

MICHAŁ HEMPOLIŃSKI

W OBRONIE OBIEKTYWNOŚCI PRAWDY

Tekst składa się z dwóch części. Część pierwsza zawiera główne tezy referatu, zatytułowanego *Zagadnienie obiektywności prawdy*, wygłoszonego na konferencji w Jadwisinie (listopad 1986 r.), poświęconej w całości tematowi *Marksizm dzisiaj*. Część druga jest relacją z obszernej dyskusji, która toczyła się po referacie.

Część pierwsza. ZAGADNIENIE OBIEKTYWNOŚCI PRAWDY

1. Marksistowska teoria poznania, rozwijana w obrębie materializmu dialektycznego (pominiemy tu inne nurty marksizmu, odrzucające materializm), najpełniej zaprezentowana została przez Lenina w pracy *Materializm a empiriokrytycyzm* i występuje w literaturze pod nazwą „teorii odbicia”. Mimo szeregu obiekcji, z jakimi teoria odbicia spotkała się w obrębie i poza literaturą marksistowską, sądzę, że podstawowa idea tej teorii zachowuje dzisiaj swą aktualność i prawomocność.

Terminy „odbicie”, „odzwierciedlenie”, służące do określenia relacji poznawczej między podmiotem poznającym i przedmiotem poznawanym, zaczerpnięte zostały z materializmu przedmarksowskiego, który pojmował poznanie jako pewnego rodzaju odzwierciedlenie materialnej rzeczywistości. Terminy te nie oddają już dzisiaj całej złożoności psychofizjologicznego i społecznego procesu poznawczego.

Warto zwrócić uwagę na to, że z pojęciem „odbicie” lub „odzwierciedlenie” wiązano w tradycji materialistycznej dwa odmienne, lecz ściśle powiązane ze sobą, poglądy epistemologiczne. Przez poznanie jako odbicie rozumiano, po pierwsze, to, że odnosi się ono do rzeczywistości niezależnej od podmiotu poznającego, jest z nią bowiem powiązane kausalnie oraz że ujmuje tę rzeczywistość adekwatnie, czyli przedstawia ją (obrazuje izomorficznie lub reprezentuje homomorficznie) taką, jaka ona jest, niezależnie od faktu jej poznawania. Samo odbicie poznawcze rozumiano, po drugie, jako proces biernego, czysto receptywnego rejestrowania danych informacyjnych, strukturalnych i jakościowych (przede wszystkim zmy-

słowych), napływających poprzez zmysły do podmiotu poznającego ze świata zewnętrznego. Przy tym podmiot poznający porównywano nieraz z lustrem lub układem lusterek, a proces poznawania z procesem odbijania obrazów. Przy pojmowaniu poznania jako procesu biernego, jako pasywnej obserwacji lub kontemplacji przedmiotu poznawanego, porównanie przekraczało ramy analogii lub pogładowego modelu poznania i uzyskiwało charakter dosłownego opisu natury samego poznania.

Filozofia marksistowska kontynuuje i rozwija pierwszą tezę, związaną z koncepcją poznania jako odbicia, co oznacza po prostu, że opowiada się za realizmem epistemologicznym przeciwko idealizmowi subiektywnemu oraz przeciwstawia się wszelkim koncepcjom agnostycznym. Rozwinięcie i modyfikacja tej tezy w marksizmie polega na odrzuceniu założonego w niej naturalizmu i indywidualizmu. Marksizm przyjmuje, że wszelkie odbicie poznawcze (także zmysłowe) dokonuje się w złożonych uwarunkowaniach społeczno-kulturowych, a cała kultura (praktyka społeczna) stanowi swoiste, medium między człowiekiem i przyrodą. Analizując drugi pogląd natomiast, skojarzony z koncepcją poznania jako odbicia, filozofia marksistowska jako filozofia materialistyczna utrzymuje tezę w nim zawartą, że źródłem genetycznym wszelkiego poznania jest oddziaływanie rzeczywistości zewnętrznej — przy udziale wpływów społeczno-kulturowych — na podmiot poznający (tj. oddziaływanie otoczenia na organizm człowieka), ale odrzuca stanowczo drugą część tego poglądu, mianowicie twierdzenie, że poznanie polega na biernym odbieraniu, rejestrowaniu i magazynowaniu czystych danych doświadczenia, a następnie na ich interpretowaniu. Filozofia marksistowska wykazuje, że twierdzenie takie jest błędne zarówno dlatego, że żadnego poznania nie można sprowadzić do prostego oglądania czegoś, jak dlatego, że oddziaływanie między otoczeniem i człowiekiem nie ma charakteru jednokierunkowego, lecz zawsze jest wzajemnym oddziaływaniem. Oznacza to, że nie można odbierać danych bez ich interpretacji, a więc nie ma tzw. czystych danych doświadczenia. Przyjąwszy powyższe modyfikacje, możemy bez obawy wprowadzenia kogoś w błąd nazywać nadal marksistowską teorię poznania „teorią odbicia”.

2. W odróżnieniu od tradycyjnych spekulatywnych koncepcji teorii poznania, marksizm zakłada aktywistyczną koncepcję epistemologii, to znaczy, że od początku interpretuje czynności poznawcze jako składniki lub aspekty ludzkiej działalności praktyczno-życiowej. Podstawową kategorią teorii poznania i całej filozofii marksistowskiej jest kategoria praktyki ludzkiej. Poszczególne rodzaje i zakresy doświadczenia jednostkowego lub grupowego pojęte są jako fragmenty lub aspekty praktyki społeczno-historycznej. Praktyka społeczna pojęta jest materialistycznie

jako system związków między człowiekiem i przyrodą, wyrażający się w sposobie produkcji przedmiotów niezbędnych do utrzymania egzystencji człowieka, jako związek kultury ludzkiej i natury, w tym także biologicznej natury samego człowieka. Marksistowska epistemologia jest przeto empiryzmem genetycznym i metodologicznym, odrzuca wszelkie wersje aprioryzmu i przyjmuje dialektykę konkretności i abstraktu, treści zmysłowych i pojęć, danych informacyjnych i ich interpretacji.

3. Realizm epistemologii marksistowskiej, czyli pogląd, że przedmiotem poznania jest obiektywna rzeczywistość, opiera się na pojmowaniu wrażeń i spostrzeżeń jako więzi między człowiekiem i światem zewnętrznym, nie zaś jako przegrody lub kurtyny oddzielającej od tego świata. Rzeczy realne oddziałując na organy zmysłowe wywołują wrażenia, które z kolei są nośnikami informacji o tych rzeczach. Marksizm uważa jednak, że za pomocą samej filozoficznej analizy treści wrażeń i spostrzeżeń nie można rozstrzygnąć, czy zawierają one, czy też nie zawierają informacji o świecie zewnętrznym. Dopiero ujęcie spostrzeżeń zmysłowych w całym kontekście ludzkiej działalności praktycznej pozwala właściwie określić ich funkcje biologiczne i poznawcze. Marksizm rozważa problem poznania jako problem adekwatności treści poznawczych do struktury rzeczywistości, lecz odrzuca problem transcendencji: nie istnieje problem „mostu” między doświadczeniem zmysłowym i rzeczywistością obiektywną.

