

PRAWDA WAS WYZWOLI

Każdy chrześcijanin zastanawiający się nad prawdą zostaje od razu przytłoczony stwierdzeniami — należącymi do tych treści wiary, jakie musi wyznawać i zaświadczać swoim życiem — w których idea ta pojawia się w sposób co najmniej zaskakujący i które muszą wprowadzić go w pewną konsternację. Chodzi zwłaszcza o *Ewangelię według św. Jana*: gdy Jezus oświadcza, że po to przyszedł na świat, aby dać świadectwo prawdzie (18, 37), któż nie ma ochoty wzruszyć ramionami tak jak Piłat? A cóż powiedzieć o zdaniu, w którym utrzymuje ni mniej ni więcej, że *jest* prawdą (14, 6)? Słowa te wydają się — z wielu powodów — po prostu zwykłą przesadą.

Pierwszy powód, który przychodzi nam na myśl, to niebezpieczeństwo, jakie niesie ze sobą takie roszczenie. Można ostatecznie zgodzić się z kimś, kto utrzymuje, że posiada swoją prawdę, swoją część prawdy, przyjmując, że każdy ma swoją prawdę, że każdy posiada część prawdy, że każdy ma w rękach jeden fragment układanki. Chociaż i w tym przypadku milcząco daje się nam do zrozumienia, że nie należy zadawać sobie pytania, jak te fragmenty się łączą, ani nawet czy takie łączenie jest w ogóle możliwe. Ale utrzymywanie, że posiada się całą prawdę, oznacza wyjście poza reguły „pluralistycznej” gry. Jeśli zaś idzie o stwierdzenie, że jest się samemu prawdą, to jest ono po prostu równoznaczne z przewróceniem szachownicy... Gdyby chodziło tylko o zarozumiałstwo, mogłoby się ono wydać jedynie śmieszne, ale nie sposób zgodzić się na fanatyzm usprawiedliwiający, w imię posiadania prawdy, prawo do wymuszania jej akceptacji na każdym, kto chciałby ją odrzucić, prawo — a nawet obowiązek — niedopuszczenia do tego, by oporni przeszkodzili w jej tryumfalnym pochodzie. Podejrzliwość w stosunku do systemów myślenia twierdzących, że są jedynymi będącymi w stanie dostarczyć prawdziwego objaśnienia świata, podsycających wszelkie fanatyzmy, prowadzi w sposób dosyć naturalny do braku zaufania wobec idei, wokół której systemy te się tworzą, to znaczy idei prawdy.

Odczuwamy wówczas silną pokusę odwołania się do radykalnego środka, zabezpieczającego przed ryzykiem uzurpowania przez kogoś wyłącznego prawa do prawdy: środkiem tym jest pozbycie się samej idei prawdy. Jeżeli nie ma nic, co można by osiąść, nie

istnieje także niebezpieczeństwo, że dojdzie do bójki o podział łupów. Ta pokusa jest tym silniejsza, że zachęca nas do tego obecna wiedza pod swą dominującą postacią, jaką jest wiedza naukowa. Można zastanowić się, czy idea prawdy nie zaczyna wydawać się w niej nie tylko niebezpieczna, ale już nawet *z b y t e c z n a*. Jest to drugi powód, dla którego utrzymywanie, iż mówi się prawdę, a tym bardziej, że się nią jest, wydaje się wysoce podejrzanę. Prawda była w istocie uważana przez długi okres za przedmiot wiedzy. A jak ma się rzecz w przypadku, gdy wiedzą tą jest nauka? Czemu może służyć mówienie — odkąd wiedza skryształizowała się i zorganizowała w postaci nauk — że ich wyniki są prawdziwe? Czyż stwierdzenie, że to, co się osiągnęło, jest prawdziwe, nie jest redundancją? Czyż nie wystarcza mówienie o „dokładności”, stwierdzenie, że wszystko jest w porządku? Wystarczy przecież, żeby praktyczne zastosowanie odkryć było możliwe, zarówno dzięki ich zdolności do skonkretyzowania się w postaci skutecznych technik, jak i dzięki ich płodności w sensie czysto teoretycznym. Albo tam, gdzie doświadczenia są niemożliwe, jak np. w historii, wystarczy, aby fakt świeżo wydobyty na jaw lub proponowana relacja zgadzały się z tym, co już wiadomo, lub pozwoliły odtworzyć to w bardziej zrozumiałym układzie, gdyż podstawowym kryterium jest tu maksymalna spójność całościowego schematu. We wszystkich tych przypadkach idea prawdy jest zbędna: nie dodaje ona nic do tego, co już wiadomo. Można się więc zadowolić wymiernością (żeby nie mówić o „realności”) lub możliwością sfałszowania (żeby nie mówić o „prawdzie”) wyników. Odnośnie do samej działalności naukowej, zadowolimy się nigdy nie kończącym się wysiłkiem, dążeniem do prawdy, która musi pozostać poza zasięgiem, aby nie został zahamowany ruch poszukiwań. Zastąpienie postaci „uczonego” postacią „badacza” wyraża, w ludzkich kategoriach, ten zmieniony stosunek do prawdy.

