

**JAKA JEST PRAWDA?
MIĘDZY „SZKOŁĄ ATEŃSKĄ” I „DYSPUTĄ O NAJSWIĘTSZYM
SAKRAMENCIE” RAFFAELLA SANTI
A LIBERALNĄ IRONISTKĄ RICHARDA RORTY’EGO**

Marek Jędraszewski

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
abp.marek@archidiecezja.lodz.pl

Do XVII wieku, a faktycznie do czasów Kartezjusza, panowała w świecie nauki tak zwana klasyczna koncepcja prawdy, przyjmująca kształt adagium *veritas est adaequatio rei et intellectus* – prawda jest zgodnością umysłu i rzeczy. Oczywiście zawsze były problemy jak tę *adaequatio*, tę zgodność pojmować. Niewątpliwie warto mieć też na uwadze pewną redefinicję klasycznej definicji prawdy, jaką dał profesor Kazimierz Ajdukiewicz ze szkoły lwowsko-warszawskiej – przez jakiś czas, po drugiej wojnie światowej, rektor Uniwersytetu Poznańskiego. Według niego można ją wyrazić następująco: myśl M jest prawdziwa, jeśli mówi, że jest tak i tak – i rzeczywiście jest tak i tak. Mówię o tym dlatego, że pierwsze spotkania nauki i wiary – wiary oczywiście w sensie chrześcijaństwa – odbywały się właśnie na płaszczyźnie tej definicji prawdy: coś jest prawdziwe albo nie jest prawdziwe. A problem nasz polega na tym, żebyśmy umieli do prawdy dotrzeć, właściwie ją wyrazić i przekazać innym. Prawda powinna oddziaływać na innych swoją własną mocą, to znaczy że jest w prawdzie obiektywnej zawarta jakaś siła sprawiająca, że umysły starają się do niej dotrzeć, odczytać ją i wobec niej kształtować swoje dalsze postępowanie: zarówno naukowe, jak i w wymiarze *praxis*, czyli moralności.

Wraz z chrześcijaństwem pojawiło się pytanie, na ile można wejść w spotkanie z dotychczasową myślą naukową, a tą była filozofia grecka. Symboliczne spotkanie chrześcijaństwa i tej filozofii odbyło się, kiedy Paweł znalazł się na ateńskim Areopagu – i spotkanie to właściwie skończyło się pewną klęską ze strony Pawła. Słuchacze zlekceważyli go, wysmiali i – dbając o pewien pozór grzeczności – odpowiedzieli, że posłuchają go innym razem. W słowach Pawła możemy znaleźć też taką refleksję: na ile świat tego, co byśmy nazywali myślą religijną, co przyjmie kształt symbolu Jerozolimy, może – przy całym otwarciu Pawła – wejść w dialog z pewną myślą filozoficzną. I zdaje się, że do tego nie do końca jasnego powiedzenia Apostoła Narodów nawiązał w drugim wieku słynny myśliciel, pisarz chrześcijański Tertulian w swojej preskrypcji przeciw heretykom, stawiając kilka czysto retorycznych pytań. Cóż mają wspólnego Ateny z Jerozolimą? Kościół z Akademią? Heretycy z chrześcijanami? Wynikało to prawdopodobnie z tego, że wobec zbawczej prawdy, jaką jest Jezus Chrystus, czy w ogóle warto zajmować się myślą filozoficzną (szerzej

rozumianą naukową, bo tak trzeba by wówczas interpretować myśl filozoficzną). Czy to w ogóle się opłaca, skoro jedyną najwyższą i ostateczną prawdą jest boski Logos, Jezus Chrystus? Te pytania Tertuliana prowadziły do jednoznacznego stwierdzenia: Nie, po co nam to? My trzymamy się jedynie Jezusa Chrystusa. Ale na szczęście – i to jest cały geniusz Zachodu, ale także pewnie dzieło Boskiej opatrności – Kościół uważał, że trzeba wejść w dialog z filozofią grecką. Trzeba w tej myśli greckiej odnajdywać przynajmniej ziarenka prawdy, które swój pełen rozwój i blask znajdują w przekazie Ewangelii. I patrząc na dalsze dzieje myśli chrześcijańskiej, na postawę tych najważniejszych – najpierw w Aleksandrii Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesusa a potem Ojców Kapadockich: Bazylego, Grzegorza z Nazjanzu, Grzegorza z Nyssy, gdy chodzi o chrześcijaństwo wschodnie – widać to otwarcie się i wejście w dialog z nauką grecką, z grecką myślą filozoficzną.

