

*Konwencjonalizm a prawdziwość*

Jan Woleński

## Konwencjonalizm a prawdziwość

*Słowa kluczowe: konwencja, rozstrzygalność, nauka, język, teza Duhema-Quine'a*

Pomijając antecedencje u dawniejszych filozofów, np. sofistów, Hobbesa czy niektórych nowożytnych (przed XIX w.) filozofów francuskich, np. Condillaca czy D'Alemberta, powstanie konwencjonalizmu jako odrębnego nurtu filozoficznego wiąże się z poglądami filozoficznymi Henri Poincarégo, Pierre'a Duhema i Édouarda Le Roy, a więc filozofów działających na przełomie XIX i XX w.<sup>1</sup> Dalszymi przedstawicielami konwencjonalizmu byli m.in. Kazimierz Ajdukiewicz i Willard V.O. Quine<sup>2</sup>. Ogólna teza konwencjonalizmu głosi, że konwencje odgrywają istotną rolę w poznaniu i jego formowaniu (na razie poprzestając na tej bardzo ogólnikowej formule). Wyróżnia się konwencjonalizm umiarkowany (np. reprezentowany przez Poincarégo czy Duhema) i kon-

---

<sup>1</sup> Nie ma ogólnej historii konwencjonalizmu w filozofii. Z opracowań szczegółowych wymienię (w porządku chronologicznym – ograniczam się tylko do monografii): A. Lubomirski, *Henri Poincarégo filozofia geometrii*, Ossolineum, Wrocław 1974; R. Toretti, *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré*, D. Reidel, Dordrecht 1978; I. Szumilewicz, *Poincaré*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978; J. Giedymin, *Science and Convention. Essays on Henri Poincaré's Philosophy of Science and the Conventionalism Tradition*, Pergamon Press Oxford 1982; Z. Drozdowicz, *Konwencjonalizm w nowożytnej filozofii francuskiej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1989; A. Siemianowski, *Zasady konwencjonalistycznej filozofii nauki*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989; K. Szlachcic, *Filozofia nauki francuskiego konwencjonalizmu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992; L. Magnani, *Philosophy and Geometry. Theoretical and Historical Issues*, Kluwer 2001; A. Jedynak, *Ajdukiewicz*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2003; K. Szlachcic, *Filozofia nauk empirycznych Pierre'a Duhema*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011.

<sup>2</sup> Mniejsze lub większe elementy konwencjonalizmu można znaleźć u wielu innych filozofów, np. Ernsta Macha, Ernsta Cassirera, Arthura Eddingtona, Ludwika Flecka, Rudolfa Carnapa i innych przedstawicieli Koła Wiedeńskiego, Karla Poppera, Paula Feyerabenda czy Thomasa Kuhna.

wencjonalizm radykalny (jego przedstawicielami byli Le Roy i Ajdukiewicz; Ajdukiewicz także określał swój konwencjonalizm jako skrajny)<sup>3</sup>. Inna dysfunkcja jest proponowana w związku z Poincaré'm i ewolucją jego poglądów<sup>4</sup>. Odnosił on konwencjonalizm przede wszystkim do geometrii. Teza, że aksjomaty geometrii są konwencjami, stanowi osnowę konwencjonalizmu geometrycznego, a poza tym mamy konwencjonalizm uogólniony, tj. rozszerzenie tezy o geometrii na inne rodzaje twierdzeń.

Wedle jednej ze współczesnych analiz filozofii konwencjonalistycznej jej źródła można upatrywać w dwóch epistemologicznych okolicznościach: (a) fackie niedookreślenia teorii przez doświadczenie; (b) potrzebie zdefiniowania pojęcia prawdy koniecznej<sup>5</sup>. Oba te punkty są od siebie niezależne. W samej rzeczy, można utrzymywać, że prawdy konieczne są ugruntowane w konwencjach, ale odrzucać tezę, że dane doświadczenia nie dookreślają teorii empirycznych (bo o takie chodzi), albo też można w ogóle negować istnienie prawd koniecznych i przyjmować też tezę o niedookreśleniu. Trzecia możliwość polega na akceptacji tezy o niedookreśleniu i definiowaniu prawdy koniecznej *via* konwencje. Pierwsze stanowisko było reprezentowane przez wczesny empiryzm logiczny, drugie przez Quine'a (przynajmniej w kwestii istnienia pozalogicznych prawd koniecznych), a trzecie przez Ajdukiewicza. Aczkolwiek niniejszy artykuł dotyczy problemu prawdy na gruncie konwencjonalizmu, problem zaznaczony w punkcie (b) zostanie pominięty w dalszych rozważaniach. Tedy, prawdziwość będzie rozumiana jako ogólna właściwość zdań, a nie tylko jako prawdziwość konieczna. Zagadnienie podstaw praw koniecznych nie będzie zresztą w ogóle rozważane w niniejszym artykule.

Niemniej jednak, ograniczenie wskazane w końcu poprzedniego akapitu wcale nie znaczy, że kwestia prawdziwości ma jednoznaczny związek z niedookreśleniem teorii przez dane doświadczenia. Spostrzeżenie to potwierdza historia konwencjonalizmu. W ogólności, przedstawiciele tego kierunku na ogół niewiele wypowiadali się w kwestii prawdy. Duhem uważał, że prawa nauki nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, ponieważ mają charakter aproksymacyjny. Ten pogląd ma niewątpliwy związek z tzw. mocną tezą Duhema-Quine'a (TDQ), głoszącą, że żadne zdanie empiryczne nie jest zdeterminowane przez doświadczenie co do swej trafności. Poincaré nie używał pojęcia prawdy jako podstawowej kategorii epistemologicznej<sup>6</sup>. Wszelako twierdził, że nauka ma

<sup>3</sup> To odróżnienie jest popularne w Polsce z uwagi na poglądy Ajdukiewicza. Por. J. Giedymin, dz. cyt. i A. Jedynak, dz. cyt.

