

POSTPRAWDA JAKO SKUTEK KRYZYSU OŚWIECENIOWEGO ROZUMU

„W naszych czasach zdrowy rozsądek znalazł się w krzyżowym ogniu wojny kulturowej toczącej się między religijnymi ekstremistami, którzy są pewni, że znają już całą prawdę, oraz świeckimi nihilistami, którzy dla odmiany są przekonani, że prawda jest zasadniczo niepoznawalna”¹ – pisał swego czasu Felipe Fernández-Armesto. Taki stan rzeczy musi wywoływać niepewność i konsternację. Według brytyjskiego historyka, to właśnie „odwrót od prawdy jest jednym z najbardziej dramatycznych, nie opowiedzianych epizodów naszej historii”².

W świetle powyższej wypowiedzi pojęcie postprawdy nie jest jednak czymś, co można jednoznacznie ocenić. Z jednej strony wyraża ono bowiem świadomość tego, że współczesna kultura, mass media i różnorakie instytucje za cel swego działania obrały sobie wytwarzanie prawdy polegające na forsowaniu swojej wersji zdarzeń wbrew temu, co potocznie nazywamy faktami. Z drugiej strony budzi ono pewne wątpliwości z perspektywy filozoficznej – zakłada bowiem istnienie swojej opozycji w postaci prawdy, i to prawdy obiektywnej, niezależnej od świadomości podmiotu. Tym samym dyskurs postprawdy kreuje podział na prawdę odkrywaną, prawdę obiektywną i prawdę wytwarzaną, „prawdę” iluzoryczną. Pojawia się jednak pytanie, czy ten podział jest rzeczywiście zasadny. Pytanie to jest pytaniem o definicję prawdy, która byłaby do przyjęcia na gruncie współczesnych

1 F. Fernández-Armesto, *Historia prawdy*, Poznań 1999, s. 10.

2 Tamże, s. 182.

nauk, zarówno humanistycznych, jak i w pewnej mierze ścisłych. Szczególnie zasadne wydaje się w świetle właściwej współczesnemu człowiekowi świadomości zmienności kryteriów tego, co uznaje się za prawdziwe. Jak twierdził bowiem Michel Foucault, wybitny francuski filozof i historyk idei:

Zapewne, jeśli spojrzymy nań z perspektywy zdania wewnątrz dyskursu, podział między prawdą i fałszem nie jest arbitralny ani zmienny, nie jest instytucjonalny ani oparty na przemocach. Jeśli jednak umieścimy się na innym poziomie i zadamy sobie pytanie o to, jaką była i jaką wciąż pozostaje w obrębie naszych dyskursów owa wola prawdy w ciągu wieków naszej historii, a także o to, na czym polega, w bardzo ogólnej formie, typ podziału, który wyznacza naszą wolę wiedzy, to może się zdarzyć, że ukaże się nam coś w rodzaju systemu wykluczenia (systemu historycznego, zmiennego, opartego na instytucjonalnym przymusie)³.

Foucault sugeruje, że podział na prawdę i fałsz jest głęboko związany z szeroko pojętym systemem władzy, systemem, który za prawdziwe uznaje to, co zgodne z jego wolą, a za fałszywe uznaje to, co jest wbrew jego myśli. Dlatego też francuski filozof stwierdza, że podział na prawdę i fałsz „jest niewątpliwie ukonstytuowany historycznie”⁴. Pogląd ten argumentuje w następujący sposób:

Jeszcze u poetów greckich VI wieku prawdziwy dyskurs, w pełnym, wartościującym sensie tego słowa – dyskurs prawdziwy, dla którego żywiono szacunek i którego się lękano, taki, któremu trzeba było się podporządkować jako panującemu – był to dyskurs głoszony według przyjętego rytuału, w dodatku przez tego, który miał do niego prawo [...]. Tymczasem sto lat później najwyższa prawda nie przebywała już w tym, czym był dyskurs, ani w tym, co robił, lecz zamieszkała w tym, co mówił. Nadszedł dzień, w którym prawda przesunęła się ze skutecznego, sprawiedliwego i zrytualizowanego aktu wypowiedzi w kierunku tego tylko, co wypowiedziane. W kierunku jego znaczenia, jego formy, jego przedmiotu i referencji. Pomiędzy Hezjodem a Platonem ustanawia się pewien podział. Odgranicza on dyskurs prawdziwy od dyskursu fałszywego⁵.

Francuski filozof pisze tu o czymś niezwykle istotnym – otóż wprost wskazuje on, jak doszło do zmiany kryterium prawdziwości. Tak jak przed Platonem głównym warunkiem prawdziwości było pochodzenie od autorytetu, tak od

3 M. Foucault, *Porządek dyskursu*, Gdańsk 2002, s. 11.

4 Tamże.

5 Tamże, s. 11-12.

czasów Platona aspekt podmiotowy przestał mieć znaczenie dla kryterium prawdziwościowego. Konflikt pomiędzy wyżej wskazanymi modelami prawdy powrócił wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa. Ewangelie bowiem wprost mówią o Jezusie, że jest on „drogą i prawdą, i życiem”⁶, ustanawiając Go, a co za tym idzie również tych, którzy głosili Jego naukę, punktem odniesienia dla tego, co jest, a co nie jest prawdą. Dyskurs autorytetu nie był jednak w stanie do końca wyprzeć swej alternatywy, co uwidacznia choćby fakt, że głównym przedmiotem działalności ojców Kościoła była racjonalizacja wiary, próba pogodzenia jej z platońskim kryterium prawdziwości⁷. Warto zwrócić w tym kontekście uwagę na poglądy uważanego za przedstawiciela awerroizmu łacińskiego Siegera z Brabancji, który wysnuł koncepcję dwóch równoległych, niezależnych od siebie prawd – prawd wiary i prawd rozumu⁸; pozwalała ona bagatelizować sprzeczności zachodzące między tymi dwoma dyskursami. Jednakże powyższe rozróżnienie *de facto* odebrało prawdom wiary rozumowe uzasadnienie i w konsekwencji, zamiast zabezpieczać prawdy wiary i gwarantować swobodę prawdom rozumu, doprowadziło do zanegowania pierwszych prawd w imię drugich.

Tymczasem Foucault wskazuje, że mimo opisanego wyżej przewrotu i późniejszych perturbacji z nim związanych, podział na prawdę i fałsz nie przestał się przemieszczać.

Twierdzi on, że

na przełomie XVI i XVII wieku pojawiła się (przede wszystkim w Anglii) wola wiedzy antycypująca jej obecne treści. Kreśliła ona plany przedmiotów możliwych, obserwowalnych, mierzalnych, klasyfikowalnych. Wola wiedzy narzucała podmiotowi poznającemu (w jakimś sensie przed wszelkim doświadczeniem) pewną pozycję, pewien sposób patrzenia i pewną funkcję (raczej patrzeć niż czytać, raczej weryfikować niż komentować). Wola wiedzy narzucała (w sposób bardziej ogólny niż jakiegokolwiek określone narzędzie) poziom techniczny, który utrzymać powinny akty poznania, aby były weryfikowalne i użyteczne [...]. [O]wa wola prawdy, podobnie jak inne systemy wykluczenia, opiera się na podstawie instytucjonalnej. Jest ona jednocześnie wzmocniana i przeprowadzana przez cały zespół praktyk,

6 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. K. Dynarski, Poznań – Warszawa 1990, s. 1233.

7 Por. C. Wodziński, *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Warszawa 1991, s. 174.

8 W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2014, s. 296.

takich, rzecz jasna, jak pedagogika, jak systemy książek, wydawnictw, bibliotek, jak niegdyś towarzystwa nauk, a obecnie laboratoria⁹.

