

BARTOSZ JASTRZĘBSKI
Uniwersytet Wrocławski

Ekscerpty z filozoficznych opowieści o prawdzie

Problem prawdy — dla filozofa szczególnie — jest niczym czerwony chwościk, który przyczepiamy do błyski, by sprowokować do ataku pozornie leniwe, lecz w istocie czujne i sprężone do skoku drapieżniki. Na mocy swej, zachłannej, bo nienasyconej, natury rzucają się one na przynętę, nawet jeśli brzuchy mają po brzegi wypełnione pokarmem. Chwościk drażni je bowiem i pobudza do tego stopnia, że nie spoczną, nim nie znajdzie się w ich paszczy — na ich zgubę zresztą. I podobnie z filozofem: choć umysłowe wnętrzości pełne ma akademickich rozważań dotyczących prawdy, to jednak żadną miarą, wbrew swej woli nawet, wstrzymać się od głosu nie może. I, analogicznie, on także czyni to na ogół na własną zgubę. Podejmując wszak to zagadnienie, z konieczności wikła się w toczącą się od dwudziestu siedmiu stuleci dyskusję, której telegraficzne choćby streszczenie zajęłoby — w najlepszym razie — długie godziny i odstraszyłoby skutecznie tych wszystkich, którzy na mocy swej łagodnej i tolerancyjnej natury chcieli w ogóle filozofa wysłuchać. Bo oto zagadnienie komplikuje się i płacze, badania stają się coraz to bardziej abstrakcyjne, pełne subtelnych, trudnych niekiedy do uchwycenia, acz koniecznych dystynkcji, a cały ten dyskurs oddala się znacznie od naszego codziennego, „naturalnego” ujmowania rzeczywistości, zjeżdżając się przy tym bolesnymi aporiami. Audytorium traci cierpliwość, złe samo na siebie, że liczyło przez moment, iż filozof cokolwiek wyjaśni, niepomne tej oczywistej oczywistości, podług której może on co najwyżej rzecz beznadziejnie zmącić. Cóż jednak począć, kiedy chwościk działa? Świadom nieuchronności losu, rzucam się tedy w desperacji na prawdę, przymuszony przez naturę, by rzecz po swojemu wyłożyć.

Wszyscy chcą żyć w jakiejś prawdzie, być swoim umysłem w tym, co jest, czyli widzieć rzeczy takimi, jakimi są. Bo przecież wiemy na pewno — i to nas niepokoi i dręczy — że niektóre myśli są nieprawdziwe. Nie trafiają w byt, nie trafiają również we mnie samego, nie wyrażają jakiegokolwiek istnienia. Myśli zrodzone we mnie, lecz błąkające się poza jakimkolwiek światem, prócz tego, który same tworzą, zagęszczając się jak mgła. Co więcej — i co gorsza — są to niektóre ulubione myśli (idee, koncepcje i teorie), bliskie i ważne, i pozostają takie nawet wówczas, gdy ciąży na nich poważne oskarżenie, że są tylko wykwi-

tem samotnej wewnętrzności zagubionej wśród własnych podobizn i ułomków własnego jestestwa. Lubimy je, jesteśmy do nich przywiązani, nie wyobrażamy sobie, jak można żyć bez nich. Jeśli nawet fałszywe, są nasze, nasze własne, i jako takie wyrażają jednostkową, osobistą i intymną niepowtarzalność, choćby niepowtarzalność mojego właśnie, a nie innego, błędzenia. W tej intymności były zrodzone, tam zapuszczały korzenie, dojrzewały i były hołubione jako część własnego ja. Lecz myśli te budzą również trwogę, nerwowe napięcie, iż któregoś dnia zdarzy się coś, co spowoduje, że nie będzie można łudzić się więcej, że są — lub kiedykolwiek były — wyrazem realności, że coś zaprzeczy im tak wyraźnie, iż żaden umysłowy oręż nie będzie w stanie ich obronić i utrzymać. Nie pojmujemy bowiem, czym jest rzeczywistość, ale poznajemy, czy też czujemy raczej, przynajmniej niekiedy, gdy odzwierciedla się ona w wykrzywionych i zdeformowanych odbiciach. „To tak nie jest i być nie może” — powiada się wówczas, myśl kłamie wieść swoją przekazując, w zły sposób złożyła swe sądy, pogubiła właściwe orzeczenia, zapomniała o istotnych podmiotach, poodwracała wszystko na wspak, choć moja — najwyraźniej łgała jak z nut. Widzimy czasem — choć najczęściej z oddali, z dystansu przebiegłego niepostrzeżenie czasu — ów diaboliczny przester, umysłowy miraż, myślową iluzję, która miała być jasnym i klarownym widzeniem rzeczy, a okazała się pułapką zbłąkanego w swym wnętrzu prywatnego myśliciela, projekcją autogenicznych światów rzutowaną na ekrany nieznanych rzeczy. Trzeba wówczas, przynajmniej przed samym sobą, poczynić gorzkie wyznanie: myliłem się, mówiłem nieprawdę, mówiłem ją też innym — cóż że nieświadomie, bez złych intencji? — myślałem bzdurnie i bzdury wszem i wobec głosiłem. Gdzie miałem, jak to się powiada, oczy? Jak to się mogło zdarzyć? Jak to mogło być? Gdzie ja wtedy byłem? I czemu nie było mnie w tym, co jest, w prawdzie właśnie? Przecież w ten sposób tyle straciłem życia i czasu, siły i zapału do istnienia, wszystkiego... Te rozpoznania fałszywości własnych rzekomych prawd, nieprzyjemne, a bywa, że wręcz bolesne — nigdy zaś łatwe — podsycają chęć poszukiwania „prawdy prawdziwej” (przynajmniej w niektórych dziedzinach, w innych bowiem godzimy się jakoś na niepewność czy niewiedzę), rozstrzygającej i ostatecznej, raz na zawsze danej. Na skutek chronicznego braku tejże wzbudzają jednak owe fałsyfikacje tym większe jej pragnienie, każdy bowiem chce wiedzieć coś „na pewno” i w ogólnej chwiejności znaleźć choćby jeden stały punkt. Interesują nas przy tym „duże” prawdy, z jakichś przyczyn ważne życiowo, takie, z których mogłoby coś dla nas — intelektualnie, emocjonalnie, egzystencjalnie — wynikać. Tak to problem prawdy uwiera nieprzyjemnie, lecz i pobudza do przepatrywania dookolnego świata w nieustannym wysiłku zrozumienia, kim się jest i gdzie przyszło żyć.

Co jednak mamy na myśli, myśląc lub rzadziej mówiąc głośno „prawda”? Co — i czy w ogóle coś — wyłania się z tych mętnych na ogół i nieprzemyślanych do końca przeczuć prawdziwości, względnie fałszywości tego bądź owego? Bo choć w życiu codziennym często i chętnie posługujemy się kategorią prawdziwo-

ści (wprost lub nie wprost), znacznie rzadziej staramy się wniknąć w jej możliwe znaczenia. I nic dziwnego w sumie, problem to bowiem zawikłany i niewdzięczny, a w toku jego rozważania prostota, którą się prawdzie chętnie, po platońsku, przypisuje jako atrybut, zatraca się i niknie.