Tak więc, być może, zgłoszenie odrzucenia idei prawdy nie jest nawet konieczne. Wszystko dzieje się tak, jakby była ona już jedynie wyrostkiem w trakcie zanikania, ozdobnikiem retorycznym, mającym usprawiedliwić zawód badacza w oczach debutantów, podczas gdy badacz z pewnym dorobkiem mógłby sobie pozwolić na przyznanie się do pewnej wobec niej niechęci. Nie możemy dłużej utrzymywać, że „gorączkowo wierzymy w prawdę”, tak jak wierzył Renan, który mówił to już nie bez pewnej ironii¹. Prawda nie należy już do tych wielkich słów, które pobudzają „chęć gryzienia” (Hegel). Jest też obnażana jako to, co dotychczas zanadto pobudzało tę chęć, nie pozwalając nam od niej odstąpić. W ten

¹ Renan, Wstęp (1890) do *L'avenir de la science* (1848).

sposób praktyczne oderwanie od idei prawdy przygotowuje grunt dla oderwania teoretycznego, które z kolei usprawiedliwia to pierwsze. Słowa Chrystusa, do których odwołaliśmy się na początku, muszą w efekcie wydać się nam pozbawione jakiegokolwiek słuszności.

Próbując otworzyć na nowo drogę do tych słów, które musimy wyznawać, należy zacząć od początku. W tym celu przyjmijmy jako punkt wyjścia najbardziej skrajną negację idei prawdy i uznajmy za ustalone, że nie ma prawdy, że prawda nie istnieje. Jeżeli prawda nie „znajduje się” nigdzie, daremnie trudziłby się ten, kto chciałby ją znaleźć. Takie stwierdzenia, które mają być prowokacją w ustach głoszącej je osoby, okazują się najbardziej płaskim truizmem dla kogoś, kto zastanawiał się choć trochę nad sensem słowa „istnieć” (którego to istnienia odmawia się prawdzie) i nad jego niezdolnością do wyczerpującego wyrażenia sensu bycia. Nie można powiedzieć, że „istnieje”, o wszystkim, co jest. Zwłaszcza w przypadku, gdy „istnieć” oznacza sposób, w jaki przedmiot jest obecny, w jaki znajduje się przed nami — jest rzeczą oczywistą, że prawda nie istnieje i że jej istnienie byłoby absurdem. Zdanie: „prawda nie istnieje”, jest całkowitym przeciwieństwem tezy lub inteligentnej puenty śmiałych poszukiwań. Jest solidną „prawdą” podstawową, czymś, od czego należy wyjść, aby zająć się poważniejszą analizą. Zacznijmy więc od sprawy zasadniczej: prawda nie jest właściwością rzeczy, ale sądów, jakie głosimy na temat stanów rzeczy. Prawdziwe jest to, co o nich mówimy. Niebo nie jest „prawdziwe” tak, jak jest niebieskie; prawdziwy jest osąd: „niebo jest niebieskie”, jeśli tak jest w istocie. Prawda nie jest zawarta w sytuacjach, o których się mówi, ale w myśli, która rozważa je i wyraża, formując osądy. Jeżeli więc prawda „istnieje” w jakimkolwiek sensie, nie będzie to istnienie podobne do istnienia rzeczy; jeżeli można ją „znaleźć”, to nie tak, jak znajduje się zgubiony przedmiot; jeżeli ona „znajduje się”, to nie w ten sam sposób, jak ten przedmiot.

Posuńmy się dalej: możemy wygłaszać prawdziwe sądy tylko dlatego, że posiadamy zdolność spojrzenia na rzeczywistość, dania jej możliwości, by ukazała się nam taką, jaka jest. To otwarcie na rzeczywistość pozwala nam uchwycić stany rzeczy tak, jak się one przedstawiają, i odtworzyć ich strukturę w tym, co o nich mówimy: dlatego, że widzimy niebo jako niebieskie, możemy powiedzieć o nim, że jest niebieskie, a możemy zobaczyć niebo jako niebieskie dlatego, że jesteśmy tacy, iż niebo może nam się ukazać jako niebieskie, a trójkąt jako coś, co ma trzy kąty, których suma jest równa 180° , itp. Prawda jest więc w tak małym stopniu czymś, co mogłoby znajdować się przed nami, że jest

ona raczej tym, w czym się znajdujemy. Jeśli możemy mieć nadzieję, że w końcu znajdziemy coś prawdziwego, to dlatego, że od razu tkwimy w prawdzie. Trzeba więc odwrócić perspektywę: prawda nie „znajduje się”, to my znajdujemy się w niej. Aby zdać sobie sprawę z tego odwrócenia, trzeba uświadomić sobie, co dzieli dwa sposoby użycia słowa „znajdować się” w tym sensie, że nie jest ona bezwładną rzeczą, która byłaby do naszej dyspozycji i którą moglibyśmy znaleźć. W drugim przypadku „znajdować się” nie jest jedynie formą zwrotną czasownika „znajdować”, takiego, jaki pojawia się w poprzednim zdaniu — w sensie, w którym „myć się” oznacza przyjęcie siebie jako przedmiotu działania, które nie różni się zasadniczo od tego, jakie rozwijam, gdy myję talerz. „Znaleźć się” nie oznacza znaleźć coś, czym jestem, tak jak znajduję coś, czym nie jestem, na przykład zgubiony parasol. W istocie, gdy „znajduję się”, nie muszę się szukać: nigdy nie szukam się, ponieważ wiem z góry, gdzie mnie szukać — czyli gdzie się znajduję. „Znajduję się” od początku tam, gdzie jestem. Właśnie w tym sensie słowa „znajdować się”, „znajdujemy się” w prawdzie. A ponieważ nie zależy to od naszego wyboru, można powiedzieć, że po prostu tak się złożyło, że się w niej znajdujemy.

