

# Bycie – nie bycie, prawda – fałsz w koncepcji Arystotelesa

DOI: 10.14746/PEA.2021.1.9

MARIAN ANDRZEJ WESOŁY

*/ Akademia im. Jabuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim /*

*Toteż jak ma się wszystko  
do bycia, tak i do prawdy.  
Metaph. 993b30*

*Jeżeli nie do filozofa, to do kogóż  
innego należy dociekanie prawdy i fałszu?  
Metaph. 997a14*

*Nie dlatego sądzimy prawdziwie, że ty jesteś  
błady, jeśli jesteś błady, lecz dlatego, że ty jesteś  
błady, my stwierdzając to wypowiadamy prawdę.  
Metaph. 1051b7*

W wielu rozprawach na temat filozoficznego pojęcia prawdy nawiązuje się zwykle do Arystotelesa, uznając go za twórcę klasycznej, semantycznej czy korespondencyjnej koncepcji prawdy. Prawie cztery dekady temu, gdy nie było jeszcze szerszych opracowań na ten temat, podjąłem w kilku publikacjach całokształt złożonych wywodów Stagiryty o prawdziwości zdań i przesłanek nauk. Z dzisiejszej perspektywy moje dawniejsze ujęcia wymagałyby znacznej rewizji i doprecyzowania, a także przekładów greckich

tekstów<sup>1</sup>. Dopiero w nowym stuleciu powstały szersze monografie o pojęciu prawdy u Arystotelesa. Przykładowo Crivelli (2004) oprócz aspektu historycznego ujmuje rzecz podług dzisiejszej filozofii analitycznej, w trudnym i rozwlekłym stylu, obciążonym formalizacjami niezbyt przystającymi do greckiego filozofa. Natomiast Long (2011) w perspektywie heideggerowskiej fenomenologii i amerykańskiego pragmatyzmu naturalistycznego rozważa za Arystotelesem prawdę jako kwestię poprawnego przedstawiania przedmiotów, współdziałania człowieka ze światem natury w trosce o wyartykułowanie prawdy o rzeczach i sprawiedliwość ekologiczną. Z kolei Wheeler (2020) podejmuje nową interpretację historyczną Arystotelesowskiej teorii prawdy w terminach miary (*metron*). Autor na podstawie tekstowej egzegezy i filozoficznej analizy *Metafizyki* Arystotelesa pokazuje, że badania prawdy i fałszu w tym traktacie są ściśle metodyczne i stanowią główne linie myślowe.

Niezależnie od tych opracowań, a właściwie całkiem inaczej, proponujemy odtworzenie osnowy wywodów Arystotelesa na temat bytu – niebytu, prawdy – fałszu. Ważne jest dla nas przede wszystkim podanie wywodów Arystotelesa w wiernym polskim przekładzie. Ograniczymy się do sedna kwestii podanych w tytule, co stanowi podstawę, choć jeszcze nie wyczerpuje innych wątków prawdy i fałszu u Arystotelesa, zwłaszcza w jego analityce i apodejktyce<sup>2</sup>.

### 1. Syntaksa i semantyka bycia – nie bycia, prawdy – fałszu

Arystoteles tematyce prawdy i fałszu nie poświęcił oddzielnego traktatu, lecz kwestie te przewijają się w jego pismach logicznych – w *Kategoriach* (4–5; 10; 12), w rozprawie *O wyrażeniu* (1–9), w *Analitykach pierwszych i wtórych* (*passim*), w *Topikach* (*passim*), w *Sofistycznych odparciach* (25), a szczególnie w *Metafizyce* (IV.7, V.7 i 29; VI.4 i IX.10) oraz w innym kontekście w traktacie *O duszy* (III.6). Ponadto w księgach etycznych rozważa Arystoteles prawdomówność jako wypośrodkowanie pomiędzy skromnością i samochwalstwem.

Ogólnie są to wnikliwie przemyślane i możliwie spójne wywody, stanowiące pochodną kilku innych zintegrowanych założeń, które należy odpowiednio rozpoznać. Wyrażenia, którymi Arystoteles stale operuje w wywodach o prawdzie i fałszu, są określeniami stanowiącymi przeciwstawne pary: bycie – niebycie, twierdzenie – przeczenie (czyli człony sprzeczności), złożenie – rozdzielenie, jedno – wielość, rzeczy złożone – niezło-

<sup>1</sup> Zob. Wesoły – tytuły w Bibliografii. Z nowszych opracowań warto uwzględnić następujące: Razzino (1990); Tugendhat (1992); Vigo (1998); Pritzl (1998); Wolff (1999); Fiorentino (2001); Sonderegger (2004); Pearson, (2005); Szaif (2006; 2018); Duma (2013); Charles, Peramatzis (2016).

<sup>2</sup> Zob. nasz przekład Arystotelesa *Analityk pierwszych i wtórych* (Wesoły 2020).

żone (proste). Traktując o tym w różnych kontekstach podaje on te same przykłady (niewspółmierność przekątnej, błąd człowiek, ty siedzisz).

Trzeba wiedzieć, że Arystoteles posługiwał się pojęciem prawdy (ἀλήθεια) w sensie ogólnym, na przykład mówiąc, że filozofia jest dociekaniem prawdy, albo że prawdę cenić trzeba bardziej od przyjaciół (zob. poniżej 6.). Natomiast traktując ją specjalnie, używał form odprzymiotnikowych z rodzajnikiem *neutrum* – τὸ ἀληθές, w znaczeniu „to, co prawdziwe”, analogicznie używał τὸ ψεῦδος – w znaczeniu „to, co fałszywe”<sup>3</sup>. Podobnie rzecz ma się z użyciem form czasownikowych τὸ ἀληθεύειν – τὸ ψεύδεσθαι („wyrażanie prawdy” – „wyrażanie fałszu”). Nadawało to wywodom bardziej konkretny i ścisły wymiar. Brak w języku polskim rodzajnika uniemożliwia nam wierne oddanie tych wyrażen, jako też związanych z nimi pojęć: „być” – „nie być” (τὸ εἶναι – τὸ μὴ εἶναι) oraz ich form pochodnych „był” – „niebył” (τὸ ὄν – τὸ μὴ ὄν), „jest” – „nie jest” (τὸ ἔστιν – τὸ οὐκ ἔστιν).

Pojęcia „był” i „prawda” (z ich negacjami), wywodzące się z argumentacji Parmenidesa obciążone były aporiami i sofistmatami, z którymi się zmierzył wybornie Gość z Elei w platońskim *Sofistcie* (*Sph.* 246a–264b). Rozstrzygające było uznanie niebytu jako „odrębności” (ἕτερον) względem bytu i tym samym możliwości orzekania fałszu. Na tej podstawie jak zasadny jest byt jako prawda, tak zasadny jest niebyt jako fałsz. Inspirowany zapewne tym platońskim rozstrzygnięciem Arystoteles stwierdził, że dawną aporię Parmenidesa należało już wcześniej odeprzeć i uznać na równi zasadność niebytu według negatywnej predykcji (cf. *Metaph.* 1089a5).

W rozprawie *O wyrażeniu* Stagiryta stwierdza, że umownie stanowione nazwy (ὀνόματα) i słowa (ῥήματα – czasowniki) są znakami wrażeń doznawanych w duszy, pojęciami czy dźwiękami. Bez wzajemnego powiązania nie tworzą one wypowiedzi zdaniowej (λόγος), która tylko w swej formie oznajmującej (ἀπόφανσις) wyrażać może prawdę lub fałsz. Trzeba w tym rozpoznać nader istotne stwierdzenie:

Same przez się orzekane czasowniki są nazwami i coś oznaczają (σημαίνει τι) (...), ale czy [coś] jest, czy nie (εἰ ἔστιν ἢ μὴ), jeszcze tego nie oznaczają; bycie bowiem lub nie bycie (τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι) nie jest znakiem [żadnego] przedmiotu, nawet jeśli byt wypowiesz czysty (τὸ ὄν εἴπησ ψιλόν). Samo przecie jest niczym, a współoznacza pewne połączenie (σύνθεσίν τινα), którego bez złożeń (ἄνευ τῶν συγκειμένων) nie można pomyśleć (*Int.* 16b19–25; cf. *APo.* 92b14; *Top.* 127a27).

Tak więc greckie słowo *einai* w swych różnych formach, samo w sobie nie oznacza niczego, nie jest predykatem ani podmiotem, a tylko współoznacza *synthesis* predykatu

<sup>3</sup> Por. S.E. M. I 38: „Prawda zaś, sądzą niektórzy, zwłaszcza ci ze Stoi, różni się od tego, co prawdziwe, na trzy sposoby: istotnością, strukturą i możliwością. Istotnością o tyle, że prawda jest ciałem, a to, co prawdziwe, jest bezcielesne”.

z podmiotem w formule prostego zdania (*logos*). Εἶναι / ἔστιν jako syntaktyczny łącznik (*copula*) nie jest określeniem istnienia ani istoty rzeczy<sup>4</sup>.

Natomiast w aspekcie semantycznym „być (i nie-być) orzeka się wielorako” (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς)<sup>5</sup>, mianowicie w czterech modułach podanych w księdze V.7: (1) według przypadłości (κατὰ συμβεβηκός), (2) według samego siebie (καθ’ αὐτό), czyli figur kategorii; (3) w sensie prawdy lub fałszu; (4) według możliwości i aktu. Podstawowe w tym jest bycie *per se* orzekane według figur kategorii w swej funkcji predykatywnej.

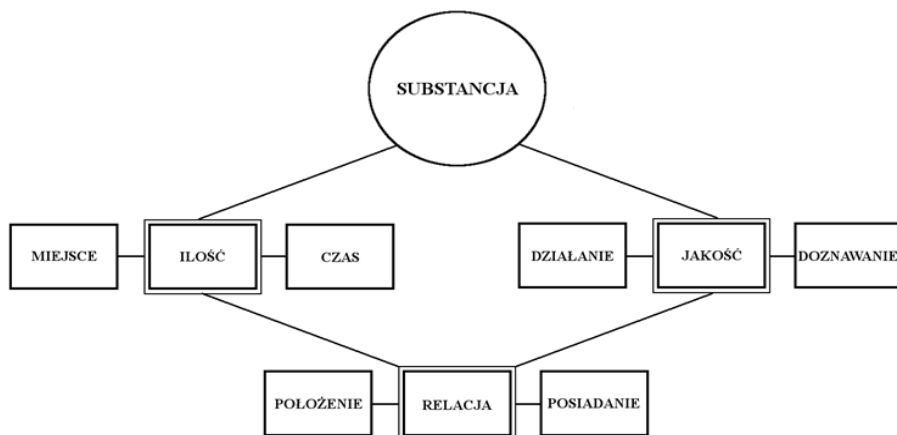
Podług samych przez się (καθ’ αὐτὰ εἶναι) byciem orzekane są te wyrażenia, które oznaczają figury predykacji (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας): na ile bowiem sposobów się orzeka (λέγεται), na tyle oznacza się bycie (τὸ εἶναι σημαίνει). Skoro zaś jedne z predykatów oznaczają, czym coś jest, drugie jakość, inne ilość, inne relację, inne działanie lub doznawanie, inne miejsce, a jeszcze inne czas, to w każdym z nich bycie oznacza to samo (τὸ εἶναι ταὐτὸ σημαίνει). Niczym się bowiem nie różni orzekanie: „człowiek jest zdrowiejący” i „człowiek zdrowieje”, ani „człowiek jest idący” lub „tnący” i „człowiek idzie” lub „tnie”. Podobnie i w innych [predykacjach].” (*Metaph. V.7, 1017a22–30*; cf. *Cat. 4; Top. I.9*).

