

II

Wokół teorii, genologii i krytyki

Krzysztof Śleziński

Meandry myślenia o prawdzie

We współczesnej dyskusji pytanie o prawdę zakrawa na niczym nieuzasadnione przywracanie antykwarycznej myśli. W postmodernizmie zaprzeczono sensowi pojęcia prawdy, a neopragmatyzm uznał termin „prawda” za zbędny i szkodliwy. Czy rzeczywiście pytanie o prawdę utraciło dla współczesnego człowieka jakikolwiek sens? A może negacja dotychczasowo nadawanych jej znaczeń oczyszcza właściwy o niej dyskurs? Zanim odpowiemy na powyższe pytania, przyjrzymy się fragmentarycznie temu, co na jej temat mówiono w ubiegłym wieku. W niniejszym artykule zakładam, iż problematyczność prawdy jest i pozostanie jednym z najważniejszych doświadczeń filozoficznego myślenia, odpornego nawet na nihilistyczne tezy przedstawicieli postmoderny.

W filozofii XX wieku wiele miejsca poświęcono problematyce prawdy, przyczyniła się do tego dziewiętnastowieczna gruntowna krytyka klasycznej jej koncepcji. Teoriopoznawcza tematyzacja pytania o prawdę okazała się zbyt wąska. Nie da się prawdy ograniczyć do zgodności rzeczy z kryteriami arbitralnie ustalonymi przez umysł. W nieklasycznych definicjach prawdy sprowadzanej między innymi do koherencji myśli, powszechnej zgody, użyteczności, zdrowego rozsądku czy oczywistości z jej pojęcia uczyniono narzędzie umysłu w selekcyonowaniu jej własnych wytworów. Okazało się także, że prawda w sensie logicznym stanowi wąski aspekt problemu i nie dotyka sensu pytania: co to jest prawda? Skoro wiemy, że wiedza ludzka nie sprowadza się jedynie do wiedzy naukowej, istnieją bowiem różne inne jej postacie i dziedziny, to tym bardziej zagadnienie prawdy staje się dla współ-

czesnego człowieka węzłem gordyjskim. Czy można ten węzeł przeciąć i nadać jasność temu, co zostało zaplątane, zagmatwane?

W niniejszej wypowiedzi pominię problematykę prawdy dyskusyjnej w filozofii analitycznej¹. Zdając sobie sprawę z odmienności dyskusji o prawdzie naukowej i metafizycznej², przyjrę się jedynie metafizycznemu jej rozumieniu. Pojęcie prawdy w tym ujęciu dotyczy rzeczywistości bytu, w odróżnieniu od zjawiskowości świata dostępnego ludzkiej zmysłowości. W tym sensie prawda wiąże się z istnieniem i obiektywnością, a nie z wartością przypisywaną naszemu poznaniu. Metafizyczne rozumienie prawdy wyklucza jednak możliwość ścisłego, pojęciowego jej wyrażenia. Poniżej zwrócimy uwagę na różnorodność metafizycznej dyskusji o prawdzie i na to, czym ona może być dla współczesnego człowieka.

Źródłowe myślenie o prawdzie

Dobrym wstępem do podjęcia fundamentalnego zagadnienia prawdy wyznaczającego podstawę współczesnej myśli filozoficznej były uwagi Fryderyka Nietzschego. Nie on jednak w zdecydowany sposób wpłynął na toczące się dyskusje w tej kwestii, lecz Martin Heidegger i Alfred Tarski. Mniej więcej w tym samym czasie opublikowane zostały prace Heideggera *O istocie prawdy* i Platona *nauka o prawdzie*³ oraz Tarskiego koncepcja prawdy semantycznej w *O definicji prawdy*⁴.

