

- **Klasyczne rozumienie filozofii**
 - **Klasyczność f.**
 - **Przedmiot klasycznej f.**
 - **Specyfika poznania filozoficznego**
 - **Odmienność klasycznego rozumienia f.**
 - **Język w f. klasycznej**
 - **Podstawowe pytania w f. klasycznej**
- **Dzieje powstania systemów filozoficznych**
 - **Okres przedplatoński**
 - **F. Platona**
 - **F. Arystotelesa**
 - **F. Tomasza z Akwinu**
 - **F. Jana Dunsza Szkota**
 - **Esencjalistyczny tomizm F. Suáreza**
 - **Kartezjanizm i nowożytne f. podmiotu**
 - **Niem. f. świadomości**
 - **Postmodernizm**

FILOZOFIA (gr. φιλοσοφία [philosophía], od: φιλία [philía] — miłość, σοφία [sophía] — mądrość) — terminy „filozofia” oraz „filozofowanie” od początku swego zaistnienia nie miały ściśle określonego znaczenia; określano nimi m.in.: umiłowanie prawdy, sztukę poprawnego myślenia i mówienia, oglądanie i poznawanie istoty rzeczy, rozmyślanie o rzeczach, a także dociekanie przyczyn istnienia rzeczy oraz kontemplację prawdy.

F. jako nauka, czyli metodycznie zorganizowany typ poznania, narodziła się w koloniach jońskich starożytnej Grecji, w opozycji do mitologicznego wyjaśniania rzeczywistości, a także do przekonań i wierzeń religijnych oraz doświadczeń życia codziennego.

Słowa „φιλοσοφία” [philosophía] oraz „φιλόσοφος” [philósophos] pojawiły się w Grecji ok. VI/V w. przed Chr. Odnosi się do pierwszego brak jakichkolwiek wzmianek o jego twórcy. Po raz pierwszy występuje ono u Herodota i oznacza wszelką ciekawość intelektualną, której celem jest wzbogacenie wiedzy. Powstanie drugiego jedni przypisują Heraklitowi, inni Pitagorasowi. Miało ono oznaczać przyjaciela i miłośnika mądrości. Oba te słowa powstały z dwóch innych: „φιλοσοφία” jest połączeniem „φιλία” (miłość) oraz „σοφία” (mądrość) i oznacza „miłość mądrości”, zaś słowo „φιλόσοφος” jest połączeniem „φίλος” [philos] (przyjaciel) i „σοφός” [sophós] (mędrzec) i oznacza „miłośnika lub przyjaciela mądrości”. Najwcześniej zaczęto używać słów „σοφία” oraz „σοφός” — spotykamy je już w tekstach Homera i Hezjoda, gdzie oznaczają wiedzę, która przysługuje bogom lub wybranym przez bogów ludziom. Uważa się, że Platon jako pierwszy słowem „filozof” i „filozofia” nadał techniczny sens, nie oznacza to jednak, że sens ten jest równoznaczny z definicją f. jako nauki, a filozofa jako naukowca. Filozof wg Platona to człowiek, który skupia uwagę na tym, „co rzeczywiście rzeczywiste”, w odróżnieniu od tego, który zajmuje się tym, co pozorne, zmienne i przemijające. F. to sztuka oglądania (θεωρία [theoría]) „rzeczywistej rzeczywistości” i droga zbawienia zabląkanej duszy, która utraciła bezpośredni ogląd prawdy.

Arystoteles nazwał przyrodników gr., dociekających ἀρχή [arché] wszechrzeczy, „pierwszymi filozofującymi” (πρῶτοι φιλοσοφήσαντες [prōtoi philosophésantes], *Met.*, 983 b 6) i zwrócił uwagę, że „wszystkim ludziom wrodzone jest pragnienie poznania (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει [pantes ánthropoi tou eidénai orégontai phýsei], tamże, 980 a 21), z tym jednak, że filozoficznym nazywać będziemy tylko to poznanie, którego celem jest θεωρία [theoría], czyli kontemplacja prawdy dla niej samej — „scire propter scire” („poznawać, aby wiedzieć”), w odróżnieniu od poznania praktycznego — πράξις [praksis], którego celem jest postępowanie, oraz poznania wytwórczego — ποίησις [póiesis], którego celem jest piękno wytworu. Z tej racji, chociaż konieczne są inne typy poznania i inne nauki, „to jednak nie ma takiej, która byłaby [od f.] godniejsza” (tamże, 983 a 12–13). Arystoteles jako pierwszy usiłował ustalić racje powstania poznania filozoficznego oraz racje f. jako nauki. Racją tą jest „zdziwienie”, jakie wywołuje w człowieku dana mu w doświadczeniu rzeczywistość („wszyscy najpierw się dziwią, że tak a tak rzeczy się mają”, tamże, 983 a 13–14). Ten stan „zdziwienia” to pierwsza aporia, czyli trudność (węzeł), która domaga się wyjaśnienia, staje się więc bodźcem do filozoficznego, czyli rozumiejącego poznawania. Rozumiejącym zaś staje się poznanie wtedy, kiedy docieka ostatecznych przyczyn tego, co wzbudziło nasze „zdziwienie” i zrodziło trudność. Wtedy bowiem coś poznajemy, „gdy sądzimy, że udaje się nam poznać jej pierwszą przyczynę” (tamże, 983 a 25–26). Poznanie filozoficzne to wg Arystotelesa poznanie pierwszych przyczyn. „Przyczynę zaś rozumie się na cztery sposoby jako to, przez co coś jest tym, czym jest (formalną), jako to, z czego coś jest (materialną), jako to, dlaczego coś jest (sprawczą) oraz w jakim celu, czyli ze względu na co coś jest (celową)” (tamże, 983 a 27).

Arystotelesowi zawdzięczamy pierwszą definicję f. jako autonomicznej nauki, poprzez wskazanie na jej przedmiot, metodę i cel. Definicję tę znajdujemy w IV księdze *Metafizyki*: „jest taka wiedza, która rozważa byt jako byt (ἐστὶν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν [éstin epistéme tis he theoréi to on he on]) oraz to, co przysługuje mu w sposób istotny. I nie utożsamia się ona z żadną z tak zwanych nauk szczegółowych. Żadna inna bowiem poza nią nie rozpatruje w ogólności bytu jako bytu, lecz wyodrębniając jakąś jego dziedzinę, rozważa to, co przysługuje mu w danym aspekcie, jak to jest na przykład w naukach matematycznych. Skoro też szukamy zasad i przyczyn ostatecznych, jasne, że muszą to być zasady i przyczyny pewnej rzeczywistości jako takiej. Jeżeli więc również ci, którzy poszukiwali elementów rzeczy, tych właśnie pierwszych zasad poszukiwali, to konieczne, żeby i elementy konstytuujące byt nie były jego elementami w sensie przypadłościowym, lecz elementami bytu jako takiego. A przeto i nam [jako filozofom] pierwszymi przyczynami bytu jako bytu zająć się trzeba” (tamże, 1003 a 20–33).

W ten sposób powstała pierwsza definicja f. jako nauki autonomicznej. O autonomii tej rozstrzyga przedmiot poznania, który nie utożsamia się z przedmiotem żadnej innej nauki, metoda prowadzenia badań, która nie jest zapożyczona od innych nauk, jak również cel badań, którym jest odkrycie (i kontemplacja) pierwszych i ostatecznych przyczyn tego, co istnieje oraz istotnych właściwości. Jest to najbardziej maksymalistyczny program, jaki został wyznaczony f. na samym początku jej narodzin. W tym kontekście całą historię f. możemy potraktować jak nieustanne zbliżanie się lub odchodzenie od

realizowania tego programu uprawiania f. jako nauki. Będzie się to uwidaczniać albo w rezygnacji z autonomicznego przedmiotu f., którym jest byt jako byt, na rzecz jakiegoś fragmentu tego przedmiotu (ludzkiej egzystencji, absolutnego ducha, myśli itp.) lub jego poznawczego ujęcia czy języka, w którym owo ujęcie zostało opisane; albo w rezygnacji z autonomicznej metody na rzecz metod zapożyczonych od innych nauk (matematyki, nauk przyrodniczych lub in.); albo poprzez zamianę celu poznania filozoficznego z czysto teoretycznego na cel praktyczny (f. narzędziem przemiany świata, drogą zbawienia duszy, „terapią językową” itp.) lub estetyczny (f. sztuką konstruowania rzeczywistości). Dzieje f. europejskiej zdają się prawidłowość tę potwierdzać.

Andrzej Maryniarczyk

Klasyczne rozumienie filozofii. F. jest ludzkim poznaniem rozumiejącym i wyjaśniającym rzeczywistość istniejącego świata ludzi i rzeczy. Pojawiła się w europejskiej kulturze w VI w. przed Chr. w obszarze języka gr. — w Azji Mniejszej (Milet i Efez) i Półwyspie Apenińskim wraz z Sycylią. Doszła do rozkwitu w Atenach — w Akademii Platona i Lykejonie Arystotelesa, po czym ogarnęła swym typem poznania-myślenia całe imperium rzymskie, a następnie całą Europę. Współcześnie nadal stanowi zasadniczą podstawę racjonalnego poznania.

Dzieje filozoficznej myśli wyznacza — w dużej mierze — ogólne i bliższe rozumienie f. Pierwszy, najważniejszy, wiecznie aktualny etap filozoficznego poznania jest związany z rozumiejącym wyjaśnianiem świata ludzi i rzeczy. Drugi okres, nowożytny, rozpoczyna się wraz z f. Kartezjusza i polega na analizie i ujaśnianiu myśli zapodmiotowanej w świadomości człowieka. Trzeci, współczesny, nurt f. nie jest związany z analizą jakiegoś stałego, zastanego przedmiotu (a więc świata czy podmiotu ludzkiego), lecz stanowi pewien typ myślowego eksperymentu, polegającego na analizie aktów poznania przez poddanie ich zabiegom myśli w procesach kompozycyjnym i dekompozycyjnym. Współcześnie rozwijają się i precyzują poznawczo 2 pierwsze typy filozofowania.

Klasyczność f. Pierwszy historycznie okres f. zwykło się nazywać f. klasyczną, która może być dwojako rozumiana: a) w sensie czasowym, jako f. gr. i rzymskiego antyku; b) w sensie przedmiotowym, jako f. zdeterminowana, w swym rozumiejącym wyjaśnianiu, przedmiotem (którym jest istniejąca rzeczywistość świata i ludzi), naturą samego ludzkiego poznania, językiem naturalnym (zintegrowanym wzajemnymi relacjami syntaktycznymi, semantycznymi i pragmatycznymi), uniesprzeczniającą metodą ogarniającą także poznanie nie-wprost oraz pytaniami-aporiami, stawianymi pod adresem wyjaśnianej rzeczywistości, wymuszającej uzasadnione odpowiedzi rzeczowe, intersubiektywnie sensowne i sprawdzalne. Tak rozumiana f., nawiązująca do stanowisk myślicieli starożytnych, nadal nazywana f. klasyczną, istnieje i twórczo rozwija się przez wieki, stanowiąc zarazem podstawę głębszego rozumienia filozoficznej myśli różnych systemów.

ad a) F. klasyczna dotyczy filozofów i myślicieli starożytnej Grecji i Rzymu od VI w. przed Chr. do VI w. po Chr. (529 — zamknięcie Akademii Platona przez Justyniana Wielkiego). W tym okresie pojawiły się różnorodne systemy, usiłujące wyjaśnić rzeczywistość, pojmując ją monistycznie lub pluralistycznie —

w zależności od zastosowania dróg poznania jako apriorycznego warunku rozumienia rzeczywistości.

I tak, hylozości joińscy, stosując naiwny empiryzm, zbyt pośpiesznie uogólnili dostrzeżony w rzeczywistości realny element (woda, powietrze, ogień, ziemia), jako dający się zredukować do jakiegoś podstawowego elementu rzeczywistości, dochodząc w ten sposób do monistycznej wizji rzeczywistości. W tych elementach uogólnionych dostrzegli przejawy religijne zdarzeń czy postaci, uosabiających naturę. Skrajny aprioryczny intelektualizm Parmenidesa i eleatów, a także aprioryczny, fronetyczny intuicjonizm Heraklita stały u podstaw statycznego monizmu (Parmenides) i monistycznego mobilizmu (Heraklit).

Platona od monistycznej wizji świata ustrzegł pluralizm dróg poznania, gdyż w następstwie przyjęcia poznania noetycznego, dianoetycznego i doksalnego dostrzegł sferę konieczną, ogólną i niezmienną samych idei, sferę pluralistycznych bytów matematycznych oraz sferę jednostkowo-materialną bytów zmiennych.

Pluralistyczna wizja świata i dostrzeżenie różnych metod poznania, wynikających z empirycznego racjonalizmu, pozwoliły Arystotelesowi przewyciężyć aprioryzm poprzedników, ugruntować realizm pojęciowego poznania i zbudować racjonalny system filozoficznego wyjaśniania pluralistycznej rzeczywistości. Byt dany w poznaniu można racjonalnie usystematyzować w kategoriach bytowych i wyjaśnić ostatecznościowo w racjonalnej koncepcji naukowego poznania poprzez ukazanie tych czynników, które są racją stanów bytowych.

Arystotelesowa koncepcja f. nie zdominowała w starożytności filozoficznego poznania, gdyż stoicyzm i neoplatonizm spowodowały powrót do monizującego apriorycznego stanowiska myślowego. Chrześcijańscy myśliciele gr. i rzymskiego antyku przejęli głównie wątki platońskie dla ukazywania racjonalności wiary objawionej, uważając że platońskie i neoplatońskie zabiegi poznawcze, wychodzące — w uzasadnieniu — od „odgórných” stanów bytowych, przypominają bardziej objawienie, ukazujące pochodność rzeczywistości od Boga. Stąd czytanie Pisma Świętego w kontekście myśli Platona i Plotyna (autorów wówczas powszechnie uznawanych) zdawało się czynić samo objawienie bardziej czytelnym dla wykształconego chrześcijanina: Żyda, Greka, Rzymianina. Klasyczna myśl Arystotelesa bywała wykorzystywana zasadniczo w aspekcie logiki i „nauk fizycznych”, czyli tego, co stanowiło f. przyrody. Metafizyka, łącznie z teologią naturalną, miała swą platońską i neoplatońską wykładnię, co znalazło wyraz zarówno u ojców Kościoła Wschodu (zwł. szkoły aleksandryjskiej), jak i Zachodu (zwł. św. Augustyna).

Arystoteles, wykształcony w Akademii Platona, stał się początkodawcą f. realistycznej, wyjaśniającej w sposób rozumiejący rzeczywistość jawiącą się różnorodnie. W poznaniu rzeczywistości kontynuował niektóre wątki naukowego poznania Platona, ale odciął się zdecydowanie od idealistycznego aprioryzmu swego mistrza. Dostrzegł bowiem, że to rzeczywistość świata i ludzi jest przedmiotem poznawczego zainteresowania w rozumiejącym wyjaśnianiu — i że to właśnie poznawana rzeczywistość budzi pytania i przymusza do dania odpowiedzi uzasadnionej, sprawdzalnej, prawdziwościowej. Tak rozumiane prawdziwościowe wyjaśnianie, jako intersubiektywnie sensowne i sprawdzalne, kontynuowano w następnych wiekach w różnych interpretacjach bytu jako przedmiotu metafizyki zapoczątkowanej przez Arystotelesa.

ad b) Racjonalny proces prawdziwościowego wyjaśniania bytu dokonuje się na drodze teoretycznego, zasadniczo spontanicznego (gdyż przedmiot poznania jest pozapsychofizyczny) poznawania, które nie wyklucza zawsze towarzyszącej refleksji poznawczej. Ludzki proces rozumiejącego poznania realizuje się bowiem — w zależności od przedmiotu, celu oraz zastosowania odpowiednich metod — na trzech drogach: na drodze teoretyczno-prawdziwościowej rozumienia bytu — *theoría* (θεωρία); na drodze praktycznego ludzkiego działania moralnego, realizującego dobro — *praxis* (πράξις); na drodze wytwórczo-artystycznej pracy rozumu — *póiesis* (ποίησις).

Na wszystkich tych drogach poznawczych rozum, wykonujący swe poznawcze działanie, jest kierowany stanem rzeczy (*ratio recta*), będących przedmiotem odpowiedniego typu poznania. To rzeczywistość, stanowiąca odpowiedni przedmiot poznania, jest jedynym źródłem interioryzowanych w procesie poznawczym obiektywnych treści. Oczywiście, w przebiegu interioryzacji poznawczej rozum może wchłaniać bytowe treści wybiórczo; może też, w dalszych etapach poznawczego działania, uwolnić się od kierowania poznawczego przez rzeczywistość, gdy w oderwaniu (abstrakcyjnym) od realnie istniejącej rzeczywistości, będzie jedynie „myślał”, czyli dokonywał operacji na zdobytych treściach poznawczych, stanowiących treść owego myślenia.

