

Stanisław Judycki

Prawda transcendentalna i kategorialna¹

„Prawda” jest słowem, którego używamy powszechnie. Jak to często bywa, codzienność użycia jakiegoś słowa zasłania nam zagadkowość jego treści. „Czym jest prawda?”: tradycyjna odpowiedź filozofów, sięgająca Platona i Arystotelesa, brzmiała mniej więcej tak: prawda jest zgodnością pomiędzy myślą a tym, do czego ta myśl się odnosi.² Jeżeli myślę o tym, że śnieg jest biały i moja myśl zgadza się z tym, jak jest rzeczywiście, to moja myśl jest prawdziwa. Tego rodzaju rozumienie prawdy w toku dziejów filozofii nazwano klasyczną lub korespondencyjną koncepcją prawdy. Słowo „korespondencja” oznacza tu, że pomiędzy myślą a tym, do czego ta myśl się odnosi, realizuje się swoistego rodzaju „odpowiedniość”, „zgodność”, „przystawanie” itp. Zasadniczo rzecz biorąc, dopiero w XX w. zaczęto w filozofii dyskutować koncepcje prawdy odmienne od korespondencyjnej, zaczęto mówić o koherencyjnej koncepcji prawdy, o pragmatycznej, semantycznej, deflacyjnej i innych.

Filozofia jest dziedziną, która się rozwija, mimo wrażenia, które niekiedy powstaje, że nic się nie zmieniło od dawnych czasów: przecież, jak często się podkreśla przez dziesiątki wieków wciąż dyskutuje się te same wielkie problemy. Jednak, jak sądzę, filozofia rozwija się, z znaczy to, że dla dawnych stanowisk proponowane są nowe ujęcia i nowe uzasadnienia, ale też powstają nowe zagadnienia, doskonalili się aparaty pojęciowe,

¹ W porównaniu z moimi dwoma wcześniejszymi publikacjami na ten temat (por. S. Judycki, *Prawda i kryterium prawdy: korespondencja, koherencja, praktyka*, [w:] „Kwartalnik Filozoficzny” t. XXVII (1999), z. 4, s. 23-45; *O klasycznym pojęciu prawdy*, [w:] „Roczniki Filozoficzne” 49(2001), z.1, s. 25-62) poniższy tekst omawia szerzej kwestię relacji pomiędzy epistemologicznym a transcendentálním aspektem pojęcia prawdy.

² Pierwsze próby metodycznej analizy pojęcia prawdy w filozofii Zachodu sięgają *Metafizyki* Arystotelesa. Pisze on następująco: “Oto czym jest prawda: styczność z rzeczą i twierdzenie jest prawdą” (*Metafizyka*, 1051 b) oraz “twierdzenie, że byt istnieje, a niebyt nie istnieje jest prawdą” (tamże, 1011 b). W *Sofiście* (262E-263D) Platona również znajduje się korespondencyjne ujęcie prawdy.

dyskusje stają się bardziej analityczne i bardziej szczegółowe. Tego rodzaju postęp istnieje też w odniesieniu do problemu prawdy. Przyczynił się do niego rozwój nauk przyrodniczych, humanistycznych i formalnych w drugiej połowie XIX w. i w XX w. oraz wzięcie pod uwagę zagadnień związanych z rolą języka w poznaniu. Okazało się, że problem prawdy różnicuje się istotnie zależnie od tego, czy pytamy, na czym polega prawda poznania potocznego, jak funkcjonuje pojęcie prawdy w naukach przyrodniczych, humanistycznych i formalnych, jak prawda jest uzależniona od języka itd. Dzisiejsze dyskusje filozoficzne na temat prawdy są bardzo zróżnicowane i często mają tzw. techniczny charakter.

