

# Edward Sienkiewicz

---

## Spór o prawdę w myśli starożytnej Grecji

---

Colloquia Theologica Ottoniana nr 2, 43-62

---

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## SPÓR O PRAWDĘ W MYŚLI STAROŻYTNEJ GRECJI

**Ks. Edward Sienkiewicz**

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego  
Szczecin–Koszalin

### Wprowadzenie

Spór o prawdę zdaje się przebiegać przynajmniej w dwóch płaszczyznach. Po pierwsze – jak wskazuje na to historia problemu – chodzi o pytanie, co jest prawdą, a co – w odróżnieniu od niej – fałszem, złudzeniem? I po wtóre, czy w ogóle poznanie prawdy przez człowieka jest możliwe? Do każdego sporu o prawdę dochodzi jeszcze jedno pytanie. Jego autor nie spodziewał się usłyszeć odpowiedzi, ponieważ – jak się wydaje – nie sądził, że ona istnieje. *Quod est veritas? Co to jest prawda?* – rzucone przez Poncjusza Piłata na pretorium, jakby w celu usprawiedliwienia się, wszelkim sporom o prawdę, zajmującym całe pokolenia uczonych, nadaje dodatkowe znaczenie. Spór o prawdę nie jest bowiem sporem teoretycznym ani tym bardziej marginalnym; dobrym zajęciem dla tych, którzy akurat nie mają nic lepszego – bardziej pożytecznego do roboty. „Pożyteczne” rozumiane jest najczęściej jako bardzo wymierne, szybko dające się przekuć na spektakularny sukces lub po prostu zysk. Trzeba przy tym pamiętać, że w taki spór uwikłane jest ludzkie życie. Nie tylko Jezusa z Nazaretu, ale także np. Sokratesa, Tomasza Morusa, ks. Jerzego Popiełuszki... W kontekście tego sporu łatwo bowiem zauważyć, że świadkowie prawdy zapełniają od najdawniejszych czasów więzienia i skazywani są na najcięższy wymiar kary. W najlepszym wypadku (tylko dla kogo jest to najlepsze?) narażają się na śmieszność, szczególnie dziś, kiedy podobnie jak wówczas, na pretorium Piłata, nikt nie spodziewa się usłyszeć odpowiedzi na pytanie o obiektywną prawdę.

Zanim jednak przejdziemy do wskazania najlepszej atmosfery i najbardziej jednośnego, także z naszej perspektywy, sporu o prawdę, wypada jeszcze zapytać, czy wzorem współczesnych sceptyków i samego Poncjusza Piłata można się usprawiedliwić, uciekając czy też uchylając się przed odpowiedzią na pytanie o prawdę? Czy można zwolnić się z jakiegokolwiek powodu z takiej odpowiedzialności, zwłaszcza kiedy nie możemy pozbyć się świadomości, że takie pytanie pociągnie za sobą ofiary? I choć próbujący odpowiedzieć na pytanie o absolutną prawdę, z punktu widzenia najbardziej rozpowszechnionych we współczesnej nauce metodologii, wzbudzają podejrzenie, problem z prawdą nie zaczyna się i nie kończy tylko w laboratoriach czy gabinetach wyspecjalizowanych dyscyplin. To także, a może przede wszystkim, problem codziennego życia człowieka, dokonywanych przez niego wyborów jednych rzeczy przed drugimi oraz jednych wartości zamiast drugich. Problem prawdy to centralne zagadnienie wznoszonego przez nas porządku społecznego, struktur, prawa, moralności, zasad, bez których trudno sobie jakiegokolwiek ludzkie życie wyobrazić. To rdzenny, fundamentalny przecież problem naszej cywilizacji, która tak przedziwnie w ostatnim czasie uchyla się przed „kłopotem” w związku z prawdą. Znamienne, ale ten problem oscyluje w kierunku początku i celu; nierozzerwalnie wiąże ze sobą również pytanie o najgłębszy sens naszych poczynań, naszej egzystencji.

W pytaniu więc o prawdę nie można pominąć tej tradycji, w której ośmielono się pytać o początek, cel i sens wszechrzeczy. Innymi słowy – o prawdę istnienia. Ostateczna odpowiedź na to pytanie ciągle się wymyka, okryta jest pewnym wymiarem tajemnicy, choćby z powodu ciągłego zmierzania przez człowieka do kresu drogi, co tylko potwierdza fakt, iż kiedyś zdecydował się on na tę drogę wejść, co zmieniło jego dotychczasowe patrzenie na świat i rozumienie go. Poza tym co zrobić, kiedy oczywistość prawdy nadal prowokuje, zniewalająco przyzywa i idą za tym wezwaniem ci, którzy odważyli się być mądrymi?

## 1. Dlaczego filozofia?

Ponownie trzeba wrócić do historii, do – jak to zostało zasygnalizowane powyżej – początku i sporu o ten początek. Poza tym filozofia w najbardziej pierwotnym jej rozumieniu miała być umiłowaniem mądrości. Trudno jednak wyobrazić sobie miłowanie mądrości bez problemu prawdy. Podobnie jak trudno zaprzeczać dziś, że spór o prawdę toczył się na długo przed rozstrzyg-

nięciami, jakich dokonali jońscy filozofowie przyrody, a nawet przed tą tradycją, którą tworzyli współcześni Homera i Hezjoda<sup>1</sup>. Niemniej najbardziej uchwytyny początek tego sporu wiąże się z bardzo konkretnymi rozwiązaniami praktycznymi i teoretycznymi starożytnych Greków. Nie chodzi tu bynajmniej o przesądzenie o kolejności, pierwszeństwie działania przed myśleniem lub odwrotnie. Obie formy aktywności człowieka raczej zdają się pokrywać, wpływać na siebie i uzupełniać. Ponownie zatem możemy mówić o dwóch biegunach lub dwóch płaszczyznach. O doświadczeniach Hellenów, związanych ze stanowieniem porządku społecznego, co przetrwało do naszych czasów pod pojęciem ateńskiej demokracji i sporów na gruncie ludzkich możliwości poznawczych, intelektu, co ma zawsze charakter bardziej teoretyczny. Nie znaczy to jednak, że te płaszczyzny możemy od siebie separować, a tym bardziej zwracać przeciwko sobie.

Otóż, jak się okazuje, właśnie te praktyczne rozstrzygnięcia, dotyczące codziennego życia ludzkiego, jego bezpieczeństwa, ludzkiej wolności, prawa do posiadania własności oraz rozwoju, przesądzają w zasadzie o możliwości pojawienia się sporu o prawdę tylko w tym jednym miejscu, które odtąd staje się odnośne dla wszystkich innych, borykających się z tym problemem środowisk. Chodzi naturalnie o równie odnośne, także dla nowoczesnych społeczeństw, rozumienie i kształtowanie przez starożytnych Greków demokracji. Demokratyczny system sprawowania władzy ma swoją złożoną historię. Proces ten korzeniami sięga kultury Mezopotamii oraz starożytnego Egiptu. Widocznym przełomem w tym kontekście, gdzie bardzo często dochodziły do głosu despotyzm i niewolnictwo, było niewątpliwie greckie rozumienie wolności i suwerenności jednostki ludzkiej oraz społeczności, które starano się zabezpieczyć przez obowiązujące wszystkich prawo<sup>2</sup>. Zafascynowani ideą piękna i harmonii starożytni Grecy

---

<sup>1</sup> Można uznać, że grecka filozofia wyrasta niejako z Homera i Hezjoda. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. I, tłum. H. Bednarek, Warszawa 1998, s. 27, 30; R. Osborne, *Narodziny Grecji klasycznej*, w: tenże (red.), *Grecja klasyczna*, tłum. B. Mierzejewska, Warszawa 210, s. 22.

