

Tomasz Bartel

Metafizyczna interpretacja definicji: *veritas est adaequatio rei et intellectus* u Tomasza z Akwinu

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, metafizyka, prawda, adekwatność, rzecz, intelekt

W niniejszej pracy przedstawiam wyniki większej rozprawy poświęconej zagadnieniu prawdy u świętego Tomasza z Akwinu, uwzględniając szczególnie jego *Quaestio disputata de veritate*¹.

Definicja prawdy – *veritas est adaequatio rei et intellectus* – nie jest tylko jeszcze jednym określeniem prawdziwości, lecz wyznacza także pewien porządek (*ordo*) rozważania prawdy. Przenika więc zarazem do sposobu uprawiania nauki o „ujawnieniach Bożych”. „Nowość” Tomaszowej interpretacji tej definicji polega przede wszystkim na tym, że w sposób konsekwentny ujmuje on prawdę, metafizycznie rzecz biorąc, jako relację rzeczy do jakiegoś intelektu, przedstawiając kolejno różne znaczenia terminów *res* i *intellectus*. Otrzymuje w ten sposób bogatą gamę przedmiotów poznania w odniesieniu do poszczególnych rodzajów władz je odbierających, czy to będzie intelekt ludzki czy Boski. Tym samym zajmuje własne stanowisko w widocznie ożywionej wówczas dyskusji o naturze prawdy, które umiejscawia go w jednym rzędzie raczej z Arystotelesem niż z Augustynem, Awicenną czy Anzelmem.

I. Tradycyjne źródła interpretacji definicji *veritas est adaequatio rei et intellectus* i ich wpływ na spory o naturę prawdy

Sam Tomasz przypisywał tę definicję Izaakowi Israeli, odnosząc się raczej do źródła zaczerpnięcia niż do jej autorstwa. Zarówno Albert Wielki, jak i Wilhelm

¹ Sancti Thomae de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate Opera omnia*, t. 22, vol. 1, q. 1.

z Owernii wyraźnie stwierdzają, że jest to definicja Awicenny. Potwierdza to także studium Muckle'a: *Isaac Israeli's Definition of Truth*². Skoro tak jest, to definicja ta musiała również wnosić z sobą Awicenniańskie rozumienie rzeczy i intelektu. Zagadnienie prawdy zostało umieszczone w logice, gdzie istoty rzeczy były ujęciami bytów niekoniecznych w pojęciach gatunkowych i rodzajowych.

Echa sporów o prawdę jako istotę rzeczy znajdujemy u św. Tomasza w *Komentarzach do Sentencji Piotra Lombarda*, w artykule *Czy prawda jest istotą rzeczy?* Tomasz stwierdza tam, iż żaden byt nie jest poznawany oddzielnie od zasady prawdy; co więcej, byt jest pierwotniejszy od prawdy, nie możemy bowiem poznać prawdy inaczej, jak poznając byt. Byt także pojęciowo wyprzedza prawdę i jest pierwszym pojęciem intelektu. Można odnieść byt do dwóch działań intelektu: *imaginatio intellectus* – pewnego wyobrażenia intelektu, które określa się rozumieniem tego, co niepodzielne, i polega na pojmowaniu prostych istot – oraz drugiego – które nazywa się *fides* – wiarą – polegającego na składaniu i rozdzielaniu sądów.

Pierwsze działanie odnosi się do istoty – *quidditas* rzeczy, drugie dotyczy samego istnienia – *esse ipsius*. Skoro w rzeczy realnie odróżniona jest istota i istnienie, to podstawą prawdy jest raczej istnienie rzeczy niż istota – stwierdza Akwinata³. Sama nazwa „byt” pochodzi od „istnieć” (*ens ab esse*), a w samym działaniu intelektu pojmującego istnienie rzeczy taką, jaka ona jest, dzięki pewnemu upodobnieniu do niej, spełnia się relacja adekwacji, na czym polega natura prawdy. Kończy swą argumentację św. Tomasz niezwykle ważnym stwierdzeniem:

Twierdzą więc, że istnienie rzeczy jest przyczyną prawdy, bowiem rzecz jest poznana przez intelekt.

II. Ujęcie badanej definicji w *Quaestio disputata de veritate*

Tytuł pierwszego artykułu *Quaestio disputata de veritate* św. Tomasza brzmi: „Czy prawda jest tym samym, co byt?”. Cała zaś kwestia jest zatytułowana jak pytanie o istotę prawdy – „Czym jest prawda?”.

