

Tomasz Kupś

PRAWDA RELIGIJNA I TOLERANCJA

„Ani współczesne przyrodoznawstwo, ani nauka rozumiana jako filozoficzna wiedza uniwersalna połączona w jeden system - pisze Karl Jaspers - nie odpowiadają specyficznemu filozoficznemu rozumieniu wiedzy, jakie znamy z filozofii Platona. Jak bardzo odległa jest prawda, której ujawnianie na drodze poznania pokazanej w alegorii jaskini polega na dialektyce; prawda, która dotyczy bytu, oraz tego, co istnieje ponad wszelkim bytem - jak bardzo różni się od prawdy naukowej, która nieustannie porusza się tylko w obrębie zjawisk rzeczy istniejących, nie osiągając nigdy samego bytu; jak bardzo się różni od prawdy przyjmującej postać systematycznej doktryny, której zamierzeniem jest ogarnąć całość bytu? Jakże wielka przepaść dzieli tę prawdę, która nigdy nie może zostać adekwatnie wyrażona w języku, lecz - zgodnie z *Listem siódmym* - w dogodnej chwili komunikacji między dociekliwymi [umysłami] rozpala się poprzez myślenie, od tej prawdy, która zapisana staje się jednakowo przekonującą, powszechnie zrozumiałą, oderwaną i w ten sposób dostępną dla każdej istoty rozumnej!”¹

Niniejszy artykuł stanowi próbę wskazania jednego z nieklasycznych znaczeń prawdy, przede wszystkim w sensie, jaki upowszechnił się wraz z rozwojem filozofii egzystencji w XX wieku. Źródła omawianego znaczenia prawdy są jednak o wiele starsze i mogą być identyfikowane nie tylko z filozofią współczesną ale przede wszystkim, na co zwraca uwagę Jaspers, z najwcześniejszymi koncepcjami filozoficznymi. Zadanie, jakie tutaj postawiono, wydaje się szczególnie ważne, jeśli chodzi o próbę wyraźnego wskazania zasadniczej różnicy między specyfiką filozofii a wiedzą naukową. To, że filozofia nie ogranicza się do prawdy naukowej (encyklopedycznej czy historycznej - zwłaszcza tej ostatniej - dotyczą przytoczone w niniejszym artykule przykłady) jest truizmem, jednak istnieje uzasadniona potrzeba, by mówić o prawdzie etyczno-religijnej, traktując ją jako wyróżnioną dziedzinę filozofii, co stanowi podstawowy przedmiot niniejszych analiz. Prawda „jest rozległa”, jak mówi Jaspers, a nauki pozytywne z pewnością jej nie wyczerpują. I jakkolwiek od czasu nagłego rozwoju przyrodoznawstwa, zwłaszcza w wie-

¹ K. Jaspers, *Philosophie und Wissenschaft*, w: idem, *Was ist Philosophie?*, München 1997, s. 187-188.

ku XIX i XX, utarło się kojarzyć prawdziwość niemal wyłącznie z prawdą naukową, „to jednak dziś znów pojawia się to samo naglące zadanie, by pośród współczesnych zabiegów naukowej wiedzy i historycznego doświadczenia uzyskać wgląd w istotę prawdy w jej całości”².

Niniejsze rozważania z konieczności mają charakter fragmentaryczny i rekonstruują zaledwie fragment rozległego zagadnienia wyłącznie w odniesieniu do prawdy etyczno-religijnej *explicite* sformułowanej w pismach niektórych przedstawicieli filozofii egzystencji. W tej samej mierze interesują nas jej znaczenia oraz konsekwencje, jakie stąd wynikają dla stosowania tego rodzaju nieklasycznych znaczeń prawdy³.

Ażeby jednak było możliwe systematyczne zreferowanie postawionych wyżej tez, należy na wstępie dokonać podstawowych rozstrzygnięć terminologicznych. Być może nie zauważając tego, często stosujemy termin „prawda” w znaczeniu, które z pewnością jest odległe od korespondencyjnej (zakładającej relację podmiotowo-przedmiotową) teorii prawdy. Jest tak, gdy na przykład czyjeś postępowanie nazywamy prawdziwym lub gdy o człowieku mówimy, że jest „prawdziwym człowiekiem”. Mówiąc w ten sposób, z pewnością nie mamy na myśli tego, że człowiek jako przedmiot naszej wypowiedzi odpowiada w tym wypadku jakiemuś zewnętrznemu „człowiekowi samemu w sobie”⁴. Nie jest tak co najmniej z dwóch powodów, po pierwsze, nie dysponujemy żadnym sposobem zestawienia pojęcia, którym dysponujemy, z rzekomym przedmiotem samym w sobie. Po drugie, mówiąc o „prawdziwym człowieku” nie mamy w ogóle na myśli żadnej korespondencji, ponieważ „prawdy” używamy w tym wypadku w całkowicie innym znaczeniu. Możliwe też, że ewentualna korespondencja, jak wcześniej wskazano, będzie się odnosić do czegoś, co nie może być żadnym przedmiotem możliwego doświadczenia. O jakie znaczenie w tym wypadku chodzi? Jaki przedmiot odpowiadałby w tym wypadku człowiekowi, o którym mówimy w ten szczególny sposób?

