

Poznanie prawdy czy poznanie prawdziwe?

Kilka uwag z punktu widzenia filozofii starożytnej i średniowiecznej

Tomasz Pawlikowski

(Biblioteka Publiczna m.st. Warszawy – Biblioteka Główna
Województwa Mazowieckiego)

1. Wstęp

Problem prawdy w filozofii można rozpatrywać w wielu aspektach. Nawet na zadane w tytule pytanie dałoby się odpowiedzieć w różny sposób. W potocznym użyciu wyrażenia „poznanie prawdy” i „poznanie prawdziwe” mogą być potraktowane jako synonimy. Nie zawsze zachodzi tu sytuacja alternatywnego wyboru „albo ..., albo ...”. Niemniej, w rozwoju refleksji filozoficznej ujawniały się rozmaite interpretacje tego, czym jest prawda i co jest prawdziwe. Wyodrębniły się też zagadnienia poznania prawdy jako takiej i prawdziwej czynności poznawczej, rozpatrywanej nie jako byt, ale właśnie jako czynność poznawcza.

W poniższych rozważaniach uwzględnione zostało zaledwie kilka charakterystycznych, a zarazem głównych podejść do tej kwestii, które zaistniały na przestrzeni dziejów do czasów średniowiecza. Istotne wydają się również początki, sięgające okresu przedfilozoficznego w kulturze greckiej, w których cała problematyka pozostawała jeszcze nieodróżnicowana. Literatura przedmiotu wskazuje, że uwydatniające się w używanym wówczas języku intuicje, które można badać na przykładzie zachowanych utworów poetyckich, legły u podstaw późniejszych rozważań filozoficznych nad prawdą. W tych ostatnich, jako pierwszy zaznacza się Parmenides z inspirującą, ale i nie całkiem jasną koncepcją bytu a zarazem prawdy i jedyne go przedmiotu prawdziwego umysłowego poznania. Podjętą

przezeń problematykę rozwinął Platon, zdaniem badaczy jego twórczości, antycypując znaną Arystotelesową definicję sądu prawdziwego. Stagiryta wydaje się z kolei tym, który jako pierwszy przesunął akcent z problemu poznania prawdy na problem prawdziwego poznania rzeczy. Następne istotne zmiany wniósł św. Augustyn, wiążąc prawdę z wiecznymi racjami znajdującymi się w Bożym Logosie, a wskazane przez niego elementy doktryny syntetycznie przedstawił św. Anzelm z Canterbury, który sformułował oryginalną definicję prawdy jako specyficznej prawidłowości uchwytnej jedynie umysłem, ale sytuującej się głównie w sferze bytu. Przegląd najbardziej znamienitych z punktu widzenia historii omawianego problemu koncepcji kończy przedstawienie propozycji św. Tomasza z Akwinu, który we właściwy sobie sposób dążył do uzgodnienia wątków przeciwstawnych sobie tradycji, wypracowując przy tym interesujące rozwiązanie kwestii sposobu poznania prawdy przez intelekt ludzki.

Wszelako celem napisania niniejszego artykułu nie jest jedynie przegląd wyróżniających się w dziejach propozycji zmierzenia się z problemem, czy człowiek istotnie poznaje samą prawdę, czy po prostu poznaje prawdziwie, to jest zgodnie z tym, jak się rzeczy mają. Przedstawiane rozwiązania uświadamiają zresztą, że jedno nie musi wykluczać drugiego. Mimo akcentowania pierwszoplanowej roli poznania prawdy w tradycji parmenidejsko-platońskiej i w augustynizmie, oraz potraktowania jako nadrzędnego poznania rzeczy w sposób prawdziwy przez Arystotelesa, w omawianych ujęciach nie ma akceptacji tylko jednej z alternatyw. Głównym zaś celem podjętych rozważań jest ukazanie różnicy i powiązań między tymi dwoma zagadnieniami, uwydatnionymi w interesujący sposób w okresie starożytnym i średniowiecznym, a także wskazanie pewnych powodów, dla których kwestia prawdy w filozofii nadal nie jest definitywnie rozwiązana. Niniejszy zarys wykazuje bowiem, że i współcześnie można byłoby postawić wobec niej wiele istotnych pytań, nie tylko w aspekcie historycznofilozoficznym.

2. Werytatywne użycie czasownika „είvai” w archaicznej poezji greckiej i przypuszczalny jego wpływ na poglądy Parmenidesa

W opinii Anny Marii Komornickiej problem prawdy pojawia się już w utworach greckich poetów epoki archaicznej, w szczególności w *Iliadzie* i *Odysei* Homera oraz *Pracach i dniach* Hezjoda. Jej analizy wskazywały na ujawniające się w tych

działach rozumienie prawdy jako rzeczywistości, jako cechy wypowiedzi, a także na możliwość wyrażania prawdy. „Mówienie prawdy” oznaczało w tym przypadku „wypowiadanie rzeczywistości”¹. Takie potraktowanie prawdy jako czegoś wypowiedzialnego, a przy tym utożsamiającego się z rzeczywistością, równa się przypisaniu jej autonomii w stosunku do tego, co można by określić prawdziwym. W przypadku okresu przedfilozoficznego, można byłoby uznać takie utożsamienie prawdy i rzeczywistości za po prostu brak precyzji, wynikający z ówczesnego sposobu wyrażania się, jednak wydaje się ono zbieżne z doktryną Parmenidesa.

Na podstawie analizy języka starożytnych Greków autorka stwierdza, że pojęcie prawdy odnosili oni do konkretów spostrzeganych zmysłami, autentyczności czegoś, w odróżnieniu do pozorów czy zafałszowania czegoś istotnie będącego. W sferze sztuki, prawdziwym nazywali to, co dobrze naśladuje rzeczywistość, którą ma oddawać. Z prawdą utożsamiali również wierność, szczerość, prawdomówność. Za prawdziwy uważali też środek prowadzący do celu. Własność prawdziwości przypisywali ponadto przepowiedniom i wyroczniom, oraz przewidywaniom, które potwierdził bieg późniejszych wydarzeń².

Wydaje się, że A.M. Komornicka przypisywała wręcz antycypację poglądów typowych dla późniejszej filozofii greckiej już ujęciom zawartym w eposach Homeryckich. Twierdziła bowiem, że wiedza o rzeczywistości „wypływa z przedmiotu w kierunku podmiotu”. Granice tej wiedzy wyznacza pamięć ludzka. „Rzeczywistość istniejąca jest identyczna z rzeczywistością postrzeganą przez podmiot (tj. przez człowieka) i pozostaje wyryta w jego umyśle”, przy czym zachodzi między nimi ścisły związek. Zdaniem autorki, Grecy przywiązywali ogromną wagę do jasnego i precyzyjnego wyrażania tego, co prawdziwe i tym samym rzeczywiste. Prawdę uważali też za formę przekazu wiedzy na temat rzeczywistości, odsłonięcie „nie tylko tego, co istnieje obiektywnie, ale też i tego, co subiektywnie tkwi w świadomości człowieka”³.

A.M. Komornicka odnosi się też do fragmentów poematów filozoficznych, Heraklita, Ksenofanesa i Parmenidesa, szybko jednak powraca do tematu praw-

¹ A.M. Komornicka, *Studia nad Pindarem i archaiczną liryką grecką w kręgu pojęć prawdy i fałszu*, „Zeszyty naukowe Uniwersytetu Łódzkiego. Nauki humanistyczno-społeczne. Folia classica” Seria I, nr 49, Uniwersytet Łódzki, Łódź 1979, ss. 12–13, 16–33.

² Tamże, s. 12–13.

³ A.M. Komornicka, *Pojęcie prawdy w starożytnej literaturze greckiej*, „Znak” 1992, nr 1, s. 36.

dy w poezji i jej przeciwstawienia filozofii⁴. Jej spostrzeżenia, mimo wątpliwości co do możliwości przypisania tak wczesnym poetom greckim późniejszych tez filozoficznych, skłaniają jednak do namysłu. Powoływał się na nie Edward Sienkiewicz w tekście *Spór o prawdę w myśli starożytnej Grecji*, omawiając okres przedfilozoficzny⁵. Zbieżność twierdzeń filozoficznych z przekonaniami zakonczonymi w umysłowości antycznych Greków uprawdopodobniają ustalenia innych autorów.

Współczesne badania fragmentów pozostałych z filozoficznego poematu Parmenidesa dowodzą bowiem, że doszło w nim wyraźnie do utożsamienia prawdy i bytu, przy jednoczesnym przypisaniu temuż cech Absolutu. Taki pogląd, zwany „werytatywną” interpretacją bytu, przypisuje myślicielowi z Elei Seweryn Blandzi⁶. Głoszoną przezeń koncepcję możemy wszakże powiązać z Charlesem H. Kahnem, który uchodzi za twórcę nowego trendu w badaniach nad starożytną myślą grecką. W swych filologicznych analizach stwierdzał on, że we wczesnej grece czasownik „εἶναι” (einai), zazwyczaj nie oznaczał bycia lub istnienia czegoś, ale potwierdzał, że coś jest prawdą. W takim rozumieniu termin ten miał wejść do kształtującej się filozofii greckiej z wcześniej rozpowszechnionych przekonań, należy przy tym zwrócić uwagę, że dopiero w filozofii nabrał on bardziej sprecyzowanego znaczenia. Szczególny udział miał mieć w tym Parmenides⁷.

3. Byt tożsamy z prawdą i kwestia adekwacji

Kwestia pojmowania prawdy przez filozofa z Elei nie jest bynajmniej całkowicie jasna. S. Blandzi określał koncepcję Parmenidesa mianem „aletheizmu”, ale

⁴ Tamże, s. 37–38.

⁵ „Colloquia Theologica Ottoniana” 2011, nr 2, s. 43–62. Odwołania do poglądów A.M. Komornickiej pojawiają się na ss. 49 i 60–61.

⁶ S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002, s. 37–54; tenże, *Wiedza i prawda u źródeł filozofii poznania*, w: *Wiedza i prawda*, red. A. Motycka, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 27–44; zob. zwłaszcza ss. 27–28, 31–32.

⁷ Ch.H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*, D. Reidel, Dordrecht 1973, s. 331–370; tenże, *Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1976, Vol. 58, s. 328; tenże, *Byt u Parmenidesa i Platona*, tłum. D. Karłowicz, P. Paliwoda, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1992, nr 4, s. 95–116. Ostatnia z cytowanych pozycji jest przekładem tekstu *Being in Parmenides and Plato*, „La Parola del Passato” 1988, Vol. 43, s. 237–261, zamieszczonego też jako rozdział 7 w monografii: Ch.H. Kahn, *Essays on Being*, Oxford University Press, New York 2009, s. 167–191.

wyduje się, że kierował się w tej mierze raczej intuicją, niż wyraźnymi wskazaniami, zawartymi w znanych dziś fragmentach poematu *O naturze*. Istotne przesłanie tej koncepcji miałoby sprowadzać się do stwierdzenia, że „tylko to, co jest (sc. prawdą), może być pomyślane, i tylko wtedy, gdy przedmiotem myśli jest Prawda, zachodzi tożsamość (=adekwacja) myślenia i bytu”. Przeciwnostawne stanowisko sofistów, według których jakakolwiek pomyślana treść jest prawdziwa, nazwał „panaetheizmem”. Blandzi odrzuca zasadność tego ostatniego, pisząc, że „nie wszystko, co się pomyśli, jest prawdą. Relacja pomiędzy myśleniem a byciem nie jest odwracalna. Prawda jest dopiero «rzeczą» myślenia i bytem pojęcia, bo jest tym, co JEST”⁸.

