

Jacek Moroz

Czy prawda powinna stanowić istotną wartość dla naukowców?

Pedagogika Szkoły Wyższej nr 1, 59-69

2015

Artykuł został 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.

Jacek Moroz

Uniwersytet Szczeciński

Czy prawda powinna stanowić istotną wartość dla naukowców?

Mimo iż wielu ludzi, w tym również tych zawodowo zajmujących się nauką, na tytułowe pytanie najprawdopodobniej odpowiedziałoby twierdząco, to taka reakcja dla wnikliwego i filozoficznie wprawionego badacza jest nie tylko niezrozumiała, ale wręcz trącająca „epistemologiczną niedojrzałością”. Dzieje się tak, ponieważ każdy, dla kogo *p r a w d a* nie jest pojęciem intuicyjnie oczywistym, zdaje sobie sprawę ze złożoności tytułowego pytania, na które nie sposób udzielić bezpośredniej, a zarazem prostej odpowiedzi typu „tak” lub „nie”. Co zatem uczynić, by z jednej strony nie być naiwnym w swoich sądach, z drugiej zaś nie popaść w paraliżującą niemoc myślenia sceptycznego. Zastąpienie zdroworozsądkowej perspektywy rzetelną analizą pojęcia prawdy chronicznie prowadzić będzie do niejednoznacznych konkluzji, ale tylko w sytuacji, co należy mocno zaznaczyć, nieumiejętności dokonania wyboru i obrania perspektywy jednego z możliwych modeli epistemologicznych. Jeśli już zdecydujemy się na konkretny model, supozycje leżące u jego podłoża niejako same wykonają „weryfikującą robotę”, na pewne teoretyczne alianse zezwalając, inne zaś skutecznie blokując. Niemniej jednak trzeba to już samemu umieć dostrzec, podobnie jak rozumieć, że nawet zwyczajny, choćby niespecjalnie skomplikowany namysł nad otaczającym światem wymaga zaangażowania w jakiś system myślenia, którego naturalną składową są nie zawsze wyrażane *explicite* twierdzenia. W tym kontekście pojęcie „prawdy”, często silnie skorelowane z kategorią „rzeczywistości”, jest przypadkiem szczególnym, ponieważ jako niedowodliwe stanowi jedno z *p r i n c i p i ó w* naszego myślenia. Zatem nawet z pozoru niewinne posługiwanie się przez naukowca kategorią prawdy (a nawet jej świadome unikanie) jest swego rodzaju deklaracją przynależności do filozoficznie zorientowanego obozu. Niestety, nie zawsze się o tym pamięta...

W nawiązaniu do powyższych uwag winieniem zaznaczyć, iż zaproponowane w niniejszym tekście rozstrzygnięcie tytułowego problemu jest w naturalny sposób obarczone pierwiastkiem arbitralności wynikającym z uwikłania w akceptowaną przez mnie perspektywę teoretyczną.

Celem niniejszego tekstu nie jest wskazywanie jakiejś szczególnej roli p r a w d y w nauce, życiu itp., nie chodzi też o przekonywanie kogoś do danej koncepcji. Wskazanie odpowiedzi na tytułowe pytanie ma przede wszystkim uwrażliwiać na teoretyczną kontekstowość każdego używanego przez nas terminu.

I

Zawarte w tytule artykułu pojęcie p r a w d y może budzić wiele różnych skojarzeń, które pomimo pozornej różnorodności najczęściej przybierają postać potocznych „modyfikacji” tzw. klasycznej koncepcji prawdy. Wydaje się, że i w nauce zdroworozsądkowe spojrzenie na p r a w d e nie jest niczym wyjątkowym z tą różnicą, że stwarza zagrożenie „spłaszczenia” własnej perspektywy teoretycznej (co wyżej sygnalizowałem) i co gorsza – ekstrapolowania filozoficznie naiwnej postawy na szeroko rozumianą działalność naukową. Ucieleśnieniem takiej postawy zazwyczaj bywa radykalna i bezrefleksyjna chęć narzucenia jej tym wszystkim, którzy nie rozumieją jej wagi. Wobec powyższego z jednej strony mamy problem (nie)rozumienia podstawowych kategorii i zagadnień epistemologicznych, z drugiej zaś dotykamy kwestii świadomości powiązania owych kategorii z teorią i praktyką naukową.