Wypowiedź tego rodzaju nie rozszerza naszej wiedzy o świecie. Jej odpowiednikiem mogłaby być raczej wypowiedź typu: „ten człowiek jest dobry”. Wypo-

² Ibidem, s. 193-194.

³ Analizy prawdy dzieła sztuki, czy szerzej, prawdy w estetyce nie są przedmiotem niniejszego artykułu. Na ten temat por. np. niektóre eseje Mariana Przełęckiego zawarte w zbiorze pt. *O rozumności i dobroci*, Warszawa 2002; M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, przeł. L. Falkiewicz, *Sztuka i Filozofia* 5, 1992, J. Żelazna, *Prawda dzieła sztuki (na marginesie „Źródła dzieła sztuki” M. Heideggera)*, AUNC, Filozofia 1993; M. Żelazny, *Prawda w etyce, prawda w estetyce*, w: (<http://www.mirosław-żelazny.com/prawdaw.htm>)

⁴ Według Kanta, zawarta w naszym umyśle idea człowieka „miłego Bogu” jest zwolniona z dowodzenia: „Lecz ktoś, kto - aby uznać jakiegoś człowieka za zgodny z ową ideą wzór do naśladowania - żąda czegoś więcej niż widzi, tj. więcej niż całkowicie nieposzlakowany, ba więcej niż tylko można wymagać, pełen zasług sposób życia, kto dla uwierzytelnienia żąda ponadto cudów, które dla niego lub przez niego miałyby się wydarzyć, ten wyznaje tym samym swoją moralną niewiarę, tj. brak wiary z cnotę”. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993, s. 87-88.

wiedź taka nie stanowiłaby opisu rzeczy danej w doświadczeniu, lecz dotyczyłaby wartości. „Prawda” w interesującym nas kontekście nie oznacza niczego innego jak tylko pewną znaczącą wartość moralną którą dany człowiek reprezentuje. Oczywiście zastosowanie słowa „prawda” w dziedzinie wartości moralnych zrazu wydaje się nam niewłaściwe, tymczasem w praktyce spotykamy się z analogicznym zastosowaniem słowa „piękno” (na przykład w wypowiedziach typu: „postępowanie tego człowieka jest piękne”). Nie oznacza to jednak, że w takim wypadku czyn człowieka stanowi przedmiot estetycznego zachwytu. Chodzi raczej o próbę unaocznienia tego, na co etyka nie znajduje żadnego przedmiotu. Dobro jako szczególnie pożądana wartość, której żaden znany nam stan nie odpowiada w zadowalający sposób, zostaje w ten sposób unaoczniona za pomocą piękna, którego liczne przedmioty znajdujemy w powszednim doświadczeniu. W interesującym nas znaczeniu prawdy, mówiąc o „prawdziwym człowieku”, tworzymy pozór odniesienia do rzeczywistego przedmiotu, analogicznie jak to czynimy posługując się przedmiotem estetyki jako zastępczym przedmiotem etyki⁵.

Najczęściej kontekst, jaki towarzyszy wypowiedzi typu „piękny człowiek”, nie pozostawia wątpliwości, że jest ona świadectwem wyłącznie estetycznego poruszenia wobec postępowania, które przerasta nasze własne, a zatem najczęściej nie pociąga za sobą rzeczywistej potrzeby naśladowania pewnego moralnego wzorca postępowania we własnym życiu, w konsekwencji może zostać uznany za rodzaj tylko estetycznego zachwytu na widok pewnej teatralnej gry, której człowiek ulega tylko jako widz, niemal bez namysłu, mechanicznie, dlatego w szerszym kontekście każdy ideał moralny można uznać za przedmiot estetycznego zachwytu⁶. Postawa taka, być może niekiedy nawet pomieszana z częściowo uświadomioną potrzebą do odgrywania podobnych rytuałów, zgodnie z ogólnie przyjętym zachwycającym się oraz mniej lub bardziej szczerym identyfikowaniem się z moralnie cennym i ogólnie pożądanym postępowaniem odpowiadałby Kierkegaardowskiej egzystencji estetycznej, czy opisywanej przez Heideggera egzystencji niewłaściwej „das Man”.

*

Jednej z odpowiedzi na pytanie o znaczenie wypowiedzi typu „prawdziwy człowiek”, które zwykle zupełnie intuicyjnie łączymy z etyką udziela *Słownik języka polskiego*. Zgodnie z zamieszczonym w słowniku opisem „być prawdziwym

⁵ Por. zwłaszcza: M. Żelazny, op. cit.

