

Prawda w społeczeństwie pluralistycznym i tolerancyjnym

W ostatnich latach powstało wiele prac i specjalistycznych artykułów dotyczących zagrożenia prawdy spowodowanej postmodernistycznymi ideami. Wiele z nich obnażyło skutki metodologicznego zwątpienia w poznanie prawdy a tym samym w jej konsekwencje praktyczne mające odzwierciedlenie w codziennym życiu.¹ Licznych przykładów swoistego obchodzenia prawdy w życiu społecznym można szukać nie tylko w literaturze stricte naukowej, ale również – a może, co gorsza – w debatach społecznych. Często są one jaskrawym przykładem zastępowania prawdy swoistą komunikacją. Nie przebiega ona jednak według tradycyjnego klucza *communicatio – communicare – communitas*², lecz według bliżej nieokreślonego dyskursu, dającego swoisty posmak nowego spojrzenia na rzeczywistość, a faktycznie unikającego pytań najważniejszych – o istotę rzeczy.³

By zatem zrealizować zadanie, jakie postawiono w sformułowaniu tematu artykułu, należałoby pokrótce opisać omawiane rzeczywistości. Wydaje się to niezbędne do sformułowania najpierw obszarów szczególnych zagrożeń w odczytywaniu prawdy w społeczeństwie, a następnie do sformułowania propozycji wyjścia ze swoistego patu poznawczego, spowodowanego zamiennym stosowaniem pojęć: poznanie, opis, komunikacja, prawda.

Potwierdzeniem ważności problematyki prawdy w dzisiejszym świecie może być temat tegorocznych konferencji wielkopostnych wygłoszonych w katedrze Notre-Dame w Paryżu.⁴ Organizatorzy i autorzy pragnęli, aby refleksje na temat prawdy stały się swoistym remedium na dwie skrajności w podejściu do prawdy. Pierwsza polegałaby na fanatycznym

¹ Wystarczy przywołać prace z zakresu teologii, zwłaszcza teologii moralnej: A. Drożdż, *Spór o etykę w postmodernizmie?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 13(1994), s. 25-37; P. Bortkiewicz, *Postmodernistyczna destrukcja kultury moralnej*, w: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. Z. Sareło, Poznań 1995, s. 28-39; J. Bramorski, *Postmodernizm jako wyzwanie dla moralności*, „Collectanea Theologica” 72(2002) nr 3, s. 73-90; R. Kuligowski, *Postmodernizm jako wyzwanie dla kultury*, w: *Kultura chrześcijańska*, red. J. Łukomski, Kielce 2004, s. 45-52.

² Szerzej pisałem o tym w artykule *Godność w komunikacji: communicatio, communicare, communitas*, „Studia Theologica Varsaviensia” 41(2003) nr 2, s. 161-167.

³ Klasycznym przykładem może być debata jaka odbyła się na Uniwersytecie Warszawskim, w której przykład takiego właśnie „opowiadania” rzeczywistości zaprezentował Peter Sloterdijk – por. *Czy Polska przetrwa w Europie?*, dodatek „Europa”, Dziennik z dnia 3 listopada 2007 r. (debata toczyła się pomiędzy Jadwigą Staniszkis i wspomnianym Peterem Sloterdijkem).

⁴ *Qu'est-ce que la vérité?*, Conférence de Carême à Notre-Dame de Paris, « Parole et Silence », Paris 2007.

zawłaszczaniu prawdy, druga zaś, na szukaniu dla szukania. Wydaje się, iż augustyńskie adagium, *by szukać prawdy po to, by ją znaleźć, a znajdując mieć świadomość, że trzeba szukać dalej*, może wyznaczyć nową drogę dyskusji na temat prawdy – unikając zarówno jej zdogmatyzowania, jak też całkowitej relatywizacji.

1. Cóż to jest prawda...

Zdanie z Ewangelii według św. Jana (J 18,38) zdaje się dobrze oddawać istotę rzeczy. Pytanie to bowiem staje się swoistym medium pomiędzy samą Prawdą, Jezusem Chrystusem, a reprezentantem – z racji wykształcenia – sceptycznego podejścia do prawdy, Piłatem. Już sam fakt postawienia pytania o prawdę w takim kontekście pokazuje, iż są takie obszary refleksji, na których odpowiedź na to pytanie nigdy nie padnie. Jednocześnie pokazuje, że najmocniejszym argumentem, do jakiego można się odwołać, szukając odpowiedzi na pytanie o prawdę, jest świadectwo. Oznacza ono bowiem nie tylko *szukanie* prawdy, ale przede wszystkim *bycie* z prawdy. *Bycie z prawdy* stoi jednak w sprzeczności z tezą o homocentryzmie w dochodzeniu do niej. Jeśli bowiem przyjąć, że człowiek jako podmiot działający może działać w imię prawdy, to w płaszczyźnie szukania prawdy pozostaje mu tylko być podmiotem zdany na *język jako ludzką skrzynkę z narzędziami*.⁵

Czym zatem jest prawda? Pojęcie prawdy zaczerpnięte z filozofii starożytnej a przekazane nam przez św. Tomasza z Akwinu daje odpowiedź w postaci definicji: *Veritas est adaequatio intellectus et rei*.⁶ Co jednak wyraża ta na pozór prosta definicja prawdy?⁷ Wyraża ona przede wszystkim obiektywny i subiektywny charakter prawdy. Z jednej strony odwołuje się do *obiectum* (tego, co jest istniejące i poznawane), z drugiej strony zakłada subiektywny odbiór poznawanej rzeczywistości, a zatem miejsce na błądzenie. Co więcej, pokazuje, że z prawdą należy się niejako zżyć - na tym współegzystowaniu z prawdą polega właśnie dialog. Oznacza to, już na wstępie, istotną dla naszych rozważań podpowiedź. Prawdziwy dialog nie

⁵ S. Mystkowski, *Homocentryzm a dochodzenie do prawdy*, „Edukacja Filozoficzna” 2005 vol. 40, s. 86.

⁶ Święty Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, Kwestia pierwsza *O prawdzie*, przekł. przejrzał i red. M. Olszewski, Kęty 1998, s. 13n.

