Tadeusz Szubka

Epistemiczna koncepcja prawdy a relatywizm

Filozofia Nauki 11/3/4, 79-89

2003

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Filozofia Nauki
Rok XI, 2003, Nr 3-4(43-44)

Tadeusz Szubka

Epistemiczna koncepcja prawdy a relatywizm

Za epistemiczne koncepcje prawdy uważane są te koncepcje, w których prawdziwość zdania, sądu czy twierdzenia określana jest w kategoriach jego uzasadnialności lub stwierdzalności w odpowiednio optymalnych warunkach. Za klasycznego zwolennika takiego ujęcia prawdy uchodzi Charles Sanders Peirce, a do współczesnych obrońców epistemicznej koncepcji prawdy zalicza się Michela Dummetta, Hilarego Putnama, Richarda Rorty'ego i Crispina Wrighta. Bodaj najczęściej oskarża się epistemiczne koncepcje o to, że prowadzą one w prostej linii do takiej czy innej postaci relatywizmu. Na przykład, Donald Davidson tak oto rozpoczyna jedną ze swoich rozpraw o prawdzie:

> Każdy zgadza się na to, że to, co poznane musi być prawdziwe, lecz z wyjątkiem tego nie ma zbyt wielkiej zgody co do epistemicznego statusu prawdy. Wielu filozofów ostatnich dziesięcioleci utrzymywało, że prawda jest pojęciem epistemicznym; nawet wtedy, gdy wprost nie głosi takiej tezy, implikowały ją często ich poglądy. Koherencyjne teorie prawdy są zwykle napędzane motorem epistemicznym, podobnie jak pragmatyczne charakterystyki prawdy, antyrealizm Dummetta i Crispina Wrighta, idea Peirce'a, że prawda jest tym, co ostatecznie zaakceptuje nauka, twierdzenie Richarda Boyda, że prawda jest tym, co wyjaśnia sukces nauki, a także realizm wewnętrzny Hilarego Putnama. Również Quine niekiedy utrzymywał, że prawda jest wewnętrzna wobec teorii świata i że pod tym względem zależy ona od naszego stanowiska epistemologicznego. Relatywizm w sprawie prawdy jest chyba zawsze symptomem zakażenia wirsuem epistemologicznym; wydaje się, że tak właśnie jest w przypadku Quine'a, Goodmana i Putnama (1988/2001, s. 177).

Czy rzeczywiście, jak sugeruje Davidson, epistemiczne koncepcje *muszą być* skażone relatywizmem? Celem tego artykułu jest podanie racji przemawiających za negatywną odpowiedzią na to pytanie. Przed przystąpieniem do realizacji tego zadania niezbędne jest jednak bliższe określenie sposobu rozumienia podstawowych terminów, czyli epistemicznej koncepcji prawdy i relatywizmu.

1. USTALENIA TERMINOLOGICZNE

Bardzo często za najbardziej charakterystyczną cechę epistemicznych koncepcji prawdy uznaje się to, że przyjmują one tezę będącą odwróceniem i odpowiednim osłabieniem stwierdzenia o relacji między poznawalnością a prawdziwością, od którego rozpoczyna swój wywód Davidson. Krótko mówiąc, kluczową cechą koncepcji epistemicznych ma być coś, co można nazwać zasadą poznawalności (czyli zasadą P), w myśl której jeśli dane zdanie czy twierdzenie jest prawdziwe, to w odpowiednich warunkach musi być możliwe poznanie, że jest ono prawdziwe. Niekiedy nawet za pomocą tej zasady określa się epistemiczną koncepcję prawdy[1], aczkolwiek należy zauważyć, że pojęta jako definicja prawdziwości prowadzi ona do błędnego koła, ponieważ w członie definiującym również wystąpi pojęcie prawdziwości, ukryte w pojęciu poznania czy wiedzy. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, aby zasadę P potraktować jako konsekwencję tego, na czym polega prawdziwość zdania czy twierdzenia. Na inną kluczową cechą epistemicznych koncepcji prawdy zwraca uwagę w swoich uwagach o prawdzie m.in. Peirce. Jest nią zgodny werdykt kompetentnych badaczy w idealnych warunkach, wtedy, kiedy wiedza naukowa osiągnie swój ostateczny kształt itp. Cechę tę ujmuje zasada zgodności, czyli konwergencji (w skrócie: zasada Z), 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, że niektóre z tych podmiotów znajdują się po prostu w błędzie lub nie dysponują wszelkimi niezbędnymi w tym względzie informacjami. Być może zasada Z nadaje się lepiej niż zasada P do zdefiniowania pojęcia prawdy (otrzymamy wtedy pojęcie prawdy jako powszechnej zgody), lecz podobnie jak w wypadku zasady P nic nie stoi na przeszkodzie, aby potraktować ją jako konsekwencję tego, na czym polega prawdziwość zdania czy twierdzenia. Jednakże taka strategia wymaga odpowiedzi na pytanie, na czym w takim razie owa prawdziwość polega.

