

# Klasyczne ujęcia problemu prawdy w „post-świecie”

**Słowa kluczowe:** prawda, filozofia współczesna, tomizm, arystotelizm, platonizm

## I. Wstęp

Różnorodne, lecz w części zbieżne w swym dążeniu do rewizji i zmiany dotychczasowych paradygmatów myślowych, nurty współczesnej kultury, wymagają refleksji i dokonania ich interpretacji. Nie wystarczą bowiem jedynie deklaracje programowe samych twórców takich czy innych nurtów myślowych. Głoszenie epoki postmodernizmu czy jego przewyżczenia przez wielu przedstawicieli świata sztuki, literatury lub filozofii, charakterystyczne dla ostatnich dziesięcioleci, nie może przesądzać o generalnej ocenie specyfiki nurtów filozoficznych, literackich, artystycznych czy innych tego okresu. Uleglibyśmy typowemu błędowi logicznemu brania części za całość, łac. *pars pro toto*. Ogólna perspektywa jest przecież zde-

cydowanie szersza, obejmując w samej filozofii nie tylko różne kierunki nacechowane modernizmem, ale również kontynuujące nurt klasyczny.

Oczywiście, procesy przemian ideologicznych dokonują się w środowisku ludzkich społeczności, wskutek czego zwolennicy jakiejś koncepcji preferują ją przed innymi. Wiąże się to z organizowaniem się w instytucjach naukowych grup ludzkich, w których rozwija się określone idee a nie podejmuje innych, uważając je za mniej wartościowe.

Szanując ustalenia nauk opisujących rzeczywistość społeczną i ich metody w prognozowaniu zjawisk, z punktu widzenia filozofii należy przypomnieć, że kształt rzeczywistości społecznej wyznaczają decyzje ludzkie. Te wynikają zaś

---

Dr hab. Tomasz Pawlikowski, prof. Wyższej Szkoły Edukacji Zdrowotnej i Nauk Społecznych w Łodzi.

w znacznej mierze z poznania i uzyskanej wiedzy. Filozof zatem ma w kwestiach tych coś więcej do zaoferowania, niż tylko poinformowanie innych o tym, jak chciałby, żeby świat wyglądał.

Z punktu widzenia filozofii klasycznej chciałbym właśnie przyjrzeć się temu, co teoretycznie wydaje się warte uwagi, gdyby wziąć się praktycznie za kształtowanie współczesnej filozofii i kultury. Konkretnie chodzi o rozpatrzenie możliwości klasycznej koncepcji praw-

dy, rozwijanej głównie w trzech nurtach: platonizmie, arystotelizmie i tomizmie. W kontekście rozważam zaprojektowane przeze mnie, choć może nie całkiem oryginalne, pojęcie „post-świata” jako odnoszące się do ogółu różnych prób przewyciężenia tego, co nowoczesne, jak i do funkcjonujących równocześnie kontynuacji nowoczesności lub koncepcji klasycznych oraz do wszelkich pozostałych zjawisk w kulturze umysłowej nam współczesnej.

## 2. „Post-świat”

Termin „post-świat” jest neologizmem, który nasuwał się mi stopniowo w trakcie przygotowywania niniejszego artykułu. „Post-prawda, post-polityka, post-sztuka” to nic innego, jak pewien świat ludzkich wytworów, pewna sztuczna rzeczywistość, zależna w swej genezie, istnieniu i celu czy sensie istnienia od ludzi. Skoro niejednokrotnie mówi się lub pisze o świecie ludzkich wartości, dlaczego nie posłużyć się neologizmem i nie nazwać całej tej sfery naznaczonej wpływem współczesnego człowieka, w której funkcjonują ludzkie wytwory, mianem „post-świata”, kiedy już zaakceptowaliśmy terminy „postmodernizm”, „post-kultura” czy właśnie te wyżej wymienione.

Sam termin „świat” odnosi się zazwyczaj do rzeczywistości istniejącej fizycznie, do tego, co starożytni Grecy okre-

ślali terminem  $\acute{\omicron}$  κόσμος – „kosmos”, ale właśnie on już w Nowym Testamencie, w kontekście którego rozwijała się późniejsza kultura europejska, nabrał szerszego znaczenia, obejmującego element kultury ludzkiej, w szczególności religii i moralności. Weźmy choćby fragmenty Ewangelii św. Jana. Czytamy tam: „Na świecie było [Słowo], a świat stał się przez Nie, lecz świat Go nie poznał” (J 1,10)<sup>1</sup>. Następnie: „A sąd polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło: bo złe były ich uczynki. Każdy bowiem, kto złe czyni, nienawidzi światła i nie zbliża się do światła, aby jego uczynki nie zostały ujawnione. Kto spełnia wymagania prawdy, zbliża się do światła, aby się okazało, że jego uczynki zostały dokonane w Bogu” (J 3,19-21)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi*, w przekładzie z języka greckiego, opracował zespół biblistów polskich, z inicjatywy benedyktynów tynieckich, Pallotinum, Poznań 1996. W języku greckim brzmi to następująco:  $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{\omega}\ \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma\ \eta\bar{\nu}$ ,  $\kappa\alpha\iota\ \acute{\omicron}\ \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma\ \delta\iota'\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron$ ,  $\kappa\alpha\iota\ \acute{\omicron}\ \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\gamma\gamma\omega$ . – Ed. Nestle 1904.

<sup>2</sup> Tamże.  $\alpha\upsilon\tau\eta\ \delta\acute{\epsilon}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \eta\ \kappa\rho\iota\sigma\iota\varsigma$ ,  $\acute{\omicron}\tau\iota\ \tau\acute{\omicron}\ \phi\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\epsilon}\lambda\eta\lambda\upsilon\theta\epsilon\nu\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \kappa\acute{\omicron}\sigma\mu\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \eta\gamma\acute{\alpha}\pi\eta\sigma\alpha\nu\ \omicron\iota\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\iota$

Przywołać można by jeszcze o wiele więcej fragmentów, ale nie chodzi tutaj o analizę pojęcia świata – kosmosu w Nowym Testamencie, a jedynie o potwierdzenie tezy, że pojęcie to obejmuje także rzeczywistość tworzoną przez człowieka. Ponieważ zaś kultura Europy była przez stulecia kształtowana pod wpływem chrześcijaństwa, co i w Polsce wywarło swój szczególny wpływ na mentalność społeczną, wydaje się, że określenie świata jako obejmującego nie tylko naturę, lecz i kulturę, jest powszechnie zrozumiałe i akceptowalne, choć może nie przez wszystkich akceptowane.

Docelowo chodzi jednak o posłużenie się neologizmem „post-świat”. Sam przedrostek „post” pochodzi z łaciny i tłumaczy się przez polskie „po”, a zatem sam z siebie nie oznacza jakiś określonych treści. Wskazuje jednak na pewną nową fazę rozwojową. Przeciwwstawienie się temu, co było wcześniej, zawsze wymaga dookreślenia, na czym miałyby polegać. Tak właśnie jest w przypadku postmodernizmu – ponowoczesności – kierunku, który deklaruje się jako przewyciężenie modernizmu – nowoczesności. Przewyciężenie to wydaje się najbardziej wyrażać w odrzuceniu oświeceniowej i pozytywistycznej koncepcji racjonalizmu, chociaż każda próba precyzyjnej identyfikacji natury opozycji postmodernizmu do modernizmu napotyka bardzo duży problem, który wprowadzili sami przedstawiciele postmoder-

nizmu. W ich wypowiedziach trudno bowiem o precyzyjne określenie głoszonych przekonań. Liczy się tam raczej swoboda ekspresji, a nie dokładność. Poza tym sam postmodernizm wydaje się mieć związki z wcześniejszymi nurtami: „Postmodernistyczna krytyka wielkich metanarracji – pisze ks. Robert J. Woźniak – narodziła się z ducha Nietzscheańskiej walki o życie i Heideggerowskiej destrukcji metafizyki”<sup>3</sup>.

Posługując się terminem „post-świat”, stajemy przed kwestią uzasadnienia jego użycia. Być może przedrostek „post” nie jest w ogóle potrzebny. Może lepiej byłoby posłużyć się opisową formułą, określającą pewne najnowsze trendy myślowe w kulturze. Nie jest jednak celem niniejszych rozważań ich identyfikacja, a ukazanie roli klasycznych koncepcji prawdy w świecie, w którym owe połączone nominalnie przedrostkiem „post” trendy funkcjonują. I to właśnie ich funkcjonowanie i jednoczenie się pod hasłem bycia „post”, bycia w opozycji do kultury modernistycznej, a właściwie także do kultury klasycznej, wydawać by się mogło tymczasowym, ale być może jedynym trwałym ich spoiwem i uzasadnieniem użycia neologizmu „post-świat” jako odnoszącego się do nich wszystkich.

Czy jednak neologizmem tym nie należałoby objąć całości procesów obecnych w kulturze ostatnich dziesiętnych lat, a więc także wszelkich koncepcji klasycznej filozofii? Nie chodzi przecież

μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα. πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα μὴ ἐλεγχθῆ τὰ ἔργα αὐτοῦ· ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῆ αὐτοῦ τὰ ἔργα ὅτι ἐν Θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα. – Ed. Nestle 1904.

<sup>3</sup> R. J. Woźniak, *Przypomnienia: teologia i postmodernizm. Prolegomena dialogu teologii chrześcijańskiej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 45 (2012) 1, s. 36.

o wprowadzenie jedynie nowego terminu, który pokrywałby się znaczeniowo z nazwą „postmodernizm”. To, co klasyczne, stanowi wszelako kontynuację utrwalonych w tradycji najlepszych wzorców i koncepcji. Nie zalicza się zatem do grupy trendów oznaczających się przez przedrostek „post”. Na postawione wyżej pytanie nie można odpowiedzieć zatem pozytywnie. Zwróćmy jednak uwagę, że podjęcie kwestii stosunku wymienionych trendów, identyfikowanych jako postmodernizm, do kultury klasycznej i jej koncepcji umysłowych ukazuje zasadniczą opozycję, z którą mamy obecnie do czynienia.

Potraktowanie obecnej sytuacji w sferze kultury umysłowej, a w szczególności filozofii jako szerszej niż sam postmodernizm nie jest przypuszczalnie pomysłem oryginalnym. W latach 90-tych XX stulecia w obszarze anglosaskim ukształtowało się środowisko określające się jako „Radykalna Ortodoksja” (*Radical Orthodoxy*), skupiające głównie teologów i filozofów anglikańskich, ale deklarujące otwartość na inne tradycje Kościołów chrześcijańskich, współpracujące także z myślicielami katolickimi. Anglojęzyczna Wikipedia charakteryzuje to środowisko jako „chrześcijańską teologiczną i filozoficz-

ną szkołę myślową, która wykorzystuje filozofię postmodernistyczną do odrzucenia paradygmatu nowoczesności”. Założycielem jest John Milbank. Natomiast nazwa „pochodzi od tytułu zbioru esejów opublikowanych przez Routledge w 1999 roku: *Radical Orthodoxy. A New Theology*, wydanej przez Milbanka, Catherine Pickstock i Grahama Warda”<sup>4</sup>.

Dyskusyjne jest stwierdzenie, że środowisko to wykorzystuje myśl postmodernistyczną, ale trudno mu zaprzeczyć nie znając wszystkich jego publikacji. W jakiś sposób dał po temu powody sam J. Milbank, publikując w 1991 roku artykuł *Postmodern critical Augustinianism*, ale należy podkreślić, iż upatrywał on wówczas w idei postmodernizmu możliwości jakiegoś pluralizmu dyskusji<sup>5</sup>. W 1999 roku mamy już hasło ortodoksji chrześcijańskiej, a w 2000 roku artykuł C. Pickstock *Imitating God: The Truth of Things According to Thomas Aquinas*<sup>6</sup>. Z pewnością podjęta przez grono ludzi związanych z anglikanizmem inicjatywa tego typu jest czymś oryginalnym. Tym bardziej, że w publikacjach „radykalnych ortodoksów” pojawia się wyraźna inspiracja nauczaniem św. Tomasza z Akwinu<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> [https://en.wikipedia.org/wiki/Radical\\_Orthodoxy](https://en.wikipedia.org/wiki/Radical_Orthodoxy) (dostęp 24.05.2017). O środowisku tym znajdujemy informacje w tematycznym numerze *Radykalna ortodoksja. Szansa dla teologii czy powrót do średniowiecza?* miesięcznika „Znak” 7-8 (2010) nr 662-663. Ogólną charakterystykę nurtu prezentuje ks. R. J. Woźniak, *Radykalna ortodoksja: próba definicji*, tamże, s. 10-20.

<sup>5</sup> J. Milbank, *Postmodern critical Augustinianism: A short Summa in forty-two Responses to unasked Questions*, „Modern Theology” 7 (1991) 3, s. 225-237.

<sup>6</sup> „New Blackfriars” 81 (2000) August 955, s. 308-326.

<sup>7</sup> W interesującym nas obszarze badań chodzi zwłaszcza o książkę, będącą zbiorem czterech artykułów, wydaną przez J. Milbanka i C. Pickstock, *Truth in Aquinas*, New York 2001. Zobacz też publikacje tłumaczone na język polski a zawarte w przywoływanym już czasopiśmie „Znak” 7-8 (2010) nr 662-663, a w szczególności na tekst Simona Olivera, *Krótki kurs radykalnej ortodoksji*, tłum. Karol

Pewne próby umiejscowienia Tomaszowej koncepcji prawdy w rzeczywistości nacechowanej elementem postmodernistycznym podjął Tadeusz Bartoś w książce *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowoczesności*<sup>8</sup>, czego pierwsze sygnały pojawiły się w jego wcześniejszej publikacji *Metafizyczny pejzaż. Świat według Tomasza z Akwinu*<sup>9</sup>. Trudno uznać te próby za udane, ale jego prace pokazują, na czym polega pewna współczesna tendencja, z jednej strony do negowania wszelkich tez, które głoszą istnienie czegoś trwałego czy niezmiennego, z drugiej zaś do włączania rozmaitych poglądów z okresu przed modernizmem do grupy wyrażającej sprzeciw wobec postmodernizmu. Jest to ciekawa w aspekcie koncepcyjnym próba włączania do tej grupy tomizmu, przy jednoczesnej reinterpretacji jego istoty.

