

PRAWDA (gr. ἀλήθεια [alétheia], τὸ ἀληθές [to alethés]; łac. veritas, verum) – w sensie logicznym: właściwość sądów stwierdzających zgodność lub niezgodność myśli z faktycznym stanem rzeczy (adaequatio intellectus et rei); w sensie metafizycznym: powszechna właściwość bytów realizujących w swym istnieniu zamysł (ideę) Stwórcy (świat natury) lub twórcy (świat kultury) (adaequatio rei et intellectus); wytworzona przez intelekt idea (myśl), zw. niekiedy p. w sensie ontycznym; przedmiot właściwy intelektu.

POCHODZENIE SŁOWA „PRAWDA”. Starożytni Grecy na określenie p. posługiwali się słowem ἀλήθεια [alétheia]. Platon, poszukując źródła jego pochodzenia, napisał: „Co do ἀλήθεια, to słowo sprawia wrażenie, że je zrobiono z innych; prawdopodobnie tym określeniem wyraża się boski ruch bytu (θεία ἄλη [théia ale]). Kłamstwo (ψεῦδος [pséudos]) jest czymś przeciwnym biegowi; raz jeszcze wychodzi na to, że potępione jest wszystko, co zmusza do zatrzymania się i spoczynku, jest obrazowym przedstawieniem ludzi śpiących (καθεύδουσι [kathéoudousi]), ale ψ [psi] przesłania znaczenie wyrazu. A byt (ὄν [on]) oraz istota (οὐσία [ousía]) mówią to samo, co słowo prawda (ἀλήθεια) po dodaniu ι [jota], bo wtedy znaczy: idący (ἰόν [ión]), natomiast οὐκ ὄν [oúk on] (nie będący) – οὐκ ἰόν [oúk íón] (nie idący). Słyszy się, że niektórzy ludzie tak mówią: οὐκ ἰόν (*Kratylos*, tłum. Z. Brzostowska, Lb 1990, 421 A–C).

Filozoficzny sens słowu ἀλήθεια nadał Platon, wiążąc jego znaczenie z mitem o królestwie bogini Leto – królestwie zapomnienia, które otaczała rzeka Leto (rzeka zapomnienia). Dusza – jak opowiada Platoński mit – która zgrzeszyła, została za karę strącona do królestwa bogini Leto. Przepływając przez rzekę otaczającą to królestwo, dusza napiła się z niej wody; woda ta sprowadziła na duszę zapomnienie, czyli letarg (Platon, *Resp.*, 621 A–C); nie wie ona, kim jest (mężczyzną, kobietą, człowiekiem, zwierzęciem, płazem czy rośliną?), nie wie, skąd wyszła i dokąd zmierza. Aby wyrwać się z letargu, potrzebuje podjąć wysiłek, by cofnąć owe zapomnienie. Ów proces „cofania zapomnienia” oznacza słowo ἀλήθεια (ἀ- – negacja; λήθη [lethe] – zapomnienie). Dusza strącona mogła wyzwolić się ze stanu zapomnienia dzięki poznaniu anamnetycznemu (przypominającemu), które „cofa zapomnienie” i doprowadza do stanu aleteicznego, czyli do p., ponieważ p. jest rzeczywistym stanem bytowania duszy.

Podjęmowano także próbę ustalania znaczenia słowa ἀλήθεια przez poszukiwanie jego rdzenia w rzeczowniku ἄλη [ale], wskazującego na

„zabłąkanie”, „zagubienie”, oraz w czasowniku $\theta\epsilon\iota\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\nu$ [theiádzein] – „natchnąć”, „naprowadzić”. W tym przypadku p. oznacza coś, co ma moc „natchnąć zabłąkanego”, „naprowadzić na właściwą drogę”, a więc jakiś wzorzec czy drogowskaz (zob. R. Bultmann, *Usó Greco ed Ellenistico di aletheia*, w: *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Bre 1965, I, k. 640 n., oraz hasło $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, w: *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, oprac. R. Popowski, Wwa 1995², k. 222).

Innym gr. słowem stosowanym na określenie p., był termin $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ [noús] (rozum), a także $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ [logos] (słowo, prawo). Interpretacja znaczenia tych słów dała podstawę wiązania p. z tym, co rozumne, a także z prawem. Intuicję tej wykładni oddaje pol. słowo „prawda” („praw-da”), które możemy wyprowadzić od rzeczownika „prawo” i czasownika „dawać”. P. oznaczałaby wówczas prawo przez kogoś dane.

Łac. słowa „verum” i „rectitudo” są tłumaczeniami gr. terminu $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, przy czym „verum” funduje rozumienie p. jako „słuszności”, zaś „rectitudo” wskazuje na „prawidłowość” czy „odpowiedniość”, a także „miarę”.

Poszukując podstawowego znaczenia słowa „prawda” (gr. $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$), przekonujemy się, że pierwotnie wskazywało ono na określony sposób bytowania rzeczy, na jej istotę i naturę.