Z rozmaitych określeń zwolenników epistemicznej koncepcji prawdy można wnosić, że polega ona na uzasadnialności lub racjonalnej akceptowalności zdania lub twierdzenia w optymalnych, wyidealizowanych warunkach. Podobnie epistemiczne koncepcje prawdy charakteryzują krytycy koncepcji epistemicznych. Na przykład, William P. Alston pisze, że według nich

> prawdziwość twierdzenia lub przekonania polega na jakimś pozytywnym statusie epistemicznym tego twierdzenia lub przekonania — na tym, że jest uzasadnione (być może w warunkach jakoś wyidealizowanych), na tym, że jest adekwatnie wsparte przez świadectwo, na tym, że jest „prawomocnie stwierdzalne", na tym, że jest koherentne z jakimś systemem przekonań (1996, s. 7).

---

[1] Na przykład, Michael Dummett wprowadzając epistemiczne pojęcie prawdy, charakteryzuje je za pomocą zasady: „zdanie A jest prawdziwe wtedy, gdy ktoś odpowiednio umiejscowiony mógłby poznać lub może później poznać, że A" (2001, s. 1).

Z formalnego punktu widzenia trudno byłoby cokolwiek zarzucić definicji prawdziwości zdania czy twierdzenia w kategoriach jego pozytywnego statusu epistemicznego. Definicja taka jest jednak mało informatywna i w zasadzie bezużyteczna bez określenia tego, na czym polega ów pozytywny status epistemiczny albo też podania kryteriów rozpoznania owego statusu. W zacytowanym właśnie fragmencie Alston zauważa, że pozytywny status epistemiczny zdania czy twierdzenia można pojmować w kategoriach jego koherencji z innymi, wcześniej uznanymi zdaniami i twierdzeniami. Do epistemicznych koncepcji prawdy można zatem zaliczyć przynajmniej niektóre, jeśli nie wszystkie, wersje koherencyjnej teorii prawdy. Nie wszystkie jednak koncepcje epistemiczne muszą mieć charakter koherencyjny. Konstytutywny dla prawdziwości status epistemiczny zdania czy twierdzenia może bowiem polegać nie tylko na koherencji, lecz również na jego uzasadnieniu i epistemicznych podstawach prawomocności, które nie muszą się wcale redukować do koherencji z innymi twierdzeniami (np. uzasadnieniem zdań spostrzeżeniowych są odpowiednie przeżycia percepcyjne).

Epistemiczne koncepcje prawdy są także spokrewnione z pragmatycznymi teoriami prawdy, o czym świadczy chociażby to, że mają one wspólnego klasycznego przedstawiciela, uważanego zazwyczaj za ich początkodawcę — Peirce'a. Zarówno pragmatyści, jak i zwolennicy koncepcji epistemicznych mocno podkreślają związek prawdziwości zdań czy twierdzeń ze zdolnością jej rozpoznania. Przy czym dla tych pierwszych, w przeciwieństwie do tych drugich, owo rozpoznanie nie musi mieć charakteru czysto poznawczego. Jest to bardzo często nie tylko obserwacja i rozumowanie, lecz również praktyka. Inaczej mówiąc, o prawdziwości decyduje często to, czy dane twierdzenie sprawdza się w działaniu, czy jest użyteczne. Wątek ten najwyraźniej wyeksponowany jest w pragmatycznej koncepcji prawdy, rozwiniętej przez Johna Deweya. Obecny jest jednak także w wieloaspektowych rozważaniach nad prawdą zawartych w pismach Williama Jamesa i Rorty'ego. Bez względu na to, do jakiego stopnia wątek ten decyduje o specyfice pragmatycznej koncepcji prawdy oraz pragmatyzmu jako nurtu filozoficznego, to samo jego istnienie sprawia, że epistemicznych koncepcji prawdy nie można po prostu włączyć w ramy teorii pragmatycznych.

Relatywizm można najkrócej określić jako ogólny pogląd filozoficzny, w myśl którego poznanie i rzeczywistość mają charakter względny, zmieniający się w zależności od punktu widzenia czy odniesienia.[2] Głównym źródłem względności poznania jest to, że uzyskiwane jest zawsze z określonej perspektywy oraz za pomocą kulturowo i społecznie uwarunkowanych środków, natomiast względność rzeczywistości wiąże się z tym, że nie ma ona stałej, niezmiennej natury, wyznaczanej przez wewnętrzne istoty rzeczy. Bardzo często relatywizm głoszący względność rzeczywisto-

[2] Warto zauważyć, że w relatywizmie chodzi nie o jakąkolwiek względność, lecz o względność, która nie jest jawna i wyraźnie wyartykułowana, a ponadto o tego rodzaju zrelatywizowanie, którego jeden przypadek nie wyklucza drugiego. Istotne jest zwłaszcza to drugie zastrzeżenie, gdyż tylko wówczas będzie można prawomocnie twierdzić — co wydaje się kluczowe dla wielu odmian relatywizmu — że coś jednocześnie posiada określone kwalifikacje (jest uzasadnione, prawdziwe, dobre itp.), a zarazem ich nie posiada. Zob. w tej sprawie Nozick 2001, s. 17-21.

