest *prawdziwych*” [Ibidem].

Putnam nie przedstawia jednak całościowego ujęcia współzależności pomiędzy pojęciami racjonalnej akceptowalności i prawdziwości. Szerzej tym problemem zajął się Künne i można powiedzieć, że niejako wykonał on pracę za Putnama. Künne przyjmuje, iż dwa pojęcia są wzajemnie od siebie zależne, jeżeli nie można posiadać jednego z nich bez posiadania drugiego. Przy takim rozumieniu dwa pojęcia mogą być wzajemnie od siebie zależne bez bycia współzakresowymi: pojęcia dobry i zły, zwycięstwo i przegrana, liczba nieparzysta i liczba parzysta tworzą takie pary. Definicja Putnama nie przynosi żadnej informacji o wzajemnej zależności, skoro wymaga ona tylko, by pojęcie zdania prawdziwego miało ten sam zakres, co pojęcie zdania racjonalnie akceptowalnego w idealnych warunkach poznawczych (lub, jak Putnam pisał później, w wystarczająco dobrych warunkach poznawczych). Ktoś może mieć pojęcie stworzenia posiadającego nerki bez posiadania pojęcia stworzenia posiadającego serce, a mimo to oba pojęcia są współzakresowe. Jeżeli definicja Putnama „nie domaga się pojęciowej identyczności, to zatem z czym się identyfikuje, gdy twierdzi się, że prawda jest (niczym więcej) niż racjonalną akceptowalnością przy epistemicznie optymalnych okolicznościach?” [Künne 2001, s. 163]

Künne odwołuje się do rozróżnienia pomiędzy pojęciami a własnościami, które Putnam zaproponował w zupełnie innym kontekście [Putnam 1979b, s. 305–322]. Kiedy naukowiec twierdzi, że tempera-

tura jest średnią energią kinetyczną cząsteczek, mówi on o tożsamości dwóch własności, a jego twierdzenie nie jest trywialne, ponieważ używa on dwóch różnych pojęć. Pomiędzy tym przykładem a definicją Putnama istnieje jednak rażąca dysanalogia — ustalenia identyczności prawdy z jakimś rodzajem racjonalnej akceptowalności nie dokonujemy na drodze empirycznej. Byłoby czymś podejrzanym, gdyby zwolennicy poglądu Putnama nie potrafili przedstawić żadnego przykładu „nieempirycznej własności zdania identycznego, w którym jedna i ta sama własność jest określona przez dwa różne, ale wzajemnie od siebie zależne pojęcia” [Künne 2001, s. 164], poza własną definicją. Dlatego też Künne w ich imieniu przedstawia następujący przykład: własność bycia pełnym do połowy jest taka sama jak własność bycia do połowy pustym, pojęcie bycia pełnym do połowy jest różne od pojęcia bycia do połowy pustym i te dwa pojęcia są oczywiście wzajemnie od siebie zależne [Ibidem].

W związku z powyższym Künne zastanawia się, czy Putnam był uczciwy w stosunku do wcześniejszego siebie, kiedy pisał: „To nadzieja, iż tej ostatecznej kolistości [prawdy i racjonalnej akceptowalności] można uniknąć i prawda może być rzeczywiście zredukowana do pojęć ‘racjonalnej akceptowalności’ oraz ‘lepszych i gorszych sytuacji poznawczych’, które same w sobie nie presuponują pojęcia prawdy, była odpowiedzialna za pozostałości idealizmu w *Reason, Truth and History*” [Putnam 1992f, s. 373]. Sądzę jednak, że należy pamiętać, iż przedstawione wyżej rozważania pochodzą od Künnego, a nie od Putnama. Wydaje się, że on sam wahał się co do tego, jak dokładnie należy rozumieć formułę użytą przez niego w *Reason, Truth and History* — bardziej redukcyjnie, czy jednak nieredukcyjnie. To od samego Putnama dowiadujemy się, że wątpliwości w stosunku do swojego ujęcia epistemicznej teorii prawdy pojawiły się u niego bardzo wcześnie, jeszcze przed napisaniem cytowanego powyżej fragmentu z *Representation and Reality*. „Ponieważ miałem pewne wątpliwości

co do identyfikacji prawdy z superstwierdzalnością [tj. idealizacją racjonalnej akceptowalności], w moich wykładach im. Carusa (Putnam 1987) [*Wiele twarzy realizmu*], ograniczyłem swój atak na realizm metafizyczny do obrony względności pojęciowej, zachowując milczenie na temat argumentu teoriomodelowego i utożsamienia prawdy z «wyidealizowaną racjonalną akceptowalnością». Niemniej ostatni rozdział *Representation and Reality* nadal tego utożsamienia bronił, podkreślając jednak jego aspekt realistyczny” [Putnam 2011, s. 10]. Nie sposób powstrzymać się tutaj od uwagi, iż jeżeli ten „aspekt realistyczny” był obecny już w *Reason, Truth and History*, to poza niezbyt jasnym zastrzeżeniem, iż nie mamy do czynienia z „formalną definicją”, odbywało się to w sposób całkowicie milczący, bowiem rzeczywiście są tam obecne tylko przykłady zależności prawdy od racjonalnej akceptowalności, a nie odwrotnie.

Pora teraz przejść do bardziej konkretnych rozważań na temat stosunku racjonalnej akceptowalności do prawdziwości. Sporo na ten temat można się dowiedzieć z artykułu Putnama *Does the Disquotational Theory of Truth Solve All Philosophical Problems?*, w którym rozważa on relację pomiędzy „warunkami stwierdzalności”, a „warunkami prawdziwości”. Putnam krytykuje w nim stanowisko Paula Horwicha i Michaela Williamsa, którzy mieli uznać, iż stwierdzenia posiadają tylko warunki stwierdzalności i to poprzez ich znajomość zdania te rozumiemy. Prawda nie jest tu własnością i musi być rozumiana dyskwotacyjnie. Powiedzenie, że zdanie jest prawdziwe, jest tylko dokonaniem równoważnego stwierdzenia. Putnam proponuje jednak, „byśmy zaakceptowali «pospolite» pojęcie prawdy i zapomnieli o pytaniu, czy zdania posiadają «warunki prawdziwości», czy «warunki stwierdzalności», ponieważ dychotomie, na których to pytanie się opiera, należą do kręgu idei, które upadły” [Putnam 1994a, s. 265].

Horwich i Williams odwołują się do Wittgensteina, zdaniem Put-

nama czynią to jednak w sposób nieuprawniony. W ich ujęciu gra językowa składa się ze zdań, dla których posiadamy „warunki stwierdzalności”. Te warunki wyszczególniają, w jakich obserwowalnych warunkach zdanie zalicza się do prawdziwych lub przynajmniej „potwierdzonych”. Jest to model podobny do Carnapa lub Reichenbacha modelu mówiący-słuchający języka naturalnego. Założeniem tego obrazu jest to, że użycie słów może być opisane w terminach tego, co mówiącemu wolno powiedzieć i zrobić w obserwowalnych sytuacjach. „Użycie” jest pojęciem teoretycznym i istnieje standardowy sposób używania wyrażen w danej grze językowej. Przy takiej interpretacji Wittgensteina elektryk rozumie zdanie „strumień elektryczny płynie przez przewód” ponieważ np. wie, iż jest ono stwierdzalne, jeśli igła woltomierza jest odchylona i rozpoznaje, że coś jest woltomierzem, poprzez rozpoznanie, iż posiada ono pewien wygląd [Ibidem, s. 269].

Dobry elektryk bez wątpienia polega na „kryteriach” w tym sensie, „jednak gdy rzeczy idą źle (a każdy, kto kiedykolwiek reperował swoje własne narzędzia lub naprawiał samochód wie, jak bardzo może iść źle, kiedy mamy do czynienia z rzeczywistym światem!), wie także, iż należy przestać ufać kryteriom i *wiedza, kiedy przestać ufać kryteriom, sama w sobie nie jest czymś, co jest wyuczone na podstawie zasad*” [Ibidem]. Putnam dalej odwołuje się do fragmentu *Dociekań filozoficznych* Wittgensteina: „Czy co do autentyczności wyrażanych uczuć może istnieć sąd ‘eksperta’? — I tutaj bywają ludzie o mniej lub bardziej ‘trafnym’ sądzie. Prognozy, które wynikają z sądu lepszego znawcy ludzi, są na ogół — trafniejsze. Czy znawstwa takiego można się nauczyć? Owszem; niektórzy mogą się tego nauczyć. Ale nie na jakichś kursach, tylko w drodze ‘doświadczenia’. — Czy może tu ktoś być nauczycielem? Zapewne od czasu do czasu da on odpowiednią *wskazówkę*. — Tak właśnie wygląda tu ‘nauka’ i ‘nauczanie’. — Nie uczymy się tu żadnej techniki; uczymy się trafności sądu. Są tu także reguły, ale nie tworzą one systemu, i tylko człowiek doświadczony umie

je właściwie stosować. Inaczej niż w wypadku reguł rachunkowych” [Wittgenstein 2000, s. 318–319].

A zatem Wittgenstein uznawał, iż nawet wewnątrz gry językowej mogą istnieć prawdy, które nie każdy dostrzega, ponieważ nie każdy potrafi rozwinąć umiejętność rozpoznawania „dowodów o charakterze ‘imponderabiliów’” [Ibidem, s. 319]. „Nic nie może być dalszego od obrazu gry językowej jako automatycznego wykonania podobnego do wykonania algorytmu. [...] *Rozumieć grę językową to dzielić formę życia*” [Putnam 1994a, s. 270–271]. A formy życia nie mogą być opisane w zamkniętym pozytywistycznym języku, czy są naukowe, religijne, czy inne. Przy takiej interpretacji Wittgensteina zastosowanie słów w grze językowej nie może być opisane bez używania pojęć, które są powiązane z pojęciami używanymi wewnątrz gry. Warunki stwierdzalności dla zdania „Przedemną jest stół” mogą być następujące: „Przed mówiącym musi być stół; mówiący musi widzieć stół”. Ale są to warunki wystarczające dla *prawdy* „Przedemną jest stół”, a nie tylko jego stwierdzalności. Wiedzieć, w jakich warunkach stwierdzenie jest stwierdzalne, to wiedzieć, „w *jakich warunkach jest ono oczywiście prawdziwe lub prawdopodobnie prawdziwe*. [...] «Stwierdzalność» i «prawda» są wewnątrz powiązanymi pojęciami: dochodzi się do rozumienia obydwu poprzez zajęcie miejsca wewnątrz gry językowej” [Ibidem, s. 271].

Przedstawiona powyżej interpretacja pojęcia gry językowej pochodzi z artykułu wydanego w roku 1991 i już niedługo potem będzie Putnamowi służyć za jeden z argumentów za odejściem od realizmu wewnętrznego. W związku z tym poglądy wyrażone w *Does the Disquotational Theory of Truth Solve All Philosophical Problems?* należy uznać za świadectwo odchodzenia Putnama od epistemicznej teorii prawdy, chociaż *explicite* jej wówczas jeszcze nie zanegował. Niemniej wrogość do deflacionizmu w teorii prawdy od początku towarzyszyła jego próbom ujmowania jej jako racjonalnej akceptowalności i przez

kilka lat po napisaniu *Reason, Truth and History* pisarstwo Putnama na temat prawdy sprowadzało się niemal wyłącznie do polemik z deflacionistami i stąd miało charakter głównie negatywny.

Dwoma filozofami, których ujęciu problemu prawdy Putnam najczęściej poświęcał swoje krytyczne uwagi, byli Willard V. Quine i Richard Rorty. Obaj ci filozofowie, podobnie jak Horwich i Williams, przyjmowali, że nazwanie zdania „prawdziwym” nie jest przypisaniem mu jakiejś własności, ale po prostu innym sposobem jego stwierdzenia. Jednakże „Quine i Rorty, podczas gdy zgadzają się w kwestii pustości pojęcia prawdy, radykalnie różnią się w kwestii tego, o co powinniśmy dbać w zamian” [Putnam 1994c, s. 331]. Według Quine’a powinniśmy być zainteresowani poprawnym przewidywaniem „pobudzeń naszych zakończeń nerwowych”. Natomiast Rorty’ego interesuje to, czy dane zdanie lub cały dyskurs są zgodne ze standardami naszych współbraci, „postmodernistycznych burżuazyjnych liberałów” [Ibidem].

Według Putnama teoria prawdy Tarskiego, która pozwala nam na stwierdzenie, że zdanie „śnieg jest biały” jest prawdziwe wtedy tylko i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały, jest zwykłą tautologią. Wtedy jednak prawda i fałsz przestają być centralnymi pojęciami filozofii języka, co kłóci się z wszelkim realizmem i naszym intuicyjnym pojęciem prawdy. Jedną z możliwych reakcji filozofa na tę kwestię może być odrzucenie intuicyjnego pojęcia prawdy — „jeśli pojęcie Tarskiego nie jest tym intuicyjnym, tym gorzej dla niego!” [Ibidem, s. 334]. Można też przyjąć, iż Tarski dał nam substytut dla pojęcia intuicyjnego adekwatny dla naszych przedsięwzięć naukowych. Wydaje się, że taka jest reakcja Quine’a. Według niego nie rozumiemy zdania „śnieg jest biały” poprzez rozpoznanie jego warunków prawdziwości. „Rozumiemy” to zdanie, używając go w odpowiedzi na pewien bodziec, co jest częścią kompleksowej, wielościeżkowej dyspozycji, która jest naszym rozumieniem języka jako całości. Ta dyspozycja może być co do zasady opisana w terminach czysto fizykalistycznych. „Ludzie, którzy piszą

o Quine'owskiej doktrynie niezdeteminowania przekładu, zbyt często przeoczają fakt, iż opiera się ona na Tarskiego teorii prawdy i wielośćkowym ujęciu rozumienia opisanym powyżej” [Ibidem, s. 335].

Quine twierdzi, iż Tarski zrehabilitował pojęcie prawdy (i odniesienia). Jednocześnie utrzymuje, że nie jest kwestią obiektywnych faktów (*fact of the matter*), jakie są warunki prawdziwości w jakimkolwiek „języku obcym”, tj. języku innego użytkownika języka. W jaki sposób godzi on ze sobą te poglądy? Mogę myśleć o swoim języku tak, jakby był on językiem obcym — wtedy zawiera on dla mnie tylko dyspozycje do zachowań werbalnych i wydaje się, że nie istnieje relacja odniesienia pomiędzy częściami zdań i przedmiotami w świecie oraz własność prawdy, którą te zdania mogą posiadać lub nie. Kwestie te posiadają sens jedynie dla określonych języków i badając je z konieczności za pomocą innego języka, popadamy w nieskończony regres kolejnych języków. Rzecz ma się jednak inaczej, kiedy zacznę „traktować język ojczysty dosłownie”. Nieskończony regres ulega wówczas zatrzymaniu. Jednak na czym ma polegać „traktowanie języka ojczystego dosłownie”? [Ibidem, s. 335–337]

Musimy pamiętać, że poprawność Umowy P Tarskiego zależy od poprawnego przekładu zdania języka przedmiotowego, np. „śnieg jest biały”, na metajęzyk, w którym orzeka się o prawdziwości tego zdania. To jest jednak coś, czego nie może zagwarantować logika, zaś — według Quine'a — nie istnieje coś takiego, jak obiektywny fakt poprawności przekładu z języka przedmiotowego na metajęzyk. Przekłady są poprawne jedynie relatywnie w stosunku do danego podręcznika przekładu. Stąd „idea, że prawda i fałsz są substancjalnymi własnościami, które zdania w jakimkolwiek języku posiadają niezależnie od punktu widzenia tłumacza, musi być porzucona” [Ibidem, s. 336]. Kiedy mówię w swoim języku ojczystym, traktuję zdanie jako to samo zdanie niezależnie od tego, czy pojawia się ono w tym, co

logik może postrzegać jako język przedmiotowy, czy też w tym, co logik może postrzegać jako metajęzyk. „To jest to, co Quine nazywa traktowaniem własnego języka dosłownie, albo «przystaniem» na własny język. «Przystanie» na własny język oznacza przełożenie go homofonicznie na jego własny metajęzyk” [Ibidem, s. 339]. Quine pisze:

Czy niezeterminowanie lub względność dotyczy w jakiś sposób również naszego własnego języka? W pracy *Ontological Relativity* napisałem, że tak jest, ponieważ własny język można przełożyć na niego samego przez permutacje, które różnią się materialnie od transformacji identycznościowej, o czym świadczą funkcje pełnomocnictwa. Jeśli jednak wybierzemy jako podręcznik przekładu transformację identycznościową, traktując własny język dosłownie, względność zostaje usunięta. Odniesienie eksplikuje się wówczas przez usuwanie cudzysłowów, analogicznie do Tarskiego paradygmatu definiowania prawdy (§ 33); tak więc «królik» denotuje króliki, czymkolwiek one są, «Boston» zaś desygnuje Boston [Quine 1997, s. 87]¹⁷.

Zdaniem Putnama problem jednak pozostaje. Procedura przyjęta przez Quine’a pozwala mi na zaakceptowanie, że „śnieg jest biały” jest prawdą wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały. Ale jak mogę zdecydować o tym, że śnieg jest biały? Ta kwestia, według Quine’a, należy do epistemologii, a nie do teorii prawdy. Cokolwiek może doprowadzić mnie do powiedzenia, że śnieg jest biały, doprowadzi mnie także do zaakceptowania tego, że „śnieg jest biały” jest prawdą.

Ale jak może istnieć epistemologia łącząca się z prawdą, jeśli nie ma prawdy do odkrycia? To w tym punkcie dostrzega się defekt w analogii, jaką Quine wykorzystywał

¹⁷Cytat za: [Putnam 1998f, s. 452]. W niniejszym przekładzie zmieniłem „biorąc własny język za dobrą monetę” na „traktując własny język dosłownie”.

w *Ontological Relativity and Other Essays*, analogii pomiędzy systemami koordynacyjnymi i językiem tła. Nie może być takiej rzeczy, jak absolutna pozycja, ale jest taka, jak relatywna pozycja i relatywna pozycja (w pre-relatywistycznej fizyce) jest absolutna lub, lepiej, inwariantna. Bezstronny obserwator powinien zgodzić się z każdym innym bezstronnym obserwatorem na temat relatywnych pozycji wszystkich ciał w danym czasie, niezależnie od tego, które z systemów koordynacyjnych są przez nich używane. Ale bezstronny obserwator (powiedzmy, idealny lingwista na Marsie) nie będzie zdolny do powiedzenia, czy zdanie w języku polskim (postrzeganym jako «obcy» język) jest prawdziwe lub fałszywe w stosunku do wyboru «obcego» meta-polskiego (meta-P) jako języka tła i homofonicznego przekładu jako zasady przekładu łączącego dwa «obce» języki [Putnam1994c, s. 339–340].

Jedynym wyjściem zgodnym z ogólnym stanowiskiem Quine'a jest porzucenie przez niego geometrycznej analogii i powiedzenie, że nazwanie zdania „prawdziwym” jest niczym więcej jak jego reafirmacją, co też Quine czasami czyni. W rękach Quine'a zatem teoria Tarskiego staje się bardzo podobna do teorii redundancyjnej. Ta teoria była technicznie błędna, ale Quine sądzi, że logiczne dzieło Tarskiego pokazało nam, jak naprawić jej defekty [Ibidem, s. 341–342].

Putnam uważa jednak, że jeśli zrezygnujemy z pojęcia obiektywnego znaczenia i odniesienia, nie będziemy w stanie wyjaśnić funkcjonowania naszego języka. Interpretuje on wręcz swój argument teoriomodelowy jako obalenie realizmu metafizycznego poprzez wykazanie, iż realizm ten prowadzi do względności ontologicznej Quine'a, który jest poglądem oczywiście fałszywym.

Realizm metafizyczny nie ma żadnych środków, aby w rozumiały sposób obalić względność ontologiczną i wycią-

gnąłem stąd wniosek, że realizm metafizyczny jest błędny. I nadal postrzegam względność ontologiczną jako obalenie dowolnego stanowiska filozoficznego, które do niej prowadzi. Jaki bowiem sens może mieć myśl, że świat składa się z przedmiotów, z których każdy może być kwarkiem w jednym modelu, mną w trzecim dopuszczalnym modelu, ale żadną z tych rzeczy nie jest bardziej właściwie niż którąkolwiek inną? Z pewnością samo pojęcie «przedmiotu» rozpada się, jeżeli przyjąć coś takiego [Putnam 1998f, s. 454].

Na gruncie teorii Quine'a samo pojęcie języka staje się niezrozumiałe i nie wiadomo, w jaki sposób jego użytkownik cokolwiek stwierdza. „Zdaniem Quine'a, nie ma nic takiego, jak odniesienie przedmiotowe w absolutnym sensie, niemniej dzięki tajemniczej czynności «traktowania języka ojczystego dosłownie» (lub po prostu «przychylania się» mu), jakoś wszystko gra. [...] Twierdzenie, że traktując własny język «dosłownie», mogę być «zdecydowanym realistą», nie jest żadną odpowiedzią, jeżeli nie ma żadnego faktycznego stanu rzeczy, ze względu na który «dosłowna» interpretacja mojego języka jest prawidłowa” [Ibidem, s. 465]. Jeżeli ze stwierdzeniem nie wiąże się żadna rzeczywista własność prawomocności czy prawdziwości, to wydawane przez nas dźwięki czy produkowane przez nas napisy w żaden sposób nie mogą być niczym więcej, niż ekspresją naszej subiektywności [Putnam 1998g, s. 488–489]. Jak to ujął Edward N. Lee, mamy wówczas do czynienia z sytuacją szachisty, któremu wydaje się, że wykonał dobry ruch, ale w rzeczywistości nie może się poruszyć. „Chociaż może on powiedzieć, iż w coś wierzy, że jest to dla niego prawdą, to nie może on powiedzieć, iż jest to prawdą *simpliciter*; i chociaż nie można odeprzeć jego stwierdzeń [...], to nie «urzeczywistnił» on swoich opinii poza sferą ekspresji swojej subiektywności i nie umiejscowił ich w publicznej sferze

otwartej i obiektywnej dyskusji” [Lee 1973]¹⁸. Quine zatem w ujęciu Putnama staje się kimś w rodzaju mimowolnego nihilisty, którego filozofia okazuje się obracać każde twierdzenie w coś całkowicie nie znaczącego.

Z kolei wbrew obiekcjom Rorty’ego Putnam uważa go za relatywistę, „ponieważ jego sformułowania mają charakter relatywistyczny (np. utożsamia on prawdę ze słuszną stwierdzalnością według norm danej wspólnoty kulturowej) i cały jego atak na tradycyjną filozofię zasadza się na założeniu, że natura rozumu i reprezentacji nie stanowi żadnego problemu, skoro poszukiwanie prawdy ma tylko taki sens, że służy przekonywaniu naszych kulturowych współbraci” [Putnam 1998c, s. 292].

Rorty często powtarza, że „metanarracje” — intelektualnie satysfakcjonujące ujęcia umeblowania wszechświata, noumenów i naszych poznawczych relacji w stosunku do nich — są niemożliwe. Podział pomiędzy świat noumenalny i fenomenalny oraz obraz umysłu jako „reprezentującego” czy „odzwierciedlającego” noumena powinny być porzucone jako zbędne kategorie, w których używanie popadliśmy, jako „nadobowiązkowe” (optional) problemy, których powinniśmy się pozbyć. Rozróżnienie pomiędzy noumenami i fenomenami nie jest na nas dłużej wymuszane, tak samo jak dystynkcja umysł/ciało. A jeśli porzucimy tę dystynkcję, to metanarracja nie ma żadnej funkcji do spełnienia [Putnam 1994c, s. 343].

Problem polega na tym, że Rorty broni tego poglądu poprzez apelowanie do czegoś, co samo bardzo przypomina metanarrację. W „kulturowej” metanarracji Rorty’ego są ludzie, kultury i dyspozycje — włącznie z dyspozycjami do zgadzania się. „Prawda” nie ma sensu, dopóki nie jest uważana za predykat używany przez nas w stosunku do zdań, kiedy chcemy wyrazić zgodę na nie. „Ale jeśli cały projekt powiedzenia, jaki jest świat, w opozycji do powiedzenia, jakie zdania

¹⁸Podaję za: [Putnam 1992b, s. 124].

stwierdzamy, upadł, to czemu *dyspozycje*, spośród wszystkich rzeczy, mają być w lepszej sytuacji niż *prawda*?” [Ibidem, s. 344]. Wygląda to tak, jakby Rorty mówił nam „żadnych metanarracji” i starał się przekonać nas, opowiadając swoją metanarrację wyższego stopnia. Rorty nie twierdzi, jak Quine, że jest „zdecydowanym” realistą, ale wydaje się, iż napotyka na ten sam problem. Jeśli pojęcie „solidarności” ma wykonać oczekiwaną przez niego pracę, to obraz, do którego należy pojęcie solidarności, musi być brany na serio [Ibidem, s. 344 i 348].

Jeśli zupełnie porzucić idee uzasadnienia, racjonalnej akceptowalności, zasadnej stwierdzalności itp., to znika też „prawdziwość” — pozostaje jedynie środek „aprobaty semantycznej”, tj. mechanizm przechodzenia z jednego poziomu językowego na drugi. Zwyczajne wprowadzenie Tarskiańskiego predykatu „prawdziwy” „nie może wystarczyć do zdefiniowania dla danego języka żadnej idei *słuszności*, która nie byłaby przedtem zdefiniowana” [Putnam 1998c, s. 291]. Jeżeli jednak wyeliminować ideę słuszności, to nasze zdania twierdzące nie będą czymś więcej, niż wydawanie dźwięków. „Eliminacja czynnika normatywnego jest usiłowaniem umysłowego samobójstwa” [Ibidem].

Dlaczego jednak

mielibyśmy zużywać energię umysłową na przekonanie samych siebie, że nie jesteśmy istotami myślącymi, że nasze myśli niczego naprawdę nie dotyczą, [...] że żadna myśl nie jest *słuszna* ani *błędna* w żadnym sensie (nie wyłączając myśli, że żadna myśl nie jest słuszna ani błędna) poza tym, że została w tej chwili orzeczona, i tak dalej? Jeżeli jest jakieś samoobalające się przedsięwzięcie, to to właśnie! Należy uznać, że jedną z naszych najbardziej fundamentalnych samokonceptualizacji, jednym z naszych najbardziej fundamentalnych «samookreśleń», jak mówi Rorty, jest to, że jesteśmy *istotami myślącymi*, i że jako istoty myślące musimy mieć na względzie, że jest *coś takiego* jak *prawda*,

coś takiego jak trafność o charakterze faktycznym, nie tylko «*odczudzysławiającym*» [Putnam 1998c, s. 292].

Przejdźmy teraz do omówienia pojęcia idealnych warunków poznawczych i ewolucji poglądów Putnama na ten temat. Jak później przyznał sam Putnam, „myślenie o wiedzy jako o czymś, czego nigdy nie posiadamy, ale do czego tylko «*przybliżamy się*», jest pierwszym krokiem do ześlizgnięcia się w sceptycyzm i moje mówienie o «*idealizacji*» było niefortunne, jeśli sugerowało taki pogląd” [Putnam 1991, s. 421]. Dlatego później Putnam, zamiast mówienia o idealnych warunkach poznawczych, zaczął mówić o warunkach „wystarczająco dobrych”. „Zgodnie z moją koncepcją twierdzenie, że jakiegokolwiek stwierdzenie (*statement*) jest prawdziwe, tak jest, iż jest prawdziwe w swoim miejscu, w swoim kontekście, w swoim schemacie pojęciowym, to, z grubsza rzecz biorąc, twierdzenie, iż *może być uzasadnione przy wystarczająco dobrych warunkach poznawczych*” [Putnam 1992a, s. VII].

Mówienie o idealizacji miało jeszcze ten nieszczęśliwy skutek, że sugerowało pokrewieństwo teorii Putnama z koncepcją Pierce’a, gdzie prawda jest utożsamiana z twierdzeniami społeczności naukowców w sytuacji „idealnej”, „ukończonej” nauki [Künne 2003, s. 411]. Putnam zdecydowanie odrzucał jednak podobieństwo jego teorii do teorii Pierce’a.

Wielu ludzi sądziło, że moja idealizacja jest taka sama, jak u Pierce’a, iż tym, czemu odpowiada wyobrażenie «*powierzchni bez tarcia*», jest sytuacja («*ukończona nauka*»), w której społeczność byłaby w pozycji dogodnej do uzasadnienia *każdego* prawdziwego zdania (i dyskonfirmacji *każdego* fałszywego). Ludzie przypisywali mi ideę, że możemy w sposób dający się uchwycić zmysłami wyobrazić sobie warunki, które są *jednocześnie idealne* dla

przypisywania jakiejkolwiek prawdy, lub jednocześnie idealne dla odpowiadania na jakiekolwiek pytania. Nigdy nie uważałem niczego takiego i w rzeczy samej byłem tak daleki od pomyślenia kiedykolwiek takiej rzeczy, że nigdy nie zdarzyło mi się nawet ostrzegać przed takim niezrozumieniem, kiedy pisałem *Reason, Truth and History* [...] Nigdy nie zamierzałem używać pojęcia «idealnej sytuacji poznawczej» w tym fantastycznym (lub utopijnym) Peirce'owskim sensie [Putnam 1992a, s. VIII].

Jako przykład „idealnej sytuacji poznawczej” w swoim rozumieniu Putnam podaje moment, w którym mówię: „W moim studiu jest krzesło” i jestem w studiu z włączonym światłem lub światłem dziennym dostającym się do niego przez okna, bez żadnych kłopotów ze wzrokiem, z niezaburzonym umysłem, nie będąc pod wpływem narkotyków lub hipnozy itd. oraz patrzę i widzę, czy jest w nim krzesło. Ten opis idealnej sytuacji poznawczej Putnam przedstawił w momencie, kiedy właśnie porzucił mówienie o idealnych warunkach poznawczych na rzecz mówienia o warunkach wystarczająco dobrych. Stąd zaraz po nim pisze: „Lub, porzucając całkowicie pojęcie «idealności», ponieważ jest to tylko metafora, myślę, że istnieją lepsze lub gorsze sytuacje poznawcze w odniesieniu do poszczególnych stwierdzeń. To, co właśnie opisałem, jest bardzo dobrą sytuacją poznawczą w odniesieniu do stwierdzenia: «W moim studiu jest krzesło»” [Ibidem].

W swojej wcześniejszej książce *Representation and Reality* Putnam przedstawił kolejną definicję prawdziwości, zgodnie z którą: „stwierdzenie na temat danej sytuacji jest prawdziwe wtedy, jeśli byłoby czymś poprawnym użycie słów, z których składa się to stwierdzenie w ten właśnie sposób, żeby opisać tę sytuację” [Putnam 1992d, s. 115]. Putnam wyjaśnia przy tym znaczenie frazy „byłoby czymś poprawnym użycie słów, z których składa się to stwierdzenie w ten właśnie sposób” poprzez odwołanie się do pojęcia wystarczająco dobrze położonego

mówiącego (*speaker*)”, który, gdyby użył słów w ten sposób, mógłby w sposób całkowicie zasadny *zaliczyć* (*counting*) to stwierdzenie do stwierdzeń prawdziwie odnoszących się do sytuacji. Termin „wystarczająco dobre warunki poznawcze” jeszcze się nie pojawia. Kim jest „wystarczająco dobrze położony mówiący” zależy od stwierdzenia, z jakim mamy do czynienia. Nie dysponujemy algorytmem do określenia, czy dana pozycja poznawcza jest lepsza, czy gorsza dla dokonywania danych sądów. „Jednakże fakty o postaci «jeśli miałbyś powiedzieć, czy S jest prawdziwe, to czy lepiej znajdować się w okolicznościach C_1 niż w okolicznościach C_2 » nie są faktami «transcendentnymi»; są faktami, których określenie jest w zasięgu możliwości mówiących, jeśli mają oni szczęście znajdować się we właściwego rodzaju okolicznościach” [Ibidem]. Innymi słowy, w zwykłym życiu nader często jesteśmy w stanie bez większych trudności ocenić, jakie warunki są wystarczająco dobre do tego, by coś poznać, a jakie nie.

