Teksty Drugie 2003, 6, s. 9-25

Czy prawda jest przeżytkiem?

Hanna Buczyńska-Garewicz

http://rcin.org.pl

Szkice

Hanna BUCZYŃSKA-GAREWICZ

Czy prawda jest przeżytkiem?[1]

Pojęcie wiedzy w sposób oczywisty kojarzy się z pojęciem prawdy. Niewątpliwie próba oderwania wiedzy od prawdy pozbawiałaby ją najistotniejszego jej momentu, czyniłaby ją czymś pustym i niejasne byłoby wtedy, co to w ogóle znaczy mieć jakąś wiedzę. Wiedzieć bowiem to tyle, co znać prawdę. Jedno nie jest definicją drugiego, raczej oba są pierwotnymi pojęciami powiązanymi ze sobą w sposób istotny. Znać coś, to znać prawdę o tym czymś. Jeśli coś jest białe, wtedy znać prawdę o tym czymś to tyle, co wiedzieć, że jest białe. A nie znać prawdy, to nie wiedzieć jak się rzeczy w danej kwestii mają. Błąd, fałsz czy złudzenie są niewiedzą, gdyż prawda jest w nich nieobecna. W taki sposób sens tych pojęć ukształtował się u zarania tradycji intelektualnej Zachodu, w filozofii Greków, i w taki sposób najważniejsze języki, jakimi się posługujemy, te słowa rozumieją. Gdyby ktoś próbował mówić np.: „X zna te rzeczy dobrze, bo nie zna o nich prawdy", to byśmy mu zarzucili niezdolność poprawnego posługiwania się językiem. Podobnie byśmy zareagowali, gdyby mówił: „wiedzieć, to doznawać szczęścia", gdyż wiedza i szczęście nie są tym samym. I nawet jeśli mądrość łączy w sobie znajomość rzeczy ze szczęściem, to ich nie utożsamia, wiedza jest raczej wtedy rozumiana jako warunek szczęścia, musi więc posiadać sens od niego niezależny. Również stwierdzenie „wiedza jest władzą" musi dziwić, bo nawet jeśli pewna siła polityczna może płynąć z określonej wiedzy, to znajomość rzeczy jeszcze sama nie jest ani siłą, ani władzą. Każdy natomiast język europejski dopuszcza jako sensowny zwrot: „wiedzieć coś, to znać o tym czymś prawdę". Wypowiedź taka nie budzi wątpliwości odnośnie znajomości języka, ani nie powoduje pomieszania w zrozumieniu tego, co się mówi.

Jedność wiedzy i prawdy jest zakorzeniona w historycznych początkach naszego myślenia i mówienia, podobnie jak zakorzeniona jest w tych początkach jed-

[1] Myśli podobne do zawartych tu wyraziłam poprzednio w artykule *Kilka uwag w kwestii prawdy* w zbiorze *Wiedza i prawda*, Warszawa 2003.

http://rcin.org.pl

ność prawdy i dobra. Znajomość prawdy była zawsze uważana za coś dobrego, a fałsz czy złudzenie za coś złego. Kartezjański demon, który miałby nas zwodzić i łudzić jest w sposób konieczny złym demonem (skoro zwodzi jest zły), a tylko dzięki temu, że zostaliśmy stworzeni przez dobrego Boga, możemy ufać, że potrafimy uniknąć iluzji, i że niezawodna wiedza jest możliwa. Jedność prawdy i dobra jest tak głębokim przeświadczeniem, że, znów tylko na gruncie języka, powiedzenie „znajomość prawdy jest złem" jest naruszeniem norm lingwistycznych. To samo dotyczy oczywiście negacji prawdy, czyli fałszu. „Fałsz jest dobrem" – takie twierdzenie kłóci się z naszym odczuciem sensu na gruncie języka. Podobnie błąd, czy złudzenie nie mogłoby być nazwane dobrem, gdyż same przez się należą do negacji dobra. Słynny Orwellowski *newspeak* na tym właśnie polegał, że odwracano sensy słów nazywając np. agresję wyzwoleniem, wojnę pokojem, a specjalne Ministerstwo Prawdy było źródłem fabrykowania systemu kłamstw. *Newspeak* był naruszeniem reguł gry językowej, był zasadniczą zmianą sensów sięgającą korzeni języka i myślenia. Tak więc, *by the same token*, nowomową we współczesnej filozofii można nazwać takie manipulacje słowami, które zmierzają do rozdzielenia wiedzy i prawdy, czy prawdy i dobra, oraz do głoszenia tez o konieczności uwolnienia wiedzy od opresji potwora prawdy. „Wiedza bez prawdy" – to pojawiający się ostatnio dość często zwrot nowomowy filozoficznej, lecz w istocie rzeczy znaczy on po prostu „wiedza bez wiedzy", co jest pozbawione sensu. Jest absurdalne. Drugim takim sloganem dzisiejszego *newspeaku* filozoficznego jest teza, że „prawda jest złem", bowiem jej poszukiwanie kieruje ludzi w niewłaściwym kierunku: zamiast szukać solidarności i szczęścia w zgodzie powszechnej, gonią za mityczną efemerydą prawdy.

W swej najnowszej książce[2] Bernard Williams nazywa dzisiejszych krytyków idei prawdy *the deniers*, czyli ci, którzy negują, odrzucają ideę prawdy. Jedynym innym, wprawdzie też niepolskim, lecz zadomowionym w polszczyźnie, słowem oddającym sens *deniers* wydaje się termin „nihiliści", czyli mówiący „nie" prawdzie. Nietzscheańska definicja nihilizmu określa ten pogląd jako przeświadczenie, że wszystkie wartości się zdewaluowały, nie mają już żadnej siły stymulującej. Nihilizm wobec prawdy polega na odmawianiu jej ważności, odrzucaniu jej jako ideału, wreszcie zastępowaniu pustego miejsca czymś innym. Miano *deniers* odnosi Williams do wszystkich współczesnych filozofów odrzucających pojęcie prawdy jako ważnego instrumentu myślenia i elementu kultury duchowej. Niemniej najczęściej pojawiają się oni pod szyldem neopragmatyzmu, a najważniejszą wśród nich postacią jest zapewne Richard Rorty. Nie będziemy tu dociekać relacji łączących neopragmatyzm z pragmatyzmem, wystarczy tylko powiedzieć, że ani Peirce ani nawet James nigdy nie odrzucili pojęcia prawdy, o czym szczegółowo mowa była gdzie indziej[3].

2/ B.A.O. Williams *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Oxford 2002.

3/ W różnych moich pracach o pragmatyzmie zawsze ten moment podkreślałam.

http://rcin.org.pl

Rorty w licznych swoich artykułach[4] na różne sposoby kwestionuje przydatność i potrzebę pojęcia prawdy. W tej negacji powołuje się z jednej strony na tradycję historycznego pragmatyzmu (przeinaczając ją), a z drugiej, na sposób myślenia właściwy filozofii analitycznej. Z perspektywy filozofii analitycznej, interesującej się jedynie wypowiedziami lingwistycznymi, język staje się jedyną rzeczywistością, a świat znika przesłonięty przez język. Z kolei przesłonięty świat staje się nie tylko światem zapomnianym, lecz także światem zanegowanym. Istnieje już tylko językowe przedstawienie świata, jednakże bez świata przedstawianego, czyli nie ma już nic poza językiem. Rorty tryumfalnie oznajmia, że świat został na dobre zapomniany (*the world well lost*). I nawet mu nie przemknie przez głowę świadomość, że to zgubienie świata nie jest takim wielkim sukcesem dla myśli ludzkiej, jeśli w ogóle nie jest katastrofalną klęską dla niej, absolutną i dobrowolną rezygnacją z odwiecznych ambicji stanowiących zawsze istotę myślenia. Neopragmatyzm, dzięki swemu powiązaniu z tradycją analizy języka, z łatwością jednak rezygnuje ze świata, z rzeczywistości niezależnej i pierwotnej oraz z myśli szukającej o niej wiedzy. To odrzucenie świata wzmacnia odrzucenie prawdy. Nihilizm zwraca się przeciw obu kategoriom: świata i prawdy i obie negacje nawzajem się uzupełniają. Skoro nie ma świata, to niemożliwa jest prawdziwa wiedza o nim, a skoro nie ma prawdy ani prawdziwego poznania, to rzeczywistość musi pozostać przed nim ukryta.