Arystoteles syntaktyczne „bycie”/„jest” (τὸ εἶναι/τὸ ἔστιν), nagiął pod taką formułę predykacji, czyli „orzekania czegoś o czymś” (λέγεται τὶ κατὰ τινοῦς), na tyle sposobów, na ile oznaczają (denotują) figury kategorii według substancji, ilości, jakości, relacji itd. Owe schematy czy figury kategorii stanowią pewne semantyczne modele predykacji w zdaniach kategoriycznych (orzecznikowo-podmiotowych)<sup>6</sup>. Kwestie te tutaj pomijamy, podając jedynie na schemacie, jak wygląda konstrukcja i układ wzajemny substancji z kategoriami ilości, jakości, relacji oraz ich pochodnych: miejsca i czasu, działania i doznawania, położenia i posiadania.

<sup>4</sup> Podzielamy tutaj interpretację Apelta (2020: 101-126. Oryginał niemiecki *Die Kategorienlehre des Aristoteles* z 1891 roku). Zob. nowatorskie studia na temat greckiego słowa „być”: Kahn (2008). Arystotelesowe znaczenia bytu nie pokrywają z nowożytną trychotomią słowa „jest” jako predykacji, egzystencji i identyczności. Przyznaje w tym względnie rację Arystotelesowi Hintikka (1983: 443–468; 1986: 81–114; 2004).

<sup>5</sup> Księga V *Metafizyki* stanowi wykładnię wieloznaczności 30 ważnych pojęć. Zob. nowy przekład: Wesoły (2016).

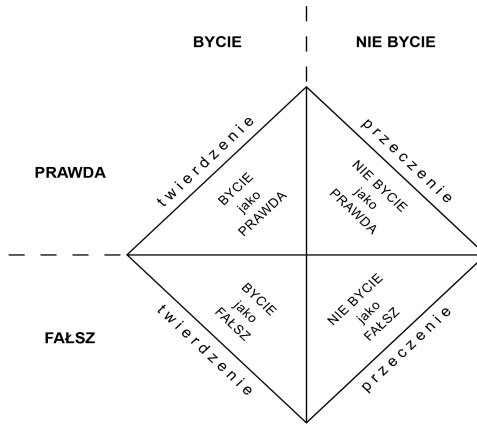
<sup>6</sup> Na ten temat dokładniej zob. Wesoły (1984; 2003).



W księdze V.7 *Metafizyki* zaraz po określeniu „bycia” podług figur predykcji następuje takie określenie bycia – niebycia jako prawdy – fałszu.

Ponadto „być” i „jest” oznacza, że to prawda (τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές), a „nie być”, że to nie prawda, lecz fałsz, podobnie przy twierdzeniu i przeczeniu. Na przykład [twierdzenie] „Sokrates jest wykształcony”, że to prawda, albo [przeczenie] „Sokrates nie jest błąd”, że to prawda. Natomiast „nie jest” [na przykład twierdzenie] „przekątna jest współmierna” oznacza, że to fałsz (*Metaph.*1017a31–35).

Sens tego lapidarnego tekstu i innych z nim związanych ukazać można na diagramie podług kombinatorycznych zależności między byciem – nie byciem jako twierdzeniem lub przeczeniem a prawdą – fałszem.



Otóż bycie jako prawdę wyraża zdanie twierdzące, a nie bycie jako prawdę wyraża zdanie przeczące. Analogicznie bycie jako fałsz wyraża zdanie twierdzące, a nie bycie jako fałsz zdanie przeczące. Zwykle w podanych przez Stagirytę przykładach w grę wchodzi bycie jako prawda, a nie bycie jako fałsz.

Jak bycie i niebycie wyraża syntaktycznie twierdzenie i przeczenie, tak łączenie (*synthesis*) i rozdzielenie (*diairesis*) wyraża semantycznie prawdę i fałsz. Arystoteles tak to krótko ujmuje: „W łączeniu i rozdzieleniu są [orzekane] fałsz i prawda” (*Int.* 16a12). „W czym zachodzi fałsz i prawda, tam już jest jakieś łączenie pojęć, jakby były czymś jednym” (*de An.* 430a27). „Łączeniem bowiem pojęć jest prawda i fałsz” (*de An.* 432a11).

Takie łączenie (twierdzenie) i rozdzielenie (przeczenie) jest aktem predykcji; dopiero w ramach zdania (*logos*) nazwa (*onoma*) staje się podmiotem, a słowo (*rhema*) predykatem. Oddzielne wyrażenia języka mają charakter umowy bez cechy prawdy czy fałszu, bo dopiero twierdzenia lub przeczenia mogą być prawdziwe lub fałszywe (cf. *Cat.* 2; *Int.* 1–6).

Nie wnikając w szczegóły, trzeba tu odnotować, jak Arystoteles w swych *Analitykach* przeformułował predykcję, nie stosując zwykłej formy zdania „B  $\epsilon\sigma\tau\iota$  A” („B jest A”), a tylko dla wyrażenia tego, że „coś jest o czymś orzekane” używa w stronie biernej λέγεται – κατηγορεῖται (łac. *dicitur, praedicatur*). Częściej jednak stosuje formułę predykcji „coś przysługuje ( $\upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota$ ) czemuś”, co pozwala odróżnić predykaty od podmiotów w ich przypadkach gramatycznych. Stosuje więc dwie równoważne formuły predykcji:

- (1) „A orzekane jest o B” ( $\tau\omicron$  A κατὰ τοῦ B λέγεται =  $\tau\omicron$  A κατὰ τοῦ B κατηγορεῖται);
- (2) „A przysługuje B” ( $\tau\omicron$  A  $\upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota$  τῷ B).

Są to notacje zdań orzecznikowo-podmiotowych, czyli predykatywnych, które w późniejszej tradycji zwane są zdaniami kategorycznymi i zapisywane w odwróconej

formule z użyciem słowa „jest”. Stagiryta stawiał na pierwszym miejscu predykat nie podlegający kwantyfikacji, a podmiot jej podlegający na drugim. Dodajmy przy tym, że negacje, kwantyfikacje i modalności ujmował on jako modyfikacje samych predykatów, co różni znacząco jego logikę od wykładni tradycyjnej i nowoczesnej<sup>7</sup>.

Syntaktyczne w swej podstawie „bycie” Arystoteles doprecyzowuje semantycznie w schematach predykcji kategorialnej, podług których wyraża się owo „przysługiwanie” i „orzekanie prawdy”. Oto znamienne, acz mało rozpoznane i zapomniane, stwierdzenia autora *Analitik*:

Otóż na ile sposobów orzeka się bycie (τὸ εἶναι λέγεται) i mówienie prawdy tego o tym (τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν αὐτὸ τοῦτο), na tyle samo sądzić należy, iż oznacza to przysługiwanie (σημαίνειν καὶ τὸ ὑπάρχειν) (*APr.* 48b2–4).

Przysługiwanie tego [terminu] temu (τὸ δ' ὑπάρχειν τόδε τῷδε) i orzekanie prawdy tego o tym (τὸ ἀληθεύεσθαι τόδε κατὰ τοῦδε), winno być ujmowane na tyle sposobów, na ile rozdzielają się kategorie (αἱ κατηγορίαι) (...) Podobnie i nie przysługiwanie (τὸ μὴ ὑπάρχειν). Trzeba to przebadac i określić lepiej (*APr.* 49a6–10; cf. *APo.* I 22).

Powyższe zadanie nie zostało bliżej podjęte w znanych nam pismach Arystotelesa, a chodziło o ważne dookreślenie semantyki w teorii predykcji. Tak pojęta predykcja zależnie od wartości przesłanek tworzy odpowiednio sylogizm epistemiczny (naukowy) albo dialektyczny. Arystoteles wniknął gruntownie w osnowę zdania kategorycznego i wnioskowania, a w swym analitycznym ujęciu doprecyzował elementy predykcji, czyli trzy terminy (*horoi*) zdaniotwórcze w trzech figurach sylogizmów ujętych odpowiednio w diagramach<sup>8</sup>. Oto załączek jego postulowanej metody badawczej z dociekaniami prawdy:

Należy bowiem wyśledzić przysługujące własności i to czemu przysługują w obu terminach skrajnych, a jak największej ich ująć, i dostrzec poprzez trzy terminy, odpierając w ten sposób, potwierdzając zaś w tamten. Podług prawdy z terminów prawdziwie wyrażonych jest przysługiwanie (κατὰ μὲν ἀλήθειαν ἐκ τῶν κατ' ἀλήθειαν διαγεγραμμένων ὑπάρχειν), a w sylogizmach dialektycznych z przesłanek według mniemania (ἐκ τῶν κατὰ δόξαν προτάσεων)” (*APr.* 46a3–10; cf. *APo.* 81b22; 88a19).

Orzekaniu prawdy podług figur kategorii nie poświęcił Arystoteles systematycznych wywodów. Teoria kategorii była dlań podstawą także w zakresie wiedzy o „bycie jako bycie”, która bada też zasady dowodzenia (zob. księgę czwartą *Metafizyki*).

<sup>7</sup> Na temat formuł predykcji dokładniej zob. Wesoly (2020: 31–34).

<sup>8</sup> Odsyłam do mojej rekonstrukcji diagramów trzech figur sylogizmów: Wesoly (2020: 24–50). Rzecz uznał za trafną i podjął w swej diagramatycznej wykładni logiki Englebretsen (2019: 21–26).

Wszelako byt – niebyt jako prawda – fałsz w sensie predykcji kategorialnej nie stanowi przedmiotu dociekanej teorii „bytu jako bytu”, o czym dalej wspomnimy.

## 2. Sprzeczność – niesprzeczność wznaczniki definicyjne fałszu – prawdy

Jak wynika z powyższego, prawda i fałsz odnoszą się syntaktycznie do twierdzeń i przeczeń, a te stanowią wykluczające się człony sprzeczności. W związku z tym w grę wchodzi taka współzależność tych określeń, że fałsz zasadza się na sprzeczności, a prawda na niesprzeczności.

