

Jakub Sebastian Bańka

Ontologiczna możliwość prawdziwości - adaequatio : analiza filokryptologiczna

Folia Philosophica 17, 53-66

1999

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Dwa znaki, jakie pozostawiła pieczęć, zrównujemy, składając je pod światło. Stwierdzamy w ten sposób, że zgadzają się one z sobą, ze względu na pieczęć samą, którą dokonano obydwu odbić. Odpowiadają one sobie w odwołaniu do tej ich jedności, jaka zachodzi w samej pieczęci. Czy tak samo ma się rzecz z tym, co nazywamy prawdziwością, zwłaszcza gdy wciąż powtarzamy o niej, że jest zgodnością poznania z rzeczą?

Nie chodzi przy tym o ponowne określenie natury prawdy w pojęciu zgodności poznania i rzeczy, lecz przede wszystkim o zagadnienie, które trzeba wznawiać z konieczności. Konieczność ta nie dotyczy już afirmacji czy negacji tzw. klasycznej definicji prawdy. Wiąże się ona raczej z tym, że w aktualnym momencie dziejów refleksji nad prawdą (gdy nowożytnie przeciwstawienie podmiot – przedmiot stanowi afirmowany lub negowany, lecz zawsze nieodłączny element refleksji) nie daje się uniknąć takiego właśnie adekwacyjnego jej ujęcia, nawet dążąc do (lub wychodząc od) zdecydowanie różnej wykładni istoty prawdy. Narzucająca się bowiem oczywistości tak rozumiana prawdziwość nie idzie w parze z żadnym równie oczywistym rozumieniem jej ontologicznej możliwości i istoty (*scil.* rozumieniem prawdy), tj. z tym, jak w ogóle możliwa jest „zgodność” poznania i rzeczy, ani z tym, co mamy rozumieć przez „poznanie” i „rzecz” jako elementy prawdziwościowej relacji. Stawiając pytanie o prawdziwość (jako atrybut sądu, wypowiedzi), nie można się zatrzymać na definicji odwołującej się do adekwacji poznania i rzeczy, lecz należy zadać pytanie o jej ontologiczną możliwość (o prawdę). Jasność odpowiedzi na pytanie o prawdziwość wypowiedzi jest tylko odbitym światłem odpowiedzi na pytanie o prawdę. Ta rozumiana jest jako istota prawdziwości, tę ostatnią w ogóle umożliwiającą. O ile bowiem – jak się zdaje – radzimy sobie z codziennym problemem prawdziwości, odwołując się do bezpośred-



JAKUB SEBASTIAN BAŃKA

Ontologiczna możliwość
prawdziwości – *adaequatio*
Analiza filokryptologiczna



niej (naocznej) lub pośredniej (poszlakowej) ewidencji („tak oto jest”), o tyle też oczywistość tego, co prawdziwe, staje się problematyczna ze względu na nieoczywistość możliwości oraz istoty samej zgodności, na którą nasze myślenie prawdy jest nastawione.

Tytułarna analiza filokryptologiczna¹ stanowi metodę ukazania tego, co z istoty swojej jest niejawne. Niejawna zaś jest tu dla nas natura prawdy, z konieczności rozumiana wstępnie jako „zgodność myśli i tego, co jest”. Filokryptologia nie jest metodą transcendentną wobec swego przedmiotu, lecz w całości się w nim wyczerpuje. Jest tak, ponieważ aletheiczny problem prawdy w związku z bytem zajmuje tu miejsce centralne, a jego ujęcie przedstawia filokryptologię już nie ze względu na jej formalny wymiar, określający konieczny przedmiot myśli w tym, co niejawne, lecz treść samego odkrycia przedmiotu myśli. Mówiąc wprost, problem prawdy-zgodności wpisany jest bezpośrednio w filokryptologiczne zadanie ujęcia warunków jedności myśli i bytu, jedności niezbędnej do uzasadnienia *adaequatio*.

Prawdziwość jako zgodność a ontologia grecka

Zasadnicze brzmienie klasycznej definicji prawdy jako zgodności poznania i rzeczy, cytowane za Tomaszem z Akwinu, utożsamia się zazwyczaj z odnośną formułą grecką, pochodzącą z *Metafizyki* Arystotelesa. Oto te dwie definicje, o których równoważność pytamy:

Veritas est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse, quod est, et non esse, quod non est.

Prawda jest zrównaniem myśli i rzeczy, gdy o czymś istniejącym mówimy, że jest, a nie istniejącym, że nie jest.

τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές.²

Mówić, że to, co będące, nie jest, lub że to, co nie będące, jest – to fałsz, zaś że to, co będące, jest, lub to, co nie będące, nie jest, to prawda.

¹ Termin „filokryptologia” ukuty jest na podstawie fragmentu B 123 Heraklita φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ („natura zmierza do niejawności”). Filokryptologia – to fundamentalna racja pomiędzy myśleniem (λόγος) w jego funkcji odkrywczej (aletheicznej) i tym, co z natury swojej niejawne (filokryptyczne) jako jedyny możliwy przedmiot odkrywającej myśli. To, co jawne, nie wymaga myślenia, dlatego właśnie, że jest jawne, oczywiste. Filokryptologia jest synonimem „filozofii”, zgodnie z jej etymologią „zmierniania do mądrości”. O ile fundamentalna struktura świata jako całości zmierza do niejawności, o tyle istota myślenia wyczerpuje się w swojej „filozoficzności” (w zmierzaniu do odkrycia boskiej – w greckim sensie – struktury całości). Od Parmenidesa tym, co zasadniczo niejawne, jest byt jako przedmiot pytania, a tym samym jedyny przedmiot myśli w jej dążeniu do prawdy-odkrycia (odpowiedzi).

