

Maciej Witek

Jakiej teorii prawdy relatywiści potrzebują?

„Żadnej!” — mógłby odpowiedzieć relatywista i w pewnym sensie miałby rację. Bowiem jeśli przez teorię prawdy rozumieć ogólny opis pewnej złożonej cechy przysługującej wyłącznie zdaniom bądź sądom prawdziwym, to z punktu widzenia relatywizmu teoria taka byłaby bezprzedmiotowa. Mówiąc o teorii prawdy, można jednak mieć na myśli jednolite ujęcie i wyjaśnienie wszystkich ważniejszych zastosowań metalogicznego predykatu „prawdziwe”. Tak przynajmniej pojmują swoje zadanie zwolennicy deflacionizmu. W niniejszej pracy twierdzę, że konsekwentny relatywista zaakceptuje deflacyjne ujęcie prawdy.

Dowodząc powyższej tezy, zakładam, że terminy „relatywizm” oraz „deflacionizm” rozumie się w pewien określony sposób. Dlatego w pierwszej części artykułu formułuję definicje regulujące obu wyrażań. W drugiej części badam związek między relatywizmem a deflacionizmem. Tym samym uzasadniam tezę tej pracy. Ostatnia, trzecia część, stanowi pewien przyczynek do oceny obu analizowanych stanowisk.

(1) USTALENIA TERMINOLOGICZNE

(1.1) Relatywizm poznawczy

Rekonstrukcję głównych tez relatywizmu poznawczego zaczynam od analizy dwóch koncepcji, które traktuję jako wzorcowe przypadki tego stanowiska. Pierwszą z nich przypisuje się Protagorasowi z Abdery. Autorami drugiej są Barry Barnes i David Bloor. Historycznie rzecz biorąc, propozycje te są od siebie bardzo odległe. Dostrzegam w nich jednak kilka wspólnych elementów. Protagoras sformułował swoje stanowisko w V w. p.n.e. Z kolei Barnes i Bloor przedstawili swoją koncepcję w artykule z 1982 roku *Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge*

(polskie wydanie: *Relatywizm, racjonalizm a socjologia wiedzy*, 1992). Co ważne, podejmują oni wyzwania krytyków z otwartą przyłbicą. Nie stosują bowiem techniki uników — jak to robi na przykład Richard Rorty (1994, s. 331-336) — i otwarcie nazywają swoje stanowisko relatywizmem.

Zacznijmy od dwóch tez przypisywanych Protagorasowi:

Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy: istniejących, że istnieją, i nie istniejących, że nie istnieją.

O każdej rzeczy można na równi rozprawiać za i przeciw.

Przyjmijmy, że człowiek, który ma być wedle Protagorasa „miarą wszystkich rzeczy”, jest pewną społecznością, to jest wspólnotą kulturową, historyczną, poznawczą, językową itp. Możemy wtedy powiedzieć, że w pierwszej z rozważanych tez głosi się zależność wszelkich opinii od społecznych czynników określających sytuację poznawczą autora tych opinii. Godząc się z taką hipotezą, nie opowiadamy się jeszcze za relatywizmem. Nie jest bowiem wykluczone, że „miara wszystkich rzeczy” utrwalona w pewnym społeczeństwie jest w obiektywny sposób trafniejsza od „miar” obowiązujących gdzie indziej. Być może istnieje nieuwarunkowane społecznie kryterium obiektywnej słuszności względnych reguł ustalania tego, co istnieje. Chcąc wykluczyć taką możliwość, relatywista zaakceptuje drugą tezę Protagorasa. W połączeniu z pierwszą głosi ona, że spośród konkurujących ze sobą, społecznie uwarunkowanych „miar wszystkich rzeczy”, nie można wyłonić tej, która jest obiektywnie lepsza. Wybrany system względnych kryteriów jest bowiem słuszny ze swojego własnego punktu widzenia. To samo można powiedzieć o innych systemach. Sytuacja jest więc w pewnym sensie symetryczna: konkurencyjne systemy „miar” są równie cenne ze względu na niemożliwość porównania ich słuszności na tej samej płaszczyźnie.

Powyższa interpretacja tez Protagorasa nie jest bezdyskusyjna. Pewien sprzeciw może na przykład budzić zastosowanie kategorii *symetrii* oraz *równocенności* do ujęcia wzajemnej relacji konkurencyjnych systemów. Omówienie tej kwestii odkładam jednak do czasu rekonstrukcji propozycji Barry’ego Barnes’a i Davida Bloora. W swojej wspólnej rozprawie *Relatywizm, racjonalizm a socjologia wiedzy* podają oni bowiem taką charakterystykę interesującego nas stanowiska:

Najprostszym punktem wyjścia relatywistycznych doktryn są dwa spostrzeżenia: po pierwsze, że przekonania w tej samej sprawie mogą być różne, i po drugie, że to, które z tych przekonań występuje w danym przypadku, zależy od okoliczności, w jakich znajdują się jego rzecznicy. Jednakże zawsze mamy do czynienia z trzecią jeszcze cechą relatywizmu. Wymaga on czegoś, co można nazwać „postulatem symetrii” albo „postulatem równoważności” (1992, s. 455).

Najpierw omówmy krótko dwie pierwsze relatywistyczne idee, o których piszą autorzy mocnego programu socjologii wiedzy. Mają one rzekomo charakter „spostrzeżeń”, czyli prostych konstatacji empirycznych. Opinia ta nie jest do końca słuszna. Mamy raczej do czynienia z pewną zaobserwowaną prawidłowością oraz jej hipotetycznym wyjaśnieniem. Trudno mianowicie nie zgodzić się z tym, że konfrontacji

dwóch odmiennych społeczności towarzyszy zazwyczaj różnica poglądów. Jest to często obserwowalna prawidłowość. Jej wyjaśnienie wymaga jednak sformułowania pewnej hipotezy. Głosi ona, że sytuacja społeczna wyrazieli badanego poglądu odpowiada przyczynowo za jego treść. Dlatego różnice opinii w danej grupie odzwierciedlają jej zróżnicowanie społeczne. Zatem wyjaśniając to, dlaczego wygłoszono taki, a nie inny pogląd, musimy brać przede wszystkim pod uwagę przynależność społeczną jego autora.

