

Wydział Filozofii i Socjologii

MAREK HETMAŃSKI

Dlaczego postmodernizm odrzuca prawdę

Why Postmodernism Rejects Truth

Problem prawdy to nie to samo co teoria prawdy. Prawda jako ideał poznawczy, ale również estetyczny czy moralny, jest stałą treścią ludzkich doświadczeń, wyrażanych w filozofii, nauce, sztuce, literaturze, w życiu publicznym. Jest tematem traktatów, dysput i debat, celem zabiegów poznawczych w nauce, hasłem ruchów religijnych czy politycznych; w tym sensie prawda jest problemem wyrastającym z życia. Tylko niekiedy problem prawdy przyjmuje postać teorii (różnych teorii) prawdy; w pewnych tylko okolicznościach historycznych i teoretycznych prawda jako treść doświadczeń jednostki i zbiorowości przyjmuje postać jakiejś teorii, koncepcji prawdy. To, co powszechne i ogólne, staje się wówczas partykularne i szczegółowe, całość zostaje sprowadzona do części.

Dla wielu filozofów jest to naturalny porządek rzeczy, to oni bowiem najczęściej budują teorie prawdy, zapominając jednak o prymacie problemu prawdy wobec jej teorii, gubiąc go w morzu słów, terminów i definicji. Wprawdzie nauka, przejmując od filozofii tzw. klasyczną koncepcję prawdy, sporo wnosi do uściśleń nad predykatem „prawdziwość” w odniesieniu do poznania i jego wyników, jednak również poza jej zainteresowaniem pozostają żywe problemy prawdy w znaczeniu podstawowym. W ostateczności prawda wciąż pozostaje domeną filozofów, którzy bądź ją absolutyzują, bądź krytykują i odrzucają. Użytek, jaki większość z nich robi z zagadnienia prawdy w swoich teoriach, budzi wiele wątpliwości i niezrozumienia nawet wśród edukowanej i intelektualnie przygotowanej publiczności. Przykładem wymownym jest postmodernizm, który wywołuje oży-

wione spory. Mimo że na ogół zniechęca on swoją dowolnością interpretacji poruszanych kwestii, to zasługuje na pewną uwagę, zwłaszcza gdy podnosi kwestie prawdy.

I

Na szczęście nie wszyscy filozofowie wnoszą do zagadnienia prawdy destrukcyjny wkład. Znaczącym wyjątkiem jest, sytuujący się w szeroko rozumianym postmodernizmie, Richard Rorty, który pisze:

„Kiedyś, gdy więcej niż teraz myśleliśmy o wieczności, a mniej o przyszłości, określaliśmy siebie sługami prawdy. Od jakiegoś czasu jednak mniej mówimy o prawdzie, a więcej o wiarygodności, mniej o oddaniu władzy prawdzie, więcej zaś o tym, jak zapewnić uczciwość tej drugiej. Uważam, że jest to przesunięcie zdrowe. Prawda jest wieczna i niezmienna, bardzo trudno jednak być pewnym, że się ją posiada. Wiarygodność, podobnie jak wolność, jest czymś doczesnym, przygodnym i kruchym, zawsze jednak można rozpoznać, czy się ją posiada, czy nie”.

Można zatem być wrażliwym na istotne zagadnienia prawdziwości wiedzy w nauce, sądów i opinii w sztuce czy polityce, a jednocześnie nie ulegać zgubnemu pragnieniu formułowania kategoriycznych warunków ich prawdziwości w znaczeniu zgodności z ideałem, z prawdą absolutną. Rorty twierdzi, że porzucenie tego filozoficznego (epistemologicznego) marzenia ułatwi wręcz powrót żywotnych kwestii prawdy w życiu społecznym. Jego uwagi na ten temat są znaczącym głosem w dyskusjach toczonych w postmodernizmie, wyróżniają się przy tym, na tle tyleż radykalnych, co powierzchownych dywagacji prowadzonych przez czołowych postmodernistów, rzetelnością i głębią refleksji oraz powagą formułowanych wniosków. W tym właśnie sensie można głos Rorty'ego potraktować jako przykład argumentacji, formułowanej w ramach postmodernistycznego paradygmatu, na rzecz konieczności odrzucenia teorii prawdy jako absolutu.