² Arystoteles: *Aristotelis Metaphisica*. Lipsiae 1895, G. 6. 1011 b 25.

Sam Akwinata, podając swoją definicję, nie powołuje się bezpośrednio na Arystotelesa, lecz na łaciński przekład dzieła Izaaka ben Salomona *Liber de Definitionibus*. Zasadnicza rozbieżność utożsamianych definicji łacińskiej i greckiej (jako domyślnego źródła tej pierwszej) nie ma tu jednak charakteru historycznego, w sensie pośredniości przekazu tekstu Arystotelesa, czy nawet językowego, lecz dotyczy zasadniczo odmiennej perspektywy, wyrażającej się w niezamienności terminów εἶναι i esse we właściwych im żywiołach ontologicznych. Rozumienie słowa „być” (εἶναι) w formule Arystotelesa staje się możliwe nie tyle w perspektywie jego koncepcji bytu – οὐσίᾳ, ile ze względu na ten fundament, który myśl Arystotelesa dzieli z całością refleksji greckiej.

Grecy nie myśleli o prawdziwości jako zgodności poznania z rzeczą, lecz jako o „onto-logicznej” jedności – jedności bytu (τὸ ὄν) i myśli (λόγος). Nie podejmowali tym samym refleksji wprost nad prawdziwością (jako cechą sądu, wypowiedzi), lecz badali „byt-prawdę” (τὸ ὄν – ἀληθεία), który ujawnia się w myśleniu (voεῖν) i mowie (λέγειν), ze względu na ich predestynację do odkrywania „bytu-prawy”. „To, co będące”, jest zasadniczo poznawalne myślowo, natomiast sama myśl nie tylko jest przeznaczona do odsłonięcia „tego, co będące”, ale też w tym odsłonięciu wyczerpuje się bez reszty. Dająca się wysłowić myśl nie jest tu czymś zewnętrznym wobec swego przedmiotu („będącego”), lecz jest właściwym miejscem jego „prawdziwościowego” odsłonięcia. Myślenie i język z konieczności odnoszą się do jednego możliwego i koniecznego swego przedmiotu – bytu. Nie są zatem tylko narzędziami, które mogłyby się nadawać – wśród innych możliwych zastosowań – do uchwycenia „tego, co jest”, ale stroną „onto-logicznej” relacji jedności bytu i myśli. Poza wzajemnym odnoszeniem się do siebie nie sposób już odnaleźć ani żadnego bytu, ani myślenia³.

Myśl (*logos*) stanowi więc element „filokrypto-logicznej” (po Parmenidesie znaczy to: „onto-logicznej”) relacji jedności z bytem, którego struktura jako taka jest niejawną (filokryptyczną), ze względu zaś na konieczny związek z logosem w nim się odsłania. To właśnie odsłonięcie wyrazili Grecy w swym pojęciu prawdy: ἀληθεία.

Rozpoznanie przez Parmenidesa tego, co niejawne (a tym samym możliwe do pomyślenia⁴) w bycie, zapoczątkowało dzieje filozofii jako ontologii. Nie należy przez to od razu myśleć „nauki o bycie” w perspektywie nowożytnej. Sformułowanie „na-

³ Tę zasadniczą grecką perspektywę refleksji przełamuje dopiero Plotyn, wprowadzając pojęcie Jedna-Absolutu, które nie daje się ująć myślowo wprost, lecz jedynie analogicznie. Jedno nie może być nawet podmiotem wypowiedzi orzekającej o nim byt („że jest” – ὡς ἔστιν), sytuuje się bowiem ponad porządkiem bytu (ἐπέκεινα ὄντος). Rzekomy orzecznik „jest” (ὡς ἔστιν) nie oznacza tu zresztą sądu egzystencjalnego, ponieważ „być” (εἶναι) równoznaczne jest „byciu czymś” (εἶναι τι), nigdy egzystencji.

⁴ To, co z natury jawne (fenomeny jako takie), nie może stanowić przedmiotu myśli, przedmiotu odkrycia, gdyż jest „już” jawne, lecz w swej jawności (wielości, zmienności) „niezrozumiałe”. Dlatego pierwsi myśliciele poszukiwali ich niejawnej (jednej i niezmiennej) zasady („ich prawdy”), ze względu na którą dają się jedynie pomyśleć.

uka o bycie” zakłada wszak określony pewną metodą dyskurs dotyczący zewnętrznego, zarówno wobec metody, jak i wykładu, przedmiot – byt. Refleksja Parmenidesa ukazuje kierunek przeciwny, ustanawia bowiem jedność myśli i bytu.

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι⁵

Tym samym jest myśleć i być.

καὐτὸν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένονν ἔστιν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν.

Tym samym jest bowiem myślenie i to, o czym jest dana myśl,
Albowiem bez bytu, w którym wyraża się właśnie to, co jest,
Nie odnajdziesz myślenia.⁶

Rozumienie tych zdań ma podstawowe znaczenie dla właściwego ujęcia definicji prawdy Arystotelesa w jej odrębności od adekwacyjnej formuły Tomasza. Grecy nie dochodzili jedności myśli i bytu, ze względu na którą dopiero możliwe jest *adaequatio*, czy to myśląc wszelki byt, zarówno poznający, jak i poznawany, jako *ens creatum* wobec wspólnego jednoczącego źródła istnienia, czy też umiejscawiając całość relacji: poznanie – przedmiot, w podmiocie poznającym. Wszegarniające Jedno jest w filozofii greckiej podstawową intuicją, otwierającą drogę do pomyślenia jedności myśli i bytu, do odkrycia tego, co „jest”, wobec zmienności tego, co się staje („było”, „będzie”). Parmenidejska droga Prawdy – to możliwość pomyślenia „tego, co i jak jest”, wobec niemożliwości ujęcia „tego, co nie-jest”, ze wskazaniem na jedyną funkcję myśli spełniającą się w ujęciu bytu (*scil.* prawdy).

