

Mieczysław A. Krąpiec

Znaki i rzeczywistość

Wstęp

Współczesny świat kultury, teatru, filmu, telewizji dosyć łatwo prowadzi do pomieszania rzeczywistości i znaku. Znaki bowiem ikoniczne filmu, znaki osobowe teatru czy też obrazy telewizyjne, będące na ekranie również znakiem ikonycznym, często są brane za „najprawdziwszą rzeczywistość”, zwłaszcza przez dzieci, ale nie tylko. Ikoniczność niektórych typów znaków była w historii kultury okazją i pretekstem do zastępowania samej rzeczywistości. To stało się powodem zakazów używania znaków ikonicznych w sztuce religijnej (Żydzi, Arabowie), by nie stwarzać okazji „bałwochwaltwa”. Stąd zabraniano przedstawiania spraw Bożych na sposób ludzki, by nie brać za rzeczywistość tego, co jest znakiem jedynie.

Pomieszanie znaków i rzeczywistości dokonywało się także w dziedzinie filozofii, gdy znaki tej rzeczywistości — idee-pojęcia —brano za samą rzeczywistość wymagającą wyjaśnienia. Poszło się drogą łatwiejszą i jakby „na skróty”, gdyż idee-pojęcia jako mniej skomplikowane i bardziej proste od samej rzeczywistości łatwiej podlegają intelektualnej obróbce aniżeli twarda i nieprzeźroczysta rzeczywistość, ujmowana selektywnie w znakach. A sam proces zmieniania rzeczywistości na znaki odbywał się różnorodnie...

Najogólniej można zwrócić uwagę na dwa zasadnicze sposoby „podmieniania” rzeczywistości realnie istniejącej na znaki:

a) poprzez tworzenie koniecznego *a priori* znakowego w ujmowaniu poznawczym samej rzeczywistości; b) poprzez zwyczajną zamianę rzeczywistości na jej jakiś znak.

Rezultatem takich zabiegów było oderwanie się od rzeczywistości realnie istniejącego świata na rzecz „znakowego” rozumienia tej rzeczywistości. Oczywiście, owo „znakowe” rozumienie mogło być i bywało (w zależności od charakteru znaku) mniej lub bardziej nasycone realizmem poznawczym: od jakiegoś semi-realizmu do idealizmu. Przy tym taki właśnie typ poznania znakowego cechował się bardzo wysokim poziomem „naukowości” ze względu na wysoki stopień jednoznaczności poznania, która w naukach zawsze uchodziła za objaw samej naukowości i ścisłości poznania. Nadto znakowy typ poznania rzeczywistości umożliwiał większą jasność, operatywność, przy samej ścisłości poznania. W ostatecznym rachunku, w filozofii, uzyskiwano coraz bardziej zwarte systemy filozoficznego myślenia co nie szło w parze z faktycznością rozumienia (filozoficznego) świata realnie istniejących osób i rzeczy. Operacje jednak logiczne — myślenia na znakach — na samej myśli — dawały jednak wysoki stopień poznawczego zadowolenia i to bardzo się liczyło...

1. Rozumienie znaku

Czym jednak jest ów typ znakowego poznania? Przecież w każdym poznaniu występują różne systemy znaków i nie można oderwać całokształtu poznania od znakowania, które wchodzi wręcz w samą istotę poznania. A jeśli proces poznania jest tak mocno związany z samym znakowaniem, to jakiś charakter znaku nosi na sobie wszystko to, co jest pochodne od człowieka i jego poznania. To bowiem, co uczynił człowiek, uczynił w wyniku swego poznania — znakowania. Stąd jakiś (bardziej lub mniej wyraźny) charakter znaku ma cała ludzka kultura pochodna od człowieka i ludzkiego poznania. To bowiem co wyszło „z rąk” człowieka, uprzednio jakoś było poznane, a przez to samo istniało w naszym umyśle jako znak, jako plan, jako wzór obecny pierwotnie w ludzkiej myśli i wtórnie „naniesiony” na

materiał pozamyślowy. Jest przecież rzeczą oczywistą, że domy, ulice, pojazdy, pieniądze, instrumenty komunikowania się są świadomie i celowo „wyprodukowane” przez człowieka, a więc ludzką myśl, która istnieje jako znak rzeczy-bytu. A zatem pytanie o to: czym jest znak, nie jest czymś bagatelnym dla rozumienia ludzkiej kultury, która niemal w całości ma znakowy charakter bytowania. Nic zatem dziwnego, że problematyka znaku była od dawna (od starożytności) przedmiotem poznawczego, filozoficznego zainteresowania, co znalazło swój wyraz w dziejach logiki, gdzie — z natury — problematyka znaku (terminy, pojęcia) była dość intensywnie interpretowana. Wystarczy tu wskazać na monumentalne dzieło *Cur-sus Philosophiae-Ars Logika* Jana od św. Tomasza z XVII wieku, a także jego ciekawe analizy znaku.

Zwykło się w historii logiki przytaczać św. Augustyna definicję znaku: *signum est, quod praeter species, quas ingerit sensui, aliud facit in cognitionem venire* („znakiem jest to, co prócz postaci, którą wraza w zmysł, powoduje to, że coś innego jawi się w poznaniu”). To określenie, jako zbyt wąskie, albowiem dotyczące jedynie znaków umowno-instrumentalnych, zastąpiono bardziej ścisłą definicją: *id, quod potentiae cognoscitivae, aliquid aliud a se repraesentat* — „to, co władzy poznawczej przedstawia coś innego niż «siebie»”. W tak ujętej definicji znaku „znakującego” wyróżniano rozmaite, częściowo pokrywające się, funkcje znaku, takie jak:

1) *facere cognoscere* — spowodowanie poznania. Niewątpliwie tę funkcję posiada znak, ale nie w oderwaniu od innych czynników powodujących poznanie, wśród których sam znak pełni funkcję specyficzną, doniosłą: „signifikacji”;

2) inną, bardziej związaną ze znakiem funkcją poznawczą, jest sama „reprezentacja”, jaką posiadamy w znaku, wiąże się ona z samym „przedmiotem”, ujmowanym jakoś w utworzonym znaku; następnie z samym odniesieniem-relacją utworzonego znaku do przedmiotu; i wreszcie z instrumentalnym użyciem tego znaku, o ile możemy, poznając strukturę znaku, np. posąg Cezara, przyporządkować ją samemu poznaniu przedmiotu przedstawianego w znaku;

3) wreszcie najbardziej istotną funkcją znaku jest sama s i g n i -

fi kacja, która wyraża zasadniczo jakby uobecnienie przedmiotu w potrójnej (co najmniej) postaci: a) wyrażania zorganizowanego „sensu” — znaczenia samego znaku; b) przyporządkowania do przedmiotu w akcie „oznaczania”; c) instrumentalnego użycia znaku w operacji poznawczej. I to ostatnie wiąże się z całym namysłem nad tym, jak znak zostaje wytworzony, użyty i jakie wykazuje relacje zawarte w samym znaku. Zagadnienie signifikacji nie wyczerpuje się więc w przyjmowanym podziale: „znaczenie” i „oznaczanie”, gdyż używanie znaku pociąga za sobą relacje związane z samą instrumentalizacją znaku. Znak jest przecież jakimś „narzędziem” poznania samej rzeczywistości i tej funkcji nie można żadną miarą pominąć, albowiem dokonuje się swoistej amputacji tego, co wchodzi w proces posługiwania się znakiem poznawczym.

Tradycja filozoficzna wyróżniła — słusznie — dwa zasadnicze rodzaje znaków: znaki formalne, przeźroczyste (nasze pojęcia-idee), i znaki narzędne, umowne, takie jak np. ludzka mowa, gesty. Jest przy tym sprawą charakterystyczną, że w tejże tradycji nie akcentowano zbyt różnicy, która zachodzi pomiędzy znakiem a oznaką. Jest to zresztą zrozumiałe — gdyż wszelkie oznaki, w akcie poznania, sprowadzają się do jakiegoś znaku, który wprawdzie nie jest uczyniony dowolnie, jest bowiem dziełem natury (ślady zwierzęcia-tropy, oznaki choroby itp.), ale pełni ostatecznie funkcje poznawcze samego znaku, gdyż przedstawia coś innego aniżeli własną strukturę i prowadzi do poznania samego przedmiotu, wytwarzającego oznakę. Oznaki więc w ich funkcji „znakowania” nie wyróżniano jako coś zupełnie odrębnego od samych znaków.

Sam znak jest utworzony przez człowieka. Zwykło się rozróżniać, jak już wspomniano, dwa rodzaje znaków: znaki naturalne i znaki umowne. Pierwsze wiążą się koniecznościowo z samym aktem poznania odpowiedniej treści poznawanego bytu-rzeczywistości. Byt bowiem poznawany (niech to będzie koń) jest jednostką materialną o dużych wymiarach. W akcie poznania jest on zinterioryzowany; niejako „wchodzi” do mnie, gdyż to ja poznaję i ja mam moje poznanie konia. Oczywiście owa interioryzacja dokonuje się poprzez utworzenie „wrażenia”, a następnie samego „pojęcia” konia, będące-

go — jak mówiono — swoistym „obrazem wyrażonym” we mnie. Ten właśnie obraz wyrażony — *species expressa* — we mnie jest „znakiem” samego przedmiotu, w tym wypadku, konia. Utworzenie znaku-obrazu może się dokonać jedynie poprzez swoiste, wybiórcze, ujęcia niektórych charakterystycznych cech samego przedmiotu. A więc np. w wypadku konia, ujęcie jego jako „zwierzęcia” o charakterystycznej budowie ciała: cztery nogi, charakterystycznym rżeniu, byciu wierzchowcem, siła pociągowa itp. Ujęte poznawczo cechy nie są od siebie odizolowane, ale właśnie „związane”, konstytuując charakterystyczną dla danego znaku „wiązkę” cech. Aby utworzyć najbardziej pierwotny znak, są potrzebne — jak już udowodnił Arystoteles w teorii tworzenia definicji — przynajmniej dwie cechy, będące w stosunku do siebie jak „rodzaj” i „różnica gatunkowa”. Utworzony bowiem znak-pojęcie musi wskazywać na takie momenty, które wiążą znak (a poprzez znak — sam przedmiot poznawany) z zastanym „tłem” poznawczym, pełniącym funkcję „rodzaju” i moment różnicujący, pełniący funkcję „różnicy gatunkowej”, charakteryzujący dany znak i odróżniający go od innego znaku. Znaków niezłożonych (jednocechowych) nie ma, one bowiem nie mogą pełnić funkcji znaku, który musi wskazywać na rzecz tak, aby ją odróżnić od innych rzeczy. Dlatego też (między innymi) nie można mieć znaku aktu istnienia, które jest aktem prostym i które można ująć przed(bez)znakowo.

Utworzony zatem znak jest już wiązką (zbitką relacji) cech rzeczy, reprezentującą samą rzecz. W tradycji scholastycznej taki znak bywał nazywany *species* — „obrazem” samej rzeczy. Ten właśnie „obraz zastępczy” rzeczy, już to „wrażony” w aparat poznawczy przez oddziaływający przedmiot, już to „obraz wyrażony” (*species impressa* — *species expressa*), reprezentuje poznawaną rzecz, której jest swoistym „obrazem-znakiem”. Znak ten, utworzony przez nasz aparat poznawczy — jako wyobrażenie, a następnie pojęcie — stanowi interioryzację poznawczą poznawanych bytów. Świat rzeczy przez nas poznawanych zostaje zinterioryzowany jako różnego rodzaju „znaki” tych rzeczy.

