

Grzegorz Mitrowski

"Adaequatio" czy "adaequans"?

Folia Philosophica 15, 69-82

1997

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.

Rzekł do niego Płat:
Co to jest prawda?

Ewangelia św. Jana, 18.38

Bez wątpienia kategoria prawdy, pozostaje oprócz kategorii dobra i piękna jednym z fundamentalnych pojęć filozoficznych. Można bowiem zapytać, czy świat, w którym przyszło nam żyć, albo – jak woli M. Heidegger – w który jesteśmy „wrzuceni”, jest prawdziwy, dobry, a może piękny? Można wręcz, idąc tokiem myślenia postmodernistów, w tym Z. Bauman, poszukiwać prawdziwej prawdy, dobrego dobra, wreszcie pięknego piękna, zastępując etykę estetyką¹.

Czy można pójść dalej? Odpowiedzią jest maksyma F. Goyi, która przestrzega, że kiedy rozum śpi, budzą się upiory. Upiory „bezrozumnej rozumności”, czyli mądrości „inaczej”, „innej” prawdziwości i „postnowoczesnej” I n n o ś c i inaczej; przede wszystkim zaś „innego” bytu. To z kolei zmusza do przemyślenia, po raz wtóry, Parmeni-dejskiej tezy o tożsamości bytu i myśli². W czasach bowiem, kiedy myśl może – teoretycznie i praktycznie – oderwać się od logiki, tworząc logiki wielowartościowe³, imperatywem staje się refleksja nad j e s t bytu.

Jeśli świat jest prawdziwy, to wszystko w nim jawi się jako konieczne, ale tylko z tego powodu, że jest. Jeśli z kolei świat j e s t dobry, to go nie ma – nie ma go dla tego, kto tęskni, ani dla tego, kto marzy. Świat jest dobry (a zarazem prawdziwy)

¹ Z. Bauman: *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Warszawa 1994.

² Parmenides, fragm. 6. Cytat za: H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Berlin 1906.

³ J. Łukasiewicz: *Uwagi filozoficzne o wielowartościowych systemach rachunku zdań*. Odbitka ze „Sprawozdań z Posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego” 1930, T. 23.

*

GRZEGORZ
MITROWSKI

Adaequatio czy adaequans?



wyłącznie dla zwierząt, roślin i kamieni. Z kolei świat jest piękny dla człowieka, który ma szczęście – w znaczeniu przypadku, fartu, wyjątkowości. Kiedy to, o czym marzy i czego chce, jest tym, z czym – jako koniecznym – musi się liczyć.

Pójdźmy dalej – zestawiając te kategorie, zapytajmy: Czy dobre jest to, co prawdziwe, i odwrotnie – czy prawdziwe jest dobre? Zanim na te pytania odpowiemy, postawmy jeszcze jedno pytanie: Czy piękno jest dobre lub prawdziwe? Odpowiadając na postawione pytania, należy przede wszystkim odróżnić prawdę od prawdziwości, żeby nie mylić kategorii przymiotnikowej z rzeczownikową, a z nimi – czasownikowej. Myślicielem, który usprawiedliwił zacieranie tych różnic, stając się prekursorem filozofii postmodernistycznej, był M. Heidegger. Wskazał on priorytet czasownika w językach indoeuropejskich. Nie ma więc czerwieni, lecz czerwienie się; czasu, lecz czasowanie się⁴ itp. W tym ujęciu nie ma mowy o prawdzie, ale o „prawdziwościaniu się”. To zatem, co „się prawdziwi”, staje się „prawdziwe”, a to z kolei uznawane jest za Prawdę.

Aby uniknąć zabawy w słowa, a nade wszystko sytuacji, w której słowa zaczęłyby się nami bawić, wróćmy do źródła pytania o prawdę. Przyjmujemy w tym miejscu aksjomat (a więc twierdzenie wartościowe bez uzasadnienia), że prawda jest prawdziwa i „prawdziwi się”. Składamy w ten sposób ukłon w stronę czytelnika, który, wobec dziwności i udziwniania współcześnie niemal wszystkiego, niekoniecznie musi reagować zdziwieniem i zaciekawieniem, lecz może okazać znudzenie i odrzucić prawdę lub, co gorsza, stać się wobec niej obojętny.

Prawda zatem jest prawdziwa i „prawdziwi się”. Ale czym jest sama prawda? A ponadto, czy coś jest prawdą, czy też jest czymś prawdziwym? Złoto jest prawdą i każdy sąd, że jest ono prawdziwe, jest prawdziwy, ale tombak może być uznawany za prawdziwe złoto, mimo że pozostaje prawdą jako tombak. Prawda wymaga od podmiotu, aby był *tabula rasa*, aby nie podlegał złudzeniom. W recepcyjnej koncepcji poznania przedmiot ma zawsze rację, a nawet sam nią jest⁵.

Kartezjańsko-Kantowsko-Heglowski przewrót odwrócił jednak zależność między sądem (myślą) i rzeczą (bytem). Już nie sąd ma być dopasowywany do wymagań rzeczywistości, ale – jak żąda G. W. F. Hegel – to ona ma spełniać „życzenia” osądającego. To nie człowiek ma wolę „błądzenia”, ale rzeczywistość ma „chwile” na dopasowanie się do teorii, zanim nie zostanie zniszczona⁶.

Odwrócenie zależności między ontologią i epistemologią na rzecz priorytetu tej ostatniej objawiło się w epoce odrodzenia kryzysem klasycznej koncepcji prawdy. Nieklasyczne teorie prawdy doprowadziły do zastąpienia żądania obiektywności wymogiem intersubiektywności wiedzy. O ile jeszcze koncepcje ewidencji i koherencji wprowadzały kryterium rozstrzygające o adekwatności, o tyle koncepcje: obowiązywania, konwencji, zgody powszechnej czy użyteczności, niemal całkowicie ignorują rzeczywistość. Logos nie jest już odkrywany, lecz ma

⁴ M. Heidegger: *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa 1994.

