

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
Wydział Filozofii  
Instytut Filozofii Teoretycznej  
Katedra Metafizyki

**Maciej Karczewski**  
**95434**

**Kontekst odkrycia i sposób uzasadniania prawdy jako  
transcendentalnej właściwości bytów w ujęciu św.  
Tomasza z Akwinu. Na podstawie wybranych dzieł.**

Praca magisterska napisana na  
Seminarium z Metafizyki i antropologii  
filozoficznej  
pod kierunkiem  
Ks. prof. dr hab. Andrzeja Maryniarczyka

Lublin 2008

# SPIS TREŚCI

WSTĘP.....	3
<b>I. Kontekst formowania się rozumienia prawdy.....</b>	<b>5</b>
<b>1. Ontologiczny wymiar prawdy (Veritas est idem quod esse).....</b>	<b>5</b>
<b>2. Antropologiczny wymiar prawdy (Veritas est idem quod vere esse animae).....</b>	<b>9</b>
<b>3. Logiczny wymiar prawdy (Adequatio intellectus et rei).....</b>	<b>14</b>
<b>II. Tomaszowy wykład o powszechności prawdy.....</b>	<b>20</b>
<b>1. Czym jest prawda?.....</b>	<b>20</b>
<b>2. Czy prawda znajduje się pierwotnie w intelekcie czy w rzeczach?.....</b>	<b>22</b>
<b>3. Czy prawda występuje jedynie w intelekcie łączącym i dzielącym?.....</b>	<b>26</b>
<b>4. Czy jest tylko jedna prawda, przez którą wszystko jest prawdziwe?.....</b>	<b>27</b>
<b>5. Czy jakaś inna prawda prócz pierwszej jest wieczna?.....</b>	<b>30</b>
<b>6. Czy prawda stworzona jest niezmienna?.....</b>	<b>31</b>
<b>7. Czy w bycie boskim prawda jest orzekana w sensie istotowym czy osobowym?.....</b>	<b>32</b>
<b>8. Czy każda prawda jest z prawdy pierwszej?.....</b>	<b>33</b>
<b>9. Czy prawda występuje w zmyśle?.....</b>	<b>35</b>
<b>10. Czy jakaś rzecz jest fałszywa?.....</b>	<b>36</b>
<b>11. Czy fałsz występuje w zmyśle?.....</b>	<b>37</b>
<b>12. Czy fałsz występuje w intelekcie?.....</b>	<b>39</b>
<b>13. Czy prawda jest powszechną właściwością bytów?.....</b>	<b>40</b>

### **III. Konsekwencje odkrycia prawdy jako transcendentalnej właściwości bytów**

#### **1. Konsekwencje teoretyczne**

- a) Poznanie skutkiem prawdy.....43**
- b) Odkrycie racjonalności bytów .....44**
- c) Trzy aspekty prawdy.....49**

- d) Irracjonalność świata materialnego jako skutek  
odrzućenia prawdy transcendentalnej.....51**

- e) Relatywność prawdy i dobra skutkami odrzućenia  
powszechności prawdy.....52**

- (1) Wola mocy zamiast prawdy (Nietzsche).....54**
- (2) Stanowienie prawdy (Heidegger).....56**
- (3) Stanowienie dobra.....57**

#### **2. Konsekwencje praktyczne**

- a) Tworzenie teorii i systemów naukowych.....60**
- b) Odkrycie praw i zastosowanie ich do techniki.....62**
- c) Naśladowanie natury w sztuce i technice.....63**

**ZAKOŃCZENIE.....66**

**BIBLIOGRAFIA.....68**

## WSTĘP

Tematem mojej pracy jest *Kontekst odkrycia i sposób uzasadniania prawdy jako transcendentalnej właściwości bytów w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Na podstawie wybranych dzieł*. Temat przeze mnie realizowany dotyczył będzie genezy i specyfiki koncepcji prawdy u św. Tomasza z Akwinu. Postaram się pokazać jak doszło do odkrycia prawdy jako powszechnej właściwości bytów. W tym celu początkowo skupię się na wymienionym w temacie kontekście. Następnie będę dociekał ostatecznych racji wyodrębnienia prawdy jako powszechnej właściwości bytów i sposobu jej uzasadniania u św. Tomasza.

W realizacji tematu głównie oprę się o jedno z dzieł Akwinaty pt. „*De veritate. O prawdzie*”. Jest to jedna z dysput z cyklu „*Quaestiones disputatae*” napisanym przez św. Tomasza, która znajduje się w tomie I. Dzieło to, składa się z 29 kwestii rozpatrujących różne problemy. Ja zajmę się analizą kwestii pierwszej, która traktuje o prawdzie. Wykorzystam również inne kwestie, które zawarte są w dalszej części „*De veritate*” takie jak „*De ideis. De scientia dei*” (q. 3) czy „*De bono*” (q.21). W rozdziale historycznym sięgnę do literatury klasycznej, czyli do Platona (*Fedon, Uczta, Fajdros*), Arystotelesa (*Metafizyka, De anima, Zachęta do filozofii*) zaś w trzecim rozdziale pomocne będą dzieła Heideggera (*Bycie i czas*) i Nietzschego (*Wola mocy, Poza dobrem i złem*).

Temat, którym się zajmę jest powszechnie znany i często dyskutowany przez szerokie grono filozofów jak i naukowców z różnych dziedzin. Ukazało się wiele artykułów dotyczących transcendentalne prawda. Pisał o tym m. in. M. A. Krąpiec w „*Metafizyce*” czy artykule: „*Transcendentalia i uniwersalia*” zamieszczonym w „*Rocznikach Filozoficznych*”, a także A. Maryniarczyk w 4 numerze „*Zeszytów z metafizyki*” zatytułowanym „*Racjonalność i celowość osób, świata i rzeczy*” czy chociażby w jednym z komentarzy do „*De veritate*” pt. „*Transcendentalia a poznanie metafizyczne*”. Poza tymi dwoma autorami i ich licznymi publikacjami na temat prawdy jako transcendentalnej właściwości bytów wiele znajdziemy u W. Stróżowskiego m. in. w książkach „*Istnienie i wartość*” czy „*Istnienie i sens*”, jak również w artykule „*Prawda i nieprawda w ludzkim poznaniu wg św. Tomasza*” z „*Roczników Filozoficznych*” autorstwa G. Verbeke i u wielu innych. Liczne opracowania, którymi się będę

pośiłkował pozwolą jeszcze głębiej i dokładniej przeanalizować zagadnienie podjęte w temacie. Jednak bazą i podstawą będą dzieła św. Tomasza.

Novum pracy będzie polegać na tym, iż problem prawdy zostanie przeanalizowany w dwóch etapach. „Pierwszym krokiem” w analizie będzie ukazanie kontekstu, jaki towarzyszył wyodrębnieniu prawdy jako powszechnej właściwości bytów. Drugi etap to próba ustalenia i pokazania ostatecznych racji wyodrębnienia klasycznej koncepcji prawdy. Nie będzie to zwykły opis: czym jest prawda u św. Tomasza, lecz próba pokazania jak doszło do sformułowania wyżej wymienionego transcendentalne, a także jak Tomasz je uzasadnia.

Praca składać się będzie z trzech rozdziałów. Pierwszy, jako rozdział historyczny stanowić będzie wprowadzenie i tło dla podjętego tematu. Będzie to „pierwszy krok” w wyjaśnianiu prawdy jako powszechnej właściwości bytów, ponieważ ukaże kontekst (jej) odkrycia. Posłużę się koncepcją Parmenidesa, Platona i Arystotelesa na temat prawdy. Następny rozdział to analiza Tomaszowej kwestii dyskutowanej „*De veritate*”. Krok po kroku prześledzę artykuły zawarte w tej kwestii, które pozwolą ustalić ostateczne racje i sposób uzasadniania prawdy jako transcendentalnej właściwości bytów, co wyżej umownie zostało nazwane „drugim krokiem”. W trzecim rozdziale, czyli ostatnim zatytułowanym: „Konsekwencje odkrycia prawdy jako transcendentalnej właściwości bytów” ukażę skutki teoretyczno – praktyczne przyjęcia, ale także odrzucenia powszechności prawdy. W rozdziale tym odwołam się do publikacji nie tylko filozofów, ale i naukowców z innych dziedzin, takich jak np. fizyka. Pracę zakończę krótkim podsumowaniem i zebraniem najważniejszych wniosków.

Metodą jaką się posłużę będzie metoda badań metafizycznych, która polega na dociekaniu ostatecznych racji wyodrębnienia prawdy jako powszechnej właściwości bytów przez wskazanie przedmiotowych czynników. Czynnikiem tym jest intelekt Stwórcy (twórcy w przypadku bytów wytworów), który powołując rzeczy do istnienia, w rzeczy te wpisuje swój zamysł (idee). Badania te zostaną dopełnione elementami historyzmu, by w ten sposób ukazać trafność Tomaszowego rozwiązania.

## I. Kontekst formowania się pojęcia prawdy

Aby móc zrozumieć problem należy zwrócić się do źródeł formowania tej problematyki. Na wstępie przybliżę poglądy na temat prawdy jako bytu i sposób dojścia do niej. Następnie przeanalizuje koncepcję prawdy pod kątem tematu, czyli w jaki sposób Parmenidejska prawda odnosi się do prawdy w sensie transcendentnym i czy w ogóle się w jakimś stopniu do niej odnosi.

### 1. Ontologiczny wymiar prawdy (*Veritas est idem quod esse*)<sup>1</sup>

Parmenides jako pierwszy tematyzuje problem prawdy i jej związku z bytem. Sięgając do historii filozofii widzimy, iż przyrodnicy skupiali się na poszukiwaniu *arche* rzeczy czy też badaniu zjawiska ruchu. Problematyka prawdy pojawia się dopiero na przełomie VI i V w przed Chrystusem dzięki Parmenidesowi. Prawda u Eleaty staje się centralnym zagadnieniem, wokół którego ogniskują się inne problemy. Wynikiem tego jest fakt, iż prawdę utożsamia z bytem. Eleata głosi ontologiczną koncepcję prawdy.

Parmenides w swych dociekaniach na temat prawdy wyróżnia dwie drogi, mianowicie drogę prawdy i drogę mniemań. Droga prawdy według niego, to droga mędrca. Na tej drodze jedynym przewodnikiem jest rozum<sup>2</sup>. Droga mniemań, czyli droga ciemności akceptująca niebyt jest brakiem prawdy, a brak prawdy jest jedynie marnym mniemaniem zaś „porzucenie przybytków ciemności dla światła”<sup>3</sup> jest odrzuceniem wszelkich przejawów nieokreśloności, apeironu, niebytu na rzecz ujęcia rzeczywistości w sposób właściwy i jedynie prawdziwy. Uogólniając, chodzi o oddzielenie wiecznej i niezmiennej prawdy od zjawisk, które zmieniają się, rozwijają i osiągają swój kres. Prawda ma charakter boski, a objawia ją bogini, zaś mniemanie przynależy śmiertelnikom. Mamy do czynienia z przeciwstawieniem prawdziwej pewności (charakteryzującej drogę prawdy) mniemaniom, które

---

<sup>1</sup> Wszystkie tytuły paragrafów należących do I rozdz. zostały zapożyczone z artykułu ks. prof. dr hab. Andrzeja Maryniarczyk pt. „*Veritas sequitur esse*” opublikowanym w „Rocznikach Filozoficznych”, t. XLVIII, z. 1, Lublin 2000.

<sup>2</sup> A. Maryniarczyk, *Veritas sequitur esse*, s. 82.

<sup>3</sup> D. Kubok, *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004, s. 98.

cehuje niepewność. Parmenidejska droga Dnia zostaje przeciwstawiona drodze Nocy. Metaforyczna podróż w stronę prawdy jest niezwykle trudna i ciężka ze względu na tkwienie śmiertelnych w powszechnym stanie mniemania. Trud w osiągnięciu prawdy jest konieczny, jeśli chce się obcować z wieczną i niezmienną prawdą. W „Prologu” Parmenides ukazuje podróż „widzącego męża” z ciemności, co symbolizuje proces ujmowania prawdy. Myślenie, które jest źródłowo związane z odkrywaniem prawdy (istoty rzeczy), musi być radykalnie odróżnione od zwykłego nazywania, które Parmenides nazywa błędzącym myśleniem, a co zalicza się do drogi mniemań: *„Stąd wszystko to nazwą będzie, Co śmiertelni przyjęli w przekonaniu, iż jest prawdziwe; Powstawanie jak również ginięcie, bycie tudzież niebycie, Z miejsca na miejsce przechodzenie i barwy lśniącej przemiana”*<sup>4</sup>. Niestety poznawalne są zarówno prawda jak i mniemania. Problem polega na tym, że należy je skutecznie odróżnić. Prawda jest jedna, zaś śmiertelnych mniemań wiele. Opozycją do niej nie jest fałsz, lecz mniemania. Prawdę w ujęciu Parmenidesa charakteryzuje to, iż jest ona „wspaniale krągła” i „niewzruszona”<sup>5</sup>. Autor nawiązuje poprzez te określenia do takich cech prawdy jak stałość, niezmiennność i trwałość. Określenie „niewzruszona” charakteryzuje byt-prawdę, jako coś niezmiennego, choć nie bezwładnego i niepodlegającego żadnej zmianie czasowej. Drugie określenie prawdy jako „wspaniale krągłej” odwołuje do symboliki. Koło u starożytnych wyrażało nie tylko ład i harmonię, ale stanowiło również wyraz doskonałości. Pięknie krągła prawda nie jest narażona na żadne zmiany. Jest niezróżnicowana w tym sensie, że brak w niej stopni, czyli nie ma charakteru gradacyjnego. Będąc jak sfera, której punkty są równo oddalone od środka jest jedna i trwała. Analizując to stwierdzenie dochodzi się do wniosku, że nie można mówić o małej bądź większej prawdzie, ponieważ ta jest jedna i nie podlega żadnemu różnicowaniu.

W jaki sposób prawda jest tożsama z bytem? Eleata dostrzega, że celem i kresem drogi prawdy jest byt będący przedmiotem lub treścią wiedzy

---

<sup>4</sup>H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, przeł. M. Wesoły, Bd. 1-3, Zürich 1985, 28 B 8, 42-44 (dalej cyt. jako: DK).

<sup>5</sup>D. Kubok, *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, s.109.

prawdziwej bądź prawdziwie pewnej. „Prawda zakłada coś będącego („to będące”), które jest zgodnie z prawdą potwierdzone, a więc pewien stan rzeczy, to co rzeczywiście jest takie-a-takie, czyli realność przedmiotu dociekań, badania i wiedzy”<sup>6</sup>. Eleata nie podaje konkretnego bytu, jako tego, który jest przedmiotem dociekań, a jedynie ogólnie mówi, jakie musi być to, co jest naprawdę. Nie konstruuje definicji bytu o cechach przeciwstawnych do zjawisk, mówi jedynie o tym, jaka jest prawda i jaki powinien być odpowiadający jej byt, aby można go było poznać. Droga prawdy wskazuje na realnie istniejący byt, stanowiący właściwą istotę rzeczy. Prawda tożsama z bytem, a ten z przedmiotem myśli jest czymś absolutnym i wiecznym. Parmenidesowi chodziło o pokazanie nierozdzielnej relacji, jaką jest byt prawdy i prawda bytu. To, co istnieje realnie musi być takie, a nie inne ze względu na prawdę. Z natury byt poznawalny na drodze prawdy, który cechuje stałość, jedność, wieczność, niezmiennosc musi być skontrastowany ze zjawiskami, które są zmienne, podlegają powstawaniu i ginieciu, a które poznaje się na drodze mniemań. To, co jest przeciwne względem bytu, który jest naprawdę, nie może być poznane czy nawet wysłowione, a więc nie może być przedmiotem wiedzy prawdziwie pewnej. Tu przechodzimy do analizy prawdy od strony myśli. Niezwykle istotnym jest fakt, że Eleata jako pierwszy ze starożytnych filozofów w poszukiwaniu prawdy przenosi nas ze świata fizycznego, pełnego zmiennych zjawisk, w świat konstruktów myślowych cechujących się stałością i ciągłością<sup>7</sup>. Wczytując się w dzieło Parmenidesa dostrzegamy nie tylko związek (tożsamość) prawdy z bytem, ale także prawdy-bytu z myślą. W jednym z fragmentów czytamy: „*Tym samym jest bowiem myślenie i to, o czym jest dana myśl, Albowiem bez bytu, w którym wyraża się to co jest, Nie odnajdziesz myślenia. Nic bowiem nie jest ani będzie Odrębnego od bytu [...]*”<sup>8</sup>. Prawda i wiedza z konieczności odwołują nas do obiektywnie istniejącej rzeczywistości, stanu rzeczy, tego co naprawdę jest. Tylko to, co jest prawdą można w pełni poznać i wypowiedzieć. Poznanie, czyli także myślenie jest w istotnym związku z bytem, byciem prawdą. Byt będący tożsamy z

---

<sup>6</sup> Tamże, s. 120.

<sup>7</sup> A. Maryniarczyk, *Veritas sequitur esse*, s. 82.

<sup>8</sup> DK, 28 B 8, 34 nn.



prawdą jest tym samym co myślenie tylko i wyłącznie w tym sensie, że nie ma myśli, która by nie wyrażała bytu i odwrotnie, nie-bytu nie da się w ogóle pomyśleć, wyrazić, wysławić, a więc nie-byt jest niemożliwy. D. Kubok pisze, iż myślenie nie może być utożsamiane z bytem-prawdą w skrajny sposób, ponieważ Parmenides mówi tylko, że myślenie pozostaje istotowo związane z bytem. Jest ono - jak to wyraża Eleata – zawsze „z powodu” tego, jak jest naprawdę<sup>9</sup>. Od bytu do myślenia przechodzi się na zasadzie implikacji: jeżeli byt to myślenie. Wielu interpretatorów błędnie stawia znak równości między bytem, a myślą. Podobnie mówi F. Copleston w swym podręczniku do historii filozofii w tomie pierwszym. Autor uważa, że stawianie znaku równości między „uchwyceniem myślą” a „byciem myślą” jest pomieszaniem różnych porządków<sup>10</sup>. Historyk filozofii o Parmenidesie pisze jako o idealistcie, ze względu na wyznawaną przez niego zasadę uznawaną za kardynalną tegoż nurtu, mianowicie „*iż absolutna rzeczywistość, której manifestacją jest świat, polega na myśli, na pojęciach*”<sup>11</sup>. Parmenides nie utożsamiał bytu z myślą, a słowo „polega” z cytatu wskazuje na to, gdzie i w jaki sposób możemy dotrzeć do bytu, a co za tym idzie osiągnąć, poznać prawdę. Zmysły będące po stronie błędnych mniemań, dostarczają nam jedynie pozbawionej pewności wiedzy na temat zmiennych zjawisk. Potwierdzeniem dla faktu istnienia bytu-prawdy jest myśl, bo jedynie byt daje się pomyśleć, wyrazić, wysławić, poznać, zaś nie-bytu nie da się wyrazić ani nawet pomyśleć. Widzimy tu istotną różnicę między koncepcją prawdy jako transcendentalną właściwość bytów, a prawdą jako bytem, której gwarancją na potwierdzenie istnienia jest myśl. Nastąpiła tu redukcja prawdy do konstruktów myśli, zaś rozum stał się jej jedynym źródłem. Na drodze zmysłowego poznawania nie ma ani prawdy ani bytu. Świat materialny, który nie wyraża prawdy stał się bezużyteczny, a nawet pojęto go jako przeszkoda w drodze do prawdy, błędne mniemanie pełne zmiennych zjawisk.<sup>12</sup> Parmenides jest wyrazicielem prawdy w sensie ontologicznym. Związał prawdę, a wręcz utożsamiał ją z bytem i powiązał z myślą. Zanegował

---

<sup>9</sup> D. Kubok, *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, s. 137.

<sup>10</sup> F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, przeł. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 66.

<sup>11</sup> W. T. Stace, *A Critical History of Greek Philosophy*, Macmillan 1920, [w:] F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, przeł. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 66.

<sup>12</sup> A. Maryniarczyk, *Veritas sequitur esse*, s. 83.

wszystko, co związane jest z jakąkolwiek zmianą. Wrażenia dostarczane za pomocą zmysłów są jedynie błędnymi mniemaniami śmiertelników. Aby móc poznać i dotrzeć do prawdy, która jest stała, jedna, niezmienna, doskonała, wieczna i odwieczna należy oprzeć się na myśli, ponieważ tylko ona dociera do prawdy-bytu.

## **2. Antropologiczny wymiar prawdy (*Veritas est idem quod vere esse animae*)**

Parmenides określany mianem ojca idealizmu stał się inspiracją dla innego wielkiego filozofa, mianowicie Platona. W kolejnej części mej pracy postaram się prześledzić poglądy Platona na temat prawdy, w końcuce analizy odnosząc jego tezy do prawdy w sensie transcendentnym.

