

# Adam Bastek

---

## Brama Alethei : warunki prawdziwości według Arystotelesa = The Aletheia Gate : Conditions of Truth According to Aristotle

---

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 9, 105-118

---

2003

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Adam Bastek*

Instytut Filozofii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

Institute of Philosophy  
University of Warmia and Mazury  
in Olsztyn

## BRAMA ALETHEI. WARUNKI PRAWDZIWOŚCI WEDŁUG ARYSTOTELESA

### The Aletheia Gate. Conditions of Truth According to Aristotle

Słowa kluczowe: aletheia, ontologiczne warunki prawdziwości, sylogizm.

Key words: aletheia, ontological conditions of truth, syllogism.

#### Streszczenie

Artykuł przedstawia zagadnienie prawdy i jej warunków ontologicznych w świetle filozofii Arystotelesa. Stanowi jednocześnie próbę wskazania rozwiązania problemu tzw. teorii deskrypcji, ukazując znaczące momenty filozofii antyku (Parmenides, Platon, Arystoteles). Przeprowadzone rozważania koncentrują się przede wszystkim na głównych ogniwach relacji między myśleniem a byciem oraz na płynących z niej ontologicznych następstwach. Ekspozują ponadto istotę egzystencjalnej interpretacji przedmiotu myślenia.

#### Abstract

The paper presents problem of truth and its ontological conditions in the light of Aristotle philosophy. At the same time constitutes an attempt to find a solution for a problem of description theory by illustrating important moments of the antique philosophy (Parmenides, Plato, Aristotle). The analyses that have been made are mainly concentrated on the main links of relation between thinking and being and its ontological consequences. An attempt was also made to show certain existential interpretation of thought's subject.

1. „Dociekanie prawdy jest pod pewnym względem trudne, a pod pewnym względem łatwe. A znakiem tego jest to, że nikt nie może osiągnąć jej w stopniu należyty, chociaż z drugiej strony nikt też nie rozmija się z nią całkowicie. Każdy mówi coś o przyrodzie i chociaż nie wnosi to jeszcze nic albo w małym tylko stopniu zbliża do prawdy, to jednak wszystkie takie wypowied-

dzi razem wzięte stanowią już rezultat znaczny. I stąd wydaje się, że z prawdą jest tak, jak powiada przysłowie: »Któż nie trafi w bramę?« A więc w tym sensie dociekanie prawdy byłoby łatwe.

Ale znów to, że można poznać coś całościowo, a nie poznać jakiejś tego części, dowodzi, iż jest ono trudne. I skoro jest w tym trudność dwojakiego rodzaju, być może, że i w tym przypadku bierze się ona nie tyle ze strony rzeczy, ile raczej ma swe źródło w nas samych. Bo jak oczy nietoperza mają się do blasku dnia, tak ma się też intelekt naszej duszy do tych rzeczy, które z natury są ze wszystkich najbardziej oczywiste”<sup>1</sup>.

Najtrudniej dostrzec to, co najbliższe i przez ową bliskość oczywiste – jako najbliższe najczęściej w ogóle nie jest brane pod uwagę; poszukując prawdy skłonni jesteśmy przypisywać oddalonym i oddzielonym od nas rzeczom niedostępność i nieuchwytność, tymczasem trudność docierania do niej tkwi nie w rzeczach, lecz w nas samych, ściślej – w naszym intelekcie. Jeśli bowiem to intelekt jest miejscem prawdy i fałszu, niepodobna niczego innego poza nim obarczać winą za owe trudności. Aby intelekt naszej duszy mógł w ogóle spoglądać na blask oczywistego, potrzeba wszak nie lada wysiłku, polegającego na „zweźnaniu źrenic” – potrzebne jest wykształcenie w sobie umiejętności, odpowiedniego do danej sytuacji poznawczej sposobu patrzenia – zgodnie powiadają Platon i Arystoteles. W tym jednak miejscu ich intelektualna przyjaźń staje na rozdrożu. Arystoteles nie zamierza podążać drogą Platońskiego idealizmu, uznającego, iż idee, jako prawdziwie istniejące, są poza duszą człowieka, która – zgodnie z teorią anamnezy – obserwowała owe ezoteryczne nośniki prawdziwości jeszcze przed narodzinami człowieczego ciała, by następnie, przyodziana już w cielesność, przypominać je sobie i za pośrednictwem ich obecności, przy ich uczestnictwie (*methexis*) móc orzekać o tym, co obecne. Przeciwnie: wychodząc od tego, co każdorazowo obecne, konkretne, jednostkowe, ustalając cechy wspólne rzeczy, docieramy do wiedzy ogólnej. Kielich i stół, by posłużyć się Platońskimi przykładami, nie są sobą, tj. naczyniem i meblem o określonych cechach dzięki niezależnym ideom kielichowości i stołowości, odwrotnie – do pojęć ogólnych, do powszechnych określeń przedmiotów, do uniwersaliów czy – po Platońsku – idei dochodzimy za pośrednictwem; przy uczestnictwie tego, co każdorazowo obecne i w swej obecności konkretne, jednostkowe.

Nie może być inaczej, wszak umysł ludzki nie może się wesprzeć na niczym innym, jeśli – jak sądził Arystoteles – w momencie narodzin jest niezapisaną tablicą. Jego wyabstrahowane uogólnienia uzależnione są od konkretnych rzeczy – te zaś są od umysłu niezależne, choć w nim nominalizowane i konstataowane. Sprzeciw wobec idealizmu obiektywnego nie musi tedy oznaczać subiektywizmu, jak niekiedy przyjęło się sądzić o teorii Arystotelesa. Więcej – Arystoteles nie przekreśla istnienia uniwersaliów, lecz ich samodzielność: odmowa istnienia czemukolwiek, przy jednoczesnym ujmowa-

---

<sup>1</sup> ARYSTOTELES, *Metafizyka*, ks. II, 993b, 1–11.