W tradycji filozoficznej, arystotelesowskiej, zwracano uwagę, że

nasze pojęcia rzeczy (czyli utworzone, przeźrocyste, bo nie zatrzymujące na sobie uwagi) reprezentują „cechy istotne” poznawanej rzeczy. Dlatego nasze intelektualne poznanie jest „poznaniem istotowym”. Przy bliższej analizie naszego intelektualnego poznania okazuje się, że posiadamy „istotne” poznanie rzeczy zasadniczo w aspekcie instrumentalizowania poznawanej rzeczy. Posiadamy wprawdzie istotne poznanie bytu w dziedzinie tzw. hierarchii klas naturalnych. Ale takich „istot”, tworzących gatunek jest niewiele. Odróżniamy bowiem przedmioty nieżyjące od żyjących; a następnie tworzymy definicje istotowe życia wegetatywnego, życia sensoryjnego i życia racjonalnego w postaci definicji człowieka jako: ZOON LOGIKON — ANIMAL RATIONALE. Wszelkie inne „istotowe poznanie” dokonujemy zasadniczo w aspekcie instrumentalizowania poznanej rzeczy. A więc zasadniczo poznajemy rzeczy, o ile one mogą stać się dla nas użytecznym, koniecznym narzędziem dla potrzeb ludzkiego życia. Znaczy to, że z rzeczy ujmujemy wybiórczo te cechy, które umożliwiają posłużenie się poznaną rzeczą jako narzędziem dla odpowiednich ludzkich potrzeb. Tak też „widzimy” np. drzewo, jako narzędzie dla posłużenia się nim jako kijem, jako deską, jako materiałem opałowym itp. Od razu bowiem potrafimy odczytać niektóre spożytkowanie przedmiotu jako narzędzia dla celów ludzkich. Ale takie poznanie, w wielu wypadkach, wymaga zabiegów bardziej zorganizowanych, naukowych, wielopokoleniowych. Istotowość poznania, w aspekcie zużytkowania przedmiotu jako narzędzia, stanowi bardzo istotny rys, poznania tzw. „istoty rzeczy”, albowiem samo utworzenie narzędzia (potraktowanie przedmiotu w aspekcie narzędzia) wymaga ujęcia swoistych dla tego narzędzia cech koniecznych, charakteryzujących intelektualne poznanie człowieka.

Utworzonj obraz-znak, będący sam w sobie więzią międzycechowych relacji, reprezentujących strukturę rzeczy (ujmowanej w odpowiednim aspekcie) jest, jako całość, jako *zmk-species*, w koniecznej relacji do rzeczy. Znaki bowiem rzeczy są w stosunku do poznanej rzeczy jej reprezentacją, a więc są do rzeczy „odniesione”, są w relacji znakowej, signifikacyjnej. I nie można tej relacji oddzielić od samego znaku-obrazu-pojęcia bez zniszczenia samego znaku. Znaki

są zawsze znakami rzeczy i niejako „żyją” tą relacją. A zatem w znaku, będącym zbitką-więzią relacji międzycechowych (ujętych aspektownie w rzeczy) posiadamy także i konieczną relację znaczeniową do samej rzeczy.

Ponadto my sami jesteśmy twórcami znaku, gdyż to my sami poznajemy. Jest to bowiem poznanie „moje”, gdyż to ja sam w akcie poznania tworzę sobie znak. Musi zatem istnieć w samym znaku relacja do podmiotu poznającego, tworzącego sobie znak-obraz-pojęcie rzeczy. To w dużej mierze od samego poznającego zależy charakter utworzonego znaku. Dajemy temu wyraz w dyskusji, gdy pewne ujęcia poznawcze, znakowe, określamy jako „twoje”, „tobie właściwe” sposoby myślenia. Również do poznającej osoby i tworzącej znaki odnosimy także sformułowania doniosłe, genialne, gdy np. twierdzimy, że pewne prawa, pewne teorie są związane z pracą poznawczą określonej osoby, np. „prawo Archimedes’a”, „teoria Kopernika”, „kierunek kantowski” myślenia itp. Relacja zatem do osoby tworzącej znak jest niewątpliwa i wchodzi także w strukturę „więzi relacyjnej” tworzącej znak. W utworzonym przez osobę znaku-pojęcia zachodzą także relacje do innych utworzonych znaków, tak przeźroczyście (pojęć), jak i znaków umowno-instrumentalnych: słów, napisów, czyli znaków języka. Istnieje tu bardzo zasadnicza różnica pomiędzy znakiem-pojęciem a znakiem słownym, znakiem języka. Znaki bowiem formalne (znaki-pojęcia) są z natury swej znakami przeźroczyście nie zatrzymującymi na sobie uwagi poznawczej w naszym spontanicznym poznaniu rzeczy. One umożliwiają poznanie rzeczy; są całkowicie nastawione na ujęcie samej rzeczy. I my w naszym spontanicznym poznaniu wiemy dobrze, że poznajemy samą rzecz. Poznają bowiem drugiego człowieka, Jana, Marię; poznają drzewo, dąb, lipę, świerk. Moje pojęcia umożliwiają mi poznanie samej rzeczy, i dlatego w spontanicznym poznaniu nie zatrzymują na sobie poznawczej uwagi. Nie jesteśmy bezpośrednio świadomi pośredniczenia przeźroczyściego znaku. Jednak to pośredniczenie istnieje i można je sobie uświadomić w naszym poznaniu zreflektowanym. Gdy bowiem mówię, że poznają konia, to na zapytanie, co rozumiesz przez wyrażenie „koń”, jestem zdolny odpowiedzieć

i przedstawić strukturę znaku-pojęcia konia, podając cechy charakterystyczne ujęte w pojęciu-znaku, poprzez które widzę konia. Moje pojęcie-znak umożliwi mi „dotarcie” do konia i jest zarazem SPO-SOBEM rozumienia konia. Jest to właśnie sposób rozumienia znakowy, a przez to także i ogólny, albowiem nie wszystkie cechy konstytuujące konia są ujęte w utworzonym pojęciu-znaku konia, poprzez które dostrzegam samego konia. Natomiast znaki naszego języka, czy to słowne, czy pisane, czy to ikoniczne czy też abstrakcyjne, muszą być najpierw wpiery same poznane, aby poprzez ich poznanie dotrzeć (opierając się na znakach przeźroczystrych) do samego konia i rozumienia ujętej znakowo treści konia. Muszę bowiem w danym języku rozumieć wyrażenia *koń*, *aequus*, *horse* i rozumiejąc samo wyrażenie dopiero rozumieć znaczoną treść samej rzeczy: konia. Znaki-pojęcia są przeźroczyste i nie trzeba ich tłumaczyć; natomiast znaki umowne językowe są znakami nieprzeźroczystrymi i trzeba je najpierw poznać (jako znaki danego języka), aby móc rozumieć treść-sens rzeczy udostępniony w poznaniu znakowym.

A więc relacje pomiędzy znakami są różnorodne: i relacje pomiędzy znakami formalnymi, odpowiednim ciągiem pojęć, i relacje także do znaków danego języka. A w obrębie języka mnożą się relacje na polu syntaktycznym, semantycznym i pragmatycznym. Znaków tych jest wiele i relacji międzyznakowych jest jeszcze więcej, albowiem nasze poznanie jest swoistym procesem, w którym występują rozmaite ciągi znakowe, tworzące odpowiedni proces poznania, mniej lub bardziej zwarty i uzasadniony, co wymaga uporządkowanego zespołu znaków i relacji międzyznakowych.

Tworzą się zatem w naszym poznaniu rozmaite systemy znaków, z jednej strony umożliwiające poznanie rzeczy, z którą nas kontaktują, ale z drugiej strony mogą one bardzo intensywnie zatrzymywać uwagę na sobie samych. Szczególnie intensywnie dokonuje się to w znakach ikonicznych, konkretnych, będących szczególnie wyrazistym obrazem rzeczy. Uwaga poznawcza zatrzymuje się wówczas wyraźnie na samych znakach, które tworzą dla poznania naszego jakby „zamknięty” obszar rzeczywistości ikonicznej. Widać to dobitnie w filmie, telewizji, a nawet w teatrze, gdzie znaki ikoniczne

przechodzą w swoiste „znaki osobowe”, angażując potencjalności osobowe autora apelując do potencjalności osobowych samego widza. Angażują bowiem nie tylko samo poznanie, ale także bogatą sferę pożądania: woli i uczuć — z ich strukturą psychiczno-somatyczną. Współczesna epoka teatru, filmu, telewizji — poprzez system znaków ikonicznych — zawładnęła w dużej mierze psychiką „widza”, dostarczając mu, miast reprezentowanej znakowo rzeczywistości, namiastkę rzeczywistości świata znaków, odgradzających niekiedy skutecznie od realnie istniejącego świata osób i rzeczy. Znaki ikoniczne (same ikony) mające być oknem w inną, niż same znaki, rzeczywistość stają się często „rzeczywistością samą w sobie”.

2. Znak jako warunek poznania

To, co w ostatnim stuleciu wydarzyło się ze znakami ikonicznymi, w sposób swoisty, analogiczny zaistniało na terenie filozofii, gdzie — mówiąc *grosso modo* — system znaków poznawczych: idee-pojęcia (rozmaicie rozumiane) „przesłoniły” rzeczywistość daną nam do wyjaśnienia. To prawda, że treść rzeczywistości realnie istniejącej jest dla nas dostępna jedynie poprzez znaki — zwłaszcza przezroczyste — (choć nie tylko, bo potrzebny jest język dla komunikowania się i precyzowania samych znaków) — to jednak system znaków stał się swoistym *a priori* poznawczego kontaktu z rzeczywistością. A to nie jest już prawdą; a jest czymś dla poznania filozoficznego bardzo groźnym, gdyż ustawia poznanie na apriorycznych torach, z których zejść, w trakcie poznania, już niepodobna.

I niebezpieczeństwo zamiany i wyjaśnianej rzeczywistości na system znaków (stanowiących ostatecznie pozór-„zwid”, a nie byt) dokonuje się przy przyjętych uprzednio założeniach (przed-sądach) że:

1) całe ludzkie poznanie wyczerpuje się w tworzeniu znaków i znakovym jedynie sposobie poznania;

2) niektóre znaki przezroczyste, np. „pojęcie bytu”, stanowią *a priori*

poznania wartościowego, gdyż są „punktem wyjścia” koniecznym w nauce;

3) system znaków-pojęć wyznacza metodę.

Przekonanie (przedsąd), że wszelkie poznanie utożsamia się z tworzeniem pojęć i tylko pojęciowym (znakowym) sposobem poznania, wywodzi się z tradycji greckiej, głównie platońskiej, ale zostało później, w chrześcijaństwie, wsparte swoistym teologizmem.

Pogląd, że poznanie intelektualne sprowadza się do pojęciowego poznania, zostało chyba wyrażone już u Parmenidesa, gdy myślenie NOEIN utożsamiał on z jego treścią (pojęciową) NOEMA. Ale to Platon uchodzi za głównego autora poglądu, że poznanie intelektualne sprowadza się do pojęciowego oglądu treści idei. Przedmiot intelektualnego poznania może być bowiem wyłącznie niematerialna, ogólna i konieczna treść. Ona to konstytuuje idee. Idee te stanowią właśnie właściwy przedmiot duchowego (intelektualnego) poznania. Poznanie to jest zasadniczo intuicyjne — jest noezą — dokonywane w „świecie rzeczywistym”, czyli w świecie idei. Duch (ludzki) raz oglądając intelektualnie idee zachowuje w sobie treść oglądu, który w życiu ziemskiego zesłańca jest zaciemniony, ale przypomina sobie przy zmysłowym oglądzie (DOXA) rzeczy jednostkowych. Wówczas przypomnienie-anamneza ma charakter ALETEICZNY, „przewyciężający rzekę zapomnienia”-LETO, co jest zarazem poznaniem prawdy. Skoro zatem idee stanowią treść poznawczą ogólną, konieczną i stałą, to i poznanie współmierne do przedmiotu musi być ogólne, konieczne i stałe. I takim właśnie jest poznanie pojęciowe człowieka. Ono jest życiem ducha. Dlatego intelektualne poznanie sprowadza się do pojęciowego oglądu ducha.

Myśl Platona przejął jego uczeń Arystoteles, który także całokształt intelektualnego poznania sprowadził do tworzenia sobie pojęć i pojęciowego oglądu w ramach poznania abstrakcyjnego, sądowego i rozumowania. Wszędzie tam spotykamy się zasadniczo z formowaniem pojęć i operacją (dzielenie i łączenie) na pojęciach. Różnica między Platonem i Arystotelesem zasadniczo wyrażała się w innym źródle poznania i w innym przedmiocie tegoż poznania. Źródłem poznania jest zmysłowa *empiria*, w której intelekt jest zdolny odczytać inte-

lektualne konieczne treści poznawcze. Przedmiotem natomiast poznania jest jednostkowy świat materialny i zmienny. Arystoteles przeciwstawił się swojemu mistrzowi Platonowi i uznał, że to realny, materialny świat rzeczy zmiennych jednostkowych jest rzeczywistością, spiętą ruchem i daną nam do wyjaśnienia tak filozoficznego jak i innych nauk, głównie przyrodniczych. Arystoteles sam był badaczem w zakresie tzw. „fizyki” i biologii. Uprzedmiotowanie racjonalnego poznania w świecie materialnym, zmiennym, jednostkowym stanowiło prawdziwą rewolucję w stosunku do Platona, dla którego „prawdziwą rzeczywistością” stanowił świat idei, w stosunku do których świat jednostkowych rzeczy materialnych i zmiennych był jedynie „cieniem”. Arystoteles dostrzegając konieczność związania ludzkiego poznania ze światem zmiennym musiał wypracować koncepcję wartościowego, naukowego poznania świata zmiennego. Jednak zasadnicze charakterystyczne cechy naukowego poznania przejął z Akademii Platona, wskutek czego nie zdołał ostatecznie przezwyciężyć platonizmu i swoistego aprioryzmu w swoim systemie. Wyraziło się to głównie w koncepcji ogólności (samej z siebie) formy substancjalnej; oraz definicyjnego charakteru nauki (wartościowego poznania). Nade wszystko jednak Arystoteles „zamknął” intelektualne poznanie w obrębie poznania pojęciowego, podobnie jak to przedtem uczynił Platon. Wobec tego powstało niemal powszechne przekonanie, że poznać coś intelektualnie — znaczy utworzyć o poznanym przedmiocie pojęcie i w ramach pojęcia kontemplować (mieć ogład) wyrażonej tam treści ogólnej, koniecznej i stałej.