Aby jednak nie powstało złudzenie, że filozofia analityczna z zasady prowadzi do odrzucania idei prawdy, warto przypomnieć Davidsona obronę klasycznej definicji prawdy przed pragmatycznymi krytykami.

> Bez zrozumienia sensu pojęcia prawdy nie tylko język, lecz również myśl sama jest niemożliwa. Prawda jest ważna nie tylko dlatego, aby była jakoś szczególnie wartościowa czy użyteczna, lecz ponieważ bez koncepcji prawdy nie bylibyśmy myślącymi istotami, ani nie moglibyśmy zrozumieć, że ktoś inny jest myślący. [...] Korespondencja, choć jako definicja jest pusta, chwyta jednak to, że prawda zależy od tego, jaki jest świat i już samo to wystarcza, aby zdyskredytować epistemiczne i pragmatyczne teorie.[5]

Stosunek Rorty'ego do kwestii prawdy jest jednoznacznie negatywny. Nie w tym wprawdzie sensie, by mówił „prawdy nie ma", byłoby to bowiem według niego już zbytnim zaangażowaniem się w dyskusję o prawdzie, byłoby formą uznania kwestii prawdy za problem wart myślenia i dyskutowania. Negacja, jakiej dokonuje, jest bardziej radykalna. Jego stanowisko jest postawą niezauważania, ignorowania, kolokwialnie dałoby się zwięźle odtworzyć: „prawda?, a co to?, o czym niepojętym chcecie mówić?". Dlatego też przewrotnie twierdzi, że nie neguje prawdy (bo to tylko Wallace Stevens w wierszu pisał *There is no such thing as truth*). Nie neguje,

---

4/ R. Rorty *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge UP 1991; *Truth and Progress*, Cambridge UP 1998.

5/ D. Davidson *Truth Rehabilitated*, w: *Rorty and His Critics*, ed. by R. Brandom, Oxford, 2000. s. 72-73.

http://rcin.org.pl

bowiem negacja wymagałaby użycia zbędnego terminu. Własne podejście określa jako „w swym tonie niekonstruktywne, polegające na zaniechaniu (*dismissive*)"[6]. Kwestia prawdy jest „raczej jałowym tematem"[7]. Jest to w gruncie rzeczy głębsza negacja niż powiedzenie, że prawdy nie ma. Rorty chce bowiem całkowicie wyeliminować z języka terminy, w których można by sformułować kwestię prawdy. Tu znów przypomina się Orwell, który pisze, że z nowomowy Oceanii zostało usunięte słowo „wolność", by już nikt nawet nie mógł o niej marzyć. Rorty w ten sam właśnie sposób chce wykorzenić kwestię prawdziwości.

Filozoficzne pytania o prawdę należy wedle Rorty'ego zastąpić rozważaniami dotyczącymi metod uzasadniania opinii. „Nie ma różnicy między uzasadnianiem a prawdą"[8]. Odrzuceniu ulega także dyferencjacja między *doxa* a *episteme*. Posiadamy tylko opinie. Również nie ma żadnej różnicy między lepszymi a gorszymi metodami uzasadniania przekonań (co stanowi radykalną zmianę wobec Peirce'a, który różnicował między przemocą jako niedobrym sposobem a badaniem naukowym jako jedyną właściwą metodą utrwalania przekonań). Jeśli żyjemy w tyranii, to uzasadniona staje się opinia narzucona przez tyrana, jeśli natomiast w demokracji, to uzasadnione jest w aktualnym momencie to, w co wierzy większość, czyli panująca przeciętna opinia.

Eliminacji powinno ulec, zdaniem Rorty'ego, nie tylko pojęcie prawdy, lecz także obiektywności. Świat jest na dobre zapomniany i szukanie obiektywności jest czystą ułudą. „Przestańcie troszczyć się o obiektywność, zdajcie się na intersubiektywność"[9]. Ludzie w myśleniu powinni kierować się pragnieniem zgody powszechnej.

Nowy język, uwolniony od kłopotliwych kategorii prawdy, obiektywności czy świata, ma służyć szczęściu społecznemu. Wywody Rorty'ego pełne są sentymentalizmu socjalnego. Głównym pożytkiem z wprowadzenia jego nowomowy ma być harmonijne i otwarte społeczeństwo przepojone pragnieniem solidarności. Nowomowa, wolna od złych terminów, ma stwarzać nadzieję na nowy ład liberalny, którego nie będą już zakłócały żadne poważne różnice poglądów, bo ludzie (dzięki pozbawieniu ich ideału prawdy, a także słów potrzebnych, by taki ideał sformułować) bezkonfliktowo zatopią się w stadnej bezmyślności zgody powszechnej.

Terapia językowa Rorty'ego ma zapewnić postęp ludzkości i przyczynić się do powszechnej pomyślności. Jej celem jest „zmiana naszych intelektualnych nawyków"[10], a co za tym idzie, działań i całego życia. Rorty należy do gatunku „ulepszaczy" świata i natchnionych kaznodziejów. Motywuje go zresztą pewien bunt rewolucyjny uwalniania ludzi od opresji. Tą opresję stanowią pojęcia świata i prawdy

---

6/ R. Rorty *Truth and...*, s. 11.

7/ Tamże, s. 11.

8/ Tamże, s. 19.

9/ Tamże, s. 6.

10/ Tamże, s. 5.

http://rcin.org.pl

oraz, ogólnie mówiąc, filozofia. Nie idzie więc Rorty'emu o dyskusję czysto teoretyczną, lecz o praktyczne skutki pojęć i poglądów. W duchu pragmatyzmu podkreśla on użyteczność pozbycia się pewnych pojęć: używanie języka prowadzi zawsze do pewnych skutków praktycznych i w trosce o nie jest przedsiębrane cale zamierzenie zmiany języka.

Rorty sam przedstawia się w tej dyskusji jako „wyzwoliciel" od uciemiężenia metafizycznego. Stary baśniowy motyw bohaterskiego zabicia smoka powraca więc znów w neopragmatyzmie. Potwór prawdy, smok platoński, pada martwy, rozlegają się fanfary Wagnerowskiego Siegfrieda. Jednakże czytając Rorty'ego przypominają się też nie tak dawne drwiny Carnapa z heideggerowskiego *das Nicht nichtet*, a także to, że dziś już nikt nie pamięta Carnapa, a Heideggera czyta wielu.

Główny punkt widzenia Rorty'ego sprowadza się więc do przeświadczenia, że ludzkość będzie się miała znacznie lepiej, jeśli przestanie gonić za fikcją prawdy, jeśli wymaże to zbędne słowo ze swego słownika. Występuje on w imię szczęścia ludzkości i w imię postępu. Zasadnicza zmiana na lepsze ma się dokonać przez zastąpienie szukania prawdy dążeniem do zgody powszechnej, szukaniem porozumień, przezwyciężaniem różnorodności opinii.

