

Ks. dr Piotr Karpiński

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie

Wyższe Seminarium Duchowne w Łowiczu

Biblijna koncepcja prawdy jako odpowiedź na zjawisko post-prawdy

The biblical concept of truth as a response to the post-truth phenomenon

Abstrakt:

Obserwowane współcześnie zjawisko post-prawdy nie jest w pierwszej kolejności kryzysem racjonalności lecz zaufania do drugiego człowieka. Dlatego też odpowiedzią na post-prawdę nie może być ani klasyczna koncepcja prawdy, ani prawda w ujęciu nauk szczegółowych. Należy poszukać prawdy dialogicznej, otwierającej drogę ku drugiemu człowiekowi. Taką koncepcję prawdy zawiera Biblia, która za sprawą filozofii dialogu traktowana jest jako źródło poznania filozoficznego. Prawda w Biblii nie jest cechą bytu lub poznania, lecz wciela się w osobę, dzięki czemu nabiera praktycznego, mądrościowego charakteru. Poznawać prawdę według Biblii to zawierzyć wiarygodnemu świadkowi. Tylko w ten sposób odbudowuje się zaufanie, niezbędne by zbudować relację i poznać prawdę. Biblia pokazuje nam, że takie poznawanie prawdy skutkuje świętością, wolnością i miłością, która jest synonimem prawdy. Prawda w zaufaniu i miłości może być odpowiedzią na współczesne zjawisko post-prawdy.

Słowa kluczowe: post-prawda, koncepcja prawdy, Biblia, kryzys zaufania, relacje

Abstract:

The post-truth phenomenon observed today is not primarily a crisis of rationality but of trust in another man. Therefore, the answer to the post-truth can not be neither the classical concept of truth nor the truth in terms of sciences. One should search the dialogical truth, opening the way to another man. Such a concept of truth presents the Bible, which may be treated as a source of philosophical knowledge. Truth in the Bible is not a feature of being or knowledge, but it incorporates itself in person, so that it becomes more practical and having the wisdom character. To learn the truth according to the Bible is to trust a credible witness. Only in this way the trust, necessary to discover the truth, is rebuilt. The Bible shows us that such knowledge of the truth results in holiness, freedom and love, which is a synonym of truth. Truth as the trust and love can be a response to the modern phenomenon of post-truth.

Key words: post-truth, concept of truth, Bible, crisis of trust, relationships

Wprowadzenie

Choć pojęcie „post-prawdy” nie należy do słownika terminów filozoficznych, to jednak jest ważnym kontekstem wielu współczesnych debat, w tym także na temat pojęcia „prawdy”. Samą post-prawdą zajmują się takie nauki, jak socjologia, politologia, czy nauki o komunikacji i mediach, które zgodnie przyznają, że jej pojawienie się jest symptomem poważnego kryzysu rozumienia i przeżywania prawdy dzisiaj. Samo

pobieżne zaznajomienie się z tym zjawiskiem pozwala wyrobić sobie przekonanie, że post-prawda nie jest prawdą. Ale czy to oznacza, że jest całkowitą nieprawdą? Albo kłamstwem? Czy post-prawda jest przejawem kryzysu myślenia człowieka? A może kryzysem rzeczywistości, utratą absolutnego punktu odniesienia i sensu? Wreszcie, jaką odpowiedź może dać na zjawisko post-prawdy filozof? Czy w świecie post-prawdy możliwe jest jeszcze myślenie o prawdzie?

Niniejszy tekst rodzi się z powyższych pytań, które nie tylko dają do myślenia, ale przede wszystkim skłaniają do tym wytrwalszego poszukiwania prawdy. Wydaje się jednak, że odpowiedzią na zjawisko post-prawdy nie może być ani klasyczna koncepcja prawdy, ani prawda nauk szczegółowych. Stawiamy wyjściową tezę, że post-prawda nie jest kryzysem myślenia i racjonalności, lecz kryzysem zaufania. A skoro tak, to podejmujemy inną drogę – poszukiwania prawdy dialogicznej, osobowej, opartej na zaufaniu, a tę odnajdujemy w Biblii. Chcemy zastanowić się, czy biblijna koncepcja prawdy może być adekwatną odpowiedzią na współczesne zjawisko „post-prawdy”.

1. Zjawisko „post-prawdy”. Niewystarczalność klasycznej koncepcji prawdy oraz prawdy naukowej

Pojęcie „post-prawdy” nie jest pojęciem filozoficznym w tym sensie, że nie jest jakąś metodą dochodzenia do prawdy, albo próbą ujęcia jej samej. Trudno post-prawdę uważać za nową koncepcję prawdy lub przynajmniej kryterium prawdziwości sądów. Raczej jest to zjawisko z dziedziny komunikacji i retoryki, w którym pierwszeństwo zdobywa skuteczność perswazyjna, aniżeli trafność w opisie rzeczywistości. Jednocześnie post-prawda nie jest klasycznym kłamstwem – raczej jest postawą, która samej prawdzie nadaje drugorzędne znaczenie, marginalizuje ją. Co w zamian pojawia się na pierwszym planie? W post-prawdzie liczy się nie wiedza i rozumienie, lecz emocje, które służą mobilizacji grup społecznych, np. elektoratów w czasie wyborów. Liderzy społeczni szybko zorientowali się, że emocją najskuteczniej jednoczącą i porywającą wyborców jest strach. Post-prawda zatem to nie całkowita negacja prawdy, ale jak pisze badacz zjawiska R. Keyes, to prawda odpowiednio stosowana, ulepszona, odpowiednio podana, neoprawda, miękka prawda, prawda *light* (Keyes, 2004). Jako taka zresztą nie jest wyłączną domeną polityków – powstała w wyniku współpracy mas społecznych, mediów i elit. Krótko mówiąc, w post-prawdzie chodzi o dość dwuznaczne wypowiedzi, które nie będąc ścisłą prawdą sytuują się tuż obok kłamstwa. Wypowiedzi te wyzwalają emocje, które z kolei skuteczniej mobilizują ludzi, aniżeli fakty. W post-prawdzie emocje biorą górę nad racjonalną oceną sytuacji.

Niebezpieczeństwo post-prawdy nie polega w pierwszej kolejności na mijaniu się z faktami, lecz na poderwaniu zaufania do drugiego człowieka. Jak zauważa

P. Sztompka (2016), elementem wspólnototwórczym nie są emocje, lecz zaufanie. To ostatnie określa on jako relację moralną, która wspólnie z lojalnością, wzajemnością, szacunkiem, solidarnością tworzy przestrzeń międzyludzką.

Spółeczeństwa wysoko rozwinięte cechują się wysokim poziomem zaufania, które jest jednym z ważniejszych kapitałów społecznych (Fukuyama 2000, Sztompka 2007). Post-prawda wzniera strach przed drugim człowiekiem, zwłaszcza obcym, przybyszem, kimś innym. Opartą na zaufaniu relację solidarności i gościnności zastępuje zasada „zamkniętych drzwi”. Słuszność tej postawy, która nie ma związku z poszukiwaniem prawdy, lecz występuje w funkcji perswazyjnej polityków, wspierana jest przywoływaniem makabrycznych scen z poszczególnych miast, w których doszło do zamachów. Cel jest jeden: wywołać strach, poprzez który będzie można pokierować wyborczymi zachowaniami ludzi. Sama prawda musi zejść na drugi plan. Post-prawda przynosi świat, w którym nie ma już miejsca na zaufanie do drugiego człowieka, a coraz bardziej kurcząca się przestrzeń międzyludzką wypełnia strach. Prawda faktów nikogo już nie porywa, liczy się prawda emocji. Post-prawdę możemy zatem określić jako „prawdę” w epoce strachu i braku zaufania.