Przekonanie to do pewnego stopnia wzmocniło się wskutek swoistego „teologizmu” zaczerpniętego z chrześcijańskiego Objawienia. Św. Jan Ewangelista na początku swej Ewangelii pisał, iż „na początku było Słowo-VERBUM; a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo”. LOGOS-VERBUM jako druga Osoba Boża, będąc doskonałym odbiciem Boga Ojca — „przez Które wszystko się stało, a co się stało w NIM było życiem” — było pojęte jako IDEA wszystkich realnych i możliwych rzeczy. LOGOS-Verbum stało się analogatem głównym rozumienia *verbum-mentis*, czyli ludzkiego pojęcia, które

jest także swoistym „słowem” wypowiedzianym przez intelekt „zapłodniony” oddziaływające poznawczo rzeczą. Zrodziło się więc swoiste przekonanie, że w „słowie” poznawczym zawarte jest całe poznanie. Powstało nawet swoiste porównanie, że „słowo” będąc w swej treści analogiczne, bliżej charakteryzuje wszelkie poznanie. Bóg sam wyraża się doskonale w sym SŁOWIE-LOGOS-VERBUM. Jedno SŁOWO, będąc Bogiem, wszystko co jest inteligibilne w sobie zawiera. Bóg „wypowiada się” w jednym SŁOWIE. Niższe stworzenia wypowiadają się poznawczo w skończonych, ubogich „słowach”-*verbum*. I tak aniołowie w „słowie” swej skończonej istoty poznają rzeczy jakby „odgórnie”. Mogą sobie też komunikować poznanie o ile „odstaniają” drugiemu aniołowi treść swoich „słów-pojęć”. Ludzie natomiast posługują się licznymi „słowami-pojęciami”. Ale człowiek mądrzejszy, w mniejszej liczbie „słów-pojęć” widzi więcej i lepiej rozumie niż człowiek słabszy intelektualnie, który dostrzega to w liczniejszych „słowach-pojęciach”. Zatem, aby mieć bogatsze poznanie, należy się starać o wytworzenie bogatszych treści „słów-pojęć”. Wobec tego proces poznawczy zdawał się rozwijać poprzez operację na „słowach-pojęciach”. A wszystko to płynęło z przekonania, że pojęcie wyczerpuje poznanie.

Odkrycie w starożytnej Grecji wartości poznania pojęciowego i związanego z tym poznania naukowego wyeksponowało samą koncepcję poznania na czoło nauki i filozofii; tym bardziej że wówczas filozofia i nauka niemal pokrywały się. A stanowisko Parmenidesa o tożsamości poznania NOEIN i bytowania EINAI mogło jedynie popchnąć wysiłek poznawania bytu w kierunku analiz pojęciowych, jako łatwiejszych i bardziej precyzyjnych. Pojęcia bowiem — jako znaki-obrazy — rzeczywistości są mniej złożone i skomplikowane od samej rzeczywistości. Jeśli więc żywiono choćby cień przeświadczenia o tożsamości treści pojęć i rzeczywistości (a jest naprawdę tożsamość jednokierunkowa: pojęć z treścią rzeczy ujętej, a nie ma tożsamości rzeczy realnie istniejącej z pojęciem!) — to dlaczego nie zaczynać żmudnego poznawania rzeczywistości od analizy samego poznania, które jest mi bliższe, mniej skomplikowane i daje lepsze rezultaty poznawcze w postaci ścisłości i pewności?

3. Platónskie inspiracje

Platon więc dokonując syntezy wszystkich kierunków poznawczych, jakie przed nim istniały (poznania empirycznego Szkoły Milezyjskiej, poznania racjonalnego, matematycznego Pitagorejczyków i poznania intuicyjnego Parmenidesa) — jako swoiste *a priori* filozoficznych rozważań przyjął trojaka dziedzinę poznania: noetyczną, uprzedmiotowioną w ideach; dianoetyczną, związaną ze światem matematyki, i doksalną dotyczącą świata materialnego, jednostkowego i zmiennego. Trojaka dziedzina poznawcza tym się ogólnie charakteryzowała, że była poznaniem nieabstrakcyjnym, jakby wprost intuicyjnie związana ze swoim przedmiotem poznania. Dlatego w poznaniu noetycznym miała być dana treść idealna (idei) kontemplowana bezpośrednio przez ducha. W poznaniu dianoetycznym miało być dane to, co stanowi podstawę rozumowania — byty matematyczne, które można „przeliczać”. W poznaniu doksalnym — najmniej doskonałym — związanym ze światem materialnym, jednostkowym i zmiennym musiała się dokonywać jakaś swoista synteza poznania zmysłowego i zarazem rozumienia tego poznania, czyli jakichś wątków intelektualnych. Tak rozumiana teoria poznania stanowiła w systemie Platona „filozofię pierwszą”, będącą przez to samo swoistym *a priori* filozoficznego poznania. Charakter bowiem poznania wyznaczał przedmiot poznania i rozumienie przedmiotu poznania było uwarunkowane samym charakterem poznania, które jako akt ducha było bytowo „mocniejsze” od takiego przedmiotu, który jest materialny, zmienny, jednostkowy. Prawdziwa rzeczywistość musiała być wyższą i bytowo mocniejszą (bardziej „tozsamą” i niezmienną, konieczną) aniżeli przedmiot poznania doksalnego, będący „cieniem” idei. Świat jednostkowo materialny i zmienny jest w poznaniu trudny do zrozumienia. Zbyt wiele elementów „przeszkadza” w możliwości intuicji tego, co zmienne. Stąd poznanie świata zmiennego dane w postaci DOXA musi zawierać elementy niedoskonałe poznania; musi zawierać także mity, w których da się „odsłonić” (ALETHEIA) niekiedy to, co konieczne i ogólne. Platon więc wyszedłszy z koncepcji poznania,

jako *a priori* rozumienia rzeczywistości (tak idealnej, jak matematycznej, jak wreszcie zmiennej), musiał dostosować rozumienie struktury przedmiotu do struktur poznania, które stanowiły konieczny, aprioryczny warunek poznania samego przedmiotu. A to, oczywiście, musiało się stać zarodkiem sceptycyzmu, który się pojawił w Akademii u Pyrrona, Karacadesa...

Arystoteles odcina się zasadniczo od stanowiska swego Mistrza w rozumieniu rzeczywistości, ale nie przewyższa do końca platoizmu, dzięki przyjętej koncepcji wartościowego, naukowego poznania. I to stanie się później — poprzez Avicennę — zarodzią trudności i podziału filozofii europejskiej. Filozofią pierwszą dla Arystotelesa nie jest teoria poznania, ale metafizyka. Świat bytów jednostkowych, materialnych, zmiennych jest jedyną rzeczywistością świata „podksiężycowego”, którego ziemia stanowi centrum. Świat ten jest otoczony sferami nadksiężycowymi, z których sferą ostateczną, jest sfera gwiazd stałych: niebo. Filozofia za przedmiot swego poznania ma tę właśnie rzeczywistość świata zorganizowanego w sferach podksiężycowej i nadksiężycowych, spiętych wspólnym ruchem. Ale ta zmienna, materialna jednostkowo bytująca rzeczywistość jest przez człowieka poznawalna koniecznościowo. W danych zmysłowych intelekt jest zdolny do odczytania treści koniecznej w sposób ogólny. Ostatecznie odczytanie to dokonuje się przez NOUS. Nawet w procesie tworzenia pojęć EPAGOGÉ, gdzie występują konkrety, to intelekt jest zdolny do odczytania-wizji treści koniecznej i ogólnej. W zebranych danych zmysłowych intuicja intelektualna daje wgląd i ogląd ogólny tego, co w rzeczy jest konieczne. I rezultatem kontaktu poznawczego jest utworzenie pojęcia ogólnego reprezentującego „odczytaną” treść, zebraną w formie znaku-obrazu. Rzeczy istnieją jednostkowo, materialnie, ale człowiek poznaje je intelektualnie abstrakcyjnie, ogólnie. Ogólność jest sposobem intelektualnego, pojęciowego poznania. Konieczność jest zaczerpnięta z rzeczy, jest ujęciem jej układu cech, które swoiście „tworzą” jednostkową treść bytującą, jako substancja (a więc samodzielnie), albo jako jej przypadłość-właściwość, bytującą w substancji i przez substancję. W poznaniu więc zmienność i jednostkowość jednostki jest „prze-

zwyciężona" poprzez utworzenie pojęcia ogólnego. Abstrakcyjny sposób ludzkiego, wartościowego (naukowego) poznania determinuje przedmiot filozoficznych wyjaśnień. Jeśli bowiem w konkretnym bycie przedmiotem poznania jest istota (TO TI EN EINAI) czyli czynniki definicyjne, a te są wyznaczone przez formę, jako najważniejszy czynnik bytowy, to Arystoteles nigdy nie przekroczył różnicy pomiędzy tym co realne a tym co poznawalne. Swoisty prymat epistemologiczny — jest tym samym swoistym epistemicznym *a priori* systemu Stagiryty. To decyduje, że wartościowo (naukowo) poznawalna istota (TO TI EN EINAI) dotyczy elementu najważniejszego (konstytuującego byt według Arystotelesa), to jest formy, która jest właśnie podstawą definiowalności; i ostatecznie analiza bytu jest analizą formy i jej różnorodnego funkcjonowania. A należy jeszcze i to dodać, że forma, sama ze siebie musi być ogólna; zatem Arystoteles przewyciężający platonizm, ostatecznie zgodził się na to, co pierwotnie odrzucił: „istnienie" form ogólnych, które są platońskimi ideami. Jest to swoista niekonsekwencja w stosunku do stwierdzenia świata materialno-jednostkowego jako przedmiotu badań poznawczych. A z drugiej strony jest to konsekwencją przyjęcia definicyjnej koncepcji nauki, jaka panowała w Akademii. Zresztą tę koncepcję ostatecznie rozwinął i uściślił sam Arystoteles. Tak zrodził się esencjalizm arystotelesowskiej teorii poznania, który zadecydował o esencjalizmie całej filozofii Arystotelesa (jak słusznie w rozdz. 1, par. 1 swej pracy *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa* pisze W. Dłubacz, Lublin 1992 KUL). Ten arystotelesowski esencjalizm odżyje w filozofii Jana Dunsza Szkota (formułującego swe stanowisko pod wpływem Avicenny interpretującego Stagirytę) i późniejszych kierunkach filozofii europejskiej.

Tak więc pojęcie — będące przecież znakiem treści rzeczy — stało się nawet w systemie filozoficznym Arystotelesa swoistym *a priori* uprawiania filozofii, zatrzymując tę myśl na poziomie esencjalizmu, mimo że sam Stagiryta uważał, że konkret-*OUSIJA KYRIOS*, w naczelnym i podstawowym rozumieniu jest bytem i jest nim właśnie jednostkowa substancja: *TODE TI*. Ona jednak, jako jednostkowo istniejąca była dla nauki „bezpłodna", albowiem nauko-

we poznanie musiało się związać z TO TI EN EINAI, a więc z istotą rzeczy, stanowiącą przedmiot definicji, której podstawą jest forma, osiągnięta w trzecim stopniu abstrakcji. „Poznanie zmysłowe (pisze w *Anal. Drugich* 87b 28 nn) nie prowadzi do wiedzy naukowej... [gdyż] tego, co jest ogólne i występuje we wszystkich przypadkach nie można spostrzegać; nie jest to bowiem konkretnym przedmiotem, ani nie znajduje się teraz, bo gdyby było takie, to nie byłoby ogółem; a mianem ogółu określamy to, co jest zawsze i wszędzie”.

