

Franz Brentano

O pojęciu prawdy

Tekst odczytu wygłoszonego w Wiedeńskim Towarzystwie Filozoficznym 27 marca 1899 r. Przekład na podstawie wydania: Franz Brentano, „Über den Begriff der Wahrheit”, w: Wahrheit und Evidenz. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe, ausgewählt, erläutert und eingeleitet von Oskar Kraus, Leipzig 1930, ss. 3-29. W przekładzie pominięto liczne przypisy wydawcy.

Arystoteles, dając początek nauce w najszerszym zakresie, potrzebował naukowej terminologii. Nie było jej i musiał ją sobie dopiero utworzyć, przy czym dowiódł wielkiej przezorności i subtelnego taktu naukowego.

Wprowadził szereg nazw zupełnie nowych; dla innych, zaczerpniętych ze zwykłego języka, jeśli były one płynne, wytyczył ostre granice, jeśli zaś były wieloznaczne, rozróżnił wielorakie sensy, zarazem jednakże uwybraźnił treść wszystkich, dokonując ich rozbioru na pojęciowe składniki.

W przypadku nazw przyczyny, części, a nawet samego bytu ujawniły się przy tym nieprzeczuwalne dotychczas ekwiwokacje.

Pewne odmiany ekwiwokacji występują powszechnie w przypadku wszystkich niemalże słów, a przynajmniej całych klas słów, jak np. wieloznaczność związana z tym, że tą samą nazwą niekiedy oznaczamy jakąś czynność, niekiedy zdolność, niekiedy zaś biegłość w jakiejś działalności. Mówimy o jakimś człowieku, że widzi, nawet gdy właśnie zamknął oczy, by przeciwstawić go niewidomemu. Ma on zdolność widzenia. Mówimy o kimś, że nie słyszy, i chcemy przez to powiedzieć, że jest głuchy. Mówimy, że człowiek jest istotą myślącą, i nie popełniając sprzeczności zaliczamy do ludzi także kogoś, kto właśnie popadł w omdlenie. Mówimy, że wiedza jest

poznaniem na podstawie racji; jednakże uczonemu, nawet gdy śpi, przypisujemy wiedzę ze względu na nieprzerwane trwanie nabytych dyspozycji. Kiedy indziej mówimy: „wiem, czego on chce”, choć zarazem przyznajemy, iż nie jesteśmy pewni nawet tego, czy w danym momencie człowiek ów myśli akurat o sprawie. Tak samo mówiąc o kimś, że gra na flecie, raz chcemy powiedzieć, że gra rzeczywiście, kiedy indziej zaś chcemy mu tylko przypisać umiejętność gry na flecie itd.

Takich ekwiwokacji, regularnych i należących, by się tak wyrazić, do ducha języka, Arystoteles nie usunął. Przeciwnie, dokonał ich imitacji i zwielokrotnienia. Nikt, kto właściwie przemyślał sprawę, nie będzie mu z tego czynił zarzutu. Dlatego też musi upaść wiele spośród tych zarzutów, jakie zazwyczaj stawia się Arystotelesowi z powodu wieloznaczności jego terminów. Choć z pewnością nie można zaprzeczyć, że zwięzłość stylu, sposób pisania właściwie zakładający jako czytelnika drugiego Arystotelesa, nierzadko prowadziły do nieporozumień.

Arystoteles znał logiczne niebezpieczeństwa ekwiwokacji. Dogłębnie przestudiował ten fenomen językowy. Rozróżnił trzy klasy: ekwiwoka przypadkowe, ekwiwoka na podstawie analogii i ekwiwoka spowodowane odniesieniem innych terminów do tego, co w najbardziej właściwym sensie nosi nazwę.

Ekwiwoka przypadkowe zazwyczaj ograniczone są do jednego języka. Gra słów najczęściej gubi się w przekładzie. Inne, oparte na pewnego rodzaju związku idei wspólnych różnym narodom, spotykamy jednakowo we wszystkich językach.

Tak jest też z ekwiwokacją, którą Arystoteles pokazał w odziedziczonym, ważnym terminie *αληθεζ*. To, co na ten temat powiedziałem, pozostaje w mocy także w odniesieniu do łacińskiego *verum* czy niemieckiego *wahr*. Dlatego też podane przez Arystotelesa rozróżnienia znaczeń „prawdziwego” mogły być miarodajne także daleko poza granicami greki i utrzymać się przez tysiąclecia, w których pochodnię filozofii przejęły ręce innych ludów.

Posłuchajmy przeto, jak ten najpotężniejszy umysł naukowy, jaki kiedykolwiek wywarł wpływ na los ludzkości, wyjaśnia termin „prawda”.

Wyrażenia „prawdziwy” i „fałszywy” – powiada – są wieloznaczne, a to ze względu na wielorakość odniesień do tego jednego, czemu nazwy te przysługują w sensie najbardziej właściwym.

Nazywamy prawdziwymi lub fałszywymi wiele przedstawień – fałszywymi np. halucynacje; nazywamy prawdziwymi lub fałszywymi pojęcia; nazywamy prawdziwymi lub fałszywymi sądy; nazywamy prawdziwymi lub fałszywymi przypuszczenia, nadzieje i obawy, prawdziwym lub fałszywym nazywamy serce i umysł (*un esprit faux*); nazywamy prawdziwymi lub fałszywymi rzeczy zewnętrzne, nazywamy prawdziwymi wypowiedzi; prawdziwym lub fałszywym jakieś zachowanie; prawdziwymi lub fałszywymi wyrażenia, litery i wiele innych znaków; przyjaciela, złoto nazywamy prawdziwym lub fałszywym; mówimy: prawdziwe, fałszywe szczęście – i to ostatnie w nader zróżnicowanym sensie: niekiedy dlatego, że tylko pozornie jest ono szczęściem, niekiedy jednak dlatego, iż szczęście to nie jest nam wierne i opuszcza nas; tak też czasem mówimy o fałszywej kobiecie, gdy jakaś kokietka zakpi sobie z nas; w innym sensie fałszywą kobietą byłby mężczyzna podający się za kobietę, jak to jest wtedy, gdy złodzieja aresztują w damskim przebraniu; w jeszcze innym sensie ten, kto nie ma zamiaru tego czynić, lecz mimo to biorą go za kobietę – jak to np. mi się kiedyś przydarzyło w ciemnościach panujących w bramie twierdzy wüzburgskiej. Miałem wtedy na sobie togę, toteż tym większe i bardziej zabawne było zaskoczenie wyprowadzonego z błędu przechodnia.

Wieloznaczność wyrażenia „prawdziwy” przy tak rozmaitym sposobie używania rzuca się w oczy. Lecz równie łatwo zauważyć odniesienie do czegoś jednego, które wszędzie tutaj pozostaje miarodajne. To tak samo, jak w przypadku wyrażenia „zdrowy”, które odnosimy bądź do ciała, bądź do koloru twarzy, bądź do posiłku, lekarstwa, czy też okolicy albo spaceru. Zdrowe ciało jest zdrowe w sensie właściwym, wszystko inne natomiast nazywane jest zdrowym poprzez wzgląd na zdrowie ciała. Kolor, gdyż jest znakiem zdrowia, inne, gdyż je nadają, wspomagają albo wytwarzają.

