

IRENEUSZ ZIEMIŃSKI

## SKANDAL ŚMIERCI

**Vladimir Jankélévitch: *To, co nieuchronne. Rozmowy o śmierci*, tłum. M. Watterko, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 2005, ss. 107.**

Zdecydowana większość rozpraw na temat śmierci zaczyna się stwierdzeniem, iż śmierć stała się w dzisiejszych czasach tematem tabu, celowo przez ludzi przemilczanym, a nawet wypieranym ze świadomości. Opinia ta jednak, jakkolwiek często powtarzana, wydaje się fałszywa. W gruncie rzeczy jest bowiem odwrotnie – śmierć nie tyle jest przemilczana czy wypierana ze świadomości, ile staje się coraz częściej przedmiotem wielorakich i poważnych badań, zwłaszcza antropologicznych, teologicznych i filozoficznych. Temat ten stał się ważny na tyle, że podejmowane są coraz częstsze próby zbudowania tanatologii bądź to jako interdyscyplinarnej dziedziny naukowej, bądź też jako jednej z dziedzin filozofii (na wzór filozofii religii czy filozofii człowieka).

Jeśli chodzi o filozofię, to temat śmierci jest podejmowany przez przedstawicieli wszystkich jej głównych nurtów w wieku XX – od egzystencjalizmu i hermeneutyki, po fenomenologię i filozofię analityczną. Ogrom publikowanych rozpraw może raczej rodzić obawy nie o przemilczanie śmierci, lecz o niebezpieczeństwo jej swoistego zagadania, w wyniku którego przestaniemy ją traktować jako wielką metafizyczną tajemnicę. Niebezpieczeństwo to staje się szczególnie realne wtedy, gdy weźmiemy pod uwagę szeroką obecność śmierci w środkach masowego przekazu i rzeczywistości wirtualnej, gdzie występuje ona najczęściej w postaci karykaturalnej i zbanalizowanej. Taki jej obraz ma przy tym wiele wspólnego z dawnymi wyobrażeniami magicznymi, w myśl których śmierć nie jest traktowana jako

wydarzenie naturalne, stanowiące istotny element życia (jego nieuchronny kres), lecz jako nieszczęśliwy wypadek, akt czyjejs zemsty bądź zwykły błąd człowieka, który nie potrafił uniknąć zastawionej na niego pułapki<sup>1</sup>. Zdaniem wielu autorów, epatowany takimi obrazami człowiek współczesny zatracił charakterystyczną dla wcześniejszych pokoleń świadomość śmierci jako najważniejszego aspektu życia, stanowiącego znak naszej radykalnej skończoności.

Niezależnie jednak od tego, czy i w jaki sposób śmierć jest obecna w mentalności ludzi współczesnych, głównymi pułapkami w mówieniu o śmierci są niewątpliwie wspomniane wyżej niebezpieczeństwa jej banalizacji, zagadania bądź przemilczania. Żadne z nich jednak nie jest udziałem wielowątkowej i wnikliwej refleksji tanatologicznej uprawianej przez Vladimira Jankélévitcha, francuskiego filozofa, zmarłego w 1985 r.; myśliciela, którego zasługi dla uprawomocnienia badań nad śmiercią jako jednego z najistotniejszych zagadnień filozoficznych trudno wprost przecenić. Wprawdzie na szeroką skalę filozoficzny problem śmierci podjął przed Jankélévitchem Martin Heidegger (budując, w oparciu o doświadczenie skończoności człowieka, fundamentalną ontologię bycia), podstawowe zaś zreby fenomenologii śmierci odnaleźć można w późnych pismach Maxa Schelera, to jednak najważniejsze podstawy do zbudowania filozoficznej tanatologii są dziełem właśnie Jankélévitcha. Jego książka *La mort* (1966) stanowi jedną z najwybitniejszych rozpraw filozoficznych na temat śmierci, powstałych w wieku XX. Monografia ta, po polsku dostępna jedynie fragmentarycznie<sup>2</sup>, stanowiła istotny przełom w podejściu do zagadnienia śmierci, zarysowując perspektywę możliwego jej doświadczenia w perspektywie drugiej osoby („ty umierasz”). Zaslugą Jankélévitcha było również to, że nie traktował on zagadnienia śmierci wyłącznie jako punktu wyjścia do zrozumienia człowieka czy bytu w ogóle, lecz starał się uchwycić samą śmierć w jej tajemnicy. Swoistym echem wspomnianej książki *La mort* jest zbiór czterech wywiadów, udzielonych przez Jankélévitcha w latach 60. i 70., opublikowanych ostatnio po polsku w zbiorze *To, co nieuchronne. Z racji żywej mowy, pozbawionej technicznego żargonu*, książka ta winna zainteresować nie tylko czytelników zawodowo zainteresowanych problemem śmierci, lecz praktycznie wszystkich ludzi (każdy przecież, prędzej czy później, z tym, co nieuchronne będzie się musiał zmierzyć).

---

<sup>1</sup> Absolutnym wyjątkiem była śmierć papieża Jana Pawła II, którą zdecydowana większość środków masowego przekazu ukazywała nie jako masowe widowisko, mające szokować, lecz jako rzeczywiste wydarzenie metafizyczne.

<sup>2</sup> V. Jankélévitch, *Tajemnica śmierci i zjawisko śmierci*, [w:] *Antropologia śmierci. Myśl francuska*. Wyb. i tłum. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, Warszawa 1993, s. 43–76.

