

ALEXANDRE UCHAN*

MYŚL I PRAWDA

BRADLEYOWSKA KONCEPCJA PRAWDY I JEJ TEORETYCZNE PODSTAWY

Abstract

THOUGHT AND TRUTH: BRADLEY'S CONCEPTION OF TRUTH AND ITS THEORETICAL FOUNDATIONS

The purpose of this paper is to examine and discuss the theory of truth developed by Francis Herbert Bradley in the context of his logical and metaphysical views. The British idealist's reflections on truth were not contained in a single work, but are found in many of his works, which makes it somewhat difficult to understand his concepts adequately and, as I show, has led to a misinterpretation of his views. In this paper, I analyze and identify the logical and metaphysical foundations of his theory, focusing mainly on his two most important works: *Appearance and Reality* – his most significant metaphysical work – and *The Principles of Logic* – his main work on logic. In order to adequately understand the Oxford idealist's position that truth is something that concerns the relationship between logical judgment and reality, I examine especially his conception of judgment contained in *The Principles of Logic* and his conception of reality developed in *Appearance and Reality*. As early as 1883, in *The Principles of Logic*, Bradley distinguished between a surfaced grammatical sentence and an implicit logical form of judgment. On this basis, I point out that Bradley's theory should not be classified – as has not infrequently been attributed to him – as a coherence theory, but that it is in fact an identity theory. I also point out that Bradley's adversaries, such as Bertrand Russell, have misunderstood his theory.

Keywords: idealism, monism, truth, identity theory of truth, British idealism, Francis H. Bradley

Nie będzie wielką przesadą powiedzieć, że stosunek wielu filozofów analitycznych do filozofii brytyjskiego idealizmu był (i wciąż jest) taki sam jak niegdyś stosunek brytyjskich empiryków do myśli niemieckich idealistów¹. Myśl idealistów brytyjskich przedstawiana była przez analityków jako filozofia archaiczna, przesiąknięta

*Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, e-mail: a.uchan@uw.edu.pl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4205-6796>.

¹Stosunek ten dobrze przedstawił James Hutchison Stirling, XIX-wieczny popularyzator myśli idealistycznej (1898: 83).



naiwnym mistycyzmem, dla której nie ma już miejsca w epoce XX-wiecznego postępu nauki i filozofii. Szczególnym przedmiotem ataku stał się Francis Herbert Bradley, czołowy przedstawiciel ruchu. To właśnie pod wpływem jego polemiki z Bertrande Russelliem wyklarował się nowy realizm Russella i Moore'a i choćby z tego powodu zastanawiający jest fakt, że myśl Bradleya nie jest szerzej znana. Nie brak oczywiście obecnie prac, w których oddaje się sprawiedliwość zarówno Bradleyowi, jak i innym przedstawicielom brytyjskiego idealizmu, zauważając ich oryginalny wkład w historię filozofii. Warto w tym miejscu wspomnieć chociażby o takich autorach, jak James Allard (2005), Stewart Candlish (2007) czy William Mander (2011). Wciąż jednak myśl Bradleya pozostaje dla szerokiego grona filozofów jedynie pewną ciekawostką historyczną bez większego znaczenia dla dzisiejszej refleksji. Nie zajmuje ona tym samym w historii filozofii takiego miejsca, jak myśl Russella czy Moore'a, choć jak wskazują badacze myśli Bradleya, zasługuje ona na to nie mniej niż filozofia nowego realizmu.

Najważniejszym celem artykułu jest naszkicowanie Bradleyowskiej koncepcji prawdy w kontekście jego poglądów logicznych i metafizycznych oraz wykazanie na tej podstawie, że teoria Bradleya należy do grona identycznościowych teorii prawdy. Nie będzie to ujęcie wyczerpujące, należy bowiem pamiętać, że nie sposób w pełni zrozumieć poszczególnych twierdzeń Bradleya bez przedstawienia szerszego kontekstu jego filozofii². Sądzę, że to właśnie zbytnie skupianie się na poszczególnych tezach w oderwaniu od całości jego monistycznej metafizyki doprowadziło do sytuacji wytworzenia się negatywnego obrazu jego myśli³. Wiele tez Bradleya, gdy próbuje się je rozważać bez zrozumienia ich teoretycznych źródeł, sprawia wrażenie niedorzecznych. Zrozumienie ich metafizycznych i logicznych podstaw niejednokrotnie jednak ukazuje, że są one koniecznymi konsekwencjami metafizyki, która często wychodzi od niekontrowersyjnych twierdzeń. Jak słusznie zauważył Bogusław Wolniewicz (2019: 209): „Z monizmem absolutnym [brytyjskich idealistów] jest podobnie jak z wielu innymi rzekomo absurdalnymi poglądami filozoficznymi. Jest on jedynie próbą wysnucia ostatecznych konsekwencji logicznych z pewnych przekonań, które skądinąd są powszechnie znane i uznawane”. Dlatego też omawiana w tej pracy koncepcja prawdy Bradleya

²Warto w tym miejscu zaznaczyć, że dla idealistów brytyjskich filozofia stanowiła strukturalną jedność i jej partykularne dziedziny głęboko się przenikały. Często, analizując ich poglądy, trudno wskazać, które tezy należy przypisać do metafizyki, a które zaliczyć do logiki. Idealistyczna logika daleka jest od dominującej dziś logiki sfomalizowanej (por. Passmore 1957: 86-87).

³Stereotypowy obraz Bradleya i jego sporu z Russelliem i Moore'em opisuje szerzej Candlish (2007: 1-20).

staje się zrozumiała jedynie w szerszym kontekście jego poglądów metafizyczno-logicznych.

Zdaniem Bradleya prawda jest pewnym stosunkiem, który określa relacje między sądem a rzeczywistością. Dlatego też w pierwszej części pracy analizie poddaję pojęcie myśli, którą rozumie on jako sąd (*judgement*). Następnie przedstawiam Bradleyowską koncepcję rzeczywistości.

W części drugiej argumentuję, że rację mają ci badacze, którzy uznają teorię Bradleya za jedną z tak zwanych identycznościowych teorii prawdy. Pokazuję, że zgodnie z koncepcją Bradleya sąd jest wtedy prawdziwy, gdy jest identyczny z rzeczywistością, co z kolei na gruncie metafizyki Bradleya prowadzi do koncepcji stopniowości prawdy. Następnie omawiam pewne zarzuty Russella wobec tego stanowiska. Chciałbym jednocześnie zaznaczyć, że nie będę analizował koncepcji Bradleya w kontekście współczesnych teorii, które określa się mianem identycznościowych⁴. Sądzę, że zestawienie i porównanie koncepcji brytyjskiego idealisty i współczesnych teoretyków identycznościowej koncepcji prawdy wymagałoby oddzielnej pracy⁵. Moim celem jest jedynie analiza Bradleyowskiego stanowiska i jego metafizycznych i logicznych podstaw.

W części trzeciej omawiam alternatywne do identycznościowej interpretacje stanowiska Bradleya. Analizuję w tym kontekście zasadność przypisywania Bradleyowi teorii koherencyjnej, korespondencyjnej i eliminatywistycznej.

1. PODSTAWY BRADLEYOWSKIEJ TEORII PRAWDY – MYŚL I RZECZYWISTOŚĆ

Aby zrozumieć Bradleyowską koncepcję prawdy, warto zacząć od krótkiego przypomnienia teorii klasycznej, zgodnie z którą *myśl* jest prawdziwa, gdy jest zgodna z *rzeczywistością*. Jak nietrudno dostrzec, problemem jest to, co rozumie się tu przez rzeczywistość i myśl. Klasyczną definicję prawdy dookreśla się często, wskazując, że myśl jest prawdziwa wtedy, gdy istnieje odpowiadający jej fakt bądź stan rzeczy. Zatem klasyczną definicję prawdy należy rozumieć w następujący sposób: myśl jest wtedy prawdziwa, gdy przedstawianemu przez nią faktowi odpo-

⁴Identycznościowe koncepcje prawdy zyskują na znaczeniu od początku lat 90. XX wieku, głównie za sprawą prac Cartwrighta (1987), Candlisha (1989), Dodda (2008), Baldwina (1991) oraz Hornsby (1997). Wartościowym wprowadzeniem do identycznościowych teorii prawdy jest artykuł Candlisha (1999).

⁵Zainteresowanego tym zagadnieniem czytelnika odsyłam do opracowania Juliana Dodda (2008).

wiada jakiś fakt w rzeczywistości. Owo dookreślenie jest o tyle ważne, że gdybyśmy uznali dosłownie, że *myśl jest prawdziwa, gdy jest zgodna z rzeczywistością*, to definicja ta pozostawałaby w zgodzie z poglądami Bradleya, który jest jednak jak najdalszy uznania za adekwatną klasycznej czy też korespondencyjnej definicji prawdy.

1.1. MYŚL

Zdaniem Bradleya prawda jest czymś, co przynależy myśli. Myśl z kolei jest czymś z zasady dyskursywnym, jest tym, w czym dokonuje się osąd, czyli coś jest o czymś orzekane. A zatem myśl to tyle co sąd. Oczywiście pojawia się tu pytanie, jak wygląda struktura sądu.

We wszystkim, co znajdujemy w naszym doświadczeniu, możemy wyróżnić dwa aspekty: to (*that*) i jak/co (*what*), czyli istnienie (bycie) i treść. Myśl – jak twierdzi Bradley – działa w taki sposób, że w jej ramach to, co w rzeczywistości stanowi jedność, zostaje rozdzielone na te dwa elementy. Poza myślą dwie strony tego, co dane, stanowią nierozdzielalną całość – nie ma bycia bez treści ani treści bez bycia: „Są rozróżnialne, ale niepodzielne” (Bradley 1916: 163). Istnienie pozbawione wszelkiej treści byłoby czystym absurdem, tak samo jak treść, która nie ma bycia. Jak ujmuje to Ralph W. Church:

Te dwa aspekty czegokolwiek są różne [*distinct*] i są rozróżnialne [*distinguishable*], ale nie są od siebie odseparowane i odseparowalne. Nagie istnienie, takie, które nie miałyby charakteru ani treści, *byłoby* [*be*] niczym. Znowu treść, która nie miałyby żadnego charakteru, *byłaby* niczym. Ponownie, treść, która nie byłaby *tamtą* [*that*] lub *tą* [*this*] treścią, nie byłaby niczym innym niż cokolwiek innego, a więc nie byłaby w ogóle czymkolwiek (Church 1942: 81).

Zdaniem Bradleya (1916: 163) myśl ze swej istoty polega na oddzieleniu treści od istnienia, stąd jest też „idealna”, ponieważ: „Idealność polega na rozłączaniu jakości i bycia”. Wynikiem tego podziału jest idea, czyli pewna abstrakcyjna treść oddzielona od istnienia. I właśnie owa idealność, tj. rozdzielenie jakości i bycia, które daje początek idei, jest czymś dla myśli konstytutywnym, czymś, co odróżnia ją od tego, co realne (*real*), czyli od tego, w czym bycie i treść pozostają w jedności.

Warto w tym miejscu zauważyć, że zdaniem Bradleya nie należy utożsamiać idei – która nie jest niczym innym niż treścią oddzieloną od istnienia, tj. pewnym abstraktem – z obrazem mentalnym (*image*), który z kolei nie jest niczym innym niż pewnym zachodzącym w świecie faktem:

Powszechny pogląd, który identyfikuje obraz [mentalny] i ideę, jest zasadniczo błędny. Obraz jest bowiem faktem, równie realnym, jak każde doznanie; jest on tylko faktem innego rodzaju i nie jest on o krztę bardziej idealny (Bradley 1916: 163).

W tym właśnie miejscu Bradley, odróżniając idee od obrazu mentalnego, wyraża myśl, która dla filozofów brytyjskich – co najmniej od czasów Hobbesa – była trudna do zrozumienia. W opublikowanych wraz z *Medytacjami Kartezjańskimi Zarzutach uczonych mężów i odpowiedzi autora* Hobbes wielokrotnie myli obydwa pojęcia, mimo że sam Kartezjusz, zdając sobie sprawę z możliwości takiej pomyłki, niejednokrotnie podkreśla odróżnienie idei od wyobrażenia czy obrazu mentalnego⁶. Duża część zarzutów Hobbesa opiera się na nierozumieniu tego rozróżnienia (Descartes 2010: 180). To Hobbesowskie utożsamienie było przyjmowane później przez takich filozofów, jak Locke, Hume czy Mill⁷, i – jak sądzę – wpływało wprost z ich psychologizmu (Wollheim 1969: 17-42). W *Appearance and Reality* Bradley nie poświęca wiele miejsca problemowi utożsamiania idei z obrazem mentalnym, problem ten jest jednakże szeroko omawiany w *The Principles of Logic*⁸. Wiedząc ogólnie, czym jest idea, możemy teraz zrozumieć, jak dzięki niej funkcjonuje sąd.