ści, czyli relatywizm ontologiczny, jest następstwem stanowiska idealistycznego, według którego poznawana przez nas rzeczywistość jest naszym wytworem, wynikiem naszej szeroko pojętej aktywności poznawczej. Z kolei relatywizm dotyczący poznania rzeczywistości, czyli relatywizm epistemologiczny, sprowadza się albo do tezy o względności aparatury pojęciowej używanej w poznaniu, albo do twierdzenia o względnym charakterze uzasadnienia naszej wiedzy, albo do tezy o względności prawdy. Pogląd głoszący względność aparatury pojęciowej stanowi, że poznając rzeczywistość i utrwalając rezultaty tego poznania w języku musimy korzystać z jakiegoś schematu podstawowych pojęć, przy czym zawsze istnieje co najmniej kilka takich schematów i rzeczywistość nie determinuje, który z nich należy wybrać do jej opisu i wyjaśnienia. Tego rodzaju relatywizm jest stanowiskiem umiarkowanym, które można można powiązać z poglądem, że dokonawszy takiego czy innego wyboru układu pojęć, należy uznać, iż w ramach wybranego układu istnieje coś takiego, jak jedyna właściwa odpowiedź na stawiane pytania i że konceptualnie zrelatywizowane uzasadnienie i prawdziwość nie podlega już dalszej relatywizacji. Radykalniejszą formą relatywizmu epistemologicznego jest pogląd, że względna jest nie tylko nasza podstawowa aparatura pojęciowa, lecz również szeroko rozumiane uzasadnienie przyjmowanych twierdzeń To, co w ramach jednego układu pojęciowego czy w danym kontekście jest uzasadnione, w innym może być uważana za pozbawione uzasadnienia. Nie ma zatem uzasadnienia po prostu lub *simpliciter*, lecz jest jedynie uzasadnienie z tego czy innego punktu widzenia, w ramach danej tradycji badawczej, kontekstu kulturowego itp. Najbardziej radykalna forma relatywizmu epistemologicznego dopatruje się względności nie tylko w uzasadnianiu, lecz również w prawdziwości. Jego zwolennicy utrzymują, że nie ma sądów, zdań czy teorii, które są po prostu prawdziwe, lecz że są jedynie sądy, zdania czy teorie, które są prawdziwe z tej czy innej perspektywy, albo dla tej czy innej grupy lub społeczności itp.

Relatywizm ontologiczny, z uwagi na swe implikacje idealistyczne, uważany jest na ogół za stanowisko wysoce niewiarygodne, natomiast relatywizmowi epistemologicznemu zarzuca się często brak spójności wewnętrznej. Ma to się rzekomo uwidaczniać przy zastanowieniu się nad statusem tego poglądu. Jeśli jego zwolennicy twierdzą, że jest on trafny, to tym samym muszą uznać, że nie wszystkie twierdzenia czy koncepcje mają charakter względny, gdyż nie ma go nawet broniony przez nich relatywizm. Jeżeli zaś ma charakter względny, to być może jest tak, że z punktu widzenia jego zwolenników jest on uzasadniony i prawdziwy, natomiast nie jest z nim z punktu widzenia tych, którzy relatywizm odrzucają. Nie ma zatem żadnych podstaw do jego racjonalnej akceptacji. Zarzut ten, sprowadzający się do tezy, że relatywizm sam siebie obala, jest ciągle ponawiany. Obrońcy relatywizmu odpowiadają zwykle, że zarzut ten bynajmniej nie opiera się na zauważeniu wewnętrznej sprzeczności samego relatywizmu, lecz na domaganiu się absolutystycznego uzasadnienia relatywizmu i stwierdzeniu, że jeśli relatywista nie chce się tego zadania podjąć, to nie ma podstaw, aby przyjąć jego pogląd. Tymczasem na rzecz relatywizmu można argumentować nie wprost, wskazując na trudności, do jakich prowadzą wszelkie znane

odmiany absolutyzmu. Niezależnie jednak od tego, czy odparcie owego zarzutu jest przekonujące, relatywizm uważany jest zazwyczaj przez filozofów, a zwłaszcza tych o orientacji analitycznej, za stanowisko, którego należy unikać. Innymi słowy, dopatrzenie się w danym stanowisku konsekwencji relatywistycznych traktowane jest jako krytyka tego stanowiska i powód do jego odrzucenia.