Teza pierwszego artykułu wskazuje na to, że chodzi tutaj o istniejące w tradycji utożsamienie prawdy z bytem czy też zagadnienie zamienności prawdy i bytu, a co za tym idzie – możliwości i sposobów opisu bytu. Nie byłoby tej całej dyskusji, gdyby nie silnie panujące wówczas stanowisko św. Augustyna utożsamiające prawdę z bytem i to z bytem Najwyższym, osiągalnym dzięki partycypacji w Ideach Bożych. Pozostający już pod wpływem antropologii Arystotelesa Tomasz stara się pogodzić twierdzenia autorytetów, ukazując różne aspekty ujmowania prawdy.

² J.T. Muckle, *Isaac Israeli's Definition of Truth*, w: AHDLM 8 (1933), 5–8.

³ Por. Sancti Thomae, in I 1 *Sent.* d. 19, q. 5, a. 1.

W pierwszym artykule, pierwszej kwestii *De veritate*, św. Tomasz przeprowadza podział na trzy rodzaje określeń prawdy: na prawdę jakoś ujmującą rzecz – prawdę rzeczy, na definicje, w których realizuje się formalnie racja prawdy, i na definicje, które dotyczą prawdy obecnej w ujęciu intelektu.

Wśród grupy definicji formalnych Tomasz wymienia definicję: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Wcześniej jednak analizując byt wzięty od strony powszechnych właściwości przysługujących każdemu bytowi, rozważa na czym polega istota relacji rzeczy i intelektu oraz określa warunki zachodzenia tej relacji. Oto znamieny fragment obrazujący to zagadnienie:

Odpowiedniość bytu wobec intelektu wyraża nazwa „prawda”. Każde poznanie dokonuje się przez upodobnienie poznającego do rzeczy poznawanej, także upodobnienie nazywa się przyczyną poznawania. Wzrok na przykład poznaje barwę dzięki temu, że zmienia swój stan zależnie od gatunku barwy. Pierwsze porównanie bytu z intelektem wykazuje, że byt odpowiada (concordet) intelektowi – właśnie ta odpowiedniość nazywa się zrównaniem intelektu i rzeczy i w tym spełnia się formalnie natura prawdy. Tym więc, co dodaje „prawda” do „bytu”, jest dostosowanie, czyli zrównanie rzeczy i intelektu, a od tego dostosowania uzależnione jest poznanie rzeczy. Tak więc bytowość rzeczy wyprzedza naturę prawdy, ale poznanie jest pewnym skutkiem prawdy⁴.

Cytowany fragment przynosi wiele istotnych danych do odczytania tomaszowej interpretacji badanej definicji.

Po pierwsze, jest to podjęcie jednej z głównych tez antropologicznych Arystotelesa, z III księgi *O duszy*, głoszącej, że „Dusza jest w pewnym sensie wszystkim, co istnieje”⁵, czy w innym jeszcze miejscu: „Dusza w pewnym sensie staje się wszystkimi swoimi przedmiotami”.

W duszy zachodzi bowiem asymilacja władzy poznającej z przedmiotem poznawanym. Twierdzenie to ukazuje świadomość Tomasza, że porządek prawdy jest znacznie bogatszy, niż to się przedstawiało w dotychczasowej kulturze filozoficznej. Dotychczas zagadnienie prawdy i adekwacji poznania było wyraźnie usytuowane w intelekcie składającym i rozdzielającym, dokonującym już refleksji nad otrzymanym materiałem poznawczym. Tomasz pokazuje, iż można mówić o prawdzie i adekwacji w sensie recepcji treści płynących od strony poznawanego bytu, swego rodzaju *manifestatio esse*. Relacja prawdy wtedy jest realna, kiedy zachodzi ruch pomiędzy rzeczywistością a intelektem możliwościowym pobudzany przez byt. Relacja ta jest w pewnym sensie zwrotna, to znaczy, że również od strony intelektu jest jakaś działalność, w której on podporządkowuje w sądach recypowany byt i wyraża prawdziwość naszego ujęcia. Można zatem dostrzec u Tomasza rozróżnienie prawdy bytu czy rzeczy od prawdy o rzeczy. Czyli można

⁴ *De veritate*, q. 1, a. 1c., w polskim tłumaczeniu za: Święty Tomasz z Akwinu, *Kwestie dysutowane o prawdzie*, t. 1, przeł. Leszek Kuczyński, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998, s. 17.

⁵ Por. Arystoteles, *De anima*, III, 431 b.

orzekać o prawdzie jako pewnej własności transcendentalnej bytu i o prawdzie porządku pojęć, jakiegoś orzekania o rzeczy.