W sądzie obydwa elementy (tj. *to* i *co*, istnienie i treść) wyodrębniają się i jednocześnie ze sobą współgrają. Myśl rozdziela treść od istnienia, czyli tworzy ideę, by następnie w akcie sądenia orzec ją o tym, co realne. Idea, będąca wynikiem idealnego procesu, zostaje orzeczona i tym samym następuje ponowna synteza treści i istnienia (Bradley 1916: 360). Zjednoczenie to ma jednak ostatecznie jedynie częściowy i niedoskonały charakter.

Należy w tym miejscu zaznaczyć, że idealiści odróżniali sąd jako *judgement* od tego, co analitycy (jak np. Russell) rozumieli jako sąd w sensie *proposition*. Jest to tym ważniejsze, że przeciwnicy Bradleya często z owego rozróżnienia w myśli idealistycznej nie zdawali sobie sprawy. Według Bradleya, by myśleć, czyli sądzić, nie potrzebujemy słów, bez których nie możemy przedstawić sobie sądu

⁶Krytykę takiego utożsamienia przeprowadza Spinoza (1954: 132): „Otóż ci, którzy mniemają, że idee polegają na obrazach, wytwarzających się w nas wskutek zetknięcia się z ciałami, wmawiają w siebie, że takie idee rzeczy, dla których nie możemy wytworzyć żadnego podobnego obrazu, nie są ideami, lecz urojeniami, które zmyślamy z wolnego wyboru woli. Uważają więc idee jakby za nieme malowidła na tablicy i owładnięci tym przesądem nie dostrzegają, że idea, o ile jest ideą, zawiera w sobie twierdzenie lub przeczenie”.

⁷Rację ma Hylton (1992: 59), twierdząc, że poglądy Bradleya na naturę sądu najlepiej można zrozumieć, analizując jego krytykę empiryzmu.

⁸Jak stwierdza Bradley (1950: 6), właśnie na błędnym utożsamieniu idei z mentalnym obrazem opierał się nominalizm brytyjskich empirystów.

rozumianego jako *proposition*. Sąd idealistów (*judgement*) jest czymś, co jest przedjęzykowe, a nawet przedludzkie (Bradley 1950: 32). Stanowisko idealistów jasno wykląda Harold Henry Joachim:

W teoriach zgodnych z tym stanowiskiem [tj. idealistycznym] właściwy przedmiot predykatów „prawda” i „fałsz” nazywany jest „sądem” [*judgement*]; ale przez termin ten nie rozumieją ani „wytworu psychicznego” (czegoś stworzonego przez ten lub inny umysł z jego idei i spontanicznej funkcji syntezy), ani „sądu” [*proposition*] – tj. samowystarczalnego związku, którego w ogóle nie trzeba doświadczać, ale który kiedy (lub jeśli) się go doświadcza, staje się przedmiotem „wiary”, psychicznej postawy prywatnej i ograniczonej do tego czy innego umysłu. Ci, którzy zgadzają się z tym stanowiskiem, rozumieją przez „sąd” [*judgement*] (jak widzieliśmy wcześniej) idealną ekspansję faktu – jego samorozwój w medium dyskursu, jakim jest myśl, a zatem przez współdziałanie sądzącego umysłu (Joachim 1948: 262).

Jak stwierdza Bradley, w sądzie idea jest orzekana o tym, co realne⁹. Wiemy, że to, co jest orzekane, czyli idea, predykat (*what*), nie jest obrazem mentalnym (*mental image*) – nie orzekamy czegoś z „naszej głowy” o czymś zewnętrznym: „Gdy mówię »ten koń jest ssakiem«, oczywistym absurdem byłoby uważać, że odnoszę mój stan mentalny do zwierzęcia między dyszlami” (Bradley 1916: 164). Gdyby rzeczywiście tak było, to w istocie nie mielibyśmy sądu – mój stan mentalny jest przecież jednym z wielu faktów w świecie, nie jest tym samym czymś idealnym, lecz realnym. Jak twierdzi Bradley (1916: 164), treść naszego sądu (myśli) jest ideą, dlatego że „jest jakością uwolnioną od swojego istnienia”. Dzięki temu w ogóle czyni sążenie możliwym, ponieważ staje się czymś, co może być orzekane o czymś innym – staje się pewnym uniwersale. W tym miejscu ważne jest, czym jest idea orzekana w sądzie. Wydawać by się mogło, że tym, co orzekamy w sądzie, jest pewien predykat typu *czerwony*, *wysoki* itp. o danym gramatycznym podmiocie zdania. Teoria Bradleya wskazuje jednak na co innego:

Nie jest prawdą, że każdy sąd zawiera dwie idee [tj. podmiot i predykat]. Możemy powiedzieć wręcz przeciwnie, że każdy [sąd] ma tylko jedną ideę. Bierzymy idealną treść, złożoną całość jakości i relacji, a następnie wprowadzamy podziały i rozróżnienia i nazywamy te produkty odrębnymi ideami z relacjami między nimi. I to jest całkiem niepodważalne. Ale to, co budzi zastrzeżenia, to to, że zaczynamy zaprzeczać temu,

⁹Ścisłej rzecz ujmując, stwierdzenie, że w sądzie jest orzekana idea, może być mylące. W istocie bowiem zdaniem Bradleya (1950: 27) w sądzie orzekamy ideę, która sama stanowi złożony kompleks: „Prawdą jest, że orzekana treść jest zawsze złożona. Nigdy nie może być całkiem prosta, ale zawsze musi obejmować relacje elementów lub rozróżnialnych aspektów. Dlatego też w sądzie musi istnieć wiele idei”.

iż całość przed naszym umysłem jest pojedynczą ideą; i co do zasady wiąże się to z poważnym błędem. Relacje między ideami same w sobie są idealne. Nie są to relacje psychiczne faktów mentalnych. Nie istnieją one między symbolami, ale utrzymują się w symbolizowanym. Są częścią znaczenia, a nie istnienia. A całość, w której istnieją, jest idealna, a więc są jedną ideą (Bradley 1950: 11).

Zdaniem Bradleya to, co zwykle nazywamy *zdaniem*, jest pewną złożoną ideą. Zatem tym, co idealne, jest cały kompleks reprezentowany przez zdanie gramatyczne, a tym, co realne, o czym orzekamy, jest rzeczywistość. Ostatecznie powinniśmy odróżnić powierzchniowe zdanie w sensie gramatycznym od ukrytego za nim sądu w sensie logicznym, w którym – jak zobaczymy – orzekamy o rzeczywistości ideę reprezentowaną przez zdanie gramatyczne. Nim jednak rozwinę tę myśl, należy odpowiedzieć na fundamentalne w tym miejscu pytanie, które wyżej otrzymało jedynie częściową odpowiedź: na czym zasadza się idealność idei?

Według Bradleya (1950: 3) oprócz istnienia i treści czasami możemy wyróżnić jeszcze pewną trzecią stronę: „We wszystkim, co jest symbolem, mamy też trzecią stronę, jego znaczenie, czyli to, co on oznacza”. Idee, by mogły spełniać swą rolę w sądzie, muszą zatem być czymś, co ma znaczenie. Tym samym, zdaniem Bradleya, nie mogą być zredukowane do obrazów mentalnych ani niczego innego, co jest partykularne, czyli do tego, co jest faktem w świecie. Gdy na przykład pytamy o znaczenie pewnego słowa, które ktoś wypowiedział, nie pytamy przecież, jak słusznie zauważa Wollheim (1969: 31), o znaczenie partykularnego dźwięku, który zaraz znika: „Interesujemy się raczej klasą lub uniwersale, których dźwięk jest przykładem lub jest uważany za przykład”. Idea jest czymś, co musi być czymś uniwersalnym, by mogło odgrywać swą rolę w sądzie:

Przede wszystkim jest jasne, że idea, której używamy jako predykatu w sądzie, nie jest moim stanem psychicznym jako takim. „Wieloryb jest ssakiem” nie kwalifikuje prawdziwych wielorybów na podstawie mojego obrazu [mentalnego] ssaka. On bowiem należy do mnie i jest wydarzeniem w mojej historii; i jeśli nie jestem Jonaszem, nie może [mój obraz mentalny] wejść do prawdziwego wieloryba (Bradley 1950: 8).

Idee są zatem, co wprost stwierdza Bradley, niczym innym jak znaczeniem¹⁰: „Idea w sądzie jest uniwersalnym znaczeniem; nigdy nie jest przygodnym wyobrażeniem, a tym bardziej nie może być wydarzeniem psychicznym” (Bradley 1950: 10). To znaczenie (tj. idea) w sądzie jest tym, co pozwala nam cokolwiek

¹⁰Moore w *The Nature of Judgment* (1899), poddając krytyce wiele poglądów Bradleya, zgadza się jednak z nim w tym, że idea jest właśnie znaczeniem, a nie obrazem mentalnym.

sądzić. Dla Bradleya znaczenie jest zawsze uniwersalne. Obraz mentalny jest takim samym faktem w świecie jak każdy inny. Jest pewnym partykularnym bytem w czasoprzestrzeni, a to, że jest faktem „w naszej głowie”, nie odbiera mu w żaden sposób jego jednostkowości. Zawsze jest czyjś, kiedyś i zawsze jest indywidualny. Jak zauważa Peter Hylton:

W ścisłym znaczeniu stan psychiczny to zawsze stan psychiczny danej osoby w danym momencie i nie możemy mówić o „tym samym stanie psychicznym” występującym u innej osoby lub w innym czasie (Hylton 1992: 60).

Twierdzić więc, że orzekamy w sądzie o danym przedmiocie obraz mentalny z naszej głowy, to twierdzić, że jest on znaczeniem. Na gruncie teorii Bradleya jest to samo w sobie jawnie absurdalne. Jest to niemalże to samo, co twierdzić, że namalowany, fizyczny obraz konia jest znaczeniem terminu „koń” – czyli że jeden fakt jest znaczeniem innego faktu. Idea z kolei nie jest faktem, lecz „wędrującym przymiotnikiem” (*wandering adjective*). Jest czymś, co musi być ze swej natury uniwersalne:

Natomiast idea jest ogólna lub uniwersalna. Nie byłoby żadnego sądu, gdyby nie miało sensu mówienie o dwóch osobach, które mają tę samą ideę lub o jednej osobie, która ma daną ideę przy dwóch różnych okazjach. Niepowtarzalny przedmiot [tj. obraz mentalny] nie może pełnić symbolicznej funkcji idei (Bradley 1950: 10).

Sąd jest swego rodzaju rozdzieleniem istnienia i treści i ponownym ich połączeniem. Zatem gdy Bradley twierdzi, że w sądzie idea jest orzekana o tym, co realne (sąd jest więc pewnym aktem), to ma na myśli to, że orzekamy pewne „uniwersalne znaczenie” o rzeczywistości. W akcie sądenia „przenosimy” pewną ideę na przedmiot realny i jednoczymy (*unite*) go z nim. Relacja ta nie jest jednak wynikiem tego aktu ani nie jest przez sąd podtrzymywana, a jest rzeczywista poza naszym aktem sądenia (Bradley 1950: 10). Aby pomóc w zrozumieniu tego, jak działa sąd, Bradley przywołuje następujący przykład:

Jeśli raz jeszcze weźmiemy za przykład węża morskiego, to mamy jego ideę, ale jak dotąd nie mamy sądu. Zacznijmy od pytania: czy on istnieje? Zapytajmy, czy „on istnieje” jest rzeczywiście prawdą, czy tylko ideą. Na tej podstawie idźmy dalej i przejdźmy do sądenia: „Wąż morski istnieje”. Dokonując tego, co dalej zrobiliśmy? Odpowiedź brzmi, że określiliśmy rzeczywisty świat przymiotnikiem węża morskiego i rozpoznaliśmy w akcie, że oprócz naszego czynu jest on [tj. świat] tak kwalifikowany. Przez prawdziwość sądu rozumiemy, że jego sugestia (*suggestion*) jest czymś więcej niż ideą, że jest faktem (Bradley 1950: 10).

W sądzie idea jest zawsze orzekana o czymś, co jest względem niej zewnętrzne, co stanowi jej pewne ontologiczne dopełnienie. Tym dopełnieniem, w ramach monistycznej metafizyki Bradleya, może być tylko całość rzeczywistości. Idea jest czymś, co jako uniwersale nie może istnieć bez czegoś, w czym znajdzie swoje dopełnienie; jest jakością uwolnioną od istnienia, jest, jak pisze Bradley (1950: 8): „Duchem bez ciała szukającym spoczynku w innym, abstrakcją z konkretem, jedynie możliwością, która sama w sobie jest niczym”. Prawdziwość sądu, w którym orzekamy idee o rzeczywistości, nie może polegać na niczym innym niż na właściwym lub błędnym odnoszeniu się do niej¹¹.