Pogląd taki wydaje się metafizycznie zrozumiały i uzasadniony w kontekście utożsamienia jedyne go autentycznie poznawalnego przedmiotu umysłu z monistycznie i absolutnie pojmany m bytem. Jednak argumenty S. Blandziego i Ch. Kahna mają charakter filologiczny, nie filozoficzny. Zakładają tożsamość bycia i bycia prawdą w odniesieniu do bytu jako przedmiotu umysłu w oparciu o pewien sposób wyrażania się, dostrzeżony we wczesnej grece. W efekcie, S. Blandzi uznał Parmenidesowy Byt Absolutny za Prawdę, stwierdzając, że umysł styka się z Prawdą, kiedy myśli o Bycie. Wydaje się, że nasz starożytnik dostrzegł niezrozumienie dla głoszonych przez siebie poglądów i to, że nie wszystko zostało w tej kwestii jeszcze wyjaśnione, bo rozwinął swe stanowisko w pracy *Między aletejologią Parmenidesa a ontoteologią Filona*⁹.

Wydaje się, że A.M. Komornicka, S. Blandzi i Ch. Kahn zakładali posługiwanie się przez starożytnych Greków adekwatnościowym, tj. klasycznym pojęciem prawdy. Takie założenie należałoby jednak poprzeć analizą filozoficzną. Wskazywanie na używane terminy i konteksty, w których się one pojawiają, nie daje pełnego rozstrzygnięcia. Dziś wyróżnia się wiele tzw. nieklasycznych definicji prawdy, dla których charakterystyczne jest „odrzućcie momentu „adekwacji” sądu ze stanem rzeczy i wprowadzanie w jej miejsce czy to momentu koherencji, czy użyteczności praktycznej, czy innych kryteriów”¹⁰.

⁸ S. Blandzi, *Wiedza i prawda u źródeł filozofii poznania*, dz. cyt., s. 37.

⁹ S. Blandzi, *Między aletejologią Parmenidesa a ontoteologią Filona. Rekonstrukcyjne studia historyczno-genetyczne*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2013, s. 41–52. Oczywiście, wiele istotnych uwag znajduje się także poza wskazanym zakresem stron.

¹⁰ A. Maryniarczyk, *Prawda*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 461.

Pojawiające się w tekstach Ch. Kahna odwołania do wypowiedzi Arystotelesa, nawet do tej, w której określa on rolę czasownika „być” w strukturze zdania prawdziwego (*Metafizyka*, fr. 1017 a, wersy 33–35 – jak podaje autor, lub raczej wersy 31–33), nie są niewystarczającym powodem, by stwierdzić, że prawda, którą identyfikuje autor jako związaną z czasownikiem „być”, jest tożsama z tym, co określa klasyczna definicja prawdy¹¹. S. Blandzi wskazuje, że chodzi tutaj o prawdę jako adekwację i pierwsze sformułowanie klasycznej definicji prawdy, które przypisuje właśnie Parmenidesowi¹². Twierdzi nadto, że „Parmenidejska aletejologia” była „inspiracją i punktem odniesienia najistotniejszych rozważań etapu klasycznej myśli greckiej”. Uważa, że przy pewnej rekonstrukcji, prawda rozumiana jako „obiektywna rzeczywistość” to „pełna obiektywizacja prawdy jako samego bytu”. Prawdę taką poznaje rozum – umysł. W przeciwieństwie do niej, „pozór prawdy (*doxa*) jest dziełem błędnego sądu intelektu”. Jest on pełną subiektywizacją fałszu – niebytu, czyli czegoś niemożliwego. Doświadczenie zmysłowe i oparte na nim przekonania (*doxa*) stanowią zaprzeczenie tożsamości myślenia i bytu¹³.

Jeśli jednak prawda jest traktowana jako obiektywna rzeczywistość, jako byt, nie może być przedmiotem definicji, którą podaje Arystoteles we fragmencie 1011 b, wersach 26–29 *Metafizyki*. Ta bowiem dotyczy prawdy sądów oraz zdań. W powszechnej interpretacji nie ma ona odniesienia do prawdy bytu, a jedynie wymiar epistemologiczny czy też logiczny¹⁴. Dopiero średniowieczne sformułowanie ogólnie ważnej definicji prawdy, odnoszącej się zarówno do prawdy sądów i zdań, jak też do prawdy bytu, rozwiązało problem. Leżąca u jej podstaw koncepcja bytu była jednak obca starożytnym Grekom. Pomysł określenia prawdziwości sądu przez wskazanie na jego zgodność ze stanem rzeczy dopiero kiełkował u Stagiryty. Wydaje się on stać w opozycji do wcześniejszego wiązania prawdy z bytem. We fragmencie 1017 a, wersach 31–35, *Metafizyki* pojawia się istotnie użycie prawdziwościowego czasownika „εἶναι”, ale jest opisane jako jedynie element konstrukcji zdania twierdzącego lub przeczącego. Następuje to mianowicie w znajdującej się

¹¹ Chodzi w szczególności o uwagę zamieszczoną w artykule *Greek verb 'to be' and the concept of being* (1966), opublikowany ponownie w zbiorze: Ch.H. Kahn, *Essays on Being*, dz. cyt., s. 23. Ten sam tekst w polskim tłumaczeniu ukazał się pod tytułem *O czasowniku „być” i pojęciu bytu w grece*, w: Ch.H. Kahn, *Język i ontologia*, tłum. B. Żukowski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2008, s. 16.

¹² S. Blandzi, *Wiedza i prawda u źródeł filozofii poznania*, dz. cyt., s. 37.

¹³ Tamże, s. 43.

¹⁴ A. Maryniarczyk, *Prawda*, dz. cyt., s. 460.

tam wypowiedzi: „ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἀληθές ἀλλὰ ψεῦδος, ὁμοίως ἐπὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως” (1017 a , w. 31–33)¹⁵. Gdybyśmy chcieli jednak powołać się na nie w przypadku określenia „τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές” (1011 b, w. 26–27), trafnym wydawałby się zarzut umieszczenia w definiensie tego samego, co w definiendum, wysunięty przez Denisa O’Briena¹⁶. W definiensach są bowiem zawarte wyrażenia „εἶναι” i „μὴ εἶναι”, a definiendum stanowi w pierwszym przypadku „ψεῦδος” (fałsz, fałszywe), w drugim zaś „ἀληθές” (prawda, prawdziwe).

Koncepcję adekwacji należy więc oddzielić od tradycji werytatywnego użycia czasownika „εἶναι”. Z racji powiązania prawdy z sądem i wypowiedzią, Arystoteles wyznaczył tradycję całkowicie różną od Parmenidejskiej i odchodzącą od związanych z nią intuicji języka greckiego, sugerujących poznanie prawdy jako rzeczywistości. Nie umieszcza go w tej tradycji także S. Blandzi, gdy stwierdza, że wszyscy „myśliciele kontemplujący ‘drogę wzwyż’, począwszy od Parmenidesa i Sokratesa, a skończywszy na Pseudo-Dionizym i Augustynie, rozważając problematykę γνῶθι σεαυτὸν odwołują się do jednej tylko instancji, która umożliwi wyjście z jaskini doksy i radykalną przemianę. Jest nią PRAWDA jako jedyna, obiektywna ontologiczna wartość (οὐσία ὄντως οὐσα), która pozostaje też zawsze jedyną drogą i drogowskazem¹⁷. Jakkolwiek była to tradycja silnie zróżnicowana, w przypadku doktryn poszczególnych jej przedstawicieli, można wskazać na jej wspólne korzenie w poglądach Parmenidesa i Platona. Biorąc pod uwagę, że charakterystyczną jej cechą jest postrzeganie poznania ludzkiego jako wyniku kontaktu umysłu z prawdą, wydaje się, że tradycja ta trwała znacznie dłużej niż to zostało określone w powyższym cytacie.

¹⁵ Chociaż wątek różnych sformułowań i interpretacji klasycznej definicji prawdy pojawia się w wielu miejscach mojej pracy *Prawda następstwem istnienia. Problem prawdy w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, to najlepiej problem naświetlony jest prawdopodobnie na ss. 59–66 i 349–364.

¹⁶ *Études sur Parménide. Le poème de Parménide*, vol. 1, trad. D. O’Brien, J. Frère, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1987, ss. 157–163, 262–268.

¹⁷ S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, dz. cyt., s. 343.

4. Byt, prawda i wielość idei

Tradycję myśli Parmenidejskiej kontynuował Platon¹⁸, który w porównaniu z Eleatą zróżnicował znacznie swą doktrynę i zaznaczył element subiektywny, a mianowicie duszy ludzkiej, która w swym dążeniu do prawdy wznosi się ku „miejscu ponad niebiosami”, gdzie znajduje bezbarwną i bezkształtną istotę – substancję (οὐσία) bytu, dostrzegalną „samym tylko intelektem” (μόνον θεατῆ νῶ)¹⁹. W jej kontemplacji odkrywa swój pokarm, którego najlepsza część duszy potrzebuje. On daje siłę „skrzydłom, które duszę unoszą do góry”²⁰. To przyjmowanie pokarmu przez duszę można potraktować jako wskazanie, że poznanie prawdy zawartej w idei skutkuje adekwatnym poznaniem prawdziwym w duszy człowieka.

W pismach Platona prawda jest ewidentnie opisywana jako rzeczywistość obiektywna, własność bezwarunkowo przysługująca „rzeczywistej rzeczywistości” idei, bytów samych w sobie²¹. Z drugiej strony, jest ona częstokroć przedstawiana jako uwewnętrzniona przez duszę. To idee uchwycone przez duszę w akcie intuicji ujawniają zarówno blask prawdy, jak i bytu, a jawią się o tyle prawdziwiej, o ile bardziej istnieją²². Jednak prawda łączy się tylko z przedmiotem autentycznego poznania i autentycznej wiedzy, czyli z bytem. Czegoś nieistniejącego nie można poznać²³. Ponadto, prawda przynależy do najwyższej stojącej w hierarchii idei dobra i jest przyczyną poznawalności rzeczy²⁴. Sama jest też możliwa do roz-

¹⁸ Syntetyczne ujęcie jego poglądów na poznanie i naturę prawdy przedstawił A. Maryniarczyk, *Veritas sequitur esse*, „Roczniki Filozoficzne” 2000, Vol. 48, nr 1, s. 83–84; por. tenże, *Prawda*, s. 459–460.