Zagadnienie stosunku wiedzy do rzeczywistości dobrze przedstawił w przytoczonej już pracy W. Dłubacz (s. 46 i n.): „(...) ideał poznania naukowego [odziedziczony po Platonie] (...) postuluje przyjęcie istnienia czegoś niezmiennego: trwałego (i koniecznego) w samej (zmiennej) rzeczywistości — czyli ostatecznie substancji — jako warunku naukowości poznania jak i samej poznawalności świata. Musi zatem istnieć coś stałego (trwałego) w samym świecie (w zmysłowej zmiennej rzeczywistości), bowiem w przeciwnym wypadku sam świat byłby w zasadzie niepoznawalny; zaś rezultaty poznania —• pojęcia, sądy — stałyby się bezprzedmiotowe z chwilą zmiany samego przedmiotu poznania. Prawdziwość bowiem poznania jest uzależniona od trwania przedmiotu poznania (...) Musi zatem istnieć przedmiotowa gwarancja konieczności wiedzy naukowej (...) Nauka, będąc wiedzą konieczną może być tylko o tym, co w rzeczywistości, czyli w owych istniejących indywidualach jest konieczne. Zatem nie jednostka jako taka jest przedmiotem poznania naukowego, lecz to, co w niej może być (jest) konieczne. Tym w niej jest tzw. istota ufundowana na formie substancjalnej (...) To co w rzeczy istotne (istota) okazuje się być ogólne i wspólne z innymi jednostkami (rzeczami) należącymi do danego gatunku, dlatego to poznanie naukowe jest (i może być) poznaniem ogólnym odnoszącym się do wszystkich jednostek mających taką samą formę; dzięki niej istniejące rzeczy rozważane są z uniwersalnego punktu widzenia (...) Kto zna rzecz ogólnie, ma większą z niej wiedzę, niż ten, kto zna ją tylko szczegółowo {*Anal. Drugie* 85 b 13}. W ten sposób nauka poznaje to, co jest najbardziej rzeczywiste (w samej rzeczywistości) (...) W zmień-

nym świecie rzeczy jedynie substancja, a w niej forma (substancjalna) i to wyabstrahowana przez intelekt może zadość uczynić postulowanym wymaganiom co do przedmiotu episteme". Bieda jednak w tym, że tak właśnie wyabstrahowana substancja z warunków materialnych sama ze siebie już nie jest jednostkowa, ale ogólna. I to co było wielkim osiągnięciem Stagiryty, mianowicie dostrzeżenie, że ogólność jest formą samego poznania pojęciowego, abstrakcyjnego — przerzuca się na sposób istnienia(?) formy, która sama ze siebie już nie jest jednostkową. Powracają idee platońskie, przed którymi na początku filozofowania Arystoteles zatrzasnął drzwi. Dlaczego tak się stało? Dlatego, że zabsolutyzowano poznanie intelektualne jako poznanie czysto pojęciowe (sprowadzono poznanie intelektualne do tworzenia pojęć i operacjach na pojęciach), a następnie — chociaż stwierdzono, że OUSIJA KYRIOS to TODE TI, czyli konkret, to jednak bytem jest substancja ujęta definicyjnie. A konkretny, rzeczywisty jednostkowo istniejący byt został ujęty w formie abstrakcyjnej jedynie.

Niewątpliwie Arystoteles najbardziej się zbliżył do realistycznego ujęcia rzeczywistości, uprzedmiotowił ludzkie poznanie w świecie bytów jednostkowych, zmiennych, dostrzegł konieczną strukturę rzeczywistości, zwrócił uwagę na różnice w porządku poznania abstrakcyjnego i porządku konkretnego istnienia jednostkowego..., a jednak przyjął swoiste *a priori* sposobu naukowego poznania oraz utożsamienia intelektualnego poznania z formowaniem pojęć ogólnych. Niemal cała scholastyka będzie musiała borykać się z tymi zagadnieniami, chcąc związać poznanie konieczne z jednostkowo istniejącymi rzeczami. Będzie uciekała się do „jednostkowych” pojęć, do regresywnego poznania (*conversio ad phantasmata*), zanim przewycięży (u Św. Tomasza) przed-sąd, że poznanie intelektualne utożsamia się z poznaniem pojęciowym znakowym. Tomasz wyraźnie powie, że do natury poznania nie należy formowanie znaków, lecz „interioryzacja” bytu, która może być bezznakowa lub przedznakowa. Wreszcie zwróci uwagę, że *iudicium respicit esse*; i że może być sąd egzystencjalny, którego teorię wypracowano dopiero w XX wieku.

4. Pojęcie (słowo) przed bytem

Jeśli dwa największe — w starożytności — systemy filozoficzne: Platona i Arystotelesa, były obciążone *a priori* znakowymi, chociaż w nierównym i nawet trudno porównywalnym znaczeniu — to można się spodziewać, że inne starożytne systemy będą podlegały temu swoistemu skażeniu.

Systemem filozoficznym, który okazał przedziwną żywotność tak w starożytności jak i w średniowieczu, jak nawet w czasach nowożytnych i współczesnych, był niewątpliwie neoplatonizm. Plotyn znał bowiem nie tylko system filozoficzny Platona, ale także Arystotelesa i stoików i niektóre elementy tych systemów uwzględnił (w koncepcji zła, emanatyizmu). Był jednak interpretatorem myśli filozoficznej Platona. Jeśli bowiem Platon w swoich dialogach, zwłaszcza *Parmenidesie*, wyznał, że właściwie jest trudno ustalić relacją DOBRA-JEDNI do innych idei, które ostatecznie też być miały jednością w sobie plus dodatkową treścią — to ich status bytowy jest dziwny i niezrozumiały. Oczywiście, można ten stosunek idei różnorodnych do DOBRA-JEDNI różnorodnie wyjaśniać, jak to można wyczytać w Arystotelesa księdze „L” (XII), gdzie BÓG będąc NOESIS NOESEOS NOESIS mógł „myśleć” ideami i zawierać je w sobie, to jednak — generalnie rzeczy biorąc — stosunek wielości do jedności zawsze pozostawał nie wyjaśniony.

I właśnie Plotyn, wychodząc z platońskiego założenia pierwszeństwa ducha-myśli przed materią i światem materialnym, posłużył się aprioryczną analizą pojęciową na ustalenie stosunku wielości świata do jedności.

W porządku myśli niewątpliwie jedność jest przed wielością, albowiem wielość jest tylko multiplikacją jedności. Wobec tego u szczytu wszelkich analiz należy postawić jedność i to absolutną. A wychodząc z założenia, że istnieje adekwacja myśli i rzeczywistości, trzeba stwierdzić, że w porządku bytowania jest również hierarchia jedności bytowej, lub nawet ponadbytowej, (w zależności od tego, jak będziemy rozumieć „bytowanie”). Dlatego w hierarchii tak pojętej bytowości (gdzie myśl-pojęcie wyprzedza byt i byt „dorównuje”

do myśli, a nie myśl do bytu, nad którym góruje!) na samym szczycie stoi ABSOLUTNA JEDNIA, będąca tożsamością doskonałą. JEDNIA ta jest ponad wszystkim i będąc absolutnie niezłożoną w sobie jest właściwie niedosiężna żadnym aktem-działaniem złożonym. Dlatego nie można o niej nawet wydać sądu, gdyż ten już jest złożony, jak wykazał Arystoteles, z podmiotu i orzecznika, które albo są ze sobą związane (*compositio*) albo rozdzielane (*divisio* — sądy negatywne). JEDNIA, lub PRAJEDNIA jest ponad wszystkim i cokolwiek o niej powiedzieć jest „niemożliwe”. Ona jednak w akcie własnej kontemplacji — poznania jakby wyłania ze siebie LOGOS-POJECIE, które staje się „osobą-hipostazą-substancją”. Hipostaza Logosu jest HOMOUZIOS — w pełni podobna — w stosunku do Jedni, którą doskonale reprezentuje. Hipostaza LOGOSU jest pierwszą emanacją JEDNI jako taka jest duchem-pojęciem (LOGOSEM). Na hipostazę Logosu można patrzeć (rozpatrywać) od strony JEDNI i wówczas LOGOS jest niezłożony, jest doskonałym odbłaskiem swego źródła: jedni; ale można patrzeć na tę hipostazę od strony jej źródła aktywności, albowiem LOGOS wyłania ze siebie hipostazę następną PNEUME, mającą być duszą świata. Otóż LOGOS Plotyński rozważany od strony świata jest właśnie pleromą idei. Platoński świat idei „zamieszkuje” w LOGOSIE. Oglądany od tej strony jawi się LOGOS TOMMEUS, będący źródłem mnogości i „dzielenia się” — emanowania dalszych hipostaz i świata rzeczy. Pośród różnych idei „zamieszkałych” w LOGOSIE znajduje się także i idea bytu, jako niższa i zależna od LOGOSU. Z kolei LOGOS emanujący ze siebie PNEUME jako duszę świata jest ponad światem, w którym jednostkują się hipostazy duchowe, także i materialne (człowiek). Wyemanowane z zawsze żyjącej PNEUMY-DUSZY świata są one żyjące — aż do granic materii, która już uniemożliwia dalszą emanacją; jest czymś złym i źródłem zła. Jawi się więc przed nami emanacyjny system, rozwiązujący platońską problematyką jedności i wielości oraz powiązania wielości z jednością. Jest to system zwarty, racjonalny, nawet PANLOGISTYCZNY, żyjący zasadniczą swoją czystą „racjonalnością”, ugruntowaną nie w procesie poznawania świata rzeczywistości istniejącego, ale w spekulacji rozumowej, stojącej na stano-

wisku pierwszeństwa ducha-pojęcia nad rzeczą, które musi się uzgadniać z myślą-pojęciem.

Jest przy tym charakterystyczne, że neoplatonizm zrodził się niemal w tym samym czasie, gdy pojawiło się chrześcijaństwo i chrześcijańska myśl filozoficzno-teologiczna. Ona też rodziła się w Aleksandrii, gdzie platonizm dotarł do zamieszkałych tam żydowskich myślicieli, których może symbolizować Filon z Aleksandrii, usiłujący zestroić myśl biblijną, objawioną z platońskimi koncepcjami idei, pojmowanymi jako HOKMA — mądrość starotestamentowa. Objawienie chrześcijańskie dopełniło ludzkie poznanie Boga, który będąc JEDNYM jest w sobie TROJEDYNY, albowiem jest Bogiem-Ojcem, Bogiem-Synem i zarazem Bogiem-Duchem Świętym. Osoby-Hipostazy Boskie uzyskały także inne, filozoficzne nazwy. Osoba Syna u św. Jana Ewangelisty została nazwana LOGOSEM-VERBUM-SŁOWO, a Osoba Ducha św.-MIŁOSCIA-PNEUMA. Powstała więc przypadkowa (?) zbieżność imion hipostaz w chrześcijańskim Objawieniu i filozoficznym systemie Plotyna. Arianie przyjęli i terminologię, i doktrynę Plotyna na ustalenie rozumienia Osób Bożych. Powstał wskutek tego poważny spór doktrynalny. W Kościele katolickim przyjmowano, że Druga Osoba: SYN-LOGOS, jest HOMOUSIOS, współistotny Ojcu; jest więc Bogiem w takim samym sensie jak jest sam Ojciec. Arianie pod wpływem doktryny neoplatońskiej przyjęli wyrażenie HOMOJUZJOS, a więc „podobny” do Ojca, ale odeń niższy jako druga hipostaza. Nadto neoplatońska koncepcja materii jako elementu zła, koncepcja duszy jako ducha „wcielonego”, a nie stworzonego w ciele — przyczyniły się do wewnętrznych niepokojów Kościoła, a nadto wpływały na myślenie wybitnych chrześcijańskich myślicieli, takich jak św. Augustyn na Zachodzie i wielu ojców greckich na Wschodzie.