niu tegoż w aspekcie istnienia bądź jego braku, wiedzie do naiwnego przekonania, że umysł „wytwarza” oto coś, co nie istnieje; nie istniało, a w momencie „ujęcia” w myśleniu za-istniało. Tymczasem nie wytwarza, lecz dostrzega jego istnienie, obecność, bycie, egzystencję w związku z istnieniem, obecnością, byciem, egzystencją czegoś innego, konstatując: istnieją „tylko” konkretne połączenia materii i formy. Jeśli więc powiada Arystoteles, że to, co prawdziwe i to, co fałszywe nie w rzeczach istnieje, lecz w intelekcie („Nie ma bowiem prawdy ani fałszu w rzeczach, jakoby na przykład dobro było prawdą, a zło tym samym fałszem, lecz jest prawda w myśli”<sup>2</sup>), to wcale nie chce przez to powiedzieć, że umysł stwarza ową nieobecną w świecie prawdziwość czy fałszywość – gdyby istotnie tak było, czyż nie znaczyłoby to, że w ogóle nie poznajemy rzeczy, a tylko powołujemy, przypisujemy coś, co jest im obce? „Obce”, „nowe” i „uprzednio nieistniejące”, bo przecież nie z tego świata. Jeżeli w ogóle poznajemy, to odkrywamy coś, co w rzeczach jest, nie zaś to, czego w nich nie ma, wszak „poznając” to, czego w rzeczach nie ma, nie poznawalibyśmy tychże rzeczy wcale. Rzeczy dla nas nigdy nie są same; istota rzeczy jest istotą dla nas: niepodobna wykroczyć poza tę perspektywę, tak samo jak i niepodobieństwem jest wyrokowanie bez wyroczni. Wyrocznia intelektu nie przypisuje jednak rzeczom czegoś, czego w ogóle nie ma, rzeczy bowiem zawierają prawdę w takiej samej mierze, w jakiej są tym, co obecne:

„Każda rzecz w jakim stopniu jest bytem, w takim też stopniu zawiera prawdę”<sup>3</sup>. To, co jest, ma zatem tyle z tego, co jest, ile ma prawdy – niezależnej od woli wyrokującego intelektu, choć w tymże intelekcie konstатовanej: bez rzeczy niemożliwe byłoby wskazanie prawdy i fałszu, tak samo jak i bez intelektu nie byłoby możliwe w ogóle mówienie o prawdziwości i fałszywości. Nie lada filozoficzny wysiłek stoi za tym truizmem. Równie truistyczne wydaje się twierdzenie, że ów intelekt może orzekać prawidłowo albo nieprawidłowo – gdy prawda uchodzi w nim za fałsz, zaś fałsz za prawdę. Jednakowoż to, iż coś jest takie, jakie jest, a więc zgadza się z samym sobą, nie gwarantuje, że każdorazowo jako właśnie takie pojawi się myśleniu. Jeśli jednak w ogóle jako takie może się w myśleniu pojawić, to musi być sobą, musi się ze sobą zgadzać: warunkiem zgodności rzeczy i intelektu jest tedy zgodność czegokolwiek ze sobą, a tym samym zgodność w ogóle. I o ile dla Parmenidesa tożsame z sobą samym jest to, czego nigdy nie było i nie będzie, czyli bycie (warunek wszelkiego mniemania), o ile dla Platona tożsame ze sobą, bo niezmiennie i trwałe, są idee, o tyle dla Arystotelesesa tożsame ze sobą jest to wszystko, co się ze sobą zgadza, a zatem nie tylko to, co trwałe i niezmiennie.

Warunkiem prawdy jako zgodności rzeczy i intelektu jest więc zgodność w ogóle: stwierdzeniem prawdy byłoby zatem stwierdzenie zgodności między tym, co myślane, a tym, co w myśleniu, pod warunkiem wszelako, że to, co myślane, jest ze sobą tożsame, że zgadza się ze sobą pod względem w myśleniu rozpatrywanym.

---

<sup>2</sup> Ibidem, ks. VI, 1027b, 25–27.

<sup>3</sup> Ibidem, ks. II, 993b, 30–31.

Kwestia, która nadal nie może wyzbyć się znamion sporu, dotyczy pierwszeństwa wskazania zgodności jako kryterium prawdy: za Platońskim autorstwem przemawia nie tylko parabola jaskini, *implicite* ilustrująca poszukiwanie owej zgodności, ale i wypowiedzi zawarte w *Sofiście*: „To, co prawdziwe mówi o sobie coś tak, jak jest [...]. A to fałszywe mówi coś innego niż jest [...]. Więc o czymś, czego nie ma, mówi tak, jakby to istniało [...]. Zatem mówi o sobie coś innego niż jest. Bo mówiliśmy, że każdego dotyczy jakoś wiele z tego, co jest, i wiele z tego, czego nie ma”<sup>4</sup>.

Podobną treść, choć w nieco odmiennej, ontologicznej szacie, znajdujemy u Arystotelesa: „Otóż stwierdzać, że byt nie jest i że nie-byt jest, to jest fałsz; a stwierdzać, że byt jest i że nie-byt nie jest, to jest prawda”<sup>5</sup>.

Zgodnie z powyższym, prawdziwa wypowiedź to taka, która mówi, jak jest, fałszywa zaś, która powiada coś innego: mówi, jak nie jest. Rzeczy mogą być zatem przedstawiane w myśleniu, pod postacią wypowiedzi, tak jak się mają w istocie (prawda) albo inaczej (fałsz): nie ma to nic wspólnego – a nie-trudno tu o nieporozumienie – z przypisywaniem rzeczywistości czegoś, czego w ogóle nie ma; z wyłanianiem czegokolwiek z nicości, z niebytu. Niezrozumienie może wypływać z niepełności zarówno Platońskich, jak i Arystotelesowskich stwierdzeń. Używając sformułowania „coś czego nie ma”, w istocie ma Platon na uwadze rozmijanie się z prawdą, niezgodność wypowiedzi i jej przedmiotu, nie zaś nieistnienie czy lukę w bycie; wypowiedź przypisująca Sokratesowi czarną twarz na przykład nie jest równoznaczna z przypisaniem mu czegoś, co w ogóle nie istnieje, czego w ogóle „nie ma”, nie jest też równoznaczna z wyłonieniem z nicości „Sokratesa o czarnej twarzy”. „Czarna twarz”, ale i „Sokrates o czarnej twarzy” w ogóle istnieją: w prawdziwym stwierdzeniu „nie istnieje Sokrates o czarnej twarzy”, wbrew pozorom nie o nieistnienie jako takie idzie, ale o to, iż przypisanie Sokratesowi własności bycia człowiekiem o czarnej twarzy jest błędne. Tak więc tam, gdzie Platon i Arystoteles podejmują zagadnienie zgodności jako kryterium prawdy, nie chodzi o istnienie, a jedynie o to, co istnieje. Istnienie, bycie (*aletheia* jako nieskrywanie się) – to fundament, na którym opiera się wszelkie mniemanie, a więc i teoria prawdy wskazująca zgodność jako jej kryterium. Nie sposób z poziomu ustaleń ontycznych, czyli dotyczących tego, co jest, weryfikować czy nawet stawiać pod znakiem zapytania owego fundamentu. Zauważmy bowiem, że o ile *to, co jest*, może być we wskazany sposób weryfikowane, bo może być porównane z innym istniejącym, o tyle *istnienie w ogóle* jest nieweryfikowalne, ponieważ niemożliwe jest wykroczenie poza jego granice w celu dokonania stosownej „próby zgodności”: tak rozumiane wykroczenie jest poza zasięgiem myślenia. Istnieniu nie przysługuje więc ani prawdziwość, ani fałszywość w ontycznym znaczeniu obu tych terminów. Mówiąc jeszcze inaczej, bycie-*aletheia* jako warunek prawdy-zgodności zgadza się tylko i wyłącznie ze