<sup>2</sup> Za czasów Hammurabiego w Babilonie przestrzegane było pisane prawo, umożliwiające organizację społeczności według pewnej stałości oraz porządku, gdzie chronione były: sprawiedliwość, pokój i dobrobyt. W okresie tym dochodziło do licznych kontaktów takich kultur, jak babilońska, asyryjska, egipska, minojska, mykeńska i fenicka, z których powoli wyłaniało się nowe rozumienie społeczności i nowy kształt relacji międzyludzkich. Z. Krasnodębski, *Europa – legenda i zadanie*, „Znak” 9 (2001) 556, s. 4–11; J.M. Kłoczowski, *Rzym chrześcijański w Europie Środkowo-Wschodniej XIII–XV wieku*, w: A. Białecka i J.J. Jadacki (red.), *U progu trzeciego tysiąclecia*, Warszawa 2001, s. 122; Cz.S. Bartnik, *Historiologia w kulturach starożytnych*, Lublin 2000, s. 89; A. Gieysztor, *Europa ponad geografiją: starsze dzieje idei*, w: J.M. Dołęga, J. Kuczyński, A. Woźnicki (red.), *Szkola przeżycia cywilizacyjnego*, Warszawa 1997, s. 102.

w swoich poszukiwaniach intelektualnych w ten sam sposób chcieli postrzegać kształtowane przez siebie życie społeczne.

Kierujący polityką Aten Perykles (500–429 przed Chr.) zastanawiał się, jak połączyć w jeden organizm społeczny małe państwa helleńskie. Dostrzegając przy tym wielką niesprawiedliwość w takim sposobie sprawowania władzy, kiedy jedna klasa ustanawia prawo dla całości lub jedna część społeczeństwa rządzi ogółem. W końcu zaproponował rozwiązanie w głosowaniu zgromadzenia ludowego. Chciał, by jak najwięcej Ateńczyków brało udział w zebraniach i dokonującym się podczas nich kształtowaniu prawa. Zgromadzenie ludowe reprezentowało jednak tylko jedną warstwę społeczną, tę najliczniejszą, ale i najniżej sytuowaną. Dlatego też, kiedy sięgnęło po władzę absolutną, doszło do tyranii. Wiele czasu musiało upłynąć, zanim Ateńczycy zrozumieli, że żaden sposób sprawowania władzy nie daje niepodważalnej gwarancji sprawiedliwych rządów, jeśli nie towarzyszy temu powszechnie uznawane ograniczenie, odnoszące się w równym stopniu tak do oligarchii, jak do demokracji. Chodziło więc o kryterium, które pozwalałoby się zbliżyć do upragnionego ideału sprawiedliwości i pokojowego współistnienia jednostek. Wreszcie za podstawę owej regulacji, czy też koniecznych ograniczeń, uznano sprawdzone w tradycji prawa, powszechnie znane i mające charakter zobowiązujący, stanowiące także podstawę nienaruszalnej konstytucji<sup>3</sup>. Pozwoliło to zrozumieć Ateńczykom, że żadna forma sprawowania władzy nie stanowi gwarancji sprawiedliwego sposobu rządzenia, dopóki nie opiera się na powszechnie znanym i mającym obiektywny charakter kryterium prawdy.

To nie przypadek, że te rozwiązania pojawiają się akurat w starożytnej Grecji. Droga do takiego odkrycia przygotowywana była bowiem bardzo długo. Refleksja nad człowiekiem, umożliwiającą powiązanie wolności ludzkiej i sumienia z prawdą, odkrycie podmiotowości prowadziło Greków do poznania subtelnej różnicy między dobrem i dobrami; między *ratio* i *religio*. Jako miłośnicy różnych sztuk, posiadający teatr komedii oraz dramatu, uprawiający poezję, muzykę, rzeźbę, wielce zainteresowani pomnażaniem i systematyzacją wiedzy o świecie i człowieku, a także sposobem przekazywania jej, stworzyli kulturę, nazywaną i rozpoznawaną jako klasyczna. Grecy znali metodę indukcyjnego badania rzeczywistości oraz intelektualnej interpretacji wyników. Wnieśli w kulturę europejską podstawy geometrii, astronomii, medycyny. Stworzyli również podstawy wzniosłej etyki (np. przysięga Hipokratesa). Wszystko to pozwalało im przekroczyć ów

---

<sup>3</sup> Lord Acton, *Historia wolności – wybór esejów*, tłum. A. Branny, A. Gowin, P. Śpiewak, Kraków 1995, s. 41–42.

próg dzielący mity od prawdziwej wiedzy, co inspirowało do dalszego rozwoju ich oraz wszystkie następujące i czerpiące z ich dorobku kultury. Ale najbardziej znacząca dla naszych rozważań, zresztą zakładająca wszystkie te osiągnięcia, jest świadomość – praktycznie obecna już od czasów Heraklita – że podstawowego, wszystkich obowiązującego prawa się nie ustanawia i musi być ono rozpoznane tak, jak rozpoznaje się prawdę, dobro i piękno. Dalej trzeba to rozpoznane prawo werbalnie sformułować i proklamować, aby mogło stanowić formę wszystkich obowiązujących norm prawnych. Chodzi o prawo słuszne, dobre, a nie jakiegokolwiek. Chodzi również o demokrację podporządkowującą się takiemu dobremu prawu, a nie stawiającej się ponad wszelkim prawem; odkrywającej to prawo, a nie ustanawiającej<sup>4</sup>.

Starożytni Grecy szybko zatem zrozumieli, że taki charakter prawdy (transcendentny) nakłada na człowieka obowiązek jej odkrycia i posłuszeństwa wobec niej, ponieważ tylko ona gwarantuje sprawiedliwe relacje międzyludzkie i ma charakter uprzedni wobec wszelkiej praktyki. Poza tym tylko ona, przez swój arbitralny charakter, jest podstawą rozstrzygnięcia między dobrem a złem. Ale wyznaczenie takiego ideału, nawet jeśli tylko w taki sposób można osiągnąć sprawiedliwe i harmonijne relacje między ludźmi, pociąga za sobą pytanie o możliwość osiągnięcia go. Zwłaszcza że ideał ten odsłaniał przed człowiekiem drogę ku sobie. Jednak zbliżenie się do prawdy tylko przy pomocy czystego rozumu okazało się niemożliwe, gdyż ten nie jest wystarczający w kwestii moralności. Hellenowie właśnie przez drogę do pełnej realizacji postulatu demokracji zrozumieli, iż długo brakowało im oparcia na etosie prawdy, z którym integralnie związany jest głos sumienia człowieka i jego poczucie wolności. Wspomniana powyżej nieprzypadkowość i zarazem wyjątkowość tudzież niepowtarzalność dokonań greckich mędrców opiera się na przeprowadzonej przez nich ocenie ich własnych rozwiązań. Otóż – jak zauważyli – fundamentalny błąd rozwiązań społecznych polegał na niewłaściwym rozpoznaniu prawdy, ponieważ zbyt dużym zaufaniem obdarzano wybór większości, uznającej siebie w ten sposób za jej źródło. Tym samym dochodziło do przypisywania sobie przez Ateńczyków możliwości kreowania obrazu prawdy, opartej na relatywizmie i funkcjonalizmie, i pozbawiania

---

<sup>4</sup> K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1975, s. 146; M. Finley, *Polityka w świecie starożytnym*, tłum. D. Kosińska, Kraków 2000, 147–169; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1997, t. II, s. 508–525; Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1973, s. XLI, 140 (109); tenże, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 1964, s. LV, 446 (74); R. Legutko, *Czy demokracja jest ustrojem mądrym?*, w: J. Pluta, E. Stawowa, S. Wilkanowicz (red.), *Demokracja dla wszystkich*, Kraków 1992, s. 10.

się w zasadzie fundamentu, jaki tworzą obiektywne wartości, co z kolei niesie ze sobą ryzyko dyktatury. Pragnienie doskonałości społeczeństwa, mające swój wyraz w demokracji, ograniczało się wówczas do zaufania, że wybór większości zabezpiecza przed błędną decyzją i jest gwarantem sprawiedliwych rządów, co powodowało nie tyle przyporządkowanie demokracji prawdzie obiektywnej, ile raczej postawienie jej ponad prawdą.