Po raz ostatni (z punktu widzenia zwolennika epistemicznej teorii prawdy) na temat pojęcia idealnej lub wystarczająco dobrej sytuacji poznawczej Putnam wypowiadał się w swojej odpowiedzi T. Horganowi. Zgadza on się w niej, że mamy w owym kontekście do czynienia z dwoma wymiarami: po pierwsze — ze stopniem potwierdzenia danego p , które całkowicie uzasadnia akceptację lub odrzucenie p ; po drugie — a jest to ów drugi wymiar — koncepcja ta wprowadza świat i to dlatego „realizm wewnętrzny” jest realizmem. Idealna poznawczo sytuacja to taka, w której jesteśmy w dobrej pozycji do *powiedzenia*, czy p jest fałszywe, czy prawdziwe. Jednakże użycie pojęć prawdziwości i fałszywości nie pozbawia wewnętrznego realizmu treści, pomimo że nie są one redukowane do innych, „wcześniejszych” pojęć. Treścią realizmu wewnętrznego jest „po prostu to, że nie ma sensu nazywanie stwierdzenia prawdziwym lub fałszywym, jeśli nie ma (fizycznie) możliwych sytuacji, w których użytkownik języka może rozstrzygnąć o prawdziwości lub fałszywości. Jak wyraziłem to w *Representation and*

Reality, prawda nie «transcenduje» użycia” [Putnam 1991, s. 421].

W *Representation and Reality* Putnam dokładnie stwierdza, że: „istotę «realizmu wewnętrznego» stanowi sugestia, iż prawda nie transcenduje użycia” [Ibidem]. Wydaje się, że refleksja nad tym — samym w sobie dosyć enigmatycznym — zdaniem stanowi dobrą okazję do zastanowienia się nad pokrewieństwem i różnicami pomiędzy koncepcjami Putnama i Dummetta. Jak już pisaliśmy powyżej, jednym z podstawowych argumentów odpowiedzialnych za odrzucenie przez Putnama realizmu metafizycznego był Dummetta argument z akwizycji języka i stąd realista wewnętrzny, za Dummettem, posługuje się „semantyką antyrealistyczną”, to jest taką, „która utrzymuje, że *język jest w pełni zrozumiały wtedy, gdy procedura weryfikacji jest odpowiednio opanowana*, a nie wtedy, gdy rozpoznane są warunki prawdziwości (w sensie klasycznym)” [Putnam 1998b, s. 216–217]. Realista metafizyczny próbuje zdefiniować rozumienie poprzez „warunki prawdziwości”, które przynajmniej potencjalnie mogą znajdować się poza układem pojęciowym, do którego rozumienia miałyby prowadzić. Przyjmuje on teorię znaczenia, w której językowi o w pełni określonym zastosowaniu wciąż jeszcze brakuje „interpretacji”. Tymczasem „wrażać się tak, jak gdyby problemem było: «Wiem, jak posługiwać się językiem, ale jak mam wyznaczyć jego interpretację?» — to wyrażać się niedorzecznie. Albo zastosowanie *już* ustala «interpretację», albo nic jej ustalić nie może” [Ibidem, s. 223].

To w tym kontekście zdanie, iż „istotę realizmu wewnętrznego stanowi sugestia, że prawda nie transcenduje użycia”, nabiera sensu. Jak pisał Putnam, „*odniesienie przedmiotowe jest zadane za pomocą sensu, a sens jest zadany za pomocą procedur weryfikacji, a nie warunków prawdziwości*” [Ibidem, s. 218]. To dlatego „«Luka» między naszą teorią a «przedmiotami» po prostu znika — a raczej nigdy nie ma okazji powstać” [Ibidem]. Na gruncie tego rodzaju semantyki nie możemy zbudować zdania, co do którego nie znalazlibyśmy proce-

dury weryfikacji jego prawdziwości. Nawet jeśli w danej chwili nie bylibyśmy w stanie jej wykonać, to moglibyśmy sformułować ją dla warunków wyidealizowanych, czy, zgodnie z późniejszą wersją teorii Putnama, wystarczająco dobrych. Zdania, dla którego nie bylibyśmy w stanie sformułować procedury weryfikacji, nie bylibyśmy też w stanie zrozumieć — a na gruncie tej koncepcji jest to po prostu tautologia. To zaś oznacza, że w rzeczywistości mielibyśmy w takim przypadku do czynienia nie ze zdaniem, ale z jakimś niezrozumiałym, nonsensownym wyrażeniem, które zdanie jako coś posiadającego racjonalną treść jedynie udaje. Nie ma tu po prostu możliwości, by „prawda transcendowała użycie”.

Jak dotąd jesteśmy bardzo blisko Dummettowskiej teorii znaczenia. Niemniej w rzeczywistości pomimo podzielenia tak wielu intuicji Dummetta, Putnam trzyma się dosyć daleko od jego programu filozoficznego, a to przede wszystkim dlatego, że odrzuca matematyczny intuicjonizm. Jednoznacznie zastrzega on: „nie jest moim celem próba nawrócenia czytelników na intuicjonizm. Teoria mnogości nie jest może «rajem», o którym myślał Cantor, lecz nie jest też aż tak niewygodnym miejscem zamieszkania, abym chciał się wyprowadzić na własne życzenie”. Putnam odrzuca „ograniczenia i zakazy”, które „historyczny intuicjonizm pragnął narzucić matematyce” [Ibidem]. Istotna jest dla niego jedynie stojąca za nim idea filozoficzna, zgodnie z którą rozumienie języka polega na tym, że użytkownicy języka posiadają ewoluującą siatkę procedur weryfikacyjnych, a nie zbiór warunków prawdziwości. Wydaje się, że sedno stanowiska Putnama zawiera się w jego stwierdzeniu, iż „semantyka «antyrealistyczna» nie jest *sprzeczna* z semantyką realistyczną: jest po prostu pierwotna względem niej w tym sensie, że jeżeli język ma być zrozumiały, to najpierw należy sobie przyswoić semantykę «antyrealistyczną»” [Ibidem, s. 220]. Kiedy pisze on o rachunku zdań, zaznacza, że dobrze wiemy, iż za pomocą reinterpretacji można do teorii intuicjonistycznej

na powrót wprowadzić spójniki klasyczne. To zaś daje mu okazję do stwierdzenia, że „Nie to jest ważne, czy się stosuje «klasyczny rachunek zdań», czy nie, lecz to, jak się rozumie logikę, kiedy się go stosuje” [Ibidem, s. 219].

We wstępie do zbioru *Realism and Reason* Putnam pisze, że jeśli zaakceptujemy pogląd, zgodnie z którym prawda jest identyczna z wyidealizowanym uzasadnieniem, „to (jak Michael Dummett wskazywał przy okazji swojego, powiązanego z tym, ujęcia) kwestia statusu niektórych tradycyjnych praw logiki musi być na powrót otwarta, w szczególności zaś dotyczy to statusu zasady dwuwartościowości” [Putnam 1983a, s. XVII, przypis 1]. W swojej jak dotąd ostatniej książce Putnam uznał to za „niepewną aprobatę idei Michaela Dummetta, że powinniśmy zaadaptować logikę intuicjonistyczną” [Putnam 2012, s. 59]. Ta „niepewna” aprobata nie doczekała się jednak rozwinięcia i za charakterystyczne można uznać, że w dalszej części przypisu Putnam odsyła nas do rozważań nad wyborem logiki zawartych w artykułach *Vagueness and Alternative Logic* oraz *Quantum Mechanics and the Observer*. Problem nieostrości i interpretacji mechaniki kwantowej to dwa bardzo odmienne od problemu weryfikacjonistycznej semantyki i intuicjonizmu konteksty, w których można rozważać zagadnienie wyboru logiki, nawet jeśli nie ma się żadnych problemów z semantyką „realistyczną”. Nic zatem dziwnego, że powyższe artykuły nie wnoszą właściwie nic do interesującego nas zagadnienia. W *Vagueness and Alternative Logic* Putnam proponuje, by potraktować nieostre predykaty, takie jak bycie łysym, w sposób, w jaki są traktowane predykaty nierozstrzygalne w logice intuicjonistycznej. Oznacza to że nie można przejść od

- (n) (Jeśli mężczyzna posiadający n włosów jest łysy, to mężczyzna posiadający $n+1$ włosów jest łysy)

do

($\exists n$) (Mężczyzna posiadający n włosów jest łysy. Mężczyzna posiadający $n+1$ włosów nie jest łysy)

ponieważ odrzucamy wnioskowanie o postaci

(n) $F_n \rightarrow (\exists n)(F_n)$ [Putnam 1983b, s. 285].

W ten sposób Putnam wprowadził do swojej filozofii pewien drobny element intuicjonizmu, ale nie sposób uznać tego za akceptację intuicjonizmu w ogóle.

Putnam czasami podkreśla swoją odmienność od Dummetta. I tak w *Reference and Truth* odróżnia swój pogląd, zgodnie z którym prawda jest idealizacją uzasadnienia, od poglądu Dummetta, zgodnie z którym prawda jest po prostu identyczna z uzasadnieniem [Putnam 1983c, s. 84]. Później w nieco dwuznaczny sposób wycofuje się z przypisywania tego ostatniego poglądu Dummettowi, pisząc, iż: „prawda powinna być identyfikowana z uzasadnieniem w sensie wyidealizowanego uzasadnienia, w opozycji do uzasadnienia na podstawie aktualnego świadectwa. Czasami wydaje się, że jest to także pogląd Dummetta (w takich chwilach mówi on o «luce pomiędzy uzasadnieniem a prawdą»); w innych momentach pisze on tak, jakby zdania języka potocznego na temat materialnych przedmiotów poza teoretyczną nauką mogły być konkluzywnie zweryfikowane” [Putnam 1983a, s. XVII].

Putnam podkreśla także, iż w przeciwieństwie do Dummetta nie wierzy w efektywną możliwość *sporządzenia listy warunków* uzasadnienia zdań języka naturalnego [Putnam 1998g, s. 490]. Warunki uzasadnienia poszczególnych zdań mogą zmieniać się wraz z tym, jak zmienia się cały korpus naszej wiedzy i dlatego nie mogą być ustalone raz na zawsze. Nie tylko możemy odkryć, że zdania, które uważaliśmy za uzasadnione, są fałszywe, ale możemy nawet odkryć, iż procedury, które uważaliśmy za uzasadnione, takie nie są i że inne procedury uzasadniania są lepsze [Putnam 1983c, s. 85]. W sumie zatem „warunki

stwierdzalności dowolnie wybranego zdania są niezgłębione, [...] [zaś] niemożliwość [ich] sformalizowania [...] to po prostu niemożliwość sformalizowania ludzkiej racjonalności” [Putnam 1998g, s. 491].

Ale czy jeśli „warunki stwierdzalności dowolnie wybranego zdania są niezgłębione”, to prawda nadal „nie transcenduje użycia”? Co decyduje o tym, że zdanie „to jest wystarczająco dobra sytuacja poznawcza do weryfikacji zdania n” jest prawdziwe? Czy mamy tutaj do czynienia z regresem do kolejnej wystarczająco dobrej sytuacji poznawczej, czy też z odesłaniem do warunków prawdziwości na pewnym wyższym poziomie, swoistym meta-metafizycznym realizmem, zbudowanym nad realizmem wewnętrznym? Wydaje się, że po jej przedstawieniu należałoby teraz przejść do próby krytyki epistemicznej teorii prawdy Putnama. Jednakże to sam Putnam dokonał jej głębokiej krytyki, zastanawiając się także nad powyżej postawionymi pytaniami, rezygnując z realizmu wewnętrznego i przedstawiając swój nowy pogląd, realizm zdroworozsądkowy (albo naturalny). Dlatego teraz przejdziemy do omówienia realizmu zdroworozsądkowego wraz z zawartą w nim krytyką realizmu wewnętrznego.

3 Realizm zdroworozsądkowy i dyskwo- tacyjna teoria prawdy

W Wykładach im. Deweya z 1994 r.¹⁹ Putnam przedstawił swoje nowe stanowisko, realizm naturalny (który później częściej nazywał realizmem zdroworozsądkowym). Zgodnie z nim przedmiotami normalnej, „werydycznej” percepcji są „zewnątrzne” rzeczy i — bardziej ogólnie — aspekty „zewnątrznej” rzeczywistości [Putnam 1999, s. 10]. Do tych twierdzeń Putnam dochodzi, zastanawiając się nad przesłan-

¹⁹Wykłady te ukazały się początkowo jako *Sense, Nonsense, and the Senses: an Inquiry into the Powers of the Human Mind* w „The Journal of Philosophy” 1994, nr 91, s. 445–517, by następnie zostać przedrukowane pod tym samym tytułem w: [Putnam 1999, s. 1–70]. Dalej cytuję je za tym przedrukiem.

kami swojego argumentu teoriomodelowego. Jeden z autorów pisze nawet o tym, że dokonał on „przeformułowania argumentu teoriomodelowego w argument przeciwko realizmowi pośredniemu w filozofii percepcji” [Reynolds 2003, s. 146]. Istotny dla jego poglądów jest także wpływ Johna McDowella, a w szczególności jego Wykładów im. Johna Locke’a [McDowell 1994], w których przedstawił on krytykę nowożytnych teorii percepcji i nową wersję realizmu bezpośredniego.

Putnam przyznaje, że pisząc *Reason, Truth and History*, nie docenił wagi powiązań między zagadnieniami dotyczącymi odniesienia przedmiotowego i klasycznymi problemami percepcji. Tymczasem „w gruncie rzeczy jest to ta sama kwestia, kwestia stosunku myślenia do świata” [Putnam 1998f, s. 455]. „Pytanie, <<w jaki sposób język wiąże się ze światem>>, jest, u swych podstaw, powtórzeniem starego, <<jak percepcja zahacza o świat>>” [Putnam 1999, s. 12]. Kiedy przedstawiał on argument teoriomodelowy, uważał zdolność odnoszenia się do przedmiotów zewnętrznych za niezrozumiałą „tajemniczą władzę umysłu” [Putnam 1998b, s. 206], a o danych zmysłowych pisał, iż: „wydaje się, że rozsądnie jest uznawać je za prawowite przedmioty psychologii kognitywnej i filozofii, a nie tylko pseudobyty wymyślone przez kiepską psychologię i kiepską filozofię” [Ibidem, s. 209]. Hołdował zatem „katastrofalnej” dla zachodniej filozofii siedemnastowiecznej idei, że percepcja potrzebuje łącznika (interface) pomiędzy umysłem, a jej „zewnętrznym” obiektem. W dualistycznej wersji wcześniejszej nowożytności łącznikiem były „wrażenia” (albo „doświadczenia”, „dane zmysłowe”, „qualia”), rozumiane jako coś niematerialnego. W wersjach materialistycznych łącznik długo był rozumiany jako coś składającego się ze stanów mózgu. W poglądzie, który Putnam nazywa „kartezjanizmem — plus — materializm” (właściwie tożsamym z funkcjonalizmem), zostały wykorzystane obie te wersje: łącznik składa się z „wrażeń”, „qualiów”, które są identyczne z procesami w mózgu [Putnam 1999, s. 43]. W takim ujęciu

percepcyjne wejścia są poza sferą naszych procesów kognitywnych: wszystko, co leży poza tymi wejściami, jest połączone z naszymi procesami mentalnymi tylko kauzalnie, nie kognitywnie. Nawet, jeśli ktoś umieszcza «wejścia» tak daleko, jak powierzchnia naszego ciała (jak to zrobił Quine, mówiąc o «powierzchniowych neuronach» i «powierzchniowych pobudzeniach»), wszystko poza naszą skórą jest także poza naszym procesem kognitywnym. A mój «argument teoriomodelowy» pokazywał, że interpretacje naszego języka [...] mogą zgadzać się na temat tego, czym te wejścia są i nie zgadzać się dramatycznie co do tego, które z naszych terminów do czego się odnoszą. Dlatego konkludowałem, iż jeśli ten rodzaj realizmu, z którym byliśmy zaznajomieni od wczesnego okresu nowożytnego, włączając w to przyczynową teorię percepcji, jest słuszny, to wszystko, co zdarza się *wewnątrz* sfery kognitywnej, pozostawia przedmiotowe odniesienie naszych terminów, w większej części niemal całkowicie niezdeterminowane [Ibidem, s. 16].

Jak pamiętamy, Putnam kończył swój artykuł *Modele i rzeczywistość* stwierdzeniem, iż: „wyrażać się tak, jak gdyby problemem było: «Wiem, jak posługiwać się językiem, ale jak mam wyznaczyć jego interpretację?» — to wyrażać się niedorzecznie. Albo zastosowanie *już* ustala «interpretację», albo nic jej ustalić nie może” [Putnam 1998b, s. 223]. Zastosowanie rozumiał on wtedy na modłę nauk kognitywnych, to znaczy miało ono być opisywalne głównie w kategoriach funkcjonowania programów komputerowych w mózgu. Jednocześnie jako eksternalista w kwestii odniesienia uważał on, iż należy mówić nie tylko o funkcjonalnej organizacji mózgu użytkownika języka, ale trzeba też określić rodzaj środowiska, w którym jest on osadzony. „Krótko mówiąc, byłem «socjofunkcjonalistą». Niemniej mój obraz

zastosowania języka był jak walizka z podwójnym dnem. Był tam i program komputerowy w mózgu, i opis zewnętrznych przyczyn słów użytkownika języka” [Putnam 1998f, s. 458–459].

Zgadzaając się nadal z tym, że to „zastosowanie” musi ustalić interpretację, Putnam chce je teraz rozumieć inaczej [Putnam 1999, s. 14].

W tym alternatywnym ujęciu, które moim zdaniem można przypisać późnemu Wittgensteinowi, zastosowania wyrazów w grze językowej na ogół nie można opisać bez posłużenia się słownictwem tejże gry. Chcąc coś powiedzieć o zastosowaniu zdania «Przedemną stoi stolik z kawą», musi się wspomnieć, między innymi, o widzeniu i dotykaniu stolików z kawą. Krótko mówiąc, musi się wspomnieć o *postrzeganiu* stolików z kawą. Gdy mówię o postrzeganiu, mam na myśli nie sens minimum słów «widzieć» lub «dotykać», sens, w którym można o kimś powiedzieć, że «widzi» stolik z kawą, lub go «dotyka», nawet jeśli nie ma bladego pojęcia, czym jest stolik z kawą — mówię o postrzeganiu w sensie pełnego dokonania, w którym widzieć stolik z kawą to widzieć, iż to, co stoi przede mną, jest stolikiem z kawą [Putnam 1998f, s. 459].

To „posunięcie w kierunku rozmyślnej «naiwności»” [Ibidem, s. 460] pozwala nam dostrzec, że „sama idea, iż jest jakiś problem dotyczący tego, w jaki sposób język «zahacza» o świat, opiera się na nieporozumieniu. Obecnie jednak sądzę, że owo nieporozumienie jest dopóty nieuchronne, dopóki pozostaje w mocy model umysłu jako czegoś «wewnątrz» nas” [Putnam 1998h, s. 514–515]. Rzecz bowiem w tym, że „nie należy traktować widzenia przedmiotu jako czynności złożonej z dwóch części: czysto fizycznego oddziaływania między przedmiotem, promieniami światła i okiem, jako pierwszej części, po której następuje «kognitywne» przetwarzanie w umyśle.

Rzecz w całości ma charakter kognitywny; zdarzenia w mózgu, choćby i «rachunkowe», wchodzą w skład moich czynności kognitywnych i percepcyjnych *tylko* dlatego, że jestem stworzeniem, które ma pewnego rodzaju naturalne środowisko i pewną historię indywidualnych i gatunkowych interakcji z tym środowiskiem. Zdarzenia w mózgu nie są ze swojej istoty «kognitywne», tak jak zdarzenia rozgrywające się między telefonem a okiem nie są ze swej istoty «niekognitywne». Jak powiedziałby John Dewey, kognitywne są *wzajemne oddziaływania*” [Putnam 1998f, s. 469]. Należy także zauważyć, że to, iż percepcja nie wymaga pośredników w umyśle w rodzaju bytów postulowanych przez teorię danych zmysłowych lub jej materialistyczne imitacje, nie oznacza, że nie jest ona czynnością natury pojęciowej. Chodzi raczej o to, „że owa pojęciowa czynność nie zaczyna się od przybycia «do umysłu» jakiejś pozapojęciowej danej, którą następnie poddajemy «obróbce»” [Ibidem, s. 466].

Podsumowując: „Dla realisty zdroworozsądkowego nie istnieje problem tego, w jaki sposób umysł ludzki może wyodrębnić przedmiot odniesienia lub klasę przedmiotów odniesienia terminu, przynajmniej jeśli owe przedmioty odniesienia są obserwowalne. Ponieważ w świetle poglądu realisty zdroworozsądkowego umysł percypuje zarazem własne terminy i ich zamierzone przedmioty odniesienia, może on po prostu powiedzieć: «W czym tkwi problem?»” [Putnam 2011, s. 11–12].

Wszystko to nie znaczy, że Putnam przeszedł na pozycje realisty metafizycznego. Porzucił on realizm wewnętrzny w sensie weryfikacjonizmu, którego bronił w *Reason, Truth and History*. Jednak w *Wielu twarzach realizmu* utożsamiał on realizm wewnętrzny z odrzuceniem tradycyjnych założeń realizmu, takich jak (1) istnienie ustalonej całości obiektów i (2) ustalonej całości własności; (3) przeprowadzanie wyraźnej dystynkcji pomiędzy własnościami „odkrywanymi” w świecie i własnościami „projektowanymi” na świat; (4) istnienie ustalonej

relacji korespondencji, w której terminach powinno się definiować prawdę. „Nadal uważam każde z tych założeń, zarówno z osobna jak i łącznie, za niezrozumiałe, chociaż argumentowałbym za tą konkluzją w inny sposób. A zatem czy nadal jestem, w pewnym stopniu, realistą wewnętrznym, jest jak sądzę tak niejasne jak to, czy byłem nim, kiedy funkcjonowałem pod tą nieszczęsną etykietką” [Putnam 1999, s. 183, przypis 41].

Należy także zauważyć, że argument teoriomodelowy nadal stosuje się do tych, którzy podzielają jego Kartezjańskie przesłanki, aktualnie przez Putnama odrzucane. Pokazuje on, że semantyczny naturalizm jest nie do utrzymania i „nie ma nadziei na obronę realizmu zdroworozsądkowego, jeśli będziemy obstawać przy <<interfejsowej>> koncepcji percepcji (i, tak samo, pojęć), którą odziedziczyliśmy po kartezjanizmie” [Putnam 2011, s. 12].

Putnam broni także nadal koncepcji względności pojęciowej. Powracając do argumentu mereologicznego, zgadza się ze swoimi krytykami, że nie można mówić, iż Carnap i Leśniewski nie zgadzają się ze sobą co do istnienia pewnych przedmiotów, ponieważ faktem jest, że mówią oni po prostu językami, gdzie słowo „przedmiot” ma różny sens [Putnam 2004, s. 39–40]. Zauważa jednak, że z tego wynika, iż nie można traktować poważnie, jak tego chcą ci krytycy, pytania, czy np. sumy mereologiczne rzeczywiście istnieją. Nie jest wcale tak, że Carnap odrzucił istnienie sum mereologicznych, a Leśniewski je przyjął. Nie ma bowiem żadnego „rzeczywistego” istnienia, żadnego właściwego, jedyne go sensu słowa „istnieć”, „przedmiot” czy „substancja”, poza wybranym układem pojęciowym, zaproponowanym przez Carnapa, Leśniewskiego czy innym. Carnap i Leśniewski dokonali więc jedynie wyboru pewnego szczególnego sposobu mówienia, a nie ontologii, a kwestia istnienia sum mereologicznych to kwestia czysto konwencjonalna, a nie faktyczna [Ibidem, s. 41–43].

Czy jednak Quine nie dowiódł, że nie istnieją kwestie czysto kon-

wencjonalne? Putnam twierdzi, że Quine trafnie zauważył, że nie ma gwarancji, iż cokolwiek, co nazywamy konwencją, w pewnym momencie nie będzie musiało być przez nas porzucone z powodów, których obecnie nie jesteśmy w stanie przewidzieć. Ale on nie postuluje przecież jakichś wiecznych konwencji. Zdaniem Putnama istnieje pewien sens słowa „konwencja”, wskazany przez Dawida Lewisa, według którego konwencja jest po prostu *rozwiązaniem dla pewnego rodzaju problemu koordynacyjnego* i o taką właśnie konwencję mu chodzi. Tak więc kwestia wyboru aksjomatów mereologii bądź ich odrzucenia jest czymś podobnym do kwestii decyzji, czy w Anglii powinniśmy się umówić co do jeżdżenia lewą, czy prawą stroną jezdni i nie ma nic wspólnego z metafizyką „analityczności”, „aprioryczności” czy „niekorygowalności” [Ibidem, s. 43–44]. Jak Putnam zauważył już w roku 1962: „Istnienie rozwodów nie zmienia faktu, że prawną i deklarowaną intencją osoby przystępującej do ślubu jest pozostanie w związku małżeńskim na całe życie. [...] Przyjmowanie postulatów tej treści, że pewnych zdań nie należy nigdy odrzucać, jest w pełni racjonalne, i owe postulaty pozostają postulatami o takiej właśnie treści, bez względu na fakt, że w pewnych okolicznościach można odrzucić *same te* postulaty” [Putnam 1998a, s. 45].

Dla Putnama zatem, podobnie jak dla Carnapa w *Empiryzmie, semantyce i ontologii* [Carnap 2005, s. 11–40], nie istnieje kwestia wyboru ontologii, lecz tylko kwestia wyboru aparatu pojęciowego. Nic więc dziwnego, że krytyka Quine’a, który protestował przeciwko takiemu „ontologicznemu nihilizmowi”, sięga u Putnama bardzo daleko. Quine odróżniał system pojęciowy pierwszego rzędu, którym miała być nauka, od systemu pojęciowego drugiego rzędu, to jest naszych zdroworozsądkowych przekonań co do świata i twierdził, że tylko ten pierwszy jest źródłem zobowiązań ontologicznych. Jest to stanowisko dokładnie przeciwne do pluralizmu pojęciowego Putnama, zgodnie z którym możemy opisać świat za pomocą wielu różnych systemów

pojęciowych. Pluralizm pojęciowy to nowy termin wprowadzony przez Putnama i ma on charakter bardziej ogólny niż względność pojęciowa. Wiąże się to z tym, że Putnam wycofuje się ze swojego wcześniejszego twierdzenia, iż np. opisy pokoju za pomocą języka teorii fizycznej i języka potocznego są przykładami względności pojęciowej, ponieważ zauważa, że nie mamy tutaj do czynienia z równoważnością poznawczą tych opisów, co względność pojęciowa zakłada. To, że możemy użyć obu tych schematów pojęciowych bez konieczności redukcji jednego lub obu z nich do jakiejś jednej fundamentalnej i uniwersalnej ontologii, jest przykładem pluralizmu pojęciowego, ale nie względności pojęciowej [Putnam 2004, s. 48–49].

Putnam zauważa, że kiedy zaproponował sposób formalizacji matematyki za pomocą logiki modalnej, który unikał konieczności kwantyfikowania obiektów abstrakcyjnych, Quine odrzucił go, ponieważ jego zdaniem sprawiał on, że nasze zobowiązania ontologiczne stawały się niejasne. Ta wrogość do logiki modalnej, nawet jeżeli modalności są tak samo jasne jak matematyczne sensy „konieczności” i „możliwości”, pokazuje, iż przyjęcie przez Quine’a jednego sensu słowa „istnieć” było pierwotnym założeniem całej jego procedury, bo to jedynie w świetle tego założenia formalizacja matematyki za pomocą logiki modalnej mogła się jawić jako próba nieuczciwego ukrycia naszych zobowiązań ontologicznych [Ibidem, s. 82].

Udana formalizacja matematyki bez odwołania się do ontologii bytów abstrakcyjnych to jeden z przykładów świadczących o tym, że możemy utrzymywać, iż pewne twierdzenia są prawdziwe, obiektywnie ważne, bez postulowania jakichkolwiek obiektów, z którymi miałyby one „korespondować”. Jednym słowem możemy być obiektywni bez obiektów, czyli bez ontologii. I tak np. możemy bronić zasadności naszej logiki, postulując istnienie *prawd pojęciowych*, w przypadku których negacja ich asercji jest niezrozumiała. Jeżeli oddzielimy ideę prawdy pojęciowej od idei prawdy niekorygowalnej i prawdy przez

zwykle postulowanie, to żaden z argumentów Quine'a przeciwko prawdzie na mocy konwencji nie znajdzie zastosowania, szczególnie jeśli dodatkowo porzucimy ideę, że każda prawda jest albo pojęciowa, albo jest opisem faktu. Wiemy zaś o czymś, że jest prawdą pojęciową, na mocy interpretacji, a interpretacja jest w samej swej istocie aktywnością podlegającą rewizji. Ten sposób rozumienia prawd pojęciowych świetnie współgra z uznaniem faktu, że prawdy pojęciowe i opisy empiryczne wpływają na siebie nawzajem i czasami zdarza się, iż naukowa rewolucja niszczy wystarczająco dużo przekonań będących empirycznym zapleczem naszych prawd pojęciowych, tak że zaczynamy widzieć, jak to, co wcześniej nie miało dla nas sensu, może być prawdą. I tak np. przed pojawieniem się geometrii nieeuklidesowej powiedzenie, że istnieje jakiś trójkąt, w którym suma kątów wynosi więcej niż 180 stopni, nie miało sensu, zatem twierdzenie, iż każdy trójkąt ma sumę kątów nie większą niż 180 stopni było prawdą pojęciową. Po powstaniu geometrii nieeuklidesowych twierdzenie to jednak przestało być taką prawdą [Ibidem, s. 60–62].

Putnam uważa za fakt o wielkim metodologicznym znaczeniu wyróżnienie stwierdzeń, które są prawdami pojęciowymi, takich zatem, których negacje nie mają sensu, jeśli mają być brane poważnie. Pytania w rodzaju „Skąd wiesz, że nie-p nie ma podstaw?” albo „Jaki masz dowód na to, że nie-p nie ma podstaw?” mogą być postawione i dyskutowane tylko, gdy wcześniej osiągniemy sukces w uczynieniu sensownym „możliwości, że nie-p”. Prawdy pojęciowe nie są „podstawami naszej wiedzy” w starym absolutnym sensie, ale raczej w sensie wskazanym przez Wittgensteina w *O pewności*, gdy pisał on: „można by nieomal powiedzieć, że te fundamenty dźwigane są przez cały dom” [Ibidem, s. 62–63]1.

