



# Kilka uwag na temat postprawdy i technologii komunikowania w dobie późnego kapitalizmu

TOMASZ KRAKOWIAK  
AKADEMIA NAUK STOSOWANYCH STEFANA BATOREGO

## Abstrakt

Esej ten jest próbą wyjaśnienia zjawiska opisywanego przez publicystykę jako „postprawda” w perspektywie neopragmatycznej koncepcji prawdy Richarda Rorty’ego. Dodatkową ramę odniesień stanowić będzie refleksja dotycząca rozwijanej przez konsumpcjonistyczne społeczeństwa późnego kapitalizmu technologii kontrolujących *świadome i nieświadome rytmy ciała i duszy*. W filozofii Rorty’ego prawda okazuje się pochodną pragmatycznej efektywności, a ściślej uzgodnieniem ludzkich przekonań i pragnień. Choć trudno o lepszą definicję „postprawdy”, takie postawienie sprawy budzi niepokój i sprzeciw. Sprawia bowiem wrażenie, że świat rozpada się na coraz mniejsze fragmenty trwające we względnej tylko spójności. Te specyficzne „światy społeczne” czy „wspólnoty interpretacyjne” wydają się rozpadać na coraz mniej stabilne elementy, jednocześnie formując pewne *ethoi*, które wytwarzają własne *aleturgie*, czyli zespoły procedur, za pomocą których tworzymy to, co uznajemy za prawdę. Sprzyja temu rozwój internetu, a w szczególności sieci społecznościowych, który otworzył daleko idące możliwości kontrolowania i modelowania świadomości. Rozwój sztucznej inteligencji wprowadza nas w *dolinę niesamowitości*. Engelsowska dialektyka ręki i narzędzia coraz wyraźniej wpisuje się w szerszą ramę dialektyki pana i sługi. „Postprawda” okazuje się w tym ujęciu niezamierzoną konsekwencją pragmatyzmu.

## Słowa kluczowe:

Rorty, postprawda, neopragmatyzm, technologia.

<https://doi.org/10.18778/2300-1690.26.03>

## Wprowadzenie

Ten tekst jest esejem; jest próbą, rozważaniem, refleksją nad pojawieniem się w dyskursie publicznym zjawiska, które przyjęło się określać za pomocą neologizmu „postprawda” oraz nad jego możliwym powiązaniem z filozofią Richarda Rorty’ego. Ten tekst jest dyskursem w łacińskim znaczeniu tego słowa: *discurrere* to tyle, co biegać tam i z powrotem; ten tekst jest szkicem myśli bez ambicji ich zamykania w uporządkowanej, traktatowej argumentacji. Całość tych szkicowych rozważań staram się zarysować na tle cybertechnologicznej rewolucji, którą właśnie przeżywamy. Staram się, by z tych rozbieganych rozważań wyłonił się obraz postprawdy rozumianej nie li tylko jako intelektualny eksces, nowomodny wymysł albo miazmat mnożących się ideologii późnej nowoczesności, ale przede wszystkim jako niezamierzona spuścizna i konsekwencja realizującego się w świecie zachodnim od początków nowoczesności wzoru rozwoju społecznego, który przybrał obecnie formę zdigitalizowanego konsumenckiego kapitalizmu. Wywód zaczynam od przypomnienia genezy terminu postprawda. Staram się zrozumieć postprawdę jako narzędzie funkcjonowania *demokracji emocji* stopniowo zajmującej miejsce *demokracji rozumu*<sup>1</sup> w warunkach mediatyzacji polityki. Zmieniająca się rzeczywistość społeczno-polityczna wymaga teoretycznej artykulacji. Neopragmatyzm Rorty’ego z jego odrzuceniem prawdy traktuję jako filozoficzną artykulację zachodzących zmian powszechnie diagnozowanych jako kryzys. W eseju *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii* Rorty, odnosząc się do poczucia kryzysu liberalnej demokracji, wyjaśnia, że demokracja być może potrzebuje wyrażenia swych zasad i podstaw w kategoriach filozoficznych, ale filozoficzne uzasadnienia demokracji są zbędne. Sądzę,

że uzasadnienie filozoficzne rozumieć należy jako wszelkie uzasadnienie teoretyczne. *Dla pragmatystycznej teorii społeczeństwa pytanie o to, czy uzasadnialność naszej tożsamości wobec wspólnoty, z którą się identyfikujemy, wymaga prawdy, jest po prostu nieistotne* (Rorty 1999, s. 263). Oznacza to, że zarówno prawdę, jak i demokrację rozumie bowiem Rorty jako społeczno-polityczną praktykę uzasadniającą się jedynie pragmatyczną efektywnością. Rorty występuje w ten sposób przeciw wszelkim uniwersalistycznym aspiracjom filozofii politycznej czy nauk społecznych w ogóle. Odnosząc się polemicznie do „uniwersalizującego” stanowiska Jürgena Habermasa wyrażonego między innymi w *opus magnum* tego filozofa, czyli *Teorii działania komunikacyjnego*, Rorty pisze w formie dezyderaty: (...) *my filozofowie, którzy zaabsorbowani jesteśmy problemami demokracji politycznej, powinniśmy pozostawić prawdę w spokoju jako temat wzniosły, niekonkluzywny i zamiast tego powrócić do pytania, jak przekonać ludzi do tego, aby zechcieli rozszerzyć zakres publiczności, którą uznają za kompetentną, jak rozszerzyć rozmiary liczącej się dla nas wspólnoty uzasadniania. Ten drugi projekt jest nie tylko istotny dla demokratycznej polityki, jest on niemal nią samą*<sup>2</sup> (cyt. za Szahaj 2002, s. 95).

Hanna Buczyńska-Garewicz oddaje sens neopragmatycznej refutacji prawdy, wskazując na dwie linie argumentacji przeciw prawdzie, które odnaleźć można w pismach Rorty’ego: (1) *prawda nie jest przydatna do życia, ponieważ stoi w opozycji do szczęścia powszechnego* i (2) *prawda jest filozoficznie niemożliwa i poznawczo pusta* (2008, ss. 211–212). Takie stanowisko prowokuje do oburzenia i osądów. Nie zamieniam jednak, w żadnym razie, swoich rozważań w rodzaj moralizującego

sądu. Odwrotnie – podkreślam, że rozumiem filozofię Rorty’ego raczej jako wyraz i artykulację problemów epoki niż ich możliwą, choćby cząstkową, przyczynę. W dalszej części swoich rozważań formułuję przekonanie, że operujący środkami zdigitalizowanej techniki sfinansizowany konsumencki kapitalizm wytwarza taki rodzaj systemowej racjonalności, rzec można szczególnie systemowy rozum, który łatwo wchodzi w symbiotyczną relację z neopragmatycznymi wykładnikami prawdy. Odwołuję się przy tym do prac współczesnego francuskiego filozofa Bernarda Stieglera, który analizuje wpływ technologii na rozwój społeczny, podkreślając ambiwalentny charakter technologicznych zmian oraz do analiz Antoinette Rouvroy, a przede wszystkim do jej inspirowanej dokonaniem Michela Foucaulta koncepcji algorytmicznej rządomości (*algorithmic governmentality*), która pod znakiem zapytania stawia ludzką sprawczość i podmiotowość.

## Postprawda

W 2016 redakcja „Oxford Dictionaries” uznała postprawdę za słowo roku, wyjaśniając, że *post-prawda, to słowo odnoszące się do lub oznaczające okoliczności, w których obiektywne fakty mają mniejszy wpływ na kształtowanie opinii publicznej niż odwoływanie się do emocji i osobistych przekonań*. W 2004 roku ukazała się książka *The Post-truth Era* autorstwa Ralpha Keyesa, a w 2005 roku amerykański komik Stephen Colbert spopularyzował nieformalne słowo odnoszące się do tej samej koncepcji: *truthiness*, zdefiniowane przez „Oxford Dictionaries” jako *cecha wydawania się lub bycia odczuwanym jako prawdziwe, nawet jeśli niekoniecznie prawdziwe*. Postprawda jest pojęciem szerszym, wykraczającym poza eksces w stronę utrwalającej się praktyki, kulturowej normy.

Przyjmuje się, że słowo postprawda zostało po raz pierwszy użyte przez Steve’a Tesicha, amerykańskiego scenarzystę i pisarza,

w opublikowanym w 1992 roku w „The Nation” artykule zatytułowanym *A Government of Lies*. Jest to świetnie napisany tekst, pełen zagniewanej żarliwości – tonu, który przypomina późniejszą o prawie dwie dekady krytykę amerykańskiego *status quo* Tony’ego Judta ze *Źle ma się kraj*. Pamiętajmy jednak, że książka Judta jest sporo późniejsza, pisana już po zburzeniu wież WTC i po ekonomicznym kolapsie roku 2008, który ostatecznie rozwiął nadzieje Amerykanów na przyszłość bezpieczną, stabilną i gwarantowaną przez jakąś formę społecznego kontraktu. Niedługi artykuł Tesicha jest antycypacją tego nastroju, przenika go żal za rozwianymi nadziejami. Tesich pisze o równoległych rzeczywistościach Ameryki – o komforcie bogatych dzielnic postindustrialnych miast i o trzecim świecie gett biedoty. Pisze też o kłamstwie, które na dobre zagościło i rozpleniło się w Białym Domu od czasów Richarda Nixona, ale jednak zostało zdemaskowane i ujawnione opinii publicznej. Wydawać się mogło, że polityczne zło zostało ostatecznie ukarane a – cytując Tesicha – *dumny naród poklepał się po plecach*, choć rzeczywiste konsekwencje, które poniósł Nixon i członkowie jego gabinetu były raczej symboliczne albo pozorne. Dla kontrastu Tesich przywołuje sprawę znaną jako Iran-Contras, z której Ronald Reagan wyszedł niemal bez szwanku, za to z opinią *teflonowego prezydenta*. Tesich przekonuje, że to dlatego, że ludzie chcieli być okłamywani. Ludzie, czyli opinia publiczna – i przyjmijmy, że dotyczy to spostrzeżenie nie tylko amerykańskiej sfery publicznej – zaczęła utożsamiać prawdę ze złymi wiadomościami i nie chcieli już przyjmować ich do wiadomości, bez względu na to jak byłyby ważne. Według Tesicha ludzie zaczęli oczekiwać od rządu, że ochroni ich przed prawdą i usankcjonuje sielankowy, rozmyty moralnie świat bez wielkich dylematów, w którym można śnić amerykański sen. W kluczowym punkcie Tesich przywołuje przemówienie George’a H. W. Busha z 27 maja

<sup>2</sup> Andrzej Szahaj cytuje Rorty’ego z maszynopisu tegoż: *Universality and Truth*. Tekst ten jest dostępny w: R.B. Brandom (red.) *Rorty and his Critics*, Oxford: Blackwell Publishers 2000.