Jak zatem można zauważyć, że post-prawda nie jest w pierwszej kolejności kryzysem myślenia i racjonalności, lecz kryzysem zaufania. Drugiemu człowiekowi zaufać nie można. Kto raz uległ „dyskretnemu urokowi emocji”, ten traci kontakt z rzeczywistością i z innym człowiekiem – może słuchać już tylko tego, kto utrwała jego emocjonalny obraz poznawczy. Dlatego też odpowiedzią na post-prawdę nie może być ani klasyczna koncepcja prawdy, ani prawda nauk szczegółowych. Post-prawda nie jest bowiem całkowitym zerwaniem z prawdą, lecz zerwaniem zaufania do drugiego człowieka. A bez relacji z drugim nie można dojść do prawdy.

Liczni myśliciele i komentatorzy są skłonni widzieć w post-prawdzie kryzys racjonalności i jako antidotum proponują powrót do klasycznej koncepcji prawdy. Taki pogląd prezentował m.in. A. Draguła w trakcie dyskusji na temat post-prawdy, jaka odbyła się w ramach debaty „Arena idei” 19 marca 2017 r. w Gdańsku¹. Klasyczna koncepcja prawdy ma rodowód starożytny, sięga ona czasów Arystotelesa (Arystoteles, 2009, 1027 b 25-26), choć jej autorstwo przypisuje się neoplatonikowi Izaakowi Israelemu, działającemu w VI w. n. e. w szkole egipskiej (Wielgus 2004)². Została ona przejęta przez św. Tomasza z Akwinu, u którego w wersji łacińskiej brzmi: *veritas est*

¹ Filmowy zapis debaty można zobaczyć na www.tvn24.pl/arena-idei,135,m/arena-idei-czy-prawda-przegrywa-w-internecie,821417.html [dostęp 03.01.2019].

² Takie jej sformułowanie w *Liber de definitionibus* przypisał Izaakowi Izraeli św. Tomasz z Akwinu. Chodzi o działającego w Kairze i Kajrawanie (dziś miejscowość w Tunezji) Izaaka Izraeli, filozofa i teologa żydowskiego, a także nadwornego lekarza jednego z władców fatimidzkich Ubayda-Allaha al-Mahdiego, ur. ok. 855, a zm. przed 955 rokiem w Kajrawanie, autora *Liber de definitionibus*.

adaequatio intellectus et rei – prawda jest zgodnością umysłu z rzeczy-wiistością (Św. Tomasz z Akwinu, 2001, q. 1, a. 1, c). Prawda zachodzi wówczas, jeżeli nasze sądy poznawcze, a więc to, co w umyśle, jest zgodne z rzeczywistością. A. Draguła we wspomnianej debacie podnosił, że w post-prawdzie brakuje obu tych elementów – intelekt został zastąpiony przez emocje, a rzeczywistość przez subiektywną opinię lub obraz. Chciałoby się powiedzieć: więcej myślenia, więcej logiki, więcej faktów, mniej emocji. Krytyczne myślenie wydaje się być dobrym antidotum na post-prawdę.

Jednakże uważne przemyślenie klasycznej koncepcji prawdy pokazuje, że wnosi ona więcej problemów, niż miałyby rozwiązywać. Po pierwsze, każe nam ona szukać zgodności między umysłem i rzeczą, a więc pomiędzy dwiema instancjami o całkowicie odmiennej naturze. Umysł należy do innego porządku bytowego, niż rzeczy i niedostrzeganie tego jest poważnym błędem. Nie da się umysłu sprowadzić do rzeczy, ani rzeczy do umysłu. Po drugie, żeby zaszła prawda mój sąd musi dokładnie orzekać o rzeczy takiej, jaką ona jest. A kto decyduje o tym, że rzecz jest taka, jaka jest? Tylko poznający podmiot. Nie da się więc usunąć podmiotu z poznania prawdy. Nie mamy dostępu do rzeczy samej w sobie, na co zwrócił uwagę Kant. Rzecz możemy opisać jedynie jako jawiącą nam się. Po trzecie, niezwykle kłopotliwe jest słowo *adaequatio*, czyli zgodność, odpowiedniość, a nawet podobieństwo. Czym jest ta relacja? Stwierdzeniem identyczności, tożsamości, analogii, podobieństwa? Na czym ma ona polegać, skoro wiąże w jedną relację kategorie różnej natury – intelekt i rzecz. Jak pisze A. Gawroński w eseju *Spór o logikę formalną*, termin „podobny” był w historii filozofii, a w szczególności w sporze o uniwersalia, uważany powszechnie za najtrudniejszy do zdefiniowania ze wszystkich terminów kategorialematycznych (Gawroński, 2011, s. 91). Wreszcie po czwarte, uderza skrajna monologiczność tej koncepcji. Poznający podmiot pozostaje w niej sam na sam z poznawanym przedmiotem. Być może nawet na tej drodze pozna jakąś prawdę, ale czy pozna całą prawdę? Kontemplując byt czy pozna miłość, dobro, przyjaźń? Czy pozna drugiego człowieka? Czy pozna siebie? A czy prawdę częściową można jeszcze nazywać prawdą? Dlatego uważamy, że klasyczna koncepcja prawdy ma swoje miejsce w historii myśli, jednakże nie jest odpowiedzią na wyzwania post-prawdy. Powoływanie się na nią dowodzi być może erudycji, lecz w istocie tchnie szkolnym moralizatorstwem.

Kiedy u progu nowożytności załamało się myślenie metafizyczne i zaczęły wyłaniać się nauki szczegółowe, zmieniła się także koncepcja prawdy. Czy może więc prawda nauki jest odpowiedzią na post-prawdę? Nauka dąży do opisu rzeczywistości empirycznej, widzialnej i to w sposób dość mocno zredukowany, prawie wyłącznie do wymiaru ilościowego. Nie chodzi tylko o to, że jak zauważa M. Miłkowski (2017, s. 22), „teorie pasują do rzeczywistości tylko w pewien uproszczony sposób”, ale nauka chce poznawać w sposób pewny. Na aporetyczność kategorii

pewności zwrócił uwagę J.L. Marion, m.in. w pracy *Cértitudes négatives* (2010). Pewność może dotyczyć jedynie przedmiotów, a więc czegoś, co jest całkowicie dane podmiotowi, nad czym on panuje, co może zmierzyć, policzyć, zobaczyć. Zresztą sama definicja przedmiotu mówi, że jest on poznawalny bez reszty, gdyż nie zawiera w sobie niczego innego, jak tylko poznawalne, czyli uprzedmiotowialne. Co nie stanie się przedmiotem, nie będzie również pewne.

Tutaj jednak pojawiają się dwie pułapki. Po pierwsze, kto decyduje o granicy między przedmiotowością a tym, co nieuprzedmiotawialne? Tylko podmiot. I po drugie, czy nasze poznanie ogranicza się tylko do przedmiotów? Odpowiedź Mariona jest zdecydowanie negatywna. Rozróżnia on dwa rodzaje doświadczeń: obok przedmiotów możemy mieć doświadczenie o charakterze wydarzenia. To ostatnie nie poddaje się obiektywizacji, zaskakuje nas, nie panujemy nad nim, nie należy ono do nas. Takie fenomeny, jak ojcostwo, czy narodziny są nam dane, nie są ugruntowane w żadnym Ja transcendentnym, przychodzą same z siebie (Karpiński, 2018, s. 35).

Nie wszystko więc, co poznajemy ma charakter przedmiotowy. Marion (2003) nie neguje pewności zdań naukowych, ale podkreśla ich prowizoryczność, podważalność, a nawet przygodność. Poza tym odróżnia on pewność (*cértitude*) od zapewnienia (*assurance*) (tamże, s. 38). Ja mogę nadawać pewność przedmiotom, ale kto nada pewność mnie? Nie mogę być pewien nawet własnego istnienia, dopóki ktoś inny nie zapewni mnie, nie przywróci mi mnie samego siebie, a to dokonuje się w wyznaniu miłości. Tak więc paradygmat naukowy nie może przywrócić nas do świata prawdy, gdyż nie wypełnia całej pewności i całego naszego poznania. W myśleniu potrzebujemy innego i innych kategorii, by „poznawać niepoznawalne” (Marion, 2009, s. 18-19).