To proste stwierdzenie stanowiło rozstrzygnięcie eleackiej i sofistycznej aporii co do niemożliwości orzekania niebytu i fałszu. W *Sofiście* (*Sph.* 240e) Platona Gość z Elei określa pomysłowo zdanie fałszywe (*logos pseudes*), które „byty orzeka, że nie są, a niebyty, że są (τά τε ὄντα λέγων μὴ εἶναι καὶ τὰ μὴ ὄντα εἶναι)”<sup>9</sup>. Arystoteles podejmie także sformułowanie fałszu, które jest wyrazem sprzeczności (byt nie jest, niebyt jest), określając z kolei prawdę jako niesprzeczność (byt jest, niebyt nie jest). Inaczej mówiąc, konieczna jest niesprzeczność wypowiedzi twierdzącej lub przeczącej, by była ona sensowna, czyli prawdziwa lub fałszywa.

W czwartej księdze *Metafizyki*, traktując o ‘bycie jako bycie’, uzasadnia Arystoteles tę najpewniejszą ze wszystkich zasad, która wyklucza sprzeczność w wywodach, a zatem stanowi niesprzeczność. Zasadę tę ujmuje Stagiryta w swej formule predykcji jako ‘przysługiwanie tego temu’, które równoważne jest z ‘byciem czymś’ i ‘orzekaniem czegoś o czymś’. Stąd równoważne są merytorycznie trzy na pozór różne wersje tej zasady<sup>10</sup>.

By to samo zarazem przysługiwało i nie przysługiwało temu samemu i podług tego samego, to niemożliwe (τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ κατὰ τὸ αὐτὸ ἀδύνατον) (*Metaph.*1005b19).

Niemożliwe jest dla kogoś przyjąć, że to samo jest i nie jest [czymś] (ἀδύνατον γὰρ ὄντινοῦν ταῦτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι) (*Metaph.*1005b23–24).

Takie więc jest mniemanie najpewniejsze ze wszystkich, że nie są prawdziwe zarazem przeciwstawne wypowiedzi (τὸ μὴ εἶναι ἀληθεῖς ἅμα τὰς ἀντικειμένους φάσεις) (*Metaph.* 1011b14–15).

Arystoteles bronił zasady niesprzeczności i polemizował z jej przeciwnikami – Heraklitem i Protagorasem. Niemożliwe jest zarazem twierdzenie i przeczenie tego samego

<sup>9</sup> W tłumaczeniu zachowujemy liczbę mnogą wyrażen *ta onta*, *ta me onta*, a nie jako „to, co istnieje”, „to, czego nie ma”; tak samo *einai*, *me einai* oddajemy w formie „być”, a nie „istnieć”. W tym względzie mylny jest przekład W. Witwickiego: „Więc i to twierdzenie, mam wrażenie, będziemy uważali za fałszywe, które mówi, że nie istnieje to, co istnieje, i to, które mówi, że istnieje to, czego nie ma” (*Sph.* 240e).

<sup>10</sup> Arystotelesowi chodziło o niesprzeczność, lecz Łukasiewicz (1910) niejako na przekór nazywa to zasadą sprzeczności, wyróżniając trzy jej różne wersje: ontologiczną, psychologiczną i logiczną. W nowszej literaturze przedmiotu rzecz jest inaczej stawiana, por. Pasquale (2005).



o tym samym, bycie i niebycie tego samego, orzekanie zarazem prawdy i fałszu, które są sobie przeciwstawne. Tym samym nie może być czegoś pomiędzy członami sprzeczności. Sugeruje to nam zasadę wyłączonego środka, nazwaną w nowożytności *tertium non datur*, której jednak Stagiryta nie odróżnił od zasady niesprzeczności. Wykluczał możliwość sprzecznych zarazem wypowiedzi, co jest równoważne z tym, że jedna z nich musi być prawdziwa, a druga fałszywa. Twierdzenie i przeczenie jako człony sprzeczności zakładają przecież rozróżnienie fałszu i prawdy. W tym kontekście obrony zasady wyłączonego środka Arystoteles zwięźle określił, czym jest fałsz i prawda.

Wszak nie może być niczego pomiędzy [członami] sprzeczności, lecz z konieczności twierdzi się lub przeczy jedno o czymś drugim. Jasne to wpierv dla tych, którzy określają, czym jest prawda i fałsz (τί τὸ ἀληθές καὶ ψεῦδος). Mówić bowiem, że byt nie jest, albo że niebyt jest – to fałsz; że zaś byt jest, a niebyt nie jest – to prawda (τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές)<sup>11</sup>. Toteż mówiący, że [coś] jest lub nie jest [czymś] – wypowie prawdę lub wypowie fałsz. Bo ani bytu nie orzeka się nie byciem, ani niebytu byciem (*Metaph.* 1011b25–29).

W dalszej polemice z nośnymi podówczas sofistmatami, że wszystko jest prawdą lub fałszem, Arystoteles obstaje przy podaniu definicji jako określeniu znaczenia danej nazwy.

Ponadto wszystko, co pomyślane i pojęte, myślenie [ujmuje] w twierdzeniu lub przeczeniu – to zaś z definicji wiadomo – gdy orzeka prawdę lub fałsz. Gdy w ten sposób się łączy, twierdząc lub przecząc, orzeka prawdę, gdy zaś inaczej, orzeka fałsz (*Metaph.* 1012a2–5).

Przeciw tym wszystkim argumentom należy wysunąć postulat, jak powiedziano w powyższych wywodach, nie że coś jest lub nie jest, ale co to oznacza; toteż wychodząc z definicji, trzeba określić, co oznacza fałsz lub prawda. Jeśli stwierdzenie prawdy nie jest niczym innym, jak zaprzeczeniem fałszu, to niemożliwe, by wszystko było fałszywe. Musi bowiem jeden z członów sprzeczności być prawdziwy. Ponadto, jeśli wszystko z konieczności stwierdza się lub przeczy, to niemożliwe, by jedno i drugie było fałszem. Jeden bowiem z członów sprzeczności jest fałszem (*Metaph.* 1012b5–13).

---

<sup>11</sup> Zdanie to przywołuje Alfred Tarski (1933: 18) jako historyczne zaplecze dla swej semantycznej definicji prawdy. Podany przezeń przykład różni się od naszego w sposobie oddania wyrażenί τὸ ὄν („byt”; „to co jest”) – τὸ μὴ ὄν („niebyt”; „to, co nie jest”): „Jest fałszem powiedzieć o tym, co jest, że nie jest, lub o tym, co nie jest, że jest; jest prawdą powiedzieć o tym, co jest, że jest, lub o tym, co nie jest, że nie jest”. Dokładniej o tej kwestii zob. Woleński (2017: 261–268). Jest to raczej definicja nominalna fałszu i prawdy, jak wykazuje Wheeler (2018: 97–116). Inne zaś teksty Arystotelesa podają nam definicję realną w szerszym kontekście problemowym – zob. poniżej (3)–(5).

W tym miejscu należy stwierdzić, że Stagiryta zawieszał zasadę wyłączonego środka co do przypadkowych zdarzeń przyszłych (*contingentia futura*). Przytoczmy jedynie samo zakończenie jego złożonego wywodu w *De interpretatione* (9)<sup>12</sup>.

Toteż, skoro podobnie zdania prawdziwe mają się tak, jak rzeczy (ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὡσπερ τὰ πράγματα), to jasne, że jeśli tak mają się, jak przypadło i dopuszczają przeciwieństwa, to musi podobnie mieć się i sprzeczność. Zachodzi to w przypadku tych zdarzeń nie zawsze będących lub nie zawsze nie będących. Z nich bowiem musi jeden człon sprzeczności być prawdziwy lub fałszywy, jednak nie konkretnie ten czy tamten, lecz jak przypadło, i bardziej prawdziwy jeden od drugiego, jednak jeszcze nie prawdziwy czy fałszywy” (*Int.* 19a32–39).

Stagiryta na gruncie syntaktycznym i predykatywnym ustalił nie tylko semantykę bycia i nie bycia (*Metaph.* V.7), lecz także wnikliwie określił ich typy przeciwstawień (ἀντικείμενα, *opposita*. *Cat.* 10–11; *Int.* 6–9; *Metaph.* IV.10, I.4–7), którymi są:

- (1) sprzeczność (ἀντίφασις) między bytem – twierdzeniem i niebytem – przeczeniem;
- (2) posiadanie (ἔξις) lub brak (στέρησις), czyli bycie lub niebycie stałych własności w danym podmiocie;
- (3) Przeciwieństwa (τὰ ἐναντία), czyli bycie lub niebycie skrajnych własności w obrębie danego rodzaju;
- (4) Korelaty (τὰ πρός τι), czyli bycie lub niebycie współzależnych własności.

W przypadku dwuczłonowej sprzeczności (twierdzenie – przeczenie) z konieczności jedno z nich jest prawdziwe, a drugie fałszywe, niezależnie od realności przedmiotu, o którym się coś twierdzi lub przeczy (*Cat.* 11; *Top.* II.7–8; *Metaph.* I.3–7).

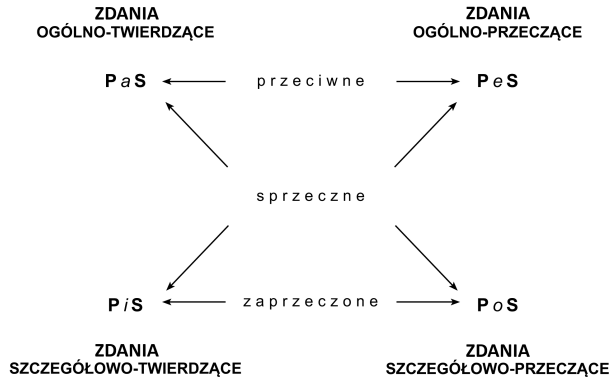
Co tyczy się zaś przeciwieństw, posiadania – braku, i korelatów, nie jest konieczne, aby jedno było prawdziwe, a drugie fałszywe. Weźmy przykład przeciwnych zdań: „Sokrates jest chory” – „Sokrates jest zdrow”.

Jeśli Sokrates jest [żyje], jedno będzie prawdziwe, a drugie fałszywe; a jeśli Sokrates nie jest, to obydwa będą fałszywe; bo ani twierdzenie „Sokrates jest chory”, ani twierdzenie „Sokrates jest zdrow” nie jest prawdziwe, jeśli samego Sokratesa w ogóle już nie ma (*Cat.* 13b16–19).