Według Jankélévitcha główną cechą definiującą człowieka jest śmiertelność, wpisana w ontologiczną strukturę naszego istnienia. Człowiek bowiem to w sensie najbardziej dosłownym „istota skazana na śmierć”, na wyrok, od którego „nie ma apelacji” (s. 22). Śmierć jest tym samym najwyraźniejszym znakiem nie tylko naszej skończoności, lecz także naszego człowieczeństwa, bez niej byłibyśmy bowiem kimś zupełnie innym, niż jesteśmy. Co więcej, zdaniem Jankélévitcha, to właśnie śmierć nadaje naszemu ludzkiemu istnieniu rzeczywisty sens, mimo iż jest to sens bardzo ograniczony i względny. Życie ludzkie jako całość, właśnie z racji swej skończoności, żadnego sensu nie ma i mieć nie może, nikt z nas nie jest bowiem w stanie wyobrazić sobie szerszego kontekstu, który mógłby je usensownić. Dopóki żyjemy, nie potrafimy ująć naszego życia jako całości, ono samo bowiem jeszcze żadnej całości ani pełni nie stanowi; po śmierci z kolei nie będziemy już istnieć jako świadomy siebie podmiot, zdolny do ujęcia własnego życia jako całości. Z tego powodu wszelki sens, jaki potrafimy w naszym skończonym życiu odnaleźć, może być wyłącznie sensem cząstkowym, polegającym na urzeczywistnianiu konkretnych celów przez nas realizowanych. Paradoksalnie jednak to właśnie śmierć jest źródłem owego sensu, nadaje ona bowiem wprost nieskończoną wartość każdej chwili naszego życia i każdemu podjętemu przez nas działaniu. „Stała, choć utajona obecność śmierci – stwierdza Jankélévitch – uwzniosła życie, obdarza naszą egzystencję pasją, ferworem, energią” (s. 19).

Życie nieskończone, u kresu którego nie czyhałaby na nas śmierć, byłoby życiem radykalnie innym, w którym upływ czasu nie miałby żadnego znaczenia, podobnie jak wszelkie dokonywane przez nas wybory. Niezależnie wszak od tego, co byśmy w danej chwili uczynili, istniałaby przed nami nieustannie nieskończoność możliwego czasu, a w związku z tym również nieskończoność nowych szans działania. Żaden wybór nie oznaczałby rezygnacji z czegoś, wszystko bowiem (z czego zrezygnowalibyśmy aktualnie) byłoby dostępne w przyszłości; w żaden wybór nie byłoby też wpisane jakiegokolwiek ryzyko niepowodzenia czy utraty. Życie nieskończone byłoby tym samym życiem pozbawionym autentycznej wartości i smaku, główna wartość życia płynie bowiem właśnie z jego skończoności, stąd, że w każdej chwili możemy je na zawsze utracić. „Człowiek jest istotą zagrożoną; przez każdą szczelinę ciała może doń wnikać śmierć. Oto prawdziwe ryzyko” (s. 25). Bez tego ryzyka jednak życie nasze nie mogłoby być życiem autentycznym, w pełni ludzkim, życiem na miarę naszych aspiracji i naszej godności. W tym wyraża się jeden z najgłębszych paradoksów śmierci, która – jak zauważa Jankélévitch – jest „nonsensem, który nadaje życiu sens” (s. 35). Powtórzmy jednak, że jest to wyłącznie sens cząstkowy, sens poszczególnych działań i konkretnych celów, które realizujemy, nie zaś sens życia **jako całości**.

Śmierć usensawnia nasze życie również w inny sposób, nadając mu – do pewnego stopnia – charakter wieczny; nie w tym znaczeniu, by miała stanowić bramę do prawdziwego życia, lecz w tym, że czyni nasze życie (i wszystkie podjęte w nim działania) czymś nieodwracalnym, absolutnie nieusuwalnym z historii świata. To, że żyłem, na zawsze pozostanie prawdą, nawet wtedy, gdyby świat przestał istnieć; fakt ten jest – zdaniem Jankélévitcha – jedyną formą dostępną nam nieśmiertelności. Można też powiedzieć, że jest to jedyna pociecha dana wszystkim, którzy – raz się narodziwszy – muszą z konieczności również umrzeć; grozy umierania nie doświadczać jedynie ci, którzy nigdy nie dostąpili daru życia. Życie zaś ma wartość absolutną właśnie dlatego, że jest nieuchronnie skończone. „Właśnie dlatego – zauważa Jankélévitch – że nie wiem, dokąd zmierzam albo nawet wiem, że nie zmierzam donikąd, moje życie wydaje mi się nieskończenie cenne, cudowne, tajemnicze” (s. 42).

Pomimo tej sensotwórczej roli, śmierć sama w sobie jest całkowicie bezsensowna, jawi się jako coś radykalnie innego, jako absolutna negatywność, której nie potrafimy zrozumieć ani oswoić. Ten bezsens śmierci szczególnie wyraźnie doświadczany jest w obliczu śmierci kogoś bliskiego, z perspektywy „ty”. Doświadczenie „ty umieras” jest – zdaniem Jankélévitcha – uprzywilejowaną formą obecności śmierci, jedyną, która pozwala nam śmierć uchwycić zarazem w jej bliskości, jak i obcości. Śmierć w trzeciej osobie wszak (on umiera) jest dla nas zupełnie obojętna, śmierć w pierwszej osobie tymczasem (moja śmierć) jest nieuchwytna, z chwilą bowiem, gdy nadejdzie, nie jesteśmy już w stanie jej sobie uświadomić. W tej sytuacji „pozostaje śmierć w drugiej osobie, śmierć kogoś bliskiego. Oto uprzywilejowane doświadczenie filozoficzne” (s. 16). Śmierć „ty” jest wprawdzie dana obiektywnie (mogę ją obserwować jako fakt w świecie), zarazem jednak głęboko mnie angażuje i osobiście dotyka. Można powiedzieć, że śmierć jest tu dana w sposób oczywisty i – na ile to tylko możliwe – bezpośredni. Właśnie tracąc kogoś bliskiego człowiek w sposób najpełniejszy doświadcza bezsensu śmierci, jej niszczycielskiej mocy i zła. Śmierć zdaje się kpić z wszystkich ludzkich nadziei i najtrwalszych nawet związków, zwłaszcza zaś z miłości, która – jeśli jest rzeczywistą miłością – zawsze zakrojona jest na wieczność. Prawdziwie wszak kogoś kochać, to – jak podkreślał Gabriel Marcel – pragnąć, by był zawsze, nie godzić się na jego śmierć. Śmierć jednak, wpisana w ludzki los, to pragnienie niweczy, skazując zarówno nas samych, jak i wszystkie nasze odniesienia do innych ludzi na zagładę. O ile jednak nasza własna śmierć może się nam jawić jako niemożliwy do pojęcia absurd, o tyle śmierć osoby bliskiej jawi się jako skandal.

