

KONCEPCJE FILOZOFII – systemowe uporządkowanie poznania rzeczywistości (dotyczące różnych jej aspektów), formowane w odpowiedziach na naukotwórcze pytania i wyrażone w języku intersubiektywno-komunikowalnym.

Rozumienie k. f. warunkują: a) przedmiot; b) charakter poznania; c) struktura języka; d) pytania naukotwórcze.

Istnienie różnorodnych systemów filozoficznych zmusza do postawienia pytania, czym jest filozofia jako racjonalne poznanie przedmiotowe? Filozofia – jako najstarsza dziedzina poznania – jest specyficznym rodzajem poznania rzeczywistości. Tu jednak wyłaniają się trudności: jak rozumieć samą rzeczywistość, dzięki czemu coś jest rzeczywiste, jak rozumieć ludzkie poznanie rzeczywistości, jaka jest struktura języka, który wyraża filozoficzne poznanie rzeczywistości, jak rozumieć filozoficzne poznanie wartościowe, sprawdzalne?

PRZEDMIOT POZNANIA FILOZOFII. Filozofowie najpierw usiłowali rozumieć rzeczywistość jako zbiór konkretów – bytów: τὰ ὄντα [ta onta]. Doszukiwano się więc czynnika, który stanowi o tym, co jest rzeczywiste w sposób najpierwotniejszy, czyli szukano ἀρχή [arché]. Wskazywano na czynniki materialne: wodę, powietrze, ogień, ziemię. Gdy to okazało się niewystarczające, sięgnięto do czynników dostępnych tylko poznaniu intelektualnemu, jak prawo tożsamości (Parmenides), oraz racjonalne, ogólne, konieczne struktury, zw. ideami (Platon), które jawiły się jako sensy wyrażeń ogólnych („człowiek”, „koń”) ludzkiego języka.

Dla Platona rzeczywistość rzeczywista (ὄντως ὄν [ontos on]) była przedmiotem poznania intelektualnego: noezy, dianoezy i doksy (ta odsyłała do anamnezy). Arystoteles, znający dobrze próby filozoficznego poznania podjęte przez poprzedników, zwł. Platona, nie mógł się zgodzić z ich koncepcjami; za rzeczywistość uznał realnie bytujący świat konkretów, poznawalnych zmysłowo i intelektualnie, dzięki formie substancjalnej nadającej tożsamość złożonym konkretom. Substancje, czyli podmioty bytujące samodzielnie, są rzeczywistym bytem, w którym zapodmiotowane są właściwości (przypadłości); relacje międzybytowe można również nazwać bytem rzeczywistym. Substancje są intelektualnie poznawalne jako formy ogólne bytów (co przypomina Platońskie idee), dostrzegalne spontanicznie w zmysłowym oglądzie jako „ogół” i rozumiane intelektualnie jako przedmioty definicyjnego poznania – jako τὸ τί ἦν εἶναι [to tí en éinai]. Formy substancjalne – jako przedmioty definicji – stały się w nauczaniu filozofów arab., głównie Awicenny, tzw. naturą trzecią – zdolną do zaistnienia w intelekcie jako pojęcie, oraz w rzeczy jednostkowej jako podstawa konieczności. „Natury trzecie” są same z siebie konieczne, a gdy otrzymają od Boga istnienie (jako swą przypadłość), stają się konkretnymi bytami. W ten sposób główny trzon filozofii – metafizyka, mająca za przedmiot swego poznania „natury trzecie”, stała się (zwł. po zhierarchizowaniu „natur trzecich” przez Jana Duns Szkota) metafizyką koniecznych predykatów (orzeczników) niezależnych od istnienia. Jan Duns Szkot uporządkował „natury trzecie” – od najszerszej natury bytowej, pojętej jako struktura wykluczająca sprzeczność, po naturę „tej oto” jednostki, nazwanej „haecceitas”.

W nurcie filozofii stojącej na stanowisku nieodróżniania aktu istnienia bytowego od jego treści, ukształtowało się przeświadczenie, że racji rzeczywistości należy szukać w strukturze treściowej bytu, wyrażanej w pojęciach jako formach poznawczych obiektywno-subiektywnych. Takimi formami poznawczymi tworzonymi spontanicznie w poznaniu są powszechniki (uniwersalia), np. „człowiek”, „zwierzę”, „roślina”, „substancja”, i wreszcie tzw. forma bytu. Cechami pojęciowego (znakowego) poznania, na co wskazał Platon, są: ogólność, konieczność i stałość. One gwarantują wartość poznawczą. Ogólność poznania pochodzi od samego człowieka. Ponieważ człowiek nie jest w stanie poznać pojęciowo (jednostkowo) bogatej treści bytu, dlatego dokonuje spontanicznej schematyzacji abstrakcyjnej. Natomiast konieczność i stałość pojęciowego poznania pochodzą od samej rzeczy, która jest ukonstytuowana nieprzypadkowo.