2. Biblia jako źródło poznania filozoficznego

Biblia, choć uważana była za dzieło doniosłe, zawierające prawdy uniwersalne i podziwiane także przez niewierzących, długo nie była traktowana jako źródło poznania filozoficznego. W związku z tym nikt też nie zastanawiał się, jaką koncepcję prawdy ona prezentuje. Biblia przez wieki stała się przedmiotem podwójnego przyciągania - albo zaliczana była do dzieł literackich, albo odgrywała centralną rolę w teologii jako podstawowe źródło objawienia, co z kolei wymagało uznania jej autorytetu przez wiarę.

Jako źródło poznania filozoficznego Biblia została potraktowana dość późno. Stało się to na początku XX wieku za sprawą filozofii dialogu. Ta ostatnia oznacza nurt filozofii, który zrodził się „na podłożu religijnym” i choć kojarzy się najbardziej z filozofią żydowską, to jednak mamy także jej chrześcijańskie wersje (Gadacz, 2009, s. 503). Co sprawiło, że filozofia dialogu sięgnęła do Biblii jako nowego źródła poznania? Nie chodziło tu z pewnością o poszukiwania teologiczne. Raczej musiało to oznaczać

jakiś kryzys filozofii i rozczarowanie jej dotychczasowymi wynikami. Można powiedzieć, że filozofia dialogu czerpała z trzech źródeł. Pierwszym jej źródłem była wciąż filozofia, ale przejawiało się to bardziej jako postawa krytyczna wobec całej dotychczasowej tradycji, a zwłaszcza idealizmu – filozofia dialogu w ten sposób czerpała z dotychczasowej filozofii, że odcinała się od niej. Drugim ważnym źródłem była historia w sensie doświadczenia konkretnych wydarzeń, zwłaszcza wojny, totalitaryzmów i zbrodniczych ideologii. To źródło stanowiło zestaw pytań i problemów do rozwiązania. Trzecim źródłem filozofii dialogu, o charakterze najbardziej pozytywnym, była właśnie Biblia. To w niej zaczęto dopatrywać się odpowiedzi na nowe pytania filozofii.

Można wskazać przynajmniej dwa powody zwrócenia się do Biblii w poszukiwaniu prawdy w XX wieku. Po pierwsze, dotychczasowa filozofia nie była w stanie poradzić sobie z XX-wiecznym doświadczeniem zła (Lévinas, 1982, s. 20)³. Upadł mit oświeceniowy, który kazał wierzyć w postęp i rozum. Racjonalna teodycea nie pozwalała zrozumieć zła w postaci Holocaustu, Auschwitz, Kołomy, nazizmu, komunizmu, faszyzmu, itp. Po doświadczeniu Holocaustu pojawiło się pytanie już nie o wszechmoc Boga, ale o samą „możliwość tej idei” (Jonas, 2003). O doświadczeniu zła w XX wieku nie dało się powiedzieć za św. Augustynem, że jest ono jedynie brakiem dobra (Podrez, 1999), albo wraz z Leibnizem przyjmować, że jest ono ryzykiem związanym z wolnością człowieka i wciąż żyjemy w świecie najlepszym z możliwych (Kołakowski, 1988). Zło XX wieku oznaczało radykalne zerwanie zaufania wobec człowieka, potępienie go, zdradę, dążenie do unicestwienia, traktowania jak niższego gatunku. Wydawało się, że po takim doświadczeniu ani człowiekowi, ani Bogu zaufać nie można. Filozofia nie radziła sobie z doświadczeniem zdrady, pogardy i zerwania zaufania. Tymczasem dla Biblii doświadczenia te stanowiły częste motywy. Do tego dochodziły aporie klasycznej filozofii, zwłaszcza w temacie poznania drugiego człowieka oraz nasilające się tendencje egzystencjalistyczne. To spowodowało zwrócenie się do Biblii jako nowego źródła poznania prawdy. Może nie tyle prawdy metafizycznej, ale prawdy o człowieku, jego losie, doświadczeniach. Nade wszystko prawdy pozwalającej rozświetlić tajemnicę zła.

Filozofię czerpiącą z Biblii jako źródła poznania naturalnego będziemy nazywać „myśleniem religijnym”. Jego twórcą był Abraham Joshua Heschel, którego myśl stanowi połączenie dwóch światów: żydowskiej tradycji biblijnej i filozofii Zachodu (Gadacz, 2009, s. 611).

³ Z doświadczenia horroru zła i nienawiści, cierpienia ofiar systemów totalitarnych XX wieku i wojen wyrosła filozofia dialogu. Wątek ten najbardziej widoczny jest u E. Lévinasa (1982, s. 20), który pisał: „Nasz wiek poznał dwie wojny światowe, totalitaryzm prawicy i lewicy, hitleryzm i stalinizm, Hiroszimę, Gułag, ludobójstwo w Auschwitz i Kambodży”.

Problem relacji między filozofią a religią wyłożył on w pracy *Bóg szukający człowieka* (2008). Dla Heschela filozofia zajmuje się problemami uniwersalnymi, zaś religia rozpatruje je z jednostkowego punktu widzenia. Filozofia bada relacje obiektywne, religia zaś relacje osobowe (za: Gadacz, 2009, s. 615). Filozofia przez to nie jest w stanie uchwycić tego, co indywidualne i jednostkowe i dlatego potrzebuje religii.

Tak rodzi się myślenie religijne, które ma dwa źródła: filozofię i religię. Przypomina ono swym kształtem elipsę, w której filozofia i religia stanowią dwa odmienne ogniska. Im bardziej myślenie religijne zbliża się do jednego z ognisk, tym bardziej oddala się od drugiego. Myślenie religijne łączy religię i filozofię, jest przeto myśleniem eliptycznym, czyli pozostającym w nieustannym napięciu (tamże). Jest wystawione na dwie odmienne siły, dwa konkurujące ze sobą źródła rozumienia, ale stanowi to ubogacenie obydwu – i religii, i filozofii.

Uwzględnienie w poznaniu czynnika religijnego nie sprawia, że obsuwamy się w fideizm, czy irracjonalizm. Heschel podejmuje tutaj oryginalną krytykę rozumu, która polega na zbadaniu jego źródeł. Gdy rozum odrywa się od swoich źródeł, od jednostkowych doświadczeń, staje się umysłem dyskursywnym, który choć posługuje się logiką, marnieje. Prawda myślenia religijnego polega nie tyle na jej logiczności, co na głębi.

Życie religii nie polega na umysłowym przechowywaniu idei, lecz na wedługładzie w wydarzenia. Daje nam ona dostęp do zupełnie nowych kategorii: nie pyta o ideę dobra, lecz o świętość, nie jest dla niej problemem byt, lecz tajemnica bytu, cudowność jego istnienia, itp. Aby odzyskać poczucie tego typu rzeczywistości Heschel odwoływał się do Biblii, w której można odnaleźć wzniosłość i zdumienie, tajemnicę i lęk, wspaniałość i wiarę, ale także zło i przebaczenie (tamże, s. 616). Myślenie religijne Heschela to znakomity przykład potraktowania Biblii jako źródła poznania filozoficznego.

3. Biblia w myśleniu religijnym J. Tischnera

Biblia odgrywa ważną rolę także w filozofii J. Tischnera, u którego stosukowo wcześniej pojawia się myślenie religijne, bo już w tomie *Myślenie według wartości* z roku 1982 odnajdziemy tekst pod takim tytułem (Tischner, 2005a).