2. GROŹBA RELATYWIZMU EPISTEMOLOGICZNEGO

Twierdzi się często, że epistemiczna koncepcja prawdy prowadzi do relatywizmu epistemologicznego. Wyrazistym tego przykładem ma być stanowisko Rorty'ego w kwestii prawdy, w którym splatają się wątki typowo epistemiczne z pragmatycznymi. Do tych ostatnich należy z pewnością maksyma Rorty'ego, że jeśli coś nie prowadzi do żadnej różnicy w praktyce, to nie powinno też prowadzić do żadnej różnicy w filozofii. W zastosowaniu do kwestii prawdy prowadzi on do podejrzliwości wobec filozoficznego odróżnienia między uzasadnieniem a prawdziwością. Odróżnienie takie w żaden bowiem sposób nie wpływa na naszą praktykę.

> Jeśli mam konkretne, określone wątpliwości co do tego, czy jedno z moich przekonań jest prawdziwe, mogę usunąć te wątpliwości jedynie przez zadawanie pytania, czy jest ono adekwatnie uzasadnione — przez wynajdywanie i szacowanie dodatkowych racji za i przeciw. Nie mogę ominąć uzasadnienia i skoncentrować swojej uwagi na prawdzie (Rorty 1995/1998, s. 19).

Można zatem sprowadzić prawdziwość do uzasadnienia czy ugruntowanej stwierdzalności, zaznaczając przy tym, że nic nie jest nigdy uzasadnione czy stwierdzalne *simpliciter*, lecz ma ten status dla tych czy innych konkretnych jednostek albo też dla tej czy innej wspólnoty. Rorty skłania się więc do przyjęcia następującej równoważności:

> Sąd *S* jest prawdziwy wtedy i tylko wtedy, gdy jest uzasadniony dla danej wspólnoty.

Typowo epistemiczne utożsamienie prawdziwości z uzasadnieniem rodzi jednak pytanie, co zrobić z zakorzenionym nie tylko w dyskursie filozoficznym, lecz także w mowie potocznej, odróżnieniem między uzasadnieniem a prawdziwością. Rorty proponuje dokonać jego odpowiedniej reinterpretacji. Twierdzi on mianowicie, że odróżniając uzasadnienie od prawdziwości oraz zwracając uwagę na to, że niektóre uzasadnione przez nas sądy mogą mimo wszystko nie być prawdziwe, używamy słów „prawdziwość" i „prawdziwy" w sensie ostrzegawczym (*cautionary*).

> Poza obszarem filozofii korzystamy z tego ostrzegawczego użycia, aby przeciwstawić gorzej poinformowanych odbiorców odbiorcom lepiej poinformowanym, a także odbiorców minionych odbiorcom przyszłym. W kontekstach niefilozoficznych celem kontrastowego zestawienia prawdy i uzasadnienia jest natomiast uprzytomnienie sobie, że mogą istnieć zarzuty, których jak dotąd nikt nie sformułował (zarzuty, których źródłem są nowo odkryte dane, bardziej pomysłowe hipotezy eksplanacyjne albo zmiana w zakresie słownictwa stosowanego do opisywania rozważanych przedmiotów). Ten rodzaj wskazania na nieprzewidywalną przyszłość ma miejsce

> na przykład wtedy, gdy powiadamy, że nasze obecne przekonania moralne i naukowe mogą wydawać się naszych dalekim następcom tak samo prymitywne, jak nam wydają się prymitywne przekonania starożytnych Greków (Rorty 2000, s. 4).

Można się zgodzić, że ta reinterpretacja odróżnienia uzasadnienia od prawdy pozwala nam zachować część intuicji, jakie potocznie wiążemy z pojęciem prawdy. Nie pozwala nam jednak zachować tych intuicji, które wiążą się ze stabilnością prawdy i jej niestopniowalnym charakterem. Nawiązując do Deweya Rorty sugeruje, że intuicje te pasożytują na naszej tęsknocie za pewnością i zewnętrznym, trwałym autorytetem, a także zakładają, mniej lub bardziej wyraźnie, dualizm zjawisk i rzeczywistości samej w sobie. Z tego powodu należy starać się je wyeliminować. Rezygnacja z koncepcji pełnej i absolutnej prawdy nie musi jednak prowadzić do zachwiania naszego poczucia stabilności wiedzy. Wystarczającej stabilności naszym sądom nadaje to, że nie dochodzimy do nich w oderwaniu od otaczającego nas świata i bez jego wpływu. A świat ten, przynajmniej pod względem podstawowych warunków życia, jest jeden. Argumentując na rzecz eliminacji intuicji związanych z absolutnością prawdy, Rorty nie chce jednak reformować naszego użycia języka. Nie uważa on, że powinniśmy stosować zwroty w rodzaju „prawdziwe dla mnie, lecz nie dla ciebie", „prawdziwe w mojej kulturze, lecz nie w twojej" itd. Nasz sprzeciw wobec sensowności tych zwrotów bierze się stąd, że terminy „prawda" i „prawdziwy" uważamy za absolutne. Według Rorty'ego nic nie stoi na przeszkodzie, aby nadal je za takie uważać, lecz jednocześnie przestać poszukiwać głębokiego metafizycznego uzasadnienia tej absolutności i wyraźnie uprzytomnić sobie, że kryteria stosowania tych terminów są względne. Terminy te stosujemy bowiem do sądów i przekonań, które uznajemy za uzasadnione. Gdy zaś chodzi o sądy i przekonania, to „nie ma czegoś takiego jak przekonanie uzasadnione *sans phrase* — raz na zawsze — z tego samego powodu, z jakiego nie ma czegoś takiego, jak przekonanie, o którym raz na zawsze wiadomo, że jest niepowątpiewalne" (Rorty 1998, s. 2).