Po drugie, zwraca uwagę wyraźne odróżnienie porządku poznawania od porządku postępowania. Każda rzecz jest podstawą relacji prawdy, w której dokonuje się *intellectio* bytu, to jest przyjmowanie go przez władzę intelektualną, którą nazwie w trzecim artykule intelektem teoretycznym – i wówczas kresem tego ruchu, płynącego od samych rzeczy, jest prawda obecna w intelekcie; jednakże pewne prawdy są dopiero zadaniami, na co głównie zwracano uwagę w interpretacji definicji: *veritas est adaequatio rei et intellectus*, mianowicie że jest to pewnego typu uzgodnienie danych intelektu z rzeczą. U Tomasza etap poznania prawdy jest wyraźnie poprzedzony percepcją bytu, samo zaś poznanie jest pewnym skutkiem prawdy, czymś późniejszym od adekwacji. Adekwacja więc zachodzi już w samym zetknięciu bytu i intelektu.

Święty Tomasz w tym krótkim fragmencie używa aż 5 określeń na relację, jaka zachodzi między bytem i intelektem. Czy zachodzi tu jedynie trudność ekspresji i nadania rzeczy odpowiedniego słowa, czy też rzeczywiście uchwytowanie prawdy dokonuje się na różnych trudnych do jednoznacznego opisu poziomach? Terminy te to:

- 1) „Odpowiedniość” (*convenientia*) bytu wobec intelektu wyrażana nazwą „prawda”;
- 2) „Zgodność” (*concordia*) jednego bytu z drugim (odbierającym poznawczo ten byt). Jest coś z natury zdolnego do zgodności z każdym bytem (dusza). Warunkiem zachodzenia adekwacji jest dusza i „...jej zdolność do bycia wszystkim”;
- 3) „Upodobnienie” (*assimilatio*), które zachodzi we władzy poznającej, intelekcie biernym, na skutek oddziaływania przedmiotu zewnętrznego;
- 4) „Porównanie” (*comparatio*), które zachodzi jako proces poznawania intelektu składającego i rozdziałającego (*in intellectu componente et dividente*);
- 5) „Dostosowanie, czyli zrównanie” (*conformitate sive adaequatio*), właściwie rezultat procesu, w którym otrzymuje się poznanie prawdy. Poznanie jest pewnym skutkiem prawdy, czymś późniejszym od adekwacji. Adekwacja nie jest więc w sposób konieczny związana z poznaniem. To wskazuje na wybitnie receptywny charakter prawdy.

Etymologicznie termin *adaequatio* oznacza „porównanie” (*ad aequatio*). O ile porównanie jest pewnym procesem, o tyle zetknięcie się rzeczy i intelektu, władzy odbierającej i przedmiotu – jest aktem. W poznaniu – pisze św. Tomasz – dokonuje się upodobnienie poznającego do rzeczy poznawanej, ma więc prawda także swój aspekt dynamiczny – jest zmierzaniem do jakiegoś kresu, którym jest upodobnienie władzy poznającej do jej przedmiotu.

Ważną wskazówkę do pojmovania adekwacji znajdujemy w trzecim artykule tej kwestii, gdzie Tomasz stwierdza, że: „Natura prawdy polega na adekwacji rzeczy i intelektu”, lecz jednocześnie dodaje, że: „Coś jednego zaś nie jest ade-

kwatne do siebie, adekwacja jest równością różnych rzeczy”⁶. Wydaje się więc, że w zagadnieniu adekwacji odgrywa rolę zasada odrębności owych kresów relacji. Ruch poznawczy, którego spoczynkiem jest jakieś względne uzyskanie prawdy, jest możliwy dlatego, że adekwacja zachodzi między różnymi rzeczami.

Na poziomie, na którym się to dokonuje, intelekt nie jest jeszcze tożsamy z rzeczą ani też nie ma jeszcze czegoś własnego, czego rzecz poza duszą nie posiada, mianowicie podobiznę rzeczy, bytującej poza duszą.

Napotkaliśmy na rozliczne trudności i już dostrzegamy i wiemy, jak trudno jest zbudować poprawną definicję prawdy, która nie byłaby definicją semantyczną. Co więcej, jeżeli prawda ma dotyczyć metafizycznego opisu substancji, to wręcz staje się to niemożliwe. Należy się w tej sytuacji pogodzić z klasyczną definicją prawdy Arystotelesa, a skoncentrować się raczej na uwyrażnieniu pojęcia bytu i intelektu i ich wzajemnej relacji. Pierwszym pytaniem, które niejako narzuca się naszemu poznaniu, jest pytanie, czy prawda jest tym samym co byt, a jeżeli nie, to w takim razie – co pojęcie prawdy dodaje treściowo do pojęcia bytu.

Coś dodanego może różnicować jakąś rzecz albo realnie, albo pojęciowo. Zatem pytanie brzmi: Czy prawda dodaje coś do bytu jedynie pojęciowo, czy też realnie?

Tu najczęściej zachodzi błąd pomieszania transcendentalnej własności prawdy, która przysługuje każdemu bytowi z racji jego poznawalności (inteligibilności), z transcendentalnym pojęciem prawdy, które jak każde pojęcie ma swój zakres w poznawaniu bytu na miarę sprawności władzy intelektu składającego i rozdzielającego, tworzącego sądy. Tu określa się także zagadnienie adekwacji. Trzeba określić, czym jest rzecz i czym jest intelekt.