¹⁹ Plato, *Phaedrus*, 247 C–D. Cytowane sformułowanie wykorzysta później św. Anzelm w swej definicji prawdy jako „rectitudo sola mente perceptibilis”. Zbieżność z nauczaniem Platona jest w jego przypadku zapewne skutkiem pośredniego przekazu koncepcji, nie zaś bezpośredniej lektury *Fajdrosa*. Nawiązania przez Arcybiskupa Canterbury, w kwestii „rectitudo”, do poglądów zawartych w dialogach Platona dostrzegają także: B. Goebel, *Rectitudo. Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury*, Aschendorff, Münster 2001, s. 204–205, i R. Pouchet, *La rectitudo chez saint Anselme, Études Augustiniennes*, Paris 1964, s. 90.

²⁰ Plato, *Phaedrus*, 248 B.

²¹ Plato, *Civitas*, 347 D, 372 E.

²² Tamże, 508 D, 537 D, 585 B–E.

²³ Tamże, 477 A–B.

²⁴ Plato, *Philebus*, 65 A; *Civitas*, 508 D, 511 C–E, 583 B.

poznania²⁵, głównie przez filozofię²⁶. Jest przedmiotem dążeń²⁷ i wypowiedzi²⁸. Poprzez kontakt z prawdą, dusza ludzka doskonali się poznawczo, ale zmienia się też jej sposób bytowania²⁹. Staje się doskonalsza moralnie, szczęśliwa i święta³⁰. Wydaje się nawet, że to dzięki obcowaniu z prawdą człowiek jest człowiekiem i gdyby nie poznanie prawdy, jego dusza nie osiągnęłaby statusu bytowego duszy w pełni ludzkiej³¹, ani nie byłaby zdolna wynieść się ponad poziom tego, co związane z ciałem³². Nie sposób definitywnie rozstrzygnąć, czy mityczne w swej formie opisy Platońskie³³ lub znany motyw jaskini, obrazujący problem poznawczych ograniczeń człowieka³⁴, wystarczają do stwierdzenia, że chodzi tu o realną przemianę sposobu bytowania na skutek kontaktu z prawdą. Być może chodzi tu o osiągnięcie nowej doskonałości w ramach tego samego sposobu bytowania? Sama przemiana pod wpływem obcowania duszy z bytem prawdziwym wydaje się wszakże niekwestionowalna.

W przeciwieństwie do twierdzenia Parmenidesa, prawda w rozumieniu Platona nie tyle utożsamia się z bytem, ile mu przynależy³⁵. Bytów idealnych jest wiele i są one przedmiotami rozważań dialektycznych. Prawda ujawnia się stosownie do zdolności duszy, w intelektualnej intuicji treści idei. Ta manifestacja prawdy w akcie poznawczym jest już elementem doktrynalnie nowym. Wydaje się nadto, że to Ateńczyk w dialogu *Kratylos* podał, choć w formie pytania, niemal gotowe określenie sądu i zdania prawdziwego, znane z ks. IV *Metafizyki* (1011 b, w. 26–27)³⁶. Z tego powodu Dariusz Piętka to właśnie jemu przypisał autorstwo klasycznej definicji prawdy³⁷. Należałoby mu przyznać słuszność, gdyby nie dwie przeszkody. Pierwsza, czysto formalna, polega na tym, że cała kwestia pojawia

²⁵ Plato, *Theaetetus*, 150 B.

²⁶ Plato, *Civitas*, 521 C.

²⁷ Plato, *Epistula* VII, 343 C.

²⁸ Plato, *Phaedrus*, 247 C; *Theaetetus*, 150 B.

²⁹ Plato, *Tamże*, 248 D–E.

³⁰ Plato, *Leges*, 730 C.

³¹ Plato, *Phaedrus*, 249 B.

³² Plato, *Philebus*, 58 D.

³³ Plato, *Phaedo*, 65 E – 66 A.

³⁴ Plato, *Civitas*, 518 A–E, 521 C.

³⁵ Plato, *Parmenides*, 134 A; *Civitas*, 347 D, 372 E.

³⁶ ἄρ' οὖν οὗτος ὁς ἂν τὰ ὄντα λέγῃ ὡς ἔστιν, ἀληθής; ὁς δ' ἂν ὡς οὐκ ἔστιν, ψευδής; – Plato, *Kratylos*, 385 B. Por. Plato, *Sophista*, 263 B.

³⁷ D. Piętka, *Prawda i fałsz w filozofii języka Platona*, Wydawnictwo Rolewski, Nowa Wieś k/Toruń 2011, s. 224.

się w pytaniu: „Oczywiście ta, która rzeczy przedstawia, jakie są, jest prawdziwa, ta zaś, jakie nie są, fałszywa?” (tłumaczenie Witolda Stefańskiego)³⁸. Druga przeszkoda zasadza się na tym, że to samo pytanie można zupełnie inaczej przełożyć: „A więc ten, co twierdzi o rzeczach, że są – to prawdomówny, ten zaś, co mówi, że ich nie ma – to kłamca?” (tłumaczenie Zofii Brzostowskiej)³⁹. Nie podważa to zasadniczo słusznego przekonania, że twórca Akademii praktycznie operował rozumieniem prawdy wypowiedzi, które dopracował Stagiryta, ale nie pozwalają dokonać swoistej rewolucji w dotychczasowych ustaleniach co do pierwszego sformułowania uchodzącego za klasyczną definicję prawdy w aspekcie logicznym.

Mimo pewnych „głosów odrębnych”, można stwierdzić, że u Platona problematyka prawdy funkcjonuje w kontekście tematu bytu i myślenia, a w stosunku do Parmenidesa – że zmienił on perspektywę jej postrzegania⁴⁰. Otóż, wyodrębnił on i zaakcentował zagadnienie wpływu prawdy na poznającego byt człowieka, wpływu skutkującego powstawaniem w jego duszy stanów doskonałościowych, w aspekcie ontycznym, gnozeologicznym i etycznym. Koncepcja ta utrwaliła się w nurtach platonizmu i neoplatonizmu, a także w poglądach św. Augustyna, który idee potraktował jako odwieczne prawdy zawarte w Bożym Logosie, tożsamym z Prawdą Najwyższą⁴¹. Do kontynuatorów nurtu parmenidejsko-platońskiego zaliczył go S. Blandzi, wskazując na sformułowaną przezeń definicję: „prawdziwym jest to, co jest”. Wyklucza ona fałsz z dziedziny rzeczywistości, „ponieważ cokolwiek jest, jest prawdziwe”⁴². Charakterystyczny dla tej tradycji

³⁸ Platon, *Kratylos*, tłum. W. Stefański; por. wstęp K. Tuszyńskiej-Maciejewskiej, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1990, s. 4. Do tego przekładu odwołuje się D. Piętka, *Prawda i fałsz*, dz. cyt., s. 121.

³⁹ Platon, *Kratylos*, tłum. Z. Brzostowska, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1990, s. 41.

⁴⁰ Pisząc o głosach odrębnych, mam w szczególności na myśli pogląd S. Blandziego, wyrażony w słowach: „Ontologia Platońska jest ontologią obiektywnego ‘bytu-prawdy’” – tenże, *Henologia, meontologia, dialektyka: platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1992, s. 28. Tak rzecz pojmując, należałoby zaprzeczyć zachodzeniu większych różnic między Platonem i Parmenidesem w kwestii prawdy i bytu.

⁴¹ Temat ten pojawia się w moich artykułach: *Logos, myśl, język w pismach św. Augustyna*, w: „Studia nad filozofią starożytną i średniowieczną”, red. Adam Górniak, t. 2, Warszawa 2003, s. 171–186; *Augustyńska teoria idei*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *De ideis. O ideach*, red. A. Maryniarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 297–311.

⁴² „[V]erum mihi videtur esse id quod est. [...] Nihil ergo erit falsum, quia quidquid est, verum est” – S. Augustinus, *Soliloquia*, II, c. 5. 8. (*PL* 32, 889). S. Blandzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, dz. cyt., s. 11–12.

motyw uchwycenia prawdy, rozumianej zasadniczo jako samodzielna bytowo rzeczywistość, przez umysł człowieka podjął nadto św. Anzelm z Canterbury (1033-1109). I to on chyba najbardziej znamienne wyakcentował moment zespolenia się myśli z bytem w czysto umysłowym ujęciu prawdy.

5. Rzecz przedmiotem poznania. Prawda własnością sądu zgodnego ze stanem rzeczy

W przeciwieństwie do Platona czy Parmenidesa, Arystoteles nie łączył poznania rzeczywistości z poznaniem prawdy czy prawd stanowiących samodzielny obiekt intelektu. Prawda nie była dla niego zagadnieniem pierwszoplanowym. Można wręcz stwierdzić, że stała się w jego dziełach czymś drugorzędnym, co wyraźnie zaznaczył w ks. VI *Metafizyki*, pisząc że byt rozumiany jako prawda należy w rozważaniach nad przyczynami i zasadami bytu pominąć, gdyż jest ona związana z rozumem czy też z czynnością umysłową (διάνοια)⁴³. Zagadnienie bytu jako prawdy pojawia się na końcu przedstawienia różnych jego rozumień, nieraz po kwestii przypadłości, aktu i możliwości lub w ich kontekście⁴⁴.

Znamienne i decydujące jest ustosunkowanie się Arystotelesa do problemu we fragmencie II ks. *Metafizyki*, gdzie prawdę określił on jako cel dociekań teoretycznej części filozofii, który osiąga się przez poznanie przyczyn. Nie znając ich, nie znamy bowiem prawdy. Przyczyna zaś tego, co prawdziwe, jest w najwyższym możliwym stopniu prawdziwa. Dlatego, jak twierdził, zasady istniejących rzeczy również należy uznawać za najbardziej prawdziwe, a każda rzecz tak ma się do istnienia, jak i do prawdy⁴⁵. W przywołanym fragmencie Stagiryta nawiązywał przypuszczalnie do nauk swojego mistrza. Zarazem też się od nich odcinał. Prawdę bowiem potraktował jako cel teorii filozoficznej, który osiąga się przez poznanie rzeczywistości. Odniesienie prawdy do rzeczy następuje dopiero w tle tej tezy. Prawda została zatem przypisana bytowi z uwagi na jego poznanie. Koncepcja, którą przedstawił, jest ewentualnie innym od powszechnej interpre-

⁴³ Arystoteles, *Metaphysica*, 1027 b 29 – 1028 a 4.

⁴⁴ Arystoteles, *Metaphysica*, 1026 a 33 – 1026 b 2; 1027 b 18 – 1028 a 6; 1051 a 34 – 1052 a 3.