⁵ W. Steinberg: *Założenia krytyki poznania Kanta*. „Przegląd Filozoficzny” 1928, nr 31.

⁶ A. J. Ayer: *Problem poznania*. Tłum. E. König-Chwedończuk. Warszawa 1965.

wyłącznie status podmiotowy⁷. Wiedza, stanowiąca zapis owego logosu, traktowana jest jako prawdziwa. Stąd też koncepcje prawdy zależą od definicji wiedzy. *Logos bytu* zaś wyraża nie samo *jest bytu*, ale preferencje jego określenia. Człowiek bowiem chce nie tyle wiedzieć, że *byt* (lub *świat*) *jest*, ile *jaki jest* – szukając nade wszystko „dobro-bytu”. W poszukiwaniach tych staje w obliczu dylematu poddania swojej woli koniecznym wymogom porządku albo jego zmiany ze względu na chęć zaspokajania własnych potrzeb⁸.

Klasyczna teoria wiedzy, jako ogólnej, koniecznej i pewnej, zakładała obiektywny status logosu, tożsamość bytu i myśli, prawdę zaś ujmowała jako jego odkrywanie (*aletheia*). Średniowieczna, a raczej łacińska koncepcja *veritas* mówiła o *adaequatio* rzeczy i sądu o niej. Wiedza wartościowa nie tyle akcentowała porządek i powtarzalność, ile jednorazowość zdarzeń (ich cudowność). Sprzeczność między wiedzą bezpośrednią a pośrednią (opartą na autorytecie) nakazywała poddanie rozważeniu kwestii prawdziwości wiedzy⁹. Chodzi mianowicie o to, że znaczna część wiedzy opiera się nie na bezpośrednim doświadczeniu, ale na zawierzeniu doświadczeniom innych.

Odróżniając prawdę od prawdziwości, wyróżniamy dwa poziomy, a mianowicie poziom *bycia* (*jest – być*) i *posiadania* (*ma – mieć*). Chodzi o to, że orzekając *prawdę*, mówimy o doświadczeniu obecności, natomiast *prawdliwość* orzeka posiadanie cech. Dlatego też weryfikacja sprowadza się w istocie do poddania wiedzy falsyfikacji¹⁰. Widać to szczególnie w języku polskim, kiedy na pytanie, czy coś jest, odpowiadamy bądź twierdząco, że *jest*, bądź zaprzeczamy, mówiąc, że *nie ma*. *Jest* polega na doświadczeniu obecności, natomiast *nie ma* zasadza się na doświadczeniu obecności czegoś, co *jest*, ale co *nie ma* orzekanej cechy. W pierwszym wypadku używamy kategorii rzeczownikowej, w drugim – przymiotnikowej: coś jest złotem albo coś jest złote; coś jest prawdą albo jest prawdziwe itp. Pierwsza kategoria odnosi się do tego, co obiektywne, druga zaś – do tego, co subiektywne czy też intersubiektywne.

Wiedza wartościowa musi zatem być prawdziwa i pewna. Jednak w koncepcji prawdy jako *aletheia* wiedza prawdziwa stanowi rezultat odkrycia prawdy. Natomiast koncepcja *veritas* ma dwie interpretacje: jako uzgadnianie sądu z rzeczywistością bądź też jako uzgadnianie rzeczywistości z sądem¹¹. Wiedza, będąca zbiorem sądów o rzeczy, ujmuje to, co ogólne w pojęciach. *Logos bytu* może być więc odkrywany albo narzucany rzeczom. W pierwszym wypadku rzeczywistość jest kosmiczna, czyli uporządkowana, rzeczy jednostkowe są powtarzalne w przestrzeni (np. konie) lub w czasie (podlegają prawom naukowym); w drugim natomiast albo porządek podmiotowy nie pokrywa się z porządkiem

⁷ K. Ajdukiewicz: *O stosowaniu kryterium prawdy*. „Przegląd Filozoficzny” 1927, nr 4.

⁸ A. S. Michajłow: *Fiziki zadumyvajutsja nad mehanizmom roboty mozga*. „Priroda” 1987, nr 3.

⁹ S. Kamiński: *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin 1981.

¹⁰ K. R. Popper: *Logika odkrycia naukowego*. Tłum. V. Nikłos. Warszawa 1977.

¹¹ A. J. Ayer: *Metaphysics and Common Sense*. London 1973.

przedmiotowym, albo jest nakładany na chaotyczną ze swej istoty rzeczywistość. *K o s m o s* oznacza rzeczywistość zamkniętą, ze skończoną liczbą możliwości, *c h a o s* to rzeczywistość otwarta, w której mamy do czynienia nie tyle z rzeczami (substancjami), ile ze zdarzeniami (ze „stawianiem się”)¹².

Zakwestionowanie koncepcji prawdy jako *aletheia* wskutek oderwania Logosu od bytu, przez uznanie Boga (z objawienia Mojżeszowego) za stwórcę porządku, doprowadziło do odróżnienia istoty od istnienia. Dla Greków, jeśli coś istniało, to było jakies (określone i skończone). W filozofii średniowiecznej może istnieć coś, co jest nieokreślone i nieskończone (Bóg) albo też coś jest określone, mimo że nie istnieje (Chimera)¹³. Poznanie bytu (Boga) odbywa się bądź w bezpośrednim doświadczeniu (mistycznym), bądź też dzięki zawierzeniu autorytetowi (autorowi) opisującemu swoje bezpośrednio, a dla nas już niedostępne doświadczenie. W bezpośrednim doświadczeniu stwierdzamy istnienie, natomiast wiedza, określająca istotę, okazuje się potrzebna do przeprowadzania doświadczeń. Poznanie jest bowiem albo nabywaniem nowych informacji (zgodnie z Arystotelesowską zasadą, iż niczego nie ma w umyśle, czego przedtem nie było w zmysłach¹⁴), albo rozpoznawaniem już poznanych i znanych rzeczy lub zdarzeń (Platońska koncepcja anamnezy¹⁵).

