



Hanna Buczyńska-Garewicz

PRAWDA I ZŁUDZENIE
ESEJ O MYŚLENIU

universitas

PRAWDA I ZŁUDZENIE

Hanna Buczyńska-Garewicz

PRAWDA I ZŁUDZENIE
ESEJ O MYŚLENIU

Kraków

© Copyright by Hanna Buczyńska-Garewicz and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2008

ISBN 97883-242-1034-3
TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne
Izabella Sariusz-Skqpska

Projekt okładki i stron tytułowych
Ewa Gray

www.universitas.com.pl

ROZDZIAŁ I

Myśl o prawdzie

*Sama natura zresztą w dostatecznym stopniu rozwinęła
w ludziach dążenie do prawdy i większość swego
czasu poświęcają oni na jej poszukiwanie.*

ARYSTOTELES

1. Pytanie o prawdę

Co to jest prawda? Czym różni się od złudzenia? Czy prawdę można zdobyć? Czy umysł może nad nią zapanować, czy też raczej pozostaje ona zawsze przed nim skryta, strzegąca wiecznie swej tajemnicy? A jeśli można ją poznać i wydobyć na jaw, to w jaki sposób to możliwe, jak odsłonić ją w pełni albo choćby częściowo? A może prawda jest tylko złudzeniem rozumu, który poszukując jej, goni jedynie za swym własnym fantomem? Lecz gdyby okazała się tylko fantomem, iluzją umysłu stojącego wobec obcego, na zawsze nieznanego świata, to czym byłyby wtedy myśl i poznanie – czy byłyby tylko złudzeniem złudzenia? Czy myślenie i wiedza są możliwe, jeśli prawdy nie ma? Jak wreszcie odróżnić prawdę od błędu czy iluzji, jak uwolnić umysł od omamów i złudzeń? Jak sprawdzać prawdziwość naszych mniemań? Jak obalać fałsze i przewycięzać pomyłki?

Te i tym podobne pytania towarzyszą historii ludzkiego myślenia od najbardziej odległych znanych nam czasów. Znajdujemy je w *Upaniszadach*, w starożytnej myśli greckiej, przez całe dzieje filozofii Zachodu, aż po chwile dzisiejsze obejmowane nazwą postmodernizmu. Prawda okazuje się niewątpliwie jednym z elementarnych i wiecznotrwałych pojęć, obecnych stale w ludzkiej refleksji, pojawia się tak w micie, jak i w logice od jej początków. Zarówno *mythos*, jak i *logos* wiele uwagi jej poświę-

cają, należy też ona niewątpliwie do obu, a nie tylko do logiki. Obecność myślenia o prawdzie manifestuje się nie tylko w jej nazywaniu i definiowaniu, lecz także w sceptycznym w nią wątpieniu. Pytanie o prawdę należy w równej mierze do świadomości naiwnej, potocznej, co i do myśli teoretycznej, naukowej. Jest także ważne w praktyce życia ludzkiego, we wszelkich działaniach opierających się przecież zawsze na jakichś mniemaniach i przekonaniach. Można bez obawy powiedzieć, że problem prawdy towarzyszy zawsze i niezmiennie ludziom.

Dla filozofii pytanie o prawdę jest pytaniem najważniejszym i najtrudniejszym zarazem. Spotyka się w nim wiele różnych innych kwestii, zarówno metafizyki, jak i epistemologii. Problem prawdy nie daje się oderwać od rozważań o poznaniu czy myśleniu. Intelktualna aktywność człowieka bez pojęcia prawdy stałaby się pusta i bezcelowa, myśl traciłaby swą rację bytu bez busoli prawdziwości. Bez prawdy wiedza byłaby niemożliwa – coś byśmy bowiem mieli za zadanie znać w poznaniu, jeśli nie rzeczywistość. Również metafizycznych kwestii świata nie daje się oderwać od prawdy, bo jego rzeczywistość jest prawdą ludzkiego rozumu. Wskazuje to, że prawda jest pojęciem bardziej pierwotnym i ogólnym niż poznawanie czy myślenie, a jako ich warunek – jest od nich jeszcze trudniejsza do jasnego określenia i nazwania. Trudności określenia prawdy towarzyszy także trudność wątpienia w nią. Wprawdzie często się słyszy sceptyczne o niej wypowiedzi, lecz nieczęsto trafia się na wyjaśnienie, co właściwie miałoby znaczyć mniemanie, że prawdy nie ma. Wtedy bowiem dla istoty rozumnej niczego już nie mogłoby być.

Na absolutną potrzebę prawdy dla człowieka wskazywał Zygmunt Krasiński, pisząc: „Straszne to pytanie Piłata ‘co to jest prawda?’ Gdy wiek jaki zginać ma, tak się pyta, a zapytawszy ginie”¹. Krasiński w ten sposób wskazywał na niezbędnosć obecności prawdy w świecie ludzkim: bez prawdy ‘wiek ginie’. Chodziło mu w tej uwadze niewątpliwie nie tylko o jakieś określone prawdy religijne, lecz mówiła ona również szerzej o wszelkim sceptycznym wątpieniu, odniesionym do prawdy w ogóle (jako do gatunku

¹ Zygmunt Krasiński, *Listy do Cieszkowskiego*, Warszawa 1988, t. I, s. 544.
List z 28 kwietnia 1850 roku.

prawd jednostkowych). To przede wszystkim w takim sceptycyzmie widział Krasiński zagrożenie dla swego wieku. Niekwestionowalność stanowiła dlań istotę prawdy. Prawdę należy zachowywać, nigdy zaś wąpiąco pytać o nią, bo już w tym wyraża się jej zagrożenie. Było to mniemanie odpowiadające jego czasom.

Jednakże pytanie 'co to jest prawda?' nie zawsze musi mieć sens sceptycznie wąpiący. Nieraz bywa nawet odwrotnie: może wyrażać ono przekonanie o jej niezbywalności, o potrzebie stałej obecności myśli o niej. Pytania zadawane są w konkretnym momencie i w określonej sytuacji – i to właśnie charakter chwili rzutuje w istotnej mierze na ich sens. Innymi słowy, pytania są historyczne. Sytuacja duchowa od czasów Krasińskiego zmieniła się, a z tą zmianą przeobraziło się i znaczenie niektórych pytań. Obecnie pytanie o prawdę – co to jest prawda? – staje się przede wszystkim pytaniem chroniącym i zachowującym obecność myśli o niej we współczesnym horyzoncie duchowym. Gdy postmodernizm zaprzeczył sensowi pojęcia prawdy, gdy neopragmatyzm uznał samo słowo 'prawda' za zbędne i szkodliwe, gdy odesłano do lamusa metafizyki wszelkie debaty dotyczące rozumienia prawdy, wtedy już samo pytanie o nią staje się przywracaniem jej miejsca w dyskursie racjonalnym. To, co mogło brzmieć kiedyś jako głos sceptycyzmu, dziś staje się wyrazem przeświadczenia o niezbywalności prawdy w świecie ludzkim.

Tak też właśnie – 'chroniąco i zachowująco' – traktujemy przedstawione w niniejszej pracy analizy i rozważania dotyczące meandrów myślenia o prawdzie w ostatnich około stu latach.

Właśnie, meandrów myślenia o prawdzie, a nie prawdy samej. Albowiem prawda sama, sens tego pojęcia, pozostaje niezmienny. Prawda znaczy zawsze tyle, co powiedzenie: to, co na prawdę jest, co rzeczywiście jest. Tylko analizy i interpretacje owego rzeczywiście są zmienne i płynne, różnorodne i niezgodne. Meandry myśli o prawdzie nie naruszają jednak jej podstawowego sensu, tej centralnej osi znaczeniowej owego na prawdę, a gdyby naruszyły, to przestałyby być myślami o prawdzie.