Heidegger przypomina o dwóch odmiennych sposobach rozumienia prawdy: jako adekwatności wyrażenia i rzeczy, czyli zgodności i poprawności myśli oraz nieskrytości natury czyli *aletheia*⁵. Oba ujęcia mają swój początek w starożytnej Grecji. Pierwsze u Sokratesa, Platona i Arystotelesa, a drugie u presokratyków, jednak należy dodać, że choć często współwystępowały i przeplatały się, brak im było ścisło-

¹ Z dyskusją o prawdzie w filozofii analitycznej oraz filozofii nauki zapoznać się można między innymi w: A. Grobler, *Prawda i racjonalność naukowa*, Kraków 1993. Natomiast uwagi o deflacionistycznym, redundacyjnym, performatywnym czy odcudzysłowionym rozumieniu prawdy znaleźć można między innymi w pracy: M. Witek, *Prawda, język i poznanie z perspektywy deflacionizmu. Analiza krytyczna*, Kraków 2005.

² A. Motycka, *Prawda naukowa a prawda metafizyczna* [w:] tejsze, *Rozum i intuicja w nauce. Zbiór rozpraw i szkiców filozoficznych*, Warszawa 2005, s. 125–146.

³ M. Heidegger, *O istocie prawdy*, tłum. J. Filek, oraz M. Heidegger, *Platona nauka o prawdzie*, tłum. S. Blandzi, oba teksty zamieszczono w: tenże, *Znaki drogi*, Warszawa 1999.

⁴ A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach dedukcyjnych* [w:] tenże, *Pisma logiczno-filozoficzne. Prawda*, t. 1, Warszawa 1995, s. 13–170.

⁵ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 306.

ści i wyraźnego między nimi rozgraniczenia. W nowożytności, mówiąc o prawdzie, coraz częściej traktowano ją jako cechę przysługującą myśli, a inne jej wymiary zostały zapomniane. Dopiero Heidegger przypomina pełniejsze jej rozumienie i podkreśla niemożliwość całkowitego rozdzielenia powyższych dwóch ujęć, pozornie sobie przeczących, ponieważ prawda jako poprawność myśli jest ugruntowana w prawdzie jako nieskrytości natury.

Każda próba ukazania sensu prawdy (jak i innych problemów filozoficznych) u jej historycznych źródeł nie jest równoznaczna z przywracaniem schematów myśli antykwarycznej przeszłości pełnej skamielin, lecz ma za zadanie rozjaśnić jej pojmowanie i oczyścić z niejasności i pomieszania, do którego ciągle dochodzi i które także ma miejsce we współczesnych dyskusjach. Oczyścić przedpole do zmierzenia się z autentycznym problemem filozoficznym jest wyzwaniem stawianym każdemu pokoleniu myślących dogłębnie. W tej perspektywie należy postrzegać Heideggerowską propozycję dyskusji o prawdzie.

Zdaniem Heideggera prawda nie zależy od umysłu ludzkiego, lecz wiąże naszą myśl z tym, co pierwotne i samodzielne, z tym, co jest. Myśl może zaistnieć dopiero wtedy, gdy odnosi się do bycia, do tego, co jest, co się odsłania, nie skrywa. W przeciwnym razie nie mogłaby zaistnieć, gdyż nieistniejącego nie można pomyśleć. Celem myślenia nie jest zatem panowanie nad naturą, lecz wycofanie wobec niej, co pozwala rozumieć ją pełniej i głębiej. Heidegger zrywa tym samym z tradycją transcendentnej filozofii, zgodnie z którą myśli traktuje się jako dowolną grę intelektu, który suwerennie stanowi własne prawa.

Heidegger, mówiąc o prawdzie, powołuje się na grecki mit o bogini Alethei i na Parmenidesa opisującego jej wygląd jako kulę doskonale okrągłą, mającą swój niewidoczny środek.

Heliady panny, które porzuciwszy przybytki ciemności
Dla światła, ze swych głów rękoma ściągnęły zasłony.
(...) Zarówno prawdy wspaniale krągłej serce niewzruszone,
I śmiertelnych mniemania, których brak pewności prawdziwej⁶.

Prawda jest zatem tym, co pojawia się na zewnątrz, co staje się jawne, widoczne. Przy czym to, co jawne, jest umożliwiające przez to, co ukryte.

⁶ Cyt. za: D. Kubok, *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004, s. 43 i 22 (jest to tłum. M. Wesołego z: H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich, Hildesheim 1985, 28 B 1, 8–10; 29–30).