Treść formalnej definicji prawdy, którą posługuje się św. Tomasz, jest następująca: „Prawda jest adekwacją, zgodnością rzeczy i intelektu”. Pojęcie prawdy dodaje do pojęcia bytu ten stan, który określa się odpowiednością rzeczy i intelektu.

Należy zwrócić uwagę na to, że jest to odpowiedniość wzajemna. Nie ma niczego w rzeczy, co byłoby zakryte i czego by nie mógł poznać intelekt; przeciwnie, intelekt jest w możności do poznania wszystkich rzeczy. Relacja między intelektem a bytem jest realną relacją, to znaczy taką, w której biorą udział oba człony relacji: byt i intelekt. Nie jest tylko relacją poznawczą, myślną, chociaż często zawęża się rozumienie prawdy tylko do prawdy poznawczej, prawdy już jakoś obecnej w intelekcie. Takie zawężające rozumienie prawdy podaje w swoim tekście; *O trzech wymiarach prawdy u św. Tomasza* prof. Władysław Stróżewski, używając formuły: *adaequatio rei ad intellectus vel adaequatio intellectus cum re*. Czyli zgodność intelektu z rzeczą. Odpowiedniość rzeczy do intelektu. Powstaje tu niewątpliwie problem agnostycyzmu poznawczego, wyrażającego się wątplieniem czy treść poznawana danej rzeczy jest właściwie przyjmowana i poznawana przez intelekt. Pojawia się tutaj zagadnienie

⁶ *De veritate*, q. 1, a. 3c.

pewności poznania i sprawności intelektu do ujmowania i porządkowania nadchodzących treści. Pojawia się również wątpliwość, czy po stronie intelektu nie brakuje jakiejś sprawności, której brak uniemożliwia poznanie istoty rzeczy, a nawet w ogóle tego przedmiotu, owej rzeczy danej w poznaniu. Stąd już blisko do sceptycyzmu poznawczego, nawet w skrajnej postaci, głoszącego, że sama istota jest ze swej natury niepoznawalna. Rozpoznajemy ujęcia i problemy, które funkcjonują we współczesnej filozofii, a mają swoje źródło w błędnym pojmowaniu bytu, roli władz poznawczych i wreszcie samej koncepcji prawdy.

Nie należy zapominać, że to: „bytowość rzeczy wyprzedza rację prawdy, a poznanie jest pewnym skutkiem prawdy”, jak napisał św. Tomasz w drugim artykule *De veritate*.

Powód do psychologicznej interpretacji „prawdy”, jako najpierw obecnej w intelekcie i od niego całkowicie uzależnionej, daje artykuł 2 kwestii *De veritate*, gdzie Tomasz pisze:

Rzecz zaś nazywa się prawdziwą jedynie z tego powodu, że jest adekwatna intelektowi, toteż wtórnie znajduje się prawda w rzeczach, pierwotnie zaś w intelekcie.

Jeżeli wyrwie się to zdanie z kontekstu, to istotnie mogłoby się sądzić, że prawda realizuje się przede wszystkim w intelekcie. Tymczasem w samym intelekcie zachodzi podział funkcji na teoretyczną i praktyczną. O ile intelekt teoretyczny przejmuje poznanie od rzeczy, o tyle intelekt praktyczny niejako „przyczynuje” rzecz, to znaczy, że jest miarą tej rzeczy. Ze względu właśnie na tę funkcję teoretyczną intelektu mówimy, że racja prawdy pierwotnie jest w rzeczy. Realność, aktualizacja rzeczy poprzedza nasze odniesienia intelektu.

Realność, aktualizacja rzeczy wyprzedzają nasze odniesienia intelektu. Oczywiście nie ma prawdy bez jakiegoś intelektu odnoszącego się do bytu. Zapomina się jednak, że tym intelektem stale odnoszącym się do rzeczy jest intelekt boski. Rzecz jest jakby zawieszona między dwoma intelektami – boskim i ludzkim – i nawet gdy intelekt ludzki nie poznaje, byty są w intelekcie Stwórcy i tam się realizuje pełna racja prawdy. Również prawda, która jest w duszy – jest uprzyczynowana przez rzecz. Jest ona wynikiem nie naszego przekonania, wiary, lecz tego, że czerpie z istnienia rzeczy. Stąd konieczne jest zawsze metafizyczne określenie prawdy ujęcia bytu w jego istnieniu i istocie.

Tutaj pojawia się właśnie problem, który Tomasz będzie roztrząsał w artykule: „Czy prawda jest jedynie w intelekcie składającym i rozdzielającym?”.