<sup>4</sup> Por. L. Magnani, dz. cyt., s. 106.

<sup>5</sup> Por. Y. Ben-Menachem, *Conventionalism*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, s. 7.

<sup>6</sup> W obszernej pracy zbiorowej: *Henri Poincaré. Science et philosophie. Science and Philosophy. Wissenschaft und Philosophie*, Akademie, éd. par J.L. Greffe, G. Heinzmann,

walor przedmiotowy, jest obiektywna i polega na poszukiwaniu prawdy<sup>7</sup>. Trudno jednak znaleźć u Poincarégo wyraźną definicję przedmiotowości, obiektywności czy prawdy. Właściwości te wiązał ze stosunkiem twierdzeń do doświadczenia i ich prostotą. Można więc zaryzykować przypuszczenie, że Poincaré, wbrew Duhemowi, uważał przynajmniej pewne tezy naukowe za prawdziwe. Faktycznie akceptował słabą wersję TDQ (hipotezy ogólne nie są zdeterminowane przez doświadczenie, natomiast zdania o faktach tak). Nie jest jednak tak, że silna (mocna) TDQ przesądza o uznaniu, że twierdzenia nauk empirycznych nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Quine stosował semantyczne pojęcie prawdy do wszelkich zdań, aczkolwiek argumentował, że dane doświadczenia nie wystarczają do zdeterminowania wartości logicznej żadnego zdania empirycznego, co oznacza akces do silnej wersji TDQ<sup>8</sup>. Pojęciem prawdy operował też Ajdukiewicz (do tej kwestii jeszcze wrócę w dalszej części artykułu), chociaż jego konwencjonalizm radykalny pociąga TDQ w bodaj najbardziej radykalnej postaci ze wszystkich znanych jej sformułowań.

Poincaré, najbardziej znaczący przedstawiciel konwencjonalizmu i, by tak rzec, punkt odniesienia dla analizy i oceny innych poglądów określanych jako konwencjonalistyczne, zajmował się przed wszystkim filozofią geometrii (patrz wyżej) i fizyki teoretycznej. W szczególności, rozważał pytanie, która z geometrii jest trafna (celowo nie używam słowa „prawdziwa” w tym miejscu) wobec przestrzeni fizycznej. Wprawdzie w czasie, gdy budował konwencjonalistyczne ujęcie geometrii, nie było jeszcze efektywnych prób stosowania geometrii nieeuklidesowej w fizyce, ale problem był klarowny od strony teoretycznej. Skoro istnieją rozmaite niesprzeczne i wzajemnie niezgodne systemy geometrii, pytanie, który z nich odpowiada przestrzeni fizycznej, było całkowicie zasadne. W samej rzeczy, Riemann rozważał możliwość tego, że przestrzeń fizyczna jest lokalnie nieeuklidesowa. Aczkolwiek nie bardzo wiadomo, jak Poincaré rozumiał prawdziwość, ale przyjmijmy na użytek argumentacji, że miał na myśli jakieś określenie korespondencyjne. Przypuszczenie to jest o tyle uzasadnione, iż zgodnościowe rozumienie pojęcia prawdy było, z nielicznymi wyjątkami, powszechne w II połowie XIX w. Skoro prawda polega na zgodności z rzeczywistością, a możliwe są rozmaite geometrie, trudno mówić, że taka lub inna teoria geometryczna jest prawdziwa, ponieważ zgodna z tym, jak rzeczy mają się w świecie realnym. Przypomnijmy, że problem dotyczył przede wszystkim

---

K. Lorenz, Akademie Verlag, Berlin, Albert Blanchard, Paris 1996 (594 stron) nie ma ani jednego artykułu o pojęciu prawdy u Poincarégo. Jest to tom zawierający referaty wygłoszone na kongresie poświęconym Poincarému w Nancy w 1994 r.

<sup>7</sup> H. Poincaré, *Wartość nauki*, G. Centnerszwer, Warszawa 1908, s. 1–3 (oryginał francuski ukazał się w 1905 r.).

<sup>8</sup> Jest to uproszczone przedstawienie poglądu Quine’a, gdyż pomija jego holizm semantyczny.

metryki przestrzeni, a nie jej własności rozpoznawalnych wizualnie. Tak więc zagadnienie sprowadza się do podstaw wyboru takiej lub innej metryki jako właściwej. Poincaré uznał, że prostota i wygoda są wystarczającymi kryteriami w tym względzie. Podobnie ma się sprawa przynajmniej z niektórymi prawami fizyki. Druga zasada mechaniki klasycznej, powiadająca, że siła równa się iloczynowi masy i przyspieszenia, stanowiła sztandarowy przykład z zakresu fizyki. Nie jest ona prawdziwa lub fałszywa w sensie korespondencyjnym, ale po prostu prosta i wygodna z punktu widzenia potrzeb rozwijania fizyki teoretycznej<sup>9</sup>.

W związku z tym, że nauka zależy od konwencji (umów), pojawia się kwestia, czy są one dowolne, czy też jakoś ograniczone. Często powiada się, że skoro np. coś, w szczególności jakieś prawo nauki, jest ugruntowane umownie, to jest arbitralne. Ajdukiewicz ujął to w sposób następujący:

Wedle rozpowszechnionego poglądu, którego autorem był słynny francuski uczony H. Poincaré, pomaga sobie tutaj [tj. w kwestii rozstrzygnięcia pewnych kwestii, np. pomiarowych – J.W.] nauka w ten sposób, że owe zagadnienia zasadniczo nierozstrzygalne rozwiązuje arbitralnie czy też konwencjonalnie. Przez proste *sic volo sic iubeo* może uczony twierdzić, że np. równe są odcinki, dla których uzyska się te same liczby pomiarowe, przy pomiarze skorygowanym przez poprawki poczynione z uwagi na siły różnicujące. Mógłby zadekretować także inaczej, gdyby mu się to podobało i gdyby to dogadzało jego wygodzie. Może uczony także ogłosić wedle swego widzimisię, że geometria świata jest euklidesowa, może inną geometrię uznać za geometrię rzeczywistego świata. Będzie to mógł uczynić bez obawy, że doświadczenie zada kłam jego konwencjonalnemu lub, lepiej powiedziawszy, arbitralnemu rozstrzygnięciu. [...] Pogląd ten, znany pod nazwą *konwencjonalizmu*, gdy się go do końca przemyśli, prowadzi do konsekwencji, że niemal cała wiedza przyrodnicza jest wiedzą pozorną, że jest konstrukcją umysłową, która nie troszczy się o wyniki doświadczenia, lecz nagina je do swoich, z góry i bezpodstawnie przyjętych, przesądów<sup>10</sup>.

