

TOMASZ Z AKWINU I *ADAEQUATIO INTELLECTUS ET REI*

1. Trzy typy sceptycyzmu i trzy rodzaje teorii prawdy

„Prawda jest zgodnością pomiędzy myślą a tym, do czego myśl się odnosi”. To określenie przywołane przez prof. Stanisława Judyckiego uważa się zwykle za wyrażające tę samą myśl o prawdzie, którą zawiera sformułowanie: „Prawda jest zgodnością myśli z rzeczywistością”, użyte w znanym podręczniku Kazimierza Ajdukiewicza¹. Sądzi się, iż to samo pojęcie prawdy znajduje wyraz także w takich powiedzeniach, jak: „Twierdzenie prawdziwe to twierdzenie zgodne z odpowiednim faktem” lub „Prawdziwość zdania polega na jego zgodności z istniejącym stanem rzeczy” itp. Panuje przekonanie, że przywołane tutaj i im podobne określenia wyrażają j e d n o pojęcie prawdy, wywodzące się jeszcze od Arystotelesa i wyrażane potem za pomocą rozpowszechnionej dzięki Tomaszowi z Akwinu formuły: *Veritas est adaequatio intellectus et rei*; w polskiej literaturze filozoficznej najczęściej nazywa się je klasycznym, w literaturze anglosaskiej – korespondencyjnym. Chciałbym z tym przekonaniem, tj. z tezą o jednym tylko pojęciu prawdy kryjącym się za tymi wszystkimi jej określeniami tutaj polemizować - także po to, by spróbować inaczej spojrzeć na teorię prawdy św. Tomasza i jej aktualność, niż zrobił to prof. Judycki.

Określenia w rodzaju tutaj przytoczonych są na tyle ogólne, że mogą funkcjonować, i faktycznie funkcjonowały, nie na gruncie jednego, lecz na gruncie trzech różnych sposobów myślenia o prawdzie, które kolejno dominowały w filozofii Zachodu. Nie przeczę temu, że można utrzymywać, że było to wciąż jedno i to samo – bardzo ogólne – pojęcie prawdy, warto jednak zdawać sobie sprawę z tego, iż było ono bardzo różnie konkretyzowane, a tzw. korespondencyjna definicja prawdy jest tylko jedną z konkretyzacji powiedzenia: „Prawda jest zgodnością pomiędzy myślą a tym, do czego myśl się odnosi”.

Najostrożniej – tak, by nie zawęzić od razu pojęcia „zgodności myśli z rzeczywistością” – można powiedzieć, że prawda tak pojmowana była zawsze czymś, w czego poznanie lub nawet istnienie wąpili sceptycy; im zaś zawsze przeciwstawiali się realiści epistemologiczni przekonani o poznawczej dostępności prawdy. Jeżeli do tego sporu włączali się inni – na przykład starożytni sofiści głoszący, iż każdy mając swoją prawdę, może uzgodnić z innymi prawdę wszystkich obowiązującą lub nowożytni pragmatyści utrzymujący, iż prawdziwość

¹ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2003, s. 19.

sądu to tyle, co jego użyteczność, albo też zwolennicy współczesnych epistemicznych koncepcji prawdy, utożsamiający twierdzenie prawdziwe z twierdzeniem akceptowanym zgodnie z obowiązującymi standardami racjonalności – wszyscy oni, nierzadko deklarując kompromis zawierany między sceptycyzmem i realizmem, faktycznie godzili się z tym, iż prawda, o którą chodziło sceptykom i realistom, jest nieosiągalna.

Sceptycy i realiści natomiast, spierając się o prawdę – cały czas zasługującą na miano *adaequatio intellectus et rei* – spierali się w różnych epokach historycznych o bardzo różne rzeczy. Zmieniał się teren, na którym toczyli swoje dyskusje: w starożytności i średniowieczu terenem tym była teoria bytu, potem spór o prawdę przeniósł się do dziedziny teorii poznania, wreszcie wiek XX ugruntował problem prawdy w filozofii języka. W ten sposób ukształtowały się: metafizyczne - *resp.* ontologiczne - epistemologiczne i lingwistyczne pojmowanie prawdziwości, które pociągają za sobą różne rozumienia „zgodności z faktami”.

Na gruncie nowożytnego postkartezjanizmu, który przesłonił wcześniejszą teorię transcendentaliów i opiera się atakom współczesnego deflacionizmu, zakłada się, że prawdziwość sądu, czyli pewnych treści świadomości, sądu odnoszonego do czegoś poza świadomością – dla uproszczenia rozważań pominiemy tu sądy o samych treściach świadomości – polega na tym, że znajduje się on w relacji zgodności z tym czymś w „świecie zewnętrznym”, do czego jest odnoszony. Relacja ta jest tzw. relacją zewnętrzną w tym sensie, że każdy z jej członów – zarówno sąd, jak i stan rzeczy będący warunkami jego prawdziwości - może istnieć także wtedy, gdy nie istnieje drugi z nich.

Sceptyk godzący się na tego rodzaju aparaturę pojęciową jest sceptykiem kwestionującym możliwość wnioskowania na podstawie tego, co *d a n e* - a są to tylko treści świadomości – o tym, co *d a n e* nie jest, czyli o własnościach rzeczywistości pozaświadomościowej. Mówi o niemożliwości rozpoznania zgodności sądu z rzeczywistością, ale nie neguje możliwości bezwiednego formułowania sądów prawdziwych w tym sensie.