Święty Tomasz ze względu na sposób poznawania intelektualnego wydzielił dwie funkcje intelektu, z których jedna utożsamia się z intelektem teoretycznym, a druga z intelektem praktycznym. Część pracy teoretycznej dokonuje się na zasadzie kontaktu władz poznawczych z jednością *quidditas* (istoty rzeczy) i Tomasz wprost nazywa go intelektem poznającym istoty rzeczy, i podaje też drugą nazwę na funkcję intelektu, której efektem są sądy prawdziwe lub fałszywe,

tam gdzie pojawia się wartość logiczna prawdy lub fałszu – to jest tzw. intelekt składający i rozdzielający. Jest to intelekt, jakbyśmy go określili wspólnie, w języku nowożytnej filozofii, rozpatrywany na poziomie świadomości. Jest to intelekt, którym odnosimy się do rzeczy – tworzymy pojęcia, sądzimy, tworzymy rozumowania, a więc wykonujemy złożoną pracę intelektualną.

Natomiast intelekt, którym poznajemy istoty rzeczy, jest takim prostym odniesieniem do rzeczy, w którym następuje kontakt poznawczy z rzeczą. W artykule 12 kwestii *De veritate* św. Tomasz podaje etymologiczne znaczenie nazwy „intelekt”, wywodząc „*intellectus*” od zbitki wyrażenia „*intus legere*” – czytać wewnątrz. Intelekt, jego zdaniem, tym się charakteryzuje, że „czyta” wewnątrz rzeczy, stąd płynie nazwa „*intellectus*”. W domyśle jest to albo istota, albo forma substancjalna, w każdym razie ujmuje jakieś *principium* bytowe.

Przy okazji rozważań terminologicznych warto też rozpatrzyć używane często w metodologii Tomasza przeciwstawienie *prius*–*posterius*. Otóż opozycja *prius* i *posterius* może być użyta w sensie genetycznym albo w sensie jakiejś jawiącej się istoty (treści). W sensie prawdy, jako istoty rzeczy, przypomnijmy sobie określenie relacji – można odczytać relację, odczytując oba kresy; jeżeli odczytujemy kres, to znaczy przyczynę prawdy, która jest w samej rzeczy, to wówczas ona jest wcześniejsza genetycznie, jako źródło prawdy, od prawdy w intelekcie. Ale ponieważ dlatego używamy terminu prawda, że dodaje on do bytu odniesienie do intelektu, zatem rozpatrujemy prawdę jako kres działania intelektu albo skutek poznania rzeczy w intelekcie. W tak rozważanej prawdzie jako relacji mamy dwa kresy i zależnie od tego, który kres relacji rozpatrujemy, takie też jest i określenie prawdy. I stąd mówi się o tym pierwszeństwie czy o wtórności.

Jeżeli rozpatrujemy skutek, to oczywiście prawda ze względu na nazwę i definicję: *adaequatio rei et intellectus* – jest najpierw w intelekcie. Jeżeli natomiast rozpatrujemy przyczynę, *ratio*, prawdy, tej obecnej w intelekcie, to wówczas wskazujemy na prawdę w rzeczy i tam ona jest wcześniej w porządku genetycznym.

Zatem, rzeczywistość rozpatrujemy zawsze w dwóch podstawowych aspektach: albo przyczynowym, albo istotowym. Jeżeli badamy rzeczywistość istotowo, to ona wprawdzie jest w intelekcie, dlatego że tam po prostu ujawnia swoją istotę. Inaczej nie byłoby potrzeby, abyśmy używali w ogóle terminu „prawda”, gdyby nie było adekwacji do intelektu, gdyż wystarczyłoby powiedzieć: byt – bo wnosi on z sobą całą zawartość bytową, a więc także i prawdę (inteligibilność).

Wreszcie na zakończenie należy poruszyć zagadnienie „asymilacji” (*assimilatio*), które jest jednym z bliskoznacznych określeń „adekwacji”.

Co oznacza twierdzenie, że „intelekt upodobnia się do rzeczy”? Można to zagadnienie rozumieć jako dostosowywanie się do władz poznawczych ich przedmiotów – przedmiot przekształca się proporcjonalnie do zdolności władz poznawczych, niejako się do nich dostosowuje. Z drugiej strony jednak, dalece ważniejsze jest w realistycznym poznaniu to, że to władza poznawcza asymiluje,

czyli niejako przyjmuje i wchłania przedmiot poznawany. Pośrednio oznacza to, że intelekt jest zdolny poznać jakąś rzecz.