<sup>1</sup> Terminy te zapożyczam od Maxa Schelera (1997).

1991 roku wygłoszone podczas uroczystości wręczenia dyplomów w Uniwersytecie Yale. Bush składa podczas tego przemówienia następujące oświadczenie: *[Moralny] wymiar amerykańskiej polityki wymaga od nas wytyczenia moralnego kursu przez świat mniejszego zła. To jest prawdziwy świat, a nie czarno-biały. Niewiele jest moralnych absolutów.* Tesich (1992) komentuje tę wypowiedź następująco: *Szybko stajemy się prototypami ludzi, o których totalitarne potwory mogłyby tylko marzyć w mokrych snach. Wszyscy dotychczasowi dyktatorzy musieli ciężko pracować nad tłumieniem prawdy. My, poprzez nasze zachowania, mówimy, że nie jest to już konieczne, że wytworzyliśmy duchowy mechanizm, który może pozbawić prawdę jakiegokolwiek znaczenia. W bardzo fundamentalny sposób my, jako wolni ludzie, dobrowolnie zdecydowaliśmy, że chcemy żyć w świecie postprawdy.* Oto kontekst, w którym po raz pierwszy użyto słowa postprawda przynajmniej w tym znaczeniu w jakim zazwyczaj używamy go dzisiaj.

### Dygresja: permanentny stan kryzysu

Chciałbym jeszcze tylko podzielić się dygresją, że głos Tesicha wpisuje się w malowniczy dyskurs diagnoz systemowego kryzysu obejmującego w zasadzie całą nowoczesność. Jest jeszcze jednym głosem w polifonicznej strukturze kanonu o historycznych interwałach trzech wieków desperacji – jeśli można sparafrazować tytuł artykułu Jerzego Jedlickiego (1996). Poczucia, że – jak napisał Karol Marks – *Wszystko, co stałe, rozpływa się w powietrzu* (jak pamiętamy ze sformułowania tego Marshall Berman (2006) uczynił *leitmotiv* swoich analiz modernizmu). Poczucie to stało się nawracającą myślą, historycznym doświadczeniem i afektywnym nastawieniem kolejnych pokoleń żyjących w rozpadzie, w odśrodkowym wirze nieustającej dezintegracji i rekonstrukcji. Poczucie to, choćby ze względu na jego

uporczywość i nawrotowość, proponuję pojmować jako rodzaj symptomu problematycznej rzeczywistości, pośredniczącego pomiędzy tym, co ukryte, a tym, co ujawnione, przynależącego do rzeczywistości kultury, która umożliwia jego językowe artykulacje przybierające formy dyskursów.<sup>3</sup> Dodajmy, że w stanie systemowego kryzysu rodzą się emocje i dyskursy eschatologiczne. Dziś daje temu wyraz Slavoj Žižek, przywołując zniekształcony, ale dojmująco prawdziwy cytat z Antonio Gramsciego: *Stary świat umiera, nowy jeszcze się nie narodził: teraz jest czas potworów*<sup>4</sup> (2010).

### Postprawda c.d.

Postprawda stała się słowem nadzwyczaj popularnym w czasie kiedy procesy, przed którymi przestrzegał Tesich, mocno się nasiliły, kiedy zaczęło dobijać się do naszej świadomości, że istnieją nie tylko opowieści o potworach, ale też potwory, i że właśnie zaczęły wychodzić spod łóżek mieszkańców, zdawało się bezpiecznych, społeczeństw liberalnych demokracji – kampania brexitowa w Europie, amerykańska przygoda z prezydenturą Trumpa, nie wspominając już o polskiej sferze politycznej.

W artykule zatytułowanym *Post-Truth, Complicity and International Politics* Philip Conway (2017) cytuje tweet Richarda Evansa, historyka zaangażowanego w krytykę postmodernistycznego podejścia do wiedzy historycznej, wyrażającego przekonanie, że *istnieje coś takiego jak prawda, i że można ją odkryć*, w którym Evans retorycznie zapytuje, co innego, jeśli nie filozofia postmodernistyczna doprowadziło do ery postprawdy i powszechnej pogardy dla faktów. W kolejnym tweecie

<sup>3</sup> Por. Slavoj Žižek (2001) a zwłaszcza część I „Symptom”.

<sup>4</sup> Žižek cytuje, a w zasadzie parafrazuje, pochodzący z 1930 roku fragment z *Prison Notebooks* (Gramsci 1971, s. 276): *The crisis consists precisely in the fact that the old is dying and the new cannot be born; in this interregnum a great variety of morbid symptoms appear.*

Richard Evans niejako w formie dowodu ujawnia, że *apostołowie ery postfaktów ukończyli amerykańskie uniwersytety w dobie postmodernizmu*. Jako przykład pojawiają się nazwiska Kellyanne Conway i Seana Spicera – w administracji Trumpa pełniących rolę specjalistów od medialnej „mokrej roboty”. Oczywiście wskazywanie – zwłaszcza w trybie obwiniania – filozofii postmodernistycznej jako przyczyny pojawienia się zjawiska postprawdy nie wydaje się łatwe do obrony. Niemniej myślę, że można zasadnie twierdzić, że w obszarze filozofii nazywanej postmodernistyczną dokonały się artykulacje filozoficzne tego zjawiska. Wyrazistym tego przykładem jest rozwijana przez Richarda Rorty’ego w ramach jego wersji neopragmatyzmu koncepcja prawdy.

### Postprawda a filozofia Richarda Rorty’ego

Postprawdę można opisywać jako pewien typ polityki i pewien typ dyskursu. Warto zapytać o warunki możliwości pojawienia się postprawdy w dyskursie publicznym, one bowiem składają się na ten duchowy mechanizm, który może pozbawić tradycyjnie rozumianą prawdę znaczenia, nad czym ubolewał Tesich w swoim artykule. Co zatem umożliwiło zaistnienie zjawiska postprawdy? Richard Evans obwinia idee określane jako postmodernistyczne. Z takiej perspektywy Rorty wydaje się dobrym i oczywistym obiektem takich obwinień.

W autobiograficznym eseju *Trocki i dzikie storczyki* Rorty (2013) napisał, że w okresie życia, który określić można przełomem późnego dzieciństwa i wczesnej młodości, *jedynym projektem*, jaki całkowicie go pochłaniał, było staranie, by *odnaleźć ramy intelektualne lub estetyczne*, dzięki którym mógłby – tu używa frazy zaczerpniętej od Yeatsa – *zawrzeć rzeczywistość i sprawiedliwość w jednej wizji*. Z tego platońskiego projektu (*Platona przeczytałem, mając lat piętnaście, latem*) zrodziło się

pragnienie, by zostać filozofem. Studiowanie filozofii miało być drogą do miejsca, *gdzie blask prawdy oświeca czyste dusze ludzi mądrych i dobrych*. Można zatem powiedzieć, że młodość i filozoficzne studia Rorty’ego płynęły w nurcie logocentrycznej tradycji zachodniej metafizyki ukierunkowanej na poszukiwanie źródłowej prawdy. Z czasem jednak filozofia polegająca na ustawicznym poszukiwaniu *racjonalnej pewności*, co wymaga syzyfowego trudu dochodzenia do *punktu ponad założeniami*, zrodziła znużenie, postępujące rozczarowanie i ostatecznie sprzeciw.

Kamieniem milowym na drodze odchodzenia Rorty’ego od młodzieńczych ideałów pomieszanych z filozoficzną tradycją, którą streszczał słowem „platonizm”, była książka *Filozofia a zwierciadło natury*. Był to też – jak pisze Rorty – moment *ponownego odkrycia Deweya, pierwszego zetknięcia z Derridą* wraz z jego Heideggerowskimi inspiracjami i olśnienie podobieństwem *między Heideggerowską, Deweyowską i Wittgensteinowską krytyką kartezjanizmu*. Pisze Rorty: *Nagle wszystko zaczęło zbiegać się w całość. Zdawało mi się, że odkryłem sposób na złączenie krytyki tradycji kartezjańskiej z quasi-hegłowskim historycyzmem Michela Foucaulta, Iana Hackinga i Alasdaira MacIntyre’a. Sądziłem, że zdołam to wszystko wkomponować w quasi-heideggerowską opowieść o napięciach w łonie platonizmu*, po czym dodaje z rozczarowaniem: *[a]ni na krok nie zbliżyłem się do jednej wizji, dla zdobycia której trzydzieści lat wcześniej rozpocząłem studia. (...) stopniowo przekonywałem się, że błędna była sama idea zawarcia rzeczywistości i sprawiedliwości w jednej wizji* (2013, s. 51–69). Ideę tę Rorty określił jako *Platońską* i uznał, że czas podjąć próbę jej odrzucenia.

