Studia Philosophica Wratislaviensia
vol. XIII, fasc. 2 (2018)

ADAM CHMIELEWSKI
Uniwersytet Wrocławski

Enigmatyczność prawdy

Trwająca obecnie wrzawa wokół post-prawdy stanowi dobry moment, aby zadać pytanie, jakie właściwie jest miejsce i rola prawdy w polityce. Książka Doroty Sepczyńskiej pojawia się w doskonałym momencie, albowiem dotyczy właśnie tego tematu. Autorka rozpoczyna od stwierdzenia, że ukształtowała się ogólna opinia, zgodnie z którą ostatnimi czasy doszło do destrukcji sensu pojęcia prawdy, co przyniosło skutek w postaci postulatu wykluczenia prawdy z polityki. Wedle tej opinii, owo wykluczenie miałoby być dziełem tak zwanego postmodernizmu lub, szerzej, współczesnych doktryn, które krytycznie odnoszą się do uniwersalistycznych, fundacjonalistycznych i obiektywistycznych stanowisk w rozumieniu wiedzy ludzkiej. Sepczyńska przytacza również tezę, wedle której paradoksem owego postmodernistycznego wykluczenia prawdy z polityki jest uznanie miejsca prawdy w polityce za temat istotny[1]. Pod tym względem z pewnością ma rację, ponieważ nic nie przyczyniło się do popularności terminu „prawda" w dyskursie politycznym, jak ogłoszenie, że żyjemy w czasach post-prawdy.

Punktem wyjścia do rozważań Sepczyńskiej jest rozróżnienie między trzema stanowiskami w kwestii funkcji i miejsca prawdy w polityce. Są to stanowiska głoszące (i) mocny lub (ii) słaby status prawdy w polityce oraz (iii) rozdzielność prawdy i polityki[2]. Autorka chce bronić twierdzenia, według którego we współczesnej filozofii polityki prawda jest obecna, jednakże większość przyjmowanych koncepcji przypisuje prawdzie status „problematyczny". Tezę tę uzupełniają kolejne. Pierwsza z nich głosi, że nie ma ścisłego związku między pojmowaniem statusu prawdy w polityce, a typem refleksji filozoficznej. Znaczy to mniej więcej tyle, że filozofia „pometafizyczna", którą należy pojmować jako jeden z typów refleksji filozoficznej, nie odzwierciedla wyłącznie stanowiska neutralności wobec prawdy, inny zaś typ

[1] D. Sepczyńska, *Problematyczny status prawdy w polityce. Strauss — Rawls — Habermas*, Kraków 2015, s. 8.

[2] *Ibidem*, s. 10.

© for this edition by CNS

refleksji filozoficznej, mianowicie metafizyczny, nie przyjmuje wyłącznie stanowiska głoszącego mocny status prawdy w polityce. Według kolejnej tezy wspierającej, konkretne formy przypisania miejsca prawdy w polityce pozwalają odpowiedzieć na pytanie o to, czy „prawda zniewala, czy wyzwala”[3]. Trzecia teza uzupełniająca orzeka, że filozofowie przypisujący prawdzie status „problematyczny” nie mają jednego zdania na temat najlepszego ustroju politycznego, który miałby prowadzić do urzeczywistnienia pewnych wartości nadrzędnych wobec polityki.

Postawioną przez autorkę kwestię obecności prawdy w polityce omawia ona za pomocą interpretacji, a raczej reinterpretacji, doktryn trzech myślicieli, czyli Leo Straussa, Johna Rawlsa i Jürgena Habermasa, których dorobek w zakresie filozofii polityki jest dobrze znany i szeroko dyskutowany. Wybór ten należy uznać za trafny z dwóch powodów. Po pierwsze, jakkolwiek żaden z nich nie uznawał prawdziwości za kluczowy problem filozofii polityki, to, po drugie, dla każdego z nich kwestia prawdy jest dość istotna dla wymienionych autorów, choć na zupełnie odmienne sposoby. Refleksja nad tą rozmaitością przyniosła interesujące wyniki.

Wkład Straussa do rozumienia miejsca prawdy w polityce staje się uchwytny zasadniczo w sposób negatywny, czyli za pomocą jego krytyki opinii jako odmiennej od wiedzy[4]. Prawdę pojmował w sposób klasyczny, swoje zaś jej rozumienie ukształtował na podstawie lektur pism starożytnych myślicieli greckich. Prawda według niego to zgodność wypowiedzi z rzeczywistością, prawdziwość przypisywał samemu bytowi, zaś wypowiedzi formułowane w konwencjonalnych językach uznawał za niesamoistne i wtórne echa „przyrodzonej natury rzeczy”[5]. Prawdzie przypisywał również bezwzględną, najwyższą wartość moralną, zrównując ją po platońsku z dobrem i uważał, że rodzi się ona dzięki prawidłowemu oglądowi rzeczy. Autorka uznaje więc Straussa, słusznie, za absolutystę aletycznego. Jego rozważania na temat prześladowania i sztuki „podwójnego” przesłania, zawartego w pismach wybitnych filozof zajmujących się polityką, nie mają istotnego znaczenia dla głównych rozważań autorki, choć nie zapomina o tym najszerzej znanym elemencie jego doktryny. W eseju *Persecution and the art of writing* głosił on mianowicie, iż prawda wymaga obrony przed polityką i że może ją obronić filozoficzna polityka, która jednak winna być nieprzejrzysta i która może w tym celu posługiwać się kłamstwem[6]. Przy okazji należy podkreślić, że idea ta, podobnie jak wiele innych idei Straussa, również ma do pewnego stopnia rodowód platoński.