Podobnie gdy chodzi o chrześcijaństwo zachodnie: tutaj chciałbym najpierw wspomnieć św. Augustyna (przełom IV i V wieku) i jego słynne powiedzenia, do których często powraca się w filozofii i w teologii; takie swoiste koło hermeneutyczne: *credo ut intelligam* – wierzę, żebym mógł rozumieć siebie, świat. Ale z drugiej strony *intelligo ut credam* – staram się pojąć siebie i świat, co prowadzi mnie do jeszcze głębszej wiary. Jest zatem wzajemne warunkowanie się wiary i myśli, wiary i rozumu oraz oczywiście owoców tego myślenia: gdy chodzi o wiarę – w teologii, gdy chodzi o rozum, o inteligencję – w nauce. W środku średniowiecza, czyli na początku XI wieku, święty Anzelm z Canterbury formułuje kolejne bardzo ważne stwierdzenie, wypływające z myśli świętego Augustyna. *Fides quaerens intellectum* – wiara ze swojej natury domaga się rozumu. Nie można być człowiekiem w pełni wierzącym, a na pewno głęboko wierzącym, jeśli za tą wiarą nie kryje się głębokie zrozumienie siebie i świata i poszukiwanie przyczyn siebie i świata, poszukiwanie tych argumentów, dla których wiara w całym swoim wymiarze tajemnicy jest – a przynajmniej powinna być – przeniknięta myślą rozumującą.

Nie znaczy to oczywiście, że to wszystko było takie proste, tym bardziej że w XIII wieku w Europie zachodniej zaczęła pojawiać się nieznana dotąd myśl Arystotelesa. Myślę tutaj o jego pismach przyrodniczych, które dotarły do chrześcijańskich myślicieli i intelektualistów tego czasu głównie od strony Arabów i myśl ta była zaznaczona ich interpretacją. Pojawiły się zupełnie nowe spojrzenia na świat, możliwości rozumienia świata i interpretacji świata przyrodniczego poprzez odwołanie się tylko do zasad dla niego immanentnych. Pan Bóg wcale nie był aż tak bardzo potrzebny, aby wyjaśnić na przykład dlaczego roślina wzrasta. Pojawił się wtedy dość głośny myśliciel, znajdujący niemały poklask na Uniwersytecie Paryskim, Siger z Brabantu, który przedstawił taką koncepcję podwójnej prawdy: z jednej strony przyjmujemy coś zupełnie rozumowo, z drugiej strony przyjmujemy coś na ten sam temat z objawienia. Prawdą jest, że jedno z drugim może się niekiedy nie zgadzać, a więc być ze sobą sprzeczne; na koniec przyjmujemy, że objawienie będzie miało ostateczne słowo, niemniej jednak jest pewna wewnętrzna możliwa dychotomia czy schizofrenia gdy

chodzi o prawdę, bo prawda jest – a przynajmniej może być w pewnych przypadkach – podwójna.

Przeciwko temu w zdecydowany sposób wystąpił współczesny Sigerowi, również nauczyciel akademicki Uniwersytetu Paryskiego, Tomasz z Akwinu, twierdząc że jest tylko jedna prawda. Tą prawdą najwyższą jest Jezus Chrystus. Niemożliwe jest zatem, żeby z tej jednej prawdy boskiego Logosu wynikały prawdy będące ze sobą niezgodne czy nawet sprzeczne. To jest nie do przyjęcia. Niekiedy widzimy sprzeczności i niejasności – ale trzeba postawić sobie pytanie, dlaczego są? Bo może istnieją one dlatego, że źle zinterpretowaliśmy objawienie, a może te niejasności, czy nawet sprzeczności, wynikają z tego, że nasza wiedza o człowieku czy o świecie jest niepełna i ona domaga się jakiejś rewizji. I ostatecznie, według świętego Tomasza, gdy dochodzimy do sytuacji sprzeczności między tym, co mówi o jakiejś rzeczy dobrze interpretowane objawienie a stwierdzeniami nauki – trzeba stanąć po stronie objawienia.