Bernard Williams przedstawił w ostatnich latach jedną z najostrzejszych i najcelniejszych krytyk nihilizmu w kwestii prawdy. Przedstawił ją – jak sam twierdzi – z perspektywy tradycji analitycznej. Williams, prezentując zdecydowaną refutację nihilizmu, stara się zarazem mówić językiem bliskim neopragmatystom i używać argumentów, które trudno byłoby odrzucić jako „niezrozumiałą metafizykę". Po krytyce nihilizmu Williams przedstawia całą sieć argumentów broniących idei prawdy, wśród których zasadniczą rolę odgrywa koncepcja społeczeństwa kierującego się ideałem prawdy jako lepszego i szczęśliwszego od społeczności „wyzwolonej" od pojęcia prawdy.

Przede wszystkim jednak nazwany zostaje nihilizm w kwestii prawdy. Z jednej strony są filozofowie zdrowego rozsądku, a z drugiej *deniers of truth*. O tych ostatnich pisze ostro i precyzyjnie.

> istnieje styl myślenia, który ekstrawagancko, wyzywająco i nieodpowiedzialnie neguje w ogóle możliwość prawdy, odsuwa jej wagę na bok, twierdzi, że prawda jest „relatywna" lub ma inne niedoskonałości. [...] te aroganckie twierdzenia są jawnie fałszywe i ludzie, którzy je głoszą, nie mogą wierzyć w nie, bowiem wiedzą oni doskonale, że na przykład jest prawdą, że jest wtorek wieczór lub, że znajdują się w USA.[11]

Treść nihilizmu jest więc jasno określona; nihiliści twierdzą, że „w posiadaniu prawdziwych przekonań nie ma żadnej innej wartości poza wartością pragmatyczną posiadania przekonań, które prowadzą ku czemuś pomocnemu oraz odciągają od rzeczy niebezpiecznych"[12]. Przeciwstawiają zatem prawdzie doraźną przydatność twierdzeń.

11/ B.A.O. Williams *Truth and...*, s. 4-5.

12/ Tamże, s. 7.

http://rcin.org.pl

Twierdzeniu, że prawda jako taka (lub jej znajomość) jest bez wartości, Williams przeciwstawia przeświadczenie, że porzucając wiarę w prawdę tracimy coś cennego i ważnego oraz czynimy nasze życie gorszym. Dyskusja toczy się więc istotnie niejako na płaszczyźnie pragmatycznej. Utrata prawdy jest, zdaniem Williamsa, groźna. Gdy „tracimy poczucie wartości prawdy z pewnością coś tracimy i możemy stracić wszystko"[13]. Choćby dlatego, że prawdzie przysługuje pewien autorytet, który jest pożyteczny i który nie powinien być zmarnowany. „Cnoty prawdy nie są konwencjonalnymi fetyszymi akademickiego teoretyzowania"[14]. Odrzucenie prawdy jest szkodliwe, nihiliści wyrządzają sobie i nam, społeczeństwu jako całości, pewną szkodę. Jest to bezpośredni kontrargument wobec Rorty'ego, który twierdzi coś dokładnie przeciwnego, a mianowicie, że idea prawdy jest nieużyteczna, że nie służy szczęściu społecznemu. Jeśli Rorty odrzuca ideę prawdy jako pozbawioną wartości społecznej, to Williams podejmuje trud pokazania, że lepsze jest społeczeństwo ceniące prawdę, niż odrzucające ją na rzecz idei zgody i solidarności. Stanowisko Williamsa w pewnym sensie przypomina rozważania Johna Rawlsa dotyczące kwestii sprawiedliwości. Rawls przedstawia takie rozumienie sprawiedliwości, na które, każdy (spoza zasłony niewiedzy) zgodzi się we własnym interesie, gdyż będzie mu lepiej, mniej ryzykownie, żyć w sprawiedliwości niż bez zaproponowanych zasad sprawiedliwości. Najogólniej rzecz biorąc, argument Williamsa przeciw Rorty'emu mówi, że lepiej żyć w społeczeństwie traktującym prawdę jako cnotę społeczną, wierzącym w ideał prawdy, niż wśród ludzi, którzy prawdę odrzucili. Strzeżcie się nihilistów prawdy we własnym interesie – zdaje się mówić Williams – albowiem to społeczność wierząca w prawdę tworzy lepsze życie. Owa „lepszość" świata jest zasadniczym argumentem skierowanym przeciw nihilistom. „Powiedzenie, że życie w prawdzie jest po prostu lepszym sposobem bycia jest doskonałą odpowiedzią"[15].

Oczywiście, to twierdzenie, że lepiej jest z prawdą niż bez niej, musi być dowiedzione, aby nie pozostało pustym sloganem. I Williams tego dowodzi. Cała książka jest szczegółową analizą użyteczności dążenia do prawdy. Dlatego też nawet dla tych, którzy niezbyt cenią argumenty pragmatyczne w tak abstrakcyjnych kwestiach, jak problem prawdy, książka Williamsa jest ogromnie ważna, bo podejmuje wprost refutację tez Rorty'ego. Taki więc jest ogólny schemat owej polemiki: z jednej strony nihilizm prawdy, z drugiej strony teza, że sama idea prawdy służy życiu. Williams broni prawdy z pasją, świadom, że tracąc prawdę tracimy coś wartościowego, a nawet, że tracimy „wszystko".

Williams spogląda na kwestię prawdy z punktu widzenia ludzkiej komunikacji i właśnie z tej perspektywy ukazuje walory idei prawdy. Przede wszystkim podkreśla, że samo istnienie komunikacji językowej już zawiera w sobie jako milczącą

13/ Tamże, s. 7.

14/ Tamże, s. 11.

15/ Tamże, s. 263.

http://rcin.org.pl

przesłankę pewne rozumienie prawdy. Nihilistyczne odrzucanie prawdy jest fałszywe „ponieważ nikt nie może nauczyć się języka lub mówić w nim, jeśli w danym języku nie istnieje wielka klasa stwierdzeń uznanych za prawdziwe"[16]. „Jest rzeczą bezsporną, że podstawową funkcją języka jest komunikacja, a ta zakłada mówienie innym kompetentnym użytkownikom języka o rzeczach, których nie znają"[17]. Te dwa cytaty podkreślają niemożliwość funkcjonowania języka bez milczącego założenia prawdziwości wypowiedzi. Podstawą nauki języka jest metoda ostensywna: uczymy się sensu „to jest białe" przez konfrontację wypowiedzi z wieloma białymi rzeczami, czyli milcząco przyjmując zgodność wypowiedzi z pewną pozajęzykową rzeczywistością (klasyczny sens prawdziwości). Porozumiewamy się przy użyciu języka zakładając, że jesteśmy w stanie przekazać jakąś wiedzę rozmówcy, który jej nie posiada. Innymi słowy, komunikacja językowa zakłada prawdziwość informacji. Niedopowiedziana konkluzja Williamsa zdaje się mówić: na gruncie filozofii języka nie sposób odrzucać ideę prawdy i prawdziwości wiedzy, gdyż taka refutacja musi podważyć samą koncepcję języka jako narzędzia komunikacji.