Przeciwstawiający się takiemu sceptykowi realista epistemologiczny twierdzi, że – przeciwnie – metoda kwestionowanego przez sceptyka dedukcyjnego przejścia jest również *d a n a*, tyle, że trzeba ją znaleźć. Ale że znaleźć tę metodę, a właściwie jej teorię, można także tylko w ramach tego, co sobie uświadamiamy – tylko tak może być nam *d a n a* - także i ta metoda, jak wszystko, co myślimy, może być rezultatem wprowadzania nas w błąd przez nieznaną siłę, które się naszej świadomości wymykają.

Paradygmat Kartezjański wydaje się znajdować w impasie. Być może Ingarden jeszcze miał nadzieję, że penetrując zawartości idei udowodni istnienie świata realnego. Dzisiaj filozofia analityczna zwykle stara się znaleźć już tylko taką „ideę” wiedzy, by móc

powiedzieć skromnie, że „wiedza jest możliwa”, co nie wydaje się sukcesem w walce ze sceptycyzmem.

Pozostaje więc *w i e r z y ć*, iż istnieje Bóg z natury dobry, który nie dopuściłby do tego, by Zwodziciel nas zwodził; dowieść jednak tego przy Kartezjańskich założeniach nie można, bo ontologiczny dowód istnienia Boga, który to dowód w naszych czasach przybiera coraz bardziej wyrafinowane logicznie postacie, też mógłby być pozorem wyprodukowanym przez Zwodziciela, chcącego dla siebie znanych powodów, abyśmy wierzyli.

Dotychczas przywołane zarzuty pokazują, że nieuchronną konsekwencją korespondencyjnej teorii prawdy jest sceptycyzm w określonym wyżej sensie. Nie jest nią agnostycyzm, rozumiany jako koncepcja, zaprzeczająca możliwości wiedzy, bo nie jest wykluczone, że istnieje Zwodziciel, który wprowadził nas w wiodące do agnostycyzmu rozumowania kartezjańskie, podczas gdy w rzeczywistości umykającej naszej świadomości istnieją poprawne rozumowania odporne na zarzut z możliwości, iż jest się poddawany eksperymentom mózgiem w próbówce.

Poważniejszą od sceptycznej obiekcją pod adresem korespondencyjnej koncepcji prawdy w sensie postkartezjańskim jest zarzut, iż jest to teoria, której z uwagi na zawarte w niej pojęcie korespondencji w ogóle nie da się zrozumieć.

Jej niezrozumiałość najlepiej wydobyć z określeń należących do najjaśniejszych. Dlatego dobrze będzie sięgnąć do znanego artykułu prof. Judyckiego, który wprowadzając określenie:

Prawda jest cechą sądu polegającą na zgodności pomiędzy treścią tego sądu a faktem, do którego treść ta się odnosi [...]

stwierdził, że

[...] przez sąd rozumie się w nim idealną treść. Zgodnie z takim podejściem nośnik prawdy nie może być interpretowany jako indywidualna wypowiedź, jako zdanie w sensie czy to egzemplarza, czy typu. Nośnikiem prawdy są sądy rozumiane jako idealne (abstrakcyjne) treści, do których zmierzają (i w których w pewien sposób partycypują) wszystkie egzemplarze wypowiedzi, zdań czy przekonań. Gdyby za nośnik prawdy uznać egzemplarze wypowiedzi, zdań lub przekonań, prawda stawałaby się zależna od tego, jak ktoś w danym momencie czasu interpretuje zawarte w sądach terminy. Na przykład sąd „Koty są ssakami” mógłby być prawdziwy w ustach biologa, a jednocześnie fałszywy w ustach kogoś, kto inaczej interpretuje termin „ssak”. Prawda byłaby względna².

Przedstawionej wyżej charakterystyce „treści sądu” towarzyszą następujące określenia „faktu, do którego sąd się odnosi”:

² S. Judycki, *O klasycznym pojęciu prawdy* [w:] „Roczniki Filozoficzne” 2001, t. 49, z. 1, s. 29.

Fakty, tak samo jak sądy, są tworamami zawierającymi struktury logiczne. Tego typu struktura nie występuje natomiast ani w indywidualach, ani w procesach, ani w zdarzeniach. Indywidua, procesy czy zdarzenia pozostają do siebie w relacjach przyczynowych, natomiast fakty – w relacjach logicznych (w szerokim sensie tego wyrażenia)³.

Tak więc korespondencjonistycznie rozumiana prawdziwość ma być zgodnością treści sądu z odpowiednim faktem. Treść sądu – „idealna” i „abstrakcyjna” – nie jest niczym innym niż połączeniem uniwersaliów; w sądzie „Koty są ssakami” chodzi o to, że kot w ogóle zawarty jest w pojęciu ssaka w ogólności. Połączeniem uniwersaliów jest również „struktura logiczna” pojęć współkonstituująca fakt, że koty są ssakami – jest ona taka, że kot w ogóle jest ssakiem w ogólności, a nie odwrotnie. Ponieważ nie ma dwóch ogólnych kotów, ani dwóch ogólnych ssaków, nie ma też dwóch różnych struktur logicznych, łączących te uniwersalia. Treści sądu i korespondującego z tą treścią stanu rzeczy nie da się pojąć jako różnych - w rezultacie analizy okazały się tym samym. Nie ma żadnej tajemniczej cechy opisującej sąd, której żadnemu filozofowi dotąd nie udało się zadowalająco określić; nie ma żadnej „prawdy kategorialnej” – jest coś, co raz nazywaliśmy sądem, a raz faktem, w odniesieniu do czego możemy używać zarówno pojęcia prawdy, jak i pojęcia bytu. *Transcendentalia convertuntur!*

Z takim rozwiązaniem prof. Judycki chyba by się nie zgodził, ponieważ napisał, że wówczas

sądy i fakty byłyby więc wynikiem pewnego ujęcia poznawczego dokonywanego przez umysł ludzki, a zgodność między sądami a faktami zachodziłaby wyłącznie w ramach relacji wewnątrzumysłowych⁴.