W pytaniu o prawdę spotyka się więc historyczność i absolutność. Myśl, aby być myślą, musi posiadać zawsze pojęcie prawdy, natomiast sposoby interpretacji różnych kwestii związanych z tym pojęciem – od przyjmowania niekwestionowalności po

sceptyczne wątplenie i nihilistyczne odrzucanie – są zmienne i różne przybierają kształty. Innymi słowy, myślenie o prawdzie jest niewątpliwie historycznie zmienne, jednakże w całej tej zmienności i różnorodności sposobów mówienia zachowana zostaje centralna oś problemu, polegającego na tym, że uważa się za ważne to, jak rzeczy naprawdę się mają oraz w jaki sposób wyeliminować, czy zminimalizować, złudzenia i błędy w ludzkim myśleniu. Sam więc zasadniczy sens prawdy i prawdziwości jest niezmienny, natomiast płynne są dyskursy, w jakich ten sens się pojawia. Zmienne dyskursy jednak nie wpływają na to, że niezmiennie docieramy do jakiegoś naprawdę czy rzeczywiście, które uznajemy za ważne. Można więc najogólniej powiedzieć, że prawda jest zawsze obowiązującą wartością myślenia. Złudzenie, błąd czy fałsz są zawsze rozumiane jako wartości negatywne. Byłoby nonsensem na gruncie któregośkolwiek ze znanych języków powiedzieć 'ten esej jest dobry, bo zawiera same błędy i wypowiada sądy fałszywe'. Taka wypowiedź świadczyłaby jedynie o nieznajomości wyrażen danego języka. Pokazuje to, jak głęboko w mowie zakorzenione jest znaczenie prawdy jako wartości, do jakiej każda myśl zmierza. W tym też sensie nie jest pustym sformułowaniem powiedzenie o absolutności prawdy. Różnorodność dyskursów tej absolutności nie podważa, lecz przeciwnie, uwypukla ją. Spory o prawdę, w tym nawet nihilistyczne stanowiska, potwierdzają centralność i jednoznaczność prawdy i prawdziwości. Ta samodzielna ważność (można też powiedzieć 'absolutność') myśli, że 'coś jest *naprawdę*', stanowi właśnie podstawę wszystkich filozoficznych sporów o prawdę i prawdziwość. U podłoża ich tkwi pewna jednoznaczność prawdy, która dopiero stanowi grunt, na jakim rodzą się różnorodne interpretacje i szczegółowe opracowania jej treści.

Niewątpliwie rację ma Bernard Williams, gdy w swej książce o prawdzie pisze:

Nie rozważam *historii pojęcia prawdy*, bo nie wierzę, że taka historia istnieje. Samo pojęcie prawdy – czyli zasadnicza rola, jaką prawda gra w stosunku do języka, znaczenia i przekonań – nie jest kulturowo zmienne, lecz zawsze i wszędzie takie samo. Nie możemy zrozumieć zróżnicowania kulturowego bez założenia z góry tej roli. Istnieją uczone książki, które starają się opisać historię poję-

cia prawdy, lecz opisują one tylko zmienne w czasie teorie wiedzy i metafizycznej budowy świata².

We współczesnych dyskusjach o prawdzie donośnie rozlegają się głosy sceptycyzmu i nihilizmu. W kontekście nihilistycznej refutacji prawdy pytanie Piłata – które tak bulwersowało Krasńskiego, że widział w nim znak upadku wieku – stać się może dziś okazją do całkiem odmiennego wzburzenia. Może mianowicie wywołać u niektórych zdziwienie, że istnieje jeszcze jakieś archaiczne zainteresowanie prawdą. W czasach postmodernizmu – by użyć słowa modnego ku zadowoleniu tych, którzy lubią mody – rozważania o prawdzie są niewątpliwie rozważaniami *nie na czasie*. Jednakże, zgodnie z relatywnością pojęć, pytanie o prawdę, właśnie jako będące nie na czasie, okazuje się problemem wielce *na czasie*. Innymi słowy, gdy pewne ważne kwestie zostają zapomniane i porzucane, to właśnie wtedy należy do nich wracać i je przypominać. Toteż nie tylko wbrew, ale właśnie z powodu nihilistycznej refutacji prawdy, wracamy dziś do tego będącego *nie na czasie* pytania ‘co to jest prawda?’, traktując je jako kwestię jak najbardziej na czasie. Tę dialektykę bycia nie na czasie, które polega na akcentowaniu rzeczy zapomnianych przez dany czas, a przez to stających się dla niego najistotniejszymi, pokazał jasno Nietzsche.

2. *Mythos i logos*

U zarania myślenia o prawdzie stoją dwie boginie. Jest to grecka Aletheia i hinduska Maja. Jedną nazywamy prawdą, drugą złudzeniem. Pierwsza błyszczy i pokazuje. Druga zakrywa i zwodzi. Aletheia prowadzi mędrca drogą prawdy. Maja rzuca uroki i omamy, myli pozornymi wyglądami rzeczy, jest złudzeniem ukrywającym prawdę. Chociaż więc odmienny jest właściwy im symbolizm oraz w różnych zrodzone były czasach i miejscach, to jednak układają się w nierozdzieloną parę prawdy i przeciwnej jej iluzji. Niewykluczone jednak, że i jakieś bliż-

² Bernard Williams, *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princeton 2002, s. 61. Jeśli nie zaznaczono inaczej, cytaty podaję we własnym przekładzie.

sze, historyczne, więzi między nimi kiedyś istniały, lecz żadne o tym dane nie przetrwały, ani do nas nie dotarły. Zresztą nawet o każdej z nich oddzielnie wiemy niesłychanie mało i niewiele pewnego. Mimo to jednak niewątpliwie stoją one u początków myślenia o prawdzie i wielu stale się do nich odwołuje.

Aletheię znamy głównie z poematu Parmenidesa. Mały fragment spisany przez Sekstusa oraz kilka innych fragmentów i wzmianek stanowią źródło wiedzy o niej, a zarazem początek ciągnących się przez wieki różnorodnych komentarzy. Ale na tym polega dziedzictwo, że zawsze możemy z niego czerpać i jesteśmy go zawsze świadomi, choć na różne sposoby. Rozumienie jest zawsze też niezrozumieniem. Historia idei to historia nieporozumień, jak pisze Hadot. Dlatego też opowieść o Alethei jest ciągle ważna i może być nadal obecna w świadomości współczesnych filozofów.

Przypomnijmy choć krótki fragment fragmentu, wszak na co dzień sięgają do niego tylko specjaliści.

Klaczę niosące mnie, dokąd zapagnie me serce, popędziły, gdy doprowadziły mnie do słynnej drogi boga i powiodły nią (drogą), która wiedzącego męża prowadzi przez wszystkie miasta. Tą drogą byłem niesiony (...) kiedy córki Słońca pośpieszyły, aby mi towarzyszyć opuściwszy sale Nocy, wychodząc na światło i zrzucając rękoma zasłony z głów. Są tam bramy ścieżek Dnia i Nocy, otoczone przez nadproże i kamienny próg. One zaś, wysoko w powietrzu, są uwięzione za wielkimi drzwiami, a sroga Sprawiedliwość trzyma przemienne rygle. Ja to miękkimi słowy łagodnie i zręcznie przekonały dziewice, by chyżo usunęła z bram zaczopowaną zasuwę. Powstała ogromna czeluść i brama się rozwarła. (...) Bogini powitała mnie uprzejmie, biorąc mą prawą rękę w swoją, i skierowała do mnie słowa: 'Młodzieńcze, przybyły do mego domu wraz z nieśmiertelnymi woźnicami i klaczami, które cię wiodą, witaj. Nie zły los cię wysłał, byś wędrował tą drogą – zaprawdę z dala leży od ludzkich ścieżek – ale słuszność i sprawiedliwość. Trzeba, byś poznał wszystko, zarówno niewzruszone serce dobrze zaokrąglonej prawdy, jak i mniemania śmiertelnych, na których nie można rzeczywiście polegać. Mimo to winienes je poznać – jak to, w co się wierzy, musiało być rzeczywiście przenikające wszystko na wskroś'³.

³ Cyt. za: *Filozofia przedsokratejska*, red. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, przeł. Jacek Lang, Warszawa 1999, s. 244.

W innym, poetyckim, tłumaczeniu ten fragment brzmi:

Klaczę, które mnie niosą, dokąd tylko zmierza pragnienie,
Pędziły, odkąd mnie przywiodły na drogę wielce wymowną
Dajmona, co poprzez wszystko prowadzi pojętnego człowieka. (...)
Tędy poprzez te bramy
Prosto wzdłuż traktu panny wprowadziły rydwan i klacze,
A bogini przyjęła mnie mile, dłonią swą prawą mą dłoń
Ujęła i zwracając się do mnie takowe słowa wyrzekła:
Młodzieńcze – co w asyście nieśmiertelnych przewoźniczek
Klaczami, które cię niosą, przybywasz do domu naszego –
Witaj! To nie Mojra zła zleciła wpierw tobie przemierzyć
Drogę tę, która zaiste od traktu ludzkiego daleka jest,
Ale Temida i Dike. Powinieneś więc wszystko to poznać:
Zarówno prawdy wspaniale krągłej serce niewzruszone,
I śmiertelnych mniemania, którym brak pewności prawdziwej.
Wszelako ty poznasz i to, w jaki sposób rzeczy mniemane
Winny zasadnie być, całkowicie wszystko przemierzając⁴.

Motyw wędrówki ku światłu jako symbol poznania (wiedzy, edukacji) oraz rozróżnienie prawdy od mniemań śmiertelnych stoją w centrum dziedzictwa Parmenidesa. Do tego dziedzictwa należy też określenie mówiące o 'niewzruszonym sercu dobrze zaokrąglonej prawdy'. Dalszy fragment, mówiący więcej o tym dobrze zaokrąglonym sercu, powiada że w badaniu możliwe są tylko dwie drogi: jest i nie-jest. Parmenides zaleca szlak 'jest'.

Trzeba to mówić i pojąć: byt jest, albowiem jest byciem,
Nicość natomiast (nim) nie jest⁵.