W każdym razie, zaobserwowana przez Barry'ego Barnesa i Davida Bloora prawidłowość i wyjaśniająca ją hipoteza prowadzą do stwierdzenia, że wszelkie opinie są względne. Innymi słowy, zarówno treść, jak i sam fakt pojawienia się pewnej opinii zależą od społecznej sytuacji jej zwolenników. Pamięamy jednak, że tak sformułowana teza o względności nie prowadzi nieuchronnie do relatywizmu. Dlatego autorzy mocnego programu socjologii wiedzy wymieniają wśród relatywistycznych idei *postulat symetrii* czy też *postulat równoważności*. Głosi on, że społecznie uwarunkowane systemy przekonań są równoważne ze względu na przyczyny swojej wiarygodności. Rzecz bowiem w tym, że oferowany przez socjologię wiedzy aparat pojęciowy nie pozwala wyróżnić wśród badanych systemów poglądów tego, który jest wiarygodniejszy, to jest którego przyczyny są w jakiś obiektywny sposób ważniejsze od przyczyn pozostałych poglądów. Nie można zatem w sposób absolutny podzielić rozważanych opinii na te, których funkcjonowanie można wyjaśnić jedynie przyczynowo, oraz te, które obowiązują dlatego, że są obiektywnie racjonalne czy prawdziwe. Różnica pomiędzy przyczyną a racją danego przekonania jest po prostu względna. Stanowi tym samym kolejny wiarygodny wskaźnik przynależności społecznej osoby, która takie rozróżnienie przeprowadza.

Jak widać, postulat symetrii okazuje się tezą negatywną. Równoważność alternatywnych systemów poglądów ze względu na przyczyny ich wiarygodności oznacza w rzeczywistości niemożliwość wyróżnienia jednego z nich jako obiektywnie zasadniejszego od pozostałych. Rzecz bowiem w tym, że pojęcie obiektywnie lepszego, prawdziwszego czy zasadniejszego systemu nie ma sensu.

Po wstępnej analizie dwóch propozycji relatywistycznych przejdźmy do konstrukcji definicji regulującej terminu „relatywizm”. Przyjmuję, że relatywizm broni łącznie dwóch tez:

1. **Teza o względności:** poglądy uznawane przez daną społeczność są względne, to jest zależą od pewnego układu czynników określających sytuację ich zwolenników.
2. **Teza o symetrii:** Idea systemu obiektywnie prawdziwszych lub obiektywnie zasadniejszych poglądów nie ma sensu.

Każda z tych tez wymaga kilku słów komentarza.

Zacznijmy od pewnej kwestii terminologicznej. Kazimierz Jodkowski zwrócił mi uwagę na fakt, że zastosowane przez Barry'ego Barnesa i Davida Bloora nazwy „postulat symetrii” i „postulat równoważności” są mylące. Sugerują mianowicie — a ta sama uwaga dotyczy obecnej w drugiej tezie Protagorasa frazy „na równi” — że dwa konkurencyjne systemy mniemań są jednak porównywalne pod względem ich

zasadności. Innymi słowy, istnieje jakaś obiektywna miara słuszności, choć przykładając ją do różnych systemów wiedzy, stale uzyskujemy tę samą ocenę. Tymczasem relatywista stanowczo twierdzi, że takiej miary nie ma. W związku z tym pytanie o to, który z rozważanych systemów jest obiektywnie lepszy, nie ma sensu. W swoich rozważaniach używam jednak frazy „teza o symetrii”, gdyż chwilowo nie dysponuję lepszą. Kładę jednocześnie nacisk na negatywny charakter tej tezy. Konkurencyjne systemy wiedzy są równie cenne ze względu na brak obiektywnego kryterium wyboru któregoś z nich jako lepszego. Z poznawczego punktu widzenia jest wszystko jedno, który z nich zaakceptujemy. Nasz wybór można, co prawda, wyjaśnić, wskazując jego społeczne uwarunkowania. Nie można go jednak uzasadnić.

Warto też podkreślić, że teza o symetrii dotyczy nie tyle pojedynczych mniemań, ile całych ich systemów, które można by nazwać językowymi obrazami świata. Wielu relatywistom bliska jest idea, sformułowana między innymi przez Kazimierza Ajdukiewicza, zgodnie z którą taki językowy obraz rzeczywistości powstaje w wyniku poznawania tej ostatniej za pomocą pewnej aparatury pojęciowej. Takie ujęcie badania zbliżone jest do epistemologii kantowskiej, co zauważa Kazimierz Ajdukiewicz w zakończeniu swojej pracy *Obraz świata i aparatura pojęciowa* (1985, s. 194). Immanuel Kant stwierdził, że nie poznajemy świata samego w sobie, ale taki świat, jaki jawi się przez pryzmat naszych kategorii poznawczych, przy czym układ naszych kategorii jest konieczny, gdyż odzwierciedla uniwersalną strukturę umysłu ludzkiego. Tymczasem — utrzymuje Kazimierz Ajdukiewicz — aparatury pojęciowe są naszymi własnymi wytworami i jako takie mogą ulegać zmianom. W każdym razie, dualizm aparatu bądź układu pojęciowego oraz konstruowanego za jego pomocą obrazu świata wchodzi na stałe do filozoficznego repertuaru idei. Wojciech Sady w swojej pracy *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana* zauważa, że dualizm ten odgrywa kluczową rolę w głównym nurcie dwudziestowiecznej metodologii, czyli w tak zwanym konstruktywizmie. Ten ostatni pogląd faktycznie stanowi pewną modyfikację kantyizmu. Reprezentanci konstruktywizmu w metodologii — do których grona nie można zaliczyć jedynie chyba neopozytywistów — twierdzili bowiem, że układ pojęciowy umożliwiający badanie nie jest odbiciem koniecznej i uniwersalnej struktury umysłu. Stanowi natomiast, jak to ujął Henri Poincaré, wytwór *wyobraźni twórczej* uczonych. Z kolei Ludwik Fleck, polski konstruktywista, nazwał układ pojęciowy elementem czynnym procesu badawczego. Wyniki takiego badania, czyli poszczególne teorie, są zaś elementami biernymi (por. Sady 2000a, s. 33 oraz Sady 2000b, s. 61-63). Idea elementu czynnego antycypuje między innymi teorię *wiedzy zastanej* lub *towarzyszącej* Karla R. Poppera (por. Regeńczuk 1998), koncepcję *paradygmatów (macierzy dyscyplin naukowych)* Thomasa S. Kuhna, metodologię *naukowych programów badawczych* Imre Lakatosa czy wprowadzone przez Larry'ego Laudana pojęcie *tradycji badawczych*.