⁴⁵ Arystoteles, *Metaphysica*, 993 b 19–31. Oczywiście nie chodzi tu o istnienie w znaczeniu aktu bytu czy też elementu struktury bytu, trudno jednak unikać użycia słowa „istnienie” przy oddawaniu greckiego „είναι” tylko dlatego, że wzbudza ono skojarzenia z tomizmem. Stagiryta nie nadawał mu z pewnością konotacji egzystencjalnych w sensie tomistycznym.

tacji odczytaniem nauk Platona o ideach, ale z całą pewnością, stanowi odejście od tezy, że prawda utożsamia się z bytem jako takim. Werytatywne rozumienie bytu zostało tu całkowicie przeformułowane w stosunku do tego, które głosił Parmenides lub Platon, a przy tym uznane za poboczne. W takiej perspektywie, naturalnym wydaje się stwierdzenie Arystotelesa, że prawda znajduje się w umyśle, nie w rzeczach⁴⁶.

Właściwym usytuowaniem prawdy byłaby więc wypowiedź, w której umysł (rozum) coś twierdzi lub czemuś zaprzecza, oczywiście zgodnie z tym, czy przedmiot wypowiedzi ma się tak, jak ona stwierdza lub jak zaprzecza⁴⁷. „Byt jako prawda, a nie-byt jako fałsz odnosi się do łączenia i rozdzielania, a razem stanowią dwa człony sprzeczności. Prawda polega na potwierdzeniu 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 rozdzieleniu rozumiem nie w sensie następstwa, lecz w sensie zaistnienia w myśli czegoś jednego”⁴⁸. Stagiryta przesunął akcent i niejako przeniósł prawdę z bytu realnego na stwierdzenie lub zaprzeczenie czegoś, dokonywane wewnętrznie przez umysł.

6. Logos, prawda wiecznych racji i ludzkie poznanie

Bliższy doktrynalnie Platonowi okazał się św. Augustyn. W sformułowanej przezeń koncepcji można znaleźć oddziaływanie stoicyzmu i wczesnej myśli chrześcijańskiej, zwłaszcza w kwestii Logosu i odwiecznie istniejących racji rzeczy. Stoicy, a także epikurejczycy, podejmowali również problematykę prawdy, skupiając się zasadniczo na kwestiach prawdziwości różnych typów poznania⁴⁹. Trudno byłoby znaleźć w ich rozproszonych uwagach wszakże tę spójność i rozwinięcie nauki o prawdzie, jakie zastajemy w rozważaniach Biskupa Hippony. W tej no-

⁴⁶ Arystoteles, *Metaphysica*, 1027 b 25–28.

⁴⁷ Arystoteles, *Metaphysica*, 1012 a 2–5; 1011 b 25–27.

⁴⁸ Arystoteles, *Metaphysica*, 1027 b 18–25. Przekład polski za: Arystoteles, *Metafizyka*, tekst polski oprac. M.A. Krąpiec i A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleźnika, red. naukowa A. Maryniarczyk, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, t. 1, s. 317.

⁴⁹ Por. moje *Elementy stoickie i epikurejskie w teorii poznania św. Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2005, nr 2(54), s. 85–102. Starożytnych koncepcji dotyczą zwłaszcza ustalenia zaprezentowane na stronach 85–91.

wej odświeżeniu problemu, prawda została wyraźnie odróżniona od rzeczy prawdziwych jako ich forma (*veritas forma verorum est*). Została nazwana nieśmiertelną, z uwagi na to, że nie ginie wraz ze zniszczeniem rzeczy, które nie byłyby prawdziwe bez niej⁵⁰. Określone jako zewnętrzne wobec rzeczy formy, tj. znajdujące się w Bożej inteligencji idee, wieczne i niezmiennie, zostały uznane za racje tego, czym rzecz jest. Wydają się one w tym ujęciu czymś więcej niż Platońskie idee, gdyż istnieją w sposób właściwy Bożemu umysłowi, w którym się znajdują, same w sobie są prawdziwe, a wszystko, cokolwiek staje się, jest od nich zależne poprzez partycypację⁵¹.

Biskup Hippony sam wskazywał na związek swojej koncepcji wiecznych racji rzeczy z nauką Platona o ideach. Stwierdził przy okazji, że greckie słowo oznaczające idee w dosłownym przekładzie na łacinę można oddać przez „*formae*”, czyli „*formy*”, lub przez „*species*”, czyli „*postacie gatunkowe*”⁵². Sugerował jednak pewne przekroczenie przez siebie ram doktryny Platońskiej. I tej przewagi nowej nauki dopatrywał się w koncepcji prawdy i Bożego umysłu. Ten bowiem utożsamia się u Augustyna z Prawdą – Bożym Logosem (*Verbum*), który zawiera w sobie wszystkie racje rzeczy stworzonych. Partycypują one w swoich zewnętrznych racjach zarówno w aspekcie bytowania, jak i bycia prawdziwymi. Przy czym rzeczy stworzone są prawdziwe o tyle, o ile zawierają w sobie podobieństwo do Prawdy. Podobieństwo to jest stopniowalne i zależy od oddalenia się pod względem doskonałości od Absolutu. Fałszu nie ma w naturze. Nazywanie rzeczy fałszywymi wynika z trudności w ich rozpoznaniu. Rzeczy stworzone są prawdziwe, ponieważ pochodzą od Absolutu, który jest Prawdą. Zachodząca tu zależność zakłada dodatkowo istnienie rzeczy: „są prawdziwe o tyle, o ile są” (*in tantum vera sunt, in quantum sunt*). Istnienie i podobieństwo do Zasady-Słowa jest więc warunkiem bycia prawdziwymi, stanowiąc wewnętrzną zasadę prawdziwości rzeczy. Poprzez odróżnienie bycia i bycia prawdziwym w samych rzeczach, następuje tu odejście od radykalnie werytatywnej koncepcji bytu. Za wyjątkiem jedynego Bytu Absolutnego, byt nie utożsamia się w pełni z prawdą⁵³.

⁵⁰ S. Augustinus, *De vera religione*, c. 36. 66 (PL 34, 151–152); *Soliloquia*, I, c. 15. 28–29 (PL 32, 884).

⁵¹ S. Augustinus, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46, 2 (PL 40, 30); por. Plotyn, *Enneady*, V, 9, 5. Bóg jako Prawda i źródło wszelkiej prawdy stworzonej jest wielokrotnie wskazywany przez Biskupa Hippony. Charakterystyczny jest pod tym względem początek *Soliloquiów*: „*Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia*” – S. Augustinus, *Soliloquia*, I, c. 1. 3. (PL 32, 870).

⁵² S. Augustinus, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46, 1–2 (PL 40, 29–30).

⁵³ S. Augustinus, *De vera religione*, c. 36. 66 (PL 34, 151–152).

Prawda odsłania byt przed poznającym (*eam esse veritatem, quae ostendit id quod est*), podczas gdy fałsz polega na ocenie, że jest to, czego nie ma (*falsitatem esse, qua id putatur esse quod non est*)⁵⁴. A zatem prawda i fałsz nie są tu traktowane jako jedynie dwie przeciwne sobie wartości logiczne. Prawda ma charakter realny. Fałsz natomiast nie bierze się z natury rzeczy, która ujawnia się poznającemu, ale z błędów dusz niedbale poszukujących prawdy⁵⁵. Podobnie jak u Parmenidesa i Platona, Augustyn łączył fałsz raczej z poznaniem zmysłowym niż umysłowym, choć jego przyczyn upatrywał również w zaniedbaniach najwyższej części duszy⁵⁶. Wskazywał również, że tylko czysta i święta dusza (*anima*) jest zdolna swoją wyższą, rozumną częścią, czyli umysłem (*mens*), poznać wieczne prawdy⁵⁷.

Charakterystyczne dla doktryny św. Augustyna było też wyakcentowanie wątku umysłowego poznawania przez człowieka natury rzeczy w Niezmiennej Prawdzie. Dzięki wglądowi w wieczne racje, dusza rozpoznaje własności, które z natury powinny przysługiwać rzeczom postrzeganym zmysłowo, a także jej samej. Skutkiem wejrzenia w wieczne prawdy nie jest utworzenie pojęcia, lecz akt sądu. Przy czym, nie mógłby on być wydany na podstawie doświadczenia, gdyż zasada, na której się opiera, musi być wyższej natury niż to, co podlega osądowi. Człowiek, wznosząc się na wyżyny swych możliwości poznawczych, dokonuje swym umysłem sądów dotyczących rzeczy stworzonych, a zarazem spaja się w swym działaniu z Pierwszą Prawdą⁵⁸. Jest to element niespotykany u Platona,

⁵⁴ Tamże, c. 36. 66 (*PL* 34, 151). Nie sposób nie dojrzeć tu parafrazy Arystotelesowej definicji sądu fałszywego i prawdziwego.

⁵⁵ „[F]alsitas oritur, non rebus ipsis fallentibus, quae nihil aliud ostendunt sentienti quam speciem suam, [...] sed peccata animas fallunt, cum verum quaerunt, relicta et neglecta veritate” – S. Augustinus, *De vera religione*, c. 36. 67 (*PL* 34, 152).

⁵⁶ „Non igitur est in rebus falsitas, sed in sensu: non autem fallitur qui falsis non assentitur. [...] At nullus sensus sine anima, nulla falsitas sine sensu. Aut operatur igitur anima, aut cooperatur falsitati” – S. Augustinus, *Soliloquia*, II, c. 3. 3 (*PL* 32, 887). Dłuższy wywód na ten temat znajduje się w *Soliloquia*, II, c. 6, 9 – 10, 18 (*PL* 32, 889–893).

⁵⁷ „Anima vero negatur eas intueri posse, nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili. Et ea quidem ipsa rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit” – S. Augustinus, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46, 1–2 (*PL* 40, 29–30); „qualia sunt ea quae de divinis rebus non possunt intelligi, nisi ab his qui mundo sunt corde” – S. Augustinus, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 48 (*PL* 40, 31).

⁵⁸ „Ut enim nos et omnes animae rationales, secundum veritatem de inferioribus recte iudicamus; sic de nobis, quando eidem cohaeremus, sola ipsa Veritas iudicat. De ipsa vero nec Pater, non enim minor est quam ipse, et ideo quae Pater iudicat, per ipsam iudicat. Omnia enim quae

ale w pewien sposób zbieżny z jego koncepcją dążenia duszy ludzkiej wzwyż, aby uzyskać poznanie wiecznych prawd. Zbieżne z poglądem Parmenidesa jest to, że zetknięcie się z Pierwszą Prawdą jest poznawczym zespoleniem się z Bytem Absolutnym. Wydaje się jednak, że w doktrynie augustyńskiej wyjaśnienia na temat styku umysłu człowieka z Prawdą służą głównie wytłumaczeniu kwestii, w jaki sposób poznaje on prawdziwie rzeczy stworzone.