Mówiąc o uzasadnieniu sądu czy przekonania, Rorty podkreśla, że sąd jest uzasadniony nie dlatego, że mamy podstawy, by utrzymywać, iż mniej lub bardziej trafnie reprezentuje on rzeczywistość, lecz dlatego, że jest on użyteczny w naszym zmaganiu się z otoczeniem, w rozwiązywaniu naszych problemów. Nie należy też wiązać tych dwóch idei i twierdzić, że niektóre sądy są użyteczne dlatego, że trafnie reprezentują rzeczywistość. Trzeba po prostu poprzestać na konsekwentnym ujmowaniu uzasadnienia w kategoriach odpowiednio pojmowanej użyteczności, gdyż tylko wtedy będziemy mogli wyzwolić się z błędnego pojmowania naszego umysłu i wiedzy, które charakteryzuje znaczną części filozofii nowożytnej i współczesnej. Podążając za Deweyem

> powinniśmy porzucić ideę, że wiedza jest próbą *reprezentowania* rzeczywistości. Badanie powinniśmy raczej pojmować jako sposób używania rzeczywistości. Tak więc relacja między naszymi twierdzeniami pretendującymi do prawdziwości a pozostałą częścią świata jest przyczynowa, a nie reprezentacyjna. Świat powoduje przyczynowo, że rodzą się nas przekonania, my

zaś dalej podtrzymujemy te z nich, które okazują się rzetelnie prowadzić nas do uzyskania tego, czego chcemy (Rorty 1999, s. 33).

Uzasadnienie ma zatem zdecydowanie antyreprezentacjonistyczny charakter. Ma ono ponadto charakter kontekstualny i społeczny. Dany sąd jest bowiem uzasadniony z uwagi na to, co akceptuje wspólnota, w ramach której uzasadnienie się dokonuje. Czy dany sąd *S* jest uzasadniony, czy też nie, zależy — na ogół — od tego, w jaki sposób reagują na niego członkowie danej wspólnoty (Rorty 1993/1998, s. 50). Zważywszy jednak na to, że spora część naszych przekonań i sądów jest wynikiem przyczynowego wpływu wywieranego na nas przez świat oraz na to, że niekiedy za uzasadniony należy uznać sąd, który nie jest powszechnie aprobowany i spotyka się ze sprzeciwem (reformistyczny aspekt uzasadniania), nie można powiedzieć, że kwestia uzasadnienia czy ugruntowania sądów jest *wyłącznie* sprawą socjologiczną. Nie można zatem, bez żadnych zastrzeżeń, powiedzieć, że być uzasadnionym sądem to po prostu być sądem *uważanym* za taki przez jakąś grupę ludzi.[3]

Bez względu jednak na rozłożenie akcentów interpretacyjnych związanych z koncepcją uzasadniania proponowaną przez Rorty'ego oraz z utożsamieniem prawdziwości sądu czy twierdzenia z jego uzasadnieniem, trudno byłoby zaprzeczyć, że stanowisko takie prowadzi w prostej linii do relatywizmu epistemologicznego w sprawie prawdy. Uważny czytelnik pism tego autora, wiernie trzymający się przyjętym w nich konwencjom terminologicznym, zaprotestuje z pewnością od razu, że sam Rorty nie chce nazywać sobie relatywistą, gdyż termin ten wiąże się dla niego z jeszcze jedną próbą filozoficznego określenia tego, jak naprawdę mają się rzeczy, tym razem w zakresie ludzkiego poznania. Relatywizm nie jest bowiem niczym innym jak zewnętrznym poglądem na poznanie ludzkie, w myśl którego jest ono zawsze, niejako ze swej istoty, uwarunkowane rozmaitymi czynnikami kulturowymi i społecznymi; nosi na sobie piętno perspektywy, z jakiej zostało uzyskane. Rorty proponuje nazywać siebie zwolennikiem etnocentryzmu, który nie usiłuje określić natury poznania ludzkiego, lecz jest wyrazem skromnego poglądu, według którego „nie możemy uzasadniać naszych przekonań (w fizyce, etyce lub w jakiejkolwiek innej dziedzinie) każdemu, lecz tylko tym, których przekonania pokrywają się do pewnego stopnia z naszymi" (Rorty 1985/1991, s. 31). Mówiąc bardziej wyraziście, „etnocentryzm kładzie nacisk na to, że mówimy w obrębie historycznie i kulturowo lokalnych praktyk; sprowadza się on do odrzucenia iluzorycznej transcendencji zawartej w obrazie usiłowania wydostania się poza nasze własne umysły" (McDowell 2000, s. 122, przypis 25). Wydaje się jednak, że ta dystynkcja terminologiczna nie ma większego znaczenia z dwóch powodów. Po pierwsze, to, co Rorty nazywa etnocentryzmem jest po prostu spójnym i konsekwentnym relatywizmem epistemologicznym, czyli takim, który skrupulatnie unika dalekosiężnych, absolutystycznych stwierdzeń na temat rzeczywistego charakteru po-