RÓŻNE KONCEPCJE PRAWDY. P. jako konstrukt myśli (onto-logiczny wymiar p.). P. jako przedmiot dociekań filozoficznych pojawiła się po raz pierwszy na przełomie VI i V w. przed Chr. za sprawą Parmenidesa. „Prawda – dowodził Parmenides – ma związek z bytem” (Diels-Kranz 28 B 1). Związek ten nie jest jednak przypadkowy – jest to związek tożsamości, wynikający stąd, że „tym samym jest myślenie, co przedmiot myślenia. Nie znajdziesz bowiem myślenia bez tego, co istnieje i czego jest ono wyrazem” (tamże, B 7). Na tej samej drodze odkrywamy p. oraz byt. Parmenides w poszukiwaniu p. wyszedł ze świata rzeczy materialnych, zmiennych, jednostkowych dochodząc do świata czystej myśli. W świecie czystej myśli odkrywamy, że prawdziwym bytem ($\acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma$ $\acute{\omicron}\nu$ [ontos on]) jest tylko to, co jest tożsame z przedmiotem myśli. Przedmiot, aby spełnił ten warunek, musi być wyłącznie konstruktem myśli, bez jakichkolwiek podstaw w zmysłach i wyobraźni. P., podobnie jak byt, jest u Parmenidesa pochodną logicznej zasady tożsamości bytu i myśli. Z tej racji nauką, która zajmuje się badaniem p., jest nie metafizyka, lecz onto-logika.

Zredukowanie p. do konstruktów myśli i potraktowanie rozumu jako jedynej źródła p. legło u podstaw paradygmatu myślenia o p.: jako pochodnej tożsamościowego myślenia, z wyłączeniem świata materialnego.

Dziedzictwo Parmenidejskiego paradygmatu tożsamości p. i bytu weszło na stałe do filozofii. W starożytności przejął je Platon, w nowożytności Kartezjusz, następnie I. Kant, G. W. F. Hegel i in. „Pojęcia ogólne”, „res cogitans”, „podmiot transcendentálny” czy „duch absolutny” są miejscem pojawiania się p. i bytu.

P. jako życie duszy (antropologiczny wymiar p.). W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie, czym jest p. i co jest jej źródłem, Platon wyprowadza nas na „równinę prawdy”, którą opisuje w micie o Hyperuraniu. Przez ten mit chciał ukazać związek zachodzący pomiędzy p. a duszą (człowiekiem). Dusza ogląda i kontempluje to wszystko, co się znajduje na „równinie prawdy” („tam, właśnie na tym łanie rośnie pokarm, którego najlepsza część duszy potrzebuje: z niego nabierają siły skrzydła, które duszę unoszą do góry” – *Phaedr.*, 248 B). Od stopnia intensywności oglądania p. przez duszę zależy rodzaj bytowania duszy. Najdoskonalszy stopień oglądu p. jest dostępny filozofom, najniższy zaś odpowiada najniższemu poziomowi życia ludzkiego, jakim jest bycie tyranem (tamże, 248 D–E). Platon dowodził, że tylko dzięki p. człowiek jest człowiekiem, natomiast ta dusza, która nigdy p. nie oglądała, nigdy nie stanie się człowiekiem (zob. tamże, 249 B).

W dialogach Platońskich termin „prawda” występuje przynajmniej w trzech znaczeniach: a) jako kwalifikacja „rzeczywistej rzeczywistości”, która wyraża to, co jest samo w sobie, stąd Platon mówi o „prawdziwej straży”, „prawdziwym państwie”, „prawdziwym rządzie” i że p. oznacza „coś rzeczywistego”, „coś, co jest”, „coś, co musi być”, „coś, co trwa zawsze (zob. *Resp.*, 347 D, 372 E); b) jako coś, co ma moc wyzwolić duszę ze stanu uwięzienia, dlatego należy „prawdę kochać i wszystko dla niej robić” (*Phil.*, 58 D); c) jako naturalne „domostwo bycia duszy – równina życia w prawdzie”. Stąd p. mieszka „wspólnie z rozumem wszelkim” (*Phil.*, 63 B) i „uchodzi u bogów i u ludzi za dobro największe ze wszystkich” (*Leg.*, 730 C). P. przestała być tylko przejawem tożsamości bytu i myślenia, a stała się soteriologiczną (zbawczą) mocą dla duszy. P. jest dla duszy środkiem zbawienia i specyficznym stanem bytowania (stan aleteiczny).

Platon, przejmując Parmenidejską naukę o tożsamości p. i bytu, dokonał jej kategorializacji (ograniczenia jej zasięgu) i subiektywizacji. P. stała się stanem bytowania duszy. Subiektywizacja wyraża się w tym, że p. jest tylko w duszy (umyśle), a jej źródłem jest myślenie; dusza (umysł) staje się miarą p. i bytu. U Platona p. stała się „modus essendi animae” czy „existentia animae”. Podejście to stanie się paradygmatem filozofii egzystencjalnych XX w. (M. Heidegger, J.-P. Sartre, G. Marcel).

P. jako *adaequatio intellectus et rei* (epistemologiczny wymiar p.). Podejmując próbę definicji p., Arystoteles zwrócił uwagę na fakt innego sposobu bytowania rzeczy, a innego sposobu ich poznawania. Rzeczy istnieją tak, jak je doświadczamy: jednostkowo i konkretnie, a poznajemy jako coś ogólnego (np.: Ewę jako człowieka, jabłoń jako drzewo). P. zatem to poznawcze uzgodnienie tych dwóch porządków (*adaequatio intellectus et rei*). Fakt ten wyznaczył nowy aspekt rozumienia p.: p. jest skutkiem poznawczego uzgodnienia się intelektu z rzeczą („[...] stwierdzać, że byt nie jest i że nie-byt jest, to jest fałsz; a stwierdzać, że byt jest i że nie-byt nie jest, to jest prawda. Toteż mówiący, że coś jest albo że nie jest, będzie się wypowiadał bądź prawdziwie, bądź fałszywie” – *Met.*, 1011 b 26–29).