Foucault wskazuje tu na kolejną zmianę kryterium prawdziwości – wypowiedź jest prawdziwa nie ze względu na to, co mówi, lecz w jaki sposób do niej dotarło; kryterium prawdziwości stała się odpowiednia metoda. Jest to o tyle istotne, że wraz ze zmianą kryterium prawdziwości zmienia się równocześnie zbiór zdań, które uznane mogą być za prawdziwe – zdanie uznawane za prawdziwe w czasach Hezjoda nie będzie już uznawane za prawdziwe w postplatońskim dyskursie prawdziwościowym. Z kolei nawet najbardziej wyrafinowana spekulacja nie zyska uznania w świetle prawdziwościowych kryteriów nowożytności, jeśli nie będzie poparta metodą empiryczną. Podsumowując swą analizę historii dyskursu prawdziwościowego, autor *Nadzorować i karać* stwierdza, że

owa wola prawdy, oparta w ten sposób na fundamencie dystrybucji instytucjonalnej [...], ma tendencję do wywierania na inne dyskursy swego rodzaju nacisku i jakby egzekwowania władzy przymusu. [...] Myślę [...] o sposobie, w jaki praktyki ekonomiczne, skodyfikowane jako przykazania i recepty, czasem jako moralność, dążyły od początku XVI wieku do założenia samych siebie, do własnej racjonalizacji i uzasadnienia poprzez teorię bogactwa i produkcji. Myślę ponadto o sposobie, w jaki system tak nakazowy jak system karny poszukiwał swoich podstaw lub swego uzasadnienia najpierw, rzecz jasna, w teorii prawa, a następnie, począwszy od XIX wieku, w wiedzy socjologicznej, psychologicznej i medycznej – tak jakby sama litera prawa nie mogła już być autoryzowana w naszym społeczeństwie inaczej jak tylko przez dyskurs prawdy¹⁰.

Francuski filozof twierdzi zatem, że pewne dyskursy, które u swych najgłębszych podstaw mają czystą arbitralność i przygodność, dążą do stworzenia wokół siebie aury racjonalności i prawdziwości w celu umocnienia swej pozycji i wykluczenia innych dyskursów. Foucault zdaje się tutaj podważać pogląd, wyrażony między innymi przez Russella, że „autorytet nauki, który będzie uznawany przez większość filozofów czasów nowożytnych, jest jednak czymś bardzo różnym od autorytetu Kościoła, ponieważ ma on intelektualny, a nie instytucjonalny charakter”¹¹ – francuski filozof sugeruje bowiem

9 M. Foucault, *Porządek dyskursu*, dz. cyt., s. 13.

10 Tamże, s. 14.

11 B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu*, Warszawa 2000, s. 566.

wyraźnie, że zarówno starożytna forma poznania oparta na autorytecie, jak i współczesna nauka w równym stopniu są uwikłane w sieć instytucjonalną, która jest ich źródłem i uprawomocnieniem. Różnica między opisywanymi przez Foucaulta formami poznania i pochodnymi względem nich kryteriami poznania polega nie na zależności bądź niezależności od instytucji, lecz na zależności od różnych instytucji.

Wydaje się, że nowożytna forma poznania swe apogeum osiągnęła w oświeceniu – epoce, w której rozum staje się narzędziem walki z „ciemnotą i zabobonem”, która pragnie naprawiać sposób życia i myślenia, wnosząc optymistyczną wizję postępu jako drogi wiodącej do szczęścia. Leibniz, jeden z głównych prekursorów oświecenia, twierdził, że „im bardziej w postępowaniu naszym kierujemy się rozumem, tym bardziej jesteśmy wolni – i zniewoleni, im bardziej ulegamy namiętnościom”¹².

Można powiedzieć, że to właśnie w oświeceniu logocentryczny dyskurs prawdziwościowy ukazał swe pełne oblicze. Wyraźnie widać to w wypowiedzi Immanuela Kanta, zgodnie z którą „Oświecenie to wyjście człowieka z zwinionej przez niego niedojrzałości”¹³, przy czym „niedojrzałość jest nieumiejętnością w posługiwaniu się własnym rozumem bez przewodnictwa innych”¹⁴.

Pojawia się zatem pytanie, jak w oświeceniu pojmowano rozum, a tym samym, co mogło być w świetle tego paradygmatu uznane za prawdziwe, a co było z góry wykluczane jako fałsz.

Według Ernesta Gellnera „Oświecenie wykazywało zapęd do obalenia każdej nadzmysłowości o podłożu religijnym oraz dyktowało, że wszystko należy do jednego, uporządkowanego systemu natury”¹⁵. Oświecenie to epoka „racjonalistycznego fundamentalizmu”, który „odrzuca jakiegokolwiek samostne objawienie. Odrzuca ową arbitralność stwierdzeń tak charakterystyczną dla niektórych religii ery po-osiowej, przypisujących pozaziemską i ponadkulturową pozycję oraz władzę konkretnym stwierdzeniom i wartościom”¹⁶.

12 Cyt. za: T. Gospodarek, *Aspekty złożoności i filozofii nauki w zarządzaniu*, Wałbrzych 2012, s. 239.

13 I. Kant, *Co to jest Oświecenie*, w: *Dzieła zebrane*, t. VI, red. M. Żelazny i in., Toruń 2012, s. 47.

14 Tamże.

15 E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997, s. 39.

16 Tamże, s. 37.

Podobnie twierdzi Władysław Tatarkiewicz:

filozofia, która zapanowała w XVIII w., stanowiła nowy typ przede wszystkim przez to, że stawiała sobie cele praktyczne. Wierzyła, że dokona naprawy sposobu myślenia i życia; chciała zdobyć wiedzę nie dla niej samej, lecz dla oświecenia umysłów, uprzątnięcia z nich przesądów, wyzwolenia z ciemnoty. A za przesąd i ciemnotę filozofia XVIII w. miała wiarę w rzeczy nadprzyrodzone; za świątłych miała tych, co uznawali to tylko, co sprawdzili własnym rozumem¹⁷.

Ernst Cassirer sugeruje z kolei, że filozofia w oświeceniu

nie oznacza [...] jakiegoś osobnego obszaru poznania, znajdującego się obok twierdzeń wypracowanych przez poznanie natury, prawa, państwa itd. lub ponad nimi, lecz jest wszechogarniającym medium, w którym tamte tworzą się, rozwijają i mają swój fundament. Nie separuje się od nauk przyrodniczych, od historii, nauk prawnych, polityki, lecz jest dla nich wszystkich jakby ożywiającym tchnieniem, jedyną atmosferą, w której mogą one istnieć i działać¹⁸.

Istotne jest również jednak to, jak oświecenie było postrzegane niejako od wewnątrz. Jak podaje Zbigniew Drozdowicz, w przekonaniu Turgota, jednego z ważniejszych przedstawicieli oświecenia, „dzieje ludzkości są sceną większych i mniejszych bitew między z jednej strony siłami prawdy i dobra, z drugiej natomiast fałszu i zła, przy czym pierwszym z nich przewodzić ma oświecony rozum, natomiast drugim ciemnota, zabobon, fanatyzm i despotyzm”¹⁹.

W procesie opisywania oświeceniowego Rozumu rażącym błędem metodologicznym byłaby jednak generalizacja zakładająca, że oświecenie było epoką jednolitą. Różnice istniejące w XVIII wieku między myślą francuską, niemiecką czy brytyjską są tak znaczne, że stawianie pomiędzy nimi znaku równości jest nieuzasadnione.

I tak według Jana Woleńskiego filozofowie francuskiego oświecenia w większości byli „materialistami, empirystami i krytykami religii”²⁰. Polski filozof twierdzi jednocześnie, że „te poglądy prowadziły ich do racjonalizmu, ale innego niż Kartezjusza, Spinozy i Leibniza. Ten nowy racjonalizm [...]

17 W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Warszawa 2014, s. 104.

18 E. Cassirer, *Filozofia Oświecenia*, Warszawa 2010, s. XV.

19 Z. Drozdowicz, *Filozofia francuska w epoce Oświecenia*, Poznań 2005, s. 44.

20 J. Woleński, *Epistemologia*, t. 1, Kraków 2000, s. 87.

też ufał możliwościom rozumu, ale, przeciwnie do tradycji kartezjańskiej, wiedza racjonalna nie była w tym przypadku oderwana od doświadczenia, lecz musiała się na nim opierać²¹.

Taki stan rzeczy ukazywać może między innymi następujący pogląd Woltera: „Każdy rozumny, szczerzy człowiek winien odrzucić chrześcijaństwo jako absurd [...]. Jedyłą ewangelią, którą powinniśmy czytać, jest wielka księga Natury, pisana ręką Boga i opatrzona jego pieczęcią²². Z powyższej wypowiedzi można wywnioskować, że francuskie oświecenie jednoznacznie utożsa miło Rozum z Naturą. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest uznanie, że prawdę można poznać tylko za pomocą poznania empirycznego.

Również Condillac, jeden z głównych przedstawicieli francuskiego oświecenia, „wymienionym z nazwiska filozofom zarzucił w szczególności to, że – jak twierdzi Drozdowicz – stworzyli systemy filozoficzne – ich wadą jest nie tylko abstrakcyjność (czyt.: „oderwanie” od natury), lecz także to, że zostały stworzone, a nie odtworzone. W jego przekonaniu, jedyny prawdziwy system tworzy przyroda²³.