Pierwsza dystynkcja, o której należy wspomnieć — prosta, raczej potoczna niż filozoficzna, a jednak użyteczna — poczyniona jest ze względu na przedmiot — to, czego prawda ma dotyczyć. I najogólniej można tu odróżnić prawdę wewnętrzną (duchową, psychologiczną) i zewnętrzną (światową). Ta pierwsza ma odzwierciedlać stany podmiotu, ma być wyrazem mojego wnętrza, tego, kim byłem, kim jestem i kim się stanę, tego, co składa się na mój osobowy byt, co stanowi niezbywalny i konstytutywny kształt mego ducha, jego niepowtarzalną jakość. Chodzi tu o obraz jądra indywidualności, czegoś, na czym mi najżywotniej zależy, o co się lękam i trwożę, co na mocy przyrodzonego odruchu kocham i czego nie chciałbym nigdy utracić, a wiem, że utracę — i z tą wiedzą żyję. Rzecz tyczy się wnętrza, ale wnętrza połączonego przecież niewidzialnymi, choć mocnymi więzami emocji z innymi ludźmi, którzy stanowią konieczną ośnowę człowieczego bytu, fundują jego nastrój, koloryt i smak. Choć poza mną, z dala od środka, inni są jednak przy mnie, w pobliżu, czy tego chcę, czy przeciwnie, czy też zakleszczyłem się w napiętej, nadreaktywnej ambiwalencji wobec nich. Problem wnętrza to palące pytanie o to, co należałoby czynić w obliczu bezlitośnie topniejącego czasu, czemu ów tający nieustannie płát istnienia powinienem poświęcić i czy w ogóle można mu wyznaczyć jakiś cel poza codziennością krzątanimy, zwyczajowej gadaniny i załatwiania nieskończonego ciągu spraw. Poznawanie wewnętrznej prawdy to szukanie perspektywy, z której dojrzeć by można swą nie zniekształconą postać, wolną od obcych mej istocie wpływów i wtętwów, implantów obcej duchowej substancji, co przykleiły się gdzieś na drodze życia, a także osadów i zanieczyszczeń dnia codziennego, które odkładając się w grubą warstwę, nie pozwalają — jak się wydaje — jasno widzieć własnej natury, splatając niemożliwie to, co swoje i postronne. Czuje siebie bezpośrednio jako oryginalną, źródłową jakość, chciałbym tę jakość także umysłem ogarnąć, zrozumieć i pojąć, by nie pomylić siebie z czymś innym, by nie rozminąć się z sobą fatalnie, by móc zdecydować się na siebie, przyjąć siebie gościnnie i zaakceptować, cokolwiek się w tym osobowym bagażu znajduje. Oto stary, lecz wciąż trącający żywą strunę, postulat stania się sobą, bycia sobą, indywidualizacji, będący wezwaniem do świadomego urzeczywistnienia tej drobiny świata, którą sam jestem. Niekiedy postulat ten przyjmuje formę skrajną: cokolwiek robisz z głębi wewnętrznego przekonania, z otchłani własnego jestestwa — to właśnie jest dobre i nic innego. Jest to bowiem posłuszeństwo konieczności i przeznaczeniu, które ukształtowały cię tak a nie inaczej. Wszystko inne jest marnością nieautentyczności i kłamstwa. Nasamprzód zatem *gnothi seauton*, jak powiadali starożytni: poznaj samego siebie.

Lecz nie jest to rzecz prosta. Być może nawet nie jest w pełni możliwa. Już św. Augustyn zaklinał się, że chce poznać tylko Boga i duszę i nic więcej zgola.

Święty Tomasz dodawał jednak później, że poznanie tej drugiej jest nieomal tak trudne jak poznanie tego pierwszego. Bo choć sam sobie dany jestem bezpośrednio, w konstytutywnych aktach samowiedzy, samopewności i samopoczucia, to przecież bez wątpienia nie wszystko, czym jestem, w tych aktach się przejawia. A dzieje się tak ze względu na szczególną sytuację, z którą tu mamy do czynienia: bo oto podmiot wiedzy (ten, który ma wiedzieć) i jej przedmiot (to, czego wiedza ma dotyczyć) to ten sam byt. Filozofowie samowiedzy, od Kartezjusza poczynawszy, przez Johanna Gottlieba Fichtego, Friedricha Schellinga i Georga Hegla, a na fenomenologach skończywszy, wskazywali, iż niezbędne w takim poznaniu jest niejako rozbicie jedności podmiotu dla uzyskania koniecznego poznawczego dystansu, podzielenie go na ja empiryczne i ja transcendentalne, przy czym to drugie, jako czysty, nieuwarunkowany obserwator, mogłoby dopiero oglądać i poznawać to pierwsze w sposób niewykłany, z oddali. Mimo podziwu godnego wysiłku tych filozofów, by ukazać warunki możliwości poznawania prawdy o sobie, nie sposób pozbyć się przychodzącego na myśl przykrego obrazu psa goniącego własny ogon lub, co gorsza, węża własny ogon zjadającego. Wiele wątpliwości budzi także możliwość ukształtowania w sobie owego obserwacyjnego metapoziomu, z którego można by spokojnie podglądać ja w całym jego zanurzeniu w świecie samemu, jako obserwator, nie będąc w niczym zanurzonym. Problem wydaje się być nieprzewidywalny, a równocześnie ma on daleko idące i niepokojące bardzo konsekwencje: oto wygląda na to, że prawdy o sobie znać nie możemy. Nawet jeśli zaakceptujemy skądinąd dyskusyjne założenie — które przyjęliśmy w powyższych wywodach — że nasze ja jest względnie trwałą, a więc możliwą do poznania substancją, nie zaś, jak podejrzewał już David Hume — fluktuальnym strumieniem wrażeń pozbawionych stałego punktu odniesienia, to i tak okaże się — w myśl zasady, że oko widzi wszystko prócz samego siebie — iż upragniona, konieczna do życia prawda wewnętrzna przebywa poza naszym zasięgiem, czyli jakby jej nie było. Okaże się również, iż chcąc poznawać siebie choćby częściowo, w konkretnych aspektach i momentach czasowych, zmuszeni jesteśmy uzupełnić metodę wglądu i introspekcji analizą świata życia, który po części jest nam dany, po części znacznej zaś przez nas konstruowany, a w który jesteśmy bez udziału woli swej wrzuceni. Już sam uważny wgląd w siebie ukazuje dowodnie, że nie można poznać tych cząstkowych i fragmentarycznych prawd o sobie inaczej jak poprzez świat, będący ekranem naszej wewnętrzności, koniecznym zwierciadłem, poprzez które oko dostrzega swój blask. W ten sposób prawdy wewnętrzne i światowe okazują się być nierozzerwalnie splecione, mało tego, można by rzec, iż stanowią rewers i awers tego samego bytu. Wszak poznają siebie poprzez sposób, w jaki świat sobie przedstawiam, interpretuję go i oceniam. Jego konstrukcja i struktura więcej zatem mówią o ja niż o nim samym — jak wywodzi współczesna epistemologia. Ja „zachodzi” na świat, a świat wnika i wsącza się w ja w niemożliwy do rozdzielenia sposób, a ten, kto rozważa granice owego ja — jak powiedział na swym wykładzie w Rosyjskiej Akademii

Nauk pewien fizyk, terapeuta i praktykujący chakaski szaman w jednej osobie — ten wnet popada w szaleństwo lub, inaczej mówiąc, zstępuje do mrocznego, podziemnego świata duchów. Mimo tych teoretycznych trudności powyższe rozróżnienie powinno zostać jednak w życiu codziennym utrzymane. Bo oto nader często mylimy te dwie sfery, biorąc stany podmiotu za stany świata po prostu. Prawdy wewnętrzne zostają ekstrapolowane na byt w całości i sam w sobie. Ulegamy — niezwykle zresztą sugestywnemu — wrażeniu, że to, jak w danej chwili świat mi się jawi, jak go postrzegam i czuję, jest rzeczywistym wyrazem jego istoty. To prosty i znany mechanizm: w depresji uniwersum zdaje mi się posępne, ponure i czarne. Ponieważ jest takie właśnie, wywołuje — jak sądzę — mą depresję. I może tak oczywiście być. Ale może też być, i najczęściej bywa, odwrotnie: to smutek, który jest we mnie, powleka szarą zasłoną wszelką realność. We wściekłości ludzie jawią mi się jako wściekli, w lęku jako groźni. Mówię wtedy, że ludzie są tacy a tacy. Tymczasem nie: to lękliwy sposób mojego otwarcia się na nich ukazuje mi istoty ludzkie w aspekcie budzącej trwogę grozy. W innym nastroju będą inni. Dobrze o tym pamiętać.