Używając określenia „post-świat”, chciałbym oznaczyć złożoną sytuację kultury współczesnej, w której występuje silny element idei postmodernistycznych, ścierający się nie tyle – jak deklarują ich zwolennicy – z ideami modernistycznymi, ile przede wszystkim z tym, co klasyczne. Nie neguję przez to opozycji postmodernizmu do

modernizmu, nie uważam jednak, żeby była to najważniejsza z punktu widzenia całej kultury opozycja. Element klasyczny jest obecny w „post-świecie”, jednakże radykalnie przeciwny kształtującemu jego postmodernizmowi. O ile ten ostatni jest immanentnie ograniczony do „post-świata”, o tyle element klasyczny jest tym, co go transcenduje.

Z tej perspektywy chciałbym przywrócić się roli trzech koncepcji prawdy w obecnej kulturze, które jestem skłonny zaliczyć do klasycznych. Ukształtowały one bowiem historycznie trwałe schematy pojmowania prawdy, bez którego nawet w rozmaitych wersjach jej negacji nie sposób się obejść. Chodzi mianowicie o rozwijające się sukcesywnie rozumienie prawdy autorstwa Platona, Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Oczywiście w rozwoju rozważań nad tą problematyką brało udział więcej myślicieli, wprowadzając rozmaite uzupełnienia. Niemożliwością byłoby jednak wspomnienie ich wszystkich, a przywołani trzej dokonali zasadniczych zwrotów w ukształtowaniu tego, co dziś skłonni jesteśmy uważać za klasyczną koncepcję prawdy.

### 3. Platońska koncepcja prawdy i dialog *Kratylos*

Najważniejsze stwierdzenia dla Platońskiej koncepcji prawdy padają praw-

dopodobnie w dialogu *Kratylos*. Przedstawia on etymologię i zarazem pełni

Kleczka, tamże, s. 21-43.

<sup>8</sup> T. Bartoś, *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowoczesności*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2010.

<sup>9</sup> T. Bartoś, *Metafizyczny pejzaż. Świat według Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2006, s. 123-164.



funkcję słownika istotnych terminów filozoficznych. Zbigniew Danek określa go jako „zjawisko niezwykle” w kulturze europejskiej z uwagi na bogactwo problemów i dojrzałość zaprezentowanych rozstrzygnięć, rozpatrując go jedynie w sferze językoznawczej<sup>10</sup>. Pozostaje zaś jeszcze sfera analizy filozoficznej. Odbiega on swym charakterem od pozostałych pism Twórcy Akademii i zapewne jego adresatami byli ludzie z nią związani. Dziś raczej jego autentyczność nie jest kwestionowana, natomiast datowanie powoduje spory. Jak wskazuje Krystyna Tuszyńska-Maciejewska, przypuszczalnie powstał w środkowym okresie twórczości Platona, to jest w latach 365–361 według Wincentego Lutosławskiego, a w latach 375–370 według Holgera Thesleffa<sup>11</sup>. Określenia poszczególnych zagadnień są krótkie i bogate w treść. Kluczowy fragment, dotyczący prawdy, uwzględniany jest w liczących się publikacjach tematycznych<sup>12</sup>.

Z dialogu dowiadujemy się kilku istotnych rzeczy na temat Platońskiego rozumienia prawdy. Pierwszą i niepowątpiewalną informacją wydaje się to, że nie było ono ustalone we wcześniejszym okresie, ponieważ Platon wydaje się poszukiwać źródła jego pochodzenia. Co więcej, zaproponowana etymologia terminu ἀλήθεια jest odmienna od tej, któ-

rą przedstawiał jako właściwą intuicjom językowym starożytnych Greków w epoce przedsokratejskiej Martin Heidegger. Platon kwestię wywodzenia znaczenia tego kluczowego terminu postrzegał inaczej niż słynny współczesny filozof i filolog klasyczny, a jego pogląd wydaje się również odnosić do wcześniejszego niż sokratejskie jego pojmowania. Nie można jednak wykluczyć, że po prostu chciał wyjaśnić słowo „ἀλήθεια” tak, aby wyjaśnienie było zgodne z jego filozoficznym ujęciem zagadnienia. W sytuacji, kiedy powszechnie uznano autentyczność dialogu *Kratylos*, nie ulega bowiem chyba niczyjej wątpliwości, że Platon prezentuje tutaj własny pogląd.

Kolejną rzeczą, na którą należy zwrócić uwagę, jest określenie właściwości prawdy. Nie jest to jednak klasyczna definicja, ale kilka stwierdzeń, które wskazują na jej naturę. Pozornie odnoszą się one jedynie do znaczenia terminu, ale to, co napotykamy w wypowiedziach, nie ogranicza się do analizy semantycznej we współczesnym nam sensie. Słowa pełnią tu, pomimo innych funkcji, funkcję naprowadzeń na właściwą naturę rzeczy<sup>13</sup>. Wskazuje na to zresztą w dialogu wielokrotnie sam Platon, a w tym konkretnym zagadnieniu, dotyczącym – jak to określa – rzeczy najważniejszych, czyli prawdy, fałszu, bytu i nazwy, pyta, cze-

<sup>10</sup> Z. Danek, *O Kratylosie Platona*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Linguistica” 32, Łódź 1995, s. 7.

<sup>11</sup> K. Tuszyńska-Maciejewska, *Wstęp*, w: Platon, *Kratylos*, tłum. W. Stefański, Ossolineum, Wrocław – Warszawa 1990, s. V.

<sup>12</sup> Na przykład: Paul Friedländer, *Platon*, t. 1, Berlin 1954, s. 235; Tomasz Duma, *Problem prawdy w myśli Platona*, „Studia Elckie” 13 (2011), s. 8-9.

<sup>13</sup> Przy wszystkich różnicach w podejściu filozoficznym i językoznawczym, można jednak stwierdzić, że przyjętą linię interpretacyjną zasadniczo potwierdzają wnioski płynące z rozprawy Z. Danka, *O Kratylosie Platona*, s. 80-83.

mu akurat taką nazwę się stosuje (δι’ ὅτι τὸ ὄνομα ἔχει)<sup>14</sup>. Możemy dodać: dlaczego nie inną, nie dowolną? I nawet, gdyby nasz filozof mylił się w ustaleniu prawidłowej z punktu widzenia językoznawstwa etymologii, to choćby to przytoczone pytanie świadczy, że jego zainteresowania odzwierciedlone w *Kratylosie* nie kończyły się na kwestiach językowych<sup>15</sup>.

Z czterech wymienionych przez Platona zagadnień nas interesuje głównie prawda, a ze względu na nią przeciwny jej fałsz, a nadto byt. Żeby nie rozciągać analizy ponad potrzeby podyktowane celem niniejszego opracowania, pominiemy szersze odniesienie się do kwestii nazw, chociaż w omawianym dialogu odgrywa ona rolę fundamentalną. Związana pozostaje też z rozwijającą się tu refleksją Platona nad prawdziwością wyrażeń językowych.

W kwestii określenia jej właściwości przede wszystkim dowiadujemy się, że

prawda (ἀλήθεια): a) jest boskim ruchem bytu, z pewnym naciskiem na jego szybkość, gwałtowność (ἢ γὰρ θεία τοῦ ὄντος φορὰ); b) jest jakby będąca boskim niepokojem, błędzeniem, stanem poruszenia (ὡς θεία οὖσα ἄλη)<sup>16</sup>. W tych określeniach znajduje się poważna przesłanka, aby słowo ἀλήθεια [aletheia] wywodzić z rzeczownika ἄλη [ale], wskazującego na wspomniane „zabłąkanie”, „zagubienie” czy „stan poruszenia”, bez wątplenia wewnętrznego oraz z czasownika θειάζειν [theiadzein] – „natchnąć”, „naprowadzić” przez boski impuls. W takim ujęciu, które nasuwa dialog *Kratylos*, prawda to coś, co stanowi boskie natchnienie czy poruszenie, naprowadzające człowieka na właściwe rozumienie rzeczy. Prawda stanowi w tej interpretacji jakiś wzorzec, drogowskaz<sup>17</sup>.

Jeżeli podejmiemy wątek o prawdzie jako odkryciu pod wpływem boskiego natchnienia, dokonującym się w umyśle człowieka, wówczas termin ἀλήθεια

<sup>14</sup> Plato, *Cratylus*, 421 A.

<sup>15</sup> Wybiegając nieco naprzeciw krytykom, oczywiście można domniemywać, że nie chodzi w tym pytaniu o to, iż język dostosowuje się w swych funkcjach do opisywania rzeczywistości, ale o współcześnie nam rozumiany aspekt semantyczny, pragmatyczny lub nawet syntaktyczny, bo i to przecież pozostaje w sferze możliwości. Pamiętajmy jednak, że Platon nie znał dwudziestowiecznej semiotyki, więc mało jest prawdopodobne, by jakieś jej antycypacje stanowiły głęboko ukryty sens jego koncepcji. Jak zauważymy zaś w dalszej analizie, w sposób znamieny wyjaśnia znaczenia słów przez odwołania się do czegoś rzeczywistego. Trudno przypuszczać, że jest to z jego strony kamuflaż.

<sup>16</sup> ἢ δ’ ἀλήθεια, καὶ τοῦτο τοῖς ἄλλοις ἔοικε συγκεκροτῆσθαι: ἢ γὰρ θεία τοῦ ὄντος φορὰ ἔοικε προσειρησθαι τούτῳ τῷ ῥήματι, τῇ ἀληθείᾳ, ὡς θεία οὖσα ἄλη. – Plato, *Cratylus*, 421 A-B. W przypadku cytowania dzieł Platona w języku oryginalnym, korzystam z wydania *Platonis Opera*, t. 1-5, ed. I. Burnet, Oxford 1900-1907. „Co do ἀλήθεια, to słowo sprawia wrażenie, że je zrobiono z innych; prawdopodobnie tym określeniem wyraża się boski ruch bytu (θεία ἄλη [theia ale]).” – Platon, *Kratylos*, tłum. Zofia Brzostowska, Lublin 1990, s. 103. Do tego przekładu odwołuje się A. Maryniarczyk, *Prawda*, w: PEF, t. 8, s. 459.

<sup>17</sup> Interpretację tę wskazuje m. in. A. Maryniarczyk, *Veritas sequitur esse...*, s. 80-81; Tenże, *Prawda*, w: PEF, t. 8, s. 459. Autor ten odwołuje się w swych ustaleniach do bardziej miarodajnych informacji w następujących publikacjach: Rudolf Bultmann, *Uso Greco ed Ellenistico di aletheia*, w: *Grande lessico del Nuovo Testamento*, t. 1, ed. Gerhard Kittel, Brescia 1965, kol. 640 n.; ἀλήθεια, w: *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, oprac. Remigiusz Popowski, Warszawa 1992, kol. 222.

[aletheia] wykaże odniesienia do θεωρία [theoria], czyli „teoria”. W starożytnym języku greckim nie tyle oznaczało ono jednak teorię czy spekulację naukową, ile religijną czynność bycia posłanym po zasięgnięciu wyroczni. Ponadto: obserwowanie, przyglądanie się, w szczególności zawodom sportowym. Oprócz rzeczownika, występował pokrewny mu czasownik θεωρέω [theoreo] i przymiotnik θεωρός [theoros], czyli „widz”, „ten, który ogląda”, a ponadto inne terminy. Jeżeli weźmiemy czasownik ἀληθεύω [aletheuo], oznaczający „mówić prawdę”, ale też „trafnie przepowiadać”, to napotkamy kolejne powiązanie prawdy z elementem boskim. Sam Platon zresztą pisał w *Prawach*, że prawda jest największym dobrem u bogów i u ludzi<sup>18</sup>.

Natomiast jeżeli chodzi o potwierdzenie tezy, że prawda jest tym, co naprowadza umysł człowieka na zrozumienie – właściwe widzenie rzeczywistości, to stosowną wypowiedź znajdujemy w *Państwie*: „W ten sposób, kiedy się dusza mocno chwyta tych rzeczy, na któ-

re pada blask prawdy i bytu, wtedy myśli rozumnie i poznaje i widać, że ma rozum” (tłum. Wł. Witwicki)<sup>19</sup>.

Kolejną kwestią jest fałsz lub kłamstwo – oba bowiem obejmuje swym znaczeniem grecki termin ψεύδος [pseudos]. Uwidacznia się to między innymi w różnicy przekładów Zofii Brzostowskiej i Witolda Stefańskiego. Według Platona to, co oznaczamy terminem ψεύδος, jest: a) przeciwne ruchowi czy biegowi; b) czymś niegodnym – wymuszonym zatrzymaniem i odpoczynkiem; c) czymś, co nasuwa metaforę śpiących. Ci, którzy pozostają w fałszu czy zakłamaniu, są jakby uśpieni, nie dostrzegają rzeczywistości<sup>20</sup>. I tu może nasuwać się skojarzenie z pewnym letargiem, którego zaprzeczenie wiązał ze słowem ἀλήθεια [aletheia] M. Heidegger. Znalazł w tym jednak żarliwego przeciwnika w osobie Paula Friedländera, który na podstawie analizy językowej wykazywał nieoprawność takiej interpretacji i przestrzegł, że w wielu przypadkach prowadzi ona do absurdalnych konsekwencji<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> ἀλήθεια δὴ πάντων μὲν ἀγαθῶν θεοῖς ἡγεῖται, πάντων δὲ ἀνθρώποις. – Plato, *Leges*, V, 3 (730 C).

<sup>19</sup> ὅταν μὲν οὐ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ οὖν ἔχει φαίνεται – Plato, *Civitas*, VI (508 D).