Owocem tej próby była książka *Przygodność, ironia i solidarność*. Rorty podważa i odrzuca, jeśli to właściwe słowo, klasyczny sens filozofii, który wcześniej oddawał metaforycznie jako *zwierciadło natury*. To znaczy, że Rorty

zaprzecza wierze, że filozofia potrafi, poprzez jej tylko właściwy sposób refleksji czy uprzywilejowanego wglądu, dotrzeć do centrum ludzkiej wiedzy o świecie, do miejsca, które Derrida w *Piśmie i różnicy* określił jako inwarianty jakiejś formy obecności: *eidōs, arche, telos, energeia, ousia, aletheia*, transcendentalność itd. (2004, s. 485). Rorty, występując przeciw tradycji metafizyki logocentrycznej, pisze w eseju pod znamienym tytułem *Widmo krąży nad intelektualistami: (...) [n]ie próbujemy już zrozumieć świata w tym znaczeniu w jakim słowo „rozumieć” pojmowali Arystoteles i Hegel. Nie znaczy to, że uznajemy świat za niezrozumiały, ale raczej, że postrzegamy jego redeskrpcje za narzędzie zmiany indywidualnej i społecznej, nie zaś jako uchwycenia wewnętrznej natury tego, co rzeczywiste* (2013, s. 281). Ten filozoficzny zwrot polega na uznaniu, że wszelkie teorie, poglądy, postawy powinny być oceniane nie ze względu na ich adekwatność do przedmiotu, ale ze względu na ich skuteczność, czy też pragmatyczną efektywność w powodowaniu przemian. Zatem filozofia nie polega na dążeniu i dotarciu do jakiejś ostatecznej prawdy, po osiągnięciu której spełniony filozof może zakończyć swoje dumania i spocząć na laurach, ale raczej spełnia się w Marksowskiej jedenastej Tezie o Feuerbachu, czyli dyrektywie zmieniania świata, a nie jedynie jego interpretowania. Praktyka powinna dominować nad teorią i traktować ją jako instrument społecznej zmiany. Wyzbycie się – jak to określa Rorty – *głębokiej metafizycznej potrzeby*, jest też krokiem, można rzec, emancypacyjnym, krokiem w stronę zaistnienia społeczeństwa faktycznie otwartego, w którym poprzez sukcesywne zmierzanie ku demokracji, a nie wiedzy absolutnej, dokonać się może faktycznie samorealizacja autonomicznych jednostek. Zatem celem wszelkich dociekań nie powinna być prawda ale raczej użyteczność. *Pragmatyści – zarówno klasyczni, jak i „neo” – nie wierzą w istnienie prawdziwego*

*obrazu rzeczy. Chcą więc zastąpić rozróżnienie na pozór i rzeczywistość rozróżnieniem na opisy świata i nas samych mniej lub bardziej użyteczne* (Rorty, 2013, s. 78). Przy tym pragmatyzm nie postrzega praktyki jako degradacji teorii, ale odwrotnie – widzi w teorii istotne wsparcie dla praktyki. Można chyba powiedzieć, że poprzez filozofię odbywa się artykulacja praktyki.

W tej perspektywie również postęp moralny jest formą prowadzącej do coraz głębszej integracji społecznej praktyki i nie oznacza rosnącej racjonalności ani systematycznego wyzbywania się uprzedzeń, przesądów, idiosynkrazji czy emocjonalnych predylekcji, ale raczej większej wrażliwości na potrzeby grup ludzi i nie tylko ludzi. Mówiąc prościej, dla Rorty'ego *[p]ostęp moralny to kwestia coraz szerszego współczucia*, jak napisał w eseju *Etyka bez zasad* (2013, s. 135). Na przykład we wspólnotę – według Rorty'ego – może połączyć ludzi wrażliwość na cierpienie: *Dla pragmatystów ważne jest wynajdywanie sposobów służących zmniejszeniu ludzkich cierpień i zwiększeniu ludzkiej równości, zwiększaniu możliwości wszystkich dzieci do rozpoczynania życia z równymi szansami na szczęście* (Rorty 1996, s. 65). Porzucenie tradycyjnych problemów metafizycznych i wyjście z gry językowej, jaką jest tradycyjna metafizyka w stronę języka autokreacji jednostek, kreatywności, wyobraźni, wrażliwości na cierpienie pozwoli – zdaniem Rorty'ego – wzmocnić liberalną demokrację i uporać się z jej wewnętrznymi kryzysami. Rorty zdaje się całkowicie nie dostrzegać, że ta emancypacyjna autokreacja jest w praktyce właśnie pozorem, rodzajem iluzji skrywającej nowy, subtelny, hegemoniczny wpływ neoliberalnej *endoxy*<sup>5</sup>, która stała się ortodoksją.

5 Słowa *endoxa* używa w swoich pismach Arystoteles. Słowo to wywodzi się od słowa *doxa*, które oznacza „opinię”, „mniemanie”, „wiarę”. *Endoxa* jest czymś w rodzaju konsensusu, bezrefleksyjnie popieraną opinią, która uznawana jest za wiarygodną i godną szacunku, nawet jeśli po krytycznym namyśle można

Z pozoru łatwo obciążyć Rorty'ego i jego refutację prawdy częściową choćby odpowiedzialnością za rozluźnienie tradycyjnych standardów epistemicznych, co uitorowało drogę dyskursowi i polityce postprawdy. Czyni tak na przykład Joshua Forstenzer w tekście *Something has cracked: Post-truth politics and Richard Rorty's postmodernist bourgeois liberalism* (2018). Zastanawiając się nad możliwą odpowiedzialnością Rorty'ego za rozpowszechnienie się postprawdy, ostatecznie autor ten dochodzi do konkluzji, że nie można filozofii w ogóle, w tym filozofii Rorty'ego, obciążać bezpośrednią odpowiedzialnością za triumf postprawdy. Może tylko wypadałoby Rorty'emu – jako pragmatyście – rozważyć dające się przewidzieć konsekwencje jego filozoficznego projektu, a zwłaszcza twierdzenia o kontyngencji naszych standardów epistemicznych. Buczyńska-Garewicz przekonuje, że według Rorty'ego prawda to nic innego jak zgodność ludzkich przekonań i pragnień (2008, s. 221). Sformułowanie to wydaje się nadzwyczaj trafnie definiować postprawdę.

Tradycja pragmatyzmu nakazuje uznawać prawdę za dobro, jedno z użytecznych dóbr. Prawda jest dobrem, bo jest użyteczna. Z punktu widzenia filozofii zapewne można uznać próbę uchwycenia istoty prawdy bez odniesień do jakichkolwiek kategorii transcendentálnych za błąd, jednakże jest to całkowicie zrozumiałe, wzięwszy pod uwagę narastającą presję utilitaryzmu. W tradycji pragmatyzmu prawda przestaje być wartością autoteliczną, a staje się jedną z wielu wartości, których pozycję w hierarchicznej strukturze określa z kolei gra sił, którą nazywamy rynkiem. A rynek, będący nie tylko w potocznej świadomości w istocie metaforą i *pars pro*

zakwestionować jej prawdziwość. Cechą *endoxy* jest to, że opiera się na autorytecie ludzi, którzy są powszechnie cenieni (por. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hasło: Aristotle).

*toto* liberalnego rozumienia świata, łatwo utożsamić ze społeczeństwem. Nawiasem mówiąc, takie podejście do prawdy nie jest żadną postmodernistyczną nowinką. Matthew D'Ancona w swojej *Postprawdzie* przywołuje postać Olivera Wendella Holmesa, zwolennika realizmu prawniczego, będącego sędzią Sądu Najwyższego USA w pierwszych dekadach minionego wieku, który powiadał, że *najlepszym testem dla prawdy jest potencjał myśli, aby zostać zaakceptowaną w konkurencji rynkowej i że prawda jest jedyną bazą, na której czyjeś oczekiwania mogą być spełnione* (2018, s. 67).

Rorty w swojej neopragmatycznej koncepcji dokonuje całkowitej refutacji prawdy. Precyzyjniej rzecz ujmując, nie uznaje istnienia prawdy oderwanej od języka. Rorty odrzuca prawdę, by uwolnić człowieka od jej ciężaru w imię szczęścia. Dokonuje zatem zastąpienia na rynku jednej wartości inną subiektywnie wyżej ją waloryzując. Rorty neguje przydatność prawdy dla życia. Prawda stoi na drodze szczęśliwej egzystencji jednostek i wspólnoty. Niechętny stosunek Rorty'ego do prawdy wpisuje się w tradycję przewyżczania metafizyki i zwalczania bożków racjonalizmu. W uproszczeniu Rorty myśli tak: albo wierzysz w prawdę – to jest platonizm; albo odrzucasz kwestię prawdy jako nieistotną – to jest pragmatyzm. Odrzucając metafizykę, proponuje filozofię lub też postfilozofię uwalniającą nas od problemu prawdy, która w tej perspektywie okazuje się nieprzydatna do życia, albowiem nie przyczynia się do powiększenia kwantum szczęścia oraz nieosiągalna poznawczo poprzez swoją kontaminację ze światem wartości. To, co nazywamy „obiektywnością”, okazuje się intersubiektywnie uzgodnioną w medium języka zgodą co do stanu rzeczy, obowiązującą w ramach tak czy inaczej definiowanej wspólnoty. Rorty tę intersubiektywną zgodę nazywa „solidarnością”. Tym samym refutacja prawdy otwiera – w moim przekonaniu – drogę do socjodycei dyskretnie sankcjonującej

terapeutyczną wizję społeczeństwa wolnego od napięć wywoływanych przez filozoficzne i moralne fundamentalizmy.

### Dygresja: Rorty jako utopista

Rorty staje się utopistą zakładającym, że możliwy jest szczęśliwy świat zgody, solidarności, niezakłóconej komunikacji, porozumienia między ludźmi pod warunkiem, że widmo prawdy przestanie krążyć. Filozofia wtedy przestanie być teorią, a stanie się polityką i narzędziem budowania społeczeństwa, w którym każda ludzka potencja uzyskuje odpowiednią szansę realizacji. Podkreślmy: nie ma jednak w tym marzeniu lub w tej wizji odrobiny anarchizmu. Rorty nie szuka społecznego odpowiednika prywatnej autonomii. Odwrotnie, obawia się, że takie próby mogłyby skutkować ponurym autorytaryzmem lub totalitaryzmem. Rorty formułuje swoją wizję liberalnej demokracji pod koniec lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku, kiedy doktryna neoliberalna z ekonomicznej heterodoksji zamieniła się w ortodoksję i okrzepła wraz z taczeryzmem i reaganomiką w praktykę gospodarowania i sprawowania władzy<sup>6</sup>. Doktryna, która od czasów Mont Pèlerin Society była utopią rozwijającą się w łonie liberalizmu, przeszła na pozycję ideologii i kulturowej hegemonii wytwarzającej specyficzne mechanizmy symbolicznej przemocy.