Poznawcza wizja realnego świata dana w pojęciach ogólnych, koniecznych i stałych stała się powodem pomieszania konieczności rzeczowej z powszechnością pojęciowego poznania: sposób pojęciowego poznania – powszechność – uprzedmiotowiono najpierw jako „ideę ogólną” (Platon), a następnie jako „formę samą z siebie ogólną” (Arystoteles), uznaną za czynnik konstytuujący bytowość (substancjalność rzeczy). Tymczasem rzecz sama w sobie jest strukturą konieczną, lecz nie ogólną, chociaż jest poznawana pojęciowo w formie ogólnej. A przecież sposób poznania nie jest sposobem istnienia. Ogólność sposobu poznania jest jedynie ogólnością znakową, wytworzoną przez poznający intelekt. Znakowe (semiologiczne) poznanie – jako rozumienie sensu bytu – stało się w nurcie platonizmu i neoplatonizmu chrześcijańskiego i arab. sposobem filozoficznego poznania świata realnego. Doprowadziło to do filozoficznego subiektywizmu kartezjańskiego, wywodzącego się z arystotelesowsko-szkotowsko-suarezjańskiej scholastyki operującej semiologią sensów ogólnych. Uformował się mocny system esencjalistyczny, w którym orzeczniki koniecznościowe, wyrażające istotę rzeczy, jako orzeczniki metafizyczne przybrały postać (głównie za sprawą Franciszka Suáreza – mistrza szkoły jezuickiej) „pojęć obiektywnych”, przeciwstawionych „pojęciom subiektywnym”, czyli podmiotowym strukturom poznawczym wytworzonym przez intelekt poznający. Wykształcony w szkole

jezuickiej Kartezjusz uznał rozróżnienie „pojęć obiektywnych” i „pojęć subiektywnych” za podwojenie rzeczywistości; przyjął jedynie „pojęcia subiektywne” (posiadające tę samą treść co pojęcia obiektywne) jako to, co jest nam radykalnie dane w intelektualnym poznaniu. W następstwie znalezienia „archimedesowego punktu oparcia”, jawiącego się jako „cogito”, obiektywną rzeczywistość zamienił na rzeczywistość subiektywnych idei.

Rzeczywistość pojmowano jako treść świadomych przeżyć, które nazwano ideami. Idee zostały uznane za podstawę rozumienia rzeczywistości w filozofii franc., ang. oraz niem. w najbardziej rozbudowanych systemach Ch. Wolffa, I. Kanta, G. W. F. Hegla oraz E. Husserla i in. fenomenologów i fenomenologizujących egzystencjalistów. Rzeczywistość tak rozumiana została zamknięta w uniwersum ludzkiej świadomości i pojęta jako „kosmos idei”, które są – w rzeczy samej – jedynie znakami konkretnych bytów, jakimi są ludzie i rzeczy tworzące realny świat.

Pojęcie subiektywne – idea (jako znak rzeczy) – funduje sam przedmiot wartościowego poznania. Ważne jest tu jedynie „przedmiotowe bytowanie”, a więc zawartość idei. Jeśli idea jest jasna i wyraźna, to w niej znajdujemy przedmiot naszego wartościowego poznania filozoficznego. Kartezjusz dokonał zasadniczej zmiany funkcji pojęcia-idei: z przezroczystego pośrednika w poznawaniu treści realnych rzeczy, na sam przedmiot poznania. W scholastyce pojęcie było tym, „przez co poznajemy” („id quo cognoscimus”), a u Kartezjusza (i później w kartezjanizmie) – „tym, co poznajemy” („id quod cognoscitur”) – to, co jest wprost poznawane.

W filozofii subiektywistycznej sposób pojęciowego poznania stał się przedmiotem poznania. Zerwanie ze światem rzeczy realnie istniejących wprowadziło, jako namiastki rzeczy – idee, którymi stały się subiektywne przeżycia poznawcze i emocjonalne. A te stanowią dziedzinę znaków rzeczy. Są to znaki naturalne, tworzone spontanicznie przez człowieka, ale nie są one bytami istniejącymi rzeczywiście, niezależnie od człowieka.

Dalej w subiektywizmie można się posunąć już tylko do znaków umownych języka – dokonało się to w nurtach filozofii analitycznej, rozważającej znaki samych znaków, czyli język, który uznano za warunek aprioryczny rozumienia samej filozofii.

Wartość systemów filozoficznych można mierzyć wartością ich przedmiotu poznania. Jednak subiektywnie obierana „przedmiotowość” nie może być uznana za rzeczywistość realnie istniejącą, a jedynie ona stanowi ostateczną instancję rzeczowości poznania prawdziwościowego. Stąd systemy subiektywistyczne, jak kartezjanizm, empiryzm ang., leibnizjanizm, wolffizm, kantyzm, heglizm i pokantowskie prądy fenomenologiczne z ich rozmaitymi formami nie mogą pretendować do racjonalnej filozoficznej interpretacji rzeczywistości istniejących osób i rzeczy (nie znaczy to, że niektóre ich sformułowania nie przystają do rzeczywistości).