Drogą prawdy jest droga tożsamości myślenia i bytu. Niebyt jest nieznan: nie można go ani pojąć, ani o nim mówić. Natomiast zwykli śmiertelni, którzy uchylają się od decyzji między bytem a niebytem i starają się kroczyć trzecią drogą (uznają, że coś zarazem jest i nie jest, czyli uznają zmianę) ci błędzą. Współcześnie zarówno teorie bytu sięgają swymi korzeniami poematu Parmenidesa, jak i koncepcje prawdy często się do tego tekstu odwołują.

⁴ Przeł. Marian Wesoły. Cyt. za: *Parmenides, fragmenty poematu o naturze*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2001, R. X, nr 2, s. 72.

⁵ *Ibidem*, s. 74.

Choć nie prowadzimy na łamach tej książki dyskusji źródłownawczej ani filologicznej, to przypomnienie tych kilku strzępków myśli Parmenidesa jest niezbędne, gdyż są one stale obecne, zarówno *explicite*, jak i *implicite*, w zachodnim myśleniu o prawdzie. Stanowią rzeczywistością jego inspirację. Aletheia – jej ‘niewzruszone dobrze zaokrąglone serce’ – stale patronuje pytaniom o prawdę i owo jej ‘niewzruszone serce’ bywa często przywoływane.

A przecież nawet samo istnienie w panteonie bogini o imieniu Aletheia nie jest całkiem pewne. Giorgio Colli w swym trzutomowym wyborze materiałów źródłowych do filozofii przedsokratejskiej podaje ten fakt w wątpliwość. Cytuje tam Maximusa Tyriusa: „Do Ateny przyszedł człowiek z Krety, nazywał się Epimenides, aby opowiedzieć następującą historię: w południe położył się w grocie, aby się przespać i we śnie spotkał dwie boginie i został pokonany przez Aletheię i Dike”⁶. W komentarzu Colli dodaje „nie jest wykluczone, że Aletheia jest boginią, która została wymyślona przez Epimenidesa”⁷, tylko się mu przyśniła.

Heidegger natomiast chce wierzyć w istnienie takiej bogini. Przywiązuje on wagę do przekonania, że dla Greków prawda była boginią. Nadaje to (jego zdaniem) prawdzie odpowiednią rangę i czyni ją nadrzędną nad sprawami ludzi. Prawda – jak bogini – rządzi i panuje, a nie jest obiektem manipulacji ani działań człowieka. Prawda nie jest więc ‘ludzka, arcyłudzka’, lecz jest boska, czyli ponadludzka. Podkreślenie boskości Alethei jest zatem związane ze sposobem, w jaki Heidegger chce dziś prawdę rozumieć. Parmenides nie jest więc tu tylko źródłem, lecz także, czy nawet przede wszystkim, argumentem i uczestnikiem sporów.

Myśliciel Parmenides opowiada o bogini, która wita go, gdy przybywa on do jej domu w trakcie swojej podróży. Do tego powitania, którego właściwą istotę bogini sama wyjaśnia, dodaje ona zapowiedź tego, co go czeka, jeśli pójdzie wskazaną przez nią drogą. Wszystko zatem, co dalej myśliciel mówi w swym „dydaktycznym poemacie”, to są słowa bogini. Zwracamy już od początku uwagę na to, że dictum myśliciela jest wprowadzeniem do języka słów boskich.

⁶ Giorgio Colli, *La sapienza greca*, Milano 1994, t. 2, s. 66–67.

⁷ *Ibidem*, s. 270.

Kim jest bogini? Odpowiadamy na to na podstawie całego poematu. Bogini jest boginią nazywającą się „prawda”. Sama prawda jest boginią. Powinniśmy więc unikać określeń „bogini prawdy”. Ponieważ formuła „bogini prawdy” przywołałaby na myśl boginię, która ochrania i błogosławi „prawdzie”. W takim wypadku mielibyśmy dwie rzeczy: „boginię” i „prawdę” oddaną jej w boską opiekę. Możemy to zilustrować przykładem innej bogini. Grecy czcili boginię Artemidę jako boginię myślistwa i zwierząt. Ani polowanie, ani zwierzęta nie są jednak same boginią, lecz pozostają tylko pod jej patronatem. Natomiast gdy Parmenides nazywa boginię „prawdą”, to znaczy, że tu sama prawda jest pojmowana jako bogini. Może to się wydać dziwne. Przede wszystkim dziwne jest, by myśliciel odnosił swe myśli do słów boskiej istoty. Charakterystyczne jest dla późniejszych myślicieli – należących do czasów Platona i zwanych filozofami – przeświadczenie, że sami są źródłem swoich myśli. Myśliciel jest nazywany „myślicielem” – bowiem myśli on „z siebie” i sam ustanawia swą grę. Myśliciel odpowiada na postawione przez siebie pytania⁸.

Dyskusja o boskości Alethei staje się więc dla Heideggera okazją do przedstawienia interpretacji myśli jako odpowiedzi na wezwanie bycia na miejsce subiektywnej gry świadomości, co zarazem bezpośrednio wiąże się z sensem prawdy jako nieskrytości, czyli jako natury wychodzącej na jaw z ukrycia, a nie jako swobodnego dokonania umysłu. Boska personifikacja prawdy okazuje się więc dla Heideggera wizją dogodną dla refutacji antropomorfizacji i subiektywizacji myśli i prawdy.

Fakt, że myśli pochodzą od bogini, jest w tym rozumowaniu kluczowym argumentem na rzecz określonego rozumienia prawdy, w którym w centrum uwagi jest skrytość/nieskrytość natury, a nie poprawność myślenia zgodnie z ustanowionymi podmiotowo kryteriami. Myślenie samo nie jest samodzielne, nie jest swobodną grą umysłu, lecz jego źródłem, początkiem, jest natura (bycie), czyli jest coś, co je poprzedza i w sposób konieczny wiąże. Rozumienie tego początku jest nieodłączne od rozumienia, czym jest prawda, jaką myśl manifestuje.

⁸ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 54, *Parmenides*, Frankfurt an Main 1982, s. 6-7.

Jednakże starożytna personifikacja prawdy jako bogini nie jest dla Heideggera jedyną wystarczającą drogą do uchwycenia źródłowego sensu pojęcia prawdziwości. Odwołuje się on również do filologicznej analizy słowa *aletheia*, by uwypuklić w nim sens nie-skrytości. Tak więc dwie tezy: prawda jako bogini oraz idea nieskrytości – łączą w sobie jedną i tę samą myśl o samodzielności prawdy i jej niezależności od umysłu ludzkiego. Wedle tej wizji prawda nie może być ‘zdobyczą’ poznającego podmiotu, obrazem narzucanym przezeń świata, lecz polega na związaniu myśli przez coś pierwotniejszego, co jest i dopiero na skutek swego istnienia może być prawdziwie poznane przez intelekt. Innymi słowy, myślenie odnosi się do bycia, bez tego, co jest, co się odsłania, *nie skrywa*, myśl nie mogłaby zaistnieć. Nie-istniejącego nie można pomyśleć. Ta tożsamość myśli i bytu – sformułowana przez Parmenidesa – jest dla Heideggera podstawą rozumienia prawdy: zarówno jako bogini Alethei, jak i jako nieskrytości. A myślenie, które z istoty swej odnosi się do bycia, jest przez to bycie związane, czyli musi wobec bycia wycofać się na wtórną tylko pozycję. Nie może być dowolną grą intelektu, który sam suwerennie stanowi własne prawa. To inny sens rozumu niż u Kanta oraz w całej tradycji transcendentalnej filozofii. Heidegger przywołuje więc Parmenidesa i boginię Aletheię, by potwierdzić przekonanie, że celem myślenia nie jest panowanie nad naturą, lecz wycofanie wobec niej, dzięki czemu dopiero można widzieć więcej i głębiej. I to właśnie jest dla niego problem prawdy.

Giorgio Colli natomiast przedstawia Aletheię, określając ją przede wszystkim jako boginię, co ‘nie chowa się przed wzrokiem’:

Istnieje jeszcze jedna córka Zeusa, Aletheia, ona nie pozostaje w ukryciu i dlatego przywykliśmy ją nazywać prawdą. Została przywołana w uroczystych słowach innego mędrca, Parmenidesa z Elei. Przyglądał się jej wyglądowi i opisał ją jako kulę doskonale okrągłą – dziwny kształt dla bogini!⁹

Ten motyw kuli doskonale okrągłej wykorzystuje Colli w swej filozofii ekspresji, będącej systematyczną analizą wiedzy ludzkiej

⁹ Giorgio Colli, *Filozofia ekspresji*, przeł. Hanna Buczyńska-Garewicz, Kraków 2005, s. 215.

w kategoriach wyrażającej się, czyli uzewnętrzniającej się, natury. Ekspresja natury to sytuacja, gdy ukryta głębia – ‘wnętrze kuli’ – wychodzi na jaw, dając o sobie znak na jej powierzchni. Aletheia opisana jako doskonale okrągła kula, mająca swój niewidoczny środek oraz ‘nie chowającą się przed wzrokiem’ powierzchnię, jest metaforą wiedzy rozumianej jako ekspresja natury. Prawda jest tym, co się pojawia na zewnątrz, co staje się widoczne, jawne; jednak to, co jawne, zostało umożliwione przez ukryte. Jawność zależna więc jest od niejawności. „Lecz co znajduje się wewnątrz kuli, co takiego zawiera prawda pod okrągłą powierzchnią? Parmenides nie mówi o tym, co ukryte. Jego *pathosem* jest jawność”¹⁰.