Do tych twierdzeń prof. Judyckiego przyjdzie jeszcze wrócić. Teraz zaś można zauważyć, iż koncepcja prawdy wyłaniająca się z korespondencyjnej teorii prawdziwości okazuje się bliska rozumieniu prawdy typowemu dla starożytności. O tym, że coś jest takim a nie innym sądem, stanowi jego treść identyczna ze stanem rzeczy. Nie każda myśl ma taką treść – może na przykład mieć treść sprzeczną, niejasną, nie łączącą uniwersaliów „serio”, lecz się nimi zabawiającą, etc. – a nie mając właściwej treści, myśl nie zasługuje na miano prawdziwego sądu tak, jak nóż o tępym ostrzu nie zasługuje na miano prawdziwego noża.

Zredukowanie w ten sposób predykatywnego (opisowego) użycia przymiotnika „prawdziwy” do jego użycia atrybutywnego⁵ może rodzić wątpliwości. Tych, którzy mają je z

³ Idem, s. 31.

⁴ Ibidem, s. 31-32.

⁵ Są to określenia A. White’a, *Truth*, London 1970, zwłaszcza s. 3-8.

powodu opinii, że fałszywy sąd jest nadal sądem, podczas gdy fałszywy przyjaciel nie jest już przyjacielem, można zapytać, czy fałszywy uśmiech nie jest uśmiechem, a jeżeli odpowiedzą, że jest, należy im zaproponować stworzenie korespondencyjnej teorii uśmiechu lub wyjaśnienie fałszywego uśmiechu pozostającego uśmiechem – i tym samym fałszywego sądu pozostającego sądem – w zgodzie z odkrytą pod mitem kartezjańskim „identycznościową” teorią prawdy⁶.

Pozostawiając identycznościową teorię prawdy z jej zadaniami i kłopotami, można przestać na podkreśleniu, że zawsze – także wtedy, gdy mowa o sądach, przekonaniach, zdaniach itp. – głosi ona, iż powiedzenie, że x jest prawdziwe, mówi dokładnie tyle, co powiedzenie, że x jest x -em. Taki sposób użycia terminu „prawda” znajdował się w centrum uwagi filozofów starożytnych, gdy stawiali problem „miary”, której używa się do klasyfikowania rzeczy. Dla Platona miarą – niespełnialną – prawdziwości rzeczy były ich idealne wzorce, dla Arystotelesa formy, których pełna realizacja jest niedoścignionym celem skończonych bytów. Biegunowe stanowiska zajmowali Protagoras utrzymujący, że „miarą wszystkich rzeczy jest człowiek” oraz św. Augustyn głoszący, że taką miarę stanowi Bóg. Podstawowym problemem starożytności był problem tego, czym zmierzyć to, czy x jest rzeczywistym – *resp.* prawdziwym – x -em.

W świecie antycznym, w którym rzeczy pojawiające się w doświadczeniu traktowano jako „płynące”, „stające się”, „dążące do czegoś”, „mogące się zaktualizować”, nie stawiano pytania o to, czy ta „rzeka Heraklita” nie mogłaby być w całości złudzeniem, powodowanym przez złego Demiurga. Nie pytano, czy danym ideom zawartym w świadomości odpowiadają w obiektywnej rzeczywistości ich egzemplifikacje, nie bowiem w skończonym życiu – także w skończonym życiu intelektualnym - nie było rozumiane jako ostatecznie *d a n e*. Starożytny sceptyk nie zmierzał do „wykazania bezpodstawności poznawczych kryteriów prawdy w zakresie sądów o rzeczywistości transcendentnej”⁷ - jak mówi o każdym sceptyku jedna z nowożytnych definicji sceptycyzmu – lecz kwestionował możliwość właściwej klasyfikacji, niezależnie od tego, czego by ona nie dotyczyła. Jego zasada „równosilności sądów” głosi, że orzeczenie czegoś o czymś jest zawsze równie uprawnione jak odrzucenie tego orzeczenia. Problemem nie było to, czy to, co pojmujemy się tak a tak, ma swoją realizację w rzeczywistości, ale to, jak pojmować to, czego doświadczamy – jak połączyć podmiot z predykatem w dowolnym sądzie. Lapidarnie ujął starożytny problem sceptyczny G. Fine pisząc:

⁶ Tzw. adiustacyjna teoria prawdy, będąca teorią identycznościową, przedstawiona jest w artykule J. Szymury *O stwierdzaniu faktów* [w:] „Przegląd Filozoficzny”, 2000, nr 2, s. 47-67.

⁷ I. Dąbska, *Sceptycyzm francuski XVI i XVII wieku*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu. Prace Wydziału Filologiczno-Filozoficznego, T. VII, z. 2, s. 8.

Oni [sceptycy – przyp. J.S.] nie zawieszali sądu co do tego, czy na przykład miód istnieje, ale co do tego, czy to lub tamto jest miodem. (Będę to nazywał „sceptycyzmem co do własności”.)⁸ .

Coś mogło jawić się jako miód w jednej sytuacji, w innym kontekście – z innego punktu widzenia – na nazwę miodu nie zasługując. Sceptycyzm starożytny był k o n t e k s t u a l i z m e m zakładającym, iż zawsze możliwa jest inna perspektywa, z której to, o czym mowa, trzeba będzie dookreślić.