Mniej więcej od XVIII, a w zasadzie dopiero od XIX wieku, symbolem walki Kościoła, a zwłaszcza inkwizycji, z wolną nauką uczyniono Galileusza. Do tego czasu sprawa Galileusza nie była wcale tak interpretowana. Galileusz, po pierwsze, był człowiekiem głęboko wierzącym. I po wtóre, ten drugi proces z 1633 roku (miał za swojego życia dwa procesy) wynikał ze złej interpretacji objawienia. Wyrok sądu nie był jednogłośny: poparło go siedmiu z dziesięciu sędziów. Lecz również argumenty, którymi posługiwał się Galileusz na rzecz heliocentryzmu, też nie wytrzymały krytyki. Twierdził, że przypyły i odpływy morza są wynikiem przyciągania wód przez słońce, a my wiemy, że jest to sprawa księżycy. I dalej – plamy na słońcu interpretował jako unoszące się nad nim obłoczki pary. Tamci ludzie byli też już na tyle krytyczni, że zdawali sobie sprawę, iż jest to nie do przyjęcia. Galileusz miał jednak rację, mówiąc o wyższości heliocentryzmu nad geocentryzmem – przynajmniej na tamten czas, bo teoria Einsteina też trochę to zmieniła – jak też uznając skierowaną przeciwko niemu interpretację teologów za niesłuszną. To była zła, dosłowna interpretacja, zwłaszcza gdy chodzi o opis stworzenia świata i o opis walki Izraelitów z Amalekitami, gdzie była mowa o tym, że Bóg wstrzymał bieg słońca, dzięki czemu dzień trwał dłużej i ostatecznie Izraelici zwyciężyli w tej bitwie. Dodam jeszcze jedno, o czym się nie mówi – że w tym samym czasie, kiedy trwał proces Galileusza, jeden z najwybitniejszych ówczesnych myślicieli, właściwie twórca metodologii nauk przyrodniczych, Franciszek Bacon, wyśmiewał heliocentryzm, mówiąc że jest on nie do przyjęcia. Trzeba sobie zdawać sprawę, że to wszystko było bardzo skomplikowane, ale pokazuje potrzebę ostrożności w interpretacji danych objawienia. A drugie – że w naukach przyrodniczych zasadniczo nie ma dogmatów, bo gdybyśmy o czymś stwierdzili, że jest to ostatecznym zdaniem nauki, to by oznaczało, że nauka dalej nie może się rozwijać. Są pewne rzeczy, które właśnie domagają się jakby wewnętrznej falsyfikacji po to, żeby ten rozwój nauki był możliwy.

Co z tego wynika? Jeżeli jesteśmy na poziomie prawdy w rozumieniu klasycznym, postawa człowieka wierzącego i postawa człowieka nauki domaga się z jednej strony ciągłej konfrontacji (ale nie na zasadzie walki, tylko krytycznego

myślenia o sobie), a z drugiej strony – osobistej syntezy. I właśnie takim przejmującym, bardzo głębokim wyrazem konieczności syntezy, a jednocześnie uznania istnienia prawd z jednej strony teologicznych, z drugiej strony naukowych, w sensie nauk matematyczno-przyrodniczych, jest słynna stanza Rafaela, znajdująca się dzisiaj w muzeach watykańskich. W tej stanzie, zwanej Stanzą Segnatory, mamy naprzeciwko siebie dwa freski. Pierwszy z nich, symbolizujący naukę, pokazuje, jak działa szkoła ateńska. Zacytuję fragment pewnej mojej wypowiedzi sprzed wielu lat, ale ciągle, myślę, jeszcze aktualnej.



Szkoła ateńska zdominowana jest przez dwie postacie: Platona i Arystotelesa. Noszący rysy Leonarda da Vinci Platon dzierży w jednej ręce księgę Timajosa, zawierającą wykład filozofii przyrody, a drugą wskazuje na niebo. To ta postać w centrum, w czerwieni po lewej stronie. Stojący obok niego Arystoteles, uprzejmie zwrócony twarzą w stronę swojego mistrza, trzyma w ręce Etykę, rzecz o poznaniu praktycznym i zawłości ludzkiego sumienia, a przy tym w sposób stanowczy kieruje rękę w stronę ziemi, na zawsze otwartej na eksperyment i doświadczenie. Te dwie centralne postacie szkoły ateńskiej symbolizują niespokojne ludzkie poszukiwanie, które usiłuje ująć w jeden racjonalny system świat przyrody z niebem, ocenę moralną człowieczego postępowania z poznaniem tajemnic tej ziemi. To nigdy niezaspokojone ludzkie dążenie rozwija łuk filozoficznej refleksji między niebem z ziemią. Łuk nie jest tylko symbolem zwycięstwa, łuk jest też symbolem objęcia czegoś w posiadanie. Czy filozofii, będącej miłością mądrości, udało się objąć mądrość w posiadanie? Przecież posiadanie jest zdradą miłości. Posiadać to brać w niewolę,