Aletheia Colliego jest więc przede wszystkim świecąca i widoczna dla wszystkich. Jest tym, co widziane, co dostępne. To ‘ciemny’ Heraklit „zna *pathos* tego, co ukryte”¹¹. Heraklit, autor słynnego aforyzmu, głoszącego, że natura lubi się ukrywać. Znane te słowa zostały spisane, ofiarowane Artemidzie i ukryte w świątyni w Efezie. Colli w swym odwołaniu się do wczesnych mędrców rozdziela więc wyraźnie doświadczenie skrytości natury od doświadczenia jej jawności, wiążąc pierwsze z Heraklitem, a drugie z Parmenidesem i Aletheią. Inaczej niż Heidegger, dla którego *a-letheia* znaczy nierozdzieloną jedność nieskrytego i skrytego, z akcentem położonym na skrytości warunkującej nieskrytość. Wydaje się, że Heideggerowi bliższy jest Heraklitemski *pathos* ukrywania się natury. Colli natomiast stara się akcentować motyw jawności prawdy. Przypomina on w tym celu jeszcze dodatkowo bóstwo orfickie: Fanesa, który symbolizuje „wszystko to, co się manifestuje, to, co wyraźne, połyskujące. Świat rozumiany jako blask tego, co ukryte”¹². Blask sam jednak nie byłby możliwy bez czegoś świeżącego. Powierzchnia jest tylko aspektem kuli mającej środek, a nie całą kulą.

Colli w swej metafizyce prawdy odwołuje się często do Parmenidesowej formuły mówiącej o ‘niewzruszonym sercu dobrze zaokrąglonej prawdy’. Ukryta bezpośredniość, czyli aspekt dionizyjski, leżący poza przedstawieniami i stanowiący ich źród-

¹⁰ *Ibidem*, s. 215–216.

¹¹ *Ibidem*, s. 214.

¹² *Ibidem*, s. 107.

ło – czynnik niewidoczny, lecz stale dający o sobie znać – jest nazywany „punktem podparcia, który nie drgnie w sercu doskonale okrągłej Alethei”¹³. Kula z jej wnętrzem niewidzialnym i spostrzeganą powierzchnią jest dlań dobrą metaforą, aby mówić o prawdzie. Szczególnie wymowne jest interpretowanie przez Colliego określenia ‘niewzruszone serce’ jako ‘punktu podparcia’. Punktem podparcia dla błyszczenia i świecenia musi być coś za nimi stojącego i ukrytego. Jest więc z tyłu za błyskami światła coś, co ‘nie drgnie w sercu okrągłej Alethei’: to coś niewidzialnego, coś bez czego jednak widzialne byłoby niemożliwe. Ukryta bezpośredniość ‘nie drgnie w sercu’, czyli pozostaje niewrażliwa wobec wszelkich opinii i przekonań, nie należy do dziedziny podlegającej władzy poznającego człowieka, jest poza zmiennymi przedstawieniami, ale też jest w nich wszystkich obecna, bowiem bez niej tych przedstawień nie mogłoby być, ona się w nich wszystkich wyraża. Złożoność prawdy, jej absolutność i zmienność, jej fragmentaryczność, niepełność, a zarazem sięganie poza doraźny nietrwały obraz ku trwałemu i jedynemu – to wszystko zostaje powiedziane w metaforze niewzruszonego serca ukrytego w kuli, które nie drgnie wobec aktów błyszczenia i pokazywania się. Mit Alethei zostaje więc tu przywołany i jest bezpośrednio obecny w filozoficznej analizie wyrażania się natury.

Również Karl Popper włącza w swe współczesne myślenie filozoficzne obecność bogini Alethei przedstawionej w poemacie Parmenidesa. Parmenides nie stanowi dlań tylko obiektu historycznego, lecz jest elementem żywego doświadczenia myślenia, rozciągniętego w czasie i przez to nadal obecnego. Popper również akceptuje nauki Alethei¹⁴, choć interpretuje je w odmienny od innych sposób. Parmenides jest dlań przede wszystkim jednym z największych wczesnych filozofów przyrody, którzy byli zdolni do wysuwania ogólnych hipotez, nie opartych bezpośrednio na obserwacji. Potęgą dedukcyjnego rozumu (czyli to wszystko, czego tak nie lubił w Parmenidesie Nietzsche) zdolnego do przenikania zagadek natury oraz atak na sensualistyczny empiryzm

¹³ *Ibidem*, s. 216.

¹⁴ Karl Popper, *The World of Parmenides. Essays on the Presocratic Enlightenment*, London 1998.

stanowi to, co przede wszystkim fascynuje Poppera w Parmenidesie. Opowieść Alethei traktuje jako historię błędu poznawczego człowieka, który nazywając rzeczy, popełnia omyłki, nie zaś jako nakaz wyboru jednej z dwóch dróg: prawdy lub mniemań. Popper, w obronie racjonalizmu presokratyków, pragnie uniknąć interpretacji drogi prawdy jako drogi wyłącznie boskiej, co wedle niego pozostawiałoby ludziom tylko mniemania. (Jednak ani Heidegger, ani Colli, używając metafory Alethei, nie traktują prawdy jako tylko boskiej: bogini Aletheia kieruje ludzi ku prawdzie: mówi mędrcom, czym ona jest, a także zachęca do pójścia tą drogą, a nie drogą mniemań.) Sam Popper jest niechętny dyferencjacji między *episteme* a *doxa*. Odrzuca rozróżnienie między boską prawdą (którą utożsamia z *episteme*), a ludzkim ułomnym, bo nie będącym prawdą, mniemaniem jako przyjętą wykładnię poematu Parmenidesa. Wiedza ludzka, jego zdaniem, łączy w sobie oba momenty. Dla wyjaśnienia tej sprawy kieruje Popper uwagę ku odkryciom astronomicznym Parmenidesa, a w szczególności ku jego wyjaśnieniom faz Księżyca, z czym wiąże odkrycie błędu polegającego na nazywaniu światłem i nocą tego, co jest tylko nocą. Niewłaściwa droga, którą kroczą ludzie, to nie droga wszelkich mniemań, lecz tylko błędnych określeń rzeczy. W ten sposób Popper, akceptując wyrok bogini Alethei, unika zarazem ogólnego potępienia ludzkiego poznania, które składa się jego zdaniem wyłącznie z przypuszczeń i hipotez. Błędą drogą nie jest więc wedle niego po prostu droga wszelkich ludzkich mniemań, odmienna od drogi prawdy. Natomiast błędna droga

prowadzi ludzi do wiary w nieistniejące rzeczy, w próżnię, w pustą przestrzeń, a także w istnienie zmiany. Moja hipoteza wyklucza 'światło' jako zakazane imię, natomiast dopuszcza 'noc': rzecz samą, bez światła rozjaśniającego, jest ciemność, czyli sam Księżyc. Nadając imię czemuś, co nie jest rzeczą, czyli nie-bytowi, popełniamy błąd i podważamy nasz obraz świata, nasze przypuszczenia, nasze 'opinie'¹⁵.

Czyli nauka bogini, wedle wykładni Poppera, mówi o odrzucaniu tylko złudnych mniemań, a nie mniemań jako takich. Taka interpretacja łączy Drogę Prawdy i Drogę Mniemań w jedno

¹⁵ *Ibidem*, s. 72.

wyraźnie określone – lecz pesymistyczne – działanie”¹⁶. Poznanie ludzkie jest prawdziwe jedynie jako niepewne mniemanie. Ta niepewność, czyli stała możliwość pomyłki, nadaje jego konkluzji akcent pesymistyczny.

Widzimy więc, że Aletheia jest nadal obecna i aktywna w myśleniu Poppera. Na zakończenie rozważań powiada on o Alethei:

W sumie, uważam, że bogini poprzez usta Parmenidesa uprawiała propagandę na rzecz racjonalnego myślenia i przeciw sensu-
alizmowi¹⁷.

Skoro wskazujemy tu na przykłady stałej obecności mitu Alethei w filozofii współczesnej, to warto przytoczyć przy tej okazji opinię Poppera, dotyczącą bliskiej relacji między myśleniem mitycznym a racjonalnym.