Sceptycy odrodzeniowi wskazali na zawodność obu typów wiedzy, akcentując złudzenia zmysłowe oraz możliwości świadomego wprowadzania w błąd nawet przez uznany autorytet (kłamstwo)¹⁶. Jeśli Bóg jest stwórcą człowieka i to On wyposażył go w zdolności poznawcze, to albo Bóg wprowadza człowieka w błąd, albo błędy poznawcze są zawinione przez człowieka. Pierwszą możliwość analizuje R. Descartes w swojej hipotezie „Złego Ducha”¹⁷, drugą – F. Bacon, opracowując teorię idoli¹⁸. Poszukując niezawodnej metody poznania, obaj filozofowie utrzymali klasyczną definicję prawdy oraz klasyczną koncepcję wiedzy wartościowej, jako ogólnej, koniecznej i pewnej. Utrzymali też obiektywizm wiedzy, czyli zgodność struktury obrazu świata (przedmiotu poznania) ze strukturą samego świata (rzeczy).

Wraz z hipotezą „Ducha Zwodziciela” wprowadzono nową kwalifikację sądu. Oprócz zgodności z rzeczywistością (prawdziwości) zaczęto wymagać jego akceptacji przez podmiot czy odbiorcę sądu (pewność). Kłamstwo, które dotąd traktowane było jako kategoria moralna, weszło w zakres epistemologii. Otóż sąd może być

¹² A. Koyre: *Etudes d'histoire de la pensee philosophique*. Paris 1961.

¹³ S. Breton: *Essence et existence*. Paris 1962.

¹⁴ Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1983.

¹⁵ Platon: *Fedon*. W: Idem: *Uczta, Eutyfron. Obrona Sokratesa. Krition. Fedon*. Tłum. W. Witwicki. Warszawa 1982.

¹⁶ J. S. Spink: *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*. Tłum. A. Neuman. Warszawa 1974.

¹⁷ R. Descartes: „Medytacje o pierwszej filozofii” wraz z „Zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora” oraz „Rozmowa z Burmanem”. T. 1 2. Tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie. S. Świeżawski, I. Dąmbaska. Warszawa 1958.

¹⁸ F. Bacon: *Novum Organum*. Tłum. J. Wikarjak. Warszawa 1955.

zgodny z rzeczą, ale nie zyskuje akceptacji jego adresata, i odwrotnie – sąd nie jest zgodny z rzeczą, ale – np. jako komplement – adresat go przyjmuje. Istotą kłamstwa nie jest oczywiście świadomość fałszywości, ale właśnie nieświadomość. Ponadto rozwój techniki umożliwił zmianę rzeczywistości bez zmieniania samego sądu. Twierdząc, że *c o s* (*aliquid*) leży w określonym miejscu, mimo że go tam nie ma, mogę sprawić, że się tam znajdzie. Zmieniając rzeczywistość, zmieniam jednocześnie kwalifikację sądu z fałszywej na prawdziwą. Opisując rzecz lub znajdując jej istotę w ramach „zamkniętej” ontologii, uzyskiwano wiedzę ogólną, konieczną i pewną. Tak więc rzecz mająca określony kształt i miejsce w strukturze stawała się inną rzeczą, natomiast potencjalne doświadczenie było doznaniem w tym samym miejscu rzeczy mającej taki sam kształt. Z perspektywy „otwartej” ontologii, w której nie ma mowy o rzeczach, lecz o zdarzeniach lub o „stawianiu się” czymś określonym (skończoną rzeczą), istota nie wiązała się ściśle z istnieniem. Substancja nie była już kategorią określającą podłoże cech współwystępujących, ale stanowiła o tożsamości w czasie pomimo zmieniających się cech¹⁹.

Próby wyjaśnienia możliwości poznawania w ramach dualizmu psychofizycznego doprowadziły do zerwania z klasyczną koncepcją prawdy. Najpierw B. Spinoza wykazywał, iż przedmiot poznania, mimo że pozostaje adekwatny, nie pokrywa się zakresowo z substancją. Bóg-substancja ma nieskończoną ilość modusów, nam jednak w poznaniu dostępne są tylko dwa sposoby przejawiania²⁰. Następnie W. Leibniz przeciwstawiał przedmiot substancji dowodząc, iż obiektywnie istnieją monady (substancje duchowe), które przejawiają się sobie fenomenalnie jako materialne. Zakładając panlogizm, w miejsce klasycznej definicji prawdy zaproponował koherencyjne jej pojmowanie²¹.

Descartes wyróżnił trzy rodzaje wiedzy, a mianowicie: nabywaną z doświadczenia, wrodzoną oraz konstruowaną przez podmiot poznający. Empiryści brytyjscy poddali refleksji pierwszy rodzaj, przyjmując Arystotelesowską koncepcję *tabula rasa*. Geneza wiedzy rozpoczyna się – ich zdaniem – od wrażeń zmysłowych, które podmiot składa w całości, tj. idee. J. Locke postawił pytanie, czy ideom odpowiadają obiektywnie istniejące substancje, ale nie rozstrzygnął tego problemu jednoznacznie²². Z kolei G. Berkeley stwierdził, że jeśli substancja nie jest dana w poznaniu, to nie możemy przyjmować jej istnienia²³. I wreszcie D. Hume dowodził, że równie bezpodstawne jest uznawanie substancjalnego istnienia

¹⁹ R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*. Tłum. D. Gierulanka. T. 1–3. Warszawa 1987 i 1981.

²⁰ B. Spinoza: *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*. Tłum. I. Myślicki. Warszawa 1954.

²¹ W. Leibniz: *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Tłum. I. Dąmbaska. T. 1–2. Warszawa 1955.