Zarysowane powyżej społeczne rozstrzygnięcia starożytnych Greków zaowocowały pojawieniem się struktur coraz bardziej ingerujących w życie jednostki. W tej perspektywie helleńscy filozofowie zaczęli pytać o prawdę, jej autorytet i ostateczne, wszystkich zobowiązujące uwarunkowania. I choć zadowalająca odpowiedź nie pojawia się od razu, to samo pytanie okazuje się momentem przesądającym o osiągnięciach i kształcie starożytnej filozofii greckiej, do dziś w swoich rozwiązaniach uznawanej za klasyczną. To właśnie dzięki coraz natarczywiej stawianym pytaniom o prawdę i jej poszukiwaniom przez antycznych myślicieli – co postaramy się krótko ukazać poniżej – możliwe stało się przejście od mitu do wiedzy, którą można było powiększać, systematyzować i przekazywać innym.

## 2. Prawda a jońscy filozofowie przyrody

Poszukiwanie prawdy wywodzi się więc z motywów dążenia do doskonalenia się, naturalnej ciekawości oraz poszukiwań zrozumienia otaczającego człowieka świata, a także potrzeby porządkowania go. I choć trudno mówić o historyczności prawdy, ponieważ jako rzeczywistość ponadczasowa jest wartością stałą, można śledzić ludzkie poczynania w celu odkrycia jej, ujęcia w ramy opisu lub definicji, co zdaje się do niej nieco przybliżać, otwierać na nią poprzez wyzwalanie się z przesądów i konwenansów. O prawdzie nie sposób jednak mówić bez tych, którzy jako pierwsi postawili pytanie o *arché*, czyli bez wczesnych jońskich filozofów przyrody. Owo pytanie stało się poszukiwaniem prawdy najgłębszej – prawdy o istotę bytu. Jak się okazało, to nie odpowiedź na tak postawione pytanie była najważniejsza, ale samo pytanie, łączące się przecież z powstaniem filozofii, nauki, z której wyodrębnią się z czasem wszystkie inne dziedziny wiedzy<sup>5</sup>. I nawet

---

<sup>5</sup> Jako pierwszy terminu *philosophos* użył w VI w. przed Chr. Pitagoras, w odniesieniu do siebie – miłośnika wiedzy. Warto zaznaczyć, że dla niego *sophia* oznaczała wiedzę przynależną jedynie bogom, do której człowiek może się zaledwie przybliżyć.



jeśli w wielu z nich dziś już nikt nie pyta o obiektywną prawdę, nie sposób sobie wyobrazić ich istnienia i rozwoju bez tego pytania. Arystoteles określił filozofię jako „boską”<sup>6</sup>, ponieważ jego zdaniem prowadzi ona do poznania samego Boga, a także ma cechy Jemu przynależne: jest wolną, bezinteresowną i całościową kontemplacją prawdy<sup>7</sup>.

Miejscem narodzin filozofii było wybrzeże Azji Mniejszej – Jonia, z którą łączy się także Homera<sup>8</sup>. Nie wspominamy go przypadkowo, ponieważ ugruntowane i usystematyzowane później poglądy greckich filozofów znalazły się już w jego poematach w postaci bardzo luźnych, niespójnych ze sobą idei filozoficznych<sup>9</sup>. Zarówno w *Iliadzie*, jak i *Odysei* pojęcie prawdy odnosi się do pewnego aspektu rzeczywistości – coś jest prawdziwe, bo wydarzyło się i pozostaje identyczne z rzeczywistością postrzeganą przez poznający podmiot. Prawda jest więc wypadkową tego, co wydarzyło się obiektywnie, i tego, co w sposób subiektywny tkwi w świadomości człowieka<sup>10</sup>. O ile Jonia była miejscem wspaniałych osiągnięć myśli greckiej, to za kolebkę greckiej filozofii uważa się Milet – miejsce powstania pierwszej szkoły filozoficznej. To właśnie tutaj, od mitu, jako najstarszej formy quasi-wiedzy, oddzieliła się filozofia, by na podstawie zdolności poznawczych ludzkiego rozumu podjąć próbę interpretacji świata bez odwoływania się do bóstw.

Milet nieodparcie kojarzy się z osobą Talesa, który jako pierwszy zapytał o początek wszystkiego. Tales, podobnie jak inni mieszkańcy tej części starożytnej Grecji, doszedł do wniosku, że pod powierzchnią ciągłego procesu zmian: przechodzenia od życia do śmierci i od śmierci do życia, musi istnieć coś stałego, co owe zmiany umożliwia. Poszukiwano zatem jakiegoś stałego podłoża<sup>11</sup>. I tak Tales głosił, iż pierwszym twórcyem wszystkich rzeczy jest woda<sup>12</sup>. Inny spośród tzw. filozofów przyrody, Anaksymander, stał na stanowisku, że jest nim *apeiron*, Anaksymenes natomiast opowiadał się raczej za powietrzem. Najistotniejsze jednak, jeżeli chodzi o znaczenie Jończyków w dziedzinie filozofii, było wypracowanie przez nich dwóch charakterystycznych stanowisk. Po pierwsze,

<sup>6</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2009, I, 2.

<sup>7</sup> G. Reale, *Myśl starożytna*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2003, s. 22.

<sup>8</sup> Tenże, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 1994, s. 35.

<sup>9</sup> F. Copleston, *Historia filozofii*, dz. cyt., t. I, s. 27–30.

<sup>10</sup> A.M. Komornicka, *Pojęcie prawdy w starożytnej literaturze greckiej*, „Znak” 1 (1992), s. 36.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> W. Tatkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1988, s. 23–24.



opowiadali się oni za zmianą jako istotą istnienia. Poza tym szczególnie eleaci stali na stanowisku przeciwnym do wariabilizmu. Według nich żadna zmienność nie zachodzi, wszystko jest stałe. Nawet jeśli dostrzegamy jakąś zmienność, to jest ona tylko pozorna.

Naczelnym zadaniem filozofii tego okresu pozostało znalezienie odpowiedzi na pytanie o prawdę jako o początek świata i jego zasadę. W sposób naturalny wiązało się to z zainteresowaniem i podziwem wobec coraz bardziej odkrywanego i uświadamianego sobie porządku rzeczywistości. Choć myśl starożytnych Greków rozwijała się generalnie na podstawie zainteresowań kosmologicznych, które wymuszały szereg pytań dotyczących natury świata, jego pochodzenia, a także jego sensu i celu istnienia, nie można w niej było pominąć człowieka<sup>13</sup>. Pojawiał się też pewien rodzaj zwątpienia: czy wobec problemów, koncentrujących się na przyczynie stawania się i zagadnieniu stałości świata, możliwe jest poznanie prawdy, będącej wyrazem jakiegoś prawa wynikającego z natury, które stanowi zasadę wszechrzeczy?