7. Prawda dostępna jedynie przez percepcję umysłową

Wydaje się, że poza Parmenidesem, w sposób najbardziej wyraźny to św. Anzelm z Canterbury opowiedział się za intuicyjnym poznaniem przez człowieka prawdy jako takiej. Łączy się to z przyjętą przezeń definicją: „prawda jest to słuszność/prawidłowość samym tylko umysłem dostrzegalna” (*veritas est rectitudo mente sola perceptibilis*), która pojawia się w rozdziale 11 jego *De veritate*⁵⁹. Prawda tak rozumiana realizuje się we wszelkich odmianach tego, co można określić jako prawdziwe, jak i w przypadku Prawdy samoistnej, która utożsamia się z Bogiem – Stwórcą. Wszystkie typy prawdy w stworzeniu, urzeczywistniają się poprzez partycypację Prawdy jako takiej, a więc samoistnej⁶⁰.

Wskazana w definicji słuszność/prawidłowość (*rectitudo*) nie jest własnością, którą można dostrzec wzrokiem. Wydaje się, że zastrzeżenie to w intencji Anzelmiańskiej wyklucza nie tylko linię prostą w sensie fizycznym, ale też matematycznym lub geometrycznym. Fizycznie nie da się jej bowiem zobrazować, jedynie można zrozumieć umysłowo⁶¹. Można ją określić jako słuszność, prawidłowość lub prostotę. Nie jest to struktura złożona. W konsekwencji, prawda jawi się jako ontycznie prosta i w ujęciu poznawczym oczywista dla każdego umysłu. Nie jest pomyłką nazwanie jej ontycznie prostą, gdyż sama definicja prawdy jest definicją

appetunt unitatem, hanc habent regulam, vel formam, vel exemplum” – S. Augustinus, *De vera religione*, c. 31. 58 (PL 34, 147-148). Z tego powodu, że Prawda (*ipsa Veritas*) nie jest już osądzana, posiada absolutne pierwszeństwo. Średniowieczni scholastycy chętnie pisali więc po prostu o Pierwszej Prawdzie. Zob. też S. Augustinus, *De Trinitate*, IX, 6, 9-10 (PL 42, 965-966).

⁵⁹ „Possumus igitur, nisi fallor, definire, quia veritas est rectitudo mente sola perceptibilis” – S. Anselmus, *De veritate*, c. 11 (ed. Schmitt, s. 191; PL 158, 480 A).

⁶⁰ „[N]ihil est verum nisi participando veritatem” – S. Anselmus, *De veritate*, c. 2 (ed. Schmitt, s. 177; PL 158, 469 C).

⁶¹ „[Q]uod vero sola mente percipi dicitur, separat eam a rectitudine visibili” – S. Anselmus, *De veritate*, c. 11 (ed. Schmitt, s. 191; PL 158, 480 A).

metafizyczną, a kontekst całego traktatu prawdę jako taką utożsamia z Bogiem, z realnym bytem i to Bytem Absolutnym⁶². Pomysł ujęcia przez umysł ludzki *recitudo* jest w pewien sposób zbieżny z koncepcją tzw. *ratio Anselmi* z *Proslogionu*. Zresztą, w rozdziale 3 tegoż dzieła Anselm wydaje się włączać kwestię prawdy w wyjaśnienia do tego argumentu (zamieszczonego w rozdziale 2), gdy twierdzi „A byt ten istnieje w sposób tak prawdziwy, iż nie można nawet pomyśleć, że nie istnieje. [...] Tylko Ty posiadasz istnienie w najprawdziwszy sposób, a zatem istniejesz najpełniej”⁶³.

Arcybiskup Canterbury starał się precyzyjnie określić stosunek tego, co prawdziwe (rzeczy stworzone) do Prawdy jako takiej (Stwórcy, transcendentny, ale i w pewien sposób immanentny i wobec stworzeń) w rozdziałach 10 i 13 *De veritate*. Wydaje się, że nie wyjaśnił jednak, jak to możliwe, aby prawda przysługiwała temu, co zależne w swoim bytowaniu (istoty rzeczy, działanie naturalne i postępowanie moralne, sądy i zdania) od Absolutu, skoro istotnie prawda jest tylko jedna jedyna i tożsama z Absolutem – Bogiem. Nie wystarczy do tego krótkie odwołanie się w rozdziale 2 *De veritate* do teorii partycypacji⁶⁴.

Głównym problemem okazuje się określenie prawdy w sposób jednoznaczny, mogący zrealizować się dokładnie w jeden, taki sam sposób we wszystkich przypadkach. Oczywiście, Anselm omawia poszczególne typy prawdy w dziedzinie stworzenia, wskazuje na różnorodne jej realizowanie się w przypadku bytów, sądów, zdań, czynów itd., ale nie unika przez to trudności, że jednoznacznie rozumiana prawda jako taka utożsamia się z Absolutem. Jedyłą właściwą jej realizację ma w Bogu, który jest Prawdą Najwyższą⁶⁵.

⁶² Najbardziej znamienne w tej kwestii są dwie wypowiedzi: „Deum veritatem esse credimus, et veritatem in multis aliis dicimus esse, [...] an ubicumque veritas dicitur [...] in *Monologio* tuo per veritatem orationis probas summam veritatem non habere principium vel finem” – S. Anselmus, *De veritate*, c. 1 (ed. Schmitt, s. 176; *PL* 158, 468 C); „Sive igitur dicatur veritas habere, sive intelligatur non habere principium vel finem, nullo claudi potest veritas principio vel fine: quare idem sequitur de summa natura, quia ipsa summa veritas est” – S. Anselmus, *Monologion*, c. 18 (ed. Schmitt, s. 33; *PL* 158, 168 A–B).

⁶³ „Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. [...] Solus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse” – S. Anselmus, *Proslogion*, c. 3 (ed. Schmitt, s. 102–103; *PL* 158, 228 B–C). W tekście głównym przytoczyłem przekład L. Kuczyńskiego, opublikowany w „Przeglądzie Tomistycznym” 1987, Vol. 3 (), s. 179–205. Pierwsze z cytowanych zdań pochodzi ze s. 188, drugie ze s. 189.

⁶⁴ Szczegółowo te zagadnienia przedstawiłem w monografii *Prawda następstwem istnienia*, dz. cyt., s. 87–121.

⁶⁵ Tamże, s. 93–95.

8. Poznanie istoty prawdy jako obecnej w sądzie o rzeczy

Zagadnienie przybrało zupełnie inny kształt w twórczości św. Tomasza z Akwinu, który odróżniał prawdę, poznanie prawdy i poznanie prawdziwe. W związku z podjętym tematem nie ma potrzeby szerszego omawiania sformułowanej przezeń koncepcji samej prawdy. Wyjaśnienie zagadnienia poznania prawdziwego nie nastęcza z kolei większego problemu i także nie będziemy się nim tutaj zajmować. W sposób prawdziwy poznajemy zasadniczo przy pomocy tak władz zmysłowych, jak intelektualnych. Każdy akt poznawczy, odsłaniający rzeczy tak, jak one się mają, jest prawdziwy. Nie przez to, że ujmuje naturę prawdy, ale przez to, że w nim zawiera się prawdziwy przekaz o rzeczach⁶⁶. Doktor Anielski kroczył w tym przypadku wiernie za Stagirytą, gdy wskazał, że to rzeczy są obiektem poznania, a nie jakaś postać transcendującej je prawdy. W tym duchu wyjaśniał też fragment z ks. II *Metafizyki*, pisząc w *Komentarzu*, że „istnienie rzeczy jest przyczyną prawdziwej oceny, którą umysł wyrabia sobie o rzeczy”⁶⁷.

Akwinata odbiegł jednak od poglądów Arystotelesa, formułując definicję obejmującą zarówno prawdę intelektu, jak i bytu⁶⁸, oraz twierdząc, że tak rozumianą prawdę człowiek poznaje w sposób przedmiotowy. Nie poprzez abstrakcję, ale poprzez akt intuicji, mający postać sądu. Intuicja ta nie jest nakierowana na byt, ale na coś, co pojawia się w prawdziwym sądzie o realnych bytach. I tutaj napotykamy poważną trudność teoretyczną, którą stanowi określenie trybu poznania prawdy obecnej w takim sądzie.

Trybem tym nie jest formowanie definicji prawdy. Ona ma charakter pojęciowy i stanowi efekt ustaleń, zmierzających do określenia, czym prawda istotnie jest. W pewnym sensie można by stwierdzić, że kwestie definiowania praw-

⁶⁶ Najdobitniej i w ogólnym zarysie, rzecz jest opisana w kwestii *O prawdzie* w *Summa Theologiae* (*S. Th.*, I, q. 16, a. 1, c.; por. *Super I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 1, ad 7). Nie pozostawia wątpliwości również przekaz zawarty w *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 9, c.

⁶⁷ „[E]sse rei est causa verae existimationis quam mens habet de re” – *Sententia Metaphysicae*, II, lect. 2 n. 10.

⁶⁸ Wypracowanie powszechnej definicji prawdy, odnoszącej się zarówno do prawdy ontycznej, jak i logicznej, było zamysłem wielu myślicieli scholastycznych, działających przed św. Tomaszem i jemu współczesnych. Ewidentny jest wskazany powyżej przykład sformułowania tego typu definicji przez św. Anzelma z Canterbury. W XIII w. mamy co najmniej kilka wybijających się udanych prób wypracowania powszechnej definicji prawdy z charakterystycznym terminem „adaequatio”, oraz nowinek teoretycznych, uzasadniających takie jej rozumienie. Zob. T. Pawlikowski, *Prawda następstwem istnienia*, dz. cyt., ss. 141–223, 271–288, 350–352.

dy traktował Akwinata jako skutek poznania prawdy w sądzie dokonywanym zarówno o stanie rzeczy, jak i o jego intelektualnym ujęciu⁶⁹. Tym, co intelekt poznaje w sobie i co jest utożsamiane z prawdą, jest upodobnienie (*conformitas*) pomiędzy istniejącym stanem rzeczy a jej intelektualnym ujęciem⁷⁰. Poznać ją może jedynie intelekt dokonujący sądu o rzeczach, bo tylko nim i w dokonywanym przezeń sądzie o rzeczach uobecnia się w sposób dlań dostępny poznawczo prawda⁷¹. Nie jest tak, że nie jest ona obecna w istniejących rzeczach, czy w ideach Bożego umysłu, czy w innych typach ludzkiego poznania. Tomasz niejednokrotnie wskazuje realizację prawdy wymienionych odmian⁷². Niemniej, wedle jego nauczania, tylko uobecniając się w sądzie ludzkiego intelektu, prawda jest poznawczo dla tego intelektu uchwytana w sposób bezpośredni, poddający się intuicji. Kiedy sądzi prawdziwie, intelekt ludzki jest zdolny uchwycić to, czym prawda jest, bo wówczas rzeczywiście ona się w nim pojawia⁷³.