Arystoteles nie mógł stwierdzić, że poznanie jest skutkiem p. zawartej w istniejących bytach, lecz co najwyżej, że p. jest skutkiem uzgodnienia się myśli z rzeczą, która jest przedmiotem tej myśli. Nie da się jednak stwierdzić p. bez kontaktu z jednostkową rzeczą, przy czym jednostkowa rzecz jest tylko okazją do uchwycenia przez intelekt zgodności, zaś sama p. jest skutkiem stwierdzenia w sądzie orzecznikowym zgodności (*adaequatio*) pomiędzy łączonymi (lub rozłączonymi) pojęciami orzekanymi o rzeczy (np. człowiek to zwierzę rozumne).

W ten sposób Stagiryta stworzył podstawy do utworzenia definicji p. w sensie logicznym (epistemologicznym), rozumianej jako rezultat „uzgodnienia” (*adaequatio*) intelektu z rzeczą. Owo „uzgadnianie” będzie momentem prawdotwórczym. Z tej racji na pytanie, czym jest p. i co jest jej źródłem, Arystoteles odpowiada, że jest stanem uzgodnionego umysłu z rzeczą poznawaną, wypowiadającego się w sądzie orzecznikowym łączącym lub rozdzielającym ze sobą pojęcia o tej rzeczy („[...] byt jako prawda, a nie-byt jako fałsz odnosi się do łączenia i rozdzielania, a razem stanowią dwa człony sprzeczności. Prawda

polega na stwierdzeniu rzeczywistego złożenia i zaprzeczeniu rozdziału, natomiast fałsz polega na zaprzeczeniu jednej albo drugiej wypowiedzi. A jak to jest, że dostrzega się połączenie podmiotu i orzeczenia lub ich rozdzielenie, to już jest inna sprawa. To połączenie przeciwstawione rozdzieleniu rozumiem nie w sensie następstwa, lecz w sensie zaistnienia w myśli czegoś jednego. Nie ma bowiem prawdy ani fałszu w rzeczach [...], lecz jest prawda w myśli” – tamże, 1027 a 20–26). P. wg Arystotelesa to skutek poznawczego uzgodnienia („Nie dlatego bowiem, iż uważamy, że jesteś biały, jesteś taki faktycznie, lecz odwrotnie, ponieważ jesteś biały, my stwierdzając to mówimy prawdę” – tamże, 1051 b 7–9). Za sprawą Arystotelesa p. została przeniesiona do porządku logicznego (do porządku poznania) i w nim zamknięta. Potwierdza to wypowiedź w VI księdze *Metafizyki* (1027 b 25–26), stwierdzająca, że p. i fałsz istnieją wyłącznie w umyśle.

Wraz z Arystotelesem do definicji p. wchodzi nowy element – „adekwacja”. Wprawdzie definicja p. w brzmieniu: „veritas est adaequatio rei et intellectus” wskazuje na p. jako właściwość bytu (czyli p. w sensie metafizycznym) i zostanie sformułowana dopiero w VI w. po Chr. w szkole egipskiej przez neoplatonika Izaaka Israeli, to jednak myślenie o p. w kategoriach „adekwacji” stanie się za sprawą Stagiryty stałym paradygmatem ujmowania p. w sensie klasycznym (logicznym).

Pełną definicję p. w sensie klasycznym podał Tomasz z Akwinu w następującym brzmieniu: „[...] veritas est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est [...]” (*C. G.*, lib. I, c. 59, n. 2). W sensie ścisłym należałoby mówić raczej o prawdziwości aktów sądenia (łączenia lub rozdzielania) niż o p. jako takiej. Powyższe rozumienie p. zostanie z czasem nazwane klasyczną lub korespondencyjną definicją p. i wejdzie na stałe do klasycznej logiki i teorii poznania.

Nieklasyczne definicje p. Cechą charakterystyczną nieklasycznych definicji p. jest odrzucanie momentu „adekwacji” sądu ze stanem rzeczy i wprowadzanie w jej miejsce czy to momentu koherencji, czy użyteczności praktycznej, czy innych kryteriów.

Przyjmując moment koherencji, który dotyczy relacji myśli (sądów) pomiędzy sobą, pojawia się koherencyjna definicja p. (typowa dla koncepcji

pozytywistycznych). Prawdziwość jest tu rozumiana jako relacja wewnątrzpoznawcza, dotycząca czy to określonego zbioru sądów, czy całej teorii. niesprzeczność wewnętrzna i niesprzeczność względem danych doświadczenia ma tu być kryterium prawdotwórczym.

Na moment użyteczności wskazuje W. Jamesa pragmatyczna definicja p.; prawdziwość poznania definiowana jest tu jako zgodność poznania z użytecznością praktyczną, prowadzącą do skutecznego działania. W tym nurcie sytuuje się instrumentalizm J. Deweya czy operacjonizm P. W. Bridgmana – teorie posługujące się definicjami p. nieklasycznymi.

Przyjmując za kryterium definicji p. samooczywistość, można wyróżnić ewidencjonalistyczną (od łac. *evidentia* – jasność, oczywistość) definicję p. Głosi ona, że p. polega na posiadaniu silnego przekonania, że jest tak, a nie inaczej (oczywistość podmiotowa) lub posiadaniu świadomości dania podmiotowi przedmiotu (obiektywu) w przeżyciu poznawczym (oczywistość obiektywna).