<sup>20</sup> τὸ δὲ ψεύδος τὸ ὑναντίον τῆ φασί: πάλιν γὰρ αὐ τοῖς ἀποδορῶμενον ἦκει τὸ ἰσχύμενον καὶ τὸ ἀναγκαζόμενον ἡσυχάζειν, ἀπεικάσαι δὲ τοῖς καθεύδουσι: τὸ ψεῖ δὲ προσγεγόμενον ἐπικρύπτει τὴν βούλησιν τοῦ ὄνομαιος. – Plato, *Cratylus*, 421 B-C. „Kłamstwo (ψεύδος [pseudos]) jest czymś przeciwnym biegowi; raz jeszcze wychodzi na to, że potępione jest wszystko, co zmusza do zatrzymania się i spoczynku, jest obrazowym przedstawieniem ludzi śpiących (καθεύδουσι [katheoudousi]), ale ψ [psi] przesłania znaczenie wyrazu”. – Platon, *Kratylos*, tłum. Z. Brzostowska, Lublin 1990, s. 103. Przekład tegoż dialogu przez W. Stefańskiego ukazał się w tym samym roku, nakładem Ossolineum. Wyżej powoływałem się już na *Wstęp* do tego wydania. Stosowny fragment przekładu znajduje się tamże, s. 38.

<sup>21</sup> M. Heidegger formułuje tezę o złożeniu ἀλήθεια z ἀ i λήθεια, od λήθη. Por. choćby dostępną u nas pracę M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 310, 313-315. Nie zgadza się z tym P. Friedländer, który dokonuje zestawienia rozmaitych greckich przymiotników, przyjmujących przedrostek ἀ jako zaprzeczenie dalszej części wyrazu i dowodzi, że w języku potocznym nie pojawia się forma przymiotnikowa ἀληθής jako negacja i raczej nie występuje ona



Jest zresztą całkiem możliwe, że Platon wpłótł w interpretację terminu „prawda” swą teorię anamnezy, zamieszczoną w końcowym fragmencie *Państwa*. Filozofia jest sposobem „cofania zapomnienia”, który nazywany jest właśnie ἀλήθεια (ἀ – negacja; λήθη [lethe] – zapomnienie). Poznanie filozoficzne ma zatem charakter anamnezy (przypomnienia sobie). Cofa ono zapomnienie i doprowadza do stanu aleteicznego, czyli przywraca duszę do stanu wiedzy, właściwego stanu bytowania duszy<sup>22</sup>. Można jednak wątpić, czy ta Heideggerowska interpretacja jest właściwa w odniesieniu do koncepcji Platona, który przecież sformułował inne wyjaśnienie terminu ἀλήθεια. Teoria anamnezy wcale nie implikuje takowej interpretacji, jakiegokolwiek w kontekście całej symboliki mitów, jaką operował ów starożytny filozof, nie można wykluczyć, że i taki kontekst znaczeniowy miał w zamyśle, ale raczej należy przyjąć, iż byłby on poboczny wobec tego, co wyraźnie wskazane zostało w dialogu *Kratylos*.

Ostatnią, trzecią, z istotnych dla nas kwestii, jest powiązanie prawdy z bytem (ὄν) i substancją lub istotą (οὐσία). Jeżeli wziąć oznaczające te rzeczy terminy, to okazuje się bowiem – twierdzi Platon, że po dodaniu joty, która zresztą – wedle naszego autora – jest niekiedy spotykana w wymowie greckiej, również oznaczają one ruch. O ile ὄν [on] znaczy „był”, o tyle ἰόν [ion] znaczy „idący, poruszający się”. Podobnie jak w słowie ἀλήθεια, które znaczy „boski ruch bytu”<sup>23</sup>.

Z tego krótkiego fragmentu *Kratylosa* dowiadujemy się zatem, że prawda jest jakimś boskim ruchem, niewątpliwie dokonującym się wewnątrz duszy ludzkiej, w umyśle. Można by zinterpretować ją przeto jako natchnienie o nadludzkiem pochodzeniu, naprowadzające na właściwe rozumienie rzeczy. Ponadto zaś zyskujemy informację, że jest ona przeciwna fałszowi lub kłamstwu, bo w przypadku języka greckiego termin ψεῦδος [pseudos] odnosi się i do tego, i do tego, a w szczególnych przypadkach może

---

przed Polybiosem (ok. 200-118). Wskazuje też, że poza filozofią starożytni Grecy używali terminów ἀλήθεια i ἀληθής w odniesieniu do: a) słuszności wypowiedzi i sądów; b) tego, co realne, bytujące; c) rzetelności, prawdomówności, sumienności człowieka lub jego charakteru. Zob. Tenże, *Platon*, s. 233-242. Uwaga na temat Polybiosia znajduje się tamże s. 235, a na temat znaczeń wymienionych terminów – tamże, s. 236. Ponadto, zdaniem naszego autora, interpretacja Heideggerowska prawdy jako „odkrytości” mieści się co najwyżej w drugiej z grup, ale jej zastosowanie do wyjaśnienia większości przypadków raczej odgrywa rolę destrukcyjną i prowadzi do absurdów. „Die Interpretation als «Unverborgenheit» ist hier und da in der zweiten Gruppe allenfalls möglich; in den meisten Fällen wäre sie ganz und gar nicht am Platz, und sehr oft wäre sie störend und fälschend bis zum Absurden”. – tamże, s. 236.

<sup>22</sup> Plato, *Civitas*, 621 A-C; A. Maryniarczyk, *Veritas sequitur esse...*, s. 80; tenże, *Prawda*, w: PEF, t. 8, s. 459.

<sup>23</sup> τὸ δὲ ὄν καὶ ἡ οὐσία ὁμολογεῖ τῶ ἀληθεῖ, τὸ ἰῶτα ἀπολαβόν: ἰὸν γὰρ σημαίνει, καὶ τὸ ὄν ἄν, ὡς τινες καὶ ὀνομάζουσιν αὐτό, ὄν ἰόν. – Plato, *Cratylus*, 421 C. „A był (ὄν [on]) oraz istota (οὐσία [ousia]) mówią to samo, co słowo prawda (ἀλήθεια) po dodaniu i [jota], bo wtedy znaczy: idący (ἰόν [ion]), natomiast οὐκ ὄν [ouk on] (nie będący) – οὐκ ἰόν [ouk ion] (nie idący). Słyszysz się, że niektórzy ludzie tak mówią: οὐκ ἰόν”. – Platon, *Kratylos*, tłum. Z. Brzostowska, Lublin 1990, s. 103.

oznaczać tylko jedno z nich. Wreszcie, w trzecim aspekcie, prawda okazuje się powiązana z bytem. I w tym ostatnim przypadku nie powinno się oponować, że chodzi wyłącznie o związek terminów, bo tekst wskazuje na odniesienia nazw do rzeczywistości i poruszane w nim kwestie skupiają się na wyjaśnieniu, dlaczego akurat takiej nazwy używamy, a nie dlaczego dana rzecz odpowiada swą naturą znaczeniu nazwy.

We fragmencie 385 B dialogu *Kratylos* można wyodrębnić ponadto określenie rozumienia lub wypowiedzi (gr. λόγος [logos]) prawdziwej jako zgodnej z bytem i fałszu jako niezgodnej z bytem<sup>24</sup>. Czy je jednak wprost wyodrębniemy, zależy od przyjętej interpretacji. Bo można również dostrzec tutaj określenie człowieka prawdomównego i kłamcy.

Jak wskazuje Dariusz Piętka, określenie to bardzo przypomina słynną definicję Arystotelesa z księgi IV *Metafizyki*. Problemem jest wszelako to, iż pada ono w pytaniu: „Oczywiście ta, która rzeczy przedstawia, jakie są, jest prawdziwa, ta zaś, jakie nie są, fałszywa?”<sup>25</sup>. Piętka w swej pracy przytacza to pytanie w kontekście szerszego fragmentu, z którego wynika, że chodzi tu o prawdziwość wypowiedzi zewnętrznej, językowej, choć zamieszczony przez niego obok tekst grecki wskazuje, iż w równej mierze odnosi się ona do rozumienia –

w sensie wewnętrznej wypowiedzi umysłu. W oryginalnym kontekście przytoczonego pytania występuje bowiem termin λόγος (logos). Wspomniany autor dokonuje przekształcenia, zostawiając z tekstu greckiego jedynie treść pytania (tzw. *datum quaestionis*), i tłumaczy powstałą formułę w nieco inny sposób niż przytaczany przezeń Stefański. Użytkuje w efekcie stwierdzenie: „Spośród nich więc [zdań] to, które wypowiada byty, jak są, jest prawdziwe, które zaś, jak nie są, jest fałszywe”<sup>26</sup>. W tym kontekście całkiem uzasadnione wydaje się przekonanie Piętki, że to właśnie Platon jest twórcą klasycznej koncepcji prawdy, a rola Arystotelesa sprowadzała się jedynie do przeformułowania i uściślenia istniejącej już definicji<sup>27</sup>. Pozostaje jednakże nie mniej uzasadniona wątpliwość, czy Platonowi w przytoczonym pytaniu chodziło o to samo, o co Arystotelesowi, kiedy definiował zdanie prawdziwe w księdze IV *Metafizyki*. Platon raczej rozważa w omawianym miejscu byt idealny i jego rozumienie. W każdym razie występujące w *Kratylosie* pytanie o prawdę i fałsz wypowiedzi mogło zainspirować Stagirytę<sup>28</sup>. Nie wydaje się jednak, by odbierało mu tytuł właściwego twórcy klasycznej koncepcji prawdy.

W ogóle nie jest zaś pewne, czy intencją Platona w omawianym fragmen-

<sup>24</sup> ἄρ' οὖν οὗτος ὃς ἄν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἔστιν, ἀληθής; ὃς δ' ἄν ὡς οὐκ ἔστιν, ψευδής; [ar oun hutos hos an ta onta lege hos estin, alethes; hos d'an hos ouk estin, pseudes] – Plato, *Cratylus*, 385 B. Por. Plato, *Sophista*, 263 B.

<sup>25</sup> Przytaczam je w przekładzie Witolda Stefańskiego (*dz. cyt.*, s. 4), do którego odwołuje się D. Piętka, *Prawda i fałsz*, s. 121.

<sup>26</sup> D. Piętka, *Prawda i fałsz*, s. 121.

<sup>27</sup> Tamże, s. 224.

<sup>28</sup> Plato, *Cratylus*, 385 B.

cie było pytanie o prawdę i fałsz czy – jak wyżej wspomniano – o człowieka prawdomównego i kłamcę. Brzostowska zupełnie inaczej niż Stefański potraktowała omawiane pytanie, przekładając je następująco: „A więc ten, co twierdzi o rzeczach, że są – to prawdomówny, ten zaś, co mówi, że ich nie ma – to kłamacz?”<sup>29</sup>. Przekład Brzostowskiej wydaje się w pełni poprawny, ponieważ w tekście greckim, przynajmniej w edycji Johna Burneta (Oksford 1903), mamy formę przymiotnika w rodzaju męskim lub żeńskim (jest ona taka sama w obu rodzajach): ἀληθής [alethes], ψευδής [pseudes]. Może więc ten przymiotnik odnosić się również do człowieka, który się wypowiada. Z drugiej jednak strony, w poprzednim pytaniu oba przymiotniki odnoszone są do rzeczownika λόγος [logos]: Οὐκοῦν εἴη ἄν λόγος ἀληθής, ὁ δὲ ψευδής, które można przełożyć między innymi następująco: „A więc będzie jedna mowa prawdziwa a inna fałszywa?” (tłum. Pawlikowski), co zresztą jest bliższe przekładowi Stefańskiego i wielu

innym<sup>30</sup>. Brzostowska i tutaj jednak, jak i w szerszym kontekście, akcentuje nie fałsz logicznie rozumiany jako własność wypowiedzi czy sądu, ale „mówienie kłamliwe”, co wskazuje na moralny aspekt prawdy i fałszu jako odpowiednio: prawdomówności i kłamliwości<sup>31</sup>.

Można przyjąć więc, że Platon wyraził tutaj również moralny aspekt prawdy. Natomiast należy pamiętać, że nie wyklucza on wcale tego znaczenia logicznego, w którym prawda i fałsz są traktowane jako wartości sądów czy zdań. Greka po prostu umożliwia takie podwójne wyrażanie pewnych aspektów rzeczywistości. Nie można zaś w tym przypadku zarzucić, że oba aspekty nie są powiązane ze sobą i nie odsyłają do tego samego, podstawowego zagadnienia. Dyskusyjne pozostaje co najwyżej to, czy prawdę i fałsz rozumiał Platon jednoznacznie przy zachowaniu różnic ich aspektów czy analogicznie, a w tym ostatnim przypadku powstawałaby jeszcze kwestia, jak tę analogię interpretować.

#### 4. Rozumienie problemu prawdy w *Metafizyce* Arystotelesa

Charakterystyczną cechą filozoficznego języka Arystotelesa jest rzadkie posługiwanie się rzeczownikiem ἀλήθεια [aletheia]. Używanie go można byłoby rozpatrywać w perspektywie związków jego filozofii z myślą Platona. Termin ten używany jest zwłaszcza w dwóch

pierwszych księgach *Metafizyki*<sup>32</sup>, w fragmentach traktujących o filozofii teoretycznej jako nauce o prawdzie lub o powiązaniu prawdy z bytem, co akurat u Stagiryty nie stanowi elementu dominującego w całej koncepcji. Tym jednakże można wytłumaczyć obecność

<sup>29</sup> Platon, *Kratylos*, tłum. Z. Brzostowska, s. 41.

<sup>30</sup> Plato, *Cratylus*, 385 B. Por. Platon, *Kratylos*, tłum. W. Stefański, s. 4.

<sup>31</sup> Platon, *Kratylos*, tłum. Z. Brzostowska, s. 41.

<sup>32</sup> Ta jedna, konkretna cecha, zauważana w języku ksiąg I (A) i II (α; ΑΛΦΑ ΤΟ ΕΛΑΤΤΟΝ), nie przesądza o ich autentyczności lub nieautentyczności jako dzieł Arystotelesa.

w księdze II *Metafizyki*, odbiegającej doktrynalnie od generalnie logicznego charakteru, uwagi: „w jaki przeto sposób każda rzecz ma byt, w taki też i prawdę”<sup>33</sup>, a także: „Słusznie nazywa się filozofię nauką prawdy. Celem nauki teoretycznej jest bowiem prawda, a praktycznej działanie” (tłum. Pawlikowski)<sup>34</sup>.