Krótko mówiąc, starożytny spór o naturę i istnienie prawdy był w istocie sporem o uniwersalia; także w ramach tego sporu „prawda jest zgodnością między myślą (idea), a tym do czego myśl się odnosi (egzemplifikacją idei)”, chociaż w innym niż korespondencyjny sensie. Sceptyk nominalista walczący w tym sporze z realistą uznałby sceptyka kartezyjskiego za dogmatyka, jako że ten ostatni pozbawiony jest wątpliwości co do możliwości ustalenia tego, co jest mu dane.

Sceptycyzm, który powstał w XX wieku, zdaje się być bardziej podobny do sceptycyzmu starożytnego niż do nowożytnego, chociaż może też być, oczywiście, tak, iż to my, zaślepieni nowymi pojęciami, robimy – tym razem inaczej – ze starożytnego sceptyka kogoś, w kim on by siebie nie rozpoznał.

O ile sceptyk starożytny mówił: „Nie wiem, n i e m a m p o j ę c i a – co to jest”, zaś sceptyk nowożytny głosił: „M a m p o j ę c i e, ale nie wiem, czy jest coś, do czego się ono stosuje”, o tyle sceptyka, który pojawił się w XX wieku i najwyraźniej zaprezentował się w dokonanej przez S. Kripkego interpretacji fragmentów *Dociekań filozoficznych*⁹ Wittgensteina, może wyróżniać zdanie: „Nie wiem, c o z n a c z y to, co mówię”, a w związku z tym także „Nie wiem, c o p o w i e d z i e ć”.

Sceptyk Kripkego–Wittgensteina – sam Kripke przyznał, iż nie ma pewności, czy to Wittgenstein, czy też on bardziej za tego sceptyka odpowiada – jest, podobnie jak sceptyk starożytny, o wiele bardziej radykalny niż sceptyk Kartezjusza. Nie zważając na paradoksalne konsekwencje tego kroku obejmuje swoim sceptycyzmem treści przekonań i treści zdań w tym sensie, że sądzi, iż znaczenia zdań i tym samym myśli nie istnieją, a więc nie ma niczego, co odpowiada słowom „znaczenie”, „treść” itp., co by można znać albo nie znać. Sceptycyzm Kartezjusza, nie zgłaszając wątpliwości pod adresem treści myśli i zdań, nie odmawia myślom i zdaniom warunków prawdziwości – tego, że są lub mogą być prawdziwe albo fałszywe – ale zaprzecza istnieniu wiedzy na temat tego, czy warunki te są spełnione. Sceptycyzm Kripkego natomiast przeczy temu, by zdania nie mające określonych znaczeń

⁸ G. Fine, *Descartes and Ancient Skepticism: Reheated Cabbage?* [w:] „The Philosophical Review”, 2000, vol. 109, nr 2, s. 196.

⁹ S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Blackwell, Oxford 1982.

mogły mieć warunki prawdziwości – rości sobie zatem pretensję do paradoksalnej, mimo wszystko pozytywnej wiedzy, że nie ma reguł określających znaczenie zdań i – co za tym idzie – że nie ma w dyskursie miejsca dla prawdy.

Łatwo zarzucić Kripkemu sprzeczność, której on nie ukrywa. O wiele trudniej poradzić sobie z argumentem, prowadzącym do przedstawionego wyżej sceptycyzmu semantycznego, a każda filozofia, która chce podejmować aktualne problemy, jakoś z tym argumentem musi sobie poradzić.

Toteż – by potem próbować domyślić się, co Tomasz z Akwinu mógłby odpowiedzieć Kripkemu – trzeba krótko przedstawić argument sceptyczny Kripkego-Wittgensteina. Kripke poddał analizie termin „+” („plus”) wyrażający pojęcie dodawania. Każdy, kto nauczył się kiedyś dodawać do siebie dwie liczby, ma – jak się wydaje uzasadnione - przekonanie, że opanował regułę, dzięki której, z jakimikolwiek dwoma liczbami z ich nieskończonego szeregu by się nie spotkał, zawsze będzie umiał przyporządkować im trzecią liczbę jako ich sumę. Znana mu reguła stanowi o tym, które wyniki jego dodawań są poprawne, a które niewłaściwe – dzięki temu może on błędnie podane sumy korygować. To, iż kiedyś nauczył się reguły, pozwala mu rozstrzygać o poprawności albo niepoprawności zastosowań wyrażenia „plus” w nieskończonej liczbie sytuacji. Ktoś, kogo powyższe zdania charakteryzują, dysponuje pojęciem dodawania, rozumie znaczenie terminu „plus”. Zdania te łatwo uogólnić tak, by dotyczyły wszelkich pojęć i wszelkich znaczeń. Wówczas – jak pisał Boghossian

- ta idea czegoś, co słowo znaczy, jest ideą o nieskończonym charakterze – jeżeli przez „+” mam na myśli *plus*, to nie ma, dosłownie, kresu prawd o tym, jak ten termin powinienem stosować – mam go mianowicie stosować do zbioru dokładnie tych trójek liczb, a nie innych, jeżeli mam to robić w zgodzie z jego znaczeniem. Tak jest nie tylko w przypadku takiego artefaktu, jak ten przykład arytmetyczny; dotyczy to każdego pojęcia. Jeżeli mam na myśli *konia* przez słowo „koń”, to dosłownie nie ma końca prawd na temat tego, w jaki sposób mógłbym poprawnie ten termin zastosować – do koni na Alfa Centauri, do koni w Królewskiej Armenii i tak dalej, ale nie do krów lub kotów, gdziekolwiek by się nie znajdowały¹⁰.