„Nazywając *ekstrawagancką etyką abstrakcyjną* taką etykę, której głoszenie nie jest czymś ogólnie przyjętym w danej społeczności, autor widzi w niej rodzaj fikcji literackiej i przypisuje jej głównie funkcję estetyczną. Taki też charakter miałyby przysługiwać w konsekwencji temu, co określamy jako ideał moralny, a co pokrywa się z pewną - «ekstrawagancką z reguły» - etyką abstrakcyjną”. M. Przełęcki, *Czy moralna doskonałość jest naszą powinnością?*, w: idem, *O rozumności i dobroci...*, s. 136.

człowiekiem" to tyle, co „być wartościową, szlachetną jednostką ludzką”⁷. Mówiąc w ten sposób o człowieku, mamy na myśli jego moralnie dobre, być może szlachetne postępowanie, które stanowi niejako spełnienie pewnego ideału człowieczeństwa. Ideał ów chcielibyśmy w tym wypadku rozumieć jako wysoką i szczególnie pożądaną wartość moralną której próbę urzeczywistnienia miałyby stanowić każde ludzkie życie. Sąd typu „Jest to prawdziwy człowiek” byłby zatem stwierdzeniem maksymalnie wysokiego urzeczywistnienia postulowanego ideału; ideału, który jednak wyklucza jakikolwiek relatywizm, aspiruje raczej do jednoznaczności stwierdzenia pewnej obiektywnej „korespondencji” między ideałem a konkretnym człowiekiem.

Zagadnienie, będące przedmiotem niniejszych analiz - na co wskazano na wstępie - należy do podstawowych problemów filozofii egzystencji. Zarówno w pismach Heideggera, Jaspersa czy Kierkegaarda znaleźć można wskazany powyżej sposób opisu ludzkiego życia, które może przybrać postać bądź fałszywego, bądź prawdziwego sposobu egzystowania. Wydaje się ponadto, że charakterystyczna zwłaszcza dla przedstawicieli filozofii egzystencji maniera zmierzająca do nadawania znanym terminom nowych, zrazu obcych wobec naszych zwyczajów językowych znaczeń, okazuje się w tym przypadku wyjątkowo trafnie opisywać pewien pierwotny fenomen.

Prawda wiary i prawda wiedzy

Karl Jaspers w wykładach zatytułowanych *Wiara filozoficzna* w obrazowy sposób przedstawił różnicę między wiedzą a wiarą⁸. Spróbujmy zrekonstruować to rozróżnienie i sprecyzować, na czym polega prawda wiary filozoficznej. Jaspers jako ilustracji źródłowej różnicy między wiarą filozoficzną i wiedzą użył porównania życia Bruna i Galileusza. Różnica postawy wobec głoszonej przez każdego z nich prawdy, zdaniem Jaspersa, jest zarazem różnicą między wiarą i wiedzą. Bruno, który nie odwołał zasadniczych prawd, o słuszności których był przekonany, poniósł śmierć. Natomiast Galileusz ratując swe życie odwołał naukę o obrocie Ziemi wokół Słońca, rzekomo kwitując ten fakt słowami „a jednak się obraca”. Dla Jaspersa różnica między wiarą a wiedzą jest w istocie różnicą prawd: „Jest to różnica między prawdą która ucierpi na skutek odwołania, i prawdą której odwołanie nie naruszy”⁹. Postępowanie czy to Bruno, czy Galileusza doskonale, zdaniem Jaspersa, odpowiada istocie głoszonej prawdy, jest niejako konsekwencją jej

⁷ *Słownik języka polskiego*, t. I, wyd. I, red. nauk. M. Szymczak, Warszawa 1978, s. 340.

⁸ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna*, przeł. A. Buchner, J. Garewicz, D. Lachowska, M. Łukasiewicz, Toruń 1995.

⁹ *Ibidem*, s. 10-11.

przyjęcia. „Prawda, którą żyję, jest prawdą tylko dzięki temu, że się z nią utożsamiam; jej przejaw jest historyczny, możliwość obiektywnego jej wyrażania nie obowiązuje powszechnie, a jednak jest bezwarunkowa. Prawda, której słuszności mogę dowieść, istnieje sama bez mnie; obowiązuje powszechnie, ponad historycznie, poza czasem, ale nie bezwzględnie, raczej tylko w odniesieniu do założeń i metod poznania w ramach powiązań rzeczy skończonych”¹⁰. Żądanie, by umierać za prawdę, którą można udowodnić, jest absurdalne, jednak śmierć poniesiona w obronie prawdy, której nie można dowieść „tak jak naukowego poznania rzeczy skończonych” wydaje się usprawiedliwiona.