Jak w tym kontekście wielkiego, rozgrywającego się przez tysiąclecia dyskursu na temat pojęcia prawdy należy widzieć zasługi tak odległego już czasowo filozofa, jakim był św. Tomasz z Akwinu. Przypisuje mu się tę oto zasługę, że jako jeden z pierwszych podał wyraźną definicję pojęcia prawdy, chociaż bowiem korespondencyjne rozumienie prawdy pojawiło się już u Platona i Arystotelesa, to dopiero u św. Tomasza można znaleźć jej formułę brzmiącą - w jednej z wersji - następująco: „*veritas est adaequatio intellectus et rei*”.³ Jednak jest to zasługa czysto historyczna. Czy czegoś więcej dokonał on w tej materii, szczególnie zaś czegoś, co do dzisiaj zachowuje swoją doniosłość teoretyczną, mimo że, jak sugerowałem, współczesna dyskusja na ten temat jest o wiele bardziej bogata i wyrafinowana niż to było za czasów św. Tomasza. Sądzę, że istnieje taki aspekt Tomaszowego dyskursu na temat pojęcia prawdy, który się nie zestarzał, a który można określić mianem transcendentalnego aspektu

³ “Cum enim veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est” (*Summa contra gentiles* I, 59; por. też *De veritate* 1,1)]. Tomasz z Akwinu twierdził, że takie określenie prawdy znajduje się u Izaaka Izraeli w jego *Liber definitionum*, lecz w żadnym z trzech zachowanych rękopisów tego dzieła nie występuje tego rodzaju sformułowanie. Awicenna, który również cytował Izaaka, używał podobnych do Tomasza sformułowań. Przypuszcza się więc, że określenia podane u Awicenny, poprzez Filipa Kanclerza, Wilhelma z Auxerre i Wilhelma z Owerni dotarły do Tomasza; por. G. Schulz, *Veritas Est Adaequatio Intellectus Et Rei. Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kants Kritik an einem überlieferten Wahrheitsbegriff*, Leiden 1993, s. 36-37. Na opisanie relacji prawdziwościowej Tomasz używał też innych terminów: *assimilatio, concordia, conformitas*

prawdy. To jest coś, co nie podległo erozji dziejowej, coś, co nie jest tylko nobliwym zabytkiem dawnej myśli i zachowuje nadal swoją wartość, mimo niewątpliwego postępu w dziejach dyskusji na temat prawdy.

Zanim przejdę do wyjaśnienia transcendentalnego pojęcia prawdy i jego relacji do prawdy w sensie korespondencyjnym, potrzebne są dodatkowe odróżnienia. Zazwyczaj zauważa się, że korespondencyjne określenie prawdy podaje nam istotę prawdy, albo inaczej, mówi nam o tym, czym prawda jest: prawda polega na zgodności pomiędzy myślą i tym do czego ta myśl się odnosi. Czym innym niż istota prawdy jest kwestia kryterium prawdy. Korespondencyjne rozumienie prawdy nie jest równoważne pokazaniu, jak rozpoznajemy prawdę, nie daje nam kryterium prawdy. Już starożytni sceptycy podnosili problem niemożliwości sformułowania kryterium prawdy, twierdzili mianowicie, że w odniesieniu do każdego kryterium prawdy, które ktoś mógłby sformułować, można zadać pytanie o prawdziwość tego kryterium, a wtedy potrzebne byłoby podanie następnego kryterium prawdziwości dla pierwszego kryterium - i tak w nieskończoność.

Czy to, że akceptacja korespondencyjnej interpretacji istoty prawdy, nie równa się automatycznie dysponowaniu kryterium prawdy, może być zarzutem wobec tezy, że istota prawdy polega na korespondencji pomiędzy myślą a tym, do czego ta myśl się odnosi? Odpowiedź, jak sądzę, brzmi, że nie: możemy twierdzić, że istota prawdy polega na korespondencji, lecz jednocześnie możemy nie być w stanie podać kryterium prawdy. Niemożliwość podania kryterium prawdy, podnoszona przez sceptyków, dotyczyła niemożliwości sformułowania uniwersalnego i niezawodnego kryterium prawdy, tzn. takiego kryterium, które byłoby ważne dla wszystkich odmian wiedzy czy poznania. Przeciwno temu sceptycznemu zarzutowi można jednak twierdzić, że chociaż nie jest możliwe podanie ogólnie ważnego i niezawodnego kryterium prawdy, to jednak w poszczególnych dziedzinach wiedzy dysponujemy częściowymi kryteriami

prawdy. Nie są one wprawdzie niezawodne, lecz jednak istnieją. Takim kryteriami są potwierdzenie przez doświadczenie lub efekty praktyczne, do których prowadzą niektóre teorie naukowe. Częściowym kryterium prawdy jest także spójność danego systemu twierdzeń, ich doniosłość w wyjaśnianiu i przewidywaniu różnego typu zjawisk, zgodność świadectwami i źródłami itd. A zatem, chociaż nie dysponujemy uniwersalnym kryterium, obowiązującym dla wszystkich odmian wiedzy i kryterium niezawodnym, to jednak dysponujemy kryteriami częściowymi.

Druga kwestia dotyczy powiązań pomiędzy pojęciem prawdy a pojęciem wiedzy. We współczesnej epistemologii rozpowszechniła się koncepcja, według której prawda jest koniecznym, lecz niewystarczającym warunkiem wiedzy.⁴ Nie można czegoś wiedzieć, co jest nie jest prawdą. Wiedza nieprawdziwa nie jest wiedzą, lecz tylko fałszywym przekonaniem. Prawda jest koniecznym, lecz niewystarczającym warunkiem wiedzy dlatego, że można wejść w posiadanie prawdy niejako przypadkowo i jeżeli tak się stanie, to takiej osobie nie powiemy, że dysponuje ona wiedzą. Gdy na przykład zgadnę wyniki jakiejś gry, to chociaż mój sąd na temat tych wyników okaże się prawdziwy, nie powiem, że wiedziałem, jakie będą to wyniki. Tym, czego brakowało, było uzasadnienie. Do wiedzy konieczna jest więc nie tylko prawda, lecz także inny warunek konieczny, tzn. uzasadnienie. W wypadku zgadnięcia wyników jakiejś gry brak uzasadnienia - lub lepiej: brak odpowiedniego uzasadnienia - dyskwalifikuje mnie jako kogoś, o kim można było powiedzieć, że dysponował wiedzą na ten temat.

Uzasadnienie jest sposobem dojścia do prawdy: poprzez to, że uzasadniamy nasze sądy, mamy nieprzypadkowy dostęp do prawdy. Na pytanie: „Skąd wiesz?”, odpowiadamy podając racje dla żywionych przez nas przekonań, racje, które uzasadniają te przekonania. Podanie racji, jak

⁴ Por. R. Audi, *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, London/New York 1998; J. Greco/E. Sosa (eds), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Oxford: Blackwell 1999; P. Baumann, *Erkenntnistheorie. Lehrbuch der Philosophie*, Stuttgart-Weimar: Verlag J.B. Metzler 2002.

doskonale zdajemy sobie z tego sprawę, nie wyklucza, że możemy się mylić, lecz jest to zasadniczy nasz sposób dostępu do prawdy i do wiedzy. Istotne ograniczenie tego rodzaju koncepcji relacji pomiędzy prawdą, uzasadnieniem i wiedzą stanowi zagadnienie oczywistości. Wydaje się bowiem, że w wypadku sądów (zdań lub przekonań) oczywistych, nie jest potrzebne żadne osobne, złożone z jakichś racji uzasadnienie. Zdolność do podawania racji dla żywionych przekonań czy uznawanych sądów jest także jednym z filarów tego, co nazywamy ludzką racjonalnością.

Pojęcie prawdy, o którym dotąd mówiłem, zarówno w sensie istoty prawdy, jak i w znaczeniu kryterium prawdy, dotyczy prawdy jako cechy myśli. W związku z tym nazywane jest epistemologicznym rozumieniem prawdy (dawniej logicznym). Tomasz z Akwinu nie tylko mówił o prawdzie jako o zgodności pomiędzy myślą a tym, do czego ta myśl się odnosi, lecz także o prawdzie sensie transcendentalnym. Powiązanie pomiędzy epistemologicznym a transcendentalnym rozumieniem prawdy u Tomasza można zinterpretować w sensie warunku możliwości: prawda w sensie transcendentalnym jest warunkiem możliwości prawdy w sensie epistemologicznym. Prawdę w sensie epistemologicznym można nazwać też prawdą w znaczeniu kategorialnym. Istoty ludzkie, jakimi jesteśmy, są tylko pewnym rodzajem bytów, pewną kategorią tego, co istnieje, a w tym i nasze poznanie jest tylko pewną kategorią tego, co istnieje. Stąd też dla potrzeb tego artykułu chciałbym się posłużyć wyrażeniem „prawda kategorialna” jako wyrażaniem w pewnej mierze opozycyjnym do wyrażenia „prawda transcendentalna”.

Czym jest prawda w sensie transcendentalnym i w jakim związku pozostaje z prawdą jako cechą myśli, które pojawiają się w umysłach takich istot, którymi są ludzie, czyli z prawdą w sensie kategorialnym? Prawda sądowa, a więc prawda w sensie kategorialnym, byłaby niemożliwa, gdyby byt, jako najszersza dziedzina przedmiotowa, był „chaotyczny”, „labilny”, nieregularny, nie dający się ująć w prawa, gdyby fakty nie miały ze sobą

żadnego powiązania i stąd też nie mogły stanowić racji jedne dla drugich. Tego rodzaju stanowisko dotyczące struktury bytu zwykle nazywać się irracjonalizmem metafizycznym. W opozycji do tego racjonalizm metafizyczny dobrze jest ilustrowany przez scholastyczną teorię transcendentaliów. Oprócz takich nierelacyjnych transcendentaliów, jak *unum*, (jedno), *aliquid* (coś), wymieniano także tzw. transcendentalia relacyjne, a w tym *verum* (prawda) i *bonum* (dobro).

Prawda w sensie transcendentalnym rozumiana była dwojako. Po pierwsze, oznaczała przyporządkowanie bytu do poznającego intelektu człowieka. Byt jest prawdziwy (inteligibilny), ponieważ ze względu na swoją naturę jest możliwy do pojęciowego uchwycenia. Można go też ująć w sądy. To oczywiście nie wyklucza istnienia sądów fałszywych czy bezsensownych, ale gdyby byt nie był inteligibilny, to żadna relacja epistemiczna nie mogłaby dojść do skutku. Obok tej interpretacji *verum* u św. Tomasza z Akwinu znajdujemy też tezę, że prawdziwość bytu wynika z jego przyporządkowania do intelektu Boga. Byt jest prawdziwy, ponieważ rację swojego istnienia i uposażenia posiada w intelekcie absolutnym.⁵ Wydaje się, że Tomasz zakładał w ten sposób, że tylko intelekt absolutny może zagwarantować inteligibilność bytu jako jego regularność, niechaotyczność, nielabilność. Nic, co nie jest absolutne, nie mogłoby sprawić, aby relacja poznawcza była rzetelna. Pewna odmiana tego drugiego rozumienia *verum* zawiera się w powiedzeniu, że byt jest prawdziwy, gdyż jest zgodny ze swoim wzorem, którym są idee w umyśle Boga.

Według Tomasza z Akwinu nie tylko nasze sądy niekiedy bywają prawdziwe, ale też można mówić o tym, że świat jako całość, czy też wszystko, co istnieje, a więc byt w ogólności, jest prawdziwy. Mówienie o prawdzie bytu jest mówieniem o prawdzie w sensie transcendentalnym. Słowo „transcendentalny” znaczy tu „przekraczający wszystkie kategorie”,

⁵ “... in anima autem est vis cogitativa et appetiva; convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum (...) convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.” (*De veritate*, 1,1); “Per prius etiam inest rei veritas in comparatione ad intellectum divinum quam humanum.” (tamże 1,4).

wszystkie poszczególne odmiany tego, co istnieje, a więc „transcendentalny” to tyle, co ponad-kategorialny lub „powszechno-bytowy”. Byt według Tomasza z Akwinu jest prawdziwy i ta prawdziwość bytu jest warunkiem możliwości prawdy, którą niekiedy osiągają sądy formułowane przez takie skończone istoty, którymi faktycznie jesteśmy. Co to jednak znaczy, że byt jest prawdziwy?

Wyrażenia „prawda bytu” lub „byt jest prawdziwy” wydają się na pierwszy rzut oka klócić z naszym wyczuciem poprawności językowej. W większości wypadków w języku potocznym mówimy o prawdzie raczej jako o cesze naszych myśli, sądów czy przekonań, a nie prawdzie jako o cesze tego, co istnieje. Z drugiej jednak strony, również w naszym języku potocznym, pojawiają się takie użycia wyrażenia „prawda”, które bliskie są prawdzie w sensie transcendentalnym, a mianowicie wtedy, gdy mówimy o prawdziwym złocie czy o prawdziwej przyjaźni itp. Gdy mówimy o jakimś kawałku metalu jako o prawdziwym złocie, wtedy mamy na myśli to, że jest on zgodny ze wzorcem, a gdy mówimy o kimś jako o prawdziwym przyjacielu, to myślimy, że jego postępowanie jest zgodne z ideałem (wzorcem) przyjaźni. Do tych intuicji można się odwołać wyjaśniając Tomasza pojęcie prawdy w sensie transcendentalnym.

Według Tomasza byt jest prawdziwy, ponieważ jest zgodny ze wzorem, jakim są idee w umyśle Boga, tak jak złoto jest prawdziwe, gdy jest zgodne ze swoim wzorem. Analogia ta, jak zresztą każda inna, trochę kuleje, ponieważ zgodność bytu stworzonego z ideami w umyśle Boga nie oznacza, że w tym, co istnieje, mogłoby być więcej istnienia, tak jak w danym kawałku metalu może być mniej lub więcej czystego złota.

Dlaczego jednak zgodność z ideami w umyśle Boga miałyby być warunkiem możliwości prawdy w znaczeniu kategorialnym (epistemologicznym). Warunkiem poznawczego uchwycenia czegokolwiek, jest to, że przedmioty, które chcemy poznawczo ująć, nie są labilne, chaotyczne, że nie zmieniają się z chwili na chwilę, że te same przedmioty

nie pojawiają się nam jednocześnie ze sprzecznymi cechami, że cały nasz świat nie jest nieustanną płataniną danych, że świat nie jest permanentną eksplozją coraz to nowych jakości itp. Nasz świat, to wiemy bardzo dobrze, jest regularny, posiada nielabilne, stałe struktury. Regularności, które wykazuje świat, są często bardzo skomplikowane i trudne do wykrycia, a jednak potrafimy je odkryć i potrafimy w oparciu o ich obserwację formułować różnego rodzaju prawa, zarówno prawa na poziomie życia codziennego jak i prawa naukowe. Co więcej, nasz świat, jak wiemy, nie tylko nie jest labilny czy chaotyczny, ale także jest matematyzowalny, a stąd dysponujemy czymś takim, jak fizyka, która posługuje się aparatem matematycznym do opisu i wyjaśniania zjawisk. Tak jednak wcale nie musiałyby być: świat mógłby być chaotyczny, labilny, pozbawiony jakichkolwiek prawidłowości. Mógłby także być światem wprawdzie regularnym, lecz jednocześnie takim, do którego nie dałyby się zastosować nawet najwymyślniejsze teorie matematyczne.

Całkowicie chaotyczny świat byłby niepoznawalny, w jakimkolwiek sensie, który jesteśmy w stanie przypisać słowom „poznanie” czy „wiedza”. Gdyby w takim świecie istniały istoty rozumne podobne do nas, to albo ich pojęcie prawdy byłoby odmienne od naszego (co skądinąd trudno jest sobie wyobrazić), albo te istoty w ogóle nie dysponowałyby pojęciem prawdy kategorialnej, jak bowiem pojęcie prawdy kategorialnej mogłoby powstać w świecie, w którym nie byłoby niczego stałego, albo w świecie, w którym nie byłoby niczego, co przejawiałoby jakiegokolwiek regularności.

Przesadzał ten filozof, który twierdził, że wszystko zmienia się, bo trwa świat i trwają regularności w nim „zakotwiczone”. Trwają również nasze umysły i trwa ich dopasowanie do świata. Przecież i nasz umysł, nasza świadomość, regularnie odzwierciedlają regularności świata, a mogłoby być tak, że świat, mimo że byłby regularny, nie mógłby zostać poznawczo ujęty przez nasze umysły: nasza świadomość mogłaby być

bowiem ciągłą zmianą i labilnością. Poznanie ludzkie możliwe jest więc dlatego, że świat, a w tym i nasz umysł, w powyższym sensie są prawdziwe.

Prawda w sensie transcendentálnym, to zatem zgodność świata ze wzorem, jakimi są idee w umyśle Boga. Czy te idee mogłyby być inne? Bóg przecież, jak ktoś może zarzucić, ze względu na swoją wszechmoc, mogłyby mieć inne idee w stosunku do bytu stworzonego, mógłby stworzyć świat jako byt chaotyczny, permanentnie chwiejny, jako coś, co żyjącym w nim istotom jawiłoby się jako wieczna sprzeczność ontyczna. W myśl tej obiekcji prawda w sensie transcendentálnym, tzn. prawda jako zgodność tego, co istnieje, z ideami w umyśle Boga, wcale zatem nie gwarantuje prawdy kategorialnej (poznawczej) i nie wyjaśnia jej możliwości.

Prawda transcendentálna (prawda bytu) nie pochodzi jednak tylko z formalnej zgodności świata z nieskończonym intelektem Boga, lecz ze zgodności świata i naszego umysłu z całą Jego istotą, tzn. ze zgodności z innymi Jego atrybutami, a w szczególności ze zgodności z Jego dobrocią. Bóg, ze względu na to, że jest dobry, stworzył świat jako strukturę regularną tak, aby umożliwić w nim życie i działanie skończonym istotom. Nasze poznanie jest więc nie tylko dlatego możliwe, że byt jest prawdziwy w sensie zgodności z ideami w umyśle istoty o nieskończonym intelekcie, lecz nasze poznanie jest możliwe również dlatego, że byt jest prawdziwy w sensie zgodności z nieskończonym umysłem istoty, która jest dobra.

Czy Bóg mógłby stworzyć taki świat, w którym istoty w nim żyjące nie tylko posiadałyby ideę prawdy jako zgodności pomiędzy myślą a tym, do czego ta myśl się odnosi, lecz taki świat, w którym istoty te nigdy by się nie myliły w swoich ujęciach poznawczych. Inaczej mówiąc, czy Bóg mógłby stworzyć taki świat, w którym mielibyśmy do dyspozycji uniwersalne i niezawodne kryterium prawdy dla wszystkich wydawanych przez nas sądów? Wydaje się, że nie jest czymś sprzecznym to, aby poznanie było faktycznie w ten sposób zorganizowane, iż wykluczona byłaby możliwość jakiegokolwiek błędu. Można na przykład spekulować,

że dla istot, dla których nie istniałaby możliwość błędu, wszystkie dane, wszystkie informacje pojawiałyby się z taką oczywistością, z jaką my mamy teraz do czynienia w wypadku prostych prawd matematycznych, a wszystkie prawdy, a więc prawdy matematyczne, przyrodnicze, prawdy dotyczące życia społecznego itd., byłyby dla tych istot tak oczywiste, jak to, że dwa dodać dwa równa się cztery.

Czy taki świat byłby lepszy od naszego? Wydaje się, że w takim świecie nie bylibyśmy takimi istotami, jakimi jesteśmy teraz. Podobnie byłoby w świecie, w którym wszystkie nasze decyzje przynosiłyby automatycznie tylko dobre skutki, a każdy akt woli byłby aktem dobrej woli - i to automatycznie, przez sam fakt swojego zachodzenia. Czy taki aletycznie (prawdziwościowo) i moralnie „zautomatyzowany” świat byłby lepszy od naszego i czy na takim aletycznym i moralnym automatyzmie miałoby polegać nasze istnienie w świecie przyszłym? Nie sędzę, a przynajmniej nie mogę na tego rodzaju pytanie jednoznacznie odpowiedzieć.

Prawda w sensie transcendentnym jest zatem według św. Tomasza z Akwinu zgodnością bytu z ideami w umyśle Boga, który przez swoją dobroć umożliwia nam wejście w relację poznawczą ze światem i z innymi ludźmi, a więc umożliwia nam prawdę w sensie kategoriałnym (epistemologicznym). Ktoś mógłby sformułować obiekcję, że teizm jest tu zbyt dużym bagażem metafizycznym, aby zagwarantować sensowność naszego pojęcia prawdy. Czy nie dałoby się tego zrobić za pomocą skromniejszych środków, tzn. nie odwołując się do Boga i do Jego atrybutów, a w tym szczególnie do Jego dobroci? Sędzę, że nie jest to możliwe.

Gdy staniemy na stanowisku materialistycznym czy, jak się to dzisiaj preferuje mówić, na stanowisku naturalistycznym, to konsekwencje tego w odniesieniu do problemu prawdy można opisać następująco. Jako materialści lub naturalści musimy uznać, iż jesteśmy tylko małymi

kawałeczkami materii, które istnieją w gigantycznym łańcuchu przyczyn, który nazywamy światem materialnym. Nie znamy ani początków tego łańcucha ani też celu, do którego on zmierza. Jak w tej sytuacji moglibyśmy sobie rościć jakiegokolwiek pretensje, że kiedykolwiek coś poznajemy, że kiedykolwiek nasze sądy nabierają własności prawdy. Być może ten potężny i niesamowicie spleciony łańcuch kauzalny wytwarza w nas tylko złudzenie prawdy i złudzenie wiedzy, a my tego mechanizmu złudzenia nie znamy i nigdy go nie poznamy.