1.2. RZECZYWISTOŚĆ

Metafizykę Bradleya, a za nią całą jego filozofię, określa się zwykle mianem *idealizmu absolutnego*. Tym samym łączy się oksfordzkiego filozofa z myślicielami klasycznego idealizmu niemieckiego, takimi jak Fichte, Schelling¹², a w szczególności Hegel¹³. Idealizm ten w swych zamierzeniach miał być odpowiedzią na nękający filozofów problem opozycji podmiotowo-przedmiotowej.

W swych metafizycznych rozważaniach, zawartych przede wszystkim w *Appearance and Reality*, Bradley wychodzi od przyjęcia fundamentalnej dla klasycznej metafizyki opozycji między tym, co *rzeczywiste*, a tym, co jedynie *zjawiskowe*. W pierwszej księdze *Appearance and Reality* bada podstawowe pojęcia metafizyczne, takie jak *jakości*, *czas*, *przestrzeń*, *przyczynowość* czy *relacje*. Szczegółnej krytyce poddaje pojęcie *relacji*, które jego zdaniem jest pojęciem fundamentalnym dla dotychczasowej filozofii i jej (w większości) pluralistycznej ontologii. Ostatecznie dochodzi do wniosku, że wszystkie byty partykularne, cała ukonstytuowana w relacyjności wielość dana nam w naszym doświadczeniu, jest niczym

¹¹Jak stwierdza Bradley (1950: 41): „Naturalnie zakładamy, że sąd mówi coś o jakimś fakcie lub rzeczywistości. Gdybyśmy twierdzili lub zaprzeczali o czymkolwiek innym, nasz sąd wydawałby się niepoważnym pozorem. Nie tylko musimy coś powiedzieć, ale także musi to dotyczyć czegoś rzeczywistego. Rozważmy bowiem: sąd musi być prawdziwy lub fałszywy, a jego prawdziwość lub fałszywość nie może leżeć w nim samym. Wiąza się one z odniesieniem do czegoś poza [nim]”.

¹²Prawdopodobnie pierwsze użycie terminu *idealizm absolutny* pojawia się w pracy Schellinga *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* (1803). Skłonny jestem jednak przychylić się do poglądu Fredericka Beisera (2008: 350), że idealizm absolutny jest w istocie dziełem niemieckich romantyków.

¹³Pojęcie idealizmu absolutnego jest na tyle osobliwe, że nie tylko niemieccy filozofowie byli zaliczani w poczet idealistów absolutnych. Warto zauważyć, że do tego grona Wolniewicz (2019: 60) zalicza (niebezpodstawnie) również wczesnego Wittgensteina.

innym, jak tylko *zjawiskiem*, czyli czymś, co: „wzięte w jego własnej postaci ujawnia niezgodność z samym sobą i z tego powodu nie może być w rzeczywistości czymś prawdziwym” (Bradley 1996: 125). Każdy partykularny byt czy fakt jest czymś niesamoistnym, czymś, co znajduje swe dopełnienie w większej całości. Jednocześnie jednak Bradley dochodzi do wniosku, że ostatecznie nie ma żadnej rzeczywistości kryjącej się za zjawiskami, żadnej materii, żadnych noumenów. Cała pierwsza księga *Appearance and Reality* jest w istocie krytyką tradycyjnej metafizyki¹⁴ zakładającej dychotomiczny podział na to, co *rzeczywiste*, i to, co *zjawiskowe*.

Zdaniem Bradleya klasyczna metafizyka ignorowała zjawiska, uważała je za coś pośledniego, za coś, za czym miała się rzekomo skrywać prawdziwa rzeczywistość. A jednak zjawisko, to, co dane nam w naszym doświadczeniu, nie może być ot tak odesłane na margines rzeczywistości:

Zjawisko jest tym, co wzięte w jego własnej postaci ujawnia niezgodność z samym sobą i z tego powodu nie może być w rzeczywistości czymś prawdziwym. Ale negowanie jego istnienia lub wykluczanie go z rzeczywistości nie wchodzi w rachubę. Zjawisko ma bowiem niezaprzeczalnie swój charakter, który jest niekwestionowalnym faktem i choćby nie wiem jak ogłaszać, że fakt ten jest zjawiskiem, nie może on sobie znaleźć innego miejsca, w którym mógłby przebywać, niż rzeczywistość. Rzeczywistość odsunięta na stronę, poza zjawiskiem, byłaby z pewnością niczym (Bradley 1996: 125).

Zjawiska jako partykularne i wyabstrahowane z całości są czymś, co szybko ujawnia swe braki, które czynią je czymś „niezgodnym z samym sobą”. Zdaniem Bradleya, nie będąc czymś poza granicami rzeczywistości, zjawisko musi jednak w jakiś sposób znajdować dopełnienie w całości, która modyfikuje jego charakter. Ostatecznie więc partykularne zjawiska nie są niczym innym niż pewnymi przejawami niesprzecznej rzeczywistości, która sama w sobie stanowi niepodzielną jedność:

Wszeczeńświat jest jednością w tym sensie, że zawarte w nim różności istnieją harmonijnie w jednej całości, poza którą nie ma niczego. Absolut jest zatem [...] tym, co indywidualne i stanowi system (Bradley 1996: 138).

¹⁴Zdaniem Bradleya najbardziej fundamentalnym pojęciem, na którym opierała się metafizyka, jest pojęcie relacji. Tym samym przez wykazanie ich nierzeczywistego charakteru krytyce poddana zostaje większość dotychczasowej metafizyki i jej kategorii. Jak stwierdza pod koniec rozdziału trzeciego poświęconego relacjom: „Czytelnik, który śledził i uchwycił zasadę tego rozdziału, nie będzie musiał poświęcać wiele czasu na następne. Zobacz, że nasze doświadczenie tam, gdzie jest relacyjne, nie jest prawdziwe” (Bradley 1996: 31). W rozdziałach drugim i trzecim Bradley formułuje co najmniej trzy argumenty z regresu wskazujące na nierzeczywisty charakter relacji, na tych argumentach opiera też swoje dalsze rozważania.

Rzeczywistość jest zatem pewną fundamentalną, niepodzielną, ponadrelacyjną jednością, jednoczącą w sobie wielość partykularnych zjawisk. Zjawiska są w istocie niczym innym niż pewnymi sposobami, na które przejawia się przed naszymi skończonymi umysłami nieskończona, przekraczająca relacyjność jedność, którą Bradley określa mianem *Absolutu*.

Gdyby nie zjawisko, rzeczywistość pozostałaby czymś tylko formalnym i abstrakcyjnym, czymś bez treści, pustym. Pewną fundamentalną prawdą, o której musimy w tym miejscu pamiętać, jest jednak to, że samo zjawisko byłoby niczym, gdyby nie doświadczenie, w którym się przejawia. Jak stwierdza Bradley (1996: 138): „być rzeczywistym lub choć tylko istnieć, to z konieczności mieścić się w granicach odczucia”, a co za tym idzie: „nie ma bytu ani faktu poza tym, co zwykle się nazywać istnieniem psychicznym”. Stanowisko takie przywodzi oczywiście na myśl filozofię Berkeleygo, według którego nie możemy nawet sobie wyobrazić, aby można było o czymś choćby tylko mówić i nie było to jednocześnie w jakiś sposób nam dane. Zupełnie pozbawione sensu jest mówienie o jakimś istnieniu, do którego nie mamy dostępu – skąd w ogóle wiedzielibyśmy o istnieniu czegoś, czego w żaden sposób nie możemy doświadczyć? Nie chodzi tu Bradleyowi oczywiście tylko o doświadczenie czyste (jak byśmy powiedzieli, używając tradycyjnych kategorii) „zmysłowe”, czyli oparte na działaniu naszych organów percepcyjnych, lecz również o doświadczenie introspektywne, etyczne czy też (co ważne w kontekście rozważań nad prawdą) czysto intelektualne. Doświadczenie, o którym mówi Bradley, nie jest czysto fenomenalne. Jednocześnie należy zaznaczyć, że nie uznaje, by to poznający podmiot był wyróżnionym w świecie bytem i przez to poznającym w swym doświadczeniu jedynie własne stany, poza które nie potrafi wykroczyć:

Uniezależnienie podmiotu, potraktowanie go jako rzeczywistego w oderwaniu od całości [...] wydaje mi się nie do utrzymania. Gdy twierdzę, że rzeczywistość musi być czymś odczuwającym, mój wniosek niemal polega na zaprzeczeniu takiego podstawowego błędu. Jeżeli bowiem w poszukiwaniu rzeczywistości kierujemy się do doświadczenia, tym, czego tam z pewnością nie znajdujemy, jest podmiot lub przedmiot [...] Tym, co odkrywamy, jest raczej całość, w której można dokonać odróżnień, ale w której nie istnieją podziały [...] Rzeczywistość jest *odczuwającym doświadczeniem* (Bradley 1996: 140).

Tym samym idealizm Bradleya jest absolutny, skoro przyjmuje, że zarówno podmiot, jak i przedmiot są jedynie pewnymi abstrakcjami, których fundamentem jest przedpodmiotowe i przedprzedmiotowe *odczuwające doświadczenie*.

Dopiero bowiem na gruncie doświadczenia możemy mówić zarówno o podmiocie, jak i o przedmiocie. Dopiero wówczas podmiot może odróżnić samego siebie od przedmiotu i się ukonstytuować. A zatem tym, co jest rzeczywistością, musi być jedno ponadrelacyjne doświadczenie.

Możemy teraz zrozumieć, jaka relacja łączy rzeczywistość będącą *odczuwającym doświadczeniem* i myśl, która jest niczym innym dla Bradleya niż pewną formą doświadczenia. Tą relacją jest identyczność: „Aby twierdzenie [*proposition*] (lub jak powiedziałby [Bradley], sąd [*judgment*]) było prawdziwe, musi stać się rzeczywistością” (Dodd 2008: 159).

2. PRAWDA JAKO IDENTYCZNOŚĆ

Według Candlisha (1989) Bradley przyjmował identycznościową teorię prawdy. To stanowisko podzielają m.in. Baldwin (1991), Dodd (2008) i Allard (2005). Zgodnie z identycznościową teorią prawdy sąd jest prawdziwy, gdy staje się tym samym co przedmiot sądu. Jak stwierdza Candlish (1995: 116): „Najogólniejszym wyrazem identycznościowej teorii prawdy jest to, że prawda polega na tożsamości tego, co jest prawdziwe (*truth-bearer*), i tego, co czyni prawdziwym (*truth-maker*)”. To, między czym tożsamość zachodzi, zależy oczywiście od przyjmowanej ontologii. Jasne jest zatem, że w ramach filozofii Bradleya sąd, by być w pełni prawdziwy, musi stać się tożsamy z jedynym możliwym przedmiotem sądu w ramach monistycznej metafizyki Bradleya – z całością rzeczywistości, czyli z Absolutem.

Bradley, co na pierwszy rzut oka wydaje się paradoksalne, definitywnie odrzuca jednak możliwość istnienia takiego sądu z oczywistego w świetle jego metafizyki powodu: dyskursywna, relacyjna myśl nigdy nie może zawrzeć w sobie takiej ponadrelacyjnej całości jak rzeczywistość. Jest ona tylko jednym z możliwych sposobów jej ujmowania i to sposobem niepełnym, skoro zawsze relacyjnym (Bradley 1916: 383). Myśl, sama będąc pewnego rodzaju doświadczeniem, nie jest w pełni tożsama z *doświadczeniem* będącym rzeczywistością. Relacyjność, którą obarczone jest wszelkie poznanie, jest zdaniem Bradleya czymś ostatecznie nierzeczywistym. Relacje i ich człony są koniecznym sposobem, w jaki nasze skończone umysły porządkują rzeczywistość, sposobem w ostatecznym rozrachunku jednak ułomnym. Dlatego też choćbyśmy starali się zawrzeć w sobie całość doświadczenia i wyrazić ją w myśli, tj. sądzie, to i tak pozostaje dla niej coś, co ją przekracza. Słowem – to, co relacyjne, z konieczności nie może w pełni adekwatnie uchwycić nierelacyjnej całości, jaką jest rzeczywistość. Jak słusznie zauważa Hylton:

Ideał myśli i cel, do którego ona zmierza, jest więc całościowym systemem wiedzy, w którym wszystko byłoby powiązane ze wszystkim innym, gdzie nic nie jest wykluczone. Bradley nie wierzy, że ten ideał jesteśmy w stanie zrealizować. Co ważniejsze, twierdzi on, że nawet gdyby został osiągnięty, to nie byłby w pełni zadowalający, ponieważ nawet kompletny system myślowy jest nadal systemem myślowym, a zatem ograniczonym do treści doświadczenia i niezdolnym do oddania sprawiedliwości bezpośredniości swojego istnienia (Hylton 1992: 52).