Perspektywa uprzywilejowanego doświadczenia filozoficznego, jakim jest dla Jankélévitcha śmierć w drugiej osobie, pozwala również postawić problem eutanazji. Ten ostatni bowiem nie jest bynajmniej kwestią śmierci osób nam obcych

(ci są nam obojętni) ani też śmierci własnej (swojej sytuacji prawie nigdy nie jesteśmy w stanie adekwatnie ocenić), lecz problemem relacji osobowej między lekarzem, który powinien rozumieć pacjenta i jego potrzeby, a nieuleczalnie chorym pacjentem. Zdaniem Jankélévitcha nie należy przy tym mylić prawa do eutanazji z prawem do samobójstwa; to ostatnie bowiem każdemu z nas przysługuje w sposób oczywisty, to pierwsze jednak rodzi poważne dylematy, zwłaszcza moralne. „Nikt nie ma prawa zabraniać mi samobójstwa. To prawo nie podlega żadnym ograniczeniom. Prawdziwy problem pojawia się dopiero wtedy, gdy na scenę wkracza lekarz” (s. 59).

Zdaniem Jankélévitcha w kwestii eutanazji (jak zresztą we wszystkich kwestiach moralnych) nie są możliwe żadne rozwiązania ogólne, stosowalne powszechnie. Z tego powodu legalizacja eutanazji (w jakiegokolwiek postaci) byłaby złem, mogącym przynieść straszliwe skutki. Problem eutanazji musi pozostać wyłącznie problemem każdorazowej decyzji lekarza, który – biorąc pod uwagę wszystkie okoliczności i racje – powinien zdecydować, czy kontynuować leczenie, czy też pozwolić pacjentowi umrzeć poprzez zaniechanie terapii. Ponieważ jednak nie istnieją choroby nieuleczalne z zasady (a jedynie te, które dotąd wymykają się naszym możliwościom technicznym), postęp zaś medycyny jest olbrzymi, istnieje w każdym przypadku konieczność bardzo wnikliwego rozsądzenia, czy istnieje choćby cień szansy na przedłużenie życia danej osoby, a także – czy stosowana terapia jest jeszcze leczeniem, czy już wyłącznie przedłużaniem agonii (a może nawet działaniem nie pozwalającym pacjentowi umrzeć). Zdaniem Jankélévitcha na decyzję lekarza nie może jednak mieć żadnego wpływu ewentualna wola pacjenta, niezależnie od tego, kiedy została wydana. Ludzkie decyzje bowiem (także prośby o zaprzestanie leczenia) rzadko kiedy są podejmowane w pełni racjonalnie i po rzetelnym namyśle. Zwykle działamy raczej pochopnie i impulsywnie, nie potrafiając adekwatnie ocenić własnej sytuacji. „Zdarza się – zauważa Jankélévitch – że sami nie potrafimy powiedzieć, czy cierpimy. Życie jest niejednoznaczne, zmienne, podobnie zresztą jak choroby” (s. 76). Z tego powodu mogą zdarzyć się sytuacje, w których spełnienie prośby pacjenta o eutanazję może okazać się zbrodnią.

Eliminując z dyskusji nad eutanazją perspektywę samego pacjenta i jego woli, Jankélévitch wskazuje, że prośba o śmierć jest w gruncie rzeczy bądź to wołaniem o nadzieję (nawet gdyby miała się opierać na kłamstwie), bądź też ostatnim krzykiem rozpacz. Rozpacz jednak jest uczuciem niezwykle rzadkim, o ile w ogóle (w czystej postaci) możliwym. „Sytuacji człowieka zdjętego rozpaczą, ogarniętego poczuciem beznadziejności nie da się opisać, nie można jej sobie wyobrazić” (s. 77–78). Rozpacz bowiem to w gruncie rzeczy antycypacja śmierci, stan, w którym nie istnieje już żadna możliwość przyszłości. Ten brak przyszłości jednak (czyli brak nadziei) jest – zdaniem Jankélévitcha – uczuciem absolutnie wyjątkowym, poja-

wiającym się w sytuacjach ekstremalnych (może jej doświadczyć osoba przebywająca w celi śmierci, oczekująca na wyrok, który ma zostać wykonany za kilka godzin lub minut). Zwykle bowiem, nawet w śmiertelnej chorobie, ludzie doświadczają nadziei; nadziei, która jest fundamentalnym warunkiem życia (jego – można powiedzieć – subiektywnym *a priori*). Z tego powodu, określając człowieka mianem istoty skończonej, skazanej na śmierć, mamy również prawo upatrywać w nim istoty, która ma nadzieję i to nadzieję nieskończoną. Nadzieja jest wprawdzie zawsze formą oszustwa, bez tego oszustwa jednak – zauważa Jankélévitch – nie byłibyśmy w stanie żyć. Pacjent przecież, nawet wtedy, gdy znajduje się na łożu śmierci, ma nadzieję, że nie umrze za chwilę: „[...] każdy z nas żywi jakąś nadzieję, choćby tę, że zdoła pożyć jeszcze sekundę dłużej. To właściwość życia” (s. 78). Skoro zaś data śmierci nigdy nie jest przesądzona i nawet w nieuleczalnej chorobie nie ma konieczności, by śmierć musiała nastąpić już jutro czy dziś, każdy z nas ludzi się, że chwila ostateczna jeszcze nie nadeszła. „Pomiędzy nieuchronnością wydarzenia a niepewnością terminu – pisze Jankélévitch – rozciąga się przestrzeń nieograniczonej nadziei” (s. 66). Tej fundamentalnej nadziei nie może znieść żadne orzeczenie naszej woli co do ewentualnej eutanazji, niezależnie od tego, kiedy je wydaliśmy. Z tego powodu żaden pacjent nie może być sędzią we własnej sprawie; decyzję o ewentualnym zaprzestaniu terapii (ściślej – o nieprzedłużaniu agonii) może podjąć wyłącznie lekarz.