W jaki sposób można powiązać Platona z Parmenidesem? Faktem jest, że Platon skorzystał z tezy Parmenidesa o niezmienności bytu i utożsamiał trwałe byt z obiektywnie istniejącą ideą. Dlatego Eleatę nazywamy ojcem idealizmu. Pierwszy wielki idealista, jakim jest niewątpliwie Platon przyjął kardynalny dogmat Parmenidesa i zinterpretował go z idealistycznego punktu widzenia. To co u Parmenidesa było bytem charakteryzującym się takimi cechami jak: trwałość, niezmienność, wieczność, doskonałość, stałość, jedność u Platona zostało nazwane ideą. Jak na wielkiego idealistę przystało Platon opracował cały system poglądów ogniskujący w obrębie teorii idei. Kolejnym nawiązaniem do swego poprzednika jest ostre rozróżnienie, a nawet odgraniczenie świata zmysłowego (dotyczącego jedynie marnych, zwodniczych i zmiennych zjawisk będących przedmiotem mniemań) od świata rozumu (tego świata, gdzie jest jedyna i niezmienna prawda). Parmenides dostrzegał dwie drogi poznania, dochodzenia do prawdy, gdzie tylko jedna jest pewna i może przynieść końcowy sukces w postaci dotarcia do prawdy, zaś Platon poszedł o krok dalej rozbudowując dualistyczną koncepcję i wyróżnił dwie rzeczywistości: jedną dotyczącą świata materialnego (Parmenidejski świat zjawisk, złudnych mniemań), który jest jedynie marną imitacją, kopią drugiego świata (niezmienny i stały byt-prawda), świata idei, który jest jedynym prawdziwie istniejącym światem, wzorcem. Dualistyczna koncepcja rzeczywistości obejmuje również człowieka i aby móc przybliżyć koncepcję prawdy u Platona należy zacząć właśnie od niego. Jako istota duchowo –

cielesna staje się zwornikiem dwóch rzeczywistości. Świat materialny symbolizuje ciało. Ta „gorsza część” człowieka jest określana przez Platona mianem więzienia lepszej części, czyli duszy. Dusza zaś będąc symbolem świata idei musi się męczyć w świecie materialnym, co znajdujemy we fragmencie „Fedona”: „[...] i tośmy przedtem mówili, że dusza, ilekroć się ciałem posługuje do rozpatrywania czegoś, więc albo wzrokiem, albo słuchem, albo innym jakimś zmysłem – bo to znaczy właśnie posługiwać się ciałem; rozpatrywać coś za pośrednictwem wrażeń zmysłowych – wtedy ją ciało za sobą wlecze w dziedzinę tego, co nigdy nie jest jednakie, i ona się błąka i niepokoi, i zwrotu doznaje jak pijana, bo się takich rzeczy tknęła [...]”<sup>13</sup>. Przytoczony fragment ukazuje wiele istotnych cech, jakimi Platon charakteryzuje stosunek duszy do ciała, a przez to można zauważyć istotne różnice między wyróżnionymi przez filozofa rzeczywistościami. Widzimy, że dusza będąc połączona z ciałem jest dominującą, posiada władzę nad ciałem, które jest jej narzędziem w poznawaniu, zdobywaniu wiedzy. Ale czy w zdobywaniu i czy jest to wiedza prawdziwa, pewna, docierająca do prawdy? Na drugą część zadanego pytania można odpowiedzieć na podstawie przytoczonego fragmentu. Końcówka cytatu wyraźnie pokazuje, że nie jest to wiedza mogąca zaspokoić duszę. Dotyczy ona tego, co Parmenides trafnie określał, co jest raz takie a raz inne, co nie istnieje w sposób stały, niezmienny, a więc jest jedynie marnym zjawiskiem, któremu odmawiał nawet statusu bytowego. U Platona jest trochę inaczej, co ujawnia odpowiedź na pierwszą część zadanego wcześniej pytania. Przy odpowiedzi posłużę się kolejnym cytatem: „[...] nasze uczenie się to nic innego jak przypominanie. Zgodnie z nim, rzeczy, które sobie teraz przypominamy, nauczyliśmy się kiedyś w przeszłości. To zaś nie byłoby możliwe, gdyby nasza dusza nie istniała gdzieś wcześniej, zanim urodziła się w tej oto, ludzkiej, formie [...]”<sup>14</sup>. Kolejny fragment ukazuje fakt, że dusza będąc w ciele nie zaczęła egzystować dopiero w chwili swego połączenia z nim, lecz istniała już wcześniej. Wiedza, którą dostarczają jej zmysły nie jest czymś nowym, czymś o czym wcześniej nie wiedziała. U Parmenidesa wiedza dostarczana za pomocą zmysłów była

---

<sup>13</sup> Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1984, 79c-d.

<sup>14</sup> Tenże, *Fedon*, tłum. R. Legutko, Kraków 1995, 72e-73a.

bezużyteczna, dotyczyła czegoś, co nie przynosi żadnych korzyści, nie zbliża do prawdy, zaś u Platona pewną wartość zachowuje. Nie jest to wprawdzie żadne *novum* dla duszy ani nie posiada tak wysokiej rangi, jaką ma ona, ponieważ wiedza ta pochodzi ze świata materialnego, który jest tylko marną kopią duchowego świata idei. Jednak jest okazją do przypomnienia tego, co dusza już wiedziała. Zazębia się to z kolejną koncepcją Platona, na temat samej duszy (tego, jaka jest) i tego, skąd ową wiedzę posiada.

Zacznę od tego, jak według Platona jest zbudowana dusza. M. Kurdziałek analizując platońską koncepcję duszy pisze, że ta składa się z trzech części: rozumnej, uduchowionej i pożądliwej. Tym, co odróżnia człowieka od zwierzęcia jest rozumna część duszy. Jest to jedyna część, która zachowuje nieśmiertelność i która ma cechy boskie. Dwie pozostałe (część uduchowiona i pożądliwa) są zniszczalne. Część uduchowiona mimo tego, że występuje nie tylko w człowieku, ale i w zwierzętach jest szlachetniejsza od części pożądliwej. Ta ostatnia odnosi się do pragnień cielesnych, ponieważ racjonalna część duszy posiada własne pragnienia będące na poziomie pragnień rozumu. W „*Fajdrosie*” Platon w sposób metaforyczny ukazuje duszę składającą się z trzech części, jako dwukonny zaprzęg prowadzony przez woźnicę<sup>15</sup>. Woźnica będąc uosobieniem rozumnej części duszy dba o to, by konie dobrze prowadziły powóz. Ta część duszy umiejscowiona w głowie ma kierować pozostałymi częściami. Jeden z koni jest dobry (element impulsywny, który jest naturalnym sprzymierzeńcem rozumu – część uduchowiona – i „ma ambicję, ale i ma władzę nad sobą, i wstyd w oczach”), symbolizuje duszę afektywną umiejscowioną w sercu, drugi koń jest zły (element pożądliwy - „buta i bezczelność, to jego żywioł”) - jest to najbardziej prymitywna część duszy, mianowicie dusza pożądliwa umiejscowiona w lędźwiach<sup>16</sup>. Dobry koń daje się lekko prowadzić i nie sprawia dla woźnicy żadnych problemów, w przeciwieństwie do złego konia, który rwie się w stronę cielesnych namiętności, przez co zostaje doprowadzony do porządku batem. Z kolei, czym karmi się rozumna część duszy i w stronę jakich

---

<sup>15</sup> Tenże, *Fajdros*, tłum. L. Regner, Warszawa 1993, 246 b-d.

<sup>16</sup> M. Kurdziałek, *Średniowieczne doktryny o człowieku jako mikrokosmosie*, [w:] *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystoteлизmem a platonizmem*, Lublin 1996, s. 275.

namiętności ją pchnie? Odpowiedź na to pytanie odnosi nas do prawdy, ponieważ jak to ujmuje Copleston w swym podręczniku, dusza ma własne pragnienia, na przykład namiętne pragnienie prawdy. Jak wcześniej wspomniałem dusza korzystając z ciała jako swojego narzędzia nie poznaje rzeczy, ale je sobie przypomina: „[...] *zdobywszy wiedzę przed urodzeniem, straciliśmy ją rodząc się, a potem przez używanie zmysłów z odniesieniem do rzeczy odzyskujemy na powrót ową wiedzę, którą kiedyś wcześniej posiadaliśmy, to czy to, co nazywamy uczeniem się, nie byłoby odzyskiwaniem naszej własnej wiedzy? Czy więc nie mówimy słusznie, nazywając to przypominaniem?*”<sup>17</sup>. Platon poznawanie za pomocą zmysłów nie nazywa uczeniem się, ale jedynie przypominaniem. Świat materialny, w który została wtrącona dusza jest jedynie okazją do odpomnienia wiedzy, którą dusza posiada. W swych dialogach opisuje drogę, jaką przemierza dusza. Pierwotnie dusza egzystowała w świecie idei. Widziała idee dobra, prawdy, piękna. Obcowała z nimi na co dzień w krainie bogini Letho. D. Kubok w swej książce przytacza fragment „*Uczty*” w której Platon ukazuje to, co widziała dusza przebywając w „krainie szczęśliwości”: „*Wieczne, które nie powstaje i nie ginie, i nie rozwija się ani nie więdnie, ani nie jest z jednej strony piękne, a z drugiej szpetne, ani raz tylko takie, a drugi raz odmienne, ani takie w porównaniu z czymkolwiek, a z czym innym inne, ani też dla jednego piękne, a dla drugiego szpetne*”<sup>18</sup>. Widzimy, że wiedza, którą czerpała dusza będąc wśród idei była prawdziwie pewna i dotyczyła istoty, w tym przypadku piękna samego w sobie, czyli niezmiennego, wiecznego, jednopostaciowego. Dusza nakierowana na poznanie prawdy znajduje ją w ideach. Jedynie idee posiadają cechy niezmałonej niczym prawdziwości. Widzimy, że Platon pisząc, iż dusza w świecie idei poznaje prawdziwe piękno, prawdziwą, sprawiedliwość czy prawdziwe dobro, samą prawdę pojmował jako sposób istnienia idei, inaczej właściwość idei. Cała rzeczywistość idei naznaczona była niepowątpiewalną prawdą. Dusza przebywając w „krainie szczęśliwości” widziała istoty rzeczy, czyli to jakimi rzeczami są naprawdę. Prawda przysługuje wszystkim ideom, całemu światu duchowemu, ale brak jej w świecie materialnym. Ciało i zmysły

---

<sup>17</sup> Platon, *Fedon*, tłum. R. Legutko, 75e-76a.

<sup>18</sup> Tenże, *Uczta*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002, 210d.

nie mają możliwości ujęcia, poznania prawdy. Są jedynie okazją dla duszy do jej przypomnienia. Widzimy, że prawda jest powszechną właściwością bytów, ale jedynie tych, które Platon nazywa ideami. Świat materialny będący marną kopią świata idei nie posiada prawdy samej w sobie.

Podobnie jak Parmenides, Platon uważał, że owo ujęcie prawdy dokonuje się jedynie za pomocą myśli, która jest „przewodniczką duszy”. Dusza oglądając byt prawdziwy karmi się widokiem prawdy. Nie jest to wiedza inna dla każdego, ale istnieje obiektywnie. Wędrowka duszy pokazuje to, co jest jej ostatecznym celem. Jak wcześniej wspominałem dusza, a raczej jej część rozumna karmi się namiętnościami intelektualnymi i jest przez nie pchana do działania. Zdanie to ujawnia kolejną rolę, następnym aspektem platońskiej prawdy. Aspekt ten odwołuje nas do tytułu paragrafu. Mianowicie prawda mając zbawienny wpływ na duszę tworzy domostwo jej życia. W „*Fajdrosie*” czytamy: „*Naokoło niej świat przedmiotów prawdziwej wiedzy [...] Umysł każdej duszy, która chce przyjmować to, co jej odpowiada, [...] radością się napelnia, kiedy byt od czasu do czasu zobaczy, widokiem prawdy się karmi i rozradowuje*”<sup>19</sup>. Widzimy, że tak naprawdę jedynym miejscem ukojenia dla duszy jest świat idei, gdzie przebywa niczym niezmacona prawda, która nie tylko karmi duszę, ale ją rozradowuje, syci, pozwala prawdziwie żyć, a nawet ma zbawczy charakter (wyzwala ją z cierpienia i grzechu). Z jednej strony prawda jest właściwością świata idei, z drugiej zaś staje się pokarmem dla duszy. Pożądliwa część duszy karmi się różnymi namiętnościami cielesnym, które próbują sprowadzić duszę na poziom gorszego świata materialnego, ale rozumna część będąc tą lepszą wznosi się w stronę świata idei. Podąża za prawdą niczym za miejscem swego naturalnego spoczynku i egzystencji. Platon w swej koncepcji na temat preegzystencji dusz i ich wędrówki próbuje pokazać, jaki jest prawdziwy cel życia każdego człowieka. Mimo iż człowiek ponosi karę za grzech i zostaje strącony do świata materialnego, gdzie przychodzi mu żyć posługując się ciałem, powinien, a nawet ma obowiązek wznosić się tam, dokąd prowadzi go rozumna część duszy. Tam i tylko tam mieszka prawda, która ma charakter zbawczy, wyzwalający.

---

<sup>19</sup> Tenże, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, 247c-e.

Widzimy jak bardzo Platon ograniczył rolę prawdy, która występując jedynie w świecie idei nie może być potraktowana jako powszechna właściwość bytów. W przeciwieństwie do prawdy mającej wymiar transcendentalny, która odwołuje nas do realnie istniejącego świata platońska prawda stała się czymś obcym dla świata bytów materialnych i zmiennych, realnie istniejących w rzeczywistości, a przyjmuje z kolei wartość zbawczą. Wymiar transcendentalny prawdy zostaje zastąpiony wymiarem soteriologicznym. Prawda występująca w świecie idei nabiera innego znaczenia. Staje się ona „stanem” bytowania duszy, środkiem do zbawienia i „pokarmem duszy”<sup>20</sup>.

### **3. Logiczny wymiar prawdy (*Adaequatio intellectus et rei*)**

Następnym filozofem, który w swych poglądach tematyzuje problem prawdy jest uczeń Platona, Arystoteles. W przeciwieństwie do swego nauczyciela Stagiryta przedmiotem swych badań uczynił świat materialny. Obraz namalowany przez znanego artystę-malarza Rafaela zatytułowany „*Szkoła ateńska*” ukazuje Platona wraz ze swym uczniem przechadzających się i prowadzących dyskusję. Platon, który przedmiot swych badań upatrywał w świecie idei wskazując ręką do góry pokazuje miejsce, gdzie należy szukać prawdy, zaś Arystoteles będąc przyrodnikiem kieruje palec w dół, bo to tam według niego „mieszka” prawda. Jedno ujęcie na płótnie, a tak wiele wyraża. Uchwycona została najważniejsza różnica rzutująca na poglądy obu najznamienitszych filozofów starożytnych, a mianowicie punkt wyjścia w filozofii i to co jest przedmiotem filozoficznych dociekań.

Arystoteles uważał, że platońska koncepcja idei jest błędna i niepotrzebna z wielu względów. W „*Metafizyce*” wymienia kilka zastrzeżeń pod adresem teorii idei np.

- formy są jedynie bezcelowym podwajaniem widzialnych rzeczy;
- idee są bezużyteczne dla naszego poznania rzeczy. Arystoteles uważa, że poznanie rzeczy odbywa się na poziomie świata materialnego, podczas gdy Platon całkowicie zaprzecza jakoby świat materialny mógłby być źródłem poznania prawdy;

---

<sup>20</sup> A. Maryniarczyk, *Veritas sequitur esse*, s. 85.

- z założenia idee mają wyjaśnić rzeczy zmysłowe, podczas gdy same zmysłowymi nie są<sup>21</sup>.

Arystoteles miał jeszcze wiele innych zastrzeżeń do poglądów swego wielkiego nauczyciela. Fundamentalną różnicą jest przedmiot badań. Stagiryta będąc przyrodnikiem zajmuje się analizą bytów realnie istniejących (jednostkowe konkrety). Aby móc zrozumieć to, w jaki sposób pojmował prawdę i gdzie ją umiejscawiał należy zacząć od analizy poznania.

Podobnie jak jego poprzednicy (Parmenides, Platon) Arystoteles próbuje pokazać jak dochodzi do poznania prawdy i w ogóle, czym jest owa prawda. Jednak w przeciwieństwie do wyżej wymienionych filozofów odróżnia on sposób poznania od sposobu bytowania rzeczy, do czego wrócę w dalszej części tego paragrafu. Arystoteles uważał, że człowiek jako istota rozumna działa w sposób celowy. Każde działanie, podjęta decyzja jest ze względu na coś. Stagiryta w jednym ze swych dzieł pisze, że każdy człowiek ma w swą naturę wpisana chęć poznawania. Są różne cele, dla których pragniemy osiąść wiedzę. Jedni wykorzystają ją w celach praktycznych, np. budowniczy poznaje po to, by dobrze zbudować dom, drogę czy most. Jednak na wyższym poziomie jest ten, który próbuje osiąść wiedzę dla niej samej. Arystoteles do grona takich ludzi zalicza filozofów, którzy w swym życiu mają jeden cel: „*ćwiczyć się w mądrości i poznawac*”<sup>22</sup>. Owo poznanie jest wolne tylko wtedy, gdy jest poznaniem dla niego samego, a nie dla czegoś innego: „*działalnością umysłu jest myślenie będące widzeniem przedmiotów myślnych, tak jak postrzeganie przedmiotów widzialnych jest działalnością wzroku*”<sup>23</sup>. Czego dotyczy poznanie charakterystyczne dla filozofa? Nie dotyczy spraw błahych i takich, które są ze względu na coś praktycznego, ale dostarcza ono wiedzy na temat naczelných zasad kierujących bytem, podstawowych i ostatecznych prawd dotyczących rzeczywistości. Wiedza o prawdzie jest wiedzą o istocie rzeczy, bo jak to określa Arystoteles, ogląd wszystkiego jest oglądem natury rzeczy i prawdy<sup>24</sup>. Arystoteles podkreśla wszechobecność

---

<sup>21</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, oprac. tekstu polskiego M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podst. tłum. T. Żeleźnika, Lublin 1996, 987b 5 - 988a 15.

<sup>22</sup> Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1988, fragm. 17.

<sup>23</sup> Tamże, fragm. 27.

<sup>24</sup> D. Kubok, *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, s. 378.



prawdy. Uważa, że można ją odnaleźć na każdym odcinku procesu poznawczego, ponieważ rodzi się na styku poznający – rzecz poznawana. Prawda według Arystotelesa polega na uzgodnieniu myśli i rzeczywistości. Adekwacja to uzgadnianie sposobu poznania (myśli) ze sposobem bytowania (rzeczy). Prawda rodzi się w myśli i jest jej właściwością. Uprawianie filozofii właśnie na tym polega. Filozofować to znaczy badać i mieć wzrok skierowany na naturę i na to co boskie. To, co boskie jest trwałe i wieczne, a więc istnieje naprawdę. Tak więc prawda we właściwym sensie stanowi bezwzględny cel dociekań filozoficznych, które są myślowym widzeniem tego, co i jak naprawdę jest. Widzimy tu zbieżność z poglądem Parmenidesa na temat tego, co jest celem każdego człowieka, jednak sposób dotarcia do prawdy i koncepcja na temat jej źródła są odmienne. Dobrym opisem pozycji, jaką zajmuje filozof w świecie pokazuje kolejny fragment z „*Zachęty do filozofii*”:  
*„A oto prosty wniosek, który każdy łatwo może wyprowadzić, że mianowicie człowiek, który myśli właściwie, „żyje bardziej”, tzn. na wyższym poziomie niż inni, i że ten, kto osiąga prawdę w najwyższym stopniu, żyje na wyższym poziomie, i że jest to człowiek, który myśli i ogląda według najściślejszej wiedzy”*<sup>25</sup>. Dopiero filozof, poznający dla samego poznania żyje w pełni i na właściwym poziomie. W księdze *α minor* „*Metafizyki*” Arystoteles pisze, że tylko filozofia jest wiedzą o prawdzie, a reszta nauk ze względu na swój cel praktyczny nie osiąga jej.

Znając odpowiedzi na pytania - czego dotyczy prawda? kto ją może osiągnąć? jakiego świata dotyczy? - należy odpowiedzieć na najważniejsze w kontekście sformułowanego tematu mianowicie: jakie jest źródło prawdy i czym według Arystotelesa ona jest? W odpowiedzi na to pytanie posłużę się kolejnym fragmentem „*Metafizyki*” Arystotelesa: *„ Byt i niebyt rozumie się wedle różnych kategorii i w odniesieniu do możliwości, i aktu oraz ich przeciwieństw, lecz w sensie naczelnym jako prawdę i fałsz. Prawda i fałsz zależą od złożenia i rozdziału w rzeczach, także być w prawdzie to uważać rozdzielone za rozdzielone, a złączone za złączone; być w błędzie zaś to sądzić inaczej, aniżeli mają się rzeczy. [...] Nie dlatego bowiem, iż uważamy, że jesteś biały, jesteś taki faktycznie, lecz odwrotnie, ponieważ jesteś biały, my,*

---

<sup>25</sup> Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, fragm. 85.

stwierdzając to, mówimy prawdę”<sup>26</sup>. Dostyć obszerny fragment pomoże nam w odpowiedzi na kluczowe pytanie: czym jest prawda wg Arystotelesa? Sensem naczelnym, o którym pisze Stagiryta jest rozróżnienie prawdy i fałszu. „Być w prawdzie” to uważać rozdzielone za rozdzielone, a złączone za złączone. Prawdę, która ujawnia się jako rozdzielenie bądź złączenie w rzeczach, wyraża sąd prawdziwy. Jest ona stwierdzeniem połączenia podmiotu i orzeczenia, a zaprzeczeniem ich rozdziału. Natomiast fałsz to przeciwieństwo owego stwierdzenia i zaprzeczenia. Można mówić o tym, że zachodzi zbieżność ontycznego przysługiwania czegoś substancji z porządkiem relacji podmiot-predykat w sądzie. W tym miejscu należy podać dwa rodzaje myślenia, które wyróżnia Arystoteles mianowicie: myślenie dyskursywne i pojęciowe uchwytywanie. M. Wesoły analizując dwa różne typy myślenia podaje adekwatne do nich dwa rodzaje arystotelesowskich prawd:

1. Jest to prawda dyskursywna, czyli tzw. dianoetyczna. Charakteryzuje się tym, że ujawnia się bądź inaczej ujmując, wyraża się w sądzie. Opisuje to fragment traktatu „*O duszy*”: „*Twierdzenie, na przykład zdanie, jest orzekaniem czegoś o czymś i zawsze jest prawdziwe lub fałszywe. Co się tyczy rozumu, to rzeczy nie zawsze tak się mają. Rozum, gdy mówi, czym jest istota rzeczy, jest [zawsze] w prawdzie, lecz nie, gdy jej przypisuje jakiś przymiot*”<sup>27</sup>. Na poziomie dianoetycznym mówimy o prawdziwym bądź fałszywym orzekaniu czegoś o czymś. Według Stagiryty prawda i fałsz występują nie w rzeczach, lecz w sądzie.

2. Prawda przedpredykatywna, czyli noetyczna, która odnosi się do pojęciowego ujmowania powszechników oraz formy (czyli istoty). Prawda noetyczna polega na zatknięciu się z tym co niezłożone i wypowiedzeniu (odmiennego niż twierdzenie). Przedstawia to kolejny fragment: „*Prawda w tym drugim przypadku jest poznaniem tego, nie ma zaś fałszu w odniesieniu do takich rzeczy, a jest tylko niewiedza, ale niewiedza niepodobna bynajmniej do ślepoty, gdyż ślepotą byłoby dopiero brak zdolności myślenia*”<sup>28</sup>. Prawda jest w tym przypadku skutkiem poznaniem. W przeciwieństwie do pierwszego

---

<sup>26</sup> Tenże, *Metafizyka*, 1051a 34-1051b 9.

<sup>27</sup> Tenże, *O duszy*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1988, 430b.