W filozoficznych dociekaniach nad tym, czym jest rzeczywistość, wyjątkiem okazał się w XIII w. Tomasz z Akwinu, który dostrzegł fakt istnienia konkretów jako rację ich realnego bytowania. Jak to później sformułował Franciszek Silvestris z Ferrary, to „pod aktualnym istnieniem” wytwarzają się realne treści bytowe. Fakt istnienia bytów jest oczywisty dla poznającego człowieka, jest najbardziej pierwotny, jest czymś, co w ludzkim poznaniu charakteryzuje poznanie zdroworozsądkowe, dotyczące konkretnie istniejącej rzeczywistości. Akwinata wyakcentował funkcję istnienia w bycie realnym – analogicznym. Byt jest rzeczywiście bytem dzięki swemu istnieniu nieutożsamiającemu się z formą-treścią-istotą. Istnienie, stanowiące rację bytowości każdej rzeczy, stanowi podstawę rozumienia rzeczywistości, nawet rzeczywistości najwyższej, jaką jest Bóg, będący istnieniem czystym i zarazem pierwszym źródłem każdego istniejącego, konkretnego bytu.

Metafizyka bytu to racjonalne, uzasadnione, intelektualnie sensowne, sprawdzalne poznawanie istniejącej rzeczywistości bytów konkretnych – poznawanie aż do granic afirmacji Bytu absolutnego, który jest istnieniem sam przez się, będąc zarazem pierwszym źródłem istnienia całej rzeczywistości – istot duchowych i materialnych. Taki świat realnie istniejących bytów analogicznych jest poznawalny analogicznie w różnych formach analogicznego poznania. Stanowisko Akwinaty nie wszyscy akceptowali, gdyż wymagało ono uznania realnej nieutożsamości bytowej treści oraz istnienia aktualizującego tę treść.

Poznana treść bytu, wyrażona w pojęciach, zdawała się wyrażać całą realną zawartość bytu; stąd akt istnienia, „pod którym” kształtuje się realna

treść, bywał uznany za „cechę” bytu, za jego „modalność”, a nie za czynnik konstytuujący realność bytu, a więc za podstawę samej rzeczywistości.

FAKT POZNANIA. Czym jest poznanie? W naszym poznaniu „przywłaszczamy” sobie – interioryzujemy – istniejącą rzeczywistość. Owo zinterioryzowanie dokonuje się dzięki wytworzonym przez nas spontanicznie (lub w sposób zreflektowany) znakom. Poznawany przez nas dom, dąb, koń – nie „wchodzi we mnie” swoją fizyczną zawartością, lecz przez system wytworzonych znaków (symbolizowanych np. przez dziecko w schematycznych ujęciach domu, konia, drzewa). Sposób poznawania jako zinterioryzowanie rzeczy poznanych przez wytworzenie ich znaków jest dostrzegany niemal od początku opisów sposobu poznania.

W takim ujęciu poznania wyłania się problem – niestety ciągle bagatelizowany – czy spontanicznie wytworzone znaki w poznaniu zmysłowym (wrażenia) i intelektualnym (pojęcia) kontaktują nas z realnie istniejącymi bytami? Przecież znaki poznawcze są przez nas, w trakcie poznania, wytwarzane, to my sami kreujemy poznanie znakowe. Czy zatem fakt kreowania przez nas znaków poznawczych nie jest wytwarzaniem świata idoli – pojęć, które mogą tworzyć tylko jakiś odrębny świat znaków, oderwany od realnie istniejącego świata? Problem ten usiłowano wyjaśnić przez mniej lub bardziej dokładny opis procesów poznania zmysłowego i intelektualnego: od wrażeń powstałych w następstwie „oddziaływania” rzeczy (nieraz do realnego bólu), aż do „wyświetlania” treści pojęć. Były to jednak opisy procesu poznania, a nie wyjaśnienie realizmu poznania.

Można sądzić, że wrażenia zmysłowe, a następnie pojęcia, są nam dane a priori – jako wrodzone lub otrzymane od jakiejś inteligencji (dator formarum). W takim ujęciu poznanie (zwł. intelektualne) sprowadzałoby się jedynie do operacji na znakach (które nie wiadomo w jaki sposób do nas dotarły). W tak pojętym poznaniu brakuje realnego, bezpośredniego (bez pośrednictwa znakowego) zetknięcia się z istniejącą rzeczą. Bezpośredni kontakt z rzeczą dokonuje się w „nadinteligibilnym” ujęciu istnienia, co może być wyrażone w sądzie egzystencjalnym: „A – istnieje”. Poznawczego ujęcia faktu istnienia nie można przedstawić w żadnym znaku poznawczym, w żadnym pojęciu, gdyż istnienie jest aktem prostym niepojęciowalnym, urzeczywistniającym treść bytu. Ta właśnie funkcja istnienia, urzeczywistniająca treść bytu konkretnego, jest też racją realistycznego ujęcia poznawczego znaku rzeczywistej treści tego bytu. Mając w bezpośrednim (niezapśredniczonym przez jakiś znak) styku poznawczym ujęty akt istnienia bytu, można natychmiast utworzyć sobie realistyczny znak treści tego bytu. Dokonuje się to w spontanicznym, zdroworozsądkowym oglądzie poznawczym mnogiej bytowo rzeczywistości. Jednak w tym oglądzie istniejącej rzeczywistości bez afirmacji poznawczej przedznakowej aktu istnienia nie byłoby możliwe utworzenie spontaniczne realistycznych (dotyczących istniejących bytów) znaków poznawczych – naszych pojęć, które same w sobie nie są przedmiotem, lecz „odsyłają” do rzeczy. A wówczas należałoby uzasadnić realizm tych znaków (pojęć) i całego naszego poznania – a to w normalnym ludzkim procesie poznania jest niepotrzebne, ponieważ zakłada rozmaite „a priori”, które można dowolnie mnożyć, nazywając to np. sceptycyzmem, dogmatyzmem, semirealizmem umiarkowanym. I to miało miejsce w uzasadnianiu realizmu naszego poznania w ciągu dziejów filozofii.