Lecz czym jest owo jedno? Gdzie znajduje się prawda w najbardziej właściwym sensie? Arystoteles powiada, że znajduje się ona w sądzie.

Przez wzgląd na prawdę lub fałsz w sądzie także wszystko inne, co nazywane bywa prawdziwym lub fałszywym, nosi to miano; bądź to dlatego, że obwieszcza prawdziwy albo fałszywy sąd, jak fałszywe twierdzenie, fałszywa wypowiedź; bądź dlatego, że wytwarza prawdziwy albo fałszywy sąd, jak np. halucynacja, błędnie wypowiedziane albo napisane słowo, metal, który z powodu podobieństwa barwy brany jest za złoto; bądź dlatego, że jego zamiarem jest utworzenie prawdziwego albo fałszywego sądu, jak np. prawdziwy umysł, fałszywe zachowanie; bądź też dlatego, że ktoś, kto ma je za rzeczywiste, sądzi prawdziwie albo fałszywie, np. prawdziwy Bóg, prawdziwy kamień – w przeciwieństwie do namalowanego; niekiedy pojęcia nazywamy prawdziwymi albo fałszywymi ze względu na to, co pokrywa się z ich treścią, gdyż ten, kto jest o tym przeświadczony, będzie sądził prawdziwie albo błędnie: np. gdy mówimy, że figura czworokątna nie jest prawdziwym pojęciem kwadratu itp.

Tak więc prawda i fałsz w sensie właściwym znajdują się w sądzie. Każdy mianowicie sąd jest albo prawdziwy, albo fałszywy.

Kiedy jednakże jest on prawdziwy, kiedy zaś fałszywy? Arystoteles odpowiada na to, że prawdziwy jest on wtedy, gdy sądzący postępuje odpowiednio do rzeczy, fałszywy – gdy przeciwnie. „Kto więc myśli o rozdzielonym, że jest rozdzielone, a o połączonym, że jest połączone, mówi prawdę, natomiast głosi się fałsz, jeżeli się myśli przeciwnie o tym stanie rzeczy.” (*Metafizyka* IX.10 1051 b3, przeł. K. Leśniak).

W ten sposób prawda została wyjaśniona jako zgodność sądu z rzeczywistymi rzeczami. Określenie to od dawna już było przygotowane.

„Starożytni Jończycy [Empedokles] materiały i siły poza nami kazali poznawać takim samym materiałom w nas.”

Również paradoksalne tezy sofistów wygrywały trudności wiążące się z takimi przygotowawczymi opiniami. Tak więc Gorgiasz przeczy, by można poznać coś rzeczywistego, a nawet gdyby to było możliwe, by ktoś mógł powiadomić o tym kogoś innego. W sposób doskonały nic nie zgadza się z niczym innym poza sobą samym. To, co jest poza mną, nie jest we mnie, to, co jest i pozostaje we mnie, nie przechodzi do kogoś innego. Nie jest zatem możliwa ani prawda, ani przekazanie prawdy. Gdy coś, co mylimy – uważał Gorgiasz –

można było nazwać prawdziwym, to wszystko, co myślimy, trzeba by nazwać prawdziwym; każda myśl bowiem jest identyczna z sobą samą i każda jest różna od wszystkich innych. Jednakże nazwanie każdej myśli prawdziwą, również wtedy, gdy myślę o walce rydwanów na morzu, byłoby niedorzecznością.

Znalazł się niemniej inny sofista, który głosił przeciwstawną tezę. Nie wszystko jest fałszywe, lecz wszystko jest prawdziwe – powiedział Protagoras – w cokolwiek tylko ktoś może uwierzyć. Gdy myśli o bycie, wówczas on jest, gdy nie myśli o nim, wtedy go nie ma.

To, jak Protagoras wpadł na tę myśl, jest – jak mi się wydaje – zupełnie jasne. Jeżeli każde przeświadczenie jest prawdziwe dzięki doskonałej zgodności z czymś rzeczywiście zachodzącym, to każde jest prawdziwe, gdyż jest identyczne z sobą samym. Również Arystoteles w swym wyjaśnieniu odwołuje się do związku z owymi naukami szkoły jońskiej, z którymi wiąże się też przeciwstawną teza Gorgiasza. Jako prawdziwy sofista, sofista jak się należy, tzn. jako sofista Platona i Arystotelesa, nie zaś taki, jakim chciał go widzieć Grote, Protagoras wymyślony przez siebie paradoks (co jest całkiem oczywiste) uczynił punktem wyjścia dowcipnej zabawy. „Obalający się zapaśnicy” miało się nazywać pismo, w którym bronił swej tezy. Rozdawał tam, jak się wydaje, pchnięcia i parował jakże łatwo nasuwające się zarzuty.

Na zarzut, że wtedy to samo byłoby i zarazem nie było, odpowiadał, jak się wydaje, że nie jest to niedorzeczne, byłoby ono bowiem dla jednego, a nie było dla kogoś innego.

O tym, że nie zostało tam podane właściwe naukowe uzasadnienie, ani też nawet nie podjęto takiej próby, świadczy fakt, że ani Platon, ani też Arystoteles, którzy przecież mieli dostęp do tego pisma, nie mogli się z niego bezpośrednio dowiedzieć, jak Protagoras wpadł na to, i byli całkowicie zdani na przypuszczenia, które też lepiej powiodły się doskonale obeznanemu z prehistorią, a w każdym razie dysponującemu głębszym wyczuciem dziejów Arystotelesowi.

Wskazałem na ślady na drodze do tezy Protagorasa – mówi też Parmenides.

Cóż tedy narzuca się silniej jak nie paradoks, że każda myśl jest prawdziwa? Każda wszakże sama z sobą, a więc – przy tym założeniu – ze swym obiektem jest jak najpełniej zgodna.

Nie zatrzymujmy się już dłużej przy prehistorii Arystotelesowskiej definicji prawdy. Przypatrzymy się raczej, jak oddziałała ona na następców. Widzimy tu, że, pomijając nieliczne wyjątki, aż po nasze dni pozostaje ona miarodajna.

Średniowiecze także mówi, że prawda i fałsz we właściwym sensie znajdują się w sądzie, i definiuje prawdę jako *adaequatio rei et intellectus*.

W logice kartezjańskiej, którą Arnauld przedstawił w *Logice z Port Royal* (Część II, Rozdz. 3), czytamy: „Les propositions se divisent encore selon la matière en vraies et en fausses. Et il est clair, qu'il n'y en peut point avoir, qui ne soient ni vraies ni fausses; puisque toute proposition marquant le jugement que nous faisons des choses est vraie, quand ce jugement est conforme avec la vérité [z rzeczywistością], et fausse, lors qu'il n'y est pas conforme.” Tak więc przeprowadzona przez Kartezjusza wielka rewolucja arystotelesowska definicję prawdy pozostawiła nietkniętą.