a niewola zaprzecza miłości. Filozoficzny luk rozpostarty między ziemią a niebem pozostaje na zawsze pragnieniem tak długo niezaspokojonym, jak długo usiłowanym. Świadczy o tym cała historia ludzkich poszukiwań, historia całej filozofii jako prób umiłowania mądrości. Wszystkie rozliczne postacie widzimy właśnie na tym fresku szkoły ateńskiej; poruszają się one w nienagannej perspektywie, wydobytej ponoć przez Rafaela dzięki pomocy Bramantego. Stopnie szkoły zdają się sugerować wieki ludzkich rozmyślań, rozliczność dróg dochodzenia do prawdy i mnogość ścieżek człowieczych umiłowañ mądrości. Jest to bowiem obraz filozofii pluralistycznej, świadomej konieczności swych kierunków i odłamów, z których każdy na swój sposób toruje ścieżki do osiągnięcia mądrości. Dlatego też każda z postaci rafaelowskiego fresku zatopiona jest w swoim przedmiocie poznania, w tym aspekcie mądrości, który ją szczególnie ujął, zachwycił i umiłowania godny się wydał. Sokrates z twarzą Sylena, liczący na palcach, rozwija swe niemożliwe do odparcia sylogizmy. Epikur czyta jakąś księgę. Pitagoras pisze dzieło o prawach harmonii tego świata, podczas gdy Heraklit o rysach Michała Anioła siedzi zadumany nad przerażliwością tego faktu, iż *panta rhei* – wszystko płynie, wszystko nieubłaganym prawom przemijania podlega. Na stopniach siedzi też, oddzielony od innych, nie tylko przestrzenią, ale i poglądami na życie, dosadnie podkreślonymi swym stylem życia, półnagi Diogenes. W przeciwieństwie do niego Euklides o twarzy Bramantego, skupia wokół siebie żywą uwagę uczniów, zafrapowanych geometrycznymi figurami kreślonymi cyrklem mistrza. A obok nich jeszcze jedna dyskusja, którą toczą Ptolemeusz i Zoroaster z dwiema innymi osobami. Jeszcze jedna dyskusja, jeszcze jedna próba mądrości, poszukiwania i miłowania.

I to jest obraz nauki, jaką namalował i przekazał nam Rafael. A potem druga scena – to właśnie *Dysputa o Najświętszym Sakramencie*. Jest ona skonstruowana zupełnie inaczej. Mamy tutaj właściwie trzy poziomy przedstawiania prawdy, którą głosi chrześcijaństwo. Na najwyższym poziomie, w złotej czaszy, symbolizującej wieczność, jest Bóg Ojciec, poniżej Niego jest Syn Boży, Jezus Chrystus, Matka Najświętsza i święty Jan Chrzciciel, a poniżej Duch Święty – tak że ta oś pionowa jest utworzona z Trójcy Przenajświętszej i unosi się nad monstrancją z Najświętszym Sakramentem. A jednocześnie na tym poziomie, gdzie jest Jezus Chrystus, Matka Najświętsza i święty Jan Chrzciciel – inni wielcy święci, męczennicy, teologowie. Ale w gruncie rzeczy, jeśli mówią o sobie, między sobą, to jest to, co stało się bardzo charakterystycznym motywem malarstwa XVI-sto i XVII-sto wiecznego – *sacra conversazione*, święta rozmowa o rzeczach świętych i wielkich, skupionych oczywiście na Bogu – a o człowieku o tyle, o ile w świetle Boga można prawdę o człowieku odczytać.



I potem – poziom ziemi; w centrum jest Najświętszy Sakrament, widzimy po jednej i po drugiej stronie teologów, dyskutujących papieży, biskupów, świeckich – ale najbardziej interesujące jest to, że na stopniach tego ołtarza widzimy księgi, które są księgami zamkniętymi. Wobec tej tajemnicy, jaką jest Najświętszy Sakrament, w gruncie rzeczy milknie ludzkie słowo i zatrzymuje się ludzki rozum i nie bez powodu można tutaj zacytować słowa wypowiedziane przez świętego Tomasza z Akwinu po wizji Chrystusa, jaką miał pod koniec swego życia. Były to słowa, którymi zamknął swoją dalszą działalność naukową: to co mówiłem, czego nauczałem i co napisałem to jest tylko słoma i tylko słowa. Stajemy wobec pewnych tajemnic, gdzie pozostaje już tylko zawierzyć boskiemu słowu. Przypominam sobie jedną dyskusję, jaką miałem kiedyś podczas dialogów w katedrze w Łodzi – dlaczego my wierzymy, że w Najświętszym Sakramencie, w tej hostii, jest prawdziwe ciało Chrystusa. Przecież protestanci mówią inaczej, oni też mają prawo tak interpretować, też są chrześcijanami. Odpowiedź jest jedna – Pan Jezus to powiedział i my w to wierzymy, a jeżeli protestanci inaczej to interpretują, to jest to ich problem, dlaczego odchodzą od tego jednoznacznego stwierdzenia Pana Jezusa.