Filozofia realistyczna, wyjaśniająca byt realnie istniejący, posługuje się realizmem poznawczym, który się wyraża w: 1) afirmacji poznawczej aktu istnienia bytu; 2) konstruowaniu znaków poznawczych (naturalnych, spontanicznych, przezroczystych) rzeczy poznawanej w aktach spontanicznego poznania. Znaki te (pojęcia) są poznawane jedynie w poznaniu refleksyjnym: a) załączkowo w refleksji towarzyszącej; b) dogłębnie w refleksji aktowej,

badającej spontanicznie utworzone znaki naturalne i znaki tworzone w ludzkim języku; 3) operacjach myślowych przebiegających wg praw logiki.

Obok realizmu filozoficznego istnieje szeroki nurt kierunków esencjalistycznych, idealistycznych, które analizują ludzkie znaki poznawcze – ale nie byty istniejące realnie. W tzw. filozofiach idealistycznych zamknięto się w świecie świadomości, wypełnionym pojęciami, sądami, ideami – będącymi nie realnie istniejącymi bytami, lecz jedynie uświadomionymi (mniej lub bardziej) znakami bytu realnego, kreowanymi przez podmiot poznający. Nadto w aktach poznania – pod wpływem postulatu krytycyzmu poznania, zwrócono się w stronę refleksji poznawczej jako pierwotnego stanu świadomości – apercepcji. Zlekceważono doniosłość spontanicznego, a przez to źródłowego sposobu poznania, pogłębiając idealizm poznawczy, zrodzony z zesencjalizowania przedmiotu poznania. Tu sytuują się różnego rodzaju subiektywizmy poznawcze: kartezjanizm, wolffizm, leibnizjanizm, ang. filozofia sensualistyczna, Kant, kantyzm, transcendentalna filozofia germańska (J. G. Fichte, F. W. J. Schelling, Hegel), fenomenologia (będąca obiektywistycznym irrealizmem), usiłująca odnaleźć w pojęciu, jako przedmiocie, samą rzeczywistość, co jest utożsamieniem znaku z rzeczą, a także różne formy egzystencjalizmu – od M. Heideggera po J.- P. Sartre’a.

JĘZYK ZINTEGROWANY. Utworzone w spontanicznym poznaniu znaki realnie istniejących bytów – przezroczyście pojęcia, nie zatrzymujące uwagi poznawczej na aktach spontanicznego poznania, mogą być przekazywane innym ludziom przez system umownych znaków poznawczych, jakim jest ludzki język.

Język poprzez system znaków oznacza samą rzecz znaczoną i służy przekazaniu treści poznawczych. Język pełni funkcje syntaktyczne, semantyczne i pragmatyczne. W codziennym użyciu języka funkcje te są zintegrowane, wzajemnie się dopełniają i warunkują, tworząc sprawne narzędzie informacyjno-poznawcze. Nie znaczy to, że nie można wyróżnić tych funkcji i w razie potrzeby wyakcentować którejs z nich, jednak przeakcentowanie jednej z funkcji może dezintegrować język i powodować błędy poznawcze, zideologizowanie języka i realne kłamstwa.

W dziejach myśli filozoficznej można dostrzec przeakcentowanie, a nawet rozdzielenie poszczególnych funkcji języka. I tak np. starożytni ateńscy sofisci przesadnie wyakcentowali funkcję pragmatyczną języka; zachwalając swe umiejętności posługiwania się językiem, głosili, że odpowiednie używanie (πρᾶγμα [pragma]) języka umożliwi karierę polityczną, gdyż sofistyka „tworzy” sensy i fakty językowe potrzebne dla polityka.

Również współczesna filozofia analityczna ogranicza się zasadniczo do analizy strony pragmatycznej języka, traktując, za L. Wittgensteinem, język jako system „gier językowych”.

Nie wolno rozrywać spójności syntaksy, semantyki i pragmatyki językowej, gdyż są one związane samą rzeczą znaczoną i wyrażane w języku jako zwartym systemie znakowym. To istniejąca rzecz „sprawdza” znaki, które ze swej natury nie są samodzielnie istniejącą „rzeczą”. Współcześnie można dostrzec manipulowanie językiem do tego stopnia, że dochodzi do nadużyć, aż do kreowania „faktów prasowych”, które stanowią substytut rzeczywistości w różnych działaniach polityczno-społecznych. Tworzenie nowych sensów przez odpowiednią pragmatykę językową stanowi zagrożenie dla życia poznawczego i społecznego, albowiem wprowadza doń nie tylko błąd, ale nawet kłamstwo, będące zagrożeniem dla życia osobowego, przyporządkowanego prawdzie, doboru i pięknu, jako istotnym wyznacznikom ludzkiej kultury.