4. Marksizm odrzuca pogląd o czysto immanentnym lub transcendentnym charakterze podmiotu poznania, odrzuca koncepcję czystego podmiotu poznania i czystych aktów poznawczych. Podmiotem poznania jest człowiek jako byt biologiczny i społeczny, a czynności poznawcze wkomponowane są w ogół procesów biologicznych i społecznych, będących podstawą aktywności życiowej człowieka. Samo pojęcie „podmiot poznania” jest pewną idealizacją powstałą w wyniku wyodrębnienia i przypisania człowiekowi określonego zespołu czynności uznanych za czynności poznawcze.

5. W ogólności epistemologia marksistowska charakteryzuje się optymizmem poznawczym, przekonaniem o poznawalności świata obiektywnego i o poznawczych możliwościach człowieka. Za naczelną wartość poznawczą uznaje marksizm prawdę obiektywną, a za ostateczne kryterium jej osiągnięcia uważa praktykę społeczną.

Po tej ogólnej charakterystyce marksistowskiej teorii poznania przejdziemy do omówienia marksistowskiej teorii prawdy i zinterpretowania głównych twierdzeń Lenina o obiektywności prawdy.

6. Lenin pisał: *Być materialistą to znaczy uznawać prawdę obiektywną... prawdą niezależną od człowieka i od ludzkości.* Nie ma potrzeby

przycząć znanego wywodu Lenina, w którym wykazuje on związek między materializmem i realizmem oraz teorią prawdy obiektywnej¹.

Zwróćmy jednak uwagę na to, że termin „prawda” funkcjonuje u Lenina w szerokim zastosowaniu, tj. na określenie wszelkich przedstawień ludzkich odzwierciedlających obiektywną rzeczywistość: wrażeń, percepcji, pojęć, zdań, teorii. Z kontekstów, w jakich pojawiają się u Lenina terminy „przedstawienie” i „prawda” możemy wnioskować, że Lenin dopuszczał pogląd, że relacje poznawcze zachodzą między wszelkimi przedstawieniami podmiotu i obiektywną rzeczywistością, natomiast relacja prawdziwości zachodzi wyłącznie między niektórymi przedstawieniami a tą rzeczywistością. Do takich przedstawień należą przede wszystkim zdania i teorie.

Prawda i fałsz w ścisłym sensie da się określić jako relacja między treścią zdań i rzeczywistością, o której to zdanie orzeka, a więc zgodnie z klasyczną koncepcją prawdy, i nie da się sprowadzić do żadnego z członów tej relacji z osobną wziętych (zgodnie z korespondencyjną wersją koncepcji klasycznej u Russella). Gdy mówimy, że prawdziwość jest własnością relacyjną zdania, to stwierdzamy, że własność ta zależy wyłącznie od pozostawania treści zdania w określonej relacji do obiektywnego stanu rzeczy. Relację tę nazywał Russell relacją korespondencji, a Tarski w swej semantycznej teorii prawdy — relacją spełniania. W literaturze marksistowskiej, komentującej twierdzenia Lenina, przyjęto głosić, że prawda w odróżnieniu od fałszu polega na relacji zgodności między treścią zdania a obiektywnym stanem rzeczy, o którym mowa w tym zdaniu, natomiast fałsz — na relacji niezgodności między tymi dwoma członami.

7. Pojęcie obiektywności czegoś zakłada niezależność tego czegoś od świadomości. Obiektywność prawdy zakłada obiektywność rzeczywistości. Obiektywność prawdy polega na niezależności relacji prawdziwościowej od świadomości podmiotu, który wypowiada dane zdanie, w tym także od innych sądów myślanych przez podmiot. Lenin odrzucał stanowczo koherencyjną koncepcję prawdy, a samą koherencję traktował jedynie jako częściowe kryterium prawdy o ograniczonym zastosowaniu. Prawdziwość jako własność obiektywną należy bowiem interpretować tak, że nie zależy ona od jakichkolwiek elementów świadomości podmiotu, a więc także od innych sądów myślanych przez podmiot. Treści myślane przez podmiot zależą (w pewnym sensie) od podmiotu, natomiast relacja między treściami myślanymi a rzeczywistym stanem rzeczy już od pod-

¹ Por. W. I. Lenin: *Materializm a empiriokrytycyzm*. W: Idem: *Dziela*. T. 14, Warszawa 1949, s. 137 i n. Rekonstrukcję wywodu Lenina przedstawiłem w artykule „*Dialektyka poznania prawdy*”. „Człowiek i Światopogląd” (198) 1982, s. 142 i n.

miotu nie zależy. Wyrażenie „zależy od” jest wieloznaczne. Może oznaczać bądź zależność genetyczną (i taką ma się przeważnie na myśli, gdy mowa o zależności treści sądów od podmiotu myślącego), bądź zależność strukturalną, wyrażoną za pomocą takich terminów, jak „podobny”, „zgodny”, „adekwatny”, „izomorficzny”, „homomorficzny” itp. Prawdziwość zdania zależy od stosunku jego treści do rzeczywistości w drugim znaczeniu wyrażenia „zależy od”.

Obiektywność prawdy nie polega na intersubiektywności. Jest to kolejna konsekwencja wypowiedzi Lenina w jego polemice z B o g d a n o w e m. Bogdanow posłużył się, jak wiadomo, pojęciem „intersubiektywność” na określenie sposobu istnienia świata fizycznego. Głosił on mianowicie, że świat fizyczny istnieje nie tylko *dla mnie osobiście, lecz dla wszystkich*. Lenin zaprotestował w tej sprawie: *nieprawda* — napisał — *istnieje on niezależnie od „wszystkich”*. Podobne nieintersubiektywistyczne rozumienie obiektywności odnosił do pojęcia „prawda”. Prawdziwość zdania jest obiektywna nie dlatego, że jest prawdą dla wszystkich. Zdanie jest prawdziwe niezależnie od wszystkich. Prawdziwość zależy wyłącznie od tego, czy w rzeczywistości obiektywnej jest tak, jak zdanie głosi. Bogdanow sugerował, że ponieważ sądy prawdziwe są częścią praktyki ludzkiej, więc prawdę można pojmować jako *organizującą formę doświadczenia ludzkiego*, zależną od tego doświadczenia. L e n i n godził się na genetyczną zależność prawdy od doświadczenia, w sensie kształtowania się w praktyce ludzkiej treści twierdzeń. Skoro jednak już poszczególne twierdzenia i teorie o danej treści się pojawiły, to ich zgodność z rzeczywistością (prawdziwość) od praktyki ludzkiej nie zależy, nie zależy od działalności człowieka, od sposobu wykorzystania tych treści w praktycznym działaniu. Lenin stanowczo przeciwstawiał się pragmatyzmowi.