Za jego pełen przejaw uważa się tom *Spór o istnienie człowieka* (2001)⁴. Podobnie jak u Heschela, także u Tischnera myślenie religijne to swoisty pomost pomiędzy filozofią i religią. Nie jest ono teologią, która odwołuje się do Objawienia, dogmatów,

⁴ Powszechnie przyjmuje się, że jest to kontynuacja *Filozofii dramatu*, niejako jej drugi tom. Przy dokładniejszych badaniach pogląd ten jest trudny do utrzymania. Nie zgadza się z nim m.in. J. Filek. Por. Wokół myślenia religijnego. Dyskusja, ZNAK, nr 5(2004), s. 48.

magisterium Kościoła, itp., ale nie jest też filozofią w sensie poszukiwania czystych zasad. Myślenie religijne Tischnera wzięło się z potrzeby poznania człowieka, który jako istota dramatyczna jest stale zagrożony przez zło. Jest ono zatem antropologią filozoficzną, swoistym przedłużeniem filozofii człowieka i jako takie ma charakter pozakonfesyjny. Tischner pytał, co religia ma do powiedzenia o człowieku.

Jak zauważa J.A. Kłoczowski, OP fenomen łaski nie jest tylko pojęciem teologicznym. Łaska rozgrywa się także między ludźmi. W ten sposób pojęcie teologiczne podsuwa jakieś narzędzie, które odłoni mi w przestrzeni międzyludzkiej coś, co przedtem było mało czytelne (Kłoczowski, Kot, Gadacz, [i in.] 2004).

Jest kilka takich czysto religijnych pojęć, które u Tischnera zostały zinterpretowane właśnie nieteologicznie. W tym sensie jest to dalszy ciąg tego, co Rosenzweig nazwał »nowym myśleniem«. Także według K. Tarnowskiego wiara jest dla Tischnera kluczem hermeneutycznym do zrozumienia człowieka (za: tamże, s. 52).

Można powiedzieć, że myślenie religijne Tischnera wpisuje się w podejście dialogików, którzy pokazali, że Biblia może rzucić ciekawe światło na rozumienie człowieka. Ale dla Tischnera ważna była jeszcze jedna zasada, która szła w parze z założeniem dialogików – przekonanie o głębokiej jedności człowieka. Człowiek jest jednością, co oznacza, że jest wierzący i filozofujący zarazem. Tischner śmiało odwoływał się zarówno do tradycji filozoficznej, jak i do wiary biblijnej. Nie sposób jego zdaniem oddzielić w człowieku wiary od myślenia.

W myśleniu religijnym zmienia się koncepcja prawdy. Prawda jest dla Tischnera nadal fundamentalną wartością, ale nie jest ona pojęta na sposób klasyczny, jako *adaequatio rei et intellectus*. Prawda jest przede wszystkim prawdą osoby. Zasadniczym pytaniem będzie więc pytanie o wiarygodnego świadka, któremu można uwierzyć, a w efekcie zawierzyć. Nie jest to wyjście poza pole racjonalności. Żeby komuś zawierzyć trzeba mieć do tego podstawy. Jeśli kogoś uznajemy za autorytet godny zawierzenia, ten ktoś ofiaruje nam pewne dobro i wolność. A zatem to zawierzenie jest fundamentem myślenia religijnego. W *Myśleniu religijnym* Tischner używa ciekawego sformułowania: „ktoś mi myśli...” (Tischner, 2005 a, s. 343)⁵. Zawierzenie świadkom to nie jest zawierzenie pewnym tezom, lecz akt zawierzenia ich doświadczeniu. Prawdziwe myślenie rozpoczyna się od zawierzenia drugiemu, świadkowi i temu, co on mówi o naszych najbardziej podstawowych doświadczeniach.

Widzimy zatem, że filozofia człowieka Tischnera staje się myśleniem religijnym, a jej zasadniczym wyzwaniem będzie ocalenie człowieka w obliczu zagrażającego mu zła. W tak pojętej antropologii niezbywalną rolę odegra Biblia, która nie jest dla Tischnera

⁵ Platońska w zasadzie formuła „ktoś mi myśli” jest synonimem formuł: „ktoś mi sprzyja”, „ktoś mi oświecła drogę”, „ktoś powierza mi coś z siebie”.

jedynie zbiorem trafnych metafor, ilustrujących jego wywody, czy też zbiorem egzemplów do z góry przyjętej teorii. Filozofia dramatu istotowo wypływa z Biblii. Przez to filozofia dramatu Tischnera o wiele bardziej wpisuje się w model myślenia biblijnego, aniżeli w model filozofii greckiej.

Możemy mówić o dwóch fundamentalnych paradygmatach filozofii, istotnie różniących się między sobą: greckim i biblijnym. Przy całej świadomości zastosowanych tu uproszczeń powiemy, że myślenie greckie to poszukiwanie istoty danej rzeczy. Pewne jest to, co stałe i niezmiennie, a co wyrażone zostaje w pojęciach – stąd tak ważna rola definiowania i logiki. Zupełnie inaczej jest w Biblii. Jak pisze Tischner (2005): „Biblia to inne problemy i inny sposób przedstawiania. W Biblii spotykamy się z prawdami przedstawionymi w formie obrazowej. Człowiek myśli obrazami, powiedziałbym nawet – obrazami dramatycznymi, i wspaniałymi, wielkimi symbolami. Należy pamiętać, że wchodząc w świat Biblii, sięgamy czasów daleko wcześniejszych, niż starożytna Grecja z jej ideą definiowania pojęć. Biblia jest tekstem religijnym, który nierzadko przyjmuje formę poetycką. Zadaniem poezji i religii nie jest odpowiadanie na wątpliwości przyrodoznawstwa, lecz dawanie ludziom nadziei” (tamże, s. 7).

Biblia mówi o naturze człowieka i jego egzystencji, ale robi to inaczej, niż czyniła to filozofia grecka. Biblia nie formułuje definicji. „Mówi: być człowiekiem to znaczy uczestniczyć w takim samym dramacie, jaki stał się udziałem naszych prarodziców” (tamże, s. 10). Żeby uchwycić różnice w podejściu biblijnym i greckim, Tischner porównuje dwóch bohaterów: Ewę i Edypa (tamże). Ich podobieństwo polega na tym, że oboje są winni. Ale widać też między nimi ogromną różnicę. Inna jest wina Ewy, a inna wina Edypa. Edyp nie miał żadnego wyboru i z góry skazany był na klęskę, nie wiedział kiedy popełnia czyn naganny. Inaczej Ewa. Podlegała ona pokusie, ale kiedy prześledzimy pokusę biblijną widzimy, że wąż, symbolizujący zło, kusi słowem. Słowo kierowane do drugiego człowieka ma ogromną moc oddziaływania. Ale drugi na słowo musi odpowiedzieć. Tu nic się nie dzieje automatycznie. Ewa musi użyć swojej wolności, nie jest z góry skazana na zło. W Biblii słowo odgrywa ogromną rolę, ale od razu ewokuje ono wolność człowieka. Świat grecki to świat przyczynowo-skutkowy, niejako mechaniczny. Świat Biblii to świat dialogu i wolności.

Również zasadnicza różnica istnieje między Antygoną i Abrahamem. Jak pisze Tischner: „Nasza cywilizacja podniosła motyw winy przenoszonej z rodziców na dzieci do rangi sztuki. Przykładem jest Edyp, którego zbrodnia ciążyła nad potomstwem. Nic nie mogło odwrócić tego losu; stąd tragedia Antyfony. Ale kiedy przyjrzeć się historii Abrahama, sytuacja się odwraca. Błogosławieństwem ojca, jego nadzieją są synowie, błogosławieństwem, szczęściem matki są córki. W ten sposób świat nadziei buduje się od tej najmniejszej komórki społecznej, którą jest rodzina” (tamże, s. 70-71). Świat Biblii to zatem świat nadziei, w odróżnieniu od greckiego *fatum*.