Jawność zależy od niejawności. Parmenides prawdę sprowadza do jawności natury, Heraklit – do tego, co natura lubi ukrywać. Dla Heideggera sięgającego do antyku *a-letheia* znaczy nierozdzieloną jedność nieskrytego i skrytego, a może nawet skrytość warunkującą nieskrytość, mówiąc, że świat jest blaskiem tego, co ukryte⁷.

U źródeł problemu prawdy obok greckiej bogini Alethei stoi hinduska bogini Maja⁸, którą do nowożytnej myśli wprowadził Artur Schopenhauer w związku z wypracowaniem metafizyki woli. Imię Maja oznacza złudzenie, ona sama zaś jest niezgłębioną tajemnicą, która ukrywa prawdę, omamia, rzuca czary i zwodzi. Umysł zdominowany mniemaniami pozostaje oddalony od prawdziwej wiedzy. Dopiero po zawieszeniu tego, co pozorne, po uchyleniu zasłony utkanej ze złudzeń, odsunięciu masek, pod którymi krywa się Maja, można dostrzec prawdę. Bez wyzwolenia się z sidła Mai nie można widzieć tego, co rzeczywiste. Ale mówienie o niej jest także złudnym omamieniem, gdyż nie można jej poznać. Zawsze ukrywa się za swymi zwodniczymi obrazami, pozorami. Świadczy o niej jedynie historia nieustających omamień, które są jej czarami. Zdaniem Schopenhauera świat zjawisk wychodzący na jaw nie zbliża umysłu do rzeczywistości, lecz odsuwa go od niej. Poznaniem „prawdziwej” rzeczywistości jest intuicyjne uchwycenie woli ukrywającej się za przedstawieniem, które opisujemy zdeformowanymi pojęciami intelektu⁹. Dopiero odrzucenie złudzeń, zerwanie zasłony Mai jest warunkiem uchwycenia „prawdziwej” rzeczywistości, która jest niewidzialna, niewyraźna, niewymierna i wieczna. Myśl ta silnie wpłynęła na Fryderyka Nietzschego w tropieniu wszelkich błędów, pokonywaniu iluzji, aby w myśleniu wyzwolić się od złudzeń własnej epoki.

Myśl uwikłana w aforyzmie

Nietzsche zmierzał do uwolnienia myśli od ciężaru idei pozaziemskiej prawdy. Zastępując boginię Aletheię tańczącym bogiem Dionizosem, dążył do przywrócenia lekkości myśleniu o prawdzie, a życiu utraconej spontaniczności. Podporządkowując jednak prawdę doraźności, uwalniając ją od jakiegokolwiek ponadludzkiego wymiaru, nie zdołał wyzwolić się ze złudzeń, które zwalczał. Odmawiając prawdzie obiektywności i absolutności, czyniąc ją „ludzka, arcyłudzka”, tak naprawdę oddalił ją od człowieka. Su-

⁷ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, dz. cyt., s. 304–310.

⁸ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych. Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, t. 1, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1997, s. 131–132.

⁹ A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1994, s. 37.

biektywizacja i antropomorfizacja prawdy pozbawiły ją niezależnej miary, którą można byłoby posłużyć się w przewyżnianiu złudzeń tamtych czasów. Nietzsche, będąc krytykiem prawdy, mumifikowanej przez filozofów tradycji racjonalistycznej, sam okazał się twórcą kolejnych złudzeń, z których nie był w stanie w pełni się wyzwolić.