Pomijając analizy Parmenidejskich tez, które wybiegałyby poza wyznaczony tu kierunek refleksji nad prawdą, trzeba zwrócić uwagę przynajmniej na zasadniczy sens terminu „być” (εἶναι) występującego we fragmencie B 3. Po pierwsze, εἶναι nie oznacza tu egzystencji (*esse*) w jej odróżnieniu od istoty (*essentia*). „Być” (εἶναι) zawsze oznacza „być czymś” (εἶναι τι). Po drugie, „być” należy tu do tego samego (τὸ αὐτὸ) porządku, co „myśleć” (νοεῖν). Ma to kapitalne znaczenie dla rozumienia problemu prawdy, ponieważ oznacza, że z jednej strony, jedność „bytu” i „myśli” – wraz z wszelkimi konsekwencjami tezy „byt jest, nie-bytu nie ma” – spełnia się tylko i wyłącznie w ich wzajemnym „onto-logicznym” powiązaniu, bez odwołań do jakiegś nadrzędnej metafizycznej struktury. Odesłanie do „czegoś trzeciego, do nadrzędnej jedności (ściśle należałoby rzec: Jedna) w sformułowaniu „tym samym (czym?) jest” (τὸ αὐτὸ ἔστιν) prowadzi jedynie do afirmacji prawa (δική) i konieczności (ἀναγκή) takiej właśnie jedności bytu i myśli, przy uzasadnieniu niemoż-

⁵ Diels-Kranz, 28 B 3.

⁶ Diels-Kranz, 28 B 8. Tłum. M. Wesoły. Cyt. za: G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. T. 1. Lublin 1993, s. 142.

liwości pomyślenia „nie-bytu” (οὐτε γὰρ ἄν γνοίης τό γῆ μὴ εἶναι, οὐ γὰρ ἀνυστόν, οὐτε φράσαις⁷). Możliwość prawdy tkwi w konieczności odnoszenia się myśli do bytu jako jedyne go możliwego jej przedmiotu, nie zaś w strukturze samego bytu, gdy zakładamy, że jest on czymś więcej niż ten jego aspekt, który myśl zdoła ująć. Z drugiej strony, ponieważ również myśl poza koniecznym odniesieniem do bytu jest niczym, nie możemy jej sytuować w wyróżnionym zdolnością myślenia podmiocie poznającym, a tym samym fundować możliwości prawdy w *subiectum*, zakładając relację poznanie – przedmiot jako *perceptio* (Berkeley)⁸.

Korzenie zasadniczej nierównoważności przytoczonych definicji prawdziwości Tomasa i prawdy Arystotelesa tkwią w wykładni relacji jedności bytu i myśli (relacji „onto-logicznej”). Arystoteles – podobnie jak Parmenides – nie używa czasownika „być” (εἶναι) w funkcji egzystencjalnej. Grecka ontologia zasadza się na afirmacji wieczności świata, który nie został stworzony i nie ma końca (κόσμος ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται)⁹. Pojęcie nieesencjalnej egzystencji jako aktualizacji istoty nie może zatem mieć w greckiej perspektywie żadnego odpowiednika. Definicja Arystotelesa odwołuje się przede wszystkim do określenia fundamentalnej relacji bytu (εἶναι) z myślą ujmowalną w mowie (λέγειν). Prawda (ἀληθές) – to wypowiadać, że „to, co jest” (τό ὄν), jest (εἶναι). Nie jest to jednak orzeczenie istnienia, lecz orzeczenie o czymś bytującym tego, że bytuje (εἶναι) tak a nie inaczej (εἶναι τι). Fałsz (wypowiadać, że „to, co jest”, nie jest) nie przedstawia się już przy tym jako proste zaprzeczenie prawdy, podobnie jak nie jest zaprzeczeniem istnienia pewnej rzeczy. Chodzi o ujęcie będącego (czymś) jako nie będącego (tym czymś). Jest to znany problem, który podjął Platon w dialogu *Sofista*. Jeśli prawda pojawia się, gdy wypowiadamy byt (τό ὄν – „to, co jest”), fałsz jest wypowiedzeniem „nie-bytu” (τό μὴ ὄν – „tego, co nie-jest”). Należy zatem założyć „nie-byt”, aby możliwy był fałsz (ψεῦδος). Τό μὴ ὄν nie oznacza jednak przeciwieństwa bytu, lecz to, co jest od niego różne.

Tak ujęty problem prawdy i fałszu wyjaśnia się, gdy przyjrzeć się zdaniu Arystotelesa: „Byt orzeka się na wiele sposobów” (τό ὄν πολλαχῶς λέγεται). W tym miejscu zwraca uwagę fakt, że jedność bytu i logosu jest uwikłana w pewną wielość (πολλά), która stanowi źródło fałszu. Chodzi jednak o to, by w prawdziwościowym odkryciu bytu ująć myślowo byt jako byt (τό ὄν ἢ ὄν). Byt wypowiadający się na wiele sposobów może być odkrywany aspektowo. Okrycie takie ujmuje byt jako coś innego niż byt sam, czy inaczej: nie ujawnia go jako takiego i w całości. Stąd wśród wielości nauk Arystoteles wyróżnia naukę (filozofię) pierwszą (πρώτη φιλοσοφία),

⁷ Diels-Kranz, 28 B 2.

⁸ Gdy rezygnuje się z nadrzędnego względem relacji: poznanie – przedmiot, metafizycznego porządku, możliwa staje perspektywa empirystyczna, gdzie percepcja ufundowana na podmiocie poznającym jest podstawową drogą dotarcia do bytu.