Niemniej pozostaje faktem, że nie wszystkie twierdzenia logiki są prawdami pojęciowymi. Niektóre z nich są prawdziwe na mocy dowodów i dlatego, żeby zrozumieć, co to znaczy być prawdą logiczną,

trzeba nie tylko zaznajomić się z pewnymi samooczywistymi prawdami pojęciowymi, ale także z całą procedurą logicznego uzasadniania. To wszystko nie zmienia jednak faktu, że nic w tej procedurze nie zmusza nas do poszukiwania ontologicznych pseudo-wyjaśnień w rodzaju istniejących samych w sobie sądów albo logicznej struktury świata [Ibidem, s. 63–65]. Wydaje mi się, że jest to kwestia kluczowa dla zrozumienia *pragmatycznego pluralizmu* Putnama, a uchwycenie jej znaczenia staje się łatwiejsze po tym, jak powrócimy na chwilę do Wykładów im. Deweya. Filozof pisze tam, że obie strony sporu pomiędzy realistami i antyrealistami w kwestii matematycznej konieczności stawiają nas pomiędzy fałszywą alternatywą: albo jest coś poza naszymi praktykami liczenia i dedukcji, co stoi u podłoża tych praktyk i gwarantuje ich rezultaty, albo *nie ma nic poza* tym, co mówimy i robimy, a konieczność, którą postrzegamy w tych praktykach, jest zwykłą iluzją. Tymczasem Wittgenstein pokazał nam, że ten dylemat jest fałszywy. Konieczność może być przez nas dostrzeżona w naszych praktykach liczenia lub dedukcji, tak jak dostrzega się np. gniew czy smutek w czyjejs twarzy, mimo że jest on czymś innym, niż ta twarz, ponieważ wiele różnych twarzy może wyrażać gniew lub smutek [Putnam 1999, s. 62–63]²⁰. Stąd wynika m. in. to, że możemy dzielić z metafizycznymi realistami w zasadzie wszystkie zdroworozsądkowe przekonania potocznie wiązane z ich realizmem, bez postulowania istnienia jakichś tajemniczych bytów w rodzaju jednej „substancjalnej” lub treściowej prawdy, której sens miałby być określony z góry i raz na zawsze [Ibidem, s. 52–54 i 68].

Zgodnie z Putnamowskim pragmatycznym pluralizmem nie jest przypadkiem, że w zwykłym języku posługujemy się wieloma różnymi rodzajami dyskursu, poddanymi różnego rodzaju standardom i posiadającymi różne zastosowania, z różnymi logicznymi i gramatycznymi składnikami — różnymi „grami językowymi” w Wittgensteinowskim

²⁰Metaforę twarzy wyrażającej uczucie Putnam zapożyczył z: [Diamond 1991].

sensie — ponieważ iluzją jest, że może istnieć jeden rodzaj gry językowej, który byłby wystarczający do opisania rzeczywistości. Wraz z pragmatystami i Wittgensteinem Putnam uważa, że pragmatyczny pluralizm nie potrzebuje tajemniczych, ponadmysłowych obiektów poza naszymi grami językowymi. Prawda może być powiedziana za pomocą gier językowych, w które gramy, kiedy aktualnie używamy języka, a powodowana przez filozofów, dodatkowa w stosunku do tych gier inflacja jest przykładem całkowicie jałowego marnotrawienia energii [Putnam 2004, s. 21–22].

Rezygnując z realizmu wewnętrznego, przynajmniej w jego dotychczasowej postaci, Putnam odszedł też od epistemicznej teorii prawdy. Przedstawił on szereg zarzutów przeciwko swojemu dotychczasowemu stanowisku. Stwierdził przede wszystkim, że prawda transcenduje uzasadnialność, jakkolwiek idealizowaną. Tadeusz Szubka wyróżnia trzy rodzaje przykładów, jakie podaje on na uzasadnienie tej tezy [Szubka 2007, s. 103]. Po pierwsze są to pojedyncze empiryczne stwierdzenia na temat mniej lub bardziej odległej przeszłości, które nie mogą być uzasadnione, ponieważ świadectwo na ich rzecz nie jest dostępne (nigdy nie zostało zdobyte, lub zostało bezpowrotnie stracone itp.) [Ibidem]. Z pewnością uważamy, że zdanie mówiące o tym, iż Lizzie Borden zatłukła rodziców siekierą, ma określoną wartość logiczną. Nie dlatego jednak tak uważamy, że wolno nam sądzić, iż gdybyśmy przeprowadzili śledztwo, moglibyśmy zasadnie stwierdzić, że popełniła ona zarzucany jej czyn, lub go nie popełniła. Ani też nie dlatego, że wierzymy, iż w jakimś idealnym stadium badania naukowego w przyszłości będzie możliwe uzasadnienie jednego lub drugiego — Lizzie Borden może w odległej przyszłości zostać zupełnie zapomniana, a wszystkie dowody mogą ulec zniszczeniu [Putnam 1998h, s. 516]. „Tym, co czyni [...] [to zdanie] prawdziwym, jest po prostu to, że Lizzie Borden zatłukła swoich rodziców siekierą. Transcendencja rozpoznania prawdy nie pochodzi w tym przypadku z niczego innego niż z <<transcendencji

rozpoznania» niektórych zabójstw. Czy zawsze sądzimy, że wszyscy zabójcy zostaną jako tacy rozpoznani? I czy przekonanie, że istnieją pewne określone jednostki, które są lub będą zabójcami i co do których ten fakt nie będzie mógł być odkryty, jest wiarą w magiczne siły umysłu?” [Putnam 1999, s. 65].

Drugi rodzaj przykładów przemawiających za transcendencją prawdy w stosunku do uzasadnienia to ogólne empiryczne stwierdzenia, w których znaczącą rolę odgrywają logiczne stałe [Szubka 2007, s. 103]. Zalicza się do nich m. in. argument nazwany przez Künnego „zarzutem pozaziemskim” [Künne 2001, s. 165]. „Rozważmy następującą parę zdań: (1) Istnieje inteligentne życie pozaziemskie, (2) Nie istnieje inteligentne życie pozaziemskie. (1) nie stanowi problemu dla [epistemicznej teorii prawdy], ponieważ jeśli istnieje inteligentne życie pozaziemskie, wtedy właściwie umiejscowiony ludzki obserwator mógłby mieć uzasadnienie, by być przekonanym, że tak jest. Ale [punkt] (2) jest trudniejszy. Mogłyby oczywiście istnieć jakieś fizyczne przyczyny, ze względu na które (3) nie mogłoby istnieć inteligentne życie pozaziemskie. I, w tym przypadku, dlaczego powinniśmy z zasady nie być w stanie tego odkryć? Ale nie jest to jedyny sposób, w który (2) mogłoby być prawdziwe. Mogłoby się zdarzyć, że (2) jest prawdziwe; to jest, mogłoby być tak, że chociaż inteligentne życie mogłoby rozwinąć się w jakimś innym systemie słonecznym, to po prostu nigdy by się tak nie stało [...]. To, co sprawia, że rozważamy możliwą prawdę (2), to nie to, że posiadamy jasne pojęcie tego, co uczyniłoby to zasadnie stwierdzalnym, [ale raczej], że jest to *negacja empirycznego zdania*. Nasza koncepcja tego, co jest możliwą prawdą, nie jest oparta tylko na tym, co moglibyśmy zweryfikować, nawet w najbardziej wielkodusznym sensie ‘weryfikować’, jest ona oparta także na naszym rozumieniu logiki” [Putnam 1992e, s. 364]²¹.

Künne zaznacza, że powyższy przykład jest w stanie pokazać jedy-

²¹Przekład za: [Künne 2001, s. 165–166].

nie, iż mogłyby istnieć prawdy przekraczające rozpoznanie. Niemniej w momentach, gdzie Putnam jest mniej ostrożny, tak jak w końcówce Wykładów im. Deweya, twierdzi on, że wykazał, iż: „prawda czasami przekracza rozpoznanie, ponieważ to, co dzieje się w świecie, jest czasami poza naszymi zdolnościami rozpoznania, nawet jeśli nie poza naszymi zdolnościami pojmowania” [Putnam 1999, s. 69].

Podawane przez Putnama przykłady trzeciego rodzaju odwołują się do omówionego już przez nas w rozdziale o Dummezie paradoksu poznawalności, chociaż ujmują go od nieco innej strony. Weźmy pod uwagę prostą koniunkcję: „S i nikt nigdy nie będzie w uzasadniony sposób uważał, że S”. Zdanie to wyraża banalne przekonanie, iż istnieją prawdziwe twierdzenia, które nigdy nie były i prawdopodobnie nigdy nie będą w uzasadniony sposób podtrzymywane przez kogokolwiek. Ale, jak zostało pokazane przez Fitcha, jest czymś niezwykle trudnym, jeśli nie niemożliwym, zreinterpretowanie tego zdania w sposób spójny w ramach epistemicznej koncepcji prawdy. Nie można bowiem określić, co byłoby wystarczająco dobrymi warunkami poznawczymi dla prawdziwości obu członów koniunkcji w tym samym czasie. Wystarczająco dobre warunki poznawcze dla prawdziwości jednego z członów koniunkcji są warunkami, w których nie możemy uznać prawdziwości drugiego członu i *vice versa*. To zaś może prowadzić do wniosku, że epistemiczna teoria prawdy jest nie do utrzymania [Szubka 2007, s. 104], bowiem przykłady tego rodzaju „są katastrofalne dla każdego wyjaśniania prawdy w terminach racjonalnej akceptowalności” [Putnam 2001, s. 599].

Putnam wysuwa jednak także inne zarzuty wobec epistemicznej teorii prawdy. Pisząc o wpływie, jaki wywarł na niego Dummett, wspomina on o jego argumencie z manifestowalności, zgodnie z którym cała wiedza użytkownika języka na temat znaczenia słów powinna się manifestować w sposobie, w jaki on je stosuje lub w jaki odmawia ich zastosowania. „Mój własny «realizm wewnętrzny» próbował uniknąć

wymagania «manifestacji» przez poleganie na okresach konfraktycznych dotyczących tego, co *mogłoby* być zweryfikowane, jeśli warunki byłyby poznawczo «idealne» (lub wystarczająco zbliżone do ideału), ale to tylko przenosi problem realizm *kontra* antyrealizm z powrotem na te okresy konfraktywne” [Putnam 2008, s. 109]. A zatem okazuje się, że także w przypadku realizmu wewnętrznego ustalenie odniesienia na poziomie metajęzyka nie rozwiązuje problemu postawionego przez argument teoriomodelowy, ponieważ musimy zapytać, czym są wystarczająco dobre warunki poznawcze do jego rozpoznania, a to powoduje, że popadamy w *regressus ad infinitum*. Problem rozpoznania wystarczająco dobrej sytuacji poznawczej prowadzi do wniosku, iż realizm wewnętrzny dzieli także inne problemy realizmu metafizycznego, związane choćby z interfejsową koncepcją percepcji. „Jeśli w obrazie, który odziedziczyliśmy po wczesnej filozofii nowożytnej, istnieje problem, jak bez postulowania pewnej formy magii możemy mieć referencjalny dostęp do zewnętrznych rzeczy, to istnieje także równoważny problem, jak możemy mieć referencjalny lub inny dostęp do «wystarczająco dobrych sytuacji poznawczych». W moim alternatywnym obrazie (w opozycji do Dummetta) świat był zdolny do określenia, czy aktualnie jestem w wystarczająco dobrej sytuacji poznawczej, czy tylko wydaje mi się, że tak jest [...]; ale pojęcie sytuacji poznawczej było, u swych podstaw, w prosty sposób tradycyjnie epistemologiczne. Mój obraz ciągle utrzymywał podstawową przesłankę łącznika pomiędzy wiedzącym i wszystkim «na zewnątrz»” [Putnam 1999, s. 18].

Bardziej pogłębione spojrzenie na ten problem Putnam przedstawił w swoim eseju w tomie *The Philosophy of Michael Dummett* w serii *The Library of Living Philosophers*. Według przedstawionego tam stanowiska zwolennik antyrealistycznej semantyki, taki jakim był Putnam w okresie realizmu wewnętrznego, stoi wobec dylematu wpadnięcia na Scyllę solipsyzmu lub Charybdę realizmu metafizycznego. Założmy, że twierdzimy, iż bycie prawdziwym dla jakiegokolwiek stwierdzenia

to bycie uzasadnionym przez doświadczenia, jakie mieliśmy w trakcie *swojego* życia. Jeśli to, co czyni stwierdzenia prawdziwymi, jest uważane także za to, co stwierdzenia „znaczą”, to stajemy się solipsystami. Jeśli nie, to powstaje niedopuszczalna luka pomiędzy tym, co stwierdzenie *mówi*, a tym, co *czyni je prawdziwym* (czyli stajemy się metafizycznymi realistami). W obu przypadkach stosuje się do mnie Reichenbachowski argument przeciwko weryfikacjonizmowi Koła Wiedeńskiego: na podstawie odwołania tylko do własnego doświadczenia nie jestem w stanie wyjaśnić racjonalności zakupu polisy na życie. Także weryfikacjonista, który zaprzecza istnieniu logicznie konkluzywnej weryfikacji sądów empirycznych, może mimo wszystko spotkać się z podobnym problemem. Jeśli moje rozumienie moich własnych zdań ma polegać na mojej zdolności przypisywania im stopnia potwierdzenia na podstawie moich własnych doświadczeń, to znowu nie jestem w stanie w żaden sposób wyjaśnić, czemu zakup polisy na życie mógłby być czymś racjonalnym. Z kolei jeśli powiem, że zdanie mówiące o dobru mojej rodziny po mojej śmierci nie dotyczy moich własnych doświadczeń, to powstanie luka pomiędzy semantyką mojego zdania, która ma się opierać na pojęciu uzasadnienia, a tym, co uznaję, że zdania znaczą. A jak *semantyka* może nie dotyczyć tego, co zdania *znaczą* [Putnam 2007, s. 159–160]?

Pierwszym krokiem do uniknięcia solipsyzmu jest położenie nacisku na fakt, że weryfikacjonizm lub justyfikacjonizm ma naturę *społeczną*, a nie *indywidualną*. Jak to jasno przedstawia Dummett: kiedy twierdzimy, że zgodnie z justyfikacjonizmem pojęcie prawdy opiera się na pojęciu naszego bycia w stanie uzasadniającym asercję zdania, słowo „naszego” musi być tu rozumiane w sensie kolektywnym, a nie dystrybutywnym. W przypadku Putnama ten pierwszy krok był kombinowany z drugim, jakim było zastąpienie mówienia o weryfikacji przez mówienie o weryfikacji *wyidealizowanej*. Zgodnie z takim poglądem S jest prawdziwe, jeśli S byłoby uzasadnione, jeśli

warunki poznawcze byłyby wystarczająco dobre. Jak jednak rozumieć ten okres warunkowy?

Założmy, co wydaje się czymś rozsądnym, że cokolwiek sprawia, iż jest czymś racjonalnym bycie przekonanym, że S, sprawia, iż jest czymś racjonalnym bycie przekonanym, że S będzie uzasadnione w wystarczająco dobrych warunkach. Jeśli moje rozumienie okresu warunkowego «S byłoby uzasadnione w wystarczająco dobrych warunkach» wyczerpuje się w mojej zdolności do powiedzenia, do jakiego stopnia jest uzasadnione jego stwierdzenie i jest to zawsze ten sam stopień, do jakiego jest uzasadnione stwierdzenie samego S, czemu kłopotczę się wspomnianiem tego okresu warunkowego? Czemu zwyczajnie nie powiem, że moje rozumienie S jest po prostu moją zdolnością do powiedzenia, co potwierdza S do jakiego stopnia, *kropka*? Wydaje się, że całe odwołanie się do «wyidealizowanej» weryfikacji, do kontrfaktycznej weryfikacji, było niepotrzebnym zawracaniem głowy. Ale wtedy paszcza Scylli solipsyzmu zbliża się do mnie! Z drugiej strony, jeśli odrzucam justyfikacjonistyczne ujęcie naszego rozumienia okresów warunkowych, Charybda metafizycznego realizmu, której staram się uniknąć, wciąga mnie w otchłań. To ta niemożność, jak teraz sędzę, żeglowania antyrealistycznym kursem pomiędzy Scyllą solipsyzmu i Charybdą metafizycznego realizmu była tym, co doprowadziło mnie do rozwinięcia i obrony tego, co uważam za niemetafizyczną wersję realizmu [Ibidem, s. 162–163].

Przejdźmy teraz do pozytywnego aspektu najnowszych poglądów Putnama na temat prawdy. Przede wszystkim, jak już pisaliśmy, Putnam chce dzielić z metafizycznymi realistami w zasadzie wszystkie zdroworozsądkowe przekonania potocznie wiązane z ich realizmem,

jednak bez postulowania istnienia jakichś tajemniczych bytów w rodzaju jednej „substancjalnej” lub treściwej prawdy, której sens miałby być określony z góry i raz na zawsze. Dlatego odrzuca on zarówno deflacionistyczne, jak i epistemiczne koncepcje prawdy [Ibidem, s. 52–54]. Jednocześnie zauważa on, iż nigdy nie odrzucał całkowicie korespondencyjnej teorii prawdy. Negował on korespondencję tylko wtedy, jeśli miałyby być ona niezależną od teorii relacją zachodzącą pomiędzy jakimś arbitralnym terminem w arbitralnym języku i właściwym podzbiorem ustalonej całości „wszystkich bytów”. „Nigdy jednak nie zaprzeczałem temu, że można mówić o korespondencji pomiędzy terminem opisowym a bytami, do których się on odnosi, kiedy pojęciom «korespondencji» i *llodniesienia*» nadaje znaczenia sposób, w jaki używamy ich w konkretnym kontekście” [Putnam 2011, s. 8, przypis 4]²².

Także w tym przypadku Putnam odwołuje się do pluralizmu gier językowych. Jego zdaniem zamiast poszukiwać jakiejś „wolnostojącej” własności prawdy, Wittgenstein chciał, żebyśmy spojrzeli na język etyki, religii, matematyki, nieprecyzyjny język potoczny i (kolokwialnie rzecz ujmując) gadanie, które jest czasami nonsensowne, żeby dostrzec, jak wszystkie te rodzaje dyskursu funkcjonują i jaką mają relację do rzeczywistości. „Jeśli Wittgenstein miał rację, jak jego refleksje powinny wpłynąć na nasze ujęcie pojęcia prawdy? Z jednej strony uznanie stwierdzenia lub przekonania, lub myśli za prawdziwą lub fałszywą jest uznaniem jej za będącą słuszną lub niesłuszną; z drugiej strony to, z jakim rodzajem słuszości lub niesłuszości mamy do czynienia, zmienia się bardzo, zależnie od *gatunku* dyskursu. *Twierdzenie, prawda, odnosi się, [. . .] przekonanie, stwierdzenie, myśl, język* — wszystkie terminy, których używamy, kiedy myślimy o logice (lub «gramatyce») w szerokim sensie, w którym Wittgenstein rozumiał

²²Ciekawą autorefleksję na temat zmieniających się poglądów Putnama w kontekście związków poznania i rzeczywistości zawiera jego artykuł *Corresponding with Reality* [Putnam 2012b, s. 72–90].

te pojęcia — mają wielość zastosowań i nowe zastosowania ciągle są dodawane jako nowe formy dyskursu powołane do istnienia. Z drugiej strony, to nie znaczy, że wszystkie praktyki używania «znaków i dźwięków» mogą być rozpoznane przez nas jako tworzące nowe formy dyskursu — ponieważ nie każdy sposób tworzenia znaków i dźwięków jest «tym, w którym jest mimo wszystko twarz znaczenia» [Putnam 1999, s. 69].

Można zatem znaleźć u Putnama elementy pluralistycznej koncepcji prawdy. Za wyraz tego rodzaju myślenia należy też chyba uznać uwagi zawarte w jednym z ostatnich pism amerykańskiego filozofa. Zgodnie z nimi, jeśli mówimy o korespondencji, to musimy pamiętać, że to, z *jakiego rodzaju rzeczą* stwierdzenie musi korespondować by być „prawdziwe”, różni się w poszczególnych grach językowych. Putnam podkreśla także, że „prawdziwy” jest słówkiem logicznym jak „i”, „albo” lub „nie”. To dlatego może ono pojawiać się w różnego rodzaju zdaniach, nie popadając w niezgodność z faktem, iż te odmienne rodzaje zdań posiadają odmienne warunki prawdziwości. Powiedzenie, że tautologia jest prawdziwa, nie zmusza mnie do traktowania jej jako „opisującej” coś albo „korespondującej ze stanem rzeczy”, czy też wynajdywania „pustych stanów rzeczy”, które miałyby korespondować z tautologiami. Z drugiej strony, niekoniecznie wyklucza to mówienie o korespondencji, ponieważ jednak grozi to wyrażaniem się w taki sposób, jakby prawdziwość polegała na relacji pomiędzy całymi zdaniem a jakimś bliżej nieokreślonym czymś, niezależnie od tego, jaki rodzaj zdania nazywamy „prawdziwym”. Putnam preferuje mówienie, że zdania *opisowe* są powiązane z rzeczywistością przez odniesienie nazw i predykatów, które zawierają, a *odniesienie* jest relacją do rzeczy w świecie [Putnam 2013, s. 98–99].

Pozytywna treść Putnamowskiego pluralizmu w teorii prawdy pozostaje dosyć nieokreślona, chociaż ciągle odwoływanie się do pojęcia gier językowych zdaje się sugerować, że w przypadku pojęcia

prawdziwości w różnych grach językowych mamy do czynienia z Wittgensteinowskim podobieństwem rodzinnym. Od strony negatywnej ten pluralizm wydaje się wiązać z dosyć sceptycznym jednak podejściem do pojęcia korespondencji, co współgra z tym, iż już *Sense, Nonsense, and the Senses* zawiera dosyć mocną krytykę metafizycznej, treściwej lub „substancjalnej” koncepcji prawdy. Realista metafizyczny, chcąc dysponować własnością, która może być przypisana wszystkim prawdziwym i tylko prawdziwym zdaniom, chce własności korespondującej z mocą asertoryczną zdania. Aby jednak uniknąć identyfikowania tej własności „prawdy” ze stwierdzalnością, metafizyczny realista musi argumentować, iż istnieje coś, co mówimy, kiedy mówimy, że określone twierdzenie jest prawdziwe, ponad i poza tym, co mówimy, kiedy po prostu dokonujemy asercji tego twierdzenia. Chce on, by prawda była czymś, co *wykracza* poza treść twierdzenia, i była tym, ze względu na co twierdzenie jest prawdziwe. Zmusza to metafizycznego realistę do postulowania istnienia jednej rzeczy, którą mówimy, kiedykolwiek dokonujemy prawdziwego stwierdzenia, niezależnie od tego, jaki temat dyskutujemy, w jakich okolicznościach o danym zdaniu mówi się, że jest prawdziwe i o jakim pragmatycznym powodzie nazywania go prawdziwym sięmówi [Ibidem, s. 55].

W świetle tej krytyki nie dziwi, że Putnam interpretuje swoje stanowisko zawarte w Wykładach im. Deweya jako opowiedzenie się za „dyskwotacyjną” teorią prawdy. Pisze on, iż realizm zdroworozsądkowy „zawiera w sobie element negatywny, a mianowicie odrzucenie poglądu, że prawda nie może przekraczać weryfikowalności, oraz dwa elementy pozytywne: powrót (tak bardzo, jak to możliwe) do «realizmu naiwnego» w odniesieniu do percepcji i odcudzysłowienową koncepcję prawdy, podobną do tej, jaką dostrzegam u Wittgensteina” [Putnam 2011, s. 20]. Wyraźnie jednak trzeba zastrzec, że przez dyskwotacjonizm nie należy tu rozumieć deflacionizmu. Putnam wyróżnia bowiem trzy wersje dyskwotacjonizmu: Fregowską,

deflacyjną i Wittgensteinowską, ale twierdzi, że wszystkie one mają dwie wspólne cechy. Po pierwsze dyskwtacjoniści twierdzą, że jeśli słowo „prawdziwy” jest stosowane do stwierdzenia S, które jest wprost dane, to jest ono *eliminowalne*. Metatwierdzenie takie jak „Jest prawdziwe, że śnieg jest biały” i odpowiadające mu twierdzenie przedmiotowe „Śnieg jest biały” wyrażają jeden i ten sam sąd. „Gdybyśmy używali słowa «prawdziwy» tylko w zdaniach o postaci: «S jest prawdziwe», gdzie S jest cytatem zdania, lub w zdaniach o postaci «Jest prawdziwe, że p», gdzie p jest zdaniem, to wtedy słowo to byłoby *niepotrzebne*” [Ibidem, s. 22]. Po drugie, według dyskwtacjonistów, powodem, dla którego potrzebujemy „prawdziwości” i jej synonimów w naszych językach, jest to, że musimy być zdolni do używania słowa „prawdziwy” w zdaniach o postaci „x jest prawdziwe” gdzie „x” jest *zmienną kwantyfikacji*, a nie np. zdaniem w cudzysłowie. Dla przykładu: „jeśli powiem «Przynajmniej jedno ze zdań, które Jan napisał na stronie 12 jest prawdziwe» [...], to mogę «wyeliminować» słowo «prawdziwy» *wtedy i tylko wtedy*, gdy wiem, jakie zdania Jan napisał na stronie 12. Np. jeśli wiem, że jedyne zdania, jakie Jan napisał na stronie 12, są: *ll*Śnieg jest biały», «Morderstwo jest złem» i «Dwa jest jedyną parzystą liczbą pierwszą», to wtedy wiem, iż to stwierdzenie ma taką samą wartość logiczną jak: «Jan napisał ‘Śnieg jest biały’ na stronie 12 i śnieg jest biały, lub Jan napisał ‘Morderstwo jest złem’ na stronie 12 i morderstwo jest złem, lub Jan napisał ‘Dwa jest jedyną parzystą liczbą pierwszą’ na stronie 12 i dwa jest jedyną parzystą liczbą pierwszą, i to są jedyne zdania, jakie Jan napisał na stronie 12», gdzie owo przydługie zdanie nie zawiera słowa «prawdziwy». Jeśli jednak nie wiem, *jakie* zdania Jan napisał, to nie wiedziałbym, jak skonstruować materialnie równoważne zdanie niezawierające słowa «prawdziwy». Podsumowując: wszyscy dyskwtacjoniści zgadzają się, że predykat z logiczną własnością prawdziwości («własnością odcudzysłowienia»)

jest konieczny z powodów *logicznych*, a nie *opisowych*” [Ibidem].

Dla Fregego „prawdziwy” jest predykatem „Myśli”, które nie zawierają *słów*. Dokładny charakter metafizyki „Myśli” zawartej u Fregego jest przedmiotem sporów. Dla deflacionistów, takich jak np. Tarski, prawdziwość jest własnością zdań, a zdania są zwykłymi ciągami znaków na papierze. „Dla Wittgensteina (i mnie samego) «prawdziwy» jest predykatem orzekanym o *zdaniach używanych na pewne sposoby* — tzn. orzekanym o obiektach, które nie są ani czysto syntaktyczne (jak «zдания» Tarskiego), ani nie są niezależne od obejmujących świat użyć obiektów syntaktycznych w jakiejś konkretnej społeczności językowej. Podobnie jak w koncepcji Fregego, prowadzi to do tego, że stwierdzenie takie, jak «Śnieg jest biały», nie jest obrazem namalowanym mentalną farbą, który jakoś koresponduje z tym, że śnieg jest biały; użycie tego zdania *obejmuje* śnieg i białość. Jeśli istnieje tu «relacja korespondencji» to jest ona relacją wewnętrzną, nie zewnętrzną lub przygodną” [Ibidem, s. 23].

Jak pamiętamy, jedną z istotnych cech Putnamowskiego pragmatycznego pluralizmu było to, że konieczność może być przez nas dostrzeżona w naszych praktykach liczenia lub dedukcji, tak jak dostrzega się np. gniew czy smutek w czyjejś twarzy, mimo że jest on czymś innym niż ta twarz, ponieważ wiele różnych twarzy może wyrażać gniew lub smutek. Putnam pisze także o „twarzy znaczenia”, którą możemy dostrzec w naszych praktykach dyskursu, chociaż nie w każdym sposobie tworzenia znaków i dźwięków. A zatem obiektywność jest tutaj konstytuowana przez same nasze praktyki liczenia, dedukcji czy mówienia, bez konieczności odwoływania się do stojących rzekomo za nimi obiektów — stąd hasło „obiektywności bez obiektów”. Analogicznie, w swojej dyskwotacyjnej teorii prawdy Putnam chce zagwarantować pewną substancjalność oraz obiektywność „użyciu obiektów syntaktycznych w jakiejś konkretnej społeczności językowej”, gwarantującą nieznaną koncepcjom deflacyjnym substancjalność i

obiektywność pojęciu prawdziwości — a to wszystko bez odwoływania się do jakichś szczególnych „metafizycznych bytów” postulowanych przez realizm metafizyczny.

Stojąca za tym wszystkim filozofia języka stanie się być może jaśniejsza, gdy przytoczymy jeszcze jeden fragment z *Sense, Nonsense, and the Senses*. Putnam mianowicie odwołuje się do zawartej w *Dociekaniach filozoficznych* dyskusji nad przykładem „kaczko-zająca” [zob. Wittgenstein 2000, część druga, XI] i wyciąga z niej wniosek, iż „nie powinniśmy myśleć o «mentalnym obrazie» zawartym w wyobrażaniu sobie jelenia na łące jako obrazie, w którym interpretacja powinna być odczytana, tak samo, jak nie powinniśmy myśleć o «wizualnym doświadczeniu» rysunku kaczko-zająca tak, jak gdyby był *drugi* rysunek kaczko-zająca, który byłby «mentalny», a nie fizyczny” [Putnam 1999, s. 46]. Przenosząc tę obserwację na grunt filozofii języka, Putnam dochodzi do wniosku, że kiedy dobrze znamy język i go używamy, to staje się on wehikułem, za którego pomocą myślimy i nie doświadczamy jego słów i zdań jako „«znaków i dźwięków», w których musimy odczytywać znaczenie. Kiedy słyszymy zdanie w języku, który rozumiemy, nie wiążemy sensu z formą znaku, postrzegamy sens w formie znaku. Myślane przeze mnie zdania, a nawet zdania przeze mnie słyszane lub czytane, po prostu odnoszą się do tego, o czym są — nie dlatego, że «znaki i dźwięki», które widzę lub słyszę [...] same z siebie mają znaczenia, jakie mają, ale ponieważ zdanie w użyciu nie jest tylko beładnym zbiorem «znaków i dźwięków»” [Ibidem].

Do tematu zasadności odejścia bohatera niniejszego rozdziału od epistemicznej teorii prawdy wrócimy jeszcze przy omawianiu jego dyskusji z Crispinem Wrightem. W tym miejscu odniesiemy się zatem tylko do problemów, przed jakimi stoi dyskwotacjonizm Putnama, a posłużą nam do tego uwagi Dummetta zawarte w jego odpowiedzi na cytowany już powyżej artykuł Putnama w *The Philosophy of Michael Dummett*. Autor *Logicznej podstawy metafizyki* pisze, że odczytuje

uwagę Putnama, iż nie powinniśmy myśleć o naszych zdaniach jako po prostu znakach i dźwiękach, które nasza społeczność nauczyła nas wiązać z tym lub czymś innym, ale powinniśmy rozpoznawać, że od razu są one stwierdzeniami, jako zakaz zadawania pytań takich jak: „Czym jest znajomość języka?”, „Co dokładnie wiemy, kiedy znamy język?”, „Czym są znaczenia?” itd. Żeby zadawać te pytania, czyli uprawiać semantykę, musimy bowiem na wstępie traktować słowa i zdania języka jako po prostu znaki i dźwięki, ponieważ ich znaczenie i moc ekspresywna jest dopiero czymś, co będziemy wyjaśniać. „Przyznaję, że nie rozumiem, do czego się sprowadza Putnamowska <<śłuszna alternatywa>>. Wygląda ona jak ostrzeżenie, by porzucić filozofię języka i nie mieć nic wspólnego z kimś, kto mówi innym językiem, niż twój własny. Oczywiście, nie może ona być czymś takim; ale zgadywanie, czym ona jest, jest ponad moje siły” [Dummett 2007c, s. 182].