Charakteryzująca metodologie konstruktywistyczne idea układu pojęciowego czy też elementu czynnego nie prowadzi nieuchronnie do relatywizmu. Układ, o którym mowa, oferuje pewne narzędzia badania, czyli na przykład wzory konceptualizacji

doświadczenia oraz reguły akceptacji i odrzucania zdań. Dlatego w ramach danego aparatu pojęciowego, możemy merytorycznie rozstrzygać pomiędzy alternatywnymi rozwiązaniami pewnego problemu. Możliwość taka znika — utrzymują dodatkowo relatywiści — kiedy chcemy ocenić układ jako całość. Faktycznie, tak też twierdzili niektórzy konstruktywiści, na przykład Barry Barnes i David Bloor, Ludwik Fleck oraz Thomas S. Kuhn. Zdaniem tego ostatniego autora, wyróżnienie matrycy dyscypliny naukowej zależy od tego, czy wyodrębniliśmy już środkami nauk społecznych wspólnotę uczonych (Kuhn 1985, s. 406n). Tym samym zmianę matrycy można wyjaśnić na gruncie psychologicznych bądź socjologicznych rozważań dotyczących przemian zachodzących w społeczności uczonych. Zmiany tej nie można jednak uzasadnić przez odwołanie się do takich wartości poznawczych jak prawda (Kuhn 2001, s. 294; por. Jodkowski 1990, s. 394-401). Tymczasem inni konstruktywiści, jak na przykład Karl R. Popper oraz Imre Lakatos, szukali uniwersalnych reguł wyborów teoretycznych czy też paradygmatycznych, które to reguły pozwoliłyby określić zmiany w nauce jako postęp poznawczy. W każdym razie widać, że idea zależności poznawczego obrazu świata od układu odniesienia stanowi pewien wariant tezy o względności, a nie pełnokrwistego relatywizmu. Na przykład Hilary Putnam, autor stanowiska znanego jako realizm wewnętrzny, twierdzi, że układy pojęciowe mogą być lepsze lub gorsze ze względów nie tylko pragmatycznych, lecz także poznawczych. Myśl tę, która obiecuje wyjście poza relatywizm przy jednoczesnej akceptacji tezy o względności, rozwija i precyzuje Adam Grobler w swojej książce *Prawda a względność* (2000).

Pewna interpretacja tezy o względności prowadzi do problemu pojęciowego, który może postawić relatywizm w paradoksalnej sytuacji. Wróćmy na chwilę do koncepcji Barry'ego Barnes'a i Davida Bloora, zwanej często konstruktywizmem społecznym (por. Sady 2000a, s. 34). W cytowanym już fragmencie rozprawy *Relatywizm, racjonalizm a socjologia wiedzy* czytamy, że do hipotezy o społecznych warunkowaniach wszelkich poglądów prowadzi spostrzeżenie, iż ludzie reprezentujący odmienne społeczności mają często różne opinie „w tej samej sprawie”. Jak jednak relatywista rozpoznaje, że przedstawiciele dwóch społeczności, posługujący się — w myśl tezy o symetrii — nieporównywalnymi standardami poznawczymi, mogą mówić o „tym samym”? Na podobny problem zwraca uwagę Donald Davidson w rozprawie *O schemacie pojęciowym* (1991, s. 101). Autor ten twierdzi, że metafora odmiennych punktów widzenia oznacza, że możliwe jest ich opisanie i porównanie na gruncie jakiejś uniwersalnej aparatury pojęciowej, czemu relatywizm stanowczo przeczy.

Czy relatywizmowi faktycznie grozi tego typu paradoks? Tylko wtedy, kiedy przyjmiemy, że koniecznym warunkiem nieporównywalności dwóch układów pojęciowych — odmienności dwóch punktów widzenia — jest absolutna nieprzekładalność języków, które z tymi układami są związane. Nie ma jednak po temu żadnych powodów. Użytkownicy dwóch odmiennych układów mogą z łatwością osiągnąć porozumienie co do tego, co jest przedmiotem ich dyskusji. Na przykład zwolennicy

fizyki Arystotelesa oraz zwolennicy fizyki klasycznej najpewniej w tych samych okolicznościach zgodziliby się, że widzą spadający z jabłoni owoc. Różnice pojawiłyby się dopiero wtedy, gdyby nadali swojej obserwacji teoretyczne ujęcie, to jest chcieliby opisać przyczyny ruchu jabłka. Techniczne aparaty pojęciowe służą, między innymi, wyjaśnianiu obserwacji opisanych w języku potocznym. W tym sensie zaawansowane, specjalistyczne schematy pojęciowe „organizują doświadczenie” opisane za pomocą potocznych kategorii. Podobnie europejski antropolog i Zande zgodziliby się, że w wiosce spłonął spichlerz. Europejczyk szukałby przyczyn naturalnych tego zjawiska, gdy tymczasem Zande twierdziłby, że za całe zdarzenie odpowiedzialne są dodatkowo — i przede wszystkim — pewne magiczne siły. Arystoteles i Newton — tak jak Zande i europejski antropolog — różniliby się, co do sposobu, w jaki nadają spójną i jednolitą interpretację całego doświadczenia. Nie znaczy to jednak, że nie byłoby w stanie osiągnąć zgody w sprawie opisu prostych obserwacji. Pisząc te słowa, nie zakładam, że istnieje neutralny język obserwacyjny. Istnieje natomiast możliwość porozumienia się z innymi — nawet, gdy ci posługują się innym językiem — jeśli tylko zachodzi taka praktyczna potrzeba.

Wyzwanie rzucone przez Donalda Davidsona jest bardzo poważne i każdy, kto chce utrzymać tezę o odmiennych układach pojęciowych musi je podjąć. Na razie jednak poprzestanę na tych krótkich uwagach, odkładając tę sprawę do osobnego rozpatrzenia.

Wracając do głównego nurtu rozważań, zatrzymajmy się jeszcze na chwilę przy statusie poznawczym tezy o względności. Głosi ona zależność wszelkich opinii od pewnych czynników określających sytuację rzeczników tych opinii. Czynniki te można opisać bądź jako kulturowe, bądź jako językowe czy też historyczne. Wreszcie, można je nazwać układem pojęciowym czy też czynnym elementem badania. Analizując mocny program socjologii wiedzy, doszedłem do wniosku, że w wypadku tezy o względności mamy do czynienia z hipotezą wyjaśniającą pewną empiryczną prawidłowość. Można bowiem zaobserwować, że fundamentalnym różnicom na pewien temat stale towarzyszy pewna odmiennosc kulturowa, społeczna czy językowa spierających się stron. Teza o względności miałaby rzekomo wyjaśnić tę korelację. Teza ta jest jednak nie tylko hipotezą wyjaśniającą pewne empiryczne prawidłowości. Jej status poznawczy można dodatkowo określić, posługując się pojęciem założenia metodologicznego. Jeśli bowiem przyjmiemy — w zgodzie z tezą o symetrii — że pomiędzy konkurencyjnych językowych obrazów świata nie można wyróżnić tego, który jest obiektywnie lepszy, to pozostaje nam jedynie wyjaśnić przyczynowo tę różnorodność systemów wiedzy. Dlatego Barry Barnes i David Bloor piszą, że „[r]elatywizm nie tylko nie zagraża naukowemu pojmowaniu form wiedzy, ale jest dlań nieodzowny” (1992, s. 454). Innymi słowy, socjologia wiedzy stanowi naukową, opisaną teorię poznania — czyli epistemologię znaturalizowaną — a zrekonstruowany w tym paragrafie relatywizm jest założeniem metodologicznym tej dyscypliny.