Według Ksenofanesa (urodzony ok. 569 przed Chr.) człowiekowi przypada w udziale jedynie mniemanie, ponieważ nigdy nie miał ani mieć nie będzie prawdziwej wiedzy o bogach i świecie. I nawet jeśli uda mu się jak najlepiej wyrazić prawdę, uczyni to, nie mając świadomości tego faktu. Heraklit (544–484 przed Chr.) z kolei widział dwie możliwości poznania prawdy przez człowieka: poznanie zmysłowe (*aísthesis*), wprawdzie niezasługujące według niego na wiarę, jednakże pozostające pierwszym stopniem poznania rozumowego (*lógos*), które może stanowić kryterium prawdziwości. Tylko poznanie rozumowe, oparte na zmysłowym, może dać prawdziwy obraz rzeczy. Główną myślą w koncepcji tego myśliciela było przekonanie, że wszystko płynie (*pantha rei*), jest zmienne. Nie ma zatem nic stałego na świecie. Styl wypowiedzi Heraklita, dość niejasny i zawily, wydaje się jednak przez niego zamierzony, ponieważ – jak twierdził – *natura lubi się ukrywać*<sup>14</sup>. Zmienność świata, jak dowodził, rzutuje na zmienność człowieka i prawdy przez niego poznawanej. I właśnie w tych zachodzących zmianach dostrzegał pewną stałość.

Nauka Heraklita spotkała się ze sprzeciwem reprezentanta eleackiej szkoły filozoficznej Parmenidesa (540–470 przed Chr.), który podważył realność zmiany, dowodząc, że ta sama rzecz nie może pozostać sobą i nie-sobą jednocześnie.

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 50.

<sup>14</sup> F. Copleston, *Historia filozofii*, dz. cyt., t. I, s. 53.

Swoje poglądy podbudował rozumowaniem logicznym, twierdząc, że *tylko byt jest i nie może go nie być; nie-byt nie jest i nie może go być*. Ta zasada, będąca jednocześnie zasadą prawdy, utożsamia ją z bytem – myśl o prawdzie afirmuje ją samą, ponieważ jakiegokolwiek myślenie musi być myśleniem o bycie<sup>15</sup>. Tylko rozumowe poznanie jest drogą bezwzględnej prawdy, a doświadczenie zmysłowe stanowi źródło błędu i zwodniczego mniemania. Stąd Parmenides, określając cechy bytu, określił cechy samej prawdy – jest ona niemającą początku ani końca wieczną teraźniejszością. Jako nieruchoma, ciągła i niepodzielna, pozostaje jednością w tożsamości ze sobą.

Ten pierwszy okres filozofii wytyczył początek drogi zmierzającej do poznania prawdy. Nie stworzono jeszcze jej definicji ani systematycznego opisu, jednakże poprzez pewną ewolucję poglądów wyznaczono kierunek poszukiwań. Impuls ku temu dało stawiane zarówno przez monistów, jak i pluralistów – tzw. okresu naturalistycznego – pytanie o *arché* jako początek wszystkiego, co wiązało się z przekonaniem o istnieniu jednego tworzywa świata, z którego powstały wszystkie jego rzeczy. Spekulacje dotyczyły istoty tego tworzywa. Dalszy kierunek postępowania wyznaczył problem sposobu powstania świata oraz zagadnienie jego stałości i zmienności. Poszukiwano więc podstaw prawa naturalnego, będącego zasadą; prawdą, którą człowiek chce odkryć.

Na przełomie VI i V w. przed Chr. filozofia wkroczyła w swój drugi okres, nazwany humanistycznym lub też klasycznym. Na ten czas przypada działalność uznanego za atomistę Demokryta, opowiadającego się za konwencjonalnością prawdy. Jedyną prawdę powszechną upatrywał on w atomach opadających w próżni, nadających rzeczom cechy ilościowe, ponieważ tylko te istnieją realnie. Zmysły ludzkie – jak twierdził – nie są w stanie ujawnić prawdy. Jednakże ludzkie mniemanie, choć może być nieprawdziwe, należy do drogi prawdy, jest jej częścią, wyraża bowiem rzeczywistość postrzeganą i pojmowaną przez rozum.

W tym też okresie rozwijały się pitagorejskie prace naukowe. Reprezentanci tego nurtu zapoczątkowali pewien tryb życia nazwany „życiem pitagorejskim”, czyli takim, które szuka oczyszczenia w kontemplacji prawdy. O ile myśliciele jońscy przyjmowali materialną zasadę świata, o tyle pitagorejczycy opowiadali się za zasadą formalną, która implikowała materialną. Ów dualizm zakładał istnienie przeciwieństw we wszystkich dziedzinach życia. Pełni wiary w potęgę liczby przyjęli ją, a konkretnie *Jedno*, za pra-zasadę. W owym *Jednym* upatrywali

---

<sup>15</sup> G. Reale, *Myśl starożytna*, dz. cyt., s. 54.

porządku skończonego, nieparzystego, męskiego, nieruchomego, prostego i dobrego. *Jedno* utożsamiało bóstwo i ład, z którego powstać może nieograniczona wielość, symbolizowana przez liczby parzyste. Działalność związku pitagorejskiego<sup>16</sup> obejmuje dwa okresy filozoficzne, a jego początek pozostaje równoległy do rozkwitu myśli milezyjskiej. Przy czym oba prądy – milezyjski i pitagorejski – mają wspólną podstawę dociekań, którą stanowią założenia poznawczo-przyrodnicze. Milezyjczycy pozostają w obrębie obiektywnie-racjonalnych dociekań filozoficznych, pitagorejczycy zaś opowiadają się za drogą uracjonalnionego mitu<sup>17</sup>, w którym prawdę wyznacza harmonia wszechrzeczy. Ma ona swoją miarę, którą jest liczba. Wszelkie złamanie „wszechporządku” powoduje karę.

Powyższe zestawienie dwóch rodzajów dociekań filozoficznych wyznaczyło kierunek dalszemu rozwojowi myśli, zmierzającej do wyjaśnienia prawd świata. Pierwszy z nich opierał się na ukazywaniu rzeczywistości, bazując na obiektywnych danych i przedstawianiu ich jako niezdoływanych drogą pochodzącą z natury przyrody. Z kolei drugi kierunek zwracał się ku wyjaśnianiu w ujęciu „ponad-”, czy też „pozafizycznym”, który filozofia u schyłku jej okresu hellenistycznego nazwała filozofią metafizyczną.

### 3. Grecki humanizm oświeceniowy

Zwycięskie zakończenie wojen perskich w połowie V w. przed Chr. przyniosło Grecji względny spokój. Zniszczone wojnami miasta ustąpiły miejsca bogacącemu się Koryntowi, Eginie, a przede wszystkim Atenom, coraz wyraźniej pretendującym do głównego ośrodka życia umysłowego, czemu sprzyjało ożywienie handlowe, pociągające za sobą wzrost stopy życiowej. W tym czasie rozpoczął się nowy okres filozofii starożytnej, nazwany „humanistycznym oświeceniem”. Zmiana dotyczyła celu filozofii, który z teoretycznego stał się praktyczny, a także przedmiotu badań. Jedną z przyczyn tej zmiany było pojawienie

---

<sup>16</sup> Zwykle się mówi raczej o pitagorejczykach lub związku pitagorejskim. Sam Pitagoras niczego nie napisał. Urodzony na Samos, ok. 532 r. przed Chr., był założycielem szkoły w Krotonie (Italia). Ideałem tej szkoły była nowa wizja życia typu mistycznego i ascetycznego. Zyskała ona też znaczną władzę polityczną. Nauka w niej była kwestią pewnej przynależności, dostępną tylko nielicznym. Badania naukowe tam prowadzone traktowane były jako środek do osiągnięcia celu i stanowiły dobro wspólne, które wszyscy adepci starali się powiększyć, co pociągało za sobą anonimowość poszczególnych osób.