Nietzsche nie zbudował systemu filozoficznego. Posługując się aforyzmem, skazał się na wieloznaczność, brak zwięzłości przez mieszanie różnych poziomów refleksji i łączenie odmiennych dyskursów. W jego wypowiedziach odbiły się obiegowe problemy epoki, na które próbował udzielić odpowiedzi. Krytycznie ustosunkowywał się do pozytywizmu i rozwoju nauki, które zdeprecjonowały badania „rzeczy samych w sobie”, a na piedestał wyniosły badanie fenomenów. Epoka, w której przyszło mu żyć, zdezonizowała absolutną prawdę jako zgodności myśli i rzeczy, a także wprowadziła nieklasyczne koncepcje prawdy, podając jej kryteria. Zgodnie z panującym duchem krytyki klasycznej koncepcji prawdy, Nietzsche rozwijał własne jej rozumienie w języku woli mocy. Filozof poszukiwał nowego sensu prawdy, który miał nauczyć ludzkość nowego życia duchowego w świecie pozbawionym transcendencji. Po upadku racjonalnego bożka prawdy nowym celem filozofii stały się umiejętność życia, jego trwanie, a wola mocy okazała się podstawą nowego sensu prawdy, przewyżniającego kłamstwo i złudzenia epoki. Nietzscheański Zaratustra postrzega prawdę w ciągłym stawianiu się rzeczywistości¹⁰. Odsuwa od siebie jej rozumienie jako ponadludzkiej i ponadświatowej, a opowiada się za prawdą ludzką wyrażającą rzeczywistość życia będącego wolą mocy. Ciągłe stające się życie jest jednocześnie prawdą świata jako ostateczną rzeczywistością. Świat fenomenalny, doświadczany świat życia nie jest dla niego ani złudzeniem, ani pozorem, lecz samodzielnie istniejącą rzeczywistością.

Zaproponowany świat woli życia okazał się jednak historycznie następną strukturą myślową, odpowiadającą kolejnej zasłonie Mai, przez którą Nietzsche nie przedostał się. Inaczej rozstrzyga problem rzeczywistości Heidegger, kładąc akcent na niesamodzielność fenomenu. Jego zdaniem zmysłowo postrzegany świat pozostaje w koniecznym związku z czymś, co jest poza nim.

Prawda jako gra nieskrytości ze skrytością natury

Punktem wyjścia w rozumieniu prawdy przez Heideggera może być Heraklitejskie powiedzenie, że „natura lubi się ukrywać”. Skrytość natury prze-

¹⁰ F. Nietzsche, *Zmierzch bożyszcz*, tłum. P. Pieniążek, Kraków 2005, s. 25.

ciwstawia się ludzkiemu rabowaniu jej tajemnic przez przemienianie niewidzialnego w widzialne. Prawda sprowadza się do nieskrytości, ujawniania i rozszerzania obszaru jawności przyrody. To, co nieskryte, jest koniecznie relatywne, gdyż z istoty swej wtórne wobec skrytego. Można powiedzieć, że ukryta natura poprzedza i warunkuje prawdę, która jest nieskrytością.

U Heideggera prawda nie ma charakteru absolutnego i wszystko ogarniającego¹¹. Jest raczej zmienna jak przemijająca chwila. W tej fragmentaryczności i ograniczoności prawdy ukazuje się rzeczywistość jako jedność łącząca trwałość i zmienność, wieczność i historyczność. Prawdę można przyrównać do blasku rzeczywistości, ale blasku w każdej chwili inaczej świecącego. Sposobem jej bycia jest ciągle rozpromienianie i przygasanie pojawiającymi się bytami. Stąd też wieczna jedność bycia eksterioryzuje się przez nietrwałą obecność różnorodnych bytów, które ukazując się, jednocześnie odsyłają do skrywającego się w nich wspólnego istnienia.

Czasowość prawdy wiąże się ściśle z czasowością *Dasein* (jestestwa), historycznością ludzkiego sposobu bycia¹². Brak jestestwa jest jednocześnie brakiem prawdy. A ponieważ czasowość prawdy u Heideggera łączy się z pojęciem prześwitu, dlatego myślenie o niej w oderwaniu od ukazującego się bycia zatracza sens. To prześwit jest miejscem uobecniania się prawdy. Znaczenie prześwitu ściśle wiąże się z nieskrytością, a więc i z prawdziwym myśleniem, co jednocześnie prowadzi do koncepcji jedności bycia prawdy z myśleniem o niej. W prześwicie myśl rozumie prawdę. Oznacza to tożsamość myśli i bycia, co wyklucza klasyczną koncepcję prawdy sprowadzaną do adekwatności myśli i bytu, gdzie myśl kopiuje, naśladuje byt.