Wydaje się, że w powiązaniu prawdy z poznaniem czy wiedzą o charakterze teoretycznym pobrzmiewają wątki zawarte w omawianym wyżej fragmencie 421 A-C dialogu *Kratylos*. Natomiast wyróżnikiem Arystotelesa jest uchwycenie logicznego aspektu prawdy w postaci określenia prawdziwości i fałszywości sądu, które dość powszechnie uchodzi za klasyczną definicję prawdy. Mimo wszystkich wskazanych elementów, które materialnie obecne są w dialogach Platona, formalnie nie znajdujemy tam tego typu definicji czy określenia. Można doszukać się takowych jedynie wówczas, gdy bardzo szeroko rozumiemy termin „definicja”. Zaznacza to poniekąd także przywoływany już Piętka, stwierdzając, że „W dialogach nie znajdujemy wyraźnej definicji prawdy spełniającej kryteria definiowania dla wiedzy wartościowej, przyjmowanych przez Platona.

Występują w nich jednak wypowiedzi, które możemy uznać za określenia, podpadające współcześnie pod pojęcie definicji”<sup>35</sup>.

Dlaczego Platon nie skupił się na wyrażnym, spełniającym kryteria formalnej poprawności, określeniu, czym jest prawda, trafnie z filozoficznego punktu widzenia wyjaśnia Piotr Jaroszyński. „Dla Parmenidesa i Platona byt jest korelatem intelektualnej intuicji. Mamy tu do czynienia z immanentną adekwatnością między poznaniem i jego przedmiotem”<sup>36</sup>. Między tymi filozofami występuje zasadnicza różnica, polegająca na tym, że Platon przyjmował wielość bytów, a Parmenides jeden byt, jedyny przedmiot myśli<sup>37</sup>. Ma ona jednak mniejsze znaczenie w zestawieniu reprezentowanego przez nich podejścia z koncepcją Arystotelesową. W pismach Platona o wiele bardziej wyraźne niż we fragmentach poematu Parmenidesowego są zawarte pewne załączki koncepcji adekwatności, ale adekwatny do umysłu byt wydaje się być rozumiany jako „rzeczywistość umysłowa”, dostępna z racji odpowiadającej mu natury tylko dla umysłu. Zachodzi tu więc co najwyżej jakaś immanentna adekwatność, a wła-

<sup>33</sup> ὡς ἕκαστον τὸ ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας – Arystoteles, *Metafizyka*, 993 b 30-31. W oryginalnym tekście greckim znajdujemy słowo εἶναι, które tu tłumaczymy przez „byt”. Gdyby Stagiryta pojmował jednak byt w sensie egzystencjalnym, wyróżniając w jego strukturze oprócz istoty także istnienie, właściwszym przekładem byłoby: „w jaki przeto sposób każda rzecz ma istnienie, w taki też i prawdę”. Wiadome jest, że Arystoteles takiej interpretacji bytu w ogóle nie rozpatrywał. Bez wątplenia jednak tego rodzaju wzmianki, co wskazana, naprowadzały św. Tomasza na dostrzeżenie związku między prawdą a istnieniem bytu, sprzyjając rozwijaniu metafizycznej teorii prawdy.

<sup>34</sup> Ὁρθῶς δ' ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας. Θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια πρακτικῆς δ' ἔργον – Arystoteles, *Metafizyka*, 993 b 19-21.

<sup>35</sup> D. Piętka, *Prawda i fałsz*, s. 114.

<sup>36</sup> P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia?*, Lublin 2011, s. 218.

<sup>37</sup> Tamże, s. 218.

ściwiej mówiąc – zespolenie się pokrewnych sobie natur w dokonującym się immanentnie w umyśle oglądzie idei. Wyraża to w jakiejś mierze wypowiedź: „kiedy się dusza mocno chwytła tych rzeczy, na które pada blask prawdy i bytu, wtedy myśli rozumnie i poznaje i widać, że ma rozum” (tłum. Witwicki)<sup>38</sup>. U Platona brakuje zaznaczenia charakterystycznej dla adekwatności różnicy między ontyczną naturą umysłu poznającego i rzeczy poznawanej. Podkreślane jest zbliżenie się do pokrewnego naturą poznawanego przedmiotu. Opisywany przez Platona związek tychże wydaje się znacznie głębszy niż po prostu zgodność, uwzględniająca poza pewną odpowiedniością jeszcze to, że nie jest ona pełnym odwzorowaniem. W przydługiej nieco i ujętej w postać mitu opowieści z *Fajdrosa* świat prawdziwych bytów – idei przedstawiony jest jako cel naturalnych poznawczych dążeń duszy, która w kontakcie z ideami sama nabiera doskonałości niemalże boskich. Dzięki temu wolna staje się od błędów kierowania się poznaniem zmysłowym a uzdalnia się do oglądania rzeczy w prawdzie, czyli takimi, jakimi są one w idealnej postaci<sup>39</sup>.

W perspektywie tego głównego rysu Platońskiej koncepcji relacji umysłu do idei można stwierdzić, że dopiero Arystoteles określił w jakiejś mierze prawdę jako adekwatność stanu intelektu, ukazującego się w wypowiedzi, i stanu rzeczy, gdy wskazał w rozdziale 7 księgi IV *Metafizyki* na następującą zależność: „stwierdzać, że byt nie jest i że nie-byt jest, to jest fałsz; a stwierdzać, że byt jest i że nie-byt nie jest, to jest prawda. Toteż mówiący, że coś jest albo że nie jest, będzie się wypowiadał bądź prawdziwie, bądź fałszywie” (tłum. Żeleźnik)<sup>40</sup>.

Warto wszelako zauważyć, że w przytoczonym określeniu prawdy, nazywanym często jej klasyczną definicją, nie ma wyraźnego wskazania na to, że chodzi o adekwatność treści wypowiedzi względem treści rzeczy, będącą tym typem relacji, w której urzeczywistnia się prawda. Dlatego trafniej jest w przypadku przytoczonego wyżej określenia mówić o definicji sądu lub zdania prawdziwego niż o klasycznej definicji prawdy jako zgodności intelektu i rzeczy (*adaequatio intellectus et rei*), która pojawiła się w sposób wyraźny dopiero w średniowieczu i odnosi się do samej prawdy sądu lub zdania<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> οὐ καταλάμπει ἀληθείᾳ τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται – Plato, *Civitas*, VI (508 D).

<sup>39</sup> Plato, *Phaedrus*, 248 A – 249 A. Cały mit jest dłuższy, niemniej w tym fragmencie padają chyba najistotniejsze stwierdzenia.

<sup>40</sup> τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψευδός, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές [to men gar legein to on me einai e to me on einai pseudos, to de to on einai kai to me on me einai alethes] – Arystoteles, *Metaphysica*, 1011 b 26–29. W przypadku dzieł Arystotelesa w języku greckim, odwołuję się zawsze do stron we wzorcowej edycji Bekkera, zgodnie z przyjętym powszechnie standardem.

<sup>41</sup> Jeżeli więc niektórzy współcześni logicy nawiązują do tej idei wyrażonej przez Arystotelesa, to traktują bezpośrednio o definicji zdania prawdziwego, a nie o samej definicji prawdy, jakkolwiek może się zdarzyć, że ktoś uważa za jedyną postać prawdy właśnie zdanie prawdziwe. Przykładowo,



W przekładach na język polski nieco myląco, ale też samorzutnie pojawia się odpowiednik „prawda” zapewne z tego powodu, iż jest to jedyna w naszym języku forma rzeczownikowa odpowiadająca terminom greckim. Tymczasem w przywołanym fragmencie, w języku oryginału pojawia się charakterystyczne dla Arystotelesa użycie formy τὸ ... ἀληθές [to ... alethes] – „prawdziwe” (z dodawanym na początku wyrażenia opisującego wypowiedź prawdziwą rodzajnikiem τὸ [to]) oraz zestawione z nim τὸ ... ψεῦδος [to pseudos] – „fałsz, fałszywe”. Są to rzeczowniki rodzaju nijakiego. Jest ewidentnym, że Stagiryte nie chodzi o to, co oznacza Platońskie ἀλήθεια [aletheia], czyli o coś, co niejako rozumiane jest w oderwaniu od podmiotu, ale o inną postać prawdy. Niewątpliwie był to zamierzony zabieg językowy, który miał na względzie położenie akcentu na logiczny (w sensie: związany z intelektem) aspekt prawdy, który mimo wszystko u jego mistrza nie był wyraźnie zaznaczony.

W kontekście dobranych słów jaśniejsze staje się, czemu Stagiryta podkreślał związek prawdy z intelektem w rozdziale 4 księgi VI *Metafizyki*. Twierdził on mianowicie, że prawda i fałsz (τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές) obecne są w intelekcie

lub rozumie (ἐν διανοίᾳ [en dianoiā]), a nie w rzeczach, przy czym w oryginalne znowu pojawiają się charakterystyczne dla Arystotelesa formy językowe. „Nie ma bowiem prawdy ani fałszu w rzeczach [...], lecz jest prawda w umyśle” (tłum. Żeleźnik)<sup>42</sup>. Tak rozumiane prawda i fałsz stanowią dwa przeciwstawne stany sprzeczne intelektu–umyśłu: „był jako prawda, a niebył jako fałsz odnosi się do łączenia i rozdzielania, a razem stanowią dwa człony sprzeczności. Prawda polega na stwierdzeniu rzeczywistego złożenia i zaprzeczeniu rozdziału, natomiast fałsz polega na zaprzeczeniu jednej albo drugiej wypowiedzi. A jak to jest, że dostrzega się połączenie podmiotu i orzeczenia lub ich rozdzielanie, to już jest inna sprawa. To połączenie przeciwstawione rozdzielaniu rozumem nie w sensie następstwa, lecz w sensie zaistnienia w myśli czegoś jednego” (tłum. Żeleźnik)<sup>43</sup>.

W tym miejscu uwidacznia się nie tylko logiczny charakter Arystotelesowej koncepcji prawdy, ale także jej związek z koncepcją uwyrażniającą się w wypowiedziach Platona i zarazem odcięcie się od zasadniczej linii interpretacyjnej, przedstawianej przez tego ostatniego. Głównym wkładem Stagiryty w rozwój klasycznej koncepcji prawdy, byłoby więc

Józef A. Stuchliński podejmuje w swej monografii kwestię zdania prawdziwego w języku logiki, nie samej prawdy. Zob. Tenże, *Definicja zdania prawdziwego w języku logiki i w językach opartych na logice*, Warszawa 2002.

<sup>42</sup> οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές ἐν τοῖς πράγμασιν, [...] ἀλλ' ἐν διανοίᾳ [ou gar esti to pseudos kai alethes en tois pragmatois, [...] all' en dianoiā] – Arystoteles, *Metafizyka*, 1027 b 25–28.

<sup>43</sup> τὸ δὲ ὡς ἀληθές ὄν, καὶ μὴ ὄν ὡς ψεῦδος, ἐπειδὴ παρὰ σύνθεσίν ἐστι καὶ διαίρεσιν, τὸ δὲ σύνολον [20] περὶ μερισμὸν ἀντιφάσεως (τὸ μὲν γὰρ ἀληθές τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ ἔχει τὴν δ' ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διηρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν· πῶς δὲ τὸ ἅμα ἢ τὸ χωρὶς νοεῖν συμβαίνει, ἄλλος λόγος, λέγω δὲ τὸ ἅμα καὶ τὸ χωρὶς ὥστε μὴ τὸ ἐφεξῆς [25] ἀλλ' ἐν τῷ γίγνεσθαι) – Arystoteles, *Metafizyka*, 1027 b 19–25. Przekład T. Żeleźnika z Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1, s. 317.

zaakcentowanie dwóch wspomnianych wyżej wątków: a) związku prawdy z rozumem lub intelektem (a więc logicznego charakteru) i b) precyzyjna odpo-

wiedź na pytania o naturę prawdy lub fałszu wypowiedzi, formułowane w dialogach Platona, ale nienapotykalne tam wystarczającej poznawczo odpowiedzi.

## 5. Podstawowa definicja prawdy w dziełach św. Tomasza z Akwinu

Kolejnym myślicielem, który współtworzył klasyczny zarys koncepcji prawdy, jest św. Tomasz z Akwinu. Jego poglądy ukształtowały w sposób zasadniczy to, co tradycja wnosi we współczesność. Wyraża się to nawet w tym, że uznana za klasyczną definicję prawdy i stanowiąca w ostatnich dwóch stuleciach przedmiot wielu polemik formuła *veritas est adaequatio intellectus et rei* upowszechniła się poprzez oddziaływanie jego dzieł. Występuje ona z rozszerzającym ją dodatkiem w *Summa contra Gentiles* (I, 59), w kontekście wyraźnego nawiązania do przytoczonej wyżej definicji prawdy logicznej, podanej przez Arystotelesa.

Nie jest to jednak podstawowe określenie stosowane przez Akwinatę, a żadna z używanych przez niego definicji nie funkcjonuje skutecznie bez pewnych założeń systemowych. W przypadku jego filozoficznych poglądów mamy po prostu do czynienia z pewnym spójnym wyjaśnieniem rzeczywistości, którego elementy wchodzą w skład jego całości i w jego obrębie wykazują pełną efektyw-

ność. W przypadku definicji podstawowej, a mianowicie *veritas est adaequatio intellectus et rei*, jest kilka tez, które odgrywają szczególnie istotną rolę w jej systemowym uzasadnieniu.

Zanim przejdziemy jednak do ich wskazania, zwróćmy uwagę na pewną diagnozę, którą stawiają Milbank i Pickstock. Stwierdzają oni mianowicie, iż „pojęcie prawdy jako korespondencji znajduje się w kryzysie tylko dlatego, że jest ono interpretowane raczej w sensie epistemologicznym niż ontologicznym. Zwykle sam Akwinata był odczytywany anachronicznie, zgodnie z kanonami epistemologii, a odczytywany w ten sposób, nie ma on niczego do zaferowania współczesnej myśli. My jednak pragniemy pokazać, że u Akwinaty, *korespondencja* odnosi się do realnej ontologicznej proporcji między bytem i inteligencją, w perspektywie, w której są one odczytywane jako transcendentally zamienne”<sup>44</sup>.