<sup>28</sup> Tenże, *Metafizyka*, 1052a 1-4.

rodzaju prawdy, gdzie prawda stała w opozycji do fałszu, w tym przypadku mamy do czynienia z przeciwieństwem w postaci niewiedzy, ponieważ prawda przedpredykatywna polega jedynie na poznaniu danej rzeczy (niezłożonej i niezmiennej) i wypowiedzeniu jej. Prawda noetyczna stanowi podstawę dla prawdy dianoetycznej będącej syntezą kategorialną. Arystoteles wyróżniając dwa rodzaje prawdy chce pokazać pewien schemat, jakim posługuje się w wyjaśnianiu procesu poznania. Najpierw mamy do czynienia z bytem, który poznający ujmuje myślą na drodze doświadczenia. Trafnie i bardzo czytelnie drogę powstawania prawdy wyraża fragment już wcześniej cytowanego artykułu ks. A. Maryniarczyka, w którym odnajdujemy, że najpierw wychodzi się od rzeczy jednostkowych, które następnie ujmuje się i wyraża w „pojęciach ogólnych” i „definicjach istotowych”<sup>29</sup>. Inaczej mówiąc: prawda przedpredykatywna dotycząca tego, co niezmiennie i proste staje się podstawą dla sądu, mającego budowę podmiotowo-orzecznikową. Ujęta myślnie prawda zostaje zwerbalizowana w sądzie. Dlaczego Arystoteles wyznawał logiczną teorię prawdy? Dlatego, że zakładał realistyczną teorię wiedzy, a także dlatego, że był przekonany o istnieniu prawdy nie w rzeczach jednostkowych, a jedynie w wyabstrahowanych gatunkach – rezultatach procesów intelektu. Jego zdaniem tylko formy gatunkowe zawierają w sobie prawdę o jednostkowych bytach. Logika będąc analizą form myślenia jest również analizą myśli, która myśli rzeczywistość, która odtwarza ją pojęciowo w sobie i wydaje prawdziwy sąd. Dokonuje stwierdzeń o rzeczywistości – weryfikowanych w świecie zewnętrznym. Dobrym przykładem na to, jak bardzo myślenie u Arystotelesa jest związane z rzeczywistością jest sposób pojmowania kategorii. Z logicznego punktu widzenia kategorie są sposobami myślenia o rzeczach. Jednak Stagiryta nie ogranicza ich funkcji do pojmowania ich na zasadzie schematów myślowych, ale uważa że są one sposobami rzeczywistego istnienia rzeczy: rzeczy są substancjami i rzeczywiście mają przypadłości. Kategorie należy traktować nie tylko od strony logicznej, ale i metafizycznej<sup>30</sup>.

Jak widzimy prawda rodzi się w myśli na styku podmiot-byt. Nie jest pojmowana jako powszechna właściwość bytów, ponieważ mamy do czynienia

---

<sup>29</sup> A. Maryniarczyk, *Veritas sequitur esse*, s. 86.

<sup>30</sup> F. Copleston, *Historia filozofii*, s. 317.

z koncepcją logiczną, a ta odnosi nas do sfery umysłowej (powstaje dopiero dzięki ujmowaniu rzeczywistości poprzez rozum na drodze doświadczenia), a nie realnej rzeczywistości. W przeciwieństwie do św. Tomasza z Akwinu, u którego poznanie jest skutkiem prawdy, Arystoteles uważał odwrotnie, że to prawda jest skutkiem poznania. Potwierdza to fakt, iż Stagiryta głosił, że prawda nie jest zawarta w jednostkach jako takich, ale jedynie w gatunkach będących rezultatem procesu abstrakcji rozumowej. Sama prawda wyraża zgodność uformowanego pojęcia z tym, w czym rzecz jednostkowa uczestniczy.<sup>31</sup> Mimo tej istotnej różnicy, która nie pozwoliła Stagiryście zauważyć transcendentalnego wymiaru prawdy, zawdzięczamy mu bardzo dużo, a przede wszystkim to, że przedmiotem badań uczynił nie idee Platońskie, ale realnie istniejący świat materialny, co z pewnością jest niezbędnym punktem wyjścia do sformułowanej przez św. Tomasza koncepcji prawdy. Dopiero tam, można pojmować prawdę jako transcendentalną właściwość bytów, o czym się przekonamy w kolejnym rozdziale dotyczącym ustalenia ostatecznych racji i uzasadnień wyodrębnienia transcendentalnej prawdy w ujęciu św. Tomasza.

---

<sup>31</sup> A. Maryniarczyk, *Veritas sequitur esse*, s. 86

## II. Tomaszowy wykład o powszechności prawdy.

Powodem dla którego Arystoteles nie traktował prawdy jako powszechnej właściwości bytów było to, iż jego koncepcja prawdy w sposób jednoznaczny odnosiła się w pierwszej kolejności nie do sposobu bytowania rzeczy, ale do sposobu ich poznania. Prawda rodziła się dopiero w intelekcie na styku myśl-rzeczywistość. Krótko mówiąc polegała na uzgodnieniu sfery poznania ze stanem bytowania. Arystoteles w przeciwieństwie do Platona i Parmenidesa zwraca uwagę na odrębność sposobu bytowania rzeczy od sposobu ich poznawania<sup>32</sup>. Prawda według Arystotelesa to nic innego jak uzgodnienie myśli z rzeczą (*adaequatio intellectus et rei*), co wskazuje iż jest ona głównie właściwością sądów. Na innym stanowisku stoi św. Tomasz.

Jednak aby móc rzetelnie ukazać całość koncepcji prawdy w ujęciu św. Tomasza i sposób jej uzasadniania należy odwołać się do traktatu pt. „*De veritate. O prawdzie*.” Na początek skupię się na analizie artykułów zawartych w dziele, które tworzą pewną całość koncepcji. Każdy z nich ukazuje kolejny aspekt prawdy, co w konsekwencji pozwoli wyciągnąć końcowe wnioski będące podsumowaniem podejmowanego przeze mnie tematu. Tytuły poszczególnych paragrafów są pytaniami zaczerpniętymi z dzieła św. Tomasza, co w sposób istotny pomoże zorientować się już na początku, jaki aspekt podejmowanego tematu jest analizowany i omawiany<sup>33</sup>.

### 1. Czym jest prawda?

Aby odpowiedzieć na to pytanie Akwinata zaczyna od twierdzenia, że byt jest pierwszym i najbardziej oczywistym przedmiotem poznania intelektu. Następnie przechodzi do analizy bytu jako rzeczy, czegoś jednego (*unum*), czegoś, co jest czymś (*aliquid*), a wyrażając zgodność z pożądanym nazywamy go dobrem (*bonum*). Natomiast zgodność bytu z intelektem wyraża

---

<sup>32</sup> A. Maryniarczyk, *Ostateczna racja poznania bytów jednostkowych*, [w:] Św. Tomasz z Akwinu, *De ideis. O ideach*, tłum. A. Białek, tekst sprawdzili i poprawili M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 2006, s. 225 (dalej cyt. jako: *De ideis*).

<sup>33</sup> Tytuły poszczególnych paragrafów wzięte z: Św. Tomasz z Akwinu, *De veritate. O prawdzie*, tłum. A. Białek, tekst sprawdzili i poprawili M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1999 (dalej cyt. jako: *De veritate*).

nazwa prawda (*verum*). Artykuł kwestię prawdy problematyzuje w dwojaki sposób: po pierwsze, czy słowo prawda jest synonimem bytu? Po drugie: jeżeli nie jest, to czy coś dodaje do pojęcia bytu? Odpowiedź Tomasza wskazuje, że mimo różnych prób utożsamiania bytu z prawdą, obu pojęć nie można traktować synonimicznie. Prawda wyraża zrównanie rzeczy i intelektu. Widzimy więc, że prawda do pojęcia bytu dodaje jedynie owe podobieństwo, zrównanie. Akwinata równocześnie podkreśla, że bytowość rzeczy wyprzedza pojęcie prawdy, poznanie zaś jest jej skutkiem. Podaje przykład, który odpowiednio ukazuje stosunek bytu do intelektu poznającego: *„Wszelkie zaś poznanie dokonuje się przez upodobnienie poznającego do rzeczy poznanej, także wspomniane upodobnienie jest przyczyną poznania, na przykład wzrok dzięki temu, że zostaje dysponowany przez obraz barwy, poznaje barwę”*<sup>34</sup>. Widzimy, że podobnie jak barwa działając na wzrok pobudza go i jest niezbędnym warunkiem poprawnego funkcjonowania oczu, tak dla intelektu niezbędny jest przedmiot poznania, czyli byt. Dopiero dzięki uzgodnieniu poznającego z rzeczą poznawaną (co określone zostało mianem prawdy) można cokolwiek poznać. Uzgodnienie to rozpoczyna się od tego, że byt będąc przedmiotem poznania odpowiada intelektowi. Odpowiedniość tę opisuje Akwinata w kolejnym fragmencie: *„Odpowiedniość tę zwie się zrównaniem rzeczy i intelektu – i to formalnie stanowi pojęcie prawdy. A zatem to właśnie prawda dodaje do bytu, mianowicie podobieństwo czy też zrównanie rzeczy i intelektu. Następstwem tego podobieństwa jest, jak powiedziano, poznanie rzeczy. Tak więc bytowość rzeczy wyprzedza pojęcie prawdy, poznanie zaś jest jakimś prawdy skutkiem”*<sup>35</sup>. Pierwotną w stosunku do poznającego, a nawet do pojęcia prawdy jest bytowość rzeczy. Dopiero poprzez zrównanie rzeczy i intelektu możemy mówić o prawdzie, która z kolei jest przyczyną poznania, o czym wspominałem wcześniej. Od razu widzimy jak odmienne poglądy na

---

<sup>34</sup> *„Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilation dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur per speciem coloris, cognoscit colorem”* (*De veritate*, q. 1, art. 1, resp.).

<sup>35</sup> *„Hoc est ergo quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognition rei. Sic ergo entitas rei praecedat rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus”* (*De veritate*, q. 1, art. 1, resp.).

prawdę miał św. Tomasz w stosunku do Arystotelesa, u którego prawda była skutkiem poznania. O tym, co jest prawdą i co możemy nazwać prawdziwym Akwinata mówi w kolejnej części artykułu. Prawdę definiuje się trojako:

- ze względu na podstawę prawdy, czyli to co jest w stosunku do niej pierwotne;
- ze względu na zrównanie rzeczy i intelektu, co było we wcześniej przytoczonym fragmencie;
- ze względu na to, co ujawnia i odsłania istnienie.

Pierwszy aspekt wyraża przytoczona przez autora definicja prawdy św. Augustyna: „*Prawdą jest to, co jest*”<sup>36</sup>. Jednak definicja ta dotyczy prawdy jedynie w przypadku, gdy ma fundament w rzeczy. Tomasz odróżnia tu słowo *jest* wyrażające realne bytowanie, od *jest* będącego nazwą złożonego ujęcia intelektualnego, które odnosi nas do kolejnego aspektu związanego ze zrównaniem rzeczy z intelektem.

## **2. Czy prawda znajduje się pierwotnie w intelekcie czy w rzeczach?**

Na początek Tomasz przywołuje Arystotelesa, który twierdził: „*Ponieważ zaś dobro – jak powiedziano wyżej, w poprzednim artykule – wyraża przyporządkowanie do pożądania, a prawda do intelektu, Filozof powiada w VI księdze Metafizyki [kom. 9], że dobro i zło są w rzeczach, a prawda i fałsz są w umyśle. Rzeczy jednak nie nazywamy prawdziwą inaczej niż ze względu na to, że jest równa z intelektem. Stąd prawda znajduje się w rzeczach wtórnie, pierwotnie zaś w intelekcie*”<sup>37</sup>. Fragment potwierdza wcześniej przytoczoną tezę, iż czym innym dla Arystotelesa jest sfera bytowania (występuje tam dobro i zło), a czym innym sfera poznania (miejsce, gdzie rodzi się prawda). Jednak mimo tego, że zostały one trafnie rozgraniczone, prawda przysługuje sferze intelektu i tam ma swoje źródło.

---

<sup>36</sup> „*Verum est id quod est*” (*De veritate*, q. 1, art. 1, resp., ad. 1).

<sup>37</sup> „*Et quia bonum, ut supra, art. praec., dictum est, dicit ordinem ad appetitum, verum autem ad intellectum; inde est quo Philosophus dicit VI Metaphys. [com. 9], quod bonum et malum sunt in rebus, verum et falsum sunt in mente. Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu*” (*De veritate*, q.1, a. 2, resp.).

Akwinata, który również uznaje odrębność wyżej wymienionych sfer, twierdzi wprost przeciwnie na temat występowania i źródła prawdy, co odnajdujemy we fragmencie zawierającym opozycyjne tezy do poglądów, które głosił Stagiryta: „Lecz trzeba wiedzieć, że inaczej ma się rzecz do intelektu praktycznego, a inaczej do spekulatywnego. Intelekt praktyczny bowiem jest przyczyną rzeczy, dlatego jest miarą rzeczy, które stają się za jego sprawą. Natomiast intelekt spekulatywny, ponieważ przyjmuje od rzeczy jest w pewien sposób poruszany przez rzeczy, tak więc jest mierzony przez rzeczy. Widać z tego jasno, iż rzeczy naturalne, od których nasz intelekt przyjmuje wiedzę, mierzą nasz intelekt [...], lecz rzeczy są mierzone przez intelekt boski, w którym wszystko zostało stworzone, tak jak wszystkie dzieła sztuki w intelekcie twórcy[...]”<sup>38</sup>. Tomasz na początku pisze o dwóch różnych intelektach mianowicie o spekulatywnym i praktycznym. O praktycznym mówi, że jest on przyczyną rzeczy (rzeczywytwór to dzieło twórcy). Pragnie podkreślić, że wszelkie byty są w niezaprzeczalny sposób powiązane w swym istnieniu z intelektem twórcy bądź Stwórcy i skutek tego realizują w sobie ich zamysł (ideę). To dzięki temu, że byt realizuje w sobie zamysł Stwórcy (lub twórcy) możemy go poznawać oraz staje się on powodem aktualizacji naszego poznania<sup>39</sup>. Widzimy więc, że pierwotniej prawda znajduje się w intelekcie niż w rzeczach. Pierwotniej tzn. że ostateczną racją istnienia prawdy jest nie rzecz, lecz intelekt. Jednak należy poczynić pewne rozróżnienie. Chodzi tu oczywiście o intelekt Stwórcy lub twórcy, a nie intelekt poznającego, ponieważ w tym drugim przypadku to rzeczom przysługuje pierwotniej prawda niż intelektowi poznającego. Intelekt

---

<sup>38</sup> „Sed sciendum, quo res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiunt: sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mesurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit mesurant intellectum nostrum, ut dicitur X Metaph. [com. 9]: sed sunt mesuratae ag intellectu divino, in quo sunt omnia cerata, sicut omnia artificata in intellectu arificis. Sic ergo intellectus divinus est mesurans non mesuratus; res autem naturalis, mesurans et mesurata; sed intellectus noster est mesuratus, non mesurans guidem res naturales, sed artificiales tantum” (De veritate, q. 1, a. 2, resp.).

<sup>39</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *De bono. O dobru*, tłum. A. Białek tekst sprawdzili i poprawili M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk, Lublin 2003, q. 21, a. 1, resp (dalej cyt. jako: *De bono*).



spekulatywny, czyli ten który jest poruszany przez poznawane rzeczy jest tym, który odczytuje to co jest zapisane w każdym bycie. Czyli w stosunku do poznawanych rzeczy prawda przysługuje mu (poznającemu) w sposób wtórny. Nie ma możliwości, aby poznawany byt nie posiadał w sobie idei, inaczej zwanej zamysłem, ponieważ ukazywana przez Akwinatę rzeczywistość rzeczy poznawanych jest w całości naznaczona prawdą. Podobnie jak dzieła sztuki, które wyrażają koncepcje swego twórcy, tak wszystko, co nas otacza, czyli cała rzeczywistość będąc stworzoną przez Stwórcę wyraża Jego zamysł, przez co jest w całości racjonalna, czytelna dla intelektu w procesie poznania. Tak jak rzecz mierzy nasz intelekt podczas kontaktu z nią, tak intelekt boski od którego wszystko pochodzi mierzy całość stworzonej przez siebie rzeczywistości.

Opisywane we wcześniejszym fragmencie dwa intelekty dotyczą tylko i wyłącznie człowieka, jako poznającego. Jeżeli chodzi o intelekt Stwórczy, to nie można dzielić intelektów pod względem funkcji jakie pełnią, ponieważ mamy tu do czynienia z jednością. Jedność ta polega na tym, że Stwórca w swoim poznaniu stwarza rzeczy. Myśli nie ideami, ale rzeczami. Dlatego nie można rozdzielić intelektu Stwórcy na części, ponieważ poznanie ściśle wiąże się ze stwarzaniem. Intelekt Stwórczy jest jednością, zachowuje tożsamość z Nim samym, a procesy których dokonuje są całościowe. Każda idea, myśl, projekt ma w sobie moc stwórczą<sup>40</sup>. Dlatego intelekt praktyczny i teoretyczny może dotyczyć jedynie człowieka.

Prawda bytu odsłania przed nami najgłębsze korzenie porządku racjonalnego, który dotyczy całej rzeczywistości przenikając jej każdy choćby najmniejszy byt. Byty będące wyrazicielami zamysłu Stwórcy są „naznaczone” Jego intelektem przez co są czytelne i poznawalne<sup>41</sup>. Analogicznie można powiedzieć o artyście, który „mierzy” swym intelektem rzeczy przez siebie wytworzone należące do szeroko pojętej sztuki. Aby rzecz mogła być nazwana prawdziwą musi spełnić odpowiednie warunki, o których Akwinata pisze tak: *„Rzecz naturalna zatem, postawiona między dwoma intelektami, ze względu na zrównanie z obydwoma nazywa się prawdziwą. Ze względu bowiem na*

---

<sup>40</sup> A. Maryniarczyk, *Ostateczna racja poznania bytów jednostkowych*, s. 229.

<sup>41</sup> Tenże, *Racjonalność i celowość osób, świata i rzeczy*. Zeszyty z metafizyki, Nr 4, Lublin 2007, s. 75.

zrównanie z intelektem boskim nazywa się prawdziwą, o ile spełnia to, do czego jest ukierunkowana przez intelekt boski [...]. Ze względu zaś na zgodność z intelektem ludzkim rzecz nazywa się prawdziwą, o ile z natury powoduje prawdziwą ocenę samej siebie, podobnie jak – przeciwnie – fałszywymi nazywają się te rzeczy, które z natury mogą wydawać się nie tym, czym są, albo nie takimi, jakimi są [...]. Pierwsze rozumienie prawdy przysługuje rzeczy pierwotniej niż drugie, ponieważ pierwotniejsze jest odniesienie rzeczy do intelektu boskiego niż ludzkiego”<sup>42</sup>. Fragment w sposób bardzo szczegółowy wyjaśnia temat zrównania rzeczy i intelektu. Widzimy tu dokładnie, jaka jest ostateczna racja istnienia prawdy. W stosunku do intelektu Stwórcy, rzecz by mogła być prawdziwą musi odzwierciedlać to, co Stwórca powołując ją do bytu myślał, ponieważ jak wcześniej wspominałem stwarzanie polega na wprowadzaniu do istnienia poprzez myśl. Innymi słowy ma być dokładnie taka, jaką Stwórca chciał ją stworzyć. To zrównanie rzeczy z intelektem Stwórcy wyraża prawdę w sposób najbardziej pierwotny, ponieważ jest to podstawowy warunek mówienia w ogóle o jakiegokolwiek prawdzie. Jeżeli chodzi o odniesienie do intelektu ludzkiego, to rzecz by mogła być prawdziwą musi powodować ocenę samej siebie zgodną z własną naturą. Pierwszeństwo zrównania rzeczy z intelektem Stwórcy wyraża Tomasz mówiąc, że bez intelektu ludzkiego rzecz nadal wyrażałaby prawdę, ponieważ byłaby przyporządkowana do intelektu boskiego, a to jest główne i podstawowe odniesienie.

---

<sup>42</sup> „Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum impet hoc ad quo est ordinata per intellectum divinum [...] Secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram aestimationem; sicut e contrario res falsae dicuntur quae natae sunt videri quae non sunt taut qualia non sunt [...] Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prior comparatio ad intellectum divinum quam humanum [...]” (De veritate, q. 1, a. 2, resp.).

### 3. Czy prawda występuje jedynie w intelekcie łączącym i dzielącym?

Odpowiedź na to pytanie znajdziemy analizując przebieg procesu poznania i to, jaki ma stosunek intelekt poznającego do poznawanej rzeczy, która ma zapisaną w sobie prawdę. Mamy tu do czynienia z innym niż dotychczas aspektem prawdy, mianowicie prawdą logiczną, czyli tą o której mówił Arystoteles. Na początek należy powiedzieć, że intelekt łączący i dzielący to ten, który za pomocą pojęć uformowanych na podstawie kontaktu z rzeczywistością tworzy sądy. Powstają one na podstawie danych zaczerpniętych ze zmysłów, które mają pierwotny kontakt poznawczy z rzeczą. W tym przypadku prawda jest wyrażana w sądach o rzeczywistości, a to, że przede wszystkim mówimy tu o prawdzie w sensie logicznym odnajdujemy we fragmencie: *„Otóż intelekt formujący to, czym coś jest, zawiera tylko podobiznę rzeczy istniejącej poza duszą, tak jak i zmysł, gdy przyjmuje obraz rzeczy poznawanej zmysłowo. Lecz kiedy intelekt zaczyna sądzić o ujętej rzeczy, wtedy sam sąd intelektu jest czymś jemu tylko właściwym, czego nie ma na zewnątrz w rzeczy. Kiedy zaś intelekt zrównuje się z tym, co jest na zewnątrz w rzeczy, mówi się, iż sąd jest prawdziwy”*<sup>43</sup>. Aby zgodność pojęcia z przedmiotem przybrała postać prawdy, intelekt dodaje coś od siebie do rzeczywistości, którą „wchłonał” w kontakcie poznawczym. To dodanie czegoś więcej zaczyna się z chwilą wydawania sądu o rzeczywistości. Dany sąd zawiera stwierdzenie: to jest koń, to jest człowiek itd. Sąd jest czymś różnym od rzeczywistości (choć powstaje na jej podstawie), ponieważ nie ma go (sądu) w rzeczach, ale w intelekcie. Aby można było mówić o prawdzie jako adekwacji rzeczy i intelektu, musimy ująć intelekt jako coś odrębne od przedmiotu poznawanego. I tu mamy do czynienia z dwiema odrębnymi rzeczywistościami. W tym przypadku pojęcie prawdy dotyczy bezpośrednio nie samych rzeczy, lecz

---

<sup>43</sup> *„Intellectus autem formans quidditates, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem rei sensibilis; sed quando incipit iudicare de re apprehensa, tunc ipsum iudicium intellectus est quoddam proprium ei, quod non invenitur extra in re. Sed quando adaequantur ei quod est extra in re, dicitur iudicium verum esse”* (De veritate, q. 1, a. 3, resp.).