Zaraz po przedstawieniu konwencjonalizmu Ajdukiewicz zauważa, że pogląd ten jest nietrafny. Wyjaśnia, że konwencjonalizm taki, jak został przez niego przedstawiony, przeocza zmiany znaczeniowe, jakie mają miejsce przy wprowadzaniu terminów potocznych do nauki. Konwencjonalne nie są twierdzenia naukowe, ale sens wyrazów.

Nie jest tutaj istotne, czy konwencjonalne pierwiastki w nauce polegają na tym, na co wskazuje Ajdukiewicz, mianowicie na potrzebie nadania innego

---

<sup>9</sup> Odnotujmy, że aplikacja do konwencjonalizmu innych niż korespondencyjna koncepcji prawdy jest bardziej zgodna z duchem tej filozofii. Ponieważ są one kryterialne, mogą być wprost eksplikowane przy pomocy standardów prostoty i wygody. Przypomnijmy jednak, że Poincaré wyraźnie odwoływał się do przedmiotowości i obiektywności w swej analizie nauki.

<sup>10</sup> K. Ajdukiewicz, *Konwencjonalne pierwiastki w nauce*, „Wiedza i Życie” XVI (1947), s. 304–313, cytowane wedle przedruku w: K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965, s. 42.

znaczenia pewnym wyrażeniom zaczerpniętym z mowy potocznej. Poincaré nigdzie nie twierdził, że konwencje przyjmowane w nauce mają charakter arbitralny. Zastosowanie przymiotnika „arbitralny” jest zresztą mylące, bo zgodnie z jego znaczeniem w języku polskim, wskazuje na przyjęcie czegoś w sposób nieznoszący sprzeciwu. Lepiej, i chyba zgodnie z dewizą *sic volo sic iubeo*, jest powiedzieć, że konwencje są przyjmowane w sposób dowolny. Ale i tego Poincaré nie twierdził. Tedy przejście od tezy „akceptacja twierdzenia naukowego przez odwołanie się do konwencji” do stwierdzenia „konwencje leżące u podstaw akceptacji twierdzeń naukowych są dowolne (arbitralne)” jest nieuprawnione, przynajmniej w świetle poglądów Poincarégo. W Polsce sprawą tą zajmowała się Izydora Dąmbska, broniąc tezy, że nie ma *iunctim* pomiędzy konwencjonalnością a dowolnością<sup>11</sup>. W samej rzeczy, krytykowanie konwencjonalizmu tak, jak to czynił Ajdukiewicz, polega na jawnym nieporozumieniu, zaskakującym z uwagi na to, że pochodzącym od autora znającego poglądy Poincarégo jak mało kto w jego czasach. Poincaré zwracał uwagę na to, że konwencje są akceptowane lub nie wedle rozmaitych kryteriów, np. kilkakrotnie już wspomnianej prostoty czy wygody, przy czym ta druga nie jest czymś ocenianym samo dla siebie, ale wedle roli pełnionej w nauce. To, że konwencje nie są *eo ipso* dowolne, można pokazać na przykładzie spoza nauki. Gdy powiadaemy, że taka lub inna materia została uregulowana przez konwencję międzynarodową, nie chcemy przez to zasugerować, że postanowienia tego aktu są arbitralne czy też dowolne<sup>12</sup>.

Dąmbska w swej analizie konwencjonalizmu argumentowała, że nie dotyczy on prawdziwości, ale rozstrzygalności<sup>13</sup>. Taka perspektywa posłużyła jej do argumentacji, że konwencjonalizm nie pociąga za sobą relatywizmu aleologicznego, tj. tezy, że istnieją prawdy względne. Istotnie, skoro konwencje są potrzebne, aby rozstrzygnąć zdanie „przedmiot *P* posiada cechę *C*”, np. w sytuacji, gdy *C* jest predykatem nieostrym, nie ma powodu, aby utrzymywać, że rozpatrywane zdanie jest relatywnie prawdziwe (fałszywe), a przynajmniej obrona relatywizmu wymaga dodatkowych argumentów, a nie tylko wskazania, że akceptacja zdań zakłada jakieś konwencje. Znowu wypada tutaj

<sup>11</sup> Por. I. Dąmbska, *Konwencjonalizm a relatywizm*, „Kwartalnik Filozoficzny” XV (1937), s. 328–337; I. Dąmbska, *O konwencjach i konwencjonalizmie*, Ossolineum, Wrocław 1975.

<sup>12</sup> Uwagi na temat konwencji nie przeczą temu, że bywają one dowolne, np. gdy regulują ruch jako prawostronny lub lewostronny, lub arbitralne, np. gdy jakiś dyktator postanawia, że jego poddani mają czynić to a to. Niemniej jednak wolno przyjąć, że większość konwencji jest umotywowanych, by tak rzec, materialnie, a nie tylko zamiarem uregulowania czegoś. Nawiasem mówiąc, sam Ajdukiewicz zaznaczał, że konwencje nie są dowolne. Por. K. Ajdukiewicz, *W sprawie artykułu prof. A. Schaffa o moich poglądach filozoficznych*, „Myśl Filozoficzna” 1951, nr 1-2, s. 292–334 (przedruk w: K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. II, dz. cyt., s. 155–191, odnośny fragment na s. 177–178).