Naukowe teorie są wynalazkami [*inventions*], które różnią się od mitu głównie tym, że nauka przyjmuje krytyczne podejście. Krytyczne podejście dokonuje czegoś w rodzaju selekcji procesu ewolucyjnego, wywierając pewną presję na teorie i kierując ich rozwój ku większemu prawdopodobieństwu¹⁸.

Wiedza nie jest pewną oczywistością, a tylko co najwyżej prawdopodobną hipotezą stojącą w pobliżu hipotez mitycznych.

Inną boginią stojącą u źródeł problemu prawdy jest Maja. Ta jednak ukrywa prawdę. Jest ona imieniem złudzenia i samym złudzeniem, to boska zdolność rzucania czarów i zwodzenia. Umysł zdominowany czarami i omami pozostaje w oddaleniu od prawdziwej wiedzy. Prawda może zostać dostrzeżona dopiero po zawieszeniu tego, co pozorne, czyli po uchyleniu, przejrzaniu zasłony utkanej ze złudzeń. Złudzenie okazuje się w tej perspektywie główną przeszkodą na drodze do prawdy, głównym jej przeciwieństwem. A Wielka Maja jest właśnie boginią władającą pozorem i rzucającą czary, od których wyzwolenie jest warunkiem widzenia tego, co rzeczywiste.

¹⁶ *Ibidem*, s. 73.

¹⁷ *Ibidem*, s. 75.

¹⁸ *Ibidem*, s. 126.

Mit Mai znalazł sobie drogę do zachodniej myśli przez Arтура Schopenhauera. Myśl o tej bogini hinduskiej i związane z nią pojęcie złudzenia odgrywa istotną rolę w jego metafizyce woli. Wola obecna jest w świecie poprzez swoje pozory, czyli w przebraniach, jakie przybiera, sama będąc jedyną prawdziwą rzeczywistością, która nigdy jednak nie jest dostępna wiedzy pojęciowej. Przewyciężenie złudzenia, jakim jest zmysłowo-intelektualne poznanie, czyli odnalezienie za pozorem prawdziwej rzeczywistości woli, to główne zadanie Schopenhauera. W określeniu tego zadania odwołuje się on między innymi do filozofii hinduskiej.

Wreszcie prastara mądrość hinduska powiada: „To Maja, zasłona ułudy, która przesłania oczy śmiertelnikom i zmusza ich, by widzieli świat, o którym nie można rzec ani, że jest, ani że go nie ma, bo jest jak ten sen, jak poblask słońca na piasku, w którym wędrowiec z daleka dostrzega wodę, albo jak rzucona lina, w której widzi węża”¹⁹.

Maja dla Schopenhauera to symbol pozoru: „Maja Hindusów, której dziełem i tkaniną jest cały świat złudzeń”²⁰. Takim metafizycznym pozorem jest czas i zmiana wobec tożsamości wiecznego trwania bycia. Świat zjawisk wychodzących na jaw nie zbliża umysłu do rzeczywistości, lecz dzieli go od niej i oddala. Przewyciężeniem pozoru jest dopiero intuicyjne doświadczenie woli, będącej poznaniem ‘prawdziwej rzeczywistości’, istniejącej obok przedstawienia, za nim się ukrywającej i nie zdeformowanej pojęciami intelektu. Jest to możliwe wedle Schopenhauera tylko jako ‘zerwanie, przejrzenie zasłony Mai’, czyli jako odrzucenie złudzeń. Wychodząc od takiego metafizycznego sensu pozoru, Schopenhauer zarazem nakreślił obraz myśliciela jako umysłu wolnego od wszelkich złudzeń, a rolę myślenia opisał jako pokonywanie iluzji. Zadanie poznawania prawdy tym samym przekładało się na tropienie złudzeń. Tak zarysowany obraz myśliciela wpłynął silnie na filozofię zachodnią, w pierwszym rzędzie na Nietzschego, a przez niego szeroko na huma-

¹⁹ Arthur Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. Jan Garewicz, Warszawa 1994, t. I, s. 37.

²⁰ *Ibidem*, s. 500.

nistykę i sztukę, gdyż takie było jego oddziaływanie. Nietzsche chciał myśleć *sans illusion* i być *nie na czasie* czyli uwolnić się od złudzeń własnej epoki.

Specjaliści indolodzy krytykują nieraz²¹ Schopenhauera za nieścisłości w jego prezentacji myśli hinduskiej i *Upaniszadów*. Lecz przecież Schopenhauer nie był komentatorem tekstów, lecz myślicielem, który czerpał duchową inspirację z różnych źródeł, opracowując myślowo swój system. Nie chodziło mu o odтворzenie, lecz o przetworzenie i zespolenie z tradycją filozofii zachodniej niektórych koncepcji wschodnich. Nie pisał on podręcznika historii myśli, lecz uprawiał spekulację metafizyczną. Na tym zresztą polega życie idei, że są przetwarzane w interpretacji i włączane w nowe konteksty teoretyczne. Historia idei jest historią nieporozumień. Dzięki temu też właśnie jest to historia żywa, stale zmienna i nowe ukazująca horyzonty. Gdyby zasadą było tylko wierne powtarzanie jakiejś idei, to nie byłoby historii myśli, a jedynie stały powrót jednego i tego samego w koło.

Powyższa krytyka Schopenhauera byłaby więc trafna tylko wtedy, gdyby pisał on kompendium wiedzy czy historię hinduizmu, ale tego nie czynił. Natomiast jeśli spojrzymy na jego dzieło od strony wyobraźni abstrakcyjnej i inwencji filozoficznej, to musimy uznać jego niezwykłą przenikliwość, wyrażającą się w umiejętności połączenia metafizycznej koncepcji pozoru, przedstawionej jako zasłona Mai, z czysto epistemiczną, bo o tyle późniejszą, koncepcją Kanta, która źródło iluzji widziała już tylko w działaniu intelektu, zapominając całkowicie o bytowej podstawie złudzeń. Schopenhauer, pisząc o zasłonie Mai, tak bliskiej przecież sensem Heraklitejskiej tradycji rozumienia natury jako tego, co 'lubi się ukrywać', łączył w swym pojęciu złudzenia metafizyczny i gnozeologiczny aspekt iluzji. Innymi słowy, łączył koherentnie stare koncepcje bytu z nowożytną filozofią transcendentálną, co jest bardzo interesującym przypadkiem, szczególnie ze względu na zwartość tej całości i brak w niej eklektyzmu. Działo się to w czasach, gdy Zachód dopiero zaczynał poznawać głębiej myśl tradycji *Upaniszad*. Tym, co dostępne Schopenhauerowi, było łacińskie tłumaczenie perskiego

²¹ Por. Piotr Balcerowicz, *Historia klasycznej filozofii indyjskiej*, Warszawa 2003.

przekładu *Upaniszad*, które ukazało się w Europie na początku XIX wieku. Wystarczy porównać jego rozumienie z Hegłowskimi interpretacjami zawartymi w *Historii filozofii*, by dostrzec filozoficzny geniusz Schopenhauera. Niezależnie zresztą od tego, jak byśmy oceniali twórczą interpretację idei hinduizmu dokonaną przez Schopenhauera, to wywarł on swoją koncepcją ogromny wpływ na europejskie myślenie o prawdzie i utrwalił w nim rozumienie złudzenia jako wiecznego towarzysza poznania.

Mit Mai wnikliwie rozważa niemiecki indolog Heinrich Zimmer w książce wyłącznie poświęconej tej kwestii²². Maja jest boginią, której nie da się uchwycić w żadnym obrazie ani pokazać w żadnym przedstawieniu (to prawda dotycząca zresztą każdej boskiej istoty i znana skądinąd w teologii negatywnej). Skoro Maia jest złudzeniem i boginią czarów, to tym samym nie może być przedstawiona w żadnej mitycznej opowieści. Każda opowieść o niej byłaby tylko ulotnym złudnym omamieniem, bo ona opisać się nie da. Wszelka zatem próba mitologii Mai musi tylko przeczyć jej naturze. Mai poznać nie można, jest ona zawsze ukryta za swymi zmiennymi zwodniczymi obrazami. Innymi słowy, Maja widoczna może być jedynie poprzez historię swych nieustających omamień. Jest ona personifikacją pozorów i czarów – występuje wtedy jako Wielka Maja: bogini zwodzenia i czarów. Poza tą personifikacją bywa ona też rozumiana jako powszechna boska siła, będąca zdolnością rzucania omamów i zwodzenia. Te umiejętności czarodziejskie przysługują demonom, jak i bogom, czyli duchom zarówno złym, jak i dobrym. Sama istota boskiej Mai, a więc tajemnica złudzenia, jest nie do przeniknięcia. Maja, zgodnie z samą sobą, musi pozostać na zawsze zwodzącą tajemnicą. Złudzenie wyjaśnić się nie da. Mai poznać ani opisać nie można, można znać tylko historie jej czarów.