„posiadanej przez myśl wiedzy o nich”<sup>44</sup>. Prawda i błąd zawężają się do sądu. Rozum, który go wytwarza za pomocą łączenia i rozdzielania pojęć dokonuje prawdziwej bądź fałszywej, błędnej adekwacji w stosunku do poznawanej rzeczywistości. W tym znaczeniu prawda tkwi w myśli, inaczej - nie tyle rzeczy są prawdziwe, ile myśli. Jednak jeżeli weźmiemy pod uwagę to, że względu na co są myśli, musimy uznać, że prawda tkwi raczej w rzeczach niż w myśli<sup>45</sup>. W ten sposób przechodzimy od prawdy logicznej (istniejącej w sądach) do prawdy w sensie metafizycznym, czyli prawdy rzeczy.

#### **4. Czy jest tylko jedna prawda, przez którą wszystko jest prawdziwe?**

Zacniemy od przypomnienia tego, gdzie znajduje się prawda. Tomasz pisze, że w sensie właściwym i pierwotnie prawda istnieje w intelekcie boskim, wtórnie i także w sensie właściwym w intelekcie ludzkim (poznającym), zaś w rzeczy wtórnie i niewłaściwie, ponieważ zawsze w relacji do któregoś z dwóch wyżej wymienionych intelektów. Poczynione wyżej rozróżnienie prowadzi do odpowiedzi na pytanie, które jest tematem tego paragrafu mianowicie: *„Prawda więc intelektu boskiego jest tylko jedna, od niej zaś pochodzą liczne prawdy w intelekcie ludzkim, podobnie jak w zwierciadle odbijają się liczne podobizny jednej twarzy człowieka [...]. Prawdy zaś, które są w rzeczach, są liczne, tak jak i bytowości rzeczy”*<sup>46</sup>. Źródłem wszelkich prawd występujących w intelekcie ludzkim jest jedna boska prawda. Podobnie, gdy mówimy o rzeczach. Prawda jako odniesienie, zrównanie rzeczy z intelektem boskim jest czymś istotnym, trwałym i koniecznościowym. Powstaje pytanie: Jak mogą istnieć liczne prawdy, jeżeli swe pochodzenie mają w jednej prawdzie? Odpowiedź można znaleźć w 3 kwestii dyskutowanej Tomasza *„De ideis”*: *„Różne zaś rzeczy rozmaicie ją (Boską istotę) naśladują i każda na swój*

---

<sup>44</sup> E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, oprac. A. Więckowski, Z. Więckowski, Paryż 1947, s. 327.

<sup>45</sup> Tamże, s. 328.

<sup>46</sup> *„Veritas ergo intellectus divisi est una tantum, a qua in intellectu humano derivantur plures veritates, sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo [...] Veritates autem quae sunt in rebus, sunt plures, sicut et rerum entitates”* (*De veritate*, q. 1, a. 4, resp.).

*sposób, gdyż dla każdej jest właściwe być odrębną od innej. Dlatego idea każdej rzeczy jest sama Boska istota, pojęta wraz z różnymi proporcjami do niej. Skoro więc są różne proporcje rzeczy, musi być wiele idei. Jest więc wprowadzie jedna idea wszystkiego ze strony istoty, lecz jest ich wiele ze strony różnych proporcji stworzeń o tej istoty*<sup>47</sup>. Ten obszerny fragment pokazuje, jak liczne prawdy (idee) rzeczy partycypują w jednej prawdzie, która jest istotą Stwórcy. Widzimy, że jedność prawdy Stwórcy nie wyklucza wielości prawd po stronie rzeczy, ponieważ wielość jest spowodowana różnicą proporcji w stosunku do istoty Stwórcy. Stosunek prawdy rzeczy do Stwórcy nie jest realny, lecz myślny. „W ten sposób rzeczy poznawane przez Stwórcę mają wiele idei (prawd), ale wszystkie one są widziane przez jedną istotę Stwórcy”<sup>48</sup>. Dowodzi temu teoria *ex nihilo*, według której powoływane byty z niczego istnieją poprzez wprowadzanie ich do istnienia za pomocą myśli Stwórczej. Nie jest możliwe dlatego, by było cokolwiek, co nie jest z prawdy pierwszej. Mimo iż prawda Stwórcza jest jedna, nie wyklucza wielości prawd po stronie rzeczy, ponieważ w różny sposób, zachowując różne proporcje stoją one w relacji do istoty Stwórczej. Rzeczy nie mogą istnieć samodzielnie inaczej niż dzięki boskiemu intelektowi powołującemu je do istnienia.

W stosunku do intelektu ludzkiego prawda przysługująca rzeczom jest czymś przypadłościowym dla rzeczy. Akwinata tłumaczy to tak, że gdyby nawet nie istniał intelekt ludzki w stosunku do którego następuje zrównanie, rzecz istniałaby zachowując swoją istotę. Teoria ta potwierdza fakt, że prawda przysługuje rzeczy pierwotniej ze względu na odniesienie do intelektu boskiego niż w odniesieniu do intelektu ludzkiego, ponieważ „do intelektu boskiego odnosi się jako do przyczyny, do ludzkiego zaś w pewien sposób jako

---

<sup>47</sup> „*Diversae autem res diversimode ipsam imitantur; et unaquaque secundum proprium modum sum, cum unicuique sit proprium esse distinctum ab altera; et ideo ipsa divina essential, cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam, est idea uniuscuiusque rei. Unde, cum sint diversae rerum proportiones, necesse est esse plures ideas; et est quidem una omnium ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam*” (*De ideis*, q. 3, a. 2, resp.).

<sup>48</sup> A. Maryniarczyk, *Ostateczna racja poznania bytów jednostkowych*, s. 229.

*do skutku, o ile intelekt przyjmuje wiedzę od rzeczy*<sup>49</sup>. Dzięki prawdzie boskiej, jedynej, która jest źródłem wszelkich prawd możemy mówić o świecie racjonalnym, powszechnie poznawalnym, otwartym na poznanie i intelekt ludzki. Rzeczy, które pierwotnie odnoszą się do intelektu Stwórcy stoją otworem przed poznającym mając w sobie zapisaną prawdę o sobie, która jest dziełem boskiej prawdy. Przykładem tego, co czerpie intelekt ludzki z prawdy pierwszej jest prawda pierwszych zasad. Jedną z takich zasad, na której opiera się bytowanie rzeczy realnych jest metafizyczne prawo (zasada) racjonalności (racji) bytów. Prawo to jest odczytaniem treściowej zawartości transcendentalnej prawdy. Prawo to mówi, że racją bytu jest to, „bez czego dany byt nie jest tym, czym jest”. Takimi racjami są racje wewnętrzne: materialna i formalna, a także racje zewnętrzne: sprawcza i celowa, które to ukazują prawdę bytowania konkretnego. Dzięki wyżej wymienionym racjom byt ukazuje się nam jako ten, który istniejąc posiada rację swego istnienia, chociażby realizując zapisany w sobie cel, a także ujawnia nam swoją wewnętrzną strukturę bytową. Wszystkie z wymienionych racji pochodzą od intelektu Stwórcy lub twórcy (np. dzieła sztuki) i są prawdą rzeczy, którą odczytuje intelekt wchodząc w dialog poznawczy<sup>50</sup>.

Pierwotnie możemy mówić, że prawda rzeczy jest pochodną jednej prawdy boskiej. Dopiero, gdy rozpatrujemy prawdziwość rzeczy w sensie wtórnym mówimy, że „w różnych duszach jest wiele prawd wielu rzeczy prawdziwych”<sup>51</sup>. Ale jak podkreśla św. Tomasz do każdej z rzeczy należy tylko jedna prawda. Aby rzecz mogła być nazwana prawdziwą musi posiadać w sobie prawdę (bytowość zrównaną z intelektem lub zrównującą intelekt ze sobą).

---

<sup>49</sup> „[...] *ad intellectum divinum comparetur quasi ad causa, ad humanum autem quodammodo quasi ad effectum, in quantum intellectus a rebus scientiam accipit*” (*De veritate*, q. 1, a. 4, resp.).

<sup>50</sup> A. Maryniarczyk, *Racjonalność i celowość osób, świata i rzeczy*. Zeszyty z metafizyki, s. 80-81.

<sup>51</sup> „[...] *sic sunt plurimum verorum plures veritates*” (*De veritate*, q. 1, a. 4, resp.).

## 5. Czy jakaś inna prawda prócz pierwszej jest wieczna?

Akwinata na początek przypomina, że wszystko co nazywamy prawdziwym ma swój początek w prawdzie pierwszej, czyli boskiej. Z racji tego, że Bóg jest wieczny i niezmienny prawda pierwsza jest również wieczna. Jednak jeżeli mówiąc prawda mamy na myśli prawdę zawartą w prawdach stworzonych, które istnieją w rzeczach i intelektach, nie możemy mówić o wieczności prawd ze względu na to, że ani rzeczy ani cokolwiek stworzonego nie jest odwieczne : „[...] *ponieważ same rzeczy lub intelekty, w których zawarte są prawdy, nie istnieją odwiecznie*”<sup>52</sup>. Mowa jest oczywiście o prawdzie w sensie logicznym (w intelektach) i w sensie metafizycznym (prawda rzeczy). Tak pojęta prawda rzeczywiście nie może być pojęta jako odwieczna, ponieważ ani intelekt ani rzeczy nie istnieją odwiecznie. Ale jeżeli, prawdę prawd stworzonych pojmiemy jako tę, która za swą miarę ma prawdę pierwszą, czyli boską (wieczną prawdę ma za wzór) wtedy można według św. Tomasza powiedzieć o prawdzie rzeczy, że jest wieczna. Ze względu na partycypację w prawdzie wiecznej. Tutaj natomiast mamy inny rodzaj prawdy, mianowicie prawdę w sensie ontycznym (plan, projekt, idea). Dopiero tak rozumiana prawda może zostać uznana za wieczną, ponieważ ma swe źródło w odwiecznym Stwórcą.

Akwinata w dalszej części podaje w jaki sposób poznaje intelekt ludzki, a w jaki boski. Dostrzega w procesie poznania człowieka częsty powód zwielokrotniania prawd bądź różnicowania treści poznawczej. Chodzi o to, że w procesie poznania intelekt ludzki posługuje się różnymi pojęciami, które mogą opisywać jedną rzecz wieloma różnymi definicjami. Drugą cechą charakterystyczną dla ludzkiego poznania jest wielość interpretacji, jakie daje poznający w stosunku do rzeczy poznawanej. W poznaniu boskim nie dochodzi do żadnego zróżnicowania, ponieważ Bóg poznając rzeczy, poznaje je jednym poznaniem, poprzez swoją istotę. Nie wtapia się swym poznanie w poszczególne rzeczy. Konkludując, Akwinata stwierdza, że tylko Bóg nie będąc narażony na jakiegokolwiek błędy w poznaniu czy jako jedyny działając i istniejąc odwiecznie, pozaczasowo, może być Stwórcą jednej, wiecznej

---

<sup>52</sup> „[...] *cum ipsae res, vel intellectus, quibus veritates inhaerent, non sint aeterno*”  
(*De veritate*, q.1, a. 5, resp.).

prawdy, z której źródła czerpią prawdy rzeczy i intelektów stworzonych: „Dlatego pozostaje przyjąć, że odwiecznie nie istnieją liczne prawdy, ale tylko jedna”<sup>53</sup>. Aspekt ten dotyczy oczywiście prawdy ontycznej, czyli Stwórczego projektu, myśli.

## 6. Czy prawda stworzona jest niezmienna?

Św. Tomasz zaczyna od porównania prawdy do formy rzeczy, która w stosunku do rzeczy jest czymś istotnym. Mimo zmian dostrzegalnych zewnętrznie np. zmiana barwy, kształtu prawda jako coś istotnego zostaje niezmienna. Człowiek mimo, iż zmienia się w ciągu swego życia pozostaje nadal człowiekiem, bytującą istotą rozumną. By móc odpowiednio podejść do tematu należy wprowadzić pewne rozróżnienie. Przede wszystkim istniejący byt to substancja wraz z przypadłościami. Substancja posiada zapisane w sobie prawdy istotowe bytu. Oznacza to, że dzięki prawdom w niej zapisanym mówimy, że rzecz jest tym, czym jest. Od tej strony możemy mówić, że prawda w niej zapisana jest niezmienna, ponieważ stanowi o jej istocie (np. istotą człowieka jest jego rozumność) i nie podlega zmianie. Dopiero, gdy mówimy o przypadłościach mamy do czynienia ze zmiennością. Wprawdzie nie zmiennością jednej przypadłości w inną (od strony bytowości), ale następowaniem ich po sobie, ponieważ każda z przypadłości jest także nośnikiem prawdy o sobie. Mówimy o zmienności w tym sensie, że pewne przypadłości (niewłaściwe) nie są powoływane do istnienia wraz z bytem i nie są zależne od niego, jako swojej przyczyny, a mimo to mogą do niego dochodzić bądź odchodzić. Wtedy wydaje się, że rzecz zmienia się, a wraz z nią jej prawda. Tak zanalizowana prawda dotyczy jej aspektu metafizycznego i dowodzi jej niezmienności. W jednym z fragmentów czytamy: „Stąd rzeczy stworzone zmieniają się wprawdzie pod względem uczestniczenia w prawdzie pierwszej, lecz sama prawda pierwsza, ze względu na którą nazywają się prawdziwymi, nie zmienia się w żaden sposób”<sup>54</sup>. Z kolei ten fragment

---

<sup>53</sup> „Unde relinquitur quo non sunt plures veritates ab aeterno, sed una tantum” (De veritate, q. 1, a. 5, resp.).

<sup>54</sup> „Unde res creatae variantur quidem in participatione veritatis primae; ipsa autem veritas prima, secundum quam dicuntur vera, nullo modo mutatur [...]” (De veritate, q. 1, a. 6, resp.).



odwołuje się do prawdy w sensie ontycznym i także dowodzi jej niezmienności. Jeżeli rzecz nazywamy prawdziwą w odniesieniu do intelektu ludzkiego bądź boskiego, to czy możemy mówić o zmianie prawdy w fałsz? W przypadku przyporządkowania prawdy rzeczy do intelektu boskiego nie można mówić o zmianie prawdy w fałsz. Mimo, że rzecz posiada inną formę w stosunku do poprzedniej pozostaje nadal „tym, oto” istniejącym bytem. „*Jakąkolwiek bowiem formę, albo nawet prywatę, rzecz nadałaby wskutek zmiany, i w tej mierze jest zgodna z intelektem boskim, który poznaje ją taką, jaką ona jest w jakiegokolwiek dyspozycji*”<sup>55</sup>.

Inaczej ma się sprawa w przypadku intelektu ludzkiego, gdzie możliwa jest zmiana prawdy w inną prawdę, ale także prawdy w fałsz. Człowiek w przeciwieństwie do Boga jak wcześniej wspomniałem jest narażony na błędy poznawcze. Np. mimo iż poznawana rzecz się zmienia możemy tego nie dostrzec, a wtedy nasze poznanie pozostając takie samo nie uchwytuje rzeczy w sposób prawdziwy. A przypomnijmy, że prawdą jest „*adaequatio rei et intellectus*”. Mimo iż po stronie rzeczy mamy do czynienia ze stałością prawd, umysł ludzki nie jest już tak ugruntowany w realnym bycie i jest narażony na błędy poznawcze, a także podatny na zmienność prawd, ponieważ prawda w sensie logicznym swoje źródło ma w intelekcie. Powyższe przykłady pokazują kontekst, w jakim mówi się o prawdzie jako czymś zmiennym bądź stałym.

### **7. Czy w bycie boskim prawda jest orzekana w sensie istotowym, czy osobowym?**

„*Należy stwierdzić, że prawdę w bycie boskim można pojmować dwojako: po pierwsze w sensie właściwym, po drugie jakby metaforycznie*”<sup>56</sup>. Od takiego zróżnicowania zaczyna św. Tomasz. Kolejnym krokiem jest przybliżenie sensów dwóch powyższych ujęć, a szczególnie tego pierwszego. Sens właściwy wyraża równość intelektu boskiego z Jego istotą. Jednak nie można mówić o zrównaniu na zasadzie: mierzący i mierzony, ponieważ istota

---

<sup>55</sup> „[...] *quia quamcumque formam, vel etiam privationem, per mutationem acquirat, secundum eam divino intellectui conformatur, qui eam ita cognoscit ut test secundum quamcumque dispositionem*” (*De veritate*, q. 1, a. 6, resp.).

<sup>56</sup> „*Dicendum, quo veritas in divinis dupliciter accipit potest: uno modo proprie, alio modo quasi metaphorice*” (*De veritate*, q. 1, a. 7, resp.).

boża i Jego intelekt są całkowicie tym samym. Bóg dzięki swej istocie może poznawać wszystko inne, a „[...] *prawda w Bogu wyraża najpierw równość intelektu boskiego i tej rzeczy, którą jest Jego istota, a następnie zrównanie intelektu boskiego z rzeczami stworzonymi*”<sup>57</sup>. W przypadku bożej istoty i intelektu nie ma mowy o jakimkolwiek początku zaistnienia jednego bądź drugiego. Nawet w przypadku zrównania prawdy intelektu boskiego z rzeczami stworzonymi prawda pozostaje ta sama, ponieważ jak wspomniałem wcześniej intelekt boski i Jego istota są tym samym, a jedynym co się zmienia jest to, że do pojęcia prawdy dołącza się sens początku stworzeń. Początku, którego przyczyną i miarą jest Stwórca. Prawda w bycie boskim pojmowana w sensie właściwym, która została tu określona jest orzekana istotowo. Wszystko co jest w Stwórcy, jest Jego istotą. Dlatego prawda wszystkich rzeczy należy również do Jego istoty, ale nie w sposób doskonały, ale z różnymi proporcjami do Niej. Nie zmienia to jednak niczego w tym, że prawda w bycie Stwórcy jest orzekana istotowo, z racji Jego tożsamości z nią<sup>58</sup>. Istnieje również drugi aspekt orzekania prawdy, w sensie osobowym, ale jest bardziej teologiczny niż filozoficzny, dlatego więcej na ten temat znajduje się w przypisie<sup>59</sup>.

### **8. Czy każda prawda jest z prawdy pierwszej?**

O podobnym zagadnieniu traktował artykuł 4, gdzie autor próbował dociec źródła prawdziwości prawd stworzonych upatrując go w prawdzie pierwszej. Tu mamy do czynienia z tematem szerszym, ponieważ pytanie jest o źródło istnienia prawd rzeczy stworzonych.

---

<sup>57</sup> „[...] *ideo et veritas in Deo principaliter importat aequalitatem intellectus divini et rei, quae est essentia eius, et consequenter intellectus divini ad res creatas*” (*De veritate*, q. 1, a. 7, resp.).

<sup>58</sup> Zob. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 164-178.

<sup>59</sup> Drugi rodzaj pojmowania prawdy na sposób metaforyczny odwołuje nas do Syna Bożego. Dlaczego? Ponieważ, sens metaforyczny prawdy mówi o najwyższym podobieństwie stworzonego do swego początku. A nikt inny jak Boży Syn w sposób najbardziej adekwatny odwzorowuje intelekt boski. Dlatego jak pisze Akwinata: „[...] *et secundum hanc acceptionem veritatis, veritas proprie dicitur de Filio, et personaliter dicitur [...]*” („*Tak rozumianą prawdę orzeka się właściwie o Synu i orzeka się ją w sensie osobowym*”) (*De veritate*, q. 1, a. 7, resp.).

Na początek św. Tomasz przypomina w jaki sposób istnieje prawda w rzeczach stworzonych. Mamy z nią do czynienia w rzeczach jak i w intelektach. W intelekcie można mówić o prawdzie ze względu na zrównanie jego z przedmiotem poznania, zaś prawda występująca w rzeczy odwzorowuje intelekt boski (zamyśl, ideę), który jest jej miarą, a także ze względu na ujęcia, które wywołuje w intelekcie człowieka. Człowiek uchwytyjący w poznaniu rzecz poznaje ją poprzez formę, która daje jej istnienie. Dlatego prawda rzeczy wyraża w sobie jej bytowość i stosunek zrównania z intelektem ludzkim bądź boskim. Jest to niezbędne aby można było mówić o prawdzie rzeczy. Źródłem wszystkiego jest Bóg, o czym czytamy we fragmencie: „*A wszystko to jest z Boga, ponieważ i sama forma rzeczy, przez którą rzecz jest zrównana z intelektem, jest z Boga, i sama prawda jako dobro intelektu*”<sup>60</sup>. Dobrem intelektu jest prawda, którą człowiek poznaje podczas dialogu poznawczego ze światem rzeczy stworzonych, a która aktualizuje, udoskonala i rozwija podmiot poznawczy. Jeżeli prawda jest dobrem intelektu, a każde dobro pochodzi od Boga, to prawda siłą rzeczy także swe istnienie zawdzięcza Jemu. Wystarczy odwołać się do teorii *ex nihilo*, by móc odpowiedzieć poprawnie na postawione w paragrafie pytanie. Jeżeli Stwórca stwarza z niczego za pomocą myśli, to nie może istnieć jednocześnie coś, co ma swe źródło w czymś innym. Nawet rzecz, która nie istnieje aktualnie tylko potencjalnie ma swą ideę (prawdę) w Stwórcy o czym czytamy we fragmencie „*De ideis*”: „*Poznaje również takie rzeczy, których nigdy nie zamierza uczynić – zna bowiem to, czego nie było, nie ma ani nie będzie [...] i te rzeczy wprawdzie poznaje aktualnie, jednak to poznanie nie jest praktycznie aktualne, lecz tylko wirtualne*”<sup>61</sup>. Oznacza to, że wszystko cokolwiek istnieje (nawet potencjalnie) ma swe źródło w Stwórcy, który jest tożsamy z Prawdą jako swą istotą. Zróżnicowanie prawd rzeczy wyjaśnione zostało wcześniej, gdzie zostało udowodnione, że jedność Stwórczej prawdy nie wyklucza wielości prawd bytów jednostkowych.

---

<sup>60</sup> „[...] *quod totum a Deo est, quia et ipsa forma rei, per quam adaequatur, a Deo est, et ipsum verum sicut bonum intellectus [...]*” (*De veritate*, q. 1, a. 8, resp.).

<sup>61</sup> „*Quaedam vero cognoscit quae nullo tempore facere intendit, scit enim ea quae nec fuerunt, nec sunt, nec erunt [...] et de his habet quidem scientiam in actu, non autem actu practicum, sed virtute tantum*” (*De ideis*, q. 3, a. 3, resp.).

## 9. Czy prawda występuje w zmyśle?

Proces poznawczy odbywa się w sposób liniowy. Szerzej na ten temat znajdzie się w dalszej części mojej pracy, gdzie po analizie „*De veritate*” przejdę do omawiania szczegółowych zagadnień dotyczących tematu pracy. Dlatego teraz posłużę się jedynie krótką charakterystyką etapów poznania, co pomoże odpowiedzieć na pytanie będące tematem artykułu 9.