<sup>13</sup> I. Dąmbska, *Konwencjonalizm a relatywizm*, dz. cyt.

zauważyć, że argumentacja Dąbskiej presuponuje klasyczną czy też korendencyjną koncepcję prawdy, co zresztą było całkowicie zamierzone przez tę autorkę. Niemniej jednak stanowisko Dąbskiej unieważnia tytułowy problem, a właściwie czyni go trywialnym. Skoro bowiem konwencjonalizm nie dotyczy prawdziwości twierdzeń, a ich rozstrzygalności, wystarczy to tylko skonstatować i na tym zakończyć analizę. Nie wszyscy jednak podzielali kategoryzację Dąbskiej. Nie czynił tego np. Ajdukiewicz w swym uplasowaniu pojęcia prawdy w ramach konwencjonalizmu radykalnego. Dalsze uwagi na temat relacji pomiędzy konwencjonalizmem a prawdziwością odnoszą do poglądów Ajdukiewicza z pierwszej połowy lat 1930<sup>14</sup>.

Jest przy tym rzeczą historycznie interesującą, że Ajdukiewicz poświęcił uwagę pojęciu prawdy w ekspozycji konwencjonalizmu radykalnego. W pracach wcześniejszych szerzej omówił tylko kwestię prawdziwości w naukach dedukcyjnych<sup>15</sup>. Zauważył, że można ją sprowadzić do pojęcia spełniania funkcji zdaniowej (formuły otwartej) w dziedzinie danej teorii. Wszelako zauważył, że gdy mówimy o prawdziwości aksjomatów czy twierdzeń matematycznych, operujemy kategorią prawdy w sposób niewłaściwy, ponieważ nie są one w gruncie rzeczy zdaniami, a tylko zdania są prawdziwe lub fałszywe. Wydaje się, że wczesny Ajdukiewicz traktował pojęcie prawdy jako pierwotne lub na tyle jasne, że nie wymaga dalszych objaśnień. W każdym razie nie pokusił się o stosowne wyjaśnienie ani w zredagowanych i komentowanych przez siebie wypisach na temat głównych kierunków filozofii (jest w nich cały rozdział o prawdzie), ani w artykule o stosowaniu kryterium prawdy, ani w podręczniku logiki<sup>16</sup>. Wstrzemięźliwość Ajdukiewicza w tym względzie można wytłumaczyć generalną atmosferą w logice i filozofii w pierwszych trzech dekadach XX w., traktującą pojęcie prawdy z nieufnością z uwagi na

---

<sup>14</sup> K. Ajdukiewicz, *Sprache und Sinn*, „Erkenntnis” IV (1934), s. 100–138 (tłum. pol.: *Język i znaczenie*, w: K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. I, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960, s. 145–174); K. Ajdukiewicz, *Das Weltbild und Begriffsapparatur*, „Erkenntnis” IV (1934), s. 359–387 (tłum. pol.: *Obraz świata i aparatura pojęciowa*, w: K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. I, s. 175–195); K. Ajdukiewicz, *Die wissenschaftliche Weltperspektive*, „Erkenntnis” V (1935), s. 22–30 (tłum. pol.: *Naukowa perspektywa świata*, w: K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. I, s. 222–242).

<sup>15</sup> K. Ajdukiewicz, *Z metodologii nauk dedukcyjnych*, Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie, Lwów 1921.

<sup>16</sup> K. Ajdukiewicz, *Główne kierunki filozofii w wyjątkach z dzieł ich klasycznych przedstawicieli (Teoria poznania – logika – metafizyka – teoria wartości)*, K.S. Jakubowski, Lwów 1923 (wyd. II: Semper, Warszawa 2011); K. Ajdukiewicz, *O stosowaniu kryterium prawdy*, „Przegląd Filozoficzny” XXX, s. 280–283 (przedruk w: K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. I, s. 11–13); K. Ajdukiewicz, *Główne zasady metodologii nauk i logiki formalnej*, Nakładem Komisji Wydawniczej Koła Matematyczno-Fizycznego Słuchaczy Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1928.



antynomie semantyczne i teorio-mnogościowe<sup>17</sup>. Dlaczego jednak Ajdukiewicz zajął się tym pojęciem w ramach koncepcji epistemologicznej, w której mógł pominąć zagadnienie, jak to uczyniło wielu innych konwencjonalistów? Przypuszczam, że skłoniła go do tego tradycja Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, w której się wychował. Ajdukiewicz zapewne rozumiał, że konsekwencje radykalnego konwencjonalizmu dla rozumienia prawdziwości są relatywistyczne (lub mogą być tak interpretowane), co było nie do przyjęcia przez jego własne środowisko filozoficzne. Dlatego, jak przypuszczam, postanowił rzecz wyraźnie ująć, chociaż uczynił to ostrożnie, powierzając zadanie bliżej nieokreślonego epistemologowi, który chciałby ustalić, jak należy postąpić się kontekstem „zdanie *Z* jest prawdziwe” i respektować zasady radykalnego konwencjonalizmu<sup>18</sup>.