Uzasadnione jest zatem pytanie: o jakiej prawdzie mówimy, gdy mówimy o prawdzie? Ta, w sformułowaniu nadanym jej przez Arystotelesa, brzmi następująco: „Twierdzić o Bycie, że nie istnieje, albo o Nie-Bycie, że istnieje, jest fałszem; natomiast twierdzić, że Byt istnieje, a Nie-Byt nie istnieje, jest prawdą”. Inaczej „prawdą jest powiedzieć, że jest to, co jest, a że nie ma tego, czego nie ma”¹. W „uproszczonej” zaś wersji Tomasza z Akwinu otrzymujemy: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*². Powyższe cytaty powinny uzmysłwić, że nawet klasyczne ujęcia prawdziwości, choć jak niektórzy twierdzą, intuicyjnie uchwytne, nie są reinkarnacją

¹ Arystoteles, *Metafizyka*, 1011b, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1983.

² Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae De veritate. Dysputy problemowe O prawdzie*, tłum. A. Białek, RW KUL, Lublin 1999.

naiwnych koncepcji powtarzanych przez jej bezrefleksyjnych zwolenników. Założenia milcząco w nich zawarte stawiają wysokie wymagania w zakresie kompetencji analitycznych tym wszystkim, którzy chcą skutecznie bronić jej słuszności. Nie chodzi jednak o to, by przytaczać tutaj rozmaite definicje prawdy, poddawać je analizie, ocenie (takowe znajdziemy w licznej filozoficznej literaturze) itd., lecz o dobre zrozumienie epistemologicznej natury tego, jakże często nadużywanego w nauce, pojęcia.

W dalszej części tekstu zdecydowanie nie odnoszę się do idei prawdy pojętej metafizycznie, rozumianej na wzór platońskiego bytu w sobie. Taki sens nadawany rozpatrywanemu pojęciu jest dla mnie całkowicie niejasny. W kategoriach prawdy i fałszu można także rozpatrywać sądy powinnościowe i normatywne, traktując ich prawdziwość jako swego rodzaju wyznacznik czy kryterium słuszności etycznej – takie użycie „prawdziwości” znajduje się również poza polem mojego zainteresowania. Jeśli mówię o prawdzie, to tylko w kontekście jej wartości epistemicznej.

Niezależnie od możliwych rozróżnień i klasyfikacji prawdy terminu tego zazwyczaj używamy w ściśle ograniczonym kontekście, odnosząc go do naszych sądów, zdań, myśli itp. Świadomie bądź nie, nadajemy prawdzie sens epistemologiczny, który precyzyjnie można wyrazić przy użyciu funkcji zdaniowej: *x jest prawdziwe*, gdzie za *x* podstawiamy dowolne twierdzenie, np. „Warszawa jest stolicą Polski”. Zatem prawda to nic innego jak pewna własność (tzw. prawdziwość) przypisywana niektórym zdaniom, sądom, myślom, a niekiedy nawet całym teoriom. Na tym właśnie „epistemologicznym tle” będę umieszczał swoje rozważania na temat prawdy jako wartości obowiązującej w pewnych kontekstach.

II

Po tych wstępnych uwagach mogę odpowiedzialnie postawić tezę głoszoną w niniejszym artykule: prawda powinna być istotną wartością (w sensie uniwersalnym) dla naukowców, jednakże wtedy i tylko wtedy, gdy spełnia dwa warunki:

- jest wartością poznawczą,
- jej pojęcie „wpisuje się” w tzw. definicję korespondencyjną.

Pierwszy warunek dotyczy kwestii umieszczania pojęcia prawdy w odpowiedniej dziedzinie bytu lub mówiąc językiem antyrealisty – we właściwym modelu z perspektywy danej ontologii. Dziedzina jest istotna,

albowiem uznając prawdę za aksjologicznie relewantną, powinniśmy skupić się, biorąc pod uwagę rozpatrywaną kwestię, nie na prawdzie jako kategorii ontycznej, etycznej czy estetycznej, lecz na jej aspekcie poznawczym i płynących z tego korzyściach. O jakich korzyściach można mówić? Prawda w dyskursie naukowym, jak się niekiedy uważa, wyznacza standardy postępowania naukowego, jest gwarantem słuszności naukowej, stanowi jednocześnie cel i sens jego dążeń. O ile skłonni jesteśmy uznać regulatywną moc prawdy, to rzeczywiście zgodzić się należy, iż stanowi ona znaczący element uprawianej nauki.