Krytyka teorii prawdy absolutnej (nie zagadnienia prawdy) ma u Rorty'ego miejsce w ramach jego krytyki filozofii i tradycyjnej teorii wiedzy. Odrzucając koncepcję poznania jako przedstawienia zewnętrznej i obiektywnej rzeczywistości, umysłu jako zwierciadła natury, podmiotu jako zbioru uprzywilejowanych przedstawień oraz epistemologii jako teorii tych rzeczy i jej uprzywilejowanej roli w filozofii, autor *Filozofii a zwierciadła natury* wyciąga wnioski co do trudności w utrzymaniu klasycznej (korespondencyjnej) teorii prawdy. Jego zdaniem, trudności tych jest o wiele więcej niż pożytków z obstawania za ideałem prawdy absolutnej. Specyfiką jego argumentacji jest bowiem to, że pokazuje, jakie trudności łączą się z absolutystycznym i fundamentalistycznym rozumieniem wiedzy, w tym prawdy, i które mają destrukcyjne znaczenie dla życia intelektualnego. Inaczej mówiąc, Rorty, odrzucając absolutność prawdy, argumentuje na rzecz takiego ujęcia problemu prawdy, które, wykraczając poza sferę czysto teoretyczną (episte-

mologiczną), będzie miało konstruktywne znaczenie dla wspólnoty, dla liberalnego i demokratycznego społeczeństwa.

Zwracając uwagę na społeczny charakter problemu prawdy jako wartości wspólnotowej, Rorty w pewnym sensie odtwarza genealogię problemu prawdy, który w dziejach zachodniej kultury od wymiaru aksjologicznego (etycznego, estetycznego czy politycznego) przeszedł do wymiaru stricte epistemologicznego. Rorty zdaje się proponować powrót do „przedfilozoficznego” etapu w dziejach prawdy w tym sensie, że zwraca uwagę na praktyczne znaczenie problemów prawdy w życiu społecznym. Obstaje przy tym, aby nie łączyć ich z filozofią w znaczeniu teorii wiedzy (epistemologii), gdyż wtedy właśnie tracą one swą żywotność i stają się kwestiami zawodowych filozofów. Jeśli nawet nie przekonują nas argumenty Rorty’ego na rzecz jego neopragmatystycznej teorii wiedzy, to uwagi o roli prawdy w życiu zbiorowości są warte zastanowienia.

II

Ideał prawdy (Prawdy) jako absolutu wywodzi się z żywotnego dla kultury zachodniej dążenia do uzyskania wiedzy całkowicie pewnej (różnej od mniemania, poglądu) o obiektywnej rzeczywistości, sytuowanej zazwyczaj poza światem rzeczy. Tę tendencję, obecną najwyraźniej już u Platona a rozwiniętą w pełni w Oświeceniu, Rorty nazywa przejściem (zgubnym w skutkach) „od solidarności do obiektywności”. Polega ono na dążeniu do wyzwolenia się od naturalnej i partykularnej wspólnoty języka, obyczajów i tradycji oraz dojściu do absolutnej Prawdy. Tej trwałej i wciąż atrakcyjnej intelektualnie postawie (sankcjonowanej przez instytucje społeczne) można przeciwstawić, argumentuje Rorty, postawę przeciwną – wyrażającą dążenie do przejścia „od obiektywności do solidarności”. Dokonuje się w nim, po uświadomieniu sobie trudności teoretycznych z utrzymaniem (nadaniem epistemologicznej sankcji) wiedzy i prawdy jako absolutnych i obiektywnych bytów, powrotu do wspólnotowego, intersubiektywnego zdobywania wiedzy rozumianej jako zbiór akceptowalnych poglądów. Pragmatyści, eksponenci tego dążenia (będący nadto zwolennikami liberalnego i demokratycznego systemu wartości), akcentują konieczność wyzbycia się biernego odtwarzania absolutów na rzecz twórczego, budującego poszukiwania wspólnych stanowisk. Może się ono dokonywać na drodze konwersacji, hermeneutycznej interpretacji poglądów i stanowisk uczestników debaty. Prawda jest wówczas tematem konkretnej narracji, a nie jednej uniwersalnej metanarracji.

