

Tomasz Duma

Problem prawdy w myśli Platona

Studia Elckie 13, 7-30

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

PROBLEM PRAWDY W MYŚLI PLATONA

Wstęp

Problem prawdy ujawnia się na wszystkich obszarach świadomej aktywności człowieka. Od czasów starożytnej Grecji odkrywanie prawdy jest nieodłącznym elementem poznania naukowego (*theoria*). W głównej mierze z Grecji wywodzi się także ściśle powiązanie prawdy i moralności. Jeszcze dawniejszych czasów sięga idea prawdy objawienia, która funduje religię. Stale podkreśla się również nieodzowność prawdy zarówno w życiu osobowym człowieka, jak i w komunikacji społecznej. Liczne funkcje prawdy sprawiają, że jest ona pojmowana bardzo wieloznacznie, co uwidacznia się nie tylko w dyskursie filozoficznym, ale także na innych płaszczyznach. Wydaje się, że jedynym sposobem przezwyciężenia wieloznaczności jest wskazanie najistotniejszych aspektów prawdy oraz odkrycie jej najbardziej źródłowego rozumienia.

Zainteresowanie prawdą pojawiło się w filozofii na kanwie namyśłu nad poznaniem ludzkim. Pierwszym filozofem, który zwrócił uwagę na konieczność wyróżnienia różnych aspektów prawdy był Platon¹. Mimo że jego myśl wywarła wielki wpływ na formułowane w ciągu dziejów koncepcje prawdy, to jednak została ona zawężona – zwłaszcza w okresie nowożytnym – głównie do płaszczyzny epistemologicznej. Doprowadziło to do poszukiwania ostatecznych podstaw prawdy w samym intelekcie. Tak powstawały teorie idei wrodzonych, transcendentnych kategorii czy schematów pojęciowych. Idea prawdy ulegała

Ks. Tomasz Duma; kapłan diecezji lubelskiej; doktor filozofii; pracownik naukowy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego im. Jana Pawła II; adres do korespondencji: tduma@poczta.onet.pl

¹ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J. Ritter i in., t. 12, Basel 2005, k. 49-50; *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin 2007, s. 459-460; A. Maryniarczyk, *Zeszyty z metafizyki IV. Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, Lublin 2000, s. 68.

stopniowej subiektywizacji i relatywizacji, aż do całkowitego zniesienia. We współczesnej epistemologii pozostała jedynie w charakterze wartości logicznej, przysługującej sądowi bądź zdaniu, spełniającej określone warunki, co do których toczy się nieustanny i nierozstrzygalny spór. Niemniej jednak, kiedy spojrzy się na prawdę z perspektywy metafizycznej, okaże się, że spór ten nie jest tak istotny. Poznanie metafizyczne pozwala bowiem odkryć fundamentalne rozumienie prawdy, które umożliwia uporządkowanie kwestii epistemologicznych, jak też wykazanie nieodzowności prawdy na pozostałych obszarach świadomego działania ludzkiego. Warto zatem powrócić do myśli filozofa, który zainicjował tego typu badania. Jego refleksje pomogą dostrzec nie tylko wielowymiarowość prawdy, ale także konieczność jej metafizycznego uzasadnienia, gwarantującego komplementarność pozostałych ujęć. Prezentację rozpocznie przywołanie najważniejszych przedplatońskich koncepcji prawdy, następnie zostaną przedstawione główne aspekty prawdy w refleksji Platona: epistemologiczny, ontologiczny, antropologiczny i logiczny².

Źródła platońskiej refleksji na temat prawdy

Współczesne badania nad greckim rozumieniem prawdy w okresie przedfilozoficznym koncentrują się głównie na etymologii słowa *aletheia* (jońskie *aletheie*). Znaczenia rzeczownika *aletheie* interpretowane są różnie, jakkolwiek uważa się, że najczęściej wyrażał on mowę nieukrywającą czegoś w relacji między osobami, udzielającą informacji w taki sposób, że nie ukrywa się niczego. Z kolei etymologia przymiotnika *alethes* odsyła do wczesnogreckiego *eteos* – prawdziwy, rzeczywisty, *etymos* – prawdziwy, naprawdę, oraz *etetymos* – prawdziwy, prawdomówny, rzeczywisty, podczas gdy attyckie *alethes* oznaczało – prawdziwy, nieukryty, rzeczywisty, prawdomówny, uczciwy³. Sam Platon enigmatycznie wywodził *aletheia* od słów *ale thei*, które oznaczają „boski ruch bytu”⁴. Innym przypisywanym mu wyjaśnieniem etymologicznym

² Np. P. Friedländer wyróżnia aspekt ontologiczny, epistemologiczny i egzystencjalny, zob. *Platon*, t. 1, Berlin 1954, s. 242. Wydaje się, że ze względu na specyficzne pojmowanie wiedzy przez Platona warto odrębnie rozpatrywać aspekt epistemologiczny i logiczny.

³ *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958, s. 85.

⁴ „Co do *aletheia*, to słowo sprawia wrażenie, że je zrobiono z innych; prawdopodobnie tym określeniem wyraża się boski ruch bytu ($\theta\epsilon\iota\ \alpha\lambda\eta$). Kłamstwo ($\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$)

nym było wyprowadzanie znaczenia słowa *aletheia* z rdzenia *lethe* (zapominanie, zapomnienie), do którego dołączono *a* zaprzeczające⁵. W tym świetle prawda w znaczeniu rzeczownikowym oznaczałaby przeciwieństwo zapomnienia lub stan cofnięcia zapomnienia, zaś w znaczeniu przymiotnikowym – nieskryty, rzeczywisty. To ostatnie rozumienie słowa prawda koresponduje z ontologią i epistemologią Platona.

Mimo że w klasycznym języku greckim główny sposób użycia zarówno rzeczownika *aletheia*, jak i przymiotnika *alethes* dotyczył prawdziwości wypowiedzi, to jednak badania etymologiczne upoważniają do stwierdzenia, że prawda w pierwotnym sensie nie oznaczała właściwości zdań orzekających, lecz raczej poznany aspekt rzeczywistości, o którym zdania jedynie orzekają⁶.

Spośród pierwszych filozofów greckich największy wpływ na formułowane przez Platona ujęcia prawdy wywarł Heraklit, Parmenides, Protagoras i Sokrates. Zasługą Heraklita (+ ok. 480) było radykalne zanegowanie wyjaśnień mitologicznych, jak też odrzucenie naiwnych przekonań pierwszych filozofów. W miejsce utrwalonego w tradycji *mythos* filozof ten zaproponował nowe rozumienie rzeczywistości, oparte na jednym i wiecznym *logos*, będącym racjonalną podstawą stawania się świata⁷. Według Heraklita, prawda to nic innego, jak zdolność wglądu w ów wieczny *logos*, umożliwiającą człowiekowi odkrycie rządzącego

jest czymś przeciwnym biegowi; raz jeszcze wychodzi na to, że potępione jest wszystko, co zmusza do zatrzymania się i spoczynku, jest obrazowym przedstawieniem ludzi śpiących (καθευδουσιν), ale ψ przesłania znaczenie wyrazu. A byt (ov) oraz istota (ουσια) mówią to samo, co słowo prawda (αληθεια) po dodaniu ι, bo wtedy znaczy: idący (ιov), natomiast ουκ ov (nie będący) – ουκ ιov (nie idący)” (*Kratylos*, tłum. Z. Brzostowska, Lublin 1990, 421 a – c). Pozostałe dzieła cytowane będą w tłum. W. Witwickiego według wydania: Platon, *Dialogi*, t. 1-2, Kęty 1999; Tenże, *Państwo, Prawa*, Kęty 1997.

⁵ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 278n.; Innego zdania jest. P. Friedländer, zob. *Platon*, s. 234n.

⁶ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, k. 48. P. Friedländer podkreśla, że w dziedzinach pozafilozoficznych można wyróżnić u Greków trzy główne obszary znaczeniowe słów *alethes* i *aletheia*: 1) poprawność wypowiedzi i sądów, 2) rzeczywistość tego, co istnieje, 3) prawość, prawdziwość, sumienność człowieka, zob. *Platon*, s. 236.

⁷ Gr. *logos* – miara, wartość, proporcja, zasada, racja, ład, porządek, prawo natury, myślenie, mowa. Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 3, s. 43-46; M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2007, s. 204n.

światem odwiecznego prawa⁸. W ten sposób prawda po raz pierwszy zostaje związana z wiecznym prawem, porządkiem, rozumem i racjonalnością.