Pierwszym i podstawowym procesem poznawczym, w którym interioryzuje się treści realnie istniejące jakichś bytów, jest poznanie teoretyczne — *ratio recta speculabilium* — mające na celu, poprzez rozumienie tej ujętej treści, uzgodnienie się poznawcze z bytem, czyli dojście do prawdy. Uzgodnienie się poznawcze z rzeczywistością jest jej rozumieniem, w którym odkrywa się rację (*διὰ τί* [diá tí]), dlaczego w dokonywanym poznaniu dany jest odpowiedni układ treści poznawanych. Pytanie „dlaczego?” jest wymuszone przez poznawaną rzeczywistość: złożoną i mnogą. Jest to zatem pierwsze pytanie naukotwórcze.

W poznaniu praktycznym (*praxis*), suponującym poznanie teoretyczne, dołącza się działanie wolnej woli, czyli wyboru w sądzie praktyczno-praktycznym takiego konkretnego dobra, które jest zdolne doprowadzić do osiągnięcia celu. Dobro, jako cel ludzkiego działania, suponuje rozeznanie nie tylko samej przedmiotowości dobra, ale także osobistej, podmiotowej możliwości zrealizowania decyzji. Rozum w tym polu działania jest kierowany (*ratio recta operabilium*) charakterem dobra, jako celu podmiotowych działań, uwzględniającym stosowne środki potrzebne dla osiągnięcia celu. Akt decyzyjny racjonalnego wyboru dobra jest aktem istotnie ludzkim, konstytuującym moralność człowieka. Także proces poznawczy wytwórczo-artystyczny jest kierowany w swym twórczym działaniu zarówno: a) samym materiałem; b) rozumieniem swych własnych zdolności wytwórczych; c) zaistniałą potrzebą harmonijnego (pięknego) uzupełnienia braku w zastanej naturze — *ratio recta factibilium* — poprzez konstruowanie odpowiedniego pomysłu oraz wcielenie w wykonanie tego pomysłu w odpowiedni materiał. Wytwórczo-artystyczne poznanie przybiera różne formy twórczości, czyli harmonijnego uzupełnienia dostrzeżonego „braku”. Takimi formami twórczości w dziedzinie układu myśli są np. bajki, mity, utopie, midrasze czy ideologizacje poznania, które zmierzają do zmiany rzeczywistości, oraz poznanie ściśle twórcze w dziedzinie techniki i sztuki. Obecnie niektóre kierunki filozoficzne używają procesów pojętych do filozoficznych, tj. teoretycznych wyjaśnień.

Przedmiot klasycznej f. Przedmiot filozoficznych wyjaśnień, którym jest świat realny rzeczy i osób, w f. klasycznej nazwany jest bytem. Rozumienie bytu było różne w dziejach f., bowiem nie jest sprawą łatwą dostrzec coś, co jest wspólne wszystkim przedmiotom w świecie realnym (wszystko, co jest realne, jest bytem). Trudność powstaje w daniu odpowiedzi na pytanie: ze względu na jaki czynnik coś jest rzeczywiście bytem. Arystoteles twierdził, że byt, chociaż jest różnorodnie rozumiany ($\tau\acute{o} \delta\upsilon\nu \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$ [to on pollachós légetai]), zawsze jest bytem ze względu na samodzielny, podmiotowy sposób bytowania, zw. οὐσία [ousía] — substancja. Samodzielne podmiotowe bytowanie jest naczelną kategorią bytu, wszystko bowiem, cokolwiek nazywamy bytem, jest substancją lub jej powstawaniem i niszczeniem, jej właściwościami (przypadłościami) lub wreszcie relacjami myśli nad sposobami bytowania. Stąd substancja stanowi zasadniczy przedmiot metafizyki Arystotelesa i kontynuatorów jego sposobu uprawiania f.

Jak jednak rozumieć samą substancję? Arystoteles wyróżnił następujące rozumienia substancji: a) jako samodzielnie istniejący byt οὐσία κυρίως — τόδε τι [ousía kyríos — tode ti]; b) ogólne pojęcie substancji τὸ καθόλου [to kathólou]; c) cechy konstytuujące substancję jako przedmiot definicyjnego poznania τὸ τί ἦν εἶναι [to ti en éinai]. Nadto zwrócił jeszcze uwagę na substancję jako na podmiot τὸ ὑποκείμενον [to hypokéimenon], w którym można nazwać substancją materię i samą formę jako „części składowe” substancji.

Rozróżnienia Arystotelesa stały się przyczyną różnego rozumienia f. i metafizyki w średniowieczu i w czasach późniejszych. Szczególną rolę wpływającą na dalszy bieg f. odegrał tu Awicenna, który — zastanawiając się nad rozumieniem bytu jako przedmiotu metafizyki Arystotelesa — dostrzegł, że może nim być tylko substancja-natura. Ale które rozumienie substancji-natury jest tu do przyjęcia? Niewątpliwie nie może nim być substancja-natura druga (czyli powszechnik), gdyż jest to tylko byt myślowy, a nie realny. Nie może też być przedmiotem metafizyki substancja-natura pierwsza, czyli jednostkowy konkret, gdyż to zniweczyłoby poznanie przedmiotowo-konieczne. Wobec tego przedmiotem metafizyki może być tylko substancja-natura trzecia, czyli taka natura, która stanowi zespół cech konstytutywnych danego bytu (co oczywiście jest przypomnieniem statusu bytowego platońskiej idei), tak rozumiana natura jest bowiem wyłącznie strukturą konieczną, niezmienną i wieczną. Nie można dodać do niej sensownie żadnej cechy-elementu, gdyż to realizowałoby absurd. Tak więc dla „konia” (equus) naturą trzecią jest sama „końskość” (equinitas), o której nie można nic więcej powiedzieć, jak tylko wyrazić tożsamościowo, tzn.: „końskość to tylko końskość”. Tak rozumiane natury trzecie stanowią przedmiot Bożego poznania, gdyż są one same w sobie wieczne. Ale gdy Bóg udziela im istnienia, to stają się one realnym, istniejącym bytem. Dlatego tak rozumiane istnienie, przydzielone naturom trzecim, jest dla tych natur jakąś „przypadłością”, związaną niekoniecznie z ich naturą. I to niekonieczne powiązanie istnienia z naturą trzecią decyduje o tzw. przygodności bytowej.

Interpretacyjne stanowisko Awicenny zostało wyakcentowane przez dwóch wielkich myślicieli średniowiecza: Tomasza z Akwinu i J. Dunska Szkota. Obaj, chociaż w różny sposób, komentowali metafizykę Arystotelesa. Zarówno ogólna koncepcja f., wraz z odmienną koncepcją bytu, jak i koncepcja naukowego

poznania, były podstawą coraz bardziej precyzyjnych postaw filozoficznych, zapoczątkowujących u obu autorów odmienne kierunki filozofowania.

Filozoficzne rozumienie rzeczywistości-bytu sprecyzowane przez Tomasza z Akwinu spowodowało zasadniczą zmianę w wyjaśnianiu uniesprzeczniającym „bytu jako bytu”, czyli „bytu jako realnie istniejącego”. Akwinata dokonał przesunięcia w platońsko-artystotelesowskim pojmowaniu bytu jako zespołu konstytutywnych elementów (formy) na rzecz rozumienia rzeczywistości jako aktualnie istniejących bytów. Bytem jest to, co w sobie konkretnie zdeterminowane (dzięki formie), aktualnie realnie istniejące. Byt taki — jako istniejący — jawi się nam (w filozoficznym jego rozumieniu) jako: a) istniejący przez siebie — Bóg; b) istniejący w sobie jako podmiocie — substancja; c) istniejący w jakimś podmiocie — przypadłość; d) istniejący w odniesieniu do bytu drugiego — relacja.

Kluczem do rozumienia bytu jest stosunek istoty do istnienia w bycie. Tomasz z Akwinu, po Wilhelmie z Owernii i Albercie Wielkim, ponownie prze-myślał stosunek istoty do istnienia, pierwotnie wyrażany jako stosunek „natury trzeciej” do istnienia. Akwinata dokonał poznawczej rewolucji w f., dostrzegając, że realny byt jest konkretną (nie abstrakcyjną, różnie pojmowaną) treścią-istotą, która istnieje. Istnienie w konkretnym bycie jest tym czynnikiem-aktem, dzięki któremu ten byt jest rzeczywisty, gdyż „być rzeczywistym”, znaczy aktualnie istnieć. W aktualnie istniejącym bycie występują różne bytowe potencjalności, mogące się zrealizować w odpowiednich bytowych kontekstach. Przedmiotem metafizyki jest byt jako istniejący, metafizyka ma bowiem za zadanie wyjaśnienie koniecznościowe i ostateczne rzeczywistości, nie jest natomiast jakąś spekulacją nad niesprzecznymi układami możliwości.

Istniejące konkretne byty, ze względu na swą relacyjną (istoty do istnienia) strukturę, są analogicznie jedne, co wyklucza wszelkie postaci monizmu i bytowej jednoznaczności. Byty, poprzez zawarte w nich transcendentalne relacje, są koniecznościowo związane z Bytem pierwszym, Istnieniem czystym — Bogiem, jako rzeczywistością naczelną, pierwotną, będącą źródłem, wzorem i celem każdego realnie istniejącego bytu. Tomasz, akceptując generalnie arystotelesowską metafizykę, nadał jej nowy sens, na wskroś realistyczny, dogłębnie racjonalny, sprawdzalny, przez odwołanie się do aktualnie istniejących bytów-rzeczywistości.

Specyfika poznania filozoficznego. Rzeczy mnogie istniejące konkretnie są w swej strukturze analogiczne, co znaczy, że są wewnątrznie złożone (organicznie, jako heterogeniczne części tego samego, tożsameso bytu) z różnorodnych składników, które są sobie wzajemnie i w całości bytu podporządkowane przez różnorodne systemy relacji realnych, wiążących korelaty w jedną relacyjną, tożsamą całość. Tam, gdzie są korelaty, czyli składniki całości wzajemnie sobie przyporządkowane, tam są odpowiednie relacje, a więc relacje między składnikami konstytuującymi „ten oto” jednostkowy, niepowtarzalny byt. W jednostkowym bycie istnieją relacje pomiędzy jego składnikami podobne (podobieństwo jest jednością jakości) do innych bytów, które dostrzegamy jako wyraźny krąg podobnych, a więc jakościowo tożsamy relacji realnych; takim kręgiem są korelaty: Adam, Ewa, Jan, który to krąg nazywamy „człowiekiem”, stanowiącym gatunek ludzki, tym się charakteryzujący, że — w następstwie niektórych jakościowo tożsamy relacji może stanowić jedną naturę,

zdolną przekazywać życie, czyli rodzić drugą ludzką jednostkę. W tych samych konkretach istnieją (i można je dostrzec) inne jeszcze relacje wspólne szerszemu kręgowi bytowemu, zw. kręgiem rodzajowym, jakim jest „zwierzę”. Są także relacje wspólne kręgom ponadrodzajowym, takim jak wegetacja, a następnie cielesność-korpuskularność, substancja.

W poszczególnym bycie można także dostrzec relacje zw. transcendentalnymi, które są wspólne wszystkim bytom i zarazem stanowią najgłębszą tożsamość konkretnego. Są to relacje: istoty do istnienia, bytu do wzoru jako podstawy inteligibilności i do celu jako dobra. Dostrzegane relacje, jako konstytuujące realny byt, nie są tylko relacjami myślnymi, z jakimi mamy do czynienia np. w logice, ale są realne, konstytuujące tożsamość całości bytowej, mimo jej odpowiedniej zmienności. Momenty zmienności w tym samym bycie dokonują się nieustannie, a jednak bytowa tożsamość zostaje zachowana, ze względu na tożsamość relacji konstytuujących byt: konkretnego istnienia do jego istoty. Poszczególne byty są zatem w sobie analogiczne. Występuje w nim analogia wewnątrzbytowa. Każdy z konkretnych znajduje się także w sytuacji analogii międzybytowej, zachodzą tam bowiem jakościowo tożsame (a więc wspólne) relacje występujące w szerszym kręgu bytów, np. w ramach gatunków, rodzajów, czy „ponadrodzajów”. W tym ostatnim przypadku spotykamy relacje transcendentalne, które konstytuują w bycie każdą jednostkę i zarazem są wspólne wszystkim bytowym jednostkom.

W związku z tym wyróżniono typy analogii, wyrażające różne relacje przyczynowo-skutkowe: w stosunku do jakiejś jednej wyróżnionej przyczyny ($\pi\rho\delta\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \text{ — } \acute{\epsilon}\varphi' \ \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma$ [pros hen — eph' henós] — atrybucja); do rzędu przyczyn (przyczyny wewnętrzne, zewnętrzne, proporcje); analogie transcendentalne, dotyczące każdego bytu i wszystkich zarazem. Tego rodzaju analogie, jako konkretne sposoby bytowania, stają się poznawalne i jako takie otrzymały nazwy: a) analogia przyporządkowania, czyli atrybucji; b) analogia proporcjonalności; c) analogia transcendentalna. Analogiczne poznanie dostosowuje się do analogicznego sposobu bytowania i w sądowym procesie poznania ujmuje konstytuujące odpowiednie relacje wewnątrzbytowe i międzybytowe. Analogiczność poznania wyraża się w predykcji zdaniowej, gdzie sądowo-zdaniowy orzecznik, podmiot oraz łącznik zdaniowy wyrażają analogiczność poznawczego ujęcia poprzez sądy, które są zdolne ująć stany relacyjne rzeczy. Dlatego rozumienie orzecznika, podmiotu i łącznika zdaniowego „jest”, nie jest jednoznacznie-abstrakcyjne, ale kompleksowe, poprzez ujęcie relacji występującej w rzeczy. Analogiczne poznanie jest konkretystycznym, a nie abstrakcyjnym sposobem rozumienia rzeczy realnie istniejącej. Język naturalno-analogiczny jest bardziej dostosowany do realnego sposobu istnienia samej rzeczy jako relacyjnie tożsamej, aniżeli język jednoznacznie-abstrakcyjny, w którym ujmujemy poznawczo niektóre cechy oderwane od całości. Poznanie abstrakcyjne, jednoznaczne, pozornie jest poznanie dokładniejszym i ściślejszym, jednak dokładność i ścisłość takiego poznania dokonuje się za cenę oderwania się od konkretnego sposobu bytowania.

W analogicznym poznaniu posługujemy się zespołem sądów wyrażających relacje, które porównane ze sobą wyrażają swoistą, aspektywną wspólnotę. Konkretność analogicznego poznania dotyczy zwł. realnie istniejących rzeczy, ujmowanych w przyporządkowanych sobie proporcjach. Ujmujemy aspektywną jedność relacji w kontekście różnych relacji danych konkretnych. Wyraża się to

w ogólnym analogicznym schemacie: „*A* jest w stosunku do *B* tym, czym *C* w stosunku do *D*”.

W filozoficznym wyjaśnianiu realnych przedmiotów człowiek, jako byt substancjalny, jest szczególnie trudny do wyjaśnienia. W tradycji platońskiej człowiek jawił się jako substancja duchowa, wiecznie żyjąca, jako rozum — νοῦς [noús] — wcielony za karę w ludzkie ciało, które utrudnia życie ducha. W tradycji arystotelesowskiej człowiek pojmowany był jako zwierzę zdolne do racjonalnego myślenia — ζῷον λογικόν [dzóon logikón]. Św. Tomasz, znając dobrze obie te tradycje, dokonał w dziedzinie rozumienia człowieka zasadniczego przełomu, istotnie korygując obie zastane koncepcje. Odwołał się do wewnętrznego doświadczenia poznawczego, bezpośrednio przeżywanego przez działającego człowieka, i — jedyny w dziejach myśli ludzkiej — zwrócił uwagę na to, że człowiek istnieje dzięki własnej duszy, która istniejąc sama w sobie — jako podmiocie swego istnienia — udziela tego życia organizowanej (formowanej) przez siebie materii do bycia ludzkim ciałem. Dusza ludzka nie powstaje w wyniku przemian materii, jak mniemał Arystoteles, ani też nie istnieje odwiecznie, jak pojmował Platon, lecz jest bezpośrednio stworzona przez Boga, bowiem żadne siły natury nie są proporcjonalne do utworzenia duszy, która transcenduje całą rzeczywistość w aktach poznania i miłości i wyraża się w wolnych aktach decyzji, ustanawiając swe niepowtarzalne osobowe oblicze. Człowiek — jako osoba — doświadcza siebie jako tożsamego podmiotu, działającego w porządku biologicznym, psychiczno-zmysłowym i psychiczno-duchowym. Warunkiem koniecznym zaistnienia ludzkiego działania jest ludzkie ciało, nieustannie organizowane przez (i zarazem dezorganizowane) ludzką duszę, która jako forma substancjalna — chociaż istnieje sama w sobie — działa tylko poprzez formowaną przez siebie materię swojego ciała, transcendując ją w aktach intelektualnego poznania i aktach miłości realizowanych w decyzji. Dlatego, mimo ukazywanych niematerialnych struktur poznania intelektualnego i woli, jawiących się w życiu osobowym, działanie człowieka dokonuje się tylko poprzez jego ciało.