(1.2) Deflacyjna koncepcja prawdy

Od jakiegoś czasu coraz większą popularnością wśród filozofów języka cieszą się tak zwane deflacyjne teorie prawdy. Głoszą one, że nie istnieje ogólna cecha zwana prawdziwością, to jest pewna wspólna własność wszystkich zdań bądź sądów prawdziwych. Deflacyjniści dzielą się na dwa obozy. Pierwsi twierdzą, że prawdziwość w ogóle nie jest cechą, w związku z tym przymiotnik „prawdziwe” nie jest autentycznym predykatem służącym do mówienia o zdaniach lub sądach. Drugi, mniej radykalni, uważają, że prawdziwość nie jest cechą treściwą, to znaczy nie posiada ona struktury, którą można opisać w jakiejś filozoficznej teorii. Jest jednak cechą w pewnym słabszym sensie, o czym za chwilę.

Najpierw kilka słów o radykalniejszych odmianach deflacyonizmu. Ich zwolennicy twierdzą, że przymiotnik „prawdziwe” nie jest predykatem semantycznym. W mowie potocznej pełni zaś pewną nieopisową funkcję, na przykład środka wyróżniania pewnych twierdzeń w argumentacji (redundancyjna teoria Franka P. Ramseya oraz zaproponowana przez Richarda Rorty’ego teoria prawdy jako komplementu), narzędzia potwierdzania (performatywna teoria Petera F. Strawsona) czy zastępowania pewnych często powtarzanych zdań (zazdaniowa teoria Dorothy Grover). Wyróżniwszy już takie podstawowe zastosowanie wyrażenia prawdziwościowych, należy zinterpretować wszystkie pozostałe sposoby ich użycia jako szczególne przypadki tego zastosowania. Okazuje się, że koncepcje, o których mowa, temu zadaniu nie mogą sprostać. Analizując bowiem tak zwane sytuacje orzekania prawdziwości na ślepo — na przykład „Tylko niektóre wczorajsze zeznania Jana są prawdziwe” lub „Opinia Piotra o sytuacji gospodarczej jest niestety prawdziwa” — nie sposób uniknąć założenia, że przymiotnik „prawdziwe” jest predykatem semantycznym. Założenie to jest jak najbardziej naturalne na gruncie mniej radykalnego deflacyonizmu. Rozważmy więc tę ostatnią propozycję.

Zwolennikami koncepcji odcudzysłowieniowej — bo o niej właśnie mowa — są Hartry Field (1986), Willard V. O. Quine (1997) oraz Paul Horwich (1990; 1998). Filozofowie ci twierdzą, że przymiotnik „prawdziwe” jest predykatem semantycznym, którego zakres można wyznaczyć, posługując się między innymi tak zwanym schematem odcudzysłowieniowym:

(DS) „S” jest prawdziwe zawsze i tylko wtedy, gdy *s*.

Zatem skoro przymiotnik „prawdziwe” posiada zakres — choć nie posiada treści — to można mówić, że wyraża pewną cechę, choć nie jest to cecha o złożonej strukturze. Innymi słowy, prawdziwość nie jest cechą treściwą, której teoria miałaby postać ogólnej równoważności:

$\forall p$ *p* jest prawdziwe zawsze i tylko wtedy, gdy *p* jest Φ

gdzie Φ jest złożoną cechą konstytuującą prawdziwość. W rzeczywistości adekwatna teoria prawdy dla danego języka składa się z nieskończenie wielu twierdzeń powstałych przez podstawianie do schematu (DS) zdań tego języka.

Rekonstruując wspólne stanowisko, jakie wyłania się z pism Paula Horwicha, Hartry'ego Fielda i Willarda V. O. Quine'a, warto odróżnić teorię odcudzysłowieniową od koncepcji odcudzysłowieniowej. Pierwsza z nich składa się z nieskończenie wielu twierdzeń postaci określonej przez (DS), zbudowanych dla zdań pewnego języka. Można powiedzieć, że twierdzenia te są postulatami definicyjnymi pewnego predykatu, mianowicie odcudzysławiającego predykatu prawdziwości. Z kolei w koncepcji odcudzysłowieniowej odnajdujemy kilka uwag dotyczących, po pierwsze, adekwatności teorii odcudzysłowieniowej jako analizy potocznego predykatu „prawdziwe”, po drugie, mocy wyjaśniającej tej teorii oraz, po trzecie, specyfiki odcudzysławiającego pojęcia prawdy. Przedstawmy teraz krótko niektóre z nich.

Należy zacząć od spostrzeżenia, że teoria odcudzysłowieniowa jest przede wszystkim definicją nowego, odcudzysławiającego predykatu prawdziwości. Możemy dodatkowo uznać teorię, o której mowa, za adekwatną analizę potocznego predykatu „prawdziwe”, jeśli predykat odcudzysławiający i jego potoczny pierwowzór są koekstensywne oraz funkcjonalnie równoważne. Ostatni wymóg implikuje, że predykat odcudzysławiający może z powodzeniem pełnić wszystkie ważniejsze poznawcze i konwersacyjne funkcje potocznego przymiotnika „prawdziwe”. Warunek funkcjonalnej równoważności jest nieprecyzyjny dopóty, dopóki nie określimy, jakie to funkcje należy uznać za ważne. Wedle zwolenników koncepcji odcudzysłowieniowej potoczny predykat „prawdziwe” w swoim podstawowym zastosowaniu pełni rolę narzędzia uogólniania na poziomie semantycznym, czyli umożliwia formułowanie wypowiedzi typu „Każde zdanie postaci $\langle p \rightarrow p \rangle$ jest prawdziwe” czy też wypowiedzi, w których prawdziwość orzeka się na ślepo. Ten sam poziom ogólności można zaś osiągnąć, posługując się predykatem odcudzysławiającym, a zatem warunek funkcjonalnej równoważności można uznać za spełniony.

Jak widać, teoria odcudzysłowieniowa oferuje — przy pewnych założeniach — analizę potocznego pojęcia prawdy. Teraz kilka słów o wyjaśniającej mocy teorii, o której mowa. Po pierwsze, teoria odcudzysłowieniowa powinna wyjaśnić wszystkie sposoby użycia wyrażen prawdziwościowych. Innymi słowy, należy pokazać, że wszystkie wypowiedzi należące do tak zwanego dyskursu prawdziwościowego, jeśli nie mówi się w nich o wyrażnie przytoczonych zdaniach, dadzą się przedstawić jako uogólnienia na poziomie semantycznym lub sytuacje orzekania prawdziwości na ślepo. Po drugie, nie powinno się oczekiwać, że teoria odcudzysłowieniowa pozwoli wyjaśnić coś więcej. Zwolennicy koncepcji, o której mowa, odrzucają bowiem popularne w filozofii analitycznej przekonanie, że adekwatna teoria prawdy odgrywa ważną rolę w wyjaśnieniu praktyki językowej czy poznawczej.