Już Sokrates zaprotestował przeciw autonomizacji pragmatycznej funkcji języka, zwracając uwagę na to, że język ze swej natury wyraża sensy konieczne, które nie powstają w następstwie manipulowania użyciem języka. Najbardziej uwidacznia się to w życiu moralnym, gdzie dobro i cnota nie powstają dzięki zabiegom językowym. Cnoty, takie jak męstwo i sprawiedliwość, wskazane przez język, wyrażają sensy naturalne konieczne, albowiem język ze swej natury jest systemem znaków odzwierciedlających stany naturalne i konieczne rzeczywistości. Dlatego manipulacje językowe nigdy nie sprawią, że niesprawiedliwość stanie się sprawiedliwością, a tchórzostwo męstwem.

Myśl Sokratesa rozciągnął Platon z dziedziny moralności na całą poznawaną rzeczywistość. Zabieg Platona można tłumaczyć uprzedmiotowieniem sposobu rozumnego poznania, albowiem to sposób

intelektualnego poznania rzeczy konkretnej, jednostkowej, jest ogólny. Jednak Platon związał język z przedmiotem poznania, a przez to uznał ogóły (sensy ogólne języka) za konieczny przedmiot poznania, kierując się prawdopodobnie twierdzeniem Parmenidesa, że intelektualne pojmowanie i przedmiot intelektualnego pojmowania jest tym samym: („ταὐτὸν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα [tautón d'estí noéin te kai hoúneken ésti nóema]). U Platona przedmioty poznania są wyznaczone i określone przez akt poznania: noezy, dianoezy i doksy. Noeza jest intuicją ogólnego sensu – idei; dianoeza to rozumowanie będące operacją na sensach, głównie matematycznych; doksa to poznanie „cieni bytowych”, jakimi są jednostki, a rozumienie tego poznania odsyła do anamnezy, jako pierwotnego stanu poznawania ducha. Idee jako przedmioty wartościowego poznania same stanowią sensy konieczne, które mogą być partycypowane przez świat bytowych cieni, jakimi są jednostki materialne. Rozumienie ogólnego i koniecznego sensu wyrażanego w ideach stało się zadaniem filozoficznego poznania.

Takie zadanie filozofii wystąpiło w dużej mierze nawet u Arystotelesa, dla którego poznanie intelektualne (także filozoficzne) było intelektualnym ujęciem formy substancjalnej (samej ze siebie – ogólnej) jako czynnika wyznaczającego istotową definicję bytu, gdyż forma substancjalna stanowi podstawę definiowalności rzeczy.

Jeszcze silniejszy akcent na poznanie formy jako podstawę definiowalności bytu położyli filozofowie arabscy (głównie Awicenna) i za przedmiot metafizyki uznali tzw. naturę trzecią, stanowiącą istotny sens bytu, który, gdy istnieje w poznającym intelekcie, jest tzw. naturą-substancją drugą, czyli ogółem, a gdy istnieje realnie w przyrodzie, jest naturą-substancją pierwszą, czyli konkretem.

Jan Duns Szkot dokonując hierarchizacji „natur trzecich” – od natury bytowej do natury konkretnej: „haecceitas” – odkrył „naturę bytu”, rozumiejąc ją jako wewnętrzną niesprzeczność, co zostało później wykorzystane w filozofii przez Wolffa i Hegla jako czysta możliwość (nicość). Poznanie tego, co nazywano „naturą trzecią”, dokonało się u Kartezjusza w pojęciu subiektywnym, nazwanym ideą. Poznanie takiej idei (będącej przeżyciem świadomości) uznano za zadanie filozofii.

U Hegla idea-pojęcie (Begriff) stanowi istotny sens bytu, rozumianego jako czysta możliwość, która spełnia się w dialektycznym procesie stawania się (Werden). Stawiano więc nieustannie pytania, jaki jest sens bytu, a nie czym (kim) jest byt?

Język ludzki, w swym aspekcie semantycznym, tworząc sensory wyrażone w znakach, stał się niemal wyłącznym nośnikiem filozoficznego poznania. A przecież znaki wyrażające sens nie są znakami istnienia, gdyż samo istnienie nie jest „znakowalne”, nie da się ująć i wyrazić w znakach jako obrazach rzeczy. Dlatego w filozofii przestano mówić o ujęciu poznawczym samego bytu jako realnie istniejącego, a podkreślano możliwość poznania pojęcia bytu-rzeczy jako idei rozumianej jako świadomościowe przeżycie.