Chrześcijańska myśl — będąca zarazem teologią i swoistą filozofią — znalazła się pod przemożnym wpływem neoplatonizmu. A nie oddzielono jeszcze teologii od filozofii; miało się to dokonać dopiero przez Alberta Wielkiego po odkryciu filozofii arabskiej. W tym więc, co można było nazwać filozofią, dominowała metoda rozważań teologiczna, usiłująca dawać „odgórne” wyjaśnienia. Nie chodziło bo-

wiem o interpretację rzeczywistości istniejącego świata, ale o stosunek tego świata, a w tym i człowieka do Boga. A to właśnie, zdawało się, doskonale rozwiązywał neoplatonizm, odsyłający wszystko do „pierwszego źródła”, co dla teologii było i interesujące, i wygodne. Dlatego nie może dziwić stanowisko św. Augustyna (który później wywierał i nadal wywiera tak przemożny wpływ na teologię), który wyznawał: *Deum et animam scire cupio — nihilne plus? nihil omnino!* („pragnę jedynie poznać Boga i duszę! I nic więcej? Więcej nic!”). Odgórne neoplatońskie wyjaśnienia wielości w świecie doskonale harmonizowały z koncepcją teologii, która jest nauką o Bogu, jako Źródle, Wzorze i Celu bytów, zwłaszcza człowieka. Dramat myśli teologicznej dokonuje się między Bogiem (jego rozumieniem) i człowiekiem, adresatem Bożego objawienia; stąd augustyńska perspektywa rozważań jest dla wiary zasadnicza, mimo neoplatońskiego schematu. Ale przyjęcie takiej postawy nie angażowało myśli w rozumienie świata materialnego, bezpośrednio w swym istnieniu dostępnego dla człowieka a raczej wiązało tę myśl z próbą wyjaśnienia życia Boga, i wiążącego się z tym życiem człowieka. Różne sposoby ludzkiego „przeżywania” Boga, mniej intelektualno-rozumowe, a więcej emocjonalno-miłosne, gdyż w myśl Objawienia z Bogiem wiążemy się przez miłość; a nadto sam Bóg jest miłością-dobrem (elementy platońskie i plotyńskie), skierowały wysiłek poznawczy na poznawanie wewnętrznego przeżywania siebie w perspektywie Boga. I to było dużą zachętą do subiektywizmu i subiektywizowania zagadnień, które u Arystotelesa stanowiły przedmiotowego opisu racjonalnego. Augustyńsko neoplatoński nurt pociągał ku sobie „chrześcijańskie myślenia”, w którym była uwikłana filozofia i teologia.

Jeśli teologii, kierującej się w swoich rozważaniach objawieniem, wolno było i należało zaczynać od SŁOWA, od Objawienia danego nam w ludzkim języku, w którym pojęcia odgrywają rolę zasadniczą — to zastosowanie tego samego modelu myślenia w filozofii już ją dyskwalifikuje, albowiem znaki (a przecież pojęcia są znakami formalnymi poznawanej rzeczy) ustala się jako *a priori* filozoficznego wyjaśnienia świata. A to musi zakładać identyczność obustronną znaku-obrazu i samej rzeczy, co jest oczywistą nieprawdą, gdyż

tożsamość pojęcia i treści rzeczy zachodzi jedynie jednostronnie: znak jest tożsamy w przedstawianiu treści rzeczy z sama treścią w ujętych JEDYNNIE aspektach. W żadnym wypadku nie można mówić o tożsamości treści rzeczy z jej znakiem utworzonym przez myśl. Rzecz jest nieskończenie bogatszą od swego obrazu-znaku utworzonego przez poznający rozum. I dlatego nie można znaku uznać za *a priori* wyjaśniania rzeczy, gdyż intelekt znaki te tworzy i zmienia w procesie swego poznania. Trzeba wpieryw mieć kontakt poznawczy z istniejącą rzeczą, by móc utworzyć o niej odpowiedni znak-obraz umożliwiający rozumowanie. Aprioryczność znaku w stosunku do procesu poznawczego istniejącej rzeczywistości jest błędem. To prawda, że ujęte znaki-obrazy, jako produkt rozumu, stanowią racjonalną siatkę poznawczą i mogą wiele wyjaśnić czy rozjaśnić — gdyż nie ma takiej głupiej teorii, któraby nie przystawała w niektórych aspektach do rzeczywistości — to jednak nie dlatego taka teoria jest prawdziwa, że niekiedy przystaje, będąc racjonalnie pochodną, wytworzoną przez rozum, ale musi to być teorią opartą na poznawaniu istniejącej rzeczy, bez żadnych aprioryzmów. W poznaniu bowiem filozoficznym przyjęcie jakiegokolwiek aprioryzmu ustawiającego poznanie i wyjaśnianie bytu jest tym samym rezygnowaniem z filozoficznego poznania. Jeśli w naukach szczegółowych można ustawiać na początku hipotezy kierujące badaniem istnienia jakichś stanów rzeczy, to w filozofii przyjęcie apriorycznej hipotezy (czyli założenia) odwraca proces poznania i wyjaśniania świata istniejących rzeczy i osób. Panlogistyczny neoplatonizm, który w dużej mierze zrósł się z niektórymi prądami teologicznymi albo unieвозмоżliwił albo też skrzywił wyjaśnianie filozoficzne świata realnie istniejącego.

5. Pojecie — byt

Dzieje filozofii europejskiej od czasów średniowiecza są chyba w dużej mierze uwarunkowane stanowiskiem Avicenny w rozumieniu metafizyki, a następnie koncepcją metafizycznego poznania Jana

Duns Szkota, który spożytkował pomysły dotyczące natury-substancji dokonane: przez Ibn-Sinę. On to bowiem komentując *Metafizykę* Arystotelesa słusznie postawił sobie pytanie: jaki to jest rzeczywisty przedmiot metafizycznych wyjaśnień? Arystoteles zwracał uwagę, że podstawowym bytem i zarazem przedmiotem metafizycznych wyjaśnień jest substancja. Sama jednak substancja mogła być różnorako rozumiana. Avicenna zwrócił uwagę na trzy zasadnicze „stany” substancji-natury; (wiadomo, że substancja, i natura i istota są tym samym choć znaczą co innego) wyróżnił arystotelesowskie rozumienie trzech natur-substancji. Substancją-naturą „pierwszą” jest konkret istniejący w zmiennym materialnym świecie. Substancją-naturą „drugą” jest pojęcie, która sobie tworzy umysł poznający naturę pierwszą — konkretną rzecz. Jest wreszcie natura trzecia (substancja trzecia), którą Arystoteles nazwał TO TI EN EINAI, która jest w sensie ścisłym istotą rzeczy, czyli naturą-substancją, o ile jest koniecznościowo (definicyjnie) poznawalna. Na pytanie zatem, co jest przedmiotem metafizyki, musiała paść odpowiedź, że jest nią właśnie „natura trzecia”, albowiem nie może stanowić przedmiotu metafizyki zmieniający, materialny, jednostkowy konkret, gdyż jest on sprzeczny z charakterem koniecznym poznania metafizycznego. Nie może też tym przedmiotem być „natura druga” będąca zwyczajnym powszechnikiem, który wytwarza sobie umysł poznający. Taki powszechnik „jest” tylko w umyśle poznającego. Zatem tylko natura trzecia mogła się stać przedmiotem metafizycznego poznania. A czym jest natura trzecia? Jest jedynie zespołem cech konstytutywnych, które tworzą koniecznościowo tę trzecią naturę. I nic więcej, poza wymienieniem cech konstytutywnych nie można powiedzieć o naturze trzeciej. Gdzie ona jest? Sama w sobie, jak wszelka konieczność. Niech ją zilustruje sens określeń „człowieczeństwo”, „koniowość”. Czym one są? One są sobą. Dlatego Avicenna w tłumaczeniu łacińskim mówił: *aequinitas est tantum aequinitas* — „końskość to tylko końskość”. Zespół cech konstytutywnych jest najgłębszą podstawą substancji-bytu. Tak pojęta natura jest koniecznością samą w sobie. Natur takich jest wiele. One tworzą sferę *possibile esse* jakąś kosmiczną „szopę możliwości”. Przeciwną formą rzeczywistości

w stosunku do „sfery możliwości” *possibili esse* jest *NECESSE ESSE*, czyli Bóg, który jest Koniecznością Istnienia. I tenże Bóg, jako czysta Konieczność ISTNIENIA, może wybrać niektóre z *possibile esse*, a więc „natur trzecich”, i od siebie przekazać im — udzielić — istnienia. Wskutek takiego zabiegu stwórczego, to co jest możliwe staje się realnie istniejące. Zatem byt realnie istniejący ma jakby dwa zasadnicze „wymiar”, jakimi są wewnętrzna naturalna konieczność struktury-natury i włane, jakby „doczepione”, istnienia, umieszczające rzecz w porządku realnie istniejącego stworzenia. Zawsze jednak przedmiotem poznania metafizycznego jest wewnętrzna struktura, wyznaczona „naturą trzecią”, albowiem istnienie jest jakby jakąś „przypadłością” doczepioną na zewnątrz natury. Stąd taki byt jest w swym istnieniu p r z y g o d n y m. Awicenna wypracował (choć nie dopracował) koncepcję przygodności bytowej, która była przyjmowana dotąd w sensie arystotelesowskim jako *corruptibilitas entis* — „możność wewnętrznego rozpadu w wyniku złożenia z materii pierwszej i formy substancjalnej”. Przygodność bytowa w intuicji Awicenny została osadzona już nie na strukturze substancjalnej bytu złożonego z materii i formy, ale bytu złożonego z natury i aktu (akcydentalnego) istnienia. Sprawę tę do końca sprecyzuje i uzasadni św. Tomasz. Myśl Awicenny o „naturach trzecich” uporządkował Jan Duns Szkot, tworząc sobie właściwą koncepcję bytu, która zadecydowała o rozwoju filozofii europejskiej. Jeśli bowiem dla Awicenny „natury trzecie” jakoś bytowały w sposób niezorganizowany, chaotyczny, każda dla siebie samej — to Duns Szkot „związał” je w konkretnych bytach w postaci swoistej „piramidy” natur. Natury trzecie bowiem same ze siebie wyrażały szersze i węższe formy bytowo-strukturalnej natury. Duns Szkot zwrócił uwagę, że jednostkowa konkretność bytowa jest swoistą „tą oto” naturą konstytuującą, np. Jana. Zatem Jan stanowił najbogatszą „tą oto” — *haecceitas* naturę konkretnie istniejącego bytu. Ale „być Janem” suponowało w tym konkretnie naturę szerszą „człowieka” — być człowiekiem; i ta natura człowieka wiązała Jana z innymi ludźmi, posiadającymi tę samą trzecią naturę „człowieka”. Z kolei natura „człowieka” suponowała jeszcze szerszą naturę, jaką jest „zwierzę”, poprzez którą

to naturę Jan stawał się „bratem” zwierząt posiadając naturę „zwierzęcia”. W dalszym ciągu można w Janie dopatrzeć jeszcze szerszej natury „życia wegetatywnego”, poprzez którą to naturę wiąże się we wspólnotę z roślinami. A jeszcze szerszą naturę stanowi swoista korpuskularność, „bycie ciałem”, a ta suponuje najszerszy rodzaj natur bycie „substancją”, czyli bytem podmiotowo, w sobie bytującym. Ostateczną naturą trzecią, wspólną wszystkim, jest sama „natura bytu”. Owa podstawowa „natura bytu” jest wspólna wszystkim bytom, nawet Bogu i stworzeniom. Gdyby jej nie było nie byłaby możliwa nauka o rzeczywistości — metafizyka. Ta natura wspólna bytu jest czytelna, jest osiągalna jednym prostym aktem intelektu, który osiągając byt, ma przez to określony przedmiot, o którym formuje sobie pierwsze i podstawowe POJĘCIE BYTU, którego istotną treścią jest niesprzeczność, albowiem bytem jest taka struktura, która wyklucza ze siebie sprzeczność. W świetle tak uformowanego POJĘCIA BYTU, jako NIESPRZECZNEJ NATURY możemy rozumieć rzeczywistość. Pojęcie bytu jako wewnętrzna niesprzeczność umożliwia naukowe poznanie, albowiem może się stać terminem średnim w sylogizmie. A jako termin środkowy musi to pojęcie być jednoznaczne. W konkretnym zatem bycie, np. Janie, istnieją piramidalnie ułożone warstwy natur bytowych: od konkretnej *haeceitas* natury Jana, poprzez warstwy natur gatunkowych i rodzajowych coraz szerszych aż do najszerszej „natury bytu”, która jest ukonstytuowana przez wewnętrzną niesprzeczność. Natura bytowa jest poznawalna jednym prostym aktem intelektu i wówczas jako „pojęcie bytu” umożliwia poznanie i rozumienie rzeczywistości, a przez to staje się *a priori* rozumienia rzeczywistości. Ale czym jest ta rzeczywistość ukonstytuowana przez naturę bytu i poznawalna w świetle pojęcia bytu? To całkowicie zależy od samej bytowej natury, która abstrahuje od wszelkich bytowych postaci i determinacji. Zatem jest czymś najprostszym i jako pojęciowo poznane, czymś absolutnie abstrahującym od wszelkich bytowych determinacji; i jako najprostsze pojęcie bytu warunkuje (jest *a priori*) poznawanie wszystkiego. Kilka wieków później, Hegel — słusznie dla takiej koncepcji — zwrócił uwagę, że pojęcie bytu abstrahujące od wszelkich deter-

minacji jest równoważne nicości. Ale przedtem — zanim Hegel utożsamiał byt i niebyt w jednym pojęciu — Szkotowski byt, konstytuujący rzeczywistość, jednoznacznie może być orzekany o czymś, co istnieje aktualnie realnie teraz, jak o tym, co może być tylko pomyślane, albowiem to, co istnieje teraz, jak i to, co nie istnieje i jest tylko pomyślane jest w sobie niesprzeczne, a więc jest bytem, jest rzeczywistością. Szkotowskie pojęcie bytu dotyczy zarówno bytu realnego jak i bytu możliwego, nawet fikcji, byle zachowana była niesprzeczność konstytuująca bytbwość (rzeczywistość? odtąd różnie pojmowaną). Opierając się na tak rozumianym pojęciu bytu można było konstruować różne systemy; co zresztą się ziściło w filozofii europejskiej.