Wobec zarzutu relatywizmu, jakim miałyby być obciążone stanowisko formułowane przez Rorty’ego, stwierdza on, że nie jest ono narażone na samozniszczenie, na jakie faktycznie wystawia się każdy relatywizm czy nihilizm teoriopoznawczy. Neopragmatyzm nie głosi bowiem pozytywnej teorii, że coś jest relatywne względem czegoś innego, względem czegoś, co miałyby być wyróżnione

przez niego samego. Stanowisko to wyraża tylko negatywną tezę, że należy odrzucić tradycyjne rozróżnienie pomiędzy wiedzą a poglądem, pomiędzy absolutną prawdą (opartą na ideale adekwacji) a „prawdą jako określeniem wyrażającym pochwałę dla dobrze uzasadnionych przekonań”. Zagadnienie prawdy musi się zatem łączyć z problemem uzasadnialności twierdzeń i poglądów uznawanych za prawdziwe, a nie wyłącznie z kwestią racji logicznych; winno być tym samym otwarte na kwestie psychologiczne. W tym sensie pragmatyzm nie jest teorią prawdy, nie jest również epistemologią. Jak pisze Rorty, „[p]ragmatysta nie głosi teorii prawdy, tym bardziej teorii relatywistycznej. A ponieważ jest zwolennikiem solidarności, to jego ujęcie znaczenia współdziałania ludzi w procesie badawczym ma podstawę jedynie etyczną, a nie epistemologiczną czy metafizyczną. Nie dysponując *żadną* epistemologią, a *fortiori* nie dysponuje epistemologią relatywistyczną”. Stanowisko to w rozumieniu ludzkiej wiedzy jest rodzajem etnocentryzmu, w którym akcentuje się różnorodność i wielość poglądów panujących w różnych wspólnotach. W analizach poznania i wiedzy nie da się od nich uciec, czego właśnie dokonali kiedyś pierwsi filozofowie, bojąc się, że nie zdołają uzgodnić solidarności z obiektywnością. Nam współcześnie, zdaje się mówić Rorty, pozostaje powrócić do tej różnorodności i zaakceptować ją, czyniąc ją normą, a nie błędem.

III

Odrzucenie pojęcia prawdy absolutnej i wiedzy jako jej poszukiwania na rzecz ideału akceptowalności poglądów na drodze konwersacji w ramach wspólnoty ma nie tylko epistemologiczne znaczenie, chociaż jest ono pierwszoplanowe. Wraz z tą zmianą epistemologia traci swój sens, filozofia zaś przeobrazi się z nauki ugruntowanej wszelkie poznanie (w tym naukowe, potoczne, estetyczne czy polityczne) w krytyczną refleksję nad ludzkimi poglądami. Wyzbycie się przez filozofię aspiracji epistemologicznych da jej szansę na spełnienie bardziej użytecznej społecznie roli w postaci analizy i krytyki potocznych poglądów, a nie roli przewodnika w zdobywaniu absolutnej wiedzy.

Inne pozytywne skutki tej zmiany mogą pojawić się w sferze samoświadomości człowieka. Wyzbycie się przez niego ideału absolutnej prawdy pozwoli mu, sugeruje Rorty, wyzwolić się spod jej władzy i intelektualnego przymusu, które tak destrukcyjnie wpływały i wpływają na samoświadomość ludzi zachodniej kultury. Ideał absolutnej prawdy, do której należy zmierzać drogą metodycznie opracowanych (przez grupę wybrańców – epistemologów) zabiegów i procedur, ma niekorzystne skutki kulturowe i psychologiczne. Wzmaga bowiem poczucie przymusu i intelektualnego zniewolenia (determinowanych ponadto instytucjami represyjnej władzy politycznej), a więc w istocie rzeczy nie służy poznaniu i wolności myślenia.