Lenin zwrócił uwagę na doniosły w epistemologii moment, polegający na konieczności odróżnienia definicji prawdy i kryterium prawdy². Niezbędność tego odróżnienia jako warunek poprawności teorii prawdy wykazali następnie Russell, Tarski i Popper. Fakt, że odróżnienie to znajduje się u Lenina, czego wielu marksistów zdaje się nie zauważać, świadczy o konsekwencji leninowskiej obrony obiektywności prawdy, wbrew próbom niektórych marksistów, aby podporządkować prawdziwość (czyli sposób pojmowania prawdy) celom praktyki re-

² W sprawie stanowiska Bogdanowa wobec kryterium prawdy obiektywnej Lenin pisał: „*nic tu nie ma do rzeczy ani beltowski sens, gdyż idzie o jedno z podstawowych zagadnień filozofii, zgola zaś nie o Beltowa, ani kryterium prawdy, o którym trzeba mówić oddzielnie, nie łącząc tego zagadnienia z zagadnieniem, czy istnieje prawda obiektywna*”. W. I. Lenin: op. cit., s. 138. Przypomnijmy że B e l t o w to pseudonim Plechanowa:

wolucyjnej. Nie trudno jest dowieść, że pomieszanie definicji z kryterium prawdy prowadzi do subiektywizacji prawdy i do subiektywizmu w całej teorii poznania.

8. Innym ważnym wątkiem występującym w leninowskiej koncepcji prawdy jest zagadnienie wzajemnego stosunku między prawdą absolutną i prawdą względną. Lenin stwierdzał, że każda prawda obiektywna jest absolutna³ i rozumiał to tak, że jeżeli zachodzi zgodność sądu z rzeczywistością, to musi istnieć przynajmniej jeden wzgląd, z uwagi na który zgodność ta jest całkowita. Względność prawdy, czyli częściowa, niepełna zgodność, nie pozostaje u Lenina w konflikcie z pojęciem „absolutność prawdy”. Prawda względna musi być prawdą, a więc musi zawierać jako swą część prawdę absolutną. Jest jednak inne rozumienie absolutności, przy którym pozostaje ona w przeciwieństwie do względności. W tym drugim znaczeniu prawda jest absolutna wtedy, gdy pod każdym względem zgodna jest z rzeczywistością. To mocniejsze rozumienie absolutności może odnosić się do poszczególnego zdania, bądź całego zbioru zdań tworzącego wiedzę. Otóż absolutność w tym rozumieniu nie może dotyczyć wiedzy jako całości. Rozwój wiedzy nigdy bowiem nie doprowadzi do absolutnej jej zgodności z rzeczywistością. Wiedza może być tylko nieustanną aproksymacją do prawdy absolutnej. I ten właśnie proces rozwoju wiedzy nazywał Lenin prawdą-procesem. Przebieg tego procesu zależy od człowieka i od ludzkości, jednakże prawda w ścisłym sensie, tj. jako wartość osiągniętego już rezultatu poznawczego, nie zależy ani od człowieka ani od ludzkości. I to jest najważniejszy wynik leninowskiej teorii prawdy.

9. Wróćmy do zagadnień związanych z definicją i kryterium prawdy. Dwa są główne problemy tradycyjnej epistemologii: Czym jest prawda? oraz Co jest prawdą? Pierwszy problem może być rozstrzygnięty przez podanie definicji prawdy i możemy już dzisiaj stwierdzić, że został on już w zasadzie rozstrzygnięty. T a r s k i udowodnił, że klasyczna koncepcja prawdy nie zawiera w sobie żadnych elementów tajemniczych i że poprawna definicja prawdy może być podana, bez zagrożenia antynomią.

³ Po wykazaniu, że Bogdanow pomieszał problem obiektywności prawdy (tj. problem czy przedstawienia ludzkie mogą zawierać taką treść, która nie zależy od podmiotu, nie zależy ani od człowieka, ani od ludzkości?) z problemem względności prawdy (tj. z problemem czy mogą przedstawienia ludzkie, wyrażające prawdę obiektywną, wyrazić ją od razu, w całości, bezwzględnie, absolutnie, czy tylko w przybliżeniu, względnie?) i po wykazaniu, że na oba pytania odpowiada Bogdanow negatywnie Lenin pisał: „można negocjować element względności w takich czy innych przedstawieniach ludzkich, nie negując prawdy obiektywnej, ale nie można negocjować prawdy absolutnej, nie negując istnienia prawdy obiektywnej. W. I. Lenin: op. cit., s. 138.

Drugie zagadnienie jest znacznie bardziej kłopotliwe. Może być ono rozstrzygnięte przez wskazanie kryterium prawdy, czyli sposobu odróżnienia prawdy od fałszu. Jeżeli przez kryterium rozumie ktoś niezawodny sposób identyfikacji prawdy, to kryterium takiego nie znajdzie. Pisał o tym już Lenin w znanym fragmencie drugiego rozdziału cytowanej książki. Szczegółowiej sprawę tę rozważyli Russell, Gödel, Tarski, Popper i wielu innych. Wniosek był wspólny: nie ma niezawodnego kryterium prawdy. Otóż fakt, że kryterium takiego nie ma jest sam w sobie kłopotliwy: jak mamy bowiem postępować bez takiego kryterium, które zdania uznawać za prawdziwe, które zaliczać do wiedzy? Fakt ten nie wpływa jednak w żaden sposób na definicję prawdy, na pojęcie prawdy obiektywnej. Sam kłopot trzeba rozwiązać bez odwoływania się do jakiegoś jednego kryterium niezawodnego. W ten sposób stanęliśmy wobec problemu, który w teorii poznania i filozofii nauki przyjmuje czasem formę wręcz dramatyczną: jest to problem akceptowalności.