Radykalny konwencjonalizm Ajdukiewicza polegał na przyjęciu, że dane doświadczenia nie wymuszają przyjęcia żadnego zdania (chodzi o jednostki zdaniowe na gruncie nauki, a nie praktyki codziennej) niezależnie od tego, czy jest ono stwierdzeniem faktualnym, tj. konstatającym konkretny fakt, czy też hipotezą (prawem) ogólnym(ą). Zgodnie z ogólną tendencją konwencjonalizmu, hipotezy (prawa) ogólne są interpretacjami faktów. Różnicę pomiędzy konwencjonalizmem radykalnym i umiarkowanym można przedstawić w ten sposób, że podczas gdy drugi uznaje konwencjonalny charakter interpretacji, pierwszy rozciąga to także na fakty. Ajdukiewicz uzasadniał swój pogląd tym, że uznawanie zdań zawsze odbywa się na gruncie jakiegoś języka, powiedzmy **J**. Uważał przy tym, że teorie naukowe wyrażane są w językach spójnych (tj. takich, że nie ma w nich elementów izolowanych znaczeniowo od reszty wyrażań należących do danego języka) i zamkniętych (tj. takich, w których nie można dodać nowego wyrażenia bez zmiany znaczenia pozostałych). O ile **J** jest językiem spójnym i zamkniętym, to jego zbiór pojęć stanowi aparaturę pojęciową. Niech **A(J)** i **A(J')** będą aparatami pojęciowymi odpowiednio związanymi z językami **J** i **J'**. Podstawowe twierdzenie głosi, że dwie aparaty są albo identyczne, albo nie mają elementów wspólnych. Wynika to z faktu, że jeśli język **J** jest spójny i zamknięty oraz zawiera wyrażenie *W* będące przekładem jakiegoś wyrażenia należącego do języka **J'** (także spójnego i zamkniętego), to oba te języki są przekładalne. Teza konwencjonalizmu głosi, że ponieważ uznajemy zdania na gruncie języków spójnych i zamkniętych (lub, co na jedno wychodzi, stosownych aparatów pojęciowych), może być

<sup>17</sup> Ajdukiewicz potwierdził to w artykule *W sprawie artykułu prof. A. Schaffa...*, dz. cyt., s. 179.

<sup>18</sup> Rzecz jest wyłożona w artykułach: *Obraz świata i aparatura pojęciowa*, dz. cyt., s. 188–192, *Naukowa perspektywa świata*, dz. cyt., s. 220–221. Por. też K. Ajdukiewicz, *W sprawie artykułu prof. A. Schaffa...*, dz. cyt., s. 180–186.

tak, że uznajemy zdania relatywnie do  $\mathbf{A}(\mathbf{J})$ , a nie uznajemy ich ze względu na  $\mathbf{A}(\mathbf{J}')$ , przy czym dzieje się to w obliczu tych samych danych doświadczenia. Tak więc same dane doświadczenia nie zmuszają nas do uznania żadnego stwierdzenia.

Ajdukiewicz uważał, że każda aparatura pojęciowa wyznacza pewien obraz świata. Skoro możliwe są rozmaite różne (i to radykalnie, to znaczy nieprzekładalne) aparaty pojęciowe, możliwe są też wzajemnie nieprzywiedlne obrazy świata. Prowadzi to do pytania o to, który z tych obrazów jest prawdziwy. Ajdukiewicz założył, że teoretyk poznania, powiedzmy osoba  $X$ , której powierzył zadanie wyjaśnienia, jak funkcjonuje pojęcie prawdy na gruncie radykalnego konwencjonalizmu, posługuje się językiem spójnym i zamkniętym. Niech to będzie język  $\mathbf{J}$ . Znaczy to, że słowo „prawdziwy” należy do  $\mathbf{A}(\mathbf{J})$ .  $X$  korzysta z następującej dyrektywy znaczeniowej:

(\*) Jeśli uznaję zdanie  $A$ , to uznaję  $A$  za prawdziwe.

W konsekwencji, każda osoba operująca językiem  $\mathbf{J}$  (z dokładnością do operacji przekładu) będzie uznawała te same zdania za prawdziwe. Jeśli jednak  $X$  zmieni aparaturę pojęciową na  $\mathbf{A}(\mathbf{J}')$ , zmieni tym samym znaczenie słowa „prawdziwy” (to samo dotyczy osoby  $X'$  posługującej się aparaturą  $\mathbf{A}(\mathbf{J}')$  od początku). Może być przy tym tak, że  $X$  (lub  $X'$ ) uznaje na gruncie  $\mathbf{A}(\mathbf{J}')$  zdanie równokształtne ze zdaniem  $A$  uznanym na gruncie  $\mathbf{A}(\mathbf{J})$ . Mimo to, zdanie  $A$  ma inne znaczenie w obu przypadkach, czyli jest *de facto* innym zdaniem. Nie ma problemu z depersonalizacją powyższej konstrukcji, gdyż parametr osobowy (relatywizacja do  $X$ , *resp.*  $X'$ ) nie odgrywa istotnej roli. Wystarczy powiedzieć, że predykat „jest prawdą” ma inne znaczenie na gruncie  $\mathbf{A}(\mathbf{J})$ , a inne na gruncie  $\mathbf{A}(\mathbf{J}')$ .

Rozumowanie Ajdukiewicza można przedstawić także w inny sposób. Reguła (\*) jest zawsze określona na pewnym języku (spójnym i zamkniętym)  $\mathbf{J}$ . Prowadzi ona od klasy zdań uznanych w  $\mathbf{J}$  do klasy zdań uznanych za prawdziwe w tym języku. Oznaczmy tę klasę jako  $\mathbf{K}$ . Jeśli  $\mathbf{J}'$  jest także spójny i zamknięty, to klasa jego uznanych prawd  $\mathbf{K}'$  jest nie tylko różna niż  $\mathbf{K}$ , ale obie te klasy są rozłączne (pomijam kwestię praw logiki i matematyki). Zakładając, że ekstensje „uznany za prawdziwe w  $\mathbf{J}'$ ” i „uznany za prawdziwe w  $\mathbf{J}$ ” jednoznacznie kształtują intensje tych predykatów, otrzymujemy, że owe intensje są różne. W szczególności, jeśli wyrażenia „uznany za” i „prawdziwe” należą do różnych aparatów pojęciowych, to są one różnoznaczne odpowiednimi parami, natomiast jeśli „uznany za prawdziwe” (wystąpienie samego, tj. bez jakiegokolwiek dodatku, wyrazu „uznany” można pominąć) jest traktowane jako nierozkładalny kontekst, mamy dwa znaczenia tego wyrażenia. W polemice z Schaffem Ajdukiewicz wyjaśnił, że jego konstrukcja nie prowadzi do