Pierwszym filozofem, który problem prawdy umieścił w centrum rozważań, był Parmenides (+ ok. 445). W poemacie „Peri Physeos” (O naturze) przedstawia on dwie drogi ludzkiego poznania: prawdy i mniemania. Swoją opowieść wkłada w usta bogini, która jest zdolna do tego, by podjąć „wiarygodny wywód i myśl na temat prawdy”, umożliwiającą poznanie „prawdy wspaniale krąglej serce niewzruszone”, jak też „śmiertelnych mniemania, którym brak pewności prawdziwej”, będące „bezwiednym traktem” dla niepojętnych ludzi, „którym to być oraz nie być tym samym snadź się wydało i nie tym samym”⁹. Na czym zatem polega poznanie prawdy? Według Parmenidesa, myślowe ujęcie (*noein*) staje się zrozumiałe jedynie dzięki temu, czego jest ujęciem, czyli dzięki bytowi, „albowiem bez bytu, w którym się wyraża właśnie to, co jest, nie odnajdziesz myślenia”¹⁰. Z drugiej strony, jedynym prawdziwym bytem (*ontos on*) jest to, co jest tożsame z przedmiotem myśli, co oznacza, że poza tym, co myślane nie ma żadnego bytu – „tym samym bowiem pojmowanie jest oraz bycie” (*to gar auto noein estin te kai einai*)¹¹. Na podstawie analizy myśli-bytu za pomocą odkrytej zasady niesprzeczności Parmenides rozwinął teorię koniecznych wyznaczników prawdziwego bytu: jest on niezrodzony, niezniszczalny, całkowicie jednorodny, niewzruszony, jeden, ciągły¹². Z tego wyprowadził kolejne cechy jak niezmienność („albo w zupełności być powinien albo w ogóle nie”) oraz tożsamość („tożsamy w tożsamym pozostając”)¹³. W ten sposób powstała pierwsza koncepcja prawdy, którą można określić mianem ontologiczno-epistemologicznej, ponieważ prawda została utożsamiona z bytem pojętym na sposób myśli. Przyjęcie epistemologicznej zasady

⁸ K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004, s. 33.

⁹ H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch*, Berlin 1960, B 8, w. 50-51; B 1, w. 28-30; B 2, w. 5; B 6, w. 7-9, w: M. Wesoły, *Parmenides, fragmenty poematu „O naturze“*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2(2001), s. 71-85.

¹⁰ Tamże, B 8, w. 35-36.

¹¹ Tamże, B 3.

¹² Tamże, B 8, w. 3-6.

¹³ Tamże, w. 11-33.

tożsamości myśli i bytu wykluczało możliwość rozróżnienia porządku poznania i bytu. W konsekwencji rozum stał się jedynym źródłem wyznaczników myśli-bytu (byt posiada właściwości myśli), czyli jedyną i ostateczną racją prawdy¹⁴. Dlatego z prawdą mamy do czynienia wyłącznie w poznaniu czysto rozumowym (w samej myśli), podczas gdy poznanie bazujące na zmysłach nie wykracza poza to, co obejmuje miano mniemania (*doxa*). Odkryte przez Parmenidesa właściwości myśli-bytu stały się dla większości późniejszych greckich filozofów paradygmatem prawdziwej wiedzy (*episteme*).

Paradygmatu tego nie przyjęli Sofiści, którzy zakwestionowali możliwość poznania prawdy. W dziele „Aletheia e Kataballontes” (Prawda albo Mowy obalające) Protagoras (+ ok. 420) wprost neguje istnienie prawdy, relatywizując ją do sfery postrzegania i mniemania, a zatem do tego, co poznawalne zmysłowo. Stąd była już prosta droga do stwierdzenia, że „człowiek jest miarą wszechrzeczy, istniejących, że istnieją, i nieistniejących, że nie istnieją”¹⁵. Stanowisko to, z jednej strony, wbrew intencjom autora, wzmocniło pogląd Parmenidesa, przypisujący poznaniu zmysłowemu, a przez to rzeczywistości zmysłowej zwodniczy charakter (*doxa*), z drugiej jednak, przyczyniło się do powstania sceptycyzmu, zajmującego się systemowym kwestionowaniem możliwości poznania prawdy¹⁶.

Dyskusję z Sofistami podjął Sokrates, który przeciwstawił się szczególnie głoszonemu przez nich relatywizmowi moralnemu, będącemu konsekwencją relatywizmu poznawczego. Sądził on, że jedynym sposobem pokonania wszelkich form relatywizmu jest wypracowanie odpowiedniej metody zdobywania wiedzy, gwarantującej niekwestionowaną prawdziwość poznania. Kluczowym elementem tego typu metody było poszukiwanie istoty najważniejszych pojęć moralnych, dokonujące się za pomocą właściwego definiowania¹⁷. Tym sposobem Sokrates przyczynił się do zwrócenia uwagi na rolę wiedzy, istoty, pojęcia i definicji zarówno w ukazywaniu słabości stanowisk relatywistycznych, jak i w uzasadnianiu istnienia niezmiennych i koniecznych prawd.

¹⁴ Zob. M.A. Krąpiec, *Poznawać czy myśleć*, Lublin 1994, s. 276.

¹⁵ Zob. Platon, *Teajtet*, 152 a.

¹⁶ Zob. Sextus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1998, s. 81n.

¹⁷ Zob. W.K.C. Guthrie, *Sokrates*, tłum. K. Łapiński, S. Żuławski, Warszawa 2000, s. 129n.; G. Figal, *Sokrates*, München 1998, s. 65n.

Zarysowane najważniejsze etapy formowania się filozoficznego rozumienia prawdy zainspirowały Platona, który jako pierwszy dostrzegł nie tylko konieczność wieloaspektowego rozważenia tego problemu, ale także jego kluczową rolę dla całej filozofii, a w jej ramach dla rozwijanego rozumienia rzeczywistości, w tym zwłaszcza bytu ludzkiego, z naczelną formą jego działania, jaką jest poznanie. We wczesnych pismach Platon koncentrował się głównie na problematyce etycznej, stąd nie przywiązywał większej wagi do kwestii prawdy. Dopiero wraz z rozwojem zainteresowań epistemologicznych i ontologicznych – a zatem w dialogach średnich i późnych – prawda stała się jednym z centralnych problemów. W rezultacie Platon sformułował pierwszą filozoficzną koncepcję prawdy, będącą nieodłącznym elementem jego epistemologii i ontologii.

Aspekt epistemologiczny

Sokratejskie poszukiwanie wiedzy o podstawowych pojęciach moralnych skłoniło Platona do postawienia pytania o istotę ludzkiej wiedzy jako takiej. Innym elementem inspirującym było parmenidejskie rozróżnienie dwóch dróg poznania – prawdy i fałszu, określające metodę poszukiwania rzeczywistej wiedzy, zawierającą jednoznaczne kryteria jej prawdziwości. Nie bez znaczenia były także odkrycia Heraklita, podkreślające wariabilizm świata danego w doświadczeniu zmysłowym oraz uwydatniające istnienie w rzeczywistości sfery odwiecznego logosu, który jako rządzące kosmosem prawo stanowi podstawę prawdziwego poznania, jak też prawdziwej ludzkiej wiedzy. Pokierowany dokonaniem poprzedników Platon zdał sobie sprawę, że pojęcia, jakimi posługujemy się w formułowaniu i komunikowaniu poznania, zawierają wiedzę ogólną i konieczną. Natura tych pojęć sprawia, że nie mogą one ujmować tego, co zmysłowe, gdyż to odznacza się jednostkowością, niekoniecznością i zmiennością. Poznanie o tego typu przedmiotach wyrażane jest w formie zmysłowych wyobrażeń (*eikasia*) i wiary (*pistis*), które nie gwarantują prawdy¹⁸. Dlatego przedmiot, do którego odnoszą się pojęcia ludzkiego intelektu nie może mieć postaci zmysłowej. Aby poznawać prawdziwie, „trzeba się odwrócić od świata zjawisk, które powstają i giną, aż dusza potrafi patrzeć na byt rzeczywisty”¹⁹. Przedmiot prawdziwej wiedzy nie istnieje bowiem na sposób zmysłowy – jego na-

¹⁸ *Fedon*, 83 a; *Państwo*, 511 a-e.

¹⁹ *Państwo*, 518 c.

ture cechuje wyłącznie czysta inteligibilność. Ewidentnym dowodem istnienia tego typu wiedzy oraz przedmiotów jest dziedzina matematyki, obejmująca konieczną i niezmienną wiedzę o koniecznych i niezmiennych przedmiotach. Dziedzina ta pozwala wykazać, że rzeczywistość nie redukuje się do świata zmysłowego, dlatego wiedza matematyczna stanowi istotny etap w odkrywaniu prawdy o bytach czysto inteligibilnych – „ten przedmiot nauki (byty matematyczne – T.D.) wydaje się nam niezbędny, skoro on widocznie skłania duszę, żeby się samym rozumem posługiwała, aby osiągnąć prawdę samą”²⁰.