Zagadnieniu asymilacji przedmiotu przez władzę poznawczą bierną poświęcił najwięcej uwagi w traktacie *O duszy* Arystoteles. Na poziomie intelektu biernego dochodzi do zetknięcia, porównania dwóch różnych bytów, z których jeden jest w akcie – to ten oddziaływający przedmiot, drugi zaś w możliwości – to podmiot odbierający akt przedmiotu. Właściwa asymilacja dokonuje się na poziomie intelektu czynnego, gdzie zachodzi pełne podobieństwo władzy intelektualnej i jej przedmiotu, dostosowanie intelektualnych form poznawczych do ujętego przedmiotu.

Jednakże Arystoteles nie byłby realistą, gdyby deprecjonował wartość poznania zmysłowego. Już tam we władzach zmysłowych zachodzi asymilacja i chociaż we właściwym sensie mówi się o poznaniu prawdziwym jedynie na poziomie poznania intelektualnego, to jednak ze względu na genezę poznania prawda również znajduje się w zmysłach. Święty Tomasz jest świadomy tego wielkiego sporu o genezę wiedzy. Jeśli zanegowałoby się wartość poznania zmysłowego, tym samym powstałyby rozliczne trudności wytłumaczenia źródeł naszej wiedzy, a nawet samej inteligibilności bytu. Tomasz odwołuje się jednakże do stanowiska, które utrzymuje, że zmysły są źródłem wiedzy merytorycznie pierwszej i wobec zmysłów pojawia się to, co jest, czyli byt. Dość zręcznie powołuje się też na definicję Augustyna, przytoczoną w pierwszym artykule, że: „Prawdą jest to, co jest”. A jest to przecież najbardziej ogólna definicja także bytu. Analiza Tomasa będzie dalej szła w tym kierunku, żeby wykazać, iż w zmyśle jest coś, co można nazwać prawdą, i że w zmyśle można uchwycić byt albo to, co pochodzi od bytu, oraz to, że o prawdzie mówimy nie tylko na zasadzie jakiegoś ujęcia intelektualnego, ale także w sensie źródłowym, mianowicie skąd prawda wywodzi się w sensie genetycznym.

Rodzi się pytanie: czy takie zestawienie nie prowadzi do osobnego traktowania dwóch prawd: prawdy zmysłów i prawdy jakoś obecnej w intelekcie? Czy raczej nie należy od podstaw ukazywać kolejności powstawania wiedzy i treści poznawczych, w których zmysły pełnią jedynie rolę pośrednika na drodze do ujęcia prawdy? Tak mogłoby się wydawać, gdyby nie dość liczne dowody, że mamy tu do czynienia z bardzo istotnym, podskórnym niejako sporem o naturę prawdy, który toczył się w średniowieczu. Z jednej strony, na przeciwnym biegunie, znajdowali się zwolennicy prawdy objawionej, niedopuszczający myśli o zdolności człowieka do naturalnego poznania prawdy, gdyż „umniejszyły się prawdy od synów człowieczych”, z drugiej strony zwolennicy Arystotelesa i jego nauk przyrodniczych, a także komentatorzy Arystotelesa, głównie arabscy, którzy zaszczytli rozumienie dwoistości prawd i rozbieżność rezultatów poznawczych. Dla nich prawda rodzi się przede wszystkim w intelekcie. Było to przede wszystkim ugruntowane definicją adekwacji rozumianą na sposób Awicenny,

wraz z konsekwencją jego teorii intelektu czynnego. Do czasu recepcji pism Arystotelesa, szczególnie jego *Metafizyki* i traktatu *O duszy*, nie było problemu wielości prawd. Chrześcijaństwo (i książę teologów św. Augustyn) głosiło jedność rzeczywistości, jedność umysłu, który poznawał prawdziwie oświecony przez wiarę. Gwarantem tej prawdy była najwyższa Prawda – Bóg, który jest miarą wszechrzeczy. Pierwsza przyczyna tłumaczyła pochodzenie wszystkich prawd w stworzeniu i intelekcie, w umyśle ludzkim.

W momencie, kiedy pojawiły się pisma Arystotelesa i arabskie komentarze do nich, powstał problem zupełnie innego postrzegania człowieka, jego możliwości poznawczych, jego stosunku do przyrody, odkryta została, ale też przeinterpretowana teoria dwóch intelektów. Problemem stało się prawidłowe zinterpretowanie teorii prawdy Augustyna, największego chrześcijańskiego autorytetu, w zestawieniu z rozstrzygnięciami myśli pogańskiej, którą reprezentował nieznany dotychczas Arystoteles i jego komentatorzy arabscy: Awicenna, Awerroes czy Algazel. Dostarczyli oni zrazu strawną z pozoru interpretację Arystotelesa, która godziła z jednej strony elementy neoplatonickie, jakie można było znaleźć i u Augustyna, a z drugiej rozbudowała filozofię i autonomię poznania rozumowego.