Możemy jednak postulować istnienie takiej myśli, która przekracza dyskursywność, a co za tym idzie – relacyjność, i jest w stanie zawrzeć w sobie daną nam w doświadczeniu bezpośrednią całość. Taka próba jest jednak zdaniem Bradleya ze swej istoty niemożliwa. Usunięcie relacyjności z myśli oznaczałoby jej unicestwienie. Taka myśl nie byłaby już sądem, przestałaby dzielić to, co dane, na *to* i *co*, orzekać predykat o podmiocie, tj. idee o czymś realnym, a co za tym idzie, nie przynależałaby do niej prawdziwość ani fałszywość, które przysługują tylko myśli dyskursywnej:

Aby objąć to bezpośrednio [tj. nierelacyjne] doświadczenie, jej [tj. myśli] postać musi zostać przekształcona. Musi przestać orzekać predykaty [o podmiocie], musi wyjść poza zwykłe relacje, musi osiągnąć coś innego niż prawda. Jednym słowem, myśl musiałaby być pochłonięta pełniejszym doświadczeniem (Bradley 1916: 171)¹⁵.

Co więcej, zdaniem Bradleya, sąd, który byłby pełnym opisem rzeczywistości, byłby w istocie bezsensowny. Podobnie jak później Wittgenstein, również Bradley uznaje bowiem tautologie za sądy pozbawione sensu, a sąd będący pełnym opisem Absolutu jest w istocie sądem „ $x=x$ ”. Taki sąd, jak stwierdza Bradley (1996: 18), nie jest w ostateczności rzeczywistym sądem, ponieważ: „Jeżeli [...] orzekamy o podmiocie coś, co nie jest różne od niego, niczego zgoła nie twierdzimy”. Sądzić „ $x=x$ ” to to samo, co sądzić „ x ”, a to zdaniem Bradleya jest po prostu niemożliwe – nic nie jest tu bowiem orzekane, *osądzane*. Myśl jest z zasady czymś podmiotowym, nie ma myśli oderwanej od myślącego. Zatem jeżeli myśl nie jest czymś, co rozszerza poznanie podmiotu, czymś, co podlega rozwojowi i ma swój kierunek,

¹⁵Jak słusznie konkluduje Baldwin (2018: 136): „Prawdziwość dowolnego sądu wymaga »nieokreślonej ekspansji« sądu w celu uwzględnienia wszystkich prawd. Choć postulat ten nie jest możliwy do zrealizowania z ludzkiego punktu widzenia, to nie jest on tak niespójny, jak postulat, by sąd orzekający zawierał swój własny kontekst, zachowując przy tym swój zdeterminowany warunek prawdy. Niemniej ponieważ osiągnięcie prawdy absolutnej przez nieokreśloną ekspansję przewyżczyłoby oddzielenie idealnej treści od rzeczywistego istnienia, które jest kluczowe dla myśli i sądu, to według Bradleya to ponowne połączenie treści z istnieniem przekształciłoby sąd w inny sposób doświadczenia”.

to tym samym nie jest myślą¹⁶. Stajemy zatem przed nierozwiązywalną, zdawałoby się, aporią. Jak stwierdza Dodd (2008: 159): „Aby sąd był prawdziwy, musi przestać być w ogóle sądem i zjednoczyć się ze światem”, a w konsekwencji:

„Identycznościowa teoria prawdy” Bradleya paradoksalnie zobowiązuje go do uznania doktryny, że prawdy nie ma. Aby istniała prawda, musi istnieć coś – nośnik [*vehicle*] prawdy – który jest prawdziwy. Prawda [...] jest własnością nośników prawdy. Tak więc, jeśli jest tak, że prawda widzi, jak jej nosiciel znika, to, co mamy, nie jest, ściśle mówiąc, prawdą (Dodd 2008: 170).

2.1. STOPNIOWALNOŚĆ PRAWDY

Fakt, że rzeczywistość jako całość zawsze ostatecznie wymyka się myśli, nie oznacza jednak zdaniem Bradleya, że nasze sądy nie mogą być prawdziwe w *pewnym stopniu*. W naszym myśleniu zawsze mamy do czynienia jedynie z częściową identycznością sądu z rzeczywistością. Myśl jest czymś, co jest elementem *odczuwającego doświadczenia*, czyli pewną formą doświadczenia, lecz go nie wyczerpuje. Zawsze uchwytuje ona rzeczywistość w pewnej jej części, a co za tym idzie, wyraża pewną częściową prawdę o rzeczywistości. Tym samym myśl okazuje się warunkowa (*conditional*). Oznacza to, że częściowo opisuje tylko pewien wybrany fragment Absolutu i ostatecznie sąd nie jest żadną atomową prawdą, lecz czymś zależnym od czegoś poza nim samym:

Możemy to inaczej wyrazić, mówiąc, że każdy kategoryczny sąd [*categorical judgement*] musi być fałszywy. Podmiot i orzeczenie w końcu nie mogą być tym samym. Jeśli zatrzymamy się jednak przed tym celem, to nasz sąd nie dotarł do prawdy; gdybyśmy ją osiągnęli, to pojęcia i ich relacja przestałyby istnieć. A zatem wszystkie nasze sądy, aby były prawdziwe, muszą stać się warunkowe. Predykat nie istnieje samoistnie, lecz tylko

¹⁶Myśl jako coś dyskursywnego zawsze ma swój kierunek, ponieważ nigdy nie może ze swej natury objąć całości. Tym samym dana sytuacja relacyjna, którą obejmuje myśl, w różnym kontekście będzie inaczej rozumiana i inaczej przez myśl uchwytywana. Jak słusznie stwierdza Szymura (1990b: 108): „Nastawienie sprawia zwykle, iż w polu obserwacji pojawia się taki a nie inny element sytuacji relacyjnej. Ktoś, kto szuka w restauracji Jana, zapewne wpierw zwróci uwagę na niego, a dopiero potem zainteresuje się tym, czy je on obiad, czy też tylko pije piwo. Ktoś inny, szukający właśnie piwa w czasie upału, może najpierw zobaczyć poszukiwany napój, a dopiero potem dostrzeże znajomego”. I dalej: „Sytuacja relacyjna, którą Bradley odróżniał od relacji, pozwala bowiem na wyodrębnienie z niej różnych abstrakcyjnych aspektów, tj. różnych elementów, i różnie ukierunkowanych relacji” (1990b: 111). Jedynie myśl Absolutu mogłaby być ostatecznie niekierunkowa: „Tylko nieskończony podmiot poznający, który obejmowałby wiedzą dokładnie wszystko, nie musiałby kierować myśli w żadnym kierunku” (1990b: 112).

dzięki czemuś innemu. A tego „czegoś innego” nie można orzec tak, aby nie odwołać się do nowego i warunkowego predykatu (Bradley 1916: 361).

Gdy Bradley mówi o sądach warunkowych (*conditional*), ma na myśli to, co moglibyśmy nazwać sądem częściowym. Sądy zawsze odnoszą się bowiem do pewnej wyabstrahowanej części rzeczywistości¹⁷, a zatem nigdy nie dotyczą „doskonałej prawdy”, skoro nigdy nie opisują w pełni rzeczywistości. Tym samym są one jedynie mniej lub bardziej słuszne (*valid*) (Bradley 1916: 362). Są warunkowe, ponieważ są czymś ze swej istoty niesamoistnym, czymś zawsze obciążonym pewnym brakiem: „To, co orzekają, jest niekompletne” (Bradley 1916: 361)¹⁸.

Tym samym otrzymujemy koncepcję, zgodnie z którą prawda okazuje się stopniowalna. Im sąd jest szerszy, im wyraża w sobie więcej natury rzeczywistości, tym staje się bardziej prawdziwy. Nie trzeba wiele złej woli, by takie stanowisko uznać za co najmniej dziwaczne czy nawet absurdalne. Jak zauważa Allard (2005: 175-176), Bradleyowska koncepcja prawdy, pod wpływem krytyki Russella oraz osiągnięć logicznej aparatury opracowanej w *Principia Mathematica*, została w powszechnej świadomości filozofów uznana za pewną skompromitowaną historyczną ciekawostkę i co najwyżej wyraz pewnego ducha czasów. Jak dalej postaram się jednak wykazać, koncepcja Bradleya jest dużo bardziej wysublimowana, niż sądzili jego krytycy.

Myśl jest zatem tym prawdziwsza, im szerzej odnosi się do rzeczywistości, im więcej jej w sobie zawiera. Rzeczywistość jest jednością, która jednocząc wielość świata zmysłowego, jest systemem, w ramach którego poszczególne rzeczy stają się zrozumiałe przez ich miejsce we wszechobejmującej harmonii. Jednocześnie w tej całości znikają jako partykularne byty, zlewając się z wszechobejmującym. Im dany sąd mniej mówi o rzeczywistości, im bardziej jest „konkretny” (w potocznym rozumieniu), tym – paradoksalnie – jest bardziej abstrakcyjny, tj. wyabstrahowany z całości, a przez to mniej prawdziwy. Wynika to z faktu, że to, co jednostkowe, czyli wyabstrahowane, jawi się nam poza całością, która je określa. Nie widać wtedy, jak istnieje w ramach determinującej je całości: „Być bardziej lub mniej prawdziwym i być mniej więcej rzeczywistym, to znaczy być oddzielnym bar-

¹⁷Jak zauważa Szymura (1990: 276): „Dowolny sąd – czyli każde z przekonaniem wypowiedziane zdanie – jest, według neoheglistów, w jakimś stopniu prawdziwy, bo wyraża czyjeś doświadczenie, które jest zarazem sposobem przejawiania się rzeczywistości – i tym samym jej istnienia w postaci aktualizowanych cech dyspozycyjnych – w tym kimś”.

¹⁸Dodd (2008: 170) zdaje się jednak nie być przekonany do tej próby ratowania prawdy, twierdząc: „Okazuje się, że to, co oferuje nam Bradley, to nie tyle teoria prawdy, ile (domniemane) wyjaśnienie, dlaczego sąd nie może być prawdziwy”. Do tego problemu wróć w dalszej części pracy.

dziej lub mniej od wszechogarniającego lub samoistnego” (Bradley 1916: 364). Gdy wydajemy sąd, w którym mówimy o jakiegokolwiek rzeczy, to w im węższym kontekście się o niej wypowiadamy, tym mniej prawdziwie ją widzimy. Dzieje się tak, ponieważ jej miejsce w całości rzeczywistości determinuje to, czym ona jest. I dlatego, jak stwierdza Bradley (1916: 363): „To, co nie obejmuje całości, musi z racji swej istoty wewnętrznie się nie zgadzać”. Zauważyć należy, że Bradley wydaje się przyjmować dość powszechnie uznawaną tezę, że przedmiotem konkretnym jest ten przedmiot, który jest zupełny i niesprzeczny, a przedmiotem abstrakcyjnym ten przedmiot, który jest przedmiotem niezupełnym. Jednak jako że przedmioty naszego codziennego doświadczenia, zjawiska, zawsze są nam dane jako wyabstrahowane z rzeczywistości, to są pozbawione w tej abstrakcji relacji, które je określają (i dlatego też – jak twierdzi Bradley – są zjawiskiem, a nie rzeczywistością). Tym samym dla Bradleya to, co pluralista uważa za konkret, okazuje się w ostateczności abstraktem, jedynie zjawiskiem. Jedynym możliwym konkretem staje się Absolut, czyli rzeczywistość.

Taka koncepcja prawdy może prowadzić do pewnych praktycznych trudności. Zdaniem Wollheima (1969: 178) konsekwencją stopniowalności prawdy jest to, że w pewnych przypadkach nie jesteśmy w stanie dokładnie określić tego stopnia prawdziwości. Z kolei Hylton (1992: 67) widzi w tych trudnościach i braku choćby propozycji ich rozwiązania pewien swoisty rys, który różni dialektykę Bradleya od dialektyki Hegla. Warto przytoczyć w tym kontekście słuszną uwagę Allarda:

Gdyby ta granica była czymś, co można osiągnąć, Bradley mógłby powiedzieć, że stopień prawdziwości osądu jest proporcjonalny do liczby dodatkowych specyfikacji, które byłyby wymagane, aby uczynić go całkowicie zdeterminowanym. Jego [tj. sądu] stopień prawdziwości byłby wówczas stopniem zupełności i przynajmniej można by dla niego obliczyć wartość liczbową. Ta wartość byłaby procentem kompletności. W tym miejscu ważna staje się wspomniana wcześniej komplikacja. Ponieważ każdy sąd wymaga nieskończonej liczby dodatkowych specyfikacji, aby był całkowicie zdeterminowany, nie ma możliwości obliczenia procentu zupełności dla jakiegokolwiek sądu. Zawsze będzie nieskończona liczba dodatkowych specyfikacji wymaganych, aby każdy sąd był kompletny (Allard 2005: 189)¹⁹.