Heideggerowski prześwit upodabnia się do gry światła z ciemnością. Jest miejscem otwierającym się na blask światła. Wielu filozofów identyfikowało to miejsce jako światło rozumu, dzięki któremu mamy dostęp do prawdy. Prawdy często zdobywanej wysiłkiem poznawczym. Heidegger prześwitowi nadaje jednak odmienne znaczenie jako odsłanianie się bycia. Zdolność bycia do ukazywania się jest koniecznym warunkiem jego poznawalności. Nie oznacza to, że światło rozumu („oświeblona” myśl) jest zdolne poznać prawdę. U Heideggera jedynie myśl będąca w prześwicie odnajduje do niej drogę. Prześwit bowiem umożliwia obecność bycia, nieskrytość, ale nie odrywa jej od tego, co nieobecne, od skrytości. Każda zatem rzecz jest prześwitem bycia. Jednak dopiero w rzeczy poprzez nieskrytość sięgamy skrytego.

¹¹ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, dz. cyt., s. 304–343. Zobacz także: K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 186–214.

¹² M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2005, s. 468–498.

Heideggerowska interpretacja prawdy daleka jest od jej antropomorfizacji. Prawda nie jest jakąś rzeczą przynależną człowiekowi, lecz jest zdarzeniem bycia, mającym swe miejsce poza nim i od niego niezależnym. Jednakże zdarzenie prześwitu nie mogłoby się dokonać bez człowieka. Prawdę można rozumieć jako przesłanie pochodzące od bycia. Przesłanie oczekujące na zauważenie i odbiór. Prawda, stając się prześwitem, jest zauważoną przez myśl obecnością, nieskrytością manifestującą skrytość. Z jednej strony prawda bez człowieka nie jest możliwa, z drugiej strony człowiek, znajdując prawdę bycia sobą, staje się człowiekiem. U Heideggera napotykamy tu kolisty charakter jego myśli¹³, dlatego związek człowieka z prawdą możemy sprowadzić do tego, że: prawda jest dzięki człowiekowi, a człowiek staje się dzięki prawdzie.

Zdaniem Heideggera, myśl dostrzegająca obecność świata fenomenów tak naprawdę nie zna doświadczenia prześwitu. Doświadczenie to jest związane z namysłem kontemplacyjnym, a nie kroczeniem myśli wytyczanym naukową metodą. Człowiek zbliża się do prawdy nie przez doskonalenie metod badawczych, lecz przez kontemplację bycia manifestującego się w prześwicie. Nauka oddala człowieka od prawdy, jest oświeceniową uwodzicielką dającą złudne przybliżanie się do niej. Heidegger tym samym podważa dogmat nowożytności, który wiąże z sobą prawdę i naukę. Dla niego umysł naukowy nie obcuje z naturą, lecz z samym sobą. W nauce nieustannie konstruujemy modele, struktury, przez które poznajemy byty, ale nie naturę rzeczywistości.

Heidegger przez metaforyczny język pokazuje, że prawda rozumiana jako nieskrytość nie daje się pogodzić z ideałem pewności i oczywistości poznania naukowego. Zauważa bezmyślność współczesnej cywilizacji wytrącającej z horyzontu poznawczego prawdę dostępną myśli kontemplacyjnej, bez której zatracona jest prawda o człowieku.

Nieuzasadniona negacja prawdy

Ponowoczesność postuluje uwolnienie człowieka od tradycyjnych bożków racjonalizmu. Sądzę, że jedna z głównych linii sporu o metafizyczną prawdę przebiega między dekonstrukcjonizmem i postmodernizmem, przebiega ona między oświeceniową i antyoświeceniową krytyką prawdy. Z jednej strony możemy wskazać na Jacques'a Derridę z jego pytaniem: jak możliwa jest prawda, a z drugiej strony odwołać się do Richarda Rorty'ego, który dowodzi niemożliwości prawdy, sprowadzając ją do tzw. metafizycznych

¹³ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 35–36.

pseudoproblemów. Zauważyć należy także, iż pod wieloma względami dekonstrukcjonizm, naruszając samooczywistość rozumu, wpisuje się w jego konstruktywną, poświeceniową krytykę.