Fakt, że jesteśmy w prawdzie, i że jesteśmy tam, aby być miejscem, w którym stany faktyczne ukazują się takimi, jakimi są, nie jest sam w sobie jednym z faktów, które stwierdzamy, czy jednym ze stanów faktycznych, które wychytujemy i wyrażamy. W ten sposób zbędność idei prawdy, jaką stwierdziliśmy w nowoczesnej praktyce naukowej, nie jest czymś zaskakującym, na co należałoby zareagować świętym oburzeniem. Przeciwnie — jest to hołd oddany w sposób niezbyt zręczny temu zjawisku. To, że prawda jest czymś ponad miarę, stanowi nieprzekraczalną przesłankę zakorzenioną w samej rzeczy: obecność rzeczy i moja obecność w rzeczach (dla odróżnienia dwóch aspektów tak nierozdzielalnych, jak awers i rewers tej samej kartki papieru) nie pokrywają się ze sobą; sama zaś obecność nie jest jedną z rzeczy. Ponad miarę (a więc zbyt) jest to, co wykracza, co wychodzi ponad (*super*) niezbędność, co rozlewa się (*fluere*) poza nią. Otóż — gdy rozważa się ideę prawdy — właśnie stwierdzenie, że coś „jest prawdziwe”, jest tym, co wykracza poza uporządkowane nagromadzenie tego, co można stwierdzić i powtórzyć. Tym stwierdzeniem — rzeczywiście zbyt — jest obecność podmiotu, który zaświadcza, a przez to pokazuje, że jest obecny, aby powiedzieć, że jest przekonany, że uważa, itd., iż sytuacja przedstawia się tak, jak ją opisuje. Interwencja podmiotu nie jest zawsze tak widoczna. Jest widoczna w przypadku prawdy znanej dzięki świadectwom, np. prawdy historycznej, kiedy autor dobrowolnie sporzą-

dzionego dokumentu musi się wyrzec, zanim posłuży jako świadek. Jest ona mniej widoczna w przypadku czegoś, co może być stwierdzone przez wszystkich (przynajmniej teoretycznie), tak jak w naukach ścisłych. W istocie podmiot, który mylimy często z jednostką, jest mniej widoczny, gdy jest zbiorowy, jak ma to właśnie miejsce we wspomnianej dziedzinie: naukę dźwiga wspólnota uczonych, a nie odosobniony rzemieślnik wiedzy. W efekcie jednostka może być zastąpiona, jeśli to, co stwierdza odnośnie do prawdy, może być pokazane komuś innemu, kto z racji swego wykształcenia jest w stanie „zobaczyć”. W rzeczywistości trzeba odwrócić to, co mimowolnie moglibyśmy sobie wyobrazić: podmiot ukazuje się lepiej takim, jaki jest, właśnie w drugim przypadku, tzn. w dziedzinie nauk ścisłych. Natomiast w przypadku wiedzy opartej na świadectwie ukazuje się konkretna jednostka wyróżniająca się swym własnym punktem widzenia, itd. W drugim przypadku przeciwnie — podmiot prawdy ukazuje się w swej własnej postaci, tzn. faktycznie odarty z wszelkiej treści i sprowadzony do czystej obecności tego, co jest. Określona treść zrobiłaby z podmiotu przedmiot, który można by z kolei obserwować i opisywać. A przecież normalnym sposobem obecności podmiotu jako takiego jest niepodzielność: podmiot nie jest elementem świata, który czyni widzialnym. Nie jest rzeczą, ale czymś, co sprawia, że są jakieś rzeczy do zobaczenia.

Podmiot wkracza więc w pojęcie prawdy w sposób dosyć paradoksalny. Z jednej strony jest niezbędny dla tego, co otwiera się przed nim i co go wzywa; ale z drugiej strony nie chodzi o to, aby cokolwiek robił, lecz przeciwnie, aby usunął się w cień przed tym, co mu się ukazuje. Podmiot nie może objawiać się ani występować, kiedy w grę wchodzi optyka prawdy; wprost przeciwnie — zostaje wówczas sprowadzony do swego najprostszego wyrazu: jest jedynie miejscem tego, co przedstawia się jako prawdziwe i domaga się, aby go zebrać i obserwować (tzn. w pewnym sensie uratować, *servare*). Podmiot nie zabarwia prawdy żadnym szczególnym, „subiektywnym”, odcieniem. Nie ustanawia niczego, niczego nie tworzy. Musi zadowolić się stwierdzeniem, swą obecnością na miejscu, sporządzeniem protokołu wydarzeń, których nie jest aktorem, a tym bardziej reżyserem. W ten sposób, wywłaszczony z samego siebie, podmiot znajduje się nieuchronnie w bardzo skromnym położeniu. Jest ono nie tyle cnotą, jaką uczony, obserwator czy badacz przyjęliby z wyboru, ile samą strukturą stosunku duszy do obecności. Ta upokarzająca struktura musi być przykra. Dlatego też prawda nie jawi się nam wyłącznie jako coś przyjemnego, ale także — równie zdecydowanie — jako coś nieprzyjemnego.