⁷ *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 byłibyśmy myślącymi istotami, ani nie moglibyśmy zrozumieć, że ktoś inny jest myślący. [...] Korespondencja, choć jako definicja jest pusta, chwytta jednak to, że prawda zależy od tego, jaki jest świat i już samo to wystarcza, aby zdyskredytować epistemiczne i pragmatyczne teorie – D. Davidson, *Truth Rehabilitated*, w: *Rorty and His Critics*, ed. by R. Brandom, Oxford 2000, s. 72-73, cyt. za: H. Buczyńska-Garewicz, *Czy prawda jest przeżytkiem?*, „Teksty Drugie” 2003 nr 6(84), s. 11.*

może zostać sprowadzony wyłącznie do dwóch subiektywnych podmiotów. Musi on rozgrywać się najpierw pomiędzy podmiotem poznającym a przedmiotem poznania, a dopiero wtedy może rozegrać się pomiędzy podmiotami, jako dialog o prawdzie. Idąc dalej tym tokiem rozumowania, można wnioskować, że stwierdzenie, iż *coś jest* nie jest jeszcze wystarczającym elementem prawdy o tym, *co jest*. Istnieje bowiem różnica pomiędzy prawdą a prawdziwością. Prawdziwość idzie bowiem dalej. Zakłada nie tylko, że *coś jest*, ale że posiada przymioty, które powinno posiadać z natury. By zaś poznać konkretny byt w aspekcie jego bytowości, nie wystarczy opisanie jego właściwości (to byłby znowu tylko opis a nie poznanie); należy skonfrontować poznawany byt z jego wzorem. Dodając do tego cechę zmienności konkretnego bytu, należy stwierdzić, że *adaequatio* nie jest bynajmniej odpowiedzią na pytanie o prawdę. Jest tylko niezbędną drogą, ciągle aktualizowaną, jaką musi podjąć poznający podmiot, by nie stracić kontaktu z poznawanym przedmiotem – by nie przestać żyć prawdą. Można zatem powiedzieć, że *pytanie o prawdę* jest w istocie pytaniem o *prawdę bytu*. Dopiero poznanie takiej prawdy wyzwala, gdyż zdejmuje z człowieka niesienie odpowiedzialności za prawdę o tym, co nie jest nim. Czyni człowieka wolnym do poznania prawdy. W konsekwencji człowiek staje się *bytem-otwartym-na-byt*.⁸

a) w społeczeństwie...

Nawet najbardziej pogłębiona definicja prawdy, niezależnie od rzeczy, której dotyczy, domaga się jednak komunikacji. Szczególnie wymowne jest tu jedno z imion Boga – *Emmanuel* – *Bóg z nami* (Iz 7,14; Mt 1,23). Oznacza ono nie tylko *Boga-Prawdę*, oznacza także *Prawdę-o-Bogu*. Prawda ta musi stać się jednak *Prawdą-dla-człowieka*, czyli musi znaleźć obszar, na którym będzie mogła siebie zakomunikować. Szukając etymologii pojęcia prawdy dochodzimy właśnie do takiego wniosku. Grecki termin *aletheia* odwołuje się bowiem do *lanthano/letho*, co łacinnicy oddali słowem *lateo* – być ukrytym. *A-letheia* oznacza wtedy bycie ukrytym w czymś, w czym zyskuje się prawdziwość, potwierdzenie.⁹

Szczególnym miejscem komunikacji prawdy jest życie społeczne. Fundamentem jego budowania jest człowiek w jego wielorakich odniesieniach.¹⁰ Te zaś odniesienia są szczególnymi momentami owego *adaequatio*. Dzięki temu prawda może zyskać takie cechy

⁸ Szerzej proces dochodzenia do prawdy według klasycznej jej definicji opisuje K. Misiura, *Pojęcie prawdy w języku naturalnym*, Warszawa 2003, s. 99-106.

⁹ J.-Y. Lacoste, *Vérité*, w: *Dictionnaire critique de théologie*, red. J.-Y. Lacoste, Paris 1998, s. 1226.

¹⁰ L. Łysień, *Prawda*, w: *Encyklopedia Nauczania Społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 397.

jak obiektywność, bezstronność, otwartość. Dwie płaszczyzny komunikowania prawdy w życiu społecznym zasługują na szczególną uwagę. Pierwszą jest płaszczyzna języka. Właśnie w imię obiektywności i otwartości muszą go cechować wzajemne zaufanie, poszanowanie, dialog. Drugą płaszczyzną jest informacja. Ważne jest to, by komunikowała ona człowieka ze światem rzeczywistym a nie z fikcją.¹¹

b)...pluralistycznym i tolerancyjnym?

Zatem fundamentem budowania życia społecznego jest prawda. Należałoby teraz doprecyzować, co będziemy rozumieć przez dwa dookreślenia użyte w tytule – społeczeństwo pluralistyczne i tolerancyjne. Przez pluralizm rozumie się najpierw takie widzenie świata, któremu nie wystarczy wyjaśnianie oparte o jedną lub dwie zasady. W punkcie wyjścia pluralizm oznaczał tyle, co zawieszenie wszelkiego wyjaśniania (takie rozumienie pluralizmu prezentował twórca pojęcia Christian Wolff). Słowo „pluralizm” nabrało szczególnego znaczenia na przełomie XIX i XX wieku, zwłaszcza w wymiarze politycznym, oznaczając prosty opis faktów.¹² Nieco bardziej skomplikowane jest drugie określenie – społeczeństwo tolerancyjne. Idąc za T. Panusiem, tolerancja uznaje prawa drugiego człowieka do inności oraz do samodzielnego poszukiwania prawdy. W swoich fundamentach dotyka ona godności i wolności ludzkiej. Granicą tolerancji jest niewątpliwie postawa przeciwna poszukiwaniu prawdy – bezkrytyczność. Tolerancja jest więc pewnym wysiłkiem rozumienia, pytającym o istotę rzeczy.¹³ Skoro zaś istotnym elementem życia społecznego są dialog i relacyjność, zatem człowiek w poszukiwaniu prawdy w życiu społecznym nie może rezygnować z docierania do rzeczywistości, by nie stracić kontaktu z człowiekiem i światem oraz nie może rezygnować z religijności - dzięki niej zachowuje kontakt z Bogiem.