Inaczej, jeśli zawierzyć Windelbandowi, potoczyły się sprawy w owej innej rewolucji, która, gdy Francja zerwała z politycznym dziedzictwem przeszłości, dokonała się w Niemczech w dziedzinie filozofii.

Kant miałby być tym, który wówczas jako pierwszy zreformował arystotelesowskie albo, jak mówi Windelband, sokratejskie pojęcie prawdy. Na tym właśnie miałby polegać jego wielki czyn, nie zaś na tym, w czym upatrują go inni. „Nie rozumie się – powiada Windelband w swych *Präludien* – całego zamierzenia Kanta i tłumaczy się całą jego filozofię tak opacznie, jak to tylko możliwe, gdyż uważa się, że nauka może uzyskać tylko pewien obraz 'zjawisk', natomiast nie może poznać niczego spośród rzeczy samych w sobie [...] Prawdą jest [...], że odwzorowanie rzeczywistości nie ma dlań sensu.” Sens ma to pytanie tylko dla sokratyków, którzy trzymali się pojęcia prawdy jako zgodności przedstawienia i rzeczy (powinno być: sądu i rzeczy), a stąd jeszcze dla francuskich filozofów XVIII wieku, którzy w przystępie rezygnacji i sceptycyzmu odmawiają człowiekowi zdolności do poznawania rzeczy takich, jakimi są one same w sobie. Kant takiego ograniczenia poznania nie zna. Zmienił on właśnie pojęcie prawdy. Prawda jest według niego tym, co zgodne z normą umysłu, nie zaś tym, co zgodne z przedmiotem, wtedy

bowiem przez przedmiot nie należałoby rozumieć niczego innego, jak to właśnie prawidło. Ponadto, dla Kanta prawda znajduje się nie tylko w sądzie, w myśleniu, a równie dobrze można ją odnaleźć we wszystkich innych dziedzinach duchowej aktywności – w chceniu, w odczuwaniu, jeśli tylko są one normalne.

Oto więc widzimy tak długo wyczekiwaną i przeprowadzoną w najwspanialszym stylu reformę pojęcia prawdy. Cóż mogłoby bardziej dzielić filozofów niż to, że zmierzaliby oni ku prawdzie w zupełnie innym sensie, a więc tylko nominalnie ku temu samemu, *de facto* zaś ku zupełnie różnym celom? Tak też Windelband dzieli wszystkich filozofów na zacofanych sokratyków i postępowych kantystów. Tym przypadnie zwycięstwo, tamtych właściwie już nie ma. „My wszyscy – powiada w przedmowie – którzy filozofujemy w XIX wieku, jesteśmy uczniami Kanta.”

Teraz jednakże, moi Panowie, jeśli na przykład i mnie skłonni jesteście jeszcze zaliczyć do filozofów, możecie zorientować się, jak przesadna jest ta wypowiedź. Ja całą filozofię kantowską uważam za pomyłkę, która doprowadziła do jeszcze większych błędów i ostatecznie do zupełnego filozoficznego chaosu. Przekonany jestem nawet, że sam wiele nauczyłem się od Kanta, choć nie tego, czego on chciał mnie nauczyć, a tego, jak zwodnicza dla filozofujących mas i jak złudna jest chwała, którą historia filozofii łączy z pewnymi nazwiskami. Z pewnością każdy, kto dokonuje epokowego przełomu, musi być potężną osobowością, lecz czy jego wpływ był błogosławiony czy nieszczęsny, i czy słusznie czynimy obierając go za wzór i mistrza – to wszystko pozostaje pod znakiem zapytania.

Lecz jest jeszcze coś innego, co sprawia, że historyczna wierność Windelbanda wydaje się nader podejrzana.

Jak to? Czyżby Kant nie uznał, że istnieją rzeczy same w sobie, które jednakże teoretycznie pozostają dla nas niepoznawalne? Czyżby na podstawie motywów praktycznych nie wierzył, że do tych rzeczy samych w sobie należy Bóg, którego istnienia teoretycznie nie potrafimy wykazać? Czyżby nie był przeświadczony, że ustanowił pewne ograniczenie naszej wiedzy mówiąc, iż wiedzę możemy mieć tylko o zjawiskach, ponieważ mamy naoczność tylko zmysłową, nie zaś intelektualną, którą ktoś różny od nas mógłby mieć rzeczywiście? Czyż muszę to jeszcze mówić, że każdy, kto zna Kanta

– a i Kant sam – z naciskiem twierdzi coś dokładnie przeciwnego niż mówi Windelband?

Jeżeli ktoś (powodowany nie wiadomo jakim pragnieniem nowinek i pikantnych twierdzeń) udziela tak odkrywczych informacji o głównych naukach Kanta, to czy nie powinniśmy się obawiać, że również o pojęciu prawdy opowiada on bajki? Czy przypadkiem powołując się na zjawisko Kanta nie prezentuje on jak najbardziej własnych poglądów, tak że może nawet samego Kanta nie można by wtedy zaliczyć do tak zwanych kantystów, zaś wszystkich filozofów należałoby dzielić nie tyle na sokratyków i kantystów, co raczej na sokratyków i windelbandzistów?

Krytyka czystego rozumu jest pod ręką, skoro więc sam Windelband mówi, że tylko jej się trzyma, książka powinna rozstrzygnąć.

A teraz, Panowie, posłuchajcie ze zdumieniem, co niemiecki historyk filozofii może odważyć się zaoferować publiczności filozoficznej na temat niemieckiego filozofa, i to takiego, którego uznaje za największego, a który dzisiaj w każdym razie jest najbardziej czczony.

Gdzie według Kanta znajduje się prawda we właściwym sensie?

Windelband mówi: we wszystkich dziedzinach duchowej aktywności, nie tylko o myśleniu, lecz także w chceniu itp.

Co zaś mówi sam Kant? W transcendentalnej logice, w dziale drugim, który nazywa „transcendentalną dialektyką”, czytamy już na pierwszej stronie „Albowiem prawda albo pozór nie występują w przedmiocie, o ile się go ogląda, lecz w sądzie o nim, o ile o nim się myśli. Można więc wprawdzie trafnie powiedzieć, że zmysły nie błędzą, ale nie dlatego, że zawsze sądzą trafnie, lecz dlatego, że wcale nie sądzą. Dlatego zarówno prawda, jak błąd, a więc i pozór jako zwodzenie do błędu, dadzą się znaleźć tylko w sądzie, tzn. tylko w stosunku przedmiotu do naszego intelektu. W poznaniu, które całkowicie zgadza się z prawami intelektu, nie występuje błąd.” (A 293, przeł. R. Ingarden).

W odniesieniu do pierwszego pytania – gdzie według Kanta znajduje się prawda – nie potrzeba już ani słowa więcej.

A teraz, czym jest prawda, która według Kanta znajduje się tylko w sądzie? Czyżby nie rozumiał on już przez to zgodności sądu

z przedmiotem, jak czynili to starożytni? Słyszeliśmy, jak mówił o tym Windelband, posłuchajmy też, co ma do powiedzenia Kant.