Bazując jedynie na powyższym opisie oświecenia, trudno nie zgodzić się ze stwierdzeniem Drozdowicza, że

Oświecenie to w gruncie rzeczy odmieniany na różne sposoby naturalizm [...] jednak jest to naturalizm występujący – poza wszystkim innym – przeciwko takiego typu racjonalistom, jak wcześniej Kartezjusz i Leibniz, a w drugiej połowie XVIII w. Kant, czyli tym, dla których «racjonalność oznacza w swojej istocie umysłowe zdyscyplinowanie, brak zgody na wyjątki od reguły [...], determinację do traktowania podobnych rzeczy tak samo (zarówno jeśli chodzi o wybór moralny, jak i wyjaśnienie rozumowe) oraz połączenie ich, jak tylko jest to możliwe, w uporządkowany system»²⁴.

Można się jednak zastanawiać, czy generalizacja opierająca się na założeniu, że oświecenie polegało na zerwaniu z wcześniejszym racjonalizmem, nie bagatelizuje różnic, które zachodziły między formami, jakie epoka ta przybrała w różnych państwach. Jest to o tyle ważna kwestia, że oświecenie

21 Tamże.

22 M. Voltaire, *The Important Examination of Holy Scriptures Attributed to Lord Bolingbroke*, przeł. wł., London 1819, s. 60.

23 Z. Drozdowicz, *Filozofia francuska w epoce Oświecenia*, dz. cyt., s. 81.

24 Z. Drozdowicz, *Filozofia Oświecenia*, Warszawa 2006, s. 27.

niemieckie, w przeciwieństwie do swego francuskiego odpowiednika, nie budowało swej tożsamości na zerwaniu z racjonalizmem, lecz na ciągłości z nim. Fakt ten dostrzec można szczególnie w myśli Immanuela Kanta, filozofa uznanego za symbol niemieckiego oświecenia. I tak Marek Jędraszewski pisał o Immanuelu Kancie, czołowym przedstawicielu niemieckiego oświecenia, że „w imię bardzo nośnego hasła domagał się [...] od ludzi kierowania się w swym postępowaniu jedynie własnym rozumem. W dziedzinie metafizyki człowiek powinien być zatem zamknięty na transcendencję. Był to postulat rozumu, który można by nazwać rozumem immanentnym”²⁵. Z kolei Marek Kwiek wskazuje, że

Kant w zwierciadle Rorty’ego to jedynie fundator filozofii jako jakiejś nad-nauki wychodzącej poza religię i naukę i oferującej ahistoryczne i nieprzygodne spojrzenie na «ostateczną naturę rzeczywistości» oraz filozofii jako takiej wszechobejmującej dziedziny kultury, która sądzi przed trybunałem rozumu wszystkie inne jej obszary «na podstawie specjalnej wiedzy fundamentów owych obszarów»²⁶.

Jednakże takie przedstawienie filozofa z Królewca – jako racjonalistycznego fundamentalisty – nie oddaje istoty jego myśli. W gruncie rzeczy bowiem wszelkie jego, z pozoru czysto racjonalistyczne, rozważania i transcendentalne konstrukcje miały na celu jedynie uprawomocnienie i uprzywilejowanie poznania empirycznego. Na taką interpretację wskazuje już Bertrand Russell, mówiąc, że celem *Krytyki czystego rozumu* jest „dowodzenie, że choć nic w naszej wiedzy nie może przekraczać doświadczenia, niemniej jednak po części ma ona charakter aprioryczny i nie jest wywiedziona indukcyjnie z doświadczenia”²⁷. Tym samym nawet gdyby przyjąć generalizację, że wyznacznikiem oświecenia jest zerwanie z tradycją racjonalistyczną, to wciąż nie do końca uzasadnione wydaje się wykluczenie Kanta z grona jego przedstawicieli.

Uzasadnienie poglądu, że racjonalizm Kanta służył jedynie uprawomocnieniu poznania empirycznego, jest jednym z ważniejszych momentów niniejszego tekstu, gdyż pozwoli nakreślić wspólną podstawę dla oświecenia niemieckiego i francuskiego, co z kolei umożliwi w miarę jednoznaczne określenie oświeceniowego modelu Rozumu oraz wynikającego z niego kryterium prawdy.

25 M. Jędraszewski, *Oświecenie i konieczność nowej racjonalności*, „Filozofia Chrześcijańska” 2009, t. 6, s. 21-22.

26 M. Kwiek, *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Poznań 1994, s. 173.

27 B. Russell, *Dzieje filozofii Zachodu*, dz. cyt., s. 803-804.

Jak twierdzi Jarosław Rolewski, „punktem wyjścia Kantowskiej teorii prawdy – w porządku logicznym – staje się klasyczna definicja prawdy, głosząca, że prawda polega na zgodności poznania z jego przedmiotem”²⁸. Zauważa on jednak, że „aby zbadać, na czym polega i jakie są warunki możliwości adekwacji, kluczowej dla pojęcia prawdy, musimy odwołać się do najważniejszej metody wypracowanej przez Kanta [...], czyli do «dedukcji transcendentalnej»”²⁹. Metoda ta ma na celu ujawnienie epistemologicznych warunków możliwości faktu empirycznego. Rolewski wskazuje, że stosując powyższą metodę

okazuje się, że «zwykła» klasycznie rozumiana prawda empiryczna odsyła do różnych apriorycznych i transcendentalnych warunków swej możliwości, uszeregowanych hierarchicznie i tworzących skomplikowaną całość wyznaczającą pole teoretyczne, wewnątrz którego może dopiero dojść do zgodności konkretnego poznania z jego określonym przedmiotem³⁰.

Do tych warunków należą: „czas i przestrzeń, kategorie czystego intelektu, schematy, aksjomaty naoczności, antycypacje, analogie doświadczenia i postulaty empirycznego myślenia w ogóle”³¹. Warunki te są niczym istniejący w ludzkim umyśle pryzmat, przez który człowiek, z racji swej skończoności, poznaje rzeczywistość. Jak pisze jednak Rolewski:

poznanie w filozofii Kanta przestaje już oznaczać, jak dla całej przedkantowskiej tradycji filozoficznej, opis, a zaczyna być rozumiane jako konstytucja. Opis jest biernym dopasowywaniem się podmiotu poznającego i jego władz poznawczych do poznawanego przedmiotu, który wtedy jest stroną aktywną i dominującą w procesie poznawczym. Istota Kantowskiego «przewrotu Kopernikańskiego w filozofii» polega właśnie na tym, aby [...] tę relację odwrócić i wykazać, że przedmiot w trakcie poznawania nie jest jeszcze gotowy, lecz dopiero się konstytuuje; że jest wynikiem i rezultatem syntetyzującej działalności intelektu i jego pojęć, ale także aktywności wyobraźni i zmysłowości, na bazie danych zmysłowych³².

Wydawałoby się, że jeśli przedmioty rzeczywistości są konstytuowane przez ludzki umysł, to jakkolwiek dyskurs operujący pojęciem prawdy jest zupełnie nieadekwatny, by nie rzec – bezsensowny. W końcu jeśli przedmiot

28 J. Rolewski, *Pojęcie prawdy u Kanta i „późnego” Husserla*, Toruń 2013, s. 11.

29 Tamże, s. 12.

30 Tamże, s. 13.

31 Tamże.

32 Tamże, s. 17.

jest konstytuowany przez umysł, to jak mówić o prawdzie rozumianej jako zgodność przedmiotu z tym, co jawi się w intelekcie? Mimo wszystko Kant próbuje się podjąć tego zadania. Jak wskazuje Rolewski:

aby można było mówić o prawdzie empirycznej w pełnym znaczeniu tego pojęcia, muszą być spełnione zarazem warunki, jak je Kant nazywa, «negatywne» i «pozytywne». Negatywne dotyczą logicznych uwarunkowań formalnych (np. niesprzeczności logicznej), które stanowią warunek konieczny, ale nie wystarczający prawdziwości empirycznej³³.

Konstrukcja ta pozwala z góry uznać dane sądy za fałszywe, jeśli niezgodne są z owymi transcendentalnymi warunkami poznania. Logika wyznacza pierwszy, negatywny warunek *sine qua non* prawdziwości danego sądu. Jak wskazuje jednak Rolewski, spełnienie tych warunków:

nie gwarantuje jeszcze prawdziwości przedmiotowej, czyli prawdy w sensie pozytywnym [...]. Dla prawdziwości w pozytywnym sensie trzeba bowiem – prócz spełnienia formalnych i logicznych warunków – jeszcze zgodności treści danego poznania z poznawanym przedmiotem, a treści takiej logika sama nigdy dostarczyć nie może³⁴.