Ewentualna legalizacja eutanazji zrodziłaby jeszcze dalsze problemy, jak chociażby kwestię **obowiązku** dokonywania eutanazji nałożonego na lekarza; o ile jednak każdy z nas ma prawo do samobójstwa, o tyle nikt nie ma prawa żądać od innych, by stali się naszymi mordercami (a tym bardziej nakładać na innych takiego obowiązku). Niezależnie od możliwych konsekwencji (prawnych i moralnych) legalizacji eutanazji, Jankélévitch próbuje również ustalić główne założenia leżące u podstaw dążenia do takiego rozwiązania. Jego zdaniem zwolennicy legalizacji eutanazji w gruncie rzeczy powtarzają błąd wyznawców niektórych religii, upatrujących w chorobie i śmierci wyrok woli Bożej, któremu nie należy się przeciwstawiać. „Postępowi zwolennicy eutanazji, broniąc swego stanowiska, odwołują się często do teologicznych przesądów. Mówią, że Bóg jest jedynym sędzią, a zatem ludzie powinni pozwolić swoim bliźnim umrzeć w spokoju, zamiast wykorzystywać zdobycze nauki medycznej, by ratować ich na siłę. To niebezpieczne stanowisko. Bóg, jeśli w ogóle istnieje, Bóg teologów, nigdy nie zabraniał człowiekowi leczenia chorób” (s. 57–58). Innymi słowy, u podstaw argumentacji zwolenników legalizacji eutanazji leży przekonanie, że nie należy ratować człowieka skazanego na śmierć; problem w tym, że nie znajdujemy odpowiedzi na pytanie – **skazanego przez kogo?**

Zdaniem Jankélévitcha jest oczywiste, że w dyskusjach na temat eutanazji nie należy odwoływać się do argumentów o świętości życia (sztuczne przedłużenie życia np. do 200 lat pacjentowi, który jest wyłącznie organizmem spełniającym funkcje wegetatywne, może wydawać się mało racjonalne), z drugiej jednak strony nie wolno również absolutyzować („uświęcać”) pojęcia nieuleczalnej choroby, takich bowiem chorób nie ma. Co więcej – rozwijając myśl Jankélévitcha – można powiedzieć, że nie należy również absolutyzować („uświęcać”) pojęcia „dobrej/godnej śmierci” oraz prawa do niej (zwłaszcza jeśli pojęcie dobra czy godności jest redukowane wyłącznie do braku odczuwania bólu). Pojęcie „dobrej śmierci” jest przecież jawną sprzecznością terminów, żadna bowiem śmierć – jako totalne unicestwienie – dobra być nie może. Przeciwnie, śmierć jawić się nam musi jako skandal, jako kwintesencja zła, na które nie możemy wyrazić zgody. Śmierć na życzenie, nawet bezbolesnie, higienicznie i w majestacie prawa zadana przez lekarza, złem ani skandalem być nie przestaje. Znaczy to, że – jak podkreśla Jankélévitch – śmierci żadnymi metodami zrozumieć ani oswoić się nie da; na zawsze pozostanie ona niezrozumiałym i nieakceptowalnym dla nas absurdem.

Niewykluczone jednak, że u podstaw dążeń do legalizacji eutanazji (coraz wyraźniejszych i skuteczniejszych w świecie Zachodu) leży chęć uwolnienia się od trapiącego nas lęku przed śmiercią. Człowiek cywilizacji technicznej bowiem, który wierzy, że wszystkie problemy życia da się rozwiązać dzięki istnieniu wyspecjalizowanych służb i metod działania, ufa – być może – że również sprawę śmierci można załatwić w taki sam sposób (np. legalizując eutanazję bądź wydając orzeczenie woli, które będzie obligatoryjne dla opiekującego się nami lekarza). Problemu śmierci jednak – powtórzmy za Jankélévitchem – w żaden sposób rozwiązać się nie da, ponieważ nie sprowadza się on do bólu, aktualnie nieuleczalnej choroby czy przykucia do łóżka. Problem śmierci to problem ostatecznego unicestwienia nas samych, problem – jak mówi Jankélévitch – **radykalnej inności**. Śmierć to nie jest jeszcze jedna zagadka do rozwiązania czy jeszcze jedna przeszkoda do usunięcia; śmierć to radykalnie zewnętrzna moc, która, prędzej czy później, nad nami zatriumfuje. „Śmierć – pisze Jankélévitch – jest zewnętrzna, transcendentna, niezależna od samego bytu. Byt nie zawiera w sobie własnej negacji” (s. 78). Śmierć tymczasem to właśnie totalna negacja i zagłada bytu; z tego powodu nie będziemy jej nigdy w stanie oswoić ani się do niej przyzwyczaić. Nie będziemy też w stanie nigdy jej się nauczyć, jest bowiem absolutnie jednorazowa i zawsze nas zaskakuje. Nie będziemy w niej wreszcie w stanie dojrzeć żadnego piękna, śmierć bowiem – jak dowodzi Jankélévitch – „jest okropna, szpetna, sprzeczna z naturą” (s. 90) i na tym właśnie polega jej skandaliczność.

RENATA ZIEMIŃSKA

## CZY PRAWDA SCHODZI ZE SCENY?

**Michael P. Lynch: *True to Life. Why Truth Matters*. A Bradford Book, Cambridge The MIT Press 2004, ss. IX + 204.**

Michael P. Lynch (ur. 1966) to amerykański filozof z Uniwersytetu w Connecticut, uczeń Williama Alstona. Prawda jest tematem jego wcześniejszych książek: *Truth in Context: An Essay on Pluralism and Objectivity* („Prawda w kontekście. Esej o pluralizmie i obiektywności”) oraz *The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives* („Natura prawdy. Ujęcia klasyczne i współczesne”). Autor broni tam pluralizmu i obiektywizmu w teorii prawdy. W obecnej książce *True to Life. Why Truth Matters* („Prawda dla życia. Dlaczego prawda jest ważna”) Lynch wykracza poza tradycję filozofii analitycznej i próbuje sił w dyskusji z postmodernizmem. W książce nie ma typowego dla filozofów analitycznych wyrafinowanego technicznego języka. Autor używa jak najprostszycy słów, aby odpowiedzieć na pytanie, dlaczego prawda jest ważna w życiu prywatnym i w wymiarze politycznym.