Problem ten nie jest oczywiście tak wielki, gdy chodzi o sądy ze zdaniem np. „Marek je obiad” i „Marek je obiad w restauracji”, widzimy bowiem, że w drugim

¹⁹Oczywiście należy tu pamiętać, że nawet jeśli istniałby sąd zupełny, to wciąż nie byłby w pełni prawdziwy, dalej byłby bowiem dyskursywny, a co za tym idzie – relacyjny, a jako taki nie mógłby być w pełni identyczny z nierelacyjną rzeczywistością.

przypadku szerzej ujmujemy rzeczywistość, i zdanie to wraz z sądem, na który się składa, jest jej szerszym opisem. Rozważmy jednak porównanie dwóch zdań i sądów, o których możemy powiedzieć, że odnosimy się w nich do czegoś innego, np. „Marek je obiad w restauracji” i „Luwr jest największym francuskim muzeum”. Nie mamy jasnych czy nawet mglistych intuicji, jak porównywać prawdziwość sądów złożonych z tych zdań. Niemniej skłonny jestem uważać, że Bradley mógłby się bronić, stwierdzając, że ten – jakkolwiek rzeczywisty – problem nie jest dowodem fałszywości jego koncepcji prawdy. Właściwie jest on jedynie wyrazem naszej słabości. Jako skończone istoty po prostu ze swej natury nie mamy możliwości dokładnego oceniania prawdziwości naszych sądów. A zatem kwestia ma nie tyle charakter teoretyczny, ile raczej praktyczny. Problemem jest więc nie teoria, lecz nasza skończona natura.

Bradley wydaje się więc w pewnej mierze przyjmować pogląd Hegla, że „Prawda jest całością” (Hegel 1963: 28). Niemniej wbrew Heglowi prawda taka, jak już pokazałem, nie jest ostatecznie możliwa²⁰. Bradley stwierdza więc nie tyle, że „Prawda jest całością”, ile raczej, że „Jeżeli Prawda miałaby być w pełni Prawdą, to musiałaby być całością”. Wynika to z faktu, że prawda jest czymś, co przynależy myśli, która ze swej natury nie jest w pełni tożsama z rzeczywistością, a zatem samej rzeczywistości nie możemy utożsamiać z prawdą. Prawda stanowi więc dla Bradleya niejako pewną ideę regulatywną (Candlish 1989: 344). Jest w tym sensie całością, że jest raczej horyzontem naszego poznania niż jego celem.

2.2. POLEMIKA RUSSELLA

Teoria prawdy jako czegoś, co podlega stopniowaniu, niemalże z konieczności rodzi też zarzut, który wydaje się pierwszym i najoczywistszym problemem takiej teorii: przecież sąd kryjący się za zdaniem: „Nie ma ostatecznej prawdy, ponieważ prawda jest stopniowalna” również nie może być zgodnie z tą teorią w pełni prawdziwy. Taki właśnie zarzut wysuwa wobec teorii stopniowalności prawdy Russell, polemizując jednak nie z Bradleyem, lecz z Haroldem Henrym Joachimem:

Jeśli żadna częściowa prawda nie jest całkiem prawdziwa, to nie może być całkiem prawdziwe, że żadna częściowa prawda nie jest całkiem prawdziwa; chyba że oczywiście cała prawda jest zawarta w zdaniu „żadna częściowa prawda nie jest całkiem prawdziwa”, co jest zbyt sceptycznym poglądem dla rozważanej przez nas filozofii.

²⁰Wskazuje na to również Passmore (1969: 22).

Wiąże się z tym trudność polegająca na tym, że istoty ludzkie nigdy nie mogą poznać niczego całkiem prawdziwego, ponieważ ich wiedza nie dotyczy całej prawdy. Filozofia, z którą związany jest omawiany pogląd, nie może być całkowicie prawdziwa, gdyż gdyby była, nie mogłaby być znana idealistom (Russell 1966: 133).

Mimo że Russell poddaje tu krytyce twierdzenia Joachima z jego najważniejszej pracy *The Nature of Truth*, to nietrudno zauważyć, że przedmiotem krytyki są ogólnie poglądy „idealistów”. Problem polega na tym, że nawet bliski filozoficznie Joachimowi Bradley różnił się od niego pod względem poglądów na temat prawdy, nie wspominając o całej reszcie „idealistów”. Nie możemy tu niestety wchodzić w szczegóły²¹, dlatego też przyjmijmy, że zdaniem Russella jego esej jest polemiką z *idealistami*, a więc siłą rzeczy również z Bradleyem jako ich najważniejszym przedstawicielem.

Osobie, która nie miała styczności z pracami Bradleya czy innych idealistów, zarzut ten może się wydać rzeczywiście przekonujący. Po lekturze *Appearance and Reality* łatwo zauważyć jednak, że zarzuty Russella wynikają z niezrozumienia krytykowanej teorii. Sąd kryjący się za zdaniem „Żadna częściowa prawda nie jest do końca prawdziwa” nie jest oczywiście zgodnie z tzw. monistyczną teorią prawdy²² całkowicie prawdziwy. Rzekoma paradoksalność tej sytuacji jest jednak wynikiem pomieszania pojęć i teorii. Zarzut Russella opiera się na niezauważeniu (lub zauważeniu i zignorowaniu) faktu, iż pojęcie prawdy, którego używają idealisci, jest diametralnie różne od tego, którym posługuje się sam Russell. Innymi słowy, w cytowanych fragmentach Russell stwierdza jedynie prosty fakt, że teoria monistów jest niezgodna z jego pojęciem prawdy. Koncepcja Bradleya jest absurdalna jedynie na gruncie tego, jak rozumie się prawdę w ramach klasycznej i korespondencyjne teorii prawdy. By to zrozumieć, wystarczy rozważyć prosty przykład: jeżeli wydam o pewnym przedmiocie *x* posiadającym cechy *a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f*... sąd „*x* jest *c*” (np. „Russell jest Brytyjczykiem”²³), to zdaniem Russella mówię prawdę. Z punktu widzenia idealistów sprawa wygląda następująco: oczywiście sąd „*x* jest *c*” jest sądem prawdziwym w pewnym sensie czy by rzecz inaczej, do

²¹Znamiennym przykładem różnic między Bradleyem a Joachimem jest przedstawiona przez Joachima (1948: 284-292) krytyka z pozycji heglowskich centralnej dla filozofii Bradleya koncepcji Absolutu. Należy tu jednak zaznaczyć, że zdaniem niektórych badaczy Joachim w rzeczywistości również był adherentem identycznościowej teorii prawdy (Candlish, Damjanovic 2007).

²²Teorię Bradleya zwykło się niekiedy określać mianem *monistycznej*.

²³W tym przykładzie sąd jest utożsamiany ze zdaniem gramatycznym tylko dla pewnego ułatwienia. Pamiętać wciąż należy, że dla Bradleya zdanie gramatyczne jest predykatem, który orzekamy o rzeczywistości.

pewnego stopnia. Niemniej absurdem byłoby twierdzić, że przypisanie x własności c wyczerpuje jego opis, bowiem sąd „ x jest c i b ” jest dokładniejszym opisem tego, jakie jest i czym jest x . Zawiera bowiem w sobie więcej rzeczywistości przedmiotu x . Sąd „ x jest c ” jest prawdziwy tylko do pewnego stopnia, ponieważ nie oddaje całości rzeczywistego charakteru x . Sąd ma bowiem (i można sądzić, że jest to dość powszechne mniemanie niezależnie od innych poglądów²⁴) oddawać rzeczywistość, a zatem im dokładniej ją oddaje, tym jest prawdziwszy. Zobaczmy, że jeżeli prawda i fałsz mają określać stosunek sądu do rzeczywistości, to wydaje się, że sądy „ x jest c ” i „ x jest c i d , i e , i f ”, nie wyrażając tej samej myśli, pozostają z rzeczywistością w innych stosunkach, a tym samym różna jest ich prawdziwość będąca odzwierciedleniem tego stosunku. Zgodnie zarówno z korespondencyjną, jak i klasyczną teorią prawdy ich stosunek do rzeczywistości jest jednakowy, co jak sądzę, jest oczywistą nieprawdą. Dla Bradleya prawda wyraża stosunek sądu do rzeczywistości, a dokładniej stopień ich podobieństwa czy też identyczności²⁵. Im sąd lepiej czy dokładniej ją opisuje, im jest do niej bardziej podobny, tym jest prawdziwszy.

Gdy Russell wskazuje więc na fakt, że dla monistów sąd „żadna częściowa prawda nie jest do końca prawdziwa” jest również jedynie częściowo prawdziwy, starając się tym samym wykazać paradoksalność krytykowanego stanowiska, to w istocie patrzy on na ten sąd z perspektywy własnego pojęcia prawdy. Koncepcja Bradleya jest problematyczna wtedy, gdy patrzymy na nią przez pryzmat teorii prawdy, w ramach której prawdziwym sądom odpowiadają pewne atomowe fakty w świecie. Z kolei dla idealistów sprawa jest jak najbardziej jasna i niekontrowersyjna. Sąd ten bowiem jest prawdziwy, lecz nie oddaje całej prawdy o rzeczywistości, a jedynie część. A zatem nie jest w pełni prawdziwy, czyli nie jest pełnym opisem rzeczywistości. Sąd ten nie mówi nic innego niż to, że rzeczywistość jest taka, że żadna częściowa prawda nie jest do końca prawdziwa, co w żaden sposób jej adekwatności nie umniejsza. Sąd taki nie jest w pełni prawdziwy, dlatego że jest jedynie częścią pełnej prawdy, stanowi jedynie element większej całości. Gdy idealista mówi, że nie jest pełną prawdą o x , że jest a , to nie ma on na myśli, że sąd „ x jest a ” jest jakoś fałszywy, lecz jedynie, że o x możemy powiedzieć znacznie

²⁴Jak pokażę niżej, twierdzenie, że sąd jest zawsze sądem o czymś realnym, tj. faktach czy rzeczywistości, łączy koncepcję Bradleya z korespondencyjną teorią prawdy, co doprowadziło do pewnych kontrowersji.

²⁵Warto przypomnieć, że dla Bradleya identyczność jest czymś stopniowalnym, a podobieństwo nie jest niczym innym niż identycznością pod pewnym względem.

więcej – mówiąc „ x jest a ” opisujemy go jedynie częściowo, a zatem wyrażamy jedynie część prawdy o nim.

Możemy myśli idealistów podsumować następująco: prawdziwy sąd jest odzwierciedleniem rzeczywistości, jest jej obrazem. Obraz jest tym bardziej wierny, im dokładniej i szerzej przedstawia swój przedmiot. Sądzenie, jak chciał Russell, że wszystkie prawdziwe sądy są tak samo prawdziwe, jest problematyczne, bowiem wtedy musielibyśmy uważać, że sąd „ x jest a ” tak samo dobrze oddaje rzeczywistość, jak sąd „ x jest $a, b, c, d, e, f...$ ”, z czym zgodzić się nie możemy. Sąd, który jest dokładniejszym i obszerniejszym obrazem rzeczywistości, jest tym samym bardziej prawdziwy.

W kontekście dyskusji między Russellem a Bradleyem warto wspomnieć o tezie często kojarzonej właśnie z autorem *Principia Mathematica*, jakoby należało odróżniać gramatyczną powierzchowną formę sądu od jego głębokiej logicznej formy. Otóż już w 1883 roku w *The Principles of Logic* Bradley uznawał, że podmiotem faktycznym każdego sądu jest zawsze rzeczywistość rozumiana jako całość. Jednocześnie jednak podmiotem gramatycznym może być jakiś element wyjęty z rzeczywistości lub może go nie być wcale²⁶. Należy zatem rozróżniać rzeczywisty, logiczny podmiot sądu od powierzchownego i nierzeczywistego podmiotu gramatycznego. Zdaniem Bradleya sąd ma niewidoczną na pierwszy rzut oka formę logiczną odmienną od formy gramatycznej²⁷. Jest to oczywiście konsekwencją poglądu, zgodnie z którym istnieje tylko jeden rzeczywisty byt, tj. Absolut – rzeczywistość. Zatem jeżeli mamy tylko jeden w pełni realny byt, to konieczne jest, że każdy sąd musi odnosić się do niego²⁸. Jak zauważa Szymura:

Mówiąc: „To jabłko jest zielone” albo „Natężenie prądu w przewodniku jest wprost proporcjonalne do jego napięcia”, mówi się w istocie „Rzeczywistość jest taka, że to jabłko jest zielone” lub „Rzeczywistość jest taka, że natężenie prądu w przewodniku jest wprost proporcjonalne do jego napięcia” (Szymura 1990a: 275)²⁹.