Szczególnie niebezpiecznym momentem poznawania prawdy o społeczeństwie są schematy pojęciowe. W literaturze zwraca się uwagę na to, iż wiążą się one z dwoma typami metafizyki: arystotelesowską i kantowską. Pierwsza polegałaby na tym, że w umyśle możemy odnaleźć pewne idee, które są odzwierciedleniem tego, że według tych właśnie idei zbudowany jest świat. Inaczej mówiąc, dzięki racjonalności szukamy tego, co jest istotą rzeczy. W takim poznaniu zostaje przekroczony zarówno jednostkowy byt, jak i jednostkowy intelekt. W metafizyce kantowskiej z kolei, poznanie polegałoby na połączeniu tego, co

¹¹ Por. tamże, s. 398.

¹² Por. J. Mariański, *Moralność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Warszawa 1990, s. 52. Zob. także: P. Brożek, *Tradycja religijna w środowisku pluralistycznym. Studium socjologiczne*, Lublin 2000, s. 15.

¹³ T. Panuś, *Tolerancja*, w: *Encyklopedia Nauczania Społecznego*, dz. cyt., s. 524.

ogólne w naszym myśleniu, z tym, co na podstawie tego myślenia możemy zbudować w świecie – oczywiście w kategoriach poznawczych. W poszukiwaniu prawdy jesteśmy zatem ciągle zdani na poszukiwanie korespondencji. Ta zaś często prowadzi do swoistej antynomii. Jak jednak zauważa J. Misiak, sprowadzanie prawdy do jedności jest dziedzictwem poglądów Russela w tej kwestii. Prawda nie jest i nie musi być jednością. Czasem wręcz musi być akceptacją sprzeczności.¹⁴ Pod jednym wszakże warunkiem, iż kiedyś sprzeczności dadzą się pogodzić.¹⁵ W języku Alaina Renauta można by dopowiedzieć, że dadzą się pogodzić, kiedy *adaequatio* da się rozumieć nie jako *zgodność*, lecz *usłyszenie*.¹⁶

Drugim aspektem społeczeństwa, szczególnie istotnym dla prezentowanej refleksji, jest tolerancja. Wymownym jej przykładem byłoby pytanie o prawdę religijną w społeczeństwie. Zakładając bowiem z jednej strony prawo osoby do odmienności a nawet własnego sposobu poszukiwania prawdy, rodzi się z drugiej strony trudność polegająca na tym, iż budowanie społeczeństwa w oparciu o prawdę religijną musi być w istocie rezygnacją, przynajmniej w części z subiektywnego odczytywania prawdy.

Warto odnotować ważną w tym względzie dyskusję, jaką proponują dwaj współcześni myśliciele Richard Rorty i Gianni Vattimo.¹⁷ Rekonstrukcja ich myślenia pozwoli na lepsze zrozumienie konsekwencji rezygnacji z prawdy religijnej. R. Rorty umieszcza swoje poglądy w rozdziale *Antyklerykalizm i teizm*. Już na wstępie proponuje on w dość ironiczny sposób rezygnację z tradycyjnych podziałów filozofii greckiej: pozorne-rzeczywiste czy konieczne-przygodne. (s. 46). Przeciwstawia się on kantowskiej tezie, iż bycie racjonalnym oznacza podążanie za regułami. Tymczasem jego zdaniem, rezygnacja z dążeń do uzyskania jakiejś powszechnej zgodności na pewne pytania wcale nie jest kwestią poza racjonalną. Taką sferą zdaje się być właśnie kwestia religijna, kwestia Boga. Rorty uważa, że są dwa typy ateizmu. Pierwszy spowodowany jest niemożnością weryfikacji większości pojęć religijnych. Drugi zaś można by zawrzeć pod pojęciem antyklerykalizmu. Bowiem zdaniem Rorty'ego to instytucje kościelne sprawiają, iż próbuje się złagodzić cały dramat pytania o prawdę. (s. 52). Rorty sytuuje siebie po stronie tych, dla których obecność religii w życiu społecznym jest politycznie niebezpieczna. W przeciwieństwie do Vattimo wychowanego religijnie, którego myślenie w tym względzie można by oddać następująco: Pytanie *Wierzysz jeszcze w Boga?* Można by wyrazić inaczej: *jeśli odkrywam, że staję się coraz bardziej religijny, tym samym*

¹⁴ Por. J. Misiak, *O filozoficznych definicjach pojęcia prawdy*, „Kwartalnik Filozoficzny” 32(2004) z. 2, s. 40-44.

¹⁵ W tym kontekście warto przywołać Alaina Renaut, *La philosophie*, szczególnie partię poświęconą *Vérité et non-contradiction*, Paris 2005, s. 333-334.

¹⁶ Tamże, s. 334.

¹⁷ R. Rorty, G. Vattimo, *L'avenir de la religion. Solidarité, charité, ironie*, red. S. Zabala, tłum. z wł. na franc. C. Walter, Bayard, Paris 2006.

zakładam, że muszę wierzyć w Boga. (s. 54-55). Rorty uważa, że jest to banalizowanie prawdziwych pytań o istnienie tego, czego racjonalnie usprawiedliwić się nie da. Z kolei w propozycji G. Vattimo moment, który zasługuje na szczególną uwagę, dotyczy związku prawdy i miłości. Otóż można by postawić pytanie następująco: Czy wierzymy Ewangelii, ponieważ Chrystus zmartwychwstał czy też wierzymy w zmartwychwstanie Chrystusa, ponieważ mówi o tym Ewangelia? Jest to swoiste przeformułowanie twierdzenia jednej z postaci Dostojewskiego: *Jeśli miałbym wybrać pomiędzy Chrystusem i prawdą, wybrałbym Chrystusa.* (s. 75-79).