Proces poznawczy zaczyna się od faktu afirmacji istnienia bytu, który jest przedmiotem badań, a który z kolei jest nośnikiem prawdy. Następnie przy pomocy zmysłów dochodzi do kontaktu z rzeczywistością. Na tym etapie sąd zmysłu dostarcza wiedzy o tym, że istnieje jakaś rzecz. Prawda w zmyśle istnieje jako następstwo jego aktu. Jednak na tym etapie prawda nie zostaje poznana przez zmysł. Całą istotę tego, czym jest prawda w zmyśle wyraża fragment: „*Chociaż bowiem zmysł prawdziwie sądzi o rzeczy, to jednak nie poznaje prawdy, przez którą sądzi. Bo chociaż zmysł poznaje, że postrzega, to jednak nie poznaje własnej natury, a w konsekwencji nie poznaje również natury swego aktu ani jego proporcji do rzeczy, tak więc nie poznaje też jego prawdziwości*”<sup>62</sup>. Inaczej jest w przypadku prawdy występującej w intelekcie, ponieważ tam następuje kolejny etap poznania. „Nieuświadomiony” zmysł, który nie dokonuje refleksji na temat tego, co poznał kieruje dane doświadczenia do intelektu. Tam dopiero prawda istnieje „*jako następstwo aktu intelektu i jako poznana przez intelekt. Jest bowiem następstwem działania intelektu w takiej mierze, w jakiej sąd intelektu ujmuje rzecz zgodnie z tym, jaka rzecz jest*”<sup>63</sup>. Widzimy, że prawda swój grunt i podstawę ma w rzeczy, a nie w intelekcie poznającym. To rzecz jest powodem dla którego intelekt dokonuje refleksji nad sobą i swoim aktem. Dlatego tak ważne jest aby intelekt dokonał autorefleksji swych aktów, ponieważ bez tego nie mógłby dostosować się do poznanej rzeczy. Zmysł w procesie poznawczym nie dokonuje procesu

---

<sup>62</sup> „[...] *si enim sensus vere iudicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere iudicat: quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus, nec proportionem eius ad res, et ita nec veritatem eius*” (*De veritate*, q. 1, a. 9, resp.).

<sup>63</sup> „[...] *sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum. Consequitur namque intellectus operationem, secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est*” (*De veritate*, q. 1, a. 9, resp.).

samorefleksji i refleksji na temat rzeczy poznawanej, dlatego prawda nie występuje w nim w sensie logicznym, ponieważ zmysły niczego nie dodają do poznawanej rzeczywistości ani nie wytwarzają żadnych pojęć, na bazie których miałyby budować sądy. Mając jedynie za zadanie dostarczenia informacji płynących z zewnątrz za pomocą form zmysłowych nie dokonują żadnego innego procesu. Jediną prawdą, jaka występuje w zmysłach jest prawda rzeczy (metafizyczna), która trafia do zmysłów w postaci form zmysłowych. Można powiedzieć, że otaczająca rzeczywistość będąc nosicielką prawdy „zaraża” sobą intelekt ludzki poprzez formy zmysłowe płynące z niej do zmysłów. Widzimy więc, że jedyną prawdą, jaka przez pewien etap czasu występuje w zmysłach jest prawda rzeczy (prawda metafizyczna) pod postacią form poznania zmysłowego.

### **10. Czy jakaś rzecz jest fałszywa?**

Niezbędne jest pewne rozgraniczenie, które czyni św. Tomasz odpowiadając na powyższe pytanie. Mianowicie chodzi o to, w stosunku do którego z intelektów następuje zrównanie rzeczy, a także o jakiej prawdzie mówimy.

Odpowiedź na to pytanie jest podobna do odpowiedzi na pytanie wcześniej postawione, które odnosiło się do zmienności prawd stworzonych. Jeżeli bierzemy pod uwagę prawdę rzeczy, czyli prawdę w sensie metafizycznym to nie można mówić o fałszu, ponieważ w tych kategoriach nie ma mowy o jakimkolwiek fałszu. Rzecz jest tym, czym jest i to nie ulega zmianie. Nawet jeżeli przestaje istnieć to i tak jej nieistnienie należy do jej prawdy.

Jeżeli rzecz odniesiemy do intelektu boskiego, w stosunku do którego rzecz ma się jak mierzone do miary także nie można mówić o fałszu, ponieważ w Stwórcy znajdują się prawdy wszystkich rzeczy (prawda ontyczna). Nawet negacje czy braki są zrównane z intelektem boskim, jednakże w inny sposób. W tych dwóch przypadkach Bóg nie jest ich stwórcą ani przyczyną, ale pozostają one w stosunku do intelektu boskiego jako poznane do poznającego. Widzimy więc, że wszystko co bytuje jest zrównane z intelektem boskim, dlatego nie może być fałszem, a będzie zawsze prawdą: „*A więc prawda jest*

*we wszystkim, co jest bytem, ponieważ tutaj jest to, co jest w najwyższej prawdzie*<sup>64</sup>.

Inaczej mówimy, gdy mamy do czynienia ze zrównaniem rzeczy i intelektu ludzkiego, co przenosi nas na grunt prawdy w sensie logicznym. Akwinata pisze, że niekiedy zdarza się nierówność, czyli fałsz. Przyczyną tego może być sama rzecz (sama w sobie jest zawsze prawdziwa!), którą poznajemy poprzez zmysłowy kontakt poznawczy. Rzecz przejawia się na różne sposoby przez co może wpłynąć na błędną ocenę siebie przez poznającego. Przejawianie się rzeczy dotyczy oczywiście przypadłości, które nie należą do jej istoty, ale „dochodzą i odchodzą” od niej. O rzeczach fałszywych czytamy: *„rzeczy nazywają się fałszywymi, które z natury mogą wydawać się albo nie takie, jakie są, albo nie tym, czym są, tak jak fałszywe złoto, w którym na zewnątrz przejawia się barwa złota i inne tego rodzaju przypadłości, podczas gdy od wewnątrz ich podmiotem nie jest natura złota”*<sup>65</sup>. Autor jednak zwraca uwagę, że to „dusza” w swych sądach wyraża prawdę bądź fałsz o rzeczach. Rzeczy mogą powodować niewłaściwą ocenę samych siebie ze względu na swe różne przejawy. Reasumując, każda rzecz jest prawdziwa w sensie metafizycznym oraz ze względu na odniesienie do intelektu Stwórcy (prawda ontyczna). Niezależnie od tego czy mamy do czynienia z konkretnym bytem stworzonym czy z brakiem, którego przyczyną nie jest Bóg wszystko pozostaje zrównane z intelektem boskim. Dopiero kiedy dochodzi do zrównania rzeczy i intelektu ludzkiego możemy mówić o fałszu, ponieważ wchodzimy w sferę myśli, czyli prawdy logicznej.

### **11. Czy fałsz występuje w zmyśle?**

W tym przypadku ocenie podlega początek drogi poznawczej, ponieważ każde poznanie ma swój początek w zmysłach. Zmysł ma za zadanie pośredniczyć pomiędzy rzeczami a intelektem, w którym poznanie osiąga doskonałość i ma swój kres. Zmysł w odniesieniu do rzeczy jest jakby

---

<sup>64</sup> „*Igitur est veritas in omnibus quae sunt entia, quia hic sunt quae in summa veritate sunt*” (*De veritate*, q. 1, a. 10, resp.).

<sup>65</sup> „[...] *illa dicuntur falsa quae nata sunt videri aut qualia non sunt, aut quae non sunt; ut aurum falsum, in quo exterius apparet color auri, et alia huiusmodi accidentia, cum tamen interius natura auri non subsit*” (*De veritate*, q. 1, a. 9, resp.).

intelektem, ponieważ to z nim ma bezpośredni kontakt zaś w stosunku do intelektu zmysł jest jakby rzeczą, ponieważ stąd czerpie informacje płynące ze świata zewnętrznego. Ze względu na wyżej wymienione rozróżnienie o prawdzie i fałszu w zmysle można mówić w dwojaki sposób:

a) zmysł oceniany jako rzecz w stosunku do intelektu nazywamy prawdziwym bądź fałszywym w zależności od tego, jaką ocenę powoduje w intelekcie (analogicznie do rzeczy poznawanej znajdującej się w zasięgu intelektu);

b) zmysł będący intelektem w stosunku do rzeczy może sądzić prawdziwie bądź fałszywie o rzeczach poznawanych.

Poczynione rozróżnienie pokazuje nam mechanizm i funkcjonowanie zmysłu w procesie poznania. Jednak w sensie ścisłym zmysł będąc w stosunku do intelektu jakby rzeczą nie zawiera w sobie fałszu, ponieważ „*zawsze powoduje w intelekcie prawdziwą ocenę własnej dyspozycji, ale nie dyspozycji rzeczy*”<sup>66</sup>. W tej sytuacji zmysł jest „jakby” samą rzeczą (prawda metafizyczna), ponieważ przekazuje bezpośrednio dane zmysłowe (formy rzeczy) bez żadnych dodatków.

W stosunku do rzeczy zmysł ma się tak, jak intelekt do danych zmysłowych. Sąd zmysłu jest zawsze prawdziwy, jeżeli:

- ma właściwy sobie przedmiot poznania zmysłowego;
- nie ma przeszkód i defektów w narządzie poznawczym.

Z racji tego, że zmysły nie dokonują refleksji nad rzeczami poznanymi nie można mówić o fałszu, ponieważ jedyna sfera, gdzie może wystąpić fałsz to sfera intelektu ludzkiego, o czym było wcześniej. Jednak istnieje jeden wyjątek, który dotyczy sfery zmysłów, o którym Tomasz mówi, że może być miejscem występowania fałszu. Chodzi o wyobraźnię. Nie jest ona miejscem refleksji i uogólniania danych, co może czynić rozum, a jedynie „przechowalnią form poznawczych”<sup>67</sup>. Podobnie, jak zmysł ujmuje rzeczy poznawalne zmysłowo podczas ich obecności, tak wyobraźnia ujmuje je pod ich nieobecność. Mimo tego, że stara się je ująć takimi, jakimi są naprawdę jest

---

<sup>66</sup> „[...] *semper facit veram existimationem in intellectu de dispositione propria, sed non de dispositione rerum*” (*De veritate*, q. 1, a. 11, resp.).

<sup>67</sup> E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 290.

narażona na błędy. Dlatego Akwinata pisze że „*nie zmysł jest właścicielem fałszu, ale wyobraźnia*”<sup>68</sup>.

## 12. Czy fałsz występuje w intelekcie?

Nazwa intelekt wywodzi się stąd, iż poznaje głębię rzeczy (*intus-legere* czyli czytanie tego, co ukryte). W przeciwieństwie do zmysłów, które chwytują to co zewnętrzne, intelekt wchodzi do wnętrza rzeczy, pragnie odkryć ich istotę. Poznanie intelektualne opiera się na pierwszych zasadach, które zostają przez intelekt odkryte i dzięki którym docieramy w poznaniu do istot rzeczy. Przedmiotem właściwym dla intelektu jest to, czym rzecz jest, czyli owa istota. Stąd, jak pisze św. Tomasz: „[...] *jak poznanie zmysłowe przedmiotów właściwych poznania zmysłowego jest zawsze prawdziwe, tak też zawsze prawdziwy jest intelekt poznający, czym coś jest [...]*”<sup>69</sup>. Widzimy tu analogię do prawdziwości sądów zmysłowych. Aczkolwiek można mówić o fałszu w intelekcie, który ma (fałsz) charakter przypadłościowy. Mówimy o nim wtedy, gdy intelekt rzeczy poznanej nadaje złą definicję bądź w definicji zawiera cechy, które nie są adekwatne do poznawanego bytu. Następuje tu błąd w zrównaniu rzeczy i intelektu, ponieważ nie zachodzi odpowiedniość. O fałszu w intelekcie zostało powiedziane w paragrafie 3, gdzie zostało wyszczególnione, że jedynym miejscem występowania prawdy bądź fałszu w intelekcie jest sąd. Dopiero, gdy orzekamy coś o rzeczywistości za pomocą sądów możemy mówić o fałszu. Fałsz w sądzie wyraża się poprzez złe połączenie bądź rozdzielenie pojęć dotyczących rzeczywistości. Jeżeli wyabstrahowane pojęcia połączone w sądach nie oddają realnie rzeczywistości w nich opisywanej, mamy do czynienia z fałszem.

Intelekt można także pojmować ogólnie, gdy rozciąga się nazwę na wszystkie działania rozumu, takie jak mniemanie czy rozumowanie. Można wtedy mówić o fałszu, ale tylko wtedy, gdy procesy przeprowadzane przez intelekt nie opierają się na pierwszych zasadach. Gdyby myślenie przebiegało w granicach wyznaczonych przez podstawowe i pierwsze zasady, na których

---

<sup>68</sup> „[...] *quod sensus non est dominus falsitatis, sed phantasia*” (*De veritate*, q. 1, a. 11, resp.).

<sup>69</sup> „[...] *sicut sensus sensibilium proprium semper est verus, ita et intellectus in cognoscendo quod quid est [...]*” (*De veritate*, q. 1, a. 12, resp.).



opiera się cała rzeczywistość, nie byłoby mowy o fałszu czy błędzie. Jak już wcześniej wspominałem – jedynym miejscem narażonym na błąd czy fałsz jest ludzki intelekt związany z prawdą logiczną, ponieważ prawda ontyczna i metafizyczna dotyczą sfer, gdzie występuje tylko prawda. Dlatego poznający opierając się na rzeczywistości w procesie poznania, której transcendentalną właściwością jest prawda jest na dobrej i jedynej drodze prowadzącej do uniknięcia fałszu.

### **13. Czy prawda jest powszechną właściwością bytów?**

Widzimy więc, że prawda u św. Tomasza w porównaniu do koncepcji filozofów przywołanych w rozdziale pierwszym posiada inny wymiar, ma inne źródło i zakres obowiązywania. Stagiryta mówiąc, że prawda jest uzgodnieniem myśli i rzeczy zamknął furtkę do tego, by była ona rozpatrywana od strony bytu. Stała się powszechną właściwością nie bytu, ale ludzkiej myśli. Akwinata nie zgadzając się z tym już w pierwszym artykule mówi, że prawda jest definiowana trojako:

- a) ze względu na to, co wyprzedza pojęcie prawdy, czyli byt;
- b) jako zrównanie rzeczy i intelektu;
- c) prawda jako skutek, czyli to co się ujawnia i odsłania istnienie.

Fundamentalne znaczenie ma tu także to, że poznanie ludzkie jest skutkiem prawdy, a nie odwrotnie. Dzięki prawdzie zawartej w rzeczach możemy aktualizować nasze potencjalności. „*Prawda jako właściwość sposobu istnienia bytu, jest podstawą rozumienia prawdy w ogóle, a życia racjonalnego w szczególności*”<sup>70</sup>. Jak doszło do odkrycia tego, iż prawda jest po stronie rzeczy i jest ich powszechną właściwością? Analizy pokazują, że nie inaczej jak przez analizę istniejących bytów, które są nośnikami prawdy przez co są poznawalne, racjonalne i inteligibilne. Na ten temat znajdzie się więcej w trzecim rozdziale. Drugi aspekt definicji pokazuje, na czym polega odczytywanie owej prawdy zawartej w przedmiocie poznawanym. Mówimy o tzw. adekwacji. Intelekt będąc w kontakcie z rzeczywistością dokonuje najpierw samorefleksji, aby móc odpowiednio odczytać rzecz poznawaną.

---

<sup>70</sup> A. Maryniarczyk, *Racjonalność i celowość osób, świata i rzeczy*. Zeszyty z metafizyki, s. 76.

Musi poznać siebie, by móc odpowiednio zrównać się z poznawaną rzeczą, co jest warunkiem poznania prawdy. Jak to ujmuje św. Tomasz: rzecz mierzy nasz intelekt i go porusza.

A jak Akwinata uzasadnia prawdę jako transcendentalną właściwość bytów? Odwołuje nas w swych analizach do intelektu boskiego, który jest gwarantem i przyczyną istnienia jakichkolwiek bytów. Rzecz będąc prawdziwą posiada taki status ze względu na to, że partycypuje w tej jednej, niezmiennej boskiej prawdzie. Każdy byt istnieje prawdziwie ze względu na zrównanie z intelektem Stwórcy bądź twórcy (ostateczna racja istnienia prawdy). Mamy do czynienia również ze zrównaniem rzeczy z intelektem poznającego. Jednak w tym przypadku to poznający czerpie prawdę z rzeczy, a nie odwrotnie. Zrównanie rzeczy z intelektem Stwórcy bądź twórcy jest pierwotniejsze i w sensie właściwym dzięki niemu możemy mówić o prawdziwości rzeczy, ponieważ nawet jeżeli nie byłoby intelektu ludzkiego, rzeczy nazywałyby się prawdziwymi ze względu na odniesienie do intelektu boskiego. W przeciwieństwie do tego, jak ma się rzecz w stosunku do intelektu ludzkiego, to intelekt boski jest mierzącym rzeczy, a nie odwrotnie. Gwarantem tego, że rzeczy są powszechnie prawdziwe jest intelekt Stwórcy bądź twórcy (rzeczywytwory). To dzięki nim prawda jest zapisana w każdym bycie, a każdy byt daje się odczytać przez intelekt, którego „pokarmem” jest prawda. Tylko ona może być przedmiotem właściwym dla intelektu zawierając w sobie to, co jest proporcjonalne i właściwe dla niego. Mówimy oczywiście o tym, co zostało zawarte w rzeczach z intelektu Stwórcy bądź twórcy, czyli zamysł, plan, idea. Zmaterializowany projekt istnieje pod postacią praw czy formy, która organizuje daną rzecz. Dzięki temu możemy poznać każdą rzecz, a rzeczywistość jest „otwartą księgą”, która czeka na poznającego by odkrył i odkrywał coraz więcej, przez co staje się mądrzejszy.

*„Prawda bytu jako transcendentalna właściwość wszystkiego, co realnie istnieje, jest więc wyrazem inteligibilności i racjonalności całej rzeczywistości”<sup>71</sup>.*

Kolejny rozdział będzie zawierał omówienie pewnych problemów, które były obecne w powyższych artykułach, a które należy głębiej

---

<sup>71</sup> Tamże, s. 76.

przeanalizować. Postaram się również wydobyć konsekwencje, jakie płyną z pojmowania prawdy jako transcendentalnej właściwości bytów, jak i jej odrzucenia.

### III. Konsekwencje odkrycia prawdy jako transcendentalnej właściwości bytów.

#### 1. Konsekwencje teoretyczne.

##### a) Poznanie skutkiem prawdy

Całościowa wizja rzeczywistości, którą wyraża prawda jako transcendentalna właściwość bytów ukazuje świat jako „księgę” zawierającą niezliczoną ilość informacji, które tak jakby „czekają” na to by ją odczytać, poznać. Autorem tej książki jest intelekt Stwórcy bądź twórcy w przypadku bytów-wytworów. Jest to świat przeniknięty intelektem. Przejawia się to w tym, że byt jest nam dany jako „nośnik” prawdy, który jak „światło” rozlewa się na każdy przedmiot i pozwala się ująć, jako coś „będące” oraz który rozświetla nasz intelekt<sup>72</sup>. Aby móc zachować pewien porządek racjonalny w bycie i pokazać racje najbardziej podstawowe życia poznawczego człowieka należy odwołać się do inteligibilności pierwszej, jaką jest intelekt Stwórcy. To On jest początkiem wszelkiego bytu, 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”<sup>73</sup>. Cała rzeczywistość realizuje w sobie określony zamysł. Wytwory sztuki są efektem działania twórcy, dlatego noszą w sobie jego myśl, koncepcję, zaś byty natury odnoszą do myśli Stwórcy<sup>74</sup>. Widzimy także, że jedynymi, ale i ostatecznymi granicami naszego poznania są granice bytu, ponieważ nic poza realnym bytem nie może być przedmiotem naszego poznania. Można powiedzieć, że tylko tyle, ale byłoby to błędne stwierdzenie, dlatego że świat jest niewyczerpaną głębią informacji. Wszelkie prawdy w postaci praw przyrody, aksjomatów czy reguł matematycznych swe źródło i podstawę mają w bytach, a nie w samej ludzkiej myśli, co zobaczymy w dalszej części rozdziału. Odkrywając fakt, że podstawy racjonalności są

---

<sup>72</sup> G. Verbeke, *Prawda i nieprawda w ludzkim poznaniu*, [w:] „Roczniki Filozoficzne”, 23 (1975) z.1, s. 69.

<sup>73</sup> Tamże, s. 70.

<sup>74</sup> A. Maryniarczyk, *Racjonalność i celowość osób, świata i rzeczy*. Zeszyty z metafizyki, s. 80.

ugruntowane w istniejącym bycie, widzimy jak bezzasadne i niedorzeczne są wszelakie argumentacje na rzecz sceptycyzmu, relatywizmu czy agnostycyzmu w poznaniu świata<sup>75</sup>. Kolejność czerpania wiedzy i poznania przebiega nie inaczej jak od bytu do ludzkiego intelektu, ponieważ to my stajemy się racjonalni racjonalnością świata, a nie odwrotnie. Koncepcja Arystotelesa mówiąca, że prawda jest skutkiem poznania jest nieadekwatna do racjonalnej rzeczywistości. Jeżeli rzeczywistość jest poznawalna dzięki temu, że zawiera prawdę w sobie, to nie możemy w poznaniu kierować się złudnymi wyobrażeniami, że to rozum jest źródłem prawdy, która miałaby wyprzedzać prawdę rzeczy. W tej sytuacji prawda jako transcendentalna właściwość bytów straciłaby podstawę, ponieważ prawda bytu zamieniłaby się na subiektywną prawdę intelektu, co w konsekwencji prowadziłoby do ogólnie pojętego relatywizmu. Mamy obowiązek jako poznający, poznawać rzeczy takimi, jakimi są, czyli bez narzucania prawd na rzeczywistość. W przeciwnym razie świat przez nas poznawany będzie światem nie rzeczywistym, ale wykreowanym.

#### **b) Odkrycie racjonalności bytów.**

Władysław Stróżowski w swej książce pt „*Istnienie i wartość*”<sup>76</sup> pisze o trzech wymiarach prawdy u św. Tomasza, a także poddaje analizie rolę jaką odgrywa intelekt w procesie poznania. Jeżeli to rzeczy są warunkiem istnienia prawdy i to one mierzą nasz intelekt, to czy zachowuje on bierność w procesie poznania? Na początek należy zwrócić uwagę, iż mamy do czynienia z dwiema odrębnymi rzeczywistościami, które jak się okazuje dopełniają się i warunkują samą zasadność postawienia pytania i odpowiedzi na nie: czym jest prawda? Gdyby istniały same rzeczy dyskusja na temat prawdy toczyłaby się na innym gruncie i dotyczyłaby jedynie relacji rzecz - intelekt boski. Podobnie sprawa by wyglądała, gdyby istniała jedynie sfera intelektu. Stróżowski mówi, iż prawda jest pewnym zadaniem dla nas. Wynika to z faktu, iż każdy człowiek jest istotą poznającą, podmiotem myślącym, a zadaniem każdego podmiotu poznającego jest poznanie prawdy. Poznanie to ma się opierać na zasadzie wyjścia

---

<sup>75</sup> Tamże, s. 81.