Tak więc, wychodząc od języka jako podstawowego faktu nie możemy bez popadania w sprzeczność negować prawdy. Szczególnie ważne są dwie cnoty prawdy: akuratność i szczerość, których nieobecność wykluczałaby możliwość komunikacji. Te cnoty powodują, że uczestnicy komunikacji obustronnie są zainteresowani prawdziwością. Tu nasuwa się, wspomniana już, analogia z rozumowaniem Rawlsa w kwestii sprawiedliwości: tak jak przyjęcie bezstronnych zasad systemu sprawiedliwego jest korzystne dla każdego uczestnika, tak samo przyjęcie akuratności i szczerości jako cech komunikacji jest korzystne dla każdego rozmówcy. W najprostszych sytuacjach istotnie zakładamy je, inaczej komunikacja zamieniłaby się w absurd. Jeśli pytam przechodnia o drogę do x, to oczywiście liczę na to, że zna on tę drogę i że nie będzie chciał mnie zwodzić, inaczej moje pytanie jest bez sensu (ja na przykład, uważając, że ludzie na ogół nie znają dobrze położenia miejsc, nigdy ich o drogę nie pytam). Ten własny interes, żeby być poprawnie informowanym, rzutuje oczywiście na własne zachowania. W ten sposób wytwarza się społeczność rzetelnej informacji. Lecz czym jest w istocie rzeczy ta rzetelna informacja, jak nie zastosowaniem klasycznej koncepcji prawdziwości w trywialności życia? Gdy ktoś pyta o drogę do x, to chce wiedzieć, która droga n a p r a w d ę tam prowadzi, czyli czy stwierdzenie „ta droga prowadzi do x" jest prawdziwe w klasycznym sensie. Trudno nie przyznać Williamsowi racji, że owi radykalni *deniers of truth* są w swych teoriach nieszczerzy, bo przecież chcą wiedzieć, że dziś jest wtorek i wiedzą, że są w Kalifornii.

Zasadniczy argument Williamsa w obronie prawdy zasadza się na zrozumieniu istotnych momentów charakteryzujących komunikację językową. Należą do nich: znajomość rzeczy i dobra wola dzielenia się z innymi tą znajomością. Oczywiście,

16/ Tamże, s. 5.

17/ Tamże, s. 42.

http://rcin.org.pl

jest to pewien model abstrakcyjny, bo wiemy, że na różne sposoby te cechy bywają naruszane (np. w nowomowie, gdzie idzie o dezinformację, nie mówiąc już o szeroko rozpowszechnionej wśród ludzi ignorancji), niemniej jednak stanowią one kamień węgielny wszelkiej komunikacji językowej.

I tak już jesteśmy w centrum dyskusji o prawdzie. Albowiem te dwa momenty potrzebne w komunikacji są niczym innym niż „cnotami prawdziwości" – jak je Williams nazywa. *Accuracy* i *sincerity* w sposób niezbywalny przysługują dyskursowi prawdziwemu. Prawda nie jest metafizycznym potworem, sztucznym wytworem abstrakcyjnego rozumu oderwanym od życia, lecz jest czymś, co uobecniamy w życiu na co dzień i to od dawna, poczynając od najbardziej prymitywnych form ludzkiego egzystowania. Idea prawdziwości nie jest ani narzucona przez filozofów (czyli nie jest dziełem wyklętego przez Rorty'ego Platona), ani też nie jest wytworem nowożytnej nauki (to wszystko są nieprawdziwe mity dotyczące prawdy), lecz jest czymś zrodzonym w najprostszej, elementarnej sytuacji komunikacyjnego spotkania ludzi w warunkach podziału pracy, gdy jeden coś wie, a drugi tego nie wie i *vice versa*. Innymi słowy, klasyczna idea prawdy jako wierności rzeczywistości ma swą daleko sięgającą genealogię, zrodziła się przed abstrakcyjną refleksją filozoficzną i zrodziła się z praktycznej potrzeby życia i komunikacji we współpracy działania.

Cnoty prawdy – które analizuje szczegółowo Williams – określone przez niego jako akuratność (dokładność, adekwatność) i szczerość prowadzą nas bezpośrednio do klasycznej definicji prawdy. Są po prostu formą wyrazu tego, co nazwano dopiero później (później w stosunku do ucieleśnienia ich w życiu dawno w przeszłości w stanie naturalnym) klasyczną koncepcją prawdy. Cóż bowiem innego znaczy akuratność, dokładność jeśli nie zgodność z rzeczywistością? Dokładną informacją jest powiedzenie „to jest białe", wtedy gdy jest ono naprawdę białe[18]. Cnota akuratności informowania opiera się na istnieniu rzeczywistości od nas niezależnej, na bycie świata, który jest jaki jest, a my potrzebujemy o nim pewnej wiedzy, aby w nim istnieć. Akuratność nie jest więc wymysłem filozofów, lecz elementarną potrzebą życia. Szczerość w komunikacji jest wtórna wobec akuratności. Szczerość oznacza brak intencji zwodzenia, wolę dobrego poinformowania, musi więc opierać się na znajomości rzeczy, musi zakładać akuratność. Szczerość byłaby niemożliwa wobec braku adekwatnej znajomości rzeczy, nie byłoby bowiem o czym informować szczerze, bez zwodzenia. Akuratność i szczerość składają się więc na to, co nazywamy prawdomównością, wiarygodnością. Wspólnie obejmują one zarówno własne bycie w prawdzie, jak też współistnienie z innymi w prawdzie. Prawdziwość jest traktowana przez Williamsa jako zjawisko społeczne: zdobywanie prawdy nie jest czymś, co dokonuje się w samotności, a przynajmniej w jej inicjalnej postaci, choć zapewne w świecie ludzkim, gdzie już ustanowiła się idea prawdy zrodzona z naturalnej potrzeby, w jej wyrafinowanej postaci,

18/ Por. Arystoteles: „To nie dlatego jesteś biały, iż myślimy w sposób prawdziwy, że jesteś biały, lecz ponieważ jesteś biały my, stwierdzając to mówimy prawdę", *Metafizyka*, Warszawa 1990, s. 767.

http://rcin.org.pl

samotne przeżywanie prawdy w oderwaniu od jakichkolwiek potrzeb komunikacyjnych nie musi być wykluczone.

Reasumując sprawę genealogii prawdy: prawda czy prawdziwość (rozróżnienie między tymi terminami jest w końcu nieważne, bowiem prawdziwość – bardziej konkretny sens – okazuje się w końcu niemożliwa przy nieistnieniu ogólnego pojęcia prawdy) ma swe źródło w komunikacyjnej potrzebie akuratności i szczerości. „Akuratność i szczerość są cnotami prawdy: każda staje się ważna ze względu na ludzki interes zdobywania i dzielenia się z innymi prawdziwą informacją"[19].

Ukazując praktyczną i funkcjonalną genealogię prawdziwości unika jednak Williams, częstego w takich wypadkach, redukcjonizmu. Prawda, powstając jako wartość witalna – jedna z wartości życia, wykształca się w toku historii w wartość samodzielną i absolutną. Staje się autoteliczna. Znaczy to, że nie musimy jej już dziś umocowywać poprzez coś innego. Cenimy prawdę jako taką, samą w sobie, a nie dlatego, że jest ona narzędziem sprzyjającym innym sprawom. Prawda jest jak „pióro na kołpaku" – pozytywną dystynkcją, mówiącą sama za siebie.