²² J. Locke: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. Tłum. B. J. Gawęcki. T. 1–2. Warszawa 1955.

²³ G. Berkeley: *„Traktat o zasadach poznania ludzkiego” i „Trzy dialogi między Hylusem i Filonusem”*. Tłum. J. Leszczyński, J. Sosnowska. Warszawa 1956.

świadomości. Tak więc wrażenia, jako współwystępujące, konstytuują substancję, a następujące po sobie – związek przyczynowo-skutkowy. To nawyk każe nam porządkować chaos wrażeń w porządek, a *post hoc* przenosić na *propter hoc*. Dlatego tylko instynkt i odrzucenie wiedzy otwierają nas na nowe doświadczenia²⁴.

Z kolei przedstawiciele oświecenia francuskiego pokazali moc i kreatywny status człowieka wobec porządku społecznego. Już nie Bóg, ale właśnie człowiek, nie jako indywiduum, lecz jako zbiorowość, jest autorem porządku. W ten sposób rewolucja francuska i rozwój techniki dowiodły, że rzeczywistość, jeśli sama nie jest zmienna, to na pewno jest zmienialna. Prawdą jest nie to, czego człowiek doświadcza, lecz to, co wykreuje. *Logos* nie jest odkrywany, jako konieczny, lecz pozostaje tym, co ustanawiane i co zobowiązuje. Ograniczeniem ludzkiej wolności nie są rzeczy, ale sensory; przyroda bowiem (natura stanowiąca bariery) staje się w coraz większym zakresie kulturą (i cywilizacją). Idee, które w koncepcji Platona miały status obiektywne i nie zależały od niczyjej woli, w tekstach Aureliusza Augustyna, pozostając obiektywnymi, zostały uzależnione od woli Boga, w filozofii oświeceniowej zaś stały się intersubiektywne²⁵. Stąd idee, pojęcia czy słowa nie tyle mają znaczenia (desygnaty w postaci rzeczy), ile sensory, które prowadzą do samoograniczania woli i wolności. Ograniczenia woli zatem nie są już zewnętrzne, ale wewnętrzne.

G. W. F. Hegel wrócił do Parmenidejskiej tezy tożsamości bytu i myśli wykazując, że przyroda (materia) jest tworem myśli. Myśl (wolność) zatem nie ma ograniczeń z zewnątrz, ale od wewnątrz. Ograniczenie to nie jest jednak – jak w koncepcji Kanta – poza przestrzenią i czasem, ale właśnie nade wszystko czasowe. Można wręcz mówić o historii znoszenia ograniczeń wolności, czyli o fenomenologii ducha²⁶. Dla Hegla przekształcanie się świadomości indywidualnej w ponadindywidualną (obiektywną i absolutną) dokonuje się w sposób logiczny (konieczny). Logiczne i konieczne są również ograniczenia świadomości, które są prawdą danej epoki historycznej.

O ile jeszcze dla Hegla zmienność rzeczywistości jest uporządkowana (wektoralnie), o tyle już dla H. Bergsona, F. Nietzschego czy S. Kierkegarda o żadnym porządku nie ma mowy. Porządek jest wyłącznie narzucany na rzeczywistość, jest więc porządkiem nienaturalnym (kulturowym). Nie wyraża go prawda, ale dobro stanowione ze względu na określony cel, czyli na zaspokajanie potrzeb prawodawcy. W ten sposób ostatecznie odrzucono klasyczną koncepcję wiedzy, jako ogólnej, koniecznej i pewnej. Nie ma sądów prawdziwych obiektywnie czy nawet intersubiektywnie. Nie ma też sądów prawdziwych dla człowieka w ogóle albo dla grupy.

²⁴ D. Hume: *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*. Tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski. Warszawa 1977.

²⁵ B. Baczkó: *Filozofia francuskiego Oświecenia i poszukiwanie człowieka konkretnego*. „Studia Filozoficzne” 1960, nr 2–3.

²⁶ G. W. F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Tłum. A. Landman. T. 1–2. Warszawa 1963–1965.

Są wyłącznie sądy prawdziwe dla konkretnego (jedynego) człowieka w określonym miejscu i czasie. Można wręcz powiedzieć, iż prawdą dla niego jest on sam. Poznanie czegokolwiek musi się rozpoczynać od samopoznania i stanowi w istocie samopoznanie. Ogłaszając „śmierć Boga”, człowiek nie dąży już do bycia z Bogiem, aby osiągnąć władzę nad światem, ale do bycia bogiem, z którego woli kreowany jest wszelki porządek²⁷.

Jakie uzasadnienie ma taki skok jakościowy? Wytwory fantazji nie są współcześnie zależne od sytuacji, na zasadzie dotąd obowiązującej zależności świadomości od bytu. Ale możliwości tworzenia rzeczywistości wirtualnej stawiają w nowej perspektywie nie tylko kwestię prawdy i prawdziwości, lecz także problem złudzeń poznawczych. Kwestia ta wydaje się leżeć u podstaw współczesnych poszukiwań „autentyczności”.

Czy prawda jest konieczna, czy raczej wyraża konieczność? Jeśli – na zasadzie terminów pierwotnych – przeciwstawiamy konieczność możliwości (jako niekonieczności), to posługując się tą samą zasadą, konieczność przypisujemy prawdzie, możliwość zaś – dobru. Chodzi mianowicie o to, że rozbieżność między prawdą a dobrem pojawia się wtedy, kiedy potrafimy przekształcić to, co musimy, w jedną z możliwości, czyniąc ją treścią wyboru. Termin „niekonieczna prawda” jest w tym ujęciu sprzeczny wewnętrznie, tak jak pojęcie „konieczne dobro”.