⁹ κόσμον τόνδε, τὸν αὐτόν ἀπάντων, οὐτε τις θεῶν οὐτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πᾶρ ἀείζωνων [...] „Ten porządek świata (ten sam dla wszystkich) nie został stworzony przez żadnego boga, ani żadnego człowieka, lecz był zawsze, jest i będzie wiecznie żyjącym ogniem [...]” Diels-Kranz, Heraklit, 22 B 30. Tłum. K. Leśniak.

która ma realizować właściwą naturę myśli w jej predestynacji odkrywania bytu jako bytu i tym samym prawdy.

Prawdziwość jako zgodność ugruntowana w perspektywie *ens creatum*

Definicja Tomasza z Akwinu (*Veritas est adaequatio intellectus et rei*) w przeciwieństwie do formuły Arystotelesa nie dotyczy już samej prawdy ze względu na konieczną jedność bytu i wyczerpującej się w jego ujęciu myśli, lecz traktuje o prawdziwości poznania (*veritas*, nie: *verum*) i domaga się wykazania możliwości *adaequatio*. W pierwszej części tej definicji nie odnajdujemy jeszcze koniecznej relacji *intellectus – res*, która umożliwiałaby jakiegokolwiek wzajemne zrównanie. Mówi o tym część druga zdania: „[...] gdy o czymś istniejącym mówimy, że jest, a nie istniejącym, że nie jest” (*quod intellectus dicit esse, quod est, et non esse, quod non est*). Należy zapytać: Co mamy rozumieć przez czasownik *esse*, jeśli to właśnie wykładnia owego „być” – podobnie jak w koncepcji Arystotelesa – ma decydować o jedności, w której zachodzić może zrównanie poznania i rzeczy?

Tomasz rozróżnia *ens ut copula propositionis* i *ens categoriale*. Byt w pierwszym znaczeniu jest łącznikiem w sądzie oznaczającym prawdziwą wypowiedź (*ens prout significat propositionem veritatis*), dotyczy zatem jedynie porządku ujmowania bytu, nie zaś bytu samego. Trzeba wobec tego ponowić pytanie: Co umożliwia taką prawdziwość sądu? Co stanowi ową jedność poznania i rzeczy, ze względu na którą wypowiedzi o bycie dotyczą bytu samego?

Jest to – jak pisze M. A. Krąpiec¹⁰ – „stan nadprawdziwości”, afirmacja istnienia przedmiotu poznania i podmiotu ze względu na akty, które mu przynależą. Są egzystencjalny wyraża bezpośrednio poznanie podmiotu wraz z przedmiotem w jedności istnienia. Poza relacją poznanie – rzecz (dla Greków jest to ontologiczna jedność myśli i bytu) stwierdzamy zatem byt, który ją umożliwia. Byt transcenduje poza możliwość poznawczą, jest czymś więcej niż bytem dla naszej myśli, przy czym nie jest to już tylko „konieczność”, wobec której możliwa jest jedność bytu i myśli. lecz sam byt, mający określoną strukturę. Przedmiot właściwy naszego poznania, tzn. byt, nie jest zarazem przedmiotem adekwatnym. Jedynie dla Boga (*intellectus divinus*), będącego samym istnieniem, te dwa przedmioty są tożsame. Dla niedoskonałego (*imperfecte*) poznania ludzkiego (*intellectus humanus*) bytem jest to, co ma naturę rzeczy cielesnej (*ens concretum quidditati sensibili*). Poznanie nasze odpowiada naszemu stopniowi doskonałości, jest poznaniem na sposób podmiotu (*cognoscente per modum subiecti cognoscentis*).

Esse – istnienie z definicji Tomasza jest aktem dla istoty i umożliwia prawdziwość w sądzie, w którym orzecznik aktualizuje jego podmiot. Podmiot i orzecznik

¹⁰ M. A. Krąpiec: *Byt i istota*. Lublin 1994, s. 134–135.

bowiem – to ta sama rzecz, lecz różna w skończonym rozumie człowieka (*sunt idem re, diversum ratione*). *Intellectus et res* mają swą jedność w istnieniu (Bogu), to ono umożliwia ich *adaequatio*. Prawda wiąże się ostatecznie z afirmacją istnienia, samym zaś istnieniem jest Bóg.

Aby uzasadnić *adaequatio* w perspektywie *ens creatum*, Tomasz zakłada *intelligibilitas entis* – zasadniczą poznawalność bytu, którego powszechną własność stanowią prawda (*verum transcendentale*). Lecz ze względu na nasz skończony zmysłowy sposób poznawania nie znamy natury Boga (*Quid est Deus nescimus*).

Grecka „onto-logia”, jako zasadnicza jedność myśli i bytu fundująca wszelką prawdziwość, staje się tu zatem „meta-fizyką”, czyli dociekaniem struktur bytowych zasadniczo wyłączonych z możliwości ontologicznego dotarcia do nich. To one jednak mają umożliwić prawdę ontologiczną, umożliwić jedność bytu i myśli.

Prawdziwość jako zgodność ugruntowana w *subjectum*

Zasadniczo odmienna perspektywa ujęcia możliwości prawdziwości otworzyła się wraz z filozofią Kartezjusza. Tu problem wiedzy okazał się zagadnieniem centralnym. Kartezjusz ustanowił podmiot w znaczeniu nowożytnym w *res cogitans*, jako jasnym i wyraźnym punkcie pewności istnienia. Zasadniczy problem prawdy w *Medytacjach o pierwszej filozofii* – to przejście od cechującej się pewnością wiedzy *ego cogito, ego existo* do *res extensa*. Euporetyka pozytywnego ustanowienia tej relacji, następująca po aporetyce wątpienia, realizowała się w przyjęciu idei Boga prawdomównego, jako gwaranta prawdziwości poznań. Podobnie jak *verum-transcendentium* umożliwia w koncepcji Tomasza *veritas-adaequatio* (prawdziwość), tak też prawdomówność Boga stanowi o zasadniczej poznawalności „przedmiotów rozciągłych” przez podmiot (*res cogitans*).