Trudno odczytać te słowa twórcy antyrealizmu inaczej niż jako bardzo daleko idącą krytykę Putnama — oskarżenie jego późnej filozofii o bycie w rzeczywistości antyfilozofią, w najgorszym stylu gloryfikującą zdrowy rozsądek, któremu przeciwstawiona zostaje każda głębsza refleksja. Jeśliby chciało się bronić Putnama przed tymi zarzutami, można by zauważyć, iż w swoich ostatnich artykułach zaczął on formułować swoją teorię percepcji w sposób, który zdaje się wychodzić naprzeciw zastrzeżeniom Dummetta. Próbując zarysować różnicę pomiędzy swoim stanowiskiem a pozycją McDowella, Putnam rozróżnia w naszym doświadczeniu „czyste wrażenia”, czyli „qualia”, i „apercepcje”, przy czym jedynie te drugie mają zawierać element pojęciowy [Putnam 2012b, s. 85–90]. W takim ujęciu możliwy staje się proces „konceptualizowania” czystych wrażeń, a tym samym pojawia się przestrzeń niezbędna do tego, by było możliwe zadawanie wskazanych przez Dummetta pytań. Mamy tutaj jednak do czynienia z niewiele więcej niż sugestiami Putnama, i reszta jego późnej twórczości zdecy-

dowanie nie sugeruje, by zamierzał on odwoływać przytaczane powyżej stwierdzenia zawarte w *Sense, Nonsense, and the Senses*.

Ewolucję poglądów Putnama na prawdę krótko możemy opisać w sposób następujący. Na początku próbował on budować jakąś formę korespondencyjnej teorii prawdy, przy czym — w przeciwieństwie do wielu innych filozofów — nie sądził, by mogła być w tym pomocna teoria prawdy Tarskiego. Od początku też za główną trudność stojącą przed korespondencyjną teorią prawdy uważał problem wielości interpretacji dopuszczalnych w związku z istnieniem twierdzenia Skolema-Löwenheima. Argument teoriomodelowy wiązał się z uznaniem, że korespondencyjna teoria prawdy nie może obejść tej trudności, to jest nie da się wyznaczyć jednoznacznej korespondencji pomiędzy określonym wyrażeniem językowym a określonym fragmentem świata. W związku z powyższym w swojej semantyce Putnam przeszedł na pozycje weryfikacjonistyczne, gdzie interpretacja miała charakter niejako wewnętrzny, dokonywała się bowiem nie poprzez warunki prawdziwości zdań, które potencjalnie mogą się znajdować poza naszym schematem pojęciowym, ale poprzez procedury weryfikacji poznane przez nas na drodze społecznej interakcji. Stąd twierdzenie, że to „zastosowanie dokonuje interpretacji” oraz utożsamienie prawdziwości z racjonalną akceptowalnością, w ramach której „prawda nie transcenduje użycia”. Później Putnam uznał jednak, że lepszym rozwiązaniem będzie przyjęcie realizmu zdroworozsądkowego, przy którym także problem interpretacji nie powstaje, ale z powodu naszego bezpośredniego dostępu zarówno do świata jak i do od razu w pełni znaczącego języka, nie zaś szczególnego charakteru weryfikacjonistycznej semantyki. To pozwoliło Putnamowi „pozbyć się” także szeregu problemów związanych z epistemiczną koncepcją prawdy oraz z jego dotychczasową filozofią percepcji. Można zatem powiedzieć, że jego filozoficzna droga doprowadziła go do swoistego rodzaju intuicjonizmu, który przyjmuje, że zarówno świat jak i język są nam po prostu dane,

w całej swojej pełni. Przy takim założeniu rzeczywiście uwalniamy się od wielu filozoficznych problemów, jak jednak wskazują na to uwagi Dummetta, wydaje się, iż w rzeczywistości późną filozofię Putnama można rozumieć jako prostą deklarację, że w oczach zdrowego rozsądku te problemy nie istnieją, a nie teorię, która przedstawiałaby jakieś ich rozwiązanie.

Rozdział III

Wright: Prawda jako superstwierdzalność i pluralizm aletyczny

1 Program antyrealizmu i dwa argumenty z normatywności

Crispin Wright urodził się 21 grudnia 1942 roku w Surrey w południowej Anglii. W latach od 1950 do 1961 uczęszczał do Birkenhead School w hrabstwie Cheshire w północno-zachodniej Anglii. W roku 1961 rozpoczął studiowanie filologii klasycznej w Trinity College w Cambridge, jednak już po kilku miesiącach zniechęcił się do tego kierunku, na którym zajęcia polegały głównie na „przekładaniu współczesnych politycznych przemówień na Cycerońską retorykę lub Johna Donne’a na wersy Katullusowskie” [Wright 2009, s. 359]. W związku z tym zdecydował się zmienić kierunek studiów na Nauki Humanistyczne (*Moral Sciences*), zachęcony do tego filozoficznymi dyskusjami ze swoimi kolegami studentami oraz wykładami z tego kierunku, na które zaczął uczęszczać. Żeby zacząć studiować nowy kierunek, Wright

musiał odbyć rozmowę z ówczesnym *Trinity's Director of Studies in Moral Sciences*, emigrantem z Polski Casimirem Lewym, który następnie był jego tutorem. Wright ukończył Nauki Humanistyczne w roku 1964, ze specjalizacją w logice formalnej i filozoficznej, w filozofii nauki i matematyki oraz w filozofii języka. Udało mu się uzyskać trzyletnie stypendium na studia doktoranckie i rozpoczął studiowanie *Remarks on the Foundations of Mathematics* Wittgensteina, przygotowując się do napisania pracy doktorskiej na ich temat pod okiem Timothy'ego Smiley'a. Z uwagi na problemy interesujące Wrighta, Smiley polecił mu udanie się pod opiekę Bede Rundle'a, pracującego w Trinity College w Oxfordzie, który zasugerował swojemu doktorantowi, by ten przyjął jako model myślenia o Wittgensteinie intuicjonizm przedstawiany w pismach Dummetta z późnych lat pięćdziesiątych.

W lecie 1966 roku Wright miał już gotową wstępną wersję doktoratu, w której argumentował, że intuicjonizm Dummetta jest stanowiskiem niestabilnym, a idee Wittgensteina dotyczące znaczenia pozbawione są rewizjonistycznych implikacji w matematyce. Idąc za sugestią Rundle'a, wysłał ją do Dummetta. Ku zdumieniu Wrighta Dummett w odpowiedzi zaproponował spotkanie, a następnie przejął formalne obowiązki jego promotora podczas ostatniego roku studiów doktoranckich. Według samego Wrighta „następny rok był być może najbardziej ekscytujący intelektualnie z całego mojego życia. [...] Wracalem z każdej sesji z tutorem pełen nowych pytań, fundamentalnych zarzutów w stosunku do moich własnych idei i konstruktywnych sugestii. Nie mogłem mieć lepszego nauczyciela niż Casimir Lewy jeżeli chodzi o stopniowy rozwój poczucia, jak myśleć filozoficznie. Ale to od Michaela Dummetta, bardziej niż od kogokolwiek innego, nauczyłem się, jakiego rodzaju pytania filozoficzne są warte myślenia o nich oraz jak filozofia analityczna może uniknąć powierzchowności i jałowości w ich traktowaniu, o co jest często oskarżana przez jej krytyków” [Ibidem, s. 362]. Ostatecznym rezultatem pracy z Dummettem i jego

dwoma poprzednikami była rozprawa doktorska pt. *Two-valuedness, Meaning and Intuitionism*. Po obronie doktoratu Wright podjął dwuletni kurs Oxford BPhil, którego intensywny program miał go w jego zamierzeniu w pełni przygotować do nauczania filozofii. Ten kurs udało mu się ukończyć w przeciągu roku i w roku 1970 uzyskał on All Souls Prize Fellowship, co oznaczało związanie się z uniwersytetem w Oksfordzie. Podjętym pod wpływem Dummetta tematem pracy pisanej w ramach Oxford BPhil była filozofia matematyki Fregego. Stała się ona podstawą do wydanej przez Wrighta czternaście lat później książki *Frege's Conception of Numbers as Objects*. W wieku 34 lat Wright objął Chair of Logic and Metaphysics na St Andrews University w Szkocji. Praca w St Andrews nie przeszkodziła mu w późniejszym okresie na różne sposoby współpracować z University of Princeton, University of Michigan, Ann Arbor, Columbia University i New York University [Ibidem, s. 363]. To właśnie z tym ostatnim uniwersytetem jest obecnie związany na stałe jako *Global Distinguished Professor of Philosophy*. Ponadto w 2009 roku doprowadził on do powstania na University of Aberdeen w Szkocji nowego centrum badawczego z filozofii, *Northern Institute of Philosophy*, którego jest dyrektorem.

Zainteresowaniom rozwinięty w opisanym powyżej wczesnym etapie kariery akademickiej, takim jak filozofia Wittgensteina, Fregowska filozofia matematyki oraz antyrealizm Dummetta, Wright miał poświęcić zasadniczą część swoich późniejszych badań filozoficznych. W zasadzie cały jego wczesny zbiór artykułów *Realism, Meaning and Truth* poświęcony jest realizacji antyrealistycznego programu Dummetta, czy to poprzez jego przekształcanie, czy jego obronę przed jego krytykami, czy formułowanie samodzielnych argumentów na jego poparcie. We wcześniejszych częściach niniejszej pracy przywoływałem już Wrighta wypowiadającego się w kontekście dyskusji na temat zdań o przeszłości, argumentu manifestacyjnego czy argumentu akwi-

zycyjnego. W poświęconym mu rozdziale będę się jednak zajmował głównie jego oryginalnymi ideami mającymi stanowić rozwinięcie antyrealizmu, a w szczególności epistemicznej teorii prawdy, takimi jak argument z normatywności, koncepcja superstwierdzalności, minimalizm i pluralizm w teorii prawdy. W ostatnim podrozdziale omówię natomiast polemikę Wrighta z Putnamem w kontekście rezygnacji tego ostatniego z epistemicznej teorii prawdy.

Zanim przejdę jednak do wskazanych powyżej nowych koncepcji Wrighta, najpierw przedstawię jego ogólne rozumienie antyrealizmu i stojących przed nim zadań. Na samym początku swojego eseju wstępnego do *Realism, Meaning and Truth* Wright daje wyraz przekonaniu, iż „Jeśli cokolwiek wyróżnia dociekania filozoficzne, to tym czymś jest próba zrozumienia relacji między myślą a światem. Projekt ten jest konstytutywny dla metafizyki” [Wright 1995e, s. 295]. Realizm jest dla niego „mieszaniną skromności i zarozumiałości”. Jego skromność polega na tym, iż przyjmuje on, że stoimy w obliczu obiektywnego świata, który niemal całkowicie nie jest naszym dziełem i którego wiele przypadkowych cech może umknąć naszej świadomości. Przyjmuje on jednak też zarozumiale, że ogólnie rzecz biorąc, znajdujemy się w uprzywilejowanych okolicznościach i jesteśmy w stanie uzyskać wiedzę o świecie oraz zrozumieć go, co objawia się w przypisywaniu nam zdolności formowania pojęć właściwych do ujmowania obiektywnych cech świata oraz poznania prawdziwych twierdzeń o świecie, których wyrażenie jest możliwe za sprawą tych pojęć. Poza tym jednak realista uważa, iż „zakres stanów rzeczy, do których opisu adekwatna jest nasza moc formowania pojęć, w najlepszym razie przypadkowo pokrywa się, ale równie dobrze może być szerszy niż zakres, który podlega naszej mocy nabywania wiedzy: krótko mówiąc, niektóre prawdziwe zdania, które są dla nas w pełni zrozumiałe, mogą pomimo to, jak to się często formułuje, przekraczać świadectwo (*evidence-transcendent*)” [Ibidem, s. 296].

Naturalnymi antagonistami tak rozumianego realizmu są sceptycyzm i idealizm. Ten pierwszy jest przesunięciem się w stronę bieguna skromności, zgadzając się bowiem z realizmem co do tego, że stoimy wobec autonomicznego świata, kwestionuje on to, iż posiadamy jakąś adekwatną gwarancję, by uważać nasze praktyki badawcze za dostarczające wiedzy. Czasami sceptyk posuwa się do twierdzenia, iż nie mamy żadnej podstawy do przekonania, iż możemy konceptualizować świat takim, jakim on rzeczywiście jest. Idealistę w przeciwieństwie do sceptyka wyróżnia większa zarozumiałość. Według niego błędem jest sądzić, jak czyni to realista, że stoimy w obliczu obiektywnego zestawu stanów rzeczy — nie ma takich prawd, „których sami nie stworzymy”, a rzeczywistość jest raczej „reifikacją naszej własnej pojęciowej i poznawczej natury, która nie może rościć sobie prawa do większej autonomii niż obraz w lustrze” [Ibidem, s. 296].

Antyrealizm jest prostą opozycją w stosunku do realizmu i jedynie wpływowi Dummetta, który wprowadził ten termin do filozoficznego obiegu, zawdzięczamy, iż jest on kojarzony ze stanowiskiem, które przynajmniej przy powierzchownym oglądzie zdaje się bliskie tradycyjnemu idealizmowi, a nie sceptycyzmowi. Od idealizmu różni go jednak dwie istotne kwestie. Po pierwsze, współczesny spór realizm — antyrealizm to wiele sporów, z których każdy prowadzony jest w odniesieniu do specyficznego obszaru dyskursu. Ponadto „antyrealista Dummetta podaje w wątpliwość realistyczną interpretację pewnych zdań przez przedstawienie ich sytuacji na tle innych zdań — zdań «efektywnie rozstrzygalnych» — co do których nie spiera się z poglądem realistycznym. W przeciwieństwie do tego tradycyjny idealista uważa, że realista całkowicie błędnie pojmuje naturę prawdy” [Ibidem, s. 297]. Po drugie, co ważniejsze, można kwestionować, czy współczesny antyrealizm spiera się z realizmem co do któregoś z tych punktów, które odróżniają realistę od idealisty. Centralnym punktem współczesnego sporu była realistyczna idea, że prawda może przekraczać

świadczenie. Jednak przynajmniej na pierwszy rzut oka nie ma bezpośredniego przejścia od odrzucenia tego przekonania do zaprzeczenia temu, co wydaje się istotne dla realizmu. Wcale nie jest oczywiste, „że tylko przez przyjęcie, iż prawda może przekraczać świadectwo, da się nadać treść idei, że prawda, ogólnie biorąc, nie jest naszym tworem, lecz konstytuuje ją korespondencja z autonomicznymi stanami rzeczy” [Ibidem].

Każda próba ujęcia tego, co jest istotne dla realizmu, narażona jest na wywołanie sprzeciwu przynajmniej niektórych osób, które się określają jako realisci. Według Dummetta podstawową tezę realisty jest zasada dwuwartościowości, zgodnie z którą każde zdanie — o ile nie jest nieostre — jest zdeterminowane prawdziwe lub fałszywe. Wright uważa, że ta zasada jest bez wątpienia ważnym elementem myślenia wielu realistów o czystej matematyce. Niemniej jednak „nieostrość jest mocno zakorzenioną i, co da się dowieść, nieeliminowalną cechą większej części naszego niematematycznego dyskursu”, stąd „zasada dwuwartościowości jest jedynie naturalną postacią, jaką przyjmuje akceptacja możliwości prawdy przekraczającej świadectwo, kiedy mamy do czynienia ze zdaniami, które nie są nieostre; i [...] zatem to status takiej koncepcji prawdy jest kluczowym zagadnieniem w uogólnionej koncepcji Dummetta” [Ibidem, s. 298]¹.

Wright odróżnia negatywny i pozytywny aspekt programu antyrealistycznego, co wiąże się w szczególności z tym, iż jego zdaniem „jest czymś kluczowym oddzielenie antyrealistycznej krytyki obiektywności prawdy i zbudowanej na niej klasycznej tradycji semantycznej od zagadnień, które powstają, kiedy rozważamy perspektywę filozofii języka i styl semantyki, opierające się na pojęciach, do których ta krytyka się nie stosuje” [Wright 1995a, s. 29]. Program negatywny skupia się zatem na rozwijaniu i ocenie antyrealistycznej krytyki realistycznej koncepcji prawdy oraz tradycyjnej semantyki. Powinien on

¹Zacytowany przekład dopasowuję do przyjętego powszechnie w literaturze polskiej tłumaczenia terminów „vagueness” i „vague”.

kulminować w kanonicznym sformułowaniu głównych negatywnych argumentów, jasnym ujęciu ich presupozycji i wyjaśnieniu implikacji ich zaakceptowania oraz, jeżeli zakończy się sukcesem, odparciu pewnych zarzutów. Jednym z istotnych, podstawowych kwestii negatywnego programu jest rozróżnienie ścisłej weryfikacji od skromniejszych osiągnięć poznawczych. Inną, blisko z tym związaną a fundamentalną kwestią jest wyklarowanie pojęcia dostępności świadectwa, o którym mówimy, kiedy stwierdzamy, iż prawda nie przekracza dostępności świadectwa [Ibidem, s. 29, 31].

Program pozytywny jest poświęcony badaniu konsekwencji przyjęcia, że centralna idea podstawowych argumentów negatywnych jest słuszna, to jest, że prawda, tak jak się ją rozumie w realizmie, jest tylko metafizycznym przesądem, który nie pełni żadnej funkcji eksplanacyjnej. Dwa podstawowe zagadnienia wydają się zajmować najwięcej miejsca w programie pozytywnym. Po pierwsze, należy sobie odpowiedzieć na pytanie, jaka, i czy jakaś w ogóle, pozytywna teoria znaczenia powinna być teraz zaoferowana. To pytanie rodzi się na dwóch poziomach. Czy można przedstawić generalne, nieformalne ujęcie znaczenia zdania (oznajmującego) o (na pierwszy rzut oka) sile eksplanacyjnej porównywalnej do twierdzenia, iż znaczenie jest determinowane przez warunki prawdziwości? I czy systematyczna formalna teoria znaczenia, która w szczegółach pokazuje, jak dla każdego zdania jego znaczenie jest funkcją jego struktury i znaczeń jego części składowych, może być przedmiotem rozważań, jeżeli nie jest oparta na warunkach prawdziwości? Odpowiedź na te pytania przesądza rozstrzygnięcie podstawowej kwestii, czy ktoś, kto odrzuca realistyczną koncepcję prawdy, może przestać pracować w ramach ogólnej warunkowoprawdziwościowej koncepcji znaczenia. Wright skłania się do pozytywnej odpowiedzi na to ostatnie pytanie i według niego, jeżeli ktoś szuka pojęcia o poziomie ogólności porównywalnym z realistycznie rozumianymi warunkami prawdziwości — czegoś, co musi posiadać każde dobrze zrozumiane

zdanie — to oczywistym kandydatem na to stanowisko są *warunki uzasadnionego przekonania*. Stąd atrakcyjność propozycji, iż antyrealista w swojej teorii znaczenia za centralne pojęcie powinien przyjąć *warunki stwierdzalności* [Ibidem, s. 35–37].

Wright podzielił swoje artykuły zawarte w *Realism, Meaning and Truth* zgodnie z tym, czy realizują one negatywny, czy pozytywny program antyrealizmu. Część podnoszonych w nich argumentów przytaczałem już, przedstawiając dyskusje dotyczące różnych aspektów filozofii Dummetta. Teraz jednak przyszedł czas na to, by więcej miejsca poświęcić oryginalnym koncepcjom Wrighta, które rozwijał on w ramach swojego programu antyrealizmu. Taką oryginalną myślą było wyróżnienie, odrębnego od argumentu manifestacyjnego i akwizycyjnego, argumentu normatywnego na rzecz owego stanowiska. Według Wrighta znaczenie ma charakter normatywny, bowiem „znać znaczenie wyrażenia to wiedzieć, być może nierefleksyjnie, jak oceniać jego użycie; to znać zbiór ograniczeń, które muszą być przestrzegane przez poprawne jego użycie. Zgodnie z tym podanie znaczenia zdania jest opisem takich ograniczeń; nic nie może rościć sobie prawa do bycia charakterystyką znaczenia zdania, jeśli tego celu nie realizuje”, tymczasem „koncepcja realistycznych warunków prawdziwości nie może rościć sobie takiego prawa” [Wright 1995e, s. 319–320].

Według realisty prawdziwość zdania S nie musi być związana z dostępnością świadectwa na jego rzecz. Jego rozumienie polega na znajomości jego warunków prawdziwości, które musi obejmować także uchwycenie ograniczeń nałożonych na poprawne użycie S, będących potencjalnie czymś różnym od tego, czego dostarcza świadectwo na jego rzecz. W świetle tego poglądu jesteśmy zdolni do uchwycenia warunków prawdziwości zdania S*: „S jest prawdziwe, chociaż żadne świadectwo na jego rzecz nie jest dostępne”. W związku z tym rodzą się jednak pytania:

jakie ograniczenia zawierają warunki prawdziwości tego

zdania? Co jest wymagane od kogoś, kto ma okazywać, że rozumie te warunki prawdziwości? Można przynajmniej zacząć odpowiadać na te pytania: warunki prawdziwości związane z (S^*) mają taki skutek, że powinno się zaprzeczać, iż istnieje albo świadectwo na rzecz fałszywości S , a zatem przeciw jego niewykrywalnej prawdziwości, albo świadectwo na rzecz jego prawdziwości, a zatem przeciw jego niewykrywalnej prawdziwości. Ale odpowiedź ta, jak dotąd, nie daje żadnych podstaw do odróżniania treści (S^*) od zdania « S jest niewykrywalnie fałszywe» lub od zdania «Nie ma żadnego dostępnego świadectwa mającego znaczenie dla prawdziwości lub fałszywości S ». Realista z pewnością będzie chciał uważać owe zdania za różniące się pod względem treści, gdzie różnice te byłyby ukonstytuowane przez ich powiązanie z całkowicie odmiennymi odpowiednimi warunkami prawdziwości. Ale na czym polegają te odmienne związki i jak w szczególności można je zasadnie uważać za konstytuujące znaczenie, jeśli nie nakładają one odmiennych ograniczeń na praktykę tych osób, których rozumienie takich zdań realista, w swoim mniemaniu, poprawnie opisuje? [Ibidem, s. 320]

Nietrudno zauważyć, że argument ten jest spokrewniony z argumentem manifestacyjnym. Wright pisze o tym, „co jest wymagane od kogoś, kto ma okazywać, że rozumie te warunki prawdziwości” — oraz o ograniczeniach „na praktykę tych osób, których rozumienie takich zdań realista opisuje”. Tym razem jednak manifestować ma się w szczególności opanowanie przez użytkowników języka normatywnej treści znaczenia. Same argumenty przemawiające za tym, że realista nie jest w stanie pokazać, jak użytkownicy języka mieliby manifestować opanowanie tej treści, nie różnią się zasadniczo od tych, które znamy

już z przypadku argumentu manifestacyjnego. Jak przyznaje sam Wright — w jednym ze swoich wczesnych artykułów, *Truth-conditions and Criteria*, nie oddzielał argumentu manifestacyjnego od argumentu z normatywności [Wright 1995a, s. 30]. Prawdopodobnie z uwagi na powyższe ten rodzaj argumentu z normatywności nie spotkał się z jakąś szerszą dyskusją i nawet sam Wright raczej nie odwoływał się do niego w swoich późniejszych pismach. Kończąc jego omawianie, warto jednak zwrócić uwagę na pewną różnicę w podejściu do normatywności znaczenia u Wrighta w stosunku do Dummetta, podniesioną przez Szubkę. Dla Wrighta, w przeciwieństwie do Dummetta, znaczenie nie ma charakteru całkowicie obiektywnego; „jest mieszaniną elementów obiektywnych i subiektywnych, a zatem ze swej istoty nie może ono wykraczać poza sferę zasięgu naszej subiektywności” [Szubka 2001, s. 239]. Stąd niejako dopełnieniem argumentu z normatywności będzie dla niego odwołanie się do Wittgensteinowskich rozważań na temat stosowania się do reguł znaczeniowych, które przynajmniej w interpretacji Saula Kripkego prowadzą do zakwestionowania idei istnienia obiektywnych faktów dotyczących znaczenia [zob. Wright 1995e, s. 323–325]².

Ze znacznie szerszym odzewem, niż powyżej przedstawiony, spotkał się inny argument Wrighta odwołujący się do normatywności, tym razem jednak prawdy, a nie znaczenia, i skierowany nie przeciwko realizmowi, ale deflacionizmowi. Najpełniejsze jego przedstawienie można znaleźć w książce Wrighta *Truth and Objectivity* [zob. Wright 1994, s. 12–24], jednak w mojej ekspozycji argumentu będę korzystał przede wszystkim z przełożonego na język polski artykułu *Prawda: Przegląd tradycyjnego sporu* [Wright 2000, s. 153–198]³.

Na potrzeby argumentu Wright przyjmuje, iż najlepiej scharakte-

²Interpretację Kripkego można znaleźć w jego książce [Kripke 2007].

³Jest to przekład artykułu, który ukazał się jako *Truth: A Traditional Debate Reviewed*, w: C. Misak (ed.), *Pragmatism*, Alberta 1999, s. 31–74 (“Canadian Journal of Philosophy”, supp. vol. 24) oraz w: S. Blackburn, K. Simmons (eds.), *Truth*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 203–238.

ryzować deflacionistę jako kogoś, kto utrzymuje, iż schemat odcudzy-sławiający lub dyskwtacyjny:

(DS) „ p ” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy p

„jest (prawie) zupełnym wyjaśnieniem predykatu prawdy — twierdzenie, z którego wywodzi on (w sposób wątpliwy), że prawda nie jest «substancjalną własnością», cokolwiek miałyby to znaczyć, zdań, myśli itd., ale zwykłym narzędziem do osiągnięcia poziomu metajęzykowego, co może być osiągnięte przez zastosowanie asertoryczne wspomnianego zdania” [Wright 1994, s. 14–15]. Następnie Wright próbuje pokazać, iż stwierdzając prawdziwość sądu, rekomenduję jego przyjęcie, zalecam go jako coś, co spełnia pewien doksyastyczny standard, tym samym jednak „stwierdzanie prawdziwości — i tak samo zaprzeczanie prawdziwości — są wypowiedziami normatywnymi. Zaakceptować sąd jako prawdziwy to stwierdzić, że można go przyjąć jako przekonanie lub twierdzenie; zaprzeczyć, że sąd jest prawdziwy, to stwierdzić, że jest on odpowiednio nie do przyjęcia” [Wright 2000, s. 163].

Na pierwszy rzut oka tego rodzaju stwierdzenia nie wydają się kłopotliwe dla deflacionisty — przecież nie chce on zaprzeczać, lub przynajmniej nie ma powodu, by chciał zaprzeczać temu, że formowanie przekonań i wygłaszanie stwierdzeń to aktywności uwarunkowane normatywnie, rządzone przez standardy, których naruszenie naraża podmiot myślący na krytykę. Niemniej deflacionista musi uporać się z wyjaśnieniem, jakiego rodzaju są to standardy. W szczególności zaś nie może on

dopuścić do tego, aby słowo «prawdziwy» używane do akceptacji pełniło funkcję zalecania sądu z uwagi na to, że spełnia on *jakąś odrębną normę*, różną od epistemicznego uzasadnienia i sygnalizowaną jedynie przez słowo

«prawdziwy» i jego równoważniki. Gdyby bowiem istniała taka odrębna norma, trudno byłoby nie uznać za autentyczną własność sądu tego, że jest on z nią zgodny lub też nie. Gdyby ponadto wchodząca w grę norma została w szczególny sposób powiązana ze słowem «prawdziwy» i wyrazami z nim spokrewnionymi, oznaczałoby to tym samym zgodę na to, że istnieje specjalna własność *prawdziwości*, i w tym momencie gra deflacionistyczna dobiegłaby końca. Tak więc wydaje się, że dla deflacionisty podstawowe użycie słowa «prawdziwy» musi sygnalizować zgodność sądu z takimi normami, których właściwej charakterystyki nie dokonuje się za pomocą równoważników słowa «prawdziwy». Jeśli interesują nas sądy, a nie wypowiedzi, to epistemiczne uzasadnienie wydaje się jedynym wiarygodnym kandydatem [Ibidem, s. 164].

Innymi słowy, według Wrighta deflacionista nie może się zgodzić z tym, by norma rządząca naszym dyskursem „prawdziwościowym” była w sposób bezpośredni powiązana właśnie z „prawdziwością”, to bowiem oznaczałoby, że wbrew stanowisku deflacionistycznemu jest ona jak najbardziej „realną” i „substancjalną” własnością, która się w tej normie wyraża. To oznacza, że podstawowe użycie wyrażenia «nieprawdziwy» powinno sygnalizować niezgodność sądu z odpowiednimi normami uzasadnienia epistemicznego, a nie normami uzasadnienia prawdziwości. Gdyby jednak tak było, to nie można byłoby wybierać między zaprzeczeniem, że sąd jest prawdziwy, a zaprzeczeniem, że jest uzasadniony, co według Wrighta nie tylko zniekształca potoczny sposób użycia tych terminów, „lecz także jest niespójne z zasadami, do których przyjęcia deflacionizm się zobowiązuje i które są w istocie sednem koncepcji deflacionistycznej, a mianowicie ze Schematem Dyskwotacyjnym i jego odpowiednikiem dla sądów, Schematem Równoważnościowym” [Ibidem, s. 165].

Przypatrzmy się Schematowi Równoważnościowemu. Pozwala on w przypadku każdego dowolnego sądu p sformułować równoważność:

Jest prawdziwe, że $p \leftrightarrow p$.

Jeśli po obu stronach podstawimy „nie p ” za „ p ”, otrzymamy:

Jest prawdziwe, że $\text{nie } p \leftrightarrow \text{nie } p$,

gdy natomiast zanegujemy obie strony równoważności, uzyskamy:

Nie jest prawdziwe, że $p \leftrightarrow \text{nie } p$.

Z tych dwóch ostatnich zasad, na mocy przechodności dwustronnego okresu warunkowego, otrzymamy:

Nie jest prawdziwe, że p wtedy i tylko wtedy, gdy jest prawdziwe, że nie p .

Ze Schematu Równoważnościowego wynika zatem, że prawda i negacja są przemienne jako przedrostki. Nie można jednak tego ogólnie powiedzieć o gwarancji lub uzasadnieniu i negacji, nie ma bowiem ogólnego, formalnie i materialnie poprawnego, przejścia od:

Nie jest tak, że p jest zagwarantowane lub uzasadnione

do:

Jest tak, że nie p jest zagwarantowane lub uzasadnione.