Rzecz dotyczy szeregu współzależności logicznych dociekanych wnikliwie przez Arystotelesa (*Int.* 17b16–26; 19b5–20b12), które później przedstawiano w tak zwanym

<sup>12</sup> Zob. komentarz do tego nadal dyskutowanego rozdziału *De interpretatione*, Tiurnyn (2018: 304-415).

kwadracie opozycji<sup>13</sup>. Bliski Arystotelesowi tego prototyp w notacji czterech form zdań kategorycznych z predykatem na pierwszym miejscu i formułami twierzeń, przeczeń i kwantyfikacji (według znanych spójek: *a, e, i, o*) można ująć następująco.



Przykładowo formułę „P a S” czytamy: „P przysługuje każdemu S”, albo: „P jest orzekane o każdym S”. W obrębie tych czterech modułów predykacji Stagiryta wyróżnił cztery pary zdań przeciwstawnych, czyli przysługiwanie: (1) każdemu – żadnemu; (2) każdemu – nie każdemu; (3) pewnemu – żadnemu; (4) pewnemu – nie pewnemu (*APr.* II.15). Pierwsze z nich stanowią zdania przeciwne, które nie mogą być zarazem prawdziwe, choć mogą być fałszywe. Natomiast kolejne trzy pary wyrażają zdania sprzeczne, z których jedno musi być prawdziwe, a drugie fałszywe. Kwestie te jednak pomijamy, gdyż wymagają oddzielnego i wnikliwego opracowania.

### 3. Fałsz orzekany w zdaniach, rzeczach i ludziach

W piątej księdze *Metafizyki* nader związane ujęcie bytu – niebytu jako prawdy – fałszu zostało zrekompensovane nieco szerszym przedstawieniem wieloznaczności fałszu. W ogóle to Arystoteles zwykł rozważać przeciwstawne pojęcia wychodząc od strony negatywnej. Oto w przekładzie cały ten tekst:

Fałsz (τὸ ψεῦδος) orzeka się w inny sposób niż rzecz fałszywą; przy czym nie łączy się [podmiot z predykatem] lub niemożliwe jest łączenie; tak orzeka się, że „przekątna jest współ-

<sup>13</sup> Zob. Bocheński (1951: 37–38). O kwadracie logicznym sylogistyki klasycznej zob. Suchoń (1996: 35–36; 152).

mierna”, albo że „ty siedzisz”. Z tych [zdań] jedno fałszywe jest zawsze, drugie zaś niekiedy; tak bowiem stanowią one niebyty.

Te zaś [rzeczy fałszywe] są, lecz zwykły jawić się nie takimi, jakimi są, albo takimi, jakimi nie są, na przykład malowidło czy zjawy senne. One są czymś, lecz nie tym, czego sprawiają wyobrażenie. Rzeczy więc tak orzeka się fałszywymi: albo same nie są, albo od nich wyobrażenie jest czymś nie będącym.

Natomiast zdanie fałszywe jako takie dotyczy niebytów, dlatego każde zdanie fałszywe jest czymś innym od prawdziwego, na przykład prawdziwe [twierdzenie] o kole jest fałszywe o trójkącie. O wszystkim jest zdanie raz jako jedność tego, czym coś bywszy jest (τὸ τί ἦν εἶναι), raz zaś jako wielość, skoro tym samym jest jakoś dany [przedmiot] i jego własność, na przykład Sokrates i Sokrates wykształcony. Fałszywe zaś zdanie jest po prostu zdaniem o niczym. Dlatego Antystenes naiwnie sądził, że niczego nie można orzekać inaczej, jak tylko jego własnym określeniem, jedno o jednym. Z tego wynika, że nie można wypowiadać sprzeczności, ani nawet orzekać fałszu. Można zaś wszystko orzekać nie tylko właściwym, ale i określeniem czegoś innego, fałszywie zupełnie, można też i prawdziwie, jak na przykład ósemkę [określa się] mnożeniem dwójki. Tak więc orzeka się fałsz.

Człowiek zaś fałszywy [kłamliwy] to ten, kto lekkomyślnie i umyślnie skłonny jest do takich wypowiedzi, nie z innej racji, tylko przez to, i który innym podaje takie wypowiedzi, jak rzeczy, o których mówimy, że sprawiają fałszywe wyobrażenie. Dlatego zwodniczy jest wywód w *Hippiaszu* [mniejszym], że ten sam [człowiek] jest kłamcą i prawdomównym. Zdolnego bowiem kłamać bierze się za kłamcę (on zaś jest świadomy i rozumny), a nadto ten, kto rozmyślnie będąc podły, jest lepszy. To zakłada się fałszywie z indukcji; kto bowiem umyślnie kuleje, jest lepszy od nieumyślnego, mówiąc, że chromanie się naśladuje, skoro kulejący dobrowolnie jest może gorszy, tak jak w etyce, tak i tutaj (*Metaph.* V.29, 1024b17–1025a13).

Według Arystotelesa o fałszu zdaniowym mówi się inaczej niż o rzeczy fałszywej, na co podaje dwa przykłady. Pierwszy – „współmierność przekątnej z bokiem kwadratu”, stanowi wyraz fałszu zdaniowego, gdzie błędnie łączy się podmiot z predykatem, gdyż zachodzi tu ich stałe rozdzielenie, czyli prawdziwe przeczenie: „przekątna kwadratu nie jest współmierna z jego bokiem”. W przykładzie drugim – „ty siedzisz”, fałsz może występować nie zawsze, ale tylko w danym czasie. Przykłady tych fałszów dotyczą zdań twierdzących wyrażających niebyty.

Aczkolwiek w *Metafizyce* (VI.4) czytamy, że prawda i fałsz nie występują w rzeczach, a tylko w myśleniu (διάνοια), lecz tutaj chodzi o rzeczy fałszywe jako iluzje, jak na przykład malowidło czy widzenie senne, które są wprawdzie czymś, ale jawią się nie tym, czym są faktycznie, albo tym, czym nie są. Przypadki te dotyczą fałszu na poziomie

postrzegania wyobrażeniowego, czyli fałszywych przedstawień, o czym mowa w traktacie *O duszy* (III.3).

Zdanie fałszywe dotyczy niebytów, różniąc się swą dziedziną od zdania prawdziwego, jak na przykład prawdziwe twierdzenie o kole jest fałszywe w odniesieniu do trójkątów. Zdanie prawdziwe wyraża daną jedność w orzekaniu istotnościowym podług tego „czym coś bywszy jest”, na przykład w definicji człowieka „istota żywa, dwunożna i rozumna” (cf. *Int.* 171a13). W określeniu definicyjnym tego, „czym coś jest”, Arystoteles zakładał – jak zobaczymy – prawdziwość czy nieomyślność, jeśli tylko się ją w badaniu trafnie uchwyci.

Zdanie prawdziwe może też wyrażać wielość, jak w orzekaniu akcydentalnym, na przykład „Sokrates” i „Sokrates muzykalny”. Natomiast zdanie fałszywe jest po prostu zdaniem o niczym. Podważa tu Arystoteles naiwny i paradoksalny pogląd Antystenesa, że jedynie uzasadnione jest orzekanie tożsamościowe, z czego ma wynikać niemożliwość sprzeczności, a tym samym wyrażania fałszu (cf. *Top.* 104b20–21; *Metaph.* 1043b23–32). Jednak o każdej rzeczy można orzekać właściwe dla niej określenia, jak i określenia jej obce, stąd też może występować zarówno prawda jak i fałsz.

Trzecie znaczenie fałszu odnosi się do człowieka jako kłamcy. Sokrates platoński w *Hippiaszu mniejszym* (*Hp.Mi.* 365c–369c; 373c–375c) mylił się, przyjmując, że tylko znawca jest w stanie kłamać, i lepszy jest ten, kto umyślnie fałszuje. Ten, kto dobrowolnie kuleje, jest lepszy od tego, który kuleje wbrew swej woli. Tak jednak nie jest, gdyż umyślne naśladowanie kalectwa nie uchodzi za godziwe. Podobnie w wypadku umyślnego kłamstwa.

#### 4. Złączenia – rozdzielenia – niezłożoności/nierozdzielności

W świetle powyższych rozważań możemy właściwie zinterpretować dwa rozdziały w *Metafizyce* (VI.4, IX.10), które najszerzej traktują o prawdzie i fałszu. Wychodząc z rozróżnień pojęciowych bytu i substancji (księga V.7–8), rozwinął Arystoteles rozległe i wysoce problematyzowane wywody w zespole kolejnych ksiąg *Metafizyki*. Dociekał tam zasad i przyczyn bytu substancjalnego oraz możliwości i aktu, natomiast o bycie – niebycie jako prawdzie – fałszu wypowiedział się zwięźle tylko w dwóch miejscach, uznając te kwestie za odrębne. Oto pierwszy z tych tekstów w dosłownym przekładzie:

Byt zaś jako prawda, a nie-byt jako fałsz (τὸ δὲ ὡς ἀληθὲς ὄν, καὶ μὴ ὄν ὡς ψεῦδος), skoro są podług złączenia i rozdzielenia (παρὰ σύνθεσιν ἔστι καὶ διαίρεσιν), to razem wzięte stanowią człon sprzeczności (περὶ μερισμῶν ἀντιφάσεως); prawdę bowiem wyraża twierdzenie o tym, co złączone, a przeczenie o tym, co rozdzielone, natomiast fałsz to sprzeczność takiego członu. Jak zaś to łącznie lub rozdzielnie przypada rozumieć, to już inny wywód; nazywam to łączenie i rozdzielenie tak, że nie następują po sobie, lecz tworzą coś jednego.

Nie ma wszak fałszu ani prawdy w rzeczach (ἐν τοῖς πράγμασιν), jakoby dobro było prawdą, zło zaś fałszem, lecz w myśleniu (ἐν διανοίᾳ); co zaś tyczy się [elementów] prostych i tego, czym

coś jest (περὶ δὲ τὰ ἀπλᾶ καὶ τὰ τί ἔστιν), to nie w myśleniu. Co więc trzeba rozważyć o takim bycie i nie-bycie, należy przebadać później.

Skoro zaś złączenie i rozdzielanie jest w myśleniu, a nie w rzeczach, to taki byt jest różny od tych naczelnych (ἕτερον ὄν τῶν κυριώτερον); to bowiem, czym coś jest, czy to jakością, czy ilością, czy jeszcze czymś innym, to wiąże lub rozdziela myślenie (συνάπτει ἢ ἀφαιρεῖ ἢ διάνοια).

Byt zaś jako przypadłość i byt jako prawdę trzeba tutaj pominąć; przyczyna pierwszego jest nieokreślona, a drugiego jest pewną cechą myślenia (τῆς διανοίας τι πάθος); obydwą dotyczą pozostałego rodzaju bytu, a nie ukazują jakiejś zewnętrznej natury bytu (οὐκ ἔξω δηλοῦσιν οὐδὲν τινα φύσιν τοῦ ὄντος). Dlatego trzeba je pominąć, a rozważyć samego bytu przyczyny i zasady (*Metaph.* VI.4, 1027b18–1028a4).