<sup>17</sup> J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1986, s. 42.

się sceptycyzmu wobec dociekań metafizycznych minionego okresu. Filozofowie wciąż stawiali pytanie o prawdę, a ponieważ wnioski, do jakich dochodzili, okazywały się krańcowo różne od tych formułowanych przez ich poprzedników, zaczęli coraz wyraźniej poddawać w wątpliwość możliwość dotarcia do niej przy pomocy przyrodzonej zdolności rozumu.

Do sporu włączyli się sofisci ze swoimi nowatorskimi poglądami. Początkowo ich działanie polegało na „rozdawaniu wiedzy” i wychowywaniu. Profesja ta skupiała zarówno filozofów, jak i nauczycieli muzyki, poetów oraz prozaików. Łączyło ich wspólne zadanie, którym było przygotowanie uczniów do osiągnięcia sukcesu w życiu publicznym. W późniejszym czasie do słowa „sofista” przylgnął pejoratywny wydźwięk z powodu wynagrodzenia, jakie pobierali za swoje usługi, co przez starożytnych Greków uznawane było za nieetyczne. Składało się na to także ich rozumienie moralności, którą traktowali jako jedną z nauk, ograniczając jej wymiar do pamięciowego opanowania, bez przełożenia na życie społeczne.

Sofistyka stała się ruchem oświeceniowym, niepozwalającym się zamknąć w jednolitym systemie doktrynalnym i niepretendującym do przekazania gotowej wiedzy. Miała uczyć raczej metody myślenia niż tego, o czym myśleć. Jej pojawienie się, zbieżne ze zwrotem humanistycznym w filozofii, było wypełnieniem luki, jaką stworzyła filozofia przyrody, która w swojej dziedzinie badań pomijała w zasadzie człowieka. Swym pojawieniem się wyznaczyła filozofii nowy cel, który z teoretycznego zmienił się w praktyczny. Cel ten miał być pomocny w zarządzaniu i kierowaniu życiem publicznym, przede wszystkim jednak – doskonalić ludzkie działanie. Toteż sofisci mniej posługiwali się dedukcją, bazując raczej na doświadczeniu i analizie faktu. Wprowadzili pojęcie doświadczenia, rozumianego jako obserwowanie faktów oraz zjawisk i szukanie między nimi uchwytanych związków<sup>18</sup>. Sofistyka nie stanowiła zbioru wspólnych twierdzeń. Co więcej, z perspektywy czasu jawi się jako propozycja wielu różnych rozwiązań identycznych problemów<sup>19</sup>. Podobnie jak inne dziedziny wiedzy, przechodziła ewolucję – od sławnych mistrzów pierwszego pokolenia z Protagorasem i Gorgiaszem na czele, aż po erystykę (z Kritiaszem i Trazymachem), będącą rozumowaniem, które dla fałszywego twierdzenia stwarza pozory prawdy.

Za najbardziej znanego sofistę uznawany jest Protagoras (481–411 przed Chr.). Jego stwierdzenie, mówiące o tym, że człowiek jest miarą wszechrzeczy –

---

<sup>18</sup> Cz.S. Bartnik, *Historia filozofii*, Lublin 2000, s. 104–105.

<sup>19</sup> Por. G. Reale, *Myśl starożytna*, dz. cyt., s. 90.

*homo-mensura* – zaprzeczało istnieniu jednego absolutnego kryterium prawdy. Pozostaje zatem jedynie kryterium względne, którym jest człowiek. Z tego założenia Protagoras wyprowadził kolejne wnioski. Po pierwsze, skoro człowiek może poznawać jedynie przy pomocy zmysłów, więc i samo poznanie prawdy przez niego opiera się na sensualizmie. Już tylko to stanowi dowód na relatywizm prawdy. Skoro więc jest ona dla każdego inna, nie może zatem istnieć jedna prawda powszechna, obowiązująca wszystkich. Dalej Protagoras dowodził, że niektóre z prawd mają przewagę nad innymi ze względu na ich użyteczność praktyczną, co z kolei implikuje praktycyzm prawdy. Natomiast fakt, że pewne prawdy uchodzą za powszechnie obowiązujące, jest wynikiem umowy, co przemawia za konwencjonalnością prawdy.

Według Protagorasa nie ma możliwości odniesienia prawdy jednego człowieka do tego kryterium, które właściwe jest dla innego. Bronił on swojego zdania, dowodząc, że każdy sam dla siebie pozostaje najwyższym autorytetem swojej prawdy, bez odwołania się do jednego powszechnego wzorca. Co więcej, prawda jednostki może ulegać zmianie, ponieważ doświadczenie zmysłowe nie jest stanem *constans*, gdyż zmienia się zarówno przedmiot postrzegany, jak i podmiot postrzegający. Zatem prawda jednej chwili pozostaje prawdą tej chwili i pozostaje nią tak długo, jak długo uznaje ją jednostka za prawdę; staje się fałszem, gdy jako prawda zostaje przez nią odrzucona<sup>20</sup>.

O ile dla Protagorasa istniała jakaś prawda względna, to dla innego sofisty – Gorgiasza (480–385 przed Chr.), prawda nie istnieje wcale. Punktem wyjścia jego rozważań było stanowisko nihilistyczne. Argumenty, jakimi się w tym celu posłużył, układają się w tzw. trylemat<sup>21</sup>. Zakłada on, że nic nie istnieje. Nawet jeśli by istniało, to i tak pozostałoby niepoznawalne. Gdyby natomiast było poznawalne, to nie istnieje sposób, aby to wyjaśnić czy też przekazać innym. Słowo, zdaniem Gorgiasza, którym posługuje się człowiek, komunikując się z innymi ludźmi, stanowi jedynie swego rodzaju nośnik niezwiązanych z prawdą sugestii. O nieistnieniu prawdy absolutnej, zdaniem tego autora, przesądza „słowo” – niezwiązane żadnym prawem bytu, niczym nieograniczona autonomia – prowadzące jedynie do poetyckiego oszustwa, które wykorzystuje retoryka<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Wnioski, do jakich doszedł Protagoras, miały swoje zakorzenienie w założeniu wyrażonym przez zasadę *pantha rei*.

<sup>21</sup> G.F. Aleksandrow, B.E. Bychowski, M.B. Mitin, P.F. Judin (red.), *Historia filozofii*, t. I, tłum. A. Neyman, R. Korab-Żebryk, B. Kupis, Warszawa 1962, s. 145.

<sup>22</sup> G. Reale, *Myśl starożytna*, dz. cyt., s. 97–98.

Gorgiasz odmówił *doksie* jakiejkolwiek zdolności poznawczej, dostrzegając przy tym niebezpieczeństwo, jakie niesie słowo oderwane od wartości moralnych i obiektywnej prawdy. Dlatego uznał przyjmowane powszechnie w Grecji wartości moralne, oddając w ich służbę swoją retorykę<sup>23</sup>. Argumenty przedstawione przez Protagorasa i Gorgiasza uderzały w autorytet uznanych wzorców moralnych. Można było wysnuć wniosek, że skoro człowiek sam dla siebie pozostaje ostatecznym sędzią wobec słuszności i prawdziwości zasad, jakimi się kieruje w ocenie dobra i zła, nie może istnieć powszechne i autorytatywne prawo moralne. Wykorzystał to późniejszy okres sofistyki, zwany erystycznym, który wypracował cały szereg podstępnych i zwodniczych rozumowań, tzw. sofizmatów, czyli pozornie poprawnych rozumowań, opartych na wieloznaczności wyrażen i nieścisłości wnioskania<sup>24</sup>. Stosowane w dziedzinie etyczno-politycznej sofizmaty doprowadziły do powstania immoralizmu, ustalającego zasady moralne w celu zapewnienia pożytku grupie rządzącej. O tym więc, co jest dobre, a co złe, stanowi decyzja tejże grupy.