Pomiędzy kulturą grecką a judeochrześcijańską istnieje zdaniem Tischnera konflikt. Krakowski filozof, analizując rozmowę Mojżesza z Bogiem na Górze Synaj zauważa: „Grecja to przede wszystkim świat odbierany wzrokiem, wspaniała, piękna metafora światła. Fascynowali się nią Platon, Arystoteles. Nie da się ukryć, wrażenia wzrokowe są niesłychanie istotne w kontaktach międzyludzkich. Oto widzę człowieka, który idzie drogą, rozpoznaję jego sylwetkę, jego sposób chodzenia. Potem spoglądam na twarz, uśmiechniętą lub ponurą. Wreszcie koncentruję uwagę na oczach. Jak na mnie patrzą? Przyjaźnie czy wrogo? Jednakże w kontaktach z człowiekiem oczekujemy też zazwyczaj czegoś więcej. Jak się odezwie? Jak zareaguje na mój widok? I wtedy okazuje się, że nasze doświadczenie wzrokowe jest niewystarczające, że ma ograniczony zasięg. Chcąc zajrzeć do wnętrza człowieka, musimy posłużyć się słowem. Dopiero rozmowa z nim da nam odpowiedź na pytanie, co kryje w sobie, jakie ma wobec nas zamiary. Grecja, dla której wzrok był najważniejszym ze wszystkich zmysłów, była – w gruncie rzeczy – światem wielkich samotników. Owszem, filozofowie greccy nie uciekali od rozmów, bo potrzebowali siebie wzajemnie. Jeżeli jednak przyjrzeć się bliżej tym dysputom, to okaże się, że mamy do czynienia z uczonymi monologami. Brakuje tam wymiany myśli” (tamże, s. 58-59). Myślenie greckie jest więc monologiczne, Biblia zaś wprowadza nas w myślenie dialogiczne.

Biblia jako księga uniwersalna wchodzi w kontakt z różnymi naukami. Opisaniami stworzenia świata i człowieka zajmują się na przykład nauki przyrodnicze. Istnieje duża debata metodologiczna pomiędzy teologami a naukowcami na temat prób uzgodnienia biblijnego kreacjonizmu z naukową wizją pochodzenia świata, jak Wielki Wybuch, czy ewolucjonizm. Takie naukowe, w sensie nauk przyrodniczych, podejście do Biblii Tischnera w ogóle nie interesuje, gdyż nic ono nie wnosi do filozofii człowieka. Biblia dla Tischnera to nie wizja przyrodnicza – „jak powstał świat, to sprawa drugorzędna” (tamże, s. 7) – lecz wielka wizja o charakterze moralnym. A problemem zasadniczym jest problem zła. Komentując przykładowo Księgi Królewskie ze Starego Testamentu Tischner konkluduje: „Grecy szukają Boga w przyrodzie, Żydzi w historii” (tamże, s. 165).

Tischner nie jest typowym egzegetą biblijnym. Nie interesują go szczegóły, czy pojedyncze słowa. Raczej czyta większe jednostki biblijne, szukając w nich obrazu generalnego. Podejście Tischnera do Biblii to bardziej poszukiwanie sensu całości, wielkiej wizji, aniżeli zawartości szczegółu. Stawia pytanie: o czym tak naprawdę mówi opis stworzenia świata? I pisze: „Żeby na nie odpowiedzieć, trzeba skoncentrować uwagę na całości opisu, a nie tylko na pierwszym zdaniu. Jeżeli zaakceptujemy taki sposób analizy tekstu, dojdziemy do przekonania, że w gruncie rzeczy chodzi tu o odpowiedź na pytanie: jak przezwyciężyć zło? Innymi słowy, biblijny opis stworzenia świata usiłuje odsłonić tajemnicę zła w różnych jego postaciach” (tamże, s. 6). Tak więc

w podejściu Tischnera do Biblii dominuje bardziej wrażliwość moralna, aniżeli naukowo-przyrodnicza. Zresztą różnica pomiędzy nimi ma charakter nieprzezwycięzalny: „Konflikt między wiarą a nauką to konflikt dwu moralności: moralności objawienia i moralności doświadczenia. Jedni mówią: nie wierzcie objawieniom, bo są fantazją. Drudzy: nie wierzcie doświadczeniom, bo one otępiają ducha. Czy konflikt ten daje się zażegnać? Myślę, że nie” (tamże, s. 8). Podstawowym błędem według Tischnera jest chęć przesadnego unaukowania Biblii. Tymczasem trzeba ją czytać jak dzieło literackie. Biblia mówi o człowieku, nie o scenie, na której on żyje. Pod postacią wydarzeń historycznych Biblia objawia dramat, w jakim człowiek bierze udział. A jej największą troską jest ocalić człowieka od zagrażającego mu zła.

Biblia posługuje się innym językiem niż nauki przyrodnicze. Tischner stwierdza, że jest to szczególnego typu mowa – język prorocki. Jak powie komentując grzech Dawida i posłannictwo proroka Natana: „Jesteśmy świadkami krystalizowania się nie tylko pewnych idei, ale także szczególnego rodzaju mowy. Prorok nie mówi wprost, nie ocenia konkretnego zdarzenia, nie osądza. On tylko opowiada przypowieść. Dawid musi w tej przypowieści odszukać siebie i na podstawie opisanego przykładu samemu ocenić swój czyn” (tamże, s. 145). Jest to zdaniem Tischnera zupełnie osobny rodzaj komunikatu, tak charakterystyczny dla Biblii. Prorok jest moralistą, którego mowa ma pobudzać do refleksji. Nie narzuca on prawdy, ale pomaga w jej odkryciu, jest jakby akuszerem, który pomaga w jej narodzinach. Prorocka mowa Biblii podkreśla jej moralny charakter.

Tischner trafnie się wyraził: „Biblia to inne problemy i inny sposób przedstawiania” (tamże, s. 7). Biblia dla Tischnera nie jest jedynie zbiorem metafor, toposów, związków frazeologicznych, którymi można swoje wywody inkrustować. Najgłębiej sięgając Biblia wobec filozofii dramatu Tischnera jest źródłem w takim sensie, że ustanawia zupełnie nowy paradygmat myślenia. Odsłania ona prawdę o Bogu i o człowieku, ale czy tym samym zawiera jakąś koncepcję samej prawdy?

4. Biblijna a grecka koncepcja prawdy

Z powyższych rozważań wyłaniają się zasadniczo dwie odmienne drogi ku prawdzie: grecka i biblijna. Pierwsza z nich ma charakter monologiczny, a jej kulminacją jest prawda rzeczy. Druga z kolei jest na wskroś dialogiczna, związana z osobą – prawdę można poznać tylko przez kogoś, kto mi o niej opowie lub lepiej, zaświadczy. Przyjrzyjmy się tym dwóm odmiennym wizjom prawdy.

Filozofia grecka w żaden sposób nie wiązała prawdy z osobą. Filozof był raczej samotnikiem kontemplującym poznawany byt. Prawda była określana terminem *aletheia* i miała pierwotnie charakter ontologiczny. Jak czytamy w *Słowniku greckiej terminologii*

filozoficznej: „(...) żaden istotny problem dotyczący się prawdy nie pojawił się zanim Parmenides nie odróżnił bytu od niebytu” (Woleński, 2007, s. 63). Prawda była drogą do bytu, czyli tego, co jest. Filozofia grecka miała za przedmiot kontemplację bytu. Prawda zaś była tegoż bytu odsłonięciem dla poznającego umysłu. Tak *aletheię* pojmował także M. Heidegger – „nie-skrytość” (*unverborgen*) (Heidegger, 1995). Z czasem prawda nabrała charakteru epistemologicznego, była więc cechą sądu, zdania, stanu umysłowego: zdanie jest prawdziwe, jeśli stwierdza o fakcie x tak jak jest. Dobitniej wyraził to Arystoteles: „fałsz i prawda nie znajdują się w rzeczach, lecz w myśli” (Arystoteles, 2009, 1027 b).