Wyraża to tekst niezwykle pouczający dla naszych rozważań, zawarty w *Wyznaniach* św. Augustyna, który rozróżnia dwa rodzaje obecności, dwa oblicza prawdy. Problemem do rozwiązania we fragmencie, którego kontekst tu pominiemy, jest odpowiedź na pytanie, jak to się dzieje, że nie zawsze kochamy prawdę, że nie zawsze ją akceptujemy. Przeciwnie — często zdarza się, że obawiamy się jej, a nawet jej nienawidzimy. Augustyn odpowiada: ludzie kochają prawdę o tyle, o ile ich oświecła (*amant eam lucentem*), ale nienawidzą jej, gdy jest — zostańmy chwilowo przy łacinie — *redarguens* (*oderunt eam redarguentem*) (X, XXIII, 42). Na razie przetłumaczmy to w następujący sposób: nienawidzą jej, kiedy ich demaskuje lub uznaje winnymi, w naszym przypadku winnymi grzechu. Wszyscy kochamy prawdę, która oświeca, której światło oświecła rzeczy, jakie chcemy poznać (pozwalając nam w ten sposób uniknąć pomyłki na ich temat i rozwinąć skuteczne działanie), której ciosy rażą celnie. Nienawidzimy zaś prawdy, gdy nas ona przeświecła, aby wypłoszyć nas z naszej niewiedzialności. Użyty tu czasownik *redarguere* znaczy przede wszystkim „wykazywać”, ale w tym sensie, że „argument” — który słyszymy w rdzeniu tego wyrazu i który „wykazuje” — wykazuje nasz błąd. Co więcej, Augustyn nadaje temu czasownikowi niesłychanie szeroki sens, sięgając do samego rdzenia: argumentem jest to, co oświeca, co sprawia, że sytuacja przedstawia się w nowym świetle. W słowie *arguere* odnajdujemy rdzeń *arg* — „świecić (skąd pochodzi nazwa świecącego metalu — *argentum*, srebro). Etymologia nie jest tu jedynie grą; dowiadujemy się z niej czegoś o zasadniczym znaczeniu. Prawda, nawet tam, gdzie jest ona *redarguens*, nie przestaje być tym, co świeci i oświecła. Jest więc, nawet jako *veritas redarguens*, jednocześnie zawsze *veritas lucens*. Przeciwstawienie to nie jest więc przeciwstawieniem dwóch prawd, lecz dwóch aspektów tej samej prawdy. Jasność *veritas redarguens* — to ostre światło, które spływa na nas, które nas oskarża, tak jak bezlitośnie uwydatnia rysy twarzy. Światło to godzi w nasze odsłonięte miejsca, w nasze słabe punkty. Wydobywa na jaw nasze postęпки, które wolelibyśmy ukryć.

Możemy jednakże rozszerzyć rozróżnienie, jakim posługuje się Augustyn, poza sferę moralności — lub raczej poza moralną interpretację grzechu — aby przekonać o tym, jak ono funkcjonuje w przypadku prawdy. Prawda, której nienawidzimy — kontynuuje Augustyn — to prawda obnażająca nas samych. Wolimy odwrócić się plecami do światła, tak aby było oświetlone tylko to, co chcemy zobaczyć, podczas gdy sami pozostalibyśmy w cieniu (IV, XVI, 47). Ludzie kochają prawdę, gdy ona sama sygnalizuje swą obecność i odsłania się (*amant eam cum se ipsa*

indicat); nienawidzą jej za to, gdy odsłania ich samych (*oderunt eam, cum eos ipsos indicat*) (X, XXIII, 42). Kochamy prawdę, gdy pozwala nam ujrzeć to, co jest, takim, jakim jest, a nienawidzimy jej, kiedy przeświecła (*redarguere*) nas samych. Jako *veritas lucens*, prawda oświecła rzeczy, które czyni prawdziwymi (niezależnie od tego, czy są możliwe do uchwycenia przez zmysły czy przez sam rozum); natomiast, jako *veritas redarguens*, oświecła nas samych.

Podkreślamy tu ważny punkt, aby zapobiec ewentualnemu nieporozumieniu: rozróżnienie dwóch aspektów prawdy nie pokrywa się z rozróżnieniem między światem zewnętrznym a mną samym. Nie można powiedzieć, że prawda jako *veritas lucens* dotyczy rzeczy świata zewnętrznego (bez względu na to, czy chodzi o świat materialny i dostępny dla naszej percepcji, czy niematerialny i dostępny jedynie dla intelektu), podczas gdy przedmiotem prawdy jako *veritas redarguens* byłoby moje życie wewnętrzne, które pozwalałaby ona odkryć i przeanalizować. Owo „ja” może także ukazywać się jako przedmiot w świetle prawdy w sensie *veritas lucens*. Istnieje pewien rodzaj spojrzenia na siebie, odpowiadającego temu aspektowi prawdy; jeśli można się tak wyrazić — perspektywa „oświeclająca” moje własne „ja”. Taką perspektywę stosuje się zarówno w tradycji literackiej analizy uczuć jak i w psychoanalizie. Natomiast prawda jako *veritas redarguens* odnosi się — stwierdza św. Augustyn — do mnie samego (por. *eos ipsos*). „Ja”, które oświecła prawda jako *lucens*, poprzez sam fakt, że jest znane, staje się przedmiotem i nie zbiega się już z podmiotem w ten sposób zdobytej wiedzy. Z kolei „ja”, na które prawda jako *redarguens* rzuca światło, ukazując je z odwrotnej strony, nie jawi się już jako „znany”, jako przedmiot poznania. Po prostu go dotyczy, odnosi się do niego. Nie jest niczym, czym mógłbym zawładnąć, co mógłbym uchwycić, ale jest po prostu podmiotem obowiązku. Jest tym „ja”, którego doświadczamy, gdy spostrzegamy, że „właśnie my” mamy zrobić to czy tamto, że właśnie my, bo znajdujemy się w miejscu, jakiego nikt inny nie może i nie będzie nigdy mógł zająć.