Cechą charakterystyczną cyników<sup>25</sup>, których szkołę założył Antystenes (444–368 przed Chr.), było oderwanie się od tradycji i konwenansów, zarówno w sferze poglądów filozoficznych, jak i moralnych. Cynicy odrzucili ideę bytu, wychodząc z założenia, że możliwe jest jedynie istnienie bytu konkretnego. U podłoża takiego ujęcia leży sensualizm, według którego nie istnieją pojęcia ogólne; każda nazwa przedmiotu stanowi wyraz jego istotowo-istotnej treści. Zatem wszystko, o czym można pomyśleć, istnieje jako coś, czego można doświadczyć za pomocą zmysłów<sup>26</sup>.

Zdaniem cyników jedynie cnota czyni człowieka prawdziwie wolnym i niezależnym. Reprezentanci tej szkoły stali na stanowisku odrzucenia dóbr materialnych oraz przyjemności, aż po całkowite uniezależnienie się od nich. Tylko ten bowiem może zostać mędrcem, kto jest w stanie całkowicie wyzwolić się z więzów wartości materialnych. Wzorem mędrca był dla nich Sokrates. Podobnie jak on, twierdzili, że istnieje jedna cnota, taka sama dla wszystkich,

---

<sup>23</sup> Nie definiował przy tym tych wartości, gdyż jego zdaniem wiązałyby się to z uznaniem prawdy absolutnej.

<sup>24</sup> W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 2000, s. 465.

<sup>25</sup> Termin „cynik” wywodzi się od słowa *kýnon* (pies). Być może nazwa ta miała być symbolem zerwania; możliwe jest też, że w psie upatrywali cynicy symbolu czujności, z jaką pies strzeże swego pana – filozof cynicki miał strzec swojej nauki.

<sup>26</sup> J. Legowicz, *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, dz. cyt., s. 153.

bez względu na pochodzenie, stan posiadania czy płeć. Tylko ona, jako wartość najwyższa, przynosi człowiekowi szczęście. O ile Sokrates utożsamiał cnotę z wiedzą, o tyle dla cyników oznaczała ona całkowite uniezależnienie się jednostki od otaczającego ją świata, a zwłaszcza społeczeństwa. Ponieważ jedynie cnota ze swej natury jest dobrem i tylko ona wystarcza do szczęścia, wszystko inne, w tym prawda, uważane jest za dobro jedynie przez konwencję. Przy tym cynicy jako nominaliści stali w opozycji do idealizmu. Ich zdaniem prawda nie może być wartością niematerialną. Co więcej, dowodzili oni, że jest ona jedynie jednostkowo istniejąca. Nie może zatem być przedmiotem definicji, ponieważ wobec relatywnego charakteru prawdy każda jej definicja byłaby jedynie sądem tautologicznym.

Za relatywnością prawdy opowiadała się również założona przez Arystypa (435–366 przed Chr.) szkoła cyrenaików. Podobnie jak cyników, cechowała ich lekceważąca postawa wobec nauki. Traktowali oni wiedzę dostarczaną przez zmysły jako wartość względną. W ich ujęciu zadania filozofii sprowadzają się do zapewnienia człowiekowi subiektywnego szczęścia, pozostającego pod kontrolą rozumu. Subiektywizm zakłada poznanie jedynie takiej prawdy, którą jednostka uznaje za swoją. Drogę do jej poznania wytyczają doznania zmysłowe. Te, jako jednostkowe przeżycia, nie mają żadnych odniesień obiektywnych. Ich wspólne nazwy nie są wspólne w płaszczyźnie odczuć poszczególnych jednostek. Prawdę zatem, zdaniem cyrenaików, stanowi to, co jest zgodne z indywidualnym przeżywaniem człowieka; przeżywaniem siebie i otaczającego świata<sup>27</sup>.

#### 4. Próba definicji

Trudność ujęcia prawdy w wyczerpującą definicję wskazywała na pewną jej tajemniczość. Początkowe utożsamienie prawdy z prawami przyrody, niekiedy przekraczającymi możliwości poznawcze, ukazywało ją jako coś o wiele pierwotniejszego niż człowiek. Prawda – intrygująca i ciągle nierozwiązana – okazywała się rodzajem wyzwania, wywołującym swoiste napięcie. Myśl starożytnych Greków, z jednej strony pełna ufności w możliwość jej poznania, z innej jawiła się jako wąpiąca. Z biegiem czasu, wraz z rozwojem możliwości poznawczych rozumu, przerodziła się w rodzaj twórczego sporu. Wynikał on z dwóch przyczyn: pierwszą stanowiło okre-

---

<sup>27</sup> Tamże, s. 150.



ślenie relacji człowieka do prawdy, drugą, choć w zasadzie implikującą pierwszą, okazała się stosowana przez ówczesnych autorów metoda filozofowania.

Wydaje się, że człowiek, choć zawsze zdawał sobie sprawę ze swojej zależności od prawdy, nie zawsze chciał się z tym pogodzić. Osadzony w świecie wartości, w samej prawdzie poszukuje potwierdzenia swojej, nacechowanej wolnością, rozumności. Właśnie na rozumie, którego nie ograniczano jedynie do poznania empirycznego, opierała się metoda filozofii starożytnej. Rozum jako droga poznania stanowił tu wypadkową doświadczenia, analizy zjawisk, społecznego konsensusu, przekonań myślicieli, metody indukcyjnej i dedukcyjnej<sup>28</sup>. Rozumowe poznanie nie negowało więc wolnej od współczesnego irracjonalnego zabarwienia intuicji, która ukazywała relację zachodzącą pomiędzy myśleniem a bytowaniem, stając się tym samym racjonalnym kryterium poznania. Jednakże metodą zasługującą na uznanie jej za najważniejsze odkrycie ówczesnej filozofii stała się metoda elenktyczna, polegająca na zbijaniu argumentów przeciwnika, tworząc tym samym rodzaj zasadzki zastawianej przez samą prawdę, od której człowiek nie może uciec. Metoda ta jawiła się jako swego rodzaju fortel zastawiony przez samą prawdę<sup>29</sup>.

Usilne poszukiwanie prawdy stało się cechą charakterystyczną umysłowości starożytnej Grecji<sup>30</sup>. Towarzyszyło temu ścieranie się dwóch przeciwstawnych sobie tendencji w określaniu relacji człowieka do prawdy – pesymistycznej i optymistycznej. Zwątpienie dotyczyło samej możliwości poznania prawdy. W tym ujęciu sceptycy tezę o niemożliwości jej poznania podnieśli do rangi zasady. Podobne przekonanie o niemożliwości dojścia człowieka do prawdy reprezentowała spora grupa sofistów. Akcenty świadczące o wątpieniu w możliwość poznawczą pojawiają się u Ksenofanesa, Heraklita, Demokryta, jak również samego Sokratesa. Dowodzą oni, że choć prawda *lubi się ukrywać* (Heraklit), *leży głęboko pod powierzchnią* (Demokryt), a człowiek nie może jej poznać, bo dane jest mu jedynie poznanie pozorne (Ksenofanes), to jednak jest ona osiągalna. Na tym tle jako optymistyczne jawi się stanowisko Parmenidesa, który, dowodząc tożsamości bytu i myśli, ukazuje możliwość dotarcia myśli ludzkiej do samej prawdy. Owo przekonanie zostało rozwinięte w późniejszym czasie przez Platona w jego teorii anamnezy.