Powyższe stanowiska są zatem przykładem zmagania się pragmatyzmu z historycznością. Czy zatem przyszłość prawdy religijnej będzie zależała od tego, która z opcji zwycięży? Albo jeszcze inaczej, czy staniemy przed wyborem pomiędzy posłuszeństwem Bogu a posłuszeństwem Rozumowi? A może są to po prostu źle stawiane pytania. Niemniej pytanie o prawdę w społeczeństwie pluralistycznym i tolerancyjnym będzie wracało jak refren jeszcze przez długi czas.

2. A jednak prawda...

Czy istnieje zatem inny sposób opisywania miejsca i roli prawdy w społeczeństwie niż przez zagrożenia i swoisty pozornie niepokonalny impas w jej poznawaniu? Wydaje się, iż od znalezienia takiego właśnie nieuprzedzonego doświadczeniami rozwiązania będzie zależało miejsce i rola prawdy w społeczeństwie.

a) Prawda jako wolność

Jak zauważa H. Urs von Balthasar¹⁸, prawda w pełnym sensie istnieje tylko w pełnym bycie. Oznacza to, że prawda o przedmiocie ma miejsce tylko wtedy, gdy zwróci się ku niemu podmiot. To podmiot jak gdyby nadaje sens przedmiotowi. Jest to niewątpliwie prawdziwe w odniesieniu do bytu nieskończonego, ale czy można by podobną tezę zaryzykować w odniesieniu do człowieka?¹⁹ Najlepszym dowodem na poparcie tej wątpliwości jest fakt, iż człowiek nie tylko nie może jak Bóg decydować o nadawaniu sensu światu, ale nawet nie może nadać do końca sensu samemu sobie. Oznacza to bowiem, iż tylko Bóg sprzed

¹⁸ Szerzej na temat wolności podmiotu H.U. von Balthasar, *Teologia. 1. Prawda świata*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2003, s. 101-113.

¹⁹ Byłaby to swoista odmiana kartezjanizmu polegająca na tym, że nadanie sensu (a skoro poznajemy sens to także istnienia) poznawanego przedmiotu zależałoby od podmiotu ludzkiego.

Objawienia jest Bogiem „samotnym” a jednocześnie pełnym w sensie bytowym. Dla człowieka moment nieobecności byłby tym samym momentem nierealności, a więc unicestwienia.

Z drugiej zaś strony człowiek istniejący posiada na tyle silne „ja”, które pozwala decydować mu – w przeciwieństwie do rzeczy – o poziomie tzw. intymności bytu, czyli stopnia otwartości. Inaczej mówiąc, człowiek nie może decydować o tym, *kiedy* pojawi się na świecie, może zaś decydować o tym *jak* się w nim pojawi. Komunikując siebie może bowiem decydować o poziomie intymności własnego bytu, tzn. o stopniu własnej otwartości. Ale może też pozorować otwartość po prostu kłamiąc. W tym właśnie momencie w zadziwiający sposób spotyka się myślenie Rortiego i Vattimo z myśleniem Balthasara. Wszyscy oni zauważają bowiem, że ostatecznie poznanie prawdy jest poznaniem prawdy bytu, ta zaś związana jest z miłością. Balthasar tłumaczy to, odwołując się do podwójnego obrazu: realnego i idealnego i pyta, który z nich jest prawdziwszy?²⁰

Wolność człowieka może jednak zostać wyłączona z perspektywy prawdy. Prawdy czyli jego natury. A do natury człowieka należy to, iż jest on stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Może właśnie dlatego człowiekowi tak trudno uznać fakt, iż jest stworzony. Bycie stworzonym oznacza bowiem bycie w relacji, w swoistej zależności od Boga. Ta zaś oznacza bycie w miłości. Człowiek staje się więc *bytem z prawdy* dopiero wtedy, gdy staje się *bytem z miłości*. Gdy pytamy zatem o istotę człowieka, musimy sięgać do tajemnicy Boga; gdy chcemy mówić o Bogu, winniśmy mieć przed oczami człowieka, pamiętając jednak, że nie są to podmioty identyczne, a jedynie podobne do siebie. W obejmującym wszystko odniesieniu do Boga człowiek może się określić aż i tylko jako istota stworzona, a Bóg z kolei objawia swą wielkość, uznając człowieka za swoje stworzenie.²¹

Wolność w komunikowaniu prawdy przebiega jednak inaczej w przypadku Boga, inaczej zaś w przypadku człowieka. Bóg jest bytem prostym, w którym poziom intymności i poziom komunikacji pokrywają się. W odniesieniu zaś do człowieka należy zauważyć, iż zarówno komunikacja jak i osłona bytu przez określenie poziomu intymności odbywa się w sferze duchowej, racjonalnej, emocjonalnej i popędowej. Jeśli nie byłoby zatem właściwego zharmonizowania sfer, a co za tym idzie, zharmonizowania komunikacji i intymności bytu,

²⁰ Por. H.U. von Balthasar, *Teologika. 1. Prawda świata*, dz. cyt., s. 107n. Obrazy te odpowiadają sytuacjom z codziennego życia, kiedy osoba zakochana, patrząc na drugą, zauważa ją inaczej niż pozostali patrzący na nią jakby bardziej obiektywnie. Pozostaje jednak pytanie nie tyle o to, kto widzi *realnie* (w sensie ważenia zalet i wad), ale kto widzi *prawdziwiej*.

²¹ H. Witczyk, „*Obraz Boży*” w *człowieku – źródło i cel działania moralnego*, referat wygłoszony w ramach konferencji naukowej Stowarzyszenia Teologów Moralistów, Kamień Śląski 10-12 czerwca 2007 r.

wtedy każda prawda o człowieku byłaby fałszowaniem rzeczywistej prawdy o nim samym.²² Tak więc harmonia w człowieku staje się warunkiem, aby komunikowana przez niego prawda mogła dopełnić wspomniany na początku schemat: *communicatio-communicare-communitas*.