Podany przez filozofa przykład potwierdza, że mamy do czynienia z prawdą, która nie jest prawdą naukową która w ogóle nie podlega naukowemu sprawdzeniu, a mimo braku jakiegokolwiek metodycznego uzasadnienia swej słuszności pozostaje jednak bezpośrednio pewna. Skoro prawdy dające się udowodnić należą do nauki, to zdaniem Jaspersa niedowodliwe prawdy bezpośrednio pewne należą do tej dziedziny prawd, wokół których koncentruje się filozofia, choć się do nich bynajmniej nie ogranicza. „Przypadek Bruna jest jednak niezwykły. Albowiem filozofia nie koncentruje się na twierdzeniach, które przybierają charakter wyznania wiary, lecz na takich powiązaniach myśli, które wnikają w życie jako całość. Sokrates, Boecjusz, Bruno są niejako świętymi, ale nie są przez to bynajmniej największymi filozofami. Są to jednak czcigodne przykłady potwierdzenia męczeństwem jakiejś wiary filozoficznej”¹¹. Można powiedzieć, że istotą życia Sokratesa, Bruna czy Jezusa jest „dawanie świadectwa prawdzie”¹². Filozofia, czy raczej stosując zaproponowaną terminologię, prawda Sokratesa, Jezusa lub Bruna komunikuje się tylko przez zgodny z nią sposób życia, dlatego w innym miejscu Jaspers podkreśla różnicę między prawdą naukową a prawdą egzystencji, mówiąc, że Jezeli filozofia jest *nauką*, Sokrates nie jest filozofem”¹³.

W ten sposób dochodzimy do znaczenia filozoficznej wiary, które w oczywisty sposób niewiele ma wspólnego z wiarą w religijne dogmaty. Pozostaje ona raczej bezpośrednią pewnością prawdy, której dowód jest wykluczony (czy to przez weryfikację, czy to przez falsyfikację, w znaczeniu, jakie nadał temu pojęciu Popper). Potwierdzenie tej prawdy byłoby możliwe tylko na drodze życia zgodnego z ową prawdą (jak w przypadku Bruna, Sokratesa czy Jezusa). Człowieka żyjącego w ten sposób z pewnością nazwalibyśmy „prawdziwym człowiekiem”, jakkolwiek trudno byłoby podać, wedle jakich reguł powinien postępować człowiek, który pragnąłby urzeczywistnić ideał prawdziwego życia.

¹⁰ Ibidem, s. 11.

¹¹ Ibidem.

¹² Por. J 18,37.

¹³ K. Jaspers, *Autorytety*, przeł. P. Bentkowski, R. Flaszak, Warszawa 2000, s. 8.

Wiara filozoficzna a prawda religijna

Wiara, w rozumieniu Jaspersa, nie jest niczym irracjonalnym, jest próbą - jak zauważa autor *Wiary filozoficznej* - zrozumienia tyle, ile zrozumieć się da, choć na drodze do tego rozumienia zawiodły lub stały się już bezużyteczne środki, jakimi dysponuje nauka. Wprawdzie wiara filozoficzna nie może się stać powszechnie obowiązującą wiedzą, może jednak stawać się coraz jaśniejsza. W takim samym stopniu, w jakim nie może być tylko irracjonalnym, skrajnie subiektywnym przeświadczeniem, nie powinna również zamienić się w obiektywne przywiązanie do litery pewnej doktryny czy dogmatu. „Wiara jest jednością czegoś, w czym my odróżniamy podmiot i przedmiot jako wiarę, na podstawie której wierzymy, i wiarę, którą wierzymy. Kiedy więc mówimy o wierze, będziemy mieli na myśli coś, co ogarnia podmiot i przedmiot. Tu tkwi cała trudność, gdy chcemy mówić o pojęciu wiary”¹⁴.

Jaspers słusznie zauważa, że tak rozumiana wiara nie jest ani jedynie zewnętrzną, obiektywną treścią, ani tylko wewnętrznym aktem podmiotu, jest raczej ich jednością. W takim sensie „prawdziwym” (w postulowanym przez nas, etyczno-religijnym sensie słowa prawda) możemy określić wyłącznie samego człowieka. Jaspers jednak unika określenia „wiara”, zastępując je pojęciem nie obciążonym utrwalonymi w tradycji filozoficznej znaczeniami, mówi raczej o „ogarniającym” (*das Umgreifende*). Sens przedłożonych przez filozofa analiz jest jednak zbliżony do tego, co chcielibyśmy rozumieć mówiąc o „prawdziwym człowieku” czy „prawdzie ludzkiej egzystencji”, w obu przypadkach wiara byłaby „przeżyciem, przeżyciem Ogarniającego, które przypada mi w udziale lub nie”¹⁵.

Pogląd na istotę wiary analogiczny do odnotowanego wyżej Jaspers znajduje w pismach Kierkegaarda: „Kierkegaard upatruje istotną cechę wiary w tym, że zmierza do historycznej niepowtarzalności i sama jest zjawiskiem historycznym. Nie jest to coś bezpośredniego, co można opisać jako dane. Wiara jest raczej dogłębnym uświadomieniem sobie źródła bytu za pośrednictwem historii i myślenia”¹⁶. Spróbujmy w możliwie najkrótszy sposób rozjaśnić Kierkegaardowskie znaczenie wiary w kontekście prawdy egzystencji.