Dotychczasowe rozważania pozwalają przyjąć, że prawda polega na doświadczeniu czy też na odkryciu (*aletheia*). Natomiast prawdziwość stanowi rezultat *logicyzacji bytu*, czyli doświadczenia tego, co jest (*resp.* istnieje). W tym miejscu możemy odróżnić rozumienie (logicyzację) treści zmysłowych od rozumienia (a przynajmniej próby rozumienia) treści uczuć (wiary), czyli naukę od teologii²⁸. W jednym i drugim wypadku „czegoś” doświadczamy, tj. doznajemy, istnienia. Logia, a więc porządkowanie chaosu treści, prowadzi nas do onto- lub teologii. Pierwsza ma wartość obiektywną, druga – bądź subiektywną, bądź intersubiektywną. Czy prawda może być intersubiektywna lub subiektywna? Tak, ale w znaczeniu, że indywiduum (np. Chrystus) jest prawdą albo grupa kulturowa (religijna) zorganizuje się wokół Dobra, któremu treść (czyli zasady współżycia) nadaje owo indywiduum. Człowiek, poznając te treści, jest wolny przed ich akceptacją. Kiedy jednak dokona wyboru, zasady ustanawiające strukturę grupy uzyskują status prawdy. Prawda, którą jest indywiduum, staje się własnością jej wyznawców i obrońców.

Ontos jest, a ontologia polega na określeniu tego, co doświadczone, czyli określaniu (istoczeniu) istnienia. Przekształcane są wtedy sądy typu „X jest” (sądy egzystencjalne) w sądy: „X jest Y” (esencjalne). To przekształcenie, mimo że nieprawomocne, jest potrzebne, by poradzić sobie (opanować) to, co doświadczone²⁹.

²⁷ F. Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra*. Tłum. W. Berent. Warszawa 1913.

²⁸ J. Hick: *Faith and Knowledge. A Modern Introduction to the Problem of Religious Knowledge*. Ithaca, London 1966.

²⁹ A. J. Ayer: *Problem poznania...*

Doświadczając tego, co „nowe”, boję się, a więc staję się niewolnikiem, który ma emocjonalny stosunek do nieznanego. Nazywając, tzn. określając, kształt i miejsce w strukturze, osiągam wiedzę, czyli władzę. Emocje i rozum są różnymi reakcjami na treści doświadczenia. Teologia, będąca *l o g i ą* treści wiary, odkrywa nam nas samych w pozycji uległości (pokory, niewolnictwa), natomiast ontologia uświadamia nam naszą władzę nad doświadczeniami zmysłowymi. Aprioryzm poszukiwania Boga-władcy może być traktowany jako swoisty atawizm. Jako zwierzęta baliśmy się burzy, jako ludzie nie tylko z piorunami dajemy sobie radę.

Zmiana statusu logosu jest, w swej istocie, historią filozofii, a nawet całej kultury europejskiej. Filozofia, która rozpoczęła się od *taumadzein* („zdziwienia” lub „podziwu”), oddzieliła to, co dane od tego, co zadane, określając pierwsze mianem „chaosu”, drugie – mianem „kosmosu”, czyli zamiast – jak fizyka – opisywać świat takim, jakim jest, rozpoczęła wyjaśnianie, tzn. poszukiwanie, jakim być powinien – poszukiwanie normy, tj. jedności (normy). Idealizowanie świata (jego normalizowanie) stało się w filozofii jedynym dopuszczalnym sposobem jego rozumienia. Odnalezienie jedności, stanowiącej normę, pozwalało przekształcać jakościowe doświadczenia w ilościową wiedzę o nich. Logika niesprzeczności i konsekwencji, która wynikała z założenia jedności doświadczeń, nakazywała nam uznać równości, w tym – równości matematyczne. Możemy przecież zapytać, co ma wspólnego zdanie „ $2 + 2$ ” ze zdaniem „ $= 4$ ” („jest cztery”). Tyle samo, co ze zdaniem „ 5 lub 7 ”. Aby bardziej unaocznić wartość pytania, zastanówmy się, co ma wspólnego kształt z kolorem. Nie ma rzeczy niekolorowych, jak i nie ma „ $2 + 2$ ” bez „ $= 4$ ”. Ktoś może powiedzieć, że „ $= 4$ ” nie jest równoważne „ 5 ” czy „ 7 ”, ale przecież są to liczby, bez treści, czyli formy. Przechodząc na poziom logicznego formalizmu, jesteśmy na drodze prowadzącej do jedności nie tylko w ramach gatunku, ale do jedności *w s z y s t k i e g o*. A wtedy albo coś określonego jest miarą tego, co inne, np. podobne – w większym lub mniejszym stopniu – do *arche* (*hydor* – Tales), albo przyjmiemy za jedność, coś, co jest „jakością jakości” (Parmenides) lub też „liczbą liczb” (prajednię Plotyna). Mówiąc inaczej: albo wychodząc od *doxa* („chaosu jakości”) odnajdziemy *episteme* (jedność), albo od wielości (chaosu liczb) dochodzimy do *episteme* – doświadczenia (jedynki i jedyności)³⁰.

Powiązanie ontologii z epistemologią sprowadza się do tego, że logia *ontos* jest jego poznanie: poznanie jako odkryciem logosu (*aletheia*) lub też poznanie jako zamknięciem w granicach logosu podmiotu poznającego. W obu wypadkach wiedza, jako zbiór sądów orzekających, wyraża konieczność: konieczność obiektywną albo intersubiektywną, albo też subiektywną. W przypadku tej ostatniej nie tyle coś jest prawdziwe, ile jest samą prawdą. Kamień jest „prawdą”, próba jego przekształcenia, albo zniszczenia, polega na przejściu w inną prawdę.

Związek ontologii z epistemologią polega na wzajemnym uzasadnianiu. Jeśli więc rozpoczynamy od określenia bytu, w epistemologii koncentrujemy się na

³⁰ Plotyn: *Enneady*. Tłum. A. Krokiewicz. T. 1–2. Warszawa 1959.

preferencji drogi (metody) jego odkrywania. Wszystkie drogi wyjścia z poznania zdroworozsądkowego są „dobre”, ale preferowana jest „naprawdę” dobra, tj. skuteczna (użyteczna)³¹. Przykładowo, żadna rzecz nie jest dobra do zabijania (jest obojętna), ale spośród niektórych rzeczy jedne lepiej, inne gorzej nadają się do tego. Można zabić człowieka chlebem, pięścią, kamieniem, słowem, ale najlepiej (najłatwiej) nożem lub pistoletem.