Człowiek w swej bytowej strukturze oraz różnorodne formy ludzkiego działania (jako rzeczywiste byty) podlegają filozoficznej interpretacji i uniesprzeczniającemu wyjaśnianiu, polegającemu na ukazywaniu takiego koniecznego czynnika, którego negacja byłaby zarazem negacją samego faktu (bytu) podlegającego wyjaśnianiu. Taka metoda filozoficznego wyjaśniania dotyczy zarówno metafizyki, jak i jej wszystkich działów, zwł. związanych z formami ludzkich działań. U św. Tomasza wyraźnie dostrzega się obiektywnie realny przedmiot (byt jako istniejący) i jasno określoną metodę — ukazanie koniecznego czynnika, którego negacja byłaby negacją samego faktu bytowego, poznawanego w procesie wyjaśniania; dopuszczalny jest więc także proces wyjaśniania nie-wprost, sięgający w konsekwencji do ewentualnego absurdu w przypadku negacji wyjaśniania.

Odmiennność klasycznego rozumienia f. Odmienny nurt filozoficznego wyjaśniania zastanej rzeczywistości występuje u J. Dunsza Szkota, który wychodząc od Awicennańskiego rozróżnienia natur, odmiennie i kontrowersyjnie do św. Tomasza pojął przedmiot filozoficznego wyjaśniania. Stał na stanowisku, że wyróżniona przez Awicennę tzw. natura trzecia stanowi rzeczywisty

przedmiot filozoficznych wyjaśnień. Jednak natury te należy (czego nie uczynił Awicenna) uporządkować, tworzą one bowiem bytowe „warstwy” konkretnego bytu. Przede wszystkim każdej bytowej naturze przysługuje odpowiedni dla niej sposób (modus) istnienia. Same zaś natury, składające się na konkrety, są hierarchicznie uporządkowane — od natury konkretnej, najwęższej — haecceitas konkretnego „Jana”, do natury najszerszej, wszechogarniającej „natury bytu”. Np. w konkretnym Janie (haecceitas jest naturą jednostkową) dostrzegamy coraz ogólniejsze natury: naturę człowieczeństwa, naturę zwierzęcości, naturę wegetatywną, naturę cielesności-korpuskularności, naturę substancjalności oraz najszerszą, ostateczną „naturę bytu”. Natura bytowa, pierwotnie poznawana prostym aktem intelektu, jest racją poznawalności wszystkiego, gdyż wszystko ostatecznie jest osadzone na naturze bytu. Ujęcie poznawcze natury bytu dokonuje się w najprostszym jednoznacznym pojęciu bytu. Pojęcie bytu tak rozumiane wyraża jego wewnętrzną niesprzeczność, będąc taką strukturą, która wyklucza z siebie sprzeczność. Wszystko więc, co jawi się jako niesprzeczne, jest jakimś bytem. Metafizyczne rozważania sprowadzają się zatem do redukcji analizowanych stanów do podstawowego pojęcia bytu, czyli niesprzeczności. Tak rozumiane pojęcie bytu, wyrażające naturę bytu, może być orzekane o wszystkim i jest wszystkiemu wspólne. Natura bytu jest wspólna Bogu i stworzeniu, z tym wszakże, że Byt Boga jest nieskończony, a byt stworzony jest skończony.

Wspólność bytowej natury jest podstawą ludzkiego poznania, zwł. poznania metafizycznego, jako jedynej dyscypliny mającej za przedmiot byt. W świetle pojęcia bytu wszystko jest poznawalne, gdyż wszystko da się „zredukować” do bytu jako koniecznej dla wszystkiego „bytowej natury”.

Byt, jako najszersza struktura niesprzeczna, przyjmuje w siebie determinujące ją natury: substancji, cielesności, wegetacji, zwierzęcości, człowieczeństwa i naturę ludzkiego konkretnego („Jana”) — haecceitas. Każda z tych natur swoiście istnieje, bowiem w stosunku do natury, jej istnienie jest proporcjonalnym dla niej sposobem — i nie ma takiej natury, która byłaby pozbawiona sposobu swego istnienia, gdyż sposób istnienia jest zawarty w odpowiedniej naturze, jako układzie istotowych składników. Te bytowe natury są przedmiotem poznania, a nie ich istnienia jako sposoby bytowania tychże natur. Cały nacisk poznawczy nastawiony jest na ujęcie odpowiedniej natury, determinującej naturę bytu, i dlatego szczególnie ważne jest poznawcze ujęcie różnych klas uniwersaliów, wyrażających odpowiednie natury determinujące naturę bytu. Tu właśnie należy szukać źródeł sporu o uniwersalia jako poznawczych ujęć samych natur w bycie. Spór ten w nominalizmie spowodował przekształcenie metafizyki w epistemologię.

Ockham, dyskutując ze stanowiskiem Dunska Szkota, wyakcentował jednostkowy sposób bytowania jako realny, a natury ogólne — jako *flatus vocis* — usunął z poznawczego programu, zgodnie z tzw. brzytwą Ockhama — „*non sunt multiplicanda entia sine necessitate*” („nie można pomnażać bytów bez konieczności”). Samą ogólność pojął nie jako stan bytowy, lecz jako sposób orzekania ogólny, a więc odnoszący nazwę do wielu przedmiotów. Podkreślił przez to pragmatyczną stronę języka (która wyrazi się jasno w f. analitycznej).

Nominalizm poznawczy stał się zasadniczym przedmiotem sporu w późnym średniowieczu i renesansowej hiszp. scholastyce. Uwypuklenie jednostkowości, wraz z zanegowaniem poznania natur koniecznych, zdawało się podkreślać wartość jednostki i zarazem wskazywać na beziłę intelektu, przy jednocze-

snym akcentowaniu wiary. Sprzyjało to akceptacji teologicznych tez protestantyzmu i związało, w dużej mierze, nominalizm z ruchem protestanckim.

W scholastyce hiszp., na czele z wybitnym filozofem jezuickim F. Suárezem, opowiadającym się za umiarkowanym realizmem w pojęciowym poznaniu, uznano kierunek tomistyczny „ad mentem Suaresii” — interpretowany przez Suáreza — za obowiązujący w szeroko rozpowszechnionym nauczaniu jezuickim. Nurt ten daleko odbiegał od myśli i sformułowań św. Tomasza, a stanowił kontynuację rozwiązań Dunska Szkota. Nie uznawano bowiem realnej nietożsamości w bycie jego istnienia i istoty, a przedmiotem metafizycznych dociekań uczyniono natury konieczne, czyli istoty bytowe (Awicenniańskie „natury trzecie”), dla których istnienie sprowadza się do bytowej modyfikacji, jawiącej się inaczej w poznaniu abstrakcyjnym, a inaczej w poznaniu jednostkowo-konkretnym. Epistemologiczny spór o uniwersalia nabrał charakteru metafizycznego: rozumienia struktury bytu, w którym konieczna w sobie istota (zdolna do istnienia) stała się przedmiotem metafizyki. Taki stan rzeczy został — w dużej mierze — odnowiony przez J. Kleutgena (jednego z animatorów Soboru Watykańskiego I) i jako „neoscholastyka” wykładany w instytutach kościelnych.

Poznanie natur ogólnych, wraz z ich rozróżnianiem na „pojęcie obiektywne” (istoty jako poznanej) i „pojęcie subiektywne” (utworzonego przez intelekt znaku pojęciowego), stało się dla Kartezjusza, zdolnego ucznia jezuickiego kolegium La Flèche, pretekstem do odrzucenia (w myśl „brzytwy Ockhama”) niepotrzebnego „zdwojenia” pojęcia i zaakceptowania wyłącznie pojęcia subiektywnego jako „idei jasnej i wyraźnej”, mającej odtąd stać się jedynym przedmiotem poznania. Później, w szkole analitycznej, idee te (jako znaki naturalne) zostały zastąpione przez znaki umowne języka, podległe ostatecznie regułom językowym.

Nic dziwnego, że rozważania filozoficzne po Kartezjuszu (G. W. Leibniz, Ch. Wolff, I. Kant, G. W. F. Hegel, neokantyzm, fenomenologia, hermeneutyka i egzystencjalizm) przeszły na pozycje subiektywizmu, analizującego nie świat realnie istniejący, lecz jedynie dane świadomości. A to już przestało być f. klasyczną, gdyż pozbawione zostało przedmiotu i metody uniesprzeczniającego wyjaśniania. Jednak wątki f. klasycznej nie zaginęły; przetrwały i rozwijały się w instytutach specjalistycznych, zwł. kościelnych, gdzie duchowni i świeccy myśliciele mogli rozwijać i uściślać odwieczną, klasyczną problematykę.

Język w f. klasycznej. Język, występujący w procesie poznania jako generalna struktura znaków umownych, jawi się jako sfera relacyjna znaków, w której da się rozróżnić ważne dziedziny funkcjonowania tychże znaków języka. Sprowadzają się one do trzech wielkich grup, tradycyjnie uznawanych w filozoficznym rozumieniu języka: syntaktycznej sfery znaków; sfery semantycznej; sfery pragmatycznej.

Język, uwikłany w relacje syntaktyczne, semantyczne i pragmatyczne, stanowi jeden system znakowy, wzajemnie się warunkujący, tak że w rzeczy samej nie jest możliwe oderwanie strony syntaktycznej od semantycznej i pragmatycznej, gdyż zatraci się podstawowy charakter języka jako systemu znakowego. Jednak dla dokonywania bardziej precyzyjnych analiz języka zwykło się brać pod uwagę i szczególnie akcentować którąś ze stron języka.

W językoznawstwie, w celu uzyskania jasnego pola dla językowych analiz, wyodrębnia się syntaktyczną stronę języka od pozostałych, te bowiem umożliwiają przeprowadzenie analiz dotyczących struktury języka. Cała gramatyka jakiegoś konkretnego języka ujawnia jego strukturę. Jednak nawet w syntaktycznej analizie języka nie wolno dokonać abstrakcji od jego strony semantycznej, bowiem język ze swej natury jest znakiem, który na mocy tego znaku odsyła poznanie do znaczonego przedmiotu. Podczas dokonywanej przez językoznawców analizy syntaktycznej strony języka zatracą się w dużej mierze znakowy charakter języka i traktuje się wyrażenia językowe jako przedmioty o niemal jednoznacznej wymowie, podczas gdy do natury znaku należy jego dwustronność: odesłanie do językowego sensu, a poprzez sens do samej rzeczy znaczonej (nawet sam sens językowy, oderwany od związanego z sensem bytu, już jest deformacją języka).

Rozumienie językowego sensu jest z natury swej wcześniejsze od poznania syntaktycznej strony języka, bowiem rozumienie sensu jest istotną cechą poznania: najpierw tworzymy w naszym poznaniu sensy, czyli konstruujemy znaki-obrazy rzeczy w akcie intelektualnego poznania, i dopiero te sensy nazywamy w jakimś języku. I chociaż prawdą jest, że w spontanicznym poznaniu procesy te są w akcie poznania sprzężone i używamy języka i wyrażen językowych dla lepszego uformowania pojęcia-znaku, to jednak samo skonstruowanie sensu w akcie poznania jest racją dobrania czy wytworzenia odpowiedniej nazwy.

Do utworzenia sensu potrzebna jest też pragmatyka językowa, czyli różne sposoby użycia znaków językowych, które pomagają w ustaleniu struktury sensu poznawanej rzeczy. Różne użycie słowa może zmodyfikować lub nawet zdeformować czy przekreślić dotychczasowy sens. W pragmatyce językowej szczególnego znaczenia nabiera wiedza, jak używać języka jako systemu znaków w określonych sytuacjach poznawczych i życiowych, związanych z komunikowaniem się za pomocą języka. Chociaż wyróżnione aspekty języka pomagają lepiej zrozumieć jego wielostronne relacje znakowe i jego bytowy charakter, to jednak nie pozwalają na oddzielenie od siebie poszczególnych aspektów języka bez groźby deformacji poznawczej, co często miało miejsce w dziejach myśli filozoficznej; już u zarania f., w kręgu sofistów, u Gorgiasza i Protagorasa, w związku z użyciem języka do racjonalnego poznania i międzyludzkiego komunikowania się, celowo przeakcentowano pragmatyczną stronę języka. Rozwój życia społecznego w Atenach, użycie językowych środków wyrazu w teatrze, na zebraniach ludowych i sądach, docenianie roli retorów (Demostenesa), to wszystko ukazało wagę posługiwania się odpowiednim, celowym, racjonalnym sposobem użycia języka, czyli posłużeniem się stroną pragmatyczną języka dla uzyskania poważania i znaczenia. Sofiści obiecywali, że dzięki wykształceniu w używaniu języka ich uczniowie będą w stanie osiągnąć zamierzony sukces, i to bez względu na prawdę, która wydawała się zależna od językowej pragmatyki. Takie stanowisko spotkało się ze zdecydowanym sprzeciwem Sokratesa, który zwrócił uwagę, że bez podkreślenia sensu-znaczenia, same wyrażenia językowe mogą prowadzić do nieładu i znieprawienia, albowiem nie jest tym samym w życiu ἀρετή [areté] (cnota-męstwo-najlepszość) i tchórzostwo, prawość i znieprawienie. Istnieją bowiem dosiężne w używaniu języka regiony sensu koniecznego, niezmiennego, nie podlegającego takiej czy innej pragmatyce językowej. Stanowisko Sokratesa stało się znaczące, wręcz przełomowe w filozofii

ficznym użyciu języka i miało wpływ na wyjaśnianie rzeczywistości szczególnie wtedy, gdy uczeń Sokratesa, Platon, rozciągnął koncepcję sensów na całą rzeczywistość, zwł. „rzeczywistą rzeczywistość” (ὄντως ὄν [ontos on]), mieszczącą się właśnie w sferze sensów pojętych jako idee.

Stanowisko Sokratesa, wiążącego filozoficzne analizy ze sferą sensów (u Platona idei), rozumianych jako ogólne, konieczne i niezmiennie, stało się dominujące w dziejach myśli filozoficznej. Odtąd mniej interesowano się samym bytem (rzeczą, osobą), a bardziej sensem bytu, sensem rzeczy, sensem osoby. Uwidocznilo się to zwł. w neoplatonizmie, w f. arab., u Dunsza Szkota i szkotyzmie wraz z suarezjanizmem, skąd już tylko krok do zapoznania obiektywnego rozumienia sensu (to jeszcze miało miejsce u Platona, gdzie idea istnieje „mocniej i pełniej” niż sama rzecz) i zaowocowało zejściem w subiektywizm, potem zadomowilo się w wyraźnie subiektywistycznych nurtach f. Kartezjusza, Locke’a, Hume’a, Leibniza, Wolffa, Kanta, idealizmu germańskiego Fichtego, Schellinga i Hegla (paradoksalnie jego idealizm zw. jest „obiektywnym”), neokantyzmu, fenomenologii, egzystencjalizmu; niemal cała europejska f. została sprowadzona do ontologicznej semiologii, w której antropologiczne a priori, zwł. od czasów Kanta, odegrało główną rolę.

Także współczesne nurty f. analitycznej (bryt. i amer.) posłużyły się pragmatyczną stroną języka w wyjaśnianiu przedmiotu f., sprowadzając go zasadniczo do językowych analiz, bazujących na wyznacznikach antropologii kantowskiej. Sama f. miała się stać terapią językową, co w dużej mierze wykorzystał M. Heidegger.

Sztuczne rozczłonkowanie języka i posłużenie się zasadniczo jedną stroną językową doprowadziło do udziwnionych rozwiązań filozoficznych, nie mających wiele wspólnego z realnie istniejącym światem rzeczy i osób, co spowodowało w f. chorobliwe tendencje narzucania apriorycznych rozwiązań na realnie istniejący świat. Przybrało to w końcu postać mitycznego rozumienia rzeczywistości i sprowadzenia f. do mitologicznych form poznania.

Podstawowe pytania w f. klasycznej. Klasyczny nurt f. stawia wiele pytań (problemów-aporii) wymuszających odpowiedź uzasadnioną, intersubiektywnie sensowną, nieustannie w ciągu dziejów uściślaną i obiektywnie — przez odwołanie się do rzeczywistości — sprawdzalną. Arystoteles w III księdze *Metafizyki* wskazał na takie aporie, które czerpią swą zasadność z samego układu rzeczy lub z historycznego kontekstu poznawczego. Postawienie pytania-aporii przekształca się w diaporezę, czyli proces szukania odpowiedzi przez ukazywanie racji „za” i „przeciw”, i dochodzenie do euporii, czyli znalezienia odpowiedzi, która zazwyczaj rodzi nową aporię-pytanie. System diaporetycznego poznania stanowi charakterystyczną cechę f. wyjaśniającej w sposób uzasadniony obiektywnie istniejący stan rzeczy.