[3] W taki czysto socjologiczny sposób koncepcję uzasadniania Rorty'ego interpretuje Putnam, twierdząc przy tej okazji, że jest ona nie do pogodzenia z reformistycznym aspektem uzasadniania (Putnam 2000, s. 84-87).

znania i prawdy. Po drugie, gdyby chcieć uczynić z etnocentryzmu zwykły wyraz skromności poznawczej, bez większych pretensji filozoficznych, to okaże się, że Rorty nie jest w pełni konsekwentnym etnocentrykiem. Nie ogranicza się on bowiem do wygłaszania truistycznych, „niewinnych" tez, że nasze procedury epistemiczne (argumentacja, uzasadnianie itp.) są formułowane w ramach jakiejś praktyki czy tradycji, określonego *ethnos*. Stwierdza również jednoznacznie, na czym owe procedury epistemiczne polegają. Utrzymuje on mianowicie, że uzasadnienie głoszonych przez nas tez polega na ich użyteczności potwierdzanej przez członków naszej społeczności, czyli ostatecznie na ich odpowiedniej aprobacie, na którą świat ma jedynie wpływ pośredni i przyczynowy. Wszelako podpisując się pod takim poglądem, przechodzi on, jak trafnie zauważa McDowell (2000, s. 122, przypis 25), z pozycji niewinnego etnocentryzmu na pozycje typowo relatywistyczne.

Czy jednak istnieją jakieś przekonujące racje, aby tak właśnie pojmować uzasadnianie, a w konsekwencji — przyjmując epistemiczną koncepcję prawdy — określać prawdziwość w kategoriach kontekstowo i historycznie uwarunkowanej zgody czy aprobaty? Rorty uważa, że musimy w taki sposób pojmować uzasadnianie i prawdziwość (nazwijmy to horyzontalnym rozumieniem tych kategorii), gdyż pojmując je wertykalnie, czyli uzależniając ich stosowalność bezpośrednio od tego, jaki jest świat, ulegamy typowo filozoficznej iluzji uprzywilejowanego punktu widzenia i podejmujemy jałowe wysiłki wydostania się poza nasze umysły. Czy jednak rzeczywiście nie ma z tej sytuacji wyjścia i musimy wybierać między uzasadnieniem i prawdziwością, które są zasadniczo konstytuowane przez reakcje członków naszej społeczności, a złudną metafizyką transcendencji i pogonią za czysto zewnętrznym ujęciem tego, jaki jest świat? Wydaje się, że nie. Rozważmy w tym celu przytaczany i analizowany przez McDowella przykład empirycznego stwierdzenia z zakresu fizyki: „jak do tej pory w laboratorium nie udało się wywołać zimnej fuzji termojądrowej". Stwierdzenie to posiada odpowiednie podstawy prawomocności, jest uzasadnione, racjonalnie akceptowalne, a także prawdziwe nie dlatego, że aprobują je partnerzy prowadzonych przez nas konwersacji i członkowie naszej społeczności, lecz po prostu dlatego, że jak do tej pory w laboratorium nie udało się wywołać zimnej fuzji termojądrowej. Wskazuje to, że w tym przypadku, jak i w wielu innych, terminy „uprawomocnione", „racjonalnie akceptowalne" itd. otrzymały oczywistą odpowiedź nie na pytanie „dla kogo?", lecz na pytanie „w świetle czego?", a pytanie „dla kogo?" nie musi się w ogóle pojawić (McDowell 2000, s. 117).

W takich przypadkach, w których staramy się odpowiedzieć na pytanie w świetle czego coś jest uzasadnione i prawdziwe, a nie dla kogo, mamy bez wątpienia do czynienia z wertykalnym rozumieniem tych kategorii, gdyż ich stosowalność jest uzależniona od tego, jaki jest świat. Wbrew temu jednak, co utrzymuje Rorty, nie musi się to nierozerwalnie wiązać ze złudną metafizyką transcendencji, gdyż owo uzależnienie od świata może być uzależnieniem od tego, w jaki sposób świat jawi nam się z tej oto perspektywy, w ramach konkretnej praktyki. Nie widać też żadnej racji, aby owemu jawieniu się świata, odmawiać — jak to chce Rorty — jakiejkolwiek doniosłości epi-

stemicznej i sprawdzać go do czysto przyczynowego wpływu świata na nasze procesy poznawcze. Trudno zatem nie przyznać racji McDowellowi, który twierdzi, że w wyborze, przed którym Rorty stawia swoich czytelników, brakuje opcji, która jest wyrazem niezmąconego rozsądku i trzeźwości (2000, s. 115).