Obserwujemy tutaj, dzięki argumentacji Williamsa, niezwykle interesujący zwrot w dziejach nowożytnego myślenia o prawdzie. W końcu XIX wieku kategoria życia niejednokrotnie służyła za odskocznię dla pewnych krytyk koncepcji prawdy: zarzucano idei prawdy zbytnią abstrakcyjność, oderwanie od potrzeb praktycznych, zapominanie o tym, co ważne doraźnie. Takie akcenty są niewątpliwie silne u Jamesa, a także w pewnej mierze występują u Nietzschego. W rozprawie Williamsa natomiast mamy zupełnie inne stanowisko w kwestii relacji między prawdą a życiem. Tu kategoria życia służy do wzmacniania, obrony idei prawdy. Wedle Williamsa prawda narodziła się z potrzeb życia i życiu służy, ale służy mu właśnie dzięki temu, że się z samego życia wyodrębniła, że stała się samodzielną ideą i autoteliczną cnotą społeczną. Odwołanie się do życia jest w jego książce silnym argumentem na rzecz ważności prawdy jako samodzielnej wartości w życiu: to prawda określa życie, a nie życie prawdę, bowiem życie społeczeństwa posiadającego ideał prawdy jest jakościowo lepsze niż życie bez pojęcia prawdy i bez ideału prawdziwości. Niszczenie prawdy jest więc niszczeniem życia. Argument Jamesa ulega tu odwróceniu: nie tyle prawda powinna się zbliżyć do życia i jemu podporządkować, co raczej życie nie powinno zapominać o prawdzie ani usuwać jej ze swego horyzontu, bo życie samo bez prawdy ubożeje. Czyli prawda zdobywa nadrzędność wobec życia: wprawdzie z niego się zrodziła (w zamierzchłym stanie naturalnym), lecz zdobyła pozycję samodzielnej wartości, której już nie mierzymy życiem, raczej to jakość życia nią mierzymy w społeczeństwie cywilizowanym. Tak więc, można powiedzieć, że sprawa relacji prawdy i życia zatoczyła pełne koło w myśli ostatnich nieco ponad stu lat.

Genealogia prawdy określa również zakres problemu prawdy. Prawda nie jest związana tylko z wiedzą teoretyczną. Innymi słowy, prawda w nauce nie jest naczelnym zagadnieniem kwestii prawdy. W konsekwencji, specyficznych spraw

---

[19] B.A.O. Williams *Truth and...*, s. 126.

http://rcin.org.pl

prawdy naukowej nie można przenosić na cały problem prawdy. Ani też nauka nie może być modelem sensu prawdziwości. Nie mówiąc już o tym, że naukowe metody weryfikacyjne nie stanowią uniwersalnego modelu ustalania prawdziwości, jak i nie stanowią podstawy, by na nich gruntować sens prawdy. Metody nauk empiryczno-teoretycznych są ważne tylko w ich obszarze i nie powinny być ekstrapolowane. To jest drugi istotny moment książki Williamsa. Kwestia prawdy jako wartości jest nadrzędna wobec nauk, tak samo jak jest nadrzędna wobec całej ludzkiej kultury duchowej. Williams nie rozważa naukowych metod weryfikacyjnych, natomiast bada przede wszystkim kwestie prawdziwości w innych niż nauki przyrodnicze obszarach. *Implicite* odrzuca zatem imperialne stanowisko nauk narzucających swe metody jako uniwersalne metody rozumu i myślenia. Oczywiście, co wynika już z genealogii prawdy, cnoty prawdziwości: akuratność i szczerość, są bardzo istotne w ludzkiej codzienności, we wszystkich praktycznych sprawach. Również wszystko, co nazywa się kulturą wyższą czy kulturą duchową nie pozostaje poza obszarem kwestii prawdy. Problem prawdy jest uniwersalnym problemem ludzkim W tym sensie odnosi się również do nauk, gdyż nauka bez respektowania dwóch cnót prawdziwości: akuratności i szczerości nie mogłaby istnieć w ogóle.

Williams wiele szczegółowej uwagi poświęca właśnie tym, innym niż nauki ścisłe, dziedzinom, gdyż one najczęściej są wykorzystywane przez nihilistów prawdy dla mówienia, że „prawda nie istnieje", „prawda jest nieosiągalna" etc. Rozważa on przede wszystkim wiedzę historyczną i pojęcie prawdy historycznej, wyjaśniając na czym polega sens prawdziwości poznania przeszłości. Hermeneutyczny charakter historii nie eliminuje kwestii prawdziwości z jej obszaru, choć ma ona tu swe specyficzne cechy. Dyskusja to tocząca się przynajmniej od Diltheya, jeśli nie od Tukidydesa, więc zbyt długa, by się tu w nią zagłębiać, wobec tego ograniczymy się do stwierdzenia, że Williams przyjmując rozumiejący charakter wiedzy historycznej nie odmawia jej waloru prawdziwości. „Historia jest zrobiona z prawdy"[20]. Dalej, wyjaśnia sens prawdziwości w dziedzinie narracji, opowieści, która podobnie jak w historii polega na rozumieniu pewnej całości, na interpretacji, na wypełnianiu luk niedookreślenia przez wyjaśnienia, które stale podlegają potwierdzaniu lub odrzucaniu w toku niekończących się badań. Najogólniej rzecz biorąc, stanowisko Williamsa jest tu zbliżone (choć wyrażone w innych kategoriach) do stanowiska Gadamera, natomiast przeciwstawne wobec Derridy i dekonstrukcji. Interesująco też zbliża się ono do Ingardena i jego koncepcji niedookreśleń w dziele literackim, które mogą być różnorodnie wypełniane w konkretyzacjach, lecz tylko w granicach nakreślonych przez schematyczność dzieła; w historii to, co jest w dziele określone przez schemat, jest określone przez pewne elementarne, niedające się naruszyć, fakty. Ilustruje to dobrze anegdota o Traktacie Wersalskim: gdy pewien Niemiec zapytał w Wersalu: „ciekawe, co o tym napisze historia?", Clemenceau odpowiedział: „na pewno nie napisze, że to Belgia napadła Niemcy". Czyli, interpretacje nie są całkowicie dowolne, muszą się mieścić w pewnych ra-

20/ Tamże, s. 243.

http://rcin.org.pl

mach narzuconych przez rzeczywistość. Głównym sensem analiz Williamsa jest pokazanie, że prawda jest osiągalna, a co więcej, że jest głównym celem pisania historii i narracji. Nie są to dziedziny czystej fantazji i dowolności. Tworząc sensy wyjaśniające, tworzymy bardziej lub mniej adekwatne sensy i ideał prawdy jest niezbywalnie obecny w tej aktywności (co oczywiście nie znaczy, że nie zdarzają się przypadki złej woli, świadomego kłamstwa czy iluzji, lecz właśnie tak je określić możemy dopiero po założeniu, że narracji i historii przyświeca ideał prawdy). Nawet dziedzina samoświadomości nie pozostaje obojętną wobec cnót prawdziwości: akuratności i szczerości. Szczególnie od XVIII wieku ukształtowała się koncepcja szczerości, czyli prawdomówności wobec samego siebie; powstała w ten sposób myśl o autentyczności indywiduum, która na trwałe wkroczyła jako samodzielna wartość, będąc jakby podklasą prawdziwości. Williams rozważa tę kwestię w kontekście *Wyznań* Rousseau. Można by do tego dodać, że nawet Sartre w swej koncepcji fałszywej świadomości odwołuje się do idei prawdy, choć z wynikiem raczej negatywnym, wskazując na to, że każda chwila jest fałszywa, jednak uznając możliwość zbliżenia się do prawdy *ex post*, inaczej bowiem mowa o fałszywej świadomości nie miałaby sensu, gdybyśmy jej nie odnosili do jakiegoś innego, prawdziwego, obrazu człowieka.

Odrębny problem stanowi wielka waga prawdomówności i wiarygodności w życiu publicznym i w polityce. Prawda zawsze była ważnym narzędziem w opieraniu się tyraniom. Demokracja i liberalizm są niemożliwe bez ideału prawdy. Dla powstania liberalizmu konieczne jest środowisko prawdziwości, z drugiej zaś strony liberalizm stwarza niezbędne warunki dla kultury prawdziwości. Prawda jest więc nierozłącznie spleciona z demokracją i liberalizmem.