<sup>4</sup> Platon, *Sofista*, 263B.

<sup>5</sup> Arystoteles, *Metafizyka*, ks. IV, 1011b, 26–28.

sobą, tzn. jest ze sobą tożsame: warunkiem i podstawą wszelkiej zgodności czegoś istniejącego z czymś istniejącym (poziom ontyczny) jest zgodność istnienia z sobą samym (poziom ontologiczny). Jeśli zatem w ogóle można wskazać zgodność ontyczną, to każdorazowo u jej podstaw sytuuje się zgodność ontologiczna. Zauważmy, że sama możliwość wskazania zgodności ontycznej, a więc tego, że coś jest takie, jakie jest (zgadza się ze sobą), nie oznacza niczego innego, jak tylko prawdę. Prawda jest tedy możliwością spełnienia hipotezy o zgodności przedstawienia i tego, co przedstawiane – hipotezy, albowiem ustalenie jej kryterium wcale nie gwarantuje prawdziwości poznania, pozwala jedynie mniemać, iż jeśli w ogóle możliwe byłoby stwierdzenie zgodności, która istotnie miałaby miejsce, to wypowiedzi ową zgodność stwierdzające byłyby prawdziwe, zaś zaprzeczające jej – fałszywe: „Jeśli bowiem można zgodnie z prawdą powiedzieć, że coś jest białe lub że nie jest białe, to prawdziwe było bądź twierdzenie, bądź przeczenie”<sup>6</sup>.

2. Dostrzeżenie kryterium prawdy w zgodności przedstawienia i tego, co przedstawiane, opierające się na założeniu zgodności w ogóle, nie gwarantuje więc „prawdziwości poznania”. Pogląd ten wiele wieków później *explicite* powtórzy Kant, a w ślad za nim jego oponent – Franz Brentano<sup>7</sup>. W wersji Kantowskiej zabrzmiał mniej więcej tak: cóż z tego, że wiem, czym jest prawda, mianowicie, że jest zgodnością przedstawienia w umyśle i jego przedmiotu, jeśli nie mogę mieć pewności co do własnych przekonań. Oto przede mną leży notes, który przedstawiam sobie w umyśle jako faktycznie przede mną leżący – zgodność rzeczy (owego notesu) i intelektu (przedstawienia tegoż) nie jest w istocie zgodnością rzeczy i intelektu, lecz intelektu i intelektu. A zatem tego, co w istocie przede mną się znajduje – jeśli w ogóle coś się znajduje – wiedzieć nie mogę. Zarówno bowiem przedstawienie leżącego notesu, jak i ów notes jest przedstawieniem w mojej świadomości. Sfera fenomenalna rozciąga się tedy na przedstawienie leżącego notesu i przedstawienie tegoż przedstawienia jako faktycznego. W ten oto sposób świadomość powołuje nikomu poza nią nieznanego, a więc niewiarygodnego świadka. Franz Brentano napisze z kolei, iż gwarancja prawdziwości, jaką rzekomo feruje formuła adekwatności, to zwykła iluzja: porównanie myśli z rzeczą dokonuje się zawsze w oparciu o jej uprzednie myślowe ujęcie; formuła adekwatności „sprawdza się” więc o tyle, o ile już wcześniej znamy prawdę.

A zatem własnym sumptem nie możemy zagwarantować sobie dostępu do prawdziwości, stąd warunkowa konstrukcja Arystotelesowskiej wypowiedzi, znamionująca nie tyle sceptycyzm, ile zrozumienie ontologicznych warunków poznania. Istotnie, aby dokonać „zestawienia” rzeczy i intelektu, trzeba już wcześniej ową rzecz poznać, innymi słowy, aby dać świadectwo prawdzie za pośrednictwem wypowiedzi twierdzącej bądź przeczącej, trzeba uprzednio

<sup>6</sup> ARYSTOTELES, *Hermeneutyka*, 18a.

<sup>7</sup> Por. na ten temat W. KÜNNE, *Prawda*, [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, przeł. K. Krzemieniowa, WP, Warszawa 1995, s. 161.

mieć dostęp do prawdy, a więc do tego, jak rzeczy mają się w istocie. Ów dostęp, poza nielicznymi wyjątkami, nie był kwestionowany w starożytnej filozofii, wolnej wszakże od „rozterek podmiotowości”, którą jak wiadomo, wyłoniły dopiero czasy nowożytne. Dlatego Arystoteles mógł powiedzieć po prostu, iż prawda jest stwierdzeniem połączenia podmiotu i orzeczenia, a zaprzeczeniem ich rozdziału, gdy owe połączenie jest rzeczywiste, tzn. jest faktem:

„Byt jako prawda, a niebyt jako fałsz odnosi się do łączenia i rozdzielania, a razem stanowią dwa człony sprzeczności. Prawda polega na stwierdzeniu rzeczywistego złożenia i zaprzeczeniu rozdziału, natomiast fałsz polega na zaprzeczeniu jednej albo drugiej wypowiedzi. A jak to jest, że dostrzega się połączenie podmiotu i orzeczenia lub ich rozdzielenie, to już jest inna sprawa. To połączenie przeciwstawione rozdzieleniu rozumiem nie w sensie następstwa, lecz w sensie zaistnienia w myśli czegoś jednego”<sup>8</sup>.