<sup>76</sup> W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1980, s. 31-40.

podmiotu poznającego w stronę rzeczy, skierowania się „ku przedmiotom”.

Dlaczego? Ponieważ intencja poznawcza skierowana ku rzeczy jest intencją pustą. Aby proces mógł się dokonać po stronie podmiotu musi istnieć otwartość w stosunku do świata, który jest określany przez wielu jako „księga” zawierająca niezliczoną ilość informacji. Rzecz jest warunkiem prawdy „*rzeczy otaczającego nas świata, z których czerpiemy wiedzę, określają nasz umysł [...]*”<sup>77</sup>. Prawda to manifestacja rzeczy. Dlatego Akwinata zgadza się ze św. Augustynem, który pisał, że: „*Prawda ukazuje istnienie tego, co jest*”, podobne stwierdzenie odnajdujemy u św. Hilarego: „*Prawda ujawnia i wyjaśnia byt*”<sup>78</sup>. Umysł w swym pierwotnym etapie poznania poddaje się wobec rzeczy, która pobudza jego aktywność poznawczą, jak również wypełnia jego akty intencyjne. Dzieje się to z tego powodu, iż rzecz narzuca się intelektowi i „trywialnie” ujmując po prostu jest. Pojęcie bytu stanowi pierwsze poznanie i jest ono fundamentem i podstawą naszego rozwoju poznawczego, ponieważ wszelkie późniejsze poznanie bazuje na poznaniu początkowym<sup>79</sup>. Co to oznacza? Świadczy to o inteligibilności wszystkich rzeczy poznawanych, co jest dowodem na to, że prawda jako transcendentalna właściwość bytów wpraw istnieje w rzeczy, a nie w umyśle poznającego. Dopiero dzięki prawdzie „mieszkającej” w rzeczy umysł jest determinowany do działania i wytrącony z bierności. Intelekt czynny ma za zadanie uporządkować i powiązać w sensowne struktury dane płynące od poznanej rzeczy. G. Verbeke pisze, iż dane te są pogrążone w „ciemnej nocy”. Dopiero dzięki światłu jakie wprowadza intelekt czynny dane te mogą stać się przedmiotem myśli<sup>80</sup>. Inaczej mówiąc, dane doświadczalne nie są zrozumiałe same przez się, lecz dzięki intelektowi czynnemu. Św. Tomasz nie bez powodu udowadnia, że poza intelektem możliwościowym jest intelekt czynny, który ujmuje inteligibilność w danych doświadczenia. Jednak niejednokrotnie podkreśla, że to właśnie byt jest podstawą poznawalności i to on jest wyrazicielem prawdy. Intelekt, który dokonuje operacji na danych otrzymanych z doświadczenia, czego rezultatem są sensory wyrażone w

---

<sup>77</sup> *De veritate*, q. 1, a. 2, resp.

<sup>78</sup> *De veritate*, q. 1, a. 1, resp.

<sup>79</sup> G. Verbeke, *Prawda i nieprawda w ludzkim poznaniu*, s. 66-67.

<sup>80</sup> Tamże, s.67.

pojęciach, finalizuje swój proces poprzez skierowanie owego sensu w stronę poznawanej rzeczywistości. Jednak należy podkreślić, że owe skierowanie się ma polegać na uzgodnieniu wytworów myśli (pojęć) z rzeczywistością, ponieważ to rzeczywistość jest okazją do poznania prawdy a nie myśl. „Obraz rzeczy”, czyli pojęcie znajdujące się w umyśle, aby mogło wyrażać prawdę zapisaną w rzeczy, musi odpowiadać samej rzeczy i dawać się każdorazowo odnieść do tej rzeczy.

Drugim warunkiem koniecznym do spełnienia jest to, by skonstruowane pojęcie było maksymalnie przezroczyste. Ma ono funkcjonować tak, by było jedynie tym, przez co rzecz jest poznawana. Główną rolę odgrywa rzeczywistość, a nie wytwory umysłu<sup>81</sup>. A jak konkretnie dochodzi do poznania rzeczy i odkrycia tego, że prawda jest zapisana w rzeczy? Odpowiedź znajdujemy na drodze:

- 1) analizy naszego poznania spontanicznego;
- 2) dzięki separacji metafizycznej.

Ad. 1. Poza stwierdzeniem faktu istnienia rzeczy, który towarzyszy każdemu poznaniu, ponieważ jest to fakt od którego zaczyna się każde poznanie dostrzegamy również, że rzeczy poznajemy. Są one okazją dla naszego rozwoju poprzez to, że wzbudzają naszą ciekawość poznawczą. Dzięki temu w poznaniu spontanicznym wydobywamy cechy charakteryzujące postrzegane rzeczy, na podstawie których wyrażamy sądy, które mówią o zwierzęciu, budynku czy człowieku. Chociaż tak do końca nie możemy podać racji, dla których coś jest takie a nie inne, to akcentujemy określony sposób istnienia bytu. Poza tą istotną uwagą dodatkowo odkrywamy mnogość zapisanych w przedmiocie informacji. Nie są one czymś dla nas obojętnym, ponieważ odczuwamy, że informacje te wiążą nasz intelekt ze sobą i aktualizują nasze potencjalności, czyli doskonałą<sup>82</sup>. Stajemy się jakby mądrzejsi mądrością zawartą w poszczególnych bytach. Jest to jedna z podstawowych konsekwencji poznania bytu naznaczonego prawdą. Gdyby rzeczywistość nie była poznawalna nie byłoby sensu jej poznawać, ponieważ

---

<sup>81</sup> W. Stróżewski, *Trzy wymiary prawdy*, [w:] tenże, *Istnienie i wartość*, s. 127.

<sup>82</sup> A. Maryniarczyk, *Racjonalność i celowość osób, świata i rzeczy*. Zeszyty z metafizyki, s. 77.

najwyczejniej byłaby to strata czasu, a proces taki nie przynosząc żadnych rezultatów stałby się bezcelowy.

Ad. 2. Separacja metafizyczna to metoda, która prowadzi do odkrycia bytu jako nośnika prawdy. Tu jeszcze bardziej niż w przypadku poznania spontanicznego dostrzegamy, że realnie istniejące byty wiążą nasz umysł. Powstaje relacja poznawcza między poznającym, a rzeczą poznawaną (między intelektem, a prawdą zapisaną w rzeczy) Odkrywamy to, dzięki idei, projektowi, który wyraża to powiązanie oraz różnorodnym prawom zapisanym w rzeczach. Separacja składa się z dwóch etapów:

a) Zaczynając od sądów egzystencjalnych stwierdzamy istnienie konkretnych rzeczy. Jest to konieczny i bezwarunkowy punkt wyjścia jakiegokolwiek poznania. To, co zostaje przyswojone na dalszym etapie poznania bazuje na tym, co jest pierwotnie inteligibilne. Na tym etapie osadzamy nasze poznanie w świecie bytów realnych, które tworzą właściwy przedmiot intelektualnego poznania. Jest to etap stwierdzenia, że: „to, czy tamto istnieje”.

b) Drugi etap odwołuje nas do analizy treściowej tego, co pierwotnie zostało uchwycone w sądach egzystencjalnych. Analiza ta oparta jest na przyporządkowywaniu bytu do intelektu (osoby). Wynikiem tego jest odkrycie przez poznającego inteligibilności bytów. Od wcześniejszego stwierdzenia: „to istnieje” przechodzimy do „to istniejące jest przedmiotem poznania”.

c) Ostatni etap obejmuje przejście od ujęć kategoryalnych do transcendentálnych. Już nie tylko dana rzecz czy osoba jest poznawalna, lecz stwierdzamy na podstawie analogii w istnieniu, że „wszystko, co istnieje, jest poznawalne (jest prawdą)”<sup>83</sup>.

Zależności w procesie poznawania między tym co pierwotnie inteligibilne, a tym co proces poznawczy wypracowuje na drodze poznania trafnie opisuje G. Verbeke w przytaczanym już wcześniej artykule, gdzie mówi: „*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*

---

<sup>83</sup> Tamże, 77-78.



*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*<sup>84</sup>.

Św. Tomasz dokonując analizy poznania bytu wychodzi poza racjonalizm, a także empiryzm, przy jednoczesnym zachowaniu możliwości refleksji metafizycznej. Jest to teoria poznania, która przewyższa empiryzm dlatego, że dane płynące z doświadczenia, które są niezbędne w ujęciu tego, co pierwotnie inteligibilne, nie stanowią całości ludzkiego poznania. Mamy do czynienia z ujęciem transcendentalem, które nie może bazować jedynie na danych doświadczenia, jednakże z pewnością musi od nich wychodzić. Podobnie jest z racjonalizmem, który również jest przekraczany w procesie poznania transcendentalego, ponieważ liczne przedmioty poznania nie mogą być wyprowadzane z tego, co pierwotnie inteligibilne, dlatego że zawierają załączek dalszego poznania<sup>85</sup>. Chodzi oczywiście o refleksję metafizyczną, która wykracza poza wąsko pojęty empiryzm czy racjonalizm. Intelpekt, który odrywa od rzeczy jednoznaczne treści, które różnią się między sobą zakresem swego orzekania posługuje się uniwersaliami i transcendentaliami. Jednak czym innym są wyrażenia transcendentalne, które są właśnie wynikiem refleksji metafizycznej lub inaczej poznania transcendentalizującego, a czym innym uniwersalia (efekt abstrakcji). Transcendentalia, które nie mieszczą się w wąsko pojętym racjonalizmie są „ujęciami poznawczymi konkretnymi, oderwanymi od samej rzeczy, ale w podstawowych sądach afirmują zarówno istnienie, jak i konkretną treść rzeczy”<sup>86</sup>. Owe transcendentalia symbolizowane nazwami takimi jak byt, rzecz, jedno, prawda itd. oznaczają nie nazwy, lecz zespół sądów dotyczących rzeczywistości ujmowanej transcendentalno-analogicznie. Skutkiem tego jest poznanie konkretystyczne i powszechne. Powszechność swą czepie dzięki analogii, która chroni przed jednoznacznością<sup>87</sup>. Widzimy więc, że ani empiryzm ani racjonalizm nie jest w stanie objąć całej rzeczywistości, w przeciwieństwie do transcendentaliów,

---

<sup>84</sup> G. Verbeke, *Prawda i nieprawda w ludzkim poznaniu*, s. 70-71.

<sup>85</sup> Tamże, s. 71.

<sup>86</sup> M. A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, wyd. 5, Lublin 1988, s. 40.

<sup>87</sup> Tamże, s. 40.

dzięki którym za pomocą refleksji metafizycznej i związanej z nią analogii możemy poznać każdy byt z osobna i rzeczywistość w całości.

### c) Trzy aspekty prawdy

Analiza wyżej poczyniona ukazuje w pełni złożoność problematyki prawdy jako powszechnej właściwości bytów. Wymienione przeze mnie wcześniej trzy wymiary prawdy, które składają się na wyjaśnienie koncepcji Akwinaty ukazuje fragment „*De veritate*” : „*Rzecz naturalna zatem, postawiona między dwoma intelektami, ze względu na zrównanie z obydwoima nazywa się prawdziwą. Ze względu bowiem na zrównanie z intelektem boskim nazywa się prawdziwą, o ile spełnia to, do czego jest ukierunkowana przez intelekt boski [...]. Ze względu zaś na zgodność z intelektem ludzkim rzecz nazywa się prawdziwą, o ile z natury powoduje prawdziwą ocenę samej siebie, podobnie jak – przeciwnie – fałszywymi nazywają się te rzeczy, które z natury mogą wydawać się nie tym, czym są, albo nie takimi, jakimi są [...]. Pierwsze rozumienie prawdy przysługuje rzeczy pierwotniej niż drugie, ponieważ pierwotniejsze jest odniesienie rzeczy do intelektu boskiego niż ludzkiego*”<sup>88</sup>. Rzecz, która jest pozostawiona pomiędzy intelektem Stwórcy (bądź twórcy), a intelektem ludzkim tworzy wraz z wymienionymi intelektami pełną koncepcję prawdy, jako transcendentalnej właściwości bytów. Prawda u św. Tomasza istnieje na trzech poziomach.

Pierwszym wymiarem prawdy jest prawda w sensie ontycznym. Odwołuje ona nas do Stwórcy, który stwarza rzeczywistość za pomocą myśli, planu czy inaczej projektu. Idea, którą tworzy Stwórca istnieje w każdym bycie i wyraża Jego zamysł, dlatego każdy byt jest przede wszystkim odniesiony do intelektu Stwórczego. Tak pojęty plan, który jeszcze nie istnieje w rzeczy, lecz

---

<sup>88</sup> „*Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum impet hoc ad quo est ordinata per intellectum divinum [...]. Secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum nata est de se formare veram aestimationem; sicut e contrario res falsae dicuntur quae natae sunt videri quae non sunt taut qualia non sunt [...]. Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prior comparatio ad intellectum divinum quam humanum [...]*” (*De veritate*, q. 1, a. 2, resp.).

w intelekcie Stwórcy jest pojmowany, jako prawda w sensie ontycznym. Podobnie jest w przypadku twórcy, którego idea, myśl także będąca prawdą ontyczną, zostaje nadana rzeczy, która uprzednio istniała pod postacią innej formy. Twórca ustala tylko prawdę rzeczy uprzednio stworzonej, niejako nadaje jej formę, a Stwórca stwarza wszystko *ex nihilo*. Powołuje do istnienia nie tylko formę rzeczy, ale i materię. Cała materia jest wyprowadzona z myśli wraz z rzeczą. Oznacza to, że również ona będąc wyprowadzoną z myśli jest poznawalna, inteligibilna. Człowiek będący artystą może jedynie przetwarzać już istniejącą materię, a jego zamysł wyrażać się będzie w postaci jaką nada danej materii.

Kolejny wymiar prawdy to prawda w sensie metafizycznym. Każda rzecz jest nośnikiem prawdy, inaczej mówiąc wyraża prawdę o sobie. Zawierając w sobie zamysł Stwórcy stoi w dyspozycji przed poznającym i niejako „ukazuje siebie”. Prawda w sensie metafizycznym to zamysł Stwórcy lub twórcy złożony w rzeczy. Dlatego w tym sensie mówimy, że mamy tyle prawd, ile jest realnie istniejących bytów. Sam zamysł wyraża prawdę w sensie ontycznym, ale gdy jest już w rzeczy staje się prawdą tej rzeczy, czyli prawdą w sensie metafizycznym. Każda rzecz jest konkretem, który zawiera „w sobie” własną prawdę „o sobie”.

Ostatni wymiar prawdy dotyczy poznającego, który w kontakcie z rzeczą wytwarza w myśli prawdę logiczną. Tak jak głosił Arystoteles, prawda taka jest uzgodnieniem intelektu i rzeczy. Prawda logiczna, która powstaje w myśli jest jej tworem. Następuje przejście z poziomu bytowego do poziomu poznawczego. Wyżej wymienione poziomy prawdy, których kłamrą i spoiwem jest prawda w sensie transcendentálnym ukazuje całościowość teorii Akwinaty. Widzimy, że żaden z aspektów nie zostaje pominięty, a prawdy: ontyczna, metafizyczna i logiczna nie znoszą siebie nawzajem, a dopełniają się w całościową koncepcję prawdy jako transcendentálnej właściwości bytów. Oryginalność tej koncepcji polega na tym, że uwzględnia ona całościową wizję rzeczywistości, która chroni przed popadnięciem w niebezpieczne skrajności.

Aby uzmysłwić jak wielkie szkody wprowadza zanegowanie prawdy jako powszechnej właściwości bytów w dalszej części postaram się pokazać konsekwencje odrzucenia prawdy jako transcendentálnej właściwości bytów. Tego typu problemem szeroko zajął się Vittorio Possenti, który w kilku swoich

publikacjach opisuje przede wszystkim nihilizm (teoretyczny i praktyczny) jako główną konsekwencję odrzucenia prawdy jako transcendentalnej właściwości bytów. Na początek jednak odwołam się do Kartezjusza, który poprzez swoje poglądy doprowadził do nihilizmu i rozległych konsekwencji z nim związanych<sup>89</sup>.

#### **d) Irracjonalność świata materialnego jako skutek odrzucenia prawdy transcendentalnej**

Przełomową postacią w dziejach filozofii jest Kartezjusz o którym mówi się, że dokonał „przewrotu” niczym Kopernik. Dlaczego tak wiele mówi się na temat jego poglądów? Przyczyna tkwi przede wszystkim w akcentowaniu pierwszeństwa myśli przed bytem, co za tym idzie prawda jako powszechna właściwość bytów straciła jakikolwiek sens. Odtąd źródło prawdy próbowano upatrywać w intelekcie. Realistyczna wizja rzeczywistości została zamieniona na wizję skrajnie racjonalistyczną. Wszystkim zaczyna rządzić ludzki umysł (*res cogitans*), a świat który wcześniej był racjonalnym staje się jedynie bezduszną maszyną, którą można badać od strony fizycznej (*res extensa*). Wcześniej świat zawierał w sobie prawdę, którą poznający czerpał z rzeczy w kontakcie poznawczym. Teraz świat, który można mierzyć, badać za pomocą nauk szczegółowych jest jedynie okazją do potwierdzania bądź obalania hipotez naukowych. Tym, dzięki czemu możemy poznawać i za pomocą czego możemy budować wiedzę pewną są idee jasne i wyraźne, które mieszczą się w naszym umyśle. Już nie rzeczywistość jest okazją do poznawania i osiągnięcia wiedzy (prawdy), lecz ludzka myśl, która kieruje się wrodzonymi zasadami i prawami. Wszystko, co istnieje poza sferą ludzkiego intelektu jest niepewne, a świat otaczających bytów może być jedynie ułudą, fałszem. „Kartezjusz zredukował każdą prawdę do prawdy ludzkiej, do prawdy, którą my – filozofowie – możemy uchwycić czysto ludzkim umysłem, pod warunkiem, że myślimy systematycznie”<sup>90</sup>. Mimo, iż Kartezjusz tak

---

<sup>89</sup> O konsekwencjach nihilizmu szeroko pisze Vittorio Possenti w: *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”* zaś o wpływie Kartezjusza na jego zaistnienie P. A. Redpath w artykule pt. *11 września 2001 i „duch” Awerroesa* zamieszczonym w: *Przyszłość cywilizacji zachodu*, red. P. Jaroszyński, Lublin 2003.

<sup>90</sup> P. A. Redpath, *11 września 2001 i „duch” Awerroesa*, s. 48.

bardzo chciał zbudować system wiedzy opierając się na racjonalnych zasadach, tak naprawdę nie daje żadnego racjonalnego uzasadnienia dla swych poglądów. Był on jednym z wielu, którzy sztywno trzymali się prawdy o wyobrażonych bytach. Prawidłowo każda ludzka wiedza i nauka powinna zaczynać się od sądów na temat rzeczy, gdy tymczasem starano się ją budować na *a priori* przyjętych aksjomatach, zasadach, regułach, co w żaden sposób nie ma oparcia w rzeczywistości. Paradoksalnie próbowano budować wiedzę na temat otaczającej rzeczywistości nie uwzględniając jej w badaniach, a nawet uważając, że jest ona czymś niepewnym, złudnym. Próbowano nadać prawdę rzeczywistości, co jest absurdalnym odwróceniem fundamentalnego porządku bytowania rzeczy. Świat, który wcześniej był okazją dla człowieka do poznania prawdy będąc racjonalnym stał się jedynie hipotezą naukową, miejscem sprawdzania, dopasowywania idei jasnych i wyraźnych pochodzących z intelektu. Dotąd racjonalna rzeczywistość straciła prawdę na rzecz intelektu. Powszechna racjonalność świata została wyparta przez intelekt należący do innej rzeczywistości. Odtąd racjonalna *res cogitans* nie może być zrównana czy uzgodniona z rzeczywistością, ponieważ świat rzeczy rozciągłych *res extensa* jest światem irracjonalnym, a jego realność jest wielce hipotetyczna<sup>91</sup>.

#### **e) Relatywność prawdy i dobra skutkami odrzucenia prawdy jako transcendentalnej właściwości bytów**

Jak widzimy odrzucenie prawdy bytu obserwujemy już w nowożytności, a konsekwencje tego dostrzegalne są po dzień dzisiejszy. Chodzi głównie o odrzucenie absolutnego i uniwersalnego charakteru prawdy, a co za tym idzie zsubiektywizowanie jej i dostrzeganie jej źródła w samym tylko intelekcie. Doprowadziło to do tego, że wielu ludzi zastanawia się czy w ogóle jest możliwe poznanie prawdy (w duchu sceptycyzmu) bądź jeszcze bardziej radykalnie, czy w ogóle uniwersalna prawda istnieje. Konsekwencją takiego podejścia do problematyki prawdy jest coraz częściej zadawane pytanie: Czy jest sens zadawania sobie trudu w poszukiwaniu prawdy? Poznający podmiot zwalnia siebie z obowiązku poznawania prawdy, zwłaszcza takiej, która ma decydujący wpływ na jego życie. Wielu ludzi ma nieokreślony

---

<sup>91</sup> Tamże, s. 49.

stosunek do prawdy wykazując zubożenie, lekkomyślność i niechęć do poszukiwania odpowiedzi na to, jakże ważne pytanie: Czym jest prawda? Jest to jeden z najwymowniejszych znaków współczesności<sup>92</sup>. Często człowiek ucieka przed prawdą, ponieważ boi się konsekwencji, jakie wynikają ze zbliżenia się do niej. Jednak mimo negatywnej postawy w stosunku do rzeczywistości naznaczonej prawdą niektóre nurty współczesnej filozofii prowadzą do relatywizmu i permissywności moralnej. Są to takie koncepcje etyczne, które odrzucają obiektywną prawdę i obiektywne dobro. Chociażby relatywizm moralny, który uznaje wszelkie wartości za względne. Taki stan rzeczy przyczynia się rzekomo do tolerancji, która stawia siebie w świetle wzajemnego zrozumienia pod hasłem: „Ty masz swoją prawdę, ja mam swoją prawdę”<sup>93</sup>. W rzeczywistości prowadzi to do odrzucenia odpowiedzialności za drugiego człowieka, samowoli, zubożenia na innych, a także skrajnego indywidualizmu. Są to konsekwencje szeroko pojętego nihilizmu. Dlaczego szeroko? Po pierwsze dzieli się on na dwa rodzaje: nihilizm teoretyczny i nihilizm praktyczny. Nihilizm teoretyczny wyrasta z antyrealizmu. Następuje „zerwanie bezpośredniego intencjonalnego związku intelektu z bytem. Byt nie przemawia do intelektu i jest niejasny, zamknięty i nieprzenikniony”<sup>94</sup>. W wyniku oderwania rzeczy od poznania mamy do czynienia z wiecznym błędzeniem, beznadzieją i niewiarą w to, że cokolwiek może zostać poznane. W ostateczności doprowadziło to do rozpadu fundamentu filozofii. „Nihilizm teoretyczny, wyrosły z antyrealizmu, był wyzwaniem, jakie umysł ludzki rzucił realnie istniejącym rzeczom, głosząc, że wszystko, co istnieje, zasługuje na to, by uległo zagładzie”<sup>95</sup>. Samo słowo *nihilizm* odsyła do nicości, a dokładniej do „unicestwienia”. Przedmiotem ataku staje się oczywiście prawda bytu. Proces unicestwienia prawdy bytu może przybrać różne formy, kończąc nawet na

---

<sup>92</sup> J. Nagórny, *Cywilizacja miłości wobec współczesnych zagrożeń cywilizacyjnych*, [w:] *Przyszłość cywilizacji Zachodu*, red. P. Jaroszyński, Lublin 2003, s. 66.