Prawda etyczno-religijna, jak również dobro (pojęcia te wzajemnie sobie odpowiadają w terminologii Kierkegaarda, dlatego można ich używać synonimicznie)¹⁷ mogą być określone wyłącznie przez sposób, w jaki człowiek się do nich odnosi: „Właśnie na tym - jak zaznacza autor *Nienaukowego dopisku* - polega oso-

¹⁴ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna...*, s. 13.

¹⁵ Ibidem, s. 14.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Istnieją interpretacje, które w uzasadniony sposób traktują pojęcia „tego, co wieczne”, „ducha”, „tego, co dobre” oraz „Boga” jako terminy synonimiczne w pismach Kierkegaarda. S. Ahn, *Sören Kierkegaard Ontologie der Bewusstseinsphäre*, Munster 1997, s. 212, przypis.

bliwość wiecznej szczęśliwości, jako absolutnego dobra, że daje się zdefiniować jedynie przez sposób, w jaki zostaje nabyta, podczas gdy inne dobra, dlatego, że sposób ich nabycia jest przypadkowy, muszą być definiowane przez samo dobro"¹⁸. Prawda czy dobro nie są żadną obiektywnie komunikowalną treścią (tj. nie posiadają żadnego przedmiotu), są natomiast sposobem bycia, sposobem egzystowania konkretnego indywiduum, którego jedynym kryterium jest życie zwrócone na realizację „absolutnego celu” (wiecznej szczęśliwości, która pełni rolę najwyższej wartości etyczno-religijnej). Podejmowane w wielu pismach Kierkegaarda próby redukcji skończonych, relatywnych treści (prawdy, dobra, wolności) nie prowadzą do wydestylowania żadnej prawdy absolutnej, dobra absolutnego czy absolutnej wolności. Co więcej, wydaje się, że jedyną konkluzją, jaka nasuwa się na marginesie podejmowanych przez Duńczyka wysiłków, jest przekonanie, że takiej treści w ogóle nie ma i być nie może. Że - innymi słowy - nie można wskazać żadnego przedmiotu odpowiadającego naczelnej wartości dobra (wiecznej szczęśliwości).

Wydaje się jednak, że jednoznaczne utożsamienie prawdy egzystencji tylko z wewnętrznym aktem podmiotu, a zatem tylko ze szczególnym natężeniem namiętności, jest Kierkegaardowi całkowicie obce. Tak niewłaściwie rozumiana prawda ludzkiego życia mogłaby zostać określona jako prawda subiektywna. W pismach podpisanych pseudonimem Johannes Climacus, zwłaszcza w *Okruchach filozoficznych*, odpowiada jej „prawda sokratejska”, którą autor rozumie jako namiętność subiektywności, jako nieskończone dążenie, zainteresowanie i troska. W przeciwieństwie do identyfikowanej z Sokratesem prawdy subiektywnej, prawda egzystencji (której najpełniejsze rozwinięcie można znaleźć w pismach wydanych pod pseudonimem Anti-Climacus) byłaby tzw. „prawdą chrześcijaństwa”. W odróżnieniu od prawdy subiektywnej wspomniana wyżej prawda może zostać określona jako obiektywna, o ile posiada swój przedmiot, swoje „co”, którym jest to, co wieczne w tym, co czasowe, czyli Bóg inkarnowany w konkretnym człowieku (Jezus) - ideał etyczno-religijny. Szczegółowa analiza wszystkich przesłańek Kierkegaardowskiej koncepcji prawdy oraz detali decydujących o postulowanej przez autora *Okruchów filozoficznych* klasyfikacji (prawda subiektywna, prawda sokratejska, prawda chrześcijańska itd.) nie służyłaby jasności niniejszego wywodu, dlatego ograniczamy się tylko do rekonstrukcji tych wątków, które bezpośrednio wiążą się z analizowanymi tezami.

Najwyższym określeniem prawdy etyczno-religijnej w odniesieniu do egzystencji jest naśladowanie, które jest synonimem uczenia się. Kierkegaard postrzega Jezusa jako wzór bądź ideał, którego zredukowanie do prawdy historycznej życia konkretnego mieszkańca Galilei byłoby ewidentnym przekłamaniem. Wszelkie próby sprowadzenia prawdy egzystencji (prawdy chrześcijaństwa) do jakiegokol-

¹⁸ *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, Bd. II, über. H. M. Junghans, Düsseldorf-Köln 1958, s. 134. W *De omnibus* analogicznie została określona prawda etyczno-religijna.

wiek doktryny byłyby jej wypaczeniem analogicznym do wypaczenia, będącego wynikiem interpretacji prawdy egzystencji tylko jako prawdy subiektywnej.