Toteż Zimmer nie próbuje opisywać mitu Mai. Przytacza tylko różne opowieści ilustrujące jej zmienną i zawsze mylącą naturę. Jedną z opowieści opartych na starych źródłach jest historia świętego ascety Narada pragnącego poznać Maję. Gdy Wisznu pojawił się w jego pustelni i w nagrodę obiecał spełnić każde jego życzenie, Narada zapytał o tajemnicę Mai. Na co Wisznu

²² Por. Heinrich Zimmer, *MĀYĀ; Der indische Mythos*, Stuttgart-Berlin 1936.

polecił mu, by zanurzył się w wodzie obok, a wtedy odkryje tajemnicę Mai. Po zanurzeniu się Narada wychodzi z wody jako dziewczyna, Suszila. I tak przez kolejne zanurzenia w wodzie pojawiają się za każdym razem inne postacie. Gdy wreszcie po wielu przemianach z wody wychodzi znów Narada, mówi mu Wisznu: to moja Maja. Każde zanurzenie daje kolejny pozór, jest dziełem Mai, lecz ona sama pozostaje nadal ukryta za swymi czarami. Narada, przyjmując wiele postaci, żyje, lecz nie sięga tajemnicy życia, pozostającej w ukryciu za wszystkimi złudnymi formami. Tak samo Maja zawsze kryje się, pokazując tylko różne kolejne ludzkie pozory. Znamy jej czary, lecz Mai nikt poznać nie może.

Zimmer cytuje islamską transkrypcję hinduskiego powiedzenia 'zanurz się w wodzie, a poznasz Maję' (bo wyjdiesz inny) jako symbol nieuchwytności złudzenia w jego istocie. Maja poznać się nie da. Sama siła czarów – Maja – jest ukryta, widoczne są tylko jej przejawy: konkretne pozorne obrazy. „Maja jest wieczna, a jej postacią jest świat”²³. Jej tajemnicy nikt nie pozna.

Maja to koncepcja ortodoksyjnego hinduizmu, utrwalona w pierwszym tysiącleciu przed Chrystusem. Świat jest zrobiony z pozorów, poprzez które manifestuje się Jedno. W okresie nie-manifestacji, w przerwie nocy kosmicznej, gdy jest tylko Jedno, *maja* przestaje działać i jej pozory znikają, nie ma masek, bo nie ma nic. Natomiast wraz z przejawianiem się bytu pojawia się i pozór. Ma więc złudzenie swe podstawy metafizyczne. Etymologicznie słowo *maja* jest związane z miarą, pochodzi od mierzyć, nadać kształt, formować. Wszelki byt przejawiony jest jedynie pozorem wobec istoty bycia, wobec Jednego. Świat zjawisk jest tylko złudzeniem ukrytej rzeczywistości. Maja to ciągła manifestacja, a zarazem przebranie Brahmana, jest ona zasłaniająca w swym ukazywaniu i odsłanianiu. Zatem Schopenhauerowska 'zasłona Mai', jako złuda zjawiska ukrywającego rzecz na skutek jej poznania, nie deformowała zasadniczo oryginalnego sensu, choć obok jego metafizycznego wymiaru silniej akcentowała dodatkowo aspekt transcendentálny złudzenia. Schopenhauerowska 'zasłona Mai' to zasłona, jaką stanowi złudzenie, to innymi słowy: złudzenie, za którym schowana jest prawda.

²³ *Ibidem*, s. 478.

Jednocześnie Schopenhauer trafnie odczytywał sens mądrości hinduskiej jako uwolnienie człowieka od uroku rzuconego przez Maję. Pozostawanie pod wpływem jej czarów jest ignorancją. Wiedza musi wykraczać poza zewnętrzne, uformowane zmysłowo i pojęciowo zjawisko, musi rozumieć, że jest ono tylko złudzeniem, za którym kryje się rzeczywisty byt. Świat nie jest tym, czym wydaje się być; widzialne, mierzalne, zmienne jest tylko przebraniem ('zasłoną Mai') tego, co rzeczywiste, a co niewyraźne, niewymierne, niewidzialne i wieczne.

Zimmer wskazuje na wiele innych aspektów znaczenia pojęcia *maja*, pozostających w związku z manifestacjami Brahmana, kiedy żaden przejaw nie jest nim samym, a każde pokazanie się pod jakąś postacią jest zarazem ukryciem siebie samego. To dzięki *mai* jeden jedyny byt pojawia się jako wielość. Również dziełem złudzenia jest ciągle stawanie się, które ukrywa wieczną trwałość Brahmana. Wobec tego też *maja* bywa utożsamiana z kosmiczną energią, z czynnikiem ruchu i zmienności. Tak jak wielość i różnorodność stanowi tylko zasłonę ukrywającą jedność absolutnego bytu – czyli jest jego mylącym przejawem – tak też nietrwałość, stałe przemijanie i powracanie w innej postaci to tylko złudzenie wobec absolutnego ponadczasowego trwania. Czas jest pozorem zasłaniającym wieczność. Obraz rzeczy, słowo, imię to wszystko narzędzia zwodzenia i rzucania czarów. Spektakl świata toczący się przed oczyma widzów pragnących mierzyć niewymierne, nazywać niewyraźne, oglądać niewidzialne stanowi dzieło Mai.

Pojęcie *maja* należy nie tylko do zamierchłej przeszłości, lecz gra nieprzerwanie do czasów dzisiejszych zasadniczą rolę w filozofii hinduizmu. Spotyka się w nim w sposób ciągły rozum mityczny z logiką racjonalną. Nauczanie mądrości będącej wiedzą o prawdziwej rzeczywistości jest tam rozumiane przede wszystkim jako przezwyciężanie ignorancji złudzenia. Wiedza i pozór stanowią przeciwstawną, lecz i nierozłączną parę.

Problem prawdy i złudzenia, wiedzy i niewiedzy ma długą historię. Narodził się w myśleniu mitycznym i kontynuuje swą obecność w logosie teoretycznym. Problem Alethei i Mai jest historyczny, ma jednak nowe postacie swej obecności w myśli współczesnej. W dalszym ciągu tej książki zajmować się bę-

dziemy już tylko współczesnym dyskursem toczącym się wokół prawdy i jej przeciwieństwa – nieprawdy. Jednakże dla trafnego i nienaiwnego rozumienia dzisiejszych dyskusji świadomość szerszego niż tylko doraźny horyzontu problemu wydaje się absolutnie niezbędna. Współczesna myśl o prawdzie jest jedynie jedną chwilą w jej długich dziejach. Ma swoją przeszłość, często niewidoczną na pierwszy rzut oka i zapomnianą. Stare skamieliny tkwią jednak w teraźniejszości. Dlatego nawet krótkie przypomnienie niektórych fragmentów minionych dziejów rozumienia prawdy ma sens nie tylko antykwaryczny, lecz rzuca też pewne światło na dzisiejsze spory. W myśleniu istnieją nie tylko 'cięcia' (termin Derridy), lecz też kontynuacje i ciągłość. Lub: każde cięcie jest też formą kontynuacji.

3. Prawda jako pojęcie metafizyczne

Określamy prawdę jako pojęcie metafizyczne, gdyż odnosi się ono do myśli i bytu w ich jedności. Innymi słowy, rozważając w tej książce niektóre współczesne rozumienia prawdy i prawdziwości, staramy się na nie spoglądać z perspektywy szerokiego filozoficznego pytania o istotę myśli, rzeczywistości i o ich wzajemny stosunek. Znaczy to tyle, że zgodnie z tradycją rozumiemy przez prawdę myśl odnoszącą się do tego, co jest. Myślenie dotyczy bycia; bez bytu myśl prawdziwa nie mogłaby się pojawić. A czy ktoś mógłby chcieć 'myśli nieprawdziwej'?

Powyższe określenie problemu prawdy ma kilka konsekwencji. Jedną z nich jest przede wszystkim nieuwzględnienie szeregu innych odmiennych postaw teoretycznych. W szczególności należy do nich nowożytne przekonanie, że kwestia prawdy może znaleźć swe wyjaśnienie wyłącznie na gruncie teorii poznania. Ta wąska perspektywa posiada swój wyraz współcześnie w różnych epistemicznych koncepcjach, polegających na tym, że prawdę określa się przez opis działań weryfikujących (lub falsyfikujących) twierdzenia teoretyczne lub przez inne kryteria ich potwierdzania (np. koherencja).

Taka wąska teoriopoznawcza tematyzacja pytania o prawdę często zamienia ją w zgodność z regułami arbitralnie ustalany-

mi przez umysł. Należą do niej wszystkie tak zwane nieklasyczne definicje prawdy, kiedy jest ona określana czy to jako koherencja myśli, czy zgoda powszechna podmiotów badających, czy wreszcie jako zgodność z eksperymentalną obserwacją potwierdzającą. Pojęcie prawdy staje się wtedy jedynie narzędziem umysłu w selekcjonowaniu jego własnych wytworów. Należy zatem do dziedziny reguł dowolnie tworzonych przez rozum dla samego siebie. Jest to forma antropomorfizacji oraz subiektywizacji sensu prawdy.