Bezpośrednią inspiracją dla podjęcia tematu były dla Autora aktualne wydarzenia związane z wojną w Iraku. Opinia publiczna jego zdaniem została oszukana, iż Irak posiada broń atomową. Chodziło o dostarczenie jasnego uzasadnienia dla ataku na Irak. Cel mógł być szlachetny, ale, pyta Lynch, czy należy stąd wnosić, że prawda przestała się liczyć w życiu politycznym i dla poszczególnych obywateli? Czy mają rację intelektualisci, którzy pod sztandarem postmodernizmu demonstrowują cynizm w odniesieniu do prawdy? Czy nie jest tak, że filozofowie analityczni niepotrzebnie rozwijają technicznie wyrafinowane definicje prawdy, podczas gdy prawda zaczyna schodzić ze sceny?

Książka składa się z trzech części. Część pierwsza charakteryzuje prawdę i lokalizuje mity na jej temat. Część druga dotyczy błędnych teorii prawdy, a część trzecia pokazuje potrzebę prawdy dla zdobycia szczęścia osobistego i dla właści-



wego funkcjonowania liberalnej demokracji. Część pierwszą Autor rozpoczyna od obrony czterech truizmów dotyczących pojęcia prawdy: (1) prawda jest obiektywna, (2) prawda jest dobra, (3) prawda jest celem poszukiwań (*truth is a worthy goal of inquiry*) i (4) prawda jest wartością samą w sobie (*truth is worth caring about for its own sake*).

Za obiektywnością prawdy przemawia, zdaniem Lyncha, sama możliwość niewiedzy i błędu. Konsekwencją tej możliwości jest to, że moje przekonanie, uważane przeze mnie za prawdziwe, może nie być prawdziwe i odwrotnie, opinia prawdziwa może nie być przeze mnie akceptowana. Prawda, że Mont Everest jest najwyższym szczytem świata nie zależy od tego, czy ja mam takie przekonanie i pozostałaby prawdą nawet gdyby nikt nie mógł tego szczytu zobaczyć. W tej kwestii ważne jest tylko to, czy Mont Everest jest faktycznie najwyższym szczytem. Dla prawdy (Lynch powołuje się w tym miejscu na Arystotelesa) ważne jest to, jaki jest świat, a nie to, co my o tym świecie myślimy (s. 11). I na tym polega obiektywność prawdy. Lynch słusznie zaznacza, że chodzi tu o obiektywność minimalną, a nie radykalną. Kiedy dopuszczamy możliwość błędów, prawda nie może być radykalnie subiektywna i indywidualna, ale może być jeszcze społeczna. Teza, że prawda jest radykalnie obiektywna i polega na korespondencji z niezależnymi od umysłu fizycznymi przedmiotami nie jest już truizmem, lecz teorią filozoficzną. Można się zgodzić na korespondencję, pisze Lynch, ale z zastrzeżeniem, że natura „korespondencji” i natura „rzeczywistości” może być rozmaita. Podobnie jest z twardego dyskiem komputera: niektórzy z nas nie znają jego natury, ale znają jego funkcje jako magazynu informacji, programów i plików. W ten sam sposób znamy funkcje prawdziwych przekonaniań, ale nie wiemy, jak dochodzi do ich spełniania.

Kolejny truizm to teza, że prawda jest dobra. Nikt nie lubi być w błędzie, a to znaczy, że dobrze jest mieć prawdziwe przekonania i lepiej mieć przekonania prawdziwe niż fałszywe. Lynch jednak od razu zaznacza, że nie musi to być *moralnie* lepiej. Wartości należą do różnych kategorii. Prawda jest wartością poznawczą, ale są jeszcze wartości estetyczne, kulinarne czy właśnie moralne. Prawda jest dobra, ale mogą być takie okoliczności, gdy moralnie lepiej jest prawdy nie powiedzieć. Lynch pokazuje jednak, że fałsz może być moralnie dobry tylko w ograniczonym zakresie, a na dłuższą metę nie da się żyć dobrze i szczęśliwie bez prawdy.

Skoro dobrze jest znać prawdę, to jest warta poszukiwania i jest celem naszych badań (truizm trzeci). „Posiadanie prawdziwych przekonaniań, podobnie jak zapłaconych rachunków czy dotrzymany obietnic jest celem wartym dążenia” (s. 14). Nie mogę decydować, o czym jestem przekonany, zauważa Lynch, ale mogę dbać o moje poszukiwanie prawdy poprzez zwracanie bacznej uwagi na dane, pytanie o racje i dostarczanie racji, przeprowadzanie odpowiednich badań itp.

Ostatni truizm to teza, że prawda jest wartością samą w sobie (wartą dążenia dla niej samej). Dla zilustrowania tego truizmu Lynch odwołuje się do eksperymentu myślowego. Wyobraźmy sobie maszynę, która pozwala mieć dowolne doświadczenie. Po wejściu do środka, pływając w pojemniku, żyje się w świecie wirtualnym według własnego projektu: doświadczając przyjemności, przygód, smakowitego jedzenia, dobrego seksu, głębokich rozmów itd. Świat ten nie jest realny, ale wydaje się realny. Dodatkowo może też być tak, że zapomnimy, że jesteśmy w środku. Jest tylko jeden warunek: nigdy stamtąd nie można wyjść. Na pytanie „czy wejdiesz do środka?”, większość ludzi odpowie – nie. Nie mielibyśmy nic przeciwko, żeby spędzić tam kilka godzin, ale nie chcielibyśmy spędzać tam reszty naszego życia. Nawet ludzie przeżywający tragedie życiowe wolą rozwiązać swoje problemy niż pograć się w iluzji, że tych problemów nie ma. Podobnie jest w filmie *Matrix*, gdzie główny bohater mając do wyboru dwie pigułki, wybiera tę, która prowadzi do prawdy, a nie tę, która daje miłą iluzję. A zatem ludzie pragną prawdy. Zdaniem Lyncha prawda jest nie tylko normatywna, jak wiele innych wartości, także instrumentalnych, ale jest *głęboko* normatywna, tzn. warta dążenia dla niej samej. Przypomina raczej miłość niż pieniądze.