Przy okazji dyskusji nad relatywizmem warto jeszcze wspomnieć o jednej ważnej cesze odcudzysławiającego predykatu prawdziwości. Rzecz w tym, że schemat odcudzysłowieniowy jest w pewnym sensie regułą określającą sposób użycia predykatu

„prawdziwe”, a właściwie „prawdziwe-w-*L*”. Schemat (DS) opisuje bowiem pewien fragment kompetencji językowej użytkownika języka *L*. Pozwala mianowicie określić, kiedy możemy o kimś powiedzieć, że dysponuje on pojęciem prawdy. Użytkownik pewnego języka rozumie konteksty typu „Zdanie *S* jest prawdziwe”, jeśli rozumie zdanie *S* oraz potrafi posługiwać się schematem (DS). Zatem teoria odcudzysłowieniowa definiuje predykat „prawdziwe-w-*L*”, za pomocą którego można mówić jedynie o zdaniach języka *L*, który się rozumie. Wszelkie zastosowania tego predykatu do mówienia o zdaniach języka, którego się nie rozumie — nazwijmy je zastosowaniami transcendentnymi — są pozbawione sensu. W każdym razie, ważną cechą odcudzysławiającego predykatu jest jego immanencja, czyli możliwość stosowania go w sposób zrozułmiały jedynie do mówienia o zdaniach, które się rozumie.

Czy zrekonstruowana powyżej koncepcja odcudzysłowieniowa jest deflacyjna? Myślę, że tak i to przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze, ważną rolę odgrywa w niej teza, że prawdziwość nie jest cechą treściwą. Teza ta jest zaś pewnym wariantem kluczowej idei deflacyjnej, zgodnie z którą prawdziwość nie jest wspólną własnością zdań i sądów prawdziwych. Po drugie, koncepcja odcudzysłowieniowa zawęża zakres kompetencji eksplanacyjnych adekwatnej teorii prawdy, zakres nadmiernie „rozdmuchany” przez zwolenników tradycyjnego, inflacyjnego paradygmatu. Po trzecie wreszcie, w tezie o immanentnym charakterze predykatu prawdziwości przejawia się typowa deflacyjna idea, zgodnie z którą przymiotnik „prawdziwe” nie posiada żadnej treści.

W każdym razie proponuję, by koncepcję odcudzysłowieniową uznać — na użytek poniższych rozważań — za najbardziej wiarygodną wersję deflacionizmu. Dlatego w kolejnych dwóch częściach pracy będę posługiwał się terminami „koncepcja deflacyjna” i „koncepcja odcudzysłowieniowa” zamiennie.

(2) RELATYWIZM A DEFLACJONIZM

Utrzymując, że pomiędzy relatywizmem a deflacionizmem zachodzi pewien istotny związek, można mieć na myśli przynajmniej jedną z dwóch tez. Pierwsza głosi, że deflacionizm prowadzi do relatywizmu. Wedle drugiej, relatywizm zakłada deflacyjne ujęcie prawdy. Choć w niniejszej pracy uzasadniam drugą tezę, poniżej poświęcam nieco miejsca omówieniu pierwszej.

Istnieje przynajmniej jeden przypadek, kiedy to autor pewnej propozycji deflacyjnej otwarcie twierdzi, że skonstruowana przez niego teoria prowadzi do relatywizmu. Mam na myśli Jerzego Szymurę i jego adiustacyjną koncepcję prawdy. Wedle tej teorii — sformułowanej między innymi w artykule *Prawda — cecha czy mit?* (1996) — przymiotnik „prawdziwe” jest we wszystkich swoich zastosowaniach słowem adaptatywnym. We wszystkich, a więc nawet wtedy, kiedy mówimy o prawdziwych zdaniach bądź sądach. Zatem sąd prawdziwy to sąd rzeczywisty, sformułowany zgodnie z przyjętymi w danym dyskursie standardami sądenia. Sąd fałszywy zaś są-

dem nie jest, tak jak fałszywy przyjaciel nie jest przyjacielem. Jerzy Szymura pisze, że skoro „dla każdego sądu można znaleźć dyskurs, w którym się on ukonstytuował — w skrajnym przypadku jest to «rozmowa duszy ze sobą» — każdy sąd jest prawdziwy” (1990, s. 178). Jako że ostatnią ideę można uznać za odmianę tezy o symetrii, adiustacyjna teoria prawdy rzeczywiście prowadzi do relatywizmu.

Tymczasem autorzy innych propozycji deflacyjnych wolą raczej podkreślać filozoficzną neutralność swoich teorii. Na przykład Paul Horwich (1990, s. 54-55) stanowczo twierdzi, że zaproponowana przez niego koncepcja minimalna — którą traktuję jako odmianę odcudzysławiającego deflacionizmu — nie prowadzi wcale do relatywizmu. Sugeruje on wręcz, że chcąc sformułować to ostatnie stanowisko, musimy posłużyć się inflacyjnie rozumianym pojęciem prawdy. Rzecz jednak w tym, że nie bardzo wiadomo, jak autor *Truth* dokładnie pojmuje relatywizm. Raz pisze, że wedle koncepcji, o której mowa, prawda jest czymś zasadniczo zależnym od perspektywy czy kontekstu. W idei tej możemy dopatrywać się zrekonstruowanej w paragrafie (1.1) tezy o względności. Ponadto, zdaniem Paula Horwicha, relatywizm głosi, że żadne twierdzenie nie może być absolutnie prawdziwe. Tym razem pogląd ten przypomina tezę o symetrii — wszystkie konkurencyjne opinie są sobie równoważne w tym sensie, że nie są absolutnie prawdziwe. Wiele wskazuje jednak na to, że Paul Horwich rozumie tę niemożliwość osiągnięcia prawdy absolutnej inaczej niż relatywiści. Wedle zrekonstruowanego w paragrafie (1.1) stanowiska, żaden z alternatywnych systemów mniemań nie jest prawdziwy w sposób absolutny — lub obiektywnie lepszy — gdyż pojęcia prawdy absolutnej oraz słuszności obiektywnej nie mają sensu. Tymczasem według Paula Horwicha, relatywista przyjmuje pewne inflacyjne rozumienie prawdziwości, czyli traktuje tę ostatnią jako cechę treściwą, a następnie stwierdza, że żaden sąd tej cechy nie posiada. W rzeczywistości, jak sądzę, opisany przez autora *Truth* pogląd bardziej niż relatywizm przypomina teorię błędu dyskursu prawdziwościowego (por. Boghossian 1990) lub teorię systematycznego fałszu (por. Szymura 1999). Na gruncie wymienionych koncepcji pojmuje się prawdziwość jako pewną wyidealizowaną cechę — coś w stylu absolutnego pojęcia granicznego w sensie Petera Ungera — której to cechy żaden formułowany w rzeczywistości sąd nie może posiadać. Z tego powodu twierdzę, że sugestia Paula Horwicha, jakoby to relatywizm musiał zakładać inflacyjne rozumienie prawdziwości, jest chybiona. Autor *Truth* zakłada po prostu niewłaściwe ujęcie relatywizmu.