Tak więc, Williams widzi jedność i różnorodność prawdy wszechobecnej w kulturze. Jest ona identyczna w swej istocie – są to zawsze cnoty akuratności i szczerości – a zarazem posiada wiele momentów szczególnych w konkretnych dziedzinach; te momenty szczególne nie naruszają jednak jej istotnej tożsamości. Tożsamość prawdy nie jest tu jednak jakąś abstrakcyjną hipostazą, lecz zawsze konkretnym motywem akuratności i szczerości.

Była już mowa o tym, że wedle Williamsa prawda służy dobru: społeczeństwo i jego kultura, kierująca się motywem prawdziwości jest lepsza od społeczeństwa, które odrzuciło pojęcie prawdy, które nie ceni prawdziwości. Kulminacyjny punkt tego argumentu stanowi pojęcie zaufania. Bez prawdy niemożliwe jest zaufanie społeczne. Prawda, jej cnoty akuratności i szczerości, to skała, bez której niemożliwe byłoby zaufanie. Kto chce żyć spokojnie we wzajemnym zaufaniu nie może być nihilistą prawdy. Negacja prawdy jest więc odrzuceniem wspólnego dobra. Dlatego nihiliści nieprawdziwie przedstawiają się jako obrońcy dobra przed prawdą, odrzucanie prawdy musi być złem. Jedność prawdy i dobra jest nierozdzielna.

Oczywiście, widzieć dzisiaj problem prawdy tylko przez pryzmat analitycznego sporu z nihilistami, byłoby znacznym uproszczeniem i zawężeniem sprawy. Dlatego, choćby nader zwięźle, trzeba na koniec wspomnieć także o innych obszarach tej dziedziny, by rozszerzyć horyzont. Szeroki horyzont ukazuje właściwe propor-

http://rcin.org.pl

cje rzeczy. Z jego też perspektywy widać od razu, że owi *truth deniers*, choć dziś dość głośni, wcale nie są ważni, bo nie potrafią wejrzeć w żadne istotne problemy.

Najważniejsze dla współczesnego rozumienia prawdy są naturalnie prace Heideggera. Wagi jego udziału nie można mierzyć częstotliwością pojawiania się słowa „prawda" – jest ona znacznie większa. Wiele jego rozpraw, a w szczególności te, które dotyczą kwestii myślenia, spraw języka, poezji i sztuki, mówi oczywiście o problemie prawdy[21]. Krytyka świadomości technologicznej, refutacja ograniczeń myśli kalkulacyjnej, instrumentalne zubożenie świata etc. – to wszystko tematy prawdy, gdyż mowa tam o przeszkodach na drodze do widzenia prawdy. Innymi słowy, całość dążeń Heideggera do klaryfikacji sensu myślenia jest zarazem dyskusją dotyczącą prawdy. A głównym motywem tych dążeń jest przezwyciężenie zbyt wąskiego traktowania wymiaru prawdy jako jedynie kwestii prawdziwości opisu faktu. Nie jest to oczywiście odrzucanie klasycznej koncepcji prawdy, lecz pokazanie, że rzeczywistość jest znacznie obszerniejsza niż pewna suma faktów. Innymi słowy, problem prawdy jest dla Heideggera kwestią metafizyki, a nie tylko logiki. Nie występuje on przeciw logice, lecz przeciw redukcjonizmowi do logiki.

Prawda, będąc zasadniczą sprawą dla myślenia, nie tylko jednak przez myślenie jest ukazywana. Sztuka, język, poezja, to dziedziny, którym Heidegger przypisuje ogromną rolę w widzeniu prawdy. Szczególnie inspirujący jest jego opis starej świątyni w Paestum w jej relacji do prawdy. Nagromadzona prawda kumuluje się w języku, który jest skarbnicą wszelkiej mądrości o świecie. A kulminacją tej funkcji języka jest poezja. Sztuka i poezja najbliżej sięgają prawdy.

Człowiek wyróżnia się z natury swym stosunkiem do prawdy, innymi słowy, to poprzez zdolność widzenia prawdy, przez zainteresowanie nią i szukanie jej, uczłowieczamy się. Nasze człowieczeństwo konstytuuje się w chwytaniu prawdy bycia. Cała istotna aktywność ludzka, z perspektywy Heideggera, jest nakierowana na prawdę, ku prawdzie zwrócona. Ludzkość pozbawiona tego kierunku ląduje na mieliźnie bezsensu doraźności, zostaje pogrążona w trywialności tylko. Nie jest to jednak po prostu inna forma redukcjonizmu. Heidegger nie namawia do zaniechania trywialności życia, w końcu jesteśmy „w świat rzuceni", jesteśmy „bytem w świecie" i podstawowym naszym sposobem bycia jest „troska" o przeżycie. Lecz, można by powiedzieć, że właśnie dlatego, iż człowiek jest tak bardzo zagrożony trywialnością, to potrzebuje innej osi, która by go przed nią nieco chroniła.

Wreszcie, *last but not least*, istotą koncepcji Heideggera, jest to, że prawda należy do bycia. Niektórzy mogą się wzdrygnąć na sformułowanie „prawda bycia", lecz nie ma w nim nic mistycznego. To nie człowiek „robi" prawdę, co najwyżej on ją chwyta w czymś innym. Prawda jest wobec człowieka niezależna. Czyż nie tak głosiła zawsze klasyczna koncepcja prawdziwości? Zgodność z rzeczywistością, nie fikcja, nazywanie białego białym, niezależność od tego „co ja, czy ty możemy o tym myśleć" etc. Wszystkie te sformułowania zawierają to samo, co mówi Heidegger

21/ Por. Heidegger *Gesamtausgabe*, Frankfurt /Main, t. 5, 1977: *Holzwege: Der Ursprung des Kunstwerkes*, t. 8, 2002: *Was heisst denken?* t. 9, 1976: *Wegmarken: Vom Wesen der Wahrheit* oraz: *Platos Lehre von der Wahrheit*.

http://rcin.org.pl

swym zwrotem „prawda bycia". Heidegger broni nieantropomorficznego rozumienia prawdy. Prawda to nie „rzecz ludzka", choć jak wyżej powiedziano człowiek bez prawdy traci swą ludzkość. Prawda tkwi poza nami, to przede wszystkim my jej coś zawdzięczamy. Jeśli chcemy uczynić z niej jakieś ludzkie narzędzie, to ją całkowicie tracimy (jak widać Heidegger jest znacznie bardziej rygorystyczny niż Williams, który instrumentalnie chce dowieść nieinstrumentalności prawdy). Wedle Heideggera groźne jest nie tylko traktowanie prawdy jako ludzkiego narzędzia, lecz także utożsamianie jej z produktem ludzkim. W tym miejscu problemu pojawiają się długie, piękne rozważania Heideggera o wzajemnej dialektyce bycia (*Sein*) i myślenia. Ani bycie nie jest po prostu dla myślenia, ani myślenie dla bycia, są one wzajemnie splecione tak, że myśl bez bycia byłaby pusta i niemożliwa, a bycie bez myśli nie mogłoby osiągnąć nieskrytości, nie mogłoby stać się prawdą bycia. Heidegger odwołuje się do terminu *aletheia* jako, jego zdaniem, najlepszego dla przedstawienia złożonej relacji skrytości i nieskrytości bycia. Jest to punkt centralny jego rozumienia kwestii prawdy. Tutaj z tej całości chcemy przede wszystkim podkreślić nieantropomorficzny i nieoperacjonistyczny charakter prawdy (choć to człowiek ją poznaje), który przeciwstawia się rozumieniu prawdy w terminach ludzkiej aktywności tworzenia prawd. Poznawanie jest już pewnym „robieniem" prawdy, a człowiek wobec prawdy powinien pozostawać w pozycji większej pokory: jest bowiem jedynie jej odbiorcą dzięki zdolności bycia do nieskrytości.