Św. Augustyn zdefiniował prawdę w następujący sposób: „Prawdą jest każda rzecz, która jest w rzeczywistości taka, jaką się wydaje temu, kto chce i może ją poznać” (Św. Augustyn, 1953, s. 8). W wersji krótszej przytacza się zdanie: „Sądzę, że prawdziwe jest wszystko, co istnieje” (tamże). W obu tych zdaniach prawdziwość jest przypisana rzeczom, a nie myślom o nich – Augustyn myślał o prawdzie w kategoriach ontologicznych bardziej, niż epistemologicznych. Jednocześnie myśliciel z Hippony zaproponował coś, co możemy określić jako teologię prawdy: „Poznanie prawdy prowadzi do poznania Boga i duszy”. I dalej: „Nikt bowiem nie powinien niczego uważać za swoje własne, może z wyjątkiem kłamstwa. Wszelka bowiem prawda pochodzi od Tego, który powiedział: »Jam jest prawda«” (Św. Augustyn, 1989, s. 8). W ten sposób chrześcijaństwo postawiło nowy problem, nieznanym Grekom, mianowicie pytanie o stosunek prawdy i Boga.

O ile filozofię grecką możemy określić jako monologiczną, o tyle wraz z tradycją judeochrześcijańską, zawartą w Biblii, pojawia się inny rodzaj myślenia, myślenie dialogiczne. Prawda nie jest w nim kategorią abstrakcyjną, drogą do bytu, cechą zdań, ale wcieli się w osobę. Bez spotkania z innym, bez zawierzenia świadkowi nie będzie możliwe poznanie prawdy. A dokładniej mówiąc bez drugiego możliwa jest jedynie ontologia, Tischnerowska „filozofia sceny”, poznanie intencjonalne, przedmiotowe. Nie ma ono jednak większego znaczenia z perspektywy człowieka i jego dramatu. W ramach myślenia biblijnego prawda wciela się w osobę i to osoba ma pierwszorzędne znaczenie, dając nam dostęp do prawdy. Tylko w relacji z drugim mogą dojść do prawdy.

Biblia na pierwszych swych stronach, bo już w Księdze Rodzaju, kreśli mit Raju, w środku którego rosną dwa wyjątkowe drzewa: drzewo życia i drzewo poznania. Według Bożego przykazania człowiek może spożywać owoce z wszystkich drzew, z wyjątkiem owoców z drzewa poznania – ich spożycie prowadzi bowiem do śmierci, a więc ma związek z drugim drzewem, drzewem życia. Człowiek zapragnął zakazanego owocu i został ukarany śmiercią. W micie tym mamy zawartą odmienną koncepcję poznania. O ile w paradygmacie greckim poznanie oznaczało zapanowanie nad danym

przedmiotem, intelektualne ujęcie go, o tyle w Biblii poznanie i życie są rozłączne. Poznanie zostaje przeciwstawione życiu. Poznać coś to tak naprawdę to zabić, unicestwić. J. Filek interpretuje to jeszcze dosadniej – poznanie zostaje przeciwstawione miłości: „Jeśli prawdziwie kochasz, to nie poznajesz swej ukochanej. Jeżeli ją poznajesz, tracisz ją” (Filek, 2014, s. 71). Biblia odrzuca grecką drogę poznania abstrakcyjnego, teoretycznego, a proponuje w to miejsce mądrość miłości. „Nowy Testament jest w gruncie rzeczy nowiną o końcu filozofii i początku życia przepelnionego miłością. Nie tyle masz myśleć i poznawać, ile kochać. Człowiek ma udział w Boskości nie poprzez swój myślący rozum, lecz poprzez swe kochające serce. Upada prymat rozumu, upada prymat prawdy jako zgodności. Prawdą, która wyzwala, jest teraz osoba, osoba Chrystusa” (tamże, s. 72).

W myśleniu biblijnym podstawową relacją nie jest relacja poznającego podmiotu do poznawanego przedmiotu, lecz wzajemna relacja osoby do osoby, nie odniesienie człowieka do bytu, lecz człowieka do człowieka. W Biblii pada osobowa definicja prawdy. W Wieczerniku Jezus rozmawia z Apostołami i na pytanie Tomasza odpowiada: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6). Prawda ma tutaj przede wszystkim sens etyczny. Należy iść za Chrystusem, naśladować go i wówczas realizuje się życie prawdziwe. W filozofii greckiej prawda była własnością bytu albo kwalifikacją poznania. Teraz to osoba jest prawdą. W jakim sensie jest to możliwe? Św. Augustyn mówi: „nie żyć takim życiem, dla którego człowiek został stworzony, jest to właśnie kłamstwo” (Św. Augustyn, 1977, s. 125). Filozofia klasyczna zaś mówi: „prawda jest zgodnością rzeczy i myśli”. W formule tej mamy dualizm świata rzeczy i świata myśli, a prawda oznacza relację adekwatności między nimi. Na początku jest więc byt, rzecz, a wtórnie do niej dołącza się myśl. Możemy jednak pomyśleć sytuację odwrotną: wpierw jest myśl, słowo, *logos*, a dopiero z niej wyłania się byt. Taką sytuacją jest np. biblijne stworzenie bądź twórczość człowieka. Biblia jasno mówi: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga” (J 1, 1). Wszystkie rzeczy stworzone są prawdziwe, bo zgadzają się z odwiecznym Słowem, z myślą jaka była na początku w umyśle Boga Stwórcy. I teraz wracając do formuły św. Augustyna powiemy, że prawda osoby, prawda człowieka polega na stawianiu się kimś prawdziwym, na stosowaniu się do pierwszego Słowa, do myśli, czyli do tego, co Bóg zamierzył wobec nas, kim nas zapragnął. Chrystus mówi o sobie, że jest prawdą, bo Jego życie było całkowicie zgodne z myślą Boga. Życie człowieka może zaś stawać się mniej czy bardziej prawdziwe. Nie-prawda życia oznacza rozmijanie się z tym, co Bóg miał na myśli, kiedy nas stwarzał.

W filozofii greckiej najwyższym powołaniem filozofa była kontemplacja rzeczywistości, czyli bytu. Poznanie miało charakter bezinteresowny i nie oglądało się na opinię innych. Czy jednak nie jest to złudny ideał? Czy drugi musi stanowić zagrożenie dla prawdy? Drugi jest złośliwym demonem, który nieustannie wprowadza mnie w błąd

i jest czymś, co pokonanym być powinno? Początkowy zachwyty i zdumienie nad bytem przeradzają się w radykalne wątplenie i zdradę. Tymczasem myślenie biblijne proponuje nam dojście do prawdy przez osobę. Cały ten paradygmat opiera się na zaufaniu, zawierzeniu wiarygodnemu świadkowi. Inny jest też cel tego myślenia: nie teoria, ale ocalenie człowieka od grożącego mu zła, także zła błędu. Nawet, gdy drugi błędzi nie wolno go zostawić. W Nowym Testamencie Chrystus jest prawdą. Jan Paweł II ujął to następująco: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa. I dlatego właśnie Chrystus objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi (...). Człowiek odnajduje w nim swoją właściwą wielkość, godność i wartość swego człowieczeństwa. Człowiek zostaje (...) w nim na nowo potwierdzony, wypowiedziany na nowo. Stworzony na nowo! (...) Człowiek, który chce zrozumieć siebie do końca – nie wedle jakichś tylko doraźnych, częściowych, czasem powierzchownych a nawet pozornych kryteriów i miar swojej własnej istoty – musi ze swoim niepokojem, niepewnością, a także słabością i grzesznością, ze swoim życiem i śmiercią, przybliżyć się do Chrystusa. (...) Jeśli dokona się w człowieku ów dogłębny proces, wówczas owocuje on nie tylko uwielbieniem Boga, ale także głębokim zdumieniem nad sobą samym” (Jan Paweł II, 1994, p. 10).