Kant rozumiał istnienie jako jedną z modalności pojęciowych, jako kategorię odpowiadającą asertywnej modalności sądów, tzn. przypadek, kiedy stosunek, jaki oznacza łącznik zdaniowy „jest”, uznany zostaje za rzeczywisty. W ten sposób kwestia rzeczywistości istnienia została osadzona na gruncie logiki, a nie metafizyki (której zresztą Kant nie uznawał). Semantyczna funkcja języka została ograniczona do teorii tworzenia systemu znakowego. Problem w tym, że znaki dotyczą tylko treści rzeczy, a nie istnienia, jako racji bytowania tych treści, a akt istnienia – jako akt prosty i beztreściowy – nie podlega znakowaniu językowemu.

Język jako struktura znaków stał się ważnym przedmiotem zainteresowań poznawczych i przedmiotem filozoficznych analiz. Przy analizie syntaktycznej funkcji języka gubi się w dużej mierze charakter znakowy języka, gdyż traktuje się wyrażenia językowe niemal jako przedmioty o jednostronnej budowie, podczas gdy do natury języka należy jego relacja do językowego sensu, a przez sens, jako przezroczysty, do samej rzeczy znaczonej. Rozumienie sensu wyrażonego w języku jest wcześniejsze od poznania syntaktycznej strony języka.

Wg językoznawców istnieje podstawowa struktura językowa, w której człowiek się rodzi i dojrzewa. C. Lévi-Strauss (za nim inni) stoi na stanowisku odróżniania w języku poszczególnych słów (la parole) od języka jako struktury (la langue), w której można wyróżnić warstwy płytsze i głębsze, pełniące różne funkcje. Poważnym błędem w tej dziedzinie jest stanowisko É. Benveniste'a

(*Problèmes de linguistique générale*), głoszące, że „w języku i przez język człowiek konstytuuje się jako podmiot, język bowiem w gruncie rzeczy jako jedyny stanowi podstawę w porządku bycia pojęcia jaźni (ego)”.

Jest to mylne założenie językoznawcy. Każdy człowiek posiada doświadczenie własnej jaźni (siebie) i odróżnia „ja” od tego co „moje”, wyłonione z „ja”. Tego typu teorie lingwistyczne muszą upaść w zderzeniu z podstawowym wewnętrznym doświadczeniem własnej podmiotowości – „ja”. Doświadczenie wewnętrzne jest bezpośrednie, bezznakowe. Nie jest konieczna mediacja znaku, aby poznać i stwierdzić fakt istnienia „ja”. „Ja” jest nam dane od strony egzystencjalnej, a nie treściowej: wiem, że „ja istnieję”, chociaż nie wiem kim jestem. Poznanie tego, kim jestem, dokonuje się na drodze analizy „moich” aktów, wyłonionych z „ja”.

Potraktowanie funkcji syntaktycznej języka jako „przedmiotu-rzeczy” jest wygodne dla językoznawców, ale należy zdawać sobie sprawę, że jest to zabieg sztuczny, gdyż syntaktyka językowa nie jest czymś samodzielny, lecz jest częścią całego systemu znakowego. Język ludzki wyrażający relacje syntaktyczne, semantyczne i pragmatyczne stanowi jeden system, tak że w zasadzie nie jest możliwe oderwanie funkcji syntaktycznej od semantycznej i pragmatycznej, ponieważ zatraci się podstawowy charakter języka jako systemu znakowego służącego do poznawczego komunikowania się międzyludzkiego. Ponawiane próby parcelacji różnych aspektów języka zaowocowały daleko idącym wypaczeniem prawdziwościowego poznania. Ukazało się to dobitnie w strukturalizmie Lévi-Straussa, który zastępując struktury językowe strukturami „niższymi”, doszedł aż do struktur przypadkowych, co można potraktować jako rezygnację z racjonalnego poznania, gdyż przypadek nie generuje racjonalności.

Posługiwanie się językiem zdeintegrowanym ma miejsce w esencjalistycznych, zideologizowanych, zsubiektywizowanych nurtach filozofii. Powoduje to pozorną „ściśłość” tych nurtów, a przy nieuwzględnianiu analogii poznania prowadzi do wieloznaczności (obecnej np. w postmodernistycznych kierunkach, zwł. w nurcie hermeneutycznym). Język jako system znaków umownych nie może stać się koniecznym warunkiem wyjaśniania świata realnie istniejącego, gdyż byłaby to rezygnacja z

prawdziwościowego i sprawdzalnego (przez odwołanie się do rzeczywistości) poznania – na rzecz dowolności „poznania”, będącego jedynie myśleniem zideologizowanym przez przyjęte uprzednio aprioryczne stanowisko.

PYTANIA NAUKOTWÓRCZE. Racjonalne poznanie naukowe suponuje naczelne pytania, na które uzasadnioną odpowiedź daje nauka pojęta obiektywnie – jako logiczny zespół zdań wyrażających poznanie metodycznie (celowe) przeprowadzone, uzasadnione, intersubiektywnie sensowne i sprawdzalne. Tak rozumiane poznanie suponuje działanie kierowane naczelnym pytaniem kierującym zabiegi poznawcze pod adresem poznawanej rzeczywistości. Pytania te mogą dotyczyć: a) struktury rzeczy poznawanej; b) udziału podmiotu poznającego w uzyskaniu wiedzy o przedmiocie poznania; c) opisu procesu poznawczego, angażującego różne źródła poznania, oraz opisu zachowania się przedmiotu poznania. W historii naukowego poznania stanowiska te występują jako związane z filozofiami: Platona i Arystotelesa; Kanta; A. Comta.