Z pierwszego warunku wyłania się niejako uzasadnienie drugiego. Prawda może stanowić cel nauki jedynie wówczas, gdy ta ostatnia „ma ambicje” odkrywania rzeczywistości. Niemniej jednak w tym kontekście pojęcie rzeczywistości/świata nie jest rozumiane jako rodzaj interpretacji lub pewna językowa reprezentacja, będąca wynikiem przyjętego modelu ontologicznego, którą formułuje się na rzecz pragmatycznego ujęcia „świata percepowanego”. Jest to pojęcie posiadające swój ściśle określony i konkretny desygnat – Rzeczywistość przez duże R, będącą równoważną z dziedziną bytów egzystencjalnie autonomicznych wobec wszelkich aktów poznawczych (tym bardziej opisów). Tak rozumiana Rzeczywistość „czeka na nasze odkrycie”, nauka zaś ma do spełnienia niezwykle ważną rolę polegającą na rozpoznaniu, opisanie, a w konsekwencji ujawnieniu „głębokiej natury świata”.

W ramach badań semantycznych wskazuje się na desygnacyjną funkcję języka, co oznacza, że używane przez nas wyrażenia wchodzą w relacje referencji (a przynajmniej potencjalnie mają taką właściwość). Desygnaty poszczególnych słów i stany rzeczy, do których odnoszą się zdania, istnieją więc jako byty ekstralingwistyczne; zdania są prawdziwe, o ile stany rzeczy – o istnieniu których w tych zdaniach się stwierdza – istnieją (w sensie, jaki nadaje temu pojęciu realista metafizyczny). Zatem nośnikami prawdziwości są zdania, a poszczególne stany rzeczy – mówiąc w uproszczeniu – ich upr aw d z i w i a c z a m i (ang. *truthmakers*). Prawda w takim ujęciu zyskuje status szczególny, albowiem „wyznacza ona” te zdania, które z rzeczywistością wchodzą w relacje tzw. korespondencji. Niekiedy mówi się też, że zdania prawdziwe „reprezentują rzeczywistość” (reprezentacjonizm). Nauka zatem, dążąc do adekwatnego opisanie świata, powinna premiować tylko te zdania (teorie), które

są prawdziwe. I dopiero tak rozumiana prawdziwość staje się faktyczną wartością epistemiczną, której ważność nie podlega dyskusji, zaś osiągnięcie jej stanowi bezsprzeczną korzyść.

Za naszkicowanym obrazem kryje się bardzo konkretna filozofia, którą Andrzej Zybertowicz wpisuje w obiektywny model poznania. Za takim modelem prócz obiektywizmu stoi m.in. dualizm podmiotu i przedmiotu, indywidualizm, ahistorycyzm, realność przedmiotu wiedzy, empiryzm i racjonalizm, jak również dualizm faktów i wartości³. We wszystkich tych rozróżnieniach tkwi jedna podstawowa i – rzecz by można – pierwotna zasada charakteryzująca naukę świata zachodniego, która głosi, iż istnienie x -a⁴ jest uzależnione od istnienia czegoś, co x -em nie jest. Jest to rodzaj dualizmu, bez którego pojęcie znanej nam rzeczywistości, a nawet moje „ja” wydaje się tracić sens (czyż bowiem jest „ja” bez „nie-ja”). Josef Mitterer słusznie wskazuje na zasadniczą rolę wspólnej dla różnych podejść „filozoficznego dyskursu współczesności” idei.

Polega ona na milczącym przyjmowaniu poglądu, że między światem a naszą wiedzą o świecie zachodzi różnica, różnica między przedmiotami a tym, co o nich mówimy i twierdzimy; a zatem także różnica między znakami i przedmiotami przez nie oznaczanymi, między tym, o czym mówimy, a językiem, którym o tym mówimy⁵.

Mitterer uważa, że dualizujący sposób myślenia i mówienia stał się niepodważalnym dogmatem na stałe wkomponowanym w nasz język. Tym bardziej nauka bazuje na dychotomii język–świat, gdzie za naturalne przyjęło się uważać, że w jakiś tajemniczy sposób język „potrafi” reprezentować⁶ rzeczywistość. Znając wiele „mocnych” założeń tego stanowiska, nie można też twierdzić, iż realizm epistemologiczny jest koncepcją z gruntu naiwną filozoficznie. Samo myślenie w jego kategoriach (wraz z wyżej zakreśloną koncepcją języka, prawdy i rzeczywistości) wpisuje się w dwie, jakościowo odmienne, kultury myślenia:

³ Por. A. Zybertowicz, *Poznanie i przemoc. Studium z nie – klasycznej socjologii wiedzy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1995, s. 85.