Subiektywny aspekt prawdy etyczno-religijnej, szczególne nastawienie, nieustanne dążenie, „nieskończona namiętność” jako warunek umożliwiający komunikowanie tak rozumianej prawdy, występuje w pismach Kierkegaarda w analogicznym znaczeniu do tego, jakie znajdujemy w *Eine Duplik* Gottholda Ephraima Lessinga: „Gdyby Bóg trzymając w swej prawej dłoni prawdę, a w lewej wyłącznie zawsze żywe dążenie do prawdy, rzekł do mnie: Wybieraj! dodając, że zawsze i wiecznie będę się mylił. Przypadłbym mu z pokorą do lewej ręki i rzekł: Daj, Ojczy! Przecież czysta prawda jest tylko dla Ciebie samego!”¹⁹ Autor *Nienaukowego dopisku* przejmując tezy zawarte w tekście Lessinga, a stosując je, zmierza do wyraźnego oddzielenia obiektywnej prawdy od prawdy ludzkiego życia. Egzystencja człowieka, jak to zostało przedstawione w *Okruchach filozoficznych*, zrazu jest określona jako nieprawdziwa. Człowiek jest „nieprawdą”, ponieważ swoje dobro identyfikuje wyłącznie z realizacją skończonych, doczesnych celów. Dopiero, gdy sytuacja ta zostanie właściwie rozpoznana (świadomość winy) celem ludzkiego życia staje się dążenie do uczynienia go prawdą.

Odróżniając w *Okruchach filozoficznych* poznanie filozoficzne (greckie przypomnienie) od prawdy w egzystencjalnym rozumieniu (chrześcijańskie powtórzenie), Kierkegaard nie przeprowadził podziału opartego na kryterium sposobu ujmowania prawdy (nieustanne dążenie oraz osiągnięcie prawdy), lecz raczej podkreślił różnicę samego pojęcia prawdy. Innymi słowy, prawda egzystencji nigdy nie stanie się wiedzą abstrakcyjną obiektywną a przede wszystkim bezpośrednio (za pomocą języka, litery, prawa itd.) komunikowalną. Pozostaje to niezależne od tego, czy jest, czy też nie jest ona osiągalna, gdyż prawda istotna (dla) egzystującego indywiduum, tj. prawda etyczno-religijna pozostaje wyłącznie „przedmiotem” komunikacji pośredniej. Oznacza to, że jest ona zawsze zależna od sposobu, w jaki indywiduum ją realizuje, przejmując czy odnosi się do niej. Oznacza to, że prawdą egzystencji jest właściwy sposób odnoszenia się egzystującego indywiduum do samego siebie. „Niewłaściwe” sposoby relacji do samego siebie jako obiektu postulowanej przemiany zostały przez Kierkegaarda opisane jako formy rozpacz, rozpadu jedności, którą w istocie ludzka egzystencja powinna tworzyć, a które nazywa on grzechem, złem czy nieprawdą. Z kolei przewyciężenie rozpacz możliwe jest, powiada autor *Pojęcia lęku*, tylko w wierze, którą należy rozumieć, jako właściwy sposób odnoszenia się do prawdy (absolutnego celu), jako urzeczywistnienie, tj. ciągłe podejmowane powtórzenie²⁰ ideału we własnym życiu. Rekapitulując raz jeszcze można przywołać słowa Jaspersa: „wiera jest jednością czegoś,

¹⁹ G. E. Lessing, *Eine Duplik*, w: idem, *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, Berlin 1968, s. 27.

²⁰ Kierkegaard wskazuje w ten sposób na źródłowe, religijne znaczenie powtórzenia.

w czym my odróżniamy podmiot i przedmiot". Istota prawdy w znaczeniu etyczno-religijnym polega na wysiłku realizacji ideału, przekształcającego życie człowieka.

Tolerancja

Według autora *Odruchów filozoficznych* zasadnicza różnica między prawdami naukowymi a prawdami etyczno-religijnymi polega na tym, że prawdziwość tych pierwszych jest niepodważalna i niezmienna niezależnie od tego, przez kogo są one wypowiedane. Innymi słowy, prawdy naukowe świadczą same o sobie w sposób obiektywny. Na prawdziwość twierdzenia Pitagorasa nie ma wpływu, czy jest wypowiedane przez profesora matematyki czy przez analfabetę. Kierkegaard jako przykład prawd naukowych podaje najpierw właśnie twierdzenia matematyczne, w późniejszych pismach niemal jedynym obiektem krytyki obiektywnej wiedzy naukowej staje się historyzm, głównie historyzm stosowany w teologii czy badaniach nad rekonstrukcją treści Nowego Testamentu.