Skoro w rzeczywistości zmysłowej nie znajdujemy przedmiotu odpowiadającego treści pojęć ogólnych naszego intelektu, z obszaru czynności poznawczych należy wykluczyć zmysły, które wyłącznie odwracają uwagę od prawdziwych przedmiotów. Dotyczy to jakiegokolwiek udziału ciała w procesach poznawczych, ponieważ „ono mąci widok i nie pozwala duszy posiąść prawdy i poznania”²¹. Jedyłą płaszczyzną prawdziwego poznania jest świat myśli. Im bardziej myśl jest wolna od wyobrażeń zmysłowych, tym lepiej poznaje prawdę o bycie rzeczywistym; im jest czystsza, tym wyraźniej ujmuje prawdziwe przedmioty. Stąd na przykład, jeśli ktoś chce poznać prawdziwe dobro, to – zdaniem Platona – „nie posługuje się przy tym żadnymi spostrzeżeniami zmysłowymi, tylko się myślą zwraca do tego, co jest Dobrem samym; wtedy staje u szczytu świata myśli”²². Czyste myślenie w żaden sposób nie jest związane z ciałem, ponieważ podmiot myślenia nie ma natury cielesnej. Tym podmiotem jest wyłącznie dusza. Uznanie zapodmiotowania myślenia w samej tylko duszy pociągało za sobą ważne rozwiązania antropologiczne, które Platon musiał przyjąć, aby uzasadnić pełną autonomię działania duszy²³. Epistemologiczną konsekwencją związania czynności poznawczych jedynie z duszą był skrajny aprioryzm, w myśl którego wszelkie prawdy intelekt odkrywa wyłącznie w samym sobie, a nie w zewnętrznym świecie. Czym zatem charakteryzuje się dusza, skoro posiada ona zdolność odkrywania w sobie prawdy?

²⁰ Tamże, 526 b.

²¹ *Fedon*, 66 a.

²² *Państwo*, s. 532 b.

²³ Chodzi min. o koncepcję preegzystencji dusz oraz metempsychozy. Zob. *Fedon*, 72 e; *Fajdros*, 248 d.

Platońska koncepcja duszy w dużej mierze została sformułowana na bazie przyjętych założeń epistemologicznych. Jednym z kluczowych takich założeń było przypisanie tych samych wymogów zarówno metodzie ludzkiego poznania, jak i poznawanemu przedmiotowi. Skoro postawionych wymogów nie spełniał zmysłowy świat, stało się jasne, że musi istnieć świat typowo inteligibilny, który posiada dokładnie to wszystko, co jest konieczne dla prawdziwego poznania²⁴. Wiedza o świecie inteligibilnym jest jedyną prawdziwą wiedzą. Jest to wiedza czysta, oparta na tym, co konieczne i niezmiennie. Wiedza ta poprzedza wszelką inną wiedzę, skutkiem czego jest ona nieodzownym warunkiem każdego poznania. Istnienia owej wiedzy nie da się zakwestionować bez popadnięcia w całkowity sceptycyzm, „bo – jak zauważy Platon – jeżeli niepodobna, będąc w ciele, niczego poznać na czysto, to jedno z dwojga: albo nigdy w ogóle wiedzy osiąść nie można, albo dopiero po śmierci”²⁵. Wiedzy tej człowiek nie może nabywać, ponieważ ona warunkuje wszelkie poznanie. Jest to zatem wiedza wrodzona, którą człowiek posiadał przed przyjściem na ten świat. Z tego względu, im dusza miała większy udział w oglądaniu prawdy przed wcieleniem, tym większą posiada zdolność poznawania w świecie zmysłowym. W najlepszej sytuacji są dusze filozofów, do których Platon kieruje wymowny apel: „Więc powinieneś zejść teraz na dół jeden z drugim i mieszkać razem z innymi, i przyzwyczajać się do patrzenia w mroki. Jak się przyzwyczajecie, to będziecie widzieli o całe niebo lepiej niż ci tam, i potrafiacie rozpoznać każde widmo, co ono za jedno i skąd się wzięło, boście już oglądali prawdę w dziedzinie tego, co piękne i sprawiedliwe, i dobre”²⁶.

Na tej podstawie Platon formułuje swoją słynną teorię anamnezy, która za pomocą pojęcia „przypominania” tłumaczy ludzkie poznanie. W języku współczesnej epistemologii jest to pewnego rodzaju apercepcja, będąca koniecznym warunkiem poznania²⁷. Chodzi o specyficzną dyspozycję duszy ludzkiej, polegającą na przyrodzonym posiadaniu określonych prawd, warunkujących wszelkie poznanie. Wyrazem

²⁴ Zob. D. Olesiński, *Metodyczny aspekt platońskiej henologii – dialektyka*, w: *Prawda a metoda, cz. I: Aporie myśli współczesnej*, red. J. Jaskóła, A. Olejarczyk, Wrocław 2003, s. 359-64.

²⁵ Fedon, 66 e. Zob. N. Fischer, *Philosophieren als Sein zum Tode. Zur Interpretation von Platons „Phaidon“*, „Divus Thomas“, 37(1990), s. 29.

²⁶ *Państwo*, 520 c.

²⁷ M.A. Krąpiec, *O filozofii*, Lublin 2008, s. 15.

tej dyspozycji jest przyporządkowanie człowieka do prawdy, przejawiające się w jego myśleniu i rozumności²⁸. Dusza nieposiadająca w sobie prawdy jest skazana na wiedzę jedynie hipotetyczną, której nie przysługują kwalifikacja prawdy. Jednak tego rodzaju niepewna wiedza nie satysfakcjonuje duszy, bo – jak odnotuje Platon – „jeżeli chodzi o sprawy najdonioślejsze, mylić się nikt nie chce, ale więcej niż czegokolwiek innego boi się, żeby mu się tam fałsz nie dostał. (...) wpuścić do duszy fałsz i mieć go tam na stałe, i być głupim, i zostawać w tym stanie, i nabawić się fałszu na stałe – tego by nikt za nic nie chciał – ludzie zgoła w sobie tego nie znoszą”²⁹. Inne stanowisko zajmowali Sofiści, którym Platon zarzucał zwodzenie ludzi twierdzeniem, „że chociaż ktoś wiedzy nie ma w duszy, oni ją tam włożyć potrafią, jakby wzrok wkładali w oczy ślepe”³⁰. Jego zdaniem, są oni pseudo mędrkami, których cechuje raczej umiejętność „wywoływania mniemań”, a nie posiadanie prawdy³¹.

Z powyższą koncepcją przyrodzonych dyspozycji duszy związane jest jedno z etymologicznych wyjaśnień słowa prawda, odsyłające do rzeczownika *lethe*, oznaczającego zapominanie czy zapomnienie, oraz prefiksu zaprzeczającego *a*. W tym ujęciu Platon interpretował prawdę bardziej ontologicznie – jako nieskrytość lub odsłonięcie tego, co ukryte. Zaś aspekt epistemologiczny, czyli stan umysłu poznającego prawdę miałby polegać na cofaniu zapomnienia, w które z jakiegoś powodu popadła dusza³². W jaki zatem sposób, zdaniem Platona, realizuje się faktyczne poznanie prawdy?

²⁸ „(...) jeżeli w naszej duszy mieszka zdolność do tego, żeby prawdę kochać i wszystko dla niej robić, to znajdując w tej umiejętności czyste pierwiastki myśli i rozumu, powiedzmy, czy pragnęlibyśmy ją osiąść raczej niż wszystkie inne” (*Fileb*, 58 d).

²⁹ *Państwo*, 382 b.

³⁰ Tamże, 518 c.

³¹ *Sofista*, 233 b

³² Zob. *Państwo*, 621 a-b. „W najczystszy i najbardziej pierwotnym sensie ‘prawdziwe’, tzn. takie, które tylko odkrywa i nigdy nie może zakrywać, jest czyste *noein*, proste, oparte na przyglądaniu się postrzeganiu najprostszych określeń bycia bytu jako takiego. To *noein* nie może nigdy zakrywać, nigdy być fałszywe, może najwyżej pozostawać niepostrzeganiem, *agnoein*” (Heidegger, *Bycie i czas*, s. 43). Zdaniem P. Friedländera jest to całkowita subiektywizacja prawdy, ponieważ faktycznie istnieje skrytość czy nieskrytość jako taka, lecz coś jest zawsze skryte lub nieskryte dla kogoś. Zob. *Platon*, s. 242.