5. Biblia o prawdzie

Biblia to jeden wielki pejzaż różnych odcieni prawdy. Prawdą najwyższą jest w niej przede wszystkim sam Bóg. Wszystko, co Bóg uczynił, co powiedział jest prawdą i nie zna On kłamstwa. Najszerzej ta myśl rozwinięta jest w Ewangelii według św. Jana, gdzie już w *Prologu* mowa jest o Synu Bożym jako *Logosie*. Chrześcijaństwo zatem przyniosło nowe rozumienie prawdy. To na tej podstawie św. Augustyn protestował przeciwko traktowaniu chrześcijaństwa jako jeszcze jednej religii, sytuując je bliżej filozofii: skoro chodzi o prawdę „z filozofami rozmawiać będziemy”, a „prawdziwy filozof jest to miłośnik Boga” (Marion, 2018, s. 13-14). Na powiązanie Boga z prawdą zwróci uwagę Jezus w rozmowie z Samarytanką: „Nadchodzi jednak godzina, owszem już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie (...). Bóg jest duchem: potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie” (J 4, 23-24).

Skoro Bóg jest prawdą to jaka droga prowadzi do niej? Jest to droga objawienia, czyli odsłonięcia prawdy drugiej osobie. Jak powie M. Scheler: „wszelka wiedza o Bogu jest wiedzą przez Boga” (Edling, 2000, s. 220), tzn. tyle o Nim wiemy, ile On sam zechce nam objawić. Sposobem przekazu prawdy objawionej jest świadectwo. Dotykamy tu nie

prawdy bytu, ale prawdy wewnętrznej, do pewnego stopnia ukrytej i zwierzonej drugiemu. Jak powie psalmista: „Oto Ty masz upodobanie w ukrytej prawdzie, naucz mnie tajników mądrości” (Ps 51, 8).

Pierwszym świadkiem prawdy jest Jezus Chrystus, co sam przyznaje w rozmowie z Piłatem: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu” (J 18, 37). Jezus daje świadectwo prawdzie, czyli daje nam do niej dostęp. Jak w innym miejscu napisze Jan: „A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy (...). Podczas gdy Prawo zostało nadane przez Mojżesza, łaska i prawda przyszły przez Jezusa Chrystusa” (J 1, 14-17). Jezus także wskazuje sam na siebie jako prawdę: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6). Chodzi więc tu o prawdę pojętą na sposób etyczny, a nie ontologiczny, czy epistemologiczny. Prawda nie jest domeną teoretycznego namysłu i zewnętrznego przekazu. Prawdę poznaje się na drodze życia, idąc za Jezusem. Jego odpowiedź także nie ma charakteru teoretycznych wykładów, ale wyłania się z samej relacji, czyniąc zrozumiałą naszą sytuację życiową i nasze przeznaczenie. Prawda ma charakter praktyczny i staje się bardziej mądrością, aniżeli nauką, jak zauważa autor Księgi Mądrości: „Ci, którzy Mu zaufali, zrozumieją prawdę, wierni w miłości będą przy Nim trwali: łaska bowiem i miłosierdzie dla Jego wybranych” (Mdr 3, 9).

To praktyczne poszukiwanie prawdy jako naśladowanie Jezusa i pełnienie Bożych przykazań stało się od początku głównym celem chrześcijan. Św. Jan będzie upominał: „Jeśli mówimy, że nie mamy grzechu, to samych siebie oszukujemy i nie ma w nas prawdy” (1 J 1, 8). I w innym miejscu: „Kto mówi: »Znam Go«, a nie zachowuje Jego przykazań, ten jest kłamcą i nie ma w nim prawdy” (1 J 2, 4). Tak więc życie chrześcijańskie jako posłuszeństwo Bogu jest drogą, na której krok po kroku prawda zaczyna się odsłaniać.

Nie należy jednak uważać, że człowiek jest na tej drodze kimś aktywnym. Prawda nie jest czymś, co odkrywa on i zawdzięcza własnej działalności. Człowiek może jedynie usunąć przeszkody tak, by ona mogła się wydarzyć. Prawdę można tylko otrzymać. Dlatego mędrzec daje wskazówkę: „A ponad to proś Najwyższego, aby po drodze prawdy kierował twoimi krokami” (Syr 37, 15). I w innym miejscu: „Aż do śmierci stawaj do zapasów o prawdę, a Pan Bóg będzie walczył o ciebie” (Syr 4, 28). Prawda przekazana jest w spotkaniu Boga i człowieka, gdzie człowiek ma również coś do zrobienia, zwłaszcza usunięcie przeszkód. Przypomina nam to koncepcję iluminacji św. Augustyna, według której Bóg jest dawcą prawdy, ale człowiek musi doskonalić się moralnie zgodnie ze słowami Pisma: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8). Bóg zawsze jest pierwszy i jest dawcą prawdy. Píše o tym św. Paweł w jednym ze swoich listów: „Lecz my zawsze winniśmy dziękować Bogu za was,

bracia umiłowani przez Pana, że wybrał was Bóg do zbawienia jako pierwociny przez uświęceniem Ducha i wiarę w prawdę” (2 Tes 2, 13). Innym określeniem wiary jest oświecenie, a „owocem światłości jest wszelka prawość i sprawiedliwość, i prawda” (Ef 5, 9). Prawda jako prawość życia dobitnie pokazuje nam praktyczny wymiar prawdy. Dzięki prawdzie jesteśmy zrodzeni do życia, co z kolei uwypukla pasywność człowieka: „Ze swej woli zrodził nas przez słowo prawdy, byśmy byli jakby pierwocinami Jego stworzeń” (Jk 1, 18).

Prawda w ujęciu biblijnym nie jest zestawem obiektywnych informacji, które mogą być intersubiektywnie przekazywane. W prawdę należy zostać wtajemniczonym. Jak pisze św. Paweł: „Słyszeliście przecież o Nim i zostaliście pouczeni w Nim – zgodnie z prawdą, jaka jest w Jezusie” (Ef 4, 21). Być pouczonym w kimś – to formuła bardzo charakterystyczna dla dialogiki biblijnej. Na pierwszym miejscu nie jest aspekt treściowy, sama wiedza, ale relacja, dzięki której tę prawdę zyskuję. Wraca wciąż w Biblii kategoria wiarygodnego świadka, któremu możemy zaufać. Tak będzie się w Apokalipsie przedstawiał anioł dyktujący listy do Kościołów: „Aniołowi Kościoła w Filadelfii napisz: To mówi Święty, Prawdomówny...” (Ap 3, 7); „Aniołowi Kościoła w Laodycei napisz: To mówi Amen, Świadek wierny i prawdomówny... (Ap 3, 14). O całym swoim przekazie św. Jan Ewangelista powie: „Zaświadczył to ten, który widział, a świadectwo jego jest prawdziwe. On wie, że mówi prawdę, abyście i wy wierzyli” (J 19, 35). Ważnym świadkiem Jezusa jest św. Jan Chrzciciel, o którym Jezus mówi: „Wysłaliście poselstwo do Jana i on dał świadectwo prawdzie” (J 5, 33). To niestety jeden z bardziej dziś wyświechtanych i zużytych zwrotów: dać świadectwo prawdzie. Ale zawiera on cenną intuicję, że prawdę nie poznajemy z deklaracji i opinii drugiego, ale w długiej perspektywie przyglądając się jego życiu, o czym ono świadczy.