Każda zatem wypowiedź człowieka w społeczeństwie ma wymiar znaczący. Ważne jest to do tego stopnia, iż Augustyn, wskazując na charakter intersubiektywności słowa, twierdzi, iż *dicere* oznacza faktycznie *docere*. Oznacza to, że słowa nie można sytuować wyłącznie na poziomie informacji, ono zawsze odwołuje się do prawdy. Jak zauważa Philippe Kaepelin, Augustyn podaje dwa motywy użycia słowa. Pierwszy, *per commemorationem*, jest zawsze pewnym odwołaniem do własnej przeszłości, wspomnień; jest tym, co J. Lacan nazwałby powrotem do *nieświadomego*. Jest też drugi motyw użycia słowa do wyrażenia prawdy. Jest nim swoisty paradoks z jednej strony bycia autorem wypowiadanego słowa, z drugiej zaś świadomości, że to słowo może autora zdradzić, kiedy przestaje on nad nim panować. A przestaje panować wtedy, kiedy słowo przechodzi z etapu bycia wypowiadany do etapu bycia słuchanym, czy w ostatniej fazie, usłyszany. W to właśnie miejsce swoistej zdrady autora przez wypowiadane przez niego słowo Augustyn wprowadza iluminację. To dlatego człowiek może więcej wyrazić niż powiedział i więcej zrozumieć niż usłyszał, gdyż w międzyludzkiej komunikacji wchodzi Bóg ze swoim słowem.²³

Szczególny moment wolności prawdy na poziomie komunikacji wyraża się w odniesieniu do mediów. O prawdzie mówi się bowiem w liczbie pojedynczej, o mediach zaś w liczbie mnogiej. Jeszcze inaczej można powiedzieć, że prawda mnie *przekracza*, zaś medium mnie *otacza*. Jaką zatem rolę w tak pojętej komunikacji prawdy ma dziennikarz. Jest on swoistym obrońcą prawdy, który przeniknięty jest pragnieniem komunikowania jej sobie współczesnym. I w tym właśnie punkcie dochodzimy do kolejnego paradoksu. Istotą poznawania prawdy jest *bycie z niej* i *dojrzwanie do niej*, istotą zaś mediów jest aktualność i aktualizacja prawdy. Konsekwencją tego jest fakt, iż dziennikarza można porównać do człowieka o poglądach fundamentalistycznych. Z tym, że ów drugi usiłuje zawładnąć prawdą w swoje własne imię, zaś dziennikarz pozwala, by prawdą zawładnęły rytm i tempo danego medium (pomijając element misji konkretnego medium). W ten sposób obiektywizm mediów oznacza nie tyle *adaequatio intellectus et rei*, co raczej spotkanie dwóch subiektywności – *adaequatio intellectus et intellectus*.²⁴

²² Por. H.U. von Balthasar, *Teologika. I. Prawda świata*, dz. cyt., s. 110-111.

²³ Ph. Kaepelin, *Dire la vérité. Dramatique du désir*, w: *Philosophie*, 8, *La vérité*, Institut Catholique de Paris, red. J. Greisch, Paris 1983, s. 145-148.

²⁴ W tej części artykułu inspiracje zaczerpnąłem z referatu Bernarda Frappata – *Communiquer: vérité et médias*, w: *Qu'est-ce que la vérité*, dz. cyt., s. 67-77.

Co zatem oznacza prawda jako wolność? Oznacza to, że prawdę zawsze odczytuje człowiek. Odczytuje ją odnosząc się do przedmiotu, którego ona dotyczy, ale także odnosząc się do innych, którzy mają prawo udziału w poznaniu przedmiotu. Każdy jednak poznający prawdę, a może lepiej, jej szukający, musi mieć świadomość, iż na jego poznanie wpływa również to, co nie do końca uświadomione z własnej historii i to, co nie do końca uświadomione w ramach procesu, w którym słowo komunikujące prawdę zaczyna wymykać się zarówno spod władzy nadawcy jak i odbiorcy. Oznacza to zatem, że warunkiem obiektywności w poszukiwaniu i przekazie prawdy jest w istocie odkrycie i akceptacja swojej zależności, a co za tym idzie ograniczoności.²⁵ Zatem to nie człowiek jest właścicielem prawdy. Skoro jednak ją odczytuje, ma tym samym wpływ na jej prezentację i swoiście od niego zależy to, co można nazwać zarządzaniem prawdą.

b) Zarządzanie prawdą

Interesujące z punktu widzenia niniejszego artykułu jest pytanie św. Tomasza dotyczące tego, czy każda prawda pochodzi od pierwszej prawdy? Jak bowiem do tej pory wykazano, prawda funkcjonująca w społeczeństwie nie może być wyłącznie prawdą religijną, nie może też przyjmować Boga jako jedynego autorytet, chociażby ze względu na pluralistyczny charakter społeczeństwa. Sam Tomasz pozwala na taką właśnie wolność w stosunku do prawdy. Biblijne odczytywanie prawdy polega niewątpliwie na poznaniu Stwórcy poprzez stworzenia, ale też poprzez udział w życiu Boga. Natomiast można wyobrazić sobie przywoływany przez Akwinatę przykład cudzołóstwa. Prawda o cudzołóstwie zachodzi dopiero wtedy, kiedy następuje zgodność pomiędzy prawdą faktu a prawdą wypowiedzi.²⁶

Pytanie to rzuca światło na jeszcze inny problem. Jeśli założy się, że nie każda prawda pochodzi od pierwszej prawdy, czy można jednak z tego wyciągnąć wniosek, że istnieją prawdy, które od Boga nie zależą? Akwinata przywołuje argumentację św. Anzelma, który wyjaśnia, że o jakiejś rzeczy orzekamy jako o prawdziwej nie tylko dlatego, że jest, ale również dlatego, że być powinna. A być powinna, gdyż przydarza się za dopuszczeniem Boga. Dopuszczenie Boga zaś rozciąga się nie tylko na akt, ale także na zniekształcenie aktu.

²⁵ W tym też kontekście ważne jest, aby nie utożsamiać ze sobą prawdy i wiedzy o prawdzie. W przeciwnym razie podmiot przenosi bezkrytycznie swoje nieobiektywne poznanie na sam przedmiot - prawdę, doprowadzając do swoistego zawłaszczenia, a co za tym idzie, do fałszowania. (Por. E. Sienkiewicz, *Wolność osoby w relacji do prawdy*, „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 8(2003), s. 136.)