Przyjęcie nieklasycznej definicji p. w każdej jej wersji prowadzi do relatywizmu oraz idealizmu. Relatywizm wynika stąd, że prawdziwość uzależniona jest od obranego przez podmiot poznający punktu widzenia. Idealizm zaś jest konsekwencją tego, że cała problematyka p. zostaje zredukowana do rozważania związków wewnątrzpoznawczych.

PRAWDA W SENSIE METAFIZYCZNYM. Tomasz z Akwinu zwrócił uwagę na fakt, że byty realne są jednostkowe i konkretne, a o ich jednostkowości i konkretności rozstrzyga ich jednostkowy akt istnienia. Z tej racji poszczególne rzeczy reprezentują same siebie, a nie gatunki czy rodzaje. W jednostkowych rzeczach wraz z istnieniem złożona została ich jednostkowa idea, którą realizują. Akwinata, podobnie jak Arystoteles, związał p. z aktem poznania i z adekwacją (uzgodnieniem się), jednak jeśli dla Arystotelesa p. to skutek poznania uzgodnionego z rzeczą (*adaequatio intellectus et rei*), to Akwinata tę zależność odwrócił i wskazał, że poznanie jest skutkiem p. założonej w rzeczach (*adaequatio rei et intellectus*).

Akwinata zwracał uwagę, że każda konkretna rzecz jest postawiona pomiędzy dwoma intelektami („*Res [...] naturalis inter duos intellectus constituta [...] est*” – *De ver.*, q. 1, a. 2, resp.): intelektem Stwórcy (w odniesieniu do natury) lub twórcy (w odniesieniu do kultury) oraz intelektem poznającego człowieka. Pierwszy z intelektów (Stwórcy) jest w stosunku do rzeczy „mierzącym”

(mensurans), a więc określającym i ustalającym p. – w nim znajduje się p. w sposób pierwotny i główny – sam zaś nie jest „mierzony” (non mensuratum) i determinowany; będąc źródłem istnienia każdej rzeczy, jest też źródłem wszelkiej p., wyznacza p. rzeczom (podobnie jak artysta swoim dziełom). Każda powołana do istnienia rzecz realizuje więc sobą określoną p., wyrażającą zamysł (myśl, ideę) Stwórcy. Natomiast rzecz naturalna jest mierzona i mierząca (mensurata et mensurans), a więc określona co do p. oraz p. określająca. Znaczy to, że w rzeczach myśl-idea Stwórcy została złożona wraz z ich istnieniem. Intelkt człowieka jest tylko tym, który jest „mierzony”, sam zaś nie jest „mierzącym” w odniesieniu do rzeczy naturalnych („mensuratus non mensurans” – *De ver.*, q. 1, a. 2, resp.); w nim p. znajduje się w sposób wtórny (tamże, a. 4, resp.).

P. jest „miarą” złożoną przez Stwórcę (lub twórcę) w rzeczy i tym, czym mierzony jest intelekt poznający. Tomaszowa interpretacja p. ma dla jej rozumienia kluczowe znaczenie. Akwinata, podobnie jak Arystoteles, odróżnił porządek istnienia bytu i porządek jego poznania, jednak podkreślał, że taka sama jest „miara” (idea), którą rzecz jednostkowa została zmierzona przez Stwórcę (lub twórcę), a która mierzy nasz intelekt. Stwórca bowiem powołuje do bytu rzeczy jednostkowe wg idei jednostkowych, a nie ogólnych.

P. złożona w rzeczy w momencie powołania jej do istnienia jest przyczyną poznania, stąd Akwinata mógł powiedzieć: *veritas sequitur esse rei*. Inspiracją przy formułowaniu tego typu wypowiedzi były prawdopodobnie teksty Awicenny z XI księgi *Metafizyki*: „*veritas cuiuslibet rei est proprietas sui esse quod stabilitum est rei*”, a także: „*verum est indivisio esse, et eius quod est*”.

Aby dojść do takiego przekonania, Tomasz z Akwinu musiał wykazać, że stwarzanie jest aktem intelektu i woli Stwórcy. Ponadto stworzenie dotyczy nie tylko tego, że rzeczy są, ale i tego czym są i w jaki sposób są. Z tej racji Dawca istnienia bytu „jest przyczyną jednostek zarówno pod względem formy, jak i materii [...]. Boska opatrność obejmuje wszystkie jednostki” (*De ver.*, q. 3: *De ideis*, a. 8, resp.). Rzeczy indywidualne zostały powołane do istnienia nie wg jakichś idei ogólnych – jak utrzymywało wielu – ale wg idei jednostkowych. Ten fakt stanowi rację inteligibilności (poznawalności) osób i rzeczy. Dzięki temu możliwa jest poznawalność istoty rzeczy, elementów rzeczy, materii i formy itd. Wynika to stąd, że „wszystkie skutki wtórne są przez Niego uprzednio zdeterminowane. Dlatego uważamy, że idee mają nie tylko byty pierwsze, lecz

także wtórne, a tym samym substancje i przypadłości. Jednak poszczególne przypadłości *różnią się* pod tym względem [...]” (tamże, a. 7, resp.).

Dojrzenie przez Akwinatę bytu jako zdeterminowanego (zmierzonego) przez ideę jednostkową, wraz z udzieleniem mu aktu istnienia, leży u podstaw zniesienia hiatusu, jaki powstał w arystotelesowskiej teorii poznania pomiędzy bytem jednostkowym, który nie jest nośnikiem p., a p. jako właściwością sądów, w których stwierdzamy zgodność lub niezgodność ujęć poznawczych dotyczących rzeczy. Wg Arystotelesa, jednostkowość bytu nie konstituowała „prawdy rzeczy”, gdyż jej zasadą była materia, ta zaś jest z natury niepoznawalna.