Najważniejszym świadkiem jest jednak Duch Święty, trzecia osoba Trójcy Świętej. Św. Jan powie o Nim wprost, że jest prawdą: „Duch daje świadectwo, bo Duch jest prawdą” (1 J 5, 6). Jezus z kolei określa Go jako „Ducha Prawdy”: „Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam, aby z wami był na zawsze – Ducha Prawdy” (J 14, 16); „Gdy jednak przyjdzie Pocieszyciel, którego Ja wam pošlę od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi, On będzie świadczył o Mnie” (J 15, 26); „Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy” (J 16, 13).

Jakie są skutki przyjęcia świadectwa, czyli poznania prawdy? Biblia, zwłaszcza Nowy Testament, wskazuje na przynajmniej trzy skutki: uświęcenie, wolność i miłość. Św. Piotr pisze w jednym z listów: „Skoro już dusze swoje uświęciliście, będąc posłuszni prawdzie celem zdobycia nieobłudnej miłości bratniej, jedni drugich gorąco czystym sercem umiłujcie” (1 P 1, 22). Człowiek zatem osiąga świętość, a więc jakąś przynależność do Boga, trwałą relację z Nim nie na drodze samodzielnego poszukiwania

prawdy, ale będąc Jej posłusznym w relacji z Bogiem. Sama prawda ma walor uświęcania, dlatego Jezus modlił się za swoich uczniów: „Uświęć ich w prawdzie. Słowo Twoje jest prawdą” (J 17, 17).

Drugim skutkiem poznania prawdy jest wolność. Jezus w Ewangelii św. Jana mówi: „i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Związek wolności i prawdy jest bardzo frapującym zagadnieniem. Co jest bardziej pierwotne: prawda, czy wolność? Czy żeby poznawać prawdę muszę wpierrw być wolnym człowiekiem? Czy też staję się wolny dzięki poznaniu prawdy? Dylemat ten podjął już Platon w słynnym micie o jaskini, gdzie tłumaczył nie tylko stosunek świata idei do świata zmysłowego jak rzeczy do ich cieni. W pierwszej kolejności trzeba zwrócić uwagę, że mieszkańcy jaskini, zwrócenii twarzą do ściany i na niej oglądający odbicia realnych rzeczy i zdarzeń, są przykuci kajdanami. To brak wolności jest przyczyną, że źle poznają rzeczywistość. Stopniowe zaś poznawanie prawdy, unoszenie się duchem filozoficznym ku kontemplacji idei będzie pomagało im odzyskiwać wolność, zwłaszcza wewnętrzną. Związek wolności i prawdy warto przemyśleć także w kontekście życia społecznego, w tym także analizując zjawisko post-prawdy. Kłamstwo jest bardzo ważnym narzędziem polityki w państwach totalitarnych, a więc walczących z wolnością jednostek. Z drugiej strony mamy liczne przykłady ludzi uwięzionych i prześladowanych, którzy złożyli świadectwo prawdzie i przez to zachowali wewnętrzną wolność. Biblia daje nam tu jednoznaczną odpowiedź: tylko przez poznawanie prawdy, co w tym przypadku oznacza przez relację zaufania wobec wiarygodnego świadka, staję się wolny.

Wreszcie poznanie prawdy ma skutkować miłością, czyli najpełniejszą relacją z drugim, która trwa na wieki. Św. Jan upomina chrześcijan: „Dzieci, nie miłujmy słowem i językiem, ale czynem i prawdą!” (1 J 3, 18). Natomiast św. Paweł w słynnym *Hymnie o miłości* zawrze i taką jej charakterystykę: „miłość nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się z prawdą” (1 Kor 13, 6). Miłość i prawdę można potraktować jak synonimy. Skoro prawda jest relacją zawierzenia świadkowi, to jest ona innym imieniem miłości. I zdanie to możemy potraktować jako ostatni akord ludzkiego dramatu prawdy: Biblia pokazuje nam prawdę jako miłość. Zdania, sądy, wypowiedzi, które by może nawet znakomicie charakteryzowały i opisywały coś, jakiś fakt, a nie spełniałyby miłości, nie zasługują na miano prawdy, gdyż jednocześnie zawierają kłamstwo na temat drugiego człowieka. To dlatego filozofia jest umiłowaniem mądrości, z naciskiem na to pierwsze, na miłowanie (Marion, 2003, s. 9-13). Poszukujący prawdy filozof, zanim odkryje wiedzę i mądrość, powinien nauczyć się miłości. To jest jego pierwsza umiejętność. Czy w świecie miłości post-prawda mogłaby się w ogóle wydarzyć?

Bibliografia:

- Arystoteles, (2009), *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Edling J., (2000), *Metafizyczne poznanie Boga według Maxa Schelera*, *Resovia Sacra. Studia Filozoficzno-Teologiczne Diecezji Rzeszowskiej*, nr 7, s. 217-226.
- Filek J., (2014), *Etyka. Reinterpretacja*, Kraków: Homini.
- Fukuyama F., (2000), *Social capital and civil society*, Washington: IMF Working Papers.
- Gadacz T., (2009), *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 2, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Gawroński A., (2011), *Wizja i argumentacja w filozofii. Od lektury Homera do teorii metatekstu*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Heidegger M., (1995), *O istocie prawdy*, tłum. J. Filek, (w:) *Znaki drogi*, s. 67-88, Warszawa: Aletheia.
- Heschel A. J., (2008), *Bóg szukający człowieka*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków: Wydawnictwo Esprit.
- Jan Paweł II, (1994), *Encyklika Redemptor Hominis*, Wrocław: TUM.
- Jonas H., (2003), *Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowiński, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Karpiński P., (2018), *Pewność negatywna w fenomenologii J.-L. Mariona*, (w:) *Współczesne problemy filozofii człowieka – wybrane zagadnienia*, Ł. Pilarz, K. Maciąg (red.), s. 24-37, Lublin: Wydawnictwo Naukowe TYGIEL.
- Keyes R., (2004), *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*, New York: St. Martin's Press.
- Kłoczowski J.A., Kot D., Gadacz T., [i in.] (2004), *Wokół myślenia religijnego. Dyskusja* (2004), ZNAK, nr 5, s. 45-64.
- Kołakowski L., (1988), *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Lévinas E., (1982), "La souffrance inutile", *Giornale di Metafisica*, nr 4(1), s. 13-26.
- Marion J.-L., (2003), *Le Phénomène érotique*, Paris: Éditions Grasset & Fasquelle.
- Marion J.-L., (2009), „Granice fenomenalności”, tłum. W. Starzyński, *Fenomenologia*, nr 7, s. 11-28.
- Marion J.-L., (2010), *Cértitudes négatives*, Paris: Bernard Grasset.
- Marion J.-L., (2018), „Wiara i rozum”, tłum. P. Karpiński, *Fenomenologia*, nr 16, s. 11-23.
- Miłkowski M., (2017), „Prawda w nauce”, *Polityka. Niezbędnik Inteligenta*, nr 1, s. 21-25.
- Podrez E., (1999), *Problem zła z perspektywy metafizycznego optymizmu i pesymizmu (Rozważania o złu św. Augustyna i Artura Schopenhauera)*, (w:) *Studia z dziejów filozofii zła*, R. Wiśniewski (red.), s. 59-73, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Sztompka P., (2007), *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków: Wydawnictwo Znak.

- Sztompka P., (2016), *Kapitał społeczny: teoria przestrzeni międzyludzkiej*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Św. Augustyn, (1953), *Dialogi filozoficzne – Solilokwia*, tłum. H. Świderkówna, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Św. Augustyn, (1977), *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Św. Augustyn, (1989), *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sułkowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Św. Tomasz z Akwinu, (2001), *De veritate. O prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin: RW KUL.
- Tischner J., (2001), *Spór o istnienie człowieka*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner J., (2005a), *Myślenie według wartości*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner J., (2005), *Wokół Biblii. Z ks. Józefem Tischnerem rozmawia Ewelina Puczek*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Wielgus S., (2004), *Izaak Israeli*, (w:) *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 146-147.
- Woleński J., (2007), *Epistemologia*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.