⁴ Gdzie za zmienną x można podstawić dowolny przedmiot, relację, stan rzeczy itp.

⁵ J. Mitterer, *Tamta strona filozofii. Przeciwno dualistycznej zasadzie poznania*, tłum. M. Łukaszewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996, s. 10.

⁶ Czymkolwiek owa reprezentacja miałaby być.

1. Zdroworozsądkową, w której świat postrzegany jest przez pryzmat „bezpośredniego doświadczenia”. Rzeczywistość, prawda czy wiedza jako rodzaj konstruktu społecznie wytworzonego i uznanego jest w tej optyce czymś niezrozumiałym, a nawet absurdalnym.
2. Filozoficzną, z której (o czym pisał Richard Rorty⁷) wylania się obraz naukowca – intelektualisty; kogoś, kto dysponuje językiem rozumianym jako medium pomiędzy umysłem a światem. Język ów jest równocześnie narzędziem opisu i odkrywania (nie zaś tworzenia) rzeczywistości.

Idea języka „zdolnego” reprezentować świat została ucieleśniona nieco później we wzorcu Newtonowskiego fizyka, którego działalność nie dość że odsłaniała porządek *Natury*, to jeszcze ekstrapolowała go (na tyle, na ile wyobraźnia pozwalała) na instytucje społeczne, polityczne czy ekonomiczne⁸. Egzemplifikację takiego myślenia odnajdujemy do dzisiaj m.in. w programach nauczania i sposobach funkcjonowania szkół, które skutecznie umacniają w nas przekonanie o słuszności zastanego porządku rzeczy (również społecznego) niejako z praw natury wynikającego. W takiej sytuacji „dyskurs realistyczny” okazuje się niezwykle dogodnym uzasadniająco-perswazyjnym środkiem oddziaływania społecznego. Jest to jednak wątek na inny artykuł. Wracając do pytania tytułowego, deklaracja przynależności do obozu epistemologicznych realistów jak najbardziej może być powiązana ze zgodą na prawdę rozumianą jako zdecydowanie istotna wartość w nauce. Jednak sytuacja się komplikuje, gdy swoje sympatie skierujemy w stronę alternatywnych (skądinąd bardzo przekonujących) ujęć nauki, te bowiem „zmieniają” zasadniczo sposób postrzegania rzeczywistości, a wraz z nią koncepcję prawdy, wiedzy, społeczeństwa, edukacji itd.

Druga połowa XX w. wręcz naszpikowana jest znakomitymi pracami, w których przewodnim hasłem stała się idea społecznej i językowej konstrukcji rzeczywistości. Nie chodzi tu jednak tylko o to, co jest w stanie percepcować przeciętny użytkownik społecznie wytworzonego języka,

⁷ Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W.J. Popowski, W.A.B., Warszawa 2009.

⁸ *Ibidem*.

ale co najbardziej kontrowersyjne w tym ujęciu – o sposób postrzegania samej nauki. Thomas Kuhn w *Strukturze rewolucji naukowych* przedstawił tę specyficzną ludzką działalność w świetle dotąd nieznanym, podważając istotnie sensowność poglądu, jakoby rozwój nauki stanowił liniowy i addytywny przyrost wiedzy⁹. Podążając tym tropem myślenia, konsekwentnie powinniśmy domagać się odpowiedzi na pytanie postawione przez Paula Feyerabenda: „Dlaczego współczesną naukę mamy cenić bardziej niż naukę Arystotelesa czy ideologię Azande?”¹⁰. Dlaczego praktyki magiczne członków społeczności Azande oceniamy gorzej aniżeli naszą aktywność naukową? Twórczość Azande, jak słusznie zauważa autor *anarchizmu metodologicznego*, można oceniać tylko wedle ich plemiennych standardów¹¹. Jeśli na tak postawione pytanie nie potrafimy znaleźć wystarczająco dobrej odpowiedzi, to znak, że najbardziej majestatyczny produkt kultury świata zachodniego – nauka – przeżywa właśnie kryzys racjonalności.