Empiryzm nowożytny, przejmując tę podmiotowo-przedmiotową perspektywę, podejmuje natomiast próbę ugruntowania prawdziwości jako zgodności poznań z przedmiotem, zasadniczo negując moc metafizycznej refleksji nad strukturą bytu, w którego porządku podmiot i przedmiot miałyby odnaleźć swą jedność. I tak, Locke, wychodząc z założenia podmiotu jako punktu wyjścia relacji poznawczej, formułuje zasadę empiryzmu. „Skąd – pyta Locke – bierze się w umyśle cały materiał dla rozumu i wiedzy. Odpowiadam na to pytanie jednym słowem: z doświadczenia; na nim oparta jest cała nasza wiedza i z niego ostatecznie się wyprowadza.”¹¹

Empiryzm nowożytny jako „teoria poznania” nie jest jednak i nie może być jedynie „poznaniem poznania”, prostym zawężeniem problematyki metafizycznej do zagadnień poznawczych. Przeciwnie, stanowi próbę zbudowania ontologii (tj. uchwycenia fundamentalnej jednoczącej relacji byt – myśl), próbą pomyślenia samego bytu

¹¹ J. Locke: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. T. 1. Kraków 1955, s. 120.

w perspektywie określonej założeniem podmiotu jako punktu wyjścia. Takie założenie ugruntowuje jednak w konsekwencji dualność elementów relacji (podobnie jak w koncepcji Kartezjusza), która ma zostać u kresu zniesiona. Kres ten (jedność) – to właśnie poznanie, w którym zachodzi *adaequatio rei et intellectus* ufundowane na ontologicznej jedności *subiectum*.

Locke o prawdziwości wypowiedzi pisze tak: „Prawdą jest zaznaczenie przy pomocy słów zgodności lub niezgodności idei, odpowiadające faktycznemu stanowi rzeczy. [...] O ile zaś te idee, w ten sposób wyrażone przez dźwięki, są zgodne ze swymi pierwowzorami, o tyle tylko prawda jest realna.”¹² Zgodność lub niezgodność ma zachodzić tu już nie między poznaniem z rzeczami, lecz pomiędzy ideami, które są lub nie są zgodne dopiero z „pierwowzorami”. W jaki jednak sposób dotrzeć do pierwowzorów, skoro „bezpośrednim przedmiotem umysłu we wszystkich jego myślach jest i rozważaniach są zawsze jego własne idee, a więc to, co jedynie rozważa i rozważać może; a wobec tego oczywiście jest rzeczą, że poznanie nasze ma do czynienia wyłącznie z naszymi ideami”¹³.

Konieczne zatem okazuje się pytanie o probierz, ze względu na który można orzec zgodność idei z samymi rzeczami przyrody. Ze względu na to, że empirysta nie może się odwołać już do żadnej nadrzędnej metafizycznej jedności poznawania i jego przedmiotu – ani w sensie transcendencji, ani subsystemy, odpowiedź na nie musi się odwołać do samego podmiotu w jego naturalnej predyspozycji do uchwytywania bytu (*perceptio*), w której wyniku powstają idee proste¹⁴, prawdziwe zatem ze swojej istoty. Idee złożone zaś, poza ideą substancji, nie mają – jak twierdzi Locke – swych pierwowzorów poza sobą, nie są reprezentacjami żadnej rzeczy, lecz umysł sam tworzy je z idei prostych. Stąd bierze się też rozróżnienie pomiędzy wiedzą pewną i wiedzą realną.

Pozostaje jednak idea substancji. „Nie wiemy – pisze Locke – jaka jest rzeczywista struktura substancji.”¹⁵ Należy jednak założyć substancję jako transcendentny wobec podmiotu substrat, jako rdzeń realności, do którego odnoszą się wszystkie nasze percepcje.

Ten moment koncepcji Locke’a stanowi najmocniejszy punkt krytyki, jaką podejmuje przeciwko niemu Berkeley. Przyjęcie bowiem przekraczającego podmiotową percepcję substratu świadczyłoby o niekonsekwencji empiryzmu, a tym samym afirmowałoby ontologiczną niemożliwość prawdy. Dopiero przy założeniu *esse est percipi* ugruntowana zdaje się jedność podmiotowo-przedmiotowa przez ufundowanie całości tej relacji w podmiocie. Ponieważ – twierdzi Berkeley – poza duchami i ich percepcjami nie mamy do czynienia z istnieniem czegokolwiek, empiryzm jako subiektywny idealizm otwiera drogę do *rerum natura*. Idee nie są ideami rzeczy, lecz

¹² Ibidem, T. 2, s. 274.

¹³ Ibidem, s. 194.

¹⁴ Ibidem, s. 252.

¹⁵ Ibidem, s. 259.

samymi rzeczami. Prawdę-zgodność umożliwia tu jedność podmiotu, która jest zarazem jednością podmiotu i przedmiotu percepcji.

Berkeley doszedł tu do ujęcia prawdy jako ontologicznej jedności („postrzegać rzeczy tak, jak się mają”), która ma być raczej ontyczną jednością. Problem zgodności znajduje tu swoje rozwiązanie w *esse = percipi* na wzór pseudoaletheicznego rozumienia prawdy-jawności (*teorein*). Właściwe *teorein* zakłada jednak dla nieboskiego ludzkiego myślenia filokryptologiczny moment niejawności jako jego podstawę i możliwość. Dlatego też zarysowuje się tu – wobec braku transcendentnego *substratum* – problem zarówno solipsyzmu, jak i ciągłości naszych percepcji. Z jednej strony, prawda jako zgodność z rzeczą zostaje ugruntowana w *subiectum* zawłaszczającym całość relacji byt – myśl, z drugiej zaś – sam podmiot wraz ze swoimi percepcjami domaga się metafizycznego uzasadnienia w nieskończonej percepcji boskiej, gwarantującej intersubiektywność i tożsamość naszych nieciągłych percepcji rzeczy.