10. Porzucając poszukiwanie niezawodnego kryterium prawdy, które byłoby podstawą absolutnej pewności poznawczej, marksizm opowiada się po stronie stanowisk antyfundamentalistycznych. Tradycyjny fundamentalizm epistemologiczny poszukiwał czynności poznawczych, które gwarantowałyby pewność, że osiągnęliśmy prawdę. Marksizm stoi na stanowisku, że aczkolwiek całkowitej pewności osiągnąć nie można, to jednak w kwestii akceptowalności sądów nie jesteśmy zupełnie bezradni. Określony stopień pewności możemy mianowicie uzyskać łącząc poznanie z działaniem, stosując hipotetyczne prawdy w szeroko rozumianej działalności praktycznej. Praktyka jako kryterium prawdy to nie jakiś jeden określony sposób postępowania sprawdzającego, lecz cała dziedzina rozmaitych sposobów sprawdzania, zróżnicowanych tak, jak różnorodna może być społeczna praktyka.

Samo działanie nie jest jeszcze argumentowaniem na rzecz prawdziwości twierdzeń i teorii. Argumentujemy wtedy (stosując jakąś formę wnioskowania redukcyjnego), gdy z opisu przebiegu i rezultatów naszych działań wnioskujemy o prawdziwości założeń przyjętych w programach tych działań.

11. Znane w marksistowskiej epistemologii stwierdzenie, że praktyka jest źródłem, kryterium i celem wszelkiego poznania, wyraża potrójny związek między działaniem i prawdą twierdzeń.

Po pierwsze — to właśnie w działaniu (zwłaszcza społecznym, wymagającym dokładnego przekazywania i odbierania życzeń, informacji, przekonań i emocji) rodzi się potrzeba i kształtują się niezbędne warunki dla myślenia w kategoriach prawdy i fałszu, prawdopodobieństwa i nieprawdopodobieństwa.

Po drugie — to z rezultatów zamierzonych działań wnioskujemy o prawdzie lub fałszu założonych w tych działaniach twierdzeń.

Po trzecie — uzasadnione (uprawdopodobnione) wnioski o prawdziwości danych twierdzeń wykorzystujemy przy formułowaniu nowych celów i sposobów przyszłego działania.

We wszystkich tych trzech punktach narażeni jesteśmy na pomyłki i zmuszeni jesteśmy do (mniej lub bardziej ryzykownego) przekroczenia linii niepewności. Jest tak dlatego, że:

Po pierwsze — nie dysponujemy niezawodnymi aktami (czysto) poznawczymi i początkowo nie wiemy nawet, które z naszych zachowań w otoczeniu, bądź jakie aspekty naszych działań mają charakter poznawczy. Oznacza to, że najpierw poznajemy i osiągamy prawdy, zanim zdołamy się na ustalenie, co rozumiemy przez poznanie (wiedzę) i czynności poznawcze oraz prawdę.

Po drugie — tzw. kryterium praktyki jest zawodne z dwóch powodów: zarówno dlatego, że sprowadza się ostatecznie do rozumowania redukcyjnego, zawodnego w samej swej formie, jak i dlatego, że opisy przebiegu i wyników naszego działania mogą być nietrafne lub niedokładne.

Po trzecie — zawodne zawsze jest myślenie, w którym na podstawie tego, że jest tak a tak lub że było tak a tak (zakładając, iż rzeczywiście tak jest lub tak było) sądzimy, że w przyszłości będzie tak a tak. Mimo tych niepewności, dajemy sobie jakoś radę, potrafimy działać skutecznie, myśleć poprawnie i przewidywać trafnie. Wszystko to razem przemawia za tym, że niektóre przynajmniej nasze poglądy potoczne i teorie naukowe są prawdziwe. I chociaż mylimy się nieraz w ocenie, które z nich są prawdziwe, to jednak tylko my sami potrafimy te omyłki odkryć i je naprawić. Nikt tego za nas nie zrobi. Nie ma jednak powodu, by wątpić w samą możliwość osiągnięcia przez nas prawdy o rzeczywistości, prawdy obiektywnej o obiektywnej rzeczywistości.

12. Sformułujemy na koniec parę kwestii do dyskusji. Oto pierwsza. We wszystkich nurtach i interpretacjach marksizmu występuje — jak się zdaje — zgoda na to, że marksizm nie akceptuje programu epistemologicznego fundamentalizmu. Program taki zakłada możliwość całkowitego zniesienia niepewności w dwóch pierwszych (omówionych przed chwilą) punktach, gdyż postuluje odkrycie ostatecznej podstawy poznania, czyli takich czynności poznawczych, które byłyby źródłem sądów niepodważalnych i niekorygowalnych, a także możliwość zastosowania niezawodnego kryterium prawdy. Jak wiadomo program taki na rozmaite sposoby formułowano i próbowano realizować w fenomenologii i pozytywizmie logicznym. Problem polega na tym, czy marksistowski relatywizm epistemologiczny, wynikający z odrzucenia epistemologicznego funda-

mentalizmu, implikuje także odrzucenie problematyki obiektywności poznania oraz pojęcie „prawda obiektywna”. W niektórych interpretacjach marksizmu otwarcie odrzuca się realizm i teorię prawdy obiektywnej. Osobiście sądzę, że w epistemologii marksistowskiej — o ile ją trafnie przedstawiam — nie ma po temu żadnych podstaw.

Druga kwestia dotyczy spraw bardziej szczegółowych. Jeżeli przyjmiemy, że nie ma żadnych źródłowych i niezawodnych czynności poznawczych, zwłaszcza takich, które nie zawierają żadnego wnioskowania, to jak mamy odróżniać czynności poznawcze od niepoznawczych i jak w szczególności mamy pojmować tzw. uzasadnienie bezpośrednie. Jeżeli natomiast odrzucimy (co jest — jak sądzę — dopuszczalne) pojęcie „uzasadnienie bezpośrednie”, to czym mamy je zastąpić, aby uchronić się przed groźbą *regresus ad infinitum*. Groźba powstaje wówczas, gdy w obrębie określonego epistemologicznego modelu poznania przyjmiemy, że nie ma poznania bez uzasadniania i nie ma uzasadniania bez wnioskowania.

Część druga. DYSKUSJA: CZY MARKSIZM MOŻE ZAAKCEPTOWAĆ TEORIĘ PRAWDY OBIEKTYWNEJ?

Dyskusja skoncentrowała się na sprawach podstawowych: czy marksizm może akceptować koncepcję obiektywności poznania i teorię prawdy obiektywnej. Wszyscy dyskutanci z pozycji tak lub inaczej pojętego marksizmu argumentowali za odpowiedzią negatywną. Referent wystąpił natomiast w obronie realizmu i teorii prawdy obiektywnej. Jak zwykle w takich dyskusjach nie małą rolę odgrywały kwestie terminologiczne. Ale ujawniły się także przeciwstawne koncepcje epistemologiczne i światopoglądowe.

Obszerną dyskusję (przerwaną po 2, 5 godzinach, lecz kontynuowaną w kuluarach konferencji), w której zgłoszono wiele pytań, obiekcji i propozycji, przedstawiam tematycznie, łącząc wypowiedzi bliskie sobie problemowo. Ponieważ nie odnotowałem nazwisk wszystkich dyskutantów, więc pozostaną raczej przy samych sprawach i pominię nazwiska.