To już wiemy, że byt – prawdę jako złączenie wyraża twierdzenie (κατάφασις), a niebyt – fałsz jako rozdzielanie wyraża przeczenie (ἀπόφασις), gdzie twierdzenie i przeczenie to dwa człony sprzeczności (ἀντίφασις). Nowym stwierdzeniem jest tutaj to, że prawda i fałsz nie są w rzeczach, a tylko w myśleniu (διάνοια), które wiąże lub rozdziela, czyli predykatywnie twierdzi lub przeczy według kategorii istoty, jakości, ilości itd. Takie myślenie nie dotyczy jednak elementów prostych (bez łączenia czy rozdzielania) oraz tego, czym coś jest, czyli definicyjnej istoty; rozważenie tego odkłada Arystoteles na później. Nadto z dociekanej obecnie teorii bytu pomija on byt przypadłości oraz byt prawdy i fałszu, jako że nie ukazują zewnętrznej natury bytu. Powrócił zaś do tej kwestii nieco szerzej w ostatnim rozdziale księgi IX. Oto w dosłownym przekładzie ten ważny, acz trudny w interpretacji tekst:

Skoro byt i niebyt orzeka się według figur kategorii (τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν), tudzież według możności lub aktu tychże, bądź na odwrót, i byt ten jest naczelny (κυριώτατα ὄν), to prawda lub fałsz względem rzeczy jest w ich złączeniu lub rozdzielaniu, toteż prawdę orzeka ten, kto jako rozdzielone uznaje to, co jest rozdzielone, a jako złączone to, co jest złączone; orzeka zaś fałsz ten, kto uznaje, iż rzeczy mają się przeciwnie. Kiedy zaś [występuje] owo 'jest' lub 'nie jest' (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστι) – jako tak orzekana prawda lub fałsz (τὸ ἀληθὲς λεγόμενον ἢ ψεῦδος)? To bowiem trzeba rozważyć, co tak orzekamy. Otóż nie dlatego my sądzimy prawdziwie, że ty jesteś błądliwy, jeśli jesteś błądliwy, lecz dlatego, że ty jesteś błądliwy, my, stwierdzając to, mówimy prawdę.

Jeśli zaś jedne [rzeczy] zawsze są złączone i nie mogą być rozdzielone, inne są zawsze rozdzielone i nie mogą się łączyć, a jeszcze inne mogą mieć się przeciwnie, to byciem jest złączenie i bycie jednym, a nie bycie nie złączeniem, lecz wielością. Co tyczy się więc tych [rzeczy] mogących [mieć się inaczej], takie powstaje fałszywe i prawdziwe mniemanie (δόξα), i także zdanie (λόγος), i można raz orzekać prawdę, innym zaś razem fałsz. Co się zaś tyczy tych [rzeczy] nie mogących mieć się inaczej, nie zachodzi raz prawda, a raz fałsz, lecz zawsze są one prawdziwe lub fałszywe.

Co się zaś tyczy [rzeczy] niezłożonych (τὰ ἀσύνητα), to czymże jest ich bycie i nie bycie oraz prawda i fałsz? Nie to bowiem stanowi złączenie, że jest, gdy się łączy, a nie jest, jeśli się rozdziela, jak na przykład białe drzewo czy niewspółmierność przekątnej; prawda ani fałsz nie

będzie już im podobnie przypadać. Bo jak prawda dla nich nie jest tym samym, tak też i bycie, lecz jedno jest prawdą lub fałszem, uchwycenie i wysłowienie (τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι) jest prawdziwe (nie jest bowiem tym samym stwierdzenie i wysłowienie (κατάφασις καὶ φάσις), a niewiedza to nie uchwycenie. Mylenie się bowiem co do tego, czym coś jest (τὸ τί ἐστίν), nie zachodzi, chyba że podług przypadłości.

Podobnie co dotyczy się niezłożonych substancji (περὶ τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας) nie można się mylić, bo wszystkie są w akcie, nie w możliwości, [bo inaczej] powstawałyby i zanikały, atoli byt sam ani nie powstaje, ani nie ginie, gdyż z czegoś by powstawał. Co do tego, co tak jest jako bycie czymś i w akcie, nie można się mylić, lecz pojmować to lub nie. Lecz tego, czym coś jest, docieka się, czy jest takie czy nie (τὸ τί ἐστὶ ζητεῖται περὶ αὐτῶν, εἰ τοιαῦτά ἐστίν ἢ μὴ)<sup>14</sup>.

Bycie zaś jako prawda, i nie bycie jako fałsz, w jednym przypadku, jeśli się łączy, jest to prawda, jeśli zaś się nie łączy, wtedy jest to fałsz; w innym zaś, jeśli byt, to tak jest, a jeśli nie tak, to nie jest. Prawdą jest tego pojmowanie, fałszu zaś nie ma ani błędu, lecz jest niewiedza, ale nie jak ślepotą, gdyż ślepotą jest wtedy, gdyby ktoś w ogóle nie miał zdolności pojmowania.

Jest też jasne, że co do rzeczy nieruchomych (περὶ τῶν ἀκινήτων) nie ma mylenia się według czasu, jeśli uznaje się je za nieruchome. Na przykład trójkąt, jeśli zakłada się, że nie ulega zmianie, to nie założy się, że raz suma jego kątów równa się dwóm kątom prostym, a innym razem nie, bo musiałby ulec przemianie, lecz czymś jest, czymś nie; na przykład żadna liczba parzysta nie jest pierwsza, albo że jedne są takimi, inne nie. Nie odnosi się to do liczby numerycznie pierwszej; nie założy się już, że coś ma się tak, a coś inaczej, lecz że wypowie się prawdę lub fałsz, jak zawsze coś się ma w ten sposób (*Metaph.* IX.10, 1051a34–1052a11).

Najpierw powtarza Arystoteles swoje stałe założenia (byt – prawda; niebyt fałsz) w terminach złączenia i rozdzielenia. W orzekaniu prawdy stawia nadrzędność strony przedmiotowej, co ilustruje przykładem „jesteś błąd”, gdzie prawdziwe tego stwierdzenie zależy od faktycznej twojej błądności, a nie odwrotnie. Wprawdzie to przykład orzekania akcydentalnego, gdzie możliwa jest czy to prawda, czy fałsz, lecz jego wymowa jest jasna: zaistnienie czegoś poprzedza i warunkuje nasze o tym prawdziwe stwierdzenie. Świadczy też o tym następujący wywód w *Kategoriach*:

To bowiem, że jest [żyje] człowiek, odwraca się wedle następstwa jego bycia z prawdziwym o nim zdaniem. Bo jeśli jest człowiek, to prawdziwe jest zdanie, w którym mówimy, że jest człowiek. I na odwrót, jeśli prawdziwe jest zdanie, w którym mówimy, że jest człowiek, to człowiek jest. Prawdziwe zdanie nie jest jednak przyczyną bycia danej rzeczy, ale rzecz ta okazuje się właśnie przyczyną prawdziwego zdania; przez to, czy dana rzecz jest czy nie, prawdziwe lub fałszywe nazywa się zdanie (*Cat.*14b4–23; cf. 4b8; *Int.* 19a33).

<sup>14</sup> Heidegger dodając negację *ouk* (nie) całkowicie odwraca sens tego zdania, sugerując jakiś fenomenologiczny wgląd w istotę, czyli intuicję. Zob. Berti (2015: 112).

Następnie w aspekcie przedmiotowym wyszczególnia Arystoteles trzy przypadki możliwych połączeń lub rozdzielen: (1) stałe złączenie jako jedno – na przykład twierdzenie: „w trójkącie suma kątów równa się dwóm kątom prostym”; (2) stałe rozdzielenie jako wielość – na przykład przeczenie: „przekątna kwadratu nie jest współmierna z jego bokiem”; (3) raz złączenie, raz rozdzielenie – na przykład wypowiedź „ty siedzisz”, czyli mniemanie, które może być raz prawdziwe, a innym razem fałszywe. Stagiryta tych przykładów tu nie podaje, a posługuje się w wywodach pokrewnych. Rozróżnienia te przypominają teorię predykabiliów, czyli działów orzeczeń o podmiocie (cf. *Top.* I,5–9).

Następnie pyta Arystoteles o same „niezłożoności” (τὰ ἀσύνθετα), czym jest w ich wypadku byt i nie-byt oraz prawda i fałsz. Gdzie bowiem brak łączenia i rozdzielania, gdy coś jest niezłączone, nierozdzielne i proste, inaczej się przedstawia byt i prawda, czym jest bezpośrednio uchwycenie (θιγείν, *simplex apprehensio*) i wysłowienie (φάσις), z wykluczeniem fałszu i niebytu, którym odpowiada brak uchwycenia jako niewiedza. Prawda lub fałsz dotyczą twierdzeń lub przeczeń, natomiast owo uchwycenie stanowi nieomyślne pojęcie i wyrażenie. Do owych nieomyślnie pojętych „niezłożoności” zalicza Stagiryta definicyjną istotę, czym coś jest (τὸ τί ἔστιν), a także niezłożone substancji (μὴ συνθεταὶ οὐσίαι), którymi nie są odwieczne istoty boskie, a tylko w akcie poznawczym treści myślnie (noetyczne) jako formy bez materii. Wszelako w ich wypadku zbadać trzeba, czym one są, takie czy inne, co wyklucza jakieś podejście poza-empiryczne czy intuicjonistyczne<sup>15</sup>.

Pojawia się tu trudność, skoro formuła definicyjna jest wyrażeniem złożonym z wielu określeń, orzekaniem „czegoś o czymś”. Problem ten w nieco innym kontekście podnosił Stagiryta w księdze *Metaph.* VII.12 i 17, że ostatecznie czymś jednym jest to, czego określenie (λόγος) stanowi definicję (ὁρισμός). Za pomocą właściwego podziału ustala się najbliższy rodzaj, a następnie różnicę gatunkową; pojęcie rodzaju dla danego definiowanego obiektu jest zawsze jedno, spośród różnic należy zaś wybierać jedynie takie, które ostatecznie określają istotę substancjalną.

W zakończeniu księgi VII *Metafizyki* dla wyjaśnienia, czym jest oddzielona od rzeczy zmysłowych forma substancjalna, stawia Arystoteles problem następująco. Wszelkie pytania poznawcze mają postać: „dlaczego coś przysługuje czemuś”, lecz w pytaniu o istotę, na przykład „czym jest człowiek”, chodzi o orzeczenie tego, co proste (τὸ ἀπλῶς λέγεσθαι), a co stanowi noetyczną formę bez materii. Jednak ten problem poznawania „rzeczy prostych” należy do innej dziedziny badań. „Jasne więc, że o rzeczach prostych nie ma badania i nauczania, lecz inny jest sposób ich dociekania” (*Metaph.* 1041b9). Stanowi to zapewne odniesienie do kwestii podjętych w traktacie *O duszy*, o czym wspomnimy poniżej.