Zasadnicza dla Kantowskiej teorii prawdy jest jednak koncepcja przedmiotu transcendentalnego.

Jak wcześniej było wspomniane, aby mogło

dojść do adekwacji empirycznej [...], muszą być już wcześniej (logicznie) spełnione aprioryczne w stosunku do prawdziwości empirycznej warunki adekwacji transcendentalnej [...]. «Transcendentalne warunki możliwości prawdy empirycznej» wiążą się przede wszystkim z pojęciem «przedmiotu transcendentalnego» i «transcendentalnej jedności apercepcji»³⁵.

Przedmiot transcendentalny jest z kolei

podstawą przedmiotową i fundamentem tożsamości każdego możliwego przedmiotu (pewną «matrycą» przedmiotową każdej empirycznej rzeczy) [...] [oraz] nadaje przedmiotową ważność kategoriom czystego intelektu, czyli zapewnia ich

33 Tamże, s. 24.

34 Tamże.

35 Tamże, s. 27.

odniesienie do przedmiotu samego (obiektywność), a nie tylko do dowolnego, subiektywnego przedstawienia przedmiotu [...]. Przedmiot transcendentálny pełni bardzo ważną funkcję ośrodka konstytucji rzeczy, tzn. jest tą strukturą, do której synteza przedmiotowości niejako «przymocowuje» treści zmysłowe [...] i która fundując je na sobie, nadaje im obiektywny, przedmiotowy charakter³⁶.

Przedmiot transcendentálny jest więc tą figurą, dzięki której nasze czysto subiektywne poznanie może sobie rościć prawo do obiektywności i uniwersalności.

Kolejnym elementem filozofii Kanta tworzącym podstawy jego epistemologii jest kwestia systematyczności. Jak pisze niemiecki filozof, „pod rządami rozumu poznania nasze nie mogą w ogóle tworzyć rapsodii, lecz muszą stanowić system”³⁷ – system, który Kant nazywa wiedzą bądź nauką, a który odnosi się „do bezwzględnej i nieskończonej, uniwersalnej całości wszystkich możliwych poznań [...] [i] w którym jedynie mogą podtrzymywać i wspierać jego istotne cele”³⁸. Przez system zaś Kant rozumiał „jedność różnorodnych poznań podporządkowanych pewnej idei. Ideą tą jest pojęcie rozumowe formy całości, o ile przez nie zostaje określony a priori zarówno zakres tego, co różnorodne, jak i miejsce [poszczególnych] części względem siebie”³⁹. Według Kanta istnieją trzy takie idee: idea Boga, idea świata i idea duszy. Ich zastosowanie ma charakter regulatywny i polega na skierowaniu „intelektu ku pewnemu celowi, z uwagi na który wytyczne wszystkich prawideł zbiegają się w jednym punkcie”⁴⁰. Jest to logocentryczny fundament Kantowskiej teorii prawdy. Zgodność z tym systemem jest bowiem dla Kanta kolejnym kryterium prawdziwości. Z powyższego opisu myśli Kantowskiej wynika zatem, że

Prawda empiryczna jest [...] z jednej strony wtórna i w sposób aprioryczny i transcendentálny uwarunkowana przez koherencyjną prawdę transcendentálną, jednak z drugiej strony ta wyższa forma prawdziwości może w istocie pełnić tylko funkcję pomocniczą i służebną wobec najbardziej podstawowej i w ostatecznym rezultacie najważniejszej formy prawdy: prawdziwości empirycznej (klasycznej)⁴¹.

36 Tamże, s. 27-28.

37 I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. 2, Warszawa 1957, s. 577.

38 Tamże.

39 Tamże, s. 578.

40 J. Rolewski, *Pojęcie prawdy u Kanta i „późnego” Husserla*, dz. cyt., s. 43.

41 Tamże, s. 48.

W tym kontekście prawda transcendentalsa jest jedynie

warunkiem sine qua non, ale nie warunkiem wystarczającym: dla pełnej prawdziwości danego poznania konieczne jest przecież, aby nie tylko było ono koherentne z totalnością i absolutną całością wiedzy, ale również, aby – na mocy klasycznej i empirycznej definicji prawdy – istniał w obszarze możliwego doświadczenia przedmiot dokładnie odpowiadający temu właśnie poznaniu⁴².

Istnienia tego nie da się przy tym według Kanta wywieść logicznie, lecz może być ono stwierdzone jedynie na podstawie zmysłowej naoczności – zmysły stwierdzają istnienie jakiegoś przedmiotu, a odpowiedni przedmiot transcendentalsa gwarantuje obiektywność tego poznania. Biorąc pod uwagę powyższe uwagi, uzasadnione jest zatem twierdzenie, że

Wszystkie pozostałe, wyższe, aprioryczne i transcendentalsa elementy Kantowskiej teorii prawdy są w istocie służebne wobec tej «zwykłej», empirycznej, definiowanej klasycznie, prawdziwości; służą tylko do tego [...] aby mogło dojść do klasycznie rozumianej zgodności określonego poznania z jego konkretnym, empirycznym przedmiotem [...]. Cały sens wszystkich pierwotnych i transcendentalsa warunków możliwości prawdy polega zatem tylko na tym, aby móc umożliwić bezpośrednią, faktyczną i empiryczną prawdę [...]. Prawdziwość empiryczna zatem jak gdyby «odtworza» w konkretny i aposterioryczny sposób metafizyczną, pierwotną i aprioryczną jedność transcendentalsa totalności świata z całościowym i absolutnym systemem uniwersalnej wiedzy-o-świecie. Dzięki tej transformacji prawda empiryczna nabiera nowego sensu i uzyskuje pewną transcendentalsa i metafizyczną gwarancję swej ważności, a z drugiej strony rozumowa i pierwotna jedność świata i wiedzy-o-świecie – swe empiryczne potwierdzenie i egzemplifikację⁴³.

Praktyczne potwierdzenie powyższej interpretacji przywołuje Wojciech Sady, stwierdzając, że „pierwszym wybitnym filozofem, który nie tylko zaakceptował fizykę klasyczną taką, jaką ona faktycznie była, ale uznał ją wręcz za ucieleśnienie ideału wiedzy pewnej był [...] Immanuel Kant”⁴⁴. Trzeba więc zgodzić się z Ernstem von Aster, który stwierdził, że „filozofia Kanta jest z istoty i z zamierzenia «krytyką». Krytyka to wytyczanie i zakreslanie granic [...]. Pomimo swej skłonności do syntezy, do metafizyki pozostaje

42 Tamże.

43 Tamże, s. 51-52, 63.

44 W. Sady, *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*, Toruń 2013, s. 23.

świadomie w sferze analizy – w sferze krytyki”⁴⁵ – Kant rzeczywiście wyznacza granice wiedzy poprzez uzależnienie wszelkiego poznania od empirycznej naoczności. I mimo tego, że według Kanta poznanie empiryczne jest strukturyzowane przez aprioryczne warunki poznania, to ostatecznie i tak stwierdza, że innego źródła poznania nie ma i tylko ono może być ostatecznym kryterium prawdziwości. Wartość wniesiona przez Kanta, pozornie nieróżniąca się praktycznymi konsekwencjami od poznawczej metody empirystów, jest jednak niezwykle istotna – w swym ujęciu empirii stapia on bowiem paradygmat racjonalistyczny i empirystyczny, z jednej strony fundując empirii niezwykle silną podbudowę, z drugiej zaś ograniczając poznawcze kompetencje metafizycznych dywagacji. Ostatecznie więc można powiedzieć, że niemieckie oświecenie zaprezentowało wnioski podobne do tych uznanych w ojczyźnie Napoleona.

Biorąc ten fakt pod uwagę, uzasadnione wydaje się stwierdzenie, że paradygmat oświecenia ugruntowuje rozumienie prawdy w jej ścisłym związku z poznaniem empirycznym, zmysłowym. Z tej perspektywy oświecenie jawi się jako ugruntowanie zmiany kryterium prawdziwości datowanej przez Foucaulta na przełom wieku XV i XVI. Oświeceniowe wywyższenie Rozumu ostatecznie okazuje się służyć jedynie jako środek uzasadniający swobodne poznanie empiryczne, w sposób szczególny uprzywilejowując metodę indukcyjną, wykluczając przy tym inne metody poznawcze.