„Co to jest sprawiedliwość?” – pyta we wstępie do logiki transcendentnej (A 58), i odpowiada: „Wyjaśnienie samej nazwy prawdziwości, że mianowicie jest ona zgodnością poznania z jego przedmiotem, darowuje się w tym pytaniu i zakłada je; pragnie się jednakże wiedzieć, co stanowi ogólne i pewne znamię prawdziwości każdego poznania.” (ibid.).

Czegóż więc naucza tu Kant? Czy tego, że błędem jest mówić, jak kiedyś to czyniono, że prawdziwość jest zgodnością sądu z jego przedmiotem? Przeciwnie, zakłada to jako coś znanego. Posłuchajmy też, co następuje zaraz potem (A 58): „Jeżeli prawdziwość polega na zgodności poznania z jego przedmiotem, to przedmiot ten musi być przez to odróżniony od innych przedmiotów; poznanie bowiem jest fałszywe, jeżeli nie zgadza się z przedmiotem, do którego się je odnosi, jakkolwiek zawiera w sobie coś, co zapewne mogłoby być ważne dla innych przedmiotów.” Czyż to nie brzmi tak, jakby Kant zamierzał wyraźnie zaprotestować wobec pomówienia Windelbanda, że przynajmniej co do sensu zmienia starą definicję, rozumiejąc przez przedmiot coś innego, a mianowicie prawidło umysłu?

Co przy tym założeniu miałyby znaczyć „jakkolwiek zawiera w sobie coś, co zapewne mogłoby być ważne dla innych przedmiotów”? Dla innych prawideł? Jakież pocziwiec mógłby nabrać się na takie sztuczki interpretacyjne? – Lecz Kantowi to jeszcze nie wystarcza. Idzie dalej i mówiąc o prawdzie odróżnia je właśnie od przedmiotu. „Otóż ogólnym kryterium prawdziwości byłoby to znamię, które byłoby ważne dla wszystkich poznań bez względu na różność ich przedmiotów. Jest jednak jasne, że ponieważ abstrahuje się w nim od wszelkiej treści poznania (od jego odnoszenia się do przedmiotu), a prawdziwość właśnie tej treści dotyczy, więc jest całkiem niemożliwe i nedorzeczne zapytywać o jakieś znamię prawdziwości tej treści poznania, i że dlatego nie można podać wystarczającej, a zarazem przecież ogólnej oznaki prawdziwości. Że zaś już wyżej nazwaliśmy treść poznania [tzn. sąd] jego materią, więc trzeba będzie powiedzieć: nie można się domagać podania ogólnej oznaki prawdziwości poznania co do jego materii, ponieważ domaganie się tego jest

sprzeczne samo w sobie” itd. aż do A 61 „choćby się co do ich treści było jeszcze bardzo pustym i ubogim” itd.

Jestem przekonany, że po tak uderzających świadectwach nie ma pośród nas nikogo, kto domagałby się dalszych jeszcze rozstrzygających wypowiedzi. Nie wystarczyłoby nam też czasu, by je wszystkie przytoczyć. Pozwólcie więc, Panowie, że podam jeszcze tylko kilka drobniejszych miejsc, które dobitnie wskazują, że Kant przez przedmiot nie rozumie czegoś, co niczym prawidło miałoby przewodzić funkcji myślenia i wywierać na nią wpływ:

„Wszystkie przedstawienia, jako przedstawienia, mają swój przedmiot i mogą być same znowu przedmiotami innych przedstawień. Zjawiska są jedynymi przedmiotami, które mogą być nam dane bezpośrednio, a to, co się w nich bezpośrednio odnosi do przedmiotu, nazywa się naocznością. Ale zjawiska te nie są rzeczami samymi w sobie, lecz są same tylko przedstawieniami, mającymi znów swój przedmiot, który przeto nie może już przez nas być oglądany i dlatego można go nazwać przedmiotem nieempirycznym, tj. transcendentalem = x.

Czyste pojęcie tego przedmiotu transcendentalego (który przy wszelkich naszych poznaniach jest rzeczywiście zawsze tym samym = x) jest tym, co wszystkim naszym empirycznym pojęciom w ogóle może dostarczyć odnośnienia się do przedmiotu, tzn. przedmiotowej realności.” (A 108 n).

„Intelekt jest, ogólnie mówiąc, zdolnością uzyskiwania poznań. Polegają one na odniesieniu w sposób określony danych nam przedstawień do przedmiotu. Przedmiotem zaś jest to, w czego pojęciu zjednoczone jest to, co różnorodne w pewnej danej nam naoczności. Lecz wszelkie zjednoczenie przeciwstawięń wymaga jedności wiadomości w przeprowadzaniu ich syntezy. A więc jedność świadomości jest tym, co jedynie samo stanowi odniesienie przedstawień do pewnego przedmiotu, co przeto wytwarza ich przedmiotową ważność, a w następstwie tego sprawia, że one stają się poznaniem. Na tym też polega ostatecznie nawet możliwość intelektu.” (B 137).

Tak oto i w drugiej kwestii otrzymaliśmy wprost u źródeł najbardziej wiarygodną informację.

Nie ma wątpliwości! Kant także obstawał przy arystotelesowskim określeniu prawdy jako zgodności sądu z rzeczywistością.

Możemy przeto powiedzieć, że wszyscy myśliciele dokonujący epokowych przełomów, którzy wystąpili po Arystotelesie, choć w innych kwestiach poczynali rewolucyjnie, tu nie znaleźli powodu do podejmowania żadnych zmian.

Niemniej przykład Windelbanda świadczy o tym, że nie brak prób wyzwolenia. Podobnie jak Windelband, również inni wpadli na pomysł, by pojęcie zgodności z przedmiotem zastąpić pojęciem zgodności z prawidłem, a jeśli nie (jak uczynił to Windelband) zgodności z prawidłem w ogóle, to pojęciem prawidłowego, normalnego sądenia. U Sigwarta na przykład można znaleźć takie wypowiedzi, chociaż postępuje on niekonsekwentnie i niekiedy odwołuje się znów do starego pojęcia prawdy. Cała Sigwatowska logika w tym punkcie staje się mętna.

Rzekomą próbę reformy można też bez trudu obalić. Gdyby prawda rzeczywiście znaczyła tyle co prawidłowe sądenie, to każdy sąd wydany na podstawie niedostatecznych racji albo zupełnie na ślepo musiałby być błędny. Bynajmniej jednakże tak nie jest. Wgląd zawsze musi być prawdziwy, frywolna hipoteza natomiast, przesąd, pogląd, który podzielam tylko na podstawie autorytetu, albo też dlatego, że jest on powszechnie przyjęty, może być zarówno prawdziwy, jak i błędny. I już Arystoteles podkreśla, że częstokroć na podstawie fałszywych przesłanek dochodzi się do prawdziwych wniosków. Moje przeświadczenie nie jest wtedy normalne i nie należy go akceptować, niemniej to, o czym jestem przeświadczony, jest prawdą.