Podstawową zatem kategorią ontologii nie jest „byt”, który jest poza wszelką logią, lecz prawda. Natomiast kategorią, która stanowi pryzmat rozważań epistemologicznych, nie jest prawda, lecz *d o b r o*, o którym wiedzę nazywamy prawdziwą. Dobro ma bowiem status podmiotowy, dobrem zaś jest to, czego chce człowiek. Z kolei żeby chcieć, trzeba być, stąd instynkt samozachowawczy, będący warunkiem wszelkiego dobra. Tak pojmowane dobro jest prawdą, czyli koniecznością: aby chcieć, trzeba żyć. Człowiekowi jednak nie wystarczy żyć, aby przeżyć. Wymaga on szczęścia w życiu albo szczęśliwego życia, dlatego poszukuje prowadzących do tego sposobów. Skoro prawda wyraża konieczność, dobro jego wolę, a świat wyznacza granice jego wolności (samowoli), to szczęściem jest jedność dobra i prawdy. Jedność taką w sposób naturalny osiągają kamienie, rośliny i zwierzęta. Ale i o ich trwaniu decyduje ich „wola” (i umiejętność trwania) i okoliczności (szczęśliwy ich zbieg). Człowiek, jako istota świadoma, odrywa się od zwierzęcości, nawet od instynktu samozachowawczego, wypracowując sposoby życia (kulturę i cywilizację). W swoim zachowaniu, jako gatunek, wykazuje podobieństwo do szczurów (z tego powodu zasłużyły one na miano inteligentnych), wypuszczając swoich przedstawicieli w obszar tego, co nieznanne (nowe). Różnica między szczurami a ludźmi polega na tym, że szczury typują najsłabszego, ludzie zaś – najlepszego spośród siebie. Sposoby życia prowadzą do zachowań paradoksalnych, bo sprzecznych z naturą. Widać to wyraźnie, jeśli by zestawić koncepcję „błędu” (występującą w filozofii greckiej) z koncepcją „grzechu” (dominującą w filozofii chrześcijańskiej)³². Błąd zostaje popełniony w momencie przekroczenia prawdy (konieczności), a jego objawem jest ból, dalszą zaś konsekwencją śmierć. Dlatego też błąd stanowi rezultat ignorancji, a wiedza – jak w filozofii Sokratesa – jest podniesiona do rangi cnoty. Granice opisywane w sądach prawdziwych były naturalne (niezmienialne) i obowiązywały człowieka w ogóle, czyli każdego, kto znalazł się w opisywanym miejscu (nawet niezależnie od czasu). Grzech przeciwnie: wymaga znajomości granic – granic nie naturalnych, lecz stanowionych – które konstituuje Dobro, a więc wola (wola tego, kto uznawany jest za *thein* – ubóstwionego). „Sygnałem” ich przekroczenia jest wstyd i poczucie winy, a ostateczną konsekwencją – wykluczenie z grupy (np. chrześcijan), czyli śmierć kulturowa. Ich status, mimo że zasadzają się na Dobro, jest taki sam, jak prawdy. Dobro wymaga wolności wyboru, są więc jedynie możliwością, jednak po

³¹ H. Buczyńska: *Peirce*. Tłum. Z. Dyjas. Warszawa 1966.

³² W. Trilling: *Stworzenie i upadek*. Tłum. E. Szulz. Warszawa 1980.

dokonaniu wyboru stają się konieczne, czyli zobowiązują, wymagając ograniczenia wolności (w rozumieniu samowoli) przez samoograniczenie albo w wyniku presji grupy, jako zewnętrzne ograniczenie wolności. Same zasady współżycia mogą wchodzić i często wchodzi w konflikt z naturalnymi ograniczeniami, wymuszając składanie ofiary z życia w imię tych zasad. W rezultacie sposób życia może niszczyć życie, które jest warunkiem wszelkich jego sposobów i ideałów. Dlatego też możemy mówić o prawdzie naturalnej (determinującej człowieka w ogóle) oraz o prawdzie kulturowej (określającej zachowanie, np. chrześcijan).

Rozwój techniki doprowadził do relatywizacji prawdy naturalnej, natomiast poznanie różnych kultur – do relatywizacji wartości moralnych. Te same rzeczy, których istoty poznawaliśmy jako naturalne (niezmienne), mogą być dziś sztucznie przekształcane lub wytwarzane i te same rzeczy mogą mieć w różnych systemach wartości różne sensy (przeznaczenie, funkcje – do różnych celów mogą służyć). Przekraczanie granic powinności, czyli norm, nie powoduje biologicznego unicestwienia, stąd koncepcja życia po śmierci (piekła). Sprzeczność między naturalnym a sztucznym dobrobytem (arkadią – krainą szczęścia) wykreowała koncepcję życia po życiu.

Istotą Kantowskiego przewrotu było przeniesienie koniecznych granic z tego, co zewnętrzne na to, co wewnętrzne. Różnica między Platonską a Kantowską jaskinią polega na tym, że w pierwszym wypadku jesteśmy w niej uwięzieni, ale możemy się z niej wydostać; w drugim – sami siebie więzimy i nie mamy żadnego z niej wyjścia³³. Istota noża sprowadza się do tego, że jest nożem. Kultura pokazuje nam różne – dobre i złe – jego sensy (przeznaczenia). Ale to człowiek konkretny – tzw. ja empiryczne – nadaje im sens, z którym się utożsamia w swoim zachowaniu w konkretnej sytuacji. Przechodzimy w ten sposób od porządku naturalnego – co jest prawdą kosmiczną, przez prawdę sztuczną (stanowioną) – co jest prawdą w danej kulturze, do prawdy indywidualnej – co jest prawdą dla Kowalskiego w danym miejscu i czasie. W tym ostatnim znaczeniu Chrystus mógł o sobie powiedzieć: „Ja jestem prawdą i drogą”. Rozwój naszej kultury i cywilizacji wymaga zarówno geniusza, jak i niewolnictwa jego następców.