²⁶ Św. Anzelm, *De verit.* c. 8, (PL 158, 475 D – 476 A).

Jednakże nie można przez to wnioskować, że zniekształcenie pochodzi od Boga. Zatem nie każda prawda pochodzi od Boga.²⁷

Kto zatem zarządza prawdą, szczególnie tą jej częścią, która jest prawdą dopuszczoną przez Boga, ale jednak zniekształcającą akt? Warto znowu odwołać się do refleksji, jaką proponuje Hans Urs von Balthasar. Mówiąc o prawdzie umieszcza ją w perspektywie świadectwa, co zmusza jednocześnie do poszerzenia horyzontu poznania o miłość. Wtedy poznając, człowiek jednocześnie siebie daje. Balthasar zauważa też, że należy rozróżnić pomiędzy prawdą absolutną a prawdą cząstkową. Tylko prawdę cząstkową człowiek może zatrzymać dla siebie. Pojawia się zatem pytanie o obowiązek człowieka wobec prawdy. By odpowiedzieć na to pytanie, trzeba je uszczegółowić: Kiedy, komu, jak dalece i w jaki sposób należy się prawda? Otóż prawdę ma człowiek obowiązek udostępnić temu, kto ma do niej prawo, kto tej prawdy potrzebuje i kto jej nie nadużyje.²⁸

Musimy jednak zdawać sobie sprawę z faktu, iż w życiu społecznym w większości przypadków mamy do czynienia właśnie z prawdami cząstkowymi. Bo przecież światopogląd, wielość opinii na dany temat ukazują, że istotą społeczeństwa pluralistycznego jest właśnie komunikacja prawd cząstkowych. Balthasar proponuje tu *regulę całościowości*. Polega ona na tym, że *wszelka perspektywa cząstkowa będzie mogła rościć sobie tym większe prawo do prawdy, im więcej prawdy zdoła w sobie skupić. Prawda cząstkowa, która trwa w postawie obronnej względem prawdy cudzej, już tym właśnie daje dowód swojej niższości w konkurencji prawd. Prawda cząstkowa, która wybiera sobie część prawdy i osiada z nią z dala od całości, jest istotnym znamieniem herezji i sekty. [...] Żadna prawda cząstkowa nie może jako taka być ważną samowypowiedzią duchowej, nieśmiertelnej osoby. Bez związku z prawdą absolutną nie zdoła ona jej przedstawić i wyjawić.*²⁹

Nie oznacza to jednak, iż w społeczeństwie laickim nie ma miejsca na prawdę. Musi jednak takie społeczeństwo akceptować kilka istotnych zasad. Pierwsza polega na tym, że w poszukiwaniu prawdy i jej komunikowaniu społeczeństwo musi odrzucić ideologię jako świecki odpowiednik prawdy. Jeśli w imię pluralizmu i tolerancji nie można przyjąć prawdy absolutnej, jako minimalny wymóg należałoby przyjąć przynajmniej kategorię „otwartości” i „nowego” w sensie teologicznym.³⁰ Oznaczałoby to, że nawet jeśli świeckie społeczeństwo

²⁷ Święty Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, dz. cyt., s. 48.

²⁸ Por. H.U. von Balthasar, *Teologika. I. Prawda świata*, dz. cyt., s. 114n.

²⁹ Tamże, s. 121.

³⁰ Kardynał Ratzinger rozważa tę kwestię w kontekście tzw. „nowego porządku światowego”, szukając właściwych reguł poszukiwania prawdy rozgrywających się pomiędzy eschatologią a ideologią. Całość argumentacji zob. J. Ratzinger, *Préface*, w: M. Schooyans, *L'Évangile face au désordre mondial*, Paris 1997, s. I-IV.

nie może otworzyć się w pełni na prawdę religijną czy moralną, to musi przynajmniej akceptować wymóg *nie-zamknięcia* w relacji do niej.

Szczególnie wyraziście wybrzmiewa owa „wolność prawdy” wobec zarządzania nią w kontekście religijnym i moralnym. Przywoływany już J. Ratzinger zauważa, że każda społeczność potrzebuje niezbędnego minimum prawdy i dobra. Potrzebuje też kryterium rozstrzygalności z zewnątrz. Takim kryterium zdaje się być rozum. Ale i on – jak zauważa wspomniany teolog – jest uwikłany w historyczność prawdy. Wydaje się zatem, że najlepszym kryterium byłaby wiara. Jednak od razu dopowiada, że tylko pod takim warunkiem, iż nie byłaby ona czymś narzuconym, lecz bardziej propozycją. Wiara chrześcijańska w wymiarze społeczeństwa pluralistycznego nie może być jednak utożsamiana z Kościołem, lecz raczej z rozumem oświeconym wiarą. Dlatego Kościół musi pozostać dla państwa czymś „zewnętrznym”, w przeciwnym razie nie stanie się miejscem, w którym mógłby jaśnieć „blask prawdy”.³¹

Podsumowując problematykę zarządzania prawdą można stwierdzić, iż pluralizm budowania prawdy potrzebuje niewątpliwie idei jednoczącej. Bez niej wszelka próba „wymiany” nie prowadzi do budowania dobra wspólnego. Społeczeństwo, niezależnie od wielości światopoglądów, wyznań i opinii, musi wytworzyć we własnych ramach taką właśnie jednoczącą ideę odkrywania i komunikowania prawdy. Zachowując jednak pełną świadomość, że owa idea jest tylko narzędziem, a nie prawdą, że pozwala rozumieć poszczególne zjawiska, ale tylko fragmentarycznie, że nie może rościć sobie prawa zbyt łatwego przechodzenia z obserwacji szczegółu do formułowania ogólnych zasad, wreszcie, nawet w wymiarze prawd cząstkowych rozgrywa się ona w dynamizmie pomiędzy wielością a jednością. Musi przyjąć, iż prawda życia społecznego nawet, jeśli jest daleka od prawdy jako tajemnicy, zawiera zawsze pewien ładunek owego „więcej”, które zaprzecza stanowisku, iż prawda społeczna byłaby owocem wyłącznie horyzontalnie pojętego dialogu.