<sup>15</sup> Na ten temat dokładniej zob. Wesoły (1981)



## 5. Intelekcja (pojmowanie) nierozdzielności

W księgach *Metafizyki* traktował Arystoteles o prawdzie – fałszu w pojęciach bytu – niebytu, twierdzenia – łączenia, przeczenia – rozdzielenia, co jest funkcją myślenia zdaniowego, natomiast wspomniane „niezłożoności” należą już do innego przedmiotu dociekań. W księdze III *O duszy* traktuje Stagiryta gruntownie o poznaniu zmysłowym i rozumowym. Wszelkie bowiem poznanie wywodzi się z percepcji zmysłowej jako postrzeżenie (αἴσθησις) i wyobrażenie (φαντασία), a dalej sięga percepcji rozumowej (νοῦς) i intelkcji (νόησις). Prosty i niepodzielny przedmiot percepcji zmysłowej i rozumowej (intelkcji) jest nieomylny. Arystoteles mówi w aspekcie epistemologicznym o prawdzie i fałszu jako łączeniu lub rozdzieleniu pojęć (νοήματα), przy zachowaniu tych samych przykładów (niewspółmierność przekątnej, błąd człowiek).

Byt jako prawda w odniesieniu do „niezłożoności” nie stanowił przedmiotu teorii bytu jako bytu, gdyż kwestia ta należy do poznania zmysłowego i rozumowego. Prawdziwość dianoetyczna odnosi się do zdań, natomiast prawdziwość noetyczna dotyczy poznawczego uchwycenia formy-istoty oraz owych „nierozdzielności”. W aspekcie rozróżnień możliwości i aktu Stagiryta rozważa pojmowanie nierozdzielności w sensie ilościowym (na przykład długość), ze względu na formę (na przykład powszechnik) oraz przypadek przeciwieństw (na przykład kolor czarny). Nie wnikając w szczegóły podajemy w dosłownym przekładzie wywody Arystotelesa na ten temat<sup>16</sup>.

Pojmowanie nierozdzielności (τῶν ἀδιαπέτων νόησις) dotyczy tego, o czym nie ma fałszu. W czym zaś jest fałsz i prawda – to już pewne łączenie pojęć jako będących czymś jednym (σύνθεσις τις ἥδη νοημάτων ὡσπερ ἐν ὄντων). Jak rzecze Empedokles: „tak oto [z ziemi] głów wiele bez karków zakielkowało”, a potem spojone zostały w miłości, tak i tutaj te rozdzielone spajają się, na przykład „niewspółmierność” i „przekątna” [kwadratu].

Gdy zaś chodzi o zdarzenia przeszłe lub przyszłe, łączenie uwzględnia także czas. Fałsz bowiem jest zawsze w łączeniu, bo gdy się powie, że to, co białe, nie jest białe, łączy się nie-białe z białym. Można też wszystko to zwać też rozdzieleniem. Jest więc nie tylko fałsz lub prawda, jak na przykład „Kleon jest błąd”, lecz także „Kleon był” lub „będzie błąd”. A to, co czyni wszystko jednym, to intelekt.

To zaś, co nierozdzielne, orzeka się dwojako: w możliwości albo w akcie, a nic nie przeszkadza pojmować niepodzielność, gdy pojmuje się długość (jest bowiem niepodzielna w akcie) i w czasie niepodzielny. Podobnie bowiem czas jest podzielny i niepodzielny w swej długości. Nie można tedy orzec, co pojmuje się w każdej połówce czasu, bo nie można, jak tylko potencjalnie, zanim nie rozdzieli się całości, Oddzielnie każdą z połówek pojmując, dzieli się zarazem czas, jak i długości; jeśli zaś jakby z obydwu połówek, to i w czasie z ich obydwu.

<sup>16</sup> Zob. na ten temat szczegółowy komentarz: Berti (2004: 77–87).

To zaś, co niepodzielne nie podług ilości, ale w swej formie, pojmuje się w niepodzielnym czasie i niepodzielnym aktem duszy. Przypadłościowo zaś, a nie jako takie, podzielne jest to, co się pojmuje i w czasie, lecz pojmuje się jako niepodzielne; jest bowiem w nich coś niepodzielnego, lecz chyba nie oddzielnego, co czyni jednym czas i długość. Podobnie we wszystkim co ciągle, i w czasie i długości.

Natomiast punkt i wszelki podział, i to, co tak nierozdzielne, jawi się jako brak. Podobne określenie jest i w innych przypadkach, na przykład jak poznaje się zło lub czerń; poznaje się bowiem poprzez przeciwieństwo. Trzeba, by w możliwości było to, co się poznaje, i było w nim samym. Jeśli zaś czemuś brak przeciwieństwa, samo to poznaje się i jest w akcie i oddzielone.

Otóż twierdzenie (φάσις), jak i przeczenie (ἀπόφασις), jest orzekaniem czegoś o czymś (τι κατά τινοῦς), i każde jest prawdziwe lub fałszywe. Intelkt (νοῦς) jednak nie wszystko [tak orzeka], lecz prawdziwie to, czym coś jest, podług tego, czym coś bywszy jest (ὁ τοῦ τί ἐστὶ κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι), a nie, gdy orzeka coś o czymś. Bo jak widzenie danej właściwości [np. bieli] jest prawdziwe, lecz czy „człowiek jest błądy”, czy „nie”, to nie zawsze jest prawdziwe. Tak też rzecz się z tym, co jest bez materii (*de An.* 430a26–430b31).

W związku z kwestią prawdy i fałszu warto jeszcze odnotować znamieny pogląd Arystotelesa w traktacie *O duszy* (III.8), gdzie streszcza om swe wywody, z czego cytujemy tu samo zakończenie:

Dlatego też nie postrzegając zmysłowo niczego nie można się nauczyć ani pojąć, a kiedy się coś rozważa, to musi się jednocześnie rozważać jakieś wyobrażenie (φάντασμα). Wyobrażenia bowiem są jakby przedmiotami postrzeganymi, tylko że bez materii. Lecz wyobrażenia (φαντασία) jest czymś różnym od twierdzenia i przeczenia; łączeniem bowiem pojęć jest prawda i fałsz (συμπλοκή γὰρ νοημάτων ἐστὶ τὸ ἀληθές ἢ ψεῦδος). Pierwsze zaś pojęcia (τὰ δὲ πρῶτα νοήματα) czym będą się różnić, nie będąc wyobrażeniami? Czyż i one nie są wyobrażeniami, ale nie bez wyobrażeń (*de An.* III 8).

Na podstawie postrzeżeń zmysłowych, wyobrażeń i doświadczenia kształtują się treści myślnie, czyli pojęcia, będące przedmiotem różnych form poznania. Prawda i fałsz na poziomie myślenia uwarunkowana jest treścią wyobrażeń i pojęć. Takie stanowisko realizmu poznawczego jest wyrazem wszechstronnej teorii i praktyki badawczej greckiego filozofa<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Na temat Arystotelesowej koncepcji wiedzy naukowej oraz dowodzenia i wyjaśniania zob. Wesoły (1998; 2018).

## 6. Dociekanie prawdy i prawdopodobieństwa

Wymownym wyrazem realizmu Arystotelesa jest też jego stosunek do idei Platona, które w *Analitykach wtórych* (83a35) nazwał „pustosłowiem” (τερεισίματα). W kwestii zaś orzekania Dobra, wobec faktu, że „nasi przyjaciele wprowadzili Idee”, stwierdził on, że dla ocalenia prawdy filozofom lepiej naruszyć osobiste взгляды. „Jedno i drugie nam bowiem drogie, choć jest rzeczą świętą przedkładać prawdę” (EN 1096a16). Stwierdzenie to stało się przysłowiowe w tradycji łacińskiej: *Amicus Plato, sed magis amica Veritas!*

Warto przytoczyć tu kilka wybornych wypowiedzi Arystotelesa na temat dociekania prawdy w różnych uprawianych przezeń dziedzinach. Badanie prawdy ogólne dotyczy filozofii jako dociekań nad naturą wszechrzeczy (*peri physeos*). Arystoteles jako badacz i realista żywił przekonanie, że możliwe jest poznawanie prawdy, a postęp w danej dziedzinie zależy od dorobku wspólnych dociekań. W księdze drugiej *Metafizyki* czytamy o tym znamieny wywód:

Badanie prawdy (ή περί τῆς ἀληθείας θεωρία) pod jednym względem jest trudne, pod innym zaś łatwe. Oznaką tego jest fakt, że nikt nie może jej należycie uchwycić, ani też wszyscy nie błędzą, lecz każdy głosi coś o naturze i choć oddzielnie nie wnosi niczego bądź niewiele, ze wszystkich zaś razem zebranych udziałów powstaje pewien wkład. Toteż jeśli sprawa zdaje się mieć podobnie jak w powiedzeniu: „któż pomyliłby drzwi?”, to pod tym względem badanie byłoby łatwe. Objęcie jakiejś całości, a nie zdołanie części, ujawnia samą trudność. Zapewne trudność ta jest dwojakiego rodzaju; nie w rzeczach, lecz nas samych jest tego przyczyna. Bo jak oczy nietoperzy mają się do światła dziennego, tak i rozum naszej duszy ma się do rzeczy w naturze najbardziej jasnych ze wszystkich. Nie tylko należy się słusznie wdzięczność tym, których poglądy mógłby ktoś podzielać, lecz i tym, którzy wypowiadali się w sposób raczej powierzchowny; wszak i oni cokolwiek dorzucili; pobudzili bowiem naszą zdolność myślenia. (...) W ten sposób rzecz się ma w odniesieniu do tych, którzy wypowiadali się na temat prawdy; od niektórych przejęliśmy pewne poglądy, inni zaś sprawili pojawienie się tamtych.

Słusznie tak nazywa się filozofię wiedzą o prawdzie. Bo celem filozofii teoretycznej jest prawda, a praktycznej działanie. Badacze działań praktycznych, jeśli nawet baczą, jak rzeczy się mają, nie dążą do poznania samej przyczyny, lecz tylko, że coś do czegoś się odnosi i to w czasie obecnym. Nie poznajemy jednak prawdy bez wykrycia przyczyny. (...)

Toteż jest i najprawdziwsze to, co jest przyczyną rzeczy następujących w ich byciu prawdą. Dlatego zasady bytów z konieczności są zawsze najprawdziwsze, gdyż nie są raz prawdziwe, i nie dla nich coś jest przyczyną bycia, lecz one dla innych. Toteż jak ma się wszystko do bycia, tak i do prawdy (ὡσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας) (*Metaph.* 993a30–993b31).