Cokolwiek więc sądzimy, nasze sądenie ostatecznie nie może sądzić o niczym innym niż o rzeczywistości³⁰, co przywodzi na myśl twierdzenie Parmenidesa

²⁶ Stanowisko takie przyjmował również Bosanquet (1911: 264).

²⁷ Powszechnie przyjmuje się, że to filozofowie analityczni na czele z Russellem jako pierwsi zaczęli rozróżniać te dwie formy wypowiedzi. Jak słusznie zauważa jednak Szymura (1990a: 271-274), to myśliciele neoheglowscy byli pierwsi.

²⁸ Skojarzenie z tzw. *slingshot argument* w tym miejscu samo się narzuca.

²⁹ Oczywiście dostrzegł to nie tylko Szymura, por. np. (Rodriguez-Consuegra 1999: 116).

³⁰ Szymura (1990a: 275-276) widzi w tym miejscu (w moim odczuciu słusznie) paralelność poglądów Bradleya z tezą Fregego (1977a: 70) o tym, że każdy prawdziwy sąd denotuje zawsze jedną i tę samą rzecz.

(2001: 77): „Albowiem bez bytu, w którym wyraża się właśnie to, co jest, nie odnajdziesz myślenia”.

Gramatyczna forma zdania jest jedynie powierzchowna i myląca. Równie złudne okazuje się naturalne przekonanie, że istnieją pewne nazwy logicznie własne. Jak zauważa Szymura (199a: 273): „Analiza wyrazu »jabłko« szybko pokazuje, że nie jest on tzw. nazwą logicznie własną, odnoszącą się do jednego tylko indywiduum”. Nic w tej sytuacji nie zmienia zaproponowane przez Quine’a (1969) – oczywiście w innym celu i kontekście – dookreślenie podmiotu przez dodanie zaimka wskazującego. Jak dodaje Szymura (199a: 273), słowa „to jabłko” „użyte [...] w określonej sytuacji pozostają nazwą ogólną, dlatego że odnoszą się do wielu następujących po sobie stanów niezauważalnie zmieniającego się owocu”. Opinię tę wyraził również Wollheim (1969: 55-58), słusznie twierdząc, że dodanie jakiegokolwiek zaimka wskazującego (np. *this*, *that*, *here* itp.) narażone jest na te same konsekwencje. Pozór, że dodanie zaimka cokolwiek zmienia, wynika stąd, że zdaniem zwolenników empiryzmu zaimki działają w naszym języku w sposób odmienny od zwykłych słów i są niczym wskazanie palcem. Nawet jeśli jednak wskazywanie palcem ma jakieś znaczenie, które tym samym jest jakimś (co prawda mętnym, jak stwierdza Bradley) uniwersale, to nijak nie pomaga w skonkretyzowaniu naszego rzekomego podmiotu. Zdaniem Bradleya (1950: 63) każdy zaimek jest w istocie uniwersale: „»To«, »teraz« i »moje« są uniwersaliami. A twoja bezradna iteracja, »nie to, ale to« nie zbliży twojego wyrażenia do twojego znaczenia. Jeśli sąd jest tylko zjednoczeniem idei, żaden sąd nigdy nie dotyczy tego, co jednostkowe”.

Pociąga to za sobą twierdzenie, które stoi w wyraźnej opozycji do stanowiska Russella i atomistów logicznych, jakoby istniały pewne atomowe nazwy własne³¹. Bradley, podobnie jak Frege (1997: 93) i Wittgenstein (2012: 15), uznaje, że znaczenie nazwy jest ściśle związane z danym kontekstem. Ostatecznie można więc uznać, że sąd zawiera w sobie tylko jedną ideę, a poszczególne elementy sądu, słowa, nie są niezależnymi bytami, a jedynie abstrakcyjnymi skutkami analizy, która dokonuje się w myśleniu dyskursywnym. Pamiętać należy, że zdaniem Bradleya myśl polega na rozdzieleniu jedności rzeczywistości w sądzie i jej ponownej syntezie.

³¹Można w tym miejscu wspomnieć, że Bradley był krytykiem Millowskiej teorii nazw własnych. Uważał ją za jawnie fałszywą, twierdząc, że jeżeli za nazwą nie kryłaby się jakaś deskrypcja czy raczej znaczenie, to nie mogłaby się do niczego odnosić (Bradley 1950: 60).

Niektórzy oponenti Bradleya – w tym oczywiście Russell (2000: 52) – wskazywali na pewien problem w jego teorii sądu, który jak się wydaje, jest przejawem utrzymywania przez niego dość osobliwego mitu. Mianowicie zarzuca się niekiedy Bradleyowi, że w swej teorii sądu nie odróżnia „jest” predykcji od „jest” egzystencjalnego³². Dlatego też błędnie utrzymuje, że wszystkie sądy są w istocie sądami identycznościowymi. Skłonny jestem tu podzielić opinię Churcha, że w istocie problem ten jest pozorny i wynika z pewnego nieporozumienia:

Jednak ten komentarz w tej sprawie jest niedorzeczny. Bo to, że A ma B, oznacza, że A jest takie, że ma B. Rzekome rozróżnienie między „jest” orzekania i „jest” tożsamości pozwala nam jedynie zmienić nasz symbol słowny dla spójki, a tym samym jedynie uniknąć podstawowego pytania, w jaki sposób spójka może tak w logice, jak i w rzeczywistości zjednoczyć różnice (Church 1942: 112).

Wspomnieć tylko należy, że trudno w ogóle odróżniać „jest” predykcji od „jest” egzystencjalnego w momencie, gdy aby przypisać czemuś jakąkolwiek cechę, jednocześnie musimy uznać jego istnienie. Być może jednak zamiast odwoływać się do skądinąd słusznej opinii Churcha wystarczy oddać głos Bradleyowi:

Gdziekolwiek orzekamy, orzekamy o czymś, co istnieje poza [naszym] sądem i co [...] jest rzeczywiste albo w naszych głowach, albo poza nimi. I w ten sposób musimy powiedzieć, że „jest” nigdy nie może oznaczać niczego poza „istnieje” (Bradley 1950: 42).

3. ALTERNATYWNE INTERPRETACJE TEORII PRAWDY BRADLEYA I ICH PROBLEMY

3.1. INTERPRETACJA KOHERENCYJNA

Przez wiele lat pokutowało przekonanie, że teorię prawdy Bradleya należy zaliczać do grona koherencyjnych teorii prawdy (Blackburn 1992: 235-248, Passmore 1957: 116, Haack 1978: 86, Wollheim 1969: 167, Woleński 2005: 97, Wolniewicz 2019: 209-214). Nieoceniony w przewyciężeniu tego przekonania okazał się wkład Candlisha, a szczególnie jego praca *The Truth about F. H. Bradley* z 1989 roku.

Niemniej określenie teorii Bradleya mianem koherencyjnej może być do pewnego stopnia zasadne, oczywiście jeżeli będzie to traktowane jako pewien skrót

³²Taki pogląd wyraża wśród polskich myślicieli Piotr Żuchowski (2012: 173).

myślowy³³. Jeśli bowiem mówiąc o koherencyjnej teorii prawdy, mamy na myśli teorię, zgodnie z którą sąd jest prawdziwy, o ile pozostaje w koherencji z innymi prawdziwymi sądami³⁴, to w świetle tego, co zostało wyżej powiedziane, jasne jest, że Bradley tak rozumianej teorii nie przyjmował. W przypadku filozofii Bradleya trudno mówić o „innych prawdziwych sądach” (por. Candlish, Damnjanovic 2018: 278). Jak widzieliśmy, ostatecznie każdy sąd jest mniej lub bardziej prawdziwym orzekaniem o jednym przedmiocie, którym jest rzeczywistość, a co za tym idzie, nie ma sądów całkowicie nieprawdziwych. Tym samym koherencja zachodziłaby między danym sądem a każdym innym możliwym sądem lub nie zachodziłaby między danym sądem a żadnym innym³⁵. Ponadto myśl, do której stosuje się pojęcie prawdziwości, jest zawsze relacyjna, a co za tym idzie, zawsze nosi w sobie brzemień sprzeczności i w konsekwencji nigdy nie osiąga pełnej prawdy. Jeżeli jednak koherencję rozumiemy jako wzajemne relacje partykularnych bytów, w ramach których ujawnia się struktura całości, to rzeczywiście wydaje się, że mamy tu do czynienia z pewną formą koherencyjnej teorii prawdy. W tej teorii koherencja nie tyle zachodzi między prawdziwymi sądami, ile jest wyrazem systemu przedmiotów i ich relacji. Sąd staje się bardziej prawdziwy, gdy w szerszym kontekście przedstawimy w nim rzeczywistość przedmiotów i ich relacji. Takie rozumienie koherencji w ramach dyskusji nad prawdą jest jednak w istocie dość nieortodoksyjne. Co więcej, zdaniem Bradleya pełna koherencja tego typu nie jest czymś możliwym. Absolutna prawda musiałaby być ostatecznie sądem $p=p$ i tym samym nie byłaby sądem w ogóle.

³³Zdaniem Sterna (2004) możemy wyróżnić dwa rodzaje teorii koherencyjnej: wczesną, którą mieli przyjmować Bradley i Blanshard, i późną.

³⁴Taką definicję przytacza Ajdukiewicz (2011: 23-24).

³⁵Koherencyjną teorię prawdy krytykował Russell (1966: 136) w swej polemice z Joachimem, twierdząc, że możliwe jest istnienie koherentnych systemów zdań fałszywych. Siła takiego argumentu jest jednak bardzo niska. Twierdzi się tu dogmatycznie po prostu, że kryterium koherencji jest błędne bez podania żadnego argumentu. Jak słusznie zauważa Wolniewicz (2019: 212): „Tymczasem jest tak, że według heglisty żadna bajka nie może być całkiem »zwarta i konsekwentna«. Gdyby bowiem taka była, to nie byłaby bajką, lecz prawdą. Fantazja zawsze się zdradzi jakąś wewnętrzną sprzecznością, tak samo jak fałsz [...] W odniesieniu do niektórych utworów literackich (powieści) próby takie już były podejmowane [tj. wykazania ich wewnętrznej spójności] i dały wynik negatywny: okazywało się np., że w roku brakuje jednego miesiąca albo że suma dwu boków trójkąta wyznaczonego przez trzy miejscowości jest mniejsza od boku trzeciego. Jeżeli zaś w opowiadaniach występują sprzeczności już tak płytko leżące, to można się spodziewać, że przedłużenie łańcuchów dedukcyjnych ujawniłoby ich dużo więcej. Teza, że istnieją bajki wewnętrznie niesprzeczne, nie jest banalną prawdą, lecz wysoce spornym twierdzeniem. Twierdzenie to jest *p r z e d m i o t e m* sporu między atomizmem i monizmem, a nie *a r g u m e n t e m* w tym sporze”.

Koherencja jest ostatecznie dla Bradleya pewnym praktycznym testem prawdziwości, lecz nie istotą prawdy³⁶. Dlatego też określanie Bradleyowskiej teorii mianem koherencyjnej jest w najlepszym wypadku niejasne, a w najgorszym – fałszywe³⁷. Najbardziej radykalnie sprawę tę stawia Candlish:

Nie ma opublikowanej jego [tj. Bradleya] pracy, w której kiedykolwiek opowiadałby się za koherencyjną teorią prawdy; i nie znalazłem tego w jego niepublikowanych pracach. Przekonanie, że Bradley przyjmował koherencyjną teorię prawdy, jest po prostu fałszywe. I chcę wyjaśnić status tego twierdzenia. Nie jest to kwestia interpretacji niektórych tekstów, co do których ludzie mogą się rozsądnie różnić. Po prostu nie ma tu dyskusji (Candlish 1989: 333).

Skłonny jestem uważać, że przypisywanie Bradleyowi koherencyjnej teorii prawdy wynika z tego, że pogląd taki przyjmował Joachim powszechnie uważany za jego ucznia. Gdy przyjrzymy się pracy *The Nature of Truth*, stwierdzimy, że słowa Joachima rzeczywiście zdają się przywoływać na myśl teorię Bradleya:

Prawda w swej istocie jest tą systemową koherencją, która jest własnością istotnej (*significant*) całości. „Całość istotna” (*significant whole*) to zorganizowane doświadczenie indywidualne, samospełniające się i samospełnione. Jego organizacja jest procesem samorealizacji i konkretnym przejawem jego indywidualności (Joachim 1906: 76).