Sam Duns Szkot rzeczywistość związał z konkretną naturą *haecceitas*; a każda z natur musiała posiadać swój *modus* istnienia. Tylko *haecceitas* ze swym modusem istnienia konstytuować mogła świat „realny”. Ale pojęcie bytu (a każde pojęcie jest znakiem) wyznaczało pole metafizyki. A metafizyka związana z takim pojęciem bytu mogła być tylko teorią niesprzecznych orzeczników, co zresztą zrealizowało się w metafizyce Ch. Wolffa, który najbardziej racjonalnie i skutecznie posłużył się wypracowanym przez Szkota pojęciem bytu; sam Wolff tak rozumiane pojęcie bytu utożsamiał z możliwością, która odtąd miały być rodzicielką rzeczywistości. Pojęcie znak bytu wyznaczył więc pole dla swoiście rozumianej metafizyki-ontologii jako systemu niesprzecznych orzeczników. Cały zaś ciężar poznania został przeniesiony na te struktury, które stanowiły bytowe warstwy, a więc natury rzeczy. W konkretnej rzeczy układ warstw-natur stanowił podstawę dla konstruowania istotowych pojęć. Każda bowiem natura (od *haecceitas* do „natury bytu”) była poznawalna, a więc można było o niej utworzyć pojęcie istotowe. Stąd ciężar poznania metafizycznego przeniósł się na pojęcia uniwersalne — na powszechniki, które wyrażały odpowiednie warstwy-natury. Treść i zakres pojęć wyznaczał rzeczywistość. Stąd spór o powszechniki stał się sporem o metafizyczne rozumienie rzeczywistości. Stąd scholastyczna — scholastyki postszkotowskiej — analiza pojęć i subtelności z tą analizą związane stały się czymś, co budziło złośliwości u nierozumiejących podstaw zagadnień sporu o uniwersalia.

Jan Duns Szkot związał poznanie metafizyczne z pojęciami koniecznych natur (które w bycie jednostkowym różniły się między sobą: *actualiter*, *formaliter*, *ex natura rei* — co tworzyło słynną „różnicą ontologiczną”; oczywiście różną od koncepcji różnicy ontologicznej M. Heideggera: *Sein-Seiende*) — od natury *haecceitas* i pojęcia jednostkowego aż po naturą bytu i najogólniejszego i najprostszego pojęcia bytu. Wszędzie to natura rzeczy, dostępna poprzez jej pojęcie, wyznaczała treść metafizycznego poznania.

Jeśli w całej scholastyce i także — do pewnego stopnia — w teorii Dunsza Szkota — w poznawaniu rzeczy sam przedmiot poznania jest „wcześniejszy” od podmiotu, czyli treści przedmiotu warunkuje charakter pojęcia-obrazu-znaku (co jednak nie znaczy, że pojęcie nie może się stać *a priori* dalszego poznania i poznawczych analiz) — to w nominalizmie W. Ockhama „przyczyną poznania nie jest przedmiot poznania, lecz sama władza poznawcza, a w ostateczności Pierwsza Przyczyna tej władzy” (E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej wieków średnich*, s. 476). I dlatego pojęcia u Ockhama zostały zredukowane do aktu rozumu. Ockham pisze: „Akt pojmowania, dzięki któremu poznaję człowieka, jest naturalnym znakiem człowieka [Ockham uznaje pojęcia za znaki naturalne], tak jak jęki są znakiem choroby, smutku lub bólu, i *taki znak może zastąpić ludzi w zdaniach myślanych*, tak jak słowo może zastąpić rzeczy w zdaniach wypowiedzianych” (*Quodl.* IV. 19). Zatem to nie treść znaczonego, ale moje użycie znaku decyduje w poznaniu rzeczy. Treści znaczonego ogólnego w ogóle nie ma, są tylko jednostki, ale ja mogę o tych jednostkach wytworzyć znaki, nimi posługiwać się wedle ustalonej konwencji. Gilson pisze: „Poza bytami szczegółowymi nic nie istnieje. Ponieważ tylko byt szczegółowy istnieje, wszelkie pojęcia muszą dotyczyć bytów szczegółowych, znanych niewyraźnie lub wyraźnie. Pojęcie niewyraźne jest umysłowym znakiem, który nie pozwala nam odróżnić swego przedmiotu od innych podobnych przedmiotów. Człowiek jest niewyraźnym pojęciem, ponieważ nie reprezentuje wyraźnie bytu szczegółowego *Sokratesa*, ani bytu szczegółowego *Platona*. A zatem człowiek nie «signifikuje», skoro nie ma rzeczywistości, którą by oznaczał, z wyjątkiem mojego pojęcia człowieka; ale jeśli

widzę Sokratesa, wówczas tworzę sobie jego pojęcie i — konsekwentnie — termin, który zastępuje takie pojęcie, w sposób realny zastępuje pojęcie, które coś signifikuje; tak jest w przypadku supozycji personalnej. Konsekwencją tej doktryny jest teza, że orzekać pojęcie ogólne o rzeczy szczegółowej (...) to tyle, co orzekać niewyraźnie poznaną rzecz szczegółową o rzeczy szczegółowej poznanej wyraźnie" (*ibidem* s. 47SMS0). Skoro więc pojęcie ogólne jest znakiem orzekanym o wielu jednostkach, to nie posiada ono innej rzeczywistości aniżeli rzeczywistość aktu intelektu. Jest realne, ponieważ jest w umyśle przypadłością-jakością. Można go nazywać pojęciem, ponieważ umysł go pojmuje, ale pojęcie nie jest niczym innym niż powszechnik, który nie różni się od szczegółowego aktu umysłowego z natury zdolnego do oznaczania wielu jednostek; w żadnym wypadku nie oznacza niczego, co nie jest bytem szczegółowym. Pojęcie jest subiektywnym pojmowaniem, a przez to jest intencją jako jednostkową jakością w umyśle, wskazującą na wielość przedmiotów.

Aprioryzm stanowiska Ockhama wyraża się w specyficznej konstrukcji pojęć i roli tego pojęcia. Jest ono tylko subiektywną jakością istniejącą w umyśle poznającego i nie ujmuje stanów koniecznych i relacji istniejącej wewnątrz bytu i relacji koniecznych międzybytowych gwarantujących poznawalność ogólną, przekraczającą jednostkowość i będącą podstawą tworzenia tzw. „gatunków” i „rodzajów”. Dostrzegamy bowiem w rzeczach szereg relacji, które nie kończą się więzią korelatów w obrębie jednostki, gdyż przebiegają poprzez różne jednostki. Gdyby nie było tych relacji realnych, nie byłyby możliwe takie fakty jak prokreacja, jak podleganie tym samym uwarunkowaniom w stosunku do przyrody (możliwość odżywiania się!), a wreszcie relacji takich, jakimi są stany wyznaczone przez transcendentalia: pochodność bytowa w stosunku do Absolutu, inteligibilność bytowa, stany celowościowe. Uderzenie zatem poznawcze nominalizmu jest niezwykle groźne — a wszystko to jest wynikiem stanowiska apriorycznego dotyczącego struktur i roli poznawczej samych *znaków*, które tworzymy w aktach naszego poznania. Ono zasadniczo sprowadza się do intuicji jednostek danej w poznaniu zmysło-

wym. Intuicja bytów jednostkowych dana w poznaniu zmysłowym, mimo nazw ogólnych dawanych w logice i filozofii — (nominalizm!) — stała się powodem zaprzeczenia w dużej mierze wartości filozoficznego poznania, wyakcentowania intuicji zmysłowej i wzrostu sensualizmu poznawczego, uderzającego w relacje przyczynowe, dostrzegane jedynie intelektem. Słusznie zauważa E. Gilson: „W jaki sposób poznajemy, że rzecz jest przyczyną jakiegoś skutku? Po prostu obserwując, że wtedy, gdy występuje ta rzecz, zwykle pojawia się to, co nazywamy jej skutkiem (to powtórzy potem D.Hume!). Powtarzające się doświadczenia zmysłowe pozwalają nam utworzyć odpowiednie zdania mówiące o przyczynach i skutkach. Nie ma czegoś takiego jak wewnętrzna przyczynowość fizyczna, albo też — w najlepszym wypadku — jeśli jest, to jej nie dostrzegamy. Nie istnieje też w naszych umysłach jakaś zasada przyczynowości, która zmusza nas do łączenia zdarzeń fizycznych jako skutków z przyczynami. My po prostu dostrzegamy przyczyny i skutki i za pomocą percepcji zmysłowej poznajemy ich porządek w naturze" (*ibidem*, s. 482).

„... Ockham przeczy, jakoby teologia była nauką, ponieważ żadna nauka nie może opierać się na wierze (...) Ockham jest zupełnie pewny tego w co wierzy, tylko że nie poznaje tego, w co wierzy, ani nie potrzebuje tego poznawać" (s. 484). Jest ciekawe i pouczające, że system nominalistyczny został zinterioryzowany i zaakceptowany przez protestantyzm Lutra.

Nominalizm średniowieczny doprowadził do zasadniczego kryzysu wielką myśl scholastyczną XIII stulecia, odwracając niejako zainteresowanie poznawcze od rzeczywistości, a skupiając je na analizie znaków, jakimi są nasze pojęcia i terminy, oraz sposób ich użycia. To wzmocniło badania logiczne i przyczyniło się do rozwoju logiki, a główny nurt myśli filozoficznej skierowało na linie sporu o uniwersalia. A spór ten nie mógł być ostateczny, bo intelektualizm poznawczy był ograniczony do sposobu p o j ę c i o w e g o poznania; zabrakło koncepcji bezpośredniego, bezznakowego kontaktu poznawczego z rzeczywistością, co mogłoby dać podstawy rozstrzygnięć realnych i sprawdzalnych w istniejącej rzeczywistości. A zaabsorbo-

wanie myśli wyłącznie analizą pojęć jeszcze bardziej skierowało filozofię w kierunku teorii poznania, pojmowanej jako analiza znaków-pojęć, zdolnych do reprezentacji całej rzeczywistości — bytu. Stąd ciągle analizy pojęcia bytu!

6. Idealistyczny subiektywizm

Jeśli w pojęciu jest nam dane poznanie rzeczywistości, to tym samym w pojęciu tym jest jakoś obecna rzeczywistość — stąd należy uczynić pierwsze i zasadnicze rozróżnienie: a) pojęcie subiektywne, jako wytwór psychiczny, jako swoista nowa jakość wyprodukowana przez umysł i w umyśle pozostająca. Jest to jakby „materialno-bytowa” strona pojęcia-znaku; po prostu takie pojęcie jest znakiem, jako przypadłością skonstruowaną przez umysł i w umyśle pozostająca, b) pojęcie obiektywne, jako strona czysto reprezentatywna, przedstawiająca poznawany przedmiot-rzecz. A wiadomo, że tylko rzecz jest dostępna naszemu poznaniu o ile wyrazi się w pojęciu. Wyrażenie więc obiektywnie istniejącej treści rzeczy dokonane w pojęciu — jest w sensie właściwym pojęciem obiektywnym — *conceptus obiectivus*. I o niego i jego zawartość toczyły się spory. Ale zauważono, że pojęcie subiektywne, jako skonstruowany przez umysł i w umyśle istniejący znak, jest rzeczywistym znakiem, a więc także przez to samo, że jest znakiem subiektywnym coś wyraża, reprezentuje. Poznawana obiektywnie rzecz zwana „pojęciem obiektywnym”, umiejscowiała się realnie w „pojęciu subiektywnym”, jako moim, wytworzonym przeze mnie znaku. I tę właśnie stronę pojęcia subiektywnego zaakcentował mocno Ockham wiążąc z tym pojęciem intencję signifikacji. To samo pojęcie subiektywne (symbolizowane terminem) miało signifikować rzeczy. Zatem w tym subiektywnym pojęciu wyrażała się postawa poznawcza i wysiłek poznawczy, który, odniesiony do rzeczywistości mógł się okazać mylny. Znak formalny, subiektywny mógł „zafałszować” pojęcie obiektywne.