Oświeceniowy projekt moderny, wraz z proponowanymi w nim kryteriami prawdziwości, wykracza jednak poza ramy XVII i XVIII wieku – wydaje się, że jest on żywy przynajmniej do przełomu pierwszej i drugiej połowy XX wieku. W tym kontekście szczególnie cenna jest analiza przekształceń pojęcia rozumu dokonana przez Maxa Horkheimera. Twierdził on, że w trwającym od schyłku średniowiecza procesie sekularyzacji powstała charakterystyczna dla późnego renesansu koncepcja rozumu substancjalnego, rozumu obiektywnego, będącego samoistnym, wszechogarniającym bytem, synonimem uniwersalnego ładu. Rozum ten jest wypełniony treścią rozlicznych idei, takich jak prawda, najwyższe dobro, piękno, sprawiedliwość czy szczęście⁴⁶. Nie będzie przy tym przesadą stwierdzenie, że Rozum ten jest po prostu zsekularyzowanym, odpodmiotowionym Bogiem. Według Horkheimera obiektywistyczne ujęcie rozumu zostało jednak w oświeceniu

45 E. von Aster, *Historia filozofii*, Warszawa 1969, s. 360.

46 M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, Warszawa 2007, s. 38.

przewyciężone przez rozum subiektywny, nazywany też rozumem formalnym. Rozum ten odrzuca wszelką treść przypisywaną rozumowi substancjalnemu; w odróżnieniu od swego skoncentrowanego na celach poprzednika pyta jedynie o środki; obojętny wobec wszelkich treści staje się narzędziem, które można wykorzystać do dowolnych celów. Dlatego też, według autora Krytyki instrumentalnego rozumu konsekwencją przyjętej przez oświecenię formalistycznej koncepcji rozumu jest fakt, że

sprawiedliwość, równość, szczęście, tolerancja, wszystkie te pojęcia które [...] w minionych stuleciach były uznawane za immanentne rozumowi lub przezeń sankcjonowane, utraciły duchowe korzenie [...] brak im uprawomocnienia przez rozum w jego nowoczesnym sensie. Kto może powiedzieć, że którykolwiek z tych ideałów jest ściślej związany z prawdą niż jego przeciwieństwo? [...] Twierdzenie, że sprawiedliwość i wolność same w sobie są lepsze niż niesprawiedliwość i ucisk, jest z punktu widzenia nauki nieweryfikowalne i bezużyteczne. Samo w sobie brzmi ono teraz równie bezsensownie jak stwierdzenie, że czerwień jest piękniejsza niż błękit⁴⁷.

Z jednej strony okrojony rozum oświeceniowy nie ma więc nic do powiedzenia w pewnych życiowych i moralnych kwestiach – etyka zostaje wykluczona z dyskursu prawdziwościowego. Wydawałoby się, że oderwanie etyki od rozumu sprawi, że tak okrojony Rozum będzie mniej totalny – z jednej strony nie uzasadnia, a z drugiej strony nie może się powoływać na żadne wyraźne nakazy dotyczące ludzkich norm postępowania. Z drugiej strony jednak można spojrzeć na to inaczej – dyskurs etyczny został pozbawiony swej siły poprzez odebranie mu przymiotu prawdziwości, dzięki czemu do głosu mogą dojść inne typy dyskursu. Szczególnie wyraźne jest wysunięcie się na pierwszy plan dyskursu naukowego. Jak twierdzą Horkheimer i Adorno, „na drodze nowożytnej nauki ludzie wyrzekają się sensu. Zastępują pojęcie formułą, przyczynę – regułą i prawdopodobieństwem”⁴⁸. Nie bez związku jest tu również uwaga Foucaulta, że „jednym z zadań Oświecenia było zwielokrotnienie politycznych władz rozumu”⁴⁹.

Na powyższe rozróżnienie powołuje się również Halina Walentowicz, stwierdzając, że pozytywizm to „czołowy reprezentant rozumu subiektywnego

47 Tamże, s. 53.

48 M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia*, Warszawa 1994, s. 21.

49 M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, Warszawa – Wrocław 2000, s. 219.

[który] stawia znak równości między prawdą i poznaniem naukowym⁵⁰. Wynika to z faktu, że „zgodnie z kanonem racjonalności współczesnej [która ufundowana jest na filozofii Oświecenia – przyp. M.W.] sztuka, która stała się towarem, polityka, która jest domeną manipulacji, a także religia, zdemaskowana jako mit, utraciły jakikolwiek związek z prawdą⁵¹. Szczególnie zakładający koncepcję zdań obserwacyjnych jako środka, który łączy język z realnym światem, empiryzm logiczny, pomimo odrzucenia kantowskiego postrzegania matematyki jako sądów syntetycznych a priori, wydaje się punktem kulminacyjnym oświeceniowej epistemologii⁵².

W świetle Horkheimerowskiego rozróżnienia na rozum obiektywny i subiektywny można odczytywać również uwagę Cassirera, że oświeceniowy rozum powinno się określać „jako pojęcie nie pewnego bytu, lecz pewnego działania”⁵³.

W powyższym kontekście wypowiedź tę należy rozumieć w ten sposób, że w oświeceniu Rozum przestał być rozumiany jako jakaś *rzecz*, lecz uległ on specyficznemu rozproszeniu; będąc aktem, działaniem, został niejako inkorporowany w jednostkowy ludzki podmiot. Jednakże mimo swego rozproszenia, a może właśnie dzięki temu, Rozum w oświeceniu stał się tym, co miało stanowić uniwersalną gwarancję poznania. Rzeczywiste rozbicie Rozumu, zanegowanie go w powyżej wskazanej roli, zapoczątkowane zostało przez Fryderyka Nietzschego, a rozwinięte między innymi przez tak zwanych postmodernistów, z toczącym walkę przeciw logocentryzmowi Derridą na czele.

Jak pisze Banasiak,

myśl Nietzschego dyktowana wolą obalenia platonizmu, czyli zakwestionowania zachodniej metafizyki, to stałe usuwanie podstaw, «głęboka nie zmediatyzowana wolność, odsłonięcie dna poza wszelkim innym dnem, bezdenny stosunek z nieufundowanym, bezpośrednie odbicie nieokreślonego» [...]. Aprioryczne ugruntowanie sensu, uniwersalizujące go i absolutyzujące, a zatem nadające mu walor prawdy (pierwotnej obecności, źródłowego sensu), zostaje w myśli Nietzschego w fundamentalny sposób zakwestionowane⁵⁴.

50 H. Walentowicz, *Od tłumaczki. Horkheimer a Habermas: dwie koncepcje instrumentalnego rozumu*, w: M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, dz. cyt., s. 12.

51 Tamże.

52 Por. V. Ferrone, *The Enlightenment. History of an idea*, transl. E. Tarantin, Princeton 2015, s. 32.

53 E. Cassirer, *Filozofia Oświecenia*, dz. cyt., s. 11.

54 B. Banasiak, *Problemat Nietzschego*, http://nietzsche.ph-f.org/teksty/bb_problemat.pdf (dostęp: 8.10.2017).

Gilles Deleuze z kolei, relacjonując myśl Nietzschego, przedstawia niemieckiego filozofa jako radykalnego przeciwnika nihilizmu pojmowanego jako postawa, która

stara się zanegować, [...] nie tyle Byt – Byt bowiem, jak od dawna wiadomo, podobny jest do Nicości niczym brat – ile raczej wielość, raczej stawanie się. Nihilizm traktuje stawanie się jako coś, co powinno odpokutować i zostać wchłonięte w Byt; wielość jako coś niesprawiedliwego, co powinno zostać osądzone i wchłonięte w Jedno. Stawanie się i wielość są winne, oto pierwsze i ostatnie słowo nihilizmu⁵⁵.

Dlatego też Deleuze w swoim odczytaniu Nietzschego stwierdza, że „bogowie umarli, ale umarli ze śmiechu, słysząc, że jakiś Bóg mówi, iż jest jeden”⁵⁶.

W świetle powyższego odczytania można powiedzieć, że Nietzsche odrzuca wszelkie dążenie do zneutralizowania, scentralizowania wielkości, zapewne widząc w tym działanie reaktywne, resentymentalne, negujące pełnię życia.

Istotny wkład w podważenie logocentryzmu miała również filozofia Derridy. Jego koncepcja różni zakładała, że za znaczeniem znaku (czy też, przekładając to na płaszczyznę ontologii – za naszym postrzeganiem rzeczy) nie leży jakaś rzeczywista, konkretna obecność czy gwarancja tożsamości naszego poznania z obiektywnym bytem (jak to było u Kanta), lecz nieobliczalna wielość, która usprawiedliwia i prowadzi do dyferencjacji samego poznania⁵⁷. Derrida buduje więc „rozbitą” ontologię, która uzasadnia jednocześnie wielość prawd, wielość dyskursów. Francuski filozof neguje tym samym istnienie jakiegoś organizującego, scalającego i porządkującego centrum rzeczywistości, podważając tym samym roszczenia Rozumu nawet w jego oświeceniowej formie.