Na tym tle pojawia się problem, czy prawdę trzeba pojmować jako naturę, to znaczy: czy trzeba spojrzeć na nią przez pryzmat źródła jej pochodzenia – od zmysłów, czy też wystarczy zatrzymać się, tak jak głosiła większość źródeł, na których się kształcono, na prawdzie objawionej.

Funkcjonujące definicje prawdy miały charakter formalny i trzeba je było wypełnić jakąś treścią. Pojawił się jednakże problem metafizyczny: w jaki sposób rozumieć ową rzecz, intelekt, byt? W jakim aspekcie rozważać ludzki umysł?

Święty Tomasz jest świadkiem i uczestnikiem przełamywania tej tradycji. Dzięki możliwości studiowania i komentowania pism Arystotelesa korzysta obficie z tej tradycji i adaptuje ją do fundamentalnych rozstrzygnięć filozofii chrześcijańskiej. Już w drugim artykule *De veritate*, kiedy mówi o relacji prawdy, gdy wspomina o mierze prawdy, to rozprawia o mierze w sensie zasady, w sensie aspektu, na mocy którego orzeka się coś o prawdzie. Przełamuje w ten sposób tradycję pojmowania prawdy jako czynności wyłącznie intelektualnej, co umożliwi pokazanie także drogi natury prawdy, nie w sensie istoty, ale w sensie przyczyny, źródła tej prawdy. To przyczynowanie prawdy, w znaczeniu ukazania źródła prawdy – w sensie rzeczy, bytu ujętego albo od strony istnienia, albo od strony istoty. Przeprowadził i pokazał drogę analizy nie tylko od strony prawdy obecnej w intelekcie, tak jak sugerowała większość definicji, m.in. z *Analitik wtórych* i *Hermeneutyki*, gdzie powiada się, że prawda jest przede wszystkim w sądzie, że nie ma prawdy w rzeczach, jedynie wówczas, kiedy sądzimy, dzięki temu, że jest jakaś adekwacja intelektu i rzeczy.

Formalne definicje prawdy kierują rozważanie prawdy do porządku relacji. Prawda domaga się od tego, który jej poszukuje, rozpoznania punktu wyjścia

i punktu odniesienia, kresu relacji. Umożliwia to prawidłową identyfikację relacji bądź jako realnej, bądź jako jedynie pojęciowej. W przypadku zagadnienia prawdy pytanie brzmi następująco: Czy prawda dodaje coś do bytu jedynie pojęciowo, czy też realnie? Tutaj najczęściej zachodzi błąd pomieszania transcendentalnej własności prawdy, która przysługuje każdemu bytowi z racji jego inteligibilności, z pojęciem transcendentalnym prawdy, które jak każde pojęcie ma swój zakres utworzony i odgraniczony w poznaniu bytu na miarę sprawności władzy intelektualnej, dokonującej właśnie operacji poznawczej, w tym przypadku operacji adekwacji (porównywania).

Przyjrzyjmy się zatem, w jakim sensie św. Tomasz pojmuje oba kresy relacji, mianowicie *res* i *intellectus*. W różnych miejscach *Komentarza do Sentencji* Piotra Lombarda i w samej kwestii *De veritate* św. Tomasz ujawnia różne rozumienia terminu „res”.

Zauważa, że „rzecz” (*res*), z jednej strony jest pewnym naszym ujęciem bytu, ale pojmuje także „rzecz” jako bytującą poza naszym poznaniem.

Zagadnienie pojmowania intelektu przedstawia św. Tomasz m.in. w *Summie teologicznej*, w kwestii *O woli*, gdzie pisze, że intelekt może być dwojako pojmowany⁷ – w jeden sposób jako to, co przejmuje do wiadomości byt i prawdziwe ujęte jako powszechne – a z drugiej strony intelekt jest pojmowany jako pewna określona władza duszy, w określonym akcie. Z jednej strony pojmuje się intelekt jako władzę, a z drugiej jako pewnego typu skutek, ujęcie rzeczywistości. Rozróżnienie intelektów oraz rozmaite ujęcia owego *res* ukazują możliwe poziomy adekwacji przy poznawaniu prawdy, wyrażniając treść definicji: *veritas est adaequatio rei et intellectus*.

W kwestii *De potentia* święty Tomasz powiada, że *adaequatio*, czyli stosunek intelektu i rzeczy, może być przeprowadzony czworako, zależnie od różnych przedmiotów, których dotyczy:

- po pierwsze, może intelekt odnosić się do rzeczy, w tym zestawieniu przedmiotów, do których odnosi się intelekt, chodzi tutaj o *res* jako pewnego typu realność, rzeczy realne, zewnętrzne;
- po drugie, może się intelekt odnosić do *species*, czyli umysłowych form poznawczych, które są podobiznami rzeczy;
- po trzecie, może odnosić się do swojego poznawania, czyli może niejako w swoim akcie refleksji obejmować sam proces poznawania;
- po czwarte, może się intelekt odnosić i rozpatrywać samo pojęcie intelektu, swój wytwór⁸.