Można wszakże zgodzić się na to, że opcja, na którą zwraca uwagę McDowell, jest jak najbardziej sensowna i spójna, lecz zarazem mieć dalej sporo wątpliwości, czy pozwala ona uporać się epistemicznej koncepcji prawdy z zarzutem relatywizmu epistemologicznego. Załóżmy bowiem, że do przytłaczającej większości przypadków stosuje się koncepcja wertykalnego uzasadnienia — uzasadnienia odpowiadającego na pytanie „w świetle czego?", a nie „dla kogo?" — i że prawdziwość sądu czy twierdzenia jest określana za jego pomocą. Możemy wówczas powiedzieć, że w świetle posiadanych przez nas informacji, jak do tej pory w laboratorium nie udało się wywołać zimnej fuzji termojądrowej. Jest to zatem dla nas twierdzenie uzasadnione i prawdziwe. Nie musi ono jednak być takie dla członków innych społeczności, ziemskich lub pozaziemskich, które dysponują innymi informacjami. Relatywizm uzasadnienia i prawdy jest zatem nadal realną groźbą.

Czy zwolennicy epistemicznych teorii prawdy, nawet jeśli akceptują wertykalną koncepcję uzasadniania, dysponują sposobami usunięcia tej groźby? Najbardziej znanym sposobem, dającym jednocześnie podstawy do odróżnienia zwykłej uzasadnialności od uzasadnialności, którą można utożsamić z prawdą, jest odwołanie się do idealnych warunków epistemicznych lub ostatecznego kresu badań. Strategię tę zaproponował Peirce, a współcześnie nawiązał do niej Putnam, który swego czasu (1981, s. 55) określał prawdziwość jako *idealizację* racjonalnej akceptowalności, czyli uzasadnialność w epistemicznie idealnych warunkach.[4] Wadą tej strategii jest trudność zadowalającego i konstruktywnego określenia owych idealnych warunków oraz podejrzenie — potwierdzone rozmaitymi intuicyjnymi przykładami — że nie może być czegoś takiego jak jedne, całościowe warunki w pełni optymalne dla uzasadnienia wszystkich prawdziwych zdań czy twierdzeń. Wad tych stara się uniknąć propozycja zastąpienia idealnych warunków epistemicznych lub idealnego kresu badań warunkami wystarczająco dobrymi do uzasadnienia poszczególnych twierdzeń lub takimi, w których dane twierdzenie staje się superstwierdzalne. Autorzy tej propozycji (odpowiednio Putnam w swych pismach z przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych oraz Wright) zwracają uwagę, że uzasadnienie określonego twierdzenia dokonywane jest niekiedy w świetle takiego zestawu danych czy informacji, że każde jego ulepszenie i poszerzenie nie zmieni statusu tego twierdzenia jako uzasadnionego, czyli że jego akceptacja jest uzasadniona i uzasadnienie to utrzyma się bez względu na to, jak bardzo poszerzy się nasz zestaw informacji. Podkreślają oni też, że prawdziwość sądu czy twierdzenia można utożsamiać tylko z jego uzasadnieniem w takich wystarczająco dobrych warunkach czy z jego superakceptacją lub superstwierdzalnością.

---

[4] Epistemiczne koncepcje prawdy Peirce'a i Putnama są bliżej przedstawione w: Szubka 2003a i 2003b.

Przedstawiciele epistemicznych teorii prawdy, którzy są zwolennikami takiego wzmocnienia uzasadnialności utożsamianej z prawdziwością, zaznaczają również, że chociaż chodzi tu o uzasadnialność w zasadzie dostępną nam, czyli ludzkim podmiotom poznającym, to bynajmniej nie wynika z tego, że owa możliwość uzasadnienia musi być dostępna zawsze i w dowolnym punkcie czasowo-przestrzennym. Możliwość ta istnieje jedynie dla kogoś odpowiednio umiejscowionego. Jak zauważa Dummett, który eksponuje to zastrzeżenie w swoich ostatnich publikacjach, nie ma ono większego znaczenia w odniesieniu do zdań matematycznych, gdyż w tej dziedzinie efektywne procedury dowodowe zawsze pozostają dostępne, lecz ma ono istotne znaczenia w wypadku zdań empirycznych, gdyż uzasadniające je czynniki „mogą rozproszyć się i znaleźć się poza naszym zasięgiem" (2001, s. 1). Doskonałym przykładem zdań, dla których owo zastrzeżenie jest ważne są zdania o przeszłości. Crispin Wright, również eksponujący teoretyczną doniosłość owego zastrzeżenia, zauważa, że oddaje ono sprawiedliwość przygodności naszych epistemicznych możliwości, pozwalając zwolennikom epistemicznych teorii prawdy odeprzeć nie tylko groźbę relatywizmu epistemologicznego, lecz zarazem inkorporować zdroworozsądkową ideę, że istnieje wiele zdań, których prawdziwości nie znamy i nigdy nie poznamy. Do idei tej mają prawo nie tylko przedstawiciele nieepistemicznych koncepcji prawdy, np. rozmaitych wersji teorii korespondencyjnych, lecz także zwolennicy ujęć epistemicznych, którzy utożsamiając prawdziwość z uzasadnialnością mogą jednocześnie twierdzić, że wiele prawd wymyka się naszemu poznaniu, gdyż „znajdujemy się w złym miejscu, w złym czasie lub dlatego, że podjęte sprawy są dla nas zbyt trudne" (Wright 2000, s. 359).