Ten i inne fragmenty pracy Joachima zdają się sugerować zasadność co najmniej bliższego łączenia teorii obu myślicieli. Nic więc dziwnego, że wielu, zamiast krytykować każdego z nich z osobna, krytykowało „idealistów”, sądząc, że ci idealisci żywią wspólne poglądy co do natury prawdy (por. Candlish 1989: 334-335)³⁸. Osobiście uważam inaczej; aby wydobyć jednak różnice między stanowiskami

³⁶Jak twierdzi również Stern (2004), Bradley traktuje koherencję bardziej jako praktyczny test prawdziwości niż teorię dotyczącą tego, czym jest prawda. Podobną opinię wyrażają David Holdcroft (1984), Candlish (1989: 334) oraz Rescher (1973: 23). Interpretacja ta wydaje się bardziej niż prawdopodobna ze względu na fakt, iż sam Bradley (1962a: 202) w *On Truth and Coherence* stwierdza, że „test systemu” (tj. koherencja) działa zadawalająco jako test prawdy.

³⁷Russell, choć uważał Bradleyowską teorię za koherencyjną, zgadzał się z nim, że możemy traktować koherencję jako test prawdy (por. Candlish 1989: 334).

³⁸Russella może po części usprawiedliwiać fakt, że w przedmowie do *The Nature of Truth* Joachim (1906: 4) wspomina o Bradleyu jako tym myślicielu, który miał na niego duży wpływ. Również T. S. Eliot (1964: 9), będący uczniem Joachima, podkreślał silny wpływ Bradleya na jego myśl, stwierdzając, że Joachim był: „ucznem Bradleya, który był najbliższym mistrza”.

obu idealistów, zmuszony byłbym odwoływać się szeroko do *The Nature of Truth* Joachima, jak i późniejszego *Logical Studies*³⁹, na co niestety brak tu miejsca.

3.2. INTERPRETACJA KORESPONDENCYJNA

Niektórzy uznawali jednak, że w przypadku Bradleya mamy do czynienia nie z koherencyjną, lecz z korespondencyjną teorią prawdy (Wollheim 1969: 167). Szczególnie jego wczesna myśl sprzed *Appearance and Reality* nosi znamiona przywiązania do tej teorii. Zdaniem niektórych komentatorów Bradleya identycznościowa teoria prawdy zawarta w *Appearance and Reality* jest obecna jedynie w jego dojrzałej myśli. Według Anthonego Mansera (1983: 106) Bradleyowska teoria stopniowalności prawdy – która w myśli Bradleya jest konieczną konsekwencją identycznościowej teorii prawdy – jest późną koncepcją i nie odnajdujemy jej na kartach *The Principles of Logics*. Co więcej, znajdujemy tam teorię jej przeciwną, którą możemy określić jako korespondencyjną. Powołuje się on przy tym na zdanie Bradleya (1950: 197): „Nie ma stopni prawdy i fałszu”. Przeciwnie uważa Allard, według którego mamy tu do czynienia z pewnym nieporozumieniem. Otóż odrzucenie stopniowalności prawdy nie odnosi się tu do prawdy w ogóle, lecz jest krytyką pewnego poglądu na temat modalności, zgodnie z którym jeden sąd „S–P” możemy orzec na więcej niż jeden sposób. W tym kontekście Bradley stwierdza, że twierdzenie (*affirmation*) jest zawsze proste:

Nie ma stopni prawdy i fałszu. Jeśli S–P jest faktem, nie może być czymś więcej niż faktem: jeśli jest mniej niż faktem, jest niczym. Dylemat jest prosty. S–P jest orzeczone lub nie jest orzeczone. Jeśli nie jest orzeczone, w ogóle nie jest oceniane jako prawdziwe. Jeśli jest orzeczone, oświadcza się, że jest faktem i nie może być mniej lub bardziej faktem. Oczywiście może istnieć tylko jeden rodzaj sądu, sąd asertywny. Modalność wpływa nie na afirmację, ale na to, co jest twierdzone (*affirmed*) (Bradley 1950: 197).

Ta sama treść nie może być różnie afirmowana. Jak konkluduje Allard (2005: 183): „W kontekście tego argumentu twierdzenie Bradleya, że nie ma stopni prawdy i fałszu, jest nieco mylącym sposobem powiedzenia, że czegoś nie można mniej lub bardziej potwierdzić lub uznać za prawdziwe”. Bardziej problematyczne jest

³⁹W *Logical Studies* Joachim, podejmując kwestię pojęcia prawdy, wydaje się formułować poglądy, które mogą skłaniać do tego, by uznać jego teorię za koherencyjną (Joachim 1948: 262) w klasycznym tego słowa rozumieniu (tj. zdanie jest prawdziwe, jeśli jest koherentne z innymi prawdziwymi zdaniami systemu). Jeżeli zagłębimy się jednak w treść pracy Joachima, zdamy sobie sprawę, że i stanowisko przedstawione w *Logical Studies* nie daje się łatwo sklasyfikować.

jednak stwierdzenie Bradleya, na które wskazuje Candlish (1989: 335-336), a które zdaje się świadczyć o tym, że w swej wczesnej twórczości Bradley rzeczywiście przyjmował korespondencyjną teorię prawdy. Jak zauważa Candlish, w drugim wydaniu *The Principles of Logics* odnajdujemy w przypisie następujące słowa Bradleya:

Podejmowana niekiedy w tej pracy dla wygody próba utożsamienia rzeczywistości z ciągiem faktów, a prawdy z kopiowaniem — była, jak sądzę, błędna. Wynikało to z chęci ograniczenia tematu i uniknięcia metafizyki, ponieważ, jak stwierdzono we wstępie, nie byłem tam przygotowany do udzielenia ostatecznej odpowiedzi (Bradley 1950: 591-592).

Niezwykle istotne jest w tym miejscu zaznaczenie, że gdy Bradley mówi o prawdzie jako „kopiowaniu” faktów, ma na myśli właśnie teorię, którą dziś znamy jako korespondencyjną (a którą sam nazywał *copy theory*). Dlatego też zdaniem Candlisha to stwierdzenie Bradleya wskazuje, że w istocie był w 1883 roku zwolennikiem korespondencyjnej teorii prawdy. Niemniej sam Bradley stwierdza niżej w tym samym przypisie, do którego odwołuje się Candlish, że przyjęcie teorii korespondencyjnej jest jedynie pewną hipotezą roboczą. Jak pisze Bradley (1950: 592), pogląd ten: „nie został przeze mnie zaakceptowany”. Dlatego też nie jestem przekonany co do tezy Candlisha. Sądzę, że w istocie w pierwszym wydaniu *Principles of Logics* nie odnajdujemy żadnego ostatecznego stanowiska Bradleya w kwestii prawdy, które moglibyśmy poddać analizie, a jedynie pewne założone z konieczności robocze stanowisko, które służyło jako tymczasowe narzędzie w jego rozważaniach logicznych⁴⁰. Jak sam stwierdza, świadomy przypisywania mu tej teorii: „Nie przyszło mi do głowy, że zostanę tam lub gdziekolwiek indziej uznany za zwolennika teorii kopiowania” (Bradley 1962b: 109). Ostateczne stanowisko odnajdujemy więc dopiero w *Appearance and Reality*, gdzie Bradley nie pozostawia wątpliwości, że prawda jest zawsze jedynie kwestią stopnia – stopnia

⁴⁰W *On Truth and Copying*, polemizując z korespondencyjną teorią prawdy, stwierdza: „Uniwersalne i abstrakcyjne prawdy nie są danymi faktami ani nie są jedynie reprodukcją danego, ani nawet nie są ograniczone do granic rzeczywistej percepcji. I w końcu, kiedy dochodzimy do ogólnej prawdy o Wszechświecie, wydaje się niemożliwe, aby uznać ją za przepisana z danego Wszechświata. Krótko mówiąc, wszystkie nasze prawdy można w pewnym sensie zweryfikować w faktach, ale jeśli zapytasz, czy wszystkie są kopiowane z faktów, odpowiedź musi być inna. I jesteśmy zmuszeni przyznać, że przynajmniej wtedy, gdy przechodzimy od poszczególnych prawd, nasza prawda nie reprezentuje już faktu [...] A pytając, co oznaczają te wyrażenia, jesteśmy zmuszeni dostrzec, że zarówno prawda, jak i rzeczywistość wykraczają poza postrzegane fakty. Innymi słowy, dane fakty nie są całością rzeczywistości, podczas gdy prawdy nie można zrozumieć inaczej niż w odniesieniu do tej całości” (Bradley 1962b: 109).

identyczności sądu z rzeczywistością, stwierdzając, że: „nie będzie prawdy, która jest całkowicie prawdziwa, tak jak nie będzie błędu, który jest całkowicie fałszywy”, ponieważ „prawda i błąd, mierzone miarą Absolutu, muszą być zawsze poddane stopniowi” (Bradley 1916: 362).

Skłonny jestem jednak, oczywiście z pewnymi ważnymi zastrzeżeniami, uznać teorię prawdy Bradleya za w pewnym sensie bliską zarówno klasycznej, jak i korespondencyjnej teorii prawdy. Zauważmy, że według tych teorii sąd zawdzięcza swoją prawdziwość swemu stosunkowi do rzeczywistości. Bradley podziela taki pogląd, co widać chociażby w stwierdzeniu, że „w sądzie idea jest orzekana o tym, co realne” (tj. że sąd odnosi się do czegoś poza nim, tj. do rzeczywistości). Zauważmy, jak swą definicję prawdy przedstawiał Russell (1995: 141): „przekonanie jest prawdziwe, gdy istnieje zgodny z nim fakt, a jest fałszywe, gdy zgodnego z nim faktu nie ma”. To odnoszenie się, relacja sądu do rzeczywistości, jest jednak w teorii Bradleya krańcowo inne. Gdyby sąd, jak utrzymują zwolennicy korespondencyjnej teorii prawdy, był prawdziwy na mocy relacji korespondencji między nim a rzeczywistością, to w istocie nie mielibyśmy sądów prawdziwych, jako że sąd nie może przekroczyć ontologicznej przepaści między nim a rzeczywistością (Bradley 1950: 43-44). Jak zauważa Dodd (2008: 169): „Jeśli przyjmiemy, że sąd prawdziwy różni się od rzeczywistości (jak czyni to zwolennik teorii korespondencyjnej), to nie może być sądów prawdziwych, ponieważ żaden sąd nie będzie dokładnie reprezentował rzeczywistości”. Warto zauważyć, na co wskazują Hornsby (1997: 4-6) oraz Candlish i Damjanovic (2018: 261), że podobny zarzut wobec teorii korespondencyjnej formułował Frege⁴¹.

Co więcej, fundamentem korespondencyjnej teorii prawdy jest przekonanie o istnieniu pewnych atomowych faktów, do których odnoszą się partykularne sądy. Jasne jest, że w optyce Bradleya owe atomowe fakty nie są niczym innym jak „wymagowanymi twórcami fałszywej teorii” (Bradley 1962b: 108). Nie mniejszym problemem jest zdaniem Bradleya (1962b: 109) również to, że na gruncie tej teorii nie możemy orzekać prawdziwości niektórych rodzajów sądów, jako że nie odpowiadają im w rzeczywistości żadne fakty, na przykład hipotetyczne czy

⁴¹Wymowny cytat z pracy Fregego przytaczają Candlish i Damjanovic (2018: 261): „Zresztą zgodność [tj. korespondencja] będzie tylko wtedy pełna, gdy uzgadniane rzeczy się pokrywają, a więc nie będą wcale różnymi rzeczami [...] Przedstawienie może przystawać tylko do drugiego przedstawienia, a jeżeli są całkowicie zgodne, to się pokrywają. Jednakże tego właśnie nie chcemy, gdy prawdę określamy jako zgodność przedstawienia z rzeczywistością: mają się one właśnie różnić. Wtedy nie ma jednak ani pełnej zgodności, ani pełnej prawdziwości, i nic w ogóle nie byłoby prawdziwe; bo co jest tylko na wpół prawdziwe, to jest nieprawdziwe. Prawda nie dopuszcza stopniowania” (Frege 1977b: 103-104).

negatywne. Sąd zatem, by mogło do niego stosować się kryterium prawdy i fałszu, musi być czymś z rzeczywistością identycznym. Jak stwierdza Bradley (1962b: 113): „Tożsamość wiedzy, prawdy i rzeczywistości, bez względu na trudności, które mogą przynieść, należy traktować jako konieczną i fundamentalną”.