Zarysowana przez Rorty'ego filozoficzna wizja liberalnego społeczeństwa oczywiście również była formą utopii i to zarazem w sensie Mannheimowskim, jako projekt zmiany

społecznej, jak i w sensie, jaki pojęciu utopia nadał Ernst Bloch – jako filozofia nadziei. Nadzieja ta polega na stworzeniu warunków poszerzenia zakresu wolności. Dla Rorty'ego poszerzenie wolności polega na pogłębianiu swojej świadomości, że jest się zależnym od społeczeństwa i kultury, ale bez popadania w konformizm. Tak jak warunkiem uwolnienia się od wpływów symbolicznej przemocy jest uświadomienie sobie jej oddziaływania, tak warunkiem wszelkiej emancypacji jest rozpoznanie podległości. Z tej perspektywy społeczeństwo jest areną nieustającej symbolicznej walki, której stawką jest narzucenie uprawomocnionej wizji społecznego świata i związanych z tą wizją podziałów. Rorty ujmuje te zmagania następująco: wiem, jak bardzo zależę od wspólnoty, ale stawiam jej opór poprzez indywidualny sprzeciw wobec wszelkich totalizujących ujęć świata społecznego.

Podstawowym instrumentem tych zmagania jest język, a postacią, która uosabia cnotę sprzeciwu jest skonstruowana przez Rorty'ego figura *liberalnej ironistki*, która obok figur *silnego poety*, *utopijnego rewolucjonisty* i *rewolucyjnego naukowca* jest kluczowym dla zarysowywanej przez Rorty'ego liberalnej utopii wzorem osobowym reprezentującym *silną subiektywność*. Rorty pisze tak: *Będę określał mianem „ironistki” kogoś, kto spełnia następujące trzy warunki: (1) odczuwa silne i nieustające wątpliwości co do słownika finalnego (odzwierciedlenie naszych najgłębszych przekonań, nadziei, wątpliwości), którym aktualnie się posługuje, ponieważ zrobiły na niej wrażenie inne słowniki, słowniki przyjmowane za finalne przez ludzi bądź książki jakie napotkała; (2) zdaje sobie sprawę z tego, że rozumowanie wyrażone w jej obecnym słowniku nie może ani potwierdzić ani rozproszyć tych wątpliwości; (3) o ile filozofuje na temat własnej sytuacji, nie uważa, by jej słownik był bliższy rzeczywistości od innych słowników (...)* (2009, ss. 121–122).

Ironistka jednakże ironizuje w sferze prywatnej. Rorty wyraźnie rozgranicza sferę prywatną życia od publicznej. Dwie różne sfery organizują dwie różne etyki. Sfera prywatna to domena i etyka autokreacji, ironicznej postawy i moralności różnicy. Sfera publiczna to etyka solidarności i tradycyjna moralność współczucia i sprawiedliwości. W postawie ironicznej spełnia się obecny już w ironii romantycznej postulat autokreacji jednostki, ironizujący podmiot wykracza bowiem poza siebie i w tym geście uzyskuje autonomię lub raczej wrażenie autonomii. Kreowane przez ironizujący podmiot tożsamości ostatecznie wydają się być jedynie wyborem dokonywanym z dostępnych repertuarów społecznych tożsamości lub w najlepszym razie czymś w rodzaju kolażu złożonego wedle indywidualnych upodobań lub lokalnie pojawiających się konieczności. Stąd konieczność ciągłych rewizji tożsamości. Ironia zdaje się w ten sposób ironizować sama z siebie. Ironię traktować należy zatem jako (jedyne być może dostępne każdemu) narzędzie obrony przed wpływem totalizujących ujęć lub też obrazów świata poprzez odsłanianie wielorakich punktów widzenia. Owe totalizujące obrazy świata przybierać mogą formę społecznych wyobrażeń podatnych na dopełnienia i kolejne interpretacje napędzane endogenną dynamiką – tu wyjmując sformułowanie z *Żywiołu i ładu* Rogera Callois – *dialektyki autoproliferacji i autokrystalizacji*, w czym upodobniają się do mitów (1973, s. 23). Totalizujące ujęcia mogą przybierać formę obrazów zapośredniczających relacje pomiędzy różnymi grupami, pokoleniami, światami społecznymi, które są zagospodarowywane – zwykle jako ideologie lub utopie – przez poszczególne grupy w sposób odpowiadający ich interesom lub raczej temu jak owe interesy postrzegają. Ich atrakcyjność i zarazem zagrożenie, jakie niosą, polega na tym, że ostatecznie dostarczają w pełni wyartykułowanych opisów świata. Totalizujący potencjał

obecny jest w każdej domkniętej myśli. Ironia zastosowana wobec tych totalizujących ujęć teoretycznych lub ideologicznych (w tym również utopijnych) staje się instrumentem dekonstrukcji, głównie poprzez retoryczną zdolność formułowania ujęć alternatywnych i paradoksalnych. Anarchiczna, kwestionująca kody dominującej racjonalności, przeciwstawiająca się totalizującym obrazom świata siła ironii przejawia się w *igraniu znakami*, czyli w destrukcyjnej zabawie rozrywającej hegemoniczne pęta, które za Rolandem Barthesem nazwać można *faszyzmem języka*, za pomocą którego w codziennej paplaninie wyrażamy i odtwarzamy oklepane prawdy zdrowego i politycznego rozsądku, czyli wszystko to, co Theodor Adorno w *Dialektyce negatywnej* nazwał *wyblakłymi pozytywnościami*.

Jednak, jak sądzę, powszechne odczucie, że *coś pękło* – jak ujął to przywoływany wcześniej Forstenzer – naprowadza nas na myśl, że filozofia Rorty'ego i jego spragmatyzowany sposób rozumienia prawdy, to że filozof ten opowiedział się raczej za pragmatycznie rozumianą wolnością, a nie rozumem, jest symptomem i wyrazem zmian, jakie zachodzą w naszej kulturze – w żadnym razie nie ich przyczyną. Przyczyną upatrywać należy, co dość oczywiste, w społeczno-ekonomicznych uwarunkowaniach, stworzonych przez nie strukturalnych i koniunkturalnych. Proponuję spojrzeć na to zagadnienie następująco: świat współczesnego kapitalizmu oparty jest na „ontologii derywatów”<sup>7</sup>. Finansowe instrumenty pochodne, czyli derywaty odnoszą się do czegoś, czego jeszcze nie ma, ale co można – użyję tu sformułowań Augustyna z jego rozważań o czasie – *przepowiedzieć na podstawie rzeczy obecnych, które już są i które można dostrzec*. Nawiasem mówiąc, wielkie znaczenie odgrywa

6 Określenia reaganomika i taczeryzm pochodzą od nazwisk Ronalda Reagana (prezydenta USA w latach 1981–1989) i Margaret Thatcher (premier Wielkiej Brytanii w latach 1979–1990), którzy – mimo że systemy polityczne i gospodarcze Stanów Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii różniły się od siebie znacznie, podobnie jak Thatcher i Reagan znacznie różnili się osobowościami i politycznym wizerunkiem – w okresie swoich rządów realizowali neoliberalną politykę gospodarczą, która szybko stała się globalną doktryną ekonomiczną.

7 Taki obraz kapitalizmu zarysowują na przykład w swoich znakomitych książkach Kacper Pobłocki (2017) i Bartosz Kuźniarz (2020).

w tym *przepowiadaniu* rozwój i autonomizacja algorytmów, które na podstawie tego, co już jest i co można dostrzec, niejako wytwarzają przyszłość: obliczając, przewidując, przetwarzając i w konsekwencji ograniczając spektrum ludzkich wyborów, pozostawiając jednocześnie iluzję wolności. W świecie derywatów *wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu*; prawda również okazuje się ulotna. Ujmując rzecz inaczej, można powiedzieć, że prawda pokazuje swoją zależność od społecznego, kulturowego, politycznego i ekonomicznego kontekstu.

### Współczesne technologie jako reżimy prawdy

Gdyby na potrzeby tego eseju przyjąć niezbyt oryginalne założenie, że zasadniczą ramę nowoczesnego świata stanowi ekonomia, czy raczej chremastyka<sup>8</sup>, to – być może – można by sformułować następującą tezę: pieniądź kruszcowy ma się tak do pieniądza fiducyjnego, jak te teorie prawdy, które zakładają, że prawda istnieje niezależnie od naszych przekonań, wiary i języka mają się do pragmatycznych ujęć prawdy, które przyjmują, że prawdziwe jest to, co jest pragmatycznie efektywne. Jeżeli tak, to zrozumiałe jest, że wraz z ekonomią derywatów pojawia się też potrzeba nowego *reżimu prawdy* albo raczej nowych *reżimów prawdy* w miejsce dawnych, wciąż istniejących,

wciąż obowiązujących, ale rozpadających się na naszych oczach.

Myśląc w duchu Foucaulta możemy powstanie i rozwój liberalnych demokracji opisywać jako formowanie się pewnych *ethoi*, w których jednostki ustanawiają siebie jako moralne podmioty. Te *ethoi* wytwarzają też swoiste *aleturgie*, czyli zespoły procedur, za pomocą których tworzymy to, co uznajemy za prawdę (Foucault, 2018). *Aleturgie* późnego kapitalizmu – w moim przekonaniu – wykazują pokrewieństwo z mechanizmami rynków finansowych; innymi słowy, prawda w dyskursie publicznym wyceniana jest – jak przekonywał sędzia Oliver Wendell Holmes – tak samo jak produkty finansowe wyceniane są przez mechanizmy rynku.