Jak poznanie ludzkie, z natury swej subiektywne, może być w ogóle poznaniem obiektywnej rzeczywistości? Sformułowanie „poznanie jest subiektywnym odbiciem obiektywnej rzeczywistości” lub krócej „subiektywne poznanie jest obiektywne” zawiera sprzeczność.

Źródłem pozornej sprzeczności i zapewne całego problemu jest użycie wyrażeń „obiektywne”, „subiektywne” w różnych znaczeniach, nie zawsze sobie przeciwstawnych. Jest wiele różnych rozumień subiektywności, ale dla rozważenia poruszonych kwestii wystarczy wyróżnić dwa. Subiek-

tywne to — po pierwsze — tyle, co podmiotowe w szerokim rozumieniu, obejmującym sam podmiot myślenia i działania, własności lub władze oraz stany i czynności tegoż podmiotu. Obiektywne w przeciwstawieniu do tak pojętej subiektywności będzie wszystko to, co pozapodmiotowe, co nie jest danym indywidualnym podmiotem świadomym, ani jego własnością i co istnieje niezależnie od niego. W drugim, epistemologicznym, sensie powiemy o treściach doznawania i myślenia, że są subiektywne, mając na myśli, że są one zależne od samych tych doznań i pomyśleń podmiotu i nie pozostają w relacjach poznawczych (np. reprezentowania, upodobniania) w stosunku do tego, co pozapodmiotowe. Obiektywne — w ogólnym sensie epistemologicznym — to tyle, co pozaświadomościowe, czyli niezależne od świadomych czynności poznawczych podmiotu. O treściach poznawczych podmiotu powiemy w tym sensie, że są obiektywne, gdy pod pewnym względem są adekwatne wobec tego co pozapodmiotowe. O przedmiotach poznania mówimy, że są obiektywne, gdy ich istnienie i własności nie zależą od podmiotu poznania i jego świadomości. Jest także wiele innych rozumień subiektywności, np. intersubiektywność, subiektywność społeczna, historyczna, gatunkowa, subiektywność jako interesowność i stronniczość.

Wypowiedź *Subiektywne poznanie jest obiektywne* nie prowadzi do sprzeczności, gdy terminu „subiektywne” używamy w pierwszym znaczeniu, a terminu „obiektywne” w drugim. Sama wypowiedź jest myląca w swej strukturze, można ją jednak przełożyć na zdanie: *Poznanie jest zawsze wynikiem czynności świadomych jakiegoś podmiotu, ale treść poznania może odnosić się do tego, co istnieje poza podmiotem i jest niezależne od świadomości podmiotu.*

Nie znam przesłanek, leżących u podstaw wątpliwości, czy poznanie ludzkie może odnosić się do obiektywnej rzeczywistości, znam jednak powody, dla których nie mógłbym przyjąć twierdzenia, że poznanie ludzkie (subiektywne pod wieloma względami) nie może odnosić się do obiektywnej (pozaludzkiej) rzeczywistości.

Co to jest podmiot poznania? Jak rozumieć w marksizmie przeciwstawność przedmiotu i podmiotu?

W tradycji filozoficznej (zwłaszcza kartezjańskiej) podmiot poznania, czyli tego, który poznaje, opisywano przede wszystkim jako źródło aktów świadomości, jako podmiot świadomości, czyli jakąś ontyczną zasadę, w której zachodzą przeżycia świadome, poznawcze i niepoznawcze. Zdumiewano się nad specyfiką świadomości i wszelkie istnienie relatywizowano do świadomości. Stąd rozmaicie pojęte przedmioty poznania, przedmioty realne, czyli niezależne od świadomości, bądź czysto intencjonalne, np. takie, których esse = *percipi*.

W marksizmie punktem wyjścia do badań nad poznaniem nie jest świadomość, ani podmiot świadomości, psychologistycznie ani transcendentalistycznie pojęty. Punktem wyjścia jest człowiek działający w otoczeniu przyrodniczym i społecznym, czyli podmiot działania pojęty psychofizjologicznie i społeczno-historycznie. Ponieważ poznanie traktuje się w marksizmie jako pewien aspekt działania (czyli wzajemnego oddziaływania z otoczeniem), i odrzuca się koncepcję czystego podmiotu poznania (dysponującego czysto poznawczymi władzami i aktami), tkwiącego rzekomo we wnętrzu człowieka z krwi i kości, więc pojęcie „podmiot poznania” jest raczej pewną konstrukcją teoretyczną, pewną idealizacją, powstałą w wyniku wyodrębnienia w człowieku zespołów władz i czynności uznanych za poznawcze i nazwania człowieka ich podmiotem. Podmiot poznania jest niejako wydestylowany z podmiotu działania. Ten proces idealizacji nie prowadzi w materializmie do koncepcji podmiotu jako bytu duchowego. W rezultacie, rozróżnienie przedmiotu i podmiotu poznania nie ma w marksizmie charakteru absolutnego, nie jest to w każdym razie odróżnienie dwóch rodzajów bytu. W rozważaniach epistemologicznych (także u Lenina) realność przedmiotów określa się przez relację przedmiotu do świadomości, ale materializm dysponuje w ontologii innymi środkami odróżnienia przedmiotów istniejących od nieistniejących, bez odwoływania się do świadomości.

Prawdę określił prelegent jako własność rezultatów poznawczych człowieka. Ale jeżeli jest to własność tego, co jest wynikiem działań ludzkich, to nie może być ona obiektywną. Ponadto, człowiek współtworzy przedmiot poznania, więc także z tego powodu prawda o tym przedmiocie nie może być obiektywna.

U źródeł powyższych twierdzeń leży niedostrzeżenie różnicy między ontologicznym i epistemologicznym sensem obiektywności. Prawdy nie są obiektywne w ontologicznym sensie słowa. W każdym razie nie są takie dla materialistów, platonizujące interpretacje natomiast możemy tutaj pominąć. Rezultaty poznawcze ((twierdzenia) są istotnie dziełem człowieka, jednakże ich wartość poznawcza od człowieka już nie zależy i w tym sensie jest obiektywna. Powtórzmy to, o czym była już mowa w referacie: człowiek tworzy treści swych twierdzeń, a więc treści te genetycznie zależą od człowieka. Relacja jednakże, w jakiej te treści pozostają od przedmiotów twierdzenia (należy przy tym odróżniać treść twierdzenia i przedmiot twierdzenia) nie zależy już od podmiotu, tzn. nie zależy od tego, czy podmiot wie, jaka to jest relacja, za jaką ją uważa, a tym bardziej od tego, czy chce, aby była taka lub inna. Tę niezależność nazywam obiektywnością epistemologiczną. Obiektywność prawdy lub fałszu jest innego rodzaju niż obiektywność rzeczy realnych. Prawdy nie są realne, chociaż są obiektywne. Nie powinno to zdumiewać filozofów, którzy od

dawna wiedzą, że nie wszystko, co obiektywne jest realne. Jest to już jednak osobny obszerny temat.