Przeciwstawienie sobie tych dwóch fresków pokazuje sytuację znajdującego się między nimi człowieka, który wie, że są prawdy o człowieku, o świecie, o charakterze matematyczno-przyrodniczym, w jakiejś mierze także filozoficznym – ale są także prawdy wprost objawione, na które otwieramy się mocą naszej wiary

będącej łaską. I ciągle musimy dochodzić tutaj do pewnej wewnętrznej syntezy, zdając sobie sprawę z tego, jak z jednej strony ciągle słaba jest nasza wiara – i prosimy Pana Boga o łaskę wiary coraz głębszej, a z drugiej strony wiemy, że nauka w swoim opisie świata i w zasadach moralnych kierowanych do człowieka jest też ciągle jakby w drodze. Nie bez powodu tłem *Szkoły ateńskiej* jest błękit horyzontu, do którego się zbliżamy i którego nigdy nie osiągniemy. Jest to sytuacja spotkania nauki i wiary, która znalazła swój szczególny, przejmujący wyraz właśnie w stanzach Rafaela – ale jest to spotkanie nauki i wiary wtedy, kiedy jest to spotkanie możliwe, dlatego że i po stronie nauki i po stronie chrześcijaństwa i jego wykwit jakim jest teologia, istnieje fundament w postaci klasycznej definicji prawdy. „Myśl M jest prawdziwa, jeśli mówi, że jest tak i tak i rzeczywiście jest tak i tak”. Kiedy natomiast popatrzymy na to, co się dzieje dzisiaj, to odkrywamy, że mamy do czynienia z zupełnym załamaniem się tej dotychczasowej płaszczyzny spotkania nauki i wiary, pewnego dyskursu i możliwych napięć, jakie dotychczas miały miejsce.

Przejawem tego co nowe i co w gruncie rzeczy podważa całą dotychczasową tradycję myślenia europejskiego, sięgającą jeszcze czasów starożytnych myślicieli greckich, jest współczesny pragmatyzm amerykański. Będę się tutaj odwoływał do poglądów Richarda Rorty’ego, który jest filozofem jak najbardziej współczesnym – umarł zaledwie osiem lat temu. Próbował on dać pewną syntezę tego, co nazwał pragmatyzmem amerykańskim – tu nawiązywał do Jamesa, do Dewey’a, Kuhna, Davidsona – i europejskiego nietszcheanizmu, a więc nie tylko do samego Nietzschego, ale do tych współczesnych europejskich myślicieli, którzy mniej lub bardziej świadomie i mniej lub bardziej obficie czerpali z Darwina. Heidegger, Sartre, Gadamer, Derida, Foucault – to nazwiska, które wymienia. Punktem wyjścia dla niego jest zakwestionowanie prawdy w tym rozumieniu, jakie obowiązywało w czasach starożytnych. Nazywał on to przede wszystkim platońską koncepcją prawdy, to znaczy uciekaniem od tego, co się nam jawi, co jest częstokroć pozorem, aby dojść do istoty prawdy. To zostało zakwestionowane. I pisał o tym wyraźnie:

Filozofowie, którzy podobnie jak ja trzymają się z daleka od tego antycznego rozróżnienia, muszą porzucić tradycyjne ambicje filozoficzne znalezienia czegoś stabilnego, co mogłoby posłużyć jako kryterium dla osądzania przemijających wytworów naszych zmiennych potrzeb i zainteresowań. Oznacza to na przykład, że nie możemy stosować kantowskiego rozróżnienia między moralnością i praktycznością. Musimy zrezygnować z przekonania, że są jakieś bezwarunkowe, transkulturowe zobowiązania moralne, zobowiązania zakorzenione w nieziennej, ahistorycznej naturze człowieka.