<sup>93</sup> Tamże, s. 67.

<sup>94</sup> V. Possenti, *Próba definicji nihilizmu praktycznego*, [w:] *Zadania współczesnej metafizyki. Poznanie bytu czy ustalenie sensów?*, red. A. Maryniarczyk, M. J. Gondek, Lublin 1999, s.165.

<sup>95</sup> A. Maryniarczyk, *Słowo od wydawcy*, [w:] V. Possenti, *Filozofia po nihilizmie*, przeł. J. Merecki, Lublin 2003, s. 5.

negacji samego bytu. Opis procesu destrukcji odnajdujemy we fragmencie książki Possentiego pt. „Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki””: „Nihilizm – pisze Possenti - rozpoczyna się zawsze od zapomnienia o bycie, które związane jest z podważeniem lub odrzuceniem realistycznego poznania, to znaczy z paradygmatem antyrealistycznym: szczytem tego procesu wydaje się być kryzys nauki o poznaniu bądź poznania jako *episéme*, a także zastąpienie wolności skierowanej na kontemplację prawdy, której celem jest poznanie, wola mocy i korzyści”<sup>96</sup>. Widzimy jak wielkie spustoszenie sieje nihilizm chociażby w sferze poznania. Podstawa i fundament, czyli byt którego powszechną właściwością jest prawda zostaje unicestwiony, z racji tego, że przestaje być poznawalny. W konsekwencji zostaje odrzucone realistyczne poznanie, a co za tym idzie celem już nie jest kontemplacja prawdy, jak to miało miejsce dotychczas, lecz wola mocy i korzyść. Jeżeli działanie nie przynosi namacalnych korzyści staje się bezsensowne.

### **(1) Wola mocy zamiast prawdy (Nietzsche)**

Prawda uznawana jako zgodność rzeczy i intelektu rozpada się u Nietzschego, z powodu tego, że każde z twierdzeń podatne jest na zmienną interpretację, a wszystko to w ramach perspektywizmu. Prawda bytu zależy od poznającego, a nie od realnej rzeczywistości. Aby pokazać podejście niemieckiego filozofa do pojęcia prawdy należy wyjść od problemu poznania, ponieważ to jedyna droga dotarcia do niej. Dotychczasowym celem poznania była prawda, dzięki której poznający aktualizując swoje potencjalności doskonalili się. Tutaj zaś prawda również będąca celem poznania zostaje pojęta jako wola mocy. Następuje zamiana poznania dla prawdy na poznanie dla mocy. Oznacza to zniszczenie istoty poznania: już nie *sciére propter sciére* lecz *sciére propter uti*. Najwyższą wartością staje się materialne życie obdarzone wolą mocy. Nietzsche propagował odrzucenie klasycznie rozumianej prawdy, która mimo, iż doskonalili poznawczo podmiot nie podnosi jakości życia. Filozoficzne poznanie zostało zastąpione sztuką, która ma za zadanie pobudzać życie. Fragment „*Der Wille zur Macht*” Nietzschego

---

<sup>96</sup> V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, przeł. J. Merecki, Lublin 1998, s. 22.

odzwierciedla jego stosunek do prawdy: „*Mamy sztukę, aby nie przegrać z prawdą*”<sup>97</sup>. Nietzsche kreował świat, w których panowały odmienne wartości, a prym wiedzie nie filozof, lecz filozof-artysta. Podsumowując, prawda jest czymś użytecznym, a tylko to jest uznawane za użyteczne, co umacnia życie. Nawet świętość zostaje postrzegana w kategorii mocy, ponieważ święty rozumiany jest „*jako najpotężniejszy gatunek człowieka*”<sup>98</sup>. Poznający pragnąc prawdy nie myśli już o dotarciu do pierwszych przyczyn i ostatecznych racji istnienia bytu, ale poszukuje warunków umocnienia życia. Podmiot nie wchodzi z przedmiotem w relację kontemplacyjną, lecz projektującą, techniczną. Przewartościowanie wszystkich wartości, jakiego dokonał Nietzsche swój szczyt osiąga w przewartościowaniu idei prawdy. Najwyższymi wartościami odtąd są życie, jego umocnienie i wola mocy. Podstawowy cel filozofii, jakim była prawda zostaje zamieniony na zdobycie mocy. Dlatego widzimy, że prawda będąca transcendentalną właściwością bytów przestaje nią być, ponieważ zostaje wyparta przez wolę mocy. Dyskusja na temat prawdy przestała mieć jakikolwiek sens, ponieważ niczego nie dawała. To czy świat jest naznaczony prawdą czy nie stało się nieistotne, ponieważ człowiek stawiał sobie inne cele, mianowicie: Co zrobić, by być silniejszym i podnieść jakość życia? Świat realny według Nietzschego to świat zmysłowy. Eliminuje on z życia to, co ponadzmysłowe w tym Stwórcę, ponieważ to człowiek jest tym, który dominuje i panuje nad wszystkim. Dlatego wszelkie działanie ma zmierzać ku temu, by pomnażać swą moc stając się silniejszym i coraz bardziej potężnym. To kolejny argument na to, że transcendentalna prawda, która swe pochodzenie zawdzięcza Stwórcy zostaje odrzucona. Wymiar ontologiczny prawdy zostaje całkowicie wyeliminowany. Nie istnieją obiektywne wartości, gdyż mogłyby osłabiać człowieka. To on decyduje co jest dobre, a co złe.

---

<sup>97</sup> F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Versucht einer Umwertung aller Werthe*, hrsg. Von P. Gast, E. Förster-Nietzsche, Kröner, Leipzig 1911, frg. 822.

<sup>98</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości (studia i fragmenty)*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, nakład J. Mortkowicz, Warszawa 1910-1911, s. 193.



## (2) Stanowienie prawdy (Heidegger)

W przypadku Heideggera mamy do czynienia z myśleniem, które temat prawdy przenosi na inny grunt niż poznawczy. Wynika to z pewnością z negacji punktu wyjścia każdego poznania, czyli przedmiotu, a raczej negacji jego poznawalności. Mowa oczywiście o rzeczywistości, która według Heideggera nie jest inteligibilna, lecz nieprzejrzysta, mroczna i zakryta. Dlatego należy do niej podejść inaczej niż za pomocą kontemplacji poznawczej<sup>99</sup>. Widzimy więc, że prawda zostaje oddzielona od rzeczy, czyli nie jest już jej powszechną właściwością. Miejsce poznania zajmuje inny rodzaj ludzkiej aktywności, mianowicie rozumienie, które jest egzystencją, inaczej sposobem bycia *Dasein* (Jestestwa). Z zamianą poznania na rozumienie wiąże się rewolucja ontologiczna i poznawcza, ponieważ „struktura rozumienia nie jest kierowana teleologicznie ku poznaniu bytu, lecz zmierza do objawienia własnej istoty *Dasein*, pierwotniejszej niż odkrycie bytu wewnątrzświatowego”<sup>100</sup>. Celem staje się poznanie siebie, własnej bytowości, a nie rzeczywistości. Byt, który został uznany za ciemny i niepoznawalny nie posiada sensów do odczytania przez intelekt. Sensy te znajdują się w egzystencji *Dasein*. Grunt bytowy na którym występowała prawda zostaje zastąpiony *Jestestwem*, czyli miejscem występowania prawdy stał się człowiek. Proces poznawczy zostaje całkowicie zastąpiony rozumieniem, które określa bycie w świecie. Zgodnie z takim podejściem prawda również zostaje uzależniona od *Dasein*, a nie od inteligibilnej rzeczywistości. Idąc dalej „Dopiero wtedy należycie dowiedziemy istnienia «prawd wiecznych», gdy uda nam się udowodnić, że jestestwo było i będzie przez całą wieczność”<sup>101</sup>. Uzależnia prawdę od *Dasein* w tym sensie, że istnieje ona o tyle, o ile istnieje *Dasein*. Wieczność prawd dotyczy niekończącego się historyczno-czasowego trwania, a nie istnienia poza czasem. Nie bez powodu niemiecki filozof często odwoływał się w swych poglądach do „Fizyki” Arystotelesa, ponieważ wszystko co istnieje jest skończone i czasowe<sup>102</sup>. Heidegger jest zarówno przeciwnikiem intuicji intelektualnej, jak i zwolennikiem spuścizny

---

<sup>99</sup> V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, s. 77.

<sup>100</sup> Tamże, s.77.

<sup>101</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 319.

<sup>102</sup> V. Possenti, *Filozofia po nihilizmie*, przeł. J. Merecki, Lublin 2003, s. 20.

pozostawionej przez Kartezjusza, co widzimy w jego poglądach rozgraniczających byt i myśl. Pozostaje on w ramach kantowskiego schematu oddzielającego byt od myśli, tego co realne, od tego co idealne. Z powodu braku znalezienia odpowiedniości, niejako pomostu pomiędzy myślą, a bytem Heidegger przenosi prawdę na całkowicie inny grunt. Dokonuje przejścia od intelektu do woli, gdzie istotą prawdy czyni wolność. Wcześniejsze odniesienie prawdy do bytu zostało zamienione na otwarcie *Dasein* na byt. Prawda jako kolejny egzystencjał została „zrelatywizowana do bycia jestestwa”<sup>103</sup>. Zatem prawda zostaje związana z poruszeniami subiektywności i nieprzejrzystym wnętrzem. Koncepcja Akwinaty na temat prawdy zmieniła się radykalnie. Zaczynając od miejsca występowania (byt zamieniony na bycie jestestwa), poprzez jej odkrywanie (poznanie zamienione na rozumienie) kończąc na źródle prawdy (wolny człowiek zamiast Stwórcy bądź twórcy).

### (3) Stanowienie dobra

Destrukcyjnego obraz świata, który traci swą racjonalność na rzecz prymatu myśli nad bytem, a który jest efektem odrzucenia prawdy jako transcendentalnej właściwości bytów swój wyraz znajduje również w konsekwencjach praktycznych. Jednym z przejawów takiego stanu rzeczy jest nihilizm praktyczny.

Tak jak intelekt oddala się od bytu pod naporem antyrealizmu, podobnie dzieje się w obszarze *praxis*. Tutaj oddzielone od siebie zostają rozum praktyczny i działanie. Rozum, który pierwotnie decydował o podejmowaniu decyzji zostaje wyparty przez naciski pragnień płynących z własnej subiektywności oraz możliwości oferowanych przez system naukowo-techniczny<sup>104</sup>. Często w takiej sytuacji miarą działania jest pragnienie zastąpienia rozumu praktycznego rozumem technicznym, towarzyszy temu zanik cnót, jako trwałych dyspozycji podmiotu do czynienia i wyboru dobra. Finisz działań nihilizmu na polu moralności widzimy w unicestwieniu etyki, a dobro i zło nie istnieją. Trafnie opisuje to Nietzsche pisząc: „Zjawisk

---

<sup>103</sup> M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 319.

<sup>104</sup> V. Possenti, *Próba definicji nihilizmu praktycznego*, s. 167.

*moralnych nie ma wcale, istnieje tylko moralny wykład zjawisk*<sup>105</sup>. Prowadzi to do jednego z przejawów nihilizmu praktycznego, mianowicie relatywistycznego pluralizmu. Głosi on, iż wszystkie wartości są sobie równe i żadna z nich nie może być interpretowana, jako ważniejsza. Krótko mówiąc następuje całkowita subiektywizacja wartości. Świat wartości, który *de facto* przestaje istnieć, ponieważ nie jest on stały prowadzi do przekonania, że dobro i zło moralne ludzkiego działania zależy jedynie od sytuacji. Sytuacjonizm etyczny połączony z relatywizmem moralnym oznacza, że każda sytuacja egzystencjalna jest rozpatrywana oddzielnie z racji swej niepowtarzalności. Co więcej może podlegać różnej ocenie moralnej w zależności od tradycji kulturowych. Padający akcent na różnice kulturowe powoduje zafałszowanie pojęcia pluralizmu. Powstaje rzekome wrażenie, że nie ma obiektywnej prawdy o człowieku. Prowadzi to w konsekwencji do wrażenia bezcelowości ludzkich działań. W takiej atmosferze rezygnuje się ze stawiania człowiekowi jakichkolwiek wymagań, a także w dalszej konsekwencji w duchu „niby-tolerencji” przyzwala się na czynienie zła. Widzimy więc jak poważne konsekwencje wynikają z odrzucenia, a nawet negowania prawdy występującej w bytach. Następuje irracjonalizacja rzeczywistości, ponieważ nie jest ona nośnikiem prawdy, a co za tym idzie poznanie jej staje się wysoko wątpliwe, a nawet niemożliwe. Nihilizm zbiera swoje żniwo we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia. Zaczynając od poznania (*theoria*) poprzez postępowanie (*praxis*) i wytwarzanie (*poiesis*) kończąc na religii<sup>106</sup>. Possenti wymienia m.in.: „nihilizm moralny, który wszystkie sądy o wartości uznaje za równie słuszne, twierdząc ostatecznie, że nie istnieją fakty moralne; nihilizm polityczny, według którego polityka nie ma własnego celu, a norma pozytywna obowiązuje tylko na mocy decyzji władzy; nihilizm w naukach humanistycznych, który dąży do dekonstrukcji podmiotu; nihilizm antropologiczno-biologiczny, który człowieka pojmuje jako bryłkę materii”<sup>107</sup>. Postępowi nihilizmu towarzyszy degeneracja kultury, która swój sukces

---

<sup>105</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, nakład J. Mortkowicz, Warszawa 1907, s. 102.

<sup>106</sup> A. Maryniarczyk, *Słowo od wydawcy*, s. 6.

<sup>107</sup> V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, s. 126.

upatruje jedynie poprzez odniesienie do poziomu ekonomicznego i biologicznego.

Jako pierwsza poległa intuicja intelektualna, ponieważ przedmiot, czyli racjonalny dotąd byt, został wyparty przez byt nieosiągalny dla ludzkiej myśli, zaciemniony i niezrozumiały. A także samo zaufanie do możliwości poznawczych intelektu zostało głęboko nadszarpnięte. Z obszaru świata wyrzucono to, co wieczne pozostawiając jedynie to, co skończone. Stwórca stawał się nierzadko przedmiotem ataków, aż w końcu dążono do Jego unicestwienia. Zło zostało zbagatelizowane, ponieważ nie ma obiektywnych wartości i norm. Śmierć stała się jedynie faktem czysto biologicznym, któremu nie warto poświęcać uwagi. Jako ostateczny kres istnienia była potwierdzeniem tego, że człowiek jest śmiertelny. Myśli na temat skończoności prowadziły do pesymizmu i totalnego zubożenia w stosunku do wszystkiego, co nas otacza. Punkt szczytowy nihilizmu polega na porzuceniu pojęcia prawdy jako zgodności z rzeczami. „Z powodu przepaści, która powstała między myślą a bytem nie istnieje żadna struktura rzeczy, którą mogłaby się kierować myśl. Tego kroku dokonał Nietzsche, a powtórzył go Heidegger”<sup>108</sup>.

Widzimy, że dotąd rozumiana prawda jako coś obiektywnego, niezmiennego, jako transcendentalna właściwość bytów została radykalnie zmieniona, a nadawane jej interpretacje powodują chaos poznawczy. Skutki nihilizmu są dostrzegalne wszędzie, w każdej dziedzinie życia ludzkiego. Rozum odcięty od rzeczywistości może działać tylko w jeden sposób: jeżeli niczego nie można poznać, należy poddać wszystko krytyce. Tradycyjna koncepcja bytu zostaje zniszczona. Rzeczywistość nie ma celu, prawdy, jedności, a prawo i porządek zostały zamienione na nieład i bezprawie. Prawda bytu do której wcześniej poznający miał dostęp, rozpada się z powodu tego, że byt jest niepoznawalny, zakryty, niedostępny dla myśli. Intuicja intelektualna za pomocą której człowiek docierał do prawdy zostaje zastąpiona ślepo zmierzającą do zaspokojenia swoich pragnień wolą. Prawda staje się kwestią wyboru, decyzji, a ustalenie jej jest intersubiektywną zgodą. Sama idea prawdy zostaje sprowadzona do formy konsensusu. Krótko mówiąc odrzucenie prawdy jako transcendentalnej właściwości bytów prowadzi przede wszystkim do

---

<sup>108</sup> Tamże, s. 23.

irracjonalizmu, sceptycyzmu, relatywizmu, agnostycyzmu. Jedynym ratunkiem dla takiego stanu rzeczy jest metafizyka realistyczna, jako teoria poznania rzeczy takimi, jakimi są, a poprzez dążenie do uwolnienia poznania od interesów innych niż interes poznawczy, chroni człowieka przed wszelkimi formami ideologii<sup>109</sup>. Dopiero tak pojęty świat stoi przed nami otworem i zachęca do poznawania go takim, jakim jest naprawdę. Dzięki temu, że prawda pochodzi z rzeczy nie narzucamy jej na rzeczywistość, a co za tym idzie nie jest ona zależna od punktu widzenia poznającego. Zostaje zachowana obiektywność rzeczywistości, a różne i jej mylne interpretacje nie należą do istoty prawdy tylko do sfery myśli. Obiektywizm zachowuje również sfera praktyczna, czyli sfera moralności. W tej sytuacji systemy etyczne i pedagogiczne również nie podlegają zmianom i dowolnym interpretacjom, ponieważ w przypadku, gdy mamy do czynienia z obiektywnym dobrem, nie ma miejsca na sprowadzanie jego (dobra) do sfery subiektywnych odczuć. W przeciwnym razie dochodziłoby do sytuacji, w których wszystko byłoby dopuszczalne pod hasłem źle pojętej równości i wolności. Przykładem tego jest wcześniej opisany sytuacjonizm etyczny. Obiektywność norm etycznych, która jest fundamentem dla systemów wychowawczych (pedagogicznych) jest gwarancją zachowania ładu moralnego. Dobro i zło nie są wartościami względnymi podobnie jak prawda, ponieważ ich źródłem jest byt. Prawda potwierdza racjonalność osób, świata i rzeczy, a dobro ich celowość.

## **2. Konsekwencje praktyczne**

### **a) Tworzenie teorii i systemów naukowych**

Aby pokazać rangę, jaką posiada transcendentale prawda w życiu naukowym odwołam się do nauk przyrodniczych, dokładniej do fizyki, gdzie przez pewien okres czasu niepodzielnie rządził Albert Einstein. Mimo upływu czasu jego teoria względności nadal jest obowiązującą i powszechnie znaną. Dlaczego tak jest? Odpowiedź odnosi nas właśnie do prawdy zapisanej w rzeczywistości. Dzięki prawom zapisanym rzeczach możemy mówić o ich stałości. Mimo upływu czasu pozostają one niezmiennie, jedynie odczytywanie ich może być narażone na błędy ze względu na ułomności naszych władz

---

<sup>109</sup> Tamże, s. 27.

poznawczych. Naukowcy badając rzeczywistość, wysnuwając hipotezy starają się ich dociec często z różnym skutkiem, czego dowodem jest zmienność teorii. Nie oznacza to jednak, że same prawa są zmienne. Sposoby ich odczytywania mogą być błędne. Dlatego niekiedy dochodzi do tzw. rewolucji naukowych. Już sam Einstein zauważył, że „u podstaw wszelkiej nauki przyrodniczej leży pewien realizm filozoficzny”<sup>110</sup>. Podstawową tezą ontologiczną, którą kierował się naukowiec jest założenie o istnieniu realnego i obiektywnego świata, o czym mówi w innej publikacji : „*Wiara w świat zewnętrzny, niezależny od postrzegającego podmiotu leży u podstaw wszystkich nauk przyrodniczych*”<sup>111</sup>. Widzimy więc, że w przeciwieństwie do postkartezjańskich teorii o irracjonalności i niepoznawalności świata zewnętrznego, Einstein w rzeczywistości widział podstawę dla swych badań. Czuł i wierzył w to, że dzięki obiektywnej prawdzie i prawom zapisanym w rzeczy można poznawać i należy poznawać. Efektem tych przemyśleń są oczywiście teorie i systemy naukowe, których weryfikatorem jest racjonalna rzeczywistość. Świat rzeczy był dla wielkiego fizyka czymś obiektywnym, „pozaosobistym”, czymś co wzbudza ciekawość i nieprzepartą siłę do jego poznania<sup>112</sup>. Twórca teorii względności dostrzegł, że świat który jest przedmiotem poznania nauk przyrodniczych musi być uporządkowany, racjonalny i zrozumiały. Podkreślał, że porządek w świecie wyraża pewien plan z góry określony. Poszczególne elementy są powiązane ze sobą z pomocą stałych prawidłowości, co sprawia, że świat zostaje postrzegany jako jednolity, uporządkowany i harmonijny. Na zewnątrz przejawia się to poprzez spójny system fundamentalnych praw fizyki, które określają najgłębszą strukturę przyrody<sup>113</sup>. Aby móc jeszcze dokładniej zobaczyć, jak mocno w myśli Einsteina była zakorzeniona prawda na temat bytu wyrażającego rozumność i manifestującego swoją poznawalność przytoczę pewien fragment: „*Samą zaś harmonijność rozumiał on jako pewną formę, poprzez którą w Przyrodzie*

---

<sup>110</sup> A. Einstein, *Émile Meyerson: Dedukcja relatywistyczna*, [w:] PFE, s. 80.

<sup>111</sup> Tenże, *Wpływ Maxwella na rozwój pojmowania rzeczywistości fizycznej*, [w:] PFE, s. 97.

<sup>112</sup> B. Kuzniecowa, *Albert Einstein*, Warszawa 1966, s. 62.