Truizmami dla Lyncha są tezy, że prawda jest obiektywna, dobra, że jest celem poszukiwań i wartością samą w sobie. Odrzuca natomiast jako mityczne następujące tezy: *Jest tylko jedna Prawda, Tylko czysty rozum może osiągnąć Prawdy, Prawda jest tajemnicza, Tylko niektórzy ludzie mogą poznać prawdę, Powinniśmy poszukiwać prawdy za wszelką cenę*. Po ustaleniu, czym w przybliżeniu prawda jest i czym nie jest, Lynch podejmuje trzy fundamentalne zarzuty, jakie stawia się obrońcom prawdy, a mianowicie, że prawda jest nieosiągalna, względna i bywa niebezpieczna.

Jeśli chodzi o pierwszy zarzut, to znane są hipotezy malujące świat totalnej iluzji (np. kartezyjska hipoteza snu), a współczesne technologie wirtualne czynią te hipotezy poważnymi. Richard Rorty uważa, że prawda nie może być celem dążeń (trzeci truizm), skoro po osiągnięciu może nie być rozpoznana. Donald Davidson dodaje, że skoro nie jest widzialna ani rozpoznawalna, nie ma sensu nazywać jej celem dążeń. Zdaniem Lyncha jednak dążenie do celu może być pośrednie. Prawdę i fałsz rozpoznajemy pośrednio poprzez ich znaki, tj. uzasadnienie lub jego brak. Znaki te zaś nie muszą być niezawodne. „Mogę znać prawdę bez pewności w absolutnym sensie, że moje przekonanie jest słuszne” (s. 28). Prawda nie zależy od pewności i mitem jest sądzić, że brak pewności udaremnia poszukiwanie prawdy. Pewność jest przywilejem fanatyków i choć świadomość niepewności może nas przerażać, to chroni przed fanatyzmem. Nie należy zatem odrzucać prawdy z powodu braku pewności.

Kolejna sprawa to względność prawdy. Lynch odrzuca oba stanowiska ekstremalne: prawda jest względna i prawda nie zależy od niczego. Prosty relatywizm

(teza, że wszystkie prawdy są względne, nie ma prawd po prostu lecz tylko prawdy dla kogoś) można łatwo obalić. Wystarczy zapytać o status tej tezy: czy jest ona prawdą po prostu, czy tylko prawdą dla jej obrońcy? Jeśli obrońca prostego relatywizmu wybierze pierwszą opcję, to przeczy sam sobie, jeśli zaś wybierze opcję drugą, to jest konsekwentny, ale nie mamy powodu, aby się z nim zgadzać. Prosty relatywizm jest zatem albo sprzeczny, albo nieprzekonujący. Poza tym, drugi argument, prosty relatywizm prowadzi do absurdalnej sytuacji, że wszystkie moje przekonania są prawdziwe. Skoro prawda to wyłącznie prawda dla mnie, cokolwiek uznaję za prawdziwe jest prawdziwe. A zatem w ogóle nie mogę się mylić.

Istnieją jednak poważniejsze postacie relatywizmu. Lyotard powiada, że postmodernizm to niewiara w metanarracje, czyli uniwersalne standardy rozpoznawania prawdy, w świetle których ocenia się inne teorie. Nie ma takich standardów, bo nie ma boskiego punktu widzenia, a idea widoku znikąd nie ma sensu. Foucault z kolei twierdzi, że wiedza nie jest produktem jednostek, ale społeczeństw, a zwłaszcza całego systemu instytucji i władzy, które ograniczają i rozwijają opinie ludzkie. Prawda to to, w co władza pozwala wierzyć. Taki relatywizm poszerzony o kontekst społeczny jest bardziej uzasadniony od prostego relatywizmu, ale i jemu można przeciwstawić kilka argumentów. Stanowisko Foucaulta uniemożliwia racjonalną krytykę własnego systemu politycznego, a przecież sami postmoderniści dokonują takiej krytyki. Wydaje się, że społeczeństwa i kultury mogą podzielać niektóre prawdy, a zatem byłaby możliwa dyskusja ponadkulturowa. Wreszcie „rozdzielenie między prawdą a tym, co uchodzi za prawdę, jest konieczne, aby miało sens mówienie prawdy władzy” (s. 41). Postmoderniści niesłusznie to rozróżnienie odrzucają.

Lynch zaznacza również dobre strony relatywizmu. Jest to stanowisko, które przypomina o znaczeniu kontekstu i prowadzi do pluralizmu aletycznego (pojęcie prawdy może być wielorako realizowalne). Lynch jest skłonny zaakceptować pewną postać relatywizmu („prawda nie przychodzi zawsze w tej samej formie”), ale nie taką, która jest nihilizmem, czyli przeczy istnieniu prawdy. Odrzuca zatem skrajny relatywizm, który paradoksalnie nazywa „absolutnym” („wszystkie prawdy są względne”).

Czy prawda jest niebezpieczna? Naziści w obozach koncentracyjnych przeprowadzali badania naukowe za straszną cenę. W taki sposób nie warto i nie wolno prawdy dochodzić. Psychologowie podkreślają też, że samozłudzenia bywają dobre. Nie ulega zatem wątpliwości, że prawda nie jest wartością absolutną w sensie bycia wartością najwyższą. Lynch uważa, że mimo to prawda jest wartością poznawczą i moralną. Może być zniesiona przez inne wartości w pewnych okolicznościach, ale nie można jej całkowicie odrzucić. Ktoś, kto ciągle się oszukuje, prędko będzie z tego powodu cierpiał.

Lynch dystansuje się wobec tradycji amerykańskiego pragmatyzmu w odniesieniu do prawdy. Odrzuca klasyczną wersję pragmatyzmu w wydaniu Williama Jamesa, a także neopragmatyzm Richarda Rorty'ego. James uważał, że prawdziwe są te przekonania, które jest dla mnie pożyteczne utrzymywać, a dokładniej, przekonania praktycznie uzasadnione w dłuższej perspektywie. Tymczasem powstaje pytanie, dlaczego to przekonanie jest dla mnie pożyteczne? Albo powiemy, że tak po prostu jest (odwołamy się do świata), albo popadamy w niezdrową formę relatywizmu. Przekonania na temat przeszłości to kolejny problem: dlaczego o prawdziwości przekonań ma decydować to, co wydarzy się w przyszłości, tj. czy te przekonania okażą się dla mnie pożyteczne? Zdaniem Lyncha, „niektóre prawdy, takie jak prawdy o tym, co sprawia, że dane przekonanie jest użyteczne i prawdy o przeszłości, muszą polegać na czymś innym niż użyteczność” (s. 68).

Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego jest w opozycji do trzeciego i czwartego truizmu. Prawda nie jest wartością samą w sobie i nie jest celem naszych dążeń. Zdaniem Rorty'ego można powiedzieć, że prawda jest celem, ale nie prawda obiektywna. Prawda nie różni się od uzasadnienia. Potocznie naiwnie sądzimy, że poszukujemy prawdy obiektywnej, ale faktycznie chodzi nam jedynie o uzasadnione przekonania. Rorty przywołuje pragmatyczną zasadę, że „jeśli coś nie stanowi różnicy w praktyce, nie powinno również stanowić różnicy w filozofii”. Lynch przedstawia jednak kontrprzykłady: sądy o odległych rejonach wszechświata, które nigdy nie będą uzasadnione, mimo to mogą być prawdziwe i odwrotnie: niektóre z naszych obecnie uzasadnionych przekonań mogą w przyszłości okazać się fałszywe. Rorty twierdzi, że w takich kontekstach słowo „prawda” użyte jest w funkcji „ostrzeżeniowej”, tzn. jego rola polega jedynie na przypominaniu, że to, co jest uzasadnione dla jednego audytorium, nie będzie uzasadnione dla drugiego. Lynch nie zgadza się z taką teorią i podkreśla, że to, iż przekonanie jest uzasadnione dla danego audytorium, nie znaczy, że jest ono prawdziwe.

Kolejna grupa błędnych teorii prawdy to według Lyncha różne odmiany naturalizmu. Edward Wilson uważa, że jedyna prawdziwa historia świata pisana jest w języku nauk przyrodniczych. Redukowanie świata do takiego języka eliminuje jednak, uważa Lynch, wszelkie wartości i stanowi zagrożenie również dla samego pojęcia prawy. „Nawet jeśli jest prawdopodobne, że nauka powie nam wiele czy większość prawdy o świecie, to nie powie nam prawdy na temat prawdy” (s. 77). Próba utożsamienia prawdy z tym, co mówi nauka, są koncepcje Peirce'a czy koncepcje neopozytywistów. Zdaniem Peirce'a prawdziwe są te opinie, które są skazane na to, aby ostatecznie zgodzili się na nie wszyscy badacze. Prawda jest idealną weryfikowalnością. Neopozytywiści z kolei głosili weryfikacjonizm jako tezę, że wszystko, co prawdziwe, może być zweryfikowane przez naukę. Lynch daje kontrargumenty: skrajnie odległa przeszłość czy skrajnie odległe rejony wszechświata

(np. liczba aktualnie istniejących gwiazd) nie mogą być przedmiotem ludzkiej weryfikacji, a poza tym idea weryfikacji zakłada ideę prawdy. Zdaniem Lyncha można powiedzieć, że nauka zmierza do prawdy, nawet jeśli często jej nie osiąga i ma również inne cele (s. 82).

Odmianą naturalizmu jest też minimalizm, na gruncie którego próbuje się uniknąć dyskusji, czy prawda jest wartością, odmawiając prawdzie jakiegokolwiek natury (minimalizm jest odmianą deflacyjnego rozumienia prawdy). Minimalista Paul Horwich nie przeczy, jak skrajni deflacyoniści, że prawda jest własnością, ale razem z nimi utrzymuje, że jest to własność pozbawiona natury. Minimaliści uważają, że ich teoria obejmuje wszystkie potoczne truizmy na temat prawdy. Zdaniem Lyncha minimaliści muszą jednak zdecydować, czy przyjmują założenie, że dobrze jest mieć prawdziwe przekonania. Jeśli je odrzuca, nie mogą dalej twierdzić, że chodzi im o uchwycenie potocznych intuicji na temat prawdy. Wtedy przyłączają się do Rorty'ego i próbują *zmienić* nasze intuicje, skłonić nas do porzucenia wartości prawdy jako jednego z fałszywych idoli.

Trzeci rozdział jest próbą obrony stanowiska, że prawda ma znaczenie w ludzkim życiu indywidualnym i społecznym. Jako pierwszy pojawia się argument z samowiedzy: można przyjąć, że to, co przyczynia się do naszego szczęścia, jest warte naszej troski. Szczególnie zaś prawda na temat tego, co jest dla nas ważne, jest dla nas ważna i warta troski. A zatem posiadanie niektórych prawdziwych przekonań jest warte troski; jest przecież częścią szczęśliwego życia.

Zdaniem Lyncha nie jest łatwo teoretycznie uzasadnić naszą troskę o pewne rzeczy (choć jawią się intuicyjnie jako dobre same w sobie). Natrafiamy tu na kres uzasadniania czy dyskusji (*conversation-stopper*). Odwołanie się do wartości samych w sobie jest takim kresem. Jest to jednak analogiczne do sytuacji, gdy chcemy uzasadnić nasze przekonania na temat zjawisk zmysłowych. Jak uzasadnić, że coś wygląda czerwono? Można jedynie odwołać się do faktu, że przedmiot, o który chodzi, wygląda czerwono (s. 127). Podobnie jest, gdy sądzimy, że coś jest warte troski jako dobre samo w sobie. Jest to przekonanie bazowe. Uważamy je za uzasadnione, ale nie da się go uzasadnić.

Troska o prawdę jest czymś innym niż żywienie prawdziwych przekonań. Sokrates i Einstein troszczyli się o prawdę, ale nie zawsze żywili prawdziwe przekonania. Troska o prawdę wyraża się w chęci wysłuchania obu stron, otwartości i tolerancji wobec innych opinii, dokładności i wrażliwości na szczegóły, ciekawości i dostrzeganiu danych, kwestionowaniu założeń i intelektualnej odwadze (s. 129–130). Takiej postawy, zdaniem Lyncha, wymaga intelektualna integralność, czyli gotowość do obrony swoich najlepszych przekonań i działania w zgodzie z nimi, jeśli zajdzie taka potrzeba (s. 131). Podziwiamy tych, którzy jak Sokrates czy Gandhi bronili tego, co uważali za prawdę. Integralność to drugi argument Lyncha:

Troska o prawdę jest dobra, ponieważ jest istotna dla intelektualnej integralności, a poprzez nią dla szczęścia. Warto zatem troszczyć się o prawdę jako taką, prawdę w ogóle, niezależnie od kwestii, o którą chodzi. Troska o prawdę dla niej samej jest częścią dobrego życia (s. 136).