Głównym przedstawicielem jednoznacznie negatywnego stosunku do kwestii prawdy jest Richard Rorty. Jego zdaniem pytanie o prawdę powinno być zapomniane i wyeliminowane z nowoczesnego słownika. Odsuwając się od jakiegokolwiek zaangażowania w dyskusję o prawdzie, przyjmuje stanowisko ignorowania, niezauważania jej. Ze względu na to, że wszelkie mówienie o prawdzie jest zawsze jakąś formą jej uznania, dlatego traktując ją jako problem pozorny, odrzuca wszelką o niej refleksję. Jak zauważa Hanna Buczyńska-Garewicz, Rorty w swym piśmarstwie nie jest w stanie całkowicie odrzucić słowa „prawda”. Krytyką obejmuje jedynie klasyczną koncepcję prawdy, zwracając uwagę na zasadę korespondencji między wiedzą a światem, ukazując ją jednocześnie w duchu naiwnego realizmu i empiryzmu. Podejmuje zatem wątki przebrzmiałe i powszechnie odrzucone¹⁴.

Rorty, wzmacniając swój negatywny stosunek do problematyki prawdy, odrzuca zgodnie z własnym przekonaniem złudne rozumienie zarówno świata, jak i wiedzy. Sens pojęcia świata redukuje do pojęcia przyczyny wrażeń, a następnie, nie dostrzegając przyczynowej relacji między rzeczywistością a myślą, uznaje termin „świat” za pusty. Upraszcza bogatą tradycję i wielowarstwowość dyskusji o problematyce istniejącego świata, przedstawia proste schematy, konkludując, iż świat jest czystą fikcją, wobec której zachować należy milczenie. Świat, który został zapomniany, jest nierzeczywistą strukturą języka. Dla Rorty’ego jedynym rzeczywistym sposobem istnienia jest język.

Argumentacja Rorty’ego pozostaje jednak w sferze jego samozadowolenia. Stwierdzając, że świata nie ma, wpada w błędne koła. Z jednej strony przyjmuje, że świat nie istnieje, ponieważ nie jest poznawalną przyczyną wyrażen językowych, dlatego termin „świat” nie ma żadnych desygnatów. Natomiast z drugiej strony, eliminując ze słownika wyrażenie „świat”, dąży do potwierdzenia nieistnienia świata¹⁵. Rorty zatem zakłada nieistnienie świata i jednocześnie na tej podstawie dowodzi jego nieistnienia. W związku z tym prawda wyrażająca rzeczywistość jest niemożliwa.

Z kolei w pismach Derridy wartość prawdy nie została podana w wątpliwość, lecz wprowadzona w obszerniejsze i bardziej złożone konteksty od tych, które należą jedynie do tradycji filozoficznego myślenia. Dekonstruk-

¹⁴ H. Buczyńska-Garewicz, *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*, Kraków 2008, s. 207–209.

¹⁵ Tamże, s. 213–216.

cja u Derridy odgrywa rolę krytycznego myślenia o problemach przez sięganie po konkretne teksty pochodzące z wielkiej tradycji filozoficznej. Dekonstrukcja nieustannie zatem wikła się w język, który zamierza analizować. Problematyzuje to, co odnajduje w tekstach, a co w sposób niejawnym istniało w nich od samego początku. Rozum, stojąc wobec tradycji wyrażonej w tekście, ciągle zadaje pytania, które wydają się pytaniami o jego granice i możliwości rozumienia rzeczywistości.

Dekonstrukcja Derridy jest radykalną próbą ponownego przemyślenia zachodniej filozofii poza zasięgiem metafizyki. Francuski filozof zwraca uwagę na to, co jest dostępne poznającemu, co jest również obecne wobec samego siebie. W tej perspektywie problematyka prawdy jest nieusuwalna ze współczesnych jej dyskursów. Każda dekonstrukcja powinna być zakorzeniona w konkretnym tekście danego filozofa w celu wykazania jednoznaczności rozwiązywanych problemów, niezauważonych *aporii* czy przyjętych niewystarczających i metodologicznie słabych założeń. Dekonstrukcja dla Derridy nie sprowadza się do postmodernistycznej negacji tradycji, kultury, filozofii, lecz jest filozofią uprawianą w duchu Heideggerowskim. Sprowadza się do zrywania „zasłon”, jakimi spowita została tradycja zachodniego myślenia o rzeczywistości, z ujawniającej się prawdy.