Ekonomia, tak jak pismo, przynależy do porządku *techné*. Stiegler (por. 1998; 2016) podaje formacyjny dla naszej kultury przykład greckiej *politei* w sytuacji kryzysu kulturowego będącego jego zdaniem skutkiem zmian w obszarze – jak to nazywa – *przepływu językowego* jako efektu upowszechnienia się pisma. Według Stieglera kryzys *techné* pisma i pokładanego w nim zaufania rozpoczął się w momencie, kiedy zawładnęła pismem sofistyka, czyniąc z niego środek kontroli umysłów. Filozofia oskarżyła wówczas sofistów o stosowanie według określenia Stieglera *psychowładzy* – rodzaju rządu dusz sprawowanego poprzez *techné* pisma używanego do manipulowania umysłami Ateńczyków. Pamiętajmy, że sofista pojawia się u Platona przede wszystkim jako sprzedawca iluzji.

Według Stieglera proces antropogenezy przebiega równolegle z technogenezą, co oznacza, że od początku naszego gatunku istoty ludzkie i narzędzia przez nie używane pozostają we wzajemnej konstytutywnej relacji. Jest to myśl, którą odnajdujemy już w *Dialektyce przyrody* Fryderyka Engelsa (1979). W języku bliskim antropologicznemu ewolucjonizmowi dziewiętnastego wieku Engels antycypował

ustalenia współczesnej paleoantropologii: narzędzia i człowieczeństwo są ze sobą powiązane w procesie ewolucji. Engels postrzegał to powiązanie w perspektywie dialektycznej, pisząc: *Specjalizacja ręki oznacza zjawienie się narzędzia, narzędzie zaś oznacza czynność specyficzną ludzką – wtórnie przekształcającą oddziaływanie człowieka na przyrodę, produkcję* (1979, s. 23). Ten związek Stiegler nazywa *dialektyką ręki i narzędzia* (1998, s. 2). Wydaje się jednak, że inaczej niż Engels, nie postrzega Stiegler właściwej człowiekowi zdolności posługiwania się narzędziami – techniki – jako czegoś jednoznacznie pozytywnego; odwrotnie, widzi w technice walor protezy mającej zastąpić pierwotny brak i nieprzystosowanie. Technika, zastępując rękę w ucłowieczającej pracy, staje się – wyręka. W tym miejscu, zapewne wbrew intencjom Stieglera, który postuluje porzucenie opozycji i hierarchii zachodniej tradycji metafizycznej, pojawia się trudna do zignorowania reminiscencja Hegłowskiej dialektyki pana i niewolnika, czy też pana i sługi (*Knecht*)<sup>9</sup>. Stiegler definiuje człowieka poprzez błąd, jaki popełnił mitologiczny tytan Epimeteusz zapominając wyposażyć stworzenia ludzkie w atrybuty umożliwiające przetrwanie. Dopiero Prometeusz ofiarowując ludziom wykradzione bogom *techné*, zrekompensował im ich pierwotną niedoskonałość.

Pytanie, na ile ramę dialektyki pana i sługi można zastosować do relacji, jaka zachodzi pomiędzy ręką a narzędziem, czyli człowiekiem a techniką. W dialektyce pana i sługi Hegel uznaje stosunek panowania i służebności za podstawową relację społeczną. Jak wiemy, w *Fenomenologii ducha* Hegel opisuje dwie samoświadomości reprezentowane przez figury pana i sługi podejmujące walkę na śmierć i życie, w której jednak, paradoksalnie, obaj

antagoniści muszą życie zachować. Prawdziwą bowiem stawką tej walki jest uznanie. Ten który wychodzi z tej walki zwycięsko bierze drugiego we władanie, czyni go sobie poddanym, i tym samym konstituuje swoją podmiotowość jako pan. Jednak podmiotowość ta jest iluzją, nie przysługuje bowiem konkretnej osobie, ale odnosi się do abstrakcyjnej relacji. Ponadto, pan po podporządkowaniu sobie sługi, przestaje być jedynie bytem-dla-siebie określając siebie poprzez relację z tym, którego uczynił swoim sługą. Pan określa siebie poprzez relację ze sługą, który uznał w nim pana. Ostatecznie zaś popada w zależność od tego, który miał być jedynie jego sługą. Hegel w wysoce abstrakcyjny sposób opowiada o dialektycznym związku form samowiedzy; rzecz jasna narzędzie nie jest po Hegłowsku rozumianą samowiedzą, jednak najprostsze nawet narzędzie jest depozytem ludzkiej samowiedzy. Zarazem *techné* jako sługa staje się ostatecznie czynnikiem przekształcającym naturę i tworzącym kulturę jako rzeczywistość ludzką. Mówi o tym innym językiem i odnosząc się do innej tradycji filozoficznej Stiegler.

Kolonizacja czy też subsumpcja świata życia przez logikę rynku stanowi jeden z ramowych problemów społeczno-filozoficznej refleksji Stieglera, który pozostaje tu pod wpływem *Dialektyki oświecenia*. Dla Stieglera ważne jest to, w jaki sposób technologie hiperindustrializmu i konsumpcjonizmu – jak powiada – kontrolują *świadome i nieświadome rytmy ciała i dusz* (2014, s. 2). Zdaniem Stieglera, jest to przede wszystkim efektem kształtowania świadomości przez cyfrowe media, co prowadzi do utraty ducha poprzez systemowe wykorzystywanie ludzkich uzależnień. Na myśl przychodzą tu przede wszystkim wszelkie media internetowe, a zwłaszcza portale społecznościowe, gromadzące wielkie zbiory danych i wykorzystujące moc obliczeniową do prób ustawicznego przekształcania relacji między ludźmi, miejscami i rzeczami. Jeśli zgodzić się

8 Dla Arystotelesa ekonomia (*oikonomia*) jest nierozzerwalnie związana z politycznym i moralnym wymiarem życia ludzkich społeczności i polega na zarządzaniu gospodarstwami domowymi (*oikoi*) poprzez ustanawianie odpowiednich norm (*nomoi*) w celu harmonijnego – mówiąc dzisiejszym językiem społecznie odpowiedzialnego – zaspokajania potrzeb. Natomiast chremastyka (*chrematistike*) – od słowa *chremata*, oznaczającego gromadzenie dóbr albo skarb – jest strategią maksymalizacji zysku, w której bogactwo uznawane jest za wartość autoteleliczną (por. np. Dierksmeier i Pirson 2009).

9 Fragmenty dotyczące dialektyki pana i niewolnika na podstawie Marek J. Siemek (2011, 2012) oraz Alexandre Kojève (1999).

ze słowami Claude Levi-Straussa z zakończenia *Smutku tropików*, że człowiek i tworzone przez niego cywilizacje są maszynami wytwarzającymi entropię (1960, s. 445–446), to sieć internetowa jawi się jako największe na tej drodze osiągnięcie, a najlepiej opisać ją można słowami wyjętymi z pierwszej księgi *Metamorfoz* Owidiusza (1995, s. 4): (...) *Nic – tylko ciężar bezwładny, a w nim, w samej głębi – sprzeczne, nie powiązane ziarna przyszłych rzeczy*. To wyobrażenie pierwotnego chaosu, który postrzegać można jako rodzaj metamaszyny lub inaczej, maszyny maszyn wyłaniającej z siebie – określenie Félix Guattariego (1996, s. 95) – *systemy maszynowe*, od których zależy *produkcja podmiotowości*. W tym sensie internet lokuje się na tej samej linii „ewolucji” technicznych wytworów służących modelowaniu świadomości, czyli psychowładzy, co pismo, radio i telewizja. Zarazem wydaje się sieć internetowa jako medium czymś zasadniczo różnym od pisma czy formatywnego dla kultury XX wieku *broadcastu hercowego*; może czymś pośrednim pomiędzy syntezą a kolażem dostępnych ludzkiej kulturze form komunikowania się.

Jedną z cech szczególnych internetu jest to, że zmienia konsumentów w prosumentów, *wszyscy razem konstytuują system wytwarzania sieci jako proces indywidualizacji społecznej*. Jednakże systemowa użyteczność odbiorców sprowadza się przede wszystkim do oddolnego wytwarzania metadanych, dzięki którym możliwe jest ich selekcjonowanie w *grupy odbiorców przeznaczone do sprzedaży reklamodawcom* (Stiegler, 2016). Oznacza to, że sieć zamienia nas w niestrudzonych producentów metadanych, czyli najbardziej kalorycznego paliwa współczesnego kapitalizmu. Technologie, które miały być instrumentem indywidualizacji, uzyskiwania autonomii, poszerzania zakresu podmiotowości czy wyrażając to w neoliberalnym żargonie *empowerment* – ostatecznie przyczyniają się do dezindywidualizacji. Tkwi w nich ambiwalentny potencjał,

który zwykle określany jest mianem *farmakonu*. Słowo *farmakon* pojawia się w pismach Platona i oznacza lekarstwo, które jednocześnie okazuje się trucizną. Jacques Derrida (1992) w słynnym eseju opublikowanym po raz pierwszy w roku 1968, zatytułowanym *Farmakon*, dokonał filozoficznej analizy tego pojęcia, wskazując za Platonem na dwoistą naturę pisma, które mając być lekarstwem wspomagającym słabą pamięć, paradoksalnie pozwala na zapominanie, utrwalając myśl w znaku – *hipnotyzując życie pamięci*. Jednakże myśl i mądrość nie będąc już treścią żywej pamięci, tracą swoją żywotność i siłę, stają się truchłem, pozorem myśli i mądrości. Stiegler pozostawał pod silnym wpływem Derridy, który był – nawiasem mówiąc – promotorem jego pracy doktorskiej, a zaczerpnięta od Platona *via* Derrida idea *farmakonu*, zastosowana nie tylko do analizy *techné* pisma, ale do analizy technologii w ogóle, stała się jednym z głównych tropów jego filozofii. Na marginesie dodam jeszcze uwagę poczynioną przez Cezarego Wodzińskiego, że Platon określał pismo słowem *deinon*, którym opisywał też naturę człowieka, a które oznacza „niesamowite”, „osobliwe”, „cudowne”, „budzące grozę”, „posiadające miazdzącą moc” (2003; por. także 1994 zwłaszcza ss. 302–315).