Stanowisko Johna Rawlsa w kwestii miejsca prawdy w polityce wynika ze świadomości politycznych niebezpieczeństw wynikających z tego, co określa on mianem całościowych doktryn, czyli światopoglądów zawierających odpowiedzi na wszystkie istotne pytania jego wyznawcy. Rawlsa stosunek do roli prawdy w polityce jest zapewne najbardziej ostrożny spośród trzech analizowanych przez autorkę, albowiem świadomie i stanowczo twierdził, iż społeczeństwo liberalne i demokratyczne w żadnym razie nie powinno się kierować „całą prawdą”[7]. Prawda jest bowiem

[3] *Ibidem*, s. 11.
[4] Por. *ibidem*, s. 53 i 55–56.
[5] *Ibidem*, s. 59.
[6] *Ibidem*, s. 249; por. L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago-London 1952, s. 22–37.
[7] D. Sepczyńska, *Problematyczny status prawdy*, s. 112.

© for this edition by CNS

własnością systemów wiedzy, a właściwością najważniejszą systemów politycznych jest ich sprawiedliwość.

Spośród trzech analizowanych myślicieli Habermas przypisuje prawdziwości rolę największą, jednakże rozumie on ją w sposób nieortodoksyjny, a mianowicie konsensualnie. W jego skomplikowanej teorii dyskursu i idealnej sytuacji komunikacyjnej formułuje główne założenia swojego rozumienia prawdy i jej roli w kształtowaniu procesu deliberacji stanowiącego warunek właściwego, normatywnie definiowanego ustroju politycznego. W przypadku Jürgena Habermasa i jego etyki dyskursu nacisk położony jest na otwartość komunikacji, równość deliberujących osób, szczerość oraz brak przymusu w formułowaniu opinii.

Narzędzie, jakim w książce Sepczyńskiej stała relacja między prawdą i polityką, okazało się płodne i przyniosło godne uwagi rezultaty nie tylko w odniesieniu do głównego zagadnienia jej książki, ale także rzuciło sporo nowego światło na reinterpretowane przez nią doktryny. Samo podjęcie kwestii relacji między polityką i prawdą należy uznać za nowatorskie, ponieważ zagadnienie to należy do rzadko podejmowanych w literaturze przedmiotu. Rozważania autorki pozwalają także zająć stanowisko wobec zdroworozsądkowych postulatów przywrócenia prawdy do polityki, respektu dla faktów w polityce i żądań jej oceny z punktu widzenia prawdziwości.

Ocenę tej książki rozpocznę w sposób analogiczny do tego, w jaki jej autorka rozpoczyna swoje rozważania o prawdzie w polityce, a mianowicie od przypomnienia kontekstu pozafilozoficznego, w jakim jej książka się pojawia. Otóż 16 listopada 2016 roku wydawcy słowników oksfordzkich za uznali słowo roku neologizm „post-prawda". Autorem tego neologizmu jest dramaturg amerykański pochodzenia serbskiego Stojan Steve Tesich (1942–1996), który posłużył się nim w kontekście politycznym w eseju w 1992 roku opublikowanym w piśmie „The Nation"[8].

Kilkustronicowy zaledwie tekst Tesicha sprzed 25 lat, w którym post-prawda pojawiła się po raz pierwszy, był czymś znacznie więcej niż błyskotliwą interwencją językową. Zawierał bowiem bardzo gorzką diagnozę polityki i społeczeństwa amerykańskiego. Punktem wyjścia jego diagnozy jest opis amerykańskiej świadomości publicznej w epoce rządów republikańskich prezydentów USA, czyli Richarda Nixona, Ronalda Reagana i George'a Busha.

Tesich rozpoczyna od refleksji nad „syndromem Watergate", który zaczął się kształtować, wówczas gdy ujawniono, iż w najważniejszym urzędzie najpotężniejszego państwa świata stało coś bardzo złego. Z tych rewelacji wynikało, że prezydent Nixon oraz członkowie jego gabinetu to banda tanich oszustów.