Akwinata wskazał, że p. jednostkowej rzeczy nie może być zasadniczo różna od jej poznawczego ujęcia. P. bowiem, w której intelekt ludzki uczestniczy, nie jest skutkiem poznania, jak to utrzymywał Arystoteles, lecz odwrotnie – poznanie jest skutkiem jakiejś p. („cognitio est quidam veritatis effectus” – *De ver.*, q. 1, a. 1, resp.). Takie ujęcie p. jest nowe wobec arystotelesowskiej teorii poznania. Intelekt – powiada Akwinata – „jest mierzony prawdą rzeczy”, ta zaś jest konkretnym, jednostkowym zamysłem (ideą), złożonym w rzeczy wraz powołaniem jej do istnienia.

P. przenika i determinuje całość bytu. Jest to wyrażone w metafizycznej zasadzie głoszącej, że byt i p. są ze sobą zamienne (*ens et verum convertuntur*). Wszystko, co jest bytem, jest też przeniknięte p., czyli myślą Stwórcy.

Tomasza koncepcja p. wprowadziła rozróżnienie pomiędzy p. w sensie metafizycznym, a więc p. pojętą jako miara złożona przez intelekt Stwórcy (lub twórcy) w rzeczy, i p. w sensie logicznym, pojętą jako miara, którą został zmierzony i określony nasz intelekt, który się z tą miarą uzgodnił, oraz p. ontologiczną, czyli tą, która jest ustalana (kreowana) przez intelekt (Stwórcy lub twórcy).

W poznaniu realistycznym podstawową jest p. metafizyczna złożona w rzeczach. To dzięki niej człowiek poznając świat osób i rzeczy może aktualizować się jako istota rozumna.

Osobowy wymiar p. Tomaszowe rozumienie p. implikuje specyficzny rodzaj poznania. Poznanie jest nie tylko „adekwacją”, lecz przede wszystkim interioryzacją, która jest pewnym typem „*assimilatio*” czy „*mensuratio*”. Co więcej, to nie p. jest skutkiem poznania, lecz odwrotnie – to

poznanie jest skutkiem p. istniejącej w poznawanych rzeczach. Gdyby nie było p. w rzeczach, nie byłoby poznania. P. bytu wskazuje więc na jego związek z osobą i przyporządkowanie do intelektu osoby.

Akwinata odciął się od reizacji p. (p. jest bytem), a także od jej absolutyzacji (p. jest przed bytem), instrumentalizacji (p. drogą do wyzwolenia) czy onto-logizacji (p. jest skutkiem poznania), a zwrócił się ku określeniu p. jako miary, dzięki której rzecz naturalna jest „mierzona i mierząca” (mensurata et mensurans). P., którą poznajemy, jest miarą, jaką został zmierzony nasz intelekt, skierowany na poznanie bytu (veritas sequitur esse rei). P., która dana jest człowiekowi, nie jest więc pochodną poznania czy myślenia – jak to i dziś zwykło się przyjmować, lecz istnieje w rzeczach i z nich zostaje przez człowieka odczytana. W związku z tym, uważa Akwinata: „[...] poznanie dokonuje się przez upodobnienie poznającego do rzeczy poznanej, tak że wspomniane upodobnienie jest przyczyną poznania, na przykład wzrok dzięki temu, że zostaje dysponowany przez obraz barwy, poznaje barwę” (tamże). Dlatego „formalnie stanowi pojęcie prawdy. A zatem to właśnie prawda dodaje do bytu, mianowicie podobieństwo czy też zrównanie rzeczy i intelektu. Następstwem tego podobieństwa jest [...], poznanie rzeczy. Tak więc bytowość rzeczy wyprzedza pojęcie prawdy, poznanie zaś jest jakimś prawdy skutkiem” (tamże).

Aby rozwiać wątpliwości tych, którzy (jak Kartezjusz) źródeł p. szukali w czystym myśleniu czy (jak Kant) w strukturze intelektu, Akwinata wskazywał, że „byt nie może być pojęty bez prawdy, ponieważ byt nie może być pojęty bez tego, że odpowiada intelektowi lub że jest z nim zrównany” (tamże, ad 3).

P. ujmowana w akcie poznania (jako efekt uzgadniania się) jest przypadłościową w stosunku do p. rzeczy („Prawda zaś, która przysługuje rzeczom w odniesieniu do intelektu ludzkiego, jest dla rzeczy jakby przypadłościowa, ponieważ założywszy, że intelekt ludzki nie istniałby ani nie mógł istnieć, rzeczy nadal pozostawałyby w swojej istocie” – tamże, a. 4, resp.).

Ponadto, nie ma p., które istniałyby poza rzeczami. Wszystkie p. są zapodmiotowane w bytach, p. bowiem to zamysł Stwórcy (lub twórcy) złożony w rzeczach w momencie powołania ich do istnienia.