konkluzji, że jeśli  $A$  jest uznane za prawdziwe na gruncie  $J$ , to operowanie  $J'$  wymusza uznanie negacji tego zdania<sup>19</sup>. Jest tak dlatego, że po pierwsze, zdanie  $A$  poprzedzone negacją w języku  $J'$  znaczy co innego niż to zdanie w języku  $J$ , a po drugie, że jeśli uznajemy zdanie  $A$  na gruncie  $J$ , to wcale nie musimy uznać jego negacji na gruncie  $J'$ . Jest tak dlatego, że nieuznanie zdania może polegać na jego odrzuceniu lub powstrzymaniu się od uznania. Nie jest też tak, że reguła (\*) gwarantuje wszechwiedzę czy też nieomyślność podmiotu, który ją stosuje, ponieważ nie uprawnia do przejścia od uznania za prawdziwe do prawdziwości. Inaczej mówiąc, Ajdukiewicz nie proponuje reguły „jeśli zdanie  $A$  jest uznane, to jest prawdziwe”.

Mimo że Ajdukiewicz poświęcił sporo uwagi problemowi prawdy na gruncie konwencjonalizmu radykalnego, nadal powstrzymywał się od podania jakiejś merytorycznej definicji prawdy. Można powiedzieć, że interesował go ogólny problem operowania predykatem „jest prawdą” w zasadzie niezależnie od takiej lub innej jego definicji. Piszę „w zasadzie”, gdyż odrzucenie reguły „jeśli  $A$  jest uznane, to  $A$  jest prawdziwe” wygląda na niezgodę na koncepcję zgody powszechnej. Załóżmy jednak, a nic nie sugeruje przeciwnej oceny, że Ajdukiewicz respektował takie intuicje związane z pojęciem prawdy, jakie były dość powszechnie podzielane w Szkole Lwowsko-Warszawskiej, a więc przede wszystkim dotyczące jej absolutności. Pytamy zatem, czy radykalny konwencjonalizm prowadzi do relatywizmu w odniesieniu do prawdziwości. Trzeba wyróżnić dwa aspekty w tym względzie. Pierwszy dotyczy zachowania się kontekstu „zdanie  $A$  jest prawdziwe” w ramach danego języka  $J$  czy też jego aparatury pojęciowej  $A(J)$ . Nie ma żadnych powodów, aby z rozważań Ajdukiewicza wysnuwać wniosek, że prawdziwość jest względna, albowiem dopóki dana aparatura pojęciowa jest zakładana, wyznacza ona klasę zdań uznanych za prawdziwe. Wszelako jest to, by tak rzec, łatwiejsza część problemu.

Trudniejsza kwestia wiąże się z tym, że możliwe są rozmaite, wzajemnie niezgodne aparaty pojęciowe. Oddajmy głos Ajdukiewiczowi:

Jeśli [teoretyk poznania] podporządkuje się faktycznie dyrektywom znaczeniowym pewnego języka i to podporządkowanie mu się uda, to będzie też musiał uznać wszystkie zdania, do których wiodą dyrektywy znaczeniowe tego języka wespół z danymi doświadczenia, i w dalszej konsekwencji także uznać je za „prawdziwe”. Może on zmienić aparaturę pojęciową i język. Jeśli to zrobi, będzie pojmował inne sądy oraz uznawał inne zdania i będzie je nazywał „prawdziwymi”, chociaż to drugie „prawdziwy” nie znaczy tego samego, co

<sup>19</sup> K. Ajdukiewicz, *W sprawie artykułu prof. A. Schaffa...*, dz. cyt., s. 182. Trzeba pamiętać, że Ajdukiewicz w tym tekście nie tyle bronił radykalnego konwencjonalizmu (pogląd ten porzucił już w drugiej połowie lat 1930), ile wskazywał, że jego dawniejsze stanowisko nie prowadzi do rozmaitych absurdalnych konsekwencji sformułowanych przez Schaffa.

pierwsze. Nie widzimy jednak dla teoretyka poznania możliwości zajęcia stanowiska neutralnego, na którym nie mógłby dawać pierwszeństwa żadnej aparaturze pojęciowej. Musi on tkwić w jakiejś skórze, chociaż może zmieniać swą skórę jak kameleon<sup>20</sup>.

Nasuwa się myśl, że teoretyk poznania jest powołany do roli bezpartyjnego sędziego, który miałby rozstrzygnąć, która perspektywa światowa [obraz świata – J.W.] zasługuje raczej na miano prawdziwej. Czyż jednak teoretyk poznania jest istotnie bezpartyjnym sędzią? Wszakże i on nie może mówić bez języka ani myśleć nie posługując się jakimś aparatem pojęciowym. I on też wyda taki wyrok, jaki mu dyktują dyrektywy tego języka.

Nie powinien więc teoretyk poznania brać na siebie roli rozjemcy w sporze dwóch perspektyw światowych o to, która z nich raczej jest prawdziwa. Zamiast tego winien postawić sobie inne zadanie: niechaj poświęci swą uwagę faktycznie dokonującej się ewolucji naukowego aparatu pojęciowego i związanej z nim perspektywy światowej i niechaj usiłuje wykrzyć, jakie to sprężyny są motorem tej ewolucji. Może da się owa ewolucja pojąć jako proces, zdążający do pewnego stanu końcowego, który tak przebiega, jak gdyby ten stan końcowy stanowił świadomy cel czyichś dążeń. Takie ujęcie historycznego rozwoju nauk stanowiłoby zdrowy trzon humanistycznego rozumienia procesu ewolucyjnego nauki<sup>21</sup>.