3. KONKLUZJA

Przeprowadzone rozważania można podsumować następująco. Chociaż niektóre wersje epistemicznej koncepcji prawdy są programowo relatywistyczne, to jednak — wbrew temu, co twierdzą krytycy tej koncepcji — nie muszą one prowadzić do relatywizmu epistemologicznego. Nie będzie tak wtedy, gdy prawdziwość zostanie utożsamiona z wertykalnie pojmowanym uzasadnieniem, a ono z kolei będzie rozumiane jako możliwość odpowiednio mocnego uzasadnienia w stosownych dla danego twierdzenia warunkach. Należy jednak zauważyć, że uchylenie groźby relatywizmu epistemologicznego nie eliminuje podejrzenia, iż epistemiczna koncepcja prawdy, z uwagi na obraną perspektywę teoretyczną, redukuje rzeczywistość do naszego wytworu, stając tym samym po stronie idealizmu ontologicznego, który często przyjmuje postać relatywizmu ontologicznego. Wydaje się, że można skutecznie wykazać bezzasadność tego podejrzenia, lecz wymagałoby to osobnej rozprawy.[5]

---

[5] Za uwagi do wcześniejszej wersji tego eseju jestem wdzięczny Mgr Marcinowi Iwanickiemu oraz uczestnikom III Zielonogórskiego Sympozjum Filozoficznego, 12-14 września 2002 r.

LITERATURA

Alston, W. P. (1996), *A Realist Conception of Truth*, Ithaca, Cornell University Press.

Brandom, R. B. (ed.) (2000), *Rorty and His Critics*, Oxford, Blackwell.

Davidson, D. (1988/2001), *Epistemology and Truth*, [w:] D. Davidson, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Clarendon Press, 2001, s. 177-191.

Dummett, M. (2001), *Victor's Error*, „Analysis", R. 61, s. 1-2.

McDowell, J. (2000), *Towards Rehabilitating Objectivity*, [w:] Brandom 2000, s. 109–123.

Nozick, R. (2001), *Invariances: The Structure of the Objective World*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

Putnam, H. (1981), *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press.

Putnam, H. (2000), *Richard Rorty on Reality and Justification*, [w:] Brandom 2000, s. 81-87.

Rorty, R. (1985/1991), *Solidarity or Objectivity?*, [w:] Rorty 1991, s. 21–34.

Rorty, R. (1991), *Objectivity, Relativism, and Truth* (*Philosophical Papers*, vol. 1), Cambridge, Cambridge University Press [por. nieudany przekład polski, *Obiektywność, relatywizm i prawda* (*Pisma filozoficzne*, tom I), przeł. J. Margański, Warszawa 1999, Aletheia].

Rorty, R. (1993/1998), *Hilary Putnam and the Relativist Menace*, [w:] Rorty 1998, s. 43-62 [por. przekład polski miejscami odbiegający od oryginału, *Putnam a groźba relatywizmu*, przeł. A. Szahaj, [w:] A. Szahaj (red.), *Między pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, Toruń 1995, UMK, s. 57-78].

Rorty, R. (1995/1998), *Is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright*, [w:] Rorty 1998, s. 19-42.

Rorty, R. (1998), *Truth and Progress* (*Philosophical Papers*, vol. 3), Cambridge, Cambridge University Press.

Rorty, R. (1999), *Philosophy and Social Hope*, London, Penguin Books.

Rorty, R. (2000), *Universality and Truth*, [w:] Brandom 2000, s. 1-30.

Szubka, T. (2003a), *Czym jest epistemiczna koncepcja prawdy?*, w druku.

Szubka, T. (2003b), *Putnam o epistemicznej koncepcji prawdy*, w druku.

Wright, C. (2000), *Truth as Sort of Epistemic, Putnam's Peregrinations*, „The Journal of Philosophy" R. 97, s. 335–364.