Pytania o treści istotnie filozoficznej stawia każdy człowiek, gdy zaczyna używać rozumu; w okresie dzieciństwa stawiamy pytania, które często wyznaczają ciąg intelektualnego poznania na całe życie; jest sprawą ciekawą, że pytania dziecięce stanowią właściwie treść tego, co Arystoteles nazwał aporiami, bowiem pytanie typu: „co to jest?” jest pytaniem o byt, o rzeczywistość jawiącą się pluralistycznie. Pytanie takie domniemuje rzeczywistość pluralistyczną i docieka tego, co w tej rzeczywistości wyróżnia dany byt od innego bytu i „dzięki

czemu”, „dlaczego” taki byt jest, jest oddzielony od bytów drugich i jest czymś istniejącym w sobie. Oczywiście sens pytania można rozbudować, dociekając w „tym, co jest” (bycie), elementów i czynników istotnych, koniecznych dla danego bytu (w różnych aspektach — całościowym, tj. gatunek; częściowym, potencjalnym, tj. rodzaj; aktualnym, tj. różnica gatunkowa) oraz czynników mniej lub bardziej przypadkowych, jak właściwości czy cechy przypadkowe. Tak więc pytanie „co to jest?” może być rozczłonowane zgodnie ze wskazówkami Porfiriusza, wyróżniającego kategorie predykabiliów językowych (species, genus, differentia specifica, proprium, accidens).

Podobnie ma się sprawa z innymi podstawowymi pytaniami, które także stawia dziecko zaczynające używania rozumu: „po co to jest?”, „skąd to jest?”, „kto to zrobił?”. Tego rodzaju pytania dotyczą rzeczywistości nas otaczającej, a nie naszych wewnętrznych stanów psychicznych. Łatwo zauważyć, że wymienione typy pytań, odnoszące się do rzeczywistości realnie istniejącej, dotyczą tego, co Arystoteles nazwał czterema przyczynami: formalną, sprawczą, materialną i celową. Dziecko przymuszone stanami poznawanej rzeczy pyta o byt, i to w sposób nieprzypadkowy, lecz kierowany samym bytem.

Najogólniejsze pytania o byt przy bliższym zetknięciu się z rzeczą stają się coraz bardziej dociekliwe i uszczegółowione; wówczas formułuje się pytania dotyczące właściwości bytu, jego działania lub okoliczności bytowania. I tak pytamy: „jak ma się dana rzecz?”, „jaka jest?”, „ile jej jest?”, „z kim, z czym jest?”, „gdzie ona jest?”, „kiedy jest?”, „czy doznaje działania?”, „czy oddziałuje?”, „czyja jest?”.

Jeśli bliżej przyjrzymy się treściom tych pytań i dawanym na nie odpowiedziom, to dostrzeżemy, iż pytania te dotyczą poszczególnych kategorii bytowych; pytanie: „jak?” dotyczy jakości bytu, pytanie: „ile?” — ilości; pytanie: „z kim, z czym?” — relacji; „gdzie, kiedy?” — miejsca i czasu; działanie i doznawanie wiąże się z pytaniami: „czy działa?”, „czy oddziałuje?”; „jak się masz?” wiąże się z kategorią tzw. położenia (situs); pytanie „czyj?” znamionuje kategorię posiadania (habere).

Pytania formułowane spontanicznie przez człowieka wówczas, gdy docieka on samej rzeczy i jej wewnętrznej struktury oraz kontekstu bytowania, stanowią ośnoję „filozofii wieczystej”, czyli f. w jej klasycznym rozumieniu. Wszystkie pytania wyrastają z oglądu rzeczywistości, gdyż rzeczywistość jest bytem różnorodnie złożonym, wymagającym poznania relacji wiążących w całość byt złożony. Istnieje jakaś realna racja tego, że istnieje byt jako jeden, złożony z wielu czynników, a to domaga się poznania racji, dlaczego jest tak właśnie, jak jest. Ukazanie tej racji, to ukazanie korelatów wiążących różnorodne relacje. Stąd pytanie: „dlaczego?” stanowi istotę samej „pytajności”. Tak też rozumiał je Arystoteles, dostrzegając poznawczo-twórczą rolę pytania: „διὰ τί?” („dlaczego?”). Odpowiedzią na to pytanie jest ukazanie takiego bytowego czynnika, który rozumiejąco uzasadnia i poznawczo uspokaja (oddzielając byt od niebytu) niepokój zrodzony z niezrozumienia poznawanego przedmiotu (bytu).

Zapoczątkowana przez Arystotelesa metafizyka nie tylko formułuje aporie (pytania) i uzasadnia je, ale daje też podstawę dla systemu uzasadnionych odpowiedzi, które przez wieki są pogłębiane i poszerzane. Już dziecko, gdy zaczyna używać rozumu, stawia istotne pytania pod adresem rzeczywistości (bytu realnie istniejącego), i chyba każdy człowiek pytania te ciągle ponawia,

gdyż chęć poznania rzeczywistości jest wciąż żywa. Stąd każdy człowiek jest w źródłach swego poznania filozofem, usiłującym zrozumieć dostrzegany rzeczywisty przedmiot. Rozumienie widzianego przedmiotu może być jednak różnorakie: filozoficzne, czyli ostatecznościowe — poprzez wskazanie na taki przedmiotowy czynnik, którego negacja byłaby zarazem negacją samego bytu danego nam do wyjaśnienia, oraz rozumienie hipotetyczne (prawdopodobnościowe), dostosowane do metod jakiejś nauki. Dzisiaj poznanie naukowe koncentruje się głównie na ujęciu relacji ilościowych, chociaż dotyczą one tylko struktur mierzalnych, a więc kategorii ilości, funkcją zaś kategorii ilości jest organizowanie racjonalne materii przez umieszczenie jej części w ciąg bytowy. Tak więc stawianie różnorodnych pytań oraz racjonalne i uzasadnione odpowiedzi w wymiarze ostatecznym (bazowym) decydują o klasycznej f., jej właściwym rozumieniu, jej niewygasłej ciągłości i wiecznej młodości, jak wiecznie żywe jest racjonalne poznawanie świata istniejących osób i rzeczy.

Jeśli przedmiot wyjaśnień w metafizyce nazywamy „bytem jako bytem” (krócej: bytem), to różnorodnymi uszczegółowieniami bytu zajmują się różne działy metafizyki, które są filozoficznym wyjaśnianiem realnie istniejących bytów, takich jak: człowiek (antropologia filozoficzna), sposoby ludzkich działań (psychologia racjonalna, psychologia metafizyczna), ludzkie działanie moralne (etyka), ludzkie poznanie prawdziwościowe (teoria poznania, epistemologia), ludzki język (f. języka); twórcze czynności ludzkie (sztuka); międzyosobowe relacje, nacechowane powinnością działania lub zaprzestania działania ze względu na dobro osobowe (f. prawa) itd. Przedmiotem metafizycznych wyjaśnień bywa również przyroda (zarówno ożywiona, jak i nieożywiona) oraz różne jej bytowe stany.

W każdym poznaniu, w którym stosujemy tę samą metodę metafizycznego (filozoficznego) wyjaśniania, a jej wyniki wyrażamy w języku naturalnym, zintegrowanym — mamy do czynienia z jedną analogicznie f., której różne działy (a te można mnożyć w procesie wyjaśniania) należą do tej samej, jednej f. — metafizyki.

Dzieje powstania systemów filozoficznych. Filozoficzne wyjaśnianie rzeczywistości przybierało w historii różne formy, w zależności od: a) różnie pojmowanego przedmiotu wyjaśniania; b) różnych aktów poznania (spontanicznego lub zreflektowanego); c) różnych form językowych (już to języka zintegrowanego, już to różnych jego składników: syntaksy, semantyki lub pragmatyki językowej); d) użycia różnych sposobów argumentacji uzasadniającej głoszone poglądy. Czynniki te, powodujące odmiennosć myślenia filozoficznego, występują w różnych filozoficznych kierunkach, niekiedy jako wzajemnie związane (jak np. u Arystotelesa i Tomasza z Akwinu), niekiedy zaś w innym rozłożeniu akcentów, zwykle form poznania, użytych struktur języka i argumentacji (w nowożytnej f. podmiotu).

Okres przedplatoński. Dla pierwszych filozofów przedmiotem filozoficznego wyjaśniania był otaczający ich świat konkretów — τὰ ὄντα [ta onta], czyli tego, co dziś nazywamy bytami. Τὰ ὄντα stanowiły takie konkrety, jak: woda, powietrze, burze, błyskawice, rzeki, góry, ocean, a także bogowie plemiennych mitów i religii, a więc Okeanos, Tetyda, Chronos, Gaja. Tak rozumiane przedmioty, poddane filozoficznemu wyjaśnianiu, były przyjęte — jak

później u Arystotelesa i św. Tomasza — w zdroworozsądkowym poznaniu codziennego ludzkiego doświadczenia. Zarazem jednak to spontaniczne poznanie otaczających bytów swoiście wzbogacano mitami — do tego stopnia, że proces filozoficznego wyjaśniania, jak stwierdził W. Jaeger, był jakby przejściem od bogów plemiennych $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota\ \theta\epsilon\omicron\iota$ [thései theói] do boga natury $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$ [phýsei theós]. Niełatwo bowiem Grekowi było odejść od eposów Homera i Hezjoda, łączących dzieje świata i człowieka z bogami olimpijskimi. Starożytni filozofowie Grecy, chociaż w wyjaśnianiu świata nie wychodzili od bogów, jak to czyniono w mitologii, to jednak kres ich wyjaśniania prowadził do uznania, że wszystko jest jakąś postacią bóstwa. Tales wyznawał, że „wszystko jest pełne bogów” i wszystko jest ostatecznie wodą. Heraklita — który za podstawowy praelement uznawał ogień — gdy zbliżył się do ludzi przy ognisku, wezwano do kręgu, bo i tu są bogowie, ponieważ tu jest ogień.

W procesie spontanicznego poznania do wyjaśniania bytów stosowano zazwyczaj naiwną empirię, a więc prosty ogląd rzeczy, ze skupieniem się poznawczym na jakimś elemencie lub czynniku, który występuje w tym oglądzie częściej, co upoważniało do uznania go za element pierwotny — „archeiczny”. Jednak empiryczne poznanie, nie znające jeszcze abstrakcji (w której sposób istnienia rzeczy i sposób jej poznania jest odmienny), musiało doprowadzić do mylnych wniosków o nieadekwatności poznania i bytowania. Dlatego najwybitniejsi myśliciele tego okresu — Parmenides z Elei i Heraklit z Efezu, odrzucając naiwny empiryzm, przyjęli swoiste a priori poznawcze w postaci intelektualnej noetycznej intuicji, niezależnej od zmysłowych wrażeń (Parmenides), i intuicji fronetycznej — wątku stałości w zmienności (Heraklit). Doprowadziło to do koncepcji monistycznych, statycznych i mobilistycznych. Procesy poznania stały się swoistym a priori w wyjaśnianiu świata.

Użyty do wyjaśniania język jeszcze nie przeszedł na wybiórczą specjalizację, aczkolwiek w Atenach sofiści wyraźnie posługiwali się wydzieloną jedną stroną ludzkiego języka — pragmatyczną, co spotkało się z ostrym oporem Sokratesa, który zwrócił uwagę na semantyczną, koniecznościową stronę języka, która występuje w dziedzinie moralności i etyki, dlatego nie można rozrywać różnych (syntaktycznych, semantycznych i pragmatycznych) aspektów języka, albowiem one łącznie pełnią funkcję poznawczo-informacyjną. Przesadnie akcentując jedną stronę języka naraża się poznanie na fałsz i nieadekwatność znaku z rzeczą znaczoną.

Argumentacja użyta do wyjaśniania filozoficznego, w tym okresie filozofowania sprowadzała się do opisów rzeczy, posługując się w tym procesie mitami. Posiłkowanie się mitologią w filozoficznych spekulacjach nie ustało, lecz przybierało różne postaci mitów kosmicznych, onirycznych i poetyckich. Wspólną cechą tych mitów, jak już zauważył Arystoteles, jest artystycznie skonstruowana fabuła, ilustrująca (ale nie dowodząca) tok wyjaśniania.

Początki przedplatońskiej, archeicznej f. pozwalają rozumieć kształtowanie się myśli filozoficznej w następnych wiekach, bowiem wyraźnie widać tu różnego typu czynniki aprioryczne (przedmiot, charakter poznania, język oraz używane uzasadnienia), które decydują o wynikach wyjaśniania.

F. Platona. Platon dokonał syntezy pierwszych filozoficznych dociekań interpretujących rzeczywistość — $\tau\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ [ta onta]. Jego myśl przeniknęła sys-

temy filozoficzne następnych wieków i wywiera znaczący wpływ do dnia dzisiejszego, wymaga więc wyakcentowania tych czynników, które są powodem ciągłego wpływu na ludzkie filozofowanie. Wszystkie te czynniki zostały podporządkowane prawdziwościowemu poznaniu. Platon osiłą swej filozoficznej wędrówki uczynił prawdę poznania — ἀλήθεια [alétheia] — a prawda jest dostępna tylko dla czystej myśli, czyli dla ducha; człowiek jest pierwotnie duchem, jak to przyjmowały orficko-pitagorejskie mity.

Platona wizja przedmiotu jako rzeczywistości demiurgicznej została uwarunkowana podwójnym a priori: poznania i języka. W swoim rozumieniu rzeczywistości Platon nie wychodził z faktu istnienia rzeczywistości i jej afirmacji w aktach poznania, lecz akty poznania, jako właściwości ducha, pojął jako swoiście wyznaczające, niemal kreujące, odpowiednie przedmioty. Równocześnie, jakby „po drodze”, dokonał syntezy myśli przedplatońskiej. Od Parmenidesa przyjął, jako najwartościowszą, czysto intelektualną drogę poznania, oderwaną od zmysłów intuicję-noezę (νόησις [nóesis]), gdzie kontempluje się poznawczo tożsamościowe idee. Z pitagoreizmu przejął drogę rozumowego dyskursu poznawczego, mającego za przedmiot „byty” matematyczne — dianoezę (διανόησις [dianóesis]). Od jońskich filozofów przyrody przyjął poznanie rzeczy zmiennych — doksę (δόξα [doksá]). Właśnie doksalne (anamnezyczne) poznanie świata jednostkowego, zmiennego („świata cieni”), będącego partycypowaniem (μέθεξις [méthexis]) świata idei i bytów matematycznych, umożliwia człowiekowi odbycie drogi „odsłonięcia”, czyli aleteicznej drogi powrotu do intelektualnej kontemplacji (noezy) samych idei, jako jedynie prawdziwych, tożsamyh w sobie „bytów”, nie podlegających zmienności i przemijaniu. Owo a priori poznania stosowane do rozumienia przedmiotów poznania (platońskiej rzeczywistości) jawiło się jako jedyne racjonalne podejście poznawcze gwarantujące prawdę, a nadto syntetyzujące cały dotychczasowy dorobek f. — i jeszcze coś więcej: afirmujące mityczne rozumienie człowieka jako ducha, który żyje swą myślą odwieczną, płynącą z kontemplacji idei, co zostało zaciemnione przez świat zmiennej materii, przez związanie człowieka-ducha z ciałem. A priori poznania wyznaczającego przedmioty idealne uzależniło w myśli platońskiej przedmiot poznania od aktu myślenia. I to będzie częstym leitmotywem kierunków f. powstałych po Platonie.

Drugim a priori, decydującym o f. Platona (kontynuowanym w późniejszych systemach filozoficznych), było posłużenie się językiem naturalnym, z wyakcentowaniem aspektu semantycznego. W tej mierze Platon był niewątpliwie kontynuatorem Sokratesa, który dostrzegając niebezpieczeństwo posługiwania się językiem w aspekcie czysto pragmatycznym, zwrócił uwagę, że język jest systemem znakowym i wyraża poznawczo ujęte, konieczne sensory, które są stałe i niezmiennie. Od czasów gr. sofistów nadużywano języka i manipulowano nim poprzez rozdzielenie strony syntaktycznej, składniowej — czyli budowy języka, od jego strony istotnej, semantycznej, znakowej i wreszcie sposobu posługiwania się językiem, czyli jego strony pragmatycznej. W języku potocznym, naturalnym, występuje spontanicznie i niezauważalnie powiązanie tych trzech aspektów języka. Jednak przy zbytym akcentowaniu poszczególnych aspektów języka można wyróżnione relacje językowe niejako usamodzielnąć i posługiwać się nimi oddzielnie, w oderwaniu do innych współtworzących język relacji, i przez to nadużyć poznawczej mediacji języka w przekazywaniu informacji wy-

jaśniającej świat. To mogło powodować wielkie szkody w życiu obywatelskim, co dostrzegł Sokrates i przeciwstawił się praktykom sofistów, zwracając uwagę na semantyczną stronę języka, jako nośnika ogólnych, koniecznych, niezmiennych (stałych) sensów w dziedzinie ludzkiej moralności.