> Fakt ten słusznie wzbudził odrazę i wstręt narodu. Prawda jednak przeważyła i dumny naród ponownie pogratulował sobie samemu. Okazało się, że mimo popełnionych przestępstw w najważniejszym urzędzie naszego państwa, nasz system władzy działa prawidłowo. Demokracja zwyciężyła. Ale tryumf ten przyniósł coś zupełnie nieoczekiwanego. Czy dlatego, że rewelacje Watergate były tak bolesne i że pojawiły się bezpośrednio po wojnie w Wietnamie, także pełnej przestępstw i skandali; czy też dlatego, że Nixonowi tak szybko wybaczono; w każdym razie zaczęliśmy unikać prawdy. Prawdę zaczęliśmy utożsamiać w naszej świadomości ze złymi wiadomościami, a złych wiadomości słyszeć nie chcieliśmy,

[8] S. Tesich, *A Government of Lies*, „The Nation", January 6–13 (1992), s. 12–15.

© for this edition by CNS

nawet tych prawdziwych czy niezbędnych dla naszego zdrowia jako narodu. Zwracaliśmy się ku naszemu rządowi, aby chronił nas przed prawdą[9].

Odnosząc się do afery Iran-Contras, Tesich dodawał, że Reagan trafnie zrozumiał, iż naród nie chce znać prawdy. Kłamał więc, ale nie musiał się zbytnio starać. „Bo chcieliśmy wiedzieć tylko to, co rząd chciał, aby wiedzieli, my zaś nie widzieliśmy w tym nic złego. Podobało się nam to. Nasz rząd troszczył się o nas"[10]. Tym samym afera Iran-Contras, przeobraziła się w farsę, za którą odpowiedzialność, i to znikomą, ponieśli tylko nieliczni i wcale nie najważniejsi winowajcy.

Konkluzja eseju Tesicha zdejmuje z Machiavellego odpowiedzialność za degenerację współczesnej polityki:

Raptownie przekształcamy się w prototyp ludu, o którym wszystkie totalitarne potwory mogły tylko marzyć. Jak dotąd wszyscy dyktatorzy musieli mocno się starać, aby ukrywać prawdę. My zaś, naszymi czynami dowodzimy, że to nie jest już konieczne. Że mianowicie wypracowaliśmy jakiś duchowy mechanizm, który jest w stanie odebrać prawdzie wszelkie znaczenie. Jako ludzie wolni, w sposób całkowicie nieprzymuszony, postanowiliśmy żyć w jakimś post-prawdziwym świecie[11].

Decyzja wydawców słowników oksfordzkich zainicjowała zalew mniej lub bardziej poważnej publicystyki dotyczącej tego terminu i intensywnego ilustrowania zjawiska, do którego ma się ono odnosić. Ilustracje dla tego terminu pochodzą głównie właśnie ze sfery polityki, zwłaszcza najnowszej polityki amerykańskiej i brytyjskiej, podobnie jak Tesich za pomocą kategorii post-prawdy opisywał zjawiska amerykańskiej sfery politycznej w czasach Richarda Nixona i Ronalda Reagana, koncentrując się jednak nie tyle na nikczemnościach popełnianych przez polityków, lecz na postawie obojętności ludzi, którym ci politycy przewodzili i których reprezentowali. Wśród komentarzy do najnowszej decyzji wydawców słowników oksfordzkich znalazły się sformułowania, według których kategoria post-prawda, odnosząca się do jawnego oszustwa politycznego w celu pozyskania głosów wyborczych, legitymizuje ten proceder jako coś godnego poważania. W komentarzach pojawia się także nadzieja, że ci, którzy z aprobatą odnoszą się do zjawiska opisywanego za pomocą terminu „post-prawda", winni pamiętać, że oznacza ono kłamstwa ze strony tych, którym powierzyliśmy swoje zaufanie.

Przytoczone okoliczności świadczą o tym, iż doprawdy trudno byłoby o lepszy moment na ukazanie się książki poświęconej tematyce prawdy w polityce. Tematyka książki Sepczyńskiej sugeruje, iż możemy oczekiwać, że znajdziemy w niej rozwiązanie problemów, jakie z konieczności postawił przed nami wszystkimi kontekst, w którym jej praca się pojawiła. W odniesieniu do tego oczekiwania należy powiedzieć, iż autorka fachowo objaśnia miejsce i rolę prawdy w polityce w trzech wybranych przez siebie autorów i pod tym względem jej wysiłek należy ocenić pozytywnie. Zarazem jednak nie znajdziemy w niej stanowczej obrony stanowiska głoszącego mocną obecność prawdy w polityce; wręcz przeciwnie, analizowane przez nią koncepcje wskazują na to, że prawda w polityce rodzi istotne problemy i z tego powodu do jej obecności w polityce filozofowie podchodzą z wielką ostroż-

[9] *Ibidem*, s. 12.
[10] *Ibidem*, s. 12–13.
[11] *Ibidem*, s. 13.

© for this edition by CNS

nością, a jeżeli w ogóle przyznają jej w niej miejsce, to w ograniczonym zakresie. Jest tak z powodu problemów związanych zarówno z zagrożeniami z silnym umocowaniem w polityce, jak i teoretycznymi metodami jej umiejscawiania w polityce.