Dla Arystotelesa dociekanie przyczyn (materialnej, formalnej, sprawczej i celowej) stanowi istotny przedmiot w poznaniu naukowym. Rozróżnienie filozofii teoretycznej i praktycznej dotyczy tego, że pierwsza poznaje prawdy teoretyczne stałe i ogólne,

natomiast druga wyjaśnia ludzkie działania praktyczne, gdzie mowa też o prawdzie praktycznej.

Tak jak w myśleniu jest twierdzenie i przeczenie, tak w pragnieniu dążność i unikanie. Toteż skoro cnota etyczna jest dyspozycją wybierania, wybór zaś obmyślanym pragnieniem, to dzięki temu namysł winien być prawdziwy, a pragnienie słuszne, jeśli wybór jest dobry, bo to samo się stwierdza i podejmuje. Takie jest tedy myślenie i prawda praktyczna, natomiast w myśleniu teoretycznym, które nie jest praktyczne ani wytwórcze, dobrem lub złem jest prawda lub fałsz (takie zresztą jest dzieło wszelkiego myślenia); prawda zaś myślenia praktycznego i teoretycznego ma się podobnie do trafnego pragnienia (EN VI.2, 1139a21–31).

W szóstej księdze *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles przedstawił dyspozycje dianoetyczne (intelektualne), poprzez które dusza orzeka prawdę w twierdzeniu lub przeczeniu<sup>18</sup>. Wiedza naukowa (ἐπιστήμη) stanowi dyspozycję do dowodzenia i wyjaśniania na podstawie przesłanek ogólnych, koniecznych i prawdziwych. Natomiast roztropność (φρόνησις) jest dyspozycją wraz z namysłem do praktycznego działania (πρᾶξις), tak jak sztuka (τέχνη) jest dyspozycją wraz z namysłem do tworzenia (ποίησις) w zakresie tego, co może być tak czy inaczej. Rozróżnieniu temu odpowiada podział na dziedziny teoretyczne, praktyczne i wytwórcze.

Stagiryta przywiązywał szczególne znaczenie do trafnego wykrycia podstawy – zasady (ἀρχή) w podjętych badanych. Jest to właściwie najtrudniejsze, ale daje podstawę do spójnego rozwinięcia wynikłych następstw. Oto wymowne wymogi greckiego filozofa:

Najważniejsza chyba ze wszystkiego jest podstawa (ἀρχή), jak to się mówi. Stąd i najtrudniejsza; na ile bowiem najsilniejsza w swej możliwości, na tyle, będąc najmniejszej wielkości, najtrudniejsza jest w dostrzeżeniu. Po jej wykryciu łatwiej już rozwinąć i dopełnić resztę (SE 183b22–26).

Podstawa bowiem wydaje się być czymś więcej niż połową całości, i wiele rzeczy badanych dzięki temu stanie się jasne. (...) Z prawdą bowiem współgrają wszelkie realności (τὰ ὑπάρχοντα), z fałszem zaś szybko rozmija się prawdziwość (EN 1098b7–12).

Musi bowiem wszystko to, co prawdziwe, być zgodne z sobą wszędzie (APr. 47a9). Założenie zaś czegoś mylnie na początku prowadzi w następstwie do bezkrytycznego powielania błędów. Stwierdza to Stagiryta w związku ze sporną kwestią nieskończoności, a także w kwestii mylnych poglądów na temat ustrojów politycznych (demokracji i oligarchii):

<sup>18</sup> Zob. nowy polski przekład tej księgi: Wesoły (2019).

Małe odchylenie od prawdy staje się dalej w badaniu nader zwielokrotnione (*Cael.* 271b8)<sup>19</sup>.

Przyczyna tego taka, że niemożliwe, by wychodząc od pierwotnego i na wstępie popełnionego błędu nie natknąć się w końcu na jakieś złe następstwo (*Pol.* 1302a6).

Takie diagnozujące błędy podejście wiąże się z jego strategią stawiania i rozstrzygnięcia aporii, czyli spornych kwestii, na podobieństwo wysłuchania racji obydwu stron w procesie sądowym. Wiedzy filozoficznej służy metoda dialektyczna, „gdyż zdołając rozstrzygnąć aporie jednych i drugich (πρὸς ἀμφοτέρα διαπορῆσαι), łatwiej dostrzeżemy we wszystkim prawdę i fałsz” (*Top.* 101a35; cf. 145b17).

Arystoteles stawiał wymóg kompetencji metodologicznej (παιδεία) w zakresie analityki, czyli metod dowodzenia i wyjaśniania naukowego. Chodzi o ścisłość i spójność sformułowań w danym zakresie oraz należną konsekwencję wywodów. Jednak nie we wszystkich dziedzinach wiedzy w równej mierze osiągalna jest ścisłość i powszechność twierdzeń. I tak w odniesieniu do kwestii etycznych stwierdza następująco:

Mówiąc o tych sprawach i wychodząc z takich danych, należy zadowolić się tym, że z grubsza tylko i w zarysie ukazuje się prawdę, bo traktując o tym, co zachodzi w większości przypadków i wychodząc od takich danych, również takie osiąga się wnioski. W ten też sposób trzeba przyjmować każde twierdzenie; komuś bowiem kompetentnemu przypada na tyle dociekać ścisłości w danej dziedzinie, na ile dopuszcza tego natura danego przedmiotu. Bo okazałoby się czymś podobnym matematykowi przyjmować racje wiarogodne, a od retora wymagać ścisłych dowodzeń. Każdy rozstrzyga dobrze to, na czym się zna i w czym jest dobrym sędzią (*EN* 1094b19–31).

Arystoteles okazywał i zalecał niebywałą skłonność co ciągłego zgłębiania i modyfikowania (μεταβιβάξειν) badanych kwestii.

Każdy wszak głosi coś własnego o prawdzie, z czego musi jakoś dowodzić swych racji. Bo z prawdziwych stwierdzeń, choć jeszcze niezbyt jasnych, dojdzie się do jasności, przedkładając zawsze twierdzenia bardziej pewne od tych głoszonych zwykle na sposób luźny (*EE* 1216b30–35).

W księdze czwartej *Metafizyki* wobec argumentów sceptycznych uznaje też to, co jest „bardziej prawdziwe” (μᾶλλον ἀληθεύει).

Jeśli więc jest coś bliższego, to byłoby i coś prawdziwego, czemu bliższe jest to, co bardziej prawdziwe. A choćby i tego nie było, to jest już coś bardziej pewnego i prawdziwego, i tak byli-

<sup>19</sup> W myśl tego stwierdzenia Arystotelesa poddał krytycznej analizie wyjściowe błędy filozofii nowożytnej Mortimer J. Adler (1985).

byśmy wyzwoleni od tego niepokornego argumentu i powstrzymującego, by cokolwiek w myśleniu określać (*Metaph.* 1009a1–5).

Pomimo tych trudności i różnic Arystoteles zakładał jednaką wartość argumentacyjną w poznawaniu prawdy i podobieństwa do prawdy. W jego *Retoryce* czytamy, co następuje:

Albowiem prawdziwość i to, co prawdzie podobne, można dostrzec tą samą zdolnością, a ludzie łącznie mają wystarczająco naturalną skłonność do prawdy i w większości osiągają prawdę. Stąd osiągnięcie poglądów na sposób domniemany ma się podobnie do posiadania wiedzy prawdziwej (*Rh.* 1355a14–18).

## 7. Prawdomówność i kłamstwo

O prawdomówności (ἀλήθεια) i fałszu/kłamstwie (ψεῦδος) jako cechach charakteru ludzkiego traktuje Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej* (IV.13, 1127a13–b32), czego skrótownym ujęciem są też wywody w *Etyce Wielkiej* (I.32, 1192a28–35) i w *Etyce Eudemejskiej* (III.7, 1233b38–1234a3). Jest to szczególnie interesujące w aspekcie kompleksowego pojęcia cnót (ἀρεταί) jako umiarów (zob. ich instruktywne zestawienie tabelaryczne w *EE* 1220b37–1221a12). Zauważmy, że prawdomówność nie stanowi tu bezwzględnej wartości, ale jest wypośrodkowaniem przeciwstawnych wad: z jednej strony – chępliwości (ἀλαζονεία), a z drugiej udawanej skromności (εἰρωνεία).

A człowiek prawdomówny i szczerzy, którego nazywają rzetelnym, jest pośrodku między udającym skromność i samochwałem. Kto bowiem nieświadomie zmyśla o sobie rzeczy gorsze, ten udaje skromnego, a kto rzeczy lepsze, ten jest samochwałem, kto zaś mówi, jak rzeczy się mają, ten jest prawdomówny i podług Homera wiarygodny, i w ogóle miłośnikiem prawdy, a tamten fałszu (*EE* 1233b38–1234a3).

Prawdomównego i kłamcę rozpoznaje się bowiem w słowach, działaniu i zachowaniu ze względu na postawiony cel, którym bywa popisywanie się, przydawanie sobie więcej zalet niż się ma faktycznie, albo też odmawianie ich sobie i udawanie skromnego, co po grecku nazywano ironią. Prawdomówność jest wyrazem szczerości, stanowi wartość etyczną samą dla siebie, a świadome kłamstwo dla sławy czy zysku zasługuje najbardziej na naganę. Sam w sobie fałsz – kłamstwo jest czymś szpetnym i nagannym, prawda zaś czymś pięknym i chwalebny (cf. *EN* 1127a28–30).

## 8. Adaptacje koncepcji prawdy według Arystotelesa

Na podstawie cytowanych powyżej ważniejszych tekstów Arystotelesa na temat prawdy i fałszu możemy wnikać w osnowę pojęciową jego złożonych rozważań, które w znacznej mierze odbiegają od naszych wyobrażeń i konwencji terminologicznych. Podstawa jego wywodów o prawdzie i fałszu sformułowana jest syntaktycznie według rozróżnień bytu jako predykatywnego twierdzenia – łączenia i odpowiednio niebytu jako przeczenia – rozdzielenia. Jak wyróżnikiem definicyjnym fałszu jest sprzeczność, tak prawdy – niesprzeczność. Wyrażanie prawdy lub fałszu w formie oznajmującej twierdzeń lub przeczeń jest funkcją myślenia jako dyspozycji poznawczej człowieka podług figur semantycznych predykcji kategoryalnej. Arystoteles sformułował teorię predykcji w odniesieniu wyłącznie do zdań kategorycznych, nie zaś do zdań złożonych (spójnikowych), i to w konwencji różnej od późniejszej logiki tradycyjnej.

Niezależnie od tego Arystoteles uchodzi za twórcę klasycznej koncepcji prawdy, zwanej też teorią adekwatności czy korespondencji jako zgodności myśli z rzeczywistością, podług łacińskiej formuły Tomasza z Akwinu: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*. Jednak Stagiryta nie traktuje o takiej zgodności, a tylko o tym raz wzmiankuje, że „prawdziwe zdania (λόγοι) mają się podobnie, jak rzeczy (πράγματα)” (*Int.* 19a33). Można to rozumieć nie jako adekwatność czy korespondencję, ale raczej jako pewien izomorfizm strukturalny między zdaniami – nośnikami prawdy a ich odniesieniem przedmiotowym<sup>20</sup>.