Przedmiotowe poznanie prawdy, czyli takie, w którym prawda jako prawda staje się przedmiotem ludzkiego poznania, różni się od poznania prawdziwego, skupionego na rzeczach. Ponieważ prawda nie da się jednak przedmiotowo uchwycić inaczej, niż jako własność czynności poznawczej prawdziwej, poznanie jej zachodzi w postaci refleksji nad poznaniem rzeczy⁷⁴. Sytuacja prezentuje

⁶⁹ „[I]udicium de veritate sequitur iudicium de esse rei et de intellectu” – *Super I Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 3, c. W bardziej rozbudowanej postaci, to samo ujęcie napotykaemy w *De veritate*, q. 1, a. 3, c. i w *S. Th.*, I, q. 16, a. 2, c.

⁷⁰ „[C]onformatum istam cognoscere, est cognoscere veritatem” – *S. Th.*, I, q. 16, a. 2, c.

⁷¹ Tamże.

⁷² Dobrym przykładem jest następujący fragment: „Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri; perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est” – *S. Th.*, I, q. 16, a. 2, c.

⁷³ „[E]t 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. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest, sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est; sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo [...]. Et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est, sed non quod cognoscat aut dicat verum” – *S. Th.*, I, q. 16, a. 2, c.

⁷⁴ Pisząc o czynności poznawczej prawdziwej, nie mam na uwadze bynajmniej czynności jako bytu lub prawdy w znaczeniu ontycznym. To byłaby zupełnie inna kwestia. W średniowiecznych czy nawet późniejszych scholastycznych dziełach nie spotyka się późniejszych rozróżnień w rodzaju: „akt i jego treść”. Kiedy mowa o poznaniu jako czynności, to właściwie zaznaczone zostaje, że

się w przybliżeniu tak: (1) intelekt wydaje sąd „x jest” lub „x jest y”; (2) intelekt wydaje sąd „prawdą jest, że x jest” lub „prawdą jest, że x jest y”. Nie muszą przy tym paść, nawet w myśli, żadne konkretne słowa. Sam akt sądenia nie musi być nawet wyraźnie uświadamiany. Wystarczy, że zachodzi.

Czytając dotyczące tego zagadnienia wypowiedzi Akwinaty, zauważa się, że zmagał się z nowym dla siebie problemem teoretycznym. Dopiero w okresie późniejszym pojawiło się rozróżnienie w miarę adekwatnie ukazujące czynności intelektu poznającego prawdę, mianowicie: refleksji w akcie dokonywanym (*reflexio in actu exercito*) oraz przeprowadzanej wtórnie (*reflexio in actu secundo*). Ta pierwsza jest właściwie świadomością towarzyszącą czynnościom poznawczym w trakcie ich trwania. Druga wydaje się późniejsza. Opisał je niegdyś Wojciech Chudy w kontekście zagadnienia prawdy⁷⁵, prawdopodobnie samą ideę przejmując za Peterem Hoenenem⁷⁶, który wskazywał na to, że zdaniem św. Tomasza ujęcie *ratio veritatis* następuje poprzez refleksję⁷⁷. Podobnie problem wyjaśniał Kajetan, komentując kluczowy dla kwestii poznania prawdy fragment *Summa Theologiae*, choć zamiast „*reflexio*” stosował termin „*cognitio*”. Wyraźnie przy tym stwierdzał, że intelekt poznaje prawdę w akcie dokonywanym⁷⁸. Wydaje się, że odzwierciedlił naturę tego aktu poznawczego lepiej od współczesnych badaczy, bo użyty przezeń termin „*cognitio*” nie zawęży tak perspektywy interpretacyjnej, jak „*reflexio*”. Ponadto, poznawcze uchwycenie prawdy obecnej w sądzie ma charakter intuicji, nie rozumowania, które sugeruje wzmianka o refleksji.

nie idzie o poznanie jako byt. W szczególności chodzi o odróżnienia, które u nas upowszechnił Kazimierz Twardowski. – Krótco i trafnie scharakteryzował je T. Czeżowski, *Kazimierz Twardowski 20 X 1866–11 II 1938*, „Ruch Filozoficzny” 2018, t. 74, nr 1., s. 23–24. Istotny wydaje się też tekst Piotra Janika, „*Czynności i wytwory*” w *perspektywie fenomenologicznej*, „*Filo-Sofija*”, 2018, Vol. 18, nr 40, s. 151–162.

⁷⁵ W. Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia refleksji i próby jej przewyższenia*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995², s. 51–64.

⁷⁶ Tamże, s. 60.

⁷⁷ P. Hoenen, *Reality and Judgment According to St. Thomas*, transl. H.F. Tiblier, Henry Regnery Company, Chicago 1953, s. 147–148.

⁷⁸ Chodzi o komentarz do Pars I, q. 16, a. 2, c., zamieszczony w: Sancti Thomae Aquinatis, *Pars Prima Summae Theologiae. Opera omnia iussu impensa Leonis XIII P. M. edita*, t. 4, Roma, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1888, s. 209. W. Chudy analizował pod tym samym kątem artykuł 9, kwestii 1 *Quaestiones disputatae de veritate* – tenże, dz. cyt., s. 59–61. Szerzej na ten temat pisał przed laty Ch. Boyer, w studium *The Meaning of a Text of St. Thomas: De veritate, Q. 1, A. 9*, zamieszczonym jako Appendix w monografii: P. Hoenen, *Reality and Judgment According to St. Thomas*, dz. cyt., s. 295–309, 337–339.

Owszem, mamy tu do czynienia z refleksją, ale wyłącznie w znaczeniu pewnego nawrotu przez intelekt do swej własnej czynności⁷⁹.

Błędem byłoby założenie, że w tego rodzaju aktach poznania, o charakterze intuicyjnym, można uchwycić tylko prostą poznawczo sytuację. Rysujące się rozwiązanie nie jest bynajmniej oczywiste, jednak znany niegdyś specjalista od poglądów św. Tomasza – Charles Boyer stwierdził, że w przypadku poznania prawdy zachodzi właśnie ujęcie w jednym akcie sądu wielu elementów, składających się na całość⁸⁰. Można by to pojąć nawet nie w takim znaczeniu, że ujęciu intelektualnemu podlega złożona całość, tylko sam rezultat złożenia. Wówczas intuicyjny akt poznania prawdy mógłby pojawiać się jako poznawcze następstwo refleksji w postaci rozumowania. W każdym razie, przyjęcie elementu intuicji w akcie, w którym następuje poznanie istoty prawdy, wydaje się ostatnim krokiem, do którego można bezpiecznie się posunąć, nie narażając się na błąd nadinterpretacji.

Koncepcyjnie jest oczywiście możliwe wydzielenie w akcie poznania rozmaitych składowych, treści z całej zachodzącej czynności, sztucznie wyabstrahowanych elementów, co tworzyłoby obraz bardzo przejrzystej sytuacji poznawczej. W źródłowym opisie, zawartym w wypowiedziach św. Tomasza, znajdujemy wszelako wielowątkowy przedmiot jednego aktu poznawczego. Zabiegi rozkładania go na jakieś elementy proste mogą więc przesłaniać rzeczywistość, zwłaszcza gdyby uzyskana myślna konstrukcja traktowana byłaby jako model rozpatrywanego przedmiotu. Zdając sprawę z zastanej i chyba nieusuwalnej trudności, proponowałbym – jako poprawniejsze metodycznie – jedynie skonstatowanie jej zachodzenia, nie zaś przekraczanie granicy uzasadnionych na danym etapie ustaleń.

Analizując ujęcia historyczne, istotne jest także, aby wyjaśniać je w miarę możliwości w oparciu o poglądy omawianego myśliciela lub chociaż w oparciu o takie, które nie zawierają w swej strukturze elementów sprzecznych z tym ujęciem. Narzędzia interpretacyjne muszą być bowiem adekwatne do natury podejmowanego problemu. W przeciwnym razie dojdzie do interpretacji ewidentnie ahistorycznej, nie mającej wartości dla badań.

⁷⁹ Sancti Thomae Aquinatis, *Pars Prima Summae Theologiae*, dz. cyt., s. 208–209.

⁸⁰ Ch. Boyer, *The Meaning of a Text of St. Thomas: De veritate, Q. 1, A. 9*, dz. cyt., s. 308. Por. wypowiedź św. Tomasza: „contingit quod, quando aliqua multa una specie intelligi possunt, simul intelliguntur” – *S. Th.*, I, q. 12, a. 10, c.

Podsumowując punkt poświęcony udziałowi Akwinaty w historii ścierania się dwu przeciwnych tendencji w wyjaśnianiu problemu prawdy, pozostaje stwierdzić, że zajął on stanowisko po obu stronach sporu. Niepodważalne wydaje się jego skoncentrowanie na elemencie poznania rzeczy i posługiwanie się taką definicją prawdy, która charakteryzuje poznanie prawdziwe jako zgodne ze stanem rzeczy. W tym punkcie bliski jest Arystotelesowi. Niemniej, nie wyłączył się on z kontynuacji dawniejszych wątków: a) utożsamienia prawdy i bytu, co w postaci najbardziej radykalnej wydawał się głosić Parmenides, a w postaci umiarkowanej Platon, św. Augustyn i Anzelm; b) wspólnej doktrynom trzech ostatnich (choć w zróżnicowanej formie) tezy, że umysł człowieka poznaje naturę rzeczy w kontekście wiecznych prawd; c) tezy o poznaniu prawdy jako takiej przez umysł ludzki, którą wprowadził do filozoficznego dyskursu Eleata, podtrzymywali we właściwy ich teoriom sposób Platon i Biskup Hippony, Stagiryta odrzucił ją na rzecz prawdziwości sądu intelektualnego, a na nowo wysunął ją na pierwszy plan św. Anzelm, dając impuls scholastyce do podjęcia zagadnienia.

Doktrynalnie, stanowisko przyjęte przez Doktora Anielskiego odbiegało jednak istotnie od koncepcji poprzedników, gdyż tylko on wskazał na konkretny element pojawiający się w ludzkim poznaniu prawdziwym, który w jego ocenie jest po prostu prawdą w czystej postaci, rozpoznawalną dla intelektu człowieka. Znane nam wypowiedzi Parmenidesa są zbyt skąpe, by sprecyzować pozycję Bytu-Prawdy względem poznającego umysłu. Platon umiejscawiał prawdę w wiecznych ideach. Podobnie uczynił św. Augustyn, co skutkowało w przypadku obu tych myślicieli koncepcjami „drogi wwyż”, celem poznania, jak się rzeczy mają w świetle niezmiennych prawd. Również definicja Anzelmiańska raczej umieszczała prawdę w sferze transcendentnej.