Takie postawienie zagadnienia p. zadecydowało o przeformułowaniu koncepcji poznania realistycznego: poznanie nie polega na analizie pojęć (od ogółu do szczegółu), nie ma bowiem przejścia od idei ogólnych do wiedzy o

rzeczach jednostkowych, poznanie realistyczne dokonuje się poprzez intelektualny ogląd rzeczy. W aktach afirmacji istnienia ujmujemy jednostkową rzecz w jej idei jednostkowej (nie ogólnej). Treść tej jednostkowo istniejącej rzeczy ubogacamy przez nieustanny nawrót do poznawanej rzeczy, a nie przez nieustanną eksplikację jej ujęć poznawczych. Stąd w poznaniu realistycznym w miejsce przechodzenia od ogółu do szczegółu decydujące znaczenie ma uwyrażnianie tego, co zostało ujęte niewyraźnie, czyli rozczytywanie ustalonej miary dla konkretnej rzeczy we wszystkich aspektach.

Analogiczne rozumienie p. P. odpowiada bytowi, byty zaś są jednostkowe, konkretne i zróżnicowane (wewnętrznie i zewnętrznie), dlatego jest tyle p., ile jest bytów. „Prawdy, które są w rzeczach, są liczne, tak jak i bytowości rzeczy” („Veritates autem quae sunt in rebus, sunt plures, sicut et rerum entitates” – tamże). Nie tak jak u Platona czy u Arystotelesa dla jednostek jest jakaś jedna p. ogólna (gatunkowa lub rodzajowa). P. bytu jednostkowego musi odpowiadać jego poznawczemu ujęciu. Dlatego wg Akwinaty do ujęcia istoty rzeczy musi wchodzić także jej istnienie, a istnienie jest zawsze jednostkowe i indywidualne.

Daremne są więc zabiegi mające na celu jednoznaczną definicję p., jak próżne jest zabieganie o jednoznaczną definicję bytu; i p., i byt są analogiczne, tzn. przyporządkowane do sposobu istnienia konkretnej, jednostkowej rzeczy. Jednostkowość rzeczy wyraża się zarówno w jednostkowym akcie istnienia, jak i w jednostkowej treści determinowanej przez ten akt. W przeciwnym razie p. poznania przeciwstawiałaby się p. bytowania rzeczy. Dzięki takiemu ujęciu p., zniknął rozziw pomiędzy p.-miarą bytowania jednostkowej rzeczy a p.-miarą jej poznania. Zarówno byt, jak i p. należy rozumieć analogicznie.

Dlatego możemy p. określać jako to, co wyprzedza pojęcie p. i co jest podstawą p. W tym określeniu Akwinata nawiązał do definicji św. Augustyna: „Prawdą jest to, co jest” (*Sol.*, lib. II, c. 5) oraz Awicenny, który w XI księdze *Metafizyki* napisał: „Prawdą wszelkiej rzeczy jest właściwość jej istnienia, które zostało ustalone dla tej rzeczy” (cyt. za: św. Tomasz, *De ver.*, q. 1, a. 1, resp.), a także do nieznanego autora: „Prawdą jest nierozdzielenie istnienia i tego, czym coś jest” (cyt. za: tamże). Akwinata dookreśla p.: „[...] prawdę definiuje się ze względu na to, co formalnie stanowi pojęcie prawdy. W tym sensie Izaak powiada, że *prawda jest zrównaniem rzeczy i intelektu*” (tamże). Akwinata powołał się także na wypowiedź św. Anzelma z Canterbury: „Prawda jest

prawidłowością pojmowalną jedynie umysłem” (cyt. za: tamże). Po trzecie, p. można definiować ze względu na wynikający z niej skutek. W ten sposób definiuje ją św. Hilary („[...] prawdą jest to, co ujawnia i odsłania istnienie” – cyt. za: tamże) czy św. Augustyn („Prawdą jest to, przez co ukazuje to, co jest [...]: Prawdą jest to, według czego sądzimy o rzeczach niższych” – cyt. za: tamże).

Jeśli p. pojmimy jako przedmiot właściwy intelektu, a więc jako to, co aktualizuje intelekt i do czego intelekt dąży, to „[...] prawda znajduje się w intelekcie boskim w sensie właściwym i pierwotnie, w intelekcie ludzkim zaś chociaż w sensie właściwym, to wtórnie, w rzeczach natomiast w sensie niewłaściwym i wtórnie, jako że nie inaczej niż w relacji do którejś z tamtych dwóch prawd” („in intellectu divino quidem veritas proprie et primo; in intellectu vero humano proprie quidem et secundario; in rebus autem improprie et secundario, quia non nisi in respectu ad alterutram duarum veritatem” – tamże, a. 4, resp.). W ten sposób Akwinata wskazał na analogiczność rozumienia p.

Sposób odkrycia p. jako transcendentalnej właściwości bytów. Fakt związania każdego bytu z intelektem, co stanowi rację p. jako transcendentalnej (powszechnej) właściwości bytów, odkrywamy na drodze analizy naszego spontanicznego poznania oraz za pomocą metody separacji metafizycznej.

W aktach poznania spontanicznego afirmujemy nie tylko fakt istnienia przedmiotu, ale i fakt wiązania tego przedmiotu z naszym intelektem, stąd w poznaniu spontanicznym wydobywamy określone cechy postrzeganych rzeczy. I choć nie potrafimy bliżej wskazać racji, dla których coś poznajemy jako drzewo czy jako zwierzę, to jednak akcentujemy określony sposób ich istnienia, a mianowicie jako realizującego w sobie jakiś zamysł (ideę). Zauważamy, że afirmowane przez nas rzeczy są nośnikami różnorodnych informacji. Co więcej, istniejące rzeczy wiążą nasz intelekt ze sobą i doskonałą. Doskonalenie to wyraża się w tym, że nasz intelekt staje się intelektem „rozumiejącym”, po prostu rozumnym.