Myśl Sokratesa przejął Platon i wartość semantycznej strony języka rozciągnął z porządku moralnego na całą rzeczywistość. To właśnie wyrażane w języku sensory są noszone w umyśle (νοῦς-λόγος [noús-logos]) i rozumiane przez myśl. Zatem to, co stanowi istotny sens wyrażany w języku jest tym, co Platon rozumiał jako rzeczywistą rzeczywistość (ὄντως ὄν [ontos on]). Sensy bowiem ogólne, konieczne, niezmiennie stanowią przedmiot myśli — νόησις [nó-esis], są więc jakoś pierwotnie rzeczywiste w stosunku do wszystkiego, co te sensory (materialnie, partycypatywnie, zmiennie) posiada. Nic więc dziwnego, że prawdziwościowe poznanie może dotyczyć tego, co jest naprawdę samo w sobie wartościowe, co jest przedmiotem myślenia dla ducha i co można nazwać ideami. Gdzie one są? One są przedmiotem myślenia w świecie doskonałym i pełnym — w pleromie (πλήρωμα [plérōma]). I tylko świat niezmiennych, ogólnych, koniecznych sensów może być przedmiotem wartościowego poznania, jak to już postulował Parmenides.

Dokonała się tragiczna pomyłka, gdy sensory, będące sposobem, a nie przedmiotem poznania, opanowały niemal całe pole f. Świat „nad-rzeczywisty”, jawiący się jako pleroma idei mnogich, a przez to złożonych z tego, co daje tym ideom tożsamość i z czegoś innego, co te idee różni — nie może być czymś pierwszym, bo nie jest czymś absolutnie jednym i niezłożonym. Tym czymś niezłożonym i „ponadistotowym” może być tylko dobro, którego naturą jest wylewność i udzielanie się.

Platoński obraz rzeczywistości jest odmienny od spontanicznie oglądanej rzeczywistości świata i ludzi i stanowi wielostronne a priori. Platońska wizja świata jest konstruktem pojęciowym, zbudowanym na supozycjach takich jak: pierwszeństwo myślenia przed poznaniem realnym; nierozróżnienie sposobów istnienia i sposobów poznania; aprioryczna, mityczna koncepcja człowieka jako duszy-ducha odwiecznego; mitologiczna koncepcja demiurga; ukryty monizm emanacyjny (który jasno wystąpi u Plotyna).

W następstwie tego u Platona wystąpił mityczny (przypominający konstrukcje gnostyckie) obraz świata — pełna kreacja świata myśli, która miała „zakryć” spontanicznie oglądany świat ludzi. Jako dzieło myśli musiała to być konstrukcja spójna i logiczna, ale mogła ona „żyć” jedynie logiką i spójnością, będąc apriorycznym obrazem narzuconym na rozumienie świata realnego. Jest to jednak w pewnych aspektach f. klasyczna, ze względu na czas jej powstania w okresie klasycznej myśli gr., jak i ze względu na realizowanie zadania f., jakim jest wyjaśnianie rzeczywistości. F. ta sprowadziła się jednak nie do rzeczywistego wyjaśniania świata, ale do ustalania sensów funkcjonujących w ludzkim poznaniu. Odtąd f. w dużej mierze stała się ogólną teorią sensów bytów rozumianych wieloznacznie.

F. Arystotelesa. Wyjaśnianie filozoficzne zastosowane przez Arystotelesa stanowi klasyczny przykład tego typu poznania. Oczywiście w systemie Arystotelesa, zwł. w punkcie wyjścia, opierającym się na naukowym poglądzie astronomicznym Eudoksosa, można zauważyć błędy (odwieczność świata ja-

wiająca się w odwieczności ruchu pierwszych niebios), to jednak istotne czynniki tworzące system filozoficzny są bardzo racjonalne.

Przedmiotem filozoficznych wyjaśnień jest pozapodmiotowy świat: realny, mnogi, złożony, poznawalny racjonalnie przez zmysłowe ujęcia poznawcze. Jest to zasadniczo byt substancjalny, bytujący w sobie jako podmiocie. Wszystko, co można nazwać bytem jest: a) substancją; b) powstawaniem lub rozpadem substancji; c) właściwościami (akcydensami) substancji; d) relacjami poznawczymi nad substancją.

Sama substancja jest ujmowana w różny sposób. Naczelnym sposobem rozumienia substancji jest jej jednostkowe bytowanie w sobie jako podmiocie. Jest nim konkret (οὐσία κυρίως [ousía kyríos]). Ta sama substancja jednostkowa, gdy jest ujęta poznawczo, intelektualnie, jest pojęciem substancji i jako pojęcie jest czymś ogólnym, tworem naszej myśli (τὸ καθόλου [to kathóλου]). Substancja jednostkowa (Sokrates) może stać się też przedmiotem poznania definicyjnego, gdy ujmujemy poznawczo jej czynniki konstytutywne, czyli istotę — τὸ τί ἦν εἶναι [to ti en éinai]. Owe 3 sposoby rozumienia substancji, jako τὸδε τι [tode ti] — konkret, jako τὸ καθόλου — powszechnik, jako τὸ τί ἦν εἶναι — istota, zaznaczają się w dziejach myśli filozoficznej jako podstawa rozbieżności filozoficznych kierunków.

Rzeczywistość pozapodmiotowa, będąca przedmiotem ludzkiego poznania, jest pierwotnie dostępna w aktach poznania spontanicznego, rejestrowanego w refleksji towarzyszącej. Procesy tego typu poznania są złożone, ale podlegają prawom logiki, są racjonalne, uzasadnione i intersubiektywnie sensowne. Gwarantuje to obiektywizm poznawczy i społeczny rozwój nauki.

Procesy poznawcze są komunikowalne w naturalnym ludzkim języku zintegrowanym, a więc nieokrojonym do niektórych tylko aspektów języka. Taki język pozwolił Arystotelesowi na wypracowanie logiki naturalnego poznania świata realnego i na zbudowanie różnych form uzasadniania racjonalnego poznania. W systemach filozoficznych poza Arystotelesem i św. Tomaszem posługiwano się zazwyczaj językiem w okrojonej postaci, z wyakcentowaniem którejś ze stron języka, zazwyczaj aspektów semantycznych, związanych z operacją na sensach języka. Niekiedy sensory te bywają ustalane przez językową pragmatykę, co zapoczątkowali sofiści ateńscy i co występuje w czasach współczesnych.

Arystoteles, oparłszy na twierdzeniu niesprzeczności koncepcję bytowania i orzekania oraz logikę realnego poznania, zwrócił uwagę na specyfikę metafizycznego uzasadniania, w którym wskazuje się na taki czynnik realny, którego ewentualna negacja jest zarazem negacją stanu faktycznego danego nam do wyjaśnienia. Jest to posłużeniem się nie-wprost zasadą niesprzeczności, co pozwala na usunięcie absurdu w procesie filozoficznego wyjaśniania. Oczywiście suponuje to pluralizm bytowy, a jako konieczna konsekwencja pluralizmu — wewnętrzne złożenie bytów z czynników infrabytowych, które jako korelaty konstytuują jedność relacyjną, a przez to samo relacyjną tożsamość.

F. Tomasz z Akwinu. Tomasz rozbudował filozoficzne poznanie dotyczące ogólnego rozumienia rzeczywistości i człowieka, bowiem to było niezbędne dla racjonalnej teologii. Tomaszowa interpretacja filozoficzna jest najbardziej rozbudowaną filozoficzną teorią. Realizuje ona te same charakterystyczne cechy filozoficznego wyjaśniania, które występują w f. Arystotelesa, mimo

iż rozwiązania Tomasza są niekiedy radykalnie różne od rozwiązań Arystotelesowych.

Św. Tomasz w swym wyjaśnieniu rzeczywistości wyszedł ze spontanicznego poznania, a więc z poznania zdroworozsądkowego rzeczy realnie istniejących, i ten typ spontanicznego poznania poddał filozoficzno-systemowemu i historycznemu uzasadnieniu. Cokolwiek istnieje, jest czymś rzeczywistym nie dlatego, że jest jakąś zdeterminowaną treścią (np. dębem, kotem, Adamem, Ewą, bo równie rzeczywistymi są brzoza, pies, Jan, Maria), ale dzięki temu, że rzeczywiście istnieje i w swym istnieniu jest doświadczana przez wielu, jest realnym bytem; nie sama treść rzeczy odpowiednio uformowanej decyduje o tym, że coś jest bytem, jest rzeczywistością. Racji rzeczywistości nie należy szukać w bogatych stronach treściowych poznawanego bytu, spontanicznie bowiem stwierdzamy, że rzeczywiste, a nie wydumane jest to, co istnieje samo w sobie, lub w czymś drugim jako jakaś właściwość (*accidens*), lub między jednym a drugim — jako relacja. Wszystko, co stanowiąc różnorodną treść — istnieje, jest bytem, czyli jest rzeczywistością. Byty — to konkrety realnie istniejące w swej nieprzeliczalnej mnogości. Pierwszym przedmiotem intelektualnego poznania jest byt, a więc konkret, który istnieje. To właśnie byt przez swą stronę egzystencjalną, przez swe istnienie uderza najpierw w nasze władze poznawcze, które czytają treści dane „pod aktualnym istnieniem”. Zatem, to istnienie — jako akt bytu, a nie forma determinująca jego treść, jest czynnikiem decydującym (konstytuującym) o rzeczywistości. Bez aktu istnienia treści bytowe nie są czymś rzeczywistym; są jedynie myślane, mówione, śnione przez człowieka. Istnienie jest czynnikiem konstytuującym realność bytu, gdyż dzięki istnieniu wszystko w bycie jest rzeczywiste. Istnienie jest najwyższą formą doskonałości bytu, albowiem coś jest o tyle bytowo doskonałe, o ile rzeczywiście istnieje. Stąd mądrość, miłość, doskonałość bytu są rzeczywiste, gdy są oparte na istnieniu.

Tylko na tle aktu istnienia bytowego można dostrzec i uznać najwyższą i pierwszą rzeczywistość — Boga, jako Istnienie czyste, pierwszy Byt, który będąc Istnieniem w sobie i przez siebie, jest Absolutem — wolnym od wszelkich wiążących relacji z innymi bytami, które nie są istnieniem, lecz jedynie istnienie posiadają. Zatem i Platona czyste Dobro, i Arystotelesa *Nóesis Noéseos Nóesis* (*νόησις νοήσεως νόησις*), i Plotyna Jedno, tj. doskonałości pierwsze i naczelne — można pojąć jedynie jako rzeczywiste istnienie czyste — ponad-dobrem, ponad-myślą, ponad-jednią, ponad wszystkim tym, co rzeczywiste. Czysty Akt Istnienia jest pełnym aktem pod wszystkimi względami i we wszystkich porządkach, gdyż jest wcześniejszy od wszystkich aktów i wszystkich możliwości, jest więc absolutnie transcendentny. Zatem, dostrzegając byt jako realnie istniejący, rzeczywisty, mógł wskazać na rzeczywistość Boga, który ostatecznie uzasadnia wszystko, co istnieje, co jest rzeczywiste. Zbieżne jest to z metafizyką Księgi Wyjścia i opisanym samoobjawieniem się Boga: „Rzekł Bóg do Mojżesza: Jam Jest Który Jest [...]; Który Jest posłał mię do was” (Wj 3, 14).

Cała rzeczywistość jest ściśle związana z Bogiem, który istnieje sam przez siebie, dlatego że jest Istnieniem. Wszystko poza Bogiem istnieje na mocy tego, że jest nieustannie stwarzane i otrzymuje istnienie od Boga, jako od stwórczego źródła rzeczywistości; zachowanie w istnieniu jest nieustannym stwarzaniem — „*conservatio in esse est continua creatio*”. Stworzenie przez Boga z nicości wszystkiego jest podstawą intelligibilności bytu, który (poznawany i odczyty-

wany przez człowieka) tworzy racjonalny porządek rzeczywistości. Całościowy obraz rzeczywistości-bytu jest więc wyznaczony istnieniem rozumianym analogicznie. Człowiekowi rzeczywistość jawi się jako naprawdę rzeczywista dlatego, że konkretnie istnieje, a swe istnienie ma jako pochodne od Boga, który tę rzeczywistość stwarza z niczego (nie emanuje), konstytuując ją w istnieniu, będącym partycypacją (sprawczości, wzorczości, celowości) — analogicznie rozumianą — w istnieniu Boga, jako źródła rzeczywistości. Istniejąca partycypatywnie rzeczywistość jest zbiorem konkretnych, a nie jakichś ogółów lub idei. Analogiczność bytowania konkretnych bytów jest sposobem istnienia całej rzeczywistości, nie ma bowiem bytów jednoznacznych, bytujących realnie, poza ludzką myślą, ujmującą selektywnie niektóre bytowe relacje. Każdy istniejący konkret stanowi niepowtarzalny układ różnorodnych składników. Taki układ jest poznawalny jako rzeczywistość, a więc jako istniejący faktycznie, i dlatego poznawalny poprzez swą strukturę bytową — analogiczną. W dziedzinie rozumienia bytu dociekania Tomasza stanowią niewątpliwie apogeum ludzkiej myśli poznającej rzeczywistość. Jej pełniejsze rozumienie umożliwiają spekulacje wcześniejszych i późniejszych filozofów, którzy koncentrowali się na analizach treści bytowych, danych w refleksji poznawczej.

W rozumieniu i wyjaśnianiu rzeczywistości równie wyjątkowa i rewolucyjna jest koncepcja człowieka jako bytu osobowego zaprezentowana przez Akwinę w *Sumie teologicznej*. Jako teolog potrzebował on realistycznego rozumienia człowieka, który jest adresatem Bożego objawienia. Św. Tomasz, znając platońską i arystotelesowską tradycję interpretującą bytową strukturę człowieka, z której wypływa specyficznie ludzkie działanie, dokonał istotnego przełomu w pojmowaniu bytowej struktury i działania istoty ludzkiej. Przede wszystkim odwołał się do wewnętrznego doświadczenia bycia człowiekiem: „[...] experitur enim unusquisque seipsum esse, qui intelligit. [...] ipse idem homo est, qui percipit se intelligere et sentire: sentire autem non est sine corpore” („Każdy bowiem doświadcza siebie, że istnieje jako ten sam, który poznaje intelektualnie. [...] ten sam bowiem człowiek jest tym, który postrzega, że poznaje i intelektualnie, i zmysłowo: a poznawać zmysłowo nie można bez ciała” (*S. th.*, I, q. 76, a. 1)). Tomasz rozciąga rozumienie doświadczenia z empirii na czysto duchowe rozumienie doświadczenia własnego istnienia jako podmiotu. Człowiek doświadcza istnienie własne: ja-osobę, która działa intelektualnie i zmysłowopoznawczo, co wypływa z tego samego źródła — „ja”; doświadcza, że istnieje jako ten sam podmiot, jako ja-osoba, która wyłania z „ja” czynności duchowe oraz czynności zmysłowe, związane z materią ludzkiego ciała.

Istniejący podmiot — „ja” — działający w różnych sferach, świadczy o istnieniu tego samego osobowego źródła działania, które nazywa ludzką duszą, jawiącą się jako duchowa, ale związana z materią, bo jest formą-organizatorką ciała, poprzez które i dzięki któremu działa w materii i poprzez materię. Człowiek żyje (istnieje) poprzez swą duszę, która powstała dzięki aktowi stworczemu Boga i istnieje w sobie jako podmiocie swego istnienia; istniejąc w sobie jako osoba, udziela swego istnienia ludzkiemu ciału, które organizuje sobie z otaczającej materii. To, że istnieje w sobie jako w podmiocie, jest poznawane przez analizę ludzkiego działania — w swej strukturze niematerialnego (akty intelektualnego poznania, miłości, twórczości). Działanie to, będąc niematerialne w swej strukturze (niemierzalne), nie może się wyłaniać z innego podmiotu, jak

tylko niematerialnego. Dusza została ustanowiona jako samodzielnie istniejący podmiot, a nie jako powstająca w następstwie przemian materialnych. W tym sensie św. Tomasz zmodyfikował arystotelesowską koncepcję człowieka, który miał być hylemorficznym złożeniem materii i duszy, powstającej jako następstwo przemian materialnych. Jeśli zatem dusza jest w swej strukturze niematerialna, jako źródło wyłaniania z siebie aktów niematerialnych, to nie może ona powstać w następstwie przemian, lecz jako niezłożona, duchowa, „cała naraz” musi zaistnieć. Jej zaistnienia nie mogą spowodować żadne naturalne czynniki materialne, lecz jedynie akt stworzenia Boga — źródła bytu. Dusza musi zaistnieć na samym początku ludzkiego bytowania, ujawniającego się w systemie ludzkich działań, który będąc przez całe życie tym samym systemem, wskazuje na obecność i istnienie tego samego źródła tych działań — duszę. Dusza, udzielając ciału istnienia, organizuje materię do bycia ludzkim ciałem. Pierwszym zatem i podstawowym aktem ludzkiej duszy jest formowanie-organizowanie ciała, aby przez nie działać i wejść w kontakt ze światem. Dusza — będąc w sobie duchem — może działać jedynie jako „forma” (materii) ciała, a więc tylko poprzez swe ciało. Stąd wszystkie czynności człowieka są nasycone materialnością i potencjalnością, zw. ludzkim dynamizmem.