Tak więc spośród tradycyjnych określeń pozostało tylko to starożytne, sformułowane już przez założyciela logiki, i tylko ono zasługuje na naszą aprobatę.

Jednakowoż nie sposób zaprzeczyć, że jest ono obarczone pewnymi trudnościami.

Przede wszystkim występuje tu wątpliwość, która w istocie swej jest także wątpliwością starożytnego Gorgiasza.

Zgodność, pomyślana jako doskonała, jest identycznością. I rzeczywiście – wydaje się – właśnie taką należałoby tu mieć na myśli. Gdyż zgodność pod pewnymi względami zachodzi także między Piotrem i Pawłem. Gdyby mój sąd, który dotyczy Piotra, nie zgadzał się z nim bardziej niż z Pawłem, to nie byłby on prawdziwy,

a przynajmniej nie byłby prawdą Piotra. Gdyby jednakże zgadzał się z nim w sposób doskonały, to byłby identyczny z Piotrem, byłby samym Piotrem, który jednakże jest na zewnątrz mnie, nie zaś w moim umyśle. Posłuchajcie Panowie jak na przykład berliński profesor Dilthey z tego stanowiska argumentuje przeciw możliwości poznania świata zewnętrznego, takiego, jakim on jest sam w sobie. W swym *Einleitung in die Geisteswissenschaften* uzasadnia on tę tezę następującymi słowy: „Przedstawienie bowiem (Dilthey ujmuje sąd jako przedstawienie) nigdzie nie może być równe rzeczy, skoro ta ujmowana jest jako rzeczywistość od niego zależna. Nie jest ono ową rzeczą wsuniętą do duszy i nie można doprowadzić do pokrywania się przedstawienia i przedmiotu. Gdyby osłabić pojęcie równości i zamiast niej wprowadzić podobieństwo, to i tego pojęcia w dokładnym rozumieniu nie można by tu zastosować; w ten sposób przedstawienie zgodności wymyka się nam i staje się nieokreślone.”

Dilthey nie podziela przeświadczenia, że w stosunku do zamiarów i przekonań innych nie może poznać tego, co jest samo w sobie. Lecz jak słusznie zauważył pewien krytyk, Dilthey konsekwentnie musiałby utrzymywać, że niemożliwe jest poznanie, iż ktoś się myli. „Abyśmy bowiem poznali błąd innego, jego błąd, musiałby być wysunięty do naszej duszy. To jednakże jest niemożliwe. Gdyby zaś było możliwe, wówczas także nie moglibyśmy poznać, iż on się myli, podzielialibyśmy bowiem jego błąd.” Tak więc lepiej byłoby odrzucić określenie pojęcia prawdy jako zgodności myślenia z przedmiotem jako chybione. I rzeczywiście, jeśli Sigwart w swojej *Logice* sprawia wrażenie, jakby skłonny był to uczynić, to powodowany jest tą właśnie myślą, która nie pozostała bez wpływu i na Windelbanda.

Jednakże argument ten jest całkowicie nieuprawniony. Polega on na zapoznaniu różnicy, którą Kartezjusz nazywa różnicą między rzeczywistością formalną a obiektywną, ale która już na długo wcześniej została wydobyta na światło dzienne przez Arystotelesa w celu przewyciężenia absurdów i sofizmatów Parmenidesa, Empedoklesa, Gorgiasza, Protagorasa i innych.

Jeśli jestem o czymś przeświadczony, przeświadczenie to jest we mnie „formalnie”. Jeśli później przypominam sobie to przeświadczenie, to, według wyrażenia Kartezjusza, jest ono we mnie „obiek-

tywne”; chodzi o indywidualnie ten sam akt przeświadczenia, lecz raz dokonuję go, kiedy indziej zaś jest on tylko immanentnym przedmiotem czynności przypominania sobie, której dokonuję. Podobnie w przypadku każdej innej funkcji psychicznej – chcenia, pożądania, unikania itd. – w raz z aktem psychicznym, który jest dany formalnie, dane jest też coś jako immanentny przedmiot aktu psychicznego, a więc, mówiąc za Kartezjuszem, obiektywnie, albo, jak możemy się lepiej wyrazić ażeby uniknąć nieporozumień, intencjonalnie. I oczywiście nie ma żadnej sprzeczności w tym, że indywidualnie to samo intencjonalnie we mnie jest, a formalnie we mnie nie jest, czy odwrotnie, co można unaocznic poprzez przykład przypomnienia i tysiące innych. Zapoznanie tego faktu wydaje się cofnięciem do czasów najbardziej surowego stanu teorii poznania.

Jeśli jednakże ten zarzut właściwie już dawno temu został uchylony, to pozostają inne, z którymi, jak się wydaje, nie tak łatwo będzie się uporać.

Niektóre spośród nich nawiązują do szczegółowej postaci sformułowań występujących u Arystotelesa, uwarunkowanych w ogóle niedoskonałością jego ujęcia sądu. Zarzuty te odpadną, jeśli tylko poprawi się odnośne błędy.

Innych jednakże i w ten sposób nie można usunąć.

Najpierw kilka słów o tych pierwszych. Arystoteles w swojej pracy *De interpretationis* mówi, że sąd polega na „sploceniu myśli”, że jest on pewnym „złożeniem”. To zaś polega na tym, że gdy się sądzi, to uważa się, że coś realnego połączone jest z czymś realnym, że stanowią one jedność, albo też, że coś realnego oddzielone jest od czegoś realnego, że są one czymś różnym. Jeżeli za połączone uważa się rzeczy, które rzeczywiście są połączone, za oddzielone zaś takie, które rzeczywiście są oddzielone, to sądzi się prawdziwie, fałszywie natomiast, gdy postępuje się przeciwnie, niż rzeczy się mają.

Niejedno musi budzić tu sprzeciw. Przede wszystkim odnosi się to do stwierdzenia, że dla prawdziwości sądu negatywnego i fałszywości sądu twierdzącego wymagane jest, by rzeczy były oddzielone i odróżnione, co odpowiada podmiotowi i orzecznikowi w sądzie. Gdy powiem o jakimś psie, że jest on kotem, to słusznie będzie, że podmiot (pies) i orzecznik (kot) istnieją oddzielnie; oraz że uważając, iż pies i kot to jedno, sądzę fałszywie. Ale mój sąd nie dlatego jest

falszywy, że ten pies i kot istnieją oddzielnie; gdyby w ogóle nie istniał żaden kot, ani łącznie z tym psem, ani oddzielnie, mój sąd z pewnością byłby równie falszywy jak teraz.

Gdyby to było jeszcze konieczne, można by unaocznic to także poprzez porównanie z innymi przypadkami. Gdy na przykład sędzę, że pewien ton *c* jest tonem *a* zagrany o dwadzieścia oktaw wyżej, to z pewnością sędzę równie falszywie, jak wtedy, gdy uważam, że jest on tonem *a* zagrany o jedną oktawę wyżej, jakkolwiek w rzeczywistości oddzielnie od *c* występuje tylko ten, a nie tamten całkowicie fikcyjny ton. Dlatego też zamiast mówić, że jeśli w rzeczywistości orzecznik występuje oddzielnie od podmiotu, to sąd negatywny jest falszywy, musielibyśmy raczej powiedzieć – jeśli nie występuje w jedności z nim.