Tę tradycję pojęcia subiektywnego i obiektywnego przejął w *College La Fleche* René Descartes, który u jezuitów studiował filozofię

przez jedenaście lat. Poznał on dość dobrze, jak to wykazał E. Gilson, filozofię scholastyczną, postnominalistyczną (tomizm: *ad mentem Suarezii*) i dokonał reformy filozofii, poprzez jej specyficzną racjonalizację i ostatecznie subiektywizm. Załączki tych pomysłów już były dane i w szkotyzmie, i w nominalizmie.

Kartezjusz, obeznany z problematyką pojęciowego poznania, wcześniej doszedł do przekonania konieczności przewyciężenia sceptycyzmu i znalezienia niepodważalnego „punktu wyjścia” w filozoficznych rozważaniach. Znalezienie takiego „niewzruszonego” punktu wyjścia okazywało się tym bardziej konieczne, że nie tylko zawodziło poznanie zmysłowe (jego osobiste halucynacyjne przeżycia, jako żołnierza wojny 30-letniej w dniu 11 listopada 1619 r.), ale przy okultystycznych praktykach pojawiło się posądzenie o możliwości uwiedzenia człowieka przez jakiegoś demona, który uniemożliwia człowiekowi poznanie niepowątpiewalne. Wobec tego musi istnieć niepodważalny punkt wyjścia w poznaniu filozoficznym. Może nim być tylko czysto intelektualne, pojęciowe poznanie, gdzie diabeł już nie ma dostępu — w przeciwieństwie do poznania zmysłowego. Ale poznanie pojęciowe w oczach Kartezjusza „podwajało się” — wobec rozróżnienia „pojęcia subiektywnego i obiektywnego”; było to jakby „podwajaniem rzeczywistości”. Przecież w tzw. „pojęciu obiektywnym” nie było więcej informacji poznawczej aniżeli zawierało je „pojęcie subiektywne”. Podwojenie okazało się niepotrzebne. Zadziałała „brzytwa Ockhama”: *non sunt multiplicanda entia praeter necessitatem*. Należało odrzucić pojęcie obiektywne, bo ono niczego nie dodawało w poznawczej informacji o świecie. Została tylko „idea subiektywna”, mój osobisty akt poznania. Ale wśród idei dostrzegamy idee mętne i idee jasne, klarowne. Dla pewności poznania należy odrzucić wszelkie idee mętne, niejasne, a oprzeć się jedynie na idei jasnej i wyraźnej. Z pośród zaś wszystkich idei jasnych i wyraźnych pierwszą i najjaśniejszą jest: *cogito*: idea mnie samego, idea duszy — *ergo sum*. Kartezjańskie *cogito* jest istotą ducha; albowiem cała rzeczywistość to: albo *rex extensa*, czyli materia, której istotą jest mierzalność (wówczas trójwymiarowa), albo *res cogitans*, duch, którego pierwszym, danym człowiekowi do poznania jest on sam:

Ja-dusza. *Cogito* jest najjaśniejszą ideą daną mi do pierwotnego poznania. A duch nie może wyjść z siebie i tylko w sobie może wszystko poznawać. I w duchu, którego istotą jest „*cogito*”, poznaje idee. Poznanie idei, zwłaszcza jasnych i wyraźnych, jest jedynym polem-przedmiotem filozofii. W ideach bowiem wszystko jest zawarte. A skąd są idee? Zasadniczo są one wrodzone, a więc pochodzące od Boga, i Bóg Stwórca natury jest gwarantem prawdziwościowego poznania danego nam w ideach. W każdym razie poznający duch nie może wyjść poza siebie i samego i nie może dokonać inaczej niż w ideach, poznania.

Ostatecznie więc, w wyniku historycznego rozwoju teorii poznania, Kartezjusz przyjął mimo wszystko rewolucyjną koncepcję filozoficzną, w myśl której przedmiotem ludzkiego poznania nie jest istniejąca rzeczywistość świata materialnego, ale *i d e e*, reprezentujące świat rzeczy, gdyż tylko takie rozwiązania dawało Kartezjuszowi ów „Archimedesowy punkt oparcia” dla wartościowego poznania. Przeszedł w tej teorii na pozycje „angelizmu”, w zgodzie z którym to aniołowie, jako czyste duchy, poznają w sobie idee rzeczy, mając jakby — w stosunku do rzeczy — „odgórne” ich poznanie. A w rzeczy samej dokonało się bardzo jaskrawe, dotąd zazwyczaj niewyraźnie ustawiane, przejście: z poznania rzeczy na poznanie samych *znaków* rzeczy. Przecież idee ludzkiego umysłu (skądkolwiek one pochodzą) są same w sobie tylko *znakami* rzeczy. Poznając idee — czy poznajemy rzecz? Kartezjusz twierdzi, że „tak”, albowiem idee te pochodzą od Boga, który jest ostatecznym gwarantem naszego poznania. Ale wciąż pozostaje do jakiegoś uzasadnienia przejście-most: od duchowych idei do świata materialnego. Problem „mostu poznawczego” stał się głównym zainteresowaniem filozofii, awansując nawet do koncepcji „filozofii pierwszej”, uzasadniającej wszelkie ludzkie poznanie i jego wartość w realnie istniejącym świecie. Procesy poznawcze wyrażają się tylko w duchu, w postaci: intuicji idei, i operacji na ideach. Duch — zwany świadomością — jest miejscem poznania, a poznać to tyle, co pojawić się dla jakiejś idei na polu świadomości. Świadomość jako synonim ducha jest pojęciem-kluczem do rozumienia poznania. Nastąpił zwrot

w kierunku podmiotu, który odtąd w filozofii staje się zasadniczym przedmiotem analiz.

Wraz z Kartezjuszem filozofia traci swoisty znakowy kontakt ze światem, a przedmiotem poznania stają się idee, które są znakami i jako takie są przedmiotem poznania. Odtąd analizy filozoficzne są coraz subtelniejsze, bo operacja na znakach jest łatwiejsza; jest coraz więcej kierunków filozoficznych, gdyż znakami można rozmaicie manipulować. A jeśli jest ciągle świadomość Szkotowskiej koncepcji bytu jako „wewnętrznej niesprzeczności”, to rodzi się powiększona możliwość filozofowania, to znaczy operowania niesprzecznie niesprzecznymi w sobie znakami. Tylko bieda, że to już nie jest poznanie realnie istniejącego świata, ale „syntaktyczno-pragmatyczna” gra językowa, jako operacja na znakach, najpierw formalnych, czyli ideach, a następnie na znakach instrumentalnych obszaru językowego. Są tam elementy racjonalności, jako że znaki są wytworzone przez rozum. Ale oderwano znaki od ich funkcji sygnifikacji i zaciętno pole poznawcze do samych znaków.

Metoda filozofowania zaproponowana przez Descartes'a, wyznaczająca przedmiot poznania — idee, została zaakceptowana przez empiryków angielskich. Różnica polegała na zwiększonym sensualizmie Anglików, pomnych tradycji empirycznych średniowiecznych Oxfordu i filozofów-Anglików (Ockham, Duns Szkot). Jeśli dla Kartezjusza ideą miało być pojęcie, a następnie każde świadomościowe przeżycie (a więc wyobrażenia, wyrażenia a nawet uczucia), to dla empiryków angielskich, szczególnie najwybitniejszego z nich D. Hume'a, „ideą” było abstrakcyjne (oczywiście wedle reguł „abstrakcji konkretnej”, czyli „wycinania” z wrażenia wielu cech) przedstawienie „impresji” zmysłowej płynącej z percepcji obecnego przedmiotu.

Racjonalizm francuski, angielski i niemiecki (przez Leibniza, Wolffa i Kanta) wyraził się w filozoficznej twórczości, zasadniczo w operacji na znakach a nie na poznaniu i analizie samej rzeczywistości. To myśl ujęta i wyrażona w zdaniach staje się przedmiotem zainteresowań w domniemanym założeniu, że poprzez myśl-znak dokonujemy analizy rzeczywistości. I ta dwuznaczność ciągle była i jest żywa. Ale przy najbliższej analizie myśli poszczególnych filozofów

pokartezjańskich uwidacznia się, że mamy do czynienia z systemem pojęć-znaków, wyrażonych w zdaniach.

Z biegiem czasu, u Kanta pojawi się wyraźnie myśl, że realnym światem danym nam w poznaniu, są tylko treści wrażeń (*Empfindung*) zmysłowych, które aby stały się czytelne, należy je umieścić w apriorycznych, podmiotowych kategoriach czasu i przestrzeni — w porządku poznania zmysłowego — oraz kategoriach (12) naszego rozsądku. Czytelność i racjonalność treści (które są przecież znakami rzeczy, a które Kant pojął jako same „rzeczy”) wrażeń i pojęć pochodzą tylko od podmiotu. Jeszcze przed Kantem, dla Kartezjusza treści idei (jako podmiotów poznania) były związane z rzeczą, gdyż były to treści „obiektywne”, istniejącego przedmiotu. Natomiast Kant zsubiektywizował nawet obiektywność-przedmiotowość, albowiem to podmiot poznający konstruuje „przedmioty” poznania, poprzez nadawanie racjonalnych, czytelnych treści pochodzących od samego podmiotu i jego apriorycznych kategorii. Nastąpiło więc jeszcze radykalniejsze oderwanie myśli od rzeczywistości, albowiem „myśl-znak” rzeczy, jakby przestał być znakiem, a stał się samodzielnym „przedmiotem”, albowiem jego racjonalna treść ostatecznie jest pochodna od podmiotu. I tu leży sedno „kopernikańskiej rewolucji” Kanta, który upodmiotowił przedmiot poznania. To świadomość poznająca posiada w sobie wszystko, co jest niezbędne dla aktu uznania. Rzeczywistość może nawet nie istnieć.

Pozycja świadomości jest decydująca, kreująca poznanie. Ale metafizyka miała się dla Kanta okazać niemożliwą, albowiem byt sam w sobie (*Ding an sich*) jest niepoznawalny, gdyż poznawalny jest tylko świat wrażeń, o ile jest poddany swoistym obróbkom apriorycznym podmiotu. Skoro świadomość jest kreującą — to zasadniczo „metafizyka” jest swoistą antropologią i tylko w *Krytyce praktycznego rozumu* dostępne jest dla poznania to, co w człowieku i jego świadomości się dokonuje. A świadomość, dla której byt (SEIN) jest niedostępny, ujawnia „POWINNOSCI-rSo/Ze/j”, które nie są bytem, ale które decydują o moralności i kulturze. Powinności trzeba realizować w postępowaniu moralnym i działalności kulturowej. Wszystkie te powinności jawią się w świadomości i dlatego są w gruncie

rzeczy czymś subiektywnym, nawet mimo postulatu kategorycznego imperatywu w dziedzinie moralności: „postępuj tak, aby norma twojego postępowania mogła być normą ogólnie ważną”. Mimo wszystko to świadomość kreuje „powinności-so//e/j”, skoro ich treść ostatecznie znajduje swe uzasadnienia w podmiocie. Tak więc od czasów nominalizmu średniowiecznego W. Ockhama operacji na znakach, jakimi są „pojęcia subiektywne” (wyrażane na zewnątrz przez znakowe terminy), i oparcie się naszego ludzkiego poznania na analizie tych właśnie znaków (pojęć-idei) uniemożliwiło rozwój metafizyki, sprowadzając ją najpierw do systemu orzeczników zdaniowych (Suarez, a potem jeszcze wyraźniej Ch. Wolff) a następnie do analizy samych idei i operacji na ideach. U Kanta zerwano kontakt z obiektywną rzeczywistością (ku której jeszcze w kartezjanizmie zmierzano poprzez „most teoriopoznawczy”), tworząc swoisty subiektywny „obiektywizm”, albowiem ukonstytuowanie się przedmiotu mogło się dokonać tylko dzięki podmiotowym kategoriom. To dało podstawę dla relatywizmu poznawczego, albowiem uzasadnieniem racjonalności stał się sam podmiot, ostatecznie rozstrzygający o swoistej prawdzie. A świadomość stała się jedynym „miejscem”, w którym rozstrzyga się dramat świata i jego poznania.