W oświeceniową koncepcję Rozumu, a co za tym idzie i w oświeceniowe kryterium prawdziwości, niezwykle mocno ugodziła filozofia po tak zwanym zwrocie językowym. Na płaszczyźnie filozofii nauki największych osiągnięć w tej dziedzinie dokonał prawdopodobnie Willard Van Orman Quine. Jego filozofia odmieniła bowiem postrzeganie empirii w dyskursie naukowym, odrzucając wyróżnioną przez oświecenie naoczność zmysłową jako kryterium prawdziwości

55 G. Deleuze, *Filozofia Nietzschego*, „Nowa Krytyka” 1998, nr 9, s. 102-103.

56 Tenże, *Nietzsche i filozofia*, Łódź 2012, s. 24.

57 J. Derrida, *Marginesy filozofii*, Warszawa 2002, s. 34-45.

sądów. Quine postanawia podważyć właściwy dla dyskursu oświeceniowego dogmat redukcjonizmu, zakładającego, że „każde zdanie, traktowane w izolacji od pozostałych zdań, może w ogóle zostać potwierdzone lub podważone”⁵⁸ poprzez postawienie go przed trybunałem poznania zmysłowego. Quine krytykę swą buduje na podważeniu zasadności rozróżnienia na zdania teoretyczne i mające wyrażać zmysłową naoczność zdania obserwacyjne. Argumentuje on, że „w pewnym sensie wszystkie zdania – nawet te najbardziej pierwotne – są obciążone teorią”⁵⁹. Quine czyni ten pogląd fundamentem swego programu holistycznego, który zakłada, że „każde zdanie może obowiązywać niezależnie od doświadczenia, o ile dokonamy dostatecznie daleko idącego przystosowania reszty systemu. Nawet zdanie zupełnie bliskie brzegu pola można podtrzymać mimo uparcie zaprzeczających mu danych doświadczenia, powołując się na halucynację lub modyfikując niektóre spośród zdań zwanych prawami logiki”⁶⁰. Konsekwencją tego przekonania jest twierdzenie, że żadne zdanie nie jest według niego prawdziwe na mocy samego siebie, lecz jego prawdziwość jest uzależniona od systemu, w którym zdanie się znajduje – dlatego też stwierdza, że „badanie empirycznej treści indywidualnego zdania jest żłudne”⁶¹.

Według Quine’a bowiem nasze twierdzenia o świecie stają przed trybunałem doświadczenia nie indywidualnie, lecz zbiorowo – „jednostką sensu empirycznego jest nauka jako całość”⁶². Znaczy to, że empirycznie testowane są nie poszczególne zdania, lecz całe teorie i to one, jako całość, są przyjmowane lub odrzucane. Zdania obserwacyjne, w których wyrażać się miała zmysłowa naoczność, empiryczne poznanie, przestały być postrzegane jako kryterium prawdziwości – obowiązywanie danego zdania jako prawdy zostało pozbawione obiektywnego fundamentu i uzależnione od systemu, w którym zostaje umieszczone.

W kontekście problemu postprawdy autor chciałby jednak zwrócić szczególną uwagę na amerykański nurt filozofii, którym był neopragmatyzm. W przekonaniu autora wypełnia on bowiem w sposób najpełniejszy lukę powstałą po odstąpieniu od koncepcji prawdy obiektywnej i uniwersalnej.

58 W.V.O. Quine, *Dwa dogmaty empiryzmu*, w: tegoż, *Z punktu widzenia logiki. Dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*, Warszawa 2000, s. 70.

59 W.V.O. Quine, *Na tropach prawdy*, Warszawa 1997, s. 23.

60 W.V.O. Quine, *Dwa dogmaty empiryzmu*, art. cyt., s. 72.

61 Tamże.

62 Tamże, s. 71.

Jednym z fundatorów neopragmatyzmu był Richard Rorty. Wskazywał on na podział, jaki zaistniał wśród intelektualistów po rewolucji francuskiej. Naprzeciw siebie stanęły dwa stronnictwa – po jednej stronie oświeceniowi intelektualiści, po drugiej poeci romantyczni. Rorty stwierdza, że

podczas gdy pierwszy gatunek filozofa «sferze subiektywności» bądź «metaforze» przeciwstawia «nagi fakt naukowy», drugi postrzega naukę nie jako przestrzeń, w której człowiek styka się z jakąś «nagą», pozaludzką rzeczywistością, lecz jako jedną spośród wielu dziedzin ludzkiej aktywności. Z tego punktu widzenia wielcy naukowcy wynajdują opisy świata, które przydają się do przewidywania i kontrolowania zdarzeń, zaś poeci i myśliciele polityczni wynajdują opisy przydatne do innych celów. Nigdy jednak żaden z tych opisów nie jest trafnym przedstawieniem świata takim, jakim jest on sam w sobie»⁶³.

Opowiadając się po stronie poetów, Rorty stwierdza, że

Kant i Hegel zatrzymali się [...] w pół drogi. Skłonni byli uznać świat nauki empirycznej za wytworzony – widzieć w materii konstrukt umysłu [...]. Nadal jednak uważali, że umysł, duch, głębie ludzkiej jaźni są bytami posiadającymi swoją wewnętrzną naturę [...] Oznaczało to, że tylko część prawdy – jej niższa, naukowa część – jest wytwarzana. Prawda wyższego rzędu, prawda o umyśle, domena filozofii, była nadal raczej przedmiotem odkrycia niż twórczości [...]. [Dlatego też] obiektywne kryteria wyboru słownika należy zastąpić kryteriami subiektywnymi, rozum – wolą czy uczuciem [...]. Jeśli kiedykolwiek zdołamy pogodzić się z tym, że rzeczywistość ma się w przeważającej mierze nijak do naszych jej opisów i że ludzka jaźń powstaje w procesie użytkowania słownika, a nie zostaje w nim trafnie bądź nietrafnie wyrażona, wówczas przyswoimy sobie wreszcie to, co było prawdziwe w romantycznej idei, iż prawdę stwarza się, a nie odkrywa⁶⁴.

W kontekście postprawdy istotniejsza jednak wydaje się autorowi wersja neopragmatyzmu zaproponowana przez Stanleya Fisha, amerykańskiego filozofa, teoretyka literatury oraz historyka idei. Fish znany jest przede wszystkim jako autor pojęcia wspólnoty interpretacyjnej, zagorzały konwencjonalista oraz antyteoretyk. Amerykański filozof wspólnotę interpretacyjną utożsamia z pewną perspektywą składającą się z określonych założeń, przez pryzmat których patrzemy na świat. Wspólnoty interpretacyjne bywają określane

63 R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, Warszawa 2009, s. 22.

64 Tamże, s. 23, 25.

jako „formy społecznie zorganizowanego działania”⁶⁵, w które jesteśmy zaangażowani, a które narzucają nam określony sposób interpretacji rzeczywistości. Jak pisze Stanisław Wójtowicz, wspólnota interpretacyjna to „zestaw presupozycji interpretacyjnych, które sprawiają, że podmiot interpretuje tekst w określony sposób. Uczestnictwo w określonych kulturowych przedsięwzięciach prowadzi do interioryzacji presupozycji interpretacyjnych z tym przedsięwzięciem związanych; podmiot, który zinterioryzował odpowiednie presupozycje, będzie rozumiał określone teksty w ten sam sposób co inni uczestnicy tego przedsięwzięcia”⁶⁶. Wspólnota interpretacyjna nie jest więc pewną określoną grupą ludzi, lecz określonym sposobem postrzegania rzeczywistości, wynikającym z określonego zbioru praktyk, w którym podmiot jest zakorzeniony i który determinuje proces poznawczy. Pogląd ten wprost wynika z przyjęcia tak zwanej pragmatycznej koncepcji znaczenia, zgodnie z którą należy rozważyć, „jakie praktyczne skutki może pociągnąć za sobą przedmiot naszej myśli, i te właśnie skutki będą stanowić treść pojęcia”⁶⁷. Właśnie na podstawie tej koncepcji znaczenia Fish zakłada, że znaczenie nigdy nie jest więc czymś zastanym, uprzednim względem interpretacji, lecz stanowi jej efekt. Co jest jednak szczególnie istotne, to fakt, że przyjęcie pragmatycznej definicji znaczenia powoduje, iż sam proces interpretacji traci swą aurę swobody i arbitralności. Jest tak, gdyż to, jakie „praktyczne skutki” przypisujemy danemu przedmiotowi naszej myśli, jest ściśle wyznaczone przez to, w jakich praktykach sami jesteśmy zakorzenieni. W ten oto sposób nasze praktyki konstytuują dokonywany przez nas proces sygnifikacji. To właśnie za pomocą tej konstrukcji Fish neguje nie tylko dostęp, ale i istnienie jakiejś czystej, obiektywnej rzeczywistości – rzeczywistość nie jest dla niego czymś zastanym, uprzednim względem interpretacji, lecz stanowi jej efekt, zwieńczenie, jest określaną przez pryzmat naszego „bycia w świecie”. Jest to więc stanowisko nie tylko epistemologiczne, ale i ontologiczne. Wedle Markowskiego, konsekwencją tego stanowiska jest stwierdzenie, że „poznanie ze swej istoty nie jest reprezentacją świata w języku, lecz efektem potrzeb lub pragnień jednostki czy grupy ludzi”⁶⁸.