Aby jednak nie powstało mylne wrażenie o jedyności Heideggerowskiego stanowiska nieinstrumentalnego pojmowania prawdy, czyli znów w celu wyrównującego proporcje poszerzenia perspektywy, chcę wspomnieć o innym filozofie, który w sposób niezależny od Heideggera i w innych, choć też bardzo swoistych terminach, przedstawia sens prawdy. Chodzi o Giorgia Colli i jego książkę *Filozofia ekspresji*[22].

Problem prawdy jawi się u Colliego jako kwestia kontaktu metafizycznego, czyli, w tradycyjnym sformułowaniu, prawdziwą jest myśl docierająca do niezależnej od niej rzeczywistości. Colli radykalnie występuje przeciwko tradycji dominacji podmiotu nad przedmiotem, typowej dla filozofii nowożytnej, zwracając się ku presokratykom, u których taka dominacja nie występowała[23]. Jego filozofia ekspresji jest rodzajem nowej teorii poznania, w której akcentuje się ciągłość tkaniny wiedzy niedopuszczająca do powstania przepaści między przedmiotem a podmiotem. Podmiot i przedmiot wzajemnie się wykształcają w procesie wiedzy, przy czym pierwszeństwo o tyle zostaje przypisane przedmiotowi, że bez przedmiotowości nie powstałby podmiot, który zawsze może być zredukowany do czystych terminów przedmiotowych. Colli koncentruje się na tradycyjnym pojęciu *Vorstellung*, odrzucając jednak jego idealistyczną interpretację (np. Schopenhauerowską,

22/ G. Colli *Filosofia dell' espressione*, Milano 1996.

23/ Colli jest także, oprócz pism Nietzschego, wydawcą trzech tomów nowych tłumaczeń wczesnych filozofów: *La sapienza greca*, Milano 1993.

http://rcin.org.pl

gdzie przedstawianie jest uwarunkowane przez przedstawiającą świadomość). Odwracając tę relację Colli trafnie zauważa, że musi być przede wszystkim coś, co się przedstawia, co się narzuca oczom. Widzące oczy nie są więc warunkiem przedstawienia, lecz odpowiedzią na coś im się pokazującego. Warunkiem przedstawienia jest więc coś, co wychodzi z ukrycia. Świadomość nie wyprzedza zatem przedmiotu. Zasadniczą kategorią Colliego jest pojęcie wyrażenia. „Wyrażenie" ma tu jednak sens nieantropomorficzny, nie jest ludzkim wyrażaniem. To świat, pewna ukryta bezpośredniość, wyraża się w zjawiskach, „pokazuje się" w przedstawieniach. „Natura lubi się ukrywać" – to powiedzenie Heraklita jest przewodnim motywem myśli Colliego. Lecz oczywiście, by była ukrywającą się, musi też w jakiś sposób dawać znać o sobie, inaczej mielibyśmy do czynienia z czystym niebytem. Otóż, to natura „wyraża się" w zjawiskach, to z jej impulsu manifestowania się powstają zjawiska obserwowane przez nas jako świat. Świat jest przedstawieniem (Schopenhauer), lecz przedstawienie nie jest odcięciem od prawdziwego świata (świat jako wola), zasłoną, której nie możemy przejrzeć, by dotrzeć do rzeczy samych (jak było w tradycji Kantowskiej), lecz przeciwnie, przedstawienie jest właśnie znakiem świata, jedyną naszą wskazówką, że pozór przedstawienia nie stanowi całej rzeczywistości. Lub innymi słowy, przedstawienie jest czymś znacznie więcej niż tylko pozorem, bowiem odnosi nas do czegoś skrywającego się. Przedstawienie jest wyrażaniem się (manifestowaniem) świata, musi więc mieć swe źródło w świecie.

Przedstawienie odsyła do świata, lecz nie jest światem samym. Koncepcja Colliego plasuje się między, z jednej strony, naiwnym realizmem a z drugiej – fenomenalizmem i idealizmem. Jest pełna fascynujących pomysłów uniknięcia obu raf. Naczelną rolę odgrywa tu pewna hipoteza metafizyczna, związana z przedstawieniem rozumianym właśnie jako wyrażanie się czegoś. Jest to sprawa interpretacji przedstawień/wyrażeń. Mając przedstawienia rozumiemy, że są one manifestacją czegoś innego poza nimi, co się przez nie wyraża. Wyrażenie ma w zasadzie strukturę triadyczną: a) jest coś, co się wyraża, czyli pokazuje od pewnej strony, a więc nie w swej całości, b) jest jego manifestacja, czyli zjawisko (niemożliwe bez czegoś wyrażającego się), c) jest interpretujące spostrzeżenie tego zjawiska. Oczywiście, jak to w triadzie, ten związek jest nierozkładalny na części. Zdumiewające, jak bardzo ta koncepcja wyrażenia, przedstawiona przez Colliego, przypomina triadę znakową Peirce'a. Wyrażenie jest znakiem, czyli ze swej natury wskazuje na coś poza sobą, na coś, co w sposób konieczny go poprzedza (wyrażane musi być przed wyrażającym). Absolutnie pierwszy znak jest niemożliwy, bowiem znak jest zawsze trzecim: znakiem innego znaku. Co dla Peirce'a jest jednak formalną teorią znaku, u Colliego jest hipotezą metafizyczną: poza i przed zjawiskiem istnieje coś manifestującego się w tym zjawisku. Nie jest to jednak zakryta kantowska rzecz sama w sobie, lecz jej przeciwieństwo: jak gdyby w wyrażeniu pokazywała się rzecz sama w sobie. Przedstawienia są naszą wiedzą o świecie. Lecz naturą wyrażenia jest nie tylko to, że odsyła ono do czegoś poza sobą (przed sobą), lecz także to, że jest niepełne. (Znak zastępuje swój przedmiot pod pewnym względem, nigdy

http://rcin.org.pl

w całości). Ukrytej natury (która „lubi się ukrywać") nie uchwycimy nigdy w pełni, bezpośredniość zawsze pozostanie tajemnicza, tylko prześwitująca niejasno spoza naszych przedstawień. Świat jest jednym wielkim złudzeniem, lecz w tym złudzeniu wyraża się coś niezłudnego, coś, co ma też byt inny niż przedstawieniowy. Rozumieć, co się dzieje w poznającej myśli ludzkiej, to być świadomym obu tych momentów razem. Zapomnieć o tym, to skazać się na solipsyzm świadomości.

Tym, co leży przed wyrażeniem nie jest jednak dla Colliego inny znak, lecz bezpośredniość, która się przez znaki wyraża. Bezpośredniość jako taka nie da się nigdy uchwycić wprost, każda próba jej opowiedzenia staje się jej sposobem wyrażenia się, jest mediacją obciążoną istotnościowo niepełnością. Colli odrzuca na śmietnik fenomenologiczne marzenie o czystej bezpośredniości, do której mielibyśmy dotrzeć dzięki redukcji. Bezpośredniości nie można zanegować, lecz nie można też jej poznać bez pomocy mediacji. Niemniej jednak pojęcie bezpośredniości gra naczelną rolę w filozofii Colliego, a szczególnie w rozumieniu kwestii prawdy. Bezpośredniość to heraklitejska „natura, która lubi się ukrywać". Bez niej w ogóle nic nie ma.

„Wyrażenie" jest więc dla Colliego kategorią przede wszystkim metafizyczną. Istotą wyrażenia jest to, że wskazuje ono na byt poza sobą. Nie jest to, a w każdym razie nie przede wszystkim, produkt aktywności ludzkiej. Ludzkie wyrażanie jest możliwe, bowiem jest rozbudowaną formą ekspresji niewidocznej bezpośredniości. Wyrażanie jest, jak erupcja wulkanu, manifestacją rozpalonego wnętrza, lecz nie wnętrzem samym. Rozumienie manifestacji odsyła ją do czegoś, co nie jest nią samą, lecz co się w niej wyraża, jak lawa odsyła do wulkanu.