Człowiek, jako byt osobowy, aktualizuje się w uzależnieniu od innych ludzi, w społecznościach ludzkich, jako środowiskach ludzkiego życia i działania. Pierwszym takim środowiskiem jest łono matki, w którym człowiek formuje sobie ciało, drugim jest łono ziemi wraz z ludzką społecznością, w której dojrzewa duchowo, by ostatecznie w łonie Boga, w wieczności (ujawnianej w strukturach bytowych ludzkich działań rozumnych i wolitywnych) dojść do pełni rozkwitu swego człowieczeństwa. Tomasz, oczyściwszy koncepcje człowieka z mylnych sformułowań Platona i Arystotelesa, rozwinął teorię ludzkich działań osobowych. W *Sumie teologicznej* w części I opracował bytowy kontekst i strukturę człowieka, w częściach I–II i II–II opracował teorię ludzkich działań, które jako celowe prowadzą do racjonalnych decyzji osobowych, oraz rozbudował teorię ludzkich usprawnień ku dobremu (cnoty) i złemu (wady), by wskazać, że człowiek spełnia się jako osoba przez aktualizowanie swych osobowych potencjalności do pełni życia wiecznego.

Charakterystyczne dla f. Akwinaty są: odpowiedni proces poznania i odpowiedni język, uzasadniający wyniki tego poznania; jest to podobne (niekiedy identyczne) z Arystotelesa sposobem poznania, stosowanym w metafizyce, a więc poznanie wyjaśniające opiera się na spontanicznym (wraz z towarzyszącą refleksją) poznaniu, języku naturalnym zintegrowanym oraz uzasadnieniu metafizycznym uniesprzeczniającym.

F. Jana Duns Szkota. Zasadniczego odejścia od rozwiązań Tomasza z Akwinu dokonał Duns Szkot, którego — ze względu na jego nowe rozumienie przedmiotu metafizyki — można uznać za prekursora późniejszych filozoficznych koncepcji w Europie. Szkotowe rozumienie bytu było w dużej mierze uwarunkowane przemyśleniami Awicenny z Buchary. Awicenna, komentując metafizykę Arystotelesa, zastanawiał się, które Arystotelesowe rozumienie substancji dotyczy przedmiotu metafizyki: rozumienie substancji jako substancji pierwszej — τὸδε τι [tode ti], jako substancji drugiej — τὸ καθόλου [to kathólou], czy też jako substancji trzeciej — τὸ τί ἦν εἶναι [to ti en éinai]?

Awicenna, pod wpływem neoplatonizmu, pojął rzeczywistość emanacyjnie, bowiem Byt pierwszy, najwyższy, może w swym akcie poznawczym wydać z siebie (wyłonić) tylko jeden byt, doskonały jak sam Byt konieczny, ale już nie pierwszy, lecz drugi. Ten właśnie byt drugi „stwarza”, czyli emanacyjnie wyłania z siebie byt trzeci, którym są możliwości. Wszeczhaczywistość składa się więc dla Awicenny z dwóch rodzajów bytów: Bytu koniecznego — *necesse Esse* i bytów możliwych — *possibile esse*. Właśnie to byty możliwe stanowią to, co można po arystotelesowsku nazwać τὸ τί ἦν εἶναι [to ti en éinai], czyli substancją-naturą trzecią, będącą układem cech konstytutywnych. O nich samych nie można powiedzieć nic więcej ponad to, czym one są. Czy natury te istnieją? Istnienie nie należy do ich natury i dlatego nie jest ich cechą konstytutywną. Istnienie konstytuuje jedynie Byt pierwszy — *necesse Esse*. Istnienie może być jedynie dołączone do natury trzeciej — jako *possibile esse*, jako coś zewnętrznego. Ono nie wnosi do poznania żadnych nowych treści, bo poznanie koniecznościowe jest związane z naturą trzecią. To natury trzecie, neutralne wobec istnienia, stały się przedmiotem metafizyki i metafizycznego wyjaśnienia. Europejska f. poszła właśnie w tym kierunku, biorąc za swój przedmiot byt zesencjalizowany: naturę-substancję-istotę „trzecią”, która sama z siebie wyraża jedynie *possibile esse*. Jeśli zostanie jej udzielone (pochodzące od *necesse Esse*) istnienie, to będzie ona realnym, istniejącym konkretem, jednostkowym i zmiennym.

Duns Szkot, ustalając przedmiot metafizycznych dociekań, usystematyzował Awicennańskie „natury trzecie”, które stanowiły najogólniejszy zbiór przedmiotów możliwych, inteligibilnych: *possibile esse*. Systematyzacja poszła w kierunku uhierarchizowania tych natur tak, aby stanowiły swoistą „warstwową” strukturę bytów konkretnych. I tak, konkretny byt, np. Jan, będący niepowtarzalną, konkretną istotą-naturą — jest przez to samo „tą oto” naturą, jakimś „quid”, zatrzymującym na sobie naszą poznawczą uwagę. Tę konkretną naturę „quid” Duns Szkot nazwał „quidditas-haecceitas”; jest ona jednostkową istotą, którą rozumiemy jako właśnie Jana. Ale w konkretnej haecceitas można dostrzec także współtworzące quidditas — natury ogólniejsze (w Janie dostrzegamy także naturę człowieka, czyli człowieczeństwo, nadto w tymże Janie dostrzegamy rodzajową naturę zwierzęcia, wspólną ludziom i zwierzętom). Jest jeszcze szersza, ponadrodzajowa natura wegetatywna, wspólna także zwierzętom i roślinom, które odżywiają się, wzrastają i rozmnażają, oraz jeszcze szersza natura materialna cielesności — corporeitas. Tenże Jan, jako bytujący w sobie, jest podmiotem właściwości, a więc jest tą naturą substancjalną. Wreszcie u tego samego (haecceitas) Jana dostrzegamy, jako podstawową dla wszystkich, naturę bytową. O niej można jedynie powiedzieć, że jest możliwością bycia wszystkim, bowiem sama w sobie jest niesprzecznością, czyli strukturą wykluczającą z siebie sprzeczność. Tak rozumiana natura bytowa jest wspólna wszystkim bytom. Ona też jest najpierw pojmowana w poznawaniu czegokolwiek i jest dla nas uchwytana w prostym intuicyjnym akcie intelektualnego poznania. Wizja natury bytowej (wizja bytu), wykluczającej sprzeczność, jest tym, co natychmiast dostrzegamy w każdym akcie poznania. Gdyby tego nie było, nie byłoby możliwe poznanie (i metafizyka), bo bez najpierwotniejszej dostrzeżonej natury bytu nie ma aktu poznania.

Natura bytu, wykluczająca z siebie sprzeczność, gdy jest poznawana, jest pierwszym pojęciem bytu, jaki sobie tworzymy w intelektualnym poznaniu. Pojęcie bytu (*ens ut primum cognitum*) jest pierwszym, rzeczywistym pojęciem — jednym, a przez to jednoznacznym, które możemy orzekać o wszystkim, bowiem wszystko jest bytem w sobie niesprzecznym. Tak rozumiane pojęcie jednoznaczne gwarantuje możliwość metafizyki.

Natura bytu jest dokładnie czytelna w jej coraz precyzyjniejszych zdeterminowaniach, gdyż natura substancji zawiera więcej treści niż natura bytu. Każda z natur, ułożona warstwowo w konkretnym bycie, ma swój wewnętrzny sposób bytowania, czyli odpowiedni dla swej natury sposób istnienia, bo *esse substantiale* jest dokładnie wyznaczone przez tę istotę; nie ma zatem realnej różnicy pomiędzy naturą-istotą i jej istnieniem. Różnice mogą być jedynie modalne, jako różnice sposobu istnienia natur. Dlatego przedmiotem intelektualnego poznania pojęciowego jest zawsze natura rzeczy, a dla natury bytowej sposobem jej istnienia-bytowania jest niesprzeczność. Różnica pomiędzy różnymi „naturami” w bycie jest jedynie formalna (ze względu na formę), a przez to także aktualna, ze względu na naturę rzeczy. Układ „natur trzecich” w konkretnych bytach jest podstawą odpowiedniego orzekania. Natury ogólne, poznane jako sensory bytowe, są w orzekaniu metafizycznym koniecznymi orzecznikami w stosunku do konkretnej natury. Pozwala to na wypowiedzi typu: „Jan jest człowiekiem, kimś żywym, cielesnym, substancją, bytem”. Te sensory bytowe, uznane za orzeczniki w orzekaniach, są „*universale metaphysicum*”, co pozwala na poznawczą orzekalność konieczną, metafizyczną, albowiem te predykaty orzekania swe bytowe uzasadnienie mają w samej rzeczy. Tak rozumiane orzeczniki stanowią w orzekaniu zdeterminowane sensory, a metafizyka zbudowana na tych koniecznych orzecznikach jest metafizyką sensów bytowych.

Akty poznania tak rozumianego przedmiotu dokonują się nie tyle przez uprzedmiotowione (pozapodmiotowym bytowaniem) akty spontanicznego poznania, ile raczej poprzez akty refleksji nad utworzonymi wcześniej sensami. Spontaniczne poznanie rzeczywistości owocuje wytworzeniem spontanicznych pojęć, a ogląd wytworzonego przez siebie pojęcia, czyli akt pełnej refleksji buduje poznanie metafizyczne rzeczywistości. Skoro „natura bytu” jest dana w oglądzie intelektualnym pierwotnie, to jest ona przyswojona jako pojęcie (jednoznaczne) bytu. Podobnie natura substancji (natura zwierzęcia czy natura człowieka) — gdy jest poznana, jest odpowiednio rozumianym pojęciem substancji (pojęciem zwierzęcia, pojęciem człowieka).

Przedmiot metafizycznego poznania jawi się zatem nie tyle w ściśle rozumianym poznaniu spontanicznym, interioryzującym istniejące konkretne treści poznawcze, ile raczej w poznaniu zreflektowanym, w którym oglądamy pojęciowe treści, tzw. *universale metaphysicum*. Tak więc już w f. Dunsza Szkota, uchodzącej za realistyczną, kontakt poznawczy z rzeczywistością jest faktycznie dany w zreflektowanym poznaniu. Dzieje się tak mimo zapewnień, że nasz intelekt czyta wprost „naturę” rzeczy w odpowiednich stopniach *universale metaphysicum*, które sponuje poznanie zreflektowane.

Tak rozumiane poznanie będzie się u scholastyków powtarzało, mimo radykalnej krytyki nominalizmu dokonanej przez W. Ockhama. To właśnie Ockham wszystkie „natury-sensy” ogólne pojął jako *flatus vocis*, bowiem istnieją tylko treści konkretne, jednostkowe. Krytyka Ockhama doprowadziła do kryzysu

metafizyki oraz kryzysu teorii koniecznościowego poznania i przerodziła się w wielowiekowy spór o uniwersalia, który usiłowano rozwiązać na podstawie akceptacji „natur ogólnych” istniejących jednostkowo — co doprowadziło niektórych myślicieli do sceptycznego wątpienia.

Duns Szkot preferował semantyczną stronę języka, natomiast Ockham posługiwał się zasadniczo pragmatyką językową w ustalaniu sensu. Ustalanie sensu wyrażeń językowych dokonuje się w języku zintegrowanym, gdzie relacje syntaktyczne, semantyczne i pragmatyczne języka wzajemnie się warunkują. Przeakcentowanie którejś ze stron języka w wyjaśnianiu rzeczywistości musi, siłą rzeczy, wpłynąć na niepoprawne rozumienie sensu. Ockham, negując stany koniecznościowo-ogólne, sprowadził ogólność wyłącznie do zdaniowej predykcji, a więc do „systemu odniesień” wyrażeń ogólnych, do konkretnie, jednostkowo istniejących rzeczy. Przez to zawęził powszechność znakową wyłącznie do pragmatyki językowej. Sama „ogólność-powszechność” nie jest u Ockhama stanem bytowym — jak to ma miejsce w systemie Dunsza Szkota, ale wyłącznie sposobem orzekania, czyli pragmatyką językową.

Argumentacja w tego typu zesencjalizowanej scholastyce, ustalającej sensy wyrażeń w wyjaśnianiu tak rozumianego przedmiotu, jest związana bardziej z opisem i analizą użytego języka, aniżeli z uniesprzeczniającym szukaniem racji realnych dla formułowanych twierdzeń. Można już zauważyć formowanie się scjentyistycznej formy językowej, związanej z uznawaniem zdeterminowanych stanów bytowych jako natur, dających się ująć w definicjach jednoznacznych.

Esencjalistyczny tomizm F. Suáreza. Suárez w dużej mierze kontynuował koncepcję Dunsza Szkota w zakresie przedmiotu filozoficznych wyjaśnień. Procesu metafizycznego wyjaśniania nie wiązał bezpośrednio z istniejącą rzeczywistością, a więc z konkretnie, jednostkowo istniejącymi bytami, lecz z — ujętym w procesie poznania abstrahującego — pojęciem bytu.

Przedmiot filozoficznych wyjaśnień, jakim jest byt, może być rozumiany rzeczownikowo oraz imiesłowowo. „Jeśli bierze się pod uwagę byt jako oznaczony przez tę nazwę, to jego sens polega na tym, iż jest on tym, co posiada istotę realną, a więc nie fikcyjną i chimeryczną, ale prawdziwą i zdolną do realnego istnienia” (F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, II 3, 4). Nie bierze się tu pod uwagę realnego istnienia, tzn. nie wyklucza się go ani nie zaprzecza, ale odcina się odeń przez abstrakcję. Natomiast gdy byt (ens) występuje w roli imiesłowu, to oznacza tenże byt realny z aktualnym istnieniem. Tak (imiesłowowo) rozumiany byt jest przypadkiem bytu rozumianego rzeczownikowo. To istota konstytuuje byt, determinując go do tego, czym on jest; i językiem istoty można wyrazić wszystko to, czym byt jest. Na nic nie zdałoby się przyjęcie osobnego istnienia, skoro wszystko, co można sobie wyobrazić, iż sprawia istnienie, już jest zawarte w aktualnej istocie.

Suáreza rozumienie przedmiotu metafizyki dobrze interpretuje J. Kleutgen. Wg niego Suárez za przedmiot metafizyki przyjmuje istotę. Istota zaś — to rdzeń, najgłębsza podstawa i pierwsza zasada wszelkiego działania i wszelkich właściwości rzeczy. Jest to więc to — wyjaśnia Kleutgen — co „mają najdoskonalszego, i to, od czego zależy doskonałość wszystkich naszych wiadomości dotyczących tego samego przedmiotu. [...] u scholastyków to, co rzeczywiste, nie utożsamia się z tym, co aktualne, czyli istniejące i nie przeciwstawia się temu, co możliwe.

Może to być zarówno byt możliwy, jak i istniejący, tak że kiedy scholastyka wyznacza jako przedmiot metafizyki byt rzeczywisty, nie chce ona [...], by główne zadanie tej nauki polegało na poszukiwaniu i odkrywaniu aktualnych istnień”. I dodaje: „Gdy pojmujemy byt jako rzeczywisty, nie ujmujemy go myślą jako wyłącznie możliwy, wykluczając istnienie; jednakże nie ujmujemy go również jako istniejący, lecz abstrahujemy od istnienia [...]. W ten sposób skończone i stworzone rzeczy, dla których istnienie nie jest czymś istotnym, mogą stać się przedmiotem nauki” (J. Kleutgen, *La philosophie scolastique*, P 1869, II 89–92).

Oczywiście, tak rozumiany byt możliwy może wystąpić tylko jako pojęcie. I właśnie w procesie formowania metafizycznego pojęcia bytu trzeba jasno odróżnić to, co nazywamy pojęciem formalnym, subiektywnym, od pojęcia obiektywnego. Formalne, czyli subiektywne pojęcie jest zasadniczo aktem intelektu ujmującym rzecz czy jakiś przedmiot. Natomiast pojęciem obiektywnym, przedmiotowym, jest ta sama rzecz lub temat-przedmiot dostępny w poznaniu za pośrednictwem pojęcia subiektywnego. „Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur [...]” (F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, II 1, 1).