Nadmiemy, iż to właśnie ta „inna sprawa” zaprzętała wiele wieków później i Kanta, i Brentano. Tak więc, aby możliwe było stwierdzenie połączenia podmiotu i orzeczenia, odniesione do danego stanu rzeczy, ów stan musi się najpierw pojawić w myśli jako coś jednego, jako np. uśmiechnięty Diogenes. Niepodobna tedy przeczyć, iż twierdzenie: „Diogenes jest uśmiechnięty” oraz przeczenie: „Nie jest tak, że Diogenes nie jest uśmiechnięty” są prawdziwe, gdy istotnie, faktycznie jest uśmiechnięty. Jeśli można zgodnie z prawdą stwierdzić połączenie podmiotu i orzeczenia lub zaprzeczyć temu połączeniu, to prawdziwe jest twierdzenie bądź przeczenie. Dodajmy od razu, iż nie dlatego Diogenes jest uśmiechnięty, że ktoś stwierdza ów stan; jego uśmiech jest niezależny od czyichś zestawień podmiotu i orzeczenia. Odwrotnie: ktoś, kto dostrzega ową jedność Diogenesa i uśmiechu, może ją stwierdzić, tzn. wypowiedzieć prawdę, o ile Diogenes rzeczywiście jest uśmiechnięty.

Przytoczona wcześniej hipotetyczna wypowiedź o prawdzie i fałszu, prócz tego, że swą warunkową konstrukcją zwraca uwagę na warunki prawdziwości, których nie możemy sobie zagwarantować, była podyktowana, by tak rzec, wymogiem onto-logicznym. Otóż, Arystoteles zdaje się mieć świadomość trudności ze wskazaniem nośnika prawdy i fałszu, owszem – drugorzędnego z punktu widzenia symbolizacji i formalizacji, o których za chwilę, ale niezwykle istotnego ze względów onto-logicznych. Za ów nośnik wartości logicznej może uchodzić twierdzenie bądź przeczenie. To pierwsze, powiada Arystoteles, jest przedstawieniem przyznającym coś czemuś, np. bycie uśmiechniętym Diogenesowi, drugie zaś – to przedstawienie odmawiające czegoś czemuś, np. uśmiechu Diogenesowi. Cóż jednak począć z następującym twierdzeniem i przeczeniem: „Diogenes z Synopy, uczęszczający na wykłady profesora Leszka Kołakowskiego, jest uśmiechnięty” oraz „Nie jest tak, że Diogenes z Synopy, uczęszczający na wykłady profesora Leszka Kołakowskiego, jest uśmiechnięty?” Czy którejkolwiek z tych wypowiedzi przysługuje prawdziwość bądź

---

<sup>8</sup> ARYSTOTELES, *Metafizyka*, ks. IV, 1027b, 19–25.

falszywość? Subiectum – „Diogenes z Synopy, uczęszczający na wykłady profesora Leszka Kołakowskiego” jest nazwą pustą, a zatem taką, która nie wchodzi w jakikolwiek stosunek z zakresem predicatum – „istota uśmiechnięta”. Nazwy puste bowiem, odwołajmy się do wiedzy utrwalonej w piśmiennictwie logicznym, nie wchodzą w ogóle w stosunki między zakresami nazw, a to znaczy, że zdaniom opisującym te stosunki (formułowanym do funkcji zdaniowych: każde S jest P, niektóre S są P, niektóre S nie są P itd.), w których na miejscu podmiotu lub orzecznika występuje nazwa pusta, nie przysługuje wartość logiczna. Wziąwszy pod uwagę, że do istoty nośnika prawdziwości bądź fałszywości *ex definitione* należy możliwość bycia prawdziwym bądź fałszywym; mówiąc językiem logiki – iż zdanie w sensie logicznym to takie, któremu w ogóle może przysługiwać jedna z dwu wartości logicznych, wspomniane twierdzenia i przeczenia zawierające nazwy puste nie są i nie mogą być nośnikami wartości i – tym samym – zdaniami w sensie logicznym.

Raz jeszcze przyjrzyjmy się fragmentowi z *Hermeneutyki*: „Jeśli bowiem można zgodnie z prawdą powiedzieć, że coś jest białe lub że nie jest białe, to prawdziwe było bądź twierdzenie, bądź przeczenie”. Zasadność hipotetycznej konstrukcji tej wypowiedzi staje się teraz nader wyraźna: otóż, nie można zgodnie z prawdą powiedzieć np. że „Diogenes z Synopy, uczęszczający na wykłady profesora Leszka Kołakowskiego, jest biały” lub że „nie jest biały”, a co za tym idzie, że prawdziwe było twierdzenie bądź przeczenie. Jeśli dana wypowiedź nie jest nośnikiem prawdy bądź fałszu, to ani jej stwierdzenie, ani zaprzeczenie takim nośnikiem być nie może. Arystoteles nie pomija więc kwestii, nad którą tak łatwo przechodzi się dziś w tzw. logistyce, tak dalece uwikłanej w formalizację, że zapominającej *czego* jest ona formalizacją. Owszem, to prawda, że zasada sprzeczności czy zasada wyłączonego środka – ze względu na swoją strukturę formalną – nie wymagają odwołań dotyczących nośnika wartości, ale też bez świadomości owego nośnika, po pierwsze, nie byłyby w ogóle do pomyślenia, a po wtóre ich tautologiczny charakter utraciłby podstawę własnej tautologiczności. Ujmując rzecz inaczej, tzw. prawda logiczna, o którą zabiega się w logice formalnej, i która w sposób oczywisty opiera się na uprzednio przyjętym rozumieniu prawdy w ogóle, w równie oczywisty sposób wypływa z przyjętej uprzednio możliwości prawdziwego wskazywania.