65 S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka: eseje wybrane*, red. R. Nycz, Kraków 2008, s. 304.

66 S. Wójtowicz, *Neopragmatyzm Stanleya Fisha a polskie spory o kształt literaturoznawstwa po 1989 roku*, Poznań 2014, s. 41.

67 C.S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych*, Warszawa 1997, s. 81.

68 A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku*, Kraków 2007, s. 477.

Szczególnie istotny jest fakt, że według Fisha w proces poznawczy wprężone są również przekonania podmiotu poznającego. Są one z jednej strony konstytutywnym elementem procesu interpretacji, z drugiej strony wprost wynikają ze wspólnoty interpretacyjnej, do której podmiot należy. W tym momencie można dalej scharakteryzować status owych przekonań – w świetle filozofii Fisha „przekonania nie są tym, o czym myślimy, lecz tym, za pomocą czego myślimy, i to wewnątrz przestrzeni dostarczonej przez ich artykulację aktywność umysłu [...] zachodzi”⁶⁹ – są więc nieodzownym elementem naszego procesu poznania, w tym procesie interpretacji. Dlatego też według amerykańskiego neopragmatysty nie jest możliwe takie działanie, w które byśmy nie angażowali swoich przekonań czy wartościowań. W naszych przekonaniach wyrażają się wspólnoty interpretacyjne, i za ich pomocą determinują nasze procesy poznawcze, w tym nasze kryteria prawdziwości. Dlatego też możliwość działania bezinteresownego, neutralnego jest dla Fisha konsekwencją założenia pewnej określonej antropologii bazującej na koncepcji podmiotu transcendentnego, który potrafi myśleć niezależnie od jakichkolwiek przekonań, którego wnętrzem jest czymś *quasi*-boskim, wykraczającym poza rzeczywistość materialną. W ten sposób Fish podaje antropologiczno-epistemologiczny argument przemawiający za tym, że nie ma sensu mówić o jakiejś obiektywnej, niezależnej od interpretatora prawdzie.

Konwencjonalizm, który kryje się za koncepcją wspólnot interpretacyjnych oraz Fisha teorią poznania, z jednej strony dystansuje się od anarchystycznego relatywizmu, z drugiej jednak odrzuca uniwersalistyczny obiektywizm; pozwala twierdzić, że znaczenia nie są ani obiektywnie ustalone, ani dowolnie kreowane. Trzeba przy tym przyznać, że Fishowi udaje się wyjść obronną ręką w tym balansowaniu na krawędzi przepaści. Z całym przekonaniem wyraża on pogląd, że fakt, iż nasz świat jest efektem konwencjonalnego postrzegania, wcale nie sprawia, że staje się przez to mniej realny.

Konwencja jest bowiem „twardym gruntem” i nie dopuszcza tak łatwo arbitralności czy możliwości odstąpienia od niej. W tym objawia się, używając określenia Andrzeja Szahaja, „zniewalająca moc kultury”. W tym kontekście każda wspólnota interpretacyjna jawi się jako odrębny, autonomiczny świat, a prawda, poprzez swe zakorzenienie w danej wspólnocie, wciąż „jest przeciwieństwem tego, co niestabilne”⁷⁰, jednak ze względu na swe pochodzenie nie

69 S. Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka: eseje wybrane*, dz. cyt., s. 340.

70 W. James, *Znaczenie prawdy. Ciąg dalszy Pragmatyzmu*, Warszawa 2000, s. 69.

może sobie rościć prawa do uniwersalności. Jeśli zbiór praktyk, w których podmiot jest zakorzeniony, determinuje jego świadomość, to z jednej strony należy odrzucić obiektywizm, z drugiej jednak anarchizujący subiektywizm wydaje się przekonaniem błędnym, gdyż wewnątrz podmiotu konstytuowane jest przez czynnik co prawda lokalny, jednakże wciąż *de facto* intersubiektywny. W tym kontekście pojawia się problem związany ze statusem zdań obserwacyjnych. W paradygmacie pozytywistycznym zdania obserwacyjne referują rzeczywistość taką, jaka jest – wyrażają czyste fakty. Fish odrzuca jednak takie podejście jako skrajnie idealistyczne, gdyż idea czystych faktów, które byłyby odzwierciedlane w prawdziwych zdaniach obserwacyjnych, jest dla niego nie do utrzymania. Amerykański neopragmatysta stwierdza bowiem, że „słowniki dyscyplin nie są czymś zewnętrznym względem obiektów, które dyscypliny te badają, ale są dla nich konstytutywne. Jeśli usuniemy je na rzecz słownika innej dyscypliny, to utracimy obiekt, który powołują one do istnienia”⁷¹. Innymi słowy, kryteria prawdziwości, mające orzekać o tym, co jest faktem, a co nim nie jest, nie mają charakteru uniwersalnego, lecz są zawsze zakorzenione w określonej wspólnotie interpretacyjnej. Podsumowując: to, co podmiot uznaje za prawdziwe bądź też nie, co uznaje za faktyczne bądź kontrfaktyczne, wynika wprost ze wspólnoty interpretacyjnej, do której przynależy, z czego z kolei wynika, że roszczenie prawdy do obowiązywania może mieć tylko zasięg lokalny.

Konkludując, neopragmatyzm, szczególnie w wersji zaproponowanej przez Fisha, dokonuje reinterpretacji koncepcji prawdy w duchu pluralizmu. Jednakże dla wielu odejście od klasycznej koncepcji prawdy prowadzić może jedynie do tragedii. Choćby Fernández-Armesto podnosi, że: „w społeczeństwie dopuszczającym wszystkie, często wykluczające się punkty widzenia, w którym obywatele nie domagają się prawdy i nie potępiają fałszu, nie da się obronić tradycyjnego rozróżnienia moralnego między dobrem i złem, które to pojęcia stają się czysto relatywne. Jeśli nie istnieje kryterium prawdziwości, to jaki sens mają zdania typu «x jest złe», gdzie x oznacza, powiedzmy, cudzołóstwo, dzieciobójstwo, eutanazję, handel narkotykami, nazizm, pedofilię, sadyzm czy jakąkolwiek inną nikczemność, która wskutek powszechnej relatywizacji wartości urosła obecnie do rangi zachowania akceptowalnego?”⁷².

71 S. Fish, *Profesjonalna poprawność. Badania literackie a polityczna zmiana*, Poznań 2012, s. 4.

72 F. Fernández-Armesto, *Historia prawdy*, Poznań 1999, s. 149.

Szczególne umocowanie klasycznej teorii prawdy, które dokonało się w epoce oświecenia, przyznało nauce i poznaniu empirycznemu naczelne miejsce nie tylko w procesie poznawczym, lecz również w całościowej kwestii pryncypiów, którymi człowiek winien kierować się w życiu. Jednakże oświeceniowy Rozum, który miał legitymować prawdę wynikającą z poznania empirycznego, został na płaszczyźnie filozofii zanegowany najpierw przez Nietzschego, a później między innymi przez Derridę. Jednocześnie dokonała się krytyka samego poznania czysto empirycznego, dokonana przede wszystkim w dziełach Quine'a. To wszystko złożyło się na wydarzenie, które można by określić „śmiercią” korespondencyjnej teorii prawdy.