To, co powiedzieliśmy powyżej odnosi się także do drugiego twierdzenia o tworzeniu lub współtworzeniu przez podmiot przedmiotu swego poznania. Myślę, że twierdzenie to jest wieloznaczne i filozofowie stosują od dawna różne środki rozróżniania. Niektórzy filozofowie natomiast, zwłaszcza przypisujący sobie kompetencje w zakresie filozofii nauki oraz zaliczający się do tzw. socjologii wiedzy, nie stosują odpowiednich rozróżnień, i wówczas pojawiają się najczęściej kłopoty w dyskusjach. Przypomnijmy niektóre rozróżnienia. Przedmiot poznania można ujmować bądź jako środek poznawczy, instrument teoretyczny (np. model semantyczny), czyli jako przedmiot w znaczeniu *obiectum quo*, oraz przedmiot, do poznania którego zmierzamy, *obiectum quod*. W pierwszym rozumieniu przedmiot służy nam jako środek do sformułowania twierdzenia o właściwym przedmiocie poznania. Zdarza się jednak filozofom, że gdy skupią się na badaniach środków poznawczych (logicznych, lingwistycznych), to zapominają o właściwym przedmiocie, do którego poznania zmierzali, a nieraz zaczynają nawet wątpić, czy w ogóle taki przedmiot istnieje. Przedmioty będące początkowo środkami poznawczymi, stają się wówczas jedynymi przedmiotami badania. W dwudziestym wieku przydarzyło się to już niejednemu filozofowi lingwistycznemu. Język jako środek poznawczy czyniono wyłącznym przedmiotem badania. Innym przykładem są teorie danych zmysłowych, w których termin „dana zmysłowa”, służący jako środek opisu rzeczy materialnych, zaczął stopniowo oznaczać jedyny przedmiot percepcji. Weźmy trzeci przykład: znane jest rozróżnienie między przedmiotem intencjonalnym i przedmiotem realnym, między którymi można ustalić różnego rodzaju relacje. Filozofowie godzą się na to, że przedmioty intencjonalne są tworzone lub współtworzone przez człowieka (przy współudziale języka i innych składników kultury), nie wszyscy jednak gotowi są uznać, że jedynym i właściwym przedmiotem poznania są przedmioty intencjonalne.

Wracając do sedna sprawy, pragnę wyrazić przekonanie, że w nauce dokładnie rozróżnia się przedmiot pełniący rolę środka poznawczego od właściwego przedmiotu poznania. Jestem także przekonany — na podstawie historii nauki i aktualnej jej interpretacji przez jej twórców — że dla ludzi nauki, podobnie jak dla każdego ze zdrowym rozsądkiem, właściwym przedmiotem poznania nie są modele semantyczne, układy lingwistyczne, dane zmysłowe ani przedmioty czysto intencjonalne — lecz realne przedmioty fizyczne, realne rośliny i zwierzęta, realni ludzie. Pomijam tu nauki matematyczne, gdyż nie zajmują się one przedmiotami realnymi. Niektórzy filozofowie natomiast, także marksiści, uważają, że lepiej od ludzi nauki wiedzą, czym się oni zajmują. W rezultacie uczeni

dowiadują się ze zdumieniem, że w badaniach swych poznają wyłącznie przedmioty przez siebie tworzone lub współtworzone (cokolwiek miałyby to oznaczać).

Praktyka a prawda: w procesie przeobrażania świata ludzie tworzą prawdy, podobnie jak tworzą sztukę. Nauka jest składnikiem praktyki ludzkiej, więc zależy od człowieka, a zatem nie może być obiektywna.

To prawda, że naukę tworzą ludzie w swej działalności społeczno-kulturowej oraz że nauka, podobnie jak ta działalność, ma swoją historię. I chociaż modne jest dzisiaj poszukiwanie tego, co wspólne dla różnych rodzajów tworzenia, to myślę, że do błędów prowadzi zacieranie różnicy między twórczością naukową i twórczością w sztuce. Z pewnością inne są cele i środki obu rodzajów twórczości. Uczony zaprotestuje, gdy prawdę jako wartość poznawczą nauki zechcemy zastąpić wartościami estetycznymi. Są to stare sprawy, po wielokroć już dyskutowane od czasów empiriokrytycyzmu i konwencjonahzmu.

Prawda, wyrażona w wiedzy obiektywnej, jest niezbędna w praktyce. To ona sprawia, że ludzie nie działają na ślepo, po omacku, nie wiedząc niczego o warunkach skutecznego działania. Nie można na przyrodę oddziaływać w sposób zamierzony nie znając niezbędnych o niej prawd. Przyroda nie poddaje się działaniom opartym wyłącznie na fantazjach i jest niewrażhwa na artystyczną twórczość człowieka. Poddaje się natomiast działaniom opartym na prawdzie, tj. na znajomości praw przyrody. Oczywiście nauka zawiera nie tylko prawdy, a o wielu twierdzeniach nauki lepiej mówić jako o prawdopodobnych lub zbliżonych do prawdy (w popperowskim sensie słowa). Faktem jest także, że odróżnienie prawdy od fałszu, dokładniej przeprowadzane w nauce niż poza nią, nie jest również w nauce doskonałe. Ale czy ma z tego wynikać, że wszystko w nauce jest iluzją i pozorem? Nauka jest ludzkim odzwierciedleniem świata i nie trzeba chyba przypominać, że ludzie nie są doskonali, że są omylni. Nie wynika jednak z tego, że popełniają same omyłki. Takie twierdzenie byłoby nie do utrzymania, gdyż mówienie o omyłkach, błędach, iluzjach, fałszach ma sens tylko w przeciwstawieniu do tego co uważamy za poprawne, adekwatne, prawdziwe. Wreszcie ostatnia kwestia, którą w tym kontekście się podnosi. Ma ona charakter metafizyczny: głosi się, że nauka jest obciążona wadami subiektywności gatunkowej. Nie idzie już o zawodność badawczą poszczególnych uczonych lub społeczności naukowych, idzie o zasadniczą ułomność poznawczą człowieka jako gatunku, ułomność polegającą nie na omylności, lecz na niezdolności do poznawania świata realnego. Ta kantowska metafizyka poznania, oparta na błędnej analizie procesów poznawczych i prowadząca do odgrodzenia treści przedmiotu ludzkiej wiedzy od świata rzeczy samych w sobie, ma także dzisiaj licznych kontynuatorów. Uważają oni Kanta za „boga” epistemo-

logii. Nie mogę tu wchodzić w szczegóły, ale pragnę stwierdzić, że uważam całe rozumowanie Kanta (wyjąwszy niektóre jego partie) za niepoprawne, a wnioski z niego wyprowadzone za fałszywe. Ci, którzy przyjęli perspektywę kantowską za prawdę objawioną, podejmują ćwiczenia umysłowe na temat: jakie ustalić relacje między objawieniem kantowskim a współczesną wiedzą naukową. Ćwiczenia takie niewątpliwie kształcą, ale epistemologia nie redukuje się do nich.