Człowiek żyjący w świecie zmysłowym, który uniemożliwia mu dostęp do czystej prawdy, skazany jest na rozmaite formy poznania pośredniego. Poznanie to tym lepiej dociera do prawdy, im dalej trzyma się od tego, co zmysłowe. Jest to zatem poznanie, które zamyka się w świecie myśli i poza ten świat nie wychodzi. Jedną z podstawowych czynności poznawczych w obrębie samej myśli jest rozumowanie. Na tej drodze Platon będzie poszukiwał prawdy: „Więc kiedyż – mówi tamten – dusza dotyka prawdy? Bo jeśli próbuje oglądać coś za pomocą ciała, widać, że ono ją wtedy w błąd wprowadza. – Prawdę mówisz. – Więc czyż nie w rozumowaniu, jeżeli w ogóle gdziekolwiek, objawia się jej coś z tego, co istnieje?”³³. Rozumowanie przeprowadzane w myśli może przyjmować różną ścisłość i wnikliwość. Ponieważ nieustannie narażone jest na przekłamania płynące ze strony świata zmysłów, wymaga od posługującego się nim umysłu odpowiedniego przygotowania, aby umożliwiało mu dotarcie do prawdy samej³⁴. Trudność związana z przeprowadzaniem rozumowań sprawia, że tylko nieliczni są w stanie poprawnie to robić, ponieważ „szerokie koła nie wiedzą, że bez takiego przechodzenia wszystkich punktów po kolei i bez tego błąkania się tędy i owędy niepodobna natrafić na prawdę i do rozumu dojść”³⁵.

Najwyższą formą rozumowania jest poznanie dialektyczne, które jest jedynym poznaniem umożliwiającym ujmowanie rzeczywistego bytu. Poznanie to jest nadzwyczaj skomplikowane, gdyż jest najbardziej odległe od obrazów zmysłowych. Jest ono metodą, która „stara się systematycznie chwytać, czym każda rzecz jest (...) idzie tą drogą, że założenia rozbiera i odnosi je do początku samego, aby się umocnić, i oko duszy, zakopane istotnie w jakimś błocie barbarzyńskim, obraca po cichu i podnosi je w górę”³⁶. Dialektyka wychodzi zatem od założeń i dochodzi do zasad, by następnie ująwszy zasady wznosić się na ich bazie

³³ *Fedon*, 65 b-c.

³⁴ „(...) jeszcze zanimes się wyćwiczył, Sokratesie, już próbujesz określać jakieś tam piękno i sprawiedliwość, i dobro, i każdą postać z osobna. (...) Ale podciągnij się wyżej i wyćwicz się lepiej z pomocą tych dyskusji, które się takie niepotrzebne ludziom wydają (...). Jeżeli nie, to będzie przed tobą prawda uciekała” (*Parmenides*, 135 d).

³⁵ Tamże, 136 e.

³⁶ *Państwo*, 533 b-d. Zob. M. Podbielski, *Problemy interpretacji tekstów Platona*, w: *Literatura Grecji Starożytnej*, red. H. Podbielski, t. 2, Lublin 2005, s. 591-595; P. Pasterczyk, *Miniatura Platonijskiej dialektyki w dialogu „Teajtet”*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 16(2007), nr 1, s. 33-47.

ku bytom bezpostaciowym. Kresem poznania dialektycznego jest czysto oglądowe poznanie najwyższej idei Dobra-Piękna. Z tego zaś wynika, że *aletheia* w kontekście epistemologicznym oznacza stan poznawczy człowieka, który w wyczerpującym sensie osiągnął poznanie. Nie jest to już zatem rozumowanie bazujące na prawdziwych sądach, lecz intelektualny ogląd rzeczywistego bytu³⁷.

Niemniej zakres wiedzy osiąganey na drodze poznania dialektycznego jest bardzo ograniczony. Niewątpliwie jest to, że wiedza ta ujmuje prawdy konieczne i niezienne, które są nieodzowne dla uzasadnienia prawdziwości poznania. Nie jest to – zdaniem Platona – wiedza wzniosła, ubrana w piękną szatę słowną, górująca nad wszelką inną wiedzą: „Ja nie tego szukałem która umiejętność albo która wiedza nad wszystkim góruje (...) tylko tego, która najwięcej zważa na jasność i ścisłość, i prawdę, choćby była mała i mały pożytek przynosiła”³⁸. Ostatecznie tego typu wiedza nie polega na odpowiednim uzasadnieniu przyjmowanych twierdzeń, uznających dany stan rzeczy za prawdziwy, lecz jest ona uobecnieniem poznawanego przedmiotu poprzez poznawczy wgląd w jego ejdetyczną treść. W tym miejscu jednak chodzi już o czysto ontologiczny aspekt prawdy.

Aspekt ontologiczny

Przeprowadzone przez Platona analizy poznania ludzkiego, zwłaszcza roli, jaką odgrywają w nim pojęcia ogólne i rozumowania, konsekwentnie wykazały, iż dotarcie do prawdy jest możliwe wyłącznie na płaszczyźnie czynności czysto myślowych, w oderwaniu od świata zmysłowego. Ustalenia te pociągają za sobą określone rozwiązania ontologiczne w odniesieniu do rzeczy cielesnych, danych w doświadczeniu zmysłowym. Rzeczy te nie są jakimś przedmiotem, uobecniającym się poznającemu, ani też nie zawierają w sobie żadnej istotnej treści, której

³⁷ Drogę dojścia do tej formy poznania prawdy ukazuje metafora linii z VI ks. *Państwa*, w myśl której ludzkie poznanie dzieli się na poziom doksalny, obejmujący takie typy poznania jak *eikasia* (wyobrażenie) i *pistis* (wiara), oraz epistemiczny, na który składa się poznanie dianoetyczne (pośrednie) i noetyczne (ogląd intelektualny). Każdy typ poznania odnosi się do innego poziomu bytowania: poznanie doksalne do świata zmysłowego (obrazy i przedmioty zmysłowe), poznanie epistemiczne do świata inteligibilnego (byty matematyczne i idee) (509 d – 511 e). Zob. K. Bärthlein, *Der Analogiebegriff bei der griechischen Mathematikern und bei Platon*, Würzburg 1996, s. 133-140.

³⁸ *Fileb*, 58 c.

poznanie miałyby gwarantować prawdziwość poznania jako takiego³⁹. W świetle ontologicznych odkryć Platona są one zaledwie dalekim odbiciem prawdziwego bytu, które faktycznie nie zawiera w sobie niczego ze świata prawdy. Ich pozycja w poznaniu ludzkim o wiele bardziej związana jest z powodowaniem fałszu niż z odkrywaniem prawdy. Rzeczywistego statusu ontologicznego bytów cielesnych nie da się bowiem ani racjonalnie dowieść, ani przedstawić. Jedyнным sposobem ujęcia „prawdy” świata zmysłowego, w przekonaniu Platona, jest tzw. myślenie obrazami, które w głównej mierze posługuje się metaforami. Platońską ontologię najszerzej tłumaczy metafora jaskini⁴⁰.

Przesuwające się po ścianie jaskini cienie przedstawiają najważniejsze właściwości bytów cielesnych, takie jak temporalność, niekonieczność czy niedoskonałość. Co więcej, cienie te nie są nawet odbiciem prawdziwego bytu, lecz zaledwie „odbiciem odbicia”, gdyż w głąb jaskini rzuca je światło przechodzące przez figury utworzone z materiału, które odwzorowują naturalne byty⁴¹. Nie bez znaczenia zapewne są także ludzie odgrywający ten swego rodzaju teatr. To oni ostatecznie kreują prawdy ukazujące się więźniom w postaci iluzorycznych bytów. Ontyczno-egzystencjalna sytuacja człowieka „przykutego do zmysłów”, jak i istnienie ludzi kreujących prawdę, zdają się wskazywać, że owemu człowiekowi, zdanemu na własne siły, tak faktycznie prawda jest niedostępna. Jednak zgodnie z tym, co wcześniej powiedziano na temat dyspozycji poznawczych duszy, rzeczy zmysłowe nie są jej właściwym przedmiotem poznania. Dusza jest bowiem zdolna – według Platona – „w sobie się zebrać i skupić i nikomu innemu nie wierzyć, jak tylko sobie samej, kiedy sama w sobie jakiś byt sam w sobie dostrzeże. A co by za czymś pośrednictwem dostrzegała, tu takie, a tam inne, tego niech za żadną prawdę nie uważa. Takim jest to wszystko, co zmysłami dostrzegalne i widzialne, a to, co ona sama widzi, to umysłem tylko poję-

³⁹ Przykładem może być przedstawienie różnych form miłości „zmysłowej” w *Uczcie*, o których Sokrates mówi: „Mnie się wydaje, żeśmy się umówili odgrywać pochwały Erosa, a nie chwalić go naprawdę. (...) Ja takiej pochwały nie powiem. Nawet bym nie potrafił. To nie; ale prawdę, jeżeli chcecie, powiem wam po swojemu” (198 e – 199 b).