Prawdziwość jako zgodność *principiorum rationis* i *principiorum entis*

Alexander Gottlieb Baumgarten w swej *Metafizyce*, stanowiącej sumę systemu tzw. szkolnej racjonalistycznej metafizyki, odwołującej się do refleksji Leibniza i Wolffa, formułuje następującą definicję: „Metaphysica est scientia primorum in humana cognitione principiorum”. („Metafizyka jest nauką o pierwszych zasadach ludzkiego poznania myślowego”)¹⁶. Skoro jednak metafizyka jest przede wszystkim nauką o bycie (*metaphysica generalis*), a jako *metaphysica specialis* bada jego wyróżnione obszary, jaki zachodzi tu związek pomiędzy takim jej rozumieniem i przytoczoną definicją?

Uzasadnieniem prawdziwości – *adaequatio* jest dla szkolnej metafizyki założona jedność *principiorum rationis* i *principiorum entis*. Zasady myśli założone są wprost jako zasada bytu. Oznacza to, że ontologiczna jedność bytu i myśli w jej wymiarze prawdziwościowym zostaje ugruntowana w odwołaniu do pewnego porządku metafizycznego, w którym myśl jako *locus veri* odzwierciedla całość bytu jako takiego. Myśl jest – stosując pojęcia Leibniza – monadą, która nie mając bezpośredniego dostępu poznawczego do innych monad, okrywa w sobie całość struktury uporządkowanej przez wprzód ustanowioną harmonię. Subsystencja myślowa takiej harmonii pozwala uzasadnić prawdziwość jako zgodność z rzeczą (*veritas – adaequatio*) ze względu na prawdę transcendentálną (*verum, czyli transcendentale*)¹⁷, przenikającą i porządkującą odkrywalną racjonalnie strukturę bytu. Byt i jego wyróżnione obszary (Bóg, kosmos, dusza) zostają otwarte na myślowe ujęcie. Ta właśnie perspektywa nieograniczonego poznania rozumowego bytu staje się zasadniczym przedmiotem krytyki Kanta.

¹⁶ A. G. Baumgarten: *Metaphysica*. Halle 1757, s. 1.

¹⁷ Ibidem, s. 24.

Prawdziwość jako zgodność ugruntowana w transcendentnej jedności ontologicznej bytu i myśli

Racjonalistyczna metafizyka porusza się pośród pustych pojęć – twierdzi Kant. Nie odzyskamy dla myśli właściwej jej przedmiotowości (bytu) przy bezpodstawnym założeniu o z góry ustanowionej jedności bytu i bytu myślnego (*ens rationis*). Zasady myślenia nie są zasadami bytu jako takie, lecz dopiero stają się takimi przy źródłowym ujęciu relacji byt – myśl, w której oba jej elementy stają się ujmowalne we właściwej im istocie dopiero we wzajemnym odniesieniu. Nie możemy zatem przenieść ontologicznej relacji byt – myśl do sfery myślowej, podporządkowując byt zasadom myślenia. Zasady te bez odniesienia do zewnętrznego wobec siebie przedmiotu (bytu) nie mogą być przedmiotowe.

Kant przedstawia w *Krytyce czystego rozumu* swoją definicję bytu, składającą się z części negatywnej i pozytywnej:

„Byt [*Sein*] nie jest oczywiście realnym orzeczeniem, tzn. pojęciem czegoś, co może dołączać się do pojęcia pewnej rzeczy. [...]”

Jest on jedynie założeniem [*Position*] pewnej rzeczy lub pewnych własności samych w sobie. W logicznym użyciu jest to jedynie *copula* w pewnym sądzie. Zadanie »Bóg jest wszechmocny« zawiera dwa pojęcia, które posiadają swój przedmiot: »Bóg« i »wszechmoc«. Słowo »jest« nie jest jeszcze ponadto jakimś orzeczeniem, lecz [jest] tylko tym, co odnosząc orzeczenie do podmiotu, przyznaje mu je.”¹⁸

To niezmiernie istotny fragment, pozwalający wkroczyć w problematykę ukazania istoty prawdy w związku z bytem. Byt nie jest tu bowiem myślny egzystencjalnie, prawdziwość zatem nie będzie dotyczyć istnienia przedmiotu wypowiedzi. Dla Kanta wszelkie poznawanie jest sądzeniem, i to właśnie w sądzie byt pod postacią łącznika „jest” spełnia wprost prawdziwościową funkcję. Owego „jest” *copulae* nie odnosi sąd samego do istnienia przedmiotu sądu, lecz łączy podmiot z orzeczeniem i w ten dopiero sposób odsyła do bytu, realizując przedmiotowość, czyli prawdziwość sądu.

„Sąd – stwierdza Kant – to nic innego, jak tylko sposób doprowadzenia danych poznań do przedmiotowej jedności apercpcji. Występujące w sądach słówko stosunkowe »jest« ma na celu odróżnić przedmiotową jedność danych przestawień od podmiotowej.”¹⁹ Jest to różnica pomiędzy „czuję ucisk ciężkości” a „ciało jest cięż-

¹⁸ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1957, A 598, B 626. Pozycja dalej oznaczana symbolem KCR wraz z oryginalnymi paginacjami wydań A i B.