Założenie, że znaczenie wyrażenia przesądza o poprawności albo niepoprawności nieskończonej liczby wszystkich jego zastosowań obala właśnie argumentacja Kripkego. Zaproponował on, by wyobrazić sobie, że dotąd posługiwaliśmy się liczbami mniejszymi niż 57 – nigdy żadna liczba większa od nich nie przyszła nam do głowy - i otrzymujemy zadanie dodania: $68 + 57$. Mamy wykonać tę samą operację, którą już wykonywaliśmy, tyle że w nowej sytuacji. Mówimy, że suma tych składników wynosi 125 i tu właśnie wkracza sceptyk, pytając, skąd wiemy, czy reguła, którą przywołujemy jako wyuczoną w przeszłości, nie

¹⁰ P.A. Boghossian, *The Rule Following Consideration* [w:] „Mind”, 1989, vol. 98, nr 392, s. 509.

nakazywała składnikom 68 i 57 przyporządkować wartości 5. Skąd wiemy, że robimy „to samo”, co kiedyś? Mogliśmy przecież posługiwać się wówczas inną regułą – może nie była to funkcja dodawania tylko funkcja quodawania, oznaczana przez „ \oplus ”, taka że:

$$\begin{aligned} x \oplus y &= x + y, & \text{jeżeli } x < 57 \text{ i } y < 57 \\ x \oplus y &= 5, & \text{jeżeli } x \geq 57. \end{aligned}$$

W ten oto sposób przywołany przez Kripkego sceptyk – jest to jeszcze epistemologiczny sceptyk kartezjański, który tylko pomaga sformułować paradoks, ale żadnych istotnych treści do niego nie wnosi – zwrócił uwagę, że nie wiemy, czy, chcąc robić w nowym przypadku „to samo, co przedtem”, mamy dodawać, quodawać, czy też robić coś jeszcze innego. Sceptyk epistemologiczny zakłada, że wiedzielibyśmy, czy w naszej sytuacji poprawne jest powiedzenie „125”, a nie „5”, gdybyśmy znali fakt, który określał w przeszłości to, jak mamy się dzisiaj poprawnie zachować. Następnie dopiero wkracza „sceptyk semantyczny” i stwierdza, że nie było takiego faktu; nic w przeszłości nie określało tego *a priori*, które z moich dzisiejszych zachowań werbalnych jest poprawne. A skoro nic w przeszłości tego nie określało, można równie dobrze powiedzieć „ $68 + 57 = 5$ ”, jak „ $68 + 57 = 125$ ”.

Dotyczy to także takich wyrazów, jak „koń”. Skąd bowiem mam mieć pewność, że powinienem teraz, w chwili t użyć tej nazwy w odniesieniu do stojącego nie opodal deresza. Sceptyk epistemologiczny powie, że być może kiedyś kierowałem się regułą: „Nazywaj tą nazwą konie do chwili t oraz owce w chwili t i później”. A skoro tak, chcąc kierować się dzisiaj tą samą regułą, co kiedyś, powinienem „koniem” nazwać zwierzę podobne do owiec sprzed chwili t . Na to jednak nie zgodzi się sceptyk ontologiczny, twierdząc, iż nie było w mojej przeszłości zarówno niczego takiego, co kazałoby sądzić, że stosowałem inną regułę niż ta przez sceptyka epistemologicznego przywołana, jak i niczego takiego, co przemawiałoby za tą regułą.

Nie inaczej jest teraz niż było w przeszłości. Mój obecny akt mowy – w którym na przykład zdecydować muszę, czy dodaję, czy quodaję 68 i 57; czy używam nazwy „koń”, czy też nazwy „owca” w odniesieniu do pasącego się zwierzęcia – tak samo nie dookreśla poprawności albo niepoprawności przyszłych czynności werbalnych, jak wcześniejsze akty mowy, nie mogą uprawomocnić tego, co teraz mówię.

Paradoks nasz wyglądał tak: reguła nie może wyznaczać sposobu działania, gdyż każdy sposób działania daje się z nią uzgodnić. A odpowiedź brzmiała: jeżeli każdy sposób działania można uzgodnić z regułą, to każdy można też doprowadzić z nią do sprzeczności. Zatem nie byłoby tu ani zgodności, ani sprzeczności ¹¹

- pisał Wittgenstein. Nie ma tu miejsca na analizę różnych sposobów, w jakie starano się uporać z wnioskiem, iż nie istnieją fakty, dzięki którym słowa znaczą, a my je rozumiemy. Dopatrywano się takich faktów w aksjomatycznych ustaleniach, w tym, iż mózg działa analogicznie jak komputer, w dyspozycjach do reakcji werbalnych, w mechanizmach adaptacyjnych i innych. Jak dotąd, nikt przekonującego rozwiązania nie znalazł.