Lektura książki uświadamia kilka problemów kompozycyjnych i merytorycznych, które autorka w swojej argumentacji mogłaby rozwiązać w sposób doskonalszy, niż to uczyniła. Postawione przez nią zagadnienie miejsca i roli prawdy w polityce nasuwa bowiem natychmiast trzy podstawowe zastrzeżenia.

Pierwsze dotyczy tego, że współczesne rozumienie polityki ma za swojego odległego przodka Niccolò Machiavellego. W swoim pojmowaniu polityki myśliciel ten dokonał zerwania z trzema założeniami wcześniejszych porządków intelektualnych, mianowicie z moralizmem myślicieli klasycznej filozofii greckiej, z platońskim epistemologicznym uprawomocnieniem dla władzy politycznej oraz z teologicznym jej podporządkowaniem, ustanowionym przez myślicieli średniowiecza. Jego koncepcja polityki opiera się na idei autonomii polityki oraz na stanowisku instrumentalistycznym w ocenie realizacji politycznych celów. W istocie u autora *Księcia* znajdujemy aprobatę dla posługiwania się wszelkimi środkami, w tym sprzecznymi z ugruntowaną (prywatną) moralnością, które mogą sprzyjać realizacji celów politycznych. W jego prekursorskiej perspektywie intelektualnej skuteczność działania politycznego zepchnęła na plan dalszy epistemologiczną kategorię prawdy, cnoty moralne, w tym prawdomówność, a także nie obejmowała odniesień do teologicznego uzasadnienia władzy politycznej. W tym sensie Machiavelli był nie tylko oryginalnym myślicielem politycznym, jak pisał o nim Isaiah Berlin[12], ale także jest nam współczesny, albowiem również współczesna polityka w swojej praktyce, choć nie zawsze w teorii, zerwała z teologią, moralnością i epistemologią jako źródłami legitymizacji działania politycznego. Wzmiankuję o tym dlatego, że omawiany przez autorkę Strauss również interpretuje Machiavellego w analogiczny sposób, czyli jako teoretyka, który w istotnej mierze ukształtował współczesne praktyki polityczne. Kwestia roli Machiavellego w sproblematyzowaniu statusu prawdy w polityce powinna być przez autorkę zdecydowanie mocniej podkreślona. Tę historyczną uwagę można potraktować jako jedno z licznych możliwych wyjaśnień dla tego, że we współczesnej praktyce politycznej nie przypisuje się prawdzie szczególnej roli.

Zastrzeżenie drugie: słaba rola prawdy w polityce jest skutkiem nie tylko tego, iż zagnieździł się w niej makiaweliczny cynizm. Jest tak także z tego oczywistego powodu, że polityka nie jest działalnością poznawczą, lecz etyczną, a więc normatywną, i z tej racji jest oceniana przede wszystkim z punktu widzenia odmiennych kategorii aniżeli prawdziwość. To powiedziawszy, należy wspomnieć o pewnym istotnym paradoksie, który można zilustrować za pomocą innego przykładu historycznego. Oto bowiem nawet w Platońskiej koncepcji polityki, który starał się oprzeć polityczność na niewzruszonym gruncie wiedzy prawdziwej, znajdujemy, co zdumiewające, argument na rzecz stosowania w praktyce politycznej tego, co znane jest jako „szlachetne kłamstwo". Przytoczone ilustracje historyczne podważają

[12] I. Berlin, *Originality of Machiavelli*, [w:] I. Berlin, *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, H. Hardy (ed.), London 1980, s. 25–79.

© for this edition by CNS

więc dwa elementy sformułowanego we wstępie przez autorkę retorycznego zagajenia, według którego, po pierwsze, rola prawdy w polityce uległa pomniejszeniu z powodu rozpowszechnienia postmodernizmu, a po drugie, że z powodu postmodernizmu prawda w polityce stałą się czymś ważnym. Albowiem status prawdy w polityce był problematyczny już w dziełach najgorętszego zwolennika prawdy w polityce i największego myśliciela politycznego w dziejach filozofii, a zarazem pozostaje ona ważna z powodu zarówno jej odrzucenia, jak i akceptacji.