Tego typu przejścia nie da się bowiem utrzymać w przypadku *neutralności* naszego stanu informacji, który nie pozwala ani na stwierdzenie p , ani jego odrzucenie. Z tego jednak wynika, iż „sam Schemat Równoważnościowy zobowiązuje nas do odrzucenia idei, że wyrażenie «... nie jest prawdziwy» jest narzędziem zaprzeczania, że sąd zgadza się z normami gwarancji/uzasadnienia; gdyby bowiem było

takim narzędziem, nie powinno być przemienne z negacją. Jak jednak inaczej może deflacionizm scharakteryzować to, do czego sprowadza się zaprzeczanie prawdziwości, biorąc pod uwagę, że jego zwolennicy utrzymują, iż wyrażenie «... jest prawdziwy» to jedynie narzędzie akceptacji, a więc narzędzie stwierdzania zgodności sądu z taką czy inną normą, i biorąc pod uwagę, że jedynymi wchodzącymi w grę normami — w kontekście, w którym istnienie samoistnej normy prawdy zostało odrzucone — są normy uzasadnienia?» [Ibidem, s. 166].

Wright rozważa dwie możliwości „przegrupowania” w obozie deflacionisty. Po pierwsze może przyjąć on, że do jego dziedziny ma zastosowanie „teoria błędu”, podobna do tej zaproponowanej niegdyś przez Johna Mackie dla sfery moralności. Dotychczasowe argumenty wykazały bowiem jedynie, że słowo „prawdziwy” jest tak używane, że wymaga normy dotyczącej akceptacji sądów różnej od gwarancji lub uzasadnienia. Czym innym jest jednak kwestia, czy *rzeczywiście* istnieje taka norma. Zwolennik Mackiego łatwo zgodziłby się na to, że język moralny jest używany *normatywnie*, służąc m. in. do potępiania lub aprobowania poszczególnych działań. Zaprzeczyłby on jednak, „że istnieją jakiegokolwiek realne cechy odpowiadające temu użyciu” [Ibidem, s. 168].

Warto tu zauważyć, że tego typu stanowisko w odpowiedzi na pierwotną wersję argumentu zawartą w *Truth and Objectivity* zajął czołowy eksponent deflacionizmu, Paul Horwich, i wydaje się, że Wright właśnie z nim tutaj polemizuje. Horwich stwierdził bowiem, że deflacionista zgadza się z twierdzeniem, iż prawdziwość jest „rodzajem własności, za którą uchodzi każdy logicznie normalny predykat”. Zaprzeczył jednak temu, iż własność ta ma charakter „substancjalny”, tzn. jest rodzajem własności dla której możemy zbudować teorię konstytucyjną o formie:

$$x \text{ jest prawdziwe} = x \text{ jest } F.$$

Jest czymś oczywistym, że z normatywnego charakteru prawdy nie

wynika, iż prawda jest czymś „rzeczywistym” w tym sensie. Horwich zauważa ponadto, iż „w sytuacji braku jakiegokolwiek eksplicytnej artykulacji kryterium bycia taką własnością oraz braku jakiegokolwiek argumentu dla twierdzenia Wrighta, iż odrębna normatywnie własność musiałaby spełniać to kryterium, nie mamy absolutnie żadnych powodów, by zaakceptować to twierdzenie” [Horwich 1998, s. 144].

Wright jednak uważa, iż łatwo dostrzec, że deflacionista nie może odwołać się do tej linii obrony. Musi mu bowiem jak najbardziej odpowiadać przyjęcie, że rozmaitego rodzaju sądy *rzeczywiście* są prawdziwe, gdy zachodzą odpowiednie okoliczności: to, że trawa jest zielona, jest *rzeczywiście* prawdziwe, gdy trawa jest zielona. Według deflacionizmu bowiem „każdy sąd — a przynajmniej każdy sąd o obiektywnej dziedzinie przedmiotowej — musi posiadać *obiektywny warunek*, mianowicie ten określony przez odpowiednią egzemplifikację Schematu Równoważnościowego, przy którym kwalifikuje się on jako prawdziwy. W tym kontekście nie ma zatem żadnej możliwości odwołania się do teorii błędu” [Wright 2000, s. 169]. W tej sytuacji dwa charakterystyczne twierdzenia deflacionizmu należy spisać na straty. Po pierwsze nie jest prawdą, że słowo „prawdziwy” funkcjonuje tylko jako narzędzie akceptacji; funkcjonuje ono również tak, „by zwrócić uwagę na spełnienie odrębnej normy, które to spełnienie jest — przynajmniej dla sądów dotyczących obiektywnej dziedziny przedmiotowej — realną sprawą faktualną. Po drugie, trudno dostrzec jakąkolwiek różnicę między tym ostatnim twierdzeniem a przyjęciem, że prawdziwość jest dla każdego takiego sądu realną własnością” [Ibidem].

Ostatnią linią obrony deflacionisty wydaje się twierdzenie, iż opisywana własność nie jest *taką samą* we wszystkich przypadkach, nie mamy zatem tutaj do czynienia z jakimś jednym, generalnym pojęciem prawdy. Taką doktrynę możemy znaleźć np. u Simona Blackburna⁴,

⁴Znowu jednak można zauważyć, iż odpowiadając na argument Wrighta, do takiej charakterystyki prawdziwości odwołuje się także Horwich. Zobacz: [Horwich 1998, s. 144].

który twierdzi, że stosujemy zupełnie inne kryteria do rozstrzygnięcia prawdziwości zdań takich jak „Pingwiny się kołyszą” czy „Śnieg jest biały”. Powodem, dla którego pierwsze z tych zdań zasługuje na predykat prawdziwości, „jest to, że pingwiny się kołyszą, natomiast powodem, dlaczego sąd, że śnieg jest biały, zasługuje na ów predykat jest to, że śnieg jest biały. Jednakże owe powody są całkowicie różne. Nie ma żadnej jednej charakterystyki, ani nawet niewielkiej rodziny takich charakterystyk, na mocy której każde z nich zasługiwałoby na ów predykat, gdyż ustalenie, czy pingwiny się kołyszą, nie ma wiele wspólnego z ustaleniem, czy śnieg jest biały” [Blackburn 1984, s. 230–231]⁵. Zdaniem Wrighta jednak argument Blackburna nie stanowi dobrej racji dla zamierzonej konkluzji. Wiele własności to własności, których warunki spełniania zmieniają się w zależności od charakteru potencjalnego nośnika. Wright podaje jako przykład własność potencjału intelektualnego. „To, na czym polega egzemplifikacja tej własności, będzie zależało, rzecz jasna, od innych cech wchodzącej tu w grę jednostki; powinno być to jednak jak najbardziej zgodne z substancjalnością i powszechnością owej własności, gdyż jest zupełnie zrozumiałe, że ktoś, kto zrealizował swój potencjał intelektualny, zrobił to samo, co ktoś inny, kto również zrealizował swój potencjał intelektualny, oraz że to, co obaj zrobili, da się — jak można się spodziewać — prosto wyjaśnić w jednolity sposób” [Wright 2000, s. 171].

W tej sytuacji deflacjiście pozostaje tylko stwierdzenie, że stanowisko, do którego doszliśmy, nie odbiega mimo wszystko daleko od ducha jego doktryny. Być może należy uznać, że prawda jest własnością mającą charakter normatywny w odniesieniu do stwierdzania i posiadania przekonań. Niemniej „tezą tradycyjnego sporu jest to, że jest ona *metafizycznie głęboką* własnością, której istota jest nieoczywista i kontrowersyjna. Tymczasem jej charakterystyka podana

⁵Za: [Wright 2000, s. 170].

w replice na wydzwięk uwag Blackburna jest właśnie oczywista i trywialna; niewątpliwie owa trywialność równie skutecznie podważa podstawy tradycyjnego sporu jak stwierdzenie, że prawda nie jest jednolitą własnością, albo że nie jest w ogóle własnością” [Ibidem, s. 172–173]. Zwycięstwo nad deflacionizmem ma zatem charakter pyrrusowy, ponieważ doprowadziło nas ono do uznania, że prawda ma taki charakter, iż nie jest ona czymś metafizycznie interesującym. Wright uważa jednak, że to, iż prawda jest własnością trywialną, wcale nie wyklucza tego, iż posiada ona określoną strukturę i ma charakter obiektywny, to zaś jest istotnym punktem sporu z deflacionistą i ma charakter metafizycznie istotny [Ibidem].

Relacjonując argument Wrighta, przywoływałem już Horwicha i w tym miejscu chciałbym jeszcze raz odwołać się do jego odpowiedzi na to skierowane przeciwko deflacionistom rozumowanie. Otóż w swojej recenzji *Truth and Objectivity* Horwich zauważa m. in., iż stanowisko deflacionizmu, tak jak je formułuje Wright, nie jest ani normalnym, ani najlepszym deflacyjnym ujęciem prawdy. Filozofowie zazwyczaj uważani za eksponentów deflacionizmu, tacy jak Ramsey czy Wittgenstein, nie zastanawiali się nad kwestią, czy prawda jest własnością, gdyż „ich jedynym punktem było to, iż prawda jest całkowicie wyjaśniona przez schemat dyskwotacyjny. A jeśli chodzi o mnie, to uważam, iż prawda powinna być uważana za własność (choć taką bez będącej u jej podłoża natury) na podstawie tego, iż «jest prawdziwe» powinno być formalizowane w logice jako predykat” [Horwich 1996, s. 879].

Za główną wadę argumentu Horwich uważa jednak przeskok od jego bezpośrednich lematów do konkluzji, bez wyjaśnienia, w jaki sposób ma to następować.

Być może Wright zakłada, że kiedykolwiek przekonanie o formie « x jest F » dostarcza dobrego powodu do działania w pewien sposób na podstawie x , to musi być tak, iż « F » wyraża własność. To założenie rzeczywiście zapełniałoby

lukę, która potrzebuje zapełnienia. Ale czemu deflacionista miałby na to przystać? Poza wszystkim, normatywne implikacje bycia przekonanym, iż «*x* jest prawdziwe» (tzn. iż ktoś ma powód, by stwierdzić *x*), są w tym samym stopniu możliwe do wyjaśnienia na podstawie poglądu, że prawda *nie* jest własnością *jakiegokolwiek* rodzaju i że wiara w prawdziwość stwierdzenia jest niczym innym niż wiara w to stwierdzenie [Ibidem].

Warto tutaj zauważyć, iż w podobnym duchu o argumentie Wrighta pisał Max Kölbel, kiedy stwierdzał, że podczas gdy pokazuje on, iż: „każda ekstensja predykatu prawdy jest zmuszona do niepokrywania się z ekstensją niezupełnego uzasadnienia, to nie pokazuje, że predykat prawdy posiada jedną lub określoną ekstensję. Pomimo wszystkiego, co mówi nam argument Wrighta, prawda może być czymś całkowicie względnym i nieostrym. Z tego powodu zasadność obaw deflacionisty, iż poszukiwanie własności prawdy może być zajęciem jałowym, nie jest wcale podważona przez ten argument” [Kölbel 1997, s. 45]. Podsumowując tę dyskusję: wydaje się, iż Wright wykazał jedynie, że z używaniem słowa „prawdziwy” skojarzone jest zawsze jakieś zalecenie o charakterze normatywnym. Nie wykazał jednak, iż z „prawdziwością” związana jest jakaś jedna określona norma lub zespół norm jakiegoś ściśle określonego rodzaju, ani, idąc dalej, że ta określona norma lub zespół norm zawdzięczają swoją jednolitą tożsamość własności prawdziwości, z którą jest powiązana/powiązany. Ponieważ rozumowanie Wrighta nie wykazuje istnienia takiej własności, to jest nieskuteczne przeciwko deflacionizmowi, który temu istnieniu zaprzecza.

2 Superstwierdzalność i pluralizm aletyczny

Próba stworzenia własnej koncepcji epistemicznej teorii prawdy w przypadku Wrighta, tak samo jak w przypadku Dummetta, wiązała się z szerszym problemem budowy teorii znaczenia. W przeciwieństwie do tego ostatniego Wright nie zamierzał jednak tworzyć jakiegokolwiek całkowicie oryginalnej, budowanej od zera, „antyrealistycznej” teorii znaczenia. Zamiast tego zadał sobie pytanie: „Czy Davidsonowska teoria znaczenia może być rozumiana w terminach stwierdzalności?” [Wright 1995d, s. 403]. To podejście wiązało się z jego ogólną refleksją na temat perspektyw teorii znaczenia budowanej na podstawie pojęcia stwierdzalności. W rozmowie, którą miałem okazję przeprowadzić z Wrightem 21 sierpnia 2012 r., podkreślał on, że Dummett zafascynowany był przykładem matematyki, gdzie posiadamy jasne pojęcie dowodu, stąd możemy budować teorię znaczenia dla tego dyskursu na sposób zaproponowany przez intuicjonizm. Jednakże w naszym języku naturalnym w przypadku wielu zdań mamy do czynienia z problemem niekonkluzywności uzasadnienia, co stawia pod znakiem zapytania projekt teorii znaczenia opartej na tym pojęciu. Chodzi tutaj o „nieprzewidywalność, a być może niemożliwość, systematycznej charakterystyki warunków stwierdzalności jakiegokolwiek zdania, które dopuszcza tylko niekonkluzywne uzasadnienie” [Wright 2012a, s. 264]. Jeżeli opieramy swoją teorię znaczenia na pojęciu stwierdzalności, to ta niemożność systematycznej charakterystyki stwierdzalności zdania staje się po prostu niemożnością systematycznej charakterystyki jego znaczenia. Wright wskazuje też na inne problemy „stwierdzalnościowej” teorii znaczenia. Stwierdzenie czegoś jest dobrowolnym publicznym działaniem, które jako takie domaga się intencji jego dokonania po stronie podmiotu. Cel tego podmiotu nie musi koniecznie polegać na powiedzeniu prawdy, jak to milcząco zakładano podczas debaty na te-

mat perspektyw „stwierdzalnościowej” teorii znaczenia, która toczyła się w zeszłym stuleciu. Nawet jeśli jednak założymy, iż rzeczywiście taki jest cel podmiotu dokonującego stwierdzenia, to okazuje się, że ma on na celu prawdę, i pojęcie *zmierzania do prawdy* (*aiming at the truth*) okazuje się niezbędne przy charakterystyce pojęcia stwierdzalności. To zaś „oznacza tyle, co powiedzenie, iż odpowiednie pojęcie stwierdzalności musi być rozumiane w terminach, które presuponują rozumienie, co oznacza dla interesującego nas zdania bycie prawdziwym, tj. jego warunku prawdziwości” [Ibidem, s. 252]. Jak zresztą widzieliśmy, już Dummett pisał o tym, iż „jest częścią pojęcia prawdy, że dążymy do wypowiedzenia prawdziwego stwierdzenia” [Dummett 1978b, s. 2], jednak przynajmniej początkowo tej „gry w prawdę” nie uważał za przeszkodę do budowy weryfikacjonistycznej teorii znaczenia. Kolejnym wskazywanym przez Wrighta problemem jest to, iż zdania mogą mieć takie same warunki stwierdzalności, a różnić się znaczeniem [Wright 2012a, s. 253–255].

Najbardziej widoczną na pierwszy rzut oka przeszkodą do zbudowania Davidsonowskiej teorii znaczenia w terminach stwierdzalności wydawał się Wrightowi fakt, iż jeśli w:

p jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy *a*,

gdzie „*a*” jest poprawnym przekładem „*p*”, zinterpretujemy „jest prawdziwe” jako wyrażające uzasadnioną stwierdzalność, to ten schemat może okazać się fałszywy we wszystkich przypadkach, kiedy „*p*” będzie miało warunki stwierdzalności słabsze od konkluzywnej weryfikacji. Wtedy może się zdarzyć, iż lewa strona tego schematu będzie prawdziwa w okolicznościach, w których jego prawa strona taka nie będzie [Wright 1995d, s. 403].

Żeby zaradzić tym i innym trudnościom związanym z posługiwaniem się pojęciem stwierdzalności przy budowie Davidsonowskiej teorii znaczenia, Wright zdecydował się zastąpić je pojęciem superstwierdzalności. Dane stwierdzenie *p* miało być superstwierdzalne, jeżeli

świat pozwoli, w wystarczająco sprzyjających okolicznościach, na powstanie w dociekającym podmiocie S zbioru przekonań $\{B_1, \dots, B_n\}$ o następującej charakterystyce:

- (a) S posiada adekwatne podstawy do uważania każdego z przekonań $\{B_1, \dots, B_n\}$ za stanowiące element jego wiedzy.
- (b) Status każdego z przekonań $\{B_1, \dots, B_n\}$ jako elementu wiedzy S przetrwa dowolnie długie i dokładne badanie.
- (c) Stan informacji ukonstytuowany przez $\{B_1, \dots, B_n\}$ daje gwarancję stwierdzenia „p”.
- (d) Warunki zapewnione przez $\{B_1, \dots, B_n\}$ dla „p” nie są, w rzeczywistości, unieważnialne (*defeasible*); tj. żadne $\{B_1, \dots, B_n, \dots, B_z\}$ zawierające $\{B_1, \dots, B_n\}$ i spełniające (a) i (b) dla jakiegoś S, ale nie mogące uzasadnić „p”, nie może istnieć w tym świecie, nieważne, jak sprzyjające będą okoliczności dla takiej próby [Ibidem, s. 414–415].

Krótko i zwięźle definiuje Wright superstwierdzalność, pisząc, iż stwierdzenie jest superstwierdzalne „wtedy i tylko wtedy, gdy jest, lub może być, uzasadnione i jakieś uzasadnienie dla niego przetrwa dowolnie dokładne rozstrząsanie jego pochodzenia i dowolnie duży przyrost lub inną formę ulepszenia stanu naszej informacji” [Wright 1994, s. 48], albo „Sąd jest superstwierdzalny w tym przypadku, gdy ktoś go roztrząsający może — w świecie takim, jakim on rzeczywiście jest — znaleźć się w takim stanie informacyjnym, że akceptacja tego sądu będzie uzasadniona i uzasadnienie to utrzyma się niezależnie od tego, jak wiele nowych stosownych informacji się uzyska” [Wright 2000, s. 185].

Posługiwanie się pojęciem superstwierdzalności zgodnie z intencjami Wrighta ma pozwolić na uniknięcie problemów, z którymi borykała się epistemiczna koncepcja prawdy Putnama. Ten ostatni

wyraźnie podkreślał, iż jego koncepcja różni się od kojarzonej z nią powszechnie teorii Peirce'a, gdyż w przeciwieństwie do niej nie zakłada ona istnienia jakiejś *idealnej granicy* naszych badań naukowych, przy której osiągnięciu dysponowalibyśmy całą możliwą wiedzą. Chodzi tutaj jedynie o *idealne poznawczo okoliczności* w stosunku do określonego zdania, o którego racjonalnej akceptowalności rozmawiamy. Jak zauważa Wright, w takim przypadku kluczowa staje się kwestia, które informacje uznamy za istotne dla rozstrzygnięcia kwestii racjonalnej akceptowalności danego zdania. W rzeczywistości trudno zauważyć, by na gruncie sformułowań Putnama dało się jakoś wyodrębnić „istotne” informacje. Jak powszechnie wiadomo, uzasadnienie jest nadzwyczaj systemową i holistyczną własnością przekonań, jako że

status korpusu informacji wspierających dane przekonanie zależy nie tylko od charakteru informacji i treści przekonania, ale od tego, jakie przekonania są podtrzymywane w tle. Błysk szarości dostrzeżony w lesie może być świadectwem obecności wiewiórki, jeśli będziecie siebie traktowali jako przebywających w New Jersey, ale świadectwem obecności grzywacza, jeśli będziecie siebie traktowali jako przebywających w Szkocji. Nie jest przesadą powiedzieć, że każdy fragment informacji może, w kontekście właściwego poznawczego tła, być istotny dla każdego poszczególnego przekonania. Jak, w konsekwencji, mamy rozumieć ideę posiadania *wszystkich* informacji istotnych dla tego szczególnego sądu? Czy nie musi to po prostu znaczyć: posiadanie *wszystkich empirycznych informacji*, kropka? [Wright 1994, s. 45]

Ponadto trudno zrozumieć, jak dany podmiot miałby rozpoznać fakt, że znajduje się w *idealnych poznawczo okolicznościach*, niezależnie, czy mówimy tutaj o Peirce'owskich okolicznościach idealnych do zdobycia wszystkich informacji, czy Putnamowskich okolicznościach

idealnych do zdobycia informacji istotnych dla akceptacji danego zdania. Jeśli natomiast podmiot nie jest w stanie uchwycić faktu bycia w *idealnych poznawczo okolicznościach*, to odwołująca się do nich definicja prawdziwości staje się fałszywa w przypadku każdego zdania na podstawie czysto pojęciowej [Ibidem, s. 46].

Podobnie jak racjonalna akceptowalność Putnama, także superstwierdzalność zakłada, że uzasadnienie nie może być unieważnione (co gwarantuje stabilność), ani nie może być istotnie ulepszone (co gwarantuje absolutność) przez jakiekolwiek przyszłe informacje. Charakterystyka superstwierdzalności presuponuje także, iż rozumiemy, co oznacza dla danego stanu informacji przyrost lub ulepszenie w inny sposób. Jak jednak zaznacza Wright, „nie presuponuje ona, że uchwytujemy ideę granicy takich ulepszeń — stanu informacji, który sam w sobie jest ponad wszelkim ulepszeniem — lub nawet posiadamy jakąkolwiek ogólną koncepcję, czym byłoby dla okoliczności poznawczych bycie idealnym. Stąd nie musi wzbudzać pytań o zrozumiałość lub spójność idei takiej granicy, które przy standardowej interpretacji wzbudza koncepcja Putnama” [Ibidem, s. 48]. Powyższe wywody można krótko streścić, stwierdzając, że według Wrighta, w przeciwieństwie do koncepcji Putnama, jego teoria nie odwołuje się do czegokolwiek „idealnego”, stąd nie ma problemu z wyjaśnieniem, na czym ta z definicji „nie-ludzka” idealność ma polegać, co wydaje się czymś szczególnie kłopotliwym na gruncie epistemicznej koncepcji prawdy, która z założenia naciska na to, byśmy mówili tylko o rzeczach co do zasady dostępnych naszemu poznaniu. Dla zrozumienia pojęcia superstwierdzalności wystarczy tylko posiadanie pojęcia ulepszenia stanu naszego zasobu informacji, które ma charakter całkowicie zdroworozsądkowy.

Czy jednak rzeczywiście sprawy mają się dla jego teorii tak korzystnie, jak tego chciałby Wright? Należy pamiętać o tym, że Wright definiuje superstwierdzalność w terminach zasadnej stwierdzalności,

która przetrwa wszystkie przyszłe modyfikacje informacji istotnych dla danego zdania (warunki b i d jego definicji superstwierdzalności).

Ale jak ktoś może wiedzieć przed przejściem przez wszystkie te modyfikacje, że «warunek przetrwania» jest spełniony? Jest to kwestia szczególnie paląca dla pewnych nieograniczonych stwierdzeń w rodzaju «nigdy nie będziemy wiedzieć, kiedy dokładnie pierwsza istota ludzka urodziła się w Australii», a w istocie dla większości sądów empirycznych. Oczywiście, by posiadać ideę, co znaczy dla każdego takiego stwierdzenia bycie superstwierdzalnym, nie trzeba czekać, dopóki wszystkie możliwe modyfikacje istotnego dla niego stanu informacji będą miały miejsce. Trzeba być w stanie przynajmniej pojąć całość tych modyfikacji i wiedzieć, jak rozpoznać, iż całość odnośnych modyfikacji się dokonała. Chociaż ten wymóg sam w sobie nie sprowadza się do koncepcji zupełnej granicy badań, niemniej jest jej bliski w odniesieniu do każdego poszczególnego zdania. Innymi słowy, jest to jakby osiągnięcie granicy badań *seriatim* [Szubka 2000, s. 182].

Wright ponadto stara się zabezpieczyć superstwierdzalność przed przypadkami, w których świadectwo zostało bezpowrotnie utracone i nikt nigdy nie był, chociaż mógł być, posiadaczem istotnych informacji. Wright przyznaje, że dopuszcza się w tym celu pewnej idealizacji, zastrzega jednak, iż „Ta idealizacja nie polega na tym, byśmy mogli odwiedzać przeszłość i badać niezapisane, zapomniane lub pierwotnie nierozważane kwestie, ale na tym, że zakres informacji, do których odwołuje się charakterystyka superstwierdzalności, powinien być rozumiany jako obejmujący wszystko, co powinniśmy posiadać, jeśli, przebywając w czasie, w którym jesteśmy, zbadalibyśmy jednak (*per impossibile*) wszystko, co było w danym czasie do zbadania oraz jeśli informacje w ten sposób zgromadzone nigdy nie zostałyby utracone”

[Wright 1994, s. 68]. Ta idealizacja może wydawać się raczej skromna, ponieważ Wright naciska na to, że dokonujemy jej, znajdując się w *danym czasie*. To odwołanie się do konkretnego momentu, w którym przebywamy, bardzo osłabia jednak fakt, iż przecież Wright jednocześnie odwołuje się do całości modyfikacji stanu informacji istotnego dla danego zdania. Nie muszą to być wprawdzie wszystkie możliwe stany informacji, ale nadal w znacznym stopniu ich pojęcie wykracza poza to, czym byłyby wszystkie możliwe i dostępne stany informacji *simpliciter*. Jeśli ponadto zauważymy, iż Wright uważa przecież, że „uzasadnienie jest wysoce systemową — holistyczną — własnością przekonań: status korpusu informacji wspierających dane przekonanie zależy nie tylko od charakteru informacji i treści przekonania, ale od tego, jakie przekonania są podtrzymywane w tle”, to, jak pisze Szubka, „domniemany rozziw pomiędzy tym, co jest traktowane jako Putnamowska idea posiadania wszystkich informacji u kresu badań i propozycją Wrighta zaczyna znikać” [Szubka 2000, s. 184]. Przy tak holistycznym założeniu bowiem wydaje się, iż wiedzę o tle naszych przekonań gwarantującą nam, że wszelkie przyszłe informacje nie unieważnią naszego stwierdzenia, będziemy mogli osiąść jedynie, jeżeli dotrzemy do Peirce’owskiej granicy badań. W świetle powyższego trudno nie zgodzić się z Szubką, iż „ujęcia prawdy zaproponowane przez Putnama i Wrighta są ze sobą bardzo blisko spokrewnione, dużo bliżej, niż sam Wright przypuszcza, i napotyka ją na podobne trudności i problemy” [Ibidem]. Można tutaj także zauważyć, iż sam Putnam uważa, że jego racjonalna akceptowalność w wystarczająco dobrych warunkach poznawczych „pokrywa się dokładnie z tym, co Crispin Wright nazywa «superstwierdzalnością»” [Putnam 2011, s. 9].

Przynajmniej początkowo Wright starał się silnie powiązać superstwierdzalność z propagowanym przez siebie minimalizmem w kwestii prawdy. Jak sam przyznaje, minimalizm można uznać za rodzaj de-

flacjonizmu, jednakże niepowiązany z klasycznym deflacionistycznym twierdzeniem, że prawda nie jest substancjalną własnością. Zgodnie z poglądem minimalistycznym, „kiedy wykazano, że predykat ma odpowiednie cechy i posiada je z właściwych powodów, to nie ma sensu dalsze pytanie o słuszność uważania go za predykat prawdy” [Wright 1994, s. 24–25]. Wiąże się to z rezygnacją przez Wrighta z definiowania prawdy w kategoriach warunków koniecznych i wystarczających. Analizę pojęcia prawdy powinniśmy rozpocząć od ustalenia listy dotyczących go bazowych zasad apriorycznych, swoistych „truizmów” stosujących się do prawdy. Za takie truizmy możemy uznać na przykład:

1. przezroczystość prawdy polegającą na tym, iż każda postawa wobec sądu jest postawą wobec jego prawdziwości,
2. nieprzejrzystość prawdy, obejmującą m. in. takie zasady jak to, że podmiot poznający może być tak usytuowany, iż dana prawda znajduje się poza jego zasięgiem, oraz że niektóre prawdy nigdy nie mogą zostać poznane,
3. zachowanie zdolności do bycia prawdziwym w powiązaniach, ponieważ zdolność do bycia prawdziwym jest zachowywana w rozmaitych operacjach, a w szczególności sądy zdolne do bycia prawdziwymi mają negacje, koniunkcje, alternatywy itd., które są tak samo zdolne do bycia prawdziwymi,
4. truizm korespondencyjny, zgodnie z którym prawdziwość sądu to zgodność z rzeczywistością, odzwierciedlanie tego, jak się rzeczy mają, „stwierdzenie, jak jest”,
5. kontrast prawdy i uzasadnienia — sąd może być prawdziwy, choć nie jest uzasadniony i odwrotnie,
6. beczasowość prawdy — jeśli sąd jest kiedykolwiek prawdziwy, to zawsze jest prawdziwy,

7. absolutność prawdy — nie ma czegoś takiego jak większa lub mniejsza prawdziwość sądu; jeśli sądy są prawdziwe, to są absolutnie prawdziwe.

Wright przyznaje, iż listę takich truizmów można poszerzyć, a część z nich wydaje się kontrowersyjna [Wright 2000, s. 183–184]. Nie ma ona zatem charakteru jakiegoś nierewidowalnego i skończonego zbioru aksjomatów. W *Truth and Objectivity* Wright sugeruje np., iż kluczowe znaczenie mają truizmy asercji (zgodnie z którymi stwierdzić to przedstawić jako prawdziwe) oraz negacji (każda treść zdolna do bycia prawdziwą posiada znaczącą negację również zdolną do bycia prawdziwą) i wydaje się, że ich zachowanie wystarczy, by dany predykat nazywać prawdą [Wright 1994, s. 34–35]. Jeśli chodzi o epistemologiczne pochodzenie owych truizmów, to początkowo stwierdzał tylko, że „kwestie takie rodzą się w odniesieniu do *każdej* koncepcji analizy filozoficznej, która zawsze musi przyjąć, iż posiadamy umiejętność rozpoznawania prawd obowiązujących *a priori* interesujące nas pojęcia” [Wright 2000, s. 184].

Analiza oparta na gromadzeniu i teoretycznej organizacji zbioru takich truizmów dotyczących danego pojęcia stanowi *analizyczną teorię* owego pojęcia. Z kolei

sformułowanie analitycznej teorii prawdy otwiera możliwości zasadniczego pluralizmu w następujący specyficzny sposób: w różnych dziedzinach myśli i dyskursu teoria ta może obowiązywać *a priori* różne pojęcia, może być spełniana przez różne pojęcia. Jeśli tak jest, to zawsze, gdy sieć truizmów zintegrowanych w teorię jest wystarczająco całościowa, nie powinniśmy się wahać przed przyznaniem, że prawdziwość może polegać na czymś innym w różnych tych dziedzinach: może polegać na egzemplifikacji jednego pojęcia w jednej dziedzinie oraz na egzemplifikacji odmiennego pojęcia w innej dziedzinie. W pojęciu prawdy nie będzie

się bowiem zawierało nic ponad to, co jest objęte przez teorię analityczną, a wobec tego być pojęciem prawdy to nic więcej jak stanowić model dla składowych truizmów. Krótko: *jedność* pojęciu prawdy będzie nadawała teoria analityczna; natomiast *pluralizm* będzie zagwarantowany przez fakt, że zasady składające się na tę teorię pozwalają na zbiorową zmienną realizację [Ibidem, s. 185].