⁴⁰ *Państwo*, 514 a – 517 c.

⁴¹ „(...) więc to naśladownictwo jest jakoś jakby czymś trzecim z rzędu w stosunku do prawdy?” (Tamże, 602 c).

te i pozbawione postaci⁴². Oznacza to, że właściwy przedmiot poznania duszy jest oddzielony od ciała. Wszystko bowiem, co ma postać cielesną jest jedynie jakąś podobizną. Tymczasem przedmiotem prawdziwego poznania nie może być żadna podobizna, bo ona jest jedynie odbiciem prawdy, a nie prawdą samą⁴³. Jeśli jednak dusza posiada zdolność odkrycia tego rodzaju przedmiotów w sobie samej – o czym była już powyżej mowa – powstaje pytanie, jaką naturę mają byty oddzielone od ciała i jaka jest ich rola w poznawaniu prawdy?

Skoro powiedziano, że bliższe prawdy jest to, co dusza odnajduje w samej sobie niż to, co poznaje w świecie zmysłowym, wynika z tego, że prawdziwy przedmiot poznania ma zupełnie odmienną naturę od rzeczy zmysłowych⁴⁴. Jeśli znów poznanie tego typu przedmiotów może dokonywać się za pomocą analizy słów („trzeba się uciec do słów i w nich rozpatrywać prawdę tego, co istnieje”⁴⁵), które miałyby najlepiej naśladować to, co rzeczywiste, nie można wykluczyć, iż prawdziwy byt dostępny jest poznającemu również z pominięciem jakichkolwiek pośredników⁴⁶. Istnienie obrazu odsyła bowiem do źródła, które jako istniejące musi być w jakiś sposób poznawalne, jakkolwiek poznanie takie prawdopodobnie jest nieporównanie trudniejsze w stosunku do poznania obrazu. Przedstawiona wcześniej analiza poznania wykazała, iż jest ono nierozłącznie związane z bytem, czyli z tym, co istnieje. Na tej podstawie Platon stwierdzi, że prawdziwość poznania jest wprost proporcjonalna do prawdziwości istnienia. Innymi słowy, im doskonalszy byt, tym doskonalsze poznanie, a im mniej doskonały byt, tym mniej doskonałe poznanie – „cokolwiek doskonale istnieje, to się też doskonale daje poznać, a co nie istnieje, to w każdym sposobie nie jest poznawalne”⁴⁷.

⁴² *Fedon*, 83 b.

⁴³ „(...) nie obraz będziesz widział tego, o czym mówimy, ale prawdę samą, tak jak ona się mnie przedstawia” (*Państwo*, 533 a).

⁴⁴ „Co trzeba uważać za bliższe prawdy? To, co czyste i nieskalane, czy to, co gwałtowne i liczne, i wielkie, i wystarczające?” (*Fileb*, 52 d).

⁴⁵ *Fedon*, 99 e.

⁴⁶ „*Sokrates*: Bo czy nie zgodziliśmy się kilkakrotnie, że właśnie dobrze dopasowane nazwy są podobne do rzeczy, którym je dano, i że są obrazami tych rzeczy? *Kratylos*: Tak. *Sokrates*: Jeśli więc można najlepiej poznać rzeczy przez nazwy, można też przez rzeczy, jakiego typu poznanie byłoby piękniejsze oraz pewniejsze? Czy poznawanie z obrazu i sprawdzanie w nim, czy wiernie oddaje obraz prawdy, czy z samej prawdy, którą obrazuje i czy dobrze ją oddaje, i z niej poznawać?” (*Kratylos*, 439 a-b).

⁴⁷ *Państwo*, 477 a.

Z tego wynika, że prawda w sensie ontologicznym polega na odsłanianiu się bytu jako takiego, którego natura jest czysto inteligibilna, czyli taka, która nie tylko jest ujmowana przez myśl, ale także ma naturę myśli. Byt ten Platon będzie określał mianem idei, czyniąc zeń kluczowy problem swoich dociekań. W konsekwencji okaże się, że z samej analizy natury idei można wyprowadzić ich status ontologiczny, jakkolwiek Platon niekiedy wydaje się zastrzegać, iż do końca nie jest to rozstrzygalne: „Że albo tam gdzieś istnieje to, co nieskalane; tam, w świecie rzeczy wiecznie takich samych i wolnych od śladów jakichkolwiek domieszek, albo też ono jest z tym światem w najściślejszym pokrewieństwie”⁴⁸. Jeśli jednak weźmie się pod uwagę poznawalność idei, to stanie się jasne, że jest ona uwarunkowana ontologicznymi wyznacznikami, które stanowią tym samym kryteria prawdy bytu. I tak, prawda bytu przysługuje ideom ze względu na ich czystość i niez mieszanie (wykluczenie przeciwności) oraz paradygmatyczność (prawzorczość)⁴⁹. To dzięki posiadaniu takich własności idee są tym, co najbardziej prawdziwe. Jednak tego rodzaju prawdziwość posiada dwa aspekty: z jednej strony prawdę stanowi sama rzeczywistość idei, czyli idea-byt, z drugiej zaś to, co nadaje prawdziwość, i przez co dokonuje się poznanie, czyli idea-miara, gdyż – zdaniem Platona – to według idei orientuje się ten, kto poznaje jednostkowe rzeczy świata zmysłowego. Można zatem powiedzieć, że prawda idei polega na tym, że idea jest w najpełniejszym sensie bytem, jak też fundamentalną przyczyną prawdziwego poznania. Oznacza to, że jedynym obszarem prawdy oraz tego, co prawdziwe są czyste idee, „wolne od obcych pierwiastków”⁵⁰.

W propozycji tej kryje się wyraźna trudność, polegająca na pewnej kołowatości wyjaśnień. Z jednej strony wyznaczniki idei-bytu formułowane są na podstawie analizy właściwości myśli, co znaczy, że porządek ontologiczny warunkowany jest przez porządek logiczny, z drugiej zaś, na tej drodze odkrywane jest bezwzględne pierwszeństwo porządku ontologicznego, gdyż to idea sama w sobie jest tym, co ostatecznie determinuje wszystko inne. W rezultacie nie wiadomo, który porządek faktycznie jest pierwotny? Także rozróżnienie kilku stopni w obrębie obu porządków nie znosi trudności, ponieważ mimo istnienia odpowiedniości

⁴⁸ *Fileb*, 59 c.

⁴⁹ Zob. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, s. 50. Por. H. Schmitz, *Der Weg der europäischen Philosophie, t. 1: Antike Philosophie*, München 2007, s. 166n.

⁵⁰ *Uczta*, 211 e.

pomiędzy poszczególnymi poziomami bytu i poznania, do końca nie wiadomo, co przez co jest warunkowane⁵¹.

Pewną próbą pokonania powyższych trudności jest odwołanie się do najwyższej idei, która miałaby uzasadniać zarówno ontyczną źródłowość prawdy idei, jak również nieodzowność ich „pośrednictwa” w poznawaniu. Tę koncepcję Platon przedstawia w metaforze słońca, w której uwydatnia dwa kluczowe momenty. Najpierw stwierdza, że tak jak światło słoneczne nadaje rzeczom widzialność, tak poznawalność nadaje *aletheia* i byt: „kiedy dusza mocno chwytą się tych rzeczy, na które pada blask prawdy i bytu, wtedy myśli rozumnie i poznaje”. Źródłem prawdy i poznania jest najwyższa zasada rzeczywistości, którą Platon nazywa ideą dobra: „Więc to, co nadaje prawdę przedmiotom poznania, a poznającemu daje moc poznawania, nazywaj Ideą Dobra i myśl sobie, że ona jest przyczyną wiedzy i prawdy”. Ponadto analogicznie do tego jak słońce daje światu życie, tak idea dobra udziela wszystkiemu bytu: „również istnienie, oraz istota ich od niego pochodzi”⁵². Jeśli zatem idea dobra jest zarazem najwyższą zasadą prawdy i bytu, to powstaje pytanie, co znaczy w tym ujęciu „nadawać prawdę”? Wydaje się, że odpowiedź odnajdujemy w przytoczonej wyżej drugiej części metafory. Upatrywanie w idei dobra zasady istnienia i istoty bytu (*to einai te kai ten ousian*) pozwala przypuszczać, że udzielanie bytu ściśle związane jest z nadawaniem prawdy. Dlatego za jeden z głównych wniosków wspomnianej metafory można uznać stwierdzenie, że udzielać czemuś bytu oznacza czynić to coś poznawalnym. Poprzez wskazanie wspólnego źródła prawda tym samym zostaje nierozdzielnie związana z bytem. Trudniejszym do wyjaśnienia momentem jest „dawanie mocy poznającemu”, interpretowane najczęściej w kategoriach iluminacjonizmu, który uwydatnia konieczność „zewnętrznego” usprawnienia umysłu ludzkiego w poznawaniu prawdy, ale to jest zupełnie odrębny temat.