Zastrzeżenie trzecie dotyczy tego, że zadając pytanie o miejsce prawdy w filozofii polityki, autorka nie poprzedziła tego pytania, oraz odpowiedzi na nie, bardziej fundamentalnym pytaniem, mianowicie o miejsce prawdy w *samej filozofii*. Powszechnie wiadomo, iż nic tak mocno nie pomnożyło szeregów ateistów, jak usilne próby udowodnienia istnienia Boga. Analogiczne twierdzenie obowiązuje także w odniesieniu do prawdy. Nic bowiem nie podważyło wiary w sensowność pojęcia prawdy w większym stopniu, jak usilne filozoficzne próby niewzruszonego ugruntowania jej sensu. Co ważniejsze, wina za efekt ewaporacji prawdy z filozofii wcale nie spada na postmodernizm, który sensowność klasycznego rozumienia prawdy istotnie podważał, lecz głównie na... ortodoksyjną filozofię analityczną, dla której prawda była szczególnie ważka. Mówiąc inaczej, skutki pracy filozoficznej nad pojęciem prawdy doprowadziły do tak drobiazgowego jej problematyzowania oraz do tak wielkiej rozmaitości koncepcji prawdy, że sama ta kategoria uległa niemal całkowitemu rozmyciu, iż przeobraziła się w nieuchwytną enigmę. Nie należy się więc dziwić, że wielu filozofów całkowicie wyrzeka się tej kategorii. Jedyna prawda, której można obecnie na gruncie filozofii być pewnym, to ta, że w kwestii prawdy niczego nie można być pewnym. Nie można się też dziwić, że tak niewielu filozofów polityki głosi silną obecność prawdy w polityce. Nieco inaczej rzecz się ma w przypadku cnoty prawdomówności, lecz cnota ta ma charakter moralny raczej aniżeli epistemologiczny.

Aby uzmysłowić problematyczność statusu prawdy w filozofii wystarczy przebiec katalog najpopularniejszych koncepcji prawdziwości. Po pierwsze, filozofowie spierają się o naturę, przedmiot i *locus* prawdy. Prawdziwość jest przez nich rozumiana w sposób transcendentny, immanentny lub relacyjny; uważa się ją za preistniejącą wiecznie i odwiecznie, jako coś odkrywanego lub jako coś wytwarzanego. Na najogólniejszym poziomie prawdziwość lub prawda są utożsamiane z bytem lub całością bytu, z rzeczywistością, jej fragmentami, z właściwością zadań, fragmentów wiedzy też z właściwością całej wiedzy. Prawdziwość jest uznawana za własność bytu, zdań, stanów lub doznań. Najczęściej jest ona rozumiana jako rezultat relacji między wiedzą o rzeczywistości z rzeczywistością.

Po drugie, do najważniejszych efektów wspomnianej pracy filozoficznej nad pojęciem prawdy jest głębokie podważenie koncepcji prawdziwości rozumianej jako korespondencja zdań o rzeczywistości z rzeczywistością, o której mówią te zdania, zarówno w jej wersji zdroworozsądkowej, jak i teoretycznie wyrafinowanej. Niemożność dopracowania się probierzy lub kryteriów relacji korespondencji doprowadziła do powstania licznych nieklasycznych teorii prawdy.

Jedną z nich jest spójnościowa (koherencyjna) koncepcja prawdy. Głosi ona, że dane zdanie można uznać za prawdziwe wówczas, jeżeli jest niesprzeczne ze

© for this edition by CNS

zdaniami już uznanymi za prawdziwe. W niektórych silniejszych wersjach tej koncepcji stawia się wymóg, aby zdania włączane do systemu zdań już uznanych za prawdziwe były nie tylko niesprzeczne z nimi, lecz aby nadawały im pewne (inferencyjne) wsparcie: innymi słowy, nowe zdanie ma być nie tylko spójne z systemem uznanych zdań, lecz ma także stanowić dla już znanych zdań systemu dodatkowe uzasadnienie, którego uprzednio nie miały. Z tą koncepcją spokrewniona jest konsensualna koncepcja prawdy; jej zwolennicy głoszą, że za prawdziwe uznać należy takie twierdzenia, które są uznawane lub mogą być uznane przez wszystkich ludzi lub przez pewną ich grupę złożoną z więcej niż jednej osoby. Rzecz interesująca, za głównego zwolennika takiej koncepcji prawdziwości uchodzi obecnie szczegółowo omawiany przez autorkę Habermas.

Do grona teorii nieklasycznych należy oczywistościowa koncepcja prawdy. Jej sformułowanie przypisuje się Kartezjuszowi, choć warto pamiętać, iż elementy ewidencjonizmu można znaleźć wśród logików i filozofów starożytności. Współcześnie wielkim jej zwolennikiem był Martin Heidegger, który oddziałał bezpośrednio na Leo Straussa, wierzącego w prawdę jako skutek bezpośredniego oglądu rzeczy.

Rozmaite wersje pragmatyczne teorii prawdy, w przeciwieństwie do klasycznej, nadają rozumieniu prawdziwości dynamikę wynikającą z docenienia procesu, w którym prawda ma się wyłaniać. Według granicznej koncepcji prawdy, za jaką należy uznać jej rozumienie przez Charlesa S. Peirce'a, prawdą jest ta wiedza, która z konieczności zostanie ostatecznie zaakceptowana u kresu dociekań przez wszystkich zaangażowanych w dociekanie[13]. W swoim rozumieniu prawdy Peirce kładł więc nacisk na przybliżanie się do prawdy, podkreślał także jej niezupełność i częściowość. Źródłem owej niezupełności prawdy według Peirce'a, jest to, że prawdziwość jest zgodnością abstrakcyjnego zdania z idealną granicą, do której zmierzają nieskończone dociekania naukowe, przy czym to abstrakcyjne zdanie ową zgodność może posiadać dzięki... uznaniu jego nietrafności i jednostronności; paradoksalnie, owo uznanie postrzegał on jako istotny składnik prawdy[14].