Tezę o doskonałości nauki przyjmuje się bez uzasadnienia. To samo można powiedzieć o standardach proponowanych przez metodologię programów badawczych. Standardy te wyprowadza się z analizy nowoczesnej nauki. Przekonanie o ich doskonałości jest więc również oparte na z góry przyjętym założeniu. Nie ma żadnych racji, które przemawiałyby za tym, że są to standardy lepsze niż standardy, na których opierają się praktyki magiczne¹².

W filozofii analitycznej także pojawiły się liczne prace dostarczające wielu powodów do zmiany sposobu postrzegania funkcji prawdy i jej roli w nauce. Marzenia „filozofów realistów” o odkryciu idealnego języka protokolarnego, który – jak pisze Willard van Orman Quine – „ze względu na świadectwa poprzedza zdroworozsądkowy sposób mówienia o rzeczach fi-

⁹ Por. T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromecka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.

¹⁰ P.K. Feyerabend, *Krytyka naukowego rozumu*, w: *Racjonalność i styl myślenia*, red. E. Mokrzycki, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1992, s. 162.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, s. 166.

zycznych”¹³ jako projekt naukowy poniosły całkowitą porażkę. Jak twierdzą antyrealiści pokroju Hilary’ego Putnama „pojęcie Prawdy z Boskiego Punktu Widzenia nie istnieje”¹⁴. Korespondencyjna koncepcja prawdy, w perspektywie antyrealistycznej stając się kategorią niezrozumiałą, z konieczności ustępuje miejsca wersjom epistemicznym. Te ostatnie prawa sprowadzają zazwyczaj do czynności poznawczych, tj. stwierdzalności, uzasadnienia czy weryfikacji¹⁵.

Można więc zasadnie pytać, czy taki rodzaj prawdziwości wciąż może być uznawany za istotną wartość w nauce. Czy jest on w stanie wygenerować zgodę poznawczą, która pchnie naukę na jednolite tory rozumowania? Z punktu widzenia antyrealizmu, konstruktywizmu itp. przyjmowane kryteria prawdziwości mogą się między sobą istotnie różnić. W konsekwencji otrzymujemy więc różne koncepcje prawdziwości; ponadto może się okazać, że poszukiwanie jedności nawet w ramach jednego kryterium może być skazane na porażkę, ponieważ to, co za pragmatyczne (czyli prawdziwe) uzna jedna grupa badawcza, inna odrzuci jako całkowicie nieużyteczne, a nawet szkodliwe. Pozostałe kryteria również mogą stwarzać trudności interpretacyjne, albowiem „stwierdzalność”, „uzasadnialność” czy „koherencja” raczej nie należą do kategorii znaczeniowo klarownych i jednoznacznych. Dla konstruktywisty taka niejednoznaczność i relatywność kryteriów prawdziwościowych wcale nie musi być wadą, tym bardziej że nie blokuje, przynajmniej z założenia, dyskursywnych pól ścierania się różnych wizji i poglądów na temat otaczającej rzeczywistości.

III

Czy jednak takie są oczekiwania wobec prawdy? Czy zrównanie jej z jakkolwiek rozumianym kryterium jest wystarczająco satysfakcjonującym rozwiązaniem dla naukowca, który prawdzie przypisuje zazwyczaj szczególny charakter? Myślę, że nie. Prawdę się odkrywa, nie tworzy, jest ona wyznacznikiem tego, co rzetelne i niepodważalne, co spełnia

¹³ W.V.O. Quine, *Słowo i przedmiot*, tłum. C. Cieśliński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 14.

¹⁴ H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge 1990, s. 114.

¹⁵ Por. *ibidem*; M. Dummett, *Logiczna podstawa metafizyki*, tłum. W. Sady, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998 i n.

funkcję wartości, będącej gwarantem jedności (w dłuższej perspektywie), obiektywności i spójności wiedzy, jak również epistemicznej pewności, której ideał ma się ziścić w naukowej aktywności człowieka.

Wskazywane wyżej stanowiska, tj. realizm i konstruktywizm, prezentują przeciwstawne podejścia do zagadnienia p r a w d y. Istnieje jednak trzecie – alternatywne wobec nich – podejście Leszka Kołakowskiego.