Skoro zdania nic nie znaczą – nie ma takiego czegoś, co by mogły znaczyć – to nie mogą mieć cechy prawdziwości ani fałszywości. Do tego ostatniego wniosku filozofowie analityczni, wciąż starający się raczej walczyć ze sceptycyzmem niż mu ulegać, dochodzili, również nie powszechnie, niezależnie od argumentu Kripkego. To chyba głównie niejasność pojęcia korespondencji powodowała, iż dochodzono do wniosku, że przymiotnik „prawdziwy” nie wyraża żadnego pojęcia – nie opisuje żadnej cechy, zdań, twierdzeń czy przekonań – lecz służy w taki czy inny sposób do usprawniania dyskursu; jest środkiem stylistycznym według redundancyjnej teorii prawdy F.P. Ramseya; narzędziem udzielania poparcia akceptowanym twierdzeniom stosownie do performatywnej teorii prawdy P.F. Strawsona; sposobem na przywołanie innych zdań bez wypowiedzania ich, jak głosi prosentencjalna teoria prawdy D. Grover; pełni też inne funkcje, których nie ma tu potrzeby wylizczać. Nie znaczy to, że i w tym kontekście nie można używać słów „zgodny z rzeczywistością” czy „zgodny z faktami” jako ekwiwalentów słowa „prawdziwy”. „Fakty są tym, co zdania (gdy są prawdziwe) stwierdzają” – ogłosił Strawson. Zdania prawdziwe to – zgodnie z jego teorią – zdania zaakceptowane. Można więc powiedzieć, że jeżeli istnieją fakty, mają one wyłącznie charakter „faktów prasowych”.

Naszkiecowane tu trzy znane z historii filozofii, we współczesnej myśli filozoficznej współobecne, typy myślenia o prawdzie – takie, że w każdym z nich trzeba uporać się z innym problemem sceptycznym – nakreślone zostały po to, by spróbować określić wobec nich teorię prawdy Tomasza z Akwinu.

2. Realizm Tomasza z Akwinu

Na czym polega realizm św. Tomasza? Czy we współczesnych interpretacjach nie przybiera on czasem postaci, która nosi na sobie ślady późniejszego kartezjanizmu? Prof.

¹¹ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1958, s. 119.

Judycki odrzucił utożsamienie faktu i sądu, ponieważ fakty nie są „dowolnymi wytworami naszego umysłu”. Nie wydaje się to powodem wystarczającym, ponieważ sądy też nie są arbitralne – próbuję na przykład sądzić, że to dopiero początek września, ale mimo usilnych starań mi się to nie udaje. Drugi powód podany przez prof. Judyckiego ma, jak się zdaje, większą wagę. Fakty w przeciwieństwie do sądów są „tym, co ‘przychodzi z zewnątrz’; nie są wytworzone przez umysł, lecz są raczej wynikiem strukturalizacji obcego umysłowi materiału”¹². Czym jest ów „obcy materiał”, który podlega strukturalizacji intelektualnej? Arystotelesowską materią mogącą przybierać różne formy czy też Kartezjańską naturą poza granicami umysłu rządzącą się swoimi prawami? Opis przywodzi na myśl tę drugą:

Prawda sądowa (czyli prawda w sensie kategorialnym) byłaby niemożliwa, gdyby był, jako najszersza dziedzina przedmiotowa, był „chaotyczny”, „labilny”, nieregularny, nie dający się ująć w prawa, gdyby fakty nie miały ze sobą żadnego powiązania i stąd też nie mogły stanowić racji jedne dla drugich¹³.

Prof. Judycki odwołuje się jednak nie do Kartezjusza, ale do „scholastycznej teorii transcendentaliów”. Podkreśla, że „prawda w sensie transcendentalem jest warunkiem możliwości prawdy w sensie epistemologicznym”¹⁴. Zgadząc się z tym można tylko dodać, że istnienie prawdy w sensie transcendentalem oznacza, iż zdania typu „*x* jest prawdziwym *Y*” mają sens. To z kolei znaczy, że elementy rzeczywistości mają własności, które są niezależnymi od użytkowników języka sensami predykatów takich zdań. Dzięki temu zdania przypisujące lub odmawiające czemuś takich własności mogą być prawdziwe albo fałszywe. Krótko mówiąc, przytoczona wyżej teza prof. Judyckiego jest chyba równoznaczna z tezą, że warunkiem korespondencyjnej teorii prawdy jest realizm w sporze o uniwersalia. Z tezą tą trzeba się zgodzić, pamiętając jednak, że pod przybraniem korespondencyjnej teorii prawdy kryje się w istocie identycznościowa koncepcja prawdziwości.

Realizm prof. Judyckiego znajduje wyraz w konstatacji, że

Tomasz nie musiał szukać niezawodnego i uniwersalnego kryterium prawdy, ponieważ w zasadzie, wyłączając pomyłki i błędy, nasze ludzkie poznanie odnosi się, aby użyć języka Kanta, do świata takiego, jakim jest on sam w sobie. Prawda nie jest zatem czymś dla nas niedosiężnym, nie jest ideą leżącą w nieskończoności, bo to byłoby pomylenie „całej prawdy” z „tylko prawdą”¹⁵.

W przytoczonych zdaniach znajduje, jak się wydaje, wyraz tzw. antyrealizm semantyczny, w tym jego sensie, w którym głosi, że „prawda nie wykracza poza świadectwo”,

¹² S. Judycki, *O klasycznym pojęciu prawdy*, s. 32.

¹³ S. Judycki, *Prawda transcendentalem i kategorialna*, s. 5.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Ibidem, s. 12.

tj. że nie ma zdań o znanych warunkach prawdziwości – zdań zrozumiałych dzięki znajomości tych warunków – o których nie można byłoby się dowiedzieć, czy są prawdziwe, czy też fałszywe. Tak rozumianemu semantycznemu antyrealizmowi towarzyszy jednak – rzecz, która może dziwić – realizm metafizyczny, *explicite*, językiem Kanta, stwierdzający istnienie „świata takiego, jakim jest on sam w sobie”¹⁶.