Nazywanie ideą dobra tego, co jest źródłem wszelkiego bytu i prawdy nie oznacza, że tę najwyższą ideę można pojąć na sposób jednoznaczny. Z tego między innymi względu na innym miejscu Platon proponuje, że „jeżeli jedną postacią dobra nie potrafimy uchwycić,

⁵¹ Krąpiec, *O filozofii*, s. 15n.

⁵² *Państwo*, 509 b.

to weźmy je w trzy: piękność, proporcjonalność i prawdę⁵³. Ostatecznie bowiem chodzi o taką rzeczywistość, która wymyka się zarówno jakimkolwiek spostrzeżeniom zmysłowym, jak też jednoznacznym ujęciom intelektu. Rzeczywistość ta to: „nie ubrana w barwy, ani kształty, ani w słowa, istota istotnie istniejąca, którą sam jeden tylko rozum, duży kierownik, oglądać może. Naokoło niej świat przedmiotów prawdziwej wiedzy”⁵⁴. Dopiero w tego typu świecie człowiek może odnaleźć prawdę, która jest nieodzowną determinantą jego bytu.

Aspekt antropologiczny

W filozofii Platona pytanie o prawdę bezpośrednio wiąże się z pytaniem o człowieka. Odpowiedź na jedno z tych pytań, pomijając drugie, zawsze będzie zawężona, ponieważ bez uchwycenia prawdy bytu i poznania nie sposób wyjaśnić tego, kim jest człowiek, jak też bez określenia istoty człowieka nie da się zrozumieć poznania i bytu. Oznacza to, że prawda posiada także wymiar ściśle antropologiczny. Zdaniem Platona, aby ująć istotę człowieka, konieczne jest odkrycie kierującej nim od wewnątrz uniwersalnej zasady, która w *Państwie* zostanie określona mianem sprawiedliwości, polegającej na „oddawaniu tego, co się winno”⁵⁵. Zasada ta zakłada naturalne ukierunkowanie człowieka na czynienie należnego dobra oraz nie czynienie zła. Jednak zrealizowanie tego wymaga usprawnienia w postaci cnoty (*arete*), bez której działanie ludzkie nie osiągnie właściwych człowiekowi celów. Z kolei nieodzownym warunkiem ukształtowania się prawdziwej *arete* jest odniesienie do tego, co ostateczne i absolutne, jako że „miara w takich rzeczach, jeżeli choć trochę odbiega od tego, co jest, to nie jest miara w samą miarę. Co nie jest doskonale, nie jest żadną miarą dla niczego”⁵⁶. Ta ostatnia teza jest elementem rozwijanej przez Platona prawdziwej teologii, mającej fundamentalne znaczenie dla rozumienia człowieka, ponieważ – jak odnotuje E. Voegelin – „człowiek o fałszywej teologii nie jest prawdziwym człowiekiem”⁵⁷. Jeśli bowiem dusza byłaby pozba-

⁵³ *Fileb*, 65 a. Zob. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2007, s. 652n.

⁵⁴ *Fajdros*, 247 b.

⁵⁵ Tamże, 332 a.

⁵⁶ Tamże, 504 c.

⁵⁷ E. Voegelin, *Platon*, Warszawa 2009, s. 114.

wiona odniesienia do najwyższej miary, jedyną miarą pozostawałby człowiek, następstwem czego byłby powszechny relatywizm⁵⁸.

Poszukiwanie właściwego ujęcia absolutnej miary człowieczeństwa skłoniło Platona do postawienia pytania: „jaki Bóg naprawdę jest?”⁵⁹ Uznanie Boga za najwyższą miarę wszechrzeczy domaga się określenia najważniejszych jego atrybutów. Pierwszym jest bezwzględna i absolutna dobroć, bez odniesienia do której człowiek nie byłby w stanie rozwinąć w sobie prawdziwej sprawiedliwości⁶⁰. Drugim atrybutem jest niezmienność, która oznacza między innymi to, że Bóg w żaden sposób nikogo nie może zwodzić i oszukiwać. Jako doskonały musiałby bowiem zmieniać się na coś gorszego. Tymczasem on jest „najpiękniejszym i najlepszym, jak tylko być może, (...) zawsze prosty w swoim kształcie”, całkowicie wolny od fałszu⁶¹. Prawda o Bogu pozwala zdiagnozować duszę człowieka, której zdrowie bądź choroba przejawia się w stanie wewnętrznego uporządkowania. Zasadą porządkującą jest rozum, który kieruje całym działaniem ludzkim. Jednak jego moc kierownicza całkowicie zależna jest od prawdy bytu, którą z kolei determinuje „miara absolutna”. Dzięki odniesieniu do tej miary rozum integruje poszczególne części duszy, wskutek czego każda z nich robi to, co do niej należy⁶². Dlatego brak tego rodzaju odniesienia jest najcięższą chorobą duszy, przejawiającą się w niewiedzy i prowadzącą do wewnętrznej dezintegracji, której konsekwencją jest panowanie czynników najgorszych. W plastycznym obrazie trzy naczelnne pierwiastki duszy ludzkiej Platon przedstawia w postaci wielogłowego zwierzęcia symbolizującego pożądliwość, lwa oznaczającego temperament oraz człowieka – rozum⁶³. W stanie dezintegracji władzę nad „człowiekiem mieszkającym w człowieku” biorą czynniki zwierzęce, których żądze wzmagają się do ostateczności, tak że żadna część duszy nie może robić tego, co do niej należy. Oznacza to, że bez relacji do „najwyższej miary” człowiek nie rozwinię w sobie zasady determinującej prawdziwe człowieczeństwo. Fałszowanie obrazu Boga jest zatem największą krzywdą, jaką można wy-

⁵⁸ *Teajtet*, 152 a.

⁵⁹ *Państwo*, 379 a.

⁶⁰ Zob. H.G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2002, s. 48-49.

⁶¹ *Państwo*, 380 d – 383 a.

⁶² Voegelin, *Platon*, s. 115.

⁶³ *Państwo*, 588 c-e.

rządzić człowiekowi. Skutkiem tego zatracą on bowiem wiedzę na temat tego, skąd przychodzi, kim jest i dokąd zmierza?

Koniecznościowe przyporządkowanie bytu ludzkiego do prawdy i rolę „boskiego pierwiastka” w człowieku ukazuje Platon w micie o „miejscu, które jest ponad niebem”, gdzie „boski umysł rozumem się karmi i najczystsza wiedzą, a podobnie umysł każdej duszy, (...) kiedy byt od czasu do czasu zobaczy, widokiem prawdy się karmi”⁶⁴. Zdolność duszy do oglądania prawdy jest tak oczywista i zarazem tak trudna do jednoznacznego uchwycenia, że Platon decyduje się opisać to jedynie za pomocą mitu („nie bójmy się prawdy, skoro już świat prawdy słowami malujemy”). W micie oglądanie prawdy ukazane zostało jako najważniejsze działanie duszy, co potwierdza następująca metafora: (...) „A czemu się tak rwą gwałtownie, żeby oglądać zagony prawdy, widzieć, gdzie one są – to dlatego, że tam właśnie na tym łanie, rośnie pokarm, którego najlepsza część duszy potrzebuje; z niego nabierają siły skrzydła, które duszę unoszą do góry. A oto prawo konieczności: Jeśli która dusza, za bogiem w ślad idąc, zobaczy coś ze świata prawdy, nic jej się stać nie może (...)”⁶⁵. W świetle wspomnianego mitu prawda jest pokarmem najlepszej części duszy, który sprawia, że dusza nabiera mocy i unosi się w górę. Od stopnia intensywności oglądania prawdy zależy rodzaj bytowania duszy. Najdoskonalszy stopień oglądu jest dostępny filozofom, natomiast najniższy cechuje tyra.