U Platona i Arystotelesa zdumienie poznawcze wywołane faktem złożoności rzeczy, a przez to spontaniczne niezrozumiałej „dziwności”, zrodziło naukotwórcze pytanie: $\delta\acute{\alpha}\ \tau\acute{\iota}$ [diá ti] – „dlaczego” coś jest właśnie takie, jakie jest? Szukano spontanicznie uzasadnienia, racji przyczynowych, które umożliwiają zrozumienie poznawanych faktów. Skoro poznawane rzeczy są „złożone” z różnych (nietożsamy) czynników, to one jakoś wzajemnie się warunkują w istniejących między nimi relacjach – jako korelaty. Co więc jest racją czego? Filozofia zmierza do odkrycia i poznania rozumiejącego podstawowych powiązań relacyjno-przyczynowych i to w najbardziej pierwotnym, oczywistym świetle pierwszych zasad: tożsamości, niesprzeczności, racji bytu, wyłączonego środka, celowości, czyli w świetle noetycznie rozumianego bytu, jako przedmiotu ludzkiego poznania. Byt jako byt, jako jedność, jako prawda, jako dobro przybiera w języku noetycznym postać pierwszych zasad. Takie stanowisko było i pozostaje nadal ideałem wiedzy intelektualnej dostępnej dla każdego.

Kant, dostrzegając w procesie poznania związki poznawanego przedmiotu z poznającym podmiotem – człowiekiem – postawił pytanie, w jakiej mierze poznający podmiot warunkuje wartość krytycznego poznania, jeśli aktywność poznawcza wychodzi od podmiotu, który narzuca

przedmiotowi racjonalność podmiotu. W takim podejściu ma sens naukotwórcze pytanie: „w jakiej mierze podmiot jest racją wartościowego poznania?” Wg Kanta za racjonalne uznać można to tylko, co w poznaniu otrzymało od podmiotu aprioryczną rację racjonalności; w ten sposób świat nie poznany to irracjonalny chaos. W dalszych dziejach tej koncepcji poznania rozciągnięto a priori podmiotu ludzkiego na a priori narzędzi umożliwiających dokładniejsze poznanie (zdobyte np. przy użyciu mikroskopu, teleskopu, odczynników).

Comte, uznając tradycyjne formy poznania za teologizm i metafizykalizm stwierdził, że jedynie dane poznania zmysłowego są wartościowe, gdyż służą obserwacji działania poznawanych rzeczy i informują o tym, „jak” same rzeczy działają lub zachowują się, a przez to ujawniają prawa działania umożliwiające wykorzystanie poznawanych przedmiotów. Stąd dla naukowego poznania ważne jest pytanie: „wiedzieć jak?” („to know how?”). Odpowiedź na to pytanie umożliwia wykorzystanie rzeczy dla potrzeb człowieka. Celem nauki jest dostarczenie korzyści. Takie naukotwórcze pytanie musiało być wzmocnione dodatkowymi teoriami, uwzględniającymi porządek intelektualny (przynajmniej ten dostępny w matematyce), gdyż ograniczenie się poznania do informacji czysto zmysłowych jest w naukowym poznaniu niewystarczające, a nawet absurdalne. Należało więc zmienić cel naukowego poznania, jakim jest prawda, na inne cele, jak to kilka stuleci przedtem postulował Franciszek Bacon – na twórczość, wynalazczość, postęp.

Wydawało się, że w tej koncepcji nauka zyska wolność badań i nieskrępowanie prawdą, jednak pole naukowego poznania zostało zawężone do sensualistycznego operacjonizmu.

W filozofii pojętej tradycyjnie, filozofii klasycznej, w której przedmiotem poznania jest istniejąca rzeczywistość, stanowiąca źródło racjonalności poznawczej, rozwija się nadal koncepcja poznania racjonalnego, koncepcja kierowana naukotwórczym pytaniem $\delta\iota\alpha\ \tau\acute{\iota}$ – „dlaczego?”, zmierzająca do takiego poznania rzeczywistości, które dostarcza informacji sprawdzalnych, intersubiektywnie sensownych.

W typach filozofii subiektywistycznych, mających za przedmiot poznania podmiotowe „idee”, stosowano pytanie naukotwórcze sformułowane przez

Kanta. W systemach mających za przedmiot struktury językowe mogą występować także wątki naukotwórczego pytania: „to know how?”.

Nigdy nie wolno wykluczyć podstawy „pytajności”, jakim jest pytanie: „dlaczego?”, gdyż jest ono przyporządkowane intelektualnemu ujęciu relacji istniejących „między” bytami i częściami złożzeń bytowych.