Tym śladem poszli także jego zwolennicy i naśladowcy. Według dogodnościowej teorii Williama Jamesa prawda odnosi się jedynie do dogodnych sposobów myślenia, podobnie jak słuszność odnosi się jedynie do dogodnych sposobów postępowania. W swojej autokorekcyjnej koncepcji prawdy John Dewey uznawał z kolei, że każde dociekanie ma naturę autokorekcyjną, o ile jego wyniki są poddawane sprawdzianom przez wspólnotę badawczy w celu rozjaśniania, uzasadniania i obalania proponowanych zdań. Interesującym wkładem w rozumienie prawdy na gruncie pragmatyzmu jest propozycja Williama Hockinga, według którego zdania wiodące do oczekiwanego skutku mogą być prawdziwe lub fałszywe. Jeżeli jednak zawodzą, to z pewnością są fałszywe, albowiem zdania prawdziwe zawsze są niezawodne. Koncepcja Hockinga, która zdaje się łączyć Peirce'owski fallibilizm z Pop-

[13] C. Peirce, *How to Make Our Ideas Clear*, [w:] C. Pierce, *Collected Works*, C. Hartshorne, P. Weiss (eds.), vol. V, Cambridge 1934, s. 407: „The opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate, is what we mean by the truth, and the object represented in this opinion is the real. That is the way I would explain reality".

[14] *Ibidem*: s. 424: „The third indispensable ingredient is a sincere doubt in the experimenter's mind as to the truth of that hypothesis".

© for this edition by CNS

perowskim falsyfikacjonizmem, jest określana mianem negatywnego pragmatyzmu. Na koniec warto wspomnieć o brawurowej „bezkarnościowej" wersji pragmatycznej koncepcji prawdy, sformułowanej przez Richarda Rorty'ego; twierdził on mianowicie, że prawdą jest to, co inni pozwalają nam mówić. Nic więc dziwnego, że w obliczu zilustrowanej tu rozmaitości koncepcji prawdy ukształtowała się także zbędnościowa (redundancyjna) koncepcja prawdy. Głosi ona, że zdanie „'x jest y' jest prawdziwe" jest równoważne ze stwierdzeniem „x jest y", co jest jednoznaczne z pozbyciem się orzecznika „prawdziwość" z dyskursu epistemologicznego.

Wypada wyrazić żal, że autorka nie poprzedziła swoich rozważań o statusie prawdy w polityce i w filozofii polityki rozważaniami o statusie prawdy według filozofii. Najistotniejszym problemem, jaki wynika z tego zaniedbania, jest to, że bardzo liczne wystąpienia tego terminu w jej tekście są nacechowane głęboką enigmatycznością, która jest pochodną enigmatycznego statusu prawdy w filozofii. Systematyczna próba rozwiania owej enigmatyczności mogłaby ją ustrzec przed drobnymi błędami czy nieścisłościami w sformułowaniach, jak na przykład w tym, w którym uznaje ona koncepcję Habermasa za wersję koherencyjnej teorii prawdy. Jakkolwiek warunek spójności jest naturalnie obecny u Habermasa, to jednak funkcjonuje on w ramach szerszej koncepcji konsensualnej. W innym przypadku uznaje, że Rawls jest zwolennikiem pragmatycznej koncepcji prawdy, jednakże nie podaje bardziej szczegółowych powodów na rzecz tego twierdzenia, co byłoby o tyle istotne, że, jak przytoczyłem powyżej, pragmatyczna teoria prawdy doczekała się bardzo licznych wersji. Pewnym jej usprawiedliwieniem jest, że niektóre elementy powyższego katalogu *są* przez nią omawiane, ale głównie w części trzeciej, i zostały omówione dość pobieżnie, tylko tyle, ile było to niezbędne do objaśnienia poszczególnych twierdzeń Habermasa. Filozoficzne problemy w rozumieniu prawdy są przez nią omawiane także, powierzchownie, w kontekście pozostałych dwóch myślicieli.

Wypada też wyrazić żal, że autorka nie poprzedziła swoich rozważań o prawdzie w filozofii polityki jakąś filozoficzną definicją polityki. Taka autorska koncepcja stanowić by mogła płaszczyznę porównania koncepcji polityki trzech dyskutowanych przez nią filozofów. Należy dodać jednak, że jej rekonstrukcje odmiennych koncepcje polityczności tych trzech myślicieli, a także koncepcje polityczności innych autorów, zostały omówione wnikliwie, obszernie i adekwatnie.