To, że mówienie o rzeczywistości jest ograniczone do analizy tekstu, nie oznacza, że świat jest tekstem. Mówienia o świecie, człowieku, prawdzie nie można zamknąć w granicach tekstu. Każda taka analiza poszerza granicę naszego doświadczenia, odnosi nas poza siebie. Tekst i świat nie wykluczają się. Nie mając bezpośredniego dostępu do rzeczywistości, skazani jesteśmy na pośrednictwo interpretacji, którym jest tekst¹⁶. Dekonstrukcja nie jest, jak się często jej zarzuca, niszczeniem, lecz inwencją, wynajdywaniem nowych sposobów doświadczenia, otwieraniem przyszłości bez negowania przeszłości. Jak można zauważyć w filozofii Derridy, literatura zajmuje uprzywilejowane miejsce w refleksji nad tym, co wydarza się w świecie.

Pomiędzy stanowiskiem Rorty'ego i Derridy odnaleźć można stanowisko Christophera Norrisa, z którym język, chociaż bierze udział w konstruowaniu obrazu rzeczywistości, to jednak go nie tworzy. Nie można założyć, iż rzeczywistość nie istnieje dopóty, dopóki nie przybierze językowej formy. Przyjęcie stanowiska realizmu krytycznego przez Norrisa chroni go przed współczesnym relatywizmem głoszącym, iż świat nie istnieje, a istnieją jedynie konkurujące ze sobą jego opisy, podobnie też fakty nie istnieją,

¹⁶ A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2009, s. 363–379.

a jedynie fikcje, które chętnie za fakty bierzemy¹⁷. Przedstawiciel relatywizmu, będąc konsekwentnym w myśleniu, za fikcję musi uznać także własne stanowisko. Nie sposób mówić o śmierci filozofii wraz z podejmowanymi przez nią problemami (między innymi prawdy), wierząc, iż nadal uprawia się filozofię – albo uznaje się, że nie ma rzeczywistości, a są jedynie jej opisy, albo filozofuje się. Krytyczne odniesienie się do współczesnego relatywizmu stało się dla Norrisa powodem oddzielenia filozoficznego projektu dekonstrukcji od niefilozoficznego postmodernizmu. Norris, wpisując się w dyskurs krytyczny i oświeceniowy, ukazując zarówno możliwości, jak i trudności w podejmowaniu dyskusji o prawdzie, może być zaliczony do grona tych, którzy kroczą drogą między Scyllą dogmatyzmu a Charybdą sceptycyzmu.

Streszczenie

Problematyki prawdy nie da się oderwać od rozważań o myśleniu i poznawaniu. Powyższe uwagi wskazują na pierwotność pojęcia prawdy. Bez pojęcia prawdy intelektualna aktywność człowieka byłaby bezcelowa. Wszelka jego myśl traciłaby sens, a wiedza byłaby niemożliwa. Wyraźnie można dostrzec dwie płaszczyzny badań problematyki prawdy: rozumienia jej i myślenia o niej. Sens pojęcia prawdy wyrażający się w tym, co jest rzeczywiście, co naprawdę istnieje, pozostaje niezmienny. Jedynie analizy i interpretacje tego, co rzeczywiste, są różne i zmienne. Myślenie o prawdzie, chociaż naznaczone historycznością, różnorodne, a nawet nihilistyczne, nie narusza jej podstawowego sensu.

Summary

The subject matter of truth cannot be separated from considerations on thinking and cognition. The remarks above point out the primordial nature of the concept of truth. Without this concept, human intellectual activity would be futile. All human thought would make no sense, and knowledge would be impossible. One can discern two layers of study of the subject matter of truth: understanding it and thinking about it. The sense of the concept of truth, expressing itself in what actually is, what really exists, remains unchanged. Only analyses and interpretations of what is real are diverse and changing. Thinking about the truth, although laden with historicity, diverse, and even nihilistic, does no harm to its basic sense.

¹⁷ Ch. Norris, *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi. Teoria krytyczna i prawo rozumu*, tłum. A. Przybysławski, Kraków 2006, s. 7–35.