WNIOSKI. Przeprowadzone rozważania nad k. f. wskazują, że wiele czynników warunkuje poznanie filozoficzne, ale filozofia jest w zasadzie tylko analogicznie jedna, będąca pogłębieniem zdroworozsądkowego, przednaukowego poznania. Taka filozofia to poznawanie rzeczywistości świata realnie istniejącego rzeczy i osób, przekazywana w zintegrowanym języku, z zastosowaniem podstawowego naukotwórczego pytania: „dlaczego?”.

Filozofia w swej istocie jest poznawczym dociekaniem nad bytem realnie istniejącym, danym w poznaniu przyczynowo-transcendentalnym, a więc – w świetle pierwszych zasad – tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka, racji bytu, celowości – jako odczytanej noetycznej strony bytu jako realnie istniejącego.

W kulturze europejskiej (zwł. od czasów późnego średniowiecza) pojawiły się różne sposoby myślenia filozoficznego, spowodowane odmiennie pojmowanym przedmiotem filozoficznych dociekań, sposobem ludzkiego poznania, sposobem użycia języka, rodzajem pytań naukotwórczych prowadzących proces poznania. Można więc wskazać na systemy, które pojawiły się w następstwie nawarstwiania się rozmaicie pojmowanych czynników rozumienia przedmiotu poznania, procesu poznania oraz języka i pytania naukotwórczego.

Przedmiot filozoficznych dociekań nawet w obrębie filozofii klasycznej pojmowano różnie. Pierwotnie przedmiotem filozoficznych wyjaśnień była rzeczywistość. Ale dzięki czemu coś jest rzeczywiste? Szukano czynnika wspólnego, koniecznego dla każdej rzeczy. Przełomem w rozumieniu rzeczywistości było dostrzeżenie roli istnienia bytujących podmiotów. Tego dokonał św. Tomasz z Akwinu, dając podstawę dla filozofii bytu jako realnie istniejącego. Filozofowie starożytni i scholastyczni, wskazując na przedmiot filozoficznych wyjaśnień, przyjęli treść wspólną bytów. Treść wspólna, jako „pojęcie bytu”, była osiągalna w abstrakcyjnym, oderwanym od rzeczywistości

sposobie poznania. Takie poznanie zamknięte w systemie pojęć (jako znaków treści rzeczy) utworzyło pole dla semiologii.

Rozumienie wybiórcze poznania, spychając je na pole pierwotnej refleksji przed spontanicznym kontaktem z istniejącą rzeczą, zamknięcie poznania w sferze czystej świadomości podmiotu kreującego pojęcia jako jedyny przedmiot poznania, stworzyło podstawy dla esencjalizmu i idealizmu w różnych postaciach: szkotyizm, nominalizm, suarezjanizm, kartezjanizm, empiryzm ang., leibnizjanizm, wolffianizm, kantyzm w różnych postaciach, łącznie z fenomenologią i fenomenologicznym egzystencjalizmem Heideggera i Sartre'a.

Niemal wszystkie nurty filozoficzne posługują się rozmaicie rozumianą analizą jawiących się w świadomości treści poznawczych – zarówno w porządku rozumu, jak i woli. Powstawanie tych systemów dokonuje się przy zastosowaniu języka eksponującego albo aspekt pragmatyczny (strukturalizm językowy), albo semantyczny (różne hermeneutyki).

Wpływ na charakter proponowanego systemu mają też różne teorie pytań naukotwórczych; np. kantowska teoria naukotwórczego pytania przyczyniła się do konstrukcji filozofii kantowskiej w jej szerokim oddziaływaniu, nawet na F. Nietzschego koncepcję przewartościowania dotychczasowych wartości. Również współczesne postmodernistyczne nurty posługują się comte'owską koncepcją naukotwórczego pytania, dociekając nie stanów koniecznościowych, lecz tego „jak” wyrazić swe myślenie w stosunku do myślenia już zastanego.

W historii powstały różne koncepcje filozofii, ponieważ uwzględniano różne czynniki wchodzące w proces filozoficznego wyjaśniania, kładąc różne akcenty na tych czynnikach i ich wzajemnych uwarunkowaniach.

L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Lo 1922 (*Tractatus logico-philosophicus*, Wwa 1970, 2002⁴); É. Gilson, *L'être et l'essence*, P 1948, 1962² (*Byt i istota*, Wwa 1963); C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, P 1958 (*Antropologia strukturalna*, Wwa 1970, I–II, Wwa 2000–2001); Krapiec Dz II; É. Gilson, Th. Langan, A. A. Maurer, *Recent Philosophy. Hegel to the Present*, NY 1962 (*Historia filozofii współczesnej. Od Hegla do czasów najnowszych*, Wwa 1977, 1979²); Krapiec Dz IV; Krapiec Dz V; É.

Benveniste, *Problèmes de la linguistique générale*, I–II, P 1966–1974; N. Chomsky, *Language and Mind*, NY 1968; É. Gilson, *Linguistique et philosophie*, P 1969 (*Lingwistyka a filozofia*, Wwa 1975); E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, Wwa 1970; N. Chomsky, *The Logical Structure of Linguistic Theory*, NY 1975; Krapiec Dz XI; Krapiec Dz XIII; A. Maryniarczyk, *System metafizyki*, Lb 1991; Krapiec Dz VIII.

Mieczysław A. Krapiec