Wspomniana tutaj *korespondencja*, czyli zgodność – adekwatność jest kluczową dla całej koncepcji prawdy, sformu-

<sup>44</sup> „[...] the notion of truth as correspondence is in crisis only because it is taken in an epistemological rather than ontological sense. Usually Aquinas himself has been read anachronistically according to the canons of epistemology, and read this way, he has nothing to offer contemporary thought. However, we seek to show that in Aquinas, correspondence indicates a real ontological proportion between being and intelligence in a perspective where these are regarded as transcendentally convertible”. – J. Milbank, C. Pickstock, *Truth in Aquinas*, s. XIII.

lowanej przez Doktora Anielskiego. Nieuwyrażniona idea adekwacji pojawiła się niewątpliwie u Arystotelesa w odniesieniu do prawdy sądów lub zdań i w takim sensie uzyskała wyraz w parafrazującej ją formule pochodzącej od Izaaka Izraeli oraz w reinterpretacji dokonanej przez Awicennę<sup>45</sup>. Wbrew rozmaitym, sugerowanym także wypowiedziami Akwinaty, opiniom historyków filozofii, których nie potwierdziły badania, należy stwierdzić, że postać, która wskazuje w definiensie na następujące trzy elementy: rzecz, intelekt i ich zgodność, z charakterystycznym łacińskim terminem *adaequatio*, nadali jej jednak dopiero scholastycy w latach dwudziestych XIII wieku<sup>46</sup>. Święty Tomasz napotkał tę formę definicji zapewne u Wilhelma z Auxerre i Filipa Kanclerza<sup>47</sup>.

Głównym czynnikiem, który zdecydował o jej upowszechnieniu się w tradycji filozofii scholastycznej, było nadanie jej wyraźnych interpretacji,

umożliwiających jej powszechne zastosowanie, zarówno do prawdy logicznej (sądów i zdań), jak i do prawdy bytu. Gdy chodzi o zakres zastosowania, to Akwinata odróżniał dwie jej postaci: a) obejmującą wszelkie odmiany prawdy – „prawda jest zgodnością rzeczy i intelektu”<sup>48</sup>; b) odnoszącą się tylko do sądów i zdań „prawda intelektu jest zgodnością intelektu i rzeczy, wedle tego, że intelekt stwierdza, że jest to, co jest, lub nie jest to, co nie jest”<sup>49</sup>. Tę drugą postać wyraźnie wiązał z definicją podaną przez Arystotelesa<sup>50</sup>.

Konkretnych formuł wymienionych w definicji znajdujemy o wiele więcej w dziełach Akwinaty. Nie są one w każdym przypadku literalnie takie same. Ze względu na wskazanie, gdzie znajduje się moment prawdotwórczy, czyli konstytuuje się istota prawdy, którą nazywam też jej uzasadnieniem (*ratio veritatis*)<sup>51</sup>, warto zwrócić uwagę na następujące ujęcia, które wyjaśniają kontekst

<sup>45</sup> Wyniki swych badań na temat historycznej drogi do wykrystalizowania się klasycznej definicji prawdy przedstawiłem dość szeroko w części pierwszej książki mojego autorstwa *Prawda następstwem istnienia. Problem prawdy w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013. Jeśli chodzi o recepcję definicji Arystotelesowej u Izaaka Izraeli i u Awicenny, zob. tamże, s. 225-230.

<sup>46</sup> Tamże, s. 141-215, 221-223.

<sup>47</sup> Tamże, s. 274-279.

<sup>48</sup> Definicję „veritas est adaequatio rei et intellectus” podaje św. Tomasz w *De veritate*, q. 1, a. 1, c. i w *S. Th.*, I, q. 16, a. 1, c. Ta formuła klasycznej definicji prawdy występuje w kwestii 2 *Prologu do Summa de bono*: „Item, a quodam philosopho dicitur: «Veritas est adaequatio rei et intellectus», sive ut generaliter dicatur signi et signati”. – Philippi Cancellarii, *Summa de bono*, ed. Wicki, vol. 1, s. 10.

<sup>49</sup> „[...] veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est. – SCG, I, c. 59, n. 2.

<sup>50</sup> Tak interpretuje różnicę między dwoma Tomaszowymi definicjami Franciszek Sylvestris z Ferrary w swym komentarzu do *Summa contra Gentiles*: a) prawdy jako zgodności intelektu z rzeczą i b) prawdy jako zgodności rzeczy z intelektem. Zob. S. Thomae Aquinatis, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 13, s. 168.

<sup>51</sup> Wprowadzenie przekładu *ratio veritatis* jako „uzasadnienie prawdy” wzbudzi niewątpliwie opory osób przyzwyczajonych do tradycyjnego i narzucającego się pod wpływem słowników tłumaczenia „pojęcie prawdy”. Nie wystarczy jednak zadowolić się tym ostatnim, wygodnym ze względów

definicji: a) w dojrzałej *Summa Theologiae* czytamy, że „prawda jest definiowana przez upodobnienie się (wspólnotę formy) intelektu i rzeczy”<sup>52</sup>; b) we wczesnych *Dysputach problemowych* „O prawdzie” Akwinata pisze, że „Pierwsze zrównanie bytu z intelektem wynika z odpowiedności bytu w stosunku do intelektu. To zjednanie jest nazywane zgodnością intelektu i rzeczy. W tym formalnie dopełnia się uzasadnienie prawdy. To jest więc to, co nadaje *prawdziwe* nad byt, mianowicie upodobnienie formy bądź zgodność rzeczy i intelektu, wedle którego to upodobnienia następuje, jak powiedziano, poznanie rzeczy”<sup>53</sup>; c) w bardzo wczesnym *Super I Sententiarum* „w tej samej również czynności intelektu ujmującego istnienie rzeczy, co zachodzi jakby przez pewne upodobnienie do niego, dopełnia się relacja zgodności, w której zawarte jest uzasadnienie prawdy”<sup>54</sup>. Najważniejsze, bo też najbardziej uniwersalne, wydaje się drugie z nich. Wskazuje ono na odpowiedność między bytem a intelektem.

Kierunek relacji we wszystkich trzech ujęciach sugeruje odniesienie do prawdy w aspekcie logicznym, może poza drugim, w którym znajdują się obie formuły, i rzeczywiście wskazuje na konstytuowanie się istoty prawdy w intelekcie ludzkim. Natomiast jest jeszcze prawda intelektu Bożego i prawda rzeczy, konkretnych jednostkowych bytów: „prawda właściwie występuje w intelekcie ludzkim i Bożym [...]. W innych zaś rzeczach prawda występuje z uwagi na relację do intelektu [...]. Prawda jest zatem najpierw i właściwie w intelekcie Bożym, drugorzędnie zaś, choć właściwie w intelekcie ludzkim, a w rzeczach niewłaściwie i drugorzędnie, gdyż nie inaczej, jak ze względu na odniesienie do któregoś z tych dwu intelektów”<sup>55</sup>.

I właśnie dlatego, że są różnorodne nośniki prawdy, potrzebna jest definicja bardziej ogólna, niż odnosząca się jedynie do prawdy intelektu ludzkiego czy ludzkich wypowiedzi, na którą zwrócił uwagę Franciszek Sylvestris z Ferrary<sup>56</sup>. Zresztą Doktor Anielski pisał o tym

---

językowych, tłumaczeniem. Zarówno bliższe konteksty, jak i dalsze, wskazują, że św. Tomasz odnosił się w tego typu formułach do realiów a nie do porządku myślenia. Nie chodziło mu o to, czym jest pojęcie prawdy, tylko czym jest prawda. Nie ma powodu, by doszukiwać się w przypadku formuł określających moment konstytuowania się prawdy czy określających jej istotę jakiejś metafleksji w stosunku do rzeczywistości.

<sup>52</sup> „[...] per conformitatem intellectus et rei veritas definitur”. – *S. th.*, I, q. 16, a. 2, c.

<sup>53</sup> „Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet, quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur, et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei”. – *De veritate*, q. 1, a. 1, c.

<sup>54</sup> „[...] in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis”. – *Super I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 1, c.

<sup>55</sup> „[...] veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino [...]; in rebus autem aliis invenitur veritas per relationem ad intellectum [...]. Est ergo veritas in intellectu divino quidem primo et proprie; in intellectu vero humano proprie quidem sed secundario; in rebus autem improprie et secundario, quia non nisi per respectum ad alteram duarum veritatum”. – *De veritate*, q. 1, a. 4, c. Takie same tezy pojawiają się również w *Sumie teologii* – *S. th.*, I, q. 16, a. 1, c.

<sup>56</sup> „Advertendum circa definitionem veritatis, ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. XVI, et Verit., q.

wprost, stwierdzając w artykule 1, kwestii 16 *Summy teologii*, że definicja: „prawda jest zgodnością rzeczy i intelektu” jest nadrzędna wobec pozostałych, stosując się zarówno do prawdy intelektu, jak i prawdy rzeczy” (pewne znaczenie wydaje się mieć to, że definicji tej nie rozciąga się na Prawdę Pierwszą)<sup>57</sup>. Kardynał Kajetan – Tomasz de Vio w krótkim komentarzu, odnoszącym się do zamieszczonego w przywołanym artykule wykazu, dodał, że z sześciu wymienionych tam definicji prawdy trzy odnoszą się do prawdziwości w rzeczach, dwie do prawdziwości w intelekcie, a jedna zarówno do tej, jak i do tej. Przy czym dodał na koniec: „Wszystko jest jasne”<sup>58</sup>. Podkreślić należy, że definicja ta została wyraźnie określona jako nadrzędna i podstawowa dopiero w *Summie teologii*. W *De veritate* jest jedynie zrównana rangą z definicją Anzelmiańską (dla bardziej szczegółowych badań historyczno-filozoficznych znaczenie ma także to, że jako trzecia tego typu definicja jest tam przywołane Arystotelesowe określenie sądu prawdziwego)<sup>59</sup>. We wszystkich

trzech podstawowych kwestiach o prawdzie czytamy jednak, że definicja wskazująca na zgodność (*adaequatio*) ujmuje *ratio veritatis* – istotę lub uzasadnienie prawdy<sup>60</sup>.

Klasyczna definicja prawdy, w wersji powszechnej, którą znajdujemy w *Summa Theologiae* św. Tomasza, wskazuje zatem na rzecz jako na fundament relacji zgodności i na intelekt jako jej kres, cel. Jeśli zatem istnienie rzeczy jest przyczyną prawdy, to w intelekcie prawda dopełnia się i znajduje uzasadnienie tego, czym jest. Istnienie, intelekt i ich zgodność (w przypadku Absolutu równość lub tożsamość) przyczyniają się więc łącznie do ukonstytuowania się istoty prawdy. Tomaszowa definicja zakłada również tezę, że prawda jest zarówno w intelekcie, jak i w rzeczach, zrywając w tym punkcie swój związek ze stanowiskiem Arystotelesa. Ponadto zakłada ona analogię zachodzącą w dziedzinie prawdy, gdzie pojawiają się różne jej odmiany, ale gdzie także sama rzecz okazuje się w swej strukturze analogiczna do struktury intelektu, dzięki czemu

i, quod definitio haec qua dicitur, *Veritas est adaequatio rei et intellectus*, quae est Isaac, est data secundum id quod formaliter rationem veri perficit. Et tam ad veritatem rei potest pertinere quam ad veritatem intellectus: nam res dicitur vera secundum quod adaequatur intellectui; et intellectus dicitur verus secundum quod est rei adaequatus, quia scilicet ita est in re sicut dicitur et intelligitur per intellectum”. – Komentarz ten znajduje się w: S. Thomae Aquinatis, *Opera omnia* iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 13, s. 168.

<sup>57</sup> „Quod autem dicitur quod *veritas est adaequatio rei et intellectus* potest ad utrumque pertinere”. – *S. th.*, I, q. 16, a. 1, c.

<sup>58</sup> „Quoad secundum, redditur ratio sex definitionum veritatis; quod tres pertinent ad verum in re, duae ad verum in intellectu, et una ad verum utrobique. Omnia clara sunt”. – Komentarz ten znajduje się w: S. Thomae Aquinatis, *Opera omnia* iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 4, s. 207.

<sup>59</sup> *De veritate*, q. 1, a. 1, c.

<sup>60</sup> *Super I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 1, c.; *De veritate*, q. 1, a. 1, c.; *S. th.*, I, q. 16, a. 1, c. Jak widać, koncepcja ogólnie ważnej, przynajmniej w obszarze stworzenia, definicji prawdy, kształtowała się w doktrynie św. Tomasza, nie od razu zyskując wyraźne sformułowanie. Na etapie *Summy teologii* jest jednak ewidentna i raczej nie powinna podlegać dyskusji.



mogą być one ze sobą zgodne (adekwatne). Zauważamy to już w przytaczanym wyżej fragmencie artykułu 4, kwestii i *Dysput problemowych „O prawdzie”*<sup>61</sup>.

Spośród bliższych nam czasowo badaczy z Zachodu na doniosłość zagadnienia analogii w Tomaszowej teorii i definicji prawdy zwróciła uwagę Pickstock, pisząc, że „zgodnie z teorią wiedzy, jaką formułuje Akwinata, *korespondencja* oznacza o wiele więcej niuansów niż tylko lustrzane odbicie rzeczywistości w myśleniu. Raczej, jak my widzieliśmy, zachodzi tutaj wewnętrzna *proportio* lub analogia między wewnętrznym ukierunkowaniem umysłu ku prawdzie a drogą manifestowania się rzeczy, która jest ich sposobem bycia prawdziwym. Ta *proportio* jest uznana i doświadczana, ale nie może być empirycznie obserwowana lub potwierdzona”<sup>62</sup>.