Tak więc jedna i ta sama prawda zawiera w sobie dwa aspekty, które czynią ją „oświeclającą” (*lucens*) lub „obwiniającą” (*redarguens*). Jest bardzo ważne, aby nie rozdzielać tego, co w prawdzie przedstawia się nierozdzielnie. Musimy kochać te dwa aspekty, bez izolowania któregośkolwiek z nich. Dla Augustyna — grzech polega właśnie na oddzieleniu dwóch obliczy prawdy. W tym przypadku, łatwiej daje się zabsolutyzować aspekt „oświeclający”, który — o czym się przekonałszy — jest wspólny obydwu aspektom, jakie wyróżnia Augustyn.

Prześledźmy, co dzieje się, gdy rozłączymy te dwa aspekty, gdy oddzielimy prawdę „oświetlającą”. Opis powstałej wówczas sytuacji zapożyczmy od Pascala, który pisze: „Robimy sobie bożyszczę z samej prawdy” (Br. 582). Dla Pascala i — jak się wydaje — dla każdego chrześcijanina, nawet jeśli „największa z prawd chrześcijańskich (to) miłość do prawdy” (Br. 945), miłość ta musi być sama uporządkowana (*ordinatus*, jak powiedziałby Augustyn); a nie mogłaby być uporządkowana przez coś innego niż wymóg zgodności z logiką samej miłości. Bożyszczem staje się prawda bez miłosierdzia. Jak? W czym prawda jest zdolna stać się bożyszczem? Bożyszczę czyli idol, jak wskazuje nazwa (*eidolon* = obraz), jest widzialne i czyni widzialnym. Nie tylko daje ono bogu widzialną postać, ale ukazuje zwłaszcza całość tego, co jest, w świetle tego, co czyni w ten sposób widzialnym. To, co jest ubóstwiane, jest nie tyle „rzeczą” (jeszcze mniej osobą), ile spojrzeniem na świat, który organizuje się wokół bożyszczę. Można powiedzieć tu, *mutatis mutandis* to, co można było powiedzieć o bogach greckich: nie byli oni częścią świata, czy specjalistami od jakiejś określonej działalności (Wenus — kompetentna w sprawach „miłości”, Hermes — w sprawach „handlu”, itp.), ale samym światem, takim jaki jawi się w całości w pewnym świetle². Dotyczy to również, aczkolwiek na zupełnie innym poziomie, bożyszczę współczesnych: ten, kto wielbi pieniądz, widzi świat jako ogromny sklep upstrzony etykietkami; kto wielbi moc, widzi świat jako pole sił, gdzie ścierają się większe lub mniejsze ośrodki wpływów, itp. Bożyszczę jest oświeceniem świata. Jego „prawda” — bo świat jest rzeczywiście czytelny według siatki, którą przedstawiliśmy powyżej — jest prawdą przede wszystkim „oświetlającą” (*lucens*). Nie jest ona nigdy prawdą „obwiniającą” (*redarguens*) — do tego stopnia, że moglibyśmy prawie zdefiniować bożyszczę przez ową niezdolność *redarguere*. Prawda ta nie może mnie nigdy przeświecić, ponieważ światło, w którym ukazują się rzeczy, jest rzucane na nie przez moje pragnienie, a więc jest światłem, które nie może przeświecić tego pragnienia, aby je podważyć

Zdanie Pascala, którego jedną z implikacji skomentowaliśmy powyżej, pozwala (ponieważ idenfikuje w sposób genialny pewien stosunek do prawdy jako stosunek idololatrii) zrozumieć, jak „gorączkowa wiara w prawdę”, o której mówił Renan (cytowaliśmy go wyżej), może równie łatwo ustąpić miejsca odwołaniu pojęcia prawdy. „Gorączkowa” wiara w prawdę i odżegnanie się od po-

² Por. W. F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, Frankfurt 1970⁶, zwłaszcza s. 126.

jęcia prawdy — to awers i rewers tego samego medalu. Właśnie „gorączkowość” tej wiary oraz wybuch pragnienia, powodujący zapomnienie o wszelkiej ostrożności (*phronèsis*), czynią tę wiarę bałwochwalczą. Z kolei prawda jest tak łatwo odrzucana, ponieważ wielbi się ją jak bożyszcze. Bożyszcze może zaś zostać odrzucone, ponieważ ustanowiło je nasze pragnienie, które czyni z niego przedmiot i które okazuje się silniejsze od swej tymczasowej konkretyzacji. Tak, jak wyrzuca się na śmietnik bożka, który stracił swą pozłotę, tak samo nic nie stoi na przeszkodzie, aby prawda, początkowo wielbiona, została zdemaskowana jako bożyszcze. Dzieje się tak w istocie, ale na rzecz pragnienia, które je początkowo wyniosło na piedestał i które pozostaje niezmiennione. Takie pragnienie, to pragnienie dominacji, kontroli, panowania nad obszarem oświetlonym przez bożyszcze. Jest to jeszcze bardziej wyraźne wówczas, gdy bożyszczem jest prawda, to znaczy to, co czyni dostępnym wszystko, co może być dostępnym. Jeśli prawda jest „światłem”, w którym skąpane są wszystkie rzeczy, i które czyni je dostępnymi dla naszego pragnienia, to prawda, która stała się bożyszczem, będzie bożyszczem bożyszczy, a idololatria prawdy będzie najgorszą z idololatrii.