Specyfiką prawd etyczno-religijnych jest to, że wymagają „przyjęcia”, zaś gwarantem tego przyjęcia może być tylko autorytet nauczyciela²¹. Galileusz, mówiąc „a jednak się obraca”, doskonale ujął sens prawd naukowych. Prawdy naukowe obowiązują powszechnie, niezależnie od tego, czy ktoś je odkryje czy też nie. Nie istnieją jednak, na co zwraca uwagę Jaspers, bezwzględnie, lecz tylko w powiązaniu ze światem „rzeczy skończonych”, którego związki ujmują w powszechną i ogólnie zrozumiałą formułę praw naukowych. W odróżnieniu od tego prawda, którą żyję, choć jest bezwarunkowa (Kierkegaard mówi - absolutna), to jednak tylko za cenę niemożliwości utożsamienia jej z żadnym obiektywnym twierdzeniem (literą). Każda próba przekształcenia prawdy etyczno-religijnej w bezwzględnie obowiązującą prawdę obiektywną jest z góry skazana na niepowodzenie i może prowadzić do szkodliwego fundamentalizmu.

Treść wiary filozoficznej (albo jak chciałby Kierkegaard - prawdy religijno-filozoficznej) jest prawdą bezwarunkową. Ale z bezwarunkowością tej prawdy wiąże się „względność każdego sposobu jej wypowiedzenia i jej doczesnych form przejawiania się”²². Dla Jaspersa jest jasne, że: „Dających się wypowiedzieć treści wiary nie należy traktować jako ogólnych sądów prawdziwych: bezwarunkowość wewnętrznej prawdy w wierze jest czymś rdzennie innym niż uchwycenie powszechnej ważności zawsze partykularnych sądów prawdziwych w wiedzy. Dziejowa bezwarunkowość to nie to samo, co powszechna ważność jej przejawów w słowie, dogmacie, kulcie, rytuałach, instytucji. Dopiero z pomieszania tych

²¹ S. Kierkegaard, *Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est. Eine Erzählung*, w: idem, *Gesammelte Werke*, Abt. 10, Bd. 6, Düsseldorf-Köln 1960, s. 141-143.

²² K. Jaspers, *Wiara filozoficzna...*, s. 64.

dwóch rzeczy bierze się roszczenie do wyłączności jakiejś wiary"²³. Według Jaspersa, religie źródłowo powiązane z Biblią: judaizm, islam oraz chrześcijaństwo (to ostatnie jest szczególnym, bliżej przez Jaspersa analizowanym przykładem) przejawiają szczególną skłonność do wysuwania roszczenia do absolutnej prawdy dla wszystkich. Jakkolwiek Biblia zawiera słowa, które stanowią podstawę roszczenia do wyłączności („Ja jestem drogą i prawdą, i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” [J 14, 16], „Wy jesteście solą dla ziemi” [Mt 5, 13], „Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz” [Mt 10, 34] - by wymienić kilka najbardziej charakterystycznych przykładów), to jednak sama takiego roszczenia nie wysuwa. Jest ono charakterystyczne tylko dla jej historycznych form (judaizm, chrześcijaństwo, islam) i jako takie jest wyłącznie dziełem ludzi. W historycznych, opartych na kultuwowaniu litery dogmatów, formach religii biblijnej Jaspers widzi źródło nietolerancji opartej na fałszywym roszczeniu do wyłączności.

Specyfika prawdy religijnej wymaga zachowania w jej obrębie tolerancji, do której zachęcał przywoływany już wcześniej Lessing. Nie mając żadnej możliwości obiektywnego potwierdzenia prawdy etyczno-religijnej musimy w obrębie religii biblijnych oczekiwać daleko posuniętej tolerancji. Tolerancja ta jest ściśle związana z charakterem komunikowanej prawdy.

W bodaj jednej z najważniejszych oświeceniowych rozpraw na temat tolerancji, w dramacie pt. *Natan mędrzec*, Lessing porównał prawdę religijną do pierścienia obdarzonego magiczną mocą. Pierścień ten - skarb przekazywany z pokolenia na pokolenie - stał się wkrótce tylko zewnętrznym znakiem władzy i wyróżnienia. Gdy jednak doszło do sytuacji, kiedy należało przekazać pierścień nie jednemu dziedzicowi, lecz trzem równoprawnym, wówczas ojciec kazał sporządzić jeszcze dwa identyczne klejnoty. Po śmierci ojca każdy z synów, wierząc, że posiada magiczny pierścień, rościł pretensje do absolutnej władzy. Spór o pierwszeństwo któregośkolwiek z nich nie da się jednak nigdy rozstrzygnąć, podobnie jak nie można w obiektywny sposób rozstrzygnąć, która z religii „posiada” prawdę:

„Dowieść, który z trzech pierścieni
Prawdziwy, było już niepodobieństwem.
Prawie zupełnie takim, jakim dla nas
Powiedzieć, która wiara jest prawdziwa”²⁴.