Jak widać tedy, pojęcie prawd zewnętrznych — mimo iż problematyczne — jest ogólnie zrozumiałe i do pewnego stopnia przydatne. Bo oto czasem chcemy znać prawdę nie o sobie, ale o świecie po prostu. To znaczy wiedzieć, jaka jest ta domniemana, pozapodmiotowa rzeczywistość, obiektywnie istniejąca poza tobą i mną, dziejąca się sama dla siebie poza mechanizmami czyjegokolwiek przedstawiania. Zapominamy o George'u Berkeleyu i jego formule mówiącej, że w odniesieniu do świata istnieć to być postrzeganym i poza postrzeżeniem innego bycia świat nie ma. Porzucamy perspektywę subiektywnego idealizmu, bo pożywać tę potrawę bez znudzenia mogą tylko studenci filozofii w heroicznej fazie swej edukacji. Wybieramy raczej Romana Ingardena niż idealizującego Edmunda Husserla, raczej Rudolfa Carnapa niż późnego Ludwiga Wittgensteina. Chwilowo przynajmniej nie interesują nas nasze wrażenia, kategoryzacje i konstrukcje, ale stany bytu takie, jakimi one są — to, co zwie się zewnętrżnością. Wierzmy, lub chcemy wierzyć, że stany te mogą jakoś zmanifestować się w naszym umyśle, nie będąc jednak przezeń subiektywnie, podmiotowo zniekształcone. Co więcej, gotowi jesteśmy również założyć, że mogą one zostać wyrażone w terminach definiowalnych i zdaniach niesprzecznych, ponieważ przyjęliśmy także, iż istotną cechą języka jest jego zdolność do reprezentowania sposobu istnienia rzeczy. Że istnieje zatem wyróżniony, jeden jedyny, adekwatny opis rzeczywistości, najlepiej spójny, pozbawiony aporii i przekonujący, który jest prawdą o świecie. Nawet jeśli przystajemy na to, że ów opis nie jest w całości dostępny poznaniu, wierzymy jednak, że sam w sobie jest możliwy i do niego aproksymatycznie dążymy. W innym przypadku nie będzie przecież o czym rozmawiać, bo też i nie będzie co poznawać prócz wewnątrzpodmiotowych cienistych sfer. Dlatego powiada Arystoteles, lapidarnie i sucho, jak to miał w zwyczaju: „Oto czym jest prawda lub fałsz: styczność z rzeczą i twier-

dzenie jest prawdą, a niewiedza to brak styczności”¹. A zatem: dotykamy rzeczy swym umysłem, otwartym, chłonnym i plastycznym, a rzecz sama wyciska się w nim niczym pieczęć w rozgrzanym wosku, pozostawiając swój kształt wiernie i trwale wytłoczony. W rozwiniętej formie mamy tu do czynienia z tzw. klasyczną albo korespondencyjną definicją prawdy: jest ona mianowicie zgodnością idei z rzeczą czy też myśli z rzeczywistością, jeśli kto woli. To najstarsza koncepcja prawdy, chętnie wciąż przez wielu przyjmowana, w życiu codziennym niemal automatycznie, ze względu na swą prostotę, przydatność i skuteczność w życiowych sprawach. Twierdzenie „Koń istnieje” jest prawdziwe, ponieważ mając w umyśle obraz konia, idę na łąkę, gdzie faktycznie widzę konia zgodnego z moim jego obrazem. Natomiast twierdzenie „Pegaz istnieje” prawdziwe nie jest, bo choć mam pegaza mentalny widok (nie mniej wyraźny niż konia), to jednak nie ma takiej łąki, na której pasłoby się coś zgodnego z nim. Także w wielu naukach owa koncepcja jest bezkrytycznie zakładana jako konieczny warunek poznawalności obiektywnego świata. Jeśli nauki mają zajmować się bytem, byt ten musi być nam jakoś dany, jeśli ma być osiągalna wiedza prawdziwa, to sposób tego dania musi umożliwiać powstanie w umyśle adekwatnego obrazu tegoż bytu. I nic się tutaj nie zmieni, chyba że zupełnie postavimy na głowie lub zdemontujemy cały paradygmat nauki europejskiej. Osobiście chciałbym zresztą tego doczekać, bo byłoby to fascynujące i na pewno płodne poznawczo. Trzeba by jednak ów wzorzec uprawiania nauki zastąpić innym, a na to pomysły wprowadzić są, lecz ich realizacje tkwią w zupełnych metodologicznych powijkach. Tam też, jak myślę, dłuższy czas jeszcze pozostaną.

Poważne wątpliwości jednak wciąż dokuczają. Jak tu bowiem przyjąć optymistycznie, iż byt nie tylko jest nam dany, ale też że dany jest „mniej więcej” takim, jakim rzeczywiście jest, skoro epistemologia, psychologia poznania, neuropsychologia, neurofizjologia, a nawet logika pouczają, że tak nie jest i z natury rzeczy być nie może? Nie da się ukryć: realizm obiektywny, będący warunkiem stosowalności klasycznej koncepcji prawdy, z filozoficznego punktu widzenia jest stanowiskiem raczej anachronicznym i naiwnym. Zbitka pojęciowa „naiwny realizm” na trwale zagościła w filozoficznych rozprawach i dyskusjach. Nie miejsce tu przedstawiać całą, dobrze zresztą znaną, krytykę takiego stanowiska, dość będzie przypomnieć konkluzje. A zatem: wiemy od dwóch już stuleci co najmniej, że ludzki umysł przetwarza na fenomeny świadomości tylko część bodźców, które do niego docierają. Nie wiemy zaś — i najpewniej nigdy do końca wiedzieć nie będziemy — w jakim stosunku pozostają owe fenomeny do tego, co je wywołuje. Gdybyśmy znali owe bodźce, byłyby już one treściami i konstrukcjami umysłu, a nie tym, co owe treści miało generować i o co nam chodziło. Co więcej, nie bardzo możemy nawet pytać o zgodność czy adekwatność zjawisk świadomości z czymś, co świadomością nie jest, bo to zupełnie inne sfery

¹ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1983, 1051b.

ontologiczne, nie podlegające tym samym kategoryzacji. A przecież oprócz uwarunkowań biologicznych, gatunkowych są jeszcze determinanty kulturowe, językowe, społeczne, których głęboki wpływ na percepcję został niejednokrotnie dowiedziony. W końcu też czynniki indywidualne, subiektywne takie jak edukacja, doświadczenia życiowe, tryb socjalizacji z jednej strony, z drugiej zaś uwarunkowania genetyczne określające jednostkowe własności psychologiczne i intelektualne zasadniczo determinują, co i jak jest spostrzegane, a tym samym co jest lub mogłoby być dla danego podmiotu prawdą. Trudności powyżej przedstawione są fundamentalne i bodaj nieprzewyciężalne. Z tego to względu, nie mogąc z oczywistych powodów definitywnie rozstać się z klasyczną koncepcją prawdy, poszukiwano jednak innych rozwiązań.