9. Zakończenie

Ze współczesnych badań filologicznych wynika, że język grecki epoki przedfilozoficznej, znany głównie z utworów poetyckich, cechowała tendencja do podkreślania, iż coś stało się naprawdę. W takiej funkcji używano również czasownika „jest” (εἶναι). Przypuszcza się, że wpłynęło to również na rozumienie bytu przez Parmenidesa, który stwierdzając tożsamość myśli z bytem jako jedynym możliwym przedmiotem umysłu, wskazał na jego inteligibilność. Zarazem byt

jako jedyna rzeczywistość, jawiący się umysłowi podążającemu drogą prawdy, w konsekwencji utożsamia się z prawdą. Poza bytem – prawdą – jedynym rzeczywistym przedmiotem umysłu nie ma bowiem nic. Poznanie prawdziwe jest poznaniem prawdy.

Wydaje się, że ów pogląd Parmenidesa, mógłby być źródłem inspiracji dla wielu myślicieli, z powodu możliwości interpretacyjnych, które ze sobą niesie. W pewien sposób wynika to z jego nierozwinięcia. Bezpośrednio stał się jednak podstawą filozofii Platona. Wprowadzone przezeń idee były pojmowane jako prawdziwe byty i przedmioty, w zetknięciu z którymi dusze ludzkie uzyskiwały prawdziwe poznanie intelektualne. W takiej perspektywie, można powiedzieć, że kontakt z prawdą zawartą w idei skutkowałby w duszy poznaniem prawdziwym. Nie tylko zresztą poznaniem, bo także przemianą moralną, a być może i dotyczącą samego sposobu bytowania duszy. Mityczny język wielu kluczowych opisów, zawartych w dialogach Platońskich, sugeruje że w kontakcie umysłu ludzkiego z ideą następuje swego rodzaju udzielenie się mu prawdy samej idei. Poznanie prawdziwe jest tu niewątpliwie skutkiem poznania prawdy lub jedno i drugie jest ze sobą tożsame.

Zastanawiający jest zwrot, którego dokonał Arystoteles, niemal całkowicie pomijając kwestię prawdy jako takiej, a jej związek z bytem uznając za nieistotny. Jakkolwiek mu nie zaprzeczył, prawdę umiejscawiał w umyśle, nie w rzeczach. Bez dalszych wyjaśnień koncepcja taka wydaje się enigmatyczna. W jego rozważaniach nie znajdujemy wzmianek o poznaniu prawdy. Sformułowana przezeń w ks. IV *Metafizyki* (1011 b, w. 26–27) definicja dotyczy sądu prawdziwego. Poznanie prawdy, jeśli chcielibyśmy o nim mówić, sprowadza się u niego do poznania prawdziwego w postaci stwierdzenia, że jest to, co jest, a nie ma tego, czego nie ma. Spośród tu omawianych, jest to koncepcja najbliższa współczesnemu deflacionizmowi w kwestii prawdy, choć z nim się nie utożsamia.

Do ujęć Platona nawiązywał bez wątpienia św. Augustyn, jednakże idee, a właściwie wieczne racje rzeczy sytuował w Logosie – Słowie, tożsamym z Bytem Bożym i zarazem Prawdą. Istotnej zmianie uległa tutaj koncepcja ludzkiego poznania umysłowego. Według Biskupa Hippony dokonuje się ono pod oświecającym wpływem Logosu i zawartych w nim wiecznych racji, w kontakcie z rzeczami stworzonymi. Oświecenie takie nie gwarantuje wszelako umysłowi człowieka prawdziwego osądu rzeczy a jedynie daje ku niemu możliwość. Błąd lub fałsz może pojawić się na skutek zaniedbań w czynnościach umysłowych.

Prawda oddziaływa na poznającego i to dwojako: za pośrednictwem wiecznych racji i jako zawarta w rzeczach stworzonych. Poznanie jej dokonuje się poprzez wgląd w wieczne racje rzeczy. W perspektywie tej doktryny ważniejsze wydaje się jednak zagadnienie poznania prawdziwego.

Poznanie prawdy na pierwszy plan rozważań wysunął ponownie św. Anzelm poprzez swą słynną definicję, jakkolwiek podejmował też problem poznania prawdziwego. Prawda jako *rectitudo* – szczególna prawidłowość, dostrzegalna jedynie umysłem, wydaje się rozumiana przezeń jednoznacznie, zarówno istniejąc sama w sobie, jak i w rozmaitych jej nośnikach – przez partycypację. Jako taka utożsamia się z Bogiem – Prawdą Pierwszą. Jakkolwiek sama definicja ma zastosowanie i postać właściwe dla teorii poznania, dotyczy dziedziny realnego bytu. Na uwagę zasługuje także to, że wątek prawdziwości pojawia się w wyjaśnieniach *ratio Anselmi*, czyli oryginalnego dowodu na istnienie Boga z *Proslogionu*. Cała koncepcja wydaje się powracać do wątków zarysowanych przez Parmenidesa, jakkolwiek w całkowicie odmiennej, pluralistycznej wizji rzeczywistości.

W dziełach św. Tomasza z Akwinu wątek zarówno poznania prawdziwego, jak i poznania prawdy, ma istotne znaczenie dla całości doktryny. Podane przezeń wyjaśnienie sposobu poznania prawdy, gdy jest ona obecna w intelekcie wydającym prawdziwy sąd o rzeczy, było jednak nie tylko oryginalne, ale rozwiązywało problem zaledwie wskazany przez Arystotelesa. Akwinata stwierdził, że w trakcie czynności wydawania sądu prawdziwego w intelekcie urzeczywistnia się istota prawdy (*ratio veritatis*). Uznał również, że intelekt jest w stanie uchwycić przy tym zgodność sądu ze stanem rzeczywistym, choć opis nie do końca precyzuje, czy akt ten przebiega jednocześnie, czy wtórnie wobec samego sądu. Późniejsze analizy Kajetana i współczesnych nam badaczy wskazują, że jednoczesność uchwycenia tych dwu nie wyklucza się z Tomaszowym rozumieniem przebiegu poznania. W kontekście tych analiz, zasadne wydaje się przyjęcie, że uchwycenie prawdy następuje zarówno w akcie poznania towarzyszącego sądowi prawdziwemu, jak i w uwyraźnionej postaci w akcie wtórnym.

Powyższy przegląd uświadamia, że w dziejach refleksji filozoficznej doszło do rozróżnienia kwestii poznania prawdy i poznania prawdziwego. W niektórych doktrynach akcentowano motyw prawdy jako związanej lub nawet tożsamej z bytem i stanowiącej przedmiot poznania umysłu, skutkujący w nim powstaniem poznania prawdziwego. W nich kontynuowano w mniejszym lub większym stopniu koncepcję Parmenidejską. W niektórych doktrynach akcentowano w

tek poznania rzeczy w sposób prawdziwy, typowy dla nauczania Arystotelesa, ale ujawniający się już u Platona i rozpowszechniający się w różnych postaciach i natężeniu w późniejszych podejściach do kwestii prawdy. W omówionych teoriach, oba wątki towarzyszyły jednak sobie, za wyjątkiem może pierwszych intuicyjnych ujęć z okresu przedfilozoficznego oraz monistycznej wizji Bytu-Prawdy przedstawionej przez Parmenidesa.

Próbując filozofować w kontekście historii filozofii, należałoby podkreślić, że dawni myśliciele wskazywali w pełni zrozumiale różnicę między poznaniem prawdy i poznaniem w sposób prawdziwy. Dziś zatem nie sposób byłoby nie uwzględniać jej w podejmowanych rozważaniach. Drugą kwestią, zasługującą na zastanowienie, jest teza o poznaniu prawdy, a zatem też przyjęcie, że ona w jakiś sposób jest. Współcześnie wzbudza ona wątpliwości, których przejawem są m. in. stanowiska deflacionistyczne. Powody do wątplenia dał swoimi wypowiedziami również Arystoteles. Rozwiązania zaproponowane przez św. Anzelma z Canterbury i przez św. Tomasza z Akwinu, niezależnie od precyzyjnych ustaleń, wskazują, że jest coś, co nazywamy prawdą, i co daje się intelektualnie uchwycić. Przyjęcie zaś, że zachodzi poznanie prawdziwe, przy niemożności myślowej identyfikacji prawdy, wydaje się pozbawione jakiegokolwiek podstawy.

Czy zasadnym jest ograniczyć się do prezentacji omówionych wyżej poglądów i kończyć przegląd stanowisk na koncepcji św. Tomasza z Akwinu? Cóż, nie sposób w krótkim artykule omówić wszystkich stanowisk. Te, które zostały uwzględnione, wydają się przekraczaniem pewnych granic w ramach podjętego tematu, mianowicie wskazania w dziejach dwóch grup koncepcji prawdy: (a) akcentujących bardziej aspekt poznania prawdziwego, (b) aspekt poznania prawdy. Zakończenie rozważań na propozycji Doktora Anielskiego ma również swoje racje. Przede wszystkim jest ona uniwersalistyczna w tym sensie, że omawia dość obszernie i w sposób zrównoważony zarówno jeden, jak i drugi aspekt obecny w historycznych koncepcjach prawdy. Ponadto, trzeba zgodzić się chyba z przeświadczeniem S. Blandiego, że „w filozofii zachodnioeuropejskiej słowo ‘byt’ zatraciło już od dawna swój związek z prawdą, prawda zaś – niezależną od podmiotu źródłową autonormatywność”⁸¹. A jakkolwiek nie ze wszystkimi tezami naszego starożytnika autor niniejszego artykułu się zgadza – w szczególności zaś z przekonaniem, że właściwego rozumienia prawdy należy szukać głównie (i jedynie) w starożytnej filozofii greckiej, to podziela w dużej mierze jego ocenę

⁸¹ S. Blandzi, *Między aleteologią Parmenidesa a ontoteologią Filona*, dz. cyt., s. 37.

kondycji wielu nowożytnych i współczesnych prób podejścia do podjętego powyżej problemu. Trudno byłoby zresztą szukać w filozofii późniejszej omówionego powyżej aspektu problematyki prawdy lub tego, co prawdziwe, i poznania w sposób prawdziwy. Zarysował się on natomiast wyraźnie w stanowiskach okresu starożytnego i średniowiecznego.

Wykaz skrótów

Skróty odnoszące się do edycji dzieł

ed. Schmitt – S. *Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, ed. Franciscus S. Schmitt, t. 1–6, Stuttgart – Bad Cannstatt 1968.

PL – *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, ed. Jacques Paul Migne, t. 1–221, Paris 1844–1855, 1862–1865.

Skróty odnoszące się do dzieł św. Tomasza z Akwinu

De veritate – Sancti Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate, Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22–23, 6 vol., Roma 1970–1976.

Sententia Metaphysicae – Sancti Thomae Aquinatis, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi, ed. 2^a Marietti, Taurini-Romae 1971.

Super Sent. – Sancti Thomae Aquinatis, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t. 1 i 2, ed. P. Mandonnet, Parisiis 1929.