Adam Grobler w swojej książce *Prawda a względność* (2000) inaczej interpretuje sugestię Paula Horwicha. Zaczniemy od tego, że deflacionizm oferuje bardzo liberalne kryteria stosowalności predykatu prawdziwości. Zgodnie ze schematem (DS) możemy orzec prawdziwość o każdym zdaniu, które uznajemy. Tymczasem każda inflacyjna teoria dodaje do schematu (DS) kolejne warunki stosowalności predykatu „prawdziwe”, przez co różne teorie tego typu mogą wyznaczać odmienne zakresy prawd. Zatem to raczej inflacionizm, a nie deflacionizm, prowadzi do relatywizmu.

Tak Adam Grobler odczytuje stanowisko Paula Horwicha. Jednocześnie wydaje się on zgadzać z autorem *Truth*, że deflacionizm nie prowadzi do relatywizmu. Rela-

cja pomiędzy dwoma omawianymi stanowiskami ma być rzekomo nieco słabsza. W pracy *Prawda a względność* czytamy mianowicie, że deflacionizm stanowi pewne źródło motywacji współczesnego relatywizmu w tym sensie, że „oddaje relatywiście pole” (Grobler 2000, s. 23). Innymi słowy, koncepcja odcudzysłowieniowa głosząc, że spór o naturę prawdy jest bezprzedmiotowy, uniemożliwia skonstruowanie takiej teorii prawdy, która stanowiłaby antidotum na relatywizm. W szczególności deflacionizm odmawia pojęciu prawdy wszelkiej treści normatywnej, co otwiera drogę stwierdzeniu, że żadne z alternatywnych ujęć świata nie jest lepszym krokiem ku prawdzie.

Myślę, że można nieco wzmocnić słuszną skądinąd uwagę Adama Groblera i powiedzieć, że deflacionizm nie tyle „oddaje relatywiście pole”, ile należy do grona relatywistycznych idei. Takiej opinii bronię w swojej pracy. Nie wychodzę jednak od analizy koncepcji odcudzysłowieniowej, aby dojść do jej relatywistycznych konsekwencji. Przyjmuję przeciwny kierunek rozważań. Zaczynam od rozważenia konsekwencji zrekonstruowanego w paragrafie (1.1) stanowiska i formułuję wniosek, że konsekwentny relatywista musi zaakceptować koncepcję deflacyjną.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że oferowana przez relatywizm koncepcja prawdy jest inflacyjna. Obiegowa opinia głosi bowiem, że relatywizm odrzuca ideę prawdy absolutnej na rzecz pojęcia prawdy względnej, czyli prawdy zależnej od kultury czy też układu pojęciowego. Pojęcie to wydaje się bogatsze w treść od odcudzysławiającego predykatu „prawdziwe”. Zbadajmy tę sprawę.

Kiedy mówimy o względności pewnego pojęcia, mamy często na myśli ideę obowiązującą w fizyce. W klasycznej kinetyce mówi się, że prędkość ciała zależy od układu odniesienia. Podobnie będzie z położeniem ciała. Twierdząc jednak, że prawda zależy od takich „układów odniesienia” jak aparatury pojęciowe, kultury albo uwarunkowania społeczne, stosujemy ideę względności w pewnym innym, najpewniej tylko metaforycznym sensie. Gdy w fizyce klasycznej zmieniamy układ odniesienia, możemy posłużyć się transformacjami Galileusza i obliczyć prędkość ciała w nowym układzie, jeśli znamy prędkości, jakie w starym układzie miało to ciało oraz nasz nowy układ. W fizyce relatywistycznej obowiązują z kolei transformacje Lorentza. Wedle relatywizmu nie mamy żadnych takich przekształceń, które można by stosować przy przechodzeniu od jednej aparatury pojęciowej do drugiej, a już na pewno nie ma transformacji dla pojęcia prawdy. Rozważając więc naturę pojęcia prawdy względnej, należy porzucić wyobrażenie jednej definicji prawdy, która zawierałaby zmienną przewidzianą dla kultury, języka czy aparatury pojęciowej. Innymi słowy, relatywizm nie posługuje się predykatem „prawdziwe w L ”, gdzie „ L ” byłoby zmienną wolną, której zakres zmienności tworzyłyby opisane przez filozofów „pojęciowe układy odniesienia”. Właściwe relatywizmowi pojęcie prawdy jest pojęciem prawdy immanentnej, które występuje pod postacią predykatu „prawdziwe-w- L ”, gdzie „ L ” jest indeksem, a nie zmienną. Zatem takie predykaty jak „prawdziwe-w- L_1 ” oraz „prawdziwe-w- L_2 ” nie mają wspólnej struktury. Są bowiem syntaktycznie proste.

Wygląda na to, że pojęcie prawdy, jakim posługują się relatywiści, jest po prostu pojęciem odcudzysławiającym albo innym immanentnym, deflacyjnym pojęciem. W każdym razie, nie widzę innego sposobu interpretacji idei względności prawdy, czyli zależności tej ostatniej od układu pojęciowego. Kategoria prawdy absolutnej jest niezrozumiała, gdyż mówiąc o niej, musielibyśmy posłużyć się predykatem prawdziwości w sposób transcendentny. Aby uzasadnić tę opinię, rozważmy jeszcze jedno ujęcie prawdziwości, które przypisuje się relatywistom.

Hilary Putnam w swojej rozprawie *Dlaczego rozumu nie można znaturalizować* przyjmuje, że na gruncie relatywizmu kulturowego określa się prawdziwość jako trafność wedle norm obowiązujących w danej kulturze (Putnam 1998, s. 276). Dalej autor ten dowodzi, że taka „definicja” stawia relatywizm przed problemami podobnymi do tych, na jakie natrafia solipsyzm metodologiczny. Nie rozważając bliżej tej sprawy, zwróćmy uwagę na to, że przytoczona przez Hilarego Putnama formuła po prostu nic o prawdziwości nie mówi.

Można ulec złudzeniu, że określenie prawdziwości rozpatrywane w *Dlaczego rozumu nie można znaturalizować* jest ujęciem inflacyjnym. Głosi ono, że *S* jest prawdziwe w kulturze *K* zawsze i tylko wtedy, gdy *S* jest akceptowalne na mocy reguł obowiązujących w kulturze *K*. Formuła ta jest jednak pusta. Czym są bowiem reguły akceptacji zdań obowiązujące w danej kulturze? Przyjmijmy, że badamy zachowanie członków pewnego plemienia i chcemy ustalić, jakimi regułami akceptacji oni się kierują. Czego właściwie szukamy? Oczywiście pewnych prawidłowości w ich zachowaniu. Ich praktyka wykazuje jednak wiele prawidłowości. Jak wyodrębnić te, które są regułami akceptacji pewnych zdań? Aby to zrobić, musimy już wcześniej wiedzieć, czym są takie reguły. Można powiedzieć, że są to reguły opisujące okoliczności, w jakich członkowie tego plemienia uznają określone zdania za prawdziwe. Właśnie, tylko za co wtedy oni te zdania uznają?