Ta zmiana jednakże – choć zawiera istotną poprawkę – nie wystarczy. Czy bowiem nasz sąd twierdzący zawsze zmierza ku połączeniu realnego określenia z innym realnym określeniem? Nie-trudno wykazać, że bynajmniej tak nie jest: gdy jestem przeświadczony, że pewien realny przedmiot jest psem albo ciałem, albo też że jest on okrągły albo czerwony, oczywiście wiąże wówczas ze sobą dwa realne określenia. Lecz jak mają się sprawy, gdy jestem przeświadczony nie o byciu jakiejś rzeczy psem albo ciałem, lecz po prostu o jej istnieniu, gdy sędzę, że jakaś rzecz istnieje? Niektórzy rzeczywiście myślą, że dokonuje się tu pewnego powiązania, przydając mianowicie rzeczy istnienie. Jeśli ich spytać, co rozumieją przez to istnienie, z pewnością odpowiedzą, że „coś istniejącego” znaczy tyle, co „rzecz”, całkowicie nieokreślona i pomyślana w sposób ogólny. Tym samym przeto „jakaś rzecz jest” znaczyłoby tyle, co „jakaś rzecz jest rzeczą”.

Osobliwe ujęcie, co do którego już Arystoteles zorientował się, że nie może być słuszne. Dlatego też w IX księdze swej *Metafizyki* wyjaśnia, że w takim przypadku nie mamy do czynienia z przeświadczaniem o byciu jednością ani w ogóle ze spleceniem wielu myśli, lecz myślenie jest tutaj aktem zupełnie prostym.

Właśnie dlatego też, według Arystotelesa, Bóg jako istota doskonale prosta, miałaby poznawać sam siebie w swym byciu poprzez doskonale proste myślenie bez jakiegokolwiek połączenia podmiotu z orzecznikiem.

Lecz zostawmy metafizykę w spokoju. Pozostańmy przy konsekwencjach, jakie wypływają stąd dla ogólnej teorii sądu. Jest rzeczą jasną, że mamy tu do czynienia z istotną zmianą, i to taką, co do której udało mi się, jak sądzę, w sposób wyczerpujący wykazać w mej *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, że zawiera ona istotną poprawkę ujęcia sądu.

Jednakże owo uwzględnianie łączenia i rozłączania, o którym słyszeliśmy wcześniej, wszędzie u Arystotelesa przeszkadza; chyba nigdzie nie ujawnia się to z większą mocą niż tutaj. Jeśli właśnie przyznał on, że owo zawarte w przeświadczeniu uznawanie nie zawsze jest przeświadczeniem o połączeniu, to mimo to utrzymuje, że przeczenie zawsze musi być przeświadczeniem o rozdzieleniu, tak że, według niego, chociaż przyznawaniu orzecznika odpowiadałoby odmawianie orzecznika, to prostemu uznawaniu nie odpowiadałoby proste negowanie. Stosownie do tego także i w prostym myśleniu, to błąd tylko w myśleniu złożonym. Wyraźnie też tłumaczy w *Metafizyce*, że przeciwieństwem owego prostego, prawdziwego sądu jest nie błąd, lecz tylko niewiedza, niezajomość.

Nie będę się teraz zatrzymywał, aby wyraźnie pokazać jak ten błędny pogląd wiąże się z poprzednim. Chociaż pomyłka rzuca się w oczy, to jeśli uwzględnimy niejasność co do istoty sądu egzystencjalnego, która obciążała i obciąża niemalże wszystkich filozofów aż po najnowsze czasy, z pewnością znajdziemy podstawę, by nie sądzić jej nazbyt surowo.

Jeśli wyeliminujemy ją też z arystotelesowskiego określenia prawdy i błędu, to otrzymamy następującą wersję:

Prawdziwość sądu polega na tym, że przypisuje on rzeczy coś realnego, co dane jest w jedności z nią, albo też odmawia jej jakiegoś realnego składnika, który w jedności z nią nie istnieje, bądź też – gdy jest to sąd najprostszego rodzaju – na tym, że stwierdza on, że coś realnego jest, jeśli ono jest, że tego nie ma, jeśli tego nie ma. Na tym polegałaby zgodność prawdziwego sądu z rzeczywistymi rzeczami.

Lecz wyłaniają się nowe trudności. Istnieją przypadki, w których także i to określenie wydaje się nietrafne. Tutaj ograniczę się do wskazania dwóch najważniejszych klas.

Nietrafne przeto wydaje się ono przede wszystkim w przypadku wszystkich sądów negatywnych, również tych, które całkowicie negują samą rzecz czy też (jak zwykle się to niezbyt stosownie nazywać) odmawiają jej istnienia. Powiedziałem „niezbyt stosownie”, gdyż nikt przecież w takim przypadku nie myśli, że jest coś takiego jak rzecz, ale pozbawiona istnienia.

W przypadku prostej negacji wątpliwość ta występuje szczególnie jaskrawo.

Gdyby prawdziwość sądu „nie istnieją smoki” miała polegać na zgodności zachodzącej między mym sądem a rzeczą, to czym miałyby wtedy być owa rzecz? Przecież nie smokiem, którego wtedy wcale nie ma. Lecz tak samo nie ma tu niczego innego realnego, co (jako zgodne) mogłoby wchodzić w grę.

Podobnie mają się sprawy w przypadkach, gdy nie neguję po prostu jakiejś rzeczy, lecz tylko odmawiam czemuś czegoś innego jako realnego określenia. Gdy mówię, że jakiś człowiek nie jest czarny, to dla prawdziwości tego zdania nie wymaga się, jak to powiedzieliśmy, czerni oddzielonej od człowieka, lecz braku czerni w człowieku rzeczywiście istniejącym. Ten brak jednakże jako taki bynajmniej nie jest rzeczą; znów zatem w rzeczywistości nie mamy danej żadnej rzeczy, która zgadzałaby się z mym sądem.

Tak oto okazuje się, jak powiedzieliśmy, zrazu w przypadku prawdziwych sądów negatywnych (a w sposób najbardziej jednoznaczny w przypadku prostych sądów negatywnych), że owa relacja zgodności między sądem a rzeczywistością, która rzekomo ma należeć do każdego prawdziwego sądu, nie zachodzi.

Inny przypadek, w którym, jak się wydaje, okazuje się to samo, odnajdziemy, gdy dokonamy jasnego przeglądu zakresu funkcji afirmacji.

Widzimy wtedy, że wprawdzie sąd twierdzący częstokroć odnosi się do rzeczy, lecz także – zaraz uwyraźnię to na przykładach – często kieruje się ku przedmiotom, których bynajmniej nie można nazwać „rzeczami”. Tam, gdzie sądenie twierdzące odnosi się do rzeczy, czy to uznając po prostu jakąś rzecz, czy też przypisując czemuś realnemu jakieś dalsze realne określenie, w przypadku prawdziwości zapewne będziemy mogli wykazać zgodność sądu

z rzeczą. Jednakże tam, gdzie sprawy mają się inaczej, jakże moglibyśmy uczynić to samo?