To w świadomości pojawia się i podmiotowość, i przedmiotowość, i to stanie się punktem wyjścia dla swoistych interpretatorów Kanta, jakimi byli wielcy germańscy idealiści transcendentalni: Fichte, Schelling i Hegel, których spekulacje myślowe mogły się rozegrać na polu świadomości kreującej idee (które w rzeczy samej są tylko znakami rzeczywistości kreowanymi przez świadomość już nie oglądającą się na rzeczywistość, ale na same znakowe relacje). To właśnie Fichte, uważający się za kantystę, wyakcentował podmiotowość. Dana nam bezpośrednio jest ja ż ń i ona jest składnikiem zasadniczym i absolutnym, wytwarzającym przedmioty. Własne wytwory jaźni odrywają się od niej i przeciwstawiają się jej jako przedmiot podmiotowi. Owo przeciwstawienie jest konieczne, a konsekwencją tej dwoistości jest złudzenie, że świat jest dwoisty, że byt i myśl mają inną naturę. Trzeba to przewyciężyć, czyni to woła, która decyduje, że jaźń jest „rzeczą w sobie”.

Także i Schelling na polu świadomości doszedł do monistycznego przekonania akcentując bardziej przedmiotowość świadomości niż jej podmiotowość. Były to spekulacje, czyli operacje, na pojęciach, które ostatecznie są znakami.

Dopełnił sprawy absolutyzacji znaków G.W.F. Hegel. Utożsamienia bytu-rzeczywistości z myślą próbowano dokonać już w starożytności (Parmenides, Plotyn), ale szczególnie ostro wystąpiło to u transcendentalnych idealistów germańskich, nade wszystko właśnie u Hegla. On w konstrukcji świadomościowego systemu (panlogistycznego, wszechobejmującego byt-myśl — jak niegdyś Plotyn) wyszedł z analizy „pojęcia” bytu (koncepcji odziedziczonej po Dun-sie Szkocie i Ch. Wolffie), które jest tak abstrakcyjne (Szkot), że jest czystą możliwością (Ch. Wolff), czyli identycznością bytu i nicości. Wewnętrzna sprzeczność takiego pojęcia rozwiązuje się w „stawaniu się-WERDEN” i z miejsca ujawnia podstawowe prawa dialektyki, jako naczelne prawo myślenia i bytowania. Kiedyś młody jeszcze Hegel jako motto swej rozprawy habilitacyjnej umieścił zdanie: *contradictio est regula veri — non contradicho regula falsi* (sprzeczność jest regułą-normą prawdy a niesprzeczną regułą fałszu). Treść tego motta wyraża właśnie „pojęcie bytu” jako sprzeczności przechodzącej w stawanie się. W tak rozumianym bycie już jest nam dana dialektyka: tezy, antytezy i syntezy, jako trójrytmu: byt-niebyt-stawanie się. I to prawo dialektyki ma obowiązywać wszędzie; i wedle tego prawa dialektyki Hegel zbudował swój system, dostrzegając w POJĘCIU najpierw (jako tezę) IDEE będącą racjonalnością, która to IDEA alienuje się w NATURE; (antyteza), by wreszcie ta natura „powróciła do siebie” w postaci DUCHA też rozwijającego się szczegółowo w coraz to dalsze „triady”: — ducha subiektywnego, ducha obiektywnego, ducha absolutnego, który też dialektycznie „rozwija się” w nowe triady.

Co się stało? Pojęcie, uchodzące zawsze za znak poznawczy rzeczywistości, zastąpiło rzeczywistość i utożsamiało się z rzeczywistością. Odtąd mamy bliskie nam pojęcie podatne na prawa myśli, które mu nadamy. A czy to jest interpretacja rzeczywistości? To ma być samą rzeczywistością! A jeśli fakty się z nią nie zgadzają? — Tym gorzej dla faktów!

System Hegla jest ogromny, panlogistyczny, wszystko „uzasadniający” wedle odkrytej w „pojęciu bytu” praw dialektyki. Ale podstawy systemu są zawarte w poprzednich dziejach filozofii. Nie pojawił się Hegel jak *deus ex machina*. On już był zapowiedziany w wiekach poprzednich, gdy systematycznie zamieniano rzeczywistość na znaki poznawcze, którymi można łatwiej i skuteczniej posługiwać się do doraźnych celów. A to już nie jest filozofia, lecz ideologia.

Myśl Hegla ciągle jest „żywa” (jak „Lenin — wiecznie żywy”) i przechodzi rozmaite wcielenia, jak np. marksizm, ewolucjonizm w którym się utożsamia byt z nie-bytem, processualizm itp. Nie znaczy to, że niektóre aspekty spekulacji Hegla nie przylegają do rzeczywistości. Przecież system Hegla jest też dziełem myśli, która budzi się i żyje rzeczywistością i — jak już powtarzano — nie ma takiej „głupiej” teorii, która by nie przylegała w pewnych aspektach do realnego świata i czegoś nie rozświetliła. Ale nie dlatego myśl ta jest prawdziwa.

Można jeszcze wskazać na fenomenologię i na egzystencjalizm Sartre'a jako na „dzieci” świadomości kantowskiej, z której wyrósł Hegel. Przecież słynne hasło Husserla *Zurück zu den Sachen selbst* („powrót do rzeczy samej w sobie”), mające być przewyciężeniem niemożności kantowskiej dotarcia do bytu samego w sobie — jest w gruncie rzeczy powrotem do koniecznościowych treści „noematu” świadomości. Rzeczywistość tkwi w świadomości. Zresztą także u Sartre'a byt-temat jest dziełem świadomości. Tak długo nie ma bytu, jak długo świadomość go nie „utematyzuje”. To świadomość-egzystencja jest wolnością w kreacji bytów.

A więc stare wątki utożsamiania rzeczywistości ze znakiem i zajęcie się już samym swoistym „życiem” znaku jawią się na przestrzeni historii filozofii jako swoiście ciągły nurt filozoficznych spekulacji. Znaki są prostsze, bardziej przezroczyste niż rzeczywistość; znakami łatwiej się posługiwać, układać je w niesprzeczne systemy, a przez to tworzyć nowe pomysły filozoficzne. A znaki-pojęcia utożsamiają się z rzeczywistością, ale tylko jednostronnie! Znaki, utworzone w poznaniu, będące więzią relacji międzycechowych ujętych z rzeczy — rzeczywistości z tymi cechami poznawczo się identyfikują. To

znaczy, że to co jest cechą znaku — jest też cechą rzeczy ujętą w poznaniu. Ale to nie znaczy, że rzeczywistość utożsamia się ze znakiem. Rzeczywistość-byt jest w stosunku do znaku „nieskończenie” bogatszą; zawiera nieporównanie więcej uposażeń treściowych, z których nieliczne tylko zostały ujęte i „związane” w znak rzeczy, po to by łatwiej było poznać i posłużyć się samą rzeczą w aspekcie ujętego znaku. W żadnym wypadku nie można rzeczywistości utożsamić ze znakiem czy to formalnym (pojęciem), czy też *a fortiori* ze znakiem umownym, jakimi są znaki języka, nasza mowa, wypowiedzi, pismo, czy nawet znaki ikoniczne.

A zaistniało współcześnie w XX wieku „niebezpieczeństwo” w filozofii analitycznej i strukturalizmie C. Lévi-Straussa utożsamienia rzeczywistości ze znakami umownymi naszego języka i posłużenia się analizą samego języka i jego struktur jakoby one były tą „rzeczywistością” w której człowiek żyje i którą człowiek poznaje.

Wyakcentowano więc w języku jego stronę syntaktyczną, by ze znaku uczynić „rzeczy”-„podmiot” i rozbudowano teorię pragmatycznej strony języka, która miałaby jakoś zastąpić istotną funkcję znaku, jaką jest *signifikacja*. Analizy syntaktyczne i pragmatyczne dają pozór analizy samej rzeczywistości i stwarzają pozory filozoficznego wyjaśniania świata. A w gruncie rzeczy są to „gry językowe”, które — jak wszystkie gry — mogą dawać duże zadowolenie. Tylko nie należy tego mieszać z poznawaniem i wyjaśnianiem świata.

Zakończenie

Czy można zatem przewyciężyć mediację znaków? Tak! Dokonuje się stale w naszym poznaniu i jest tak oczywiste, że niemal niedostrzegalne. Przede wszystkim nie jest prawdą — jak wspomniano — że nasze poznanie ludzkie wyczerpuje się zasadniczo w poznaniu pojęciowym-znakowym. Ciągłe bowiem przeżywamy i doświadczamy w nas poznania przedznakowego (pozaznakowego), które może zagwarantować i rzeczywiście gwarantuje nasz realizm

poznawczy. A jest to poznanie istnienia świata osób i rzeczy. My to istnienie nieustannie, spontanicznie stwierdzamy; mamy ciągle doświadczenie istnienia faktu istnienia rzeczy i osób. Zanim poznam, czy rzecz jest, wpierw stwierdzam, że ona jest — istnieje. W doświadczalnie stwierdzanym istnieniu my dopiero poznajemy czym rzecz jest; to w istniejącej rzeczy oddziałującej na nas bodźcami fizjologicznymi dostrzegamy i ujmujemy charakterystyczne cechy, które służą nam za „budulec” pojęciowy. Rzecz, o której tworzę sobie pojęcie, ciągle (normalnie) istnieje i ciągle mogę sprawdzać strukturę mego pojęcia porównując je z rzeczą istniejącą. Pojęcie zawiera w sobie — jako znak — tylko niektóre cechy, które konkretnie istnieją w rzeczy. Zatem ciągle mamy kontakt z istniejącym światem i ciągle możemy „sprawdzać” rzetelność naszych pojęć, będących znakami rzeczy. Ale proces poznawczy zaczyna się od przedznakowego kontaktu z rzeczą, gdy afirmuję jej istnienie, które ciągle „oddziałuje” na poznawczy aparat i pozwala nieustannie „sprawdzać” moje pojęcia, tworzone z ujmowania niektórych treści rzeczy. Oczywiście mogę w niektórych typach poznania „odrywać się” od istnienia i przeprowadzać operacje poznawcze na samych pojęciach. Ostatecznie jednak muszę się odnieść do istniejącej rzeczy, która zapewni mi poznawczą prawdę, wówczas, gdy moje poznanie uzgodni się z rzeczywistością istniejącą rzeczywiście.

W filozofii, metafizyce, poznanie i wyjaśnianie istniejącej rzeczywistości musi się zacząć od aktu stwierdzenia istnienia tej rzeczywistości. I to dokonuje się z pewnym namysłem metodologicznym w aktach sądu egzystencjalnego, czyli sądu, który afirmuje akt istnienia rzeczy: „A — istnieje”. Zbyt wiele filozoficznych spekulacji — na terenie filozofii — rozpoczęło się od różnych apriorycznych operacji, związanych z poznaniem i już nigdy nie wchodziło się w poznawczy formalny kontakt z rzeczywistością. Dlatego jest konieczne stwierdzenie istnienia bytu (zresztą bytem nazywamy „istniejące coś” — „coś, co istnieje”), aby móc się dalej skupić na faktycznie istniejącą bytową treścią. Od istnienia nieodrywamy się, gdyż w metafizyce wyjaśniamy RZECZYWISTOŚĆ-BYT, czyli istniejącą rzecz.

Drugim miejscem, ważnym i doniosłym, w którym mamy kontakt z aktem istnienia i to istnienie doświadczalne ujmujemy, jest istnienie nas samych, jako podmiotu tych aktów, które uznajemy za moje. Stąd podstawowa sytuacja antropologiczna dotyczy doświadczenia JA, jako istniejącego podmiotu tego wszystkiego, co nazywamy MOJE i co jest jakby „wypromieniowane” z podmiotu — „ja”. Słowem, ciągle doświadczamy siebie jako i s t n i e j ą c e g o p o d m i o t u dla tego wszystkiego, co uznajemy jako „moje”, czy to intelektualne, czy to psychiczne, czy biologiczne. „Ja” w aktach moich jest doświadczane (a doświadczenie poznawcze zawsze dotyczy aktu istnienia przedmiotu „doświadczanego”) jako immanentne i zarazem transcendujące akty moje. Znaczy to, że akty te rzeczywiście „ja” spełniam i jestem w nich obecny i zarazem żaden z tych aktów i one wszystkie razem wzięte nie dorównują „ja”.

I na kanwie tego podwójnego doświadczenia istnienia: rzeczy i ja, jako podmiotu — można konstruować z n a k i poznawcze, które nie są wówczas znakami „pustymi”, ale odgrywają istotną rolę znaków wiążących (signifikujących) z rzeczywiście istniejącymi treściami bytów. Kontakt poznawczy z istniejącą realnie rzeczywistością jest podstawowym doświadczeniem metafizycznym, które umożliwia i gwarantuje (jeśli zachowa się żmudnie wypracowane reguły „sztuki” metafizycznego poznania) rzetelność filozoficznego poznania. Ale to jest już sprawa metodologicznego namysłu nad filozoficznym sposobem poznania rzeczywistości, gdzie ZNAKI nie odrywają od realnie istniejącego świata, ale go reprezentują sprawdzalnie.