Czy marksizm nie zajmuje w teorii poznania faktycznie stanowiska pragmatyzmu?

Nie ma podstaw do przypisania pragmatyzmu klasykom marksizmu, a Lenin wprost wypowiedział się przeciwko pragmatyzmowi W. Jamesa. Rozważmy możliwe podobieństwa. I pragmatyzm i marksizm mówią o praktyce jako źródle i celu poznania i prawdy. W jednym i drugim stanowisku mowa jest o praktyce jako kryterium prawdy. Kryterium tym jest skuteczne zastosowanie prawd w działaniu: o prawdziwości rozstrzyga więc skuteczność działania sterowanego założonymi prawdami. Takie są zewnętrzne podobieństwa. W każdym z tych punktów jednocześnie występują różnice. Praktyka pojęta jest w pragmatyzmie psychologicznie jako strumień przeżyć jednostki ludzkiej. Twierdzenia traktowane są wyłącznie jako programy i narzędzia, którymi posługuje się człowiek w dążeniach do osiągnięcia swych celów życiowych. Pragmatyści sami stwierdzali, że nie można o narzędziach mówić literalnie, że są prawdziwe lub fałszywe, lecz raczej, że są dobre lub złe, przydatne lub nie. Terminy „prawda” i „fałsz” użyte są więc w jakimś sensie przenośnym, nie pozostającym w żadnym związku z klasyczną koncepcją prawdy. Za prawdziwe uważane są te twierdzenia, których zastosowanie w działaniu prowadzi do skutków zamierzonych, za fałszywe natomiast te, które notorycznie zawodzą. Nie czyni się przy tym różnicy między prawdziwością i uważaniem za prawdziwe. Przez skutki zamierzone rozumieli pragmatyści subiektywne stany zadowolenia, powstałe w wyniku spełnienia oczekiwań i zaspokojenia potrzeb. Twierdzenia lub przekonania przed ich zastosowaniem nie mają określonej wartości, uzyskują ją dopiero w wyniku ich zastosowania. W rezultacie występuje u Jamesa utożsamienie prawdy ze skutecznością oraz skuteczności z użytecznością, czyli subiektywną satysfakcją. Myślę, że jest widoczne, iż leninowska koncepcja prawdy — taka jaką przedstawił w referacie — niewiele ma wspólnego z pragmatyzmem.

Kończy się era prawdy! Nie musimy walczyć o obiektywność, o prawdę. Nikt nie pyta już o prawdę! Zagadnienie podmiotowego uprawomocnienia wiedzy nie zostało rozwiązane. Lepiej więc przyjąć w epistemologii perspektywę socjologii wiedzy lub dekonstrukcjonizmu J. Derridy.

O rzekomym końcu ery prawdy mogę powiedzieć, że to jawny non-

sens, bzdura. Rozwój nauki i technologii jest dzisiaj tak ogromny, a niektóre rodzaje prawd ustalane są z taką łatwością, że nie zauważamy samych prawd, lecz wyniki ich zastosowań. Bez wartościowych wyników poznawczych nauk podstawowych, bez prawd, nie byłoby całego tego widocznego postępu technicznego. Praktyczne, życiowe znaczenie odkrywania prawdy jest dzisiaj nie mniejsze niż dawniej. Bez znajomości prawd rozmaitego rodzaju żadne społeczeństwo ani pojedynczy ludzie nie mogliby przetrwać więcej niż kilka dni lub tygodni. Era prawdy zaczęła się z chwilą narodzin rodzaju ludzkiego (zapewne w okresie *Homo erectus*) i zakończy się wraz z ludzkością (może to się stać już wkrótce albo za milion lat). Postawy nonszalancji wobec prawdy i cynicznego jej lekceważenia (pomijam już zwykłą głupotę i obskurantyzm) towarzyszyły ludzkości zawsze i zwłaszcza, wtedy, gdy siła i pomyślność rodziły arogancję. Gdy w swej zarozumiałości chce jednak człowiek użyć swych mocy tworzenia, przekształcania i podporządkowywania bez prawdy, pomimo prawdy lub wbrew niej, wówczas pojawiają się wyniki, które mogą raz zadziwić lub rozbawić, ale inny raz sprowadzić na ludzi niezliczone cierpienia. Historycznych i codziennych przykładów jest mnóstwo, wystarczy obejrzyć się wokół albo odczytać prasowe doniesienia o katastrofach spowodowanych ignorancją bądź zlekceważeniem wiedzy. Społeczny podział pracy sprawił, że pytanie o prawdę stało się zadaniem dla wyspecjalizowanych zespołów, wielu więc może o niej nie myśleć, ale walka o prawdę zaczyna się z chwilą powszechnego zagrożenia jej brakiem.

Prawomocność wiedzy naukowej została już wykazana w sposób wystarczający, aczkolwiek pozostało i zawsze chyba zostanie немало problemów epistemologicznych i metodologicznych. Jeśli poszukuje się natomiast „podmiotowego uprawomocnienia” w założeniach fundamentalizmu epistemologicznego, kantyizmu lub w innej wersji transcendentalizmu, to szuka się w złym kierunku. Odnośnie tzw. socjologii wiedzy, myślę, że niezwykle wartościowe są prowadzone w jej obrębie badania nad społecznymi uwarunkowaniami zdobywania i deformowania wiedzy. Nie sądzę jednak, aby trafne były wnioski epistemologiczne, do których dochodzi. Kłopot z socjologią wiedzy polega na tym, że jest za mało socjologiczna (jeśli przez socjologię rozumieć naukę empiryczną).