c) Prawda jako rozumienie świata

Wspomniano już w powyższych refleksjach, iż Tomaszowa wizja prawdy polega – upraszczając – na jedności, jaka zachodzi pomiędzy prawdą faktu a prawdą wypowiedzi. Co jednak wypowiadamy? Czy wypowiadamy bardziej prawdę o rzeczy czy prawdę o sobie? Kiedy używamy słowa „fakt” czy mówimy o czymś, co miało miejsce, czy o rozumieniu tego,

³¹ Por. tenże, *Znaczenie wartości religijnych i etycznych w społeczeństwie pluralistycznym*, tłum. M. Zawisza, w: *Naród - wolność - liberalizm*, „Kolekcja Communio”, nr 9, Poznań 1994, s. 194-195.

co miało miejsce? Pytania te wskazują, że w życiu codziennym stwierdzenie faktu następuje zawsze po fakcie. Zatem aby wyrazić prawdę o rzeczy w wypowiedzi słownej, wypowiadający ją podmiot musi z konieczności odwołać się do określonego świata wartości czy wyobrażeń. Jeśli bowiem – odwołując się chociażby do kategorii nieświadomego czy nieuświadomionego – poznanie staje się procesem konfrontacji faktu z subiektywnym światem wartości i wyobrażeń, to tym samym, jakby tylnymi drzwiami, wchodzi w świat te wartości, których w sposób świadomy i zagwarantowany prawem nie wprowadza się w pluralistyczne społeczeństwo jako wartości powszechnie obowiązujących.³²

Jak zatem rozumieć świat? Jak wyrażać prawdę o nim samym? Skoro nie można wyrazić prawdy całościowej o świecie nie odwołując się do czegoś zewnętrznego w stosunku do siebie i świata, należałoby zatem dopuścić coś, co jest niezależne od człowieka, na co jednak człowiek musi się zgodzić. Można przywołać zatem dwie propozycje. Jedna pochodzi od Karla Poppera, druga od przywoływanego już wielokrotnie. H.U. von Balthasara.

Karl Popper proponuje swoisty „trzeci świat”. Według niego pierwszym światem byłaby przyroda. Drugim ludzka psychika. Trzecim zaś świat wytworów ludzkiego umysłu, mogący funkcjonować niezależnie od człowieka, niezależnie od konkretnej jednostki czy grupy społecznej.³³ Otóż jak się wydaje, błąd Poppera polegał na tym, że chciał uczynić z podmiotu podmiot autonomiczny, wolny od zależności takich jak cechy przyrodnicze, język, warunki historyczne. To w tym kontekście stwarza ów „trzeci świat”, w pełni racjonalny i obiektywny świat idei. Należałoby jednak stwierdzić, że jest to stanowisko nie do utrzymania wobec współczesnej epistemologii.³⁴

Odmianą koncepcję proponuje H.U. von Balthasar. Można by ją wyrazić w pytaniu: Czy istnieje prawda świata bez prawdy Boga? Odpowiadając zauważa, iż nie jest możliwa całkowicie immanentna fenomenologia prawdy świata. Z jednej bowiem strony prawda daje człowiekowi definitywną pewność, że jest, z drugiej zaś, odkrywa przed nim nieskończony horyzont poszukiwania. Idzie on jeszcze dalej, twierdząc, że prawda o czymś pojedynczym i konkretnym nie byłaby możliwa bez odwołania się do czegoś, co jest nieskończone. Wydaje się bowiem, że w ciągu skończonych fragmentów poznania nie można iść w nieskończoność. W człowieku musi zatem istnieć jakaś „miara” pozwalająca mierzyć [poznawać] skończone.

³² Por. J. Jaskóła, *Świat rozumiany a świat rozumienia*, Filozofia XLI, Acta Universitatis Wratislaviensis, nr 2514, *Prawda a metoda*, cz. 1: *Aporie myśli współczesnej*, red. J. Jaskóła, A. Olejarczyk, Wrocław 2003, s. 333-336.

³³ K. Popper, *Objective Knowledge* (tłum. polskie – *Wiedza obiektywna*), przeł., przyp. i wstęp A. Chmielewski, Warszawa 2002.

³⁴ S. Amsterdamski, *Popper Karl Raymund, The Logic of Scientific Discovery*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 1, red. B. Skarga, Warszawa 1994, s. 311-312.

W wymiarze teologicznym oznaczałoby to, że poprzez fakt, iż człowiek jest *imago Dei*, każde jego poznanie jest nacechowane mniej czy bardziej świadomą obecnością Boga. Nie chodzi jednak o zaproponowanie w pluralistycznym społeczeństwie jakichś religijnych „miar” poznawania rzeczywistości. Bardziej chodzi o wprowadzenie w laicką pewność religijnego niepokoju, niepokoju wyrażonego w poszukiwaniu *ucieleśnionych postaci sensu*.³⁵

Czy jednak nie jest to swoista teologiczna uzurpacja, która polegałaby na narzucaniu społeczeństwu pluralistycznemu jednostronnej wizji poznawczej? Wydaje się, iż najlepiej przed tego typu zarzutem obroni się sam Balthasar: *Relacja między prawdą skończoną a nieskończoną, widziana z perspektywy stworzenia, jawi się więc jako relacja głębokiego, z natury koniecznego uczestnictwa - a to tak dalece, że gdyby ta relacja do prawdy boskiej została zerwana, to prawda ziemską natychmiast by się rozpadła i przestała być prawdą; natomiast widziana z perspektywy Boga, jawi się ona jako relacja wolnego, przez żadne naturalne okoliczności nie wymaganego objawienia. Relacja ta jest jedyna w swoim rodzaju i z żadną inną nieporównywalna, ponieważ wszelkie wewnętrzziemskie relacje prawdy są rozpięte między względnymi, stworzonymi biegunami*.³⁶

Można zatem podtrzymać prawo do autonomicznej prawdy świata, jednak z dopowiedzeniem o jej ograniczoności pomiędzy względnymi biegunami. Do pełnej zaś prawdy o świecie i człowieku potrzeba poszerzenia owych biegunów o kategorie *uczestnictwa i objawienia*.