Jednym z nich jest koncepcja określana niekiedy jako koherencyjna lub logiczna teoria prawdy. W największym skrócie polega ona na tym, iż za prawdę uznaje się to, co — potocznie rzecz ujmując — „trzyma się kupy”, da się włączyć w uznany już system wiedzy, czyli jest spójne i konsekwentne, czyli logiczne właśnie. Powyższe wymogi były spełniane w zasadzie przez wszystkie systemy filozoficzne, lecz spełnianie to traktowano długo jako warunek wprowadzenia konieczny, lecz niewystarczający prawdziwości. Dopiero z biegiem dziejów — i tylko u niektórych — logiczność systemu, jego czysta rozumowość, zaczęła urastać do rangi najlepszej gwarancji jego prawdziwości. Miało to miejsce zwłaszcza na gruncie tradycji europejskiego racjonalizmu. Gdy przyglądamy się systemowi Kartezjusza, który twierdził, że to tylko jest prawdziwe, o czym nie można nawet pomyśleć, że jest fałszywe (a kryterium to zaczerpnął z matematyki, bo tam jedynie z taką absolutną pewnością mamy do czynienia), to widzimy już absolutne zaufanie do wewnątrzrozumowych oczywistości i pewników — brak mu tego zaufania w stosunku do czegokolwiek innego. Analogiczną postawę znajdziemy w myśli Spinozy i Leibniza. W najskrajniejszej formie występuje ona jednak u ostatniego giganta racjonalizmu zachodniego: u Hegla. On to jest autorem słynnej formuły, że „tylko to, co rozumne, jest rzeczywiste, a co innego zgoła nie”. Miał powiadać także, iż „jeśli jego teoria nie zgadza się z faktami, tym gorzej dla faktów”. Nie powinny nas dziwić takie stwierdzenia. Zakładają one po prostu, że to rzeczywistość rozumu jest miarą wszechrzeczy, i stanowią ostateczną konsekwencję takiego założenia. A nie jest to wszak dla nas założenie obce czy egzotyczne (na nim przecież zbudowaliśmy naukę i zachodni świat), tu zaś mamy tylko wskazanie, do czego jego przyjęcie logicznie prowadzi. Hegel sądził, że rzeczywistości mentalna jest o tyle ontologicznie wyższa od niementalnych stanów bytu, że te ostatnie zwyczajnie nie mogą jej zaprzeczyć czy podważyć, tak jak — powiedzmy — żaba nie jest w stanie sensownie zaprzeczyć człowiekowi, bo nie sięga jego poziomu intelektualnego i bytowego tym samym i nawet nie wiadomo, na czym takie zaprzeczenie miałoby polegać. Fakty tedy są z niższej półki. A zatem to umysł, a ściślej logika, jest pierwotną rzeczywistością i człowiek, który tej logice w myśleniu jest posłuszny, osiąga byt, czyli prawdę,

czyli Absolut, bez względu na to, jaka empiryczna pospolitość usiłuje skrzeczeć mu pod nogami. Można to ująć też tak: czemuś trzeba przypisać prymarność: albo rzeczywistości zewnętrznej, której umysł będzie wtedy zawsze jedynie niepełnym i niedoskonałym odbiciem, albo umysłowi. W tym drugim wypadku to świat empiryczny będzie tylko mętnym i niewyraźnym cieniem tego, czym jest myśl. Hegel jest oczywiście zwolennikiem drugiej opcji.

Zostawmy jednak te intelektualne ekstrawagancje zawodowych myślicieli. Koherencyjna koncepcja prawdy ugruntowana jest po prostu na naszym zaufaniu do rozumu. Jego prawa, czyli prawa logiki, są prawami naszego myślenia. „Czym jest gramatyka w stosunku do mowy, tym jest logika w odniesieniu do używania intelektu”² — powiada Kant. Żadnego doskonalszego niż rozum narzędzia poznawania rzeczywistości i działania w niej nie mamy. Czemu mielibyśmy bowiem być posłuszni, jeśli nie poprawnemu myśleniu? A zatem to, co się sensownemu rozumowaniu opiera lub mu wręcz uwłacza, jesteśmy skłonni uważać za fałsz, co zaś się z nim zgadza lub z niego wynika — za prawdę. I poniekąd słusznie, nieraz bowiem taka postawa ratowała ludzkość przed tyranią bredni i absurdów. Poznanie empiryczne, oglądane pod metodologiczną lupą, ujawnia tak wiele ułomności, iż słabo nadaje się na narzędzie falsyfikacji tego rozumowego. Dane empiryczne poddają się nieskończonej liczbie możliwych interpretacji, co znaczy, że może z nich wynikać wszystko, co chcemy. A to znowu znaczy, że jakby nic z nich nie wynikało. Zostaje rozum.

Niestety, koherencyjna koncepcja prawdy ma też poważne wady. Można bowiem poprawnie skonstruować wiele różnych rozumowań w odniesieniu do tej samej kwestii. Wszystko zależy od tego, jakie przyjmiemy założenia wstępne (konieczne jak wiadomo w logice i wszystkich aksjomatycznych systemach dedukcyjnych) i jakie treści przypiszemy pojęciom, którymi będziemy operować. Obie te procedury, a zwłaszcza druga, są niestety arbitralne. Aksjomaty, z definicji, przyjmuje się bez dowodów, na mocy ich samoprezentującej się oczywistości. Jednak różne rzeczy różnym ludziom zdają się oczywiste. Jeszcze gorzej jest z definiowaniem pojęć (choćby ustalanie zakresów definicji), a całkiem źle z pojęciami niedefiniowalnymi, acz niezbędnymi w myśleniu (np. istnienie, dobro). Słowem, logika to narzędzie, materiał jednak, który to narzędzie ma obrabiać, trzeba wziąć skądinąd. „Logika zatem nie uczy nas niczego o żadnym przedmiocie [...] Przeto nie będziemy się w niej niczego uczyć ze względu na przedmioty”³ — wskazuje słusznie autor *Krytyki czystego rozumu*. Pojęcia same w sobie są wszak puste, a procedury ich wypełniania nie da się uzasadnić bez popadania w regres do nieskończoności. A zatem logicznie dowieść można niemal wszystkiego, o czym uczyli już sofisci. Oto fundamentalna słabość tej koncepcji. Jest jednak jeszcze jedna sprawa nie mniej istotna. Otóż nie można zignorować faktu,

² I. Kant, *Encyklopedia filozoficzna*, przeł. A. Banaszkiewicz, Kraków 2003, s. 38.

³ *Ibidem*.

iż prawda, lub to, co na mocy najgłębszego przekonania za nią uważamy, bywa wewnętrznie sprzeczna, irracjonalna i fragmentaryczna, a fragmentów tych nie podobna, co gorsza, zebrać w jakąś całość. Pozostają okruchy, fragmenty, odpryski. Dotyczy to zwłaszcza tych prawd o świecie, które związane są z człowiekiem i jego działaniami. Stąd dobrym przykładem będzie tu, jak sądzę, prawda psychologiczna, ale też historyczna czy socjologiczna. Kto rozumem tylko chciałby te kwestie pojąć lub rozumności się w nich doszukiwać, ten się srodze zawiedzie, bo niewiele jej w nich. Człowiek bowiem bywa jedynie istotą rozumną, a większość swych działań, szczególnie tych ważnych, podejmuje z podpuszczenia instynktu lub emocji, pozaracjonalnych całkiem, a jeśli nie, to tym gorzej dla niego zresztą, bo źle żyje ten, kto się instynktom zbyt często przeciwstawia. Krótko mówiąc: myśląc logicznie i tak można nic nie rozumieć, szczególnie siebie i innych ludzi. Oto problemy logicznej teorii prawdy.

Do szeregu staje więc inny pomysł jeszcze. Mowa o koncepcji prawdy jako powszechnej zgody (tzw. konsensualna koncepcja prawdy). A przedstawia się ona tak mniej więcej: prawdą jest to, co większość ludzi używających rozumu uważa za prawdę, prawdą jest wspólne, powszechne przekonanie. Jest tak a tak, bo „wszyscy tak mówią”. Jeśli różni bardzo ludzie, o innym pochodzeniu, innej kulturze, języku, wykształceniu, żyjący w innych czasach i miejscach jednoznaczni są w uznaniu czegoś za prawdę, to widocznie coś musi być na rzeczy. To, co „zawsze i wszędzie” za nią uważano, faktycznie nią jest. Często nie sposób dociec przyczyn tej zgody czy też mechanizmów jej powstawania, a jednak ona jest, świadcząc — zdaniem niektórych — o tym, że w owym kolektywnym mniemaniu rzecz sama się ujawniła. Gdy Kartezjusz pokazał, że nie da się dowieść istnienia obiektywnego świata (jeśli przedtem nie dowiedzie się istnienia Boga), John Locke odpowiadał: wszyscy — bez względu na rasę, płeć, poziom umysłowy itp. — są zgodni co do tego, że on istnieje, a ponieważ jest niewielkie prawdopodobieństwo, by wszyscy się mylili, to znaczy, że naprawdę istnieje. Nie jest to oczywiście żaden dowód, bo nie jest niemożliwe by wszyscy tkwili w błędzie, ale to przecież mało prawdopodobne. A zatem jest to mocny argument, tzw. argument z powszechnej zgody. Niekiedy stosuje się również takie rozumowania w formułowaniu sądów etycznych bądź teologicznych. Jeżeli ogromna większość ludzi zgadza się np. co do tego, że zbrodnia jest zabijanie innych bez powodów, to sąd: „zabijanie bliźnich bez powodu jest złem” jest prawdziwy; jeśli zawsze i wszędzie sądzono, że bogowie istnieją, bogowie — tacy lub inni — rzeczywiście istnieją itp.