### Dyskretna władza algorytmów

Antoinette Rouvroy i Thomas Berns (2013), inspirując się pracami Foucaulta, mówią o wyłanianiu się nowego *reżimu prawdy*, który realizuje swoje panowanie za pomocą subtelного narzędzia nazwanego *algorytmiczną rządomyślnością* (*algorithmic governmentality*). Rouvroy wyjaśnia, że algorytmiczna rządomyślność to forma rządzenia, która zasadza się na algorytmicznym przetwarzaniu dużych zbiorów danych – a nie na polityce, również nie na prawie i nie na normach społecznych. Rouvroy wyjaśnia istotę algorytmicznej rządomyślności poprzez kontrast wobec

propozycji rozumienia polityki jako formy estetycznej. Rouvroy przywołuje wypowiedzi Jacquesa Rancière’a, dla którego polityka jest zawsze prowadzoną w oparciu o system danych spostrzeżeniowych walką o obraz świata. Algorytmiczna rządomyślność zdaje się zastępować owe formy spostrzeżeniowe przez algorytmiczne, ciągle, hiperpłynne wychwytywanie wzorów zachowań poddawanych natychmiastowym korekcjom. Rozumiem to w ten sposób, że w centrum algorytmicznego metabolizmu informacyjnego znajduje się nie tyle referencyjna relacja ze światem, co rekurencja i sprzężenie zwrotne. Rouvroy uzupełnia, że taki rodzaj zarządzania przestaje być postrzegany jako zbiór dyrektyw zewnętrzny w stosunku do życia, ale zostaje wpisany do wnętrza konturu życia. Dalej Rouvroy objaśnia, że w przypadku dużych zbiorów danych – big data – nie chodzi już o zwyczajne kontrolowanie obecnych lub przyszłych zachowań, ale o zarządzanie nieznanym. Rouvroy powiada, że celem operacji na dużych zbiorach danych jest osvajanie niepewności<sup>10</sup>. W praktyce można opisać algorytmiczną rządomyślność jako sposób zarządzania, który polega na kierowaniu uwagi ludzi na pewne rzeczy i jednoczesnym modyfikowaniu środowiska informacyjnego i fizycznego, tak aby oczekiwane

zachowania nie były postrzegane jako wymagane lub obowiązkowe, ale jako konieczne, jako nieuniknione.

Pozwolę sobie w tym miejscu na ironiczną uwagę, że wolność, która się w takich działaniach realizuje, jest w rzeczy samej uświadomioną koniecznością. Ironia tej uwagi polega na tym, że bez względu na to, czy *wolność jako konieczność* rozumiana jest w duchu Heglowskiej dialektyki jako uznanie i podporządkowanie się przemożnej rozumności dziejów, czy zgodnie z wykładnią Engelsa z *Anty-Duringa* dostrzega się w tak rozumianej wolności potencjał emancypacyjny umożliwiający poprzez rozpoznanie i wykorzystanie praw natury i reguł procesu historycznego *skok ludzkości z królestwa konieczności do królestwa wolności* (1949, s. 332) – to ostatecznie przyjąć trzeba antyindywidualistyczną, antyliberalną wizję społeczeństwa. W tym antyindywidualizmie, a raczej antysingularyzmie, odnaleźć można sprzeciw wobec wizji społeczeństwa jako agregatu jednostek postrzegających siebie i innych przez pryzmat antropologicznego modelu *homo oeconomicus* ale też posmak totalitarnej wizji wolności, której krytykę odnaleźć można na przykład w *Spółczeństwie otwartym i jego wrogach* Karla Poppera (2006) albo w eseju Tadeusza Krońskiego *Dwie koncepcje wolności* (1960). Kroński trafnie zauważa, że totalitarne pojmowanie wolności zawsze podporządkowuje tę wartość jakimś tworom wyższego rzędu, jak państwo lub naród, i lokuje ją poza ludzką jednostką. Inaczej niż totalitarne ideokracje XX wieku rządomyślny kapitalizm raczej unika nadwartościowych idei, za to przy zachowaniu ekscesywnie indywidualistycznej fasady, dzięki sieci internetowej i technologii algorytmów zamienia nasze odruchy w dobrowolne wybory. Nagromadzenie i upowszechnienie tych praktyk w oczywisty sposób skutkuje przeobrażeniami systemu społeczno-gospodarczego zmierzającymi w stronę cyfrowych

<sup>10</sup> W tym kontekście uderza swoją trafnością uwaga poczyniona w napisanym pod koniec lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku eseju Paula Virilio *Maszyna widzenia*, w którym pisze, że jeśli widzenie jest *aktem preakcji*, czyli (...) *jeśli widzieć znaczy przewidywać, to lepiej można zrozumieć dlaczego przewidywanie staje się od niedawna całym osobnym przemysłem, z rozwojem profesjonalnej symulacji, organizacyjnej antycypacji, aż do nadejścia „maszyn widzenia”* (...) (Gwóźdź 2001, s. 42). W panoptycznej rzeczywistości *big data* boty i algorytmy metabolizujące ogromne ilości danych są właśnie takimi *maszynami widzenia*, nie służą jednak, jak chciał Virillio, spotęgowaniu ludzkiego widzenia lub tworzeniu symulacji – są raczej, zgodnie z rozpoczynającym cytowany esej zapiskiem poczynionym przez malarza Paula Klee, postrzegającymi nas przedmiotami.

kryptokracji. Dla przykładu: opartą na wielkich zbiorach danych i komercyjnie wykorzystywaną analizę predykcyjną tzw. *nadwyżki behawioralnej*<sup>11</sup> Shoshana Zuboff (2020) opisuje jako cechę systemu określanego przez tę autorkę jako kapitalizm inwigilacji.

Wyłaniający się nowy porządek zdaje się reżimem postdemokratycznym, w którym algorytmy realizują ekonomiczną psychowładzę, dokonując komputatycznych rozstrzygnięć politycznych i moralnych. Tak właśnie spełnia się – parafrazując Hegla – chytrność systemu, który skutecznie wykorzystuje jednostki wraz z ich namiętnościami, predylekcjami i idiosynkrazjami, by zapewnić sobie trwanie. Niekiedy odczuwamy to jako trudne do jasnego wyartykułowania wrażenie wyobcowania – poczucie, że formy społeczne zatraciły znaczenie, które nawykowo im przypisujemy. Pojęcie reżimu postdemokratycznego budzi oczywiste asocjacje z ideą postpolityczności. Proponuję opisywać to jako doświadczenie wejścia demokracji w *dolinę niesamowitości*. Termin ten, używany przez specjalistów od robotyki i sztucznej inteligencji opisuje negatywną reakcję afektywną pojawiającą się w wyniku kontaktu z antropomorficznym tworem sztucznym – czymś, co przypomina człowieka, a jednak człowiekiem nie jest. Masahiro Mori, który wprowadził ten termin do robotyki, inspirował się oczywiście Freudowskim konceptem niesamowitości (*Unheimlich*). W terminie tym – jak wyjaśnia

11 Przez nadwyżkę behawioralną należy rozumieć wszelkie ślady, dane i metadane, jakie zostawiamy w sieci dotyczące wszystkich aspektów życia, wychwytywane, gromadzone i analizowane przez systemy maszynowe oparte na AI, traktowane jako istotny dla generowania zysków zasób lub forma kapitału. Dla przykładu: nawigacja GPS, z której niekiedy korzystam, informuje mnie, jakie obowiązują ograniczenia prędkości na odcinku drogi, którym jadę, a jednocześnie rejestruje prędkość, z jaką faktycznie się poruszam. Zestawienie tych informacji, będących według Zuboff nadwyżką behawioralną w mojej relacji z urządzeniem do nawigacji, może być istotne dla ewentualnego ubezpieczyciela.

Ewa Kobylińska-Dehe w eseju *Tylko obcy może nas uratować: Freud i Niesamowite* (2022) – wykorzystana jest gra słów: *Unheimlich* jest zaprzeczeniem słowa *Heim*, czyli dom, oznacza zatem to, co *zagroza naszej udomowionej tożsamości*. Zatem w odniesieniu do społecznej rzeczywistości sformułowanie „dolina niesamowitości” miałyby oznaczać wrażenie narastającej obcości; trudne do wysłowienia i precyzyjnego uzasadnienia przekonanie, że przestaliśmy czuć się w znanym nam świecie jak w domu.

Stiegler, koncentrując się na dwuznacznym wpływie technologii na rozwój społeczny, nie popadał jednak – mimo zasadniczego pesymizmu swoich dociekań – w dystopijną eschatologiczno-katastroficzną lamentację. Nie stał się jednym z melodramatycznych dostarczycieli masowej hysterii. Demaskując sieć jako emiter kulturowej entropii, twierdził, że musimy dążyć do zrozumienia podwójnego potencjału obecnego w zaawansowanej technologii masowego komunikowania, po to by zneutralizować lub subwersywnie wykorzystać napędzającą ją *ekonomię libidynalnego afektu*<sup>12</sup>, przełamać charakterystyczny dla hiperkonsumpcjonizmu późnego kapitalizmu *pierwotny narcyzm* (Stiegler, 2014). Internet, a szczególnie internetowe wyszukiwarki, niewątpliwie są kolejnym wymyślonym przez kapitalizm narzędziem przechwytywania wartości dodatkowej. Zarazem ciekawe i nośne wydaje się porównanie internetu do *globalnego „id”* (Lanchester, 2006). Trzeba wtedy przyjąć, że wyszukiwarki internetowe, a przede wszystkim Google, mają bezpośredni wgląd w nieświadomość *kolektywnego umysłu* albo przynajmniej tę jego część, która wyraża pragnienia. John Battelle (2007) niewątpliwie miał sporo racji, pisząc, że Google znalazł sposób, aby

12 Sformułowanie wprowadzone do dyskursu współczesnej humanistyki przez Jean-François Lyotarda (1993).

podłączyć się do *systemu nerwowego kultury*, stając się zapewne najważniejszym czynnikiem zmian kulturowych. W tym kontekście powtórzone za Freudem (1976) słowa, że (...) *ego zwykło realizować wolę id tak, jak gdyby była to jego własna wola*, pozostają w zgodzie z analizami algorytmicznej rządomyślności. Rouvroy (2020) nazywa to *ewakuacją podmiotu*. Andreas Reckwitz (2020) pisze o podmiocie rozbijanym przez algorytmy na elementy dające się porządkować w możliwe do komercyjnego wykorzystania wzory. Reckwitz widzi w postępującym rozwoju technologii cyfrowych maszynę kulturową sprzyjającą procesom syngularyzacji wytwarzającym społeczeństwa ludzkich indywidualów zaspakajanych w swych konsumpcyjnych apetytach. Społeczeństwo syngularne, tak jak opisuje je Reckwitz, nie przypomina jednak w niczym Eliasowskiego *społeczeństwa jednostek* związanych ze sobą w relacyjną całość, która daje się opisywać za pomocą muzycznych metafor (jeśli już, musiałyby to być muzyka aleatoryczna). Technologie algorytmów wytwarzają indywiduala, jednocześnie ignorując jednostki w ich niepowtarzalności.