Prace J. Derridy zawierają dociekliwe i krytyczne analizy niezwykle pomocne dla epistemologii niefundamentalistycznej. Swoją metodę, będącą nową radykalną hermeneutyką, nazwaną „dekonstrukcją bez rekonstrukcji” lub „dysseminacją interpretacji”, kieruje D e r r i d a przeciwko platonizmowi, kantyzmowi, fenomenologii i wszelkiej epistemologii fundamentalistycznej. Dokonuje interesującej krytyki zarówno stanowisk reprezentacjonistycznych, jak prezentacjonistycznych; odrzuca (i słusznie!) model poznania jako „widzenia czegoś”, jako bezpośredniego i niezawod-

nego dostępu do przedmiotu poznania, np. spostrzeżenie danych zmysłowych lub intuicyjne ujmowanie przedmiotów intencjonalnych. Poznanie nie opiera się na dualizmie danych faktycznych i ich interpretacji. Zawsze mamy do czynienia z interpretacjami, z wielością odmiennych i przeciwstawnych interpretacji, które winniśmy uwzględniać, nie dysponując jednak środkami rozstrzygnięcia o wyborze między nimi. Każda interpretacja może zostać zakwestionowana i każda wymaga ponownego przebadania. Na tym właściwie D e r r i d a poprzestaje. Jest to praca burząca i inspirująca zarazem. Ale nowoczesna epistemologia nie może na tym poprzestać. I Derrida to rozumie, przyznając epistemologii prawo do interpretacji wiedzy w kategoriach prawdy.

W dwóch punktach stanowisko D e r r i d y (o ile je dobrze rozumiem) wydaje mi się dyskusyjne, w kwestii alternatywy: dane lub interpretacje oraz w kwestii kryteriów selekcji interpretacji. Główny błąd wielu filozofów (nie jestem pewien, czy błąd ten popełnia Derrida) polega na przyjęciu alternatywy: albo nie ma poznania bez odbierania czystych danych (które są następnie przed podmiot interpretowane), albo nie ma w poznaniu żadnych danych, a wszelkie poznanie (przy zmienionym znaczeniu słowa) sprowadza się do — nie tyle interpretacji, nie ma bowiem już co interpretować, ile do — konstruowania przez podmiot przedmiotu własnej aktywności intelektualnej (przedmiotu niesłusznie nazywanego nadal „przedmiotem poznania”). Otóż alternatywa ta jest błędna. W doświadczeniu bowiem, jak i we wszelkich formach poznania, mamy zawsze jakieś dane zinterpretowane, ale interpretacje te nigdy nie są (nie są w poznaniu, w odróżnieniu od twórczości pozapoznawczej) dowolne, arbitralne. Nie jest także prawdą, że każdą interpretację można zastąpić dowolną inną, aczkolwiek słuszne jest twierdzenie (akcentowane m. in. przez J. D e r r i d e), że nie ma interpretacji ostatecznych nieobalalnych i niekorygowalnych. Co ważniejsze jednak, poznanie polega na nakładaniu jednych interpretacji na drugie tak, że częściowo jedne przenikają drugie, rozwijają je, uzupełniają i pogłębiają. Badanie tych procesów nakładania się interpretacji należy właśnie do epistemologii.

Prelegent przedstawił praktykę w marksizmie jako zależną od człowieka i polegającą na współdziałaniu wielu poszczególnych ludzi w strukturach społecznych. W marksizmie jest jednak odwrotnie. To sami ludzie i cała ich działalność zależą od praktyki.

Jeżeli ma się tu na myśli zwrotne oddziaływanie na siebie jednostki ludzkiej i społeczeństwa w obrębie danej kultury historycznie ukształtowanej, to rozumiem zgłoszoną uwagę i chętnie ją uwzględniam. Jeżeli natomiast praktyka społeczno-historyczna pojęta jest transcendentalistycznie jako samodzielna dziedzina bytu lub nawet jedyna dziedzina bytu, do

której człowiek należy i od której zależy, to poglądu takiego nie rozumiem i nie mogę go zaakceptować. Przypomina mi on bardziej nie marksizm, lecz teologię Hegla (nawiasem mówiąc, rzadko mówi się w marksizmie o Hegla jako teologu).

Wykład jest kontrowersyjny, można mieć zasadne wątpliwości, czy do końca i wiernie przedstawione zostały poglądy Lenina. Rzecz w tym, że Lenin akcentował przede wszystkim aktywistyczny charakter marksizmu, tymczasem obiektywność wiedzy i prawdy minimalizuje i wręcz utrudnia aktywność. W rezultacie: albo obiektywizm albo aktywizm.

W pracy *Materializm a empiriokrytycyzm*, do której tu się ograniczam, Lenin otwarcie wystąpił przeciwko marksistom i działaczom rewolucyjnym, którzy gotowi byli poświęcić obiektywność na rzecz stronniczości rewolucyjnej. Wydaje mi się, że w pracy tej nie dochodzi do konfliktu między obiektywnością i aktywnością, skoro przyjmuje się, że poznanie obiektywnych prawidłowości przyrodniczych i społecznych umożliwia zaplanowanie i zrealizowanie skutecznej aktywności, w tym także aktywności rewolucyjnej. Czy natomiast Lenin do końca utrzymał się na stanowisku obrony obiektywności prawdy, zwłaszcza w okresie rewolucji i po rewolucji, gdy wiązał prawdę z ideologią i odróżniał prawdę proletariatu od prawdy burżuazji (w kuluarach dyskutanci przekonywali mnie, że Lenin faktycznie porzucił koncepcję obiektywności prawdy), na to pytanie nie mogę w tej chwili odpowiedzieć. W każdym razie w rozważanej tu pracy Lenin krytycznie i z ironią odnosił się do wypowiedzi o prawdzie jako „ideologicznej formie praktyki”. Są tu zresztą dwa zagadnienia. Jedno jest czysto historyczne i dotyczy ewolucji poglądów Lenina. Do tego zagadnienia nie potrafię się ustosunkować. Drugie, to zagadnienie merytoryczne: czy ideologia (proletariacka lub inna) wyklucza prawdę obiektywną? Na to pytanie odpowiadam zdecydowanie negatywnie. Są ideologie irracjonalne, ale mogą też być racjonalne. Otóż te ostatnie łączą programy działań społecznych, oparte na określonym systemie wartości, z poznaniem rzeczywistości społecznej i przyrodniczej, w której te programy mają być realizowane. Muszą więc opierać się na znajomości prawdy, co jest warunkiem skutecznego działania i jest warunkiem przewidywania, a bez przewidywania nie można ani zrealizować żadnej wartości, ani zrealizowanej utrzymać.

Na koniec uwaga w sprawie terminu „prawda obiektywna”: czyż nie jest to pleonazm? Otóż bardzo bym sobie życzył, aby to był pleonazm, wystarczyłoby bowiem wówczas używać samego terminu „prawda”. Dopóki jednak występują w filozofii i poza nią różne subiektywistyczne interpretacje prawdy, termin „prawda obiektywna” nie jest pleonazmem i zapewne nigdy (niestety!) nim nie będzie.