---

<sup>28</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., t. I, s. 497.

<sup>29</sup> Tamże, s. 498.

<sup>30</sup> P. Tillich, *Co to jest prawda?*, „W drodze” 1 (1987), s. 27.

Zanim doszło do szerszego opracowania koncepcji poznawczych, dzięki którym prawdę zaczęto coraz bardziej wyczerpująco opisywać i definiować (Platon i Arystoteles), Sokrates (470–399 przed Chr.) określał się jako ten, który „służy prawdzie”. Służbę tę jednak pojmował dość szczególnie. Utrwalony przez wieki obraz nauczyciela nauczającego prawdy u tego greckiego mędrca zostaje zastąpiony obrazem nauczyciela wraz ze swoim uczniem prawdy poszukującego, co kazało mu zwracać szczególną uwagę na wychowanie i właściwe myślenie<sup>31</sup>. Nauczyciel różni się od ucznia tym, że wie, gdzie i jak ją znaleźć. W rozumieniu Sokratesa nauczyciel to „akuszer”, pomagający człowiekowi ponownie się narodzić; tym razem w poznanej przez siebie prawdzie. Jednak owo „samonarodzenie”, choć dokonane z pomocą nauczyciela, może zachodzić tylko przy wysiłku ucznia. Zanim jednak nastąpi „samonarodzenie” czy też „powtórne narodziny moralne”, chciałoby się powiedzieć za Sokratesem, musi się dokonać samopoznanie<sup>32</sup>. Sokrates głęboko wierzył, że poznanie – jeśli tylko będzie gruntowne i wejdzie w relację z narzucającą się wprost ze swoją oczywistością prawdą – wystarczy do dobrego życia, czyli do bycia dobrym człowiekiem. Stał na stanowisku nierozdzielności dobra i pożytku. Stąd dobre dla niego było pożyteczne działanie człowieka, które czyniło go szczęśliwym. Inną, charakterystyczną dla tego myśliciela nierozdzielnością, była ta dotycząca dobra i wiedzy. Innymi słowy – jak głosił Sokrates – aby być dobrym, dobrze czynić, trzeba po prostu znać dobro, czyli prawdę. Człowiek mądry, który wie, co jest słuszne, będzie to czynił. Uważał, że nikt nie wybiera zła jako takiego; nie popełnia go w sposób świadomy i zamierzony<sup>33</sup>. W swoich twierdzeniach w tym względzie posuwał się aż do utożsamienia wiedzy i dobra (cnoty). Za najważniejszą, także z etycznego punktu widzenia, uznał wiedzę. Dlatego też posiadanie jej, jako wrodzonej, stanowiło o wielkości człowieka<sup>34</sup>, którego postępowaniem powinna kierować przede wszystkim prawda.

Z kolei Platon (427–347 przed Chr.), przyznając zdolność poznania poszczególnym zmysłom na różnych poziomach bytu, wskazywał na dwa rodzaje poznania: zmysłowe i rozumowe. Dzięki duszy ludzkiej pierwszeństwo ma

---

<sup>31</sup> H. Dummery, *Persone*, w: *Encyklopedia Universalis*, t. XIV, Paris 1985, s. 292; J. Auer, *Person*, Regensburg 1979, s. 16 nn.

<sup>32</sup> T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 14.

<sup>33</sup> F. Copleston, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 128.

<sup>34</sup> J. Heschel, *Chi uomo*, Rusconi 1976, s. 30; G. Reale, *Storia della filosofia. I sistemi dell'era ellenistica*, Milano 1992, s. 9 nn.

poznanie rozumowe, ponieważ poznaje ona w sposób lepszy, wszechstronniejszy. Dusza może poznać wspólne cechy rzeczy, przez co poznanie jest też uniwersalne, głębsze<sup>35</sup>. Platon wyróżniał także poznanie dyskursywne, gdzie dochodzi się do prawdy przez rozumowanie i poznanie intuicyjne, stanowiące bezpośredni wgląd, poprzez bezpośredni kontakt myśli z badanym przedmiotem, co oparte jest – jego zdaniem – na samowiedzy tkwiącej w człowieku<sup>36</sup>. Przyczynił się w ten sposób do upowszechniania skrajnego racjonalizmu, według którego w nauce ważne jest poszukiwanie idei wiecznych, niezmiennych. Wszystko, czego dostarcza empiria, nie jest – zdaniem Platona – nauce potrzebne, ponieważ posługuje się ona metodą nienaukową. Dzięki duszy człowiek poznaje prawdę i dobro, a poznając je, upodabnia się do poszczególnych idei, czyniąc w ten sposób swoje życie coraz lepszym<sup>37</sup>. Dusza w koncepcji Platona jest nieśmiertelna, trwa odwiecznie, dzięki czemu nabywa wiedzy przed narodzeniem człowieka, co dało podstawy do wskazania przez Platona obecności w człowieku wiedzy wrodzonej<sup>38</sup>. Światem – jak uważał – muszą rządzić jakiś rozum i ład<sup>39</sup>. Zapewne wielki wpływ na tego rodzaju przemianę Platona miały odkrycia i poglądy głoszone przez pitagorejczyków.

Pewnym przełomem w starożytnej Grecji było stanowisko Arystotelesa ze Stagiry (384–322 przed Chr.), uznawanego za „ojca logiki”, zresztą w pełni docenione znacznie później, zwłaszcza przez scholastykę. Od niego bowiem bierze początek klasyczne rozumienie prawdy. Początkowo Stagiryta znajdował się pod silnym wpływem Platona, między innymi w postrzeganiu duszy. Z czasem zmieniał swoje poglądy, rezygnując ze świata platońskich idei i rozumiejąc duszę jako kontemplującą w sobie idee<sup>40</sup>. Jako akt życiowy ciała dusza pełni różne funkcje: vegetatywne (dusza roślinna), zmysłowe (w stosunku do organów poznania zmysłowego) i wreszcie rozumowo-poznawcze<sup>41</sup>. Arystoteles opowiada się jednak za boskim pochodzeniem intelektu czynnego *nous pojoyn*, który określa jako akt całkowicie oddzielony od ciała. Dzięki temu uczestniczy on w boskim życiu – *noesis noeseos*. Inaczej rzecz wygląda z intelektem możliwościowym, który

---

<sup>35</sup> J. Gould, *The Development of Platos Ethicus*, New York 1955.

<sup>36</sup> M.A. Krąpiec, *Dzieła*, t. IX, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 31 nn.

<sup>37</sup> J. Gajda, *Platońska droga do idei: aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wrocław 1993, s. 24 nn.

<sup>38</sup> Platon, *Fedon* 66B–67A, w: tenże, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1982, s. 385 nn.

<sup>39</sup> B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, s. 42.

<sup>40</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, dz. cyt., t. II, s. 387–391.

<sup>41</sup> P. Siwek, *Arystoteles. „O duszy”*, Warszawa 1992, s. 19–28.

– według Arystotelesa – jest czymś z duszy<sup>42</sup>. Zdaniem Arystotelesa ani materia, ani idee nie istnieją samodzielnie, są to abstrakcje. W rzeczywistości istnieją tylko zespoły materii i formy, a pojęciowe poznanie ostatecznie nie pozwala dotrzeć do materii, ponieważ poznajemy jedynie formę<sup>43</sup>. Powie on: *Pathemata tes psyches ton pragmaton homoiomata*. Rozwijając definicję Arystotelesa, doprowadzono ją w średniowieczu do postaci: *Veritas est adaequatio intellectus et rei* – zgodność, adekwatność treści sądu z rzeczywistym stanem rzeczy, którego ten sąd dotyczy.