S. Th. – Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae. Opera omnia* iussu impensa Leonis XIII P. M. edita, t. 4–12, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma 1888–1906.

Bibliografia

1. Teksty źródłowe

1.1. W językach oryginalnych

Aristoteles, *Metaphysica* (ed. Bekker, t. 2)

Aristotelis Opera ex recensione Immanuelis Bekkeri, t. 1–5, edidit Academia Regia Borusica, Berolini 1960.

- S. Anselmus, *Monologion* (ed. Schmitt, PL 158).
S. Anselmus, *Proslogion* (ed. Schmitt, PL 158).
S. Anselmus, *De veritate* (ed. Schmitt, PL 158).
S. Augustinus, *De diversis quaestionibus LXXXIII* (PL 40).
S. Augustinus, *De quantitate animae* (PL 32).
S. Augustinus, *De Magistro* (PL 32).
S. Augustinus, *De Trinitate* (PL 42).
S. Augustinus, *De vera religione* (PL 34).
S. Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* (PL 36).
S. Augustinus, *Soliloquia* (PL 32).
Plato, *Civitas* (ed. Burnet, t. 4).
Plato, *Cratylus* (ed. Burnet, t. 1).
Plato, *Epistula VII* (ed. Burnet, t. 5).
Plato, *Leges* (ed. Burnet, t. 5).
Plato, *Parmenides*, (ed. Burnet, t. 2)
Plato, *Phaedo* (ed. Burnet, t. 1).
Plato, *Phaedrus* (ed. Burnet, t. 2).
Plato, *Philebus*, (ed. Burnet, t. 2).
Plato, *Sophista* (ed. Burnet, t. 1).
Plato, *Theaetetus* (ed. Burnet, t. 1).
Platonis Opera, t. 1-5, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, E Typographeo Clarendoniano, Oxford 1900-1907.
Sancti Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, *Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, vol. 1, fasc. 2, Roma 1970.
Sancti Thomae Aquinatis, *Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi*, t. 1 i 2, ed. P. Mandonnet, Parisiis 1929.
Sancti Thomae Aquinatis, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi, ed. 2^a Marietti, Taurini-Romae 1971.
Sancti Thomae Aquinatis, *Pars Prima Summae Theologiae. Opera omnia* iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 4, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma 1888.

1.2. W przekładzie

- Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1-2, tekst polski oprac. M.A. Krąpiec i A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleźnika, red. naukowa A. Maryniarczyk, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.

Św. Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, „Przegląd Tomistyczny” 1987, Vol. 3, s. 179–205.

Platon, *Kratylos*, tłum. Z. Brzostowska, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1990.

Platon, *Kratylos*, tłum. W. Stefański; Wstęp K. Tuszyńska-Maciejewska, Zakład Narodowy imienia Ossolińskich – Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław 1990.

2. Opracowania

Blandzi S., *Henologia, meontologia, dialektyka: platońskie poszukiwanie ontologii idei w „Parmenidesie”*, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1992.

Blandzi S., *Między aletejologią Parmenidesa a ontoteologią Filona. Rekonstrukcyjne studia historyczno-genetyczne*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2013.

Blandzi S., *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2002.

Blandzi S., *Wiedza i prawda u źródeł filozofii poznania*, w: *Wiedza i prawda*, red. A. Motycka, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2005, s. 27–44.

Chudy, *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”. Filozofia refleksji i próby jej przewyciężenia*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995².

Czeżowski T., *Kazimierz Twardowski 20 X 1866–11 II 1938*, „Ruch Filozoficzny” 2018, t. 74, nr 1, 74 (2018) 1, s. 21–30, <https://doi.org/10.12775/RF.2018.002>.

Études sur Parménide. Le poème de Parménide, vol. 1, publiées sous la direction de Pierre Aubenque, texte, trad., essai critique par D. O’Brien, en collaboration avec J. Frère, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1987.

Goebel B., *Rectitudo. Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury*, Aschendorff, Münster 2001.

Boyer Ch., *The Meaning of a Text of St. Thomas: De veritate, Q. 1, A. 9*, w: Hoenen P., *Reality and Judgment According to St. Thomas*, trad. by H.F. Tiblier, Henry Regnery Company, Chicago 1953, ss. 295–309, 337–339.

Janik P., „Czynności i wytwory” w perspektywie fenomenologicznej, „Filo-Sofija” 2018, Vol. 18, nr 40, s. 151–162.

Kahn Ch.H., *Byt u Parmenidesa i Platona*, tłum. D. Karłowicz, P. Paliwoda, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1992, nr 4, s. 95–116.

- Kahn Ch.H., *Being in Parmenides and Plato*, „La Parola del Passato” 1988, Vol. 43, s. 237–261.
- Kahn Ch.H., *Essays on Being*, Oxford University Press, New York 2009.
- Kahn Ch.H., *Greek verb ‘to be’ and the concept of being* (1966), w: *Essays on Being*, Oxford University Press, New York 2009, s. 16–40.
- Kahn Ch.H., *O czasowniku „być” i pojęciu bytu w grece*, w: tenże, *Język i ontologia*, tłum. B. Żukowski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty : 2008, s. 9–33.
- Kahn Ch.H., *The Verb „Be” in Ancient Greek*, D. Reidel, Dordrecht 1973.
- Kahn Ch.H., *Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1976, Vol. 58 (), s. 323-334.
- Komornicka A.M., *Pojęcie prawdy w starożytnej literaturze greckiej*, „Znak” 1992, nr 1 1 (1992), s. 34–41.
- Komornicka A.M., *Studia nad Pindarem i archaiczną liryką grecką w kręgu pojęć prawdy i fałszu*, „Zeszyty naukowe Uniwersytetu Łódzkiego. Nauki humanistyczno-społeczne. Folia classica” Seria I, nr 49, Uniwersytet Łódzki, Łódź 1979.
- Maryniarczyk A., *Prawda*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, red. nac. A. Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 458–466.
- Maryniarczyk A., *Veritas sequitur esse*, „Roczniki Filozoficzne” 2000, Vol. 48, nr 1, z. 1, s. 79–102.
- Pawlikowski T., *Augustyńska teoria idei*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *De ideis. O ideach*, red. naukowa A. Maryniarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 297–311.
- Pawlikowski T., *Elementy stoickie i epikurejskie w teorii poznania św. Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2005, nr 2(54), s. 85–102.
- Pawlikowski, T. *Logos, myśl, język w pismach św. Augustyna*, w: „Studia nad filozofią starożytną i średniowieczną”, red. Adam Górniak, t. 2, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003, s. 171–186.
- Pawlikowski T., *Prawda następstwem istnienia. Problem prawdy w interpretacji św. Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2013.
- Piętka D., *Prawda i fałsz w filozofii języka Platona*, Wydawnictwo Rolewski, Nowa Wieś k/Torunia 2011.
- Pouchet R., *La rectitudo chez saint Anselme*, Études Augustiniennes, Paris 1964.
- Sienkiewicz E., *Spór o prawdę w myśli starożytnej Grecji*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2011, nr 2, s. 43–62.

Streszczenie

Starożytni Grecy uważali, że język może wyrażać prawdę rozumianą jako rzeczywistość. Pogląd taki dopracował Parmenides, formułując pierwszą monistyczną koncepcję Bytu – Prawdy – jedyne go przedmiotu umysłu. Przekonanie o ich tożsamości podtrzymał Platon, ale uznał istnienie wielu bytów – prawd idealnych. Arystoteles zmarginalizował kwestię prawdy. Powiązał ją z umysłem i poznaniem prawdziwym, nie z bytem. Sformułował definicję sądu prawdziwego, jako zgodnego ze stanem rzeczywistym, prawdopodobnie na podstawie intuicji Platońskich. Odtąd problem poznania prawdziwego nabrał zasadniczego znaczenia w filozofii, chociaż temat prawdy jako takiej pojawił się u św. Augustyna w związku z kwestią wiecznych racji i Logosu. Św. Anzelm z Canterbury określił ją jako prawidłowość dostrzegalną samym tylko umysłem a zarazem prawdę utożsamiał zasadniczo z Bogiem – Bytem Pierwszym. Zbliżył się przez to do istoty stanowiska Parmenidesa. Jedyną różnicą było to, że św. Anzelm przyjmował pluralizm tego, co prawdziwe, w dziedzinie stworzeń. Znamiennego zwrotu w rozwoju problematyki dokonał św. Tomasz z Akwinu, formułując koncepcję poznania prawdy, której istota obecna jest w intelekcie ludzkim, gdy wydaje on sądy zgodne z rzeczywistością, czyli prawdziwe.

W ten sposób, przez kilkanaście stuleci rozważania nad prawdą przeszły od przekonania, że przedmiotem myśli i wypowiedzi jest prawda jako rzeczywistość, do rozróżnienia tego, co prawdziwe i samej prawdy. Kwestie poznania prawdy i poznania prawdziwego zostały wyraźnie odgraniczone. Ostatnia z nich nabrała większego znaczenia, choć pojawiły się też interesujące koncepcje poznania prawdy jako takiej. To istotna wskazówka również dla filozofii współczesnej, bo mówienie o sądach lub zdaniach prawdziwych bez identyfikacji prawdy jako takiej wydaje się nieuzasadnione.

Słowa kluczowe: prawda, poznanie prawdziwe, poznanie prawdy, filozofia starożytna, filozofia średniowieczna

Summary

Knowing the Truth or True Knowing? A Few Remarks from the Point of View of Ancient and Medieval Philosophy

The ancient Greeks believed that language can speak the truth, understood as reality. This view was refined by Parmenides when he formulated the first monistic concept of Being – Truth – as the only object of mind. The conviction of their identity upheld by Plato, but he accepted the existence of many beings – ideal truths. Aristotle has marginalized the question of truth. He connected it with the mind and true cognition, not with being. He formulated, probably on the basis of Plato's intuition, the definition of a true judgment, according to the state of things. Since then, the problem of true knowledge took on a fundamental importance in philosophy, although the theme of truth as such appeared in the thought of St. Augustine, in connection with the question of eternal reasons and Logos. St. Anselm of Canterbury defined it as a rightness perceptible only to the mind; he also identified the essentially truth with God – the First Being. Thus he approached the essence of Parmenides' position. The only difference is that St. Anselm accepted pluralism of what is true in the domain of creatures. A significant turn in the development of these issues was made by St. Thomas Aquinas, who formulated the concept of knowing the truth, whose essence is present in the human intellect, when we make judgments in correspondence with reality, that is, true.

Thus, over several centuries, reflections on truth have gone from the conviction that the object of thought and expressions is truth as reality, to the distinction between what is true and truth itself. The question of knowing the truth and true knowing are clearly demarcated. The latter became more important, although there were also interesting concepts of knowing the truth as such. This is also an important hint for contemporary philosophy, because talking about true judgments or sentences without identifying the truth as such seems unfounded.

Key words: truth, true cognition, knowing the truth, ancient philosophy, medieval philosophy