Kłamstwo jest nieraz wymieniane jako lepsze niż prawda. Kłamstwo to „stwierdzenie czegoś z przekonaniem, że jest fałszywe i z intencją wprowadzenia w błąd czy oszukania” (s. 148). Podstawą funkcjonowania społeczeństwa jest jednak zaufanie i poleganie na przekazywanych informacjach. Ludzie kłamią dopiero wtedy, gdy mają powody. Nawet najbardziej cyniczni przez większość swojego życia wierzą innym ludziom i nie kłamią. Zdaniem Lyncha „siła, która pochodzi z kłamstwa pasożytuje na sile prawdy” (s. 152). Kłamcy są zwykle bardzo zainteresowani prawdą, a mianowicie starają się ją ukryć. Trzeci argument Lyncha to argument ze szczerości: Jeśli szczerość jest dobra, to dobra jest też troska o prawdę jako taką. Jeżeli troska o prawdę jest dobra, to prawda jako taka jest warta troski (s. 157).

Niektórzy odrzucają wartość prawdy odwołując się do liberalizmu, który głosi równe traktowanie różnych koncepcji stylu życia. Sądzi się nawet, że najlepszym sposobem okazania szacunku innym jest powiedzieć, że każdy pogląd jest równie prawdziwy. Taka prawda nie może być jednak rozumiana inaczej niż jako ludzkie przekonanie. Lynch daje krotką ripostę: „Dlaczego bronisz liberalizmu?” Aby bronić jakiegokolwiek stanowiska, także liberalizmu, trzeba założyć, że prawda jest wartością (s. 165). Zdaniem Lyncha liberalne wartości są warte troski, ponieważ pomagają nam osiągnąć prawdę i odwrotnie: jeżeli cenimy liberalne wartości, lepiej troszczymy się o prawdę (s. 167).

Trzeba się z Lynchem zgodzić, że prawda, choć nie jest wartością najwyższą, to nie jest tylko wartością instrumentalną. Zasługuje na miano wartości samej w sobie, autonomicznej, dobrej nie tylko ze względu na skutki, ale dobrej po prostu. Niezależnie jak niepewna i trudna do osiągnięcia, prawda jest celem naszych dążeń i zwykle bez względu na korzyści przedkładamy gorzką prawdę nad słodką iluzję. Bez troski o prawdę nie można mieć szczęśliwego życia i również życie społeczne nie może realizować żadnych wartości. Stanowisko podobne do Lyncha można znaleźć w encyklice papieża Jana Pawła II: „Gdy człowiekowi odbierze się prawdę, wszelkie próby wyzwolenia go stają się całkowicie nierealne, ponieważ prawda i wolność albo istnieją razem, albo też razem marnie giną” (*Fides et ratio*, s. 90).

Lynch, jak widzieliśmy, nie uzasadnia znaczenia prawdy czysto teoretycznie. Jak słusznie twierdził Davidson, pojęcie prawdy obiektywnej jest pierwotne i trudno je zdefiniować przy pomocy pojęć bardziej elementarnych, a także bez zakładania tego pojęcia, czyli popadnięcia w jakąś postać błędnego koła w definiowaniu. Lynch słusznie dodaje, że pierwotne jest też nasze przekonanie, iż prawda jest wartością. Przekonanie to należy do naszych przekonań bazowych, czyli tak elementar-

nych, że nie ma przekonań bardziej elementarnych, które mogłyby to przekonanie uzasadnić bez błędnego koła. Autor prezentowanej książki trafnie obiera strategię pragmatyczną, pokazując, do czego prowadzi odrzucenie prawdy. Odrzucenie prawdy powoduje, że znika rozróżnienie na prawdę i fałsz. Wszystkie przekonania są równie prawdziwe, nie ma błędów i nie ma podstaw do żadnej krytyki. Traci sens toczenie dyskusji, czy obrona jakichkolwiek stanowisk, nawet liberalizmu czy relatywizmu. Także kłamstwo przestaje mieć zwykłą moc, bo zwykle pasożytuje na ludzkim przywiązaniu do prawdy. Tam, gdzie nie ma prawdy, nie może też być kłamstwa. Bez prawdy nie ma też mowy o rozumieniu samego siebie, o posiadaniu integralnej osobowości i szczęśliwym życiu. Lynch przestrzega: jeśli nie chcemy ześlizgnąć się w cynizm i drogie nam są jakiegokolwiek wartości, nie możemy odrzucać prawdy jako celu dążeń i przedmiotu troski, jako wartości samej w sobie.

Oczywiście taka pragmatyczna argumentacja nie jest definitywna. Lynch nie wyeliminował tezy, że prawda jest wielkim mitem naszej kultury. Trzeba nawet powiedzieć więcej: wszystko na to wskazuje, że prawda, podobnie jak rozum, to mity, z których wyrasta myślenie naukowe i wszelka racjonalna debata (por. Kołakowski, Horkheimer i Adorno). Zauważmy jednak, że bez mitu prawdy życie byłoby beznadziejne i nie byłaby możliwa żadna racjonalna debata (także nad prawdą). Tak jak nie ma możliwości, aby oko zobaczyło swoje aktualne wnętrze, tak nie ma możliwości, aby bez mitu prawdy cokolwiek uzasadnić. To właśnie dlatego nie ma możliwości czysto teoretycznego i niecyrkularnego uzasadnienia prawdy jako wartości. Dodajmy jednak i podkreślmy, że również wszelka krytyka prawdy sama sobie przeczy. Wszelka racjonalność funkcjonuje wszak na gruncie milczącego przyjętego lub częściowo uświadomionego mitu prawdy. Nie ma zatem racjonalnej ucieczki od prawdy. Można jednak dalej pytać, czy to ostatnie zdanie jest prawdą.