W powyższym fragmencie Wright pisze jeszcze o różnych pojęciach prawdy, sugerując, że jego pluralizm aletyczny ma charakter pojęciowy właśnie⁶. Jednak przedrukowując swój artykuł w zbiorze *Saving the Differences*, Wright dokonał w nim istotnych zmian, pisząc już nie o spełnianiu teorii przez pojęcia, ale przez własności oraz o egzemplifikacji własności w różnych dziedzinach [Wright 2003a, s. 273]. Tym samym jego pluralizm aletyczny, bo o takim możemy mówić, przyjął taką formę, zgodnie z którą czym innym jest pojęcie prawdziwości, a czym innym odpowiadająca mu własność, podobnie jak czym innym jest pojęcie wody i własność bycia wodą, polegająca na posiadaniu odpowiedniej struktury chemicznej. Analityczna teoria pojęcia prawdy jest zatem czymś innym, niż filozoficzna teoria dotycząca własności, którą pojęcie prawdziwości wyraża. Własność ta może się zmieniać w zależności od dziedziny i dyskursu. Możemy przyjąć, iż „sednem pluralizmu aletycznego jest zatem teza, że istnieje jedno i podstawowe, i minimalne pojęcie prawdy, lecz w różnych dziedzinach i dyskursach odpowiadają mu nieco inne własności; innymi słowy, jest to pojęcie wielorako realizowalne” [Szubka 2009, s. 233].

Warto w tym miejscu wspomnieć, że w rozmowie ze mną Wright podkreślał, że załączki pluralizmu aletycznego możemy znaleźć już u Dummetta, który wyraźnie zaznaczał, że spór realizm — antyrealizm to w rzeczywistości wiele sporów, prowadzonych osobno w stosunku

⁶O tym, że jednak nie był skłonny przyjąć żadnej formy pluralizmu pojęciowego, Wright pisze w: [Wright 2013, s. 126–128], o czym jeszcze poniżej.

do poszczególnych dziedzin. Można stąd wyciągnąć wniosek, że w związku z tym na gruncie filozofii Dummetta nie da się wykluczyć możliwości, iż w jednej z tych dziedzin obowiązuje antyrealistyczne pojęcie (czy własność) prawdy, a w innej pojęcie realistyczne. Wbrew jednak tym deklaracjom Dummett formułował swoje argumenty w taki sposób, jakby ich zasięg miał charakter globalny, a nie ograniczony do jakiegoś jednego dyskursu i wobec tego również taki oto dominujący, globalny charakter miała rozpoczęta przez niego debata.

Kiedy Wright formułował swój minimalizm, to ujmował go w taki sposób, jakby był on nie tylko zgodny, ale wręcz tożsamy z antyrealistycznym rozumieniem prawdziwości, a w szczególności z superstwierdzalnością⁷. Wiązało się to przede wszystkim z tym, że Wright interpretował minimalistyczne truizmy jako w niczym niesugerujące pojęcia prawdy przekraczającego świadectwo. Truizm kontrastu prawdy i uzasadnienia polegał dla niego tylko na możliwym kontraście pomiędzy uzasadnieniem zdania posiadanym przez mnie kiedyś, a tym posiadanym później. Stąd, jego zdaniem, można bardzo dobrze wyjaśnić ten kontrast poprzez „utożsamienie prawdy z superstwierdzalnością i uznanie treści następnie ocenianego stwierdzenia za sąd o jego własnej superstwierdzalności. Wprowadzenie pojęcia prawdy kontrastującego ze stwierdzalnością nie musi więc być uważane — taka jest przynajmniej nadzieja — za wyraz funkcjonowania parametru oceny całkowicie odmiennego od stwierdzalności” [Wright 1998, s. 93–94]. Wright rozumiał także np. truizm korespondencyjny w gruncie rzeczy w sposób całkowicie deflacionistyczny, pisząc, iż „nigdy nie jest błędne przyjmowanie trywialnych sformułowań reprezentacyjnego aspektu prawdy — o ile tylko pamięta się, że związki te są trywialne, oraz że przez nobliwe stwierdzenie, że zdanie «odpowiada faktom» lub «jest zgodne z aspektem rzeczywistości», albo jakiegokolwiek inne, nie osiąga się nic więcej niż przez stwierdzenie, że jest ono prawdziwe”

⁷We [Wright 1994, s. 174] spotykamy się z frazą „Podstawowy antyrealizm — minimalizm”.

[Ibidem, s. 95]. W związku z tym proponował, by dokonać analizy debaty pomiędzy realistami a antyrealistami „przez skupienie się na kwestii, czy można znaleźć jakąś niezależną treść i uzasadnienie dla pojęcia prawdy jako reprezentacji lub odpowiedniości, albo w każdym razie dla czegoś, co jest niejako na serio diadyczne — jakiegoś względu, który być może wymusi kontrast między prawdą a superstwierdzalnością” [Ibidem]. Przy takim ujęciu sprawy sytuacja antyrealisty staje się bardzo wygodna, ponieważ to realista ma wykazywać, że istnieje kontrast pomiędzy prawdą a superstwierdzalnością — w punkcie wyjścia zakładamy, że takiego kontrastu nie ma. Wright nie pozostawia żadnych złudzeń co do swojego poglądu na strukturę sporu realizm — antyrealizm po wprowadzeniu przez niego minimalizmu i pluralizmu aletycznego. „Antyrealizm można teraz słusznie utożsamić z poglądem, że dla utreściowienia reprezentacyjnego aspektu prawdy w jakimś określonym obszarze dyskursu asertorycznego nie można zrobić nic więcej ponad to, co uzyskuje się przez trywialne związki z normatywnością. Antyrealizm staje się w ten sposób naturalnym, wyjściowym stanowiskiem w każdym sporze. Należy zatem pokazać, że jest to stanowisko, które powinniśmy porzucić. Cały ciężar dowodu spoczywa więc na realisście” [Ibidem, s. 96].

W jaki sposób realista może pokazać, że w ramach określonego dyskursu mamy do czynienia z własnością prawdy bogatszą, niż to zakłada antyrealizm? Oczywiście może pokazać, że mamy tutaj do czynienia z prawdą przekraczającą świadectwo — temat, wokół którego ogniskowała się dotychczasowa debata realizm — antyrealizm. Oprócz tego jeszcze stoją przed nim inne możliwości. Może np. naciskać na to, że stwierdzenia są superstwierdzalne, bo są prawdziwe, a nie odwrotnie (Wright nazywa to debatą eutyfrońską, nawiązując tutaj do Platonskiego dialogu, którego przedmiotem była kwestia, czy dane czyny są pobożne, ponieważ bogowie je pochwalają, czy też bogowie je pochwalają, ponieważ są pobożne) [Wright 1994, s. 79–81]. Realista

często odwołuje się też do zjawiska konwergencji, którą zazwyczaj definiuje się jako polegającą na tym, iż „jeśli klasa zdań składa się ze zdań zdolnych do bycia prawdziwymi, to wówczas będzie istniała tendencja, aby — w odpowiednich okolicznościach — kompetentne podmioty zgadzały się co do prawdziwości elementów tej klasy” [Wright 1998, s. 97], chociaż Wright uważa, że takie rozważania nie mogą wzmocnić stanowiska realisty, ponieważ definiowana w terminach stwierdzalności prawda minimalna jest powiązana z określonymi standardami uzasadniania i krytyki, stąd zawsze musi spełniać wymóg konwergencji. Dlatego musimy wzmocnić test konwergencji i Wright dokonuje tego przez utworzenie pojęcia kognitywnego panowania prawdy nad daną klasą zdań, zgodnie z którym „jest czymś *a priori* to, że kiedy różnice poglądów nie są przypisywalne nieostrości, dadzą się one ostatecznie wyjaśnić w kategoriach usterek poznawczych, a zwłaszcza materialnej ignorancji, błędu materialnego lub niewłaściwej oceny” [Ibidem, s. 98]⁸. Kognitywne panowanie jest powiązane z ideą reprezentacji, stąd dyskurs, do którego stosuje się ta idea, wykracza poza prawdę minimalną. Inną drogą otwartą dla realisty jest odwołanie się do wymogu najlepszego wyjaśnienia, zgodnie z którym „dyskurs jest więcej niż zdolny do bycia minimalnie prawdziwym tylko, jeśli trzeba wspomnieć o stanach rzeczy, których dotyczy, w każdym najlepszym wyjaśnieniu tych naszych przekonań w nim wyrażanych, które są prawdziwe” [Wright 1994, s. 177], przy czym Wright w swoich rozważaniach dochodzi do wniosku, że lepszym wymogiem byłaby tzw. *rozciągłość roli kosmologicznej*, posiadana przez stany rzeczy, które muszą „występować w innych rodzajach wyjaśniania oprócz tych, w których eksplanandami są odpowiednie nasze przekonania. Musi być więcej rzeczy, oprócz kształtowania w nas pewnych przekonań, które mają miejsce, ponieważ zachodzą takie stany rzeczy” [Wright 1998, s. 105]. Szczegółowym rozważaniom poświęconym treści i znaczeniu tych

⁸Zacytowany przekład dopasowuję do przyjętego powszechnie w literaturze polskiej tłumaczenia terminów „vagueness” i „vague”.

sposobów „wzbogacania” minimalizmu, o których tutaj w zasadzie tylko wzmiankuje, poświęcona jest chyba większa część *Truth and Objectivity*, oraz wiele fragmentów innych pism omawianego autora.

W miarę rozwoju swojego pluralizmu Wright przestał dokonywać prostego utożsamienia minimalizmu z antyrealizmem. Tym samym jednak superstwierdzalność stała się tylko jednym z możliwych modeli prawdy, „kandydatem na realizację prawdy dla określonej dziedziny myśli” [Wright 2000, s. 185]. Wright pisze wprost, iż

w każdej dziedzinie dyskursu podlegającej pewnym ograniczeniom superstwierdzalność będzie spełniała wszystkie wymienione wyżej truizmy, tak że można *prima facie* argumentować, iż w odniesieniu do tych dziedzin pojęcie superstwierdzalności jest pojęciem prawdy. W konsekwencji, w tych dziedzinach otwiera się przed nami możliwość, by traktować prawdę jako polegającą na superstwierdzalności. Z kolei w innych dziedzinach, gdzie stosowne warunki początkowe nie są raczej spełnione — a w szczególności tam, gdzie możemy stwierdzić, iż nie ma istotnego związku między prawdziwością a dostępnością świadectwa — pojęcia prawdy nie da się zinterpretować w kategoriach superstwierdzalności, a wobec tego konieczne będzie inne ujęcie konstytucji prawdy [Ibidem, s. 185–186].

O ile zatem poprzednio superstwierdzalność, utożsamiana z prawdą minimalną, była punktem wyjściowym każdej debaty o prawdzie, o tyle teraz staje się ona tylko jedną z wielu możliwych, mogących realizować pojęcie prawdy własności, która nie różni się niczym szczególnym od innych kandydatów do tej roli. Pojęcie superstwierdzalności wydaje się mieć zastosowanie np. w dyskursie komicznym, gdyż to, co ma być śmieszne, co do zasady nie może przekraczać naszych zdolności stwierdzenia tego [Wright 1994, s. 7–8]. To, czy da się je rozciągnąć

także na inne dziedziny, zależy od odpowiedniej każdorazowej dyskusji, która ma się toczyć wokół wskazanych przez Wrighta kwestii.

Jednocześnie Wright zaczął mocniej interpretować truizm korespondencyjny, i doszedł do wniosku, iż „nie ma innego wyjścia, jak pojmować prawdziwość sądu jako coś, co na ogół przysługuje mu dzięki jego relacjom do rzeczywistości niepropozycjonalnej” [Wright 2000, s. 179]. Podkreślał jednak przy tym, że nie wiąże się to z przyjęciem teorii korespondencyjnej, która miałyby wyrażać jakąś formę realizmu metafizycznego, oraz nie ma żadnych bezpośrednich implikacji dla sporu o realizm. W szczególności nie zakłada się tu nic na temat natury wchodzących tu w grę relacji oraz *wymogu ewidencjalnego* [Ibidem, s. 179–180].

Zarysowana przez Wrighta pluralistyczna perspektywa w teorii prawdy spotkała się z dużym zainteresowaniem, czego owocem były liczne publikacje, w większości młodej generacji filozofów⁹. Sam Wright przez długi czas nie brał udziału w tej debacie na temat pluralistycznej koncepcji prawdy. Swój najnowszy artykuł poświęcony odmianom pluralizmu aletycznego rozpoczyna od następującej deklaracji: „Dopiero ostatnio powróciłem do tej debaty. Zaniechałem jej na prawie dziesięć lat i w zasadzie przestałem zastanawiać się nad tymi zagadnieniami. Z wielką jednak przyjemnością odkryłem, że inni w tym czasie ją kontynuowali i mówili bardzo twórcze i interesujące rzeczy, mające według mnie duże potencjalne znaczenie dla wielu obszarów filozofii” [Wright 2013, s. 123]. Powrót Wrighta do tej debaty polega głównie na doprecyzowaniu i rozjaśnieniu własnego stanowiska w kontekście czterech głównych typów pluralizmu aletycznego.

Według pierwszego typu tego stanowiska — które można nazwać *prostym pluralizmem aletycznym* — słowo „prawdziwy” i jego warianty nie mają w istocie jednego znaczenia. Oznacza to, że nie ma jednego pojęcia prawdy, lecz jest ich wiele. Nie wynika wszakże z tego, że

⁹Wszechstronny przegląd zasadniczych idei tych publikacji zawiera artykuł: [Pedersen 2012, s. 588–607; zob. też Pedersen, Wright 2013].

słowo „prawdziwy” jest wieloznaczne, tak jak wieloznaczny jest wyraz „zamek” w języku polskim czy „bank” w języku angielskim. Jest ono natomiast słowem, którego można używać bardzo elastycznie. W grę wchodzi tu tego rodzaju elastyczność, która jest odmienna od użycia metaforycznego oraz od przesuwania zakresu terminu nieostrego. Jest to elastyczność polegająca na poszerzeniu zastosowania słowa do pewnej grupy przypadków, ze względu na dostrzeżone podobieństwo między tymi przypadkami a tym, do czego słowo to standardowo się odnosi. Można mówić tu o analogicznym rozszerzaniu znaczenia słowa¹⁰. Wright nie wyklucza, że tego rodzaju pluralizm aletyczny, zwracający uwagę na elastyczność pojęcia prawdy i odpowiadającego mu predykatu prawdy, w różnych dziedzinach jego zastosowania może dać się obronić, lecz sam filozof osobiście jest co do tego sceptycznie nastawiony i nie stara się tak rozumianego stanowiska dokładniej rozwijać [Wright 2013, s. 127].

Według drugiej odmiany pluralizmu aletycznego, kluczem do zrozumienia natury i sposobu funkcjonowania pojęcia prawdy jest kategoria podobieństwa rodzinnego, wprowadzona przez Ludwiga Wittgensteina. Zwracał on uwagę, że istnieją takie wyrażenia, jak np. słowo „gra”, które odnoszą się do bardzo wielu rzeczy czy zjawisk, które są ze sobą jakoś powiązane, lecz dla których nie można podać zestawu koniecznych i wystarczających warunków wyróżniających je spośród innych rzeczy czy zjawisk. Są one jedynie do siebie mniej lub bardziej podobne, pod takim czy innym względem. Być może — twierdzą zwolennicy tej wersji pluralizmu aletycznego — coś takiego ma miejsce w wypadku słowa „prawdziwy”. Jest ono orzekane o sądach, twierdzeniach czy zdaniach, które wzięte z osobna nie spełniają żadnego jednego zestawu koniecznych i wystarczających warunków, lecz są do siebie podobne, gdyż w różnych konfiguracjach spełniają

¹⁰To analogicznie rozszerzanie znaczeń słów opisuje i szczegółowo ilustruje James F. Ross w książce [Ross 1981], którą Wright rekomenduje jako wypełnioną po brzegi interesującymi danymi.

w różnym stopniu większość tych warunków. W przeciwieństwie do pierwszej wersji pluralizmu aletycznego, zlokalizowanej bardziej na poziomie sensu słowa „prawdziwy”, wersja druga jest usytuowana bardziej na poziomie odniesienia tego słowa. Zdaniem Wrighta różnica ta jest na tyle mało istotna, że nie czyni tej wersji teoretycznie atrakcyjniejszą od pierwszej. Innymi słowy, jest ona tak samo jak ta pierwsza trudna do obrony. Na przykład jeśli weźmiemy pod uwagę prawdziwość zdań w fizyce i prawdziwość wypowiedzi o komiczności, to najprawdopodobniej dojdziemy do wniosku, że owe zdania i wypowiedzi są prawdziwe z innego powodu, lecz nie będziemy raczej twierdzić, że są one prawdziwe w nieco innym, chociaż podobnym, sensie [Ibidem, s. 127].

Wright przyznaje, że kiedy rozpoczął dociekania nad pluralistyczną koncepcją prawdy, uwzględniał w istocie tylko te dwa typy czy modele pluralizmu aletycznego, z których pierwszy odwoływał się do analogii znaczenia, a drugi do idei podobieństwa rodzinnego. Żadnego z nich nie był jednak skłonny przyjąć i dlatego poszukiwał jeszcze innego rozwiązania. Poszukiwania te doprowadziły go do trzeciego typu pluralizmu aletycznego, którego sedno zawiera się w formułach: „jedno pojęcie, wielorako spełnialne odpowiednio do poszczególnych dziedzin”, „jedno pojęcie, wiele własności” [Ibidem, s. 129]. W tak rozumianym pluralizmie jest jedno pojęcie prawdy o odpowiednio ogólnej treści, stanowiące znaczenie słowa „prawdziwy”, któremu w poszczególnych dziedzinach dyskursu (fizycznego, matematycznego, moralnego itd.) odpowiadają odmienne własności. Owo ogólne pojęcie prawdy (nazywane minimalnym pojęciem prawdy) jest wyznaczane przez zespół truistycznych zasad na temat jego funkcjonowania, które ramowo, lecz w sposób bezwyjątkowy, określają jego treść. Jak podkreśla Wright, owe zasady nie są „*bezsportnymi* truistycznymi i apriorycznymi zasadami pierwszymi”, lecz są ustalane „w procesie zwykłej filozoficznej refleksji krytycznej” [Ibidem, s. 129]. Kiedy jednak się na

nie zgodzimy, to stosując metodę analizy sieciowej, czyli pokazując związki między pojęciem prawdy a innymi kategoriami występującymi w tych zasadach, jesteśmy w stanie podać konieczne i wystarczające warunki jego zastosowania [Ibidem].

Jak już wcześniej zauważono, Wright *explicite* opowiedział się za tą właśnie wersją pluralizmu aletycznego. Za oczywiste uważał wszelako odróżnienie pojęcia od własności oraz możliwość semantycznego powiązania jednego pojęcia z różnymi własnościami¹¹. Zastanowiwszy się jednak nad nim ponownie, doszedł do wniosku, że nie jest to wcale takie proste do przeprowadzenia, m. in. dlatego, że jeśli pojęcia są znaczeniami odpowiednich predykatów, to — przyjmując standardowy sposób rozumienia tych wyrażań — nie denotują one własności tak, jak, powiedzmy, terminy denotują obiekty. Są one raczej trafnie orzekane o pewnych obiektach w określonych sądach i zdaniach. W rezultacie należy wyodrębnić własności odpowiadające pojęciu prawdy jako te, które gwarantują w danej dziedzinie trafność sądów i zdań zawierających predykat prawdy, a to nie będzie łatwe do ustalenia. Jak pisze Wright, trudność ta „uwydatnia to, co i tak było być może oczywiste, a mianowicie, że odpowiednio rozwinięty pluralizm aletyczny będzie musiał sporo zainwestować w metafizykę własności i, co się z tym wiąże, w semantykę predykcji” [Wright 2013, s. 131]. Z pozostałymi trudnościami wysuwanymi pod adresem trzeciego typu pluralizmu aletycznego będzie o wiele łatwiej, gdyż odrobina pomysłowości konceptualnej pozwala je uchylić [Ibidem].

Pozostaje jeszcze czwarta wersja pluralizmu aletycznego, która jest warta rozważenia. Nie jest ona dziełem Wrighta, lecz jednego z gorących orędowników pluralizmu w sprawie prawdy, amerykańskiego filozofa Michaela P. Lyncha¹². Wright poświęca jej jednak sporo uwagi

¹¹Za oczywiste i stosunkowo łatwe do unaocznienia uważa je również William P. Alston, aczkolwiek posługuje się on nim jedynie do uzasadnienia tezy, że minimalne pojęcie prawdy może być realizowane przez jedną własność, która według niego jest korespondencja. Zob. [Alston 2002, s. 11–26].

¹²Zob. m. in. jego monografię [Lynch 2009].

i stara się pokazać, jaki kształt powinna ona uzyskać. Mówiąc najogólniej, jest to wersja, która sprowadza pluralizm prawdziwości do poziomu odniesienia lub wartości semantycznej. Jej kluczową tezę jest twierdzenie, że „ma być tylko jedna własność prawdy, lecz istnieje także wiele *innych* satelickich własności kręcących się wokół niej, które są interesujące i które są jakoś przydatne w aplikacji własności prawdy” [Wright 2013, s. 138]. Mamy tu zatem jedną własność prawdziwości i wiele innych związanych z nią własności, wśród których Wright wymienia korespondencję, koherencję, superstwierdzalność, stwierdzalność u kresu badań, w pełni deflacyjną prawdziwość, a nawet własności odpowiadające za względność prawdziwości. Stawiając tak sprawę, unika się trudności trapiących wszystkie poprzednie wersje pluralizmu aletycznego, w tym trudność związaną z odróżnieniem pojęć i własności, lecz w zamian pojawiają się nowe. Dotyczą one przede wszystkim tego, w jaki sposób owe satelickie własności nadają ogólną prawdziwość sądom czy zdaniom w poszczególnych dziedzinach, czyli sprawiają, że mają one ogólną własność prawdy [Ibidem, s. 138–139].

Jest tu kilka możliwych rozwiązań. Jednym z nich jest ujęcie tej sprawy w kategoriach (proto)funktjonalistycznych. Zakłada się wówczas, że własność prawdziwości jest własnością funkcjonalną, własnością sądu czy zdania polegającą na tym, że sąd czy zdanie odgrywa określoną rolę. Z kolei własności satelickie, zmieniające się w zależności od dziedziny, to konkretne własności spełniające ową funkcję lub odgrywające ową rolę. Jak jednak zwraca uwagę Wright, traktowanie prawdziwości jako własności funkcjonalnej jawnie nie zgadza się z tym, w jaki sposób pojmujemy prawdziwość sądów czy zdań. Innym możliwym rozwiązaniem jest eksplikacja nadawania prawdziwości przez własności satelickie w kategoriach determinacji lub określania. Gdy opisuje się relacje między własnościami bardziej i mniej ogólnymi, wprowadza się pojęcia własności określanych (nazywanych determinacjami) i określających (nazywanych determinantami). Determinacjami

są na przykład barwa i kształt, a determinantami m. in. czerwień i zieleń dla barwy oraz trójkątność i kulistość dla kształtu¹³. Zdaniem Wrighta nie jest to szczególnie użyteczne do opisu stosunku własności satelickich do ogólnej własności prawdy, gdyż poszczególne determinanty się wykluczają, natomiast własności satelickie nie (na przykład, korespondencja i superstwierdzalność mogą w odniesieniu do niektórych zdań łącznie określać czy wyznaczać własność prawdziwości). Należy zatem jakoś inaczej ująć relację między ogólną własnością prawdy a jej własnościami satelickimi. Interesującą próbą w tym względzie jest koncepcja manifestacji, czyli przejawiania własności prawdy przez własności z nią spokrewnione w różnych dziedzinach¹⁴, lecz i ona jest trudna do obrony. Najbardziej obiecująca wydaje się Wrightowi propozycja Douglasa Edwardsa, która nawiązuje do znanego porównania prawdziwości i formułowania prawdziwych sądów z grą i jej wygrywaniem [Edwards 2011, s. 28–48; tenże 2013, s. 113–122]. Różne gry wygrywa się w rozmaity sposób i tak samo w rozmaity sposób, odpowiednio do danej dziedziny, formułuje się prawdziwe sądy i twierdzenia. W poszczególnych przypadkach można to formułować w postaci okresów warunkowych. Oto trzy przykłady: jeżeli gra się w warcaby, to jeśli zbiję się wszystkie pionki przeciwnika, wygrywa się; jeśli dyskutuje się kwestie moralne, to powiedzenie czegoś superstwierdzalnego jest powiedzeniem czegoś prawdziwego; jeśli uprawia się teorię mnogości, to powiedzenie czegoś koherentnego z iteratywną koncepcją zbioru jest powiedzeniem czegoś prawdziwego. To właśnie tego rodzaju okresy warunkowe determinują w poszczególnych dziedzinach własność prawdziwości. Jeśli w tej propozycji jest coś wymagającego dalszych dyskusji, to jedynie — twierdzi Wright — status epistemologiczny owych zasad określających prawdziwość [Wright 2013, s. 145 nn].

¹³Zob. szerzej [Sanford 2013].

¹⁴Została ona opracowana przez Lyncha. Zob. jego książkę [Lynch 2009, s. 74–78].

Rozważania Wrighta o typach pluralizmu aletycznego oraz ich wadach i zaletach, w kontekście najnowszej literatury na ten temat, nie zmieniły znacząco jego poglądów na temat superstwierdzalności jako modelu prawdziwości. Tak o niej pisze sam filozof: „Superstwierdzalność jest własnością o następującej cesze: jeśli sąd jest superstwierdzalny, to w sprzyjających okolicznościach można uzyskać świadectwo na rzecz jego prawdziwości. Jest tak dlatego, że aby sąd był superstwierdzalny, to musi istnieć stan informacji, do którego podmiot może mieć dostęp i na podstawie którego może on następnie uznać lub stwierdzić ów sąd w epistemicznie odpowiedni sposób, gdzie epistemiczna odpowiedniość zachowuje stabilność niezależnie od wszelkich ulepszeń i poprawy jego stanu informacji” [Ibidem, s. 136]. Wright podkreśla też, że superstwierdzalność nie może być modelem prawdy w całej rozciągłości, gdyż są dziedziny dyskursu, w których możemy formułować prawdziwe sądy, choć nie dysponujemy żadnym świadectwem przemawiającym za ich prawdziwością. W dziedzinach takich być może lepszym modelem prawdziwości będzie korespondencja. Warto jednak zwrócić uwagę, że modele te nie zawsze muszą się wykluczać. Wright sugeruje bowiem, iż w dziedzinie, w której „korespondencja jest naszą preferowaną koncepcją prawdziwości, będzie nadal coś takiego, jak superstwierdzalność, a to, że sąd jest superstwierdzalny, nie musi konkurować z jego korespondowaniem” [Ibidem, s. 141].

Wright przeszedł zatem zdecydowanie na pozycję umiarkowanego zwolennika epistemicznej koncepcji prawdy, ograniczonej jedynie do pewnych dziedzin dyskursu, jak etyka czy estetyka. Taka koncepcja jest z pewnością łatwiejsza do obrony od wersji, w których utożsamia się prawdziwość z uzasadnialnością czy superstwierdzalnością w całej rozciągłości. O ile zatem pierwotnie superstwierdzalność miała być punktem wyjścia każdego rozważania o prawdzie, to teraz, przynajmniej przed wskazaniem argumentów przeciwnych, nie da się nawet wykluczyć sytuacji, że w pełni nie obowiązuje ona w żadnej dziedzinie,

której dotyczy dyskurs prawdziwościowy.

3 Wright *contra* Putnam: w obronie epistemicznej teorii prawdy

Mimo całego umiarkowania ostatnich propozycji filozoficznych Wrighta, nie ulega wątpliwości, że nadal skłania się on ku epistemicznej teorii prawdy. Chociaż teoretycznie dopuszcza, iż w niektórych dziedzinach możemy mieć do czynienia z własnością prawdy o charakterze realistycznym, to trudno znaleźć w jego pismach stwierdzenie, w którym *explicite* przyznawałby, iż w jakiejś konkretnej dziedzinie tak się faktycznie rzeczy mają. Bez trudu natomiast znajdziemy u niego próby udowodnienia, że w jakiejś dziedzinie, np. moralności lub w dyskursie komicznym [zob. Wright 1994, s. 7–11], mamy do czynienia z modelem prawdy będącym superstwierdzalnością. O stopniu, w jakim Wright nadal jest przywiązany do epistemicznej teorii prawdy, najlepiej chyba jednak świadczy jego artykuł *Truth as Sort of Epistemic: Putnam's Peregrinations*¹⁵, w którym kwestionuje on zasadność odejścia Putnama od tej koncepcji, niejako broniąc tego ostatniego przed nim samym. W niniejszym podrozdziale chciałbym omówić dyskusję pomiędzy Wrightem a Putnamem, która wywiązała się na tle tego artykułu, a która wydaje się mieć zasadnicze znaczenie dla oceny perspektyw epistemicznej teorii prawdy w ogóle¹⁶.

Wright dosyć szczegółowo rozważa podane przez Putnama powody jego odejścia od epistemicznej teorii prawdy. Jak być może pamiętamy, Putnam uważał za część naszego zdrowego rozsądku przekonanie, iż

¹⁵C. Wright, *Truth as Sort of Epistemic: Putnam's Peregrinations*, "The Journal of Philosophy" 2000, nr 97, s. 335–364. Tekst ten został przedrukowany z dodatkiem, będącym odpowiedzią na ripostę Putnama, w: [Wright 2003b, s. 288–331]. W dalszym ciągu cytuję go na podstawie przedruku.

¹⁶W omówieniu tym w znacznym stopniu postępuję za artykułem [Szubka 2011, s. 213–223].

zdanie mówiące o tym, iż Lizzie Borden zatłukła rodziców siekierą, ma określoną wartość logiczną. Nie dlatego jednak tak uważamy, że wolno nam sądzić, iż gdybyśmy przeprowadzili śledztwo, moglibyśmy zasadnie stwierdzić, że popełniła ona zarzucany jej czyn lub go nie popełniła. Ani też nie dlatego, że wierzymy, iż w jakimś idealnym stadium badania naukowego w przyszłości będzie możliwe uzasadnienie jednego lub drugiego — Lizzie Borden może w odległej przyszłości zostać zupełnie zapomniana, a wszystkie dowody mogą ulec zniszczeniu [Putnam 1998h, s. 516]. „Tym, co czyni [...] [to zdanie] prawdziwym, jest po prostu to, że Lizzie Borden zatłukła swoich rodziców siekierą. Transcendencja prawdy wobec jej rozpoznania nie pochodzi w tym przypadku z niczego innego niż z «transcendencji wobec rozpoznania» niektórych zabójstw. Czyż bowiem zawsze sądzimy, że wszyscy zabójcy zostaną jako tacy rozpoznani? Czyż przekonanie, że istnieją pewne określone jednostki, które są lub będą zabójcami i co do których ten fakt nie będzie mógł być odkryty, jest wiarą w magiczne siły umysłu?” [Putnam 1999, s. 65].