3.3. INTERPRETACJA ELIMINATYWISTYCZNA

Musimy jednak ciągle pamiętać, że pełna identyczność czy też tożsamość jest zdaniem Bradleya jedynie horyzontem, który wskazuje nam drogę, jednak do którego nigdy nie dojdziemy. Jak słusznie zauważają Candlish i Damnjanovic (2007: 240), z tego też powodu określanie teorii Bradleya mianem identycznościowej: „jest ostatecznie mylące [...], ponieważ jego teoria ostatecznie kończy jako eliminatywistyczna: zgodnie z jego antyheglowskim poglądem rzeczywistość przekracza racjonalność i okazuje się, że w ogóle nie ma struktury przypominającej fakty, dającej się wyrazić w jakiegokolwiek formie zdań”. O ile identyczność sądu z rzeczywistością nigdy nie jest pełna, to jednak zaliczenie teorii Bradleya do grona teorii eliminatywistycznych jest zbyt radykalne. Nie jest bowiem tak, że prawda w ogóle nie jest dla nas osiągalna. Jedyne, na co wskazuje teoria Bradleya, to fakt, że pełna, heglowska prawda jest czymś, co okazuje się niedostępne i musimy się zadowolić prawdą niepełną, częściową. To właśnie identyczność, konstatacja, że „rzeczywistość nie jest poza prawdą”, jest czymś, co pozwala nam uratować prawdę w momencie, gdy chcemy, by prawda była w ogóle czymś. W ramach monistycznej ontologii Bradleya nie ma i nie może być niczego poza rzeczywistością, a zatem prawda musi być „w niej”. Nie może być czymś względem Absolutu zewnętrznym, czymś od niego różnym, bo żadnego innego nie ma: „Nie mówię, że mamy dojść do wniosku, że nie ma między nimi żadnej różnicy [...] Musimy [...] przyjąć twierdzenie, że prawda nie może być osądzana z zewnątrz” (Bradley 1962b: 113). Jak stwierdza Allard (2005: 181-182), Bradley rozwiązuje problem relacji myśl–rzeczywistość przez uznanie, że ową relacją jest identyczność. Jednak owa identyczność, z racji abstrakcyjności sądu z jednej strony i konkretności rzeczywistości z drugiej, sprawia, że sądy mają co najwyżej stopień prawdziwości w zależności od tego, jak bliskie są rzeczywistości⁴².

⁴²Chciałbym tu jednak zaznaczyć, że przedstawione zarzuty nie wyczerpują Bradleyowskiej krytyki teorii korespondencyjnej. Nie mniej ważnym powodem odrzucenia przez Bradleya korespondencyjnej teorii jest fakt, że jego zdaniem pociąga ona za sobą przyjęcie pluralistycznej metafizyki, na co słusznie wskazał Candlish (1999: 210).

Tym samym teoria Bradleya należy do grona identycznościowych teorii prawdy. Tym, co wyróżnia Bradleyowską teorię na tle innych teorii z tej grupy, jest to, co jego zdaniem jest podmiotem wszelkich sądów – Absolut, całość rzeczywistości. Sąd jest prawdziwy wtedy, gdy orzeka o rzeczywistości takiej, jaką ona jest, czy – by rzecz dokładniej – wtedy, gdy jest mniej lub bardziej z nią tożsamy. Sąd w pełni prawdziwy byłby identyczny z rzeczywistością. Pamiętanie o tym jest o tyle ważne, że identycznościowa teoria prawdy nie musi pociągać za sobą przyjmowania monistycznej metafizyki, np. Dodd (2008) i Hornsby (1997) formułują identycznościową teorię prawdy na gruncie pluralistycznej ontologii jako identyczność sądów z faktami⁴³.

POSUMOWANIE

Zdaję sobie sprawę z tego, że przedstawione w tej pracy omówienie Bradleyowskiej teorii prawdy jest dalekie od wyczerpującego. Jak sądzę, całkowite i w pełni adekwatne jej przedstawienie wymagałoby poświęcenia jej całej monografii. Wynika to z faktu, że filozofia Bradleya – mimo iż on sam się od tego odżegnywał – jest filozofią systemową w najpełniejszym tego słowa znaczeniu. Nie sposób mówić o jakimkolwiek elemencie jego filozofii bez odnoszenia się do reszty systemu. Tak bowiem, jak jest to zdaniem Bradleya w samej rzeczywistości, elementy większej całości stają się zrozumiałe dopiero wtedy, gdy poznaje się je w jej ramach. W innym wypadku stają się jedynie wybrakowanymi abstrakcjami.

Sądzę jednak, że cel pracy został osiągnięty. Było nim zarysowanie Bradleyowskiej teorii prawdy w ramach metafizycznych i logicznych tez idealizmu absolutnego Bradleya. Analiza Bradleyowskiej teorii wskazuje na pewną prawdę, która, jak sądzę, została w pewnym momencie zapomniana: w istocie każdy spór filozoficzny jest ostatecznie sporem metafizycznym. Każda teza epistemologiczna, etyczna czy logiczna ostatecznie nie może unosić się w ontologicznej próżni i potrzebuje metafizycznego fundamentu. Tym samym każda próba uprawiania filozofii niesystemowej jest w istocie skazana na porażkę. Staje się ona wtedy co najwyżej wyrazem pewnych partykularnych intuicji i opinii. Jednak aby filozofia

⁴³Zdaniem Candlisha (1989: 344) teorię identycznościową przyjmowali swego czasu również Moore i Russell. Polemikę z Candlishem podejmuje Thomas Baldwin (1991), natomiast popiera go Dodd (2008: 160): „To, że obaj filozofowie [tj. Moore i Russell] przez pewien czas utożsamiali fakty z prawdziwymi twierdzeniami, jest niezaprzeczalne”. Z kolei Hornsby (1997), Dodd (2008) oraz Candlish i Damjanovic (2018) uznają, że identycznościową teorię można przypisać Fregemu.

pozostała filozofią, musi ostatecznie mieć przed sobą jeden jedyny cel, jakim jest rzeczywistość.

BIBLIOGRAFIA

- Ajdukiewicz K. (2011), *Główne kierunki filozofii*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Allard J. W. (2005), *The Logical Foundations of Bradley's Metaphysics*, New York: Cambridge University Press.
- Baldwin T. (1991), *The Identity Theory of Truth*, „Mind New Series” 100(1), 35-52.
<https://doi.org/10.1093/mind/C.397.35>
- Baldwin T. (2018), *Truth in British Idealism and its Analytic Critics* [w:] *The Oxford Handbook of Truth*, M. Glanzberg (red.), New York: Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199557929.013.5>
- Beiser F. C. (2008), *German Idealism: The Struggle against Subjectivism*, London–Cambridge: Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvjghtq5>
- Blackburn S. (1992), *Spreading The Word*, Oxford: Clarendon Press.
- Bosanquet B. (1911), *Logic or The Morphology of Knowledge*, t. I, Oxford: Clarendon Press.
<https://doi.org/10.1037/13765-000>
- Bradley F. H. (1916), *Appearance and Reality*, London: George Allen & Unwin Ltd.
- Bradley F. H. (1950), *The Principles of Logic*, t. I, London: Oxford University Press.
- Bradley F. H. (1996), *Zjawisko a rzeczywistość*, tłum. J. Szymura, Toruń: Wydawnictwo Comer.
- Bradley F. H. (1962a), *On Truth and Coherence* [w:] *Essays on Truth and Reality*, Oxford: Clarendon Press, 202-218.
- Bradley F. H. (1962b), *On Truth and Copying* [w:] *Essays on Truth and Reality*, Oxford: Clarendon Press, 107-126.
- Candlish S. (1989), *The Truth about F. H. Bradley*, „Mind” 89(391), 331-348.
<https://doi.org/10.1093/mind/XCVIII.391.331>
- Candlish S. (1995), *Resurrecting the Identity Theory of Truth*, „Bradley Studies” 1, 116-123.
<https://doi.org/10.5840/bradley19951211>
- Candlish S. (1999), *A Prolegomenon to an Identity Theory of Truth*, „Philosophy” 74(288), 199-220. <https://doi.org/10.1017/S0031819199000261>
- Candlish S. (2007), *The Russell/Bradley Dispute and its Significance for Twentieth Century Philosophy*, New York: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230800618>
- Candlish S., Damnjanovic N. (2007), *A Brief History of Truth* [w:] *Handbook of the Philosophy of Science*, t. 5: *Philosophy of Logic*, D. Jacquette (red.), Amsterdam: Elsevier, 273-369.
<https://doi.org/10.1016/B978-044451541-4/50012-9>
- Candlish S., Damnjanovic N. (2018), *The Identity Theory of Truth* [w:] *The Oxford Handbook of Truth*, M. Glanzberg (red.), New York: Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199557929.013.10>

- Cartwright R. (1987), *A Neglected Theory of Truth* [w:] *Philosophical Essays*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Church R. W. (1942), *Bradley's Dialectic*, London: George Allen & Unwin Ltd.
- Descartes R. (2010), *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dodd J. (2008), *An Identity Theory of Truth*, New York: Palgrave Macmillan.
<https://doi.org/10.1057/9780230584266>
- Eliot T. S. (1964), *Knowledge and Experience*, London: Faber and Faber.
- Frege G. (1977a), *Sens i znaczenie* [w:] *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 60-88.
- Frege G. (1977b), *Myśl. Studium logiczne* [w:] *Pisma semantyczne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 101-129.
- Frege G. (1997), *Podstawy arytmetyki. Logiczno-matematyczne badania nad pojęciem liczby* [w:] *Próby gramatyki filozoficznej. Antologia*, tłum. i oprac. K. Rotter, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 45-85.
- Haack S. (1978), *Philosophy of Logics*, Cambridge: Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511812866>
- Hegel G. W. F. (1963), *Fenomenologia ducha*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Holdcroft D. (1984), *Holism and Truth* [w:] *The Philosophy of F. H. Bradley*, A. Manser, G. Stock (red.), Oxford: Clarendon Press, 191-209.
- Hornsby J. (1997), *Truth: The Identity Theory*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 97(1), 1-24. <https://doi.org/10.1111/1467-9264.00001>
- Hylton P. (1992), *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/019824018X.001.0001>
- Joachim H. H. (1906), *The Nature of Truth*, Oxford: Clarendon Press.
- Joachim H. H. (1948), *Logical Studies*, Oxford: Clarendon Press.
- Mander W. J. (2011), *British Idealism: A History*, New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199559299.001.0001>
- Manser A. (1983), *Bradley's Logic*, Oxford: Blackwell.
- Moore G. E. (1899), *The Nature of Judgment*, „Mind” 8(30), 176-193.
<https://doi.org/10.1093/mind/VIII.2.176>
- Parmenides (2001), ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ (*O Naturze*), tłum. M. Wesoly, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2(38), 71-85.
- Passmore J. (1957), *A Hundred Years of Philosophy*, London: Gerald Duckworth & Co.
- Passmore J. (1969), *Russell and Bradley* [w:] *Contemporary Philosophy in Australia*, London: George Allen & Unwins.
- Quine W. V. O. (1969), *O tym, co istnieje* [w:] *Z punktu widzenia logiki. Eseje logiczno-filozoficzne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Rescher N. (1973), *The Coherence Theory of Truth*, Oxford: Clarendon Press.
- Rodriguez-Consuegra F. (1999), *Bradley, Frege and Relatedness*, „Bradley Studies” 5(2), 113-125. <https://doi.org/10.5840/bradley1999527>
- Russell B. (1966), *The Monistic Theory of Truth* [w:] *Philosophical Essays*, London–New York: Routledge, 131-146.
- Russell B. (1995), *Problemy filozofii*, tłum. W. Sady, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Russell B. (2000), *Nasza wiedza o świecie zewnętrznym*, tłum. T. Baszniak, Warszawa: Aletheia.
- Schelling F. W. J. (1803), *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*, Landshut: P. Krüll.
- Spinoza B. (1954), *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, tłum. I. Myślicki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Stern R. (2004), *Coherence as a Test for Truth*, „Philosophy and Phenomenological Research” 69(2): 296-326. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2004.tb00396.x>
- Stirling J. H. (1898), *The Secret of Hegel*, Edinburg: Oliver & Boyd.
- Szymura J. (1990a), *O tym, jak Bertrand Russell rozprawił się z absolutnym monizmem*, „Studia Filozoficzne” 2-3, 265-280.
- Szymura J. (1990b), *Relacje w perspektywie absolutnego monizmu F. H. Bradleya*, Kraków: Nakład Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wittgenstein L. (2012), *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Woleński J. (2005), *Epistemologia*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wollheim R. (1969), *F. H. Bradley*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Wolniewicz B. (2019), *Rzeczy i fakty*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Żuchowski P. (2012), *Podstawowe założenia monizmu absolutnego*, „Kwartalnik Filozoficzny” 40(1), 167-189.