Ta próba odsunięcia zarówno Platona, jak i Kanta, łączy postnietszcheańską tradycję filozofii europejskiej z tradycją pragmatyczną filozofii amerykańskiej. Chcemy – pisze dalej – zastąpić to rozróżnienie, które obowiązywało, między tym, co pozorne, a tym, co rzeczywiste – rozróżnieniem między tym, co bardziej lub mniej praktyczne. Dlatego za punkt wyjścia trzeba przyjąć darwinowską koncepcję istoty ludzkiej jako zwierzęcia, które stara się poradzić sobie jak najlepiej w swoim

środowisku rozwijając narzędzia, pozwalające mu bardziej cieszyć się przyjemnościami i skutecznie unikać bólu. Wśród tych narzędzi są słowa, których te zdolne zwierzęta się dopracowały.

W tym stwierdzeniu, które ma właściwie kształt jednego czy dwóch zdań, zawierają się niezwykle ważne założenia Rorty'ego. Po pierwsze – założenie czysto materialistyczne. Nie ma w nas niczego, co by wykraczało poza rzeczywistość materialną. Po drugie, w interpretacji człowieka trzeba zgodzić się z Darwinem – a szerzej z ewolucjonizmem materii, w wyniku którego to procesu powstały zdolne zwierzęta, jakimi są ludzie. Te zdolne zwierzęta nie różnią się zasadniczo od innych zwierząt, bo w gruncie rzeczy chodzi im o jedno – maksimum przyjemności, minimum bólu. Te niezwykle, zdolne zwierzęta natomiast różnią się od innych zwierząt rzeczą nie aż tak ważną, ale dość charakterystyczną dla nich – mianowicie tym, że mogą za pomocą słowa wyrazić co czują, co chciałyby osiągnąć (maksimum przyjemności) lub czego chciałyby uniknąć albo przynajmniej zminimalizować (to znaczy uniknąć cierpienia). Celem badania zatem nie jest prawda sama w sobie. Dążenie do prawdy jako celu samego w sobie jest czymś bezsensownym. Nie możemy – pisze dalej Rorty – uważać prawdy za cel badania. Jest nim bowiem osiągnięcie wśród ludzi zgody co do tego, co należy robić, aby doprowadzić do konsensusu w sprawie celów, które się chce osiągnąć, i środków, które należy użyć dla ich osiągnięcia. Badania, które nie służą koordynacji zachowania, nie są badaniem, ale zwykłą grą słowną. I co jest w takim razie poprawne dla jakiegoś badania, na przykład naukowego? (Choć właściwie tutaj różnica między tym co naukowe, a co nienaukowe przestaje mieć jakąkolwiek wartość). Poprawnym pytaniem jest pytanie, które można zdaniem Rorty'ego sformułować następująco: do jakich celów może być użyteczne utrzymanie tego przekonania? Jest ono podobne pytaniu: do jakich celów może być użyteczne wyposażenie mojego komputera w ten oto program? Sugeruje on w ten sposób, że ciało ludzkie jest czymś analogicznym do komputerowego hardware'u, a ludzkie przekonania i pragnienia do komputerowego oprogramowania. Nikt nie wie, ale nikogo też to nie obchodzi, czy dany program komputerowy reprezentuje wiernie rzeczywistość. Wszystko, co nas interesuje, to czy używany przez nas program zrealizuje określone zadanie najlepiej z programów aktualnie dostępnych. Człowiek zatem jest pewną dziwną istotą mającą hardware, czyli ciało – i teraz pozostaje kwestia programów, które stosujemy, żeby osiągnąć dane cele. Pytanie jest właściwie jedno: czy program, który stosujemy, jest najbardziej skuteczny, najbardziej przydatny – czy może już nie. I z tym wiąże się rola języka. W klasycznej koncepcji prawdy używaliśmy pojęć, by za ich pomocą dotrzeć do istoty prawdy i ją wyrazić. Natomiast tutaj chodzi o coś zupełnie innego. Jak za pomocą słów wyrazić to, co wobec nas zewnętrzne, co jest właściwie pewną grą językową, zmienną pokazującą pewną relację między mną a tym, co chcę osiągnąć. Nie ma zatem słowa powiązanego z pojęciem – niezmiennym, jasnym, raz na zawsze zdefiniowanym – ale chodzi o to, żeby oddać pewne napięcie, jakie istnieje między mną a celem, który akurat chcę osiągnąć, a celem tym ciągle jest właśnie maksimum przyjemności i minimum bólu. Z tym się wiąże także bardzo określona moralność, której on też nie waha się nazwać moralnością darwinowską.