Dociekanie prawdy okazuje się więc trudne, gdy idzie o sprawy – wydałyby się – elementarne, bo związane zaledwie z ustaleniem warunków wskazywania wartości logicznych. Istotnie, łatwo jest powiedzieć, że ów nośnik musi przyznawać coś czemuś (twierdzenie) albo odmawiać czegoś czemuś (przeczenie), gorzej, gdy chodzi o jednoznaczne wytyczenie owego „co” i „czemu”, by – jak powiada Arystoteles – „trafić w bramę”. Jedno wszelako wydaje się jasne: to, co przyznawane i odmawiane, a także to, czemu coś się przyznaje i odmawia, musi mieć swój odpowiednik w rzeczywistości, a zatem swój desygnat. W przeciwnym razie – rozumując konsekwentnie – dana wy-



powieź o gramatycznych znamionach twierdzenia bądź przeczenia ani nie przyznaje, ani nie odmawia czegoś czemuś, a co za tym idzie: nie jest twierdzeniem i odpowiednio – przeczeniem we właściwym rozumieniu obu tych terminów, i w konsekwencji – nie jest nośnikiem wartości. Wziąwszy pod uwagę, iż w ustaleniach współczesnej logiki do istoty zdania w sensie logicznym *ex definitione* należy bycie nośnikiem wartości logicznej, wypowiedzi, które w wyżej wskazany sposób „nie przyznają” albo „nie odmawiają”, nie są zdaniami w sensie logicznym.

Z tego punktu widzenia pod znakiem zapytania należałoby umieścić zarzut stawiany Arystotelesowskiej sylogistyce, która rzekomo – wbrew własnym założeniom – nie jest zbiorem schematów zdań wyłącznie prawdziwych. Zanim pozwolimy Arystotelesowi na stosowną apologię, której zapalczywie wzbraniają mu dziś „niewdzięczni” logicy, kilka słów przypomnienia na temat sylogistyki. Otóż do systemu też Arystotelesowskiej sylogistyki zalicza się takie schematy zdań złożonych, zbudowanych z funkcyj zdaniotwórczych od argumentów zdaniowych, w tym przypadku – od wyrażeń subsumpcyjnych (każde S jest P, niektóre S nie są P, tylko niektóre S są P itd.), które niezależnie od podstawień za zmienne nazwowe, zawsze przechodzą w zdania prawdziwe (są tautologiami, prawdami logicznymi). Tezami sylogistyki Arystotelesa są więc tzw. prawa kwadratu logicznego, jak i prawa konwersji, obwersji, kontrapozycji, a także niektóre tryby sylogistyczne.

Jeżeli wszyscy ludzie są istotami myślącymi – posłużmy się przykładem sylogizmu – i wszystkie kobiety są ludźmi, więc wszystkie kobiety są istotami myślącymi. Któż mógłby wskazać inną konkluzję w oparciu o koniunkcję wskazanych przesłanek? Po uważnym ich przeczytaniu inaczej wnioskować nie sposób: wniosek nasuwa się samoistnie, niezależnie od czyichkolwiek opinii, mniemań, przeświadczeń. To właśnie ta samoistość; niemal mechaniczność wnioskowania, skłania do refleksji: jak to możliwe, że w jednej i tej samej chwili, wszyscy czytający wskazane przesłanki, bezwiednie wręcz, dochodzą do takiego samego wniosku? Nie dość powiedzieć, dogmatycznie zresztą, że dzięki niezależnym od naszej woli logicznym prawdom. Czyżby więc dzięki treści, tj. takim a nie innym nazwom występującym na miejscu podmiotu i orzecznika w trzech zdaniach subsumpcyjnych, składających się na ów przytoczony sylogizm?

Takie i zapewne inne jeszcze pytania nasuwały się Arystotelesowi, a jego odpowiedź zawarta *implicit*e w dokonanym przezeń akcie symbolizacji (jeżeli A jest B i B jest C, to A jest C), okazała się rewolucyjna: wnioski powstają nie dzięki treści; dzięki takim czy innym podstawieniom za zmienne nazwowe (tu: A, B, C), lecz dzięki formie. Logika jako teoria sylogizmu jest tedy z gruntu formalna. Nie „co”, ale „jak” decyduje o prawidłowości wnioskowania, w tym sensie, że nieważne „co” zostaje tu i ówdzie podstawione, o ile owemu „co” w ogóle może być coś przyznane bądź odmówione. Pamiętamy bowiem, że tylko takie wypowiedzi oznajmujące, które istotnie coś czemuś przyznają bądź odmawiają, są nośnikami wartości – „istotnie” oznacza tu, że

przyznawane/odmawiane i to, czemu jest przyznawane/odmawiane ma swój odpowiednik w faktycznym stanie rzeczy. Z tego punktu widzenia, tj. punktu widzenia poprzedzającego przyznawcze/odmawiające oznajmienie: „Prawda i fałsz zależą od złożenia i rozdziału w rzeczach, tak że być w prawdzie to uważać rozdzielone za rozdzielone, a złączone za złączone; być w błędzie zaś to sądzić inaczej, aniżeli mają się rzeczy. Kiedy więc zachodzi tak rozumiana prawda, a kiedy fałsz? Bo trzeba rozważyć, co się przez to rozumie. Nie dlatego bowiem, iż uważamy, że jesteś biały, jesteś taki faktycznie, lecz odwrotnie, ponieważ jesteś biały, my stwierdzając to mówimy prawdę. Jeśli więc pewne rzeczy są zawsze złożone i niepodobna ich rozdzielić, inne zaś są zawsze oddzielone i niemożliwe, żeby były złączone, a jeszcze inne znowu mogą być i złożone, i rozdzielone, to być znaczy być złączonym i stanowić jedno, a nie być znaczy nie być złączonym, lecz stanowić wielość”<sup>9</sup>.

3. Są rzeczy, które zawsze są złożone i nie mogą być rozdzielone (człowiek i bycie śmiertelnikiem), są i takie, które zawsze są rozdzielone i nie mogą być połączone (koń i skrzydlate zwierzę, kwadrat i figura okrągła), a także rzeczy przypadkowe, tj. niekiedy rozdzielone i niekiedy złożone (Diogenes i bycie uśmiechniętym). Kiedy więc zachodzi prawda, a kiedy fałsz?