Wróć do Rorty'ego: proponował on filozofię, rzecz można, uwalniającą nas od problemu prawdy, która okazuje się nieprzydatna do życia, albowiem nie przyczynia się do powiększenia kwantum szczęścia. Jego pisma pouczają nas, że to, co nazywamy „obiektywnością”, okazuje się intersubiektywnie uzgodnioną w medium języka zgodą co do stanu rzeczy, obowiązującą w ramach tak czy inaczej definiowanej wspólnoty. Rorty tę intersubiektywną zgodę nazywał *solidarnością*. To jednak słowo opisujące rzeczywistość lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku. Dziś takie wspólnoty funkcjonują przede wszystkim w internetowej sieci, tam rozkwitają, budując swoje własne słowniki finalne, swoje własne *aleturgie* i tworząc solidarnościowe więzi w oparciu o swoisty zdeterieralizowany

etnocentryzm. Nazywamy te wspólnoty z braku lepszego słowa – bańkami. Powstają one jako efekt filtrowania informacji i skutkują informacyjnym immunizowaniem odbiorców, co w sposób konieczny sprzyja radykalizowaniu się opinii i obumieraniu wykraczającej poza bańkę wspólnoty doświadczeń. Pojawia się też związane ściśle z późnokapitalistyczną psychowładzą zjawisko przechwytywania i przekierowywania uwagi od spraw obywatelskich, rzecz można, spraw *agory*, na sprawy konsumpcji służące interesom kapitału. Uściśnię jednak, że nie chodzi mi jedynie, czy też przede wszystkim, o *filter bubble*, będące efektem filtrującego treści działania algorytmów wyszukiwarek internetowych. Bańki, o których mówię, mają pewne cechy *światów społecznych* albo *wspólnot interpretacyjnych* (zapożyczam terminy odpowiednio od Anselma Straussa i Stanleya Fisha jedynie na zasadzie skojarzenia) nie pełnią jednak funkcji integracyjnych, ale raczej sprawiają, że ulegamy wrażeniu, że świat rozpada się na coraz mniejsze fragmenty trwające we względnej tylko spójności w ramach swoich – jak to określił Rorty – *słowników finalnych*. W bańkach tych raczej niemożliwe jest zaistnienie takich wymarzonych przez Rorty'ego figur reprezentujących wyraziste podmiotowości jak *liberalna ironistka*, *silny poeta* czy *utopijny rewolucjonista*. Jednocześnie w technicyzującej się rzeczywistości społecznej coraz trudniej jest przekroczyć to, co Freud w odniesieniu do wspólnot sąsiedzkich nazywał *narcyzmem małych różnic*.

## Zakończenie

Wydaje się, że tam, gdzie my widzimy zagrożenie, Rorty widział szansę na nadzieję społeczną, postęp, solidarność, wzajemne zrozumienie i wolność. Pisał: *zadbajcie o wolność, a prawda zadba o siebie*. Być może warto spojrzeć na filozofię Rorty'ego jak na późnooświeceniową autorefleksję – jedną z form namysłu oświecenia nad swoją spuścizną. W tym sensie



Rorty nawiązywałby swoją filozofią wspólnotową więź z Johnem Rawlsem i Jürgenem Habermasem. Zresztą Rorty polemizując z nimi, zarazem zaliczał ich do *pisarzy solidarnościowych*, czyli takich, którzy *uczestniczą w zbiorowym wysiłku – wysiłku, by nasze instytucje i praktyki uczynić bardziej sprawiedliwymi i mniej okrutnymi* (Rorty, 2009, s. 14). Zapewne jest tak, że filozofia postmodernistyczna, czy też może lepiej powiedzieć filozofia w czasach postmodernizmu, dokonała artykulacji teoretycznej tych procesów społeczno-kulturowych, których częścią jest osłabienie standardów epistemicznych.

Agnes Heller, która opowiada się za potrzebą *detotalizacji prawdy*, nawiązując w dużym stopniu do Rorty'ego (choć z bardziej lewicowej niż liberalnej perspektywy ideowej), pisała w *A Philosophy of History in Fragments*, że nasze różne wizje i interpretacje wolności muszą prowadzić do pluralizacji naszych wizji prawdy. Cytuje: *oglądana z różnych perspektyw prawda, za każdym razem błyszczy inaczej, a jako że nie ma fundamentu wspólnego dla ludzi nowoczesnych (...) każda optyka będzie postulować inną wersję prawdy* (cyt. za: Bulira, 2007, s. 147). Ale prawda spluralizowana, prawda zdetotalizowana, fantomowa, a nawet prawda zredukowana do postprawdy, nie oznacza etycznego relatywizmu. Wciąż możemy liczyć na właściwą istotom ludzkim umiejętność rozróżniania dobra i zła, być może na podobieństwo scholastycznej synderesy<sup>13</sup> – zdolności wrodzonej (*habitus naturalis*), przedjęzykowej, niedyskursywnej, niewykłanej w językowe gry. Heller uznaje rozróżnienie między dobrem a złem za fundament każdej ludzkiej wspólnoty. Dopóki potrafimy tę granicę nakreślić, dopóty pluralizm prawd będzie raczej subiektywizacją prawdy niż jej relatywizacją. Jednakże niebezpieczeństwo wydaje się polegać na tym, że rozwój technologii cyfrowych, swoista

wirtualizacja rzeczywistości, oddanie świata życia władzy algorytmów – skutkuje nasileniem erozji reżimu prawdy, co ogranicza możliwości psychospołecznej indywidualizacji, dzięki której mogłyby się wykształcać postawy wobec wyzwań politycznych, ekologicznych i kulturowych. Przypominam, że Rouvroy mówi nawet o ewakuacji podmiotu, a przecież podmiot jest dla jakichkolwiek decyzji etycznych niezbędny, nawet jeśli wierzymy w istnienie *synderesis*. Przekonanie, które wyraża Stiegler w swoich pismach – inspirując się rzeczą jasną dorobkiem antropologii, socjologii i filozofii społecznej – że zmiany technologiczne (zagregowane z interesem ekonomicznym i wobec niego służebne) wymuszają zmiany systemu społecznego, wydaje się wyjątkowo trafne w odniesieniu do mediów elektronicznych, a zwłaszcza rozwoju sieci internetowej. Czas post-postnowoczesności przyspieszył tak bardzo, że zmiany te stają się widoczne z perspektywy długości ludzkiego życia.

W tym samym czasie, kiedy Rorty wykreował postać *liberalnej ironistki*, która dzięki przypisanej jej *meta-stabilnej* pozycji porusza się swobodnie w układzie konkurujących słowników *finalnych*, dyskursów, narracji i ideologii, David Foster Wallace demaskował w eseju *E Unibus Pluram* (2016) destruktywną moc telewizji. Tytuł eseju Wallace'a jest sarkastycznym – w etymologicznym słowa tego znaczeniu: rozdzierać własne ciało z beznadziejności – nawiązaniem do sentencji z Wielkiej Pieczęci Stanów Zjednoczonych *E Pluribus Unum* – Z wielu, jeden. Telewizja – ulubiony i legalny narkotyk masowych społeczeństw – odwróciła tę zasadę tworzącą polityczną wspólnotę, zamieniając ją w homogenicznego w swych nawykach i pragnieniach, apatycznego odbiorcę bloków reklamowych; chciałoby się powiedzieć, odwołując się do antycznej tradycji – w *idiotes*. Wallace, balansując na granicy ironii i patetycznej szczerości – w czym przypomina odrobinę Tesicha i Judta – odsłonił

strukturalną ironię telewizji, pobudzając zarazem, w duchu postmodernistycznych prądów ideowych, potrzebę systemowego wątpienia w system. W czasach, kiedy Wallace pisał swój esej, raczkujący internet liczył kilka setek witryn i mieścił się na jednym serwerze, ale zwiastował już nadzieję wyjścia poza komunikacyjny schemat „wielu pasywnych – jeden aktywny”. Wraz z osobistym komputerem i rozrastającą się w postępie geometrycznym siecią internetową pojawiła się możliwość komunikowania w układzie „wielu – do wielu”. Internet to biorące we władanie świat medium o budowie przywodzącej na myśl opisywane przez Deleuze'a i Guattariego w *Tysiącu plateau* (2015, s. 8) acentryczne i acefaliczne *wielości łączące* działające poprzez wariację, ekspansję, podbój, przechwytywanie i odrosty, demaskujące *pseudowielości typu drzewiaste*, które w kontekście tego wywodu kojarzą się z telewizją, jaką opisywał Wallace.