Poszukiwanie prawdy i obiektywności jest niemniej, zauważa wnikliwie Rorty, do pewnego stopnia konieczne i cywilizacyjnie uzasadnione. Ideał obiektywności „to po części zamaskowana forma lęku przed śmiercią naszej wspólnoty”, która (jak np. starożytni Grecy, nieustannie konfrontowani z przeciwieństwami losu i różnymi wrogami) buduje warunki absolutności i obiektywności swoich poglądów, aby nabrać przez to poczucia ich nieprzemijalności wobec przygodności czasu i miejsca, w których przychodzi jej żyć. Racjami takiego postępowania są rzeczywiście, tym samym względne, powody polityczne czy kulturowe, nie są to zatem racje absolutne, czyli wyłącznie epistemologiczne. Ma tu na ogół miejsce hipostazowanie w postaci „prawdy”, „obiektywności” czy „racjonalności” tego, co jest partykularne, kulturowe i czasowe.

Sytuację tę trzeba odwrócić, proponuje Rorty, gdyż ma ona niekorzystne społecznie skutki. Metafizyczno-epistemologiczny ideał wiedzy i prawdy absolutnej niszczy ducha wspólnoty intelektualnej, której istotą jest odpowiedzialna konwersacja, uzgadnianie stanowisk, konfrontowanie poglądów, uczestnictwo w symbolicznym uniwersum, nie zaś poszukiwanie istoty rzeczy. Intelektualne zniewolenie przez absolutną prawdę, a jeszcze bardziej przez epistemologiczne racje poznania istotowego, prowadzi do absolutyzacji bezosobowego poznania kosztem wspólnotowego, twórczego i odpowiedzialnego działania. Stwarza wrażenie uniwersalności i ostateczności wiedzy, gdy w istocie rzeczy każde poznanie jest wysiłkiem podejmowanym w ramach określonej, historycznej i lokalnej wspólnoty intelektualnej. Teorie absolutyzujące prawdę i poznanie są więc niedemokratyczne i nietolerancyjne, ograniczają wolność człowieka i zbiorowości, sugeruje Rorty. Nie dają człowiekowi poczucia samodzielności poznania ani odpowiedzialności za uzyskane wyniki poznawcze. Każą mu prawdę odkrywać, ale nie tworzyć.

IV

Sprowadzenie istoty problemu prawdy do konwersacji, dialogu, narracji oraz uzgadniania odmiennych poglądów, słowem, do zbiorowego działania poznawczego w imię poszanowania zasad demokracji i tolerancji, jest ideałem dość atrakcyjnym i filozoficznie, i politycznie. Niemniej może on rodzić pewne wątpliwości co do jego społecznej użyteczności, czy też w ogóle jego realizacji. Pod adresem propozycji Rorty’ego można zgłosić pewne zastrzeżenia.

Zaprzeczenie istnienia prawdy absolutnej może doprowadzić do osłabienia poczucia sensu poznania i uzyskiwania wiedzy obiektywnej; jeśli nie ma bowiem jednego i stałego celu poznania (prawdziwości jako adekwacji), to czy mają w ogóle sens jakiegokolwiek zabiegi poznawcze? Czy starania wąskich grup prowadzących konwersację zastąpią poznanie i wiedzę? Czy miejscem prawdy jest lokalny dyskurs, czy też uniwersalny i obiektywny świat?