Przekonanie to stało się transcendentnym lub nawet metafizycznym fundamentem kryzysu i relatywizmu aksjologicznego, które charakteryzują współczesność³⁴. Skoro każdy porządek ma – jak wykazał Kant – status fenomenalny, a ten zależy od człowieka, to wszelka prawda polega na jej uznaniu za taką. Doświadczenia faszyzmu i stalinizmu pokazały jednak praktyczne konsekwencje takiej metafizyki, wywołując przerażenie nowożytnym humanizmem. Filozofowie w odpowiedzi przeciwstawiali się kultowi nauki i przemocy prawdy. Założenie metafizycznej przygodności bytu pozwoliło ogłosić, iż nie tylko nie ma prawdy, ale nawet pewności. W to miejsce ogłoszono kult „inności”, która nie powoduje

³³ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. T. 1–2. Warszawa 1957.

³⁴ E. T. Hall: *Poza kulturą*. Tłum. E. Goździaek. Warszawa 1984.

strachu i jego unifikacji, ale zaciekawienie i atrakcyjność tak długo, jak długo nie poddaje się uniwersalizacji lub nie zmierza do imperializacji. Wszystko jest więc prawdą dla siebie, będąc prawdą jedyną w świecie i czasie.

Zachowując k o n i e c z n o ś ć jako cechę konstytutywną p r a w d y, filozofowie rozpoczęli poszukiwania nowej definicji prawdy. Podjęli próbę wskrzeszenia klasycznej koncepcji (semantyczne pojmowanie prawdy A. Tarskiego³⁵) lub też prawdy jako *aletheia* (M. Heidegger³⁶). Inną propozycją jest neosemantyzacja klasycznej definicji prawdy, którą przedstawia J. Bańka w swoim reentywizmie³⁷. Utrzymując się w nurcie filozofii, która w miejsce rzeczy (*res*) wprowadza zdarzenia (*events*), czyli dynamiczne ujmowanie bytu, konsekwentnie nadaje podmiotowy, a nawet fenomenalny status logosowi. Sąd prawdziwy nie opiera się już na *adaequatio* myśli i rzeczy (wiedza nie ma cech: ogólności, konieczności i pewności), lecz na *adaequans*, stwierdzanym *a recentiori*. Sąd nie jest więc prawdziwy we wszystkich czasach, ale wyłącznie w czasie teraźniejszym (teraz). Jednak czas, który relatywizuje prawdę, nie relatywizuje miejsca, jak to ujmuje prezentyzm. Zarówno prezentyzm, jak i postmodernizm zakładają, iż nie ma takich samych miejsc, a oglądanie przeszłości jest nie tyle odkrywaniem, ile kreowaniem jej porządku z punktu widzenia czasu, w którym znajduje się podmiot poznający. Z tej perspektywy wiedza o rzeczywistości nie jest tylko subiektywna, ale także tymczasowa. Natomiast w ramach reentywizmu wyraźnie odróżnia się wiedzę, która ma charakter fenomenalny, od zdarzeń, które pozostają obiektywne. I mimo że prawdziwość sądu nie jest raz na zawsze ustalona, poznawany każdorazowo *a recentiori* porządek rzeczywistości jest powtarzalny. Nie możemy tylko na tej podstawie wysuwać sądów na temat przyszłości. Bańka bowiem uznaje priorytet doświadczenia nad wiedzą³⁸.

Filozofię reentywistyczną można traktować zarówno jako swoiste opóźnienie w stosunku do modnego współcześnie postmodernizmu, jak i jako ostatnią „wyspę racjonalizmu”. Swoiste wyzwanie stanowi podjęta przez Bańkę próba zbudowania systemu filozoficznego. Znoszenie w postmodernizmie różnicy między myślą a bytem, wiedzą a doświadczeniem zaciera granice między *doxa* a *episteme*. Już Kant wykazywał, iż możemy zajmować się tylko rzeczywistością zjawiskową, która nie podlega ocenie z punktu widzenia klasycznej definicji prawdy. Sądy na temat tego, co istnieje, z racji istoty rzeczywistości („rzeczy samej w sobie”), nawet gdyby spełniały warunki adekwatności, nie mogłyby być formułowane. Wtedy też podmiotowe wyobrażenia porządku światowego, uznane za rozumne, stają się rzeczywiste, a jednocześnie to, co rzeczywiste (fakty), musi być traktowane jako

³⁵ A. Tarski: *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*. Warszawa 1933.

³⁶ M. Heidegger: *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa 1994.

³⁷ J. Bańka: *Epistemologia jako odkrycie aktualnego momentu prawdy. Próba neosemantyzacji klasycznej definicji prawdy w reentywizmie*. Katowice 1990.

³⁸ J. Bańka: *Traktat o czasie. Czas a poczucie dziejowości istnienia w koncepcjach reentywizmu i prezentyzmu*. Katowice 1991.

rozumne. Relatywizm prawdy i fenomenalne ujmowanie rzeczywistości mogą stać się usprawiedliwieniem wszelkich zbrodni. Nie prawda i system czy logika ograniczają wolność i indywidualność konkretnego człowieka, ale on sam stanowi dla siebie ograniczenie. Wyłącznie teoretycznie człowiekowi wszystko wolno, może iść *ad infinitum* i wszystko jest możliwe. W praktyce napotykamy skończoność możliwych wyborów, jakie wyznacza zarówno sytuacja, w której jesteśmy teraz, jak i nasze możliwości intelektualne, fizyczne czy techniczne.