### Zakończenie

Epikurejczycy upatrują prawdy we wrażeniu zmysłowym, a stoicy w postrzeżeniu kataleptycznym. Ciekawe jawi się dowodzenie neoplatoników, według których możliwe jest dotarcie do prawdy przez ducha ludzkiego, a nawet zjednoczenie w ekstazie z samym absolutem<sup>44</sup>. Jak zatem widać, dla starożytnych Greków termin „prawda” zawierał w sobie wiele odcieni znaczeniowych. Rozumiany był jako rzeczywistość oznaczająca istnienie czegoś, jako autentyczność tego istnienia. Mógł wskazywać na istotę rzeczy lub też postawę moralno-etyczną. Myśl starożytna nie wypracowała jednoznacznego terminu na określenie pojęcia prawdy. Zauważalne jest, że istnieją jedynie wyrazy bliskoznaczne lub określające ją poprzez omówienie bądź zaprzeczenie. Podstawowym terminem jest *alétheia*, gdzie *a* oznacza negację; *lethe* – zapomnienie. W tym znaczeniu prawda jest przeciwieństwem zapomnienia – odsłonięciem czy też niezasłonięciem, rodzajem poznania anamnetycznego. Określenie to nie wskazuje na istotę rzeczy, ale jej obiektywizację<sup>45</sup>. Inne negatywne terminy to *atrekés* (dosł. „nieznieształcony”, „nieskrępowany”), a więc precyzyjny, dokładny; *nemertés*, pochodzi od rzeczownika „błąd”, „wina” i oznacza „bezbłądny”, „nieskalany”, „nieomylny”. Kolejny przymiotnik, *odolos*, oznacza „nieoszukańczy”, „bez podstępny”. Wśród bliskoznacznych pozytywnych terminów określających prawdę należałoby wymienić: *orthos* – „prosty”; *étymos* lub *elétymos* jako „rzeczywisty”,

<sup>42</sup> T. Kwiatkowski, *Poznanie naukowe u Arystotelesa. Niektóre poglądy teoretyczne*, Warszawa 1969, s. 45 nn.; G. Movia, *Aristotele L'anima*, Napoli 1979.

<sup>43</sup> *Prawda*, w: *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, Warszawa 1967, s. 395; Z. Cackowski i M. Hetmański, (red.), *Poznanie (antologia tekstów filozoficznych)*, Kraków 1992, s. 33–34.

<sup>44</sup> G. Reale, *Historia filozofii*, dz. cyt., t. I, s. 494.

<sup>45</sup> E. Sienkiewicz, *Koncepcja „rewolucji wspólnotowej” w polskiej teologii uczestnictwa*, Poznań 2003, s. 159.

„autentyczny”, „wierny”, czy inny przymiotnik: *pístis*, oznaczający tyle, co „wierny”. Ogólnie w języku greckim występuje 14 terminów (z pochodnymi) dla określenia „prawdy”. Wszystkie one przyjmują postać przymiotników i przyśłówków<sup>46</sup>.

Myśl antyczna wyróżnia prawdę w znaczeniu ontologicznym i gnozeologicznym. Prawda ontyczna oznacza byt i rzeczywistość. Widać to w poemacie Parmenidesa (*O naturze*), polemice Gorgiasza (*O niebycie, czyli o naturze*), platońskiej ontologii, arystotelesowskim dowodzeniu, że to, co ponadzmysłowe, jest bardziej prawdziwe niż to, co zmysłowe, ponieważ jest bardziej bytem. Tak więc *każda rzecz w jakim stopniu jest bytem, w takim też stopniu zawiera prawdę*<sup>47</sup>. I tak Epikur utożsamia ją z atomami, stoicy zaś z *logosem*. Dla Plotyna prawdą jest *nous*, jako synteza myśli i bytu<sup>48</sup>. Prawda ontyczna stanowi transcendentálną własność bytu, przyporządkowując go do intelektu Stwórcy lub twórcy i wyznaczając tym samym jego (bytu) strukturalną racjonalność. Ukazuje ona sposób istnienia bytu jako zgodność rzeczy z intelektem. Ponieważ nie jest ona ogólna, lecz dla każdego bytu inna, nie może być mowy o relatywizmie prawd, bo wówczas jeden byt byłby nośnikiem wielu prawd. Dlatego prawda ontyczna, jako odnosząca się do realnej istoty, wyraża się zasadą racji ostatecznej. Pierwszą wreszcie próbę ujęcia prawdy w definicję spotykamy w *Metafizyce* Arystotelesa. Zawiera ona tzw. klasyczną koncepcję prawdy, inaczej nazwaną teorią zgodności. Według niej prawda stanowi wyraz adekwatności rzeczywistości z myślą. Teoria ta nie odwołuje się do kryteriów prawdy, dlatego jej krytyka doprowadziła do rozwiązań nieklasycznych: koherencyjnej teorii prawdy i teorii pragmatycznej. Teoria koherencyjna przyjmuje za kryterium spójność systemu sądów i definiuje prawdę jako zgodność myśli między sobą, prowadząc tym samym do uznania za prawdziwy każdy niesprzeczny logicznie sąd wypowiedzi. Natomiast kryterium prawdy w teorii pragmatycznej stanowi jej przydatność w działaniu; prawdziwe więc jest to, co okazuje się dobre w praktyce<sup>49</sup>. Teorie te nie są ze sobą sprzeczne, raczej się uzupełniają, wskazując na samą prawdę. Dają przy tym możliwość partycypacji w niej każdemu, kto postawi przed sobą pytanie o nią. Brak zainteresowania prawdą obiektywną powoduje niewolę poddania się doktrynalnym prawom, dającym złudne poczucie bezpieczeństwa. Prawda jest wyzwoleniem ze

<sup>46</sup> A.M. Komornicka, *Pojęcie prawdy*, dz. cyt., s. 37.

<sup>47</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, a 2, 993 b 30.

<sup>48</sup> Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, V, 5, 2.

<sup>49</sup> A. Książek, *Filozofia wartości*, Warszawa 1994, s. 28–29.

złudnych iluzji i fałszywych autorytetów. Dlatego też nawet zwątpienie w możliwość jej poznania zawiera w sobie wyraz jej umiłowania.

## THE DISPUTE ABOUT THE TRUTH IN THE THOUGHT OF ANCIENT GREECE

### Summary

Searching for the truth was not only characteristic of the mentality of ancient Greece. However, it is the practical and theoretical resolution of the ancient Greeks gave their search for the nature of the dispute, which in fact gave rise to science, described as the love of wisdom (philosophy). As the first in this dispute should be replaced Ionian philosophers of nature, trying to reach the first cause of all things (*arche*). Specific context of the question of truth was the Athenian democracy, which ultimately pointed to the knowledge of objective truth as the basis and essential principle of social order. This context allows to better understand more clearly now polarizing the two trends – pessimistic, represented by the sceptics, the inability proclaim the truth as a principle and optimistic, telling not only the possibility of cognition, but actually a necessity. And so Socrates comes to the identification of intellectually cognized the truth of virtue (moral rationalism), and Plato, speaking of self-knowledge inherent in man, maintains that in science the most important is to understand the idea of eternal, unchanging. Finally, Aristotle defines truth as compliance, the adequacy of the contents of the court with the real state of things, which this court applies, but this will be fully appreciated only by the scholastic champions.

*Translated by Mirosława Landowska*