Ideał prawdy jako uzasadniania i uzgadniania poglądów łączy ją w istotny sposób z procesem komunikacji, w której dokonują się specyficzne czynności poznawcze; w tym sensie poznawanie pojmowane jako formułowanie i rozumienie sądów przez różne podmioty jest *sui generis* komunikacją. Każdy proces komunikacji zawiera w sobie dwie składowe – (1) etap konfrontacji, czyli dopuszczania i uzgadniania subiektywnych stanowisk i opinii oraz (2) etap porozumiewania się, polegający na uzyskiwaniu pewnego obiektywnego konsensu poznawczego. Cywilizacja europejska wypracowała wiele środków intelektualnego i instytucjonalnego poznawania o charakterze komunikacyjnym, takich jak dialektyka, erystyka, retoryka, heurystyka czy dysputy naukowe, religijne lub parlamentarne. W każdym z tych przykładów etapy uzgadniania i porozumiewania się, składowe poznawcze i komunikacyjne występują w różnej proporcji, z większą lub mniejszą intencją na ostateczne porozumienie.

W komunikacji tkwią zatem dwa elementy, które ze swej istoty nie do końca są łatwe do uzgodnienia. Fakt ten ma przy tym znaczenie dla pojęcia prawdy jako wyniku poznawczego tworzonego w procesie komunikacji. Uzgodnienie subiektywnych poglądów ma zmierzać do intersubiektywnego porozumienia – taki jest wymóg większości działań komunikacyjnych, stanowiących ponadto warunek efektywnego działania społecznego. Istota wewnętrznej opozycji (niekiedy nawet sprzeczności), jaka dotyka komunikacji i poznania, polega jednak na tym, że wymóg porozumienia może w istotny sposób ograniczać, a nawet wykluczać, warunek uzgadniania i konfrontacji poglądów. Bywa niekiedy tak, że oczekiwanie uzyskania ostatecznego wyniku, prawdziwego i niepodważalnego, jest o wiele silniejsze niż potrzeba i konieczność rozpoznania i zestawienia odmiennych poglądów i sądów w diskutowanym temacie. W tym sensie prawda wyniku stoi niekiedy w opozycji do prawdopodobieństwa jego przesłanek. Odczucia pewności i satysfakcji poznawczej (potrafią one być bardzo silne) z zakończonego poznania bywają o wiele mocniejsze niż wrażenia (niekiedy mało przyjemne czy wyraźne) ze wstępnego konfrontowania i uzgadniania stanowisk. Ta dysproporcja emocjonalna jest jednak odwrotnie proporcjonalna do poznawczej wagi i znaczenia obu etapów w procesie działania poznawczo-komunikacyjnego. W rzeczywistości jest tak, że zasadniczy akcent leży na trudnym etapie konfrontacji zdań i sądów, a nie na późniejszym i względnie łatwym, satysfakcjonującym etapie końcowym. Z tego stanu rzeczy wynika też dyrektywa kierowania procesem komunikacji.

Ta naturalna skądinąd dysproporcja poznawcza – uzyskać jakiś wynik, nawet jeśli nie udaje się spełnić warunków początkowych; uzyskać prawdę kosztem badania, wbrew prawdopodobieństwu – bywa niekiedy szczególnie udramatyzowana. Wyraża się w rzeczywistym konflikcie, jaki powstaje w pewnych zinstytucjonalizowanych wspólnotach. Przykładem są prawdy religijne i ideologiczne tworzone w różnych kościołach, sektach czy partiach politycznych. Presja instytucji na posiadanie ostatecznej prawdy jest tak mocna, że zasadniczo ogranicza, lub

wręcz wyklucza, etap wspólnotowego, wolnego i odpowiedzialnego uzgadniania poglądów. Takim wspólnotom nie jest potrzebna konwersacja, lecz gotowa prawda. Nie znaczy to jednak, że wszystkie wspólnoty intelektualne, prowadzące jakąś narrację (zmierające „od solidarności do obiektywności”, jak mówi Rorty), muszą popaść w takie ograniczenie. Warunkiem jego uniknięcia jest właściwe rozłożenie akcentów w procesie poznawczo-komunikacyjnego działania (konfrontacja poglądów jest ważniejsza niż konsolidacja wokół uzyskanego wyniku) oraz odstąpienie od ideału prawdy ostatecznej na rzecz samodzielnego i krytycznego poznania jako poszukiwania i odkrywania.