Tak więc — muszę to przyznać — kusi mnie, by nie wierzyć na słowo tym, którzy przytaczają różne szlachetne pobudki odrzucenia pojęcia prawdy, takie jak: troska o zdławienie w zarodku każdego systemu o roszczeniach totalitarnych. Zastanawianie się nad tym, czy można obejść się bez pojęcia prawdy, zakłada bowiem dwie operacje, operacje polegające na dążeniu do dominacji: a) fakt, że jesteśmy zdolni decydować w sposób całkowicie suwerenny o przyjęciu czy też odrzuceniu idei prawdy, zakłada przynajmniej tyle mocy, co ambicja „posiadania prawdy”; b) fakt, że zaczęliśmy od zrobienia z prawdy idei, aby móc decydować o jej losie — oto wstępna decyzja, o której nie można powiedzieć, że rozumie się sama przez się. Odrzucanie prawdy bierze się — tak przynajmniej podejrzewam — nie z obawy przed posługiwaniem się nią jako instrumentem, ale z obawy przed osądem, jaki ta prawda może sformułować na nasz temat. Odrzucenie idei prawdy jest ostatnim etapem na drodze ku absolutnemu panowaniu, a to dzięki eliminacji tego, co mogłoby zmusić podmiot do wystawienia się na światło, które umożliwia mu poznanie.

Czy prawda może stać się bożyszczem? „Bożyszcze to fałszywy bóg”. Czyżby? A czy istnieje jakiś prawdziwy? Czym musi być bóg, aby być „prawdziwym”? Jeżeli prawdą jest to, co decyduje, czy jakiś bóg ma prawo być prawdziwym Bogiem, czyż prawda nie jest czymś wyższym od Boga? To określenie Boga, wychodzące od prawdy, zapowiada możliwość pozbycia się Boga na rzecz prawdy

będącej kryterium boskości. A czyż prawda nie jest ideą chrześcijańską, tą samą, którą implikują cytaty z Ewangelii według św. Jana, będące naszym punktem wyjścia? Tak przynajmniej myślał Nietzsche, dla którego wiara, że Bóg jest prawdą, że prawda jest boska — to wiara chrześcijan, wiara, której hołdował już Platon³. W istocie, myśl, że Bóg jest absolutnie prawdziwy, chociaż nie rozumie się ona sama przez się, jest stara i pojawia się rzeczywiście u Platona⁴. Niemniej, dopiero stosunkowo niedawno zajęła ona istotne miejsce w metafizyce. Takie właśnie miejsce zajęła — na krótko przed Pascalem — w filozofii Kartezjusza, który w idei prawdziwości boskiej widzi jedną z osi swej metafizyki: właśnie ona zapewnia człowiekowi możliwość dojścia do obiektywnej prawdy. Bóg klasycznej metafizyki pozostanie gwarancją prawdy dostępnej ludzkiemu poznaniu. Boskość prawdy to prawdziwość Boga.

Myśli tej Nietzsche przeciwstawia, jak wiemy, postawę wspólną wszystkim ateizmom: wykorzystanie boskości przeciwko Bogu, z zachowaniem tego czy innego atrybutu Boga, ale z przeniesieniem ich na inny podmiot, np. materia staje się podmiotem atrybutów samoistności i wieczności w ateizmie materialistycznym; człowieczeństwo — podmiotem wszystkich boskich atrybutów u Feuerbacha, itp. Ze swej strony, Nietzsche odżegnuje się od idei prawdziwości boskiej, stwierdzając, że „nic więcej nie okazuje się boskim, oprócz błędu, ślepoty, kłamstwa” Co znaczy tu „boski”? Pozwala to stwierdzić inny fragment, w którym czytamy, że bardziej niż prawdę, należy szanować „siłę, która nadaje kształt, która upraszcza, która nadaje postać, która odkrywa”⁵. Nie możemy poświęcić tu więcej miejsca powyższym stwierdzeniom; chcielibyśmy jedynie położyć nacisk na pewien punkt, który wydaje nam się decydujący, a mianowicie na fakt, że zwolennicy i przeciwnicy idei prawdy mają identyczne wyobrażenia o boskości tego, co zasługuje na miano boskiego, począwszy od prawdy, o której jest tu mowa.

Można to wywnioskować ze zdania trzeciego myśliciela na-

³ *Wiedza radosna*, zakończenie § 344. Nie jest wykluczone, że filozof niemiecki czerpał inspirację z dzieł Renana, który utrzymywał, iż wykorzystał przeciwko chrześcijaństwu swe zamiłowanie do prawdy za wszelką cenę, jakie odziedziczył właśnie po swym seminaryjnym wychowaniu. Warto porównać *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, III, 1 (wydanie kieszonkowe, s. 92) z *Wiedzą radosną*, V, § 357.

⁴ Por. *Państwo*, II, 382 a i kontekst.