Odpowiedź, sformułowana przy użyciu Arystotelesowskiej nomenklatury, powinna zabrzmieć mniej więcej tak: z prawdą mamy do czynienia wtedy, gdy faktycznemu złożeniu rzeczy odpowiada przyznające fakt owego złożenia połączenie podmiotu i orzeczenia, albo też, gdy faktycznemu rozdzieleniu rzeczy odpowiada odmawiające faktycznego połączenia rozdzielenie podmiotu i orzeczenia. W każdym innym przypadku *nieadekwatności* (złożenie – odmawianie, albo rozdzielenie – przyznawanie) zachodzi fałsz. Zwróćmy uwagę na to, iż w świetle powyższych ustaleń interpretacyjnych, jeżeli mamy do czynienia z nazwą pustą, taką jak choćby „skrzydlaty koń”, która – ze względu na wymóg nośnika wartości – nie może być ani przyznana, ani odmówiona czemuś innemu, u podstaw jej sformułowania miało miejsce przyznające połączenie konia i skrzydlatego zwierzęcia (koń jest skrzydlatym zwierzęciem), któremu to połączeniu w rzeczywistości nie odpowiada takie złożenie rzeczy. Generalizując: u podstaw sformułowania nazwy pustej sytuuje się każdorazowo nieadekwatne połączenie podmiotu i orzeczenia. I analogicznie: u podstaw sformułowania złożonej nazwy niepustej, takiej jak np. nieskrzydlaty koń, sytuuje się adekwatne połączenie podmiotu i orzeczenia (koń jest nieskrzydlatym zwierzęciem). Niebycie skrzydlatego konia znaczy tedy niebycie złączonym i bycie rozdzielonym, nie zaś niebycie, nieistnienie w ogóle, z kolei bycie nieskrzydlatego konia znaczy bycie złączonym i stanowiącym jedno, nie zaś istnienie w ogóle. Zgodnie z powyższym ani bycie, ani niebycie nie jest podstawą uprawniającą do formułowania sądów egzystencjalnych, tj. takich w których „jest” oraz „nie jest” występują jako funktory zdaniotwórcze od jednego tylko argumentu nazwowego: niebycie skrzydlatego konia, a zatem

<sup>9</sup> ARYSTOTELES, *Metafizyka*, ks. IX, 1051b, 2–13.

fakt, iż koń „nie jest” skrzydlaty nie znaczy tyle, co „nie istnieją skrzydlate konie”. Ponadto wartość logiczna wyrażenia „żaden koń nie jest skrzydlaty” nie pokrywa się z wartością zdania: „nie istnieją skrzydlate konie”. Temu ostatniemu bowiem nie przysługuje i przysługiwać nie może jakakolwiek wartość logiczna; jego prawdziwość bądź fałszywość jest nieweryfikowalna: stwierdzić istnienie czegokolwiek znaczy mieć ogląd całości istniejącego, a tym samym dysponować – niezbędną ze względu na przeprowadzenie stosownej próby zgodności – możliwością wykroczenia poza ową całość.

Ponadto jaki sens miałyby stwierdzenie *istnienia w ogóle czegokolwiek*, jeśli – ze względu na identyczność istnienia i myśli – *nieistnienia w ogóle* wskazać niepodobna? Czy każdorazowe, kolejne potwierdzanie istnienia dowolnego istniejącego znamionowałoby prawdziwość w jej ontycznym wymiarze? Nie na tym jednak polega prawda, rozumiana jako zgodność przedstawienia i jego przedmiotu. Ujmijmy rzecz jeszcze inaczej: korespondencyjna teoria prawdy „ogranicza się” do *tego, co jest*, w tym sensie, że kieruje się na zgodność między *tym, co jest* przedstawiane a *tym, co jest* przedstawieniem. Ogranicza się tedy do sfery ontycznej, różnej od ontologicznej, zorientowanej nie na *istniejące (będące)*, lecz na podstawę owego istniejącego – na *istnienie w ogóle*. I o ile w perspektywie ontologicznej zasadne jest aletheiczne ujęcie prawdziwości, o tyle w ontycznej rację bytu ma prawda pojmowana jako zgodność rzeczy i intelektu – prawda, która choć opiera się na filarze ontologicznym, to jednak w żadnym razie nie może być z nim identyfikowana. Nasuwa się w tym miejscu pytanie, czy nakreślona w ten sposób różnica między wskazanymi perspektywami, czy raczej poziomami odpowiada Arystotelesowskiemu intencjom, czy znajduje odzwierciedlenie w jego logice wywodu? O jednoznaczność w tej kwestii niełatwo. Bez ryzyka można natomiast powiedzieć, że ze względu na wskazane rozłożenie akcentów (aletheia, prawda jako zgodność), odpowiada Parmenidejsko-Arystotelesowskiej linii rozumowania. Przyjęcie ustaleń owego wymuszonego metafizyczno-logicznego duetu obliuguje do eksplikacji omawianej różnicy.

Posłużmy się następującym diagramem:

p. ontyczny	„to, co...”	byt	będące (istniejące)	prawda jako zgodność
p. ontologiczny	„jest”	bycie	będące bycie (istniejące istnienie)	aletheia

To, co sytuuje się w perspektywie ontycznej znajduje oparcie ontologiczne. I tak jak „to, co” każdorazowo opiera się na owym „jest”, tak jak byt opiera się na byciu, i dalej – jak będące opiera się na będącym, bo tożsamym ze sobą – byciem, tak też i prawda pojmowana jako zgodność będącego przedstawianego i będącego przedstawienia opiera się na nieskrywaniu się bycia – nie skrywa się ono w tym sensie, że w równym stopniu udostępnia się i przedstawieniu, i przedstawianemu. Wątpliwości co do rodowodu tak zilu-

strowanej linii rozumowania budzić może jednak przywoływany wcześniej status „bycia” i „niebycia”. W ujęciu Arystotelesa oba te określenia wskazują na celowość adekwatnego użycia funktorów „jest” oraz „nie jest” w zdaniach o budowie *a jest b* (*a nie jest b*): „być” znaczy być połączonym i stanowić jedność (funktor „jest” używa się, aby ów stan rzeczy potwierdzić), „nie być” zaś znaczy być w rozdzieleniu i stanowić wielość (użycie funktora „nie jest” wskazuje fakt bycia w rozdzieleniu).