Wady tej koncepcji są oczywiste. Po pierwsze, niewiele jest twierdzeń, na które godzą się wszyscy lub prawie wszyscy, co powoduje, że zasób tego rodzaju prawd z konieczności musi być bardzo skromny, a przeto one same są mało użyteczne w kwestiach codziennych i szczegółowych. Po drugie, wszyscy mogą się mylić i nie jest to tylko teoretyczna możliwość, ale coś, co miało już nieraz miejsce; kiedyś dawno wszyscy twierdzili, że ziemia jest płaska, a homoseksualizm jest zbrodnią, by dać niewyszukane, acz dosadne przykłady. „Konsensualizm sankcjo-

nuje jako prawdziwe to, co potem okazuje się fałszywe”⁴ — oburza się zwolennik nierelatywistycznych koncepcji prawdy Jan Woleński. Ponadto, ludziom indywidualistycznego Zachodu niełatwo jest przyjąć, że ogół *a priori* ma rację i głęboko w duszach tkwi im nauka Sorena Kierkegaarda, że o to, co jednostkowe jest prawdą, to, co ogólne — tłum, powszechność — jest kłamstwem. Nie tylko jednak dla skrajnych indywidualistów przekonanie o prymacie prawd kolektywnych czy też, co związane z tym, tradycji i zwyczaju, wydaje się podejrzanе. Nie sposób wszak nie dostrzec, iż głos tłumu nieraz już okazywał się głosem głupców. Ponadto, gdyby wszyscy ten prymat uznawali, ni myśl ludzka, ni kultura, ni społeczeństwo nie postąpiłyby kroku do przodu. Wciąż tkwilibyśmy w wielkiej chmurze archaicznych mniemań. Być może szczęśliwsi, ale nie mądrzejsi.

A jednak przyjmujemy tę koncepcję prawdy częściej, niż by się wydawało. I dotyczy to nie tylko konserwatystów niemających zaufania do nieustannego strumienia przemian, zapatrzonych wiernie w przeszłość, tradycję i uświęcony obyczaj, to, co było zawsze i po wsze czasy powinno pozostać. W skromniejszej nieco skali rzecz rozważając, trzeba zauważyć, że nader często przyjmujemy automatycznie za prawdziwe poglądy środowiska, w którym się obracamy. Nie zawsze świadomie, powoli, acz niezawodnie, uznajemy za własne, a co za tym idzie słuszne, twierdzenia uznane za niewątpliwe wśród naszej rodziny, przyjaciół, długoletnich współpracowników. Oczywiście nie wszystkie, rzecz jasna nie w całości. Proces wszakże zachodzi tak, iż możemy mówić o prawdzie pewnych środowisk czy warstw społecznych. Wiąże się to zapewne nie tylko, a może nawet nie przede wszystkim, z kwestią prawdy, lecz także z przynależnością do wspólnoty, z tym, że jeśli chcę do niej przynależeć, po części przynajmniej, muszę myśleć jak inni ludzie ją tworzący. Prawda okazuje się społeczną praktyką. Dlatego to ten jej rodzaj przetrwa wszelką krytykę, za nic będzie miał wytykanie mu epistemologicznej bezpodstawności i metodologicznego niechlujstwa. Swoista duchowa osmoza stanowi bowiem o tym, że pozbyć się ich — żyjąc wśród ludzi — i tak nie możemy.

Powyższa teoria prawdy związana jest z inną jeszcze koncepcją, bliską jej, lecz nietożsamą. Koncepcją, zdawać by się mogło, archaiczną i dawno już porzuconą, ale, jak pokażę, tylko na pozór. Chodzi mianowicie o prawdę pojmowaną jako zgodność z autorytetem. Teoria ta w pierwszym odruchu kojarzy się przede wszystkim z myślą średniowieczną, ponieważ to wówczas ostatecznym kryterium prawdy była właśnie zgodność z Pismem Świętym, a ściśle biorąc z jego wykładnią wywiedzioną z pism wielkich teologów i zatwierdzoną przez Kościół. Zakładano, że Kościół otrzymał prawdę drogą nadprzyrodzonego objawienia, a zatem jest jej depozytariuszem i świadkiem równocześnie. W tej sytuacji, cokolwiek myślano i mówiono, jeśli miało to rościć sobie pretensje do prawdziwości, musiało być sprowadzalne do Jego nauczania. Wszelkie zatem wywoły filozofów i teologów prowadziły do konkluzji, że jest dokładnie tak jak poucza Pismo, co

⁴ J. Woleński, *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Warszawa 2005, s. 101.

zresztą było z góry założone. Akwinata mówi przeto wprost, że jeśli rozum prowadzi Cię do wniosków sprzecznych z Pismem, to oznacza, że został on źle użyty, nawet jeśli niepodobna znaleźć błędu w twym rozumowaniu. Z naszego więc punktu widzenia opasłe średniowieczne traktaty są nieuchronnie tautologiczne, a przeto w dużej mierze jałowe poznawczo, co też i chętnie orzeka się o scholastyce, choć dziś już — dzięki pracy takich historyków średniowiecznej myśli jak Etienne Gilson czy Stefan Świeżawski — mniej chętnie niż kiedyś. Nie sposób tu omówić genezę i rozliczne aspekty tej teorii, zostało to zresztą doskonale zrobione choćby przez Krzysztofa Pomiana⁵. Należy jednak zwrócić uwagę na pewną kwestię, ściśle związaną z naszymi rozważaniami. Otóż myśliciele ówcześni zakładali, że wiarygodna jest tylko wiedza bezpośrednia, to znaczy taka, która jest skutkiem własnego doświadczenia. O tym tylko mogą zasadnie twierdzić, że to poznałem prawdziwie, co sam zobaczyłem, usłyszałem, przeżyłem. Cała reszta stanowi dla mnie nieprzeniknioną chmurę niewiedzy. Wiedzano jednak już wówczas, że przy takim założeniu możliwości rozwoju ludzkiej wiedzy pozostaną drastycznie ograniczone. Dlatego uprawomocniono epistemologicznie wiedzę pośrednią, lecz tylko wówczas, gdy spełniała określone warunki. Mogę mianowicie wyzwolić się z poznawczych ograniczeń własnego jedynie doświadczenia, jeżeli wiedzę na temat danej rzeczy otrzymam od kogoś, kto poznał ją bezpośrednio, a więc od świadka, przy założeniu jednak, że świadek ów jest wiarygodny. Łańcuch ów może ulegać wydłużeniu, jeśli mam pewność, że wszystkie ogniwa służące przekazaniu wyjściowej wiedzy bezpośredniej są wiarygodne. Wzorcem jest tu Kościół, stanowiący nieprzerwaną sukcesję świadków, przekazujących bezpośrednią wiedzę o tym, że Chrystus był, działał i zbawił. Dlatego właśnie jest autorytetem i dlatego w jego przekazie nie można zmienić ni słowa. Jego nauczanie to wierne odbicie, realistyczna fotografia tego, co się zdarzyło, przekazywana z rąk do rąk, przy czym dłonie te są zawsze doskonale czyste, a przeto nie pozostawiają żadnych śladów. Bo dodać jeszcze trzeba, że dla teologów i historyków średniowiecza rękojmią wiarygodności świadka była jego osobista, moralna i religijna świętość. Kto bowiem jest święty, nie kłamie, nie zmyśla i w ogóle nie dodaje od siebie niczego. Cóż jednak dla nas wynika z tych rozważań?