Wspaniale byłoby widzieć w internecie miejsce, w którym spełnia się komunikacyjna racjonalność uczestników; dostrzegać w tym medium rodzaj zdeteritorializowanej agory umożliwiającej nieskrępowaną, a przede wszystkim nieinstrumentalną dialogiczność. Niestety, sieć internetowa jest miejscem, w której symboliczne wymiany przechwytywane przez rynek podlegają regułom rynku i są przez rynek traktowane jako zasób. Bez wątpienia zmianom, jakie zachodziły i zachodzą w metabolizmie informacyjnym społeczeństw, towarzyszą zmiany metabolizmu normatywnego. Jednakże są one pochodną interesów, a nie wyrazem nieskrępowanej *praxis* politycznej. Jeśli zatem rację ma Rorty, że – po raz kolejny przywołam to sformułowanie jako lakoniczną syntezę jego poglądów – prawda to nic innego niż zgodność ludzkich przekonań i pragnień, i jeśli nasze pragnienia poddane są dyskretnemu władaniu algorytmicznej rzadomyślności, to – wydawać by się mogło – wkroczyliśmy w rzeczywistość epistemicznego horroru.

A przecież nie odczuwamy tego w ten sposób. Wciąż w większości biegle poruszamy się w rutynach życia i potrafimy odróżnić dobro od zła. Może to wystarczy? 🙄

**Tomasz Krakowiak**, socjolog. Pracuje w Akademii Nauk Stosowanych Stefana Batorego w Skierniewicach. Definiuje się jako „poeta niepiszący”.

e-mail: tkrakowiak@ansb.pl

## Bibliografia

- Battele, J. (2007). *Szukaj. Jak Google i konkurencja wywołała biznesową i kulturową rewolucję*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Berman, M. (2006). „*Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Buczyńska-Garewicz, H. (2008). *Prawda i złudzenie. Esej o myśleniu*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Bulira, W. (2007). Problem detotalizacji prawdy. Wokół Agnes Heller ponowoczesnej perspektywy ponowoczesności, *Principia* 49/2007, 139–154.
- Callois, R. (1973). *Żywioł i ład*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Conway, Ph. (2017). Post-Truth, Complicity and International Politics. *E-International Relations*. Pobrane z: <https://www.e-ir.info/2017/03/29/post-truth-complicity-and-international-politics/>.
- D'Ancona, M. (2018). *Postprawda*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Derrida, J. (1992). *Pismo filozofii*. Kraków: inter esse.
- Derrida, J. (2004). *Pismo i różnica*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2015). *Tysiąc plateau*. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.
- Dierksmeier C., Pirson M. (2009) Oikonomia versus Chrematistike: Learning from Aristotle about the future orientation of business management. *Journal of Business Ethics*, 88(3)/2009, 417–430, DOI:10.1007/s10551-009-0128-7.
- Engels, F. (1949). *Anty-Duhring*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Engels, F. (1979). *Dialektyka przyrody*. Warszawa: PWN.

13 Por. np. Św. Tomasz (1998, ss. 251–271).

- Forstenzer, J. (2018). *Something has cracked: Post-truth politics and Richard Rorty's postmodernist bourgeois liberalism*, Ash Center for Democratic Governance and Innovation Harvard Kennedy School. Pobrane z: <https://ash.harvard.edu/files/ash/files/post-truth-politics-rorty.pdf>.
- Foucault, M. (2018). *Zło czynić, mówić prawdę: funkcja wyznania w sprawiedliwości*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Freud, Z. (1976). *Poza zasadą przyjemności*. Warszawa: PWN.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. New York: International Publishers Co.
- Guattari, P-F. (1996). Regimes, Pathways, Subjects. W: Gary Genosko (red.), *The Guattari Reader* (s. 95–108). Oxford: Blackwell Publishers Inc.
- Gwóźdź, A. (red.). (2001). *Widzieć, myśleć, być. Technologie mediów*. Kraków: Universitas.
- Jedlicki, J. (1996). Trzy wieki desperacji. Rodowód idei kryzysu cywilizacji europejskiej. *Znak 1/1996*, 10–15.
- Kobylińska-Dehe, E. (2022). Tylko obcy może nas uratować: Freud i Niesamowite. *wunderBlock. Psychoanaliza i Filozofia*, 1/2022, 5–29. Pobrane z: <https://wunderblock.pl/wp-content/uploads/2021/12/wunderBlock-1-2022-Kobylińska.pdf>.
- Kojève, A. (1999). *Wstęp do wykładów o Heglu*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Kroński, T. (1960). *Rozważania wokół Hegla*. Warszawa: PWN.
- Kuźniarz, B. (2020). *Król liczb. Szkice z metafizyki kapitalizmu*. Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego.
- Lanchester, J. (2006). The Global Id. *London Review of Books*, 28 (2)/2006. Pobrane z: <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v28/n02/john-lanchester/the-global-id>.
- Levi-Strauss, C. (1960). *Smutek tropików*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lytard, J-F. (1993). *Libidinal Economy*. Bloomington: Indiana University Press.
- Owidiusz (1995). *Metamorfozy*. Wrocław: Wydawnictwo Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Pobłocki, K. (2017). *Kapitalizm. Historia krótkiego trwania*. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.
- Popper, K. (2006). *Spółczesność otwarte i jego wrogość*. Warszawa: PWN.
- Reckwitz, A. (2020). *The Society of Singularities*. Cambridge: Polity Press.
- Rorty, R. (1996). Relatywizm: odnajdywanie i tworzenie. W: J. Niżnik (red.). *Habermas, Rorty, Kołakowski: stan filozofii współczesnej* (s. 49–69). Warszawa: Wydawnictwo IFIS PAN.
- Rorty, R. (1999). *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*. Tom.1. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Rorty, R. (2009). *Przygodność, ironia i solidarność*. Warszawa: Wydawnictwo WAB.
- Rorty, R. (2013). *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*. Toruń, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Rouvroy, A. (2020). Algorithmic Governmentality and the Death of Politics. An interview with Antoinette Rouvroy. *Green European Journal*, 27.03.2020. Pobrane z: <https://www.greeneuropeanjournal.eu/algorithmic-governmentality-and-the-death-of-politics/>.
- Rouvroy, A., Berns, T. (2013). Algorithmic governmentality and prospects of emancipation. Disparateness as a precondition for individuation through relationships? *Réseaux*, 177(1)/2013. Pobrane z: [https://www.cairn-int.info/article-E\\_RES\\_177\\_0163--algorithmic-governmentality-and-prospect.htm](https://www.cairn-int.info/article-E_RES_177_0163--algorithmic-governmentality-and-prospect.htm).
- Scheler, M. (1997). *Resentiment a moralność*. Warszawa: Wydawnictwo „Czytelnik”.
- Siemek, M. J. (2011). *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Siemek, M. J. (2012). *Wykłady z filozofii nowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hasło: Aristotle. Pobrane z: <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle/>.
- Stiegler, B. (1998). *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Stiegler, B. (2014). *Symbolic Misery. The Hyper-industrial Epoch*. Cambridge: Polity Press.
- Stiegler, B. (2016). Karnawał nowego „siecioekranu”: od hegemonii do izonomii. *Widok. Teorie i praktyki kultury wizualnej*, 16/2016. DOI: 10.36854/widok/2016.16.693. Pobrane z: <https://www.pismo-widok.org/pl/archiwum/2016/16-cyfrowe-mroki/karnawal-nowego-siecioekranu-od-hegemonii-do-izonomii>.
- Szahaj, A. (2002). *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego sp. z o. o.
- Tesich, S. (1992). *A Government of Lies*. Pobrane z: <https://www.thefreelibrary.com/A+government+of+lies.-a011665982>.
- Tomasz z Akwinu św. (1998). O synderezie. *Człowiek w Kulturze*, 11/1998, 251–271.
- Wallace, D. F. (2016). *E Unibus Pluram*. W: Tegoż. *Rzekomo fajna rzecz, której nigdy więcej nie zrobisz. Eseje i rozważania* (s. 35–123). Warszawa: Wydawnictwo WAB.
- Wodziński, C. (2003). Archeologia sacrum. O książce Joanny Tokarskiej-Bakir *Obraz osobliwy, Principia 34/2003*, 17–28, Pobrane z: <https://ejournals.eu/czasopismo/principia/artukul/archeologia-sacrum-o-ksiazce-joanny-tokarskiej-bakir-obraz-osobliwy>.
- Wodziński, C. (1994). *Heidegger i problem zła*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Zuboff, S. (2020). *Wiek kapitalizmu inwigilacji*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Žižek, S. (2001). *Wzniosły obiekt ideologii*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Žižek, S. (2010). A permanent economic emergency. *New Left Review* 64/2010, Pobrane z: <https://newleftreview.org/issues/ii64/articles/slavoj-zizek-a-permanent-economic-emergency>.

## On post-truth and communication technologies in the era of late capitalism

### Abstract:

This essay explores the phenomenon described by journalists as ‘post-truth’ against the backdrop of Richard Rorty’s neopragmatic concept of truth. An additional frame of reference involves a reflection on the technologies developed by consumerist societies of late capitalism that are controlling *the conscious and unconscious rhythms of bodies and souls*. In Rorty’s philosophy, truth turns out to be a derivative of pragmatic efficiency, or more precisely, the reconciliation of human beliefs and desires. It is by far the best definition of ‘post-truth’. Such an approach undoubtedly raises concerns and objections. It gives the impression that the world is falling apart into increasingly smaller fragments that remain only relatively coherent. These separate ‘social worlds’ or ‘interpretive communities’ seem to be reduced to increasingly less stable elements. At the same time they are forming certain *ethoi* that produce their own *alethourges*, i.e. sets of procedures by means of which we create what we consider to be true. This is facilitated by the development of the internet, and in particular social media, which has opened up far-reaching possibilities for the controlling and modelling of consciousness. The development of artificial intelligence takes us to the *uncanny valley*. Engels’s dialectic between hand and tool fits ever more closely into the broader framework of the lord–bondsman dialectic. Therefore, ‘post-truth’ turns out to be an unintended consequence of pragmatism.

**Keywords:** Rorty, post-truth, neopragmatism, technology.