Pytania i przeświadczenia metafizyczne są jałowe technologicznie, nie stanowią tedy części analitycznego wysiłku ani składnika nauki. Jako organ kultury są przedłużeniem jej mitycznego pnia. Dotyczą sytuacji bezwzględnie początkowej świata doświadczenia; dotyczą jakości bytu jako całości (w odróżnieniu od przedmiotu); dotyczą konieczności zdarzeń¹⁶.

Świat doświadczenia jawi się jako przygodny i chwilowy, my zaś potrzebujemy związku z tym, co nieuwarunkowane – absolutne, by mogło ono stanowić uzasadnienie, a zarazem usensownić „realność postrzeganą”¹⁷. Przymus mitu, zdaniem Kołakowskiego, będąc głęboko w nas zakorzenionym, napędzany jest trzema potrzebami:

- wiarą w celowy ład, utajony w potoku doświadczenia,
- poczuciem ciągłości wobec tradycji,
- unikaniem zgody na świat przypadkowy¹⁸.

Dla autora *Obecności mitu* cały świat wartości jest realnością mityczną, zaś prawda zajmuje w nim swe istotne miejsce. Jest częścią mitologii Rozumu.

Mit Rozumu – jak pisze Kołakowski – potrzebny jest, aby obecna była wiara, iż logika nasza nie jest tylko *savoir-vivre’em* zbiorowości współpracujących w myśleniu, ani tylko faktyczną jakością naszego cielesnego ustroju lub naszego sposobu mówienia. Mit Rozumu nie jest prawdziwy ani fałszywy, ponieważ żaden mit nie podlega dychotomii prawdy i fałszu. Ale coś może być prawdziwe tylko dzięki mitowi Rozumu¹⁹.

¹⁶ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 13.

¹⁷ *Ibidem*, s. 13–14.

¹⁸ *Ibidem*, s. 15–17.

¹⁹ *Ibidem*, s. 67.

Powyższe słowa doskonale oddają istotę ważności, a zarazem nieuchwytności epistemicznej wartości R o z u m u, w którym rodzi się metafizyczny mit p r a w d y. Niemniej jednak nawet gdybyśmy pierwotne potrzeby myślenia mitycznego jakimś cudem odrzucili, musielibyśmy zmierzyć się jeszcze z olbrzymią dawką „energii mitologicznej” zawartej w, mówiąc słowami Kołakowskiego, „*praxis* swoiście ludzkiej”, tj. w technologicznej, społecznej, intelektualnej, artystycznej czy nawet seksualnej dziedzinie naszego życia.

Czy zatem istnieje jakieś rozwiązanie naszego problemu? To zależy czego się oczekuje. Jeśli odpowiedzi uniwersalnie ważnej, niewykłanej w żaden dyskurs naukowy, to nie – nie istnieje takie rozwiązanie, acz potrzeba zrodzona z mitycznej świadomości pozostaje. Jeśli zaś godzimy się na dyskursywność rzeczywistości, otrzymujemy co najmniej trzy stanowiska z trzema koncepcjami prawdziwości: relatywną bez szans na uniwersalizację, mityczną ufundowaną na nieracjonalnej wierze lub klasyczną (korespondencyjną), w której prawdziwość jest absolutną cechą zdań „referencjalnie wyróżnionych” przez rzeczywistość. Z omówionych tu stanowisk tylko ostatnie – w obliczu warunków postawionych (na początku paragrafu drugiego) prawdziwie – dostarcza naukowcom wartości autotelicznej i bezwzględnej, mogącej wyznaczać „właściwy” kierunek działań poznawczych. Jednak tylko od nas (a dokładnie rzecz ujmując – naszego krytycyzmu) zależy, czy damy się przekonać tradycyjnej już narracji realistów...

Słowa kluczowe: *teoria prawdy, prawdy jako mit, wartości epistemiczne w nauce, relatywizm epistemologiczny, Leszek Kołakowski*

SHOULD THE TRUTH BE SIGNIFICANT VALUE FOR SCIENTISTS?

Summary

Each kind of scientific activity needs engaging in some system of values. When the scientist constructs a new theory he must be aware, that at its base lies determined a concept of axiology. In my article I try to answer the question:

should the truth be significant value for scientists? I think that answer on this question should be not obvious and depend on our philosophical and critical thinking.

Keywords: *correspondence theory of truth, truths as a myth, epistemic values in science, epistemological relativism, Leszek Kołakowski*

Translated by Jacek Moroz