Antropolog badający zwyczaje danego plemienia nie będzie, rzecz jasna, przejmował się problemami, które wymieniłem w poprzednim akapicie. Nie są to bowiem kwestie praktyczne, ale pojęciowe. Należą zatem do sfery zainteresowania filozofii. Nie chodzi przecież o to, czy antropolog będzie mógł poznać i opisać reguły rządzące praktyką językową badanego plemienia, lecz o to, czy przytoczona przez Hilarego Putnama formuła jest dobrą definicją prawdy względnej, a więc prawdy zależnej od układu odniesienia. Można powiedzieć, że jest to dobra definicja o tyle, o ile dysponujemy pojęciem prawdy niezależnej od układu odniesienia, czyli prawdy absolutnej. To ostatnie relatywista odrzuca jednak jako pozbawione sensu. Dlatego rozważana formuła niczego o pojęciu prawdy względnej nie mówi. Nie mówi, gdyż nic się o nim nie da powiedzieć, skoro jest ono pojęciem deflacyjnym. Warto też zauważyć, że dysponując jedynie takim pojęciem prawdy, relatywista nie może wyjaśnić antropologowi, czym są opisywane przez tego ostatniego reguły akceptacji zdań.

Alasdair MacIntyre w swojej *Krótkiej historii etyki* pisze (1995, s. 63), że na podobny problem zwrócili już uwagę krytycy sofistów, to jest Sokrates i Platon. Bowiem jeśli chcemy wyjaśnić pojęcie dobra za pomocą oferowanej przez relatywizm

formuły „dobrem jest to, co X uważa za dobro”, a pojęcie prawdy za pomocą formuły „prawdą jest to, co X uważa za prawdę”, popadamy w regres w nieskończoność. Innymi słowy, definicje takie są typowymi przypadkami *idem per idem*. Oczywiście sofisci mogliby odpowiedzieć, że są ludźmi praktycznymi, a nie teoretykami poszukującymi definicji. Chcą jedynie wiedzieć, w jakich warunkach mieszkańcy Tracji wydają dźwięk „dobre” czy „sprawiedliwe”, bowiem im częściej Trakowie będą wydawać ten dźwięk w naszym towarzystwie, tym lepiej będą nam się z nimi układać kontakty handlowe. Krótko mówiąc, sformułowany przez sofistów relatywizm jest stanowiskiem antyteoretycznym, gdyż uniemożliwia definiowanie podstawowych pojęć z zakresu etyki czy teorii poznania. W omawianym ujęciu pojęcia te stają się jedynie pewnymi dźwiękami, które członkowie badanej wspólnoty językowej wydają w określonych warunkach. Z punktu widzenia deflacionizmu takim właśnie dźwiękiem jest predykat „prawdziwe”. W myśl koncepcji odcudzysłowieniowej każdy kompetentny użytkownik danego języka jest w stanie zaakceptować zdanie postaci „ S jest prawdziwe”, jeśli jest w stanie zaakceptować zdanie S . Ta reguła czy też dyrektywa to wszystko, co relatywista i deflacionista mogą powiedzieć o pojęciu prawdy.

Taką „dyrektywę prawdziwości” opisał Kazimierz Ajdukiewicz w swojej rozprawie *Obraz świata i aparatura pojęciowa* (1985, s. 189). Deflacionistyczną interpretację dyrektywalnej teorii prawdy i znaczenia zaproponowałem w pracy *Deflacionizm a element normatywny* (Witek 2001). Obecnie chcę zwrócić uwagę na to, że podobne ujęcie prawdziwości można znaleźć w pismach relatywistów. Do tej pory bowiem polegaliśmy na „definicjach” prawdy względnej sformułowanych przez rzekomych bądź autentycznych krytyków relatywizmu, takich jak Paul Horwich czy Hilary Putnam.

Barry Barnes i David Bloor w cytowanej już pracy „Relatywizm, racjonalizm a socjologia wiedzy” odpierają między innymi zarzut — sformułowany przez Stevena Lukesa — że „relatywista podważa swoje własne prawo do posługiwania się takimi słowami jak «prawdziwe» albo «fałszywe»” (Barnes i Bloor, 1992, s. 458). Autorzy mocnego programu socjologii wiedzy odpowiadają, że relatywista może używać słów, o których mowa, w ten sam sposób, jak robią to inni ludzie:

Takie słowa jak „prawdziwość” i „fałszywość” stanowią dla [relatywisty] zwroty, przy użyciu których może on wyrazić swoje oceny, a podobną funkcję pełnią także słowa „racjonalne” i „irracjonalne”. W przypadku zetknięcia z obcą kulturą również on wybierze najprawdopodobniej swe własne, bliskie i akceptowane przekonania, a jego kultura dostarczy mu norm i standardów, które, gdyby to było niezbędne, posłużą mu do umotywowania jego preferencji. (Barnes i Bloor 1992, s. 459)

Zatem wyrażenia prawdziwościowe są, z punktu widzenia relatywizmu, jedynie pozbawionymi treści dźwiękami — zwykłymi komplementami, jak to ujmuje Richard Rorty — za pomocą których „wyrażamy swoje preferencje” poznawcze. Jest to rozwiązanie typowo deflacyjne: mówiąc o pewnym zdaniu, że jest prawdziwe, nie dodajemy żadnych nowych elementów do treści faktualnej tego zdania. Można więc

powiedzieć, parafrazując zarzut Stevena Lukesa, że relatywista pozbawia sam siebie prawa do posługiwania się treściwym pojęciem prawdy. Jedyne, co mu pozostaje, to na przykład adiustacyjne słowo „prawdziwe” lub immanentny, deflacyjny predykat „prawdziwe-w-L”. Predykat ten na niewiele się zda relatywiście — o czym pisałem przy okazji omówienia reguł akceptacji zdań — gdy ten będzie chciał objaśnić możliwość poznawczej praktyki antropologicznej.

(3) PRZYCZYNEK DO OCENY OBU STANOWISK

W poprzednim paragrafie wykazałem, że właściwe relatywizmowi ujęcie prawdziwości jest w rzeczywistości deflacyjne. Ponadto stwierdziłem, że slogan „Prawda jest względna” może być nieco mylący. Chodzi bowiem o to, że pojęcie prawdy, którym posługuje się relatywista, jest zależne od pewnego układu pojęciowego czy języka w tym sensie, że można je zrozumiale stosować do mówienia tylko o zdaniach tego języka. Krótko mówiąc, jest ono immanentne. Pojęcie prawdy absolutnej jest niezrozumiałe, gdyż stanowiłoby przypadek transcendentnego użycia predykatu prawdziwości.