Suárez, nie odróżniając w konkretnym bycie istoty od istnienia jako realnie nietożsamy, uznaje przez to, że w ujętej obiektywnie istocie (czyli w pojęciu obiektywnym istoty) jest zawarte wszystko to, co może dać istnienie. Ale byt jako istota, w abstrakcji od istnienia, ujęta myślą, może posiadać jedynie swe myślowe istnienia (dlatego, że istnieje jako myśl). Tak właśnie myślana istota stanowi przedmiot metafizycznych wyjaśnień Suáreza. Dokonała się tu ucieczka od realnie istniejącego bytu do pojęcia bytu, chociaż nazywa się to „realnym” pojęciem bytu. Wówczas procesy poznawcze zdają się kreować istnienie (oczywiście myślane). Wraz z Dunsem Szkotem i Suárezem f. zeszyła z poziomu wyjaśniania rzeczywistości na poziom tworzenia znaków-sensów, danych w pojęciach „obiektywnych”. Suáreza koncepcja przedmiotu metafizyki, język i argumentacja nie odbiegają od ustaleń Dunsza Szkota.

Kartezjanizm i nowożytne f. podmiotu. Scholastyka, u jednego z najwybitniejszych jej myślicieli — F. Suáreza, znalazła przedmiot metafizycznego poznania w obiektywnym pojęciu bytu, do którego mamy poznawczy dostęp przez pojęcie formalno-subiektywne. Owo zdwojone pojęcie bytu zostało zakwestionowane przez Kartezjusza, który poznał scholastyczny nurt myślenia wykładany w jezuickich szkołach. Zastanawiając się, czy w treści poznania występuje jakaś różnica pomiędzy pojęciem subiektywnym a obiektywnym, musiał dojść do przekonania (zgodnie zresztą ze stanowiskiem Suáreza), że w przedstawieniu samej treści poznania nie ma różnicy. Zresztą nie może być różnicy, bo zanegowana byłaby tożsama treść poznawcza i przez to samo sens poznania rzeczy.

Jeśli nie ma różnicy, zwraca uwagę Kartezjusz, to po co czynić rozróżnienie i dublować rzeczywistość poznawczą, skoro całą treść obiektywnego pojęcia już posiadamy w pojęciu subiektywnym. Obiektywne pojęcie staje się więc niepotrzebne i należy je usunąć. Odtąd dla Kartezjusza i jego następców przedmiotem poznania nie są obiektywne pojęcia (rzeczy jako poznane), ale właśnie subiektywne idee. Cała siła poznania została przeniesiona z przedmiotu

(obiekty) na podmiot (subiekt) poznania. To w podmiocie, w ludzkim duchu dokonuje się proces poznania i utrzymują się treści poznawcze.

Poznanie nie może nie być czymś duchowym, skoro cała rzeczywistość jest albo duchem — *res cogitans*, albo materią — *res extensa*. Ducha konstytuuje *cogitatio*, tak jak rozciągłość (*extensio*) konstytuuje materię. Wobec tego myślenie (*cogitatio*) może stanowić jedyny punkt oparcia, „archimedesowy punkt” dla całej f. *Cogitatio* jest ostatecznie absolutnie niepowątpiewalne i dlatego w poznaniu należy posłużyć się takimi ideami (jako pojęciami subiektywnymi), które nie budzą trudności w ich uznawaniu. Tylko idee jasne i wyraźne są niepowątpiewalną bazą i punktem wyjścia prawdziwościowego poznania filozoficznego. A ideą najbardziej jasną i wyraźną jest idea mnie samego jako myślącego ducha, co można odczytać w naczelnym zdaniu systemu Kartezjusza: „*cogito ergo sum*”. Czy w zdaniu tym wyrażenie „*ergo*” („a więc”) jest znakiem jakiegoś rozumowania? Nie, gdyż Kartezjusz odrzucał procesy rozumowania, a przyjmował „łańcuch oczywistości” przedstawianych idei. Trudno zatem mówić, by Kartezjusz w punkcie wyjścia f. umiejscowił proces rozumowania mający uzasadnić, że „*a posse ad esse valet illatio*”. Dla Kartezjusza problematyka przejścia „od stanów poznawczych do rzeczywistości” nie stanowiła problemu, bowiem wszystkie nasze idee, w tym te dotyczące realnego świata, są prawdziwe, przedstawiają prawdziwościowo świat materialny, gdyż prawdziwość tych idei jest zagwarantowana przez Boga — stwórcę natury.

Cała rzeczywistość, dana nam w naszym poznaniu, zamknęła się w ludzkim podmiocie poznającym. To właśnie ludzki podmiot, będący myśleniem (*cogito*), stał się jedynym (poza Bogiem) gwarantem prawdziwości tego, że świat istnieje i że taki świat ma rzeczywiście te treści, które przedstawiają idee jako przedmioty poznania. To ludzka świadomość jest tu czymś pierwotnym w stosunku do rzeczywistości. W świadomości ludzkiego ducha wszystko jest zanurzone jak w oceanie, a na powierzchni tego oceanu świadomości pływają idee jako sensory rzeczy. A co z istnieniem rzeczy? Istnienie jest przymiotem rzeczy. „Przymioty są tylko rozmaitymi ujęciami, za pomocą których nasz rozum pojmuje jedną i tę samą rzecz [...]. Jednym z przymiotów jest właśnie istnienie, gdyż pojmowanie istoty jakiejś rzeczy, kiedy abstrahujemy od jej istnienia czy nieistnienia, jest innym sposobem jej pojmowania [...]. Istnienie różni się więc od rzeczywistej istoty tylko myślnie, a zatem nie różni się od niej wcale w samej rzeczywistości, lecz jedynie w naszych rozmaitych sposobach pojmowania go” (É. Gilson, *Byt i istota*, 138). U podstaw poznawczych reprezentacji jako racja bytu stoi zawsze podmiot — *subiectum* myślące.

Obok tak rozumianego przedmiotu filozoficznych wyjaśnień (a te w f. podmiotu są subiektywnymi ideami) elementem drugim, wyznaczającym tak pojętą f., jest charakter poznania tego przedmiotu, a jest nim poznanie refleksyjne. Kartezjusz, dzięki zastosowanej metodzie i ustaleniu punktu wyjścia f. w *cogito*, był przekonany, że znalazł ostateczny argument na odparcie sceptycyzmu, ukazał bowiem, że podmiotem myślenia jest „ja-duch”. Myślenie należy zaczynać od podmiotu myślenia. Rzeczywistość rzeczy istniejących, dana człowiekowi w spontanicznym poznaniu, została zakwestionowana na rzecz refleksyjnego sposobu poznania, a więc posługiwania się reprezentacjami poznawczymi. Poznanie spontaniczne traci tu swą wartość, gdyż zawsze podlega sceptycyzmowi. Poznanie refleksyjne natomiast, ujawnione w *cogito*-myśleniu, jest tym, które

chroni przed sceptycyzmem, a przez to jest jedynym wartościowym sposobem poznania. W refleksyjnym typie poznania wchodzimy w obszar czystej świadomości, gdzie myśl jest niezależna od zmysłów i ich złudzeń.

Myślenie jest zawsze intencjonalne, czyli nakierowane na coś, na idee jako dane świadomości. Cała rzeczywistość jest zamknięta w ideach-pojęciach, a racją bytową tych idei-pojęć jest nasza świadomość („ja-duch”), ujawniająca się w cogitatio. Koncepcja pojęć-idei jest tu jeszcze, do pewnego stopnia, tradycyjna — scholastyczno-suarezjańska, zmieniła się już jednak racja uznawania idei. Już nie świat rzeczy realnych jest punktem odniesienia, lecz sam podmiot. Podmiotowość w poznaniu zaczyna decydować o przedmiotowości. Nie jest ważna spontaniczność naszego poznania, bo właściwe myślenie pojawia się w trakcie refleksyjnego sposobu poznania. Wraz z utratą spontaniczności poznania, f. utraciła pierwotny kontakt z rzeczywistością i zamknęła się w podmiocie.

Metodą uprawiania f. stała się analiza idei naszej świadomości. Idee te pojawiają się najpierw jako oczywiste, jasne i wyraźne, ale z biegiem czasu, w innych systemach f. podmiotu, idee te wydobywano z głębi świadomości, a następnie z podświadomości, by wreszcie przejść na bezpodmiotowość „rezerwuaru sił biologicznych”, „id”, „seksu”.

Język użyty do analiz preferuje stronę semantyczną, jest bowiem związany z rozumieniem sensów, stanowiących treść idei. Oderwanie się od spontanicznego poznania na rzecz poznania refleksyjnego, analizującego przedstawione treści, preferuje semantyczną stronę języka, operującego sensami i skoncentrowanego na analizie sensów.

Wraz z Kartezjuszem rozpoczyna się nowożytny (modernizm) okres uprawiania f., związany z podmiotem poznającym jako zasadniczo jedyną racją ludzkiego poznania. Podmiotowość, ujawniająca się najpierw w ideach porządku racjonalnego, intelektualnego (zgodnie ze scholastyczną tradycją) zostaje przeniesiona (lub przeinterpretowana) na sensualistyczne rozumienie idei u filozofów ang., i to zgodnie z ang. sensualistyczną tradycją poznania. Nowożytny sensualizm ang. jest swoistą formą kartezjanizmu, gdyż ostatecznie to podmiot, poprzez swe percepcje i idee, dostarcza treści dla filozoficznych analiz.

Niem. f. świadomości. F. podmiotu kontynuowali myśliciele niem., którzy podmiotowość myślenia doprowadzili do granic „bóstwa”, co się ujawniło w transcendentalnym idealizmie Hegla. Proces ten rozpoczął się wraz z uniwersyteckim nauczaniem Ch. Wolffa, u którego kartezjańska „idea” przeszła w „repraesentatio”, jako synonim tej idei. Owa repraesentatio domaga się, jako swego nosiciela, subiectum — podmiotu. Dlatego reprezentacja zrodzona w refleksji staje się strukturą bazową (przedmiotem) wyjaśniania. W f. Wolffa występują jeszcze odniesienia do obiektywnych treści, ale wszystkie one są dane w podmiocie i przez podmiot. Na zasadzie „dania” w reprezentacji (a nie w samej istniejącej rzeczy) dokonują się poznawczo-myślowne zabiegi, które coraz bardziej podkreślają nie „dane” ale samego „dawcę” — podmiot, który staje się arché-principium ideatywno-refleksyjnej ontologii.

U Wolffa, podobnie jak u Suáreza, do którego Wolff chętnie nawiązuje, przedmiotem ontologii jest nominalno-esencjalnie pojmowany byt jako niesprzeczność. Jego naturę ujawniają: reflexio i repraesentatio, a więc czyste operacje myśli. Wewnętrzną treścią tak ujawnionego bytu jest zasada niesprzeczności

i zasada racji, dlatego w rozumieniu nominalnie-esencjalnie pojmowanego bytu zatrzymujemy się na samym jego znaku — σημεῖον [seméion]. Stąd ontologię Wolffa można ująć już jako transcendentalną (czyli niezależną od rzeczy, lecz zależną od samego podmiotu) semiotykę bytu. Podmiot stanowi tu ostateczną rację bytu. Z tego względu poglądy Wolffa stały się dla Kanta istotną przesłanką w konstruowaniu jego subiektywno-transcendentalnego myślenia.

Poprzez charakterystyczne dla systemu Kanta pytanie: „co mogę poznać?“, zacieśnił on problem poznania do bliższego określenia podmiotowego sposobu racjonalnego poznania. Taki sposób poznania sprowadza się do apriorycznych, subiektywnych kategorii poznania zmysłowego i umysłowego. To po stronie podmiotu leży moc i wartość poznania. Dla Kanta jedyną poznawczą daną (datum) jest reprezentacja, a ta jest oczywiście czymś podmiotowym. Dlatego u Kanta czytamy: „Zauważyłem, że brak mi jeszcze czegoś innego, na co w mych długich badaniach metafizycznych, podobnie jak inni, nie zwracałem uwagi, a co rzeczywiście jest kluczem całej tajemnicy, jaka dotychczas tkwi w metafizyce. Postanowiłem sobie mianowicie pytanie, na jakiej podstawie to, co w nas zwie się przedstawieniem, odnosi się do przedmiotu” (cyt. za: Tatarkiewicz HF II 165).

Kant pyta więc o rację przekroczenia (transcendowania — co dało jego f. nazwę „transcendentalnej”) samej reprezentacji do przedmiotowości obiektywnej tejże reprezentacji. Skoro istnieją 2 źródła poznania: zmysły i rozum, to i dla zmysłów, i dla rozumu istnieją warunki konieczne umożliwiające to poznanie. Warunki te muszą być tylko podmiotowe, aprioryczne, zw. kategoriami-pojęciami. Dla zmysłów tymi apriorycznymi warunkami są przestrzeń i czas. Dla rozumu (rozsądku) są też konieczne aprioryczne kategorie, aby wprowadzić do reprezentacji jedność. Zmysły dostarczają różnorodnych wyobrażeń, a rozsądek zespolą je. Połączenie nie leży w przedmiotach i nie może być postrzegane, gdyż jest ono dziełem rozsądku, który jest zdolnością łączenia a priori. Właściwym przedmiotem jest to, w czego pojęciu została zespolona różnorodność danego wyobrażenia. Przedmioty są więc pewnym zespoleniem wyobrażeń, a samo zespolenie nie jest wyobrażeniem, lecz aktem myślącego podmiotu. „To, co zwiemy przedmiotem, nie istnieje bez udziału podmiotu myślącego: nie ma przedmiotów bez aktów podmiotu. [...]. Podmiot jest warunkiem przedmiotu; pojęcia są warunkiem doświadczenia. Ale skąd umysł posiada zdolność jednoczącą? Jest ona odbiciem jedności samego umysłu: świadomość rzutuje swą jedność na zewnątrz i rozpieczęta wyobrażenia jednoczy przez nią w przedmioty. Jedność, jaką odnajdujemy w przedmiotach, jest odbiciem jedności naszej jaźni. Wiedza o przedmiotach jest tedy możliwa tylko dzięki temu, iż posiadamy samowiedzę” (tamże, 171).

Tak więc dla Kanta przedmiotem filozoficznych dociekań nie są rzeczy, ale samo poznanie rzeczy, w którym jawi się pełne uzależnienie przedmiotu od podmiotu oraz doświadczenia od pojęć. Przedmiotowość jest dana przez podmiot. Właśnie to jest krytycznym rozumieniem przedmiotu, wykreowanego przez podmiot. Dla Kanta pierwotne przekonanie o istnieniu świata nie wchodzi w zakres filozoficznego poznania, gdyż o istnieniu przedmiotu może stwierdzić tylko sąd. Gilson pisze: „Otóż pomiędzy rozmaitymi funkcjami sądu spotykamy jedną, która tym się różni od innych, że w niczym nie wpływa na samą treść sądu. Funkcją tą jest modalność sądu. Modalności sądów odpowiadają różnym wartościom, jakie myśl może przypisać łącznikowi między podmiotem

a orzecznikiem w zależności od tego, czy stwierdzenie lub zaprzeczenie uznaje się za problematyczne (możliwe), asertoryczne (rzeczywiste) czy też apodyktyczne (konieczne). Otóż sąd stwierdza stosunek syntezy i dlatego sam warunkowany jest zasadą syntezy, jaką jest czyste pojęcie a priori, czyli kategoria. Trzem modalnościom sądu odpowiadają zatem trzy kategorie modalności, którymi są, gdy dołączymy do nich przeciwieństwa: możliwość i niemożliwość, istnienie i nieistnienie, konieczność i niekonieczność. Porównując ten wykaz oraz poprzedni, widzimy, że istnienie jest jedną z pojęciowych kategorii modalności, ściślej: że jest tą kategorią, która odpowiada asertorycznej modalności sądów, to znaczy — przypadkowi, kiedy stosunek, jaki oznacza łącznik, uznany jest za rzeczywisty” (*Byt i istota*, 173). Zatem zarówno przedmiot, jak i istnienie, zostały osadzone w podmiocie, który wyznacza taką „rzeczywistość”. Być, znaczy być planowanym przez transcendentálny rozum (por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, II 77).

Krytyczne, naukowe poznanie jest możliwe jedynie pod rygiorem zastosowania reguł funkcjonowania apriorycznych pojęć. Poza granicami takiego poznania leży poznanie duszy i Boga, nie posiadamy bowiem wrażeń-reprezentacji duszy i Boga. Takie przedmioty znajdują się nie w granicach poznania krytycznego, lecz praktycznego, jako gwarancje ludzkiej moralności. Rzeczywistość — świat noumenów — jest niepoznawalna, dlatego jedyną metafizyką musi pozostać metafizyka praktycznego rozumu.