Dla nas, pragmatystów – oświadczają z dumą – walka o moralność jest częścią darwinowskiej walki o przetrwanie – i trudno wskazać coś, co dzieliłoby niesprawiedliwe od niepraktycznego, złe od niestosownego. Dla pragmatystów ważne jest wynajdywanie sposobów służących zmniejszaniu ludzkich cierpień i zwiększaniu ludzkiej równości, zwiększaniu możliwości wszystkich dzieci do rozpoczynania życia z równymi szansami na szczęście. Cel ten nie jest zapisany w gwiazdach (aluzja do kantowskiego gwiazdzistego nieba) i w równym stopniu nie jest wyrazem kantowskiego czystego rozumu praktycznego, jak też nie jest wolą Boga. Jest to cel, za który warto umrzeć, ale nie znaczy to, że wymaga on oparcia się w siłach nadprzyrodzonych. Pragmatyści sądzą że to, co ich przeciwnicy nazywają niezmiennymi zasadami moralnymi, to skrót dawnych praktyk, sposób na związane określenie zwyczajów tych przodków, którzy są najbardziej przez nas podziwiani. Są podziwiani, byli podziwiani – ale czy muszą być podziwiani i dzisiaj? To jest pytanie.

Symbolem filozofii Rorty’ego, jego podejścia do prawdy – symbolem czy nazwą, którą sam ukuł, jest „liberalna ironistka”. Nie należy tej ironii interpretować tak, jak to zwykle pojmujemy, mianowicie jako pewnego sposobu podejścia do drugiego człowieka, w którym jest trochę poniżania, trochę szyderstwa, odrzucenia. W tym kontekście ironia to raczej krytyczne podejście do siebie: dzisiaj jest tak, ale wcale nie jest pewne, że może już jutro, a może za godzinę nie odwołam tego; nie ma nic ostatecznego. „Liberalna” – bo oczywiście jestem wolny w tym wszystkim, nie mam żadnych reguł postępowania poza tą jedną, żeby dążyć do maksymalizacji przyjemności i minimalizacji bólu, a dlaczego „ona” – liberalna ironistka, to jest też oczywiste, bo przecież nie możemy ciągle tkwić w tym zmaskulinizowanym świecie. Ta liberalna ironistka spełnia właściwie trzy zasady. Ma radykalne i ciągle wątpliwości do słownika, jakim się posługuje, który używa i wie, że za chwilę może ten język odwołać i w te same słowa, tak samo brzmiące, może wtłoczyć zupełnie inne treści. Po drugie, jeśli uświadamia sobie, że są inne słowniki – bo są inni ludzie ze swoimi własnymi słownikami – to wcale nie ma pewności, że jej słownik jest lepszy od tamtych, tak samo jak nie ma pewności, że te inne słowniki są bardziej trafne niż jej. I po trzecie – jeżeli filozofuje na temat swojej sytuacji, jeśli próbuje siebie zrozumieć, to nie może myśleć, że jej słownik jest słownikiem finalnym, ostatecznym i że jest bliższy rzeczywistości niż inne. Stąd ostatecznym celem ironistki jest wciąż, ciągle na nowo pogłębiania próba autokreacji siebie na podstawie dowolnie wybieranych wartości – przy czym z góry wie, że żadna z tych wartości nie jest absolutna. A wzór życia jest sprawą czysto prywatną, liczy się swoboda wyboru własnej drogi życia, umiejętność opowiedzenia się za pewnymi wartościami, za wynalezionymi przez siebie słownikami czy metaforami i – za wszelką cenę – wywalczenie swojej własnej autonomii.

Trudno więc mówić tutaj o jakiegokolwiek dyskusji pomiędzy nauką a religią. Trudno, bo dla pragmatystów stwierdzenie, powiedzmy, naukowe – deszcz pada – znaczy: trzeba wziąć parasol, żeby nie zmoknąć; nie liczy się fakt obiektywny, tylko jakie to ma znaczenie praktyczne dla mojej aktualnej chwili. I w tych kategoriach wszystko się rozstrzyga. Można powiedzieć, że nie ma tutaj w ogóle

miejsca dla rozumu. Są tylko emocje, bo w kategoriach emocji można mówić o tym, co jest dla mnie najbardziej przyjemne i co związane jest z bólem. Są emocje, które będą mnie pchać ku coraz większej przyjemności i lęk przed bólem – też pewna emocja – będzie mnie pchał w kierunku minimalizacji tego doświadczenia. Nie ma tego, co było tak klasyczne – *ratio* – rozum – *intellectus*. Nie ma czegoś takiego.