Polemizując z J. Haldanem¹⁷, który również bronił tezy, iż w filozofii św. Tomasza semantyczny antyrealizm łączy się z metafizycznym realizmem, S. Boulter zwrócił uwagę między innymi na to, że św. Tomasz pisał:

[...] czasem [...] racjonalne badanie nie może osiągnąć ostatecznego celu, zatrzymuje się w trakcie dociekań, to znaczy wtedy, gdy przed badaczem nadal otwiera się kilka możliwych rozwiązań. Jest tak wtedy, gdy posługujemy się argumentami opartymi na prawdopodobieństwie, które z natury swej doprowadzają do opinii lub przekonania, lecz nie do wiedzy¹⁸.

Wydaje się, że mimo tego, iż Tomasz mówił o zdaniach, które są prawdziwe albo fałszywe, chociaż nie mają szans na „racjonalne uzasadnienie”, można przypisać mu antyrealizm semantyczny, któremu przytoczony przez Boultera fragment tylko pozornie zaprzecza.

Aby to zobaczyć, trzeba mieć na uwadze, że Tomaszowa koncepcja formy i materii jest zasadniczo odmienna od Kartezjańskiej teorii substancji myślącej i substancji rozciągłej:

Rzeczy znajdują się w duszy nie swoją istotą, lecz swoją postacią, jak powiedziano w III księdze *O duszy*. Gdyby więc prawda zasadniczo znajdowała się w duszy, nie byłaby istotą rzeczy, lecz podobizną i jej postacią, a więc byłaby postacią bytu istniejącego poza duszą. Jednakże postać rzeczy istniejąca w duszy nie jest orzekana o rzeczy, która jest poza duszą, tak jak nie jest z nią zamienna – zamiennym bowiem jest to, co orzekane jest wzajemnie. Prawda więc nie byłaby zamienna z bytem, co jest fałszem¹⁹.

- pisał św. Tomasz. Ewidentnie mamy tu do czynienia z odrzuceniem postkartezjańskiej – reprezentacjonistycznej – teorii poznania przed pojawieniem się kartezjanizmu; prawda według Akwinaty nie jest „podobizną” „bytu istniejącego poza duszą”. Późniejsza korespondencjonistyczna teoria „kopii” zakładała, iż prawda jest przygodnie związana z

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ J. Haldane, *Mind-World Identity Theory and the Anti-Realist Challenge* [w:] *Reality, Representation, and Projection*. Wyd. J. Haldane, C. Wright, Oxford University Press 1993, s. 15-37.

¹⁸ Tomasz z Akwinu, *De Trinitate (q. 6 a. 1)* [za:] S. Boulter, *Could Aquinas Accept Semantic Anti-realism?* [w:] „The Philosophical Quarterly” 1998, vol. 48, s. 510.

¹⁹ Święty Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1998, T. 1, s. 20.

bytem: wiele jest rzeczy nie odzwierciedlanych w świadomości i niemało przedstawień w świadomości, którym nic nie odpowiada. Tego rodzaju koncepcję św. Tomasz tutaj odrzucił.

Wprowadził natomiast pogląd, zgodnie z którym sposobem istnienia rzeczy są postacie, jakie przybierają one w duszach. Nie ma „rzeczy samych w sobie” poza takimi przejawami – czyż istnieje zieleń nie oglądana? Można powiedzieć, że rzeczy są całokształtami swoich przejawów w duszach i w Bogu. Nie ma to nic wspólnego z piętnowanym potem idealizmem subiektywnym – rzeczy nie są tylko treściami różnych świadomości, lecz tym, co dusze mogą we wspólnym – nie rozdwojonym jeszcze przez Kartezjusza – świecie zobaczyć. Przy tych założeniach łatwo przyjąć, że „postać” jakiegoś bytu – na przykład drzewo widziane przeze mnie z tej strony o zmroku - nie da się jako prawda o tym bycie orzec; nie jest, jak wyraziłby się Hegel, „prawdą tego bytu”. Nie ma sensu powiedzenie: „To drzewo jest drzewem widzianym przeze mnie z tej strony o zmroku”, ale gdybyśmy mogli w predykcji umieścić opis wszystkich postaci tego drzewa, słowo „jest” zyskałoby sens identycznościowy, a zdanie nabrałoby pełnego znaczenia. Ponieważ kartezjańska korespondencja jest w istocie ukrytą tożsamością, zdanie to wyrażałoby sąd tożsamy z rzeczywistym stanem rzeczy.

Nie wchodząc dalej w zawilosci metafizyki św. Tomasza, można już dostrzec, w jaki sposób podtrzymywał on Arystotelesowski pogląd, że

[...] dusza jest w jakiś sposób wszystkim, co istnieje. Wszystko bowiem, co istnieje, może być przedmiotem postrzeżeń lub myśli: wiedza jest w jakiś sposób identyczna z przedmiotami wiedzy, a postrzeżenie z przedmiotami postrzeżeń²⁰.

Według J. Milbanka i K. Pickstock znaczy to, zgodnie z koncepcją Tomasza z Akwinu, że

[...] gdybyśmy na przykład poznali wierzbę [...], nasze poznanie tego drzewa byłoby czymś w życiu formy „drzewo”, jak to drzewo w jego wierzbowatości i w jego rośnięciu²¹.

Tak więc formy rzeczy nie są śladem, który rzeczy pozostawiają w duszach, są sposobami, w jakie rzeczy – w duszach – istnieją. Obarcza to dusze odpowiedzialnością za formy tego świata. Po pierwsze, dusza ma zadanie przysparzania światu jak najpiękniejszych i najlepszych „postaci”, sama tym się bogacąc. Po drugie, to w niej powstają formy – jest „formą form”.

²⁰ Arystoteles, *O duszy*, przeł. P. Siwek, PWN, Warszawa 1972, s. 101.

²¹ J. Millbank, K. Pickstock, *Truth in Aquinas*, Routledge, London 2001, s. 9.