Generalnie, by zrozumieć dobrze kwestię analogii w dziedzinie prawdy, potrzeba zrozumieć Tomaszową teorię analogii bytu<sup>63</sup>. Kwestię wspomnianą starałem się naświetlić w książce *Praw-*

*da następstwem istnienia*<sup>64</sup>. Trudno jednak właściwie ocenić poczynione tam ustalenia bez gruntownej wiedzy z zakresu metafizycznej teorii analogii. Spróbujmy jednak odnieść się w tym ujęciu do pewnego fragmentu, który zawiera rozpoznawalne dla specjalisty sformułowania, umieszczające koncepcję prawdy w kontekście teorii analogii. „Co do trzeciego, należy powiedzieć, że prawda naszego intelektu ma swoją przyczynę w rzeczy. Nie trzeba jednak, żeby istota (uzasadnienie) prawdy najpierw znajdowała się w rzeczy: tak jak istota zdrowia nie znajduje się pierw w medycynie niż w zwierzęciu. Sztuka bowiem medyczna, a nie jej zdrowie, jest przyczyną zdrowia, gdyż czynnik nie jest tu jednoznaczny. I podobnie istnienie rzeczy, a nie jej prawda, jest przyczyną prawdy intelektu. Dlatego Filozof twierdzi, że opinia i mowa są prawdziwe dlatego, że rzecz jest, a nie dlatego, że rzecz jest prawdziwa”<sup>65</sup>.

Zgodność (*adaequatio*), określająca wspólnotę lub jakiś typ podobieństwa

<sup>61</sup> *De veritate*, q. 1, a. 4, c.

<sup>62</sup> „What all this suggests is that correspondence in Aquinas’s theory of knowledge means something far more nuanced than a mere mirroring of reality in thought. Rather, as we have seen, there is an intrinsic *proportio* or analogy between the mind’s intrinsic drive towards truth, and the way things manifest themselves, which is their mode of being true. This *proportio* is assumed and experienced, but cannot be observed or empirically confirmed.” – J. Milbank, C. Pickstock, *Truth in Aquinas*, s. 15; to samo w: C. Pickstock, *Imitating God: The Truth of Things According to Thomas Aquinas*, „New Blackfriars” 81 (2000) 955 (August), s. 325.

<sup>63</sup> W polskim języku podstawową monografią w tym zakresie pozostaje: Mieczysław A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, RW KUL, Lublin 19932. Wydaje się, że próby krytyki, które później się pojawiły w naszej literaturze, nie podważają zasadniczych ustaleń owego dzieła.

<sup>64</sup> T. Pawlikowski, *Prawda następstwem istnienia*, s. 352-363, 379-398.

<sup>65</sup> „Ad tertium dicendum quod, licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniatur ratio veritatis, sicut neque in medicina per prius invenitur ratio sanitatis quam in animali; virtus enim medicinae, non sanitas eius, causat sanitatem, cum non sit agens univocum. Et similiter esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus. Unde philosophus dicit quod opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est”. – *S. th.*, I, q. 16, a. 1, ad 3.

istniejącej rzeczy do intelektu, jest elementem dość trudnym do wyjaśnienia. Wynika to z analogiczności opisywanych rzeczy. Tego, co oznacza termin *adaequatio* w filozofii św. Tomasza, nie da się po prostu jednoznacznie scharakteryzować. Sam Akwinata posługuje się dla przybliżenia natury owej zgodności całą wiązką bliskoznacznych określeń: „zbieżność” (*convenientia*), „zrównanie” (*comparatio*), „zjednanie” (*concordia*), „wspólnota formy” (*conformitas*), „współmierność” (*commensuratio*), „podobieństwo [intelektu] do istnienia” (*similatio ad esse*)<sup>66</sup>. Wydaje się ponadto, że w przypadku prawdy utożsamiającej się z Bytem Absolutnym nie zachodzi zwykła zgodność – adekwatność, lecz jest to albo zupełność, albo równość (*aequatio*) ujawniająca się w relacji, wyróżnianej z uwagi na pewien sposób pojmowania, pomiędzy intelektem a poznawaną istotą Absolutu, którą jest czyste istnienie<sup>67</sup>.

Prawda jako zgodność, czyli adekwatność rzeczy i intelektu, również nie wydaje się wcale jednoznaczna, lecz jest analogiczna, i realizuje się w sposób pluralistyczny ze względu na wielość jej nośników. Obok prawdy bytu jest prawda intelektu, która przynależy przede wszystkim do aktów poznania, a wtórnie także do tworów językowych. Obok

wielu prawd w dziedzinie stworzenia jest Prawda Pierwsza, będąca ostatecznym źródłem wszelkiej innej prawdy. Tylko odwołanie się do teorii analogii pozwala utrzymać jednolite rozumienie prawdy oparte na tym, co wspólne wszystkim jej odmianom. Nie sposób nie dostrzec również tego, że Akwinata rozwija swą naukę o analogii głównie tam, gdzie podejmuje problematykę prawdy, a czyni to w ramach wyjaśnienia różnorodności i wielości prawd.

W kwestiach, które poruszyliśmy, znaczącą się pewne tezy, w które uwikłana pozostaje Tomaszowa koncepcja prawdy jako adekwatności rzeczy i intelektu. Nie sposób ich krótko i zarazem wyczerpująco omówić w kontekście historycznym i doktrynalnym. Zwróćmy jednak uwagę na niektóre z nich. Po pierwsze, prawda ma charakter transcendentny, przez co łączy się z różnymi pod względem statusu ontycznego nośnikami: bytem, intelektem, wypowiedziami językowymi. Po drugie, prawda jest przede wszystkim w intelekcie, chociaż wtórnie także znajduje się w rzeczach, czyli konkretnych bytach jednostkowych. Po trzecie, rzeczy naturalne (jednostkowe byty) znajdują się niejako między dwoma intelektami: intelektem Bożym i intelektami ludzkimi. Dzięki

<sup>66</sup> Z uwagi na obszerność zagadnienia, odsyłam w tym zakresie do własnej monografii: T. Pawlikowski, *Prawda następstwem istnienia*, s. 364-373.

<sup>67</sup> „Si enim proprie accipiatur veritas, tunc importabit aequalitatem intellectus divini et rei. Et quia intellectus divinus primo intelligit rem quae est essentia sua, per quam omnia alia intelligit, ideo et veritas in Deo principaliter importat aequalitatem intellectus divini et rei, quae est essentia eius, et consequenter intellectus divini ad res creatas. Intellectus autem divinus et essentia sua non adaequantur ad invicem sicut mensurans et mensuratum, cum unum non sit principium alterius, sed sunt omnino idem; unde veritas ex tali aequalitate resultans nullam principii rationem importat, sive accipiatur ex parte essentiae, sive ex parte intellectus, quae una et eadem ibi est; sicuti enim ibi est idem intelligens et res intellecta, ita est ibi eadem veritas rei et veritas intellectus, sine aliqua connotatione principii”. – *De veritate*, q. 1, a. 4, c.

relacji do tego pierwszego są stale poznawane i stąd są prawdziwe – są nośnikami prawdy ontycznej, póki istnieją. Wreszcie, po czwarte, prawda jest następstwem istnienia, co oznacza, że jest wobec niego zawsze bytowo wtórna poza jednym wyjątkiem, kiedy z istnieniem się utożsamia, co zachodzi w Bycie Absolutnym. Oznacza to przede wszystkim,

że warunkiem prawdy jako takiej jest istnienie. Nie ma prawdy bez warunkującego ją istnienia, czy to przyczynowo, czy na zasadzie realnej jej tożsamości z istnieniem. W przypadku prawd stworzonych zarówno ontycznych, jak i intelektualnych, oznacza to ich zależność przyczynowo-skutkową od istnienia stworzonego bytu.

## 6. Niektóre próby krytyki definicji adekwatnościowej

Bliska współczesność niesie nowe formy krytyki klasycznej koncepcji prawdy i związanej z nią definicji, wskazującej na zgodność ujęć poznawczych z rzeczywistością jako na istotę prawdy. Część z tych form nawiązuje do poglądów He-

ideggera, część wychodzi z pozycji tzw. filozofii analitycznej<sup>68</sup>, wreszcie inna część wypływa z postmodernizmu lub koncepcji pokrewnych. U nas szczególną rolę w szerzeniu tej ostatniej fali krytyki odegrały dwie publikacje Bartosia.

### 6. I. Problematyczność krytyki Heideggerowskiej

Przy analizie terminu *adaequatio* dobrym punktem odniesienia wydaje się Heideggera podejście do problemu, jakkolwiek jego wnioski, jak i poszczególne etapy rozumowania do nich prowadzące, zdecydowanie odrzucamy z racji, które mają charakter pewnych ustaleń ogólnosystemowych, jak i z pewnych szczegółowych powodów, które wynikają z przeprowadzonych badań nad powszechną definicją prawdy w sformu-

waniu św. Tomasza z Akwinu<sup>69</sup>. Przede wszystkim Heideggera koncepcja prawdy wynika z całkowicie odmiennej niż u Doktora Anielskiego koncepcji bytu, nieuwzględniającej przyczynowości i pierwszej przyczyny, odrzucającej istnienie rzeczywistości wiecznej i wprowadzającej ateistyczny horyzontalizm, na co zwrócił uwagę Olinto Pegoraro w krótkim, aczkolwiek obfitującym w bardzo trafne wnioski porównaniu po-

<sup>68</sup> Określenie „filozofia analityczna” jest często spotykane, chociaż odnosi się do niejednorodnych odmian filozofowania, które bogato wykorzystują narzędzia współczesnej logiki w opisie rozważanych zagadnień i ich rozwiązywaniu. Często odnosi się wrażenie, że termin ten odnosi się do rozmaitych prób filozofowania, podejmowanych wprost na terenie logiki współczesnej, co budzi podejrzenia o mieszanie dziedzin. Zgodnie z typologią Antoniego B. Stępnia, należałoby wyodrębnić te odmiany filozofii analitycznej i rozdzielić między dwie koncepcje uprawiania filozofii: neopozytywistyczną i lingwistyczną. Zob. A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, TN KUL, Lublin 1989, s. 23, 30-31.

<sup>69</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 304-305.

glądów na temat prawdy u tych dwóch myślicieli<sup>70</sup>. Ograniczenie bytowości do granic czasowych jest nie do przyjęcia w kontekście wyników klasycznej metafizyki.

Z kolei Friedländer wskazywał, że podstawowe Heideggerowskie pojęcie prawdy jako „odkrytości” jest ograniczone do co najwyżej jednego z aspektów tejże, zidentyfikowanych przez Platona<sup>71</sup>. Pegoraro dodawał w tej kwestii, że Heidegger tym samym podejmował postulat bezdyskusyjny dla Akwinaty, który przyjmował otwartość bytu dla poznającego. Argumentując za niewłaściwością utrwalonego w tradycji rozumienia prawdy, w którym jest ona interpretowana jako konstytuująca się w relacji między intelektem a rzeczą, niemiecki filozof dopatrywał się wprowadzenia wtórnej opozycji podmiot – przedmiot. Ponadto, odnosząc się do koncepcji klasycznej, błędnie interpretował *adaequatio* w sensie matematycznej równości. Problemem pozostaje także to, że tego typu zarzuty nie odnoszą się do klasycznej koncepcji prawdy, do której wytworzenia przyczynił się w szczególności sposób św. Tomasz z Akwinu<sup>72</sup>.

## 6. 2. Próby krytyki postmodernizującej w literaturze rodzimej

W rodzimej literaturze mamy także próbę postmodernizującej reinterpretacji i swoistej krytyki Tomaszowej koncepcji prawdy autorstwa Bartosia. Naj-

Ocena Heideggerowskiego odniesienia się do poglądów Doktora Anielskiego wymagałaby uwzględnienia szerszej perspektywy. Niemiecki filozof wydawał się mieć nadrzędny cel, który rzutował na szczegółowe interpretacje. Wspominał o nich ks. Woźniak, który swoiście demaskuje antymetafizyczne założenia Heideggera. „Jednym z fundamentalnych założeń postmodernizmu jest upadek wielkich metanarracji – opowieści o świecie, które rościły sobie pretensje do całościowych, wyczerpujących opisów świata, jego natury, struktury i racji bycia. Postmodernistyczna krytyka wielkich metanarracji narodziła się z ducha Nietzscheańskiej walki o życie i Heideggerowskiej destrukcji metafizyki. W tym miejscu interesuje nas szczególnie drugie ze wspomnianych źródeł postnowoczesności.

Projekt Heideggera związany jest ściśle z Kantowskim pojęciem ontoteologii. Heidegger demaskuje metafizykę jako podstawową formę metanarracji (aczkolwiek samo pojęcie metanarracji nie jest pojęciem Heideggera), w której przestrzeń ontologiczna zostaje wypełniona Bogiem jako pierwszym bytem<sup>73</sup>.

pierw w dwóch rozdziałach książki *Metafizyczny pejzaż. Świat według Tomasza z Akwinu*<sup>74</sup> wskazał, że Akwinata:

<sup>70</sup> O. Pegoraro, *Note sur la vérité chez saint Thomas et M. Heidegger*, „Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série” 74 (1976) 21, s. 51.

<sup>71</sup> P. Friedländer, *Platon*, s. 236.

<sup>72</sup> O. Pegoraro, *Note sur la vérité chez saint Thomas et M. Heidegger*, s. 51-54.

<sup>73</sup> Ks. R. J. Woźniak, *Przypomnienia: teologia i postmodernizm*, s. 36.

<sup>74</sup> T. Bartoś, *Metafizyczny pejzaż*, s. 123-164.

1) wiązał prawdę przede wszystkim z działaniem umysłu, a wątek semantyczny ma dla niego znaczenie poboczne<sup>75</sup>;  
 2) przyjmował izomorfizm między relacjami: a) umysł – rzecz i b) zdania twierdzące – stany rzeczy<sup>76</sup>, z czego wynika, że „zasadnicze rozumienie zagadnienia prawdy przez Tomasza z Akwinu jest w warstwie intuicyjnej semantyczne”<sup>77</sup>;  
 3) nadawał swej koncepcji prawdy charakter wyraźnie pragmatyczny: „Tomaszowska koncepcja prawdy nie ma charakteru semantycznego. Ujmowana jest w wymiarze pragmatycznym, jako że jest stwierdzeniem poprawności przebiegania ludzkich czynności poznawczych. [...] I chociaż ujęcie to nie ma charakteru semantycznego, jest jednak [...] przekładalne na taki sposób definiowania prawdziwości”<sup>78</sup>.