Wziąwszy pod uwagę wieloznaczność bycia i potencjalne nieporozumienia, gwoli ścisłości należałoby nakreślić różnicę między byciem (niebyciem) we wskazanym wyżej rozumieniu a ujęciem Parmenidejskim. To ostatnie „ujmuje” bycie w ogóle; *każde* bycie; każdorazowość bycia bytu. Parmenidesowi nie chodzi więc o wyliczające wyodrębnianie konkretnych sposobów bycia w ogóle, lecz o to, że niezależnie od tego, czym i jak coś jest – w ogóle i każdorazowo jest. Arystoteles rozumuje w odwrotnym kierunku: zadanie myślenia bycia bytu, o ile *czemukolwiek* ma służyć, o ile *cokolwiek* ma definiować, polega na wyliczającym wyodrębnianiu konkretnych sposobów bycia w ogóle, albowiem bycie jest zawsze byciem tego, co jest naprawdę. Idzie więc o to, że abstrahując od tego, iż wszystko opiera się na byciu, na „to wszystko” składają się konkretne byty o określonych sposobach bycia. Cała trudność tkwi w ich egzemplifikacji, bo przecież nie w stwierdzeniu, że to czy owo istnieje: któż nie trafi w bramę alethei?

W aletheicznym sensie poznanie prawdy jest najprostsze, nie można się z nią rozminąć, ponieważ *w ogóle nieistniejącego* pomyśleć niepodobna. Każdą próbę wskazania istniejącego pośród tego, co istnieje – a tylko to istnieje – wieniczy „poznawczy sukces”. Aletheia jest prawdą, w którą nie można nie trafić; jest tak szeroką bramą, że to, co „obok” czy „ponad” nią, wykracza poza zasięg wzroku myśli. Tam myśl nie sięga: nie wykraczając poza bycie, nie wskazując pojęcia bardziej od bycia ogólnego, godzi się na kres definiowania. Rzecz zresztą nie w tym, by kwestionować to, czego i tak zakwestionować nie można pytając, „czym jest bycie w ogóle?”, lecz w tym, by różnicować to, co na nieodróżnionym się opiera. A nie tak łatwo rozróżnić, tj. adekwatnie wskazywać bycie konkretnego będącego. I w tym ontycznym sensie poznanie prawdy jest trudne.

Jak zatem należałoby pojmować twierdzenie, iż każda rzecz w jakim stopniu jest bytem, w takim też stopniu zawiera prawdę? Otóż, zawierać w równym stopniu byt i prawdę znaczy być takim złożeniem rzeczy, wobec którego możliwe jest sformułowanie prawdziwego, tj. potwierdzającego ów stopień bycia, połączenia podmiotu i orzeczenia. Nic więc dziwnego, że tak wiele miejsca poświęca Arystoteles wypracowaniu prawdziwościowych warunków możliwości: cóż bowiem z wiedzy, iż rzeczy zawierają prawdę, jeśli nie można jej dać stosownego świadectwa. Dać stosowne świadectwo znaczy nie mniej i nie więcej, jak tylko wypowiedzieć się w sposób podlegający ontycznej weryfikacji prawdziwości. A nie każda wypowiedź takiej weryfikacji podlega. Nie podlega jej choćby pytanie, nie podlega przypuszczenie. Co więcej – nie

wszystkie wypowiedzi oznajmujące są we wskazanym sensie weryfikowalne, lecz tylko niektóre. Te mianowicie, które istotnie coś czemuś przyznają i te, które istotnie czegoś czemuś odmawiają.

Z tego punktu widzenia wielce wątpliwy wydaje się przewrotnie formułowany zarzut, iż Arystotelesowska sylogistyka nie jest zbiorem schematów zdań wyłącznie prawdziwych, lecz – jak powiadają logicy – tylko tych, w których występują nazwy niepuste. Otóż, wyrażenia subsumpcyjne zawierające nazwy puste, jak np. zdanie „Każdy pegaz jest skrzydlatym koniem” – zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami interpretacyjnymi – nie są nośnikami wartości, bowiem w istocie ani „nie przyznają”, ani „nie odmawiają”. Nie będąc zaś nośnikami wartości, nie mogą być uznane za zdania w sensie logicznym. Nie jest więc tak, iż zdanie „Jeżeli każdy pegaz jest skrzydlatym koniem, to niektóre pegazy są skrzydlatymi końmi”, swą „fałszywością” stanowi koronny dowód – spotykany notabene w literaturze przedmiotu – nietautologiczności schematu SaPSiP. Przytoczone bowiem zdanie o budowie implikacji, ze względu na to, iż w poprzedniku i nadto w następniku zawiera wyrażenia nie będące nośnikami wartości, nie jest zdaniem w sensie logicznym. Innymi słowy, Arystotelesowska sylogistyka jest zbiorem schematów zdań wyłącznie prawdziwych, o ile tylko – dodajmy *pro forma* – uzyskane przez podstawienie wyrażenia są zdaniami w sensie logicznym. Niemal natychmiast nasuwa się jednak następująca wątpliwość: czy nie można zgodnie z prawdą powiedzieć, że każdy pegaz jest skrzydlatym koniem, skoro nie jest nieskrzydlaty? Otóż zgodność z prawdą, pamiętamy, wymaga bycia złożonym i wyrażania tegoż przy użyciu funktora zdaniotwórczego „jest” od argumentów nazwowych bądź bycia w rozdzieleniu, wielości i wyrażania tegoż przy użyciu funktora „nie jest”. Tymczasem bycie pegaza, tak samo jak bycie skrzydlatego konia, to bycie w rozdzieleniu, nie zaś w połączeniu „konia” i „skrzydlatego zwierzęcia” (koń przecież „nie jest” skrzydlatym zwierzęciem), o ile oczywiście, na mocy konwencji, przyjęło się wiązać znaczenie pegaza ze znaczeniem skrzydlatego konia. Zgodnie z prawdą, tj. z korespondencyjnym jej ujęciem, można więc powiedzieć, że słowo „pegaz” znaczy tyle co „skrzydlaty koń” – jak widzimy nie jest to tylko kwestia stylizacyjnej kosmetyki. U podstaw sformułowania nazwy „pegaz” i zarazem – zgodnie z powyższym prawdziwym twierdzeniem – nazwy „skrzydlaty koń” miało miejsce nieadekwatne przyznające połączenie „konia” i „skrzydlatego zwierzęcia”, któremu w rzeczywistości takie złożenie rzeczy nie odpowiada. Ulokowanie takiej nazwy (w supozycji prostej bądź formalnej), ze względu na rzeczoną nieadekwatność podstaw jej sformułowania, w jakimkolwiek wyrażeniu aspirującym do rangi nośnika wartości aspiracje te niweczy. Dość zatem powiedzieć, że wszystkie tezy sylogistyki Arystotelesa są schematami nośników wartości prawdziwej bądź w wersji uwspółcześnionej – są schematami przechodzącymi wyłącznie w zdania prawdziwe.