I rzeczywiście, nasze prawdziwe, twierdzące sędzenie niekiedy kieruje się ku jakiejś rzeczy, niekiedy jednak ku pewnemu kolektywowi rzeczy; niekiedy znów ku pewnej części rzeczy, ku jej granicy – wszystkie zaś te przedmioty same nie są rzeczami. Gdyby natomiast ktoś chciał się przy tym upierać, musiałby też twierdzić, że istotę, którą poznaję jako dawno minioną albo też jako leżącą w odległej przyszłości, można odnaleźć poza mną jako jakąś rzecz!

Lecz nie tylko to! Jak to jest, gdy uznaję jakiś brak, nieobecność jakiejś rzeczy? Czy nasz oponent powie, że ten brak, ta nieobecność same są rzeczami? Gdy zaś powiem, że zachodzi jakaś niemożliwość albo też, że istnieją pewne prawdy wieczne, jak na przykład prawa matematyczne, to czy będzie on wierzył, że gdzieś w świecie czy też poza światem, na podobieństwo platońskich idei istnieją wieczne istoty zgadzające się z moim sądem? Z pewnością nie. Pojęcie *adaequatio rei et intellectus* zdaje się tu całkowicie rozpaść.

Widzimy więc: twierdzenie, że prawda jest zgodnością sądu z rzeczą (czy jak też można to jeszcze podobnie wyrazić) albo musi być całkowicie fałszywe, albo też należy je rozumieć zupełnie inaczej niż czynią to ci, którzy są przeświadczeni, iż w przypadku prawdziwości dana jest pewna relacja identyczności, równości, czy też podobieństwa myślenia i czegoś realnego.

Z obu tych tez, które nam pozostały, słuszna jest ta ostatnia, prawdziwy zaś sens formuły, tak długo niejasny dla filozofów, którzy się nią posługiwali, po tym wszystkim, co tutaj rozważaliśmy, bez trudu można wyraźnie uchwycić.

W tym celu z jednej strony musimy uwzględnić zakres obszaru, na jaki może rozciągnąć się sędzenie, z drugiej zaś przeciwieństwo stosunku między sądami wyrażającymi przeświadczenie i negację.

Co się tyczy zakresu obszaru, to jest on po prostu nieograniczony. Materię można wybierać w sposób całkowicie dowolny. Z pewnością zawsze sądzi się o „czymś”. Lecz co znaczy to „coś”? Jest to termin, którego można używać w odniesieniu do Boga i do świata, do każdej rzeczy i do wszystkiego, co nie jest rzeczą.

Ten zupełnie nieograniczony obszar jednakże natychmiast dzieli się na dwie części. Przeciwieństwo sądu twierdzącego i przeczącego

mianowicie powoduje, że w każdym przypadku stosowny jest jeden i tylko jeden z tych sposobów sądenia, drugi zaś jest niestosowny, co zazwyczaj wyrażamy mówiąc, że z dwóch sądów sprzecznych zawsze jeden jest prawdziwy a drugi fałszywy.

Obszar, dla którego stosowny jest twierdzący sposób sądenia, nazywam teraz obszarem, tego, co istnieje – pojęcie, które z pewnością trzeba odróżnić od pojęcia tego, co jest rzeczą, istotą, czymś realnym; obszar, dla którego stosowny jest przeczący sposób sądenia, nazywamy obszarem tego, co nie istnieje.

Tak oto możemy więc powiedzieć – podobnie, jak Arystoteles, gdy wyjaśnia, że prawdziwy jest sąd, który jednoczy to, co zjednoczone i tak dalej – że sąd prawdziwy jest wtedy, gdy o czymś, co jest stwierdza, że jest, zaś o czymś, czego nie ma, stwierdza, że tego nie ma (fałszywy natomiast, gdy pozostaje w sprzeczności z tym, co jest bądź nie jest).

Zgodność prawdziwego sądu z przedmiotem, o której tak wiele mówiono, nie polega na niczym innym niż to, co tutaj powiedziałem.

Zgodny nie znaczy tu tyle, co jednakowy albo podobny, lecz zgodny to tyle, co odpowiedni, stosowny, zgadzający się, harmonizujący, i jakie tam jeszcze równoważne wyrażenia można tu zastosować.

Objaśnimy jeszcze to pojęcie poprzez narzucającą się paralełę. Także w sferze emocji można odnaleźć pewne przeciwieństwo, mianowicie miłości i nienawiści: dla wszystkiego też, co może tu wchodzić w grę, w każdym przypadku jeden z tych sposobów odnośnienia się jest stosowny, a drugi niestosowny. Zgodnie z tym wszystko, co da się pomyśleć, rozpada się na dwie klasy, z których jedna zawiera to, w stosunku do czego stosowna jest miłość, druga zaś to, w stosunku do czego stosowna jest nienawiść. Wszystko, co należy do pierwszej klasy, nazywamy dobrym, wszystko, co obejmuje drugą – złym. Tak też możemy powiedzieć, że miłowanie i nienawidzenie jest słuszne bądź niesłuszne, w zależności o tego, czy miłujemy dobro a nienawidzimy zła, czy też odwrotnie, miłujemy zło a nienawidzimy dobra; następnie zaś, że w przypadku słusznego stosunku nasza emocja odpowiada przedmiotowi, harmonizuje z jego wartością, natomiast w przypadku stosunku odwrotnego przeczy mu, dysharmonizuje z jego wartością.

Mielibyśmy więc tutaj dokładny analogon tego, co znaczy zgodność prawdziwego sądenia z jego przedmiotem, bądź też z istnieniem albo nieistnieniem jego przedmiotu. O tym, co istnieje w sensie czegoś realnego, jakiejś rzeczy, istoty, zrazu w ogóle się tu nie mówi.

Jeśli jednakże zapytamy teraz o stosunek prawdy do rzeczywistości, to na gruncie rozważań w bardzo prosty sposób możemy stwierdzić:

W przypadku pewnej części sądów prawdziwych zachodzi, by się tak wyrazić, bezpośrednie odniesienie ich prawdziwości do czegoś realnego; są to te sądy, w których przedstawienie leżące u podstaw sądu ma realną zawartość; jest rzeczą jasną, że od trwania, powstawania i przemijania odnośnych realiów uzależniona jest prawdziwość sądu twierdzącego i – w odwrotnym sensie – prawdziwość sądu negatywnego. Gdy odnośne realia na zewnątrz zostaną wytworzone bądź zniszczone, sąd taki, sam nie zmieniając się, częstokroć zyskuje albo też traci swą prawdziwość.

W przypadku pozostałych sądów, tych, w których przedstawienie nie ma żadnej realnej wartości, dadzą się pomyśleć dwie możliwości.

Albo ich prawdziwość nie zależy od niczego realnego – odnosi się do wszystkich sądów, których przedmiot po prostu sam w sobie jest konieczny lub jest niemożliwy; przynależy tu na przykład zasada sprzeczności, wraz z nią zaś wszystkie sądy analityczne.