Z szeregu wypowiedzi rozdziału *Prawda jest działaniem* wynika, że Bartoś nie traktuje tego, co nazywa „pragmatycznym wymiarem”, ani pragmatyki jako części semiotyki, lecz raczej jako teorię działania człowieka. Píše na przykład: „możemy sobie wyobrazić istnienie izomorfii między semantyczną koncepcją prawdy a jej pragmatyczno-antropologiczną poprzedniczką opisaną przez Tomasza z Akwinu”<sup>79</sup>. Podsumowując wnioski, stwierdza zaś: „Prawda nie jest zatem samą adekwacją, ale po-

znaniem czy też orzekaniem o niej”<sup>80</sup>. Prawda nie byłaby zatem adekwacją, ale działaniem w postaci poznania czy orzekania. Funkcjonowałyby w obszarze antropologicznym, nie semiotycznym.

Bartoś powrócił do tematu Tomaszowej koncepcji prawdy w swojej późniejszej książce *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowoczesności*, nadając jej postmodernizujące oblicze. Jak stwierdził: „Rozprawa ta chciała być próbą odczytania myśli Tomasza z Akwinu w kontekście współczesnych debat filozoficznych”<sup>81</sup>. „W ogniu pytań stało przede wszystkim pojęcie prawdy”<sup>82</sup>. Autor przyjął dość popularne wśród historyków filozofii i poniekąd uzasadnione założenie, że „Tomasz z Akwinu nie zbudował spójnego systemu filozoficznego”<sup>83</sup>. Uzupełnił je jednak o stwierdzenie, które zdaje się wypaczać właściwą perspektywę, a przypisuje twórczości św. Tomasza jedną z cech postmodernistycznych: „Dostrzec można nieciągłości w jego myśleniu, nakładanie na siebie przekonań, których nie sposób złączyć w jedną całość”<sup>84</sup>. Współczesnym tomistom zarzucił z kolei, że „często w punkcie wyjścia zakładają systemową i doktrynalną koherencję dzieła”, nie dostrzegając np. „nieprzystawalności platońskiego (to jest neoplatońskiego – Tomasz

<sup>75</sup> Tamże, s. 124-125.

<sup>76</sup> Tamże, s. 132.

<sup>77</sup> Tamże, s. 133.

<sup>78</sup> Tamże, s. 151-152.

<sup>79</sup> Tamże, s. 152-153.

<sup>80</sup> Tamże, s. 155.

<sup>81</sup> T. Bartoś, *Koniec prawdy absolutnej*, s. 518.

<sup>82</sup> Tamże, s. 519.

<sup>83</sup> Tamże, s. 5.

<sup>84</sup> Tamże, s. 5.



tęgo nie rozróżniał) i arystotelesowskiego wpływu w kwestii rozumienia prawdy”<sup>85</sup>.

Z wizji Bartosia nie wyłania się obraz spójnej koncepcji prawdy. Natomiast przypisuje on Akwinacii „nieholistyczną metafizykę prawdy” i „antropologiczny model prawdy”, którego kluczowym elementem jest „indywidualizacja”, wyrażająca się w tym, że „na tym świecie nie ma jednej jedynej prawdy”, a w przypadku poznania ludzkiego jest ona zawsze „indywidualną konstatacją”<sup>86</sup>. Z poprzedniej pracy powtarza również wątek prawdy jako działania<sup>87</sup> i utożsamia ją z sądem stwierdzającym zgodność rzeczy z intelektem, wskazując na jej aspekt semantyczny<sup>88</sup>. Podkreśla nadto, że według Tomasza prawda jest zawsze subiektywna, gdyż poznanie i wiedza są zawsze przyporządkowane do jakiegoś konkretnego, jednostkowego podmiotu<sup>89</sup>.

W interpretacji Bartosia Doktor Anielski jawi się niemal jako prekursor postmodernizmu, chociaż oddziela go od tego nurtu znaczna, nie tylko czasowa,

bariera. „Lektura tekstów Tomasza z Akwinu [...] stawia czytelnika duchowo bliżej postmodernistycznego ujęcia aniżeli nowożytnych przeświadczeń. Nie oznacza to, że można postawić znak równości między tym, co o prawdzie pisał Tomasz, a poglądami postmodernistów. Nie sposób przejść do porządku dziennego nad ponad siedemsetletnim historycznym dystansem, niepodobna utożsamiać światów tak odległych”<sup>90</sup>.

Wizja zaprezentowana przez Bartosia w książce *Koniec prawdy absolutnej* wydaje się interesująca z racji swego charakteru, radykalnie odmiennego od wszelkich tradycyjnych prób ujęcia istoty Tomaszowej koncepcji prawdy. Nie przekonuje z uwagi na całkowite odejście od wszelkich pozostałych interpretacji poglądów Akwinaty, przy jednocześnie słabo udokumentowanym uzasadnieniu przedstawionego stanowiska. Natomiast należy zauważyć, że jest ona krytyką nie tylko interpretacji, ale *de facto* samej koncepcji prawdy, sformułowanej przez Doktora Anielskiego.

### 6. 3. Próba wykluczenia pojęcia prawdy z pozycji filozofii analitycznej

Od kilkudziesięciu lat klasyczne rozumienie prawdy spotyka się także z zupełnie innym typem krytyki, jakim są różne odmiany tzw. deflacionizmu. Kierunek ten, wyrosły na fali neopozytywi-

zmu i ukształtowany w ramach późniejszej filozofii języka, głosi generalnie zbędność posługiwania się terminem „prawda”, a co najwyżej dopuszcza go „ze względów technicznych”. Jak stwierdza

<sup>85</sup> Tamże, s. 5.

<sup>86</sup> Tamże, s. 42-43, 189-190.

<sup>87</sup> Tamże, s. 188, 294-295.

<sup>88</sup> Tamże, 186.

<sup>89</sup> Tamże, 191-195.

<sup>90</sup> Tamże, s. 39.

Aleksandra Derra-Włochowicz: „Zgodnie z *The Oxford Companion to Philosophy* teoria prawdy jest deflacyjna, jeśli: (C 2) stwierdza, że prawda jest pojęciem, którego zbędność można łatwo wykazać, bądź pokazać, że jest ono jedynie użyteczne technicznie (...). Deflacioniści (...) sądzą, że pojęcie prawdy nie jest metafizycznie głębokie, i nie wymaga odwoływania się do takich pojęć jak korespondencja z rzeczywistością, czy koherencja”<sup>91</sup>.

Kierunek ten ma początki w tzw. redundancyjnej teorii prawdy. Konsekwencją tego kierunku są pojawiające się w literaturze przedmiotu takie terminy, jak „minimalizm w teorii prawdy” lub „minimalistyczne teorie prawdy”<sup>92</sup>. Określenie „minimalizm, minimalistyczne”, nawet z uzupełnieniem, wydaje się zbyt szerokie. Nie wskazuje dokładnie, o jakie teorie może chodzić. Dlatego lepiej chyba będzie odnieść się do kwestii deflacionizmu, który zdaje się spajać pokrewne idee, sprowadzające się do postulatu całkowitej lub częściowej eliminacji terminów „prawda”, „prawdziwy, -a, -e” z języka nauki lub filozofii.

Trudno polemizować z szeroką gamą argumentów, których używają zwolennicy deflacionizmu lub kierunków pokrewnych. Trzeba byłoby odnieść się do każdego z nich w sposób oddzielny, uwzględniając przynajmniej zasadnicze ich typy. Warto jednak zwrócić uwagę na pewne aspekty tego negatywnego kierunku odniesień wobec tradycyjnie, je-

śli nie klasycznie, rozumianej kwestii prawdy.

1. Wszelkie te odniesienia dokonują się w ramach analiz językowych i w związku z tym nie jest poprawne rozszerzanie ich poza dziedzinę języka. Nie są to rozważania z zakresu teorii bytu czy poznania.

2. Tezy „o czym nie można mówić, o tym należy milczeć” nie powinno się interpretować jako zakazu wypowiedzi dla zwolenników odmiennych koncepcji. Jest ona niejednoznaczna nawet w kontekście *Traktatu logiczno-filozoficznego* Ludwiga Wittgensteina, z którego pochodzi, niemniej takie jej wykorzystanie równałoby się z odcięciem się od jakiegokolwiek dyskusji. Nieodpowiednie byłoby zatem niedopuszczenie do głosu przedstawicieli klasycznej metafizyki czy teorii poznania lub żądanie, że mają dowieść swoich tez, wychodząc od założeń lub metod czy pojęć deflacionizmu lub teorii pokrewnych. Przyjmując, że od strony logicznej rozumowania tam zawarte są poprawne, wnioski musiałyby się pokrywać z wnioskami ich zwolenników. Punkt sporny zaś wydaje się tkwić głównie w założeniach.

3. Nawet nie wchodząc w dziedzinę filozofii lub logiki, wydaje się, że słowami „prawda” czy „fałsz” można by się nie posługiwać, gdyby każdy sąd i każde zdanie były prawdziwe. Natomiast nie można zamiennie powiedzieć „fałszywe”, bo w płaszczyźnie poznania niczego by to nie zmieniło, gdyby zawsze by-

<sup>91</sup> A. Derra-Włochowicz, *Czy minimalizm w teorii prawdy prowadzi do relatywizmu?*, „Filozofia Nauki” 11 (2003) 3-4 (43-44), s. 135.

<sup>92</sup> Pierwszy termin jest obecny już w pytaniu tytułowym artykułu Derry-Włochowicz, s. 133-141; R. Wieczorek, *Współczesne minimalistyczne teorie prawdy*, w: *Przewodnik po epistemologii*, red. nauk. R. Ziemińska, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 87-113.

ła zgodność sądu z rzeczywistością i pełna konsekwencja w rozumowaniu. Fałsz źródłowy nie pozwoliłby na jakiegokolwiek poznanie, nie prowadząc też do żadnego rozumowania. W płaszczyźnie języka konsekwentna zamiana słownictwa nie wprowadza zaś różnic w aspekcie prawdziwości zdań. Natomiast logika formalna podpowiada, że jest całkowicie obojętne, jakiej symboliki się użyje, jeśli zachowuje się konsekwencję w stosowaniu reguł.

4. Jeżeli zrezygnowalibyśmy z posługiwania się terminem „prawda” i pokrewnymi, to powstałby swoisty paradoks. Każda dyskusja polegałaby na powtórzeniach uznawanego przez każdą ze stron zdania, nawet w przypadku formułowania argumentów na jego poparcie, w rodzaju: 1) A; ponieważ B i C, to A; 2) A; B i C, więc A. Najprawdopodobniej brnęlibyśmy w kolejne stopnie metajęzyka, usiłując podkreślić, że jednak A. Zresztą zwroty: „więc A”, „jednak A”, w takim kontekście, jak wyżej, wprowadzają metajęzyk (jeśli posługujemy się kategorią metajęzyka). Miałyby one zarazem charakter krypto-prawdziwosciowy. W praktyce tak chyba zresztą jest, że różne znaki asercji czy afirmacji stają się w języku logiki formalnej zamiennikiem dla określeń znanych z języka naturalnego, a wskazujących w różnym

stopniu na uznanie prawdziwości jakiegoś sądu czy opinii.

Oczywiście, deflacioniści czynią wymienione wyżej zastrzeżenie, że dopuszczają kategorię prawdy z powodu użyteczności technicznej. Należałoby jednak zastanowić się, czy takie podejście nie zawiera po prostu błędu? Czy na pewno wystarcza wyjaśnienie w typie sformułowanego przez Alfreda J. Ayera? Mianowicie: „Kiedy (...) stwierdza się, że sąd logiczny (*proposition*) «Królowa Anna nie żyje» jest prawdziwy, wszystkim, co się stwierdza jest to, że Królowa Anna nie żyje”<sup>93</sup>. Jeżeli jednak mamy tu do czynienia z techniczną użytecznością, to co o niej decyduje. Mamy dwa sprzeczne zdania: „Królowa Anna nie żyje” – „Królowa Anna żyje”. I jak odnieść się do tej sytuacji bez użycia zwrotu „prawdą jest, że”? Można, i to na wiele sposobów. Choćby powtarzając przyjęte za prawdziwe zdanie. Tylko i tak trzeba milcząco odnieść się do pozajęzykowej własności prawdy. Słowny sposób, który się zastosuje, można uznać za techniczny, prawda pozajęzykowa techniczną nie jest. Wydaje się, że właśnie odrzucanie prawdy pozajęzykowej przez przedstawicieli filozofii analitycznej jest nieprzewidywalną trudnością w próbach dyskusji z tym nurtem z pozycji klasycznych.

## 7. Zakończenie

Współcześnie znajdujemy się w rzeczywistości kulturowej, która dla wielu wydaje się czymś różnym od nowożyt-

ności lub współczesności, czymś następującym „po”, jakimś szczególnym okresem „post-”. Zarazem oczywiste jest, że

<sup>93</sup> A. Derra-Włochowicz, *Czy minimalizm w teorii prawdy...*, s. 141.

w obecnej kulturze obecne są różne nurty, z których jedne sięgają genezą blisko dwa i pół tysiąca lat wstecz, a inne liczą sobie około pół wieku. Być może łamię się też przekonanie nowożytności, że im coś w kulturze nowsze, tym lepsze. Przedstawiciele filozoficznego i teologicznego nurtu „Radykalnej Ortodoksji” postrzegali w tym jakby zbliżenie postmodernizmu do tradycji przed-nowożytnej. Można zatem stwierdzić, że żyjemy i działamy w jakimś „post-świecie”, bez wiodących nurtów myślowych, chociaż z drugiej strony, czy naprawdę tak bardzo obecna kultura wyróżnia się na tle innych, jeśli spojrzeć na nią z perspektywy wieków?

Próbując zdystansować się w stosunku do mód obecnego okresu i ocenić go w szerszej perspektywie, można stwierdzić, że dla kultury filozoficznej wciąż istotne znaczenie ma dziś sięganie do wielkich tradycyjnych ujęć problemu prawdy. Są to przede wszystkim trzy koncepcje, związane z trzema wielkimi syntezami filozoficznymi, autorstwa Platona, Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu. Uwidacznia się to również wśród zasadniczych współczesnych kierunków krytycznych wobec klasyki i tradycji filozoficznej.