Prawda rozumiana jako pojęcie metafizyczne nie należy również do dziedziny logiki. Logika bada wyłącznie pewne formalne cechy wypowiedzi językowych, jakie są wymagane, by wypowiedź była zdaniem w sensie logicznym. Zdanie w sensie logicznym jest wypowiedzią prawdziwą lub fałszywą. Natomiast sens tej prawdziwości oraz jej nieformalne warunki nie należą już do zainteresowań logiki. Tak zwana prawda w sensie logicznym, czyli te formalne warunki spełniane przez wypowiedź po to, by była uznana za zdanie, stanowią zaledwie wąski aspekt problemu prawdy i nie sięgają sensu istotnościowego pytania: co to jest prawda? Logika celowo i świadomie uchyla się od tej kwestii. Dlatego też – choć stale mówi się tam o prawdziwości zdań – samo jej znaczenie nie jest wyjaśniane. Logika nie rozważa istoty prawdy, czyli nie pyta, co jest tym, co czyni zdanie prawdziwym, ani kiedy zdanie jest zasadnie stwierdzone, ani co powoduje jego trwałą wiarygodność.

Pytanie o prawdę jako pojęcie metafizyczne nie należy również do metodologii poznania naukowego. Przede wszystkim dlatego, że jak wspomniano już powyżej, zbyt wąska i błędna jest jego czysto poznawcza tematyzacja. Jest ono kwestią myśli w jej stosunku do bytu, a nie samej pracy umysłu. Ponadto, wiedza ludzka nie redukuje się do nauki, istnieją także różne inne jej postacie i dziedziny. To, co jest tylko fragmentem, nie może zatem stanowić wzoru dla całości. Metodologia określa sposoby postępowania badawczego w poszczególnych dziedzinach, lecz nie jest prawodawstwem wszelkiego rozumu. Wiele dziedzin prawdy, w tym artystycznej, zostaje wykluczonych przez taki dyktat.

Pytanie o prawdę nie jest też kwestią językowego używania słowa 'prawda'. Żadna gra językowa nie konstytuuje sensu praw-

dy, lecz przeciwnie, istnienie prawd poprzedza wszelki język wraz z ustanawianymi na jego gruncie znaczeniami. Uczymy się języka i znaczeń jego wyrażań, korelując wzajemnie pewne proste prawdy potoczne z odpowiadającymi im inskrypcjami i dźwiękami. Występuje to w procesie przyswajania sobie języka rodzimego, jak i języków obcych. Bez spostrzeżenia białości śniegu, czyli bez poznania pewnej o nim prostej prawdy, nigdy nie moglibyśmy wiedzieć, co znaczy 'śnieg jest biały', 'snow is white', czy 'śnieg nie jest czarny'. Innymi słowy, używanie języka odsyła zawsze do jakiegoś prelingwistycznego doświadczenia.

Również więc tak zwana semantyczna koncepcja prawdy znajduje się poza zakresem zainteresowań tej książki. Mówi ona bowiem tylko o tym, w jaki sposób bez sprzeczności używać słowa 'prawda' w językach nauk dedukcyjnych, odrzucając zarazem jako nieistotne dla logiki pytanie, czym jest sama prawda, którą to słowo nazywa. Tematem definicji semantycznej jest metajęzykowa pozycja zdania orzekającego prawdziwość zdania przedmiotowego. Na gruncie określonego języka przyjęcie zdania jest równoznaczne z uznaniem go za prawdziwe, a zwrot 'jest prawdziwe' jest zdaniem metajęzykowym, czyli wypowiedzią o wypowiedziach języka. Semantyczna koncepcja prawdy rozpatruje ją jako zdarzenie językowe i w ramach języka tylko rozważane, czyli bez odsyłania do rzeczy poza językiem. Jest ona przydatna w budowaniu języków sformalizowanych i określaniu wewnętrznych warunków prawdziwości ich wyrażań metodą rekurencyjną. Biorąc jednak sprawę od strony pytań filozoficznych, jest ona albo neutralna, albo epistemiczna, zależnie od jej interpretacji.

Metafizyczne rozumienie prawdy, odbiegając od wszystkich nieklasycznych definicji prawdy, nie jest jednak zarazem równoznaczne z klasyczną definicją prawdy, zwaną też korespondencyjną. W klasycznej definicji – która jest w istocie rzeczy średnio-wiecznym sformułowaniem – mowa o *zgodności* myśli i rzeczy charakteryzującej twierdzenia prawdziwe. Owa zgodność była przez długie wieki interpretowana jako podobieństwo lub obraz wiernie przedstawiający przedmiot, stanowiący jego lustrzane odbicie. Arystoteles sam mówił jednak bardziej enigmatycznie: „To nie dlatego jesteś biały, że myślimy w sposób prawdziwy, że

jesteś biały, lecz ponieważ jesteś biały my, stwierdzając to, mówimy prawdę”²⁴. Kopiowanie jest tu tylko jedną z możliwych interpretacji. Taka interpretacja jedności myśli i bytu traktująca prawdę jako korespondencję czy zgodność i utożsamiającą ją z obrazującym kopiowaniem budziła liczne wątpliwości jako niejasna, a nawet niemożliwa do spełnienia. Szczególnie filozofowie przełomu wieku XIX i XX byli jej nieprzychylni i w zasadzie ją obalili. Z tego krytycyzmu zrodziły się liczne nieklasyczne definicje, odwołujące się do konwencjonalnych kryteriów. Jednakże Arystoteles nie jest jedynym dziedzictwem starożytności i współcześnie przypomniano Parmenidesa z pojęciem *alethei*. Uczy to między innymi o ważnej sprawie polegającej na tym, że myślenie o prawdzie nie jest zamknięte w alternatywie: kryteria podmiotowe umysłu lub niejasna idea *zgodności*. Dalsze analizy zawarte w tej książce pokazują, że krytyka arbitralnych subiektywnych kryteriów prawdziwości oraz odrzucanie antropomorfizacji prawdy wcale nie muszą prowadzić nieuchronnie do powtórzenia formuły *adaequatio rei et intellectus*. Klasyczna, czyli korespondencyjna koncepcja adekwatności nie jest już w zasadzie współcześnie szeroko rozważana. Po jej dość powszechnej krytyce na przełomie XIX i XX wieku obecnie nie stanowi dalej obiektu żywych dyskusji. Krytycy subiektywistycznych czy epistemicznych koncepcji prawdy odwołują się do Parmenidesa, a nie do idei korespondencji.

Analizując różne aspekty metafizycznego problemu prawdy, nie piszemy najnowszej historii doktryn czy też ‘teorii’ prawdy. Interesuje nas natomiast doświadczenie filozoficzne ukonstytuowane przez myślicieli, którzy rozważali sens prawdy i prawdziwości. Wszyscy oni wnoszą coś do rozumienia problemu prawdy. Nie musimy między nimi koniecznie wybierać, choć jedni mają więcej ciekawego do powiedzenia niż inni. Nie zawsze jednak odmienne drogi myślenia prowadzą do całkowicie niezgodnych i wykluczających się wniosków, niejednokrotnie okazują się one komplementarne – i to właśnie z ich różnorodności tworzy się filozofia i dzięki niej żyje jej doświadczenie myślowe.

²⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. Kazimierz Leśniak, w: *idem, Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa 1990, s. 767.

4. Zakres i metoda: *case studies* współczesności

Zawarte w tej książce rozważania i analizy dotyczą filozoficznego myślenia o prawdzie w ostatnich około stu latach. Jest to okres istotny w historii zachodniego dyskursu, toczącego się wokół znaczenia pojęcia prawdy, okres zdominowany z jednej strony ostrymi atakami na niesione przez to pojęcie treści, z drugiej zaś – wobec tych krytyk – odznaczający się silnym i stanowczym odrodzeniem idei prawdy i uwydatnianiem jej niezbywalności w horyzoncie myślowym człowieka. Najdawniejsze przykłady dyskursu o prawdzie, do jakich się tu odnosimy, pochodzą z końca XIX wieku; jest to Peirce i Nietzsche, którzy zarysowali, każdy osobno i inaczej, nowe sposoby tematyzacji prawdy. Analizy nasze sięgają aż do czasów dzisiejszych, gdy prawda została poddana najradykałniejszej krytyce i uznana za pojęcie nie tylko zbędne, ale nawet szkodliwe w dyskursie ludzkim. Współczesny nihilizm prawdy różni się zasadniczo tonem od starożytnego i wszelkiego innego sceptycyzmu wobec prawdy. Jest to ton pewnej siebie negacji, będącej odrzuceniem zarówno pytania o to, czym jest prawda, jak i samego słowa pozwalającego na zadawanie takiego pytania. Sceptycyzm jest wątpliwym w osiągalność, dokonuje się więc na gruncie pojęcia prawdy, nihilizm natomiast głosi całkowite uwolnienie od niej.