Niezależnie bowiem od tego, jakie z d a n i a są uzyskiwane ze schematów Arystotelesowskiej sylogistyki, schematy te przechodzą wyłącznie w zdania prawdziwe. Tego stanu rzeczy nie przekreśla również wątpliwość dotyczą-

ca tzw. zdań szczegółowych: szczegółowotwierdzących i szczegółowoprzeczących. Przyjęło się przeformułowywać zdania szczegółowe na zdania egzystencjalne – np. zdanie (jak już wiadomo nie będące nośnikiem wartości) „Niekktóre pegazy są skrzydlatymi końmi” na zdanie „Istnieją pegazy będące skrzydlatymi końmi” – i zapytywać z emfazą: czyż można mieć wątpliwość co do fałszywości obu tych zdań, skoro jedno może być zastąpione drugim? Niefortunność tego zabiegu polega na najczęściej nieświadomym przejściu z poziomu ontycznego na ontologiczny; z poziomu ujmowania „tego, co” jest na poziom ujmowania owego „jest”. Innymi słowy na wykroczeniu poza sferę, na którą ze względu na korespondencyjną, a więc ontyczną teorię prawdy „skazana” jest logika. O ile bowiem *będącemu przedstawianemu* można przypisać *będące przedstawienie* w sposób uznawany za logiczny, bo podlegający zgodnościowej weryfikacji prawda – fałsz, o tyle *istnieniu w ogóle; byciu w ogóle* w taki sposób niczego przypisać niepodobna. Stosowna korespondencyjna próba zgodności właśnie dlatego jest próbą, że do jej istoty należy zarówno ewentualność zgodności typu *będące – odpowiednie będące*, jak i jej brak. Perspektywa istnienia (bycia) ów brak wyklucza w tym sensie, że istniejące istnienie nie może nie istnieć i dlatego jest *istniejące*; że *będące bycie* nie może nie być – dlatego jest *będące*. Stwierdzać to wszelako znaczy dawać świadectwo prawdzie w sensie ontologicznym, tj. w sensie nieskrywania się istnienia (bycia), nie zaś w sensie ontycznym, tzn. zgodności *będącego przedstawianego z będącym przedstawieniem*. Prawdą ontologiczną jest tedy *istnienie w ogóle* pegazów, kwiatów paproci, nieskrzydlatych koni, kwiatów jabłoni – *wszystko-jedno-czego*. Prawdą ontyczną istnienie *wszystko-jedno-czego* być nie może. I wbrew pozorom wcale nie dlatego, że nie *wszystko-jedno* (np. bycie w połączeniu kwadratu i figury okrągłej), ale dlatego, że istnienie, bycie to tożsamościowa podstawa, na której wszelkie mniemania, nie wyłączając logiki, mogą być dopiero fundowane. Ontyczna perspektywa logiki z istoty nie wykracza poza własne podstawy, poza byciem traci podstawę własnego bytu: o czym więc nie można mówić w logice, o tym – na jej gruncie – trzeba milczeć.

Rozpoznanie w istnieniu-alethei własnej podstawy nie pozwala na stosowanie wobec niej instrumentarium ontyczno-logicznego: użycie przyrządu zgodności ontycznej wobec podstawy, na której teoria owej zgodności mogła być dopiero sformułowana, wieźć może tylko na manowce. Z czym bowiem innym można porównać *istnienie w ogóle*, jeśli na mocy identyczności myśli i bycia, nic innego poza istniejącym, a więc opartym na istnieniu, pomyśleć nie sposób? Na jakiej zatem podstawie z taką oczywistością stwierdza się fałszywość zdania „Istnieją pegazy będące skrzydlatymi końmi”? Odczytane literalnie wskazuje na fakt istnienia w ogóle czegoś takiego, jak „pegazy będące skrzydlatymi końmi”. Ontologicznie to prawda – stwierdzamy bez wysiłku i bez wysiłku trafiamy w bramę alethei. Ontycznie, zgodnie z teorią prawdy stosowaną w logice, ani prawda, ani fałsz. Fałszywe z całą pewnością jest natomiast zdanie: „Sposób istnienia skrzydlatych koni jest taki sam, jak

nieskrzydlatych”. Istnieją wszak inaczej: skrzydlatym dane jest bycie w rozdzieleniu „konia” i „skrzydlatej istoty” (takie bycie, choć nie może być przyznane/odmówione czemukolwiek, jest, jak się rzekło, byciem: skrzydlate konie, jednorożce, kwiaty paproci – istnieją), natomiast koniom nieskrzydlatym dane jest bycie w jedności, w połączeniu konia i istoty nieskrzydlatej (bycie w takiej postaci umożliwia przyznawanie/odmawianie). Różnica między istnieniem (byciem) skrzydlatego i nieskrzydlatego konia sprowadza się więc do tego, iż pierwszy, choć w ogóle istnieje, nie istnieje realnie, drugi zaś prócz tego, że oczywiście w ogóle istnieje, istnieje także realnie, rzeczywiście, faktycznie: to właśnie mamy na myśli, gdy powołując się na prawdę w jej zgodnościowym i ontycznym wymiarze, używamy potocznego sformułowania, iż coś „istnieje naprawdę”. Nie na istnienie, lecz na prawdę ontyczną powołuje się to twierdzenie: wszystko istnieje, nie wszystko jednak istnieje realnie, faktycznie, fikcyjnie. Realność, faktyczność czy fikcyjność to przymioty bycia w ogóle, nie zaś jego kryteria. Niestety, niezwykle często, a na domiar złego w rozważaniach aspirujących do rangi refleksji ponadpotocznej, we wskazanym wyrażeniu „prawdziwego istnienia” wcale nie dostrzega się orzekania o sposobie nieusuwalnego bycia, lecz stwierdzenie „faktu istnienia”. Tak jakby „istnieć naprawdę” znaczyło tyle, co istnieć w ogóle i w obliczu ewentualności nieistnienia. Tymczasem istnienie w ogóle czegokolwiek nie jest kwestią uzależnioną od „egzystencjalnego rozstrzygnięcia”: oblicze nieistnienia jest chimera nieegzystencjalnej interpretacji przedmiotu myślenia. Interpretacji, w której metafizyczny blichtr przedkłada się nad porządek logosu.