Wright zauważa, że tego rodzaju przykłady nie są kłopotliwe dla wcześniejszego internalizmu Putnama i integralnej dla tego stanowiska epistemicznej koncepcji prawdy. Ewokują one bowiem jedynie „zdroworozsądkową koncepcję świata i naszej poznawczej sytuacji wewnątrz niego: takiej, zgodnie z którą nasze poznawcze okazje i zdolności są istotnie ograniczone w czasie i przestrzeni, co powoduje, iż jest kwestią *zwykłego szczęścia*, czy świadectwo dotyczące tego, co miało lub będzie miało miejsce, jest dostępne dla nas tutaj i teraz” [Wright 2003b, s. 296]. Taka koncepcja jednak mieściła się doskonale w ramach realizmu wewnętrznego Putnama, jeżeli nie w ramach każdej „rozsądnej” epistemicznej teorii prawdy. Jej zwolennicy bowiem zawsze dopuszczali istnienie takich zdroworozsądkowych przypadków „przekraczania świadectwa”, które wynikały jedynie z naszych ograniczonych zdolności poznawczych. Pozostając na gruncie teorii Putnama:

pisał on, że prawdą jest to, co byłoby racjonalnie akceptowalne w wystarczająco dobrych warunkach poznawczych, ponieważ wiedział, że wystarczająco dobre warunki poznawcze nie zawsze zachodzą [Ibidem, s. 307–308].

To, czemu się sprzeciwia epistemiczna teoria prawdy, to przypadki „przekraczania świadectwa”, które mają wynikać nie z przypadkowych empirycznych okoliczności, ale z fundamentalnej metafizycznej struktury świata i poznania zakładanej przez metafizyczny realizm, zgodnie z którym pewne prawdy mają być „co do zasady” niepoznawalne. Wydaje się jednak, że nowy realizm zdroworozsądkowy Putnana pozostaje w tej kwestii w całkowitej zgodzie z epistemicznym spojrzeniem na prawdę. Jak podkreśla Putnam, jego naczelną ideą jest zakwestionowanie istnienia jakiegokolwiek „łącznika” pomiędzy podmiotem a światem — ten ostatni ma być całkowicie otwarty i bezpośrednio poznawalny. Zgodnie z poglądem przyjmującym istnienie takiego łącznika, czyli głoszącym pośredni charakter naszego poznania, „przekraczanie świadectwa jest wytworem nie przygodności okazji, lub przygodności ograniczeń naszych zdolności, ale metafizycznych ograniczeń i podziałów: świadomość — o ile nie jest to świadomość Boga, której satysfakcjonującej koncepcji nie posiadamy — jest w sposób konieczny i istotny zasklepią w sobie. Istotą metafizycznego realizmu jest zatem, jak moglibyśmy powiedzieć, *realizm łącznikowy*” [Ibidem, s. 322].

W tych ostatnich ideach nie ma nic naturalnego ani zdroworozsądkowego. Wręcz przeciwnie, aby docenić ich wartość, trzeba być zaznajomionym z wyrafinowaną filozofią. Nie jest częścią zdrowego rozsądku akceptacja tego obrazu poznawczej alienacji i tolerowanie łączników. „Kluczowa różnica pomiędzy filozofią prawdy realizmu zdrowego rozsądku a tą realizmu metafizycznego dotyczy właściwego sposobu pojmowania *możliwych źródeł* prawd przekraczających świadectwo. Dla realizmu zdrowego rozsądku powstają one z powodu

przygodności okazji poznawczych. Dla metafizycznego realizmu powstają one, ponieważ [...] w naturze większości typów stanów rzeczy leży wpływanie na świadomość, jeśli w ogóle, poprzez pośredniki” [Ibidem, s. 325]. W tej kwestii realizm zdrowego rozsądku jest zatem całkowicie zgodny z epistemiczną teorią prawdy, co oznacza, że „umiarkowanie internalistyczna koncepcja prawdy powinna być uważana za część «naturalnego realizmu zwykłego człowieka»” [Ibidem].

Jak zauważa Szubka, Wright stara się postawić Putnama przed dylematem: „albo jego przykłady wykraczania prawdziwości poza nasze zdolności poznawcze są nieszkodliwe i dadzą się uwzględnić w odpowiednio umiarkowanej wersji epistemicznej koncepcji prawdy, albo są to przykłady szkodliwego wykraczania prawdziwości poza nasze zdolności poznawcze, które nie tylko nie dadzą się pogodzić z żadną wersją epistemicznej koncepcji prawdy. Podważają one też inne poglądy filozoficzne, których Putnam jest gorącym orędownikiem” [Szubka 2011, s. 219].

Putnam, odrzucając takie ujęcie sprawy przez Wrighta, odwołuje się przede wszystkim do drugiego rodzaju podanych przez siebie przykładów, które miałyby przemawiać za transcendencją prawdy. W tym celu jeszcze raz szczegółowo rozważa on implikacje istnienia zdania „nie istnieje inteligentne życie pozaziemskie” dla epistemicznej teorii prawdy. Jak pamiętamy, Putnam, przedstawiając parę zdań: (1) Istnieje inteligentne życie pozaziemskie i (2) Nie istnieje inteligentne życie pozaziemskie, pisał, iż:

(1) nie stanowi problemu dla [epistemicznej teorii prawdy], ponieważ jeśli istnieje inteligentne życie pozaziemskie, wtedy właściwie umiejscowiony ludzki obserwator mógłby mieć uzasadnienie, by być przekonanym, że tak jest. Ale [punkt] (2) jest trudniejszy. Mogłyby oczywiście istnieć jakieś fizyczne przyczyny, ze względu na które (3) nie mogłoby istnieć inteligentne życie pozaziemskie. I w tym

przypadku dlaczego powinniśmy z zasady nie być w stanie tego odkryć? Ale nie jest to jedyny sposób, w który (2) mogłoby być prawdziwe. Mogłoby się zdarzyć, że (2) jest prawdziwe; to jest, mogłoby być tak, że chociaż inteligentne Życie mogłoby rozwinąć się w jakimś innym systemie słonecznym, to po prostu nigdy by się tak nie stało [...] To, co sprawia, że rozważamy możliwą prawdę (2) to nie to, że posiadamy jasne pojęcie tego, co uczyniłoby to zasadnie stwierdzalnym, [ale raczej], że jest to *negacja empirycznego zdania*. Nasza koncepcja tego, co jest możliwą prawdą, nie jest oparta tylko na tym, co moglibyśmy zweryfikować, nawet w najbardziej wielkodusznym sensie ‘weryfikować’, jest ona oparta także na naszym rozumieniu logiki [Putnam 1992e, s. 364]¹⁷.

Putnam stara się wykazać, że jego przykład nie odwołuje się do istnienia jakiegokolwiek metafizycznego „łącznika”, którego „kulawe” pośrednictwo miałyby nam uniemożliwiać poznanie prawdy. Nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć wartości logicznej zdania „nie istnieje inteligentne życie pozaziemskie”, ponieważ kosmos jest skończony i nie istnieje miejsce, z którego bylibyśmy w stanie przebadać cały obszar wszechświata, lub choćby mogły do nas dotrzeć z całego tego obszaru jakieś sygnały. To, że (2) może być prawdziwe, jest zatem kwestią „wewnętrzną w stosunku do samej fizycznej teorii — a nie wytworem jakiejś metafizycznej koncepcji «w rodzaju tych, które są związane z łącznikową koncepcją interakcji umysłu ze światem»” [Putnam 2001, s. 598]. Jednocześnie (2) jest przykładem, którego nie można pogodzić z epistemiczną teorią prawdy, ponieważ pokazuje on, iż jesteśmy w stanie stworzyć sensowne, potencjalnie prawdziwe zdania, których prawdziwości lub fałszywości co do zasady nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć, posługując się naszymi zdolnościami poznawczymi.

¹⁷Przekład za: [Künne 2001, s. 165–166].

Jak na takie *dictum* mógłby odpowiedzieć antyrealista? Przytoczmy w tym miejscu opis powstawania zdań nierozstrzygalnych podany przez Dummetta. Według niego do powstania zdań nierozstrzygalnych dochodzi,

ponieważ uczymy się używać operatorów, które po zastosowaniu do zdań rozstrzygalnych zamieniają je w zdania nierozstrzygalne. Wśród tych operatorów są kwantyfikatory przebiegające przez nieskończone, lub możliwie nieskończone, całości, a zwłaszcza takie, jak «będzie zawsze», «będzie kiedyś», «nie będzie nigdy», które przebiegają przez wszystkie przyszłe momenty czasowe. Uczymy się wpierw rozumieć kwantyfikowanie po małych, dających się objąć całościach, takich jak talerze w kredensie. Następnie przechodzimy do kwantyfikowania po całościach skończonych, których w praktyce nie możemy objąć; zdania, które ich dotyczą, są rozstrzygalne w zasadzie, lecz nie w praktyce. Rozumienie przez nas tych zdań opiera się częściowo na formowaniu poprawnych oczekiwań, kiedy mamy z nimi do czynienia, a częściowo na uczeniu się przez nas opierania zasadnych, lecz unieważnialnych, generalizacji na wystarczająco dużych próbkach. Przechodząc do kwantyfikowania po nieskończonych całościach, korzystamy z tego wszystkiego, z wyjątkiem koncepcji procedury rozstrzygania możliwej w zasadzie. Jednakże to właśnie brak tej koncepcji pozbawia nas pojęcia prawdy dla tych zdań, w myśl którego każde z tych zdań jest zdeterminowane albo prawdziwe, albo fałszywe [Dummett 2006a, s. 136–137].

Na podstawie tego fragmentu możemy założyć, iż Michael Dummett zgodziłby się z tezą, że „nasza koncepcja tego, co jest możliwą prawdą, nie jest oparta tylko na tym, co moglibyśmy zweryfikować,

ale także na naszym rozumieniu logiki”. Tyle tylko, iż od razu stwierdziłby, że tę logikę możemy rozumieć rozmaicie, w tym również w taki sposób, który prowadzi nas na manowce. Z punktu widzenia antyrealisty założenie, że „Nie istnieje inteligentne życie pozaziemskie” jest zdaniem potencjalnie prawdziwym, może być postrzegane jako niczym nieuzasadnione przesądzenie sprawy na rzecz takiego rozumienia logiki, które zakłada zasadę dwuwartościowości, bez rozważenia innych opcji. Putnam próbuje zablokować ten możliwy logiczny rewizjonizm, pisząc, iż sprowadza się on do „próby wyjścia z naszej własnej skóry, wyznaczenia tego, do czego mamy dostęp, a do czego nie mamy, zupełnie niezależnie od pojęć, którymi się faktycznie posługujemy” [Putnam 1992e, s. 365]¹⁸. Jednakże na taką próbę zamknięcia nas w ramach akurat tych „pojęć, którymi się faktycznie posługujemy”, antyrealista może tylko wzruszyć ramionami.

Ponadto, jak zauważa Wright, wbrew temu, co sam twierdzi, Putnam wcale nie wykazał, że potencjalna prawdziwość (2) jest kwestią „wewnętrzną w stosunku do samej fizycznej teorii”. Co najwyżej dowiódł on, że fałszywość hipotezy wyrażanej przez (1) — *jeśli* dopuścimy jej możliwość — byłaby zgodna z teorią, a nie że „możliwość jej bycia fałszem jest częścią zawartości teorii” [Wright 2003b, s. 330]. Podchodząc do rozumowania Putnana w sposób bardziej ogólny: dopuszcza się on pomieszania możliwości epistemicznej z metafizyczną, ponieważ to, iż moje świadectwo dla pewnego sądu pozwala mi na przypisanie mu mniejszego niż jeden prawdopodobieństwa, nie ma implikacji dla jego metafizycznego statusu modalnego [Ibidem].

Niemniej pozostaje faktem, że sensowność i potencjalna prawdziwość zdania (2) „Nie istnieje inteligentne życie pozaziemskie” jest częścią zdrowego rozsądku. Jest czymś oczywistym, że rozumiemy zdanie (1) „Istnieje inteligentne życie pozaziemskie”, a także zdanie, które powstaje z niego poprzez użycie negacji. Antyrealista mógłby

¹⁸Przekład za: [Szubka 2011, s. 221].

jednak powiedzieć, iż to oznacza tylko tyle, że chociaż zdanie (2) nie daje się zweryfikować, to można je łatwo sfalsyfikować, poprzez weryfikację zdania (1). Z kolei uogólniając określenie prawdziwości zdania, możemy je przekształcić w „określenie prawdziwości lub fałszywości zdania, czyli jego wartości logicznej. Będzie wtedy mowa o tym, że gdyby zaszły warunki epistemiczne wystarczająco dobre dla danego zdania, to będzie ono miało wartość logiczną wtedy i tylko wtedy, gdy będzie racjonalnie akceptowalne albo będzie racjonalnie odrzucalne. [...] Jeśli tak jest, to w odniesieniu do niektórych zdań łatwiej będzie zbudować epistemiczną teorię fałszu niż epistemiczną teorię prawdy. Teorie te można jednak połączyć w jedną teorię posiadania przez sądy czy zdania wartości logicznej” [Szubka 2011, s. 222].

Jest to dosyć daleko idąca sugestia, która wymagałaby wszechstronnego rozważenia. Sam Wright nie idzie jednak w tym kierunku, lecz stara się pokazać, że wbrew temu, co twierdzi Putnam, możemy po prostu zweryfikować prawdziwość zdania (2). „Można to przecież poznać — albo w każdym razie z pełnym uzasadnieniem uważać za prawdziwe — w okolicznościach dysponowania wystarczająco dobrymi informacjami teoretycznymi. [...] Należy oczekiwać, że «wystarczająco dobre» okoliczności będą wiązały się z dogłębnym rozumieniem fizycznych warunków pojawienia się inteligentnego życia (w jakiegokolwiek postaci) oraz z dostatecznym rozumieniem rozkładu i zróżnicowania materii w kosmosie, tak aby można było przypisać dobrze ugruntowane prawdopodobieństwo przypuszczeniu, że takie warunki powtarzają się gdzieś indziej poza naszą Ziemią” [Wright 2003b, s. 312]¹⁹. Putnam uważa jednak, że opisane przez Wrighta „wystarczająco dobre” do poznania zdania (2) warunki teoretyczne nie respektują wymogów epistemicznej koncepcji prawdy, ponieważ „są jedynie warunkami przypisania odpowiedniego prawdopodobieństwa jego prawdziwości, a nie prawdziwości *simpliciter*” [Szubka 2011, s.

¹⁹Przekład za: [Szubka 2011, s. 220].

220].

Ten wymóg Putnama da się w sumie sprowadzić do żądania od epistemicznej teorii prawdy, by przedstawiła warunki konkluzywnego rozstrzygnięcia wartości zdania (2). Jak jednak zauważa Szubka, możemy przedstawić przez Wrighta warunki opatrzyć zastrzeżeniem, iż wszelkie nowe informacje i poszerzenie naszej wiedzy teoretycznej nie unieważni naszego utożsamienia prawdziwości z racjonalną akceptowalnością w tychże warunkach (w gruncie rzeczy jest to strategia odwołująca się do pojęcia superstwierdzalności). Jeżeli nawet nie byłyby one wtedy *de facto* zgodne z naszym potocznym rozumieniem tego, co stanowi najlepsze lub dobre warunki oceny danego sądu, to pozostaną one takie w zasadzie, „to jest ich konstrukcję i realizację będą uniemożliwiły przeszkody fizyczne (brak sygnałów świetlnych z bardzo odległych części wszechświata itp.), a nie względy logiczne czy metafizyczne” [Ibidem, s. 221].

Można zatem powiedzieć, że Putnam pokazał szereg trudności, przed którymi stoi epistemiczna teoria prawdy, nie podał jednak powodów, które przemawiałyby za jej definitywnym odrzuceniem. Nie wyklucza to jednak oczywiście tego, że epistemiczna teoria prawdy jest fałszywa z powodów innych niż te podane przez Putnama.

Piszącemu te słowa trudno oprzeć się wrażeniu, że w filozofii Wrighta aletyczny antyrealizm sformułowany przez Dummetta osiągnął dojrzałość. Niestety, ale oznacza to, jak to w przypadku dojrzałości bywa, że stał się on po prostu świadomy swoich błędów i ograniczeń. Kompromisy, jakie Wright próbował zawierać z Davidsonowską teorią znaczenia, czy też próba rozwijania pluralistycznej teorii prawdy wynikały z niewiary w możliwość odegrania przez justyfikacjonistyczną teorię znaczenia i powiązaną z nią epistemiczną koncepcję prawdy jakiejś samodzielnej roli. Powody tego niedowiarstwa były wskazywane w różnych miejscach tego rozdziału i powrócimy do nich jeszcze w zakończeniu niniejszej pracy. Jednakże w tym kontekście obrona epi-

stemicznej teorii prawdy przed Putnamem może być odczytywana jako próba uniknięcia odpowiedzialności za grzechy niepopołnione, przy pełnej świadomości, że istnieje wystarczająco dużo tych rzeczywistych.

Rozdział IV

Zakończenie

Jak stwierdziliśmy powyżej, wydaje się, iż epistemiczna teoria prawdy może poradzić sobie z przykładami przekraczania świadectwa podawanymi przez Putnama, co oznacza, iż jest ona zgodna z podstawowymi intuicjami realistycznymi, o ile nie zostaną one wtłoczone we wspólną formę z obarczonym dodatkowymi założeniami realizmem metafizycznym. Podążając śladami Dummetta, Wright twierdzi, iż z realistycznym rozumieniem prawdziwości mamy do czynienia tylko wówczas, gdy zdania mają zdeterminowane wartości logiczne (prawdę i fałsz) niezależnie od naszych możliwości rozpoznania owych wartości lub zebrania świadectw na ich rzecz. Niewątpliwie musimy wówczas twierdzić, że źródłem owych wartości jest sama rzeczywistość, która nie jest w żadnym stopniu ukonstituowana przez nasze poznanie. Jednakże taka koncepcja rzeczywistości, zauważa Wright, „nie wydaje się wymagać możliwości, by prawda przekraczała świadectwo. Nawet w obszarach, w których — jak sądzimy — najlepsze badania muszą nas prowadzić do prawdy, można przyjmować, że istota realizmu nadal pozostanie nienaruszona, jeśli tylko owe badania zostaną pojęte jako *reagujące* wyłącznie na dziedzinę dyskursu, której natura musi zostać odkryta” [Wright 2012b, s. 426]. Oznacza to, ni mniej, ni więcej, że realizm w podstawowym (niedummettowskim) sensie, rozumiany

jedynie jako niezależność rzeczywistości od naszego poznania, można uzgodnić z epistemiczną koncepcją prawdy.

Powyższe pozwala także na stwierdzenie, iż epistemiczna teoria prawdy nie musi być niezgodna z ujmowaniem prawdziwości w kategoriach korespondencji. Jak widzieliśmy, wszyscy trzej omawiani w tej pracy filozofowie w taki czy inny sposób starali się zachować pojęcie zgodności, czyli korespondencji, z rzeczywistością. Dummett traktował zasadę korespondencji, zgodnie z którą „Jeśli stwierdzenie jest prawdziwe, musi w świecie istnieć coś, na mocy czego jest ono prawdziwe”, jako jeden z fundamentów swojej filozofii i „zasadę regulatywną, którą muszą akceptować wszyscy”. Putnam, przyjmując realizm wewnętrzny, twierdził, iż „nadal można być *realistą*, nawet jeśli akceptuje się model «weryfikacjonistyczny». Realistyczne twierdzenie, że istnieje korespondencja pomiędzy słowami i rzeczami nie jest *niekompatybilne* z «weryfikacjonistycznym» lub «użyciowym» ujęciem języka” [Putnam 1978c, s. 129]. Później zaś podkreślał, iż nigdy nie zaprzeczał temu, że można mówić „o korespondencji pomiędzy terminem opisowym a bytami, do których się on odnosi, kiedy pojęciom «korespondencji» i «odniesienia» nadaje znaczenia sposób, w jaki używamy ich w konkretnym kontekście” [Putnam 2011, s. 8, przypis 4]. Wright umieścił truizm korespondencyjny na swojej liście konstytutywnych dla pojęcia prawdy minimalnej apriorycznych zasad, a w końcu stwierdził nawet, iż „nie ma innego wyjścia, jak pojmować prawdziwość sądu jako coś, co na ogół przysługuje mu dzięki jego relacjom do rzeczywistości niepropozycjonalnej” [Wright 2000, s. 179].

To, iż epistemiczna teoria prawdy nie ma problemu z kwestią prawdziwości przekraczającej świadectwo, pojęciem rzeczywistości niezależnej od naszego poznania czy relacją korespondencji nie oznacza jednak, że nie spotyka się z problemami innego rodzaju. Po pierwsze, ma ona poważne trudności z przyswojeniem sobie konsekwencji istnienia paradoksu poznawalności. Może wprowadzić zastosować do

niego stosunkowo prostą strategię ograniczenia jego zasięgu za pomocą odpowiednich restrykcji syntaktycznych¹ lub zinterpretować go w sposób intuicjonistyczny, tak że wydaje się on nie zagrażać w sposób bezpośredni zasadzie poznawalności. Działania tego rodzaju wydają się jednak albo mieć charakter *ad hoc*, albo prowadzą do rezultatów wysoce kontrintuicyjnych, takich jak niemożliwość powiedzenia, iż jakaś prawda nigdy nie będzie poznana.

Ważniejsze wydają się jednak problemy leżące w samym rdzeniu programu budowy teorii znaczenia opartej na epistemicznym pojęciu prawdy. Początkiem uprawiania epistemicznej teorii prawdy, zgodnie z opisywanym w niniejszej pracy paradygmatem, był pochodzący z 1959 r. artykuł *Truth* Dummetta. Wyrażał on w nim przekonanie, że powinniśmy „zdetronizować” prawdę i odebrać jej centralne miejsce w teorii znaczenia oraz zastąpić ją pojęciem weryfikacji. Dosyć szybko Dummett zrozumiał, że ze względu na problem częstego braku efektywnego sposobu rozstrzygnięcia wartości logicznej zdań empirycznych nie da się zbudować teorii znaczenia na podstawie pojęcia weryfikacji. Stąd zastąpił je pojęciem uzasadnienia, od którego wzięła swoją nazwę justyfikacjonistyczna teoria znaczenia. Wtedy jednak pojawił się problem tego, że posiadamy wiele różnych sposobów uzasadnienia tego samego zdania, co na gruncie semantyki justyfikacjonistycznej, gdzie sposób rozpoznania zdania konstytuuje jego znaczenie, sprawiało, iż znaczenie zdania stawało się niejasne i niestabilne. Żeby temu zaradzić, Dummett wprowadził pojęcie *typowego* lub *kanonicznego* sposobu rozpoznawania prawdziwości zdania, zastrzegając, iż: „To właśnie ów sposób podawany jest wraz z sensem zdania; rozumienie zdania wymaga jedynie zdolności rozpoznania jego prawdziwości w ten kanoniczny lub typowy sposób” [Dummett 2006a, s. 130].

Zastanówmy się teraz raz jeszcze nad tym, w jaki sposób Wright wykazuje, iż epistemiczna teoria prawdy da się pogodzić z istnieniem

¹Na temat strategii restrykcji syntaktycznych w stosunku do paradoksu poznawalności zobacz [Kvanvig 2008, s. 56–88].

zdań w rodzaju (2) „nie istnieje inteligentne życie pozaziemskie”. Postuluje on zbudowanie ni mniej, ni więcej, ale całej złożonej teorii, czy wręcz zespołu teorii, które pozwoliłyby nam na weryfikację tego zdania, gdy zaprzęgniemy do tego nasze „dogłębne rozumienie fizycznych warunków pojawienia się inteligentnego życia (w jakiegokolwiek postaci) [...] z dostatecznym rozumieniem rozkładu i zróżnicowania materii w kosmosie”. Zauważmy, w jak pośredni sposób weryfikuje się tutaj prawdziwość zdania (2). Nasze rozpoznanie jego prawdziwości odwołuje się do tysięcy eksperymentów, które potwierdzały lub obalały poszczególne teorie, pozwalające nam aktualnie na zbudowanie teorii dotyczącej (nie)istnienia inteligentnego życia pozaziemskiego. Co więcej, z reguły nie chodziło tutaj o eksperymenty potwierdzające prawdziwość *simpliciter*, ale jedynie wskazujące na większe lub mniejsze prawdopodobieństwo danej teorii, ewentualnie falsyfikujące, czyli wykluczające, teorie konkurencyjne. Podsumowując, przy naszej aktualnej wiedzy z dziedziny filozofii nauki, która skutecznie podważyła istnienie „czystych” danych obserwacyjnych, co wiązało się z uwypukleniem holistycznego aspektu uzasadniania teorii naukowych oraz pokazała, jak w procesie tworzenia nauki posługujemy się różnymi wnioskowaniami abdukcyjnymi i redukcyjnymi, a nie dedukcyjnymi, trudno twierdzić, że w przypadku jakiegokolwiek teorii naukowej możemy wyodrębnić jakiś kanoniczny sposób jej uzasadnienia. Jakiż to miałyby być jeden, wybrany, *kanoniczny* sposób rozpoznania prawdziwości teorii gwarantującej możliwość weryfikacji zdania „nie istnieje inteligentne życie pozaziemskie”? Wright, zresztą słusznie, odwołuje się do nader „holistycznego” sposobu weryfikacji zdania (2) i próbuje oprzeć rozpoznanie jego prawdziwości na całej teorii naukowej. Tyle tylko, że pomysł ustalania jakiegoś jednego wybranego sposobu rozpoznania prawdziwości całych teorii naukowych, od których zależy uzasadnienie wielu naszych zdań, wydaje się absurdalny. Ponieważ uzasadnienia naszych zdań są powiązane z uzasadnieniami innych

zdań, oraz, co się z tym wiąże, są jedynie w sposób bardzo pośredni powiązane z naszym doświadczeniem, idea bezpośredniego, typowego, kanonicznego sposobu rozpoznania prawdziwości zdania musi upaść. Wydaje się przy tym, że nie trzeba tutaj wcale jakiegoś radykalnego holizmu lingwistycznego, jak to zdaje się sugerować Dummett. Nawet w zaakceptowany przez niego umiarkowanej holizm, wraz z innymi wskazanymi powyżej ustaleniami filozofii nauki, obala ideę istnienia kanonicznego sposobu rozpoznania prawdziwości dla każdego zdania.

By posłużyć się frazą Wrighta: mamy tutaj do czynienia z „nieprzewidywalnością, a być może niemożliwością systematycznej charakterystyki warunków stwierdzalności jakiegokolwiek zdania, które dopuszcza tylko niekonkluzywne uzasadnienie” [Wright 2012a, s. 264]. Istotne są także inne wskazane przez Wrighta problemy justyfikacjonistycznej teorii znaczenia, takie jak konieczność odwołania się do intencji *zmierzania do prawdy* w charakterystyce stwierdzalności oraz fakt, iż mogą istnieć zdania, które mają takie same warunki stwierdzalności — a różniące się znaczeniem [Ibidem, s 253–255]. Na koniec zauważmy, że Dummett nigdy nie podał jakichś jasnych, ogólnych kryteriów, które miałyby decydować o tym, który sposób uzasadnienia zdania jest kanoniczny, a który nie. Dlatego jego wyróżnienie wydawało się mieć nader często charakter wysoce arbitralny albo, co gorsza, zakładało uprzednie rozumienie znaczenia zdania, które miało być określane przez owo kanoniczne uzasadnienie, i tym samym podpadało pod sformułowany przez Prawitza zarzut cyrkularności.

Na tej podstawie można by dojść do wniosku, że epistemiczną teorię prawdy da się uratować tylko, jeśli zrezygnowałoby się z Dummettowskiego paradygmatu uprawiania jej pod egidą teorii znaczenia. Teoria prawdy i teoria znaczenia rozchodziłyby się ze sobą — ta pierwsza miałaby charakter epistemiczny, natomiast ta druga opierałaby się na jakimś innym, najprawdopodobniej realistycznym, pojęciu prawdziwości. Czy jednak uprawianie takiej osobnej teorii prawdy, z wiedzą

o tym, że jednocześnie musimy budować teorię znaczenia, która z tą teorią prawdy jest niezgodna, ma jakikolwiek sens? Wydaje się, że wcale nie tak łatwo odejść od myśli Dummetta, że nasze pojęcie prawdziwości musi sprawdzać się w naszej teorii znaczenia, inaczej bowiem, mówiąc kolokwialnie, nie nadaje się do niczego. Dlatego o wiele lepszym rozwiązaniem jest raczej pójście w kierunku wyznaczonym przez późnego Dummetta, który pisał o tym, że pojęcia prawdy i uzasadnienia są od siebie współzależne i muszą być wyjaśnione jednocześnie. Trudno jednak przyjąć, że taka teoria będzie nadal epistemiczną teorią prawdy. Raczej należałoby powiedzieć, że będzie to teoria, która stara się zachować dorobek epistemicznej teorii prawdy, ale jednocześnie uzupełnić go od strony niezależnej od poznania rzeczywistości.

W tym miejscu chciałbym jeszcze odnieść się do zarzutu, jaki w recenzji wydawniczej tej książki sformułował profesor Adam Nowaczyk. Uważa on za znamienne, iż „twórcy epistemicznych koncepcji prawdy (bo trudno tu mówić o teoriach) albo je porzucają, albo ograniczają ich zasięg. A na ogół są one czymś niezbyt określonym na skutek tego, że u ich podstaw stoi niejasne pojęcie uzasadniania. W ich dociekaniach cenne są jedynie wątki związane z teorią znaczenia. One faktycznie podważają teorię warunkowo-prawdziwościową, ale nie implikują wprost żadnej epistemicznej teorii prawdy”. Zarzut niewyjaśnienia pojęcia uzasadnienia przez twórców epistemicznej teorii prawdy uważam za bardzo poważny i celny. Epistemiczne teorie prawdy powstały m. in. dlatego, że uważano pojęcie prawdy za niejasne i dążono do jego wyjaśnienia przez odniesienie do pojęcia uzasadnienia. Tymczasem samo to pojęcie nie zostało wyjaśnione. Być może dostrzeżenie współzależności pomiędzy pojęciami prawdy i uzasadnienia przez Dummetta należy uznać za przynajmniej częściowe uświadomienie sobie istnienia tego problemu. Trudno się także nie zgodzić z tym, że argumenty zwolenników epistemicznej teorii prawdy podważają teorię warunkowo-prawdziwościową, ale nie implikują wprost żadnej

epistemicznej teorii prawdy. Trzeba tutaj jednak poczynić pewne zastrzeżenie — jeżeli rzeczywiście mamy tu do czynienia ze skutecznym podważeniem „klasycznej”, warunkowo-prawdziwościowej teorii znaczenia, opartej na pojęciu prawdziwości, która co do zasady może przekraczać nasze zdolności jej rozpoznania, to została podważona jedyna aktualnie istniejąca poważna radykalnie nieepistemiczna teoria prawdy. Wydaje się zatem, że aby zbudować teorię prawdy, musimy zrezygnować z jej radykalnej nieepistemiczności, choć to nie implikuje tego, że nasza teoria musi być z kolei (radykalnie) epistemiczna.