Gdy patrzymy na język dzisiejszy, zwłaszcza w mediach – wszyscy powinniśmy kierować się emocjami! I każdego określa się poprzez emocje, a nie przez to, czy postępuje on zgodnie ze zdrowym rozsądkiem. Z tym też wiąże się na przykład ideologia gender. Nie liczy się fakt obiektywny, jakim jest biologiczne uwarunkowanie bycia kobietą czy mężczyzną; liczy się tylko to, kim chcę być i za chwilę mogę to odwołać. Czyli nie ma tego dyskursu, nie ma tego napięcia, nie ma tego wymogu – nie ma syntezy, jaka była między *Szkołą ateńską* a *Dysputą o Najświętszym Sakramencie*. Wszystko właściwie jest sprowadzone do poziomu życia zwierzęcego. Zresztą Rorty mówi: a na jakiej podstawie możemy uważać, że jesteśmy lepsi od innych zwierząt? Byłoby to przejawem ludzkiego rasizmu, od którego trzeba odstąpić. Dokąd prowadzi takie myślenie, pokazuje przykład szwajcarskiego referendum sprzed kilku lat w sprawie naruszania praw traw – że nie mogą być co tydzień koszone.

W tym świetle chciałbym odwołać się do dwóch stwierdzeń *Fides et ratio*. W moim przekonaniu za mało się widzi w tej encyklice Jana Pawła II z 1998 roku, że właśnie Kościół upomniał się we współczesnej kulturze o rozum, co jest o tyle paradoksalne, że to Kościół był oskarżany o bycie ciemnogrodem, walkę z rozumem – i teraz okazuje się, że to on upomina się o rangę rozumu po to, żeby można było być człowiekiem i normalnie uprawiać naukę. I też aby dzięki temu człowiek wierzący, wchodząc w dialog z nauką, mógł mieć coraz głębszą wiarę. Oto dwa fragmenty z *Fides et ratio* (pkt. 81 i 82):

Co więcej i – jest zjawisko jeszcze bardziej dramatyczne – w tym gąszczu informacji i faktów, wśród których żyjemy i które zdają się stanowić samą treść życia, wielu zastanawia się, czy ma jeszcze sens samo pytanie o sens. Wielość teorii, które prześcigają się w próbach rozwiązania tego problemu, a także różne wizje i interpretacje świata i ludzkiego życia, pogłębiają tylko tę zasadniczą wątpliwość, która łatwo może stać się źródłem sceptycyzmu i obojętności, albo też różnych form nihilizmu. W konsekwencji duch ludzki zostaje często opanowany przez jakąś bliżej nieokreśloną formę myślenia, wiodącą go do jeszcze większego zamknięcia się w sobie, w granicach własnej immanencji, bez żadnego odniesienia do transcendencji. Filozofia, która nie stawiałaby pytania o sens istnienia, byłaby narażona na poważne niebezpieczeństwo, jakim jest sprowadzenie rozumu do funkcji czysto instrumentalnych oraz utrata wszelkiego autentycznego zamiłowania do poszukiwania prawdy. Aby dobrze współbrzmieć ze słowem Bożym filozofia musi przede wszystkim odzyskać wymiar mądrościowy jako poszukiwanie ostatecznego i całościowego sensu życia.

I teraz – na czym polega rys mądrościowy tej filozofii, o którą chodzi Janowi Pawłowi II?

Tej roli mądrościowej nie mogłaby odgrywać ponadto filozofia, która sama nie byłaby autentyczną i prawdziwą wiedzą, to znaczy taką, która interesuje się nie tylko szczegółowymi i relatywnymi aspektami rzeczywistości – funkcjonalnymi, formalnymi lub praktycznymi, ale także jej prawdą całkowitą i ostateczną, to znaczy samym bytem przedmiotu poznania. Dochodzimy tu zatem do drugiego postulatu: należy wykazać, że człowiek jest zdolny dojść do poznania prawdy. Chodzi przy tym o poznanie, które dociera do prawdy obiektywnej poprzez *adaequatio rei et intellectus*, o której mówią Doktorzy Scholastyki. Ten wymóg, właściwy dla wiary został jednoznacznie potwierdzony przez Sobór Watykański II: (cytat z *Gaudium et spes*) Umysł bowiem nie jest zacieśniony do samych zjawisk, lecz może z prawdziwą pewnością ująć rzeczywistość poznawalną, mimo że w następstwie grzechu jest częściowo przyciemniony i osłabiony.

I tak zaczęliśmy od *veritas est adaequatio rei et intellectus* i na tym skończyliśmy.

Nota o autorze:

Marek Jędraszewski profesor nauk teologicznych, profesor Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, biskup pomocniczy poznański w latach 1997-2012, arcybiskup metropolita łódzki w latach 2012-2017, arcybiskup metropolita krakowski od 2017, zastępca przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski od 2014.