Innymi słowy, „to intelekt sprawia, iż rzeczy ujmujemy jako ogólne”²². Co prawda, będąc w ten sposób „intelektem czynnym”, nie narzuca na doświadczenie odbierane przez „intelekt bierny” żadnych form wrodzonych; ani też nie może być w nim niczego, czego wcześniej nie było w zmysłach – tak czy inaczej, to jednak on właśnie doświadczenie w pojęcia ujmuje. Oznacza to, iż teoria poznania Akwinaty nie jest koncepcją *d a n y c h*, lecz teorią doświadczenia organizowanego przez pojęcia. Można powiedzieć, że dusza pojmując w ten sposób – na przykład człowieka jako istotę rozumną – tworzy ogólne stany rzeczy.

Skoro tak, to trzeba nieco inaczej niż się to zwykle robi, określić Tomaszową koncepcję prawdy. Akwinata zgadzał się z Arystotelesem, który pisał, że

Prawda lub fałsz w odniesieniu do rzeczy zależy od złożenia lub rozdziału tak, że jest w prawdzie, kto uważa to, co rozdzielone, za rozdzielone, a co złożone, za złożone; myli się, gdy sądzi inaczej niż mają się rzeczy²³.

Nie oznacza to jednak, iż mamy tu do czynienia z zadaniem układania w Kartezjańskiej „przestrzeni subiektywnej” rzeczy tak, jak się one mają w „świecie zewnętrznym” wobec świadomości. Być „w prawdzie” to całkowicie organizować treści doświadczenia, właściwie łączyć uniwersalia, tworzyć właściwe stany rzeczy - robić to właściwie, czyli tak ściśle i w takim zakresie, jak Bóg. Ponieważ rzeczy – każda „postać”, którą czemukolwiek nadaję, jak każdy stan rzeczy jest również boskim tworem, moje połączenia uniwersaliów, tj. moje sądy, *resp.* moje stany rzeczy, są częścią boskiego systemu pojęciowego, który nazywamy Rzeczywistością. Moim zadaniem jest tak łączyć uniwersalia, by było to koherentne z tym systemem. Ponieważ do tego systemu się odnoszę, można użyć określenia prof. Judyckiego:

Prawda jest zgodnością pomiędzy myślą, a tym do czego myśl się odnosi.

Znaczy to jednak także – gdy pomyśleć konsekwentnie, czego tzw. zdrowy rozsądek zazwyczaj nie chce czynić, że *p r a w d a j e s t k o h e r e n c j ą m o i c h m y ś l i – resp. s t a n ó w r z e c z y - z B o s k i m i m y ś l a m i*, które stanowią Rzeczywistość.

Streszczając powyższe wywody można powiedzieć, że zgodność sądu z rzeczywistością, którą jedynie dostrzega zdroworoządkowa teoria poznania, jest w istocie koherencją z systemem Boskich sądów; pełna koherencja byłaby całkowitą tożsamością. Na

²² Św. Tomasz z Akwinu, *De Ente et Essentia*, przeł. S. Grygiel [w:] „Znak” 1965, nr 1, s. 62.

²³ Arystoteles, *Metafizyka* (1051 b) [w:] M.A. Krąpiec, T.A. Żeleźnik, *Arystoteles a koncepcja substancji*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1966, s.158.

temat tak rozumianej prawdy mogą zgodzić się ze sobą antyrealizm semantyczny w sensie Haldane'a z realizmem metafizycznym.

Tak więc dla Tomasza z Akwinu problem prawdy był problemem uniwersaliów. Można też powiedzieć, że Akwinata był – jak większość starożytnych filozofów – kontekstualistą. Zgodnie z przedstawionymi tu jego poglądami trzeba stwierdzić: Ta postać prawdy-rzeczywistości, która w kontekście mojej duszy, w moich sądach, się uaktualnia, nie jest całą Prawdą-Rzeczywistością. Także z Arystotelesowsko-Tomaszowej teorii aktu i możliwości wynika, że nie ma żadnych absolutnych *d a n y c h*, cokolwiek wydaje mi się raz na zawsze w takiej a takiej postaci *d a n e*, w innym kontekście może okazać się inne. Nie może to nie znaczyć, że dla skończonego podmiotu nie ma żadnych tzw. prawd absolutnych, żadnych niemodyfikowalnych „oczywistości”, jakiegokolwiek by nie były tego, trudne do przyjęcia dla zdrowego rozsądku, konsekwencje.

W czasach, w których postkartezjański fundamentalizm zdaje się ustępować, Tomaszowy kontekstualizm zyskuje na aktualności. Nie grozi mu sceptycyzm typu kartezjańskiego, który jest z jego perspektywy naiwnością. Co jednak ma zrobić ze starożytnym sceptycyzmem, który w XX wieku przybrał semantyczną postać?

Wierzący ma tę możliwość, że może powiedzieć, że „regułą kieruje się ślepo”, bo jego rękę prowadzi Bóg. Jeżeli istnieje Bóg św. Tomasza, jest On Twórcą i Gwarantem systemowych warunków prawdziwości naszych zdań, których znaczenia w pełni nie ogarniamy. Można też znajdować rozwiązanie w Oświeceniowej wierze w „boskie” prawa natury, tyle że wtedy pojawia się sceptycyzm nowożytnego typu.

Wybór między „ślepy” kierowaniem się regułą, z nadzieją, że istnieją jakieś reguły, a porzuceniem chęci poddawania się jakimkolwiek zasadom, skoro żadne racje o nich nie stanowią, nie jest kwestią rozumu, lecz wiary.