Na konsekwencje odejścia od tej klasycznej już koncepcji wskazuje między innymi Richard Rorty, nie tylko stwierdzając, że „nauka przestała już być najbardziej interesującym, obiecującym czy ekscytującym obszarem kultury”⁷³, ale sugerując przy tym, że rozróżnienie na dialektykę i retorykę, na bezinteresowny dyskurs nakierowany wyłącznie na czystą prawdę i na dyskurs interesowny nakierowany na własny zysk jest w gruncie rzeczy bezpodstawne. Krytykując zjawisko postprawdy jako alternatywę, stawiamy dyskurs bezinteresowny, nakierowany na prawdę obiektywną, taką, którą każdy mógłby poznać w ten sam sposób. Taka możliwość, ściśle związana z koncepcją podmiotu transcendentального, w pragmatyzmie straciła jednak swą rację bytu. Z tego punktu widzenia alternatywa dla tego, co nazywamy dyskursem postprawdy, jest idealistyczną mrzonką. Neopragmatyczna koncepcja prawdy przywraca bowiem rację bytu dyskursom wykluczonym z oświeceniowego dyskursu prawdziwościowego poprzez zakorzenienie kryterium prawdziwości w zbiorze praktyk, w które podmiot jest zaangażowany. Jednocześnie tak rozumiana prawda nie może, w świetle neopragmatyzmu Fisha, prowadzić do nihilizmu, gdyż podmiot nie jest w stanie nie myśleć kategoriami, które narzuca mu wspólnota interpretacyjna. Dlatego też myśl ta, uprawomocniając wielość dyskursów, legitymuje jednocześnie istnienie wielu równoległych prawd, odrzucając przy tym nihilistyczną możliwość nieistnienia żadnej.

73 R. Rorty, *Przygodność, ironia, solidarność*, dz. cyt., s. 93.

Bibliografia

- Aster von E., *Historia filozofii*, przeł. J. Szewczyk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1969.
- Banasiak B., *Problemat Nietzschego*, http://nietzsche.ph-f.org/teksty/bb_problemat.pdf (dostęp: 8.10.2017).
- Burzyńska A., Markowski M.P., *Teorie literatury XX wieku*, Znak, Kraków 2007.
- Cassirer E., *Filozofia Oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Wydawnictwo UW, Warszawa 2010.
- Deleuze G., *Filozofia Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, „Nowa Krytyka” 1998, nr 9, s. 91-108.
- Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Oficyna, Łódź 2012.
- Derrida J., *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniżek, KR, Warszawa 2002.
- Drozdowicz Z., *Filozofia francuska w epoce Oświecenia*, Humaniora, Poznań 2005.
- Drozdowicz Z., *Filozofia Oświecenia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.
- Fernández-Armesto F., *Historia prawdy*, przeł. J. Ruskowski, Zysk i S-ka, Poznań 1999.
- Ferrone V., *The Enlightenment. History of an idea*, transl. E. Tarantin, Princeton 2015.
- Fish S., *Interpretacja, retoryka, polityka: eseje wybrane*, przeł. A. Szahaj i in., red. A. Szahaj, Universitas, Kraków 2008.
- Fish S., *Profesjonalna poprawność. Badania literackie a polityczna zmiana*, przeł. S. Wójtowicz, PTPN, Poznań 2012.
- Foucault M., *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 2000.
- Foucault M., *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, słowo/obraz terytorium, Gdańsk 2002.
- Gellner E., *Postmodernizm, rozum i religia*, przeł. M. Kowalczuk, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997.
- Gospodarek T., *Aspekty złożoności i filozofii nauki w zarządzaniu*, Wydawnictwo Wałbrzyskiej Wyższej Szkoły Zarządzania i Przedsiębiorczości, Wałbrzych 2012.
- Horkheimer M., *Krytyka instrumentalnego rozumu*, przeł. H. Walentowicz, Scholar, Warszawa 2007.
- Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialektyka Oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, IFiS PAN, Warszawa 1994.
- James W., *Znaczenie prawdy. Ciąg dalszy Pragmatyzmu*, przeł. M. Szczubiałka, KR, Warszawa 2000.
- Jędraszewski M., *Oświecenie i konieczność nowej racjonalności*, „Filozofia Chrześcijańska” 2009, t. 6, s. 17-30.
- Kant I., *Dzieła zebrane*, t. 6, red. M. Żelazny i in., Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2012.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, przeł. R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957.

- Kwiek M., *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1994.
- Peirce C.S., *Wybór pism semiotycznych*, przeł. R. Mirek, A.J. Nowak, red. H. Buczyńska-Garewicz, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1997.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. K. Dynarski, Pallottinum, Poznań – Warszawa 1990.
- Quine W.V.O., *Dwa dogmaty empiryzmu*, w: tegoż, *Z punktu widzenia logiki. Dziewięć esejów logiczno-filozoficznych*, przeł. B. Stanosz, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2000.
- Quine W.V.O., *Na tropach prawdy*, przeł. B. Stanosz, Spacja, Warszawa 1997.
- Rolewski J., *Pojęcie prawdy u Kanta i „późnego” Husserla*, Tako, Toruń 2013.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, W. A.B., Warszawa 2009.
- Russell B., *Dzieje filozofii Zachodu*, przeł. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2000.
- Sady W., *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Voltaire M., *The Important Examination of Holy Scriptures Attributed to Lord Bolingbroke*, R. Carlile, Londyn 1819.
- Wodziński C., *Wiedza a zbawienie. Studium myśli Lwa Szestowa*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1991.
- Woleński J., *Epistemologia*, t. 1, Aureus, Kraków 2000.
- Wójtowicz S., *Neopragmatyzm Stanleya Fisha a polskie spory o kształt literaturoznawstwa po 1989 roku*, PTPN, Poznań 2014.

Streszczenie

Postprawda opisywana jest jako zjawisko powstałe na płaszczyźnie sfery publicznej, które polega na szczególnym akcentowaniu aspektu emocjonalnego wypowiedzi, z jednoczesnym marginalizowaniem sfery faktualnej. Szukając przyczyn takiego stanu rzeczy, wydaje się, że stwierdzenie, iż taka praktyka jest po prostu bardziej efektywna, nie wystarcza. Należałoby raczej dokonać analizy przekształceń płaszczyzny epistemologicznej, z której wyłoniło się zjawisko postprawdy.

Szczególnie istotnym momentem, mogącym stanowić punkt odniesienia dla niniejszych rozważań, może być projekt moderny, który swą najwyższą postać otrzymał w filozofii politycznej Immanuela Kanta. Jego epistemologia, oparta na oświeceniowym Rozumie, zakłada możliwość obiektywnej prawdziwości sądów uzyskiwanych poprzez poznanie empiryczne.

Odejście tego ideału można powiązać z zaistniałą w filozofii fragmentacją Logosu, która polegała na uznaniu, że nie istnieje żadne Centrum mogące być gwarantem i uzasadnieniem jedyne, prawdziwego poznania.

Tym samym wydaje się, że fakt, iż w argumentacji publicznej retoryka zwyciężyła nad dialektyką, jest ściśle związany z przeobrażeniami, które zaszły na płaszczyźnie filozoficznej.

Słowa kluczowe: postprawda, oświecenie, Rozum, neopragmatyzm, prawda

Summary

Post-Truth as a Consequence of the Crisis of Enlightenment Reason

Post-truth is described as a phenomenon existing in the public sphere and which consists of the special emphasis of the emotional aspect of expression, while at the same time marginalizing the factual aspect. It seems that in looking for the reasons for this behavior, the statement that this practice is simply more effective is insufficient. It is not possible to describe the phenomenon of post-truth well without analyzing the transformations on the epistemological plane from which the phenomenon of post-judgment emerged.

One of the most important moments in history that could serve as a point of reference for these considerations may be the modernist project, which was especially developed in philosophy of Immanuel Kant. His epistemology, based on Enlightened Reason, says that objective truths may be obtained through empirical cognition.

The rejection of this approach can be linked to the fragmentation of the Logos, which consisted of the recognition that there is no Center capable of guaranteeing and justifying the only true, objective cognition. Thus it seems that the fact that rhetoric in public debates wins over dialectic, is closely related to the transformations that have taken place on the philosophical plane.

Keywords: post-truth, Enlightenment, Reason, neo-pragmatism, truth

Michał Wieczorkowski – student prawa i filozofii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wśród swych filozoficznych autorytetów wymienia Stanleya Fisha, Michela Foucaulta, Mikołaja Bierdiajewa, Lwa Szestowa i Fryderyka Nietzschego. W skład jego filozoficznych zainteresowań wchodzi francuski

i rosyjski egzystencjalizm, neopragmatyzm, postmodernizm i aksjologia. Szczególnym zainteresowaniem darzy problem relacji zachodzącej między filozofią prawa a szeroko pojętą filozofią języka.

Kontakt: michalwiczorkowski@gmail.com