Poszukiwanie prawdy polega na odkrywaniu tych granic. Taką granicą – nie tylko w sensie logicznym – jest b y ć (istnieć), zanim przyjmie się określony s p o s ó b b y c i a (koncepcję dobrobytu). Istnienie jest więc prawdą, dobro zaś, które jest przedmiotem woli chcenia, pozostaje uwarunkowane ową prawdą, broniąc odróżnienia *doxa* od *episteme*, recentywizm pozwala odrzucić utożsamianie racji z wolą (dlatego, że ja tak chcę). Emocje, których nie da się do końca zracjonalizować, nie zdominują rozumu. Są to dwa różne porządki, mające – jak twierdził B. Pascal – różne racje³⁹. Dlatego człowiek dokonujący wyborów może kierować się zarówno logiką, anonimową, bezduszną i wymagającą, jak i uczuciami, które mnie, z moimi kaprysami i humorami, czynią miarą wszechrzeczy.

Postulowane w postmodernizmie wyjście poza *logos* (porządek, system) nie daje poza destrukcją niczego w zamian. Konsekwentny postmodernista, wychodząc poza *logos*, powinien milczeć (*syge*), a w praktyce nie tylko nie jest konsekwentny, ale nade wszystko krzyczy. Wydaje się, że „punktem archimedesowym” współczesnej filozofii jest teza: *scrimo, ergo sum*. Uprawianie filozofii – jeśli nie jest to nadużycie terminu – polega tu na stwarzaniu nastroju, ograniczaniu się w argumentacji do erystyki i na traktowaniu swoich odbiorców jak wyznawców, którzy nie muszą rozumieć, ale na pewno muszą uwielbiać swojego guru. On sam zaś powtarza za Chrystusem: „Ja jestem prawdą”, uważając siebie za *ratio* wszelkiej prawdziwości.

Recentywizm w to miejsce proponuje uznanie prawdy, która warunkuje prawdziwość, oraz pojmowanie dobra i piękna. Ową prawdą jest „ja-teraz”, które dopiero w konkretnej sytuacji nabiera treści, czyli indywidualizuje człowieka w ogóle. Doświadczenie w „teraz” (*recens*) jest doświadczeniem istnienia, które nie jest własnością, ale może podiegać i podlega esencjalizacji w drodze fenomenalnego ujmowania zdarzeń. Esencjalizacja taka może polegać na redukowaniu dobra do prawdy (jak w intelektualizmie etycznym Sokratesa) bądź na traktowaniu prawdy jako produktu aktów Najwyższego Dobra (Aureliusz Augustyn) albo też na rozpatrywaniu wszystkiego przez pryzmat piękna, ujmowanego jako jedność dobra, którego człowiek pragnie, i prawdy, z którą musi się liczyć. O ile ontologia i epistemologia recentywistyczna ustalają formalne warunki tezy „ja-teraz” i poznania, o tyle etyka i estetyka wypełniają ją treścią, która wyraża niepokoję autora (ja konkretnego)

³⁹ B. Pascal: *Mysli*. Tłum. T. Boy-Żeleński. Warszawa 1972.

„wrzuconego” w określony czas i miejsce. Jako filozof pozostaje on osobą anonimową, poszukującą odkrycia prawdy, jako człowiek przedstawia wyznaczenie wiary filozofa. Mając jednak świadomość tej swoistej schizofrenii intelektualnej, J. Bańka w prywatnych rozmowach często powtarza, że nie jest wyznawcą własnych poglądów. Można potraktować to jako przestrożę dla odbiorców recentywizmu, aby nie sakralizowali filozofii i odpowiedzi, wypracowanych przez konkretnych myślicieli, na odwieczne pytania. Filozofia jest zarówno zamykaniem w system rozstrzygnięć podnoszonych problemów, jak i otwieraniem systemów na nowe, „świeże” (*recens*) doświadczenia. Filozofia bowiem ze swej istoty polega na profanowaniu uświęconych ostateczności.

Grzegorz Mitrowski

ADAEQUATIO OR ADAEQUANS?

Summary

The paper deals with one of basic philosophical categories, namely truth, and subjects to analysis the conceptions of truth already established in the history of philosophy. The author discusses principal definitions of truth, from the classic one, through its crisis in the Enlightenment, to the contemporary ones, in particular the postmodern idea of conceiving truth. The postmodern proposition, contrary to its authors' intentions, not only fails to show the way out of „the crisis of truth” but, instead, aggravates it. The principal goal of reflection is the pursuit of the formal conditions of truth and pronounced truthfulness. This pursuit stops at recentivism, which advances neosemanticisation of the classic definition of truth by substituting the notion of *adaequatio* with *adaequans*. Both the recentivist system founded on this transformation and the theoretical prospects of solving philosophical problems which it embraces can be viewed as a way out of the all-embracing crisis which incapacitates contemporary thinkers.

Гжегож Митровски

ADAEQUATIO ИЛИ *ADAEQUANS*?

Р е з ю м е

Статья посвящена размышлениям над одной из основных философских категорий, а именно над истиной. Материалом анализа послужили концепции истины, закреплённые в истории философии. Были обсуждены основные определения истины, начиная от классического, через его кризис в периоде Возрождения, до современного, в том, главным образом, постмодернистского предложения понимания истины. Это предложение, вопреки намерениям авторов, не только не указывает выхода из „кризиса истины”, но ещё больше его увеличивает. Основной целью размышлений является поиск формальных условий истины и выраженной истинности. Этот поиск останавливается на рецентивизме, который содержит неосемантизацию классической дефиниции истины, заменяя понятие *adaequatio* термином *adaequans*. Как и строящаяся на этом преобразовании рецентивистическая система, так и содержащиеся в ней теоретические перспективы разрешения философских проблем, могут считаться способом выхода из всеобъемлющего кризиса и признающего недееспособными современных мыслителей.