Rozważania nasze nie są ani próbą opisu, ani systematyzacji różnych koncepcji, ani też nie zmierzają do przedstawienia wszystkiego, co myślowo ważne, a co się w danym okresie wydarzyło. Nie jest to historia filozofii XX wieku, choć mówi o niektórych filozofach tego czasu i o ich ideach. Nie jest to też po prostu prezentacja różnych koncepcji. Idzie natomiast o próbę przemyślenia na nowo pewnego doświadczenia myślowego, jakie z zakresie dyskursu o prawdzie dokonało się w ostatnim stuleciu. Rozważając to doświadczenie, sami w nim uczestniczymy, nie tyle więc opisujemy, co rozważamy i interpretujemy. Przemyślanie minionego doświadczenia samo staje się uczestnictwem w doświadczeniu intelektualnym problemu prawdy i kwestii z nią związanych. Interpretacja jest więc dokonaniem kolejnego kroku w rozumieniu i rozprzestrzenianiu się dyskursu o prawdzie.

Określamy te rozważania jako *case studies*, czyli jako studia pojedynczych przypadków lub badania konkretnych mniemań. Owe pojedyncze przypadki rozumienia prawdy, choć oddzielne (jak zawsze jest ludzka myśl), są jednakże wzajemnie ściśle ze sobą powiązane przez problem, jakiego dotyczą. Myślenie, nawet tak abstrakcyjne jak filozofia, nie dokonuje się w pustce i idee stymulują inne idee. Czasem są to jednak idee innych czasów i okazuje się, że odwoływanie się do tradycji bywa ważniejsze niż bezpośredni dialog ze współczesnymi, choć niewątpliwie jest on ukryty w podtekście. Wyraźne to szczególnie u Heideggera, gdzie poglądy jego współczesnych są obecne raczej *implicite* niż *explicite*. Sięga on w polemikach do Leibniza i Kartezjusza, a prawie nigdy do Carnapa czy Wittgensteina, lecz jego krytyka przenosi się także na współczesność

Studia pojedynczych przypadków myśli o prawdzie są pewnym wyborem dokonany wśród ogromnej wielości zjawisk intelektualnych. Będąc wyborem, zachowują więc jako swą istotną cechę subiektywność. Ich obiekty zostały wyselekcjonowane wedle własnego gustu intelektualnego piszącej tę książkę. Subiektywny nie znaczy tu jednak dowolny ani przypadkowy, ani pozbawiony racjonalności. Własny gust intelektualny opiera się bowiem na określonym rozumieniu dyskursu o prawdzie, a przede wszystkim na rozumieniu tego, co w nim ważne i istotne. Studia są więc tak ułożone, by pokazać niektóre ekstrema i granice dyskursu o prawdzie.

Znamienną cechą współczesności w myśleniu o prawdzie jest niewątpliwie problematyczność samej prawdy. Przez problematyczność rozumiemy tu pytanie o źródła jej ważności, które czasem prowadzi do jej uznania i potwierdzenia, a czasem – jak w nihilizmie – do odrzucenia. Ogólnie jednak można powiedzieć, że to czas, gdy pojęcie prawdy przestało być oczywistością i zostało poddane rozważeniu u swoich podstaw. Jasno to pokazuje cytowana uwaga Krasińskiego o pytaniu Piłata. Do podobnego wniosku skłania doświadczenie myślowe Peirce'a, który zarysował operacjonistyczną koncepcję poznania jako badania, a nie był mimo to zdecydowany na całkowite odrzucenie korelacyjnej koncepcji prawdy i wahał się w rozumieniu prawdziwości wiedzy między zgodnością z rzeczywistością a zgodą

powszechną badaczy. W myśleniu Peirce'a – koniec XIX wieku – znajdujemy więc wyraźnie silne akcenty modernistyczne, połączone z tradycjonalizmem. Pisząc o prawdzie, nie kwestionuje on wprost jej klasycznego, niewątpliwego dlań sensu, lecz stara się go łączyć z nową, niereprezentacyjną, teorią poznania. Jego operacjonistyczne rozumienie badania jako uśmierzania wątplenia implikuje raczej zgodę powszechną badaczy jako wystarczającą i odpowiednią koncepcję prawdy, jednakże zgodę tę wiąże on zawsze także z adekwatnością twierdzenia wobec tego, jak się rzeczy naprawdę mają w sposób niezależny od opinii o nich. Innymi słowy, mimo zarysowania pragmatyzmu jako operacjonistycznej epistemologii, klasyczne pojęcie prawdy nie było dlań jeszcze problematyczne. Dopiero James wyciągnął z maksymy pragmatycznej właściwe wnioski dla nowego sposobu rozumienia prawdy. James stał się heroldem problematyczności prawdy, wykorzystując po temu właśnie operacjonistyczną pragmatyczną epistemologię. Sam Peirce natomiast znajdował się dopiero w pół drogi do zapytania o to, jak definiować prawdę, jak interpretować prawdziwość twierdzeń i na czym ją oprzeć. Wyrażenie nie wyszedł on poza tradycyjną postawę uznawania prawdy za naczelną cnotę poznania, bez wnikania w jej sens. Ta pewna pośredniość jego myślowego stanowiska ukazuje się jasno w niejednoznaczności jego wypowiedzi w sprawie prawdy, które pozwalają się interpretować na dwa sposoby: transcendentalnie, jako zgodna opinia badaczy, lub realistycznie, jako zgodność z niezależną od myśli rzeczywistością. Zarazem jednak pośredniość ta staje się jednym z najciekawszych momentów jego zasady pragmatycznej.

Dzisiejsza problematyczność pojęcia prawdy jest określona dwiema skrajnymi postawami myślowymi wobec niej. Z jednej strony, jest to wskazywanie na jej fundamentalną rolę w intelektualnym życiu człowieka, a z drugiej – radykalne odrzucanie jej jako kategorii osadzonej na błędzie, a zatem zbędnej. Te przeciwstawne ekstrema są dziś wyznaczone przez dwa nazwiska: Heideggera – odnowiciela i herolda refleksji poświęconej prawdzie – oraz Rorty'ego – autora tezy nihilistycznej.

Problematyczność prawdy jest jednak tylko jednym z rodzajów doświadczenia filozoficznego w myśleniu na temat prawdy,

jakim kierowaliśmy się w doborze naszych *case studies*. Odmienne analizy prawdy i rozważania o jej istocie przynoszą bardziej lub mniej ciekawe rozumienia tego, czym jest problem prawdy. To właśnie te poszczególne indywidualne doświadczenia myślenia o prawdzie (jak już wyżej wspomniana niekonsekwencja Peirce'a) są przede wszystkim interesujące u różnych filozofów. Nic innego jak jednostkowe doświadczenia myślowe składa się na pewną płynną całość doświadczenia filozofii, przez co formuje się jakieś ogólniejsze rozumienie prawdy, jak i innych kwestii. Filozofia nie ma innej formy istnienia niż poprzez myśli myślicieli, jej książkowy byt jest tylko zewnętrżnością tych idei.

Toteż w oparciu o *case studies* można wyraźniej dostrzec zarys współczesnego doświadczenia w zakresie myślenia o prawdzie, które jest niejednolite i bogate i w którym nakładają się różne podejścia, różne rodzaje analiz, często przecząc sobie, lecz w tym przeczeniu też wzajemnie się często uzupełniając i oświetlając. Formująca się w ten sposób całość nie jest i nie może być jednolita – a zatem nie można jej bez deformacji systematycznie uporządkować – lecz jest ze swej istoty różnorodna i wielostronna. Ale to nie może być uważane za niedostatek interpretacji, przeciwnie, jest jej zaletą, bo stanowi próbę uchwycenia doświadczenia filozoficznego w jego stawaniu się. Nie dążymy w naszych rozważaniach ani do klasyfikacji poglądów na prawdę, ani do opisanego 'wszystkiego, co pomyślano', ani tym bardziej do jakiejś syntezy. Nie staramy się nakreślić jednowymiarowego obrazu dyskursu o prawdzie, lecz, przeciwnie, ukazać jego różnorodne meandry. Właśnie one dopiero ukazują bogatą treść problemu prawdy. Nie ma też żadnej heglowskiej konieczności samopoznawania się ducha w historii własnych dziejów. Myśleniem – w równej mierze co pewna konieczność – rządzi także przypadkowość. Niektóre koncepcje sprzyjają kontynuacji ich w określony sposób, jednak nie narzucają takiej kontynuacji jako konieczności. Neopragmatyzm znalazł pewne wsparcie dla swego nihilizmu prawdy w pragmatycznej definicji prawdy Jamesa, lecz pragmatyzm Jamesa nie musiał doprowadzić do takich interpretacji i konkluzji, jakie zarysował Rorty. Przypadkowość gry, popularność filozofii języka i inne czynniki odegrały tu zapewne większą rolę niż jakakolwiek logika myślenia.