Im zatem dusza ma pełniejszy dostęp do prawdy bytu, tym doskonalej realizuje ideał człowieczeństwa. Dostęp do prawdy bytu sprawia, że dusza odkrywa swój właściwy sposób bycia oraz działania. Dzięki oglądowi prawdy rzeczywistego bytu dusza przypomina sobie, że ona także przynależy do tego świata, że z niego wyszła⁶⁶. Zaczyna widzieć swój byt w czystości, bez zmieszania z pierwiastkami powodującymi chorobę zapomnienia. Odkrywa, że świat prawdziwego bytu jest jej ostatecznym celem, a cel ten może osiągnąć jedynie poprzez odzworowanie świata prawdy w swoim działaniu, jakkolwiek nie może się to dokonać bez uprzedniego oczyszczenia ze wszystkiego, co odwraca wzrok duszy od wspomnianego świata. Wymownie opisuje to Platon

⁶⁴ *Fajdros*, 247 d.

⁶⁵ Tamże, 248 b-e.

⁶⁶ K. Bärthlein, *Der Analogiebegriff bei der griechischen Mathematikern und bei Platon*, s. 124n.

w *Fajdosie*: „gdyby komu było dane zobaczyć piękno samo w sobie, nieskalane, czyste, wole od obcych pierwiastków (...) to nadświatowe, wieczne, jedyne, niezmiennie (...) Co myślisz, czyby mógł jeszcze wtedy marne życie pędzić człowiek, który aż tam patrzy i to widzi, i z tym obcuje? Czy nie uważasz, że dopiero wtedy, gdy ogląda piękno samo i ma je czym oglądać, potrafi tworzyć nie tylko pozory dzielności, bo on nie z pozorami obcuje, ale dzielność rzeczywistą, bo on dotyka tego, co naprawdę rzeczywiste”⁶⁷.

W tym miejscu Platon zwraca uwagę także na moralny aspekt prawdy, który interpretuje na sposób sokratejski, podkreślając rolę wiedzy o najważniejszych zasadach moralnych, wyrażającej się w zgodnym z nimi postępowaniu. Jeśli więc postępowanie moralnie dobre jest konsekwencją poznania prawdy o dobru, moralnie sprawiedliwe – o sprawiedliwości, moralnie roztropne – o roztropności etc., to nie ma w życiu człowieka niczego cenniejszego nad prawdę. Miarą tej prawdy jest – jak wykazano wyżej – absolutna idea, która determinuje wszelki byt, a przez to także człowieka i jego poznanie. Aby zatem żyć życiem w pełni ludzkim, w przekonaniu Platona, „prawdę należy kochać i wszystko dla niej robić”⁶⁸. Jednakże człowiek w świecie cielesnym skazany jest na obcowanie z podobiznami prawdy, zaś prawda sama dostępna jest przede wszystkim na drodze rozumowania, które bazuje na analizie pojęć. Z tej racji nie bez znaczenia jest również logiczny wymiar prawdy.

Aspekt logiczny

Omawiając epistemologiczny aspekt prawdy stwierdzono, że ze względu na jej niedostępność w świecie zjawiskowym, należy ją poznawać na drodze analizy pojęć, stanowiących właściwy sposób poznania intelektualnego. Przedmiotem pojęć nie jest bowiem świat zmysłowy, lecz rzeczy same w sobie, czyli idee. Niemniej świat zmysłowy stwarza okazję do tego, aby poznanie intelektu zostało skierowane na swój właściwy przedmiot. Jeśli jednak jest to jedynie funkcja „stwarzania okazji”, to znaczy, że poznanie intelektualne porusza się wyłącznie na obszarze świata idei, jako właściwego sobie przedmiotu, co do którego nie może się mylić. Z tego wynika, że wypowiedzi, które są wyrazem intelektualnego poznania, zawsze posiadają znamię prawdy, ponieważ nie odnoszą się do niczego więcej, jak tylko do swego właści-

⁶⁷ *Uczta*, 211 e – 212 a.

⁶⁸ *Fileb*, 58 d.

wego przedmiotu. W związku z tym, uprawnione wydaje się pytanie Platona o to, czy wszystkie nasze wypowiedzi o świecie są prawdziwe? Zawsze bowiem, „kto mówi coś, co jest, ten mówi prawdę”⁶⁹. Każda zaś wypowiedź odnosi się do czegoś, co w jakiś sposób jest, stąd być może nie ma w ogóle wypowiedzi fałszywych, gdyż uznanie takich wypowiedzi prowadziłoby do sprzeczności w postaci orzekania o czymś, czego nie ma⁷⁰. Tymczasem w poznaniu – jak zauważy Platon – „każdą rzecz albo znamy, albo jej nie znamy”, która to alternatywa potwierdza, że „nigdzie niepodobna wydać sądu fałszywego”, albowiem „kto sądzi coś, czego nie ma, ten nic nie sądzi”⁷¹.

Z drugiej strony, można wskazać wiele takich wypowiedzi, które orzekają o tym, co nie istnieje. Jak wytłumaczyć tego rodzaju sytuację, skoro każda wypowiedź odnosi się do czegoś? Platon twierdzi, że w takim przypadku mamy do czynienia z sądem fałszywym, „który stwierdza coś przeciwnego niż to, co jest”⁷². W jaki jednak sposób wyjaśnić powstawanie sądów fałszywych, jeśli prawdą jest powyższe twierdzenie, że „kto sądzi coś, czego nie ma, ten nic nie sądzi”? To, że Platon jasno zdawał sobie sprawę z przytoczonej trudności, potwierdzają słowa Sokratesa w rozmowie z Teajtetem: „nie umiem powiedzieć, co to za stan u nas i w jaki sposób w nas powstaje? – Jaki stan? – To, że ktoś wydaje mylny sąd”⁷³. Jak może bowiem umysł wchodzić w relację z czymś, czego nie ma? O ile relacja taka bez wątpienia zachodzi wobec tego, co jest – „z czymś, co istnieje (z bytem), może chyba wiązać się coś innego (jakiś inny byt)”, o tyle nie sposób pomyśleć, by mogło to mieć miejsce w odniesieniu do niebytu – „z czymś, co nie istnieje (z niebytem), czy może coś (jakiś byt) się wiązać?”⁷⁴. Jeśli zaś wypowiedź prawdziwa zawsze odnosi się do określonej rzeczywistości, a wypowiedź fałszywa do czegoś przeciwnego niż „to, co jest”, to powstaje pytanie,

⁶⁹ *Eutydem*, 284 a.

⁷⁰ „Bo to, żeby coś mogło wyglądać i wydawać się czymś, a nie być, i żeby można mówić coś, ale prawdy nie – to wszystko jest pełne kłopotów zawsze, i dawniej, i teraz. Bo jak się trzeba wyrazić, żeby przyznać istnienie fałszywym zdaniom albo fałszywym sądom i nie popaść w tym wyrażeniu w sprzeczność – to jest strasznie trudna rzecz” (*Sofista*, 236 e).

⁷¹ *Teajtet*, 188 c – 189 a.

⁷² *Sofista*, 240 d.

⁷³ *Teajtet*, 187 d.

⁷⁴ *Sofista*, 238 a.

w jaki sposób należy traktować ów stan niebytu, aby mogły być o nim orzekane sądy fałszywe? Innymi słowy, czy niebyt, kiedy orzeka się o nim, jako o „czymś”, jest ujmowany w sposób ontologiczny, czy jakoś inaczej? Jeżeli bowiem niebyt jest rzeczywisty (prawdziwy), to w ogóle nie istnieje, czyli nie może być także wypowiedziany.

Zdaniem Platona, cechą wypowiedzi fałszywej jest to, że o czymś, czego nie ma, mówi tak, jakby istniało⁷⁵. Z tego wyprowadza wniosek, że skoro istnieją wypowiedzi fałszywe, to w jakiś sposób muszą istnieć także niebyty, do których odnoszą się tego typu wypowiedzi⁷⁶. Konsekwencją tego jest jednak ewidentna sprzeczność, polegająca na tym, że uznanie istnienia fałszu w sądach i słowach pociąga za sobą konieczność „doczepiania istnienia” do tego, co nie istnieje, do niebytu⁷⁷. Z drugiej zaś strony, odrzucenie uczestnictwa w niebycie sądów i zdań prowadzi do zakwestionowania istnienia jakiegokolwiek fałszu⁷⁸.

Rozwiązanie, jakie proponuje Platon, polega na tym, że zarówno w wypowiedzi prawdziwej, jak i fałszywej zachodzi stwierdzenie „czegoś o czymś”. W związku z tym, niebytu jako przedmiotu orzekania nie należy tłumaczyć ontologicznie, czyli jako czegoś realnie istniejącego, lecz jedynie werytatywnie, to znaczy niebyt w takim przypadku jest tylko relatywnym niebytem (nie absolutnym), a jego relatywami są określone stany rzeczy, które mogą zachodzić bądź nie. Chodzi o relację „między tym, co wypowiedzane bądź myślane z jednej strony, a tym, co jest czy zachodzi, lub też tym, jak się rzeczy mają z drugiej”⁷⁹. Wypowiedź odnosząca się do tego, czego nie ma, nie traktuje zatem o niebycie jako takim, lecz jedynie stwierdza relatywny niebyt, czyli to, że nie zachodzi określony stan rzeczy. Mimo że jest to ściśle logiczna koncepcja prawdy i fałszu, to jednak koresponduje ona z ujęciem ontologicznym, w świetle którego prawdziwym bytem jest to, co istnieje, oraz

⁷⁵ Tamże, 263 a.