Separacja metafizyczna jest podstawową metodą prowadzącą do odkrycia bytów jako nośników p. To dzięki separacji uświadamiamy sobie, że w realnie istniejących bytach intelekt Stwórcy (lub twórcy) zapisany jest pod postacią projektu (idei) i praw w nich złożonych.

Na pierwszym etapie separacji metafizycznej stwierdzamy w sądach egzystencjalnych istnienie konkretnych rzeczy (stwierdzamy, że „Jan istnieje”, „Ewa istnieje”, „czerwona róża istnieje” itd.), osadzając nasze poznanie w świecie realnych bytów, które stanowią właściwy przedmiot intelektualnego poznania.

Drugi etap separacji metafizycznej to skoncentrowanie się na analizie zawartości treściowej sądów egzystencjalnych. Analiza ta polega na przyporządkowaniu bytu do osoby, a ściślej do intelektu osoby. W wyniku tego przyporządkowania odkrywamy inteligibilność (poznawalność) bytów. Rezultat analizy sądów egzystencjalnych typu: „Jan istnieje”, „Ewa istnieje”, „czerwona róża istnieje”, zapisujemy w następującej postaci: „Istniejący Jan jest przedmiotem poznania”, „Istniejąca Ewa jest przedmiotem poznania”, „Istniejąca czerwona róża jest przedmiotem poznania”.

Na trzecim etapie, opierając się na analogii w istnieniu, przechodzimy od ujęć kategoryalnych do transcendentálnych. Rezultat tej operacji zapisujemy w postaci rozwiniętego sądu egzystencjalnego, a mianowicie: „każdy byt jako poznawalny – istnieje” lub „byty jako nośniki prawdy – istnieją”, lub: „wszystko co istnieje, jest poznawalne (jest prawdą)”.

Odkrycie nowego aspektu doświadczenia metafizycznego. P. bytu odsłania przed nami nowy aspekt doświadczenia metafizycznego – doświadczenie inteligibilności bytu. Inteligibilność bytu przejawia się w tym, że byt jest nam dany jako nośnik p., która jak światło rozlewa się na każdy przedmiot i która rozświetla nasz intelekt (zob. G. Verbeke, *P. i nieprawda w ludzkim poznaniu według św. Tomasza*, 69).

Aby cały porządek racjonalny odczytać z bytu i wskazać najgłębsze racje życia poznawczego człowieka, musimy się odwołać do inteligibilności pierwszej (intelektu Stwórcy), od której pochodzą wszelkie byty, i która jest racją wszelkiej inteligibilności i racjonalności. Ta racjonalność bytu i zarazem pierwsze poznanie „integruje się ze strukturą myśli i aktualizuje w trakcie ujmowania wszelkiego przedmiotu doświadczalnego” (tamże, 70).

W tym podstawowym doświadczeniu inteligibilności i racjonalności bytu zawarta jest potencjalnie cała spuścizna ludzkiego poznania. „Wynika stąd – stwierdza Verbeke, jeden ze współczesnych teoretyków poznania realistycznego – że świadomość nie mogłaby się wzbogacić o żadne poznanie, gdyby nie

posiadała tego poznania początkowego, które – według św. Tomasza – jest jedynie poznaniem habitualnym tego, co pierwotnie inteligibilne. A ponieważ jest ono bytem, dlatego, to co pierwotnie inteligibilne, zawiera w sobie wszelkie inne przedmioty poznania. Te przedmioty poznania nie są więc czymś dodanym do tego, co pierwotnie inteligibilne, nie występują poza nim, lecz precyzują jego treść dzięki danym doświadczalnym. Dlatego św. Tomasz utrzymuje, że rozwój poznania przebiega podobnie jak wzrost zarodka” (tamże, 70–71).

Doświadczenie inteligibilności bytu zawiera w sobie także aspekt doświadczenia uprzyczynowania (racji) bytu. Dzięki temu w poznaniu metafizycznym możemy wyjść zarówno poza racjonalizm, jak i empiryzm, zachowując jednocześnie możliwość refleksji metafizycznej. Przekroczymy empiryzm w tym sensie, że ujęcia transcendentalne, które są specyficzne dla poznania metafizycznego, wychodzą poza dane doświadczenia zmysłowego (nie mamy bowiem danych empirycznych o istnieniu Absolutu, istnieniu duszy czy istnieniu intelektu). Racjonalizm przekraczamy w tym znaczeniu, że rezultaty naszego poznania (wiedza o pierwszej przyczynie, o duszy czy w ogóle o przyczynach) nie są zamknięte w tym, co doświadczamy jako inteligibilne, dotyczą bowiem transcendentalnych (powszechnych) właściwości bytu.

Zarówno poznanie, jak i p. związane są z konkretnie istniejącym bytem. W związku z tym każdy byt ma „swoją” p. i „tyle jest prawd, ile jest bytów”. Nie pociąga to za sobą relatywizmu poznawczego, gdyż każdy byt ma tylko jedną p. Relatywizm zachodziłby wówczas, gdyby byt miał wiele p. Akwinata ujął to następująco: „Prawdy zaś, które są w rzeczach, są liczne, tak jak i bytowości rzeczy. [...] w takim razie jest wiele prawd wielu rzeczy prawdziwych, lecz do jednej rzeczy należy tylko jedna prawda” („Veritates autem quae sunt in rebus, sunt plures, sicut et rerum entitates. [...] sunt plurium verorum plures veritates; sed unius rei una est tantum veritas” – *De ver.*, q. 1, a. 4, resp.). Tak jak na podstawie analogii w istnieniu mówimy o Pierwszym Bycie, tak będziemy mówić o Pierwszej P. Wskazanie tego aspektu doświadczenia metafizycznego ma kapitalne znaczenie dla rozumienia porządku racjonalnego w ogóle, a życia poznawczego człowieka w szczególności. Ponadto stanowi to punkt wyjścia w budowaniu realistycznej teorii poznania, która zachowując swą autonomię, nie czyni analizy danych świadomości punktem wyjścia.