Bliższa w tym względzie Arystotelesowi wydaje się jednak wersja adaptacyjna podjęta nowocześnie przez naszego wybitnego logika, Alfreda Tarskiego, w jego semantycznej definicji prawdy<sup>21</sup>. Jednakże filozof grecki nie tyle dociekał definicji prawdy jako takiej, lecz szerzej rzecz ujmował wychodząc właściwie od fałszu jako sprzeczności. W naszej interpretacji uznaliśmy Arystotelesa figury predykcji za pewne modele semantyczne, a orzekanie prawdy jest funkcją tychże figur, stąd zasadne byłoby nazwanie tej teorii prawdy właściwie predykatywną i semantyczną<sup>22</sup>.

Na koniec tylko wspomnijmy, że w przeciwieństwie do wszystkich koncepcji prawdy, Martin Heidegger nie uznawał jej za własność myślenia czy zdania, ale za bezpośrednie przejawianie się bycia w nieskrytości (*Unverborgenheit*). Wywodził więc od Arystotelesa swe własne pojmowanie bycia i prawdy, zniekształcając go całkowicie<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Zob. Szaif (2018: 45–46).

<sup>21</sup> Zob. Woleński (2017).

<sup>22</sup> Zob. Wesoly (1984; 2003).

<sup>23</sup> Zob. Berti (2015: 113): „Trudno sobie wyobrazić bardziej bezpardonowe przywłaszczenie sobie Arystotelesa”.

## BIBLIOGRAFIA

- ADLER, M. J., 1995, *Dziesięć błędów filozoficznych*, tłum. J. Marzecki, Warszawa.
- APELT, O., 2020, *La dottrina delle categorie di Aristotele*, trad. di I. Cubeddu, V. Raspa, Mazerata.
- BERTI, E., 2004, „Reconsiderations sur l'intellection des indivisibles selon Aristote, De anima, III, 6”, w: E. Berti, *Nuovi studi aristotelici*, Brescia, s. 77–87.
- BERTI, E., 1993, „Intellezione e dialettica in Aristotele, *Metaph.* IX 10”, w: A. M. Battezzatore (cur.), *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico*, Genova, s. 21–36.
- BERTI, E., 2014, *La ricerca della verità in filosofia*, Roma.
- BERTI, E., 2015, *Arystoteles w XX wieku*, tłum. A. Dudzińska-Facca, D. Facca, Warszawa.
- BOCZEŃSKI, I. M., 1951, *Ancient Formal Logic*, Amsterdam.
- CHARLES, D., PERAMATZIS, M., 2016, „Aristotle on Truth-Bearers”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 50, s. 101–141.
- CRIVELLI, P., 2004, *Aristotle on Truth*, Cambridge.
- CRIVELLI, P., 2009, „Aristotle on Signification and Truth”, w: G. Anagnostopoulos, (ed.), *A Companion to Aristotle*, Blackwell, s. 81–100.
- DUMA, T., 2013, „Problem prawdy w filozofii Arystotelesa”, *Roczniki Filozoficzne* 62, s. 5–24.
- ELSBY, C., 2016, „Aristotle's Correspondence Theory of Truth and What Does Not Exist”, *Logic and Logical Philosophy* 25, s. 57–72.
- ENGBRETTSEN, G., 2019, *Figuring It Out Logic Diagrams*, Berlin.
- FIORENTINO, F., 2001, „Il problema della verità in Aristotele”, *Sapienza* 54, s. 257–302.
- HINTIKKA, J., 1983, „Semantical Games, the Alleged Ambiguity and 'is', and Aristotelian Categories”, *Synthese* 54, s. 443–468.
- HINTIKKA, J., 1986, „The Varieties of Being in Aristotle”, w: J. Hintikka, *The Logic of Being*, Reidel, s. 81–114.
- HINTIKKA, J., 2004, *Analyses of Aristotle*, Dordrecht.
- KAHN, C., 2008, *Język i ontologia*, tłum. B. Żukowski, Kęty.
- LONG, C. P., 2011, *Aristotle on the Nature of Truth*, Cambridge.
- PEARSON, G., 2005, „Aristotle on Being-as-Truth”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 28, s. 201–231.
- ŁUKASIEWICZ, J., 1987, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, tekst przejrzał, przedmową i przypisami opatrzył J. Woleński, Warszawa (pierwodruk: Kraków 1910).
- PASQUALE, G., 2005, *Aristotle and the Principle of Non-Contradiction*, Sankt Augustin.
- PIĘTKA, D., 2009, „Platon twórcą klasycznej koncepcji prawdy”, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 54, s. 211–240.
- PRITZLT, K., 1998, „Being true in Aristotle's thinking”, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 14, s. 177–201.
- RAZZINO, G., 1990, „Essere e verità in Aristotele. Una rilettura di E, 4 e Theta, 10 della *Metafisica*”, *Filosofia e Teologia* 4, s. 84–97.
- SONDEREGGER, E., 2004, „La vérité chez Aristote”, w: J.-P. Aenishanslin, D. O'Meara, I. Schüssler (eds.), *La vérité. Antiquité – Modernité*, Lausanne, s. 47–63.
- SUCHOŃ, W., 1996, *Sylogistyka. Interpretacja zakresowa*, Kraków.
- SZAIFF, J., 2006, „Die Geschichte des Wahrheitsbegriffs in der klassischen Antike”, w: M. Enders, J. Szaif (hrsg.), *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit*, Berlin–New York, s. 1–32.



- SZAIK, J., 2018, „Plato and Aristotle on Truth, and Falsehood”, w: M. Glanzberg (ed.), *The Oxford Handbook of Truth*. Oxford, s. 9–49.
- TARSKI, A., 1933, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Warszawa (przedruk w: A. Tarski, *Pisma logiczno-filozoficzne*, tłum. J. Zygmunt), t. 1, Warszawa 1995, s. 13–172.
- TIURYN, T. (tłum.), 2018, Arystoteles, *Peri hermeneias (Hermeneutika)*, Kęty.
- TUGENDHAT, E., 1992, „Der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles”, w: E. Tugendhat, *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, s. 251–260 (przekład polski „Pojęcie prawdy u Arystotelesa”, w: E. Tugendhat, *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*, Warszawa 1999, s. 249–260).
- VIGO, A., 1998, „Die aristotelische Auffassung der praktischen Wahrheit“, *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 2, s. 285–308.
- WESOŁY, M., 1980, „Arystotelesowska koncepcja prawdziwości zdań”, w: S. Kaczmarek (red.), *Idee a rzeczywistość. Z badań nad tradycją filozoficzną*, Poznań, s. 7–57.
- WESOŁY, M., 1981, „Z rozważań nad podstawami prawdziwości przesłanek nauki według Arystotelesa”, w: S. Kaczmarek (red.), *Z badań nad filozoficznymi podstawami nauk*, Poznań, s. 11–57.
- WESOŁY, M., 1981, „Pojęcie prawdziwości przedpredykatywnej u Arystotelesa”, w: R. Kozłowski (red.), *Tradycja i współczesność*, Poznań, s. 169–185.
- WESOŁY, M., 1983, „Arystotelesowska koncepcja prawdy”, *Studia Filozoficzne* 1–2, s. 17–48.
- WESOŁY, M., 1983, „Ku semantycznej interpretacji kategorii Arystotelesa”, *Studia Metodologiczne* 22, s. 25–50.
- WESOŁY, M., 1984, „Verso un' interpretazione semantica delle categorie di Aristotele”, *Elenchos* 5, s. 103–140.
- WESOŁY, M., 1998, „Arystotelesowska episteme: przedmiot i metoda”, w: J. Such, M. Szczęśniak (red.), *Z epistemologii wiedzy naukowej*, Poznań, s. 23–43.
- WESOŁY, M., 2003, „An Analytic Insight into Aristotle's Logic”, w: W. Suchoń, M. Wesoły, E. Żarnecka-Biały, *Three Studies in Aristotelian Semantics*, Kraków, s. 9–63, 191–199.
- WESOŁY, M., 2016, „Księga  $\Delta$  *Metafizyki* Arystotelesa ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΠΡΟΣΑΧΩΣ ΛΕΓΟΜΕΝΩΝ Η ΚΑΤΑ ΠΡΟΣΘΕΣΙΝ – O wyrażeniach wielorako orzekanych czyli podług przydawki”, *Peitho. Examina antiqua* 7, s. 87–121.
- WESOŁY, M., 2018, „Dowodzenie/wyjaśnianie naukowe według Arystotelesa”, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej* 63, s. 255–282.
- WESOŁY, M. A., 2019, „Księga Arystotelesa o dyspozycjach dianoetycznych (intelektualnych) *Etyka nikomachejska VI*”. *Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna* 8 (1), s. 6–17.
- WESOŁY, M. A., 2019, „Towards a Reconstruction of Aristotle's Lost Diagrams of the Syllogistic Figures”, *Proceedings of the World Congress Aristotle 2400 Years*. Ed. by Demetra Sfondoni-Mentzou, Aristotle University of Thessaloniki, s. 505–512.
- WESOŁY, M. A. (tłum.), 2020, Arystoteles, *Analityki pierwsze. Analityki wtóre*, Lublin.
- WHEELER, M., 2018, „Aristotle's canonical definition of truth is not a real definition of truth”, *History of Philosophy Quarterly* 35, s. 97–116.
- WHEELER, M., 2020, *Being Measured: Truth and Falsehood in Aristotle's Metaphysics*, New York.
- WOLEŃSKI, J., 2017, „Arystoteles i Tarski”, *Peitho. Examina Antiqua* 1 (8), s. 261–269.

MARIAN ANDRZEJ  
WESOŁY

*/ The Jacob of Paradies Academy, Poland /  
mwesoly@ajp.edu.pl*

### **Being – Not-Being, Truth – Falsehood in Aristotle's View**

The basis of Aristotle's arguments about truth and falsity is formulated syntactically according to the distinctions of 'to be' as the predicative affirmation - composition and, correspondingly, 'not to be' as negation - separation. As the nominal defining characteristic of falsity is contradiction, so of truth is non-contradiction. The expression of truth or falsity in the declarative sentence of affirmation or negation is a function of thinking as a human cognitive disposition under the semantic figures of categorical predication. In addition, we cite Aristotle's more important texts on the true intellection of non-composites (indivisibles), the investigation of truth and probability, the diagnosis of falsehood, the truthfulness and lying. Finally, a mention of modern adaptations of Aristotle's concept of truth.

### **KEY WORDS**

Aristotle, Being – Not-Being, Categorical predication, Falsity as Contradiction, Truth as non-contradiction, Philosophy as investigation of truth, Truthfulness and Lying.