Jeśli pominiemy ostatni akapit powyższego cytatu, nasuwa się relatywistyczna interpretacja poglądów Ajdukiewicza. Jest ona uprawniona tym, że nie ma możliwości zajęcia neutralnej postawy wobec konkurujących perspektyw światowych (obrazów świata). Z drugiej jednak strony, „prawdziwy ze względu na J” i „prawdziwy ze względu na J” nie są rozumiane relatywistycznie (relatywizacja do języka niekoniecznie prowadzi do uznania względności prawdy). Problem staje się skomplikowany, gdy wziąć pod uwagę możliwość konwergencji aparatów pojęciowych do jakiejś wyróżnionej (trafnej?) perspektywy światowej, takiej, która decyduje tym, jakie dyrektywy znaczeniowe są generowane przez poprawne znaczenie predykatu „jest prawdą”. To jednak wygląda na wyraźne złamanie głównej idei radykalnego konwencjonalizmu. Ajdukiewicz bronił się też (przed relatywizmem?) w ten sposób, że obraz świata jest wyznaczony nie przez zdania prawdziwe, ale tezy (zdania uznane) danego języka<sup>22</sup>. To jednak jest niezgodne z jego własnymi wcześniejszymi sformułowaniami, jak i faktem, że każda teza jest prawdą.

Stanowisko Ajdukiewicza nie da się jednak utrzymać, niezależnie od wątpliwości interpretacyjnych dotyczących możliwej trafności jednego użycia predykatu „jest prawdą”, z uwagi na konwergencję zbioru prawd do wybranej i trafnej perspektywy światowej. Istota sprawy polega na tym, że predykat „jest prawdą” należy do metajęzyka i sens kontekstu „A jest prawdą” zależy nie od

<sup>20</sup> K. Ajdukiewicz, *Obraz świata i aparatura pojęciowa*, dz. cyt., s. 192.

<sup>21</sup> K. Ajdukiewicz, *Naukowa perspektywa świata*, dz. cyt., s. 230–231.

<sup>22</sup> K. Ajdukiewicz, „Przedmowa”, w: *Język i poznanie*, t. I, dz. cyt., s. VII.

reguł sensu języka przedmiotowego, ale tych, które kształtują znaczenie wyrażeń w metajęzyku. Z twierdzenia Tarskiego o niedefiniowalności prawdy wynika (w parafrazie filozoficznej), że o ile język **J** zawiera arytmetykę, klasa zdań prawdziwych w tym języku nie jest w nim definiowalna. A jeśli tak, to suma języka **J** i jego metajęzyka **MJ** nie stanowi spójnego i zamkniętego systemu językowego. Ponieważ **MJ** jest istotnie bogatszy od **J**, można do pierwszego dołączać nowe wyrażenia, w szczególności kontekst „jest prawdą”, bez zmiany znaczenia wyrażeń języka **J**, tj. przedmiotowego. Tak więc ogólny schemat pojęciowy zastosowany przez Tarskiego w konstrukcji semantycznej definicji prawdy unieważnia konsekwencje na temat posługiwania się pojęciem prawdy wyprowadzone przez Ajdukiewicza z zasad radykalnego konwencjonalizmu. W szczególności, nawet jeśli mamy dwa języki **J** i **J'**, oba spójne i zamknięte, to wobec obu można stosować ten sam predykat prawdziwości, nawet o ile odpowiednie klasy **K** i **K'** są rozłączne. Załóżmy, że obie te klasy są różne. Mamy (i)  $K \neq K'$  i (ii)  $K' \neq K$ . Wszelako zgodnie z definicją znaczenia wedle Ajdukiewicza, dyrektywy znaczeniowe dla nazw klas **K** i **K'** są inwariantne wobec przestawienia obu tych nazw. Tak więc stałe te są równoznaczne, aczkolwiek z założenia mają różne, a nawet wykluczające denotacje. Ta konsekwencja jest jednak nie do przyjęcia, ponieważ różne ekstensje determinują różne intensje<sup>23</sup>.

Z powyższych uwag wynika, że wczesna epistemologia Ajdukiewicza nie przyczynia się do rozjaśnienia ujęcia problemu prawdy na gruncie konwencjonalizmu lub też, ujmując rzecz ostrożniej, nie dostarcza rozwiązania całkowitego. Można zaproponować takie oto wyjście. Przyjmijmy, że mamy zbiór **T** (od razu założymy, że jest to teoria), w którym pewne elementy są konwencjami. Jeśli **T** jest niesprzeczny, ma model, a więc jest prawdziwy w tym modelu. Reguła (\*) jest ważna przy dość oczywistym założeniu, że nie uznajemy sprzeczności. Rozważmy teraz zbiór **T'**, także niesprzeczny. Jeśli **T** i **T'** są różne, mogą, ale nie muszą mieć różnych modeli. Mają totalnie różne modele, o ile są rozłączne i wzajemnie nieprzekładalne. Możemy jednak uznać ten przypadek za patologiczny. Bardziej realistyczna sytuacja dotyczy zbiorów różnych, ale nie rozłącznych. Geometria euklidesowa i geometria nie-euklidesowa, teorie tak ważne w historycznej perspektywie konwencjonalizmu, ilustrują ten przypadek<sup>24</sup>. Następujące okoliczności związane z geometrią są ważne w tym kontekście. Jeśli skreślimy aksjomat o równoległych z geometrii euklidesowej, otrzymamy tzw. geometrię absolutną, która stanowi część

<sup>23</sup> Jest to inna wersja zarzutu podniesionego przez Tarskiego wobec semantycznych konsekwencji radykalnego konwencjonalizmu.

<sup>24</sup> Jest rzeczą skądinąd interesującą, że pierwsze poważne studia nad wzajemnym stosunkiem różnych geometrii były właśnie teoriomodelowe.

wspólną geometrii alternatywnych, tj. euklidesowych i nieeuklidesowych<sup>25</sup>. Można zbudować modele geometrii nieeuklidesowej w modelu euklidesowym. Rola tych konstrukcji okazała się niebagatelna, gdyż umożliwiły one relatywne dowody niesprzeczności geometrii nieeuklidesowych. To wszystko pokazuje, że różność modeli bynajmniej nie stanowi o wzajemnej nieprzekładalności teorii prawdziwych w tych modelach.