Ludzka świadomość jest siłą kreatywną, narzucającą światu (bezrozumnemu, albowiem w świecie tyle jest rozumności, ile jej rozum ludzki narzuci) swój subiektywny ład, ujawniający się zwł. w dziedzinie kultury, w tym szczególnie moralności. Poznanie rzeczywistości — jeśli jest poznaniem krytycznym — jest zawsze poznaniem apriorycznym, dokonującym się wg narzuconych antropologicznych, apriorycznych pojęć. Rzeczywistością nam dostępną jest, wg Kanta, rzeczywistość antropologiczna, będąca a priori w poznaniu.

Tak opisany przedmiot filozoficznego poznania wskazuje, że procesy poznawcze w f. krytycznej zamykają się w polu refleksji i są związane w swym uzasadnianiu z charakterem refleksyjnego poznania. Sprowadzają się zatem do opisów stanów poznawczych i analizy językowych sensów.

W niem. f. świadomości miejsce szczególnie doniosłe zajmuje G. W. F. Hegel, wg którego rzeczywistość i myśl są ostatecznie tym samym faktem racjonalnym: Begriff, będący Absolutem, obejmującym zarazem Boga i świat. Ów Begriff-Absolut jest koniecznym punktem wyjścia nie tylko w procesie myślenia, ale także w procesie dialektyki ewolucyjnej stawania się. Begriff na początku jest ideą-logiką, która alienuje się, tworząc świat Natury. Materialna Natura, w swym dialektycznym procesie powraca do pierwotnej racjonalności jako Duch, jawiący się w człowieku, będącym syntezą Natury i Idei. Duch zaś przechodzi konieczne fazy dialektycznego procesu, gdy jawi się najpierw (teza) jako duch subiektywny, alienujący się (antyteza) w ducha obiektywnego kultury, by wrócić do siebie (synteza) w postaci ducha absolutnego, pojawiającego się w dialektycznej triadzie: sztuka, religia i f.

W tym dialektycznym procesie rozwoju zawiera się i Bóg, i świat. Dla Hegla Bóg jest rzeczywistym Bogiem jako całość, jawiąca się w dialektycznym procesie — w którym absolutna Idea alienuje się w Naturę, i powraca do siebie w syntezie Ducha. Bóg jako Idea absolutna ma w sobie plan całego procesu

dialektyki, gdyż Idea ta jest „intensywną całością” — intensive Totalität — która musi przejść do następnej fazy: „Natury”, poprzez prosty akt intuicji — a więc koniecznościowo i bezrefleksyjnie. Dopiero na trzecim etapie dialektycznego rozwoju pojawia się refleksja, przez religijne akty, jakie wzbudza duch ludzki. U ludzi pełna świadomość jest świadomością siebie i Boga. Bóg — jak dowodzi Hegel — zwraca się do człowieka i jest przez człowieka. To, co jawi się jako czyn człowieka, jest czynem Boga i odwrotnie: Bóg jawi się poprzez działanie człowieka. W panteistycznej rzeczywistości Hegla Bóg nie jest niezależny od wspólnoty wierzących, gdyż jest duchem religijnej wspólnoty. Religia chrześcijańska, jako religia najdoskonalsza, wskazuje gigantyczny proces dialektyczny, który pojawia się na tle rozumienia rzeczywistości-bytu w f. europejskiej (Duns Szkot, Suárez, Wolff).

W niem. f. świadomości pojmwano byt jako najwyższą abstrakcję, a więc jako naturę w sobie niezdeterminowaną. Tak rozumiany byt nazwał Wolff czystą możliwością, pozbawioną wszelkich wewnętrznych uwarunkowań. W takiej koncepcji bytu metafizyka musiałaby stać się teorią, w myśli której wszystko, co jest niesprzeczne, byłoby prawdziwe. Tak pojętej metafizyce abstrakcyjnych, pustych pojęć przeciwstawia Hegel konkretność i empiryzm f. Hume’a, co upoważnia go do przyjęcia nowej wizji, w której pojęcie bytu jako najogólniejsze i najuboższe w treść jest zarazem konkretnością przejawiającą się w różnych determinacjach. Skoro byt jest absolutną abstrakcją („Das reine Sein ist nun die reine Abstraktion”), to byt i nicość utożsamiają się, gdyż byt i nicość to tylko puste abstrakcje, a każda z nich jest pozbawiona treści (por. G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, par. 87–88) — prawda bytu tkwi w niebycie, prawda niebytu zaś jest zawarta w bycie. Umysł ujmuje je w czymś jednym, co jest przechodzeniem z niebytu do bytu lub bytu do niebytu. Tym, co jednoczy byt i niebyt, jest „werden” („stawanie się”). Jeśli byt i niebyt są abstrakcjami, to „stawanie się” jest pierwszym konkretem, ale konkret ten jest uwarunkowany abstrakcją bytu i niebytu; stąd konkret zawiera się w abstrakcji.

W przechodzeniu od niebytu do bytu i roztopieniu się w „stawaniu się” ujawnia się rdzeń rzeczywistości: dialektyka, wyrastająca ze sprzeczności bytu i niebytu, przejawiająca się w trójrytmie: teza, antyteza, synteza. Hegel nazywa to „zaprzeczeniem”, jako zniesieniem pierwotnego stanu, by rozpląnąć się w zaprzeczeniu samego zaprzeczenia — jako fazie trzeciej. W 1801 Hegel obrał jako motto swego filozofowania zdanie: „contradictio est regula veri, non contradictio regula falsi” („sprzeczność to reguła prawdy, a niesprzeczność reguła fałszu”). Hegel uważa, że dialektyka potwierdza doświadczenie, ale sama reguła jest dana apriorycznie, czysto rozumowo; jako że istnieje ścisły związek pomiędzy bytem i myślą, podmiotem i przedmiotem, w ten sposób racjonalne jest to — co realne, a realne jest to, co racjonalne. Odkrycie dialektyki jest osiągnięciem rozumu i jest odkryciem Absolutu jako Begriff.

Panlogiczny system Hegla jest czystą aprioryczną spekulacją, przypominającą gnozę; podstawą rozumowania jest tu negacja zasady niesprzeczności, skoro sprzeczność jest „rodzicielką” całego systemu. Absurd, przyjęty jako sens rzeczywistości, przeradza się, dzięki dialektyce wyłonionej ze sprzeczności, w swości racjonalną operację myślową, mającą uzasadnić racjonalność wszelkich konfliktów rzeczowych, dzięki uznaniu za sprzeczność tego, co jawi się jako jakaś forma opozycji bytowej. Dialektyka stała się z biegiem czasu uzasadnieniem dla

społecznych rewolucji i radykalnej przyrodniczej ewolucji. Tymczasem ciągle obowiązuje prawo myśli: „ex falso — quodlibet, ex vero nonnisi verum” („z fałszu wypływa wszystko, z prawdy tylko prawda”). Proces myślenia, jako gra na sensach, jest swoistą kreacją „rzeczy”, co ujawniło się nawet u M. Heideggera, u którego człowiek-Dasein tworzy (kreuje) rzeczy-Dinge jako sensory wywołane z nicości przez wyobraźnię, przez kreujące Dasein, obdarowujące byciem-sein (kantowskim „istnieniem” jako modalnością asertoryczną), kształtowane jako Seiende. Wszystko to dzieje się we wszechogarniającej świadomości, poza którą nie wyszła nowożytna — modernistyczna f. podmiotu. Uzasadnienia w tego typu f. mieszczą się zasadniczo w obrębie opisów i analiz wytworzonych sensów.

We współczesnej literaturze, dotyczącej rozumienia Boga, można znaleźć znaczące sformułowania A. N. Whiteheada, będące zastosowaniem (swoistym) heglowskiej koncepcji sprzeczności, ujawniającej się jako „stawanie się” (werden), zastosowanej do interpretacji Boga i świata. Jest to koncepcja autokreacji. „Jest to zasada ostateczna, dzięki której wielość stanowiąca wszechświat łącznie, staje się jedną aktualną okazją, która jest wszechświatem łącznie. W naturze rzeczy leży to, iż wielość osiąga stan złożonej jedności” (A. N. Whitehead, *Process and Reality*, NY 1929, 31–32, cyt. za: É. Gilson, T. Langan, A. Maurer, *Historia filozofii współczesnej*, 468). Whitehead porównuje autokreację do arystotelesowskiej materii pierwszej, która jest tworzycem biernym, ale u Whiteheada autokreacja (twórczość) jest podstawą istnienia wszystkiego. Autokreacja ta nie istnieje jako byt, lecz jedynie w swych indywidualnych ucieleśnieniach. Samej autokreacji-twórczości nie sposób wytłumaczyć, jako że jest ona ostateczną racją istnienia wszystkiego. Bóg nie jest potrzebny, by wyjaśnić twórczość oraz istnienie świata; trzeba się do Niego odwołać jedynie dla wyjaśnienia określonej postaci istnienia. Stąd Bóg jest jednym z elementów kształtujących świat, nie będąc transcendentnym stwórcą świata. Bóg jest „procesem autokreacji, pewnym przypadkiem twórczości, różniącym się od innych przypadków, ponieważ pierwotnym, transcendentalnym, czasowym i wiecznym. [...] czynnie wkraça w proces twórczy świata oraz kształtuje i formuje go, wprowadzając weń swe wieczne przedmioty. Ta drugorzędna funkcja odsłania Jego »wtórną naturę«, jako bytu immanentnego w świecie i uczestniczącego w twórczym postępie świata. Bóg nie może jednak zanurzyć się w świecie, pozostając poza jego oddziaływaniem. Spotkanie ze światem wzbogaca Jego świadome doświadczenie, twórczy postęp świata wzmacnia własny Jego rozwój” (tamże, 469).

Ta heglowsko-gnostycka spekulacja, będąca konsekwencją przyjętego twierdzenia o autokreacji jako podstawie rozumienia świata i Boga (który też się autokreuje), jest uznaniem sprzeczności, że niebyt i byt są tym samym. Uznaniem, że niebyt i byt są tym samym (tym właśnie jest twierdzenie o autokreacji) jest usunięciem racjonalnych podstaw myślenia i poznania. Wszelka racjonalna myśl i oparta na niej dyskusja traci jakikolwiek sens. Gnostyckie absurdalne (bo negujące sprzeczność) „ukąszenie Hegla” zwalnia z racjonalnego myślenia. Tym się kończy kreatywność myśli oderwanej od realnego poznania bytu.

W ten sposób platońska koncepcja „jaskini poznania” (z której nie ma wyjścia) została wzmocniona namiastką „sztuki myślenia”, uobecniającej na osnowie myśli (od Kartezjusza po Sartre’a) hafty różnych sensów, pochodzących ze świadomości. Rzeczywistość istniejącego świata osób i rzeczy jest tu nieobecna.

Postmodernizm. Długi ciąg filozoficznego myślenia dotyczył jakiegoś przedmiotu, jako w sobie istniejącej rzeczywistości — bytu. Byt ten jest nam dany jako istniejący w sobie, realny i pozapodmiotowy. Drugi nurt myślenia przedmiotem f. uczynił sam poznający-myślący podmiot, ujęty w swoich aktach poznania-myśli. Pierwszy nurt charakteryzuje f. klasyczną, drugi — nowożytną (modernistyczną) f. podmiotu.

Wielość rozwiązań proponowanych przez dotychczasowe f., a także antynomie występujące w poznaniu doprowadziły wielu „myślicieli” na początku XX w. do zerwania z próbą wyjaśniania i rozwiązywania problemów filozoficznych; nastąpiło zwrócenie uwagi na język i różne formy komunikacji językowej. Analiza języka miała z jednej strony prowadzić ludzką myśl na obszar realnie istniejącego świata, a z drugiej wskazać, że problemy rzeczywiste są związane z naukowym poznaniem doświadczalnym, natomiast f. roi się od pseudoproblemów, zatem analiza języka, jako narzędzia informacji poznawczej, ma uwolnić człowieka i jego poznawanie od pseudoproblemów zrodzonych na polu filozoficznego poznania. Wg Wittgensteina — f. nie jest doktryną ani teorią, lecz jest działalnością wyjaśniającą i terapeutyczną. „Nie dodaje ona niczego do sumy naszej wiedzy, jak to czyni nauka, lecz wykrywa nonsensy w naszym języku [...]. Filozofia ma polegać na opisie owych sposobów użycia języka celem usunięcia problemów filozoficznych. Problemy te usuwa się, sprowadzając słowa z ich zastosowania filozoficznego z powrotem do użycia faktycznego w języku, w którym są pierwotnie zadomowione” (tamże, 480). Później Wittgenstein zmienił zdanie, porównując język do narzędzi, którymi można się różnorako posłużyć. Język nie jest jakąś jedną grą, ale rodziną gier, a reguły gier, ich cele i sposoby są nieskończenie różne. F. nie może w żaden sposób naruszać faktycznego użycia języka, może je tylko opisywać.

Pojawiły się różne opisy i analizy, odwołujące się do struktur przedświadomych, przedkonceptualnych, wolitywnych lub do akceptacji tez o konwencjonalnym, kontekstowym, twórczym charakterze języka. Tego rodzaju postawy powodują ponowne włączenie do analiz współczesnych myślicieli mitów, różnych opcji poznawczych i radykalne odejście od racjonalnego charakteru ludzkiego poznania — intersubiektywnie sensownego, sprawdzalnego i uzasadnionego bytową strukturą rzeczywistości.

Wyjście z nurtu „filozofii sensów” i subiektywizmu poznawczego nie dokonuje się przez językową terapię, ale przez rozumienie przedmiotu, metody, celu oraz samego języka, w harmonijnym związaniu jego stron: syntaktycznej, semantycznej i pragmatycznej. Jest to możliwe przez prześledzenie powstania, rozkwitu i upadku filozoficznego wyjaśniania, które przeszło z procesów poznawania rzeczywistości realnie istniejącej na pole myślenia o sensach, zanurzonych w oceanie ludzkiej świadomości twórczej (poznawczo odpowiedzialnej, ale też w niektórych aspektach pozbawionej odpowiedzialności).

Bibliografia: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781 (*Krytyka czystego rozumu*, I–II, Wwa 1957, Kęty 2001²); G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Hei 1817, H 1969⁷ (*Encyklopedia nauk filozoficznych*, Wwa 1990); E. Zeller, *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I–III, T 1844–1852, L 1923⁵; C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, I–IV, L 1855–1870, B 1957; F. Suárez, *Disputationes metaphysicae*, w: tenże, *Opera omnia*, XXV–XXVI, P 1861; J. Burnet, *Early Greek Philosophy. Thales to Plato*, Lo 1892, 1952⁴; Diels-Kranz I 22 B 32; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I–II, Fr 1909–1911; W. Heinrich, *Johannes Scotus Eriugena i Spinoza*, Kr 1909; E. Jarra, *Historia f.prawa*, Wwa 1923; E. Bréhier, *Histoire*

de la Philosophie, I–II, P 1926–1932; C. Baeumker, *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters*, Mr 1927; Tatkiewicz HF I–III; É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, I–II, P 1932, 1948³ (*Duch f. średniowiecznej*, Wwa 1958); W. Jaeger, *Paideia*, I–II, B 1934, 1959⁴ (*Paideia*, I–II, Wwa 1962, 2001); M. Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, I–III, Lv 1934–1947⁶; F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, Lo 1935; P. Bohner, É. Gilson, *Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Pa 1937, 1954² (*Historia f. chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, Wwa 1962); W. Kranz, *Die griechische Philosophie*, L 1941; Copleston HPh I–IX; É. Gilson, *L'être et l'essence*, P 1948, 1981² (*Byt i istota*, Wwa 1963); Arystoteles, *Polityka*, Wr 1953, Kr 1964²; F. Bacon, *Novum organum*, Wwa 1955; Gilson HFS; R. S. Bluck, *Logos and Forms in Plato*, *Mind* 65 (1956), 523–529; É. Gilson, T. Langan, A. A. Maurer, *Recent Philosophy. Hegel to the Present*, NY 1962 (*Historia f. współczesnej*, Wwa 1977, 1979²); Krapiec Dz VII; P. Merlan, *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*, w: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, C 1967; É. Gilson, *Realizm tomistyczny*, Wwa 1968; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, III–IV, C 1969–1975; A. Krokiewicz, *Zarys f. greckiej. Od Talesa do Platona*, Wwa 1971, 2000; I. Dąbska, *Dwa studia o Platonie*, Wr 1972; Swieżawski DF; W. Leszl, *Il „De ideis” di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, Fi 1975; W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, St 1977; *Historia f. średniowiecznej* (wyd. J. Legowicz), Wwa 1979; I. Dąbska, *Wprowadzenie do starożytnej semiotyki greckiej*, Wr 1984; G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Mi 1984, 1997²⁰; Arystoteles, *Zachęta do f.*, Wwa 1988; Krapiec Dz XIV–XV; W. Seńko, *Jak rozumieć f. średniowieczną*, Wwa 1993; Krapiec Dz XI; Krapiec Dz XXI; M. A. Krapiec [i in.], *Wprowadzenie do f. Przewodnik*, Lb 2000.

Mieczysław A. Krapiec