Rozumienie wyrażania zakłada zatem hipotezę metafizyczną. Hipoteza metafizyczna mówi, że zjawiska są manifestacją czegoś innego niż one same, czegoś pierwotnego względem nich i do nich nieredukowalnego. Filozofia wyrażenia jest więc zarazem metafizyką, bez której sama epistemologia traci ukierunkowanie. Od bezpośredniości rozciąga się cała sieć stale rozwijających się i rozszerzających przedstawień. Powstają przedstawienia przedstawień, gmach ludzkiego poznania rozbudowuje się jak sieć pajęcza. Odchodzi coraz bardziej od pierwotnych przedstawień, mających kontakt z bezpośredniością, zmierzając do coraz dalszych i bardziej zapośredniczonych, a w miarę tego świadomość pierwotnej bezpośredniości maleje. W wizji Colliego współczesność jest w pełni zdominowana zapośredniczeniami i niezdolna do cofania się ku bezpośredniości. Jest to wynik długiego procesu historycznego, postępującego od czasów wynalezienia przez Greków *logosu*. Jedynie wcześni mędrcy greccy jeszcze byli zdolni do doznawania bezpośredniości. Było to typowe szczególnie dla misteriów eleuzyjskich. Niemniej możliwa jest pamięć o tym, że za pajęczyną wyrażeń – gdzieś, kiedyś – było to, co ma byt poza-przedstawieniowy. Jest to, jak określa Colli, pamięć kontaktu metafizycznego. Kontakt metafizyczny to nie żadne określone spostrzeżenia zmysłowe ani proste doznania, ani wrażenia – jak nieraz filozofowie próbowali to uściślać; było to błędne, bo już zapośredniczone elementami wiedzy (np. psychologią). „Kontakt metafizyczny" to ulotne zdawanie sobie sprawy, że za wyrażeniami stoi jeszcze ja-

http://rcin.org.pl

kaś bezpośredniość, która powołuje je do życia. Ale bezpośredniość zgodnie ze swą naturą nie może być nazwana, bo nazwanie niszczy ją jak promień słońca rozprasza mgłę. Tak, bezpośredniość jest mroczna, lecz myśl przyznająca istnienie residuów mroczności nie musi być ciemna, przeciwnie – rozjaśnia pewne mroki.

Poświęcam tu tyle uwagi bezpośredniości i kontaktowi metafizycznemu (czyli ulotnemu zetknięciu się z nią), ponieważ są to pojęcia kluczowe dla określenia prawdy. Prawda oczywiście nie może pozostawać w dziedzinie przedstawień, bowiem wszystkie one są jednym wielkim obszarem złudzenia. Przedstawienia w swym odsłanianiu są równocześnie także zasłaniające, przez swoje pokazywanie nieuchronnie ukrywają coś innego. Dziedzina ludzkiego poznania jako wiedza o zjawiskach jest, tym samym, domeną pozoru, za którym pozostaje coś ukrytego. Prawda musi więc sięgać poza opis zjawiska. Musi zawierać świadomość nieobecnej bezpośredniości i kontaktu metafizycznego.

> Prawda, prawdziwość jest kategorią wyrażającą posiadanie odniesienia do kontaktu metafizycznego. Fałsz jest kategorią wyrażającą brak odniesienia do kontaktu metafizycznego. Tak więc, byt, o ile wyraża związek wewnętrzny przedmiotu, jest jednością, a o ile wyraża odniesienie do bezpośredniości, jest prawdą.[24]

Colli stara się śledzić wstecz drogi *logosu*, aż do najwcześniejszych jego domniemanych źródeł: u presokratyków i wcześniej. Te rozważania historyczne, te badania genealogii rozumu, pokazują, że *logos* od samych swych narodzin był dociekaniem prawdy. Starożytny mędrzec to ktoś znający prawdę, inaczej nie mógłby być mędrcem. Narodziny greckiej racjonalności były zarazem narodzinami idei prawdy.

Prawda to tyle, ile ludzki rozum zdoła odczytać z narzucającej się, ale i umykającej bezpośredniości. Prawdą jest odkrycie czegoś poprzednio ukrytego. Colli następująco przedstawia zamierzchły jej sens:

> Jest jeszcze jedna córka Zeusa, *Aletheia*, która nie pozostaje w ukryciu i dlatego przywykliśmy ją nazywać prawdą. Została ona przywołana w uroczystych słowach innego mędrca, Parmenidesa z Elei. Przyglądał się on jej wyglądowi i opisał ją jako kulę doskonale okrągłą. Jednakże jej natura nie ukrywa się. Wydaje się, że Parmenides utrzymuje, że wszyscy ją widzą. Droga, jaką ona wskazuje, jest drogą perswazji. Okazało się jednak, że szybko zakwestionowano to, iż bogini może być tak widoczna. Zaledwie dwa pokolenia później Demokryt mówi, że „prawda tkwi w przepaści". W każdym razie *Aletheia*, nie bacząc na to, czy się pojawia, czy jest ukryta, odznacza się tym, że oglądanie jej twarzy jest przez wszystkich maksymalnie pożądane. W rezultacie sądzi się, że można ją rozpoznać spośród wielu złudzeń, a także jej imieniem nazywa się wiele innych spraw. Ten niepokój i ciekawość jeszcze nie wygasły.[25]

24/ G. Colli *Filosofia dell' espressione*, s. 77.

25/ Tamże, s. 179.

http://rcin.org.pl

Niepokój i ciekawość umysłu nie są więc niczym innym niż szukaniem prawdy. Colli, mimo sceptycyzmu wobec współczesności przyznaje, że „jeszcze nie wygasło" szukanie prawdy.

> Prawda jest więc przedstawieniem. Lecz co takiego znajduje się wewnątrz kuli, co takiego zawiera prawda pod okrągłą powierzchnią? Parmenides nie mówi o tym, co jest ukryte. Jego *pathosem* jest jawność. Jednak idzie tu o sens uchwycenia powszechnego prawa przedstawiania, a nie o jakieś pojedyncze przedstawienie. Prawda natomiast jest przedstawieniem nie tylko w tym sensie, że ukazuje się jako przedmiot, lecz też w sensie metafizycznym, czyli że w przedstawieniu wyraża się coś innego (niż ono samo). Prawda wyrażona znajduje się poza przedstawieniem i ma dla nas imię kontaktu, czyli za Parmenidesem, czegoś bezpośrednio bezpośredniego, co nazywa on „punktem podparcia, który nie drgnie w sercu doskonale okrągłej *Aletheia*".[26]

Innymi słowy, prześlizgiwanie się po powierzchni zjawisk, lekceważenie tego, czego są one wyrazem, rozmija się z prawdą, jest to złudzenie złudzenia nie docierające do prawdy. Prawda bowiem znaczy odsłanianie złudnej „zasłony Mai". Było już wypowiedziane w początkowym cytacie, mówiącym, że prawda znaczy „posiadanie odniesienia do kontaktu metafizycznego". Tak więc widać wyraźnie, że kwestia prawdy dla Colliego nie redukuje się do procedur określania adekwatności pojedynczych opisów, lecz nieuchronnie prowadzi do ustalenia kontaktu z tym, co wyraża się w przedstawieniach i co jest poza nimi. Prawdą jest dotarcie do „tego, co jest".

26/ Tamże, s. 180.

http://rcin.org.pl