Różne stopnie i wymiary adekwacji zależą od tych przedmiotów, które podstawi się pod termin „rzecz” w omawianej definicji.

⁷ Por. Sancti Thomae, *Summa Theologiae*, q. 82, a. 4c.

⁸ Por. Sancti Thomae, *Quaestiones disputate de potentia*, q. 8, a. 1.

W pierwszym przypadku, kiedy „rzecz” jest pojmowana jako realny byt, znajdujemy się poza strukturą poznawczą, adekwacja zachodzi między intelektem a przedmiotem realnie istniejącym. Mamy do czynienia z kryterium substancjalności i opisem sposobu ujmowania bytu.

W drugim przypadku, większość definicji i interpretacji definicji prawdy: *veritas est adaequatio rei et intellectus*, dotyczy raczej adekwacji na poziomie *species* i pojmuje się ją w dwojaki sposób:

- jako pewnego typu ruch, który nie ma jeszcze swojego spoczynku;
- jako kres, spełnienie ruchu poznawczego w intelekcie.

Intelekt jest adekwatny w stosunku do rzeczy przez siebie ujętych, w tym sensie znajduje spoczynek w tym, co zostało przez niego poznane. Jednak w taki sposób nie zachodzi adekwacja w sensie właściwym; pisze bowiem św. Tomasz, że „adekwacja jest porównaniem rzeczy różnych”. Natomiast *species*, będąc przedmiotami umysłowymi, są już czymś właściwym intelektowi i z nim tożsamym. Nastąpiło przecież utożsamienie w akcie intelektu i jego przedmiotu.

Inaczej przedstawia się sytuacja w odniesieniu do własnego poznania, kiedy ujmuje się je na zasadzie pewnej relacji. Zgodnie z metodą wyznaczoną przez Arystotelesa w II księdze *O duszy* mamy do czynienia z pewnym procesem analizy, której początkiem jest przedmiot, następnie akt poznania, wreszcie łącznie przez przedmiot i akt dostrzega się władzę, która ten przedmiot ujmuje w akcie. Następnie, jeżeli rozpoczyna się analizę od intelektualnego ujęcia rzeczy, to pierwszy jest akt, przez akt widzimy przedmiot i znowu powtarza się to samo – przez akt i przedmiot widzimy władzę, która poznaje w akcie⁹.

Najwięcej chyba definicji i określeń prawdy dotyczy pojęcia intelektu, dlatego że poszukuje on pewności, uzbrojony w reguły logicznego myślenia i założone kryteria prawdziwości, łatwiej przeprowadza prawidłowe wnioskowanie, posługując się dobrze urobionymi pojęciami.

Święty Tomasz pyta się także, co jest pierwsze, używając różnego znaczenia terminów: *prius-posterius* – prawda w rzeczy czy prawda w intelekcie?

Rozwiązuje to zagadnienie w ten sposób, że natura prawdy spełnia się w intelekcie, natomiast zrodzenie prawdy w sensie przyczyny znajdujemy jednakże w samej rzeczy. W związku z tym prawdę możemy rozpatrywać w dwóch porządkach:

Po pierwsze, w porządku istotowym i wtedy rozważamy prawdę będącą skutkiem poznania intelektualnego i ogarniamy zarazem bogatą tradycję pojmowania prawdy ujętej ze względu na istotę rzeczy.

Po drugie, w porządku subsystemy, ku któremu zwracała się wyraźnie myśl świętego Tomasza, to znaczy – do badania wewnętrznego złożenia bytu z istoty i istnienia, przy uwzględnieniu wszystkich principów realności, tak duchowych, jak i materialnych.

⁹ Por. Arystoteles, *De anima*, II, 415 a.

Metaphysical Interpretations of '*Veritas est aedequatio rei et intellectus*' in Thomas Aquinas

Key words: Thomas Aquinas, metaphysics, truth, adequacy, thing, intellect

The definition of the truth as: *veritas est adaequatio rei et intellectus* is not only a description of the truthfulness but it also defines a certain order (*ordo*) of acquiring or contemplating truth. The novelty of Thomas's interpretation is largely to be found in the fact that he unwaveringly views truth in a metaphysical perspective, as a relation of things to some sort of intellect. The relation is epitomized in juxtaposing *res* and *intellectus*. By establishing this connection in general terms, he could encompass a broad range of learning or perceiving subject, from a human intellect to God's mind. At the same time, he took a stand in a lively discussion on the nature of truth, which developed in the 13th century, and chose a position which was comparable to Aristotle's rather than Augustine's, Avicenna's or Anselm's.