⁵ *Wiedza radosna*, V, § 344, zakończenie (por. także P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Paris 1983, s. 137) oraz *Wola mocy*, § 602.

leżącego również, tak jak współcześni mu Kartezjusz i Pascal, do tej epoki klasycznej, w której uformowała się nowoczesna postać prawdy. Chodzi o Milтона, u którego można znaleźć następujące pytanie retoryczne: „Któż nie wie, że Prawda ustępuje siłą jedynie Wszchemogącemu?”⁶ Pomińmy tu kontekst — bardzo szlachetną obronę wolności prasy — aby skoncentrować się wyłącznie na niedomówionej logice tego stwierdzenia. Logika ta objawia się w pełni, jeśli porówna się je do podobnych stwierdzeń⁷, które pozwalają dostrzec wagę wszystkich słów Milтона. Jego zdanie zakłada: a) prawda nie jest Bogiem ani imieniem Boga usytuowanym — jak wszystkie artybuty w Słowie, które ją wyraża⁸; b) można przykładać tę samą miarę do Boga i tego, co Nim nie jest, a zwłaszcza do prawdy; c) tą miarą jest siła, zdolność narzucenia się; d) współzależnie — Bóg jest określony jako Bóg w oparciu o pojęcie mocy — jako jej najwyższy stopień („Wszchemogący”) — określenie, którego średniowieczną genealogię należałoby odtworzyć.

Tak więc określenie istoty boskości jest w gruncie rzeczy takie samo u Nietzschego i w pewnej tendencji metafizyki klasycznej, którą to tendencję pomogło nam wychwycić zdanie Milтона. Bez względu na to, czy ta metafizyka ma charakter teistyczny, czy wręcz otwarcie chrześcijański, nic się nie zmienia. Kryterium boskości pozostaje to samo. Jeśli więc Nietzsche odrzuca Boga, to czyni tak dlatego, że nie odpowiada On wystarczająco kryterium, które musi spełniać coś, co chce uchodzić za boskie, a mianowicie kryterium mocy. Prawda, moc i boskość tworzą system, w którym moc łączy prawdę i boskość, jako termin średni sylogizmu. Ona jedna jest niezbędną. Dlatego też można odrzucić bądź prawdę, zachowując tylko boskość i moc (Nietzsche), bądź boskość, zachowując tylko prawdę i moc — co czyni Lenin, gdy stwierdza, że „teoria Marksa jest wszechmocna, albowiem jest ona prawdziwa”.

Czy stosunek Boga do prawdy mógłby więc zostać opisany inaczej, niż to robi metafizyka klasyczna, a następnie metafizyka Nietzschego? Przytoczone na początku słowa Ewangelii według św. Jana zachęcają chrześcijan do wyznawania, że ten stosunek istnieje. Ale nie możemy zrozumieć tych słów bez powiązania ich z ciągle odnawianym doświadczeniem Boga, jakie proponuje nam

⁶ *Areopagitica*, w: *Selected Prose, The World's Classics*, Oxford U. P. 1959, s. 319.

⁷ Por. np. Pascal, *Prowincjałki*, zakończenie dwunastego listu (Warszawa 1963, s. 203-204; tłum. Boy-Zeleński).

⁸ Por. Dionizy, *Imiona Boskie*, VII, 4, § 326. Dostrzegamy tu, dzięki porównaniu, konsekwencje arianizmu Milтона.

ich całościowy kontekst, Nowy Testament. Poza tym kontekstem słowa te stają się niedorzeczne. Należałoby więc odtworzyć całe nowotestamentowe tło wypowiedzi Janowego Chrystusa, co oczywiście jest tutaj niemożliwe⁹. Musimy zadowolić się krótkim szkicem. Bóg, o którego chodzi, nie jest — gdy religia chrześcijańska traktuje Go jako prawdę — Bogiem metafizyki, lecz Bogiem Trójcy Świętej, Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Prawda, o której Janowy Chrystus mówi, że nią jest, nie stanowi przede wszystkim doktryny, a tym bardziej definitywnego wytłumaczenia świata, w którym byłyby dane jednocześnie: ostateczna znajomość rzeczywistości i bezapelacyjna reguła moralnego działania. Jest ona Jego stosunkiem do Ojca, stosunkiem, przez który On jest Synem. Prawdą jest Jego bycie Synem, takie, o jakim zaświadcza w sposób ludzki przez swą Mękę. „Ja jestem prawdą” — to słowa Tego, który jest także drogą i życiem (14, 6). Jest prawdą Ten, który na krzyżu pokazuje, że dostęp do Ojca prowadzi przez posłuszeństwo, i który otwiera drogę do życia danego przez Ojca. Stwierdzenie, że jest prawdą, nie oznacza wcale dla Chrystusa przedstawiania się jako absolutny punkt odniesienia. Nie jest to „mówienie od siebie” — co czyni ... diabeł (8, 44), który paradoksalnie jawi się w ten sposób — jako istota najbardziej „szczerą” i „autentyczną”, czyli jako kłamca *par excellence*. „Prawda” Chrystusa polega na przenoszeniu wszystkiego na Ojca, o którym wie, że od Niego pochodzi, i na ustępowaniu miejsca Duchowi Świętemu, który, czyniąc Go widzialnym jako oblicze Ojca, doprowadza w ten sposób do całej prawdy (16, 13). Chrystus staje się prawdą dopiero „odchodząc” przez swą Paschę. „Ja jestem prawdą” — to słowa Ukrzyżowanego i tylko dlatego są wybacalne.