*

Pierwszy rozdział *Okruchów filozoficznych* Sørensa Kierkegaarda rozpoczyna się od pytania „Jak dalece można prawdy nauczać i nauczyć się jej?”²⁵. Udzielając

²³ Ibidem.

²⁴ G. E. Lessing, *Natan mędrzec*, przeł. A. Kwiryn, Kraków 2002, s. 106.

²⁵ S. Kierkegaard, *Okruchy filozoficzne*, w: idem, *Okruchy filozoficzne. Chwila*, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1988, s. 8.

odpowiedzi autor zarazem określa, w jaki sposób rozumie sens pojęcia „prawda”. Kontekst nie pozostawia w tym wypadku wątpliwości; omawiane w rozprawie pojęcie służy do adekwatnego opisu egzystencji człowieka na drodze jego moralnego doskonalenia. Nauczycielem prawdy staje się w tym przypadku Bóg (w historycznej postaci Jezusa) – Kierkegaard zaznacza, że jest to tylko miano, które z perspektywy skończonej egzystencji nadaje czemuś, co nieskończenie się ode mnie różni. Jednak prawda, której wzorem osobowym jest Jezus nie daje się zredukować do historycznej wiedzy na temat jego życia²⁶. W konsekwencji „uczniowie z pierwszej ręki” nie są, jak z pozoru mogłoby się wydawać, na pozycji uprzywilejowanej w stosunku do wszystkich późniejszych uczniów. „Nauczycielem jest przez to Bóg sam; jest tym, który działając jako pobudka pobudza uczącego się do przypomnienia sobie, że jest on nieprawdą, i to z własnej winy. Jak możemy nazwać stan bycia nieprawdą, i to z własnej winy? Nazwijmy go grzechem”²⁷. Źródłowo, a być może również chronologicznie, pierwszym etapem przyswajania prawdy etyczno-religijnej jest świadomość „bycia nieprawdą”. Opis sfery prawd etyczno-religijnych Kierkegarda znajduje analogię w opisie zawartym w poemacie Lessinga:

„Wasze pierścienie widać są bezsilne!
Każdy samego siebie tylko kocha.
Więc widać z tego, że oszukanymi
I oszustami wszyscy trzej jesteście!
Wszystkie pierścienie wasze są fałszywe!”²⁸

Jedyna usprawiedliwiona nietolerancja pojawia się wówczas, gdy za swój przedmiot obiera sobie roszczenie do wyłączności, do monopolu na prawdę, zwłaszcza gdy roszczenie to opiera się na autorytecie prawa czy instytucji²⁹. W tym sensie zarówno Jaspers, jak i Kierkegaard okazują się zwolennikami nietolerancji wobec próby dogmatyzowania prawdy religijnej, której specyfika wyklucza możliwość innego, aniżeli poświadczanego własnym życiem, potwierdzenia jej prawdziwości³⁰.

²⁶ Ibidem, s. 111-113. Por. także S. Kierkegaard, *Wprawki do chrześcijaństwa*, przeł. A. Szwed, Kęty 2002, s. 30nn.

²⁷ Ibidem, s. 16.

²⁸ G. E. Lessing, *Natan mędrzec...*, s. 108.

²⁹ K. Jaspers, *Wiara filozoficzna...*, s. 66.

³⁰ G. E. Lessing, *Natan mędrzec...*, s. 108.

„Niech się ubiega każdy, by w pierścieniu
Swym dowieść siły jego tajemniczej!
Niech dopomaga tej wewnętrznej sile
Poprzez swą łagodność, słodycz, dobroczynność,
Przez miłość Boga i przez ufność w Bogu!”

*

Pozytywność religii - jak określił to Hegel - jest wyłącznie dziełem ludzi, którzy wiarę w dogmat postawili na miejscu nauki moralnej. Arbitralne uznanie za dogmat historycznego przekazu w przypadku chrześcijaństwa doprowadziło do wprowadzenia pozytywnych przepisów określających, dzięki jakim praktykom można „podoać się Bogu”. Niebezpieczeństwo wynikające z tego faktu zostało rozpoznane przez wielu filozofów. W skrajnym przypadku mogły pojawić się wątpliwości, czy istota nauki moralnej - np. Jezusa - w ogóle jest komunikowalna. Kierkegaard rozwiązanie tego problemu dostrzegał w „komunikacji pośredniej”, która jednak pozbawiona jakiegokolwiek możliwości komunikacji bezpośredniej - na co już zwrócił uwagę Jaspers - uniemożliwiła wszelką konstruktywną dyskusję stawiając na jej miejscu bezpośrednie rozumienie. Tymczasem argumentacja zarówno w dziedzinie tego, co religijne jak i w sprawach moralnych nie może przekształcić się w rywalizację - musi pozostać „wspólnym poszukiwaniem prawdy”³¹.

³¹ M. Przełęcki, *O tolerancji w sprawach moralnych*, w: idem, *O rozumności i dobroci...*, s. 151.