Powracając do powyższego katalogu koncepcji prawdziwości prawdy, należy jeszcze wspomnieć o stanowisku nie tyle filozoficznym, ile raczej metafilozoficznym czy jeszcze lepiej moralizatorskim, które wydaje się nie przyjmować do wiadomości skutków filozoficznej pracy nad kategorią prawdy i upiera się przy jej sensowności, a także przy próbach jej wdrażania w życie społeczne i polityczne. Stanowisko to jest zakorzenione w specyficznej metafizyce i rozumieniu ludzkiej wiedzy. Ta specyficzna moralizatorska obrona prawdy, w tym prawdy w polityce, zasługuje na miano populizmu aletycznego. Obdarzając to stanowisko tym mianem, mam na myśli nie tyle i nie tylko to, że jego matką jest naiwna wiara w nieproblematyczną sensowność kategorii prawdy, jego potomstwem zaś jest populizm polityczny. Jego progeniturą jest bowiem także zawziętość, z jaką populiści aletyczni domagają się respektu dla prawdy, tej zwłaszcza, którą sami wyznają, szukając w niej niekiedy

© for this edition by CNS

uzasadnienia dla polityki ekskluzywistycznej, a nawet eksterminacyjnej. Innymi słowy, populizm aletyczny najczęściej przejawia się pod postacią populizmu politycznego, który stając w obronie jedynie słusznych racji, nie wzbrania się przed posługiwaniem się kłamstwem i wszelką nikczemnością w polityce.

Populizm aletyczny może przybierać rozmaite postacie. Najczęściej jest znany w swych postaciach religijnych czy rasistowskich, jednakże jedną z nich jest z pewnością scjentyzm, który znajduje jedynym wzorzec budowania prawdy w nauce. Można wymienić również filozoficzne przykłady populizmu aletycznego. Swoją populistyczną (bo przecież nie epistemologiczną) siłę populizm aletyczny czerpie z utrzymującego się potocznie respektu dla prawdy i zazwyczaj funkcjonuje w oparciu o argument o następującej lub zbliżonej postaci: „Jakże to? Ośmielasz wątpić w istnienie prawdy? Musisz więc być relatywistą albo, co gorsza, nihilistą!" Do tego argumentu dołączone jest zazwyczaj wezwanie do porzucenia tej zgubnej drogi. To zazwyczaj wystarcza, aby powątpiewającemu w prawdę zamknąć usta, albowiem potocznemu respektowi dla prawdy, o której nie wiadomo, czym jest, towarzyszy potoczne potępienie dla relatywizmu i nihilizmu, o których również potocznie nie wiadomo, czym są. Innymi słowy populizm aletyczny funkcjonuje tak samo jak religia, ponieważ jego interwencja w proces budowania wiedzy zawsze oznacza kres racjonalnych deliberacji. Populizm aletyczny funkcjonuje więc w deliberacji publicznej jako knebel albo, jak chciał Rorty, zakończenie rozmowy (*conversation stopper*). Należy w tym kontekście zauważyć, że żaden z wybranych przez Sepczyńską filozofów nie reprezentuje populizmu aletycznego, dzięki czemu dyskusja o ich poglądach na temat roli prawdy w polityce może w ogóle być sensowna, a także ważka zarówno dla teorii, jak i praktyki politycznej. Należy także zauważyć, że autorka jest świadoma zjawiska określanego przeze mnie populizmem aletycznym, co sygnalizuje na s. 229.

Uznanie trafności argumentów filozoficznych przeciwko klasycznemu rozumieniu prawdy nie oznacza jednak, że kategoria prawdy jest całkowicie pozbawiona sensu. Wydaje się, że koncepcją prawdziwości, która najskuteczniej broni się przed rozmaitymi zarzutami filozoficznymi, jest stanowisko uznające prawdziwość za społeczny konstrukt. Konstrukcjonizm aletyczny jako jedyny wydaje się też oferować płaszczyznę, na której można nadać sensowność niemal wszystkim sformułowanym dotychczas koncepcjom prawdziwości rozumianej jako cecha zdań lub, szerzej, wiedzy, tym samym przekraczając ich wady. Spośród trzech analizowanych autorów najwięcej pracy w sformułowanie takiej koncepcji włożył właśnie Habermas.

Arystoteles w *Metafizyce* pisał, że słowo „byt" jest używane na rozmaite sposoby[15]. Parafrazując jego słowa, można powiedzieć, że według konstruktywistycznego stanowiska słowo „prawda" również jest używane na rozmaite sposoby. Konstrukcjonizm aletyczny wychodzi od uznania, że termin „prawdziwość" stosujemy, mówiąc w odmienny sposób o różnych rzeczach w różnych kontekstach. Niekiedy czynimy to w sposób podobny, a niekiedy zupełnie inaczej, lecz te sposoby posługiwania się tym terminem nie dadzą się sprowadzić do jednego, wspólnego im wszystkim sensu. Dlatego konstrukcjonizm aletyczny jest pluralizmem aletycznym. Większość orien-

[15] Arystoteles, *Metafizyka*, 1003a, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009.