Powtórzone tłumaczenie jest przeze mnie zmienione w dwóch momentach: 1. („Byt [*Sein*] nie jest oczywiście...”) R. Ingarden bowiem przekłada *Sein* na polskie słowo „istnienie”, wzięte *in suppositione materiali*. Jednakże „byt” (*Sein*) nie jest równoznaczny „istnieniu” (*Dasein*) i nie chodzi tu o pojęcie mające swój odpowiednik – byt, lecz o byt sam. 2. („Jest on jedynie założeniem [*Position*]...”) Tłumaczenie: „Jest ono [istnienie] jedynie uznaniem w istnieniu...” – jest, po pierwsze, daleką interpretacją, po drugie, wynika z niego, że „istnienie”, a właściwie „pojęcie istnienia”, jest „uznaniem w istnieniu”.

¹⁹ KCR, B 141.

kie”. To drugie oznacza, że „oba te przedstawienia są powiązane w przedmiocie, tj. bez względu na stan podmiotu i nie tylko w spostrzeżeniu”²⁰. Byt *copulae* jest więc bytem w sensie właściwym, tj. prawdziwościowym, w przeciwstawieniu do rozważania go w znaczeniu egzystencjalnym czy esencjalnym. Jest tym, co odnosząc orzeczenie do podmiotu sądu, odnosi zarazem sam sąd do jego przedmiotu, realizując tym samym jego prawdziwość.

Kant przyjmuje definicję prawdziwości jako zgodności poznania z jego przedmiotem na mocy oczywistości. Nie oznacza to jednak, że przyjmując tę definicję, przyjmuje się zarazem określoną koncepcję prawdy²¹. Właśnie tak rozumiana prawdziwość domaga się ukazania swojej możliwości, które musi dokonać się przez sprobematyzowanie ontologicznej jedności bytu i myśli.

„Jeżeli prawdziwość – pisze Kant – polega na zgodności poznania z jego przedmiotem, to przedmiot ten musi być przez to odróżniony od innych przedmiotów; poznanie bowiem jest fałszywe, jeżeli nie zgadza się z przedmiotem, do którego się je odnosi, jakkolwiek zawiera w sobie coś, co zapewne mogłoby być ważne dla innych przedmiotów.”²² Waga tych zdań zaczyna do nas przemawiać, gdy porównamy je z grecką wykładnią prawdy τὸ ὄν – ἀληθεία. Fałsz nie sprowadza się do wiedzy o niebycie, nieistnieniu przedmiotu myśli. Parmenidejska zasada jedności bytu i myśli zostaje więc tu zachowana. Fałsz polega zatem – podobnie jak w koncepcji Platona – na przedstawieniu takiej syntezy podmiotu i orzeczenia w sądzie, w której przypadku *copula* „jest” co prawda odnosi do siebie oba elementy sądu, lecz nie odnosi ich połączenia do przedmiotu.

Sąd we właściwym znaczeniu – to dla Kanta sąd syntetyczny: „W sądach syntetycznych natomiast mam wyjść poza dane pojęcie, żeby coś całkiem innego niż to, co było w nim pomyślane, rozważyć w [pewnym] do niego stosunku, który nie jest przeto nigdy stosunkiem tożsamości ani sprzeczności; przy tym nie można po samym sądzie rozpoznać ani [jego] prawdziwości, ani fałszywości.”²³ Prawdziwość zatem nie zasadza się na logicznych zasadach myślenia, które szkolna metafizyka znała za ontologiczne (dotyczące bezpośrednio bytu). Oznacza to, że nie poznajemy rzeczy takimi, jakimi są same w sobie, lecz ze względu na nasze skończone ich poznanie doświadczalne; przy czym nie są to dwie różne rzeczy, lecz dwa sposoby ich oglądania. Rzeczy same w sobie są przedmiotami dla nieskończonego oglądu boskiego (*intuitus originarius*). Jeśli taki ogląd założyć, trzeba go pomyśleć jako stwarzający rzeczy. Ludzki skończony ogląd ma za przedmiot te same rzeczy, lecz poznaje je w sposób skończony (formy naoczności, pojęcia intelektu), nie stwarza ich zatem, lecz przyjmuje jako dane.

„Jeżeli poznanie – uważa Kant – ma mieć przedmiotową realność, tj. odnosić się do pewnego przedmiotu, i mieć w nim swe znaczenie i sens, to przedmiot ten

²⁰ KCR, B 142.

²¹ KCR, A 58, B 82.

²² KCR, A 58, B 83.

²³ KCR, A 154–155, B 193–194.

musi móc być w jakiś sposób dany. [...] Doprowadzić do tego, by jakiś przedmiot był dany, jeżeli przez to nie ma się znowu rozumieć tylko pośredniego domniemania, lecz bezpośrednie przedstawienie w danych naocznych, to nic innego, jak tylko odnosić przedstawienie tego przedmiotu do doświadczenia.”²⁴ Prawdziwość sądu jest zatem możliwa ze względu na jego odnoszenie się do przedmiotu, a to oznacza rozpoznanie warunków możliwości ontologicznej jedności bytu i poznania, które sprowadzają się do najwyższej zasady sądów syntetycznych. „Ponieważ więc doświadczenie jako empiryczna synteza jest w swej możliwości jedynym rodzajem poznania, które nadaje realność wszelkiej innej syntezie, przeto ta – jako poznanie *a priori* – ma także tylko dzięki temu prawdziwość (zgodność z przedmiotem), że nie zawiera niczego więcej niż to, co jest w ogóle konieczne dla syntetycznej jedności doświadczenia.”²⁵ Dlatego „warunki możliwości doświadczenia są w ogóle zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia i mają dlatego przedmiotową ważność w syntetycznym sądzie *a priori*”²⁶.