<sup>113</sup> L. Sokołowski, A. Staruszkiewicz, „*Myśl czysta pojmuje rzeczywistość...*” *O filozofii fizyki Alberta Einsteina (I)*, [w:] „Przegląd Powszechny” 1987, nr 2, s. 181.

ujawnia się jakaś mądrość i rozum tak doskonały, iż w porównaniu z nim ludzkie myślenie jest czymś znikomym i nic nie znaczącym”<sup>114</sup>. Dostrzegamy, że mamy tu do czynienia z wyróżnieniem jednego z aspektów prawdy, mianowicie z prawdą ontyczną.

Podsumowując widzimy, że podstawą dla formułowania teorii i systemów naukowych jest byt, który wyraża prawdę będącą jego powszechną właściwością zapisaną pod postacią praw i projektów. Prawa zapisane w bycie stają się podstawą dla naukowców w badaniach. Dają one pewien klucz do poznania inteligibilnego świata. Mimo, iż w historii dochodziło do rewolucji naukowych, nie ma podstaw by twierdzić, że prawda zapisana w rzeczy jest czymś zmiennym i subiektywnym. Dowodem na to są choćby prawa Talesa, Pitagorasa czy teoria względności Einsteina, które swą prawdziwość czerpią z prawdziwości świata.

### **b) Odkrycie praw i zastosowanie ich w technice**

Budowanie teorii i systemów naukowych pociąga za sobą kolejne konsekwencje. Jeżeli dochodzi do odkrycia nowych praw, które w sposób widoczny są czerpane z rzeczywistości, powstaje pytanie: jak można je wykorzystać dalej? Odpowiedź przychodzi sama, gdy słyszymy o coraz nowszych wynalazkach i odkryciach. Gdyby nie prawa czerpane z rzeczywistości nie byłoby podstaw do budowania teorii naukowych, a bez teorii nie ma postępu technicznego. Widoczny postęp zaczął się od rewolucji naukowej. Opracowano nowe metody badawcze, dzięki którym wyjaśniano zjawiska, jak również przewidywano nowe fakty<sup>115</sup>. W połowie XVIII wieku pod wpływem rezultatów nauk przyrodniczych i innych czynników rozpoczęła się rewolucja przemysłowa. Polegała ona głównie na wykorzystaniu nowych źródeł energii i wynalezieniu nowych maszyn. Nowości techniczne ludzkość zawdzięcza naukowcom. Jednak żaden naukowiec nie dokonałby niczego bez odkrycia systemu praw, które określają pewne prawidłowości. Gdyby nie racjonalna rzeczywistość nie doszłoby do rozwoju ani postępu, bo tylko dzięki

---

<sup>114</sup> A. Einstein, *O prawdzie naukowej*, [w:] PFE, s. 82; tenże, *Religia a nauka, tamże*, s. 217.

<sup>115</sup> S. Kiczuk, *Prawa nauk przyrodniczych a tezy logiki formalnej i metafizyki*, [w:] „Roczniki Filozoficzne”, t. L, z. 1, 2002, s. 306.

niej można czerpać niezbędną wiedzę. Odkryte prawa pomagały coraz bardziej zrozumieć wszechświat. Nie bez powodu mówi się, że poznający staje się mądry mądrością świata. Postęp techniczny i naukowy to efekty wieloletnich, często żmudnych badań nad rzeczywistością. Wiemy coraz więcej na temat otaczającej nas rzeczywistości, która mimo ogromu tajemnic, jakie przed nami kryje (i będzie kryła) jest i będzie niewyczerpalnym źródłem wiedzy. To dzięki racjonalności świata osób i rzeczy dochodzi do rozwoju (nie tylko, ale także) technicznego. Prawdy rzeczy określają pewne możliwości działania w ich obrębie. Podobnie jak w przypadku procesu poznania, gdzie rzecz wyznacza granice możliwości poznawczych. Poznawalne jest tylko to, co zawiera w sobie racjonalna rzeczywistość. Poprzez to, że posiada pewne niezmiennie prawa daje się poznać i pozwala działać, jednak tylko w obrębie tych praw. Jeżeli poznający działa wbrew prawom zapisanym w rzeczy, dochodzi do wytworzenia, czegoś co posiada wadę, brak i nie nadaje się do użytku. Tak dzieje się dosyć często, gdy do końca nie pozna się praw rządzących danym bytem lub bagatelizuje się je, chcąc osiągnąć efekt sprzeczny z prawdą rzeczy. Mimo tych bytowych ograniczeń mamy niezliczoną ilość możliwości w wytwarzaniu. Jeżeli prawa rządzące rzeczywistością będą zachowane, wtedy będziemy mogli cieszyć się z efektu naszej pracy. Dobry naukowiec to taki, który przed przystąpieniem do działania dobrze poznał materiał badawczy i wie o nim jak najwięcej.

### **c) Naśladowanie natury w sztuce i technice**

Skąd bierze się wyżej wymieniony plan, koncepcja? Częstym powodem dla którego myśl zostaje wprowadzona czyn jest naśladownictwo. Mamy z nim do czynienia w każdej dziedzinie ludzkiego życia, m.in. także w sztuce i technice. Jak pisze H. Kiereś w swojej książce pt. „*Spór o sztukę*”: „[...] *artysta naśladuje celowe działanie natury, dzięki czemu staje się twórcą*”<sup>116</sup>. Podobnie jest z techniką, która jest nastawiona na wytwarzanie rzeczy przydatnych w życiu codziennym. Wystarczy zobaczyć i porównać wiele wynalazków do tego, co jest efektem działania natury. Człowiek poprzez obserwacje i badania wzoruje się na czymś, co według niego jest doskonałe.

---

<sup>116</sup> H. Kiereś, *Spór o sztukę*, Lublin 1996, s. 127.



Stwórca, który wyprowadzał rzeczy do istnienia z myśli w działaniu swym kierował się ideami tych rzeczy. Podobnie jest z twórcą, który również na podstawie swoich koncepcji wytwarza. Jednak Stwórca nie wzorował się na niczym, ponieważ stwarzał z niczego. Człowiek jako twórca naśladuje Stwórcę podczas wytwarzania. Czerpie pomysły z zastanego świata, który w kontakcie z poznającym jawi się, jako poznawalny i inteligibilny. Nie bez powodu bardzo często nowości techniczne w sposób uderzający podobne są do rzeczy naturalnych.

Jeżeli chodzi o sztukę mamy sytuację analogiczną. Artysta tworząc swe dzieło ma na celu piękno. Piękno jest czymś obiektywnym, podobnie jak prawda. Przynależy do bytu niezależnie od wrażliwości odbiorcy czy spojrzenia subiektywnego, o czym czytamy u wcześniej cytowanego Kieresia: *„Sztuka nie jest poznaniem, ale wyrasta z poznania i jest jego „materializacją”. Jest ona rozumnym (celowym) wytwarzaniem, a racją jej istnienia jest uzupełnienie braków bytowych. W tej sytuacji trudno sobie wyobrazić, iż jest ona dyspensowana do prawdy. Przecież na przekór różnym teoriom oceniamy dzieła sztuki, a kiedy przypisujemy im prawdę bądź fałsz, jesteśmy pewni, iż nie jest to jedynie wyraz naszych upodobań”*<sup>117</sup>. Teza postawiona przez Kieresia jednoznacznie wskazuje, że podstawą i fundamentem dla sztuki i dzieł, które są jej wytworem jest rzeczywistość. Sztuka naśladuje naturę i poznając ją coraz bardziej uzupełnia jej braki. Dzieło jest ugruntowane przedmiotowo<sup>118</sup>. Widzimy więc, że rzeczywistość jawiąca się nie tylko jako prawdziwa, ale i piękna jest również wzorem do naśladowania i czerpania pomysłów dla artysty. Trudność sztuki polega na tym, że powinna ona jednoczyć wyobraźnię z naturą. Zakorzenie dzieła sztuki w fundamencie ontycznym zapewnia mu intersubiektywność, prawdziwość i piękno<sup>119</sup>. Dzieła artysty, które naśladują dzieła przyrody są piękne dzięki temu, że próbują upodobnić się do tego, co stworzył Stwórca. Wytwory natury są same w sobie piękne, ponieważ są „pochodne racjonalnie i

---

<sup>117</sup> Tamże, s. 126.

<sup>118</sup> W. Chudy, *Problem prawdy w dziele sztuki*, [w:] „Roczniki Filozoficzne”, t. L, z. 1, 2002, s. 47.

<sup>119</sup> E. H. Gombrich, *Sztuka i złudzenie. O psychologii przedstawienia obrazowego*, przeł. J. Zarański, Warszawa 1981, s. 369.

wolitywnie od istnienia czystego, Stwórcy, który jest pięknem samoistnym”<sup>120</sup>. Dlatego często artysta zachwyca się pięknem natury, a wyraz swego zachwytyu uwidacznia w swych dziełach, za pomocą których dąży do wyrażenia piękna płynącego z rzeczywistości. Dzieła (byty-wytwory), które są pochodną myśli ludzkiej muszą być uzgodnione prawdziwościowo ze światem. Jeżeli nie spełnią tego podstawowego warunku, to nawet uznane za artystycznie wzorcowe, będą z konieczności fałszywe<sup>121</sup>.

---

<sup>120</sup> M. A Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, s. 214.

<sup>121</sup> H. Kiereś, *Sztuka a prawda*, [w:] *Sztuka: mimesis czy kreacja?*, red. M. Podbielski, Lublin 1992, s. 83-95.

## ZAKOŃCZENIE

Temat przeze mnie podjęty z pewnością ma szerszy wymiar niż zostało to ukazane. Jednak celem moim była analiza procesu wyodrębniania prawdy w ujęciu św. Tomasza, a dokładniej ukazanie kontekstu odkrycia i sposobu uzasadniania prawdy jako powszechnej właściwości bytów. Pierwszy rozdział - historyczny składa się na owy kontekst, czyli próbuje pomóc odnaleźć odpowiedź na to, jak doszło do odkrycia powszechności prawdy przez św. Tomasza. Każdy z paragrafów traktuje na temat filozofów, którzy mieli z pewnością duży wpływ na późniejsze koncepcje, w tym także na samego Akwinatę. Dobór i kolejność omawianych koncepcji nie była przypadkowa, ponieważ każdy kolejny autor dodawał coś istotnego i odmiennego, a niekiedy przeciwnego do swego poprzednika. Drugi rozdział to analiza kwestii dyskutowanej „*De veritate*” Tomasza. Skupienie się na każdym z paragrafów miało na celu ukazanie ostatecznych racji i uzasadnień dla klasycznej koncepcji prawdy. Dlatego też starałem się, by każdy z paragrafów był przeanalizowany oddzielnie, a także (mimo to) łączył się z pozostałymi. Chciałem doprowadzić do ukazania problemu w całości, a nie fragmentarycznie. Chodziło oczywiście o zachowanie schematu, który miał zabezpieczyć przed chaosem w podejmowanych zagadnieniach. Wszystkie paragrafy zawierają dużą ilość cytatów łacińsko-polskich, co świadczy o tym, że często odwoływałem się do samego źródła, a opracowaniami posiłkowałem się jedynie w celu dookreślenia bądź głębszego wyjaśnienia omawianego problemu. Ostatni paragraf rozdziału drugiego powstał już nie na podstawie analizy samego dzieła Tomasza, lecz na podstawie ogólnych wniosków, które płyną ze wszystkich wcześniej przeanalizowanych artykułów. Rozdział trzeci jest ukazaniem szeroko pojętych konsekwencji teoretyczno-praktycznych przyjęcia, jak i odrzucenia prawdy jako powszechnej właściwości bytów.

Praca pokazuje jak bardzo złożona i bogata w treść jest tematyka prawdy u św. Tomasza. Po przeczytaniu części historycznej i przeanalizowaniu rozdziału drugiego widzimy, jak wiele nowego wniósł Akwinata do podjętej problematyki, a także jak systematyczny był w swych dociekaniach. Od razu „rzuca się w oczy” dojrzałość, czytelność i spójność jego koncepcji. W przeciwieństwie do swych poprzedników św. Tomasz zawarł wiele aspektów dotyczących rozumienia prawdy: prawda w sensie ontycznym, metafizycznym

i logicznym. Rozdział trzeci wiąże temat klasycznej koncepcji prawdy ze współczesnością, ponieważ konsekwencje jej odrzucenia bądź przyjęcia decydują o przyszłości świata, osób i rzeczy do dziś. Jest to problematyka, mimo swej wielowiekowej tradycji, niezwykle aktualna. Czymś, co mogłoby pokazać jeszcze bardziej dogłębnie problematykę prawdy, a co nie znalazło się w mej pracy, jest prawda o człowieku. Człowieku, który z jednej strony prawdę odkrywa, a z drugiej sam chce być twórcą owej prawdy.

## BIBLIOGRAFIA

### I. Literatura podstawowa

#### a) Teksty źródłowe

1. Św. Tomasz z Akwinu, *De veritate. O prawdzie*, tłum. A. Białek, tekst sprawdzili i poprawili M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1999.
2. Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. I, II, przeł. A. Anuszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty 1998.
3. Thomas de Aquino, *Quaestiones de veritate*, J. Koelhoff senior, Coloniae 1475.
4. Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae*, t. 1, Lethielleux, Parisiis 1882.
5. Thomas von Aquin, *Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit in Deutsch übertragen*, t. 1, ed. E. Stein, Borgmeyer, Breslau 1931.
6. Thomas Aquinas S., *Opera omnia*, t. 1-48, ed. Leonina, Romae 1882-1948.
7. Thomas Aquinas S., *Opera omnia*, 1-4, Parmae 1852-1873.
8. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. I, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003.
9. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. II, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007.
10. Thomas de Aquino, *Summa contra gentiles*, ed. P. A. Uccelli, Migne, Paris 1858.
11. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna (I)*, przeł. J. Bełch, London 1975.
12. Thomas de Aquino, *Summa theologica*, A. Koberger, Nüremberg 1496.
13. Św. Tomasz z Akwinu, *De ideis. O ideach*, tłum. A. Białek, tekst sprawdzili i poprawili M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk, Lublin 2006.
14. Św. Tomasz z Akwinu, *De bono. O dobru*, tłum. A. Białek, tekst sprawdzili i poprawili M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk, Lublin 2003.
15. Św. Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia. O bycie i istocie*, komentarz i przekład M. A. Krapiec, Lublin 1981.

16. St. Thomas Aquinas, *An introduction to the metaphysics St. Thomas Aquinas*, text selected and transl. by J. F. Anderson, Chicago 1953.

### **b) Teksty klasyczne**

1. Arystoteles, *Metafizyka*, oprac. tekstu polskiego M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk na podst. tłum. T. Żeleźnika, Lublin 1996.
2. Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1988.
3. Arystoteles, *O duszy*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1988.
4. Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1984.
5. Platon, *Fedon*, tłum. R. Legutko, Kraków 1995.
6. Platon, *Fajdros*, tłum. L. Regner, Warszawa 1993.
7. Platon, *Uczta*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2002.
8. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.
9. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Versucht einer Umwertung aller Werthe*, hrsg. Von P. Gast, E. Förster-Nietzsche, Kröner, Leipzig 1911.
10. F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości (studia i fragmenty)*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, nakład J. Mortkowicz, Warszawa.
11. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. S. Wyrzykowski, nakład J. Mortkowicz, Warszawa 1907.
12. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, przeł. M. Wesoły, Bd. 1-3, Zürich 1985.

## **II. Opracowania**

1. M. A. Krapiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, wyd. 5, Lublin 1988.
2. M. A. Krapiec, S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, A. Maryniarczyk, P. Jaroszyński, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1996.
3. M. A. Krapiec, *Transcendentalia i uniwersalia*, [w:] „Roczniki Filozoficzne” 7 (1959), z. 1, Lublin 2000.
4. M. A. Krapiec, *Transcendentalia i uniwersalia. Próba ustalenia ich znaczeń*, [w:] św. Tomasz z Akwinu, *De veritate. O prawdzie*, Lublin 1999.
5. M. A. Krapiec, *Metafizyczne rozumienie rzeczywistości*, [w:] św. Tomasz z Akwinu, *De veritate. O prawdzie*, Lublin 1999.

6. M. A. Krapiec, *Poznanie istniejących rzeczy*, [w:] św. Tomasz z Akwinu, *De ideis. O ideach*, Lublin 2006.
7. M. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania. Dzieła II*, Lublin 1995.
8. A. Maryniarczyk, „*Veritas sequitur esse*”, [w:] „*Roczniki Filozoficzne*”, t. XLVIII, z. 1, Lublin 2000.
9. A. Maryniarczyk, *Ostateczna racja poznania bytów jednostkowych*, [w:] św. Tomasz z Akwinu, *De ideis. O ideach*, tłum. A. Białek, tekst sprawdzili i poprawili M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk, Lublin 2006.
10. A. Maryniarczyk, *Transcendentalia a poznanie metafizyczne*, [w:] św. Tomasz z Akwinu, *De veritate. O prawdzie*, tłum. A. Białek, tekst sprawdzili i poprawili M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1999.
11. A. Maryniarczyk, *Racjonalność i celowość osób, świata i rzeczy. Zeszyty z metafizyki, Nr 4*, Lublin 2007.
12. A. Maryniarczyk, *Ostateczna racja poznania bytów jednostkowych*, [w:] św. Tomasz z Akwinu, *De ideis. O ideach*, Lublin 2006.
13. J. Woleński, *Epistemologia, poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Warszawa 2005.
14. E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. J. Rybałt, oprac. A. Więckowski, Z. Więckowski, Paryż 1947.
15. W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1980.
16. W. Stróżowski, *Istnienie i sens*, Kraków 1998.
17. G. Verbeke, *Prawda i nieprawda w ludzkim poznaniu wg św. Tomasza*, [w:] „*Roczniki Filozoficzne*” 23 (1975) z.1, s. 66-67.
18. J. Nagórny, *Cywilizacja miłości wobec współczesnych zagrożeń cywilizacyjnych*, [w:] *Przyszłość cywilizacji Zachodu*, red. P. Jaroszyński, Lublin 2003.
19. P. Jaroszyński, *Spór o piękno*, Poznań 1992.
20. H. Kiereś, *Spór o sztukę*, Lublin 1996.
21. H. Kiereś, *Sztuka a prawda*, [w:] *Sztuka: mimesis czy kreacja?*, red. M. Podbielski, Lublin 1992.
22. V. Possenti, *Próba definicji nihilizmu praktycznego*, [w:] *Zadania współczesnej metafizyki. Poznanie bytu czy ustalenie sensów?*, red. A. Maryniarczyk, M. J. Gondek, Lublin 1999.
23. V. Possenti, *Filozofia po nihilizmie*, przeł. J. Merecki, Lublin 2003.

24. V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, przeł. J. Merecki, Lublin 1998.
25. P. A. Redpath, *11 września 2001 i „duch” Awerroesa*, [w:] *Przyszłość cywilizacji Zachodu*, red. P. Jaroszyński, Lublin 2003.
26. M. Wesoły, *Arystotelesowska koncepcja prawdy*, [w:] „*Studia Filozoficzne*”, nr 1-2, Poznań 1983, s. 17-48.
27. J. Gajda, *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód Platońskiej ontologii*, Wrocław 1993.
28. D. Kubok, *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004.
29. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona. Arystoteles, Pieron i Plotyn*, Warszawa 1995.
30. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995.
31. S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienie metafizyki tomistycznej*, Lublin 1961.
32. S. Swieżawski, J. Czerkawski, *O Tomaszowe rozumienie bytu jako bytu*, [w:] *Studia z dziejów myśli św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1978.
33. S. Swieżawski, *Człowiek i tajemnica*, Kraków 1979.
34. S. Swieżawski, *Problem filozoficznej teorii człowieka*, Kraków 1959.
35. M. Kurdziałek, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1996.
36. S. Bładzi, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002.
37. A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964.
38. J. Pieper, *Die Wahrheit der Dinge*, München 1947.
39. V. Rufner, *Ens et verum convertuntur. Factum et verum conventur*, [w:] „*Philosophisches Jahrbuch der Gurre-Gessellschaft*”, 60(1950).
40. G. Schulemann, *Die Lehre von der Transcendentalien in scholastischen Philosophie*, Leipzig 1929.
41. T. Bartoś, *Metafizyczny pejzaż. Świat według Tomasza z Akwinu*, Kraków 2006.
42. A. Einstein, *Émile Meyerson: Dedukcja relatywistyczna*, [w:] PFE, s. 79-82.



43. A. Einstein, *Wpływ Maxwella na rozwój pojmowania rzeczywistości fizycznej*, [w:] PFE, s. 97-99.
44. A. Einstein, *O prawdzie naukowej*, [w:] PFE, s. 82.
45. A. Einstein, *Religia a nauka*, [w:] PFE, s. 215-217.
46. B. Kuzniecowa, *Albert Einstein*, Warszawa 1966.
47. L. Sokołowski, A. Staruszkiewicz, „*Myśl czysta pojmuje rzeczywistość...*” *O filozofii fizyki Alberta Einsteina (I)*, [w:] „Przegląd Powszechny” 1987, nr 2, s. 176-186.
48. S. Kiczuk, *Prawa nauk przyrodniczych a tezy logiki formalnej i metafizyki*, [w:] „Roczniki Filozoficzne”, t. L, z. 1, 2002, s. 303-331.
49. W. Chudy, *Problem prawdy w dziele sztuki*, [w:] „Roczniki Filozoficzne”, t. L, z. 1, 2002, s. 45-71.
50. E. H. Gombrich, *Sztuka i złudzenie. O psychologii przedstawienia obrazowego*, przeł. J. Zarański, Warszawa 1981.
51. S. Judycki, *O klasycznym pojęciu prawdy*, [w:] „Roczniki Filozoficzne”, t. XLIX, z. 1, Lublin 2001, s. 54-60.
52. J. Turek, *Albert Einstein o wzajemnych związkach nauki i filozofii*, [w:] „Roczniki Filozoficzne”, t. LIII, z. 1, RW KUL, Lublin 2005, s. 277-298.
53. M. Walczak, *Wartościujący wymiar kategorii racjonalności nauki*, [w:] „Roczniki Filozoficzne”, t. LII, z. 2, Lublin 2004, s. 353-355.
54. M. Walczak, *Racjonalność nauki*, Lublin 2006.
55. B. Chwedeńczuk, *Spór o naturę prawdy*, Warszawa 1984.

### **III. Literatura uzupełniająca**

1. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, przeł. H. Bednarek, Warszawa 1998.
2. F. Copleston, *Historia filozofii. Od Augustyna do Szkota*, t. II, przeł. S. Zalewski, Warszawa 2000.
3. J. Legowicz, *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, Warszawa 1970.
4. R. Heinzmann, *Filozofia średniowieczna*, przeł. P. Romański, Kęty 1999.
5. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000.

6. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii. Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 2002.
7. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1987.
8. Marie-Dominique Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. M Derewiecki, Kęty 2001.
9. W. T. Stace, *A Critical History of Greek Philosophy*, Macmillan 1920.