Oto w mocy pozostaje sam epistemologiczny podział na wiedzę bezpośrednią i pośrednią, i wszystkie związane z nim problemy. Wszak pewną część świata poznajemy na własne oczy i uszy, jesteśmy świadkami stanów bytu, procesów i wydarzeń. Nie jest to oczywiście gwarancja tego, że w tych sytuacjach chodzimy w blasku prawdy. Ale przynajmniej wiemy, że nie zwodzi nas żadne medium, co najwyżej przez siebie samych — własny umysł lub zmysły — jesteśmy zwodzeni. Jest to jednak zdecydowanie niewielka część świata — o wszystkim innym dowiadujemy się pośrednio, co stawia w całej ostrości problem tegoż pośrednic-

⁵ Zob. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecznej*, Warszawa 2009.

two. Jesteśmy wszak na nie skazani. Należy zatem zapytać: na ile wiarygodni są ci, którzy przekazują nam owe rzekome prawdy o świecie? I podług jakich kryteriów tę wiarygodność orzekamy? Cóż można by uznać za autorytet, którego pośrednictwo w poznawaniu świata zasługiwałoby na pełną wiarę i aprobatę? Jakiś autorytet jest nam niezbędny, nie możemy wszystkiego poznawać sami, większość musimy przyjąć „na słowo”. Komu jednak wierzyć, skoro tak różne, często sprzeczne, obrazy świata do nas docierają? W dzisiejszym świecie lwia część informacji dociera do nas poprzez media masowe. Nawet mając rozbudowaną (bo przecież nie całkowitą) świadomość wszystkich mechanizmów rządzących kreacją przekazów medialnych, będących bardziej światem samym w sobie niż obrazem czegoś poza nim, musimy przyjmować podawane nam treści. Nie mamy bowiem alternatywnych źródeł informacji o porównywalnym zasięgu: o tym, co dzieje się w Królestwie Lesotho, Brunei czy Paragwaju możemy dowiedzieć się wyłącznie z mediów. To jednak nie jest jeszcze takie przygnębiające, bo ostatecznie można przyzwoicie i w miarę świadomie żyć, nie wiedząc, co się w tych zakątkach wydarza i dlaczego. Co gorsza wszakże, nie mamy również na ogół innego niż media sposobu, by dowiedzieć się o tym, co dzieje się w stołecznej Warszawie czy choćby naszym lokalnym ratuszu. Natomiast wiemy, że w odniesieniu do mediów nie jest spełniony nawet ten podstawowy warunek uznania wiarygodności, jakim jest posiadanie gruntownie uzasadnionego przekonania, iż nie mają one interesu, by nas zwodzić. Otóż interesy takie, i to liczne, jak wiadomo, mają. Liczymy oczywiście, że dzięki naszej wiedzy, skądinąd niż pospolite przekazy masowe płynące, będziemy w stanie do pewnego stopnia przynajmniej oddzielić „ziarno od plew”, krytycznie wydestylować informację z propagandy, ideologii czy perswazji politycznej. Sądzymy też, że na obszernym rynku mediów znajdują się także bardziej wiarygodne pozycje, dzięki którym możliwe jest uzyskanie prawdziwego obrazu rzeczy. Porównujemy też rozmaite przekazy, by, w miarę możliwości, wydzielić wspólny mianownik, który miałby być informacją samą, odartą z szaty deformującego komentarza. Słowem, próbujemy radzić sobie jakoś z faktem, że musimy ufać czemuś, czemu żadną miarą ufać nie powinniśmy. Niestety, wiemy także, jak bardzo zawodne są sposoby tego radzenia sobie. Pojmujemy to zwłaszcza wtedy, gdy zdarzy nam się widzieć na własne oczy coś, o czym później czytamy w gazetach.

Jest wszakże we współczesnym świecie jeszcze inny autorytet, bardziej — zda się — wiarygodny. Chodzi mianowicie o naukę. Do niej zwracamy się w pierwszym rzędzie, gdy chcemy coś wiedzieć. Dla ludzi inteligentnych i poważnych ona właśnie jest podstawowym źródłem wiedzy o świecie. Jej wiarygodność zasadza się na powadze instytucji strzegących już od wieków zarówno poprawności stosowanych w celu odkrycia prawdy metod, jak i moralnej czystości intencji tego odkrywania. Uniwersytety i akademie nauk nie dopuszczają, by za prawdę podawane było coś, co nie przeszło surowych testów metodologicznej poprawności lub na czym ciąży oskarżenie, że służy innym niż czysto poznawcze

interesom. Metodologowie wciąż udoskonalają kryteria naukowości, specjalne komisje nieustannie je kontrolują, by ustanowić wyraźną i nieprzekraczalną granicę pomiędzy nauką i paranauką, bądź innymi systemami próżnych mniemań. Prawda z definicji jest prawdą naukową i żadnej innej prawdy być nie może.

I, w rzeczy samej, ufamy nauce. Choć wiemy, że jej poznawcza bezinteresowność pozostaje tylko ideałem, bo bardzo głęboko zanurzona jest w ekonomiczne, społeczne i polityczne sprawy tego świata, to i tak — pewnie słusznie — jesteśmy skłonni przypisywać jej więcej uczciwości i obiektywności niż innym instytucjom i systemom wiedzy. Na ruchomych piaskach ludzkich mniemań i rojeń stanowi względnie trwałą wyspę, pozwalającą utrzymywać konieczną do życia orientację w świecie. Wydaje się wciąż, że jej interesy — cele zewnętrzne, jak to się określa w metodologii — nie zdominowały jeszcze całkowicie wpisanej w nią szlachetnej misji poznawania bytu jako celu samego w sobie. Stąd też godzimy się na jej zazdrośnie strzeżony monopol, przymykamy oko na pomyłki i zbłądzenia, nie wczytujemy się zbyt głęboko w historię tego, co przez wieki zwało się nauką. Chętnie zapominamy o współczesnej definicji prawdy naukowej, podług której prawdą taką jest to, co zespół najbardziej kompetentnych badaczy danej dziedziny za nią uzna. Oznacza to oczywiście, że jest ona w istocie swym wynikiem pewnej konwencji, umowy, zawartej jednak pomiędzy osobami w najwyższym stopniu do ustanowienia jej uprawnionymi. Oznacza to jednak też, iż jest ona historyczna, zmienna i nieabsolutna, albowiem co dziś jeden zespół kompetentnych badaczy uzna za prawdę, za lat kilka inny zespół określi jako fałsz. Nieraz już tak przecież w dziejach nauki bywało. Niemniej jednak, wierzymy nauce. Nie mogąc samemu doświadczyć lub sprawdzić tego, o czym nam ona mówi, przyjmujemy to na wiarę, umocnieni siłą jej narastającego od wieków autorytetu.

Autorytetami bywają także pojedynczy, konkretni ludzie. Znam X, poznałem jego nieprzeciętne zdolności analizy zjawisk i dedukcji wniosków, przenikliwość i nieustępliwy jednocześnie intelekt drążący bezlitośnie problemy oraz zdolny uzasadniać jasno i klarownie swoje stanowisko, wrażliwość i otwartość poznawczą, które wykluczają jałowy, skostniały dogmatyzm, ogrom wiedzy i doświadczenia, za sprawą których unika on pułapek uproszczeń i generalizacji, a także uczciwość i prawdomówność — bez tych ostatnich nie mógłbym bowiem zaufać mu jako człowiekowi i mistrzowi. Uznaję zatem wyższy poziom jego kompetencji poznawczych, rozleglejszy zakres wiedzy i przyjmuję, że to, o czym twierdzi on bez wahania, iż jest prawdą, faktycznie nią jest. Takie sytuacje się zdarzają, zatem myśl, że prawda jest zgodnością z autorytetem, nie może nam się wydać obca lub niedorzeczna.