Geometrie alternatywne dostarczają właśnie przykładu takich zbiorów, które są różne, ale niekoniecznie rozłączne. Przyjmijmy, że pewne elementy zbiorów  $\mathbf{T}$  i  $\mathbf{T}'$  są konwencjami, a nadto że przynajmniej jedna para konwencji składa się z wzajemnie sprzecznych zdań (należą one oczywiście do różnych zbiorów). Z tego jednak nie wynika, że owe konwencje nie są prawdziwe. Wręcz przeciwnie, są one prawdziwe w stosownych modelach, ale to nas nie zmusza do przyjęcia, że „prawdziwy” ma odmienne znaczenia w zastosowaniu do różnych modeli (języków). Realny problem polega na tym, jak wybrać trafny zbiór z konwencjami jako elementami, przy czym przez trafność rozumiem dopasowanie do rzeczywistości. Zakłada to realizm, ale przyjęcie stanowiska antyrealistycznego w gruncie rzeczy uchyla całą kwestię. Jeśli tylko odrzucimy stwierdzenie, że mamy do czynienia z automatycznym przejściem od kwalifikacji przez atrybut umowności do przypisania cechy arbitralności, możemy zastosować uwagę Dąbskiej, że konwencjonalizm nie prowadzi do relatywizmu, gdyż pierwszy dotyczy się rozstrzygnięcia o tym, co jest prawdziwe, a nie samej prawdziwości, mamy proste rozwiązanie problemu miejsca pojęcia prawdy w ramach filozofii konwencjonalistycznej, przynajmniej w jej wersji umiarkowanej. Nie widać przy tym żadnego powodu, aby konwencje uważać za tylko (czy aż) proste i/lub wygodne, ale nie za prawdziwe. Problem jednak w tym, że do rozstrzygnięcia takich lub innych kwestii przyczyniają się nie tylko konwencje, lecz również twierdzenia, którym przypisuje się rzetelny walor przedmiotowości. Nie jest więc jasne, co jest atrybutem dla bycia konwencją.

Można zaproponować bardziej ogólne rozwiązanie, które likwiduje wskazaną wyżej trudność<sup>26</sup>. Teorie jako zbiory zdań są prawdziwe w sensie semantycznym w modelach rozumianych jako abstrakcyjne struktury algebraiczne. Jeśli teoria  $\mathbf{T}$  daje się niesprzecznie rozszerzyć przez dodanie zdań od niej niezależnych (tj. takich, które są wzajemnie sprzeczne) jako nowych aksjomatów do teorii  $\mathbf{T}'$  i  $\mathbf{T}''$  (rozszerzenie geometrii absolutnej do euklidesowej

---

<sup>25</sup> Geometrię absolutną określa się niekiedy jako neutralną. Por. H.J. Greenberg, *Euclidean and Non-Euclidean Geometries. Development and History*, Freeman and Company, New York 2008, s. 161.

<sup>26</sup> Nawiązuję tutaj do propozycji przedstawionej w mojej książce *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza i realizm*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 329–338.

i nieeuklidesowej dostarcza dobrego przykładu), mamy do czynienia z dwoma różnymi modelami, powiedzmy  $M'$  i  $M''$ . Pytamy, który z tych modeli koresponduje ze światem realnym. Nie można pytać, który jest światem, ponieważ rzeczywistość nie jest strukturą algebraiczną. Nie musimy pytać, czym jest, ponieważ interesuje nas przyporządkowanie zachodzące pomiędzy elementami modelu (w wyłuszczonej sensie), tj. obiektami, ich własnościami i relacjami pomiędzy obiektami a istnościami „z tego świata”. Sytuacja jest analogiczna do badania stosunku pomiędzy mapą a terenem, jaki reprezentuje. Gdy np. planujemy wycieczkę po nieznanym terenie, wypowiadamy zdania geograficzne o mapie, wierząc, że odpowiada ona temu terenowi. Ta analogia sugeruje, że trzeba brać pod uwagę funkcję (w sensie matematycznym) interpretacji semantycznej korelującą teorię z jej modelem oraz inną funkcję, także w sensie matematycznym, sprzęgającą model semantyczny ze światem (dokładniej z jego fragmentem). Relacja pomiędzy teorią a światem jest złożeniem dwóch funkcji. Ułożenie listy konwencji jest dodatkiem do interpretacji, zależnym od decyzji podmiotu posługującego się teorią, o ile uzna on, że stosowne umowy przyczyniają się do rozstrzygnięcia, jaka kompozycja dwóch wspomnianych funkcji jest trafna z uwagi na reprezentację świata przez model semantyczny. W przypadku geometrii będzie to odpowiedź na pytanie, która z geometrii czystych jest „spełniona” w przestrzeni fizycznej. Cudzysłów w ostatnim zdaniu wskazuje, że nie chodzi o spełnianie w sensie semantycznym, ale empirycznym, zapośredniczone przez model semantyczny. Zarysowana propozycja harmonizuje elementy konwencjonalne i niekonwencjonalne w ich pretensji do opisu rzeczywistości.

## Streszczenie

Artykuł rozważa problem prawdy na gruncie konwencjonalizmu jako kierunku epistemologicznego. Szczególna uwaga jest przywiązana do konwencjonalizmu radykalnego Kazimierza Ajdukiewicza. Analizowane są powody, dla których Ajdukiewicz zdecydował się na omówienie funkcjonowania kategorii prawdy w schemacie teoretycznym, jak rozwinął. Wskazuje się, że konwencjonalizm radykalny nie prowadzi do relatywizmu w rozumieniu prawdziwości. Niemniej jednak koncepcja Ajdukiewicza nie da się utrzymać z uwagi na wyniki Tarskiego (semantyczna definicja prawdy, twierdzenie o niedefiniowalności prawdy). W szczególności, metajęzyk, w którym buduje się semantyczną definicję prawdy, nie musi być domknięty. W zakończeniu zarysowana jest propozycja ulokowania pojęcia prawdy w konwencjonalizmie, oparta na spostrzeżeniu, że pogląd ten nie implikuje arbitralności konwencji.