Pisaliśmy już o tym, że epistemiczna teoria prawdy nie musi być koniecznie niezgodna z koncepcją korespondencyjną. Z odrobiną przesady można by wręcz powiedzieć, że omawiani tutaj autorzy są lepszymi „korespondencjonistami” niż ci, którzy głoszą wyłączność korespondencyjnej teorii prawdy. Problem polega na tym, że ci ostatni mają często skłonność do sprowadzania swojej teorii do podkreślania odrębności poznania i rzeczywistości. W takim ujęciu czymś całkowicie niejasnym staje się, dlaczego w ogóle nazywają oni swoją teorię korespondencyjną, skoro nie chcą mówić o jakiegokolwiek relacji pomiędzy poznaniem a rzeczywistością i nie pretendują w ogóle do tego, żeby wyjaśnić, na czym ona ma polegać. Może lepiej, żeby nazwali swoją teorię „separacyjną”? Zdaje się to bardziej pasować do ich Tuwimowskiego widzenia „wszystkiego osobno”. Zwolennicy takich teorii separacyjnych oskarżają epistemiczną teorię prawdy, że sprowadza ona rzeczywistość do poznania. Nie jest to twierdzenie całkowicie bezzasadne, chociaż nie w naiwnej interpretacji, wedle której poznanie stwarza rzeczywistość. Należy jednak zauważyć, że próbując pokazać, jak rzeczywistość powiązana jest z poznaniem, epistemiczna teoria prawdy siłą rzeczy jednocześnie pokazuje, jak poznanie powiązane jest z rzeczywistością. Mamy tu do czynienia z dwustronną, wzajemną relacją, a nie murem separacji. Pojęcia uzasadnienia i prawdziwości są od siebie współzależne i muszą być wyjaśnione jednocześnie. Podsumowując, można

powiedzieć, że opisywany w niniejszej pracy zwolennik epistemicznej teorii prawdy jest lepszym korespondencjonistą niż typowy korespondencjonista, to on bowiem stara się rzeczywiście wyjaśnić, jaka jest relacja pomiędzy poznaniem a rzeczywistością.

Trzeba tu jednak podkreślić raz jeszcze, że taka teoria, która stara się opisać związek pomiędzy poznaniem a rzeczywistością, nie może uchodzić za „czystą”, epistemiczną teorię prawdy. Albo krócej i dobitniej: nie będzie to epistemiczna teoria prawdy. Nie mamy tutaj już bowiem do czynienia z próbą definiowania prawdziwości w kategoriach wyłącznie epistemicznych, z próbą budowy teorii znaczenia na podstawie wyłącznie pojęcia uzasadnienia. Jest to raczej teoria, która stara się pogodzić intuicje stojące za epistemiczną teorią prawdy z intuicjami realistycznymi. To, co chciałbym tutaj przekazać, najlepiej być może wyraził Davidson, kiedy pisał: „Nie widzę powodu do przypuszczenia, że realizm i antyrealizm, wyjaśnione w terminach radykalnie nieepistemicznego lub radykalnie epistemicznego charakteru prawdy, są jedynymi sposobami nadania treści teorii prawdy i znaczenia” [Davidson 2005, s. 47]. Można przy tym zauważyć, że opisywani w niniejszej książce antyrealiści starali się uwzględnić pewne intuicje realistyczne, natomiast z drugiej strony dokonywał się proces przyswajania intuicji przeciwnych. Jak już pisałem, większość realistów uznała trafność, przynajmniej na pewnym ogólnym poziomie, zarówno antyrealistycznego opisu przyswojenia języka, jak wymogu manifestowalności. Jeśli McDowell, by odeprzeć argument akwizycyjny, odwołuje się do koncepcji „rodzajów okoliczności”, które mogą powstać po zapoznaniu się choćby z jednym przypadkiem danego rodzaju, to także u niego prawdziwość staje się w pewnej mierze epistemiczna. Oto bowiem nie mogę mówić o prawdziwości zdania, które mówi mi o jakimś rodzaju okoliczności, z którym nigdy się nie zapoznałem. Nie jest to stopień powiązania pojęcia prawdy z poznaniem, jaki postulował antyrealista, gdyż nie da się tutaj powiązać każdego konkretnego zdania z jednym

konkretnym, „kanonicznym”, uzasadnieniem, które decydowałoby o posiadaniu przez to zdanie sensu. Z drugiej jednak strony w tego rodzaju realizmie, jakiego broni McDowell, nie można niczego sensownie powiedzieć, nie założywszy, że coś już poznaliśmy, dokładnie przeciwnie, niż tego chcieliby Kartezjusz czy Husserl. Podsumowując, wydaje się, że w ramach dyskusji pomiędzy anyrealistami a ich oponentami obie strony uznały część skierowanej przeciwko nim krytyki za zasadną, co pozwala uznać ich filozoficzny dialog za owocny.

To przede wszystkim ten ostatni fakt, a mianowicie zdolność obu stron do zaakceptowania przynajmniej części argumentów przeciwnika, pozwala z pewnym optymizmem patrzeć w przyszłość, nie jest to bowiem takie częste w ramach dyscypliny, gdzie dyskusja pomiędzy zwolennikami przeciwnych sobie teorii przypomina często raczej spotkanie zamkniętych w swoim języku sekt niż wymianę intersubiektywnych argumentów. Na zakończenie tej pracy pozostaje zatem wyrazić nadzieję, że dorobek omawianych w niej autorów będzie w przyszłości uznany za istotną część naszej próby „przedarcia” się do pojęcia prawdy.

Bibliografia

- [–] ALSTON, W. P. A
1996, *Realist Conception of Truth*, Cornell University Press, Ithaca and London.
2002, *Truth: Concept and Property*, w: R. Schantz (ed.), *What is Truth?*, Walter de Gruyter, Berlin, s. 11–26.
- [–] ANDERSON, D. L.
1992, *What Is Realistic about Putnam’s Internal Realism?*, “*Philosophical Topics*”, nr 20, s. 49–83.
- [–] ATTEN, M. VAN
2011, Luitzen Egbertus Jan Brouwer, E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/brouwer/>.
- [–] BAGHRAMIAN, M.
2008, “From Realism Back to Realism”: Putnam’s Long Journey, “*Philosophical Topics*” 2008, nr 36, s. 17–35.
- [–] BLACKBURN, S.
1984, *Spreading the Word*, Oxford University Press, Oxford.
1989, *Manifesting Realism*, “*Midwest Studies in Philosophy*”, nr 12, s. 29–47.

- [–] BROGAARD, B., SALERNO, J.
2012, Fitch’s Paradox of Knowability w: E. N. Zalta (ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/fitch-paradox/>.
- [–] CARNAP, R.
2005, Empiryzm, semantyka i ontologia, w: Empiryzm. Semantyka. Ontologia, przeł. A. Koterski, Wyd. IFiS PAN, Warszawa, s. 11–40.
- [–] CHURCH, A.
2009, Referee Reports on Fitch’s “A Definition of Value”, w: J. Salerno (ed.), New Essays on the Knowability Paradox, Oxford University Press, Oxford, New York, s. 13–18.
- [–] CZERNIAWSKI, K.
2008, Putnam i ontologia, czyli czym jest względność pojęciowa, „Diametros”, nr 18, s. 1–17; w Internecie na stronie: URL = <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/?l=1&p=anr26&m=25&ii=2&ik=18>
2010, Argument teoriomodelowy trzydzieści lat później, „Filozofia Nauki”, nr 71, s. 19–41.
2012, Jedność filozofii Hilarego Putnama, „Kwartalnik Filozoficzny”, nr 60, s. 75–98.
- [–] DAVID, M.
2004, Theories of Truth, w: I. Niiniluoto, M. Sintonen, J. Woleński (eds.), Handbook of Epistemology, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, s. 331–414.
- [–] DAVIDSON, D.

1992, Zgodność z faktami, przeł. B. Stanosz w: idem, Eseje o prawdzie, języku i umyśle, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 33–59.

1990, The Structure and Content of Truth, "The Journal of Philosophy", nr 87, s. 279–328.

2005, Truth and Predication, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

[–] DERRA-WŁOCHOWICZ, A.

2002, Prawda w teorii znaczenia: warunki prawdziwości versus warunki weryfikacji. Propozycja Michaela Dummetta, „Principia”, nr 32–33, s. 209–223.

[–] DIAMOND, C.

1991, The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind, The MIT Press, Cambridge, Mass.

[–] DUMMETT, M.

1978a, Preface, w: idem, Truth and Other Enigmas, Harvard University Press, London, s. IX–LI.

1978b, Truth, w: idem, Truth and Other Enigmas, Harvard University Press, London, s. 1–24.

1978c, Realism, w: idem, Truth and other Enigmas, Harvard University Press, London, s. 145–165.

1978d, The Philosophical Basis of Intuitionistic Logic, w: idem, Truth and Other Enigmas, Harvard University Press, London, s. 215–247.

1978e, Can Analytical Philosophy be Systematic, and Ought it to Be, w: idem, Truth and Other Enigmas, Harvard University Press, London, s. 437–458.

- 1987a, Reply to Neil Tennant, w: B. Taylor (ed.), Michael Dummett. Contributions to Philosophy, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, s. 235–252.
- 1987b, Reply to McDowell, w: B. Taylor (ed.), Michael Dummett. Contributions to Philosophy, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, s. 253–268.
- 1993a, What is a Theory of Meaning (I), w: idem, The Seas of Language, Clarendon Press, Oxford, s. 1–33.
- 1993b, What is a Theory of Meaning (II), w: idem, The Seas of Language, Clarendon Press, Oxford, s. 34–93.
- 1993c, What do I Know When I Know a Language, w: idem, The Seas of Language, Clarendon Press, Oxford, s. 94–105.
- 1993d, The Source of the Concept of Truth, w: idem, The Seas of Language, Clarendon Press, Oxford, s. 188–201.
- 1994, Reply to Pears, w: B. McGuinness, G. Oliveri (eds.), The Philosophy of Michael Dummett, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, s. 273–281.
- 1995, Realność przeszłości, przeł. T. Szubka, w: T. Szubka (red.), Metafizyka w filozofii analitycznej, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, s. 257–274.
- 1998a, Realizm i antyrealizm, przeł. T. Szubka, w: P. Gutowski, T. Szubka (red.), Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, s. 67–86.
- 1998b, Logiczna podstawa metafizyki, przeł. W. Sady, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- 2000, Elements of Intuitionism. Second Edition, Clarendon Press, Oxford.
- 2001, Victor's Error, "Analysis", nr 61, s. 1–2.
- 2004, Truth and the Past, Columbia University Press, New York.

2005, The Justificationist's Response to a Realist, "Mind", nr 114, s. 671–688.

2006a, Znaczenie i uzasadnienie, przeł. T. Szubka, w: U. M. Żegleń (red.), Teoria znaczenia Michaela Dummetta i jej konsekwencje metafizyczne, Dom Wydawniczy Duet, Toruń, s. 119–143.

2006b, *Thought and Reality*, Clarendon Press, Oxford.

2007a, Intellectual Autobiography, w: R. E. Auxier, L. E. Hahn (eds.), *The Philosophy of Michael Dummett*, Chicago, s. 3–32.

2007b, Reply to Brian McGuinness, w: R. E. Auxier, L. E. Hahn (eds.), *The Philosophy of Michael Dummett*, Open Court, Chicago, s. 51–54.

2007c, Reply to Hilary Putnam, w: R. E. Auxier, L. E. Hahn (eds.), *The Philosophy of Michael Dummett*, Open Court, Chicago, s. 168–184.

2007d, Reply to Anat Matar, w: R. E. Auxier, L. E. Hahn (eds.), *The Philosophy of Michael Dummett*, Open Court, Chicago, s. 276–280.

2007e, Reply to Wolfgang Künne, w: R. E. Auxier, L. E. Hahn (eds.), *The Philosophy of Michael Dummett*, Open Court, Chicago, s. 345–350.

2007f, Reply to John McDowell, w: R. E. Auxier, L. E. Hahn (eds.), *The Philosophy of Michael Dummett*, Open Court, Chicago, s. 367–381.

2007g, Reply to Dag Prawitz, w: R. E. Auxier, L. E. Hahn (eds.), *The Philosophy of Michael Dummett*, Open Court, Chicago, s. 482–489.

- 2009, Fitch's Paradox of Knowability, w: J. Salerno (ed.), *New Essays on the Knowability Paradox*, Oxford University Press, Oxford, New York, s. 51–52.
- 2010, *Natura i przyszłość filozofii*, przeł. M. Iwanicki, T. Szubka, Wyd. IFiS PAN, Warszawa.
- [–] EDWARDS, D.
- 2011, Simplifying Alethic Pluralism, “*The Southern Journal of Philosophy*”, nr 49, s. 28–48.
- 2013, Truth Winning and Simple Determination Pluralism, w: N. J. L. L. Pedersen, C. D. Wright (eds.), *Truth and Pluralism: Current Debates*, Oxford University Press, Oxford, s. 113–122.
- [–] ETCHEMENDY, J.
- 1988, Tarski on Truth and Logical Consequence, “*The Journal of Symbolic Logic*”, nr 53, s. 51–79.
- [–] FIELD, H.
- 1972, Tarski's Theory of Truth, “*The Journal of Philosophy*”, nr 69, s. 347–375.
- [–] FITCH, F.
- 2009, A Logical Analysis of Some Value Concepts, w: J. Salerno (ed.), *New Essays on the Knowability Paradox*, Oxford University Press, Oxford, New York, s. 21–28.
- [–] GROBLER, A.
- 1998, *Wstęp*, w: H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. VII–XII.
- 2002, *Prawda a względność*, Auresus, Kraków.

- [–] GOLDMAN, A. I.
1986, *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge Mass.
- [–] HAACK, S.
1976, Is It True What They Say About Tarski?, “*Philosophy*”, nr 51, s. 323–336.
- [–] HALE, B.
2005, *Realism and its Oppositions*, w: B. Hale, C. Wright (eds.), *A Companion to the Philosophy of Language*, Blackwell, s. 271–308.
- [–] HORWICH, P.
1996, *Realism Minus Truth. Truth and Objectivity* by Crispin Wright, “*Philosophy and Phenomenological Research*”, nr 56, s. 877–881.
1998, *Truth. Second Edition*, Clarendon Press, Oxford.
- [–] KANT, I.
2001, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- [–] KEUTH, H.
1978, Tarski’s Definition of Truth and the Correspondence Theory, “*Philosophy of Science*”, nr 45, s. 420–430.
- [–] KOTARBIŃSKI, T.
1990, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław.
- [–] KRIPKE, S.

- 2007, Wittgenstein o regułach i języku prywatnym, przeł. K. Posłajko i L. Wroński, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa.
- [-] KÖLBEL, M.
1997, Wright's Argument Form Neutrality, "Ratio (new series)", nr 10, s. 35–47.
- [-] KÜNNE, W.
1995, Prawda, w: E. Martens, H. Schnädelbach (red.), Filozofia. Podstawowe pytania, przeł. K. Krzemieniowa, Wiedza Powszechna, Warszawa, s. 139–196.
2001, Putnama wariacje na temat prawdy, przeł. A. Derra-Włochowicz, w: U. Żegleń (red.), Pragmatyzm i filozofia Hilarego Putnama, Toruń, s. 157–172.
2003, Conceptions of Truth, Clarendon Press, Oxford.
2007, Two Principles Concerning Truth, w: R. E. Auxier, L. E. Hahn (eds.), The Philosophy of Michael Dummett, Chicago, s. 315–344.
- [-] KVANVIG, J. L.
2008, The Knowability Paradox, Clarendon Press, Oxford.
- [-] LEE, E. N.
1973, Holist with His Own Petard, w: E. N. Lee, A. P. Mourelatos i R. M. Rorty (eds.), Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos, Van Gorcum, Assen, s. 225–261.
- [-] LYNCH, P. M.
2009, Truth as One and Many, Clarendon Press, Oxford.
- [-] MARCISZEWSKI, W. (RED.)
1988, Mała encyklopedia logiki, Wrocław.

- [–] MATAR, A.
2007, *Radically Different: On Dummett Metaphilosophy*, w: R. E. Auxier, L. E. Hahn (eds.), *The Philosophy of Michael Dummett*, Open Court, Chicago, s. 259–275.
- [–] MCDOWELL, J.
1987/1998, *In Defence of Modesty*, w: B. Taylor (ed.), *Michael Dummett. Contributions to Philosophy*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, s. 59–80; przedruk w: J. McDowell, *Meaning, Knowledge, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., s. 87–107.
1994, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge Mass.
1995, *O „Realności przeszłości”*, przeł. T. Szubka, w: T. Szubka (red.), *Metafizyka w filozofii analitycznej*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, s. 275–293.
1998, *Another Plea for Modesty*, w: idem, *Meaning, Knowledge, and Reality*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., s. 108–131.
2007, *Dummett on Truth Conditions and Meaning*, w: R. E. Auxier, L. E. Hahn (eds.), *The Philosophy of Michael Dummett*, Open Court, Chicago, s. 351–366.
- [–] MCGINN, C., 1980
Truth and Use, w: M. Platts (ed.), *Reference, Truth and Reality*, Routledge, London, s. 19–40.
- [–] MCGUINNESS, B.
2007, *Coming to Terms with Wittgenstein*, w: R. E. Auxier, L. E. Hahn (eds.), *The Philosophy of Michael Dummett*, Open Court, Chicago, s. 35–50.

- [–] MILLER, A.
2002, What is the Manifestation Argument, “Pacific Philosophical Quarterly”, nr 83, s. 352–383.
2007, What is the Acquisition Argument, w: A. Barber (ed.), *Epistemology of Language*, Oxford University Press, Oxford, s. 459–495.
- [–] MORENO, L. F.
2001, Tarskian Truth and the Correspondence Theory, “Synthese”, nr 126, s. 123–147.
- [–] NOWACZYK, A.
1998, Czy Tarski zdefiniował pojęcie prawdy?, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria”, , nr 26, s. 5–30.
- [–] PATTERSON, D.
2008, Tarski’s Conception of Meaning, w: idem (ed.), *New Essays on Tarski and Philosophy*, Oxford University Press, New York, s. 157–191.
- [–] PEARS, D.
1994, Philosophical Theorizing and Particularism: Michael Dummett on Wittgenstein’s Later Philosophy of Language, w: B. McGuinness, G. Oliveri (eds.), *The Philosophy of Michael Dummett*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, s. 45–58.
- [–] PEACOCKE, CH.
2005, Justification, Realism and the Past, “Mind”, nr 114, s. 639–670.
- [–] PEDERSEN, N. J. L. L.
2012, Recent Work on Alethic Pluralism, “Analysis”, nr 72, s. 588–607.

- [–] PEDERSEN, N. J. L. L., WRIGHT, C. D.
2013, Pluralist Theories of Truth, w: E. N. Zalta (ed.), Stanford Encyclopedia of Philosophy, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/truth-pluralist/>.
- [–] PERRY, J.
2012, Book Review Thought and Reality by Michael Dummett, “Mind”, nr 121, s. 798–808.
- [–] PERZANOWSKI, J.
1988, Intuicjonizm, w: W. Marciszewski (red.), Mała encyklopedia logiki, Zakład Narodowy im. Ossolińskich — Wydawnictwo, Wrocław, s. 74–77.
- [–] PLANTINGA, A.
1982, How to be an Anti-Realist, “Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association”, 56, s. 47–70.
- [–] POPPER, K. R.
2002, Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna, przeł. A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- [–] PRAWITZ, D.
1987, Dummett on a Theory of Meaning and its Impact on Logic, w: B. Taylor (ed.), Michael Dummett. Contributions to Philosophy, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, s. 117–165.
- [–] PUTNAM, H.
1975a, Do True Assertions Correspond to Reality, w: idem, Mind Language and Reality. Philosophical Papers, Volume II, Cambridge University Press, Cambridge, s. 70–84.

1975b, *Language and Reality*, w: idem, *Mind Language and Reality*. *Philosophical Papers, Volume II*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 272–290.

1975c, *Logical Positivism and The Philosophy of Mind*, w: idem, *Mind Language and Reality*. *Philosophical Papers, Volume II*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 441–451.

1978a, *Meaning and Knowledge*, w: idem, *Meaning and the Moral Sciences*, Boston, s. 7–80.

1978b, *Reference and Understanding*, w: idem, *Meaning and the Moral Sciences*, Boston, s. 97–117.

1978c, *Realism and Reason*, w: idem, *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul, Boston, s. 123–138.

1979a, *Three-valued Logic*, w: idem, *Mathematics, Matter and Method*. *Philosophical Papers, Volume I. Second Edition*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 166–173.

1979b, *On Properties* w: idem, *Mathematics, Matter and Method*. *Philosophical Papers, Volume I. Second Edition*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 305–322.

1980, *Models and Reality*, “*The Journal of Symbolic Logic*”, nr 15, s. 464–482.

1981, *Reason, Truth and History*, Cambridge.

1983a, *Introduction: An Overview of the Problem*, w: idem, *Realism and Reason*. *Philosophical Papers, Volume III*, Cambridge University Press, Cambridge, s. VII–XVIII.

1983b, *Vagueness and Alternative Logic*, w: idem, *Realism and Reason*. *Philosophical Papers, Volume III*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 271–286.

1983c, Reference and Truth, w: idem, *Realism and Reason*. Philosophical Papers, Volume III, Cambridge University Press, Cambridge, s. 69–86.

1991, Reply to Terry Horgan, “Erkenntnis”, nr 43, s. 419–423.

1992a, Preface, w: *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass., VII–XI.

1992b, The Craving for Objectivity, w: *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., s. 120–131.

1992c, *Renewing Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

1992d, *Representation and Reality*, A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, Mass.

1992e, Reply to David Anderson, “Philosophical Topics”, nr 20, s. 361–369.

1992f, Reply to Richard Miller, “Philosophical Topics”, nr 20, s. 369–374.

1994a, Does the Disquotational Theory of Truth Solve All Philosophical Problems?, w: idem, *Words and Life*, Cambridge, Mass., s. 264–278.

1994b, On Truth, w: idem, *Words and Life*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., s. 315–329.

1994c, A Comparison of Something with Something Else, w: idem, *Words and Life*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., s. 330–350.

1994d, Model Theory and The “Factuality” of Semantics, w: idem, *Words and Life*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., s. 351–375.

1998a, *Analityczne i syntetyczne*, w: *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 3–59.

1998b, *Modele i rzeczywistość*, w: idem, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 185–224.

1998c, *Dlaczego rozumu nie można znaturalizować*, w: idem, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 263–293.

1998d, *Mózgi w naczyniu*, w: idem, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 295–324.

1998e, *Wiele twarzy realizmu*, w: idem *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 325–429.

1998f, *Realizm bez absolutów*, w: idem, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 451–473.

1998g, *Cóż po filozofie*, w: idem, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 475–496.

1998h, *Odpowiedź Gary’emu Ebbowski*, w: idem, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 497–517.

1999, *Sense, Nonsense, and the Senses: an Inquiry into the Powers of the Human Mind*, w: *The Threefold Cord: Mind, Body and World*, Columbia University Press, New York, s. 1–70.

2001, When “Evidence Transcendence” Is Not Malign: A Reply to Crispin Wright, “The Journal of Philosophy”, nr 98, s. 594–600.

2004, *Ethics without Ontology*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

2007, *Between Scylla and Charybdis: Does Dummett Have a Way Through?*, w: R. E. Auxier, L. E. Hahn (eds.), *The Philosophy of Michael Dummett*, Open Court, Chicago, s. 155–167.

2008, *12 Philosophers — And Their Influence On Me. Dewey Lecture — Eastern Division*, “Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association”, nr 82, s. 101–115.

2011, *Argument teoriomodelowy a poszukiwanie realizmu zdroworozsądkowego*, przeł. K. Czerniawski i T. Szubka, „*Filozofia Nauki*”, nr 73, s. 7–24.

2012a, *From Quantum Mechanics to Ethics and Back Again*, w: idem, *Philosophy in an Age of Science*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., s. 51–71.

2012b, *Corresponding with Reality*, w: idem, *Philosophy in an Age of Science*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., s. 72–90.

2013, *Comments on Richard Boyd’s “What of Pragmatism with the World Here?”*, w: M. Baghramian (ed.), *Reading Putnam*, New York, s. 95–100.

Intellectual Autobiography, w: R. Auxier (ed.), *The Philosophy of Hilary Putnam*, Open Court, Chicago, (w przygotowaniu), (wydruk komputerowy).

[–] QUINE, W. V.

1997, *Na tropach prawdy*, przeł. B. Stanosz, Fundacja Aletheia, Warszawa.

1999, Słowo i przedmiot, przeł. C. Cieśliński, Fundacja Aletheia, Warszawa.

[-] RAATIKAINEN, P.

2001, Putnam, Languages and Worlds, "Dialectica", nr 55, s. 167–174.

[-] RASMUSSEN, S. A.

2009, The Paradox of Knowability and the Mapping Objection, w: J. Salerno (ed.), New Essays on the Knowability Paradox, Oxford University Press, Oxford, New York, s. 53–75.

[-] REYNOLDS, S. L.

2003, The Model Theoretic Argument, Indirect Realism, and the Causal Theory of Reference Objection, "Pacific Philosophical Quarterly", nr 84, s. 146–154.

[-] ROSS, J. F.

1981, Portraying Analogy, Cambridge University Press, Cambridge.

[-] SALERNO, J.

2009, Introduction, w: J. Salerno (ed.), New Essays on the Knowability Paradox, Oxford University Press, Oxford, New York, s. 1–10.

[-] SANFORD, D. H.

2013, Determinates vs. Determinables, w: E. N. Zalta (ed.), Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/determinate-determinables/>.

[–] SZUBKA, T.

2000, Idealized Acceptability Versus Superassertability, “Philosophical Studies”, nr 98, s. 175–186.

2001, Antyrealizm semantyczny. Studium analityczne, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.

2003, Czym jest epistemiczna koncepcja prawdy?, w: J. Jaskóła, A. Olejarczyk (red.), Prawda a metoda. Część I. Aporie myśli współczesnej, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, s. 297–309.

2007, The Viability of the Epistemic Conception of Truth: The Case of Putnam, “Polish Journal of Philosophy”, nr 1, s. 101–110.

2009, Między minimalizmem a pluralizmem. Z najnowszych dyskusji filozoficznych o prawdzie, w: A. Tyszczyk, J. Borowski, I. Piekarski (red.), Prawda w literaturze, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, s. 215–237.

2010, Michael Dummett i jego filozofia, w: M. Dummett, Natura i przyszłość filozofii, przeł. M. Iwanicki, T. Szubka, Wyd. IFiS PAN, Warszawa, s. VII–XL.

2011, Putnam o epistemicznej koncepcji prawdy, w: D. Leszczyński (red.) Prawda, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, s. 213–223.

2012, Neopragmatyzm, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.

[–] STRAWSON, P.

1976, Scruton and Wright on Anti-Realism, Etc., “Proceedings of the Aristotelian Society”, nr 77, s. 15–21.

[–] TARSKI, A.

- 1983, *Logic, Semantics, Metamathematics*, Oxford University Press, New York.
- 1995a, Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych (1932), w: idem, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. 1: Prawda, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 9–12.
- 1995b, Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych (1933), w: idem, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. 1: Prawda, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 13–172.
- 1995c, Głos w dyskusji nad referatem Marii Kokoszyńskiej zatytułowanym „W sprawie względności i bezwzględności prawdy”, w: idem, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. 1: Prawda, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 203–205.
- 1995d, Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki, w: idem, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. 1: Prawda, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 228–282.
- 1995e, Prawda i dowód, w: idem, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. 1: Prawda, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 292–332.
- 2001, Z badań metodologicznych nad definiowalnością terminów, w: idem, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. 2: Metalogika, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 114–146.
- [–] TENNANT, N.
- 1987, Holism, Molecularity and Truth, w: B. Taylor (ed.), Michael Dummett. *Contributions to Philosophy*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, s. 31–58.
- 1997, *The Taming of the True*, Clarendon Press, Oxford.
- [–] TROELSTRA, A. S.
- History of constructivism in the 20th century, University of Amsterdam, ITLI Prepublication Series ML-91-05, URL = <http://staff.science.uva.nl/~anne/hhhist.pdf/>.

- [–] WIGGINS, D.
2005, *Meaning and Truth Conditions: From Frege’s Grand Design to Davidson’s*, w: B. Hale, C. Wright (eds.), *A Companion to the Philosophy of Language*, Blackwell, s. 3–28.
- [–] WILLIAMSON, T.
1988, *Knowability and Constructivism*, “*The Philosophical Quarterly*”, nr 38, s. 422–432.
- [–] WITTGENSTEIN, L.
1993, *O pewności*, przeł. M. Sady i W. Sady, *Aletheia*, Warszawa.
2000, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, *Wydawnictwo Naukowe PWN*, Warszawa.
2009, *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations. Fourth Edition*, Translated by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, and Joachim Schulte, *Wiley — Blackwell*.
- [–] WOLEŃSKI, J.
1993, *Metamatematyka a Epistemologia*, *Wydawnictwo Naukowe PWN*, Warszawa.
2001, *Putnam contra Tarski*, w: U. Żegleń (red.), *Pragmatyzm i filozofia Hilarego Putnama*, Toruń, s. 173–194.
2003, *Epistemologia. Tom III. Prawda i realizm*, Aureus, Kraków.
2005, *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, *Wyd. Naukowe PWN*, Warszawa.
- [–] WRIGHT, C.
1994, *Truth and Objectivity*, *Harvard University Press*, Cambridge, Mass.

- 1995a, Introduction, w: idem, *Realism, Meaning and Truth*. Second Edition, Blackwell, Oxford, s. 1–43.
- 1995b, Realism, Truth-value Links, Other Minds and the Past, w: idem, *Realism, Meaning and Truth*. Second Edition, Blackwell, Oxford, s. 85–106.
- 1995c, Miscontruals Made Manifest, w: idem, *Realism, Meaning and Truth*. Second Edition, Blackwell, Oxford, s. 239–261.
- 1995d, Can a Davidsonian Meaning-theory be Construed in Terms of Assertibility?, w: idem, *Realism, Meaning and Truth*. Second Edition, Blackwell, Oxford, s. 403–432.
- 1995e, Realizm, znaczenie i prawda, przeł. T. Szubka, w: T. Szubka (red.), *Metafizyka w filozofii analitycznej*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, s. 295–325.
- 1998, Współczesny spór o realizm — dokąd teraz?, przeł. T. Szubka, w: P. Gutowski, T. Szubka (red.), *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin, s. 87–116.
- 2000, Prawda: Przegląd tradycyjnego sporu, przeł. T. Szubka, „Kwartalnik Filozoficzny”, nr 38, s. 153–198.
- 2003a, Truth: A Traditional Debate Reviewed, w: idem, *Saving the Differences. Essays on Themes from Truth and Objectivity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., s. 241–287.
- 2003b, Truth as Sort of Epistemic: Putnam’s Peregrinations, w: idem, *Saving the Differences. Essays on Themes from Truth and Objectivity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., s. 288–331.
- 2009, Foreword: On Becoming a Philosopher, “Synthese”, nr 171, s. 359–364.

2012a, Meaning and Assertibility: Some Reflections on Paolo Casalegno's 'The Problem of Non-conclusivness', "Dialectica", nr 66, s. 249–266.

2012b, Replies Part III: Truth, Objectivity, Realism, and Relativism, w: A. Coliva (ed.), *Mind, Meaning, and Knowledge. Themes from the Philosophy of Crispin Wright*, Oxford University Press, Oxford, s. 418–450.

2013, A Plurality of Pluralisms, w: N. J. L. L. Pedersen, C. D. Wright (eds.), *Truth and Pluralism: Current Debates*, Oxford University Press, Oxford, s. 123–153.

[–] ZAGZEBSKI, L.

2011, Foreknowledge and Free Will, w: E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/free-will-foreknowledge/>.

[–] ZIEMIŃSKA, R.

2000, Antyrealizm i deflacionizm a pojęcie prawdy, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria”, nr 34, s. 69–83.

2011, Współczesne koncepcje prawdy, w: D. Leszczyński (red.) *Prawda*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, s. 11–29.