Albo też ich prawdziwość zależy, choć nie wprost, od czegoś realnego, tzn. fakt, że ich przedmiot należy od tego, co istnieje, względnie tego, co nie istnieje, jest następstwem tego, że jakaś rzecz albo jakieś realne rzeczy, nie zaś inne realne rzeczy, istnieją, istniały, bądź będą istnieć. Tak oto pusta przestrzeń, w ogóle brak, uzdolnienie, przedmiot myślowy i co by tam można tu jeszcze przytoczyć, istnieją, powstają i znikają w związku z realnymi przemianami i w zależności od nich.

W ten sposób powiedziane zostało, jak sądzę, to, co najbardziej istotne i konieczne do rozjaśnienia określenia prawdziwości jako zgodności sądu z przedmiotem, które było powodem tak wielu nieporozumień.

Nie wiem, czy niektórzy nie będą się czuli rozczarowani tym rezultatem.

Wszakże rzeczywiście definicja zdaje się teraz mówić niezbyt wiele; nie więcej niż wtedy, gdy się powie, że sąd jest prawdziwy, jeśli jego przedmiot został trafnie osądzony, gdy więc – jeśli jest, mówię, że jest, a gdy go nie ma, mówię, że go nie ma.

„Osądzić prawdziwie” i „osądzić trafnie” wydaje się prostą tautologią, cała reszta zaś niczym innym jak wyjaśnieniem przez wyrażenia korelatywne. Gdy pojęcie prawdziwości sądu twierdzącego objaśniamy poprzez korelacyjny termin „istnienie przedmiotu”, pojęcie prawdziwości sądu negatywnego poprzez korelacyjny termin „nieistnienie przedmiotu”, to postępujemy jak ten, kto definiuje pojęcie skutku poprzez odniesienie go do pojęcia przyczyny, albo też pojęcie większego poprzez odniesienie go do pojęcia mniejszego. Co się tu zyskuje? Jedno wyrażenie jest tak samo znane i używane jak drugie.

Mimo to, przeprowadzone przez nas rozważania pod niejednym względem mogą być pouczające.

Po pierwsze, doniosłe jest już to, że odtąd nie będziemy już doszukiwać za tą definicją więcej, niż w rzeczywistości jest dane. Także określenie tautologiczne właściwe nie wydaje się teraz bezwartościowe. Wyrażenia tautologiczne, nawet pozbawione jakiegokolwiek pojęciowego ustrukturywania, często mają przy wyjaśnianiu tę zaletę, że jeden z dwu równoznacznych terminów nie pociąga za sobą tego nieporozumienia, co drugi. Jeśli nie zachodziło to zrazu w przypadku określenia „zgodność z przedmiotem”, to poprzez zestawienie stosownego potwierdzenia i zaprzeczenia z analogicznym stosownym zachowaniem się w dziedzinie miłości i nienawiści postaraliśmy się uchronić naszą uwagę przed zbłąkaniem.

W ten sposób zabezpieczyliśmy się teraz przez przesunięciem pojęć, tym samym zaś przed niejednym dalszym fałszywym krokiem, do których wielu przywiodło błędne rozumienie definicji.

Nie będziemy na przykład dzielić prawdziwości sądów, jak powszechnie się to czyni, na formalną i materialną, raczej jasne dla nas będzie, że to, co bywa nazywane prawdą formalną (wewnętrzna niesprzeczność), musi być prawdą bynajmniej nie we właściwym, lecz w całkiem niewłaściwym sensie, podobnie jak prawdziwymi moglibyśmy też nazwać wiele rzeczy nie będących wcale sądami.

Nie będziemy też podzielać rozpowszechnionego naiwnego przeświadczenia, że wszędzie tam, gdzie poznaje się jakąś prawdę, trzeba porównać realną rzecz z sądem. Zwolennicy tego poglądu nie pojmują, że w sądeniu nie zawsze idzie o realne rzeczy, i nie zauważają też, że nawet tam, gdzie ma to miejsce, aby było możliwe porównanie realnej rzeczy z sądem, muszą już tę rzecz poznać. W ten sposób teoria ta prowadziła by w nieskończoność.

Nie będziemy też skłonni mieszać, jak ciągle się to jeszcze zdarza, pojęcia tego, co realne, z pojęciem tego, co istnieje. Minęło już kilka tysięcy lat, odkąd Arystoteles przebadał różnorodne znaczenia bytu, i smutne jest, ale prawdziwe, że większość badaczy jeszcze dzisiaj nie skorzystała z jego badań.

Po drugie nasze wyniki mogłyby być doniesłe także z innego jeszcze względu. Na początku mówiliśmy o ekwiwokacjach i zauważyliśmy, za Arystotelesem, że tam, gdzie nie zwraca się na nie uwagi, stanowią one niebagatelne zagrożenie dla powodzenia naszych duchownych starań.

Czy można dać bardziej poglądowy obraz znaczenia tego zagrożenia niż wtedy, gdy się widzi, jak wciąż powtarzana formuła z powodu ekwiwokacji słowa „byt” wprowadza w błąd najwybitniejszych myślicieli i nie pozwala im uzyskać jasności co do czegoś, co w gruncie rzeczy jest całkiem proste?

Po trzecie w końcu z naszych badań możemy wyciągnąć inną jeszcze naukę i na zawsze ją sobie zapamiętać. W badaniach tych idzie o definicję, tj. o uwyrażnienie pojęcia związanego z pewną nazwą. Niejeden myśli w takim przypadku, że zawsze trzeba sięgać do ogólnego określenia, i zapomina przy tym, że ostateczny i najbardziej skuteczny środek uwyrażniania zawsze musi polegać na wskazaniu na naoczność czegoś jednostkowego, z czego czerpiemy wszystkie ogólne cechy. Na cóż się zda wszelkie uwyrażnienie pojęcia czerwieni i błękitu, jeśli czerwieni i błękitu nie postawimy komuś przed oczyma? Tego jednakże nie brali pod uwagę ci, którzy zajmowali się nominalną definicją prawdy, której historię prześle-dziliśmy.

Jeśli zaś udało nam się, jak mam nadzieję, rozjaśnić zmacone przez nią pojęcia, to stało się tak dlatego, iż skupiliśmy się na przykładach tych prawdziwych słów, co do których natychmiast

widzieliśmy, że ów stosunek równości (czy jak go też można jeszcze inaczej określić) już dlatego nie może być prawdą, że afirmacja i negacja częstokroć wcale nie dotyczą realnych rzeczy. Także i teraz, już po wykluczeniu nieporozumień, definicja nie powie nic tym, którym brak jest naoczności. To więc mogłoby być naszą nagrodą i zyskiem; z pewnością wystarczy wobec pytania tak skromnego jak to, które sobie wybraliśmy; nie idzie w nim wszak o nic innego jak o wyjaśnienie wyrażenia znanego każdemu z codziennego użytku.

Przełożył Janusz Sidorek