Tak oto z podstawowego pakietu (absolutnie podstawowego, bowiem Woleński w swej *Epistemologii* wymienia dokładnie 50 teorii prawdy⁶) pozostaje nam teoria ostatnia. Tak zwana pragmatyczna lub utylitarystyczna teoria praw-

⁶ Zob. J. Woleński, *op. cit.*

dy. Zawiera się ona w takiej myśli, że prawdą jest to, co działa, co sprawdza się w praktyce, co jest do życia użyteczne i mu służy. W tym sensie, z naszego punktu widzenia, dla średniowiecznych żeglarzy prawdziwy był ptolemejski system astronomiczny. Nawet jeśli, jak wiemy, jego podstawowe założenie było z gruntu fałszywe, pozwalał on dokonywać niezbędnych w nawigacji obliczeń, a w konsekwencji dopłynąć do celu. Powiemy zatem, że był pragmatycznie prawdziwy. Albo inaczej jeszcze: jeśli twierdzenie „Bóg istnieje” powoduje, że moje życie staje się lepsze, pozbywam się swoich lęków i niepokojów, czuję się szczęśliwszy i spełniony, to znaczy, że jest ono prawdziwe. Słowem, cechą zdań prawdziwych jest konkretny pożytek z nich płynący: nie ma pożytku, znaczy: nie ma prawdy. Krytyka tego stanowiska, prezentowanego w klasycznej postaci przez Williama Jamesa, opiera się na trzech głównych argumentach. Po pierwsze zatem, nie wszystkie prawdy są pożyteczne, a nie wszystkie pożyteczności prawdziwe. Wiemy to aż za dobrze z własnego doświadczenia. Niektóre prawdy nie tylko nie są pożyteczne, ale wprost destrukcyjne. Istnieją prawdy mogące do cna zdemolować nasze życie, złamać je i zmiażdżyć. Dla Jamesa nie będą to prawdy, my jednak wiemy i przeczuwamy co innego. Z drugiej strony, bywają także nader użyteczne kłamstwa. Więcej nawet, uważam, że użyteczność jest racją istnienia kłamstwa właśnie oraz cechą gatunkową jednocześnie. Wszak kłamiemy lub dajemy się okłamywać zawsze ze względu na pewien pożytek, który kłamstwo samo, nieprawdę wszelką usprawiedliwia lub przynajmniej czyni zrozumiałą, czyli jeśli nie zbawia, to chociaż łagodzi. Kłamią dla samego kłamania jednostki w taki czy inny sposób zaburzone; normalne, zdrowe czynią to dla korzyści swojej, czyli ostatecznie ogółu, bo przecież nie podobna pozbyć się definitywnie przekonania, że co jest dobre dla nas, musi w końcu okazać się takim także dla innych.

Drugi argument, przeciw pragmatycznej koncepcji prawdy związany logicznie z pierwszym, jest następujący: w koncepcji tej relatywizuje się prawdę do niejasno określonych i zmiennych celów. Nie istnieje wszak pożytek, czy korzyść sama w sobie. W różnych sytuacjach różne rzeczy okazują się użyteczne i musimy je sobie każdorazowo określać. Pozostając przy wcześniejszym przykładzie: twierdzenie, że Bóg istnieje, uznaję za prawdziwe, bo na ogół funduje mi psychiczny dobrostan. Są jednak sytuacje, w których lepiej byłoby, żeby nie istniał ani On, ani tym bardziej ustanowione przez Niego prawa. Mam wielką chęć dać się skorumpować albo cudzołożyć na przykład i twierdzenie, że Bóg istnieje, nie przyniesie mi w tych okolicznościach żadnego pożytku, przeciwnie, wynikać może z niego przykre i niszczące poczucie winy. Pożyteczne zatem w tej sytuacji byłoby przekonanie, iż nie istnieje Bóg ani żadna transcendentna norma etyczna. W tym momencie, na parę godzin choćby, zakładam tedy, że ono właśnie, skoro pożyteczne, jest tym samym prawdziwe. Konkludując, pragmatyczna koncepcja prawdy wiedzie do sytuacyjnego relatywizmu, a ten jest zanegowaniem wszelkiej innej prawdy niż czysto subiektywna i tymczasowa, ta zaś kiepskim przedmiotem dyskusji.

Po trzecie w końcu, wskazuje się, iż pomyłono w tej koncepcji definicję prawdy z jej kryterium. Kryterium to objaw, to, co pozwala nam zidentyfikować prawdę jako taką, gdy się na nią natykamy. Nawet jeśli uznamy, że ten objaw jest konieczny, czyli jest atrybutem, nie zaś przypadłością, to nie rozstrzyga się tu, czy jest to jedyny jej atrybut. Zatem możliwe, że użyteczność jest konieczną cechą prawdy, nie mamy jednak na gruncie tej teorii odpowiednich narzędzi, by jednoznacznie stwierdzić, iż jest to jej jedyna cecha konieczna. Użyteczność może być jednym z atrybutów, bądź skutkiem nawet prawdy, ale nie nią samą.

Utylitarystyczna koncepcja prawdy zakiełkowała i wzrosła przede wszystkim na gruncie myśli anglosaskiej. Często wskazuje się, że nigdy nie stanowiła atrakcyjnej propozycji dla bardziej na ogół konserwatywnych, a też naznaczonych innym doświadczeniem dziejowym, myślicieli kontynentalnych. Dla nich była raczej przedmiotem gruntownej krytyki. Niemniej warto tu zwrócić uwagę, że stanowi ona wyraz naszych głębokich intuicji poznawczych, a nader często także i praktyki życiowej. Nie da się ukryć: po prawdzie oczekujemy dobrych rzeczy. Związek między pożytkiem a prawdą istnieje, tyle że być może odwrotny, niż się tu zakłada: nie dlatego rzecz jest prawdziwa, że jest pożyteczna, jak chcieli sofisci, tylko jest pożyteczna z tej racji, że jest prawdziwa, jak upierał się Sokrates. Prawdy, z których zupełnie nic nie wynika, cieszą się niewielkim tylko lub zgoła żadnym zainteresowaniem. Po cóż zaśmiecać nimi umysł? Te zaś, na których ciąży podejrzenie, że będą nam tylko uprzykrzać życie, wyniszczać je, zapędzać w szare i bagienne pustkowia depresji, przyprawiać o trwogę lub rozpacz — za tymi się na ogół uganiać nie chcemy. „To pesymistyczne, ponure i w ponurości swej zbyt jednoznaczne; to nie może być prawda” powiadamy sobie, odwracając umysł od tego rodzaju rewelacji. Tak czy inaczej, na ogół spodziewamy się, że znajomość prawdy pozwoli nam efektywniej i łatwiej działać w świecie, i jest to na pewno jedna z istotnych pobudek jej poszukiwania.

Widzimy zatem, na jak różne sposoby można podejmować interesujące tu nas zagadnienie. Przybliżywszy powyższe koncepcje, chciałem także pokazać, że w życiu codziennym, często nieświadomie, odwołujemy się właściwie do nich wszystkich w zależności od sytuacji i problemów, z jakimi się w danej chwili borykamy. Niekończące się spory o prawdę nader często wynikają z mieszania tych koncepcji, a także mylenia kryteriów prawdy z nią samą. Nakładają się bowiem na siebie w naszych umysłach rozmaite, często sprzeczne ze sobą intuicje i oczekiwania względem tego, co prawdziwe. Tym bardziej, że trudno byłoby posługiwać się w życiu tylko jedną z tych teorii. A skoro tak, musielibyśmy uzależniać znowu od okoliczności kryterium wyboru danej koncepcji. Musiałoby ono jednak także odwoływać się do jakiejś teorii prawdy i tak w nieskończoność. Jeśli zaś takie kryterium nie istnieje, to byłby to już relatywizm, na gruncie większości tych stanowisk nie do przyjęcia... Można próbować jakoś przezwyciężyć te trudności w duchu umiaru i rozsądku i godną odnotowania jest tu propozycja Francisa Herberta Bradleya. Woleński referuje ją w następujący sposób:

Jego teoria prawdy związana jest z holistyczną metafizyką, według której Rzeczywistość jest Całością wzajemnie powiązanych części. Owa Rzeczywistość jest Absolutem i tylko ona ma pełnię bytu. Człowiekowi może się przedstawiać jedynie cząstkowo, a więc nieuchronnie jako pozór. Tylko poznanie całej rzeczywistości byłoby absolutne i w pełni prawdziwe, ale jest ono niedostępne zwykłemu podmiotowi. Konkretnie przekonania czy też sądy są częściowo prawdziwe i stanowią niejako etapy na nieskończonej drodze do pełnej prawdy. Jest ona bezwzględna, ale szczeble do niej tylko relatywnie prawdziwe. [...] Ludzkie prawdy są co najwyżej częściowe, czyli zawierają pewien stopień prawdziwości, gdyż wyrażane są przez sądy niekompletne⁷.