© for this edition by CNS

tacji człowieka w świecie odbywa się za pomocą różnych systemów symbolicznych, zwanych językami; odmienne sposoby mówienia kształtują się wokół wszystkich ważkich i mniej ważkich ludzkich problemów. Rozmaite sposoby mówienia uzyskują swoją efektywność dzięki temu, iż są ujmowane w dyscyplinujące karby. Można je określić mianem reżimów dyskursu; zbiory norm dyscyplinujących owe zróżnicowane sposoby mówienia są właśnie reżimami dyskursów. Zadaniem reżimów dyskursu jest regulowanie, a więc wprowadzanie porządku do ukształtowanych sposobów mówienia. Jednym z elementów dyscyplinowania naszych sposobów mówienia jest kategoria prawdy. Reżimy, jak sama nazwa wskazuje, są opresyjne, choć w różnym stopniu. Reżim dyskursu logicznego, matematycznego, technicznego czy gramatycznego jest bardziej opresyjny, czyli nietolerancyjny wobec błędu niż reżim regulujący sposoby mówienia o kwestiach estetycznych czy codziennych. Sposoby mówienia o sprawach politycznych również są ujmowane w karby reżimów. Reżimy dyskursów politycznych także mogą być mniej lub bardziej opresyjne. Habermas na przykład, którego można uznać za jednego z głównych przedstawicieli takiej konstruktywistycznej koncepcji prawdziwości, zaproponował normatywny wzorzec reżimu wiodący do największej inkluzyjności. Dyskurs oparty na wymogu przestrzegania całościowej prawdy Rawls dostrzegał nadmiernie opresyjny i dlatego wyłączał go z polityki. Strauss z kolei dostrzegał niebezpieczeństwo represjonowania (klasycznie rozumianej) prawdy przez politykę i stawał w jej obronie, choć czynił to w wielce specyficzny i paradoksalny sposób.

Warto dodać, że reżimy dyskursów nie są stabilne, ponieważ zależą od rozwoju wiedzy o problemach interesujących człowieka; konstrukcjonizm aletyczny jest więc dynamizmem aletycznym. Prawdziwość jako własność wiedzy daje się więc sensownie pojmować jako produkt wytwarzany na różne sposoby w rozmaitych reżimach dyskursu. Stwierdzenie to pozwala także mówić, iż różne reżimy dyskursów wytwarzają prawdziwość na różne sposoby, podobnie jak na rozmaite sposoby pozwalają rozumieć procesy wytwarzania prawdziwości oraz stosowania terminu „prawdziwość". Odmienny reżim stosowania terminu „prawdziwość" obowiązuje w sztuce, inny w technice, jeszcze inny w polityce itp.

Celem tych uwag było wskazanie na istotną lukę kompozycyjną w książce oraz jednego z możliwych sposobów na jej wypełnienie. Gdy idzie o pozostałe jej aspekty, należy wspomnieć o kilku pomniejszych problemach. Rażące jest uporczywe posługiwanie się przez autorkę zwrotem „roszczenia do prawdziwości" (ważności, słuszności itp.). Termin ten uznaję za co najmniej niezręczny. W języku polskim „roszczenie" oznacza „żądanie", „domaganie się". Jako sposób mówienia o zdaniach (normach, czynach) uważam go za niefortunny i nietrafny. W polszczyźnie filozoficznej zadomowił się on w rezultacie nieadekwatnego przekładu sformułowań języka angielskiego *truth* (*validity*, *rightness*) *claim*. Tłumaczenie terminu *claim* w tych kontekstach jest niewłaściwe; przytoczone zwroty języka angielskiego nie oznaczają „roszczeń", które po angielsku wyraża się za pomocą *demand* lub *request*, lecz „twierdzenie o prawdziwości, obowiązywalności czy słuszności". W sformułowaniach tych chodzi więc o zdania zbudowane w sposób mniej więcej następujący: „'p' jest prawdziwe"; „'a' jest słuszne"; „'x' jest obowiązujące" itp. Są więc one twierdzeniami o prawdziwości zdania p, twierdzeniami o słuszności czynu

© for this edition by CNS

a czy twierdzeniami o obowiązywaniu normy x. Pewnego uzasadnienia posługiwania się terminem „roszczenie" w takich kontekstach można szukać w Habermasowskim terminie *Anspruch*, którego używa on zamiast *Satz*, jednakże należy pamiętać, iż jego sposób wyrażania się jest mocno zakorzeniony w angielszczyźnie filozoficznej; w jego pismach odpowiednikiem angielskiego *claim* jest niemieckie *Anspruch*; świadczy o tym, że anglojęzyczne omówienia pism Habermasa tłumaczą *Ansprung* jako *claim*, a nie *demand* lub *request*, które należy uznać za odpowiedniki polskiego „roszczenia". Usprawiedliwieniem tej praktyki autorki jest jedynie to, że odpowiedzialność za te problematyczne przekłady ponoszą polscy tłumacze omawianych przez nią autorów.

© for this edition by CNS