Nie napisałem dotychczas nic o tym, czy te dwa związane ze sobą stanowiska — relatywizm i deflacionizm — są słuszne. Nie zamierzam teraz podejmować tej kwestii. Nieadekwatność deflacionizmu wykazałem w pracy *Prawda, język i poznanie z perspektywy deflacionizmu. Analiza krytyczna* (Witek 2002). Obecnie chciałbym sformułować jedynie pewną uwagę natury metafizycznej, która, jak sądzę, przygotowuje grunt dla rozważań nad relatywizmem.

Raz jeszcze sięgnijmy do *Krótkiej historii etyki*. Alasdair MacIntyre pisze tam (1995, s. 48), że sofisci — głównie ze względu na swój relatywizm — mogli jedynie rozprawiać o tym, czym jest *sprawiedliwość-w-Koryncie*, czym jest *sprawiedliwość-w-Atenach*, czym jest *sprawiedliwość-w-Tracji*, itp. Innymi słowy, mogli się posługiwać wyłącznie immanentnymi pojęciami sprawiedliwości typu „sprawiedliwe-w-kulturze-K”, gdzie „K” jest indeksem, a nie zmienną. Zatem sofisci, w odróżnieniu od Sokratesa, nie byli w stanie poruszyć fundamentalnych kwestii moralnych. Nie mogli zadać pytania o to, czym jest sprawiedliwość jako taka, czyli czy powinno się żyć, na przykład, wedle norm obowiązujących w Sparcie, Atenach czy w Tracji. Podobnie, możemy zarzucić relatywizmowi, że ze względu na tego samego rodzaju ograniczenia pojęciowe uniemożliwia on zrozumienie badania antropologicznego oraz postawienie fundamentalnego pytania o racjonalność, to jest pytania o to, który z układów pojęciowych jest lepszym narzędziem nie tylko radzenia sobie z otoczeniem, lecz także lepszym narzędziem poznawczym.

Argumentacja w filozofii polega, jak sądzę, na wazeniu zysków i strat. Innymi słowy, polemizując z pewnym stanowiskiem, możemy pokazać, że koszty jego akceptacji są zbyt wysokie, to znaczy wymaga ona odrzucenia pewnych ważnych składowych idei. Jedną z takich ważnych idei głosi, że człowiek jest istotą racjonalną, a sfera,

w której ta racjonalność manifestuje się najpełniej, jest działalność naukowa. Aby zdać sprawę z tego przeświadczenia, warto — jak twierdzi na przykład Adam Grobler (2000) — opisać badanie naukowe jako dążenie do prawdy.

Oczywiście relatywista może odpowiedzieć, że opis taki nie ma sensu. Będzie przy tym wskazywał — jak to robią Barry Barnes i David Bloor — na porażki dotychczasowych prób nadania sensu idei, o której mowa. Dlatego jeśli tylko zależy nam na zachowaniu racjonalistycznej wizji człowieka i jego kultury, relatywizm stanowi dla nas poważne wyzwanie.

LITERATURA CYTOWANA

- Ajdukiewicz K. (1985), *Obraz świata i aparatura pojęciowa*, przeł. F. Zeidler, [w:] K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. 1, Warszawa 1985, s. 175-195 (oryginał: *Das Weltbild und die Begriffsapparatur*, „Erkenntnis”, IV, 1934, s. 259-287).
- Barnes B. i Bloor D. (1992), *Relatywizm, racjonalizm a socjologia wiedzy*, przeł. J. Niżnik, [w:] *Racjonalność i styl myślenia*, red. E. Mokrzycki, Warszawa, s. 454-497 (oryginał: *Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge*, [w:] *Rationality and Relativism*, red. M. Hollis, S. Lukes, Oxford 1982, s. 21-47).
- Boghossian P. A. (1990), *The Status of Content*, „The Philosophical Review”, Vol. XCIX, N. 2, s. 157-184.
- Davidson D. (1991), *O schemacie pojęciowym*, przeł. J. Gryz, „Literatura na Świecie”, nr 5 (238), s. 100-119 (oryginał: *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association”, 47, 1974, przedruk w: D. Davidson, *Truth and Interpretation*, Oxford 1984, s. 183-198).
- Field H. (1986), *The Deflationary Conception of Truth*, [w:] *Fact, Science and Value*, red. G. MacDonald, C. Wright, Oxford 1986, s. 55-117.
- Grobler A. (2000), *Prawda a względność*, Kraków.
- Horwich P. (1990), *Truth*, Oxford.
- Horwich P. (1998), *Meaning*, Oxford.
- Jodkowski K. (1990), *Wspólnoty uczonych, paradygmaty i rewolucje naukowe*, Lublin.
- Kuhn T. S. (1985), *Raz jeszcze o paradygmatach*, [w:] T. S. Kuhn, *Dwa bieguny*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa, s. 406-439 (oryginał: *Second Thoughts on Paradigms*, [w:] *The Structures of Scientific Theories*, red. F. Suppe, Urbana 1974, s. 459-482).
- Kuhn T. S. (2001), *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromecka, J. Nowotniak, Warszawa (oryginał: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962).
- MacIntyre A. (1995), *Krótką historią etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa (oryginał: *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, New York 1966).
- Putnam H. (1998), *Dlaczego rozumu nie można znaturalizować*, [w:] H. Putnam, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, Warszawa, s. 263-293 (oryginał: *Why Reason Cannot Be Naturalised*, [w:] H. Putnam, *Realism and Reason. Philosophical Papers*, t. 3, Cambridge Mass. 1983, s. 229-247).
- Quine W. V. O. (1997), *Na tropach prawdy*, przeł. B. Stanosz, Warszawa (oryginał: *Pursuit of Truth*, 2nd edition, Harvard 1992).

- Regeńcuk W. (1998), *Prawda w koncepcji stylów myślowych Ludwika Flecka*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXVI, **z. 2**, s. 153-172.
- Rorty R. (1994), *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa (oryginał: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford 1980).
- Sady W. (2000a), *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*, Wrocław.
- Sady W. (2000b), *Fleck. O społecznej naturze poznania*, Warszawa.
- Szymura J. (1990), *Klasyczna definicja prawdy i relatywizm*, [w:] *Wartość relatywizmu jako postawy poznawczej*, red. J. Pomorski, Lublin, s. 159-184.
- Szymura J. (1996), *Prawda — cecha czy mit?*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXIV, z. 1, s. 49-67.
- Szymura J. (1999), *Czy prawda może nie istnieć?*, [w:] *Postacie prawdy*, t. 3, red. A. Jonkisz, Katowice, s. 11-26.
- Witek M. (2001), *Deflacionizm a element normatywny*, „Filozofia Nauki”, nr 2 (34), s. 101-121.
- Witek M. (2002), *Prawda, język i poznanie z perspektywy deflacionizmu. Analiza krytyczna*, Zielona Góra (Preprinty Instytutu Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego).