

KS. TOMASZ DUMA

PROBLEM PRAWDY
W FILOZOFII ARYSTOTELESA

Pierwsze sformułowania problemu prawdy na terenie filozofii miały charakter ontologiczno-gnozeologiczny. Filozofowie nie dysponowali bowiem odpowiednimi narzędziami, które pozwoliłyby rozgraniczyć oba aspekty¹. Świadomość konieczności takiego rozróżnienia wyraźnie pojawiła się dopiero u Platona, który jako pierwszy kwestię prawdy rozpatrywał z wielu różnych perspektyw². Jego zdaniem prawdą w najpełniejszym sensie – podobnie jak i bytem – są idee, które warunkują wszelką inteligibilność, a zatem także ludzkie poznanie. Ponadto w bycie ludzkim istnieją naturalne dyspozycje umożliwiające poznanie prawdy, których zrealizowanie decyduje nie tylko o formie bycia w świecie, ale o całej wiecznej egzystencji człowieka. Platon podkreślił również rolę wypowiedzi ujmujących prawdziwą rzeczywistość, dzięki którym dokonuje się poznawanie. Z jednej strony mamy zatem jasno określoną prawdę bytu, z drugiej zaś naturalne dyspozycje poznawcze człowieka, dzięki którym może ona zostać poznana. Dyspozycje te to przede wszystkim oderwane od zmysłów myślenie, oparte na analizie treści zawartych w myśli, umożliwiające wspinanie się po kolejnych

Ks. dr TOMASZ DUMA – Katedra Metafizyki, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: tduma@kul.pl

¹ Zob. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch*, Berlin 1960, B 8, w. 50-51; B 1, w. 28-30; B 2, w. 5; B 6, w. 7-9. Cyt. za: M. Wesoły, *Parmenides, fragmenty poematu „O naturze”*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2001, nr 2, s. 73-77.

² P. Friedländer, *Platon*, t. 1, Berlin 1954, s. 242; *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 12, red. J. Ritter i in., Basel 2005, k. 49-50; *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2007, s. 459-460; T. Duma, *Problem prawdy w myśli Platona*, „Studia Łęckie” 13 (2011), s. 7-30.

szczeblach poznania – aż do najwyższej idei. Nawet jednak odwołanie się do najdoskonalszej formy myślowego poznania – dialektyki – nie tłumaczy jasno, w jaki sposób umysł dochodzi do prawdy. Problemu nie rozwiązuje także przyjęcie koncepcji poznania intuicyjno-oglądowego, które oprócz tego, że zakłada istnienie przedmiotów idealnych, skazane jest na subiektywizm i relatywizm. Dodać trzeba, że propozycje te opierały się na określonej antropologii, w której świetle wizja człowieka istotnie różniła się z doświadczeniem zmysłowym. Dodatkowo sprawę komplikowało swego rodzaju uzależnienie przedmiotów poznania od sposobu poznawania (według stopni poznania³), prowadzące do uprzedmiotowienia treści wyrażen ogólnych, jakimi posługuje się umysł, co zakładało *de facto* tożsamość myśli i bytu.

Jak wiadomo, Arystoteles zakwestionował platońską teorię idei, a wraz z nią koncepcję prawdy ontologicznej, której ostatecznym uzasadnieniem była najwyższa idea Dobra-Piękna. W związku z tym podważone zostało także platońskie ujęcie epistemologicznego aspektu prawdy, bazującego na poznaniu intuicyjno-oglądowym, zakładającym istnienie przedmiotów idealnych. Sam Arystoteles wypowiada się na temat poznania prawdy, jak i prawdy jako takiej głównie w ramach dociekań dotyczących dyspozycji poznawczych człowieka. Mimo że nie porusza tylu spraw, co Platon, to jednak w jego wypowiedziach widoczna jest świadomość, że prawda nie sprowadza się wyłącznie do zgodności myśli z rzeczą. Prezentowany artykuł ma na celu wydobycie intuicji, które potwierdzają tę ostatnią tezę, kierując jednocześnie uwagę na inne aspekty prawdy. Ponieważ Stagiryta zajmował się prawdą jedynie na marginesie innych zagadnień (pojęcie „prawda” nie jest odrębnie omówione nawet w księdze Δ *Metafizyki*, która zawiera leksykon najważniejszych terminów filozoficznych⁴), przedstawienie tego problemu w ujęciu Arystotelesa nie może ograniczać się wyłącznie do analiz tekstualnych, lecz musi uwzględniać także analizy systemowe, odwołujące się do sformułowanych przez niego koncepcji bytu i poznania, w których świetle dopiero wyjaśniany problem staje się czytelny.

Wydaje się, że warto wrócić do dokonań prekursora klasycznej definicji prawdy, gdyż pozwoli to ukazać nie tylko jej istotne uwarunkowania, ale także źródła późniejszych trudności, do jakich prowadziło zredukowanie prawdy do wymiaru logicznego. Przede wszystkim jednak analiza myśli Stagiryty zmusza do

³ Platon, *Państwo*, tł. W. Witwicki, Kęty 2009, 509d – 510e.

⁴ Pomijam tu problemy związane z powstaniem i układem tekstu *Metafizyki* oraz miejscem księgi Δ w ramach całości dzieła. Zob. M.A. Krapiec, *Wprowadzenie do „Metafizyki” Arystotelesa*, [w:] Arystoteles, *Metafizyka*, tł. T. Żeleźnik, oprac. M.A. Krapiec, A. Maryniarczyk, t. II, Lublin 1996, s. XIII (dalej cyt. *Met.*).

postawienia pytania o prawdę metafizyczną, która okaże się niezbędna do uzasadnienia wszelkich innych typów prawdy. Przedstawienie tej problematyki obejmie wyodrębnienie najważniejszych dyspozycji poznawczych, za których pomocą ujmowana jest prawda (1), rozważenie głównego aspektu prawdy, czyli jej sensu logicznego (2), odnotowanie innych sposobów rozumienia prawdy, które wynikają z wcześniej wyróżnionych dyspozycji (3), ze szczególnym podkreśleniem prawdy bytu (4).

1. DYSPOZYCJE UMOŻLIWIAJĄCE POZNANIE PRAWDY

Podejście Arystotelesa do problemu prawdy nie różni się od przyjętej przezeń postawy poznawczej wobec innych zagadnień. Z jednej strony rozwiązanie liczy się z doświadczeniem i zdrowym rozsądkiem, z drugiej zaś jest koherentne z całością systemu. Jeśli zatem prawda jest elementem ludzkiego poznania, to jej zrozumienie będzie ściśle związane z interpretacją faktu samego poznania. Jak wiadomo, Arystoteles fakt ten zaliczył do kategorii działania i doznawania, których wyjaśnienie oparł na teorii aktu i możliwości⁵. W tym świetle czynność poznawania domaga się istnienia dyspozycji, na bazie których może zostać zrealizowana, jak też czynnika aktualizującego, dzięki któremu poznanie zachodzi i osiąga określony rezultat. Wspomniana teoria umożliwia także rozróżnienie w samym poznającym aktu-substancji jako podmiotu właściwości będących możliwościami działania i doznawania – możliwościami, które są niczym innym, jak dyspozycjami bytu ludzkiego⁶. Skoro problem prawdy jest elementem ludzkiego poznania, nie może być rozpatrywany w oderwaniu od dyspozycji tkwiących w podmiocie-substancji, na których bazie realizowane jest poznanie. Dopiero dogłębna analiza wspomnianych dyspozycji umożliwi dostrzeżenie zarówno wieloaspektowości problemu prawdy, jak i wyodrębnienie jej najważniejszych rodzajów. Na czym zatem polega dyspozycja do poznawania prawdy? Czy prawda dotyczy wyłącznie dyspozycji władz intelektualnych, czy także władz zmysłowych? Czy o prawdzie ostatecznie rozstrzyga jakaś jedna naczelna dyspozycja? Odpowiedź na te pytania pozwoli m.in. rozstrzygnąć to, czy problem prawdy ogranicza się do samych dyspozycji władz poznawczych, czy też poza nie wykracza. Jeśli wykracza, to znów pojawi się pytanie o pozapodmiotowe

⁵ *Met.* IX, 1, 1046b 1-5; zob. M.A. K r a p i e c, *Metafizyka*, Lublin 1985, s. 251-255.

⁶ *Met.* IX, 5, 1047b 31 – 1048a 20; A r y s t o t e l e s, *O duszy*, tł. P. Siwek, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. III, Warszawa 1992, II, 1, 412a – 413a (dalej cyt. DA); zob. T. D u m a, *Akt i możliwość w filozofii realistycznej. Gallusa Mansera interpretacja aktu i możliwości*, Lublin 2008, s. 139-147.

racje prawdy? Przyjrzenie się najważniejszym dyspozycjom poznawczym człowieka ostatecznie umożliwi odpowiedź także na to ostatnie pytanie, jakkolwiek na gruncie myśli Stagiryty ujawnią się w tym miejscu poważne trudności.

Wydaje się, że najbardziej miarodajne rozróżnienia w zakresie najważniejszych dyspozycji poznawczych człowieka znaleźć można w VI księdze *Etyki nikomachejskiej*, gdzie Arystoteles aż dwa razy wymienia najważniejsze sposoby poznawczego odnoszenia się człowieka do rzeczywistości. Najpierw twierdzi on, że „istnieją cztery (pięć) trwałe dyspozycje, dzięki którym ujmujemy prawdę i nie mylimy się w odniesieniu do rzeczy”: 1) wiedza naukowa (ἐπιστήμη [*epistēmē*]), 2) rozsądek, mądrość praktyczna (φρόνησις [*phronēsis*]), 3) mądrość teoretyczna (σοφία [*sophia*]), 4) myślenie intuicyjne (νοῦς, νόησις [*nous, noēsis*]), 5) sztuka (τέχνη [*technē*)]⁷. Następnie nieco dalej mówi jedynie o trzech takich dyspozycjach: „Trzy są [rzeczy] w duszy, od których zależy działanie i poznawanie prawdy: doznawanie wrażeń zmysłowych (αἴσθησις [*aisthēsis*]), myślenie (νοῦς [*nous*]) i pragnienie (ὄρεξις [*orexis*])”⁸. Pierwsza grupa dyspozycji zostaje zatem poszerzona o doznawanie wrażeń zmysłowych oraz związaną z tym dyspozycję pragnienia. Jak stwierdza Arystoteles, każda z wymienionych dyspozycji jest sposobem ujmowania prawdy, co znaczy, że prawda ma wiele aspektów. W dziełach Arystotelesa nie znajdziemy wprawdzie wyjaśnień dotyczących poszczególnych aspektów prawdy, z rozróżnionych jednak dyspozycji można na ten temat wyciągnąć pewne wnioski, które rzucą nieco światła na ogólne rozumienie prawdy. Na pewno nie bez znaczenia jest także fakt, że Stagiryta większy nacisk kładzie na jedne dyspozycje, jednocześnie dość ogólnikowo traktując inne. Kluczową rolę przypisuje ἐπιστήμη [*epistēmē*], którą zgodnie z wcześniejszą tradycją (Parmenides, Platon) utożsamiał z poznaniem naukowym, dostarczającym wiedzy pewnej, ogólnej i koniecznej.

W głównej mierze wynikało to z faktu uznania za podstawowy sposób zdobywania wiedzy poznania dyskursywnego, a nie oglądowego. Ponieważ zasadniczą czynnością w poznaniu dyskursywnym jest sądzenie, w ramach tej czynności Arystoteles poszukiwał naczelnego rozumienia prawdy. Ostatecznie prawdę w sensie naukowym, a zatem najbardziej właściwym, sprowadził on do problemu prawdziwości wypowiedzi, czyli właściwości sądu-zdania⁹. Prawda orzekania stała się tym samym naczelnym sposobem filozoficznego rozumienia prawdy.

⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tł. D. Gromska, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa 1996, VI, 6, 1141a (dalej cyt. EN).

⁸ EN VI, 2, 1139a.

⁹ Arystoteles podkreśla, że kwalifikacja prawdy bądź fałszu nie przysługuje każdej wypowiedzi. Właściwości te cechują wyłącznie wypowiedzi twierdzące lub przeczące. Zob. Arystoteles, *Hermeneutyka*, tł. K. Leśniak, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa 1990, 4, 17a.

Z czasem koncepcję tę określono mianem prawdy logicznej, koncentrującej się na badaniu przyporządkowania myśli do bytu. Kluczem do zrozumienia tego typu prawdy była czynność sądzenia. Na czym zatem ta dyspozycja władz poznawczych polega? Czy przypisanie prawdy jedynie wypowiedziom wyrażającym sąd, redukując ją do problemu adekwacji, nie prowadzi do błędnego koła, które wynika z konieczności istnienia kryterium adekwacji? W związku z tym nasuwa się bardziej ogólne pytanie: czy Arystoteles całkowicie pominął kwestię prawdy ontologicznej (metafizycznej)?

2. PRAWDA JAKO WŁAŚCIWOŚĆ WYPOWIEDZI

Pośród najważniejszych czynności poznawczych Arystoteles wyróżnia proste ujęcia, które charakterystyczne są zarówno dla poznania zmysłowego, jak i intelektualnego. Jego zdaniem w obu formach prostych ujęć poznawczych w pewnym sensie mamy do czynienia z prawdą i fałszem, ale nie jest to rozumienie właściwe wymienionych kwalifikacji. W pierwszym przypadku chodzi o prosty akt zmysłowego postrzegania (*αἰσθησις* [*aisthēsis*]), w którym zmysł poznaje swój właściwy przedmiot (np. wzrok – barwę)¹⁰. Faktyczna możliwość fałszu jest tu jednak wykluczona, ponieważ – według Stagiryty – zmysł przyporządkowany jest do swojego przedmiotu na sposób konieczny, do tego stopnia, że zarówno wyodrębnienie, jak i naturę poszczególnego zmysłu określa się na podstawie właściwego przedmiotu. Każde zatem proste ujęcie zmysłowe wyprzedza kwalifikację prawdy bądź fałszu, ponieważ zmysł w swoim naturalnym działaniu nie myli się, przy założeniu braku uszkodzeń organicznych. Podobnie jest w przypadku prostego ujęcia intelektualnego (*νόησις* [*noēsis*]), w którym umysł (*νοῦς* [*nous*]) ujmuje istoty rzeczy¹¹. Także tutaj możliwość fałszu jest wykluczona, ponieważ istota rzeczy (to, co inteligibilne) jest właściwym przedmiotem poznania intelektualnego¹². Z tego zaś wynika, że ujmowanie istoty rzeczy zawsze jest prawdziwe, choć sam Arystoteles nie precyzuje, o jaki typ prawdziwości tu chodzi. Jego wyjaśnienia ograniczają się wyłącznie do stwierdzenia, że o prawdziwości bądź fałszywości poznania istoty rzeczy można mówić jedynie w sensie wtórnym, to znaczy w odniesieniu do tego, czy dane poznawcze ujęcie faktycznie zachodzi, czy

¹⁰ DA II, 6, 418a 11-15; zob. *Słownik terminów Arystotelesowych*, ułożył K. Narecki, [w:] *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. VII, Warszawa 2003, s. 15-16.

¹¹ DA III, 6, 430a 26 n; 430b 27-29; *Met.* IX, 10, 1051b 17 – 1052a 4.

¹² *Met.* IX, 10, 1051b 30: „A zatem w odniesieniu do tego, że coś jest czymś [istotą] i aktem nie można się mylić: coś takiego można poznać albo nie poznać”.

nie. Istota rzeczy może być bowiem ujęta w oglądzie poznawczym intelektu – i to nie podlega fałszowi, ale może także pozostawać zakryta przed wspomnianym oglądem. I w tym jednak ostatnim przypadku nie mamy do czynienia z fałszem w sensie ścisłym, lecz jedynie z brakiem dostępu do prawdy, czyli niewiedzą¹³.

Właściwym miejscem prawdy i fałszu są operacje intelektu dokonywane na prostych ujęciach, mające na celu faktyczne zdobywanie i porządkowanie wiedzy. Dokonuje się to, zdaniem Arystotelesa, za pomocą dwóch podstawowych czynności, jakimi są łączenie (σύνθεσις [*synthesis*]) i dzielenie (διάκρισις [*diairesis*]) tego, co zostało ujęte w prostych ujęciach. O ile jednak sama czynność łączenia i dzielenia dokonywana jest przez intelekt, o tyle kryterium pozwalającym stwierdzić prawdziwość lub fałszywość danej operacji stanowią poznawane rzeczy: „[Prawda zachodzi] w stosunku do rzeczy poprzez składanie i rozkładanie, tak że ten, kto mówi prawdę, sądzi o rozdzielonym, jako rozdzielonym, o połączonym, jako połączonym, i przeciwnie w błędzie jest, kto myśli inaczej, niż mają się rzeczy”¹⁴.

W przytoczonych słowach, Arystoteles ściśle wiąże prawdę z wypowiedzią, ponieważ jedynie ta ostatnia zawiera połączenie treści myśli¹⁵. Wypowiedź wyraża bowiem (werbalizuje) rezultat działania intelektu w funkcji składania i rozkładania tego, co stanowi treść prostych ujęć poznawczych (pojęć). Tego rodzaju czynności intelektu stanowią typ poznania i zarazem wiedzy, określanej od czasu Platona mianem dyskursywnej (διάνοια [*dianoia*]), do której Arystoteles przywiązywał szczególną wagę, stawiając ją – jak wyżej stwierdzono – u podstaw poznania naukowego. Z tej racji starał się on precyzować wspomniany typ poznania i wiedzy, czego efektem było m.in. rozwinięcie teorii poznania sądowego oraz sformułowanie klasycznego rozumienia prawdy. Poznanie sądowe, na jakie składa się czynność łączenia i dzielenia, jest jednym z podstawowych działań intelektu, w którym treść intelektualnych ujęć zostaje odniesiona do wyrażanej przez nie rzeczywistości. W przypadku prostego ujęcia nie można mówić o akcie sądenia, ponieważ nabyte pojęcie w prosty sposób oddaje poznawany przedmiot. Dopiero wtedy, kiedy intelekt dokonuje składania lub rozkładania nabytych pojęć, mamy do czynienia z sądem, ponieważ złożona treść myśli musi zostać skonfrontowana z rzeczywistością. W ten sposób sąd staje się głównym „miejscem” prawdy. Prawdziwy sąd zachodzi wówczas, kiedy myśl jest zgodna z poznawaną rzeczą, natomiast fałszywy – gdy zgodność taka nie zachodzi.

Z tego, co powiedziano, wynika, że oprócz czynności łączenia i dzielenia, na poznanie sądowe, w ramach którego dokonuje się faktyczne poznanie prawdy,

¹³ *Met.* IX, 10, 1052a 1 n.

¹⁴ *Met.* IX, 10, 1051b 2-5.

¹⁵ *DA* III, 6, 430a 27 n.

składa się jeszcze jeden ważny element, określany mianem asercji, czyli moment uznania przez poznającego, że to, co w intelekcie jest połączone lub rozdzielone, odpowiada temu, co jest połączone lub rozdzielone w rzeczy¹⁶. Ostatecznie to asercja decyduje o zrealizowaniu poznania sądowego, ponieważ w niej dokonuje się faktyczne uzgodnienie intelektu z rzeczą. Dlatego Arystoteles definiuje prawdę i fałsz za pomocą asercji, zawartej w każdej wypowiedzi twierdzącej (κατὰ-φασις [kataphasis]) oraz przeczącej (ἀπόφασις [apophasis]), wyrażającej przeprowadzony przez intelekt sąd¹⁷: „Stwierdzić, że byt nie jest i że nie-byt jest, to jest fałsz; a stwierdzić, że byt jest i że nie-byt nie jest, to jest prawda”¹⁸.

Mimo że asercja dokonuje się w sądzie-zdaniu, to łączenie i dzielenie nie dotyczy terminów wypowiedzi, lecz oznaczanych rzeczy. Ze względu na charakter właściwości rzeczy, w odniesieniu do których wydawane są sądy i tworzone wypowiedzi, Arystoteles rozróżnia dwa rodzaje asercji. Pierwszy to asercja konieczna, która dotyczy połączenia terminów odnoszących się do koniecznych i niezmiennych stanów rzeczy, drugi natomiast to asercja akcydentalna, w której chodzi o właściwości przypadłościowe i zmienne. Jeżeli orzekanie dotyczy zmiennych aspektów rzeczy, wtedy kwalifikacja prawdy również jest zmienna¹⁹.

Dyspozycja intelektu do wydawania sądu, mimo że jest czynnością czysto intelektualną, wymaga podstawy w rzeczy. Istotną cechą intelektualnej władzy poznawczej jest bowiem receptywność – bierność, która wymaga aktualizacji ze strony właściwego przedmiotu. Stąd sąd intelektu (czynność łączenia i dzielenia pojęć) i dokonywana w nim asercja dotyczy rzeczy, które decydują o jego prawdziwości bądź fałszywości. „Nie dlatego bowiem – odnotuje Arystoteles – iż uważamy, że jesteś biały, jesteś taki faktycznie, lecz odwrotnie, ponieważ jesteś biały, my stwierdzając to mówimy prawdę”²⁰. Prawda zatem to zgodność wypowiedzi, *resp.* orzekającego, z rzeczami. Stwierdzenie to legło u podstaw klasycznej definicji prawdy, którą w XIII wieku sformułuje św. Tomasz z Akwinu, opierając się na definicji Awicenny, przypisywanej Izaakowi Israeli²¹.

¹⁶ *Met.* VI, 4, 1027b 20-30; IX, 10, 1051b 3-9.

¹⁷ Arystoteles, *Hermeneutika*, 5, 6, 17a.

¹⁸ „λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές” (*Met.* IV, 7, 1011b 25-28). K. Leśniak tłumaczy tę definicję następująco: „Mówić o czymś, co jest, że nie jest, lub o czymś, co nie jest, że jest, jest fałszem; przeciwnie, mówić o czymś, co jest, że jest, lub o czymś, co nie jest, że nie jest, jest prawdą” (Arystoteles, *Metafizyka*, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa 1990).

¹⁹ *Met.* IX, 10, 1051b 13-17; V, 29, 1024b 18-21; EN VI, 3, 1139b 21 n.

²⁰ *Met.* IX, 10, 1051b 7-9.

²¹ „Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui corespondet: que quidem corespondentia, adaequatio rei et intellectus dicitur” (Św. Tomasz z Akwinu, *Quaestiones*

Chociaż o kwalifikacji sądu rozstrzyga rzecz, to z prawdą nie mamy do czynienia w rzeczy, lecz jedynie w intelekcie²². Rzeczy bowiem są wyłącznie pojedynczymi substancjami, w których i między którymi czynność sądzenia nie dokonuje ani dzielenia, ani łączenia. Czynności te zachodzą jedynie w myśli, stąd łączeniu czy dzieleniu w myśli nie odpowiada żadne realne łączenie lub dzielenie bytów, elementów bytowych czy właściwości, lecz określona substancjalna jedność bytowa, którą konstytuują rozmaite elementy i cechują liczne własności²³. Z tego względu Arystoteles twierdzi, że prawda polega na uzgodnieniu intelektu z rzeczą, ale właściwym miejscem prawdy i fałszu jest intelekt, wydający sąd oraz dokonujący jego werbalizacji w zdaniu (podmiotowo-orzecznikowym) twierdzącym lub przeczącym²⁴. Mimo że Arystoteles wydaje się uznawać każde zdanie twierdzące i przeczące za werbalizację sądu, to w praktyce posługuje się jedynie najprostszymi przykładami takich zdań, które składają się z dwóch terminów: podmiotu i orzecznika. Ustalanie związków między ujętymi w pojęciach bytami, elementami czy własnościami bytu za pomocą czynności sądzenia dokonuje się na podstawie zgodności ze stanem rzeczy. Zdanie-sąd zawsze zawiera połączenie (σύνθεσις [*synthesis*]) lub rozdzielenie (διαίρεσις [*diairesis*]) treści pojęć. Tego rodzaju struktura umożliwia prawdę i fałsz, dzięki czemu funduje dwuwartościowy przebieg myślenia, to znaczy opozycję prawdy i fałszu, twierdzenia i przeczenia²⁵. Obok zasady niesprzeczności Arystoteles zakłada tutaj także zasadę wyłączonego środka, mimo że odnosi ją wyłącznie do przyszłych, kontyngentnych stanów rzeczy, co do których nie wiadomo, które z dwóch zdań sprzecznych będzie orzekano prawdziwie²⁶.

Kluczowym elementem sądu jest łącznik (*copula*) „jest”, bez którego czynność sądzenia by nie istniała. „Jest” bądź jego zaprzeczenie – „nie jest” – stoją u podstaw dokonywanej w sądzie asercji. W związku z tym, że już sam Arystoteles – jak zauważa Ch.H. Kahn – wyróżnia rozmaite sposoby orzekania za pomocą słowa „być”²⁷, nasuwa się pytanie, z którym ze znaczeń mamy do

disputatae De veritate. Dysputy problemowe O prawdzie. Przekład – studia – komentarz, tł. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin 1999, q. 1, a. 1., resp.)

²² *Met.* VI, 4, 1027b 25-31.

²³ A.F. Koch, *Aletheia*, [w:] *Aristoteles-Lexikon*, red. O. Höffe, Stuttgart 2005, s. 26.

²⁴ Arystoteles, *Kategorie*, tł. K. Leśniak, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. I, 4, 2a 4 n; DA III, 6, 430a 26 n; 8, 432a 10 n.

²⁵ Arystoteles, *Kategorie*, 4, 2a 4-10.

²⁶ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, k. 41.

²⁷ Ch.H. Kahn wyróżnia u Arystotelesa (za *Met.* V, 7) cztery podstawowe znaczenia słowa „być”: bycie przypadkowe, bycie konieczne, bycie prawdą lub fałszem, bycie w możliwości lub akcie. Jego zdaniem, w każdym z tych znaczeń czasownik εἶναι ma formę orzekającą. Zob. Ch.H. Kahn, *Język i ontologia*, tł. B. Żukowski, Kęty 2008, s. 13-14.

czynienia w zdaniu podmiotowo-orzecznikowym, wyrażającym sąd. Otóż na ogół współczesne interpretacje myśli Stagiryty są zgodne co do tego, że chodzi tu o znaczenie werytatywne, czyli takie, w którym słowo „jest” łączy podmiot z orzecznikiem w zdaniu, fundując logiczną prawdę bądź fałsz²⁸. Arystoteles odnotowuje wprawdzie rozmaite sposoby orzekania przez „być”, ale nie wyjaśnia, jak je zakwalifikować ontologicznie: raz mówi o właściwości myśli, innym razem o podstawie rzeczowej zdania²⁹. Charakterystyczne jest to, że w jego pismach nie spotyka się werytatywnego użycia absolutnie pojętego niebytu, gdyż tego rodzaju terminu w żaden sposób nie da się o czymś orzekać³⁰. Można zatem powiedzieć, że takie terminy jak „byt”, „to, co jest”, „nie-byt”, „to, co nie jest” Arystoteles stosuje głównie w charakterze orzeczników, które występują jedynie w zdaniu, natomiast w rzeczywistości odpowiada im zawsze konkretny byt, element bytowy lub własność, względnie dane ich przeciwieństwo. Potwierdza to, że w tym przypadku mamy do czynienia z czysto logicznym rozumieniem prawdy, które dystansuje się od aspektu ontologicznego³¹. Wprawdzie rzeczy stanowią faktyczne kryterium prawdziwości wypowiedzi, ale im samym kwalifikacja prawdy nie przysługuje. To rozwiązanie istotnie wpłynęło na późniejsze dzieje zagadnienia prawdy, fundując jedno z najważniejszych stanowisk w tej dziedzinie, określane mianem korespondencyjnej teorii prawdy.

Podstawowy zarzut, jaki po dzień dzisiejszy formułowany jest przeciwko arystotelesowskiej koncepcji prawdy, odwołuje się do natury poznania dyskursywnego, które jako podatne na błąd nie może wchodzić w niezawodną korespondencję z rzeczywistością. W przypadku Arystotelesa wydaje się, że rozwiązaniem tej trudności jest reprezentowany przezeń realizm poznawczy, w myśl którego punktem „stycznym” między oglądowym, jak i dyskursywnym poznaniem a poznawaną rzeczywistością jest istota rzeczy konkretnego bytu substancjalnego (εἶδος [*eidōs*]). Istota ta z jednej strony jest tym, co oglądane, z drugiej

²⁸ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, k. 51; T. Wagner, *On/seiend, Seiendes*, [w:] *Aristoteles-Lexikon*, s. 397-398; Kahn, *Język i ontologia*, s. 16; J. Szaif, *Die Geschichte des Wahrheitsbegriffs in der klassischen Antike*, w: *Die Geschichte der philosophischen Begriffs der Wahrheit*, red. M. Enders, J. Szaif, Berlin–New York 2006, s. 21.

²⁹ *Met.* VI, 4, 1027b 29 – 1028a 3; XI, 8, 1065a 21-24.

³⁰ *Met.* V, 29, 1024b 17-27.

³¹ „Być bytem znaczy też być prawdą, a nie-być lub nie być prawdą jest fałszem zarówno w wypowiedziach twierdzących, jak i przeczących. Na przykład jest prawdą powiedzieć, że Sokrates jest muzykiem, że jest biały, a jest fałszem, że przekątna kwadratu jest współmierna z bokiem” (*Met.* V, 7, 1017a 31-35), „Byt jako prawda, a nie-byt jako fałsz odnosi się do łączenia i rozdzielania, a zarazem stanowią dwa człony sprzeczności. Prawda polega na stwierdzeniu rzeczywistego złożenia i zaprzeczeniu rozdziału, natomiast fałsz polega na zaprzeczeniu jednej albo drugiej wypowiedzi” (*Met.* VI, 4, 1027b 19-23).

zaś tym, co ujęte w definicji³². Dlatego w pewnym sensie można powiedzieć, że istnieje wyłącznie jeden *logos* (jedno *intelligibile*), będący zarówno czymś realnym w rzeczy, jak też czymś ujętym w pojęciu. I tak jak intelekt w swoim oglądzie istoty nie ulega błędowi (przedmiot właściwy), tak i sformułowane przez intelekt pojęcie wolne jest od błędu, ponieważ orzeka nie „coś o czymś”, lecz wprost „coś”, czyli istotę danej rzeczy, której werbalizacją jest pojęcie gatunkowe³³. Nie znaczy to, że mamy tutaj do czynienia z jakimś absolutnym wglądem w istotę rzeczy, gwarantującym bezwzględną pewność poznania. Pierwsze ujęcia intelektualne są zazwyczaj bardzo ubogie w treść (*actu confusae*) i ich rola nie polega na dostarczaniu ejdetycznej wizji rzeczy. Nieprzypadkiem w poznaniu naukowym Arystoteles główną rolę przypisywał poznaniu dyskursywnemu. Proste ujęcie gwarantuje jedynie styk poznawczy z realną rzeczą, który staje się podstawą dalszego poznania, dokonującego się za pomocą czynności sądzenia, pozwalającego odkrywać coraz to nowe własności poznawanych bytów. Dlatego czynność sądzenia jest weryfikowana przez poznawane rzeczy, skutkiem czego przysługuje jej kwalifikacja prawdy bądź fałszu³⁴. Upatrywanie przez Arystotelesa podstawy prawdy i fałszu wypowiedzi w rzeczach skłania do postawienia pytania o ontologiczny wymiar prawdy. Liczne jego wypowiedzi upoważniają do stwierdzenia, że nie zawężał on problemu prawdy wyłącznie do sfery orzekania. Jakże zatem inne aspekty prawdy można odnaleźć w tekstach Arystotelesa?

3. POZALOGICZNE ASPEKTY PRAWDY

Stagiryta problem prawdy sytuował na płaszczyźnie relacji między poznającym podmiotem a poznawaną rzeczywistością. O charakterze prawdy rozstrzygają, jego zdaniem, dyspozycje tkwiące we władzach poznawczych, jakkolwiek ostateczną weryfikacją prawdziwości poznania są rzeczy. Z dotychczasowych rozważań wynika, że głównym sposobem poznawczego odniesienia człowieka do rzeczywistości, mającym najbardziej prawdotwórcze znaczenie, jest poznanie dyskursywne, w ramach którego zachodzi faktyczne uzgadnianie się poznającego z rzeczywistością. Poznanie to wymaga uprzednich prostych ujęć, najpierw zmysłowych, a następnie intelektualnych, dzięki którym tworzy się myślowa baza, pozwalająca przeprowadzać w intelekcie dalsze operacje poznawcze, pośród

³² *Met.* IX, 10, 1051b 6-9; Arystoteles, *Kategorie*, 12, 14b 13-22.

³³ *Met.* V, 29, 1024b 29; *DA* III, 6, 430b 28 n.

³⁴ „Byt w sensie prawdy i niebyt jako fałsz rozumie się [więc] w ten sposób, że jeśli zachodzi jedność w złożeniu, to jest prawda, a jeśli nie, to jest fałsz” (*Met.* IX, 10, 1051b 33-35).

których dla poznania prawdy kluczowe są akty sądzenia³⁵. Z tego powodu, jak wyżej odnotowano, także proste akty poznania zmysłowego i intelektualnego mają pewne znamiona prawdziwości, jakkolwiek nie w sensie zgodności, bo zarówno zmysł, jak i intelekt poznaje nadprawdziwościowo swój przedmiot właściwy, lecz jedynie w sensie faktycznego zachodzenia bądź nie danego ujęcia, przy czym na prawdziwość tych ujęć istotnie wpływa także ich „prawidłowość”, warunkowana z jednej strony kondycją „fizyczną” organu zmysłowego i intelektu, a z drugiej dyspozycjami przedmiotu, wpływającymi na poznanie zmysłowe, a poprzez nie na intelektualne.

Zgodnie z tym, co powiedziano w pierwszej części, Arystoteles nie zawężał relacji poznawczej poznającego podmiotu do rzeczywistości jedynie do ἐπιστήμη [epistēmē], νόησις [noēsis] i αἴσθησις [aisthēsis]. Jego zdaniem istnieją jeszcze inne sposoby, poprzez które człowiek „uzgadnia się” poznawczo z rzeczami. Poznanie bowiem nie ogranicza się wyłącznie do wymiaru teoretycznego, który warunkują wspomniane rodzaje ujmowania prawdy. Ludzkie władze poznawcze odznaczają się także poznaniem praktycznym, mającym na celu wyłonienie odpowiedniego działania³⁶. Ten typ poznania również przyczynia się do ujmowania prawdy o rzeczywistości, czyli do uzgodnienia się poznającego z poznawaną rzeczą, jakkolwiek polega to na zupełnie innym odniesieniu niż to, które ma miejsce w poznaniu teoretycznym. Zauważyć należy, że wykład Stagiryty na temat poznania praktycznego nie jest tak precyzyjny, jak o poznaniu teoretycznym, niemniej liczne uwagi poświęcone temu problemowi rzucają pewne światło na jego rozumienie prawdy, które nie da się ograniczyć wyłącznie do płaszczyzny czysto logicznej. Jak zatem dokonuje się poznanie prawdy na bazie dyspozycji poznania praktycznego? Jakie nowe aspekty prawdy zostają na tej drodze odkryte? Odpowiedź na te pytania wymaga przyjrzenia się odnotowanym przez Arystotelesa dyspozycjom umożliwiającym „praktyczne” uzgadnianie się z rzeczywistością.

Pośród wymienionych w *Etyce nikomachejskiej* dyspozycji, dzięki którym człowiek „ujmuje prawdę i nie myli się w odniesieniu do rzeczy”, obok wiedzy naukowej (ἐπιστήμη [epistēmē]), poznania intuicyjnego (νοῦς, νόησις [nous, noēsis]) oraz doznawania wrażeń zmysłowych (αἴσθησις [aisthēsis]) Arystoteles wymienia także mądrość teoretyczną (σοφία [sophia]), mądrość praktyczną *resp.* rozsądek (φρόνησις [phronēsis]), pragnienie (ὄρεξις [orexis]) oraz sztukę (τέχνη [technē])³⁷. Należy zatem rozważyć, co wnoszą wymienione sposoby odnoszenia się do rzeczywistości do rozumienia prawdy. Na ile wiążą się one z poznaniem

³⁵ M.A. K r a p i e c, *Poznawać czy myśleć*, Lublin 1994, s. 269 n.

³⁶ Zob. S z a i f, *Die Geschichte des Wahrheitsbegriffs in der klassischen Antike*, s. 25.

³⁷ EN VI, 6, 1141a; VI, 2, 1139a.

czysto teoretycznym? Czy ujmowana za ich pomocą prawda jest tą samą prawdą, z jaką mamy do czynienia w poznaniu teoretycznym? I wreszcie: czy w dziełach Stagiryty istnieje jedna, jasno zdefiniowana, koncepcja prawdy?

Według Arystotelesa, mądrość teoretyczna (*σοφία* [*sophia*]) „polega na poznaniu pierwszych przyczyn i zasad”, dzięki czemu jest to wiedza „godna wyboru dla nie samej”, „najbardziej ogólna”, „najdalsza od poznania zmysłowego”, „wiedza w najpełniejszym tego słowa znaczeniu. [...] o tym, co jest najbardziej poznawalne. A najbardziej poznawalne są przede wszystkim pierwsze przyczyny i zasady”³⁸. Poznanie pierwszych przyczyn i zasad było dla Stagiryty najwyższym celem poznania naukowego, ponieważ za ich pomocą uzyskuje się poznanie koniecznych stanów rzeczy, dzięki czemu osiąga się ostateczne zrozumienie poznawanego przedmiotu³⁹. Mądrość teoretyczna jest zatem spełnieniem poznawczego życia człowieka, aczkolwiek nie w sensie osiągnięcia finalnego aktu poznania, lecz trwałej nabytej dyspozycji cechującej poznanie intelektualne (cnota dianoetyczna), umożliwiającej poznawczy ogląd poznawanego bytu (*θεωρία* [*theōria*])⁴⁰. Dyspozycję tę Arystoteles uważa jednak za wiedzę we właściwym tego słowa znaczeniu, ponieważ w jej ramach, opierając się na niepowątpiewalnych (oczywistych samych w sobie) podstawach poznania, wyprowadza się za ich pomocą konieczne (prawdziwe) wnioski o poznawanym świecie. Wyjątkowy charakter tego rodzaju wiedzy wynika przede wszystkim stąd, że dokonuje się w niej swego rodzaju synteza poznania intuicyjnego (*νοῦς* [*nous*]) i dyskursywnego (*ἐπιστήμη* [*epistēmē*])⁴¹. Za pomocą pierwszego, jak już stwierdzono, ujmowane są pierwsze zasady poznania, w poznaniu dyskursywnym zaś dochodzi się do koniecznych wniosków, które wieńczą cały poznawczy proces. Skoro prawda we właściwym sensie pozyskiwana jest na drodze poznania dyskursywnego, nie może być jej pozbawiona także mądrość teoretyczna (*σοφία* [*sophia*]). Co więcej, wydaje się, że dla Arystotelesa *σοφία* jest najpełniejszą formą ujmowania prawdy, ponieważ obejmuje (syntetyzuje) podstawowe czynności poznawcze, poprzez które człowiek dochodzi do prawdy⁴². Dzięki intelektualnemu wglądowi w rzeczywistość poznający wolny jest od konieczności odwoływania się do założeń, które przy braku niepowątpiewalnych ujęć byłyby konieczne, aby można było uzyskać wiedzę pewną, jakkolwiek redukującą się do

³⁸ *Met.* I, 1, 981b 28 – 2, 982 b 2.

³⁹ Zob. M.A. K r a p i e c, *Prawda a byt*, [w:] *Spór o prawdę. Zadania współczesnej metafizyki 13*, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2011, s. 17 n.

⁴⁰ Zob. S z a i f, *Die Geschichte des Wahrheitsbegriffs in der klassischen Antike*, s. 25-26.

⁴¹ EN VI, 7, 1141a.

⁴² O. H ö f f e, *Sophia*, [w:] *Aristoteles-Lexikon*, s. 527-529; *Słownik terminów Arystotelesowych*, s. 106.

prawd przyjętych w założeniach. Z kolei dzięki ściśłemu dyskursywnemu dowodzeniu poznający nie musi ograniczać się do wiedzy o charakterze mniemania, lecz może osiągać wiedzę prawdziwą, nieobalalną.

Mając na uwadze poznawanie prawdy na drodze mądrości teoretycznej, również na tej płaszczyźnie o prawdzie wydaje się decydować uzgodnienie się poznającego z rzeczywistością. W przypadku σοφία będzie to najwyższa forma uzgodnienia, jaka jest dostępna poznaniu ludzkiemu. Uwagi Arystotelesa dotyczą jednak wyłącznie dyspozycji poznającego, nic nie mówią – podobnie jak w przypadku prawdy logicznej – o drugiej stronie relacji prawdotwórczej, czyli o poznawanych rzeczach. Pewnym wyjaśnieniem jest koncepcja θεωρία [*theōria*], czyli w pełni prawdziwego, oglądowego poznania, ale także ona stanowi element dyspozycji poznawczych umysłu. O prawdzie samej rzeczywistości w wyjaśnieniach dotyczących poznania teoretycznego Arystoteles w gruncie rzeczy wprost nie mówi⁴³. Pozostaje zatem przyjrzeć się poznaniu praktycznemu, a przede wszystkim warunkującym je dyspozycjom.

Pośród nich najwięcej miejsca Stagiryta poświęca mądrości praktycznej, określanej także mianem rozsądku (φρόνησις [*phronēsis*]), w tradycji związanej zazwyczaj z poznaniem moralnym. Czym jest tedy φρόνησις [*phronēsis*]? Jakie ma ona znaczenie w poznawaniu prawdy? Czym wreszcie w świetle tych wyjaśnień jawi się prawda, *resp.* jakie odsłaniają się jej nowe aspekty? Wziąwszy pod uwagę wyjaśnienia Arystotelesa z *Etyki nikomachejskiej*, odpowiedź na te pytania nie będzie łatwa. Jego zdaniem φρόνησις [*phronēsis*] jest „trwałą dyspozycją do działania opartego na trafnym rozważeniu tego, co dla człowieka jest dobre lub złe”⁴⁴. Podobnie jak w przypadku mądrości teoretycznej, także tutaj mamy do czynienia z pewną formą syntezy, jednoczącej inne dyspozycje poznania praktycznego. Wydaje się bowiem, że Arystoteles pod pojęciem φρόνησις [*phronēsis*] rozumie zarówno intuicyjne ujęcie tego, co dobre i złe, jak też pewną formę poznania praktycznego dyskursywnego, dzięki któremu zachodzi zdeterminowanie odpowiedniego względem przedmiotu działania. Samo zaś intuicyjne ujęcie dobra i zła wiąże on także z inną dyspozycją poznania praktycznego, jaką jest pragnienie (ὄρεξις [*orexis*]).

Pragnienie stoi bowiem u podstaw każdego świadomego działania. Spełnia ono rolę swego rodzaju sądu praktycznego, dzięki któremu następuje autodeterminacja do takiego, a nie innego działania. Osąd ten wymaga jednak jakiegoś intuicyjnego ujęcia przedmiotu, do którego działanie ma się odnosić pod kątem dobra i zła, przyjemności bądź szkodliwości. Dlatego Arystoteles stwierdzi, że

⁴³ *Met.* V, 29, 1024b 21-26; zob. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, k. 52.

⁴⁴ *EN* VI, 5, 1140b.

„czym w sferze myślenia dyskursywnego twierdzenie i przeczenie, tym jest w pragnieniu pożądanie czegoś i unikanie czegoś”⁴⁵. Mamy tutaj zatem do czynienia z pewnym intuicyjnym ujmowaniem prawdy o dobru i złu rzeczy, będącej przedmiotem działania czy też samego aktu działania. Arystoteles nie wyjaśnia, na czym polega poznanie tej prawdy oraz czym jest tego rodzaju prawda. Kluczowe w tym względzie wydaje się pojęcie rozsądku (φρόνησις [*phronēsis*]), które obejmuje to, co później św. Tomasz z Akwinu nazwie synderezą, czyli intuicyjnym ujęciem pierwszych zasad moralnych. Jest ono tym momentem, który wiąże poznanie teoretyczne z poznaniem praktycznym, sprawiając, że to ostatnie realizuje naturalne pragnienia (inklinacje) tkwiące w bycie ludzkim. Wyrazem syntezy wspomnianych aspektów jest inna dyspozycja praktycznego poznania – sztuka (τέχνη [*technē*]), którą Arystoteles zdefiniuje jako „trwałą dyspozycję do opartego na trafnym rozumowaniu tworzenia”⁴⁶. Także ta dyspozycja wiąże się z poznaniem prawdy praktycznej, która polegałaby na wytwórczym działaniu (ἔργον [*ergon*]), realizującym sformułowany wcześniej projekt.

Ostatecznie jednak, w odróżnieniu od poznania naukowego, mającego za przedmiot konieczne stany rzeczy, poznanie praktyczne dotyczy tego, co zmienne i kontyngentne. Dlatego w obszarze praktycznego poznania Arystoteles mówi o prawdzie praktycznej (ἀληθεια πρακτική [*alētheia praktikē*]), która mimo że obejmuje właściwe działanie, to jednak jest zmienna i kontyngentna⁴⁷. Z tego, co powiedziano, wynika, że arystotelesowska koncepcja ἀληθεια πρακτική [*alētheia praktikē*] rzuca również pewne światło na to, iż prawda nie jest warunkowana wyłącznie przez dyspozycje poznającego, lecz że jest ona pewną formą uzgodnienia się poznającego z zewnętrznym światem. Oznacza to, że także przedmiot poznania, zarówno teoretycznego jak i praktycznego, ma znaczenie w pojmowaniu prawdy. Na ten jednak temat Arystoteles mówi niewiele⁴⁸. Dlaczego zatem, z jednej strony, przyjmuje on rzeczywistość jako kryterium prawdy, z drugiej zaś wyjaśnienia dotyczące prawdy sprowadza do analiz samych dyspozycji poznawczych?

4. PROBLEM PRAWDY ONTYCZNEJ

Wydaje się, że w pismach Arystotelesa prawda w rozumieniu metafizycznym nie odgrywa większej roli. Co więcej, rozważając czynność sądenia (prawdę

⁴⁵ EN VI, 2, 1139a.

⁴⁶ EN VI, 4, 1140a.

⁴⁷ EN VI, 2, 1139a 26-31.

⁴⁸ *Met.* V, 29, 1024b 21-26.

logiczną) w VI księdze *Metafizyki*, prawdę bytu uznaje on jedynie za „doznanie w myśli”, ponieważ przeprowadzanej w myśli czynności łączenia lub dzielenia, która wyrażana jest w wypowiedzi, nie odpowiada żadne realne łączenie lub dzielenie zachodzące w rzeczach, jako że te ostatnie zawsze są konkretnymi, indywidualnymi substancjami⁴⁹. Z drugiej strony można spotkać jasne stwierdzenia Arystotelesa, które wprost odsyłają do prawdy rzeczy. W tej samej *Metafizyce* odnotowuje np., że „każda rzecz w jakim stopniu jest bytem, w takim też stopniu zawiera prawdę”⁵⁰. Znów w innym miejscu zauważa, że „prawda polega na [...] zetknięciu się [uzgodnieniu] z czymś i wypowiedzeniu”, przy czym „twierdzenie nie jest tym samym co wypowiedź”⁵¹. Nie mówiąc już o kilkakrotnie powtórzonej uwadze na temat filozofii jako „dociekaniu prawdy”⁵². Także rozważania na temat logicznego rozumienia prawdy potwierdzają, że miał jasną świadomość tego, iż wyznacznikiem prawdy są rzeczy, w odniesieniu do których prawda konstytuuje się w intelekcie⁵³. Można z tego wnosić, że ostateczną przyczyną prawdy są poznawane rzeczy, ponieważ to od nich zależy, czy intelekt formułuje prawdziwy czy fałszywy sąd. Wprawdzie w *Kategoriach* Arystoteles stwierdza wprost, że „prawdziwe twierdzenie nie jest jednak przyczyną istnienia rzeczy, ale jej istnienie wydaje się w pewien sposób przyczyną istnienia prawdziwego twierdzenia: bo prawdziwość lub fałszywość zdania uzależniona jest od faktu istnienia czy nieistnienia rzeczy”⁵⁴, to jednak nigdzie nie wyjaśnia, w jaki sposób rzeczy miałyby być przyczyną prawdy wypowiedzi.

Przede wszystkim nasuwa się tu kluczowe pytanie o kryterium pewności stwierdzanej przez intelekt prawdy. Jeśli wyznacznikiem pewności byłyby sens pojęć, to wydawany przez intelekt sąd faktycznie sprowadzałby się do analizy pojęć. W takim wypadku o prawdzie rozstrzygałyby ostatecznie pierwsze zasady poznawcze – niesprzeczności i tożsamości, a nie sama rzeczywistość⁵⁵. Do takiego rozumienia arystotelesowskiej koncepcji prawdy w czasach nowożytnych nawiąże m.in. autor wpływowego podręcznika metafizyki, uczeń Ch. Wolfa,

⁴⁹ *Met.* VI, 3, 1027b 29-34.

⁵⁰ *Met.* II, 1, 993b 30.

⁵¹ *Met.* IX, 10, 1051 b 24.

⁵² *Met.* II, 1, 983b 1-3; Arystoteles, *Fizyka*, tł. K. Leśniak, [w:] *Dziela wszystkie*, t. II, I, 8, 191a 24 n.; tenże, *O powstawaniu i niszczeniu*, tł. L. Regner, [w:] *Dziela wszystkie*, t. II, I, 8, 325a 17.

⁵³ *Met.* VI, 10, 1051b 1-15.

⁵⁴ Arystoteles, *Kategorie*, 12, 14 b 19 n; zob. M. Enders, *Einleitung*, [w:] Anselm von Canterbury, *Über die Wahrheit. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Markus Enders*, Hamburg 2001, s. XXXI.

⁵⁵ J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Bd. I: *Altertum und Mittelalter*, Freiburg et al. 1991¹⁴, s. 168.

A.G. Baumgartner, który prawdę metafizyczną zdefiniował jako „zgodność rzeczy z ogólnymi zasadami ludzkiego poznania”. Definicję tę następnie przejmie G.F. Meier, z którego podręczników swój pogląd na metafizykę zaczerpnie I. Kant, przyczyniając się m.in. do całkowitego odrzucenia klasycznej definicji prawdy ze względu na jej tautologiczny charakter⁵⁶.

Tymczasem Arystoteles, formułując logiczne rozumienie prawdy, mówi, że czynności intelektu, jakimi są łączenie i dzielenie, zależą od rzeczy, a nie od pierwszych zasad czy treści pojęć. O ile bowiem u Platona *logos* był samą rzeczywistością (idee), skutkiem czego treść pojęć decydowała o faktycznym poznawaniu prawdy, o tyle u Arystotelesa *logos* jest jedynie sposobem myślenia, drogą do rzeczywistości, a nie rzeczywistością samą, stąd zarówno treść pojęć, jak i przeprowadzane na jej bazie operacje poznawcze (sądy) zależą od poznawanych rzeczy⁵⁷. W tym jednak miejscu pojawia się nowa trudność, która dodatkowo komplikuje arystotelesowskie rozumienie prawdy ontologicznej. Chodzi o określenie przedmiotu sądu.

Arystoteles rozróżnia dwa rodzaje substancji, spośród których pierwsza (*οὐσία πρώτη* [*ousia prōtē*]) wyraża konkretny, jednostkowy byt i jako taka stanowi podmiot orzekania, podczas gdy ona sama – zgodnie z definicją substancji – nie orzeka o czymś innym, natomiast druga (*οὐσία δευτέρα* [*ousia deuterā*]) jest wyabstrahowanym powszechnikiem, który może spełniać funkcję orzecznika⁵⁸. Mimo tego rozróżnienia Arystoteles przedmiotem wiedzy naukowej *de facto* czyni *οὐσία δευτέρα* [*ousia deuterā*], która jako istota rzeczy ujęta w pojęciu daje podstawę poznaniu naukowemu, gdyż to ostatnie musi cechować się ogólnością, koniecznością i niezmiennością⁵⁹. Tymczasem *οὐσία πρώτη* [*ousia prōtē*] nie może być w pełni wyrażona w pojęciu ogólnym, ponieważ to ostatnie nie wyczerpuje treści charakteryzującej jednostkowy byt, gdyż jest zaledwie schematycznym ujęciem tego, co w bycie istotne. Trudność polega na tym, że z jednej strony Arystoteles dostrzega kluczową rolę konkretnych bytów w poznaniu, z drugiej zaś faktycznym przedmiotem poznania czyni wyabstrahowane istoty⁶⁰.

W odniesieniu do problemu prawdy będzie to oznaczać, że jedynym kryterium zgodności intelektu z rzeczą jest wyabstrahowana istota, poza którą nie ma żadnego poznawczego dostępu do prawdy rzeczy. O ile sam Arystoteles *οὐσία δευ-*

⁵⁶ F. Überweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Bd. III: *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts*, Berlin 1924, s. 458-459.

⁵⁷ Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Bd. I: *Altertum und Mittelalter*, s. 168.

⁵⁸ *Słownik terminów Arystotelesowych*, s. 89-90.

⁵⁹ EN VI, 3, 1139 b 22 n.

⁶⁰ Zob. W. Tatarski, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, Warszawa 1978, s. 40.

τέρα [ousia deuterā] ściśle wiązał z οὐσία πρώτη [ousia prōtē], próbując za pomocą tego rozróżnienia tłumaczyć ugruntowanie intelektualnego poznania w realnych rzeczach (jeden *logos*), o tyle dla wielu późniejszych filozofów (m.in. Awicenny) przedmiot poznania całkowicie zostanie zredukowany do οὐσία δευτέρα [ousia deuterā]⁶¹. W związku z tym niejasne stało się, o jaką zgodność chodzi w arystotelesowskiej definicji prawdy. Z czym tak faktycznie uzgadnia się intelekt wydający sąd i na czym ta zgodność miałaby polegać? Wskazanie na substancję drugą nie rozwiązuje trudności, ponieważ powszechnik, będąc tworem psychicznym, skazuje takie pojęcie prawdy na subiektywizm. Z drugiej strony realne rzeczy dane są jedynie za pośrednictwem pojęć ogólnych, skutkiem czego tak czy inaczej problem prawdy zamyka się w sferze myśli. Wyjaśnienie zatem zgodności między intelektem a rzeczą staje się niemożliwe, ponieważ w żaden sposób nie da się na gruncie epistemologii Arystotelesa ustalić tego, w jaki sposób prawda dotyczy poznawanej rzeczy⁶². Jedyne wyjście, jakie pozostaje, jest odwołanie się do jakiegoś zewnętrznego kryterium, które pozwoliłoby określić obiektywne warunki zgodności.

Tą drogą pójść filozofowie, którzy przejmą arystotelesowskie, czysto logiczne rozumienie prawdy i aż do czasów współczesnych będą poszukiwać kryterium, które pozwoliłoby precyzyjnie ustalić, na czym polega zgodność intelektu z rzeczą. Arystoteles, jakby przeczuwając, że wskazanie takiego kryterium nie jest możliwe, ograniczał się do ogólnych stwierdzeń, w których podkreślał oczywistość i obiektywizm prawdy oraz jej uwarunkowanie poznawanymi rzeczami. Jego zasługą jest to, że jako pierwszy zwrócił uwagę na fakt odmiennego sposobu bytowania i poznawania rzeczy – istnieją one jednostkowo i konkretnie, natomiast poznajemy je za pomocą pojęć ogólnych. Prawda pojęta jako zrównanie intelektu z rzeczą to poznawcze uzgodnienie tych dwóch porządków. Główna niekonsekwencja Arystotelesa polegała na tym, że z jednej strony utrzymywał on, iż nie da się poznać prawdy bez kontaktu z istniejącą rzeczą, z drugiej zaś samą rzecz pojmował jedynie jako okazję do stwierdzenia prawdy przez intelekt, które dokonuje się w sądzie podmiotowo-orzecznikowym⁶³. Niemniej nie sposób odmówić temu stanowisku obiektywizmu i realizmu, których potwierdzeniem jest koncepcja prawdy praktycznej, opartej na jednostkowości i konkretności bytu, wskazująca na ścisłą zależność dyspozycji poznawczych człowieka od realnych rzeczy.

⁶¹ Zob. Avicenna, *Księga wiedzy*, tł. B. Składanek, Warszawa 2010, s. 80.

⁶² Zob. Szajf, *Die Geschichte des Wahrheitsbegriffs in der klassischen Antike*, s. 20-21.

⁶³ A. Maryniarczyk, *Prawda w filozofii realistycznej*, [w:] *Spór o prawdę. Zadania współczesnej metafizyki* 13, s. 241.

ZAKOŃCZENIE

Nie da się ukryć, że problem prawdy bytu jest u Arystotelesa marginalny. Zapewne słusznie filozof ten uchodzi za twórcę logicznej definicji prawdy, w myśl której prawda i fałsz są kwalifikacjami charakteryzującymi określone czynności intelektu, wskutek czego istnieją wyłącznie w intelekcie. Prawda bowiem to nic innego, jak uzgodnienie się intelektu z rzeczą: „Stwierdzić, że byt nie jest i że nie-byt jest, to jest fałsz; a stwierdzić, że byt jest i że nie-byt nie jest, to jest prawda”⁶⁴. Momentem prawdotwórczym, w którym dokonuje się wspomniane uzgodnienie jest czynność sądzenia, spełniana przez intelekt „łączący i dzielący”. Mimo że Arystoteles lokuje prawdę w intelekcie, to jednak ściśle wiąże ją z rzeczą, uznając rzecz za wyznacznik prawdy. Tłumaczy to w ten sposób, że czynnikiem decydującym o bytowości rzeczy jest forma, determinująca istotę rzeczy, którą władza intelektu jest zdolna ująć prostym aktem intelektacji, ponieważ jest ona jej właściwym przedmiotem. Rezultatem takich ujęć są pojęcia, które z kolei ta sama władza, ale na drodze innej czynności, mianowicie sądzenia, może łączyć lub rozdzielać, doprowadzając do powstania wypowiedzi-sądów prawdziwych lub fałszywych, czyli zgodnych lub niezgodnych z faktycznym stanem rzeczy.

U podstaw arystotelesowskiego rozumienia prawdy leży zatem koncepcja istoty rzeczy, która gwarantuje realizm i obiektywizm poznania. Trudność takiego ujęcia polega na tym, że uzgadnianie istoty realnej (w rzeczy) i istoty wyabstrahowanej (w intelekcie) domaga się kryterium, które pozwoliłoby stwierdzić, czy rzeczywiście takowa zgodność zachodzi czy nie. Uznanie, że ostatecznie zarówno w rzeczy, jak i w umyśle chodzi o tę samą istotę nie rozwiązuje problemu, ponieważ wymagałoby to uzasadnienia realizmu (istnienia) oraz obiektywizmu (poznawalności) tej istoty, tak od strony przedmiotu, jak też podmiotu. Dla Arystotelesa takim uzasadnieniem w rzeczy była forma (*εἶδος, μορφή* [*eidōs, morphē*]), w intelekcie czynność abstrakcji (*ἀφαίρεσις* [*aphairesis*]), co sprowadzało się do tego, że faktycznym przedmiotem poznania były cechy gatunkowe bytu (*εἶδος* [*eidōs*]), natomiast poznawczy dostęp do „prawdy” rzeczy zapewniało wyabstrahowane pojęcie (*καθόλου* [*katholou*]). Ponieważ ujęcie cech gatunkowych tak czy inaczej zależało od dyspozycji władz poznawczych, na tych ostatnich skupiła się cała uwaga Arystotelesa.

To z koncepcji owych dyspozycji wyprowadził on wniosek, że najwyższy stan poznawczy umysłu ludzkiego nie polega na zgodności wypowiedzi ze stanem

⁶⁴ *Met.* IV, 7, 1011b 25-28.

rzeczy, czyli *de facto* na czynności „łączenia i dzielenia” prostych ujęć intelektu, lecz na czystym oglądzie (*νόησις* [*noēsis*]) istoty-formy rzeczy, który wychodzi od ujęć zmysłowych (*αἰσθησις* [*aisthēsis*]) i zmierza do mądrości teoretycznej (*σοφία* [*sophia*]). Uznanie tego ostatniego stanu umysłu za jeden ze sposobów ujmowania prawdy potwierdza, że Arystoteles miał świadomość, iż prawda nie redukuje się do operacji na wyabstrahowanych pojęciach. Potwierdzają to także odnotowane przezeń inne sposoby ujmowania prawdy, wykraczające poza poznanie teoretyczne, do których zaliczał rozsądek-mądrość praktyczną (*φρόνησις* [*phronēsis*]), pragnienie (*ὄρεξις* [*orexis*]) oraz sztukę (*τέχνη* [*techne*]). Niemniej, mimo ugruntowania w realnych stanach rzeczy, również tutaj podstawą prawdy są dyspozycje bytu ludzkiego, które w tym przypadku mają na celu *ἐπιστήμη πρακτική* [*epistēmē praktikē*] oraz *ἐπιστήμη ποιητική* [*epistēmē poiētikē*].

Główna trudność polega na tym, że Stagiryta, przypisując rzeczy istotną rolę w poznawaniu prawdy, nie potrafił uzasadnić, jak i dlaczego rzecz może być miarą prawdy, zarówno teoretycznej, jak i praktycznej. Niewątpliwą jego zasługą było jasne sformułowanie prawdy logicznej, ale z drugiej strony nie można pominąć faktu, że od tego momentu rozpoczął się spór o kryterium prawdy, którym naznaczona została późniejsza epistemologia. Całe dzieje filozofii dowodzą, że spór ten jest nierozstrzygalny, ponieważ nie istnieje takie kryterium, które dowodziłoby zgodności porządku myśli z porządkiem bytu. Jedynym rozwiązaniem jest odkrycie prawdy bytu, będącej przyczyną prawdy logicznej. W tym ujęciu kryterium prawdy nie jest potrzebne, ponieważ o prawdzie intelektu decyduje wyłącznie poznawany byt.

BIBLIOGRAFIA

- A r y s t o t e l e s: Etyka nikomachejska, tł. D. Gromska, [w:] Dzieła wszystkie, t. V, Warszawa 1996.
— Fizyka, tł. K. Leśniak, [w:] Dzieła wszystkie, t. II, Warszawa 1990.
— Hermeneutyka, tł. K. Leśniak, [w:] Dzieła wszystkie, t. I, Warszawa 1990.
— Kategorie, tł. K. Leśniak, [w:] Dzieła wszystkie, t. I, Warszawa 1990.
— Metafizyka, tł. T. Żeleźnik, oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, t. I-II, Lublin 1996; tł. K. Leśniak, [w:] Dzieła wszystkie, t. II, Warszawa 1990.
— O duszy, tł. P. Siwek, [w:] Dzieła wszystkie, t. III, Warszawa 1992.
— O powstawaniu i niszczeniu, tł. L. Regner, [w:] Dzieła wszystkie, t. II, Warszawa 1990.
A r i s t o t e l e s - L e x i k o n, red. O. Höffe, Stuttgart 2005.
A v i c e n n a, Księga wiedzy, tł. B. Składanek, Warszawa 2010.
D i e l s H., K r a n z W.: Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch, Berlin 1960
D u m a T.: Akt i możliwość w filozofii realistycznej. Gallusa Mansera interpretacja aktu i możliwości, Lublin 2008.
— Problem prawdy w myśli Platona, „Studia Etckie” 13 (2011), s. 7-30.

- Enders M., Einleitung, [w:] Anselm von Canterbury, Über die Wahrheit. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Markus Enders, Hamburg 2001.
- Friedländer P.: Platon, t. 1, Berlin 1954.
- Hirschberger J.: Geschichte der Philosophie. Band I: Altertum und Mittelalter, Freiburg et al. 1991¹⁴.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie, t. 12, red. J. Ritter i in., Basel 2005.
- Kahn Ch.H.: Język i ontologia, tł. B. Żukowski, Kęty 2008.
- Krąpiec M.A.: Metafizyka, Lublin 1985.
- Poznać czy myśleć, Lublin 1994.
- Prawda a byt, [w:] Spór o prawdę. Zadania współczesnej metafizyki 13, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2011, s. 13-23.
- Maryniarczyk A., Prawda w filozofii realistycznej, [w:] Spór o prawdę. Zadania współczesnej metafizyki 13, A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Lublin 2011, s. 235-260.
- Platon: Państwo, tł. W. Witwicki, Kęty 2009.
- Powszechna Encyklopedia Filozofii, t. 8, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2007.
- Słownik terminów Arystotelesowych, [w:] Arystoteles, Dzieła wszystkie, t. VII, Warszawa 2003.
- Szaif J.: Die Geschichte des Wahrheitsbegriffs in der klassischen Antike, [w:] Die Geschichte der philosophischen Begriffs der Wahrheit, red. M. Enders, J. Szaif, Berlin–New York 2006, s. 1-32.
- Tatarkiewicz W.: Układ pojęć w filozofii Arystotelesa, Warszawa 1978.
- Tomasz z Akwinu, św.: Quaestiones disputatae De veritate. Dysputy problemowe O prawdzie. Przekład – studia – komentarz, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Lublin 1999.
- Überweg F., Grundriß der Geschichte der Philosophie. Band III: Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts, Berlin 1924.
- Wesoły M.: Parmenides, fragmenty poematu „O naturze”, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2 (2001), s. 71-85.

THE PROBLEM OF TRUTH IN THE PHILOSOPHY OF ARISTOTLE

Summary

The article deals with the problem of truth by Aristotle. The study begins a presentation of the main cognitive dispositions, mentioned in Book VI of *Nicomachean Ethics*, by which man achieve the truth. A next object of analysis is the truth in logical understanding. Its “place” is the intellect performing acts of judgment, standing at the basis of discursive knowledge. Having in mind that the determinants of so understood truth are things, further investigations are focused on except logical aspects of truth. Aristotle defines them, as in the case of logical truth, on the base of human cognitive dispositions, which—apart from discursive knowledge (*epistēmē*)—include theoretical wisdom (*sophia*), practical wisdom (*phronēsis*), desire (*orexis*), and art (*technē*). The actions emerging from these dispositions are also a form of cognitive agreement with reality, and consequently can be considered as a kind of truth. Despite that here as well, the truth is connected with the cognitive functions, its determinants are also real things. This leads to a crucial question of the presented article which concerns the truth of things themselves. According to Author, Aristotle does not give a directly answer, although his certain remarks touch this problem. Their examination allows better to understand the later conceptions of truth.

Summarised by Rev. Tomasz Duma

Słowa kluczowe: Arystoteles, prawda, prawda w rozumieniu logicznym, pozalogiczne aspekty prawdy, poznanie dyskursywne (*epistēmē*), mądrość teoretyczna (*sophia*), mądrość praktyczna (*phronēsis*), pragnienie (*orexis*), sztuka (*technē*).

Key words: Aristotle, truth, truth in logical understanding, extra-logical aspects of truth, discursive knowledge (*epistēmē*), theoretical wisdom (*sophia*), practical wisdom (*phronēsis*), desire (*orexis*), art (*technē*).

Information about Author: Rev. TOMASZ DUMA, Ph.D.—Department of Metaphysics, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence: Al. Raławickie 14, PL 20-950 Lublin; e-mail: tduma@kul.pl