Dzieje się tak, ponieważ nie zmuszają one do niczego, ponieważ są skierowane do wolności, to znaczy do czegoś, co nie zniosłoby żadnego przymusu. Warto pokazać, że prawda Chrystusa nie różni się od wyżej scharakteryzowanej tym, że w obliczu siły byłaby bezbronna. Jest ona faktycznie siłą. Jest nawet siłą uwidoczniającą słabość najgwałtowniejszych wybuchów przemocy, które nie mogą oddziaływać na wolność, podczas gdy prawda może. Czyni to pobudzając miłość Boga i bliźniego, to znaczy wolność, tam, gdzie jest ona najbardziej sobą. Gdy zostaje „wywyższony” (u boku Ojca, ale już na Krzyżu), Chrystus „przyciąga wszy-

⁹ Odnośnie do św. Jana, zob. wybitny esej H. Schlier, *Méditation sur la notion johannique de vérité*, w: *Essais sur le Nouveau Testament*, Paris 1968, s. 317—324.

stkich” (12, 32). Bez tej paradoksalnej siły Chrystus nie byłby prawdą.

Można się o tym przekonać analizując słowa, które niby miały być w najwyższym stopniu chrześcijańskie, a które nimi wcale mi się nie wydają. Dostojewski uważał, że wyraża swą głęboką miłość do Chrystusa pisząc, iż gdyby miał dokonać wyboru między Chrystusem i prawdą, odrzuciłby prawdę i wybrał Chrystusa¹⁰. Nie znam bardziej potwornego bluźnierstwa. Chrystus bez prawdy byłby Jezusem bez Ojca, bezsilnym bożkiem („idiotą”), któremu przypisałibyśmy nasz masochizm. Jakże bardziej chrześcijańskie, w całej swej paradoksalności, jest zdanie Mistrza Eckharta, który znacznie wcześniej zajął stanowisko zupełnie przeciwne do słów pisarza rosyjskiego, twierdząc o prawdzie: „Jest ona tak szlachetna, że gdyby Bóg mógł od niej odstąpić, ja bym pozostał przy prawdzie, a porzucił Boga. Ale On jest prawdą...”¹¹.

Nie ma więc chrześcijańskiego stosunku do prawdy, który nie byłby wpisany w całość Trójcy Świętej i który nie byłby stosunkiem wolności. Nie tylko w tym sensie, że prawda byłaby wybrana swobodnie dzięki wolności, ale przede wszystkim w tym sensie, że wywołuje i pobudza wolność. Dlatego też „prawda was wyzwoli” (8, 32). Prawda dla chrześcijanina nie sprowadza się więc nigdy do jednej z figur częściowych tego, co prawdziwe, w których można rozpoznać hipotezy Trójcy Świętej, oddzielone jedna od drugiej, a tym samym zniekształcone. Prawda nie będzie dla niego ani tradycją, odwiecznymi prawdami (Ojciec), ani poznawalnością dzięki samej tylko spójności rozważań opartych na przesłankach racjonalnych (Syn), ani kreatywnością, inwencją, tworzeniem nowych perspektyw (Duch). Będzie w sposób nierozłączny tym wszystkim jednocześnie. Jego pokora w stosunku do rzeczywistości nie będzie oznaczała, iż czuje się przytłoczony w obliczu surowego faktu, ale będzie uznaniem poznawalności, obecnej od początku, od stworzenia przez Słowo. Inwencja nie będzie bezładnym wybuchem, ale drogą ku poznawalności; pokora poznania w obliczu faktu będzie dla niego naśladować ogołocenie Słowa w rękach Ojca.

Ten nowy stosunek do Prawdy nie będzie już tak bardzo stosunkiem, w ścisłym tego słowa znaczeniu. Nie pozostanie zewnętrzny wobec prawdy. Nie będzie polegał na wykorzystywaniu jej

¹⁰ List do N. D. von Vizina, napisany około 1854 roku, w *Correspondance*, t. 1, Calmann-Lévy, Paris 1949, s. 157. Takie samo sformułowanie wkłada w usta Szatowa, który jest w pewnej mierze rzecznikiem autora w *Biesach*, cz. II, 1, 7, PIW, Warszawa 1977, s. 245.

¹¹ Mistrz Eckhart, *Kazania*, Poznań 1986, s. 209.

jako instrumentu, który zapewnia nam poznanie i opanowanie świata, ewentualnie opatrzone pewnym „boskim” współczynnikiem pewności. „Znać” prawdę w ten sposób odnawiana, będzie oznaczało: „żyć prawdziwie w miłości” (Ef 4, 15), nie angażować się dla niej, lecz przede wszystkim w niej. Widać wówczas, dlaczego stwierdzenie: „ja jestem prawdą”, jest przeciwieństwem tego, co w nim odruchowo odczytujemy. Jeśli prawda jest osobą, to nie może być przedmiotem posiadania. Absurdalności tego stwierdzenia nie zmienia fakt, że to posiadanie może być całkowite lub podzielone (dla każdego — jego „częstka prawdy”). Problem nie polega na tym, czy znamy prawdę, ale czy zgadzamy się, aby ona nas poznała; nie na tym, czy ją posiadamy, czy nałożyliśmy jej pęta jak „więźniowi” (por. Rz 1, 18), ale na tym, czy zgadzamy się, aby przyszła nas wyzwolić.

tłum. Małgorzata Tryc-Ostrowska