Ktoś mógłby się tu odwołać do pojęcia ewolucji w sensie zarówno kosmicznym jak i biologicznym oraz próbować powiedzieć, że skoro jako istoty określonego gatunku nie tylko powstaliśmy, lecz przede wszystkim przeżyliśmy i działamy nadal skutecznie w świecie, to te fakty są dowodem, iż poznajemy coś prawdziwie, choć oczywiście nie znamy całej prawdy o świecie materialnym. Myślę jednak, że taka odpowiedź ze strony zwolenników materializmu i ewolucjonizmu nie docenia, jak silny musi być sceptycyzm co do naszych możliwości poznawczych, który, jak sądzę, wynika z materializmu i z ewolucjonizmu. Pomijam tu standardowe zarzuty w odniesieniu do argumentu odwołującego się do ewolucji kosmicznej. Zgodnie z tymi zarzutami jest czymś wysoce nieprawdopodobnym lub czymś wręcz niemożliwym, aby ewolucja kosmiczna mogła doprowadzić do powstania nie tylko wszystkich prawidłowości, które obserwujemy w świecie, lecz także, aby była w stanie sprawić, w jakiś cudowny sposób, że świat materialny, w którym istniejemy, jest matematyzowalny.

Moim celem jest bardziej podstawowy zarzut. Nawet gdy zgodzimy się, że za wszystko odpowiedzialna jest ewolucja kosmiczna, tzn. zgodzimy się na to, że w wyniku gigantycznej ilości prób i błędów powstał wyposażony w regularności i matematyzowalny świat, że zatem wszystko było jakoś „zarodkowo” już ukryte w „pra-materii”, to i tak to nic nie pomoże. Fakt, że przeżyliśmy jako gatunek, że nadal żyjemy i działamy, można bardzo dobrze pogodzić ze sceptyczną hipotezą, że nasz świat jest

zupełnie inny niż przypuszczamy. Fakt naszego życia i działania dopuszcza również hipotezę, że ta plątania przyczyn, którą nazywamy światem - która była tak sprytna, aby wytworzyć matematykę w naszych umysłach oraz matematyzowalną przyrodę - również jest na tyle sprytna, aby nas łudzić, co do tego, co naprawdę istnieje. Jeżeli przypiszemy materii takie właśnie wysublimowane zdolności, to tym bardziej możemy przypisać jej zdolność do zwodzenia nas co do naszego poznania, zdolność do wytwarzania w nas tylko pozoru wiedzy i prawdy.

Gdy weźmiemy pod uwagę zagadnienie relacji pomiędzy prawdą w sensie transcendentálním i prawdą w znaczeniu kategorialnym (epistemologicznym) można twierdzić, że stanowisko Tomasza z Akwinu nie zestarzało się. W tym też kontekście należy interpretować podaną przez niego korespondencyjną formułę prawdy: „*veritas est adaequatio intellectus et rei*”. Prawda kategorialna, czyli zgodność pomiędzy intelektem a rzeczą, może się realizować tylko tam, gdzie istnieje prawda transcendentálna. We wszystkich innych sytuacjach obecność epistemiczna w świecie wszelkiego rodzaju istot skończonych wystawiona jest na przypadek i na możliwość radykalnych hipotez sceptycznych. Obie te rzeczy, tzn. i przypadek i możliwość uniwersalnego złudzenia, anulują jakiegokolwiek roszczenia do prawdy i do wiedzy. Tomasz nie musiał szukać niezawodnego i uniwersalnego kryterium prawdy, ponieważ według niego, w zasadzie, wyłączając pomyłki i błędy, ludzkie poznanie odnosi się, aby użyć języka Kanta, do świata takiego, jakim jest on sam w sobie. Prawda nie jest zatem czymś dla nas niedosiężnym, nie jest ideą leżącą w nieskończoności, bo to byłoby pomylenie „całej prawdy” z „tylko prawdą”. Czy kiedykolwiek poznamy „całą prawdę”? Myślę, że tak, lecz to poznanie „całej prawdy” nie będzie polegało na uchwyceniu nieskończonej ilości prawd partykularnych na raz, lecz na zobaczeniu zasady prawdy.