Bradley próbuje Bogu świeczkę zapalić, lecz i diabłu ogarka nie odmawiać. Chce uwzględnić oczywisty fakt, że wszelkie nasze sądy są wielorako zrelatywizowane w sposób konieczny i nieunikniony — powyżej była już o tym mowa. Zarazem odrzuca konsekwentny relatywizm, wierząc, iż te nasze sądy są jednak jakimiś niedoskonałymi przybliżeniami tego, co w sposób obiektywny jest, bytu jako takiego. Zaleca powolną, lecz wytrwałą pracę myśli, dzięki której uzyskujemy pewien zarys rzeczywistości — niedoskonały wprawdzie, ale nie czysto subiektywny i arbitralny. Owo intelektualne *opus magnum* byłoby zestawianiem i krytycznym konfrontowaniem ze sobą wielu oglądów bytu, toków rozumowania, perspektyw i metod, przekonań, definicji i badań, by w końcu ujrzeć odległy, lecz przyciągający kontur rzeczy samych w sobie. W tym duchu (choć z inną metafizyką w tle) wypowiada się także Platon:

Jednocześnie je bowiem poznawać należy, i fałsz jednocześnie i prawdę o wszelkim istnieniu, w ustawicznym ścieraniu się z trudnościami i w długotrwałym wysiłku, jak to powiedziałem na początku. Z trudem, gdy niby krześiwa trzeć je będziemy o siebie wzajemnie: nazwy i określenia, obrazy wzrokowe i doznania zmysłowe, drogą życzliwie stosowanych prób wypróbowując ich moc i posługując się metodą pytań i odpowiedzi bez podstępnej zawiści, wtedy dopiero tryśnie światło właściwego ujmowania rzeczy i rozumienie napięte do najwyższych granic ludzkich możliwości⁸.

Taką też i praktykę w istocie często stosujemy. I chyba słusznie. Wszak człowiek mądrości pełen to ten, który potrafi patrzeć na rzeczy z różnych perspektyw, przyjmować różne strategie poznawcze, odległy od naiwnej wiary w prawdziwość tylko jednej, by wypracować — tam, gdzie to możliwe — w miarę adekwatny obraz rzeczy, w innych zaś momentach, trwać cierpliwie w obliczu sprzeczności bez naciąganych prób ich godzenia, w imię spójności własnej myśli. Zadanie myśliciela, a w ogóle też człowieka, w ważkich kwestiach wszystkiego, co możliwe, by je rozwiązać w sposób, który jest dostępny w danym czasie. To właśnie musimy zrobić, wiedząc, że wynik naszych starań jest niepewny i nie zależy tylko od naszej woli. To jednak, co żadną miarą już od niej nie zależy, nie powinno nas też zbyt martwić — jak nauczali stoicy. My mamy robić swoje. Po prostu taką, a nie inną, dano nam sprawę ze światem. Jeśli potrwa on

⁷ J. Woleński, *op. cit.*, s. 97. Zob. także: F.H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, Oxford 1914.

⁸ Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987, 344b.

wystarczająco długo, i tak — za lat powiedzmy pięćset — wszystko niemal, co dzisiaj uważamy za prawdę, uznawane będzie za archaiczne rojenia. Albowiem diamentowa góra absolutnej prawdy — o ile w ogóle gdzieś istnieje — leży poza naszym zasięgiem. Nie jest poważny ten, kto myśli inaczej. Nie zwalnia nas to jednak z obowiązku podejmowania prób jej poszukiwania. To niełatwe zadanie i przedsięwzięcie go ma zapewne więcej wad niż zalet. Gdzieś wszakże usłyszałem, że kobiety kochają mężczyzn za ich wady. I być może właśnie my wszyscy, w myśl podobnej reguły, uganiamy się za prawdą, oddajemy się namiętności jej poszukiwania, opętani coraz to bardziej beznadziejnymi trudnościami, jakie się na tej drodze pojawiają?

Na koniec kilka jeszcze uwag wynikłych z namysłu nad słowami Emila Ciorana, które od jakiegoś czasu nie dają mi spokoju. Powiada on mianowicie:

Ile czasu trwa dla człowieka jakaś prawda? Nie dłużej niż trwa żywot pary butów. Tylko nędzarze nigdy ich nie zmieniają. A że poruszamy się wraz z życiem, trzeba je bez ustanku odnawiać, bo pełnię każdego istnienia mierzy się, według sumy zarejestrowanych błędów, ilości „byłych prawd”⁹.

Niepokojąca ta myśl przyprawia o intelektualny dreszcz. Sugeruje bowiem, że może prawda jest tylko wewnętrznym przekonaniem i nie jest takie ważne, skąd to przekonanie czerpiemy — jego moc jest jego wystarczającym uzasadnieniem. Paweł Kuligowski zwrócił mi kiedyś uwagę, że gdy używamy, czy raczej nadużywamy, sformułowania „tak naprawdę”, na ogół jest ono synonimiczne z „moim zdaniem, według mnie”. To by się zgadzało z powyższym tropem. Po prostu czasem wydaje mi się, że coś wiem, jestem czegoś pewien. Rzadko kiedy zadaję sobie trud gruntownego przebadania źródeł tej pewności. Bywa, że nie chcę tego czynić, bo przecież pewność daje wewnętrzny spokój, zdecydowanie, siłę i konsekwencję w działaniu — niepewność zaś rozprasza i osłabia. Czasem usiłuję wprawdzie to zrobić, i faktycznie dostrzegam pewne jej racje, niewystarczające wszakże, by ją definitywnie uprawomocnić. Ale racje nie są mi potrzebne. Często pojawiają się dopiero *post factum*. Ja zaś z całą mocą czuję, że coś jest prawdą i to mi wystarcza. Zatem źródło owego przekonania pozostają, na mocy mojej cichej zgody, ukryte w wewnętrznej nieprzejrzystości. Tyle że, niestety, pewności te zmieniają się wraz z upływem czasu. Zwykle powoli, niepostrzeżenie, na skutek podziemnej, nocnej pracy ducha, bywa, że nagle, rewolucyjnie, w pełnym blasku osobistego oświecenia. Teraz wiem, że tak nie jest, teraz wiem, że jest inaczej, powiadam sobie wówczas. Patrząc wstecz na swe życie w istocie wiele widzimy tych rozbłysków, szczebelków, po których jednostkowe życie usiłuje się wspinać na wyższe stopnie świadomości. Nie sposób wszelako orzec jednoznacznie, czy to wspinanie, czy schodzenie, czy też poruszanie się wciąż na jednej płaszczyźnie. Nie wiemy, czy zamieniając jedne prawdy na inne, coś zyskujemy, czy raczej tracimy. A może stan „posiadania” pozostaje ten sam,

⁹ E. Cioran, *Zmierzch myśli*, przeł. A. Dwulit, Warszawa 2004, s. 22.

zmieniają się tylko treści będące odbiciem płynnej zewnętrzności? Stąd też wydaje mi się niekiedy, że prawda jest swobodnym przepływem myśli, ich wolnym dryfem. Nie warto ich chwycić i przywiązywać cum do pozornie tylko trwałych nadbrzeży własnej jaźni. Przestają one bowiem wówczas żyć i rozwijać się, schną i obumierają pozbawione kontaktu z płynnym podłożem wszelkiej realności. Stają się dogmatami, spróchniałymi wrakami beznadziejnie walczącymi z nurtem, bezcielesnymi widmami na rzece Realnego. Dlatego też moją prawdą — jeśli stan ducha na to pozwala — jest cierpliwy i spokojny ogląd inteligibilnych tworów wyłaniających się z niepoznanych wód umysłu. Badam je delikatnie i wypuszczam wolno, jakby były kruchoskrzydłymi drobiazgami igrającymi w Słońcu. Czasem któryś przysiadzie przy mnie na dłużej. I niech tak będzie. Nie mam jednak ochoty i zamiaru czynić z nich martwych eksponatów w galerii zachłannego, pragnącego kryształów rozumu.