Czym zatem jest prawda w społeczeństwie pluralistycznym i tolerancyjnym? Jest prawdą *po prostu*. Inaczej trzeba by się zgodzić z tezą, iż jest ona czymś zbytecznym.³⁷ Skoro zaś jest prawdą tak właśnie oczywistą i niezbędną, oznacza to, że nie jest ona odwołaniem do jakiejś wyłącznie abstrakcyjnej teorii korespondencji, ale jest ściśle związana z ludzkim przeświadczeniem.³⁸ To właśnie przeświadczenie sprawia, że człowiek nie musi przeżywać prawdy w sposób antynomiczny. Gdyby bowiem antynomia kłamcy mogła mieć miejsce w życiu, wtedy korespondencyjna teoria prawdy byłaby tym samym jednym z większych zagrożeń ludzkiej egzystencji. Sprzecznościami można bowiem myśleć, natomiast nie można nimi żyć. Czasem też korespondencyjna teoria prawdy, chociaż nie stoi w sprzeczności z

³⁵ Całość argumentacji Balthasara – zob. Tenże, *Teologika. I. Prawda świata*, dz. cyt., s. 209-225.

³⁶ Tamże, s. 213-214.

³⁷ Tezę o zbyteczności prawdy głosił chociażby F.P. Ramsey.

³⁸ L. Gumański, *Prawda po prostu*, „Ruch Filozoficzny” LXI(2004) nr 4, s. 613-615.

faktami, nie wyraża jednak całej prawdy o konkretnej sytuacji egzystencjalnej. Jest bardziej egzystencjalną podstawą faktu niż prawdą faktu.³⁹

Prawda funkcjonująca w społeczeństwie pluralistycznym, sama musi być pluralistyczna. Gdyby przyjąć korespondencyjną teorię prawdy, wtedy napotykamy na kilka problemów. Po pierwsze, usiłujemy połączyć obiektywne z subiektywnym. To bowiem, co jest zgodne logicznie nie musi być zgodne z natury. Po drugie, teoria ta jest statyczna. Pokazuje, iż można ją przenosić i aplikować na konkretne sytuacje egzystencjalne. Jak pokazuje życie aplikacja ta wcale nie musi być aż tak prosta i oczywista, a czasem może okazać się wręcz niemożliwa. Wreszcie teoria ta rodzi pewien formalizm. Ten zaś często prowadzi do uproszczenia prawdy. Prawda pluralistyczna nie może jednak rodzić relatywizmu. Może być wyłącznie *prawdą w relacji*.⁴⁰ To właśnie ów relacyjny charakter staje się najbardziej odpowiednim kryterium weryfikacji prawdy (*verus – ficare [facere]*), czyli prawdziwego działania.

W praktyce oznacza to, iż poszukiwanie prawdy powinno być bardziej jej umiłowaniem niż umiłowaniem jej logicznej teorii. Jak już wspomniano, sprzecznościami nie można żyć, a tak właśnie można by wyobrażać sobie funkcjonowanie społeczeństwa, które byłoby oparte na nieweryfikowalnej zgodności logicznej. Wtedy bowiem nie ma miejsca na błąd. Natomiast prawdziwe poszukiwanie prawdy oparte na pluralizmie odkrywa ułomność i ograniczoność człowieka wobec prawdy.⁴¹ Wtedy też prawda znajduje swoje miejsce również w społeczeństwie tolerancyjnym. Tolerancji nie prowokuje bowiem prawda, lecz ograniczoność człowieka wobec tajemnicy. I tylko wtedy prawda może rodzić autentyczność, ta zaś spotkanie. Spotkanie z kolei będąc odkryciem osoby rodzi wspólnotę. Komunikacja zaś osób (*communicatio*), z właściwym im sposobem poszukiwania i odkrywania prawdy (*communicare*), staje się nie tylko formą, ale i zasadą budowania życia społecznego (*communitas*). Taka zaś prawda będzie zawierać w sobie równocześnie wymiar personalny i komunikacyjny, a że komunikują osoby, pozostanie zawsze pytaniem o pochodzenie, zarówno osób, jak i społeczeństwa.⁴²

³⁹ Szerzej przypadek ten analizuje T. Szubka, *Dlaczego należy zapomnieć o korespondencyjnej teorii prawdy?*, „Filozofia Nauki” XIV(2006) nr 2(54), s. 65-71.

⁴⁰ P.-J. Labarrière, *La véri-fication*, w: *Philosophie*, 8, *La vérité*, dz. cyt., s. 271-273.

⁴¹ Zwraca na to uwagę A. Szostek podejmując zagadnienie relacji pluralizmu do prawdy. Jego zdaniem to właśnie prawdziwy dialog a nie moda na dialog może uchronić prawdę w społeczeństwie pluralistycznym przed relatywizmem – tenże, *Prawda i dialog: między relatywizmem a pluralizmem*, „Ethos” 10(1997) nr 1, s. 59-63.

⁴² Szerzej na temat związku: prawda osobista – prawdą naznaczoną początkiem – Prawdą osobową w Chrystusie, A. Mattheeuws, *Agir: À chacun sa vérité*, w: *Qu'est-ce que la vérité?*, dz. cyt., s. 133-144.

Summary

Truth in a pluralistic and tolerant society

What is truth? It is quite rare to ask about truth in such a manner. We rather tend to discover the meeting points between truth and the object it concerns. However, existential verification of such consistence seems insufficient in many cases. So, how can we discover such conformity, especially in social life characterized by pluralism and tolerance? It would seem that communication is a particularly privileged way of discovering the truth. It is not, however, only a matter of communicating the truth in a subject-object relation. In such case we would have to do with just subjective truth. We rather mean a dialogue of subjects, preceded by their original and authority-based relation to objective truth. A pluralistic and tolerant society teaches us at the same time that complete truth is a task and not just simple fruit of logical reflection. Discovering truth demands its collective construing (pluralism) and humility towards it (tolerance of other ways of discovering it). It is only then that asking about truth has a chance to generate a genuine desire of authenticity and community in subjects seeking the truth.

Jarosław A. Sobkowiak MIC

Key words: truth as *adaequatio*, pluralism, tolerance, communication.