Prawdziwość Kant ugruntował na ontologicznej jedności bytu i myśli. Byt dla myśli jest tym, co daje się ująć jako przedmiot ze względu na jej skończoną nietwórczą naturę. Możliwość pomyślenia bytu „tak jak jest” realizuje się przez naturę samej skończonej myśli, która jest niczym (*ens rationis*) poza relacją do bytu.

Takie pozyskanie dla myśli właściwego jej przedmiotu – bytu w koniecznej do niego relacji było możliwe dzięki filokryptologicznemu założeniu, iż byt nie jest wprost jawny (Barkley, *metaphysica rationalis*), lecz wymaga spełnienia warunków myśli ze względu na jej skończoność i zdanie na coś, co jest od niej różne. Byt pozostaje w ten sposób czymś do odkrycia, ze względu na jego własną zakrytość (filokryptyczność) i odkrywającą funkcję myśli (*logos*). To wymaga jednak ograniczenia naszego poznania do warunków, które są zarazem warunkami możliwości odsłonięcia samego bytu.

Rozważanie ontologicznych możliwości prawdziwości – *adaequatio* odsyła ze swej natury do podstawowego zagadnienia ontologicznego *sensu stricto*, tj. jedności bytu i logosu. Odpowiedź na pytanie o prawdy możliwa jest tylko wówczas, gdy odnajdziemy jednolity grunt wszelkiego myślenia. Tradycja transcendentálna, poczynając od Kanta, otworzyła drogę na myślenie tego podstawowego zadania refleksji filozoficznej, przy czym wydaje się, że została już wszechstronnie wyczerpana w szerokim i wielonurtowym namyśle neokantystów. Świadczy to o konieczności postawienia na nowo problemu jedności bytu i myśli.

Myśl należy postrzec jako tą, której przedmiot nie jest dowolny, lecz ściśle z nią związany. Od Parmenidesa wiemy, że jedynym możliwym przedmiotem myśli jest „będące”. Chodzi jednak o to, by przedmiotem wyrażającej się w mowie myśli był

²⁴ KCR, A 155–156, B 194–195.

²⁵ KCR, A 157–158, B 196–197.

²⁶ KCR, A 158, B 197.

„był jako taki” (jako byt), nie zaś „jako nie-taki” (nie-byt). To, co pierwsze, jest bowiem źródłowym sformułowaniem pojęcia prawdy („mowa o tym, co jest”), to zaś, co drugie – nie-prawdy (mowa o tym, co nie jest). Nie-prawda jest jednak „mową o nie-bycie” w tym jedynie sensie, że myśl obiera sobie za przedmiot „był jako nie-taki”. Myśl nie pozbędzie się bytu jako swego przedmiotu, może jednak pojmować go niewłaściwie, zapoznać swój filokryptologiczny grunt. „Jedność” i „niezmiennność” – to określenia Parmenidejskiego bytu, a zarazem warunki możliwości przedmiotowej myśli. Z owej jedności i niezmienności wynikają zasady tożsamości i niesprzeczności, bez których nie jest możliwy jakikolwiek, w tym szczegółowy naukowy, wykład. Ontologia zatem nie jest jedną z „...-logii”, lecz oznacza podstawowy problem możliwego wzajemnego odniesienia myśli (logosu) i bytu jako jedyne właściwego jej przedmiotu. Dopiero na tak rozumianej ontologii można budować „ontologie szczegółowe”.

Ontologii nie można jednak rozumieć jako „nauki o bycie”, lecz należy ją pojmować źródłowo, jako problematyczną, wymagającą odkrycia jedności bytu i logosu.

Czysto nominalna definicja prawdy jako zrównania poznania i rzeczy domaga się więc ponownie swojego źródłowego rozpoznania. Podstawowym zadaniem staje się wówczas odpowiedź na pytanie: Jak jest w ogóle możliwa zgodność tego, co pomyślane, i bytu? Czym jest owa pieczęć, w której myśl i byt rozpoznają się wzajemnie i ze względu na którą znak myśli i bytu uzgadniają się, gdy spojrzeć pod jakies wspólne im światło?

Jakub Sebastian Bańka

THE ONTOLOGICAL POSSIBILITY OF *ADAEQUATIO*'S VERITY A PHILOCRYPTOLOGICAL ANALYSIS

Summary

The article deals with the problem of the truth in connection with its classical definition which is connected with the Latin concept of *adaequatio*. What is discussed here, however, is not so much the legitimacy of the formula itself, but rather its ontological possibility, i.e. the attitude that makes it possible to treat being as equal to thought. The author examines then the possibility of accepting such an idea of the truth, and also its functioning, in the Greek ontology, in Aquinas's metaphysics, British empiricism, Leibniz's metaphysics, and in Kant's transcendentalism. Ultimately the ontological possibility of verity is to be associated, according to the author, with a philocryptological interpretation of the relation between being and thought.

Jakub Sebastian Bańka

ONTOLOGISCHE MÖGLICHKEIT DER WAHRHEIT – *ADAEQUATIO*
PHILOKRYPTOLOGISCHE ANALYSE

Zusammenfassung

Der Artikel beschäftigt sich mit der Wahrheit in ihrem klassischen Aspekt, der sich auf den lateinischen Begriff *adaequatio* beruft. Es wird jedoch erörtert nicht selbst die Richtigkeit der Formel, sondern ihre ontologische Möglichkeit, das Sein mit dem Gedanken auszugleichen. Der Autor überlegt die Annahme der so gemeinten Wahrheit in der griechischen Ontologie, in der Metaphysik von Sankt Thomas, im britischen Empirismus, in der Metaphysik von Leibnitz und im Transzendentalismus von Kant. Die ontologische Möglichkeit der Wahrheit ist endgültig – so der Autor – mit philokriptologischer Betrachtung der Relation: Sein und Gedanke verbunden.