W ten sposób w ramach doświadczenia metafizycznego dana nam jest p. jako wyraz istnienia bytu zgodnego z planem (myślą) Stwórcy lub twórcy. Wyrazem tej myśli może być określona relacja, porządkująca różne elementy, wyznaczone miejsce dla przedmiotów w ruchu, forma dla konkretów złożonych czy wewnętrzna zasada działania (dusza) dla bytów ożywionych. P., którą odkrywamy w ramach poznania metafizycznego, jest obecna wszędzie tam, gdzie jest byt. I na odwrót, gdzie jest realny byt, tam również jest p., która jest innym „imieniem” bytu.

Wyodrębnienie metafizycznej zasady racji bytu. P. o bytowaniu rzeczy realnych wyraża metafizyczna zasada racji bytów. Zasada ta jest poznawczym ujęciem (odczytaniem) treściowej zawartości transcendentale p. Zasada racji bytu głosi, że racją bytu jest to, „bez czego dany byt nie jest tym, czym jest”, że „każdy istniejący byt ma rację swego istnienia w sobie lub poza sobą”.

Wyróżniamy racje wewnętrzne (materialną i formalną) oraz racje zewnętrzne (sprawczą i celową), które charakteryzują p. bytowania rzeczy. W kontekście racji celowej formułuje się rozumienie celu i środków potrzebnych do istnienia bytu; w odniesieniu do racji sprawczej formułuje się rozumienie przyczyny i skutku; rozumienie właściwości i podmiotu osiągamy w kontekście racji materialnej; w odniesieniu do racji formalnej formułuje się rozumienie wzoru i twórcy.

Ten zespół racji charakteryzuje p. każdego realnie istniejącego bytu i stanowi podstawę racjonalnego poznania i działania bytu. Racje te są pochodne od intelektu Stwórcy lub twórcy i są w bytach tym, co nazywamy p. i z czym intelekt wchodzi w dialog poznawczy.

Konsekwencje poznawcze odkrycia p. jako transcendentale (powszechnej) właściwości bytów są wielorakie: transcendentale p. bytu odsłania świat jako księgę zapisaną przez intelekt Stwórcy (w przypadkach bytów-wytworów przez intelekt twórcy), przeznaczoną dla człowieka do odczytania. Świat ten jest przeniknięty śladami Jego intelektu – jest to świat racjonalny, nie ma w nim miejsca na absurdy; rzeczy niosą w sobie p. (informację) o sobie i o swojej przyczynie; cały świat i poszczególne przedmioty realizują w sobie określony zamysł – byty natury realizują zamysł (myśl) Stwórcy, zaś wytwory sztuki myśl twórcy.

Odkrywamy, że wszystko, co stanowi wyraz życia racjonalnego, a co przejawia się w odkrytych prawach przyrody, zasadach naukowych, aksjomatach czy regułach matematycznych, ma swoje podstawy w bycie. Podstawy racjonalności są ugruntowane w racjonalnie istniejącym bycie. Granicami naszego poznania są granice realnie istniejącego bytu – poza realnie istniejącym bytem nie może być racjonalnego poznania. Podważa to wszelką argumentację za relatywizmem, sceptycyzmem czy agnostycyzmem w poznaniu świata. Racjonalność nie jest bowiem pochodną ludzkiego poznania – to ludzkie poznanie staje się racjonalne racjonalnością poznawanego bytu.

Cała dziedzina racjonalnej działalności człowieka może być potraktowana jako nieustanna partykularyzacja powszechnej (transcendentalnej) racjonalności świata.

É. Gilson, *Le thomisme*, Str 1919, 1965⁶ (*Tomizm*, Wwa 1960, 1998²); G. B. Phelan, *Verum sequitur esse rerum*, MS 1 (1939), 11–22; V. Rūfner, *Ens et verum convertuntur. Factum et verum convertuntur*, PhJ 60 (1950), 406–437; A. Hofstadter, *Truth of Being*, JPh 62 (1965) z. 7, 167–183; Krapiec Dz VII; G. Verbeke, *P. i nieprawda w ludzkim poznaniu według św. Tomasza*, RF 23 (1975) z. 1, 63–79; W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kr 1982, 2005²; Arystoteles, *Metafizyka* (oprac. M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk), I–II, Lb 1996; M. A. Krapiec, *Transcendentalia i uniwersalia*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *De veritate. O prawdzie*, Lb 1999, 141–166; Św. Tomasz z Akwinu, *De veritate. O prawdzie* (wyd. łac.-pol.), Lb 1999; A. Maryniarczyk, *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, Lb 2000; Platon, *Państwo. Prawa* (tłum. W. Witwicki), Kęty 2001⁴; tenże, *Dialogi* (tłum. W. Witwicki), I–II, Kęty 2005; Św. Tomasz z Akwinu, *De ideis. O ideach* (wyd. łac.-pol.), Lb 2006.

Andrzej Maryniarczyk