⁷⁶ „Istnieć jakoś muszą niebyty, jeżeli się czasem myli ktoś w czymś – choćby trochę” (Tamże, 240 e).

⁷⁷ „Bośmy się odważali powiedzieć, że fałsz istnieje w sądach i słowach. I tak musimy nieraz doczepiać istnienie do tego, co nie istnieje, do niebytu, a zgodziliśmy się przed chwilą, że to jest rzecz ze wszystkich rzeczy niemożliwych najbardziej niemożliwa” (Tamże, 241 b).

⁷⁸ „(...) zdanie i sąd należą do tych, co niebytu w sobie nie mają (...) Fałszu w ogóle nie ma, jeżeli nie ma tego uczestnictwa” (Tamże, 260 c – e).

⁷⁹ Ch.H. Kahn, *Język i ontologia*, tłum. B. Żukowski, Kęty 2008, s. 59.

epistemologicznym, utrzymującym, że prawdziwe poznanie dotyczy jedynie tego, co istnieje. Istnienie fałszywych sądów potwierdza, że możliwe są zarówno rozmaite imitacje (pozory) bytu, jak też odnoszące się do nich złudne (fałszywe) poznanie⁸⁰.

Na bazie tych wyjaśnień Platon przedstawił definicję fałszu, która brzmi: „To twierdzenie będziemy uważali za fałszywe, które mówi, że nie istnieje to, co istnieje, i to, które mówi, że istnieje to, czego nie ma”⁸¹. Z tej formuły można pośrednio wyprowadzić także definicję wypowiedzi prawdziwej, stwierdzającą, że wypowiedź jest prawdziwa, kiedy orzeka o czymś, co jest, że jest, lub o czymś, co nie jest, że nie jest⁸². Definicję tę po raz pierwszy sformułuje Arystoteles, dla którego problem prawdy będzie w pierwszym rzędzie dotyczył relacji intelektu do rzeczy, zaś właściwym miejscem prawdy będzie jedynie intelekt.

Zakończenie

Przeprowadzone rozważania miały wykazać, iż w myśli Platona mamy do czynienia z kilkoma odmiennymi ujęciami problemu prawdy. Punktem wyjścia jest aspekt epistemologiczny, zaczerpnięty przez Platona w głównej mierze od Parmenidesa, zgodnie z którym prawda jest konstytutywnym elementem ludzkiego poznania i ludzkiej wiedzy, warunkowanym ściśle określonymi wyznacznikami, takimi jak ogólność, konieczność czy niezmienność. Z tego względu przedmiotem wiedzy prawdziwej nie mogą być byty cielesne, w których nie ma niczego, co spełniałoby wymogi prawdy. Analiza ludzkiego poznania i wiedzy prowadzi zatem do odkrycia adekwatnego ich przedmiotu, czyli prawdziwego bytu, którego prawdziwość polega na tym, że może on być jako taki poznawany, w przeciwieństwie do tego, co jest jedynie pozorem bytu, a przez to pozorem prawdy i poznawalności. Był ten Platon nazywa „samym w sobie”, „czystym”, „niezmieszanym”, „idealnym”, „istotnie istniejącym”, „rzeczywistą rzeczywistością”, „dobrem”, „pięknem”. Natura tego bytu jest zarazem kluczowym rozumieniem prawdy, fundującym jej znaczenie ontologiczne, które uzasadnia wszystkie pozostałe znaczenia. Po części dotyczy to nawet etymologii słowa *aletheia*, w myśl

⁸⁰ „(...) skoro widać, że istnieje zdanie fałszywe i sąd fałszywy, to już mogą istnieć imitacje bytów” (*Sofista*, 264 d).

⁸¹ Tamże, 241 a.

⁸² *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, s. 50.

której prawdziwość wyraża się w zaprzeczeniu ukrycia lub zapomnienia. Tak więc ostatecznym i jedynym źródłem prawdy, jak też jej najbardziej podstawowym rozumieniem jest świat idei, wraz z naczelną ideą Dobra-Piękna. Do owego ontologicznego pojęcia prawdy Platon dochodzi na podstawie rozróżnienia rozmaitych stopni poznania i odpowiadających im poziomów bytowania. W konsekwencji prowadzi to jednak do błędnego koła, ponieważ ostatecznym uzasadnieniem porządku logicznego jest porządek ontologiczny, mimo że wyznaczniki tego ostatniego pochodzą z porządku logicznego.

Ważnym wkładem Platona w eksplikację problemu prawdy jest podkreślenie jej znaczenia w spełnianiu się bytu ludzkiego. Naturalna zdolność (dyspozycja) do poznawania prawdy jest najistotniejszym wyrazem bycia człowiekiem, stąd im bardziej człowiek zbliża się do prawdy, tym pełniej istnieje. Obrazem realizowania się tej zdolności są różne formy życia, począwszy od najbliższego prawdy filozofa, „kierującego wzrok we właściwym kierunku”, a skończywszy na całkowicie oddalonym od prawdy tyranie, „pożywającym wyłącznie pokarm prawdopodobieństwa”, jakkolwiek oddalenie od prawdy może nawet pozbawić duszę wcielenia w postać ludzką. Mimo przyporządkowania bytu ludzkiego do prawdy, ze względu na jej naturę, człowiekowi „zmysłowemu” nie jest ona dostępna w poznaniu bezpośrednim, lecz wyłącznie na drodze rozumowania, zwłaszcza o charakterze dialektycznym. Z tego względu nie należy pomijać także czysto logicznego aspektu prawdy, który pozwala porządkować myślenie tak, aby docierało do prawdziwego bytu.

Rozwinięte przez Platona wieloaspektowe rozumienie prawdy wymiennie wpłynęło na późniejszych autorów, którzy podejmowali liczne intuicje zawarte w jego dziełach. O ile jednak Arystoteles, dostrzegając trudności związane z ontologicznym rozumieniem prawdy, skupił się przede wszystkim na jej wymiarze logicznym, o tyle Plotyn, Augustyn i Anzelm będą zajmowali się głównie aspektem ontologicznym. Myślicielem, który ponownie doceni wieloaspektowość problemu prawdy będzie św. Tomasz z Akwinu. Jednym z najważniejszych zadań, jakie staną przed nim, będzie uzasadnienie prawdy bytu, która w jego ujęciu nie będzie prawdą oddzielonych idei, lecz właściwością każdej realnej rzeczy, wyrażającą się w jej ontycznym przyporządkowaniu do intelektu.

DAS PROBLEM DER WAHRHEIT IM DENKEN PLATONS

Zusammenfassung

Der Artikel präsentiert die bedeutendsten Verständnisweisen der Wahrheit in den Werken Platons. Erstens, die epistemologische Interpretation, gemäß der die Wahrheit ein konstitutives Element der menschlichen Erkenntnis ist. Das Erkenntnisobjekt lässt sich entdecken durch die Prädispositionen des erkennenden Subjekts. Dieses Objekt ist ein wirkliches Sein (wesenhaft existierend), genannt von Platon „Ideenwelt“ oder „wirkliche Wirklichkeit“, die einen ontologischen Sinn der Wahrheit fundiert. Die andere Auffassung der Wahrheit ist mit der Erfüllung des menschlichen Seins verknüpft, das seine existenzielle Vollendung in der Anschauung des absoluten Seins findet. Die Vergessenheit der wirklichen Seinswahrheit ist eine der schwersten Seelenkrankheiten, die den Menschen zum niedrigeren Existenzniveau degradiert. Die sinnliche Natur des Menschen erzwingt die indirekte, dialektische Erkenntnis der Wahrheit. Daraus geht hervor, dass das Wahrheitsproblem, um das Denken in Ordnung zu bringen, auch von dem logischen Gesichtspunkt erklärt werden muss. Die von Platon entdeckte Wahrheitssinne weisen auf die gründliche Rolle der ontologischen Wahrheit hin, von der alle anderen Wahrheitsaspekte herausgeleitet werden können. Aus diesem Grunde müssen auch die Einschränkungen allen Platons Wahrheitsinterpretationen in falschen ontologischen Voraussetzungen gesucht werden.