Heidegger wytworzył pewną ograniczoną do granic czasu koncepcję bytu, która stała się dla zwolenników jego poglądów przewyższeniem teorii św. Tomasza. Z pozycji wskazanych przez niemieckiego myśliciela wychodzi też specyficzna interpretacja poglądów Platona na temat prawdy, odrzucająca Tomaszową koncepcję prawdy, a zwłaszcza zawartą w niej definicję

prawdy jako adekwatności rzeczy do intelektu.

Nasz rodzimy twórca nowej próby odczytania istoty tej koncepcji – Bartoś – uważa z kolei, że w wypowiedziach Doktora Anielskiego można znaleźć cechy bliskie postmodernizmowi. Wskazuje w nich na pewną niespójność i fragmentaryczność ujęć problemu, antropocentryzm i pragmatyzm podejścia, odrzucenie jedności prawdy. Wydaje się jednak, że jest w tej interpretacji po prostu sporo przesady. *De facto* mamy tutaj do czynienia z radykalną krytyką tomizmu jako nurtu rozwijającego poglądy św. Tomasza, bo żaden ze znanych tomistów nie zbliżył się nawet w swych rozważaniach do poglądu, który sformułował Bartoś.

Wreszcie grupa filozofów, wykorzystujących w metodzie rozważań zdobyte logiki współczesnej, których można określić mianem przedstawicieli nurtu filozofii analitycznej, generalnie wydaje się zmierzać do pozbycia się ze swego słownika terminu „prawda”. Pomysł sięgający swymi założeniami chyba jeszcze neopozytywizmu jest trudny do przedyskutowania z jego zwolennikami z racji różnicy w podejściu do uprawiania samej filozofii między „analitykami” i „nie-analitykami”. Klasyczna koncepcja filozofii, w ramach której sytuuje się platonizm, arystotelizm i tomizm, różni się od koncepcji lingwistycznej czy neopozytywistycznej, w których umieszcawia się filozofia analityczna.

Klasyczne ujęcia prawdy, a szczególnie wypracowana w ostatecznym kształcie w średniowieczu definicja, wskazująca na adekwatność rzeczy do intelektu

jako istotę prawdy, spotykają się zatem z krytyką z różnych kierunków. Nie oznacza to bynajmniej, że powinny odejść w zapomnienie, bo zostały zastąpione nowszymi i lepszymi ujęciami czy też po prostu obalone. Głoszenie haseł typu: „Koniec ery ...”, „Koniec prawdy ...” pobrzmiwa propagandowo i wydaje się, że tak należy je traktować.

W argumentacji klasyczne podejście do problemu prawdy niczego nie straciło. Obecne formy krytyki nie polegają właściwie na dyskusji, ale na odrzuceniu zasad, na których ono się opiera. Heidegger głosił swoją wizję bytu i prawdy, popierając ją hermeneutyczną analizą antycznych dzieł. Twierdził przy tym, że ta wizja jest zawarta w odpowiednio odczytanych poglądach starożytnych myślicieli greckich. Nurt filozofii uprawianej za pomocą narzędzi logiki współczesnej rozpatruje rzeczywistość tylko o tyle, o ile daje się ona przełożyć na „fakt językowy”. Analizuje język, a nie rzeczywistość. Propozycja odczytania teorii prawdy zawartej w dziełach Akwinaty, przedłożona przez Bartosia, wyda-

je się pewną projekcją jakiejś siatki interpretacyjnej na wypowiedzi Tomaszowe, przy czym radykalnie odbiega od spotykanych interpretacji. Przy odmienności wskazanych form krytyki, we wszystkich pojawiają się także nawiązania do tradycyjnych rozwiązań.

Wydaje się, że w zawirowaniu ideologii obecnych w filozofii, nauce szeroko pojętej, kulturze, pozostaje przechować klasyczne ujęcia problemu prawdy i rozwijać je zgodnie z ich istotnymi elementami. Kompilacja z nieprzystającymi względem nich zasadami nie zaowocuje wyłożeniem ich autentycznej treści. Są to trwałe zdobycze kultury, filozoficznie uzasadnione. Odwołanie się do rzeczywistości, konfrontacja z nią, sprawia, że ujęcia te są otwarte pod względem rozwoju. Żadne z nich nie stanowi zamkniętego systemu tez, przyjętych *a priori* lub otrzymywanych przez przekształcenia dokonywane wedle określonej liczby prawideł. Ich potencjalny rozwój jest zaś teoretycznie interesujący dla całej dziedziny filozofii i jako taki powinien być wspierany.



## The Classic Approaches to the Problem of Truth in the “Post-World”

**Keywords:** Truth, Contemporary Philosophy, Thomism, Aristotelianism, Platonism

1. For many people, the contemporary culture seems to be something different from modernity, it is something resembling a special period of “post-”. At the same time, different trends are present in current culture. Some reach the genesis of nearly two and a half thousand years back, others have about half a century. Perhaps also breaks some modern belief that in every culture, “newer” means “better”.
2. Representatives of the philosophical and theological trend of “Radical Orthodoxy” noticed in this the approach of postmodernism to the pre-modern tradition. Therefore, we can say that we live and operate in a “post-world”, without leading currents of thought. On the other hand, is the current culture very different from the others when you look at it from the perspective of centuries?
3. For many philosophers, it is still important to reach to the great traditional approaches to the problem of truth. These are above all three concepts related to three great philosophical syntheses created by Plato, Aristotle and Saint Thomas Aquinas. This is also evident among the basic contemporary trends critical of the classics and philosophical tradition.
4. M. Heidegger created a certain idea of being reduced to the time determinant. For the supporters of his views, it became the overcoming of Aquinas’s theory. The German thinker also formulated a specific interpretation of Plato’s views on truth. He contrasted it with Thomas’s concept, especially with the definition of truth as the adequacy of thing to intellect.
5. T. Bartoś – Polish author of the new attempt to read the essence of the concept – believes, in turn, that the statements of the Angelic Doctor can be found close to the characteristics of post-modernity. He points to a certain incoherence and fragmentary nature of the problem, anthropocentrism and pragmatism of the approach, and a rejection of the unity of truth. It seems, however, that there is a lot of exaggeration in this interpretation. *De facto*, we are dealing here with radical criticism of Thomism as a trend that develops the views of Saint Thomas Aquinas, because none of the known Thomists do not even come close in their deliberations to the view that T. Bartoś formulated.
6. Finally, a group of philosophers using in the method of reflection the achievements of contemporary logic, representatives of analytic philosophy, generally seems to be aimed at getting rid of the term “truth” from his vocabulary. The idea of reaching their assumptions of logical positivism is difficult to discuss with his followers because of the difference in approach to the practice of

philosophy itself between the “analysts” and “non-analysts”. The classic concept of philosophy, under which situates itself Platonism, Aristotelianism and Thomism, is different from the concept of linguistic or neo-positivist, which locates to analytic philosophy.

7. The classical approach to truth, especially the definition developed in the final shape in the Middle Ages, indicating the adequacy of things and the intellect as the essence of truth, therefore meets with criticism from various directions. This does not mean that they should go into oblivion, that they have been replaced by newer and better concepts, or simply refuted. The proclamation of the slogans such as “The End of the Era ...”, “The End of Truth ...” sounds propaganda.

8. The classical approach to the problem of truth has lost nothing in its argumentation. In fact, the current forms of criticism do not rely on any discussion, but on the rejection of the principles on which it is based. Heidegger proclaimed his vision of being and truth, supporting it with a hermeneutic analysis of ancient works. He claimed that this vision is contained in the properly read outlooks of ancient Greek thinkers. The current of philosophy practiced with the use of

modern logic tools considers reality only in so far as it can be translated into a “language fact”. This is the analysis of language and not reality. The proposal to read the theory of truth contained in the works of Aquinas, submitted by T. Bartoś to be a projection of some interpretative grid on the expression Thomas’s interpretation, wherein the radically differs from the recognized positions.

9. It seems that in the whirlwind of ideologies present in philosophy, science and culture in general, it remains to preserve the classical approach to the problem of truth and develop them according to their essential elements. Compilation with principles that are not appropriate to them will not result in the presentation of their authentic content. They are permanent achievements of culture, philosophically justified. Recourse to reality, confrontation with it, makes the classic approaches open in terms of development. None of them provides a closed system also adopted *a priori* or received by the conversion performed according to a specified number of regulations. The development of the classical approaches to the problem of truth is theoretically interesting for the whole field of philosophy and as such should be supported.

## Bibliografia:

1. Aristoteles, *Metaphysica*, w: *Aristotelis Opera ex recensione Immanuelis Bekkeri*, t. 1-5, edidit Academia Regia Borusica, Berolini 1960.
2. Arystoteles, TA META TA ΦΥΣΙΚΑ, *Metaphysica, Metafizyka*, t. 1 2, tekst polski oprac. M. A. Krąpiec i A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleźnika, red. naukowa A. Maryniarczyk, RW KUL, Lublin 1996.
3. *Philippi cancellarii parisiensis summa de bono: Ad fidem codicum primun edita*, vol. 1-2, studio et cura Nicolai Wicki, „Opera Philosophica Mediae Aetatis Selecta”, Bernae 1985.
4. Plato: *Civitas, Cratylus, Leges, Phaedrus, Sophista*, w: *Platonis Opera*, t. 1-5, ed. I. Burnet, Oxford 1900-1907.
5. Platon, *Kratylos*, tłum. Z. Brzostowska, RW KUL, Lublin 1990.
6. Platon, *Kratylos*, tłum. Stefański, Ossolineum, Wrocław 1990.
7. Sancti Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate, Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22/1.2, Roma 1970 1976.
8. Sancti Thomae Aquinatis, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t. 1 i 2, ed. P. Mandonnet, Parisiis 1929.
9. Sancti Thomae Aquinatis, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t. 3., ed. M. F. Moos, Parisiis 1933.
10. Sancti Thomae Aquinatis, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t. 4., ed. M. F. Moos, Parisiis 1947.
11. Sancti Thomae Aquinatis, *Summa contra Gentiles, Opera omnia* iussu imp- en-saque Leonis XIII P. M. edita, t. 13, Roma 1918.
12. Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae, Opera omnia* iussu impensa- que Leonis XIII P. M. edita, t. 4 12, Roma 1888 1906.
13. T. Bartoś, *Koniec prawdy absolutnej. Tomasz z Akwinu w epoce późnej nowocze- sności*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2010.
14. T. Bartoś, *Metafizyczny pejzaż. Świat według Tomasza z Akwinu*, Wydawnic- two Homini, Kraków 2006
15. R. Bultmann, *Uso Greco ed Ellenistico di aletheia*, w: *Grande lessico del Nuovo Testamento*, t. 1, ed. Gerhard Kittel, Brescia 1965.
16. Z. Danek, *O Kratylosie Platona*, „Acta Universitatis Lodziensis”. Folia Lin- guistica 32, Łódź 1995.
17. A. Derra-Włochowicz, *Czy minimalizm w teorii prawdy prowadzi do relaty- wizmu?*, „Filozofia Nauki”, 11 (2003), 3-4 (43-44), s. 133-141.
18. Ks. T. Duma, *Problem prawdy w myśli Platona*, „Studia Ełckie” 13 (2011), s. 7-30.
19. P. Friedländer, *Platon*, t. 1, Walter de Gruyter, Berlin 1954.
20. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994.
21. P. Jaroszyński, *Metafizyka czy ontologia?*, PTTA, Lublin 2011.

22. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, RW KUL, Lublin 1993z.
23. A. Maryniarczyk, *Prawda*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii* (w skrócie: PEF), red. nauk. A. Maryniarczyk, t. 8, PTTA, Lublin 2007, s. 458-466.
24. A. Maryniarczyk, *Veritas sequitur esse*, „Roczniki Filozoficzne” 48 (2000) z. 1, s. 79-102.
25. J. Milbank, *Postmodern critical Augustinianism: A short Summa in forty-two Responses to unasked Questions*, „Modern Theology”, 7 (1991) 3, s. 225-237.
26. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward, *Radical Orthodoxy. A New Theology*, Routledge, 1999.
27. J. Milbank, C. Pickstock, *Truth in Aquinas*, New York 2001.
28. S. Oliver, *Krótki kurs radykalnej ortodoksji*, tłum. K. Kleczka, „Znak”, 662-663 lipiec-sierpień (2010), s. 21-43.
29. T. Pawlikowski, *Prawda następstwem istnienia. Problem prawdy w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013.
30. Pegoraro O., *Note sur la vérité chez saint Thomas et M. Heidegger*, „Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série”, 74 (1976) 21, s. 45-55.
31. Pickstock C., *Imitating God: The Truth of Things According to Thomas Aquinas*, „New Blackfriars” 81 (2000) August 955, s. 308-326.
32. Piętka D., *Prawda i fałsz w filozofii języka Platona*, Nowa Wieś k/Torunia 2011.
33. *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmi*, w przekładzie z języka greckiego, opracował zespół biblistów polskich, z inicjatywy benedyktynów tynieckich, Pallotinum, Poznań 1996.
34. Stępień A. B., *Wstęp do filozofii*, TN KUL, Lublin 1989z.
35. Stuchliński J. A., *Definicja zdania prawdziwego w języku logiki i w językach opartych na logice*, WFiS UW, Warszawa 2002.
36. Tuszyńska-Maciejewska K., *Wstęp*, w: *Platon, Kratylos*, tłum. W. Stefański, Ossolineum, Wrocław – Warszawa 1990, s. V-XIV.
37. Wieczorek R., *Współczesne minimalistyczne teorie prawdy*, w: *Przewodnik po epistemologii*, red. nauk. R. Ziemińska, Wydawnictwo WAM, Kraków 2013, s. 87-113.
38. *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, oprac. R. Popowski, Warszawa 1995z.
39. Woźniak R. J., *Przypomnienia: teologia i postmodernizm. Prolegomena dialogu teologii chrześcijańskiej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 45 (2012) 1, s. 22-42.
40. Woźniak R. J., *Radykalna ortodoksja: próba definicji, Radykalna ortodoksja. Szansa dla teologii czy powrót do średniowiecza?*, „Znak”, 662-663 lipiec-sierpień (2010), s. 10-20.