

Józef Bańka

Ontologie otwarte a inscenizacje epistemologiczne bytu na gruncie recentywizmu

Folia Philosophica 3, 7-42

1986

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Wstęp: Ontologie niedomknięte
a inscenizacje epistemologiczne bytu**

Wstydlivość metafizyki polega na skwapliwym uciekaniu się do jej imienia *secundo voto* — ontologii. Z tej racji, mimo że wiele tez zawartych w tym artykule należy do metafizyki ogólnej, Czytelnik znajdzie ich sformułowanie w postaci tzw. twierdzeń ontologicznych. Przez ontologię rozumieć tu będziemy jednak — zgodnie ze zwyczajem metafizyków, wywodzących się z filozofii starożytnej Grecji — teorię rzeczywistości, której zadaniem są dociekania nad naturą „tego, co jest” (*to on he on*), zarówno w sferze przedmiotów i zdarzeń realnych, jak też w sferze pojęć ogólnych i cech wyabstrahowanych od przedmiotów. Już z tej pobieżnej definicji wynika, że możemy wyróżnić wiele rozmaitych ontologii, ale nas interesować będzie ta wielość ze względu na jedną tylko cechę szczególną — otwartości (niedomkniętości) lub zamkniętości (domkniętości) tej rzeczywistości, której ontologia dotyczy.

Przez ontologię niedomkniętą chcemy dalej rozumieć taką teorię rzeczywistości, w której obrębie byt pojmowany jest jako rzeczywistość niczym nie okolona, a więc otwarta na dalsze stawanie się, lub jako rzeczywistość, która wprawdzie nie może się już dalej stawać realnie, ale która — ze względu na braki naszej wiedzy — może się niejako stawać nadal w naszym umysłowym ujęciu, podlegając uzupełnieniu w sferze wiedzy o niej. To dalsze stawanie się rzeczywistości już dokonanej, ale uzupełnianej przez postęp naszej wiedzy, nazywać będziemy inscenizacją epistemologiczną bytu. Inscenizuje się to, co jest niedookreślone, a więc ontycznie niedomknięte, co jednak pozwala wysiłkiem twórczym



JŌZEF BAŃKA

**Ontologie otwarte
a inscenizacje
epistemologiczne bytu
na gruncie recentywizmu**



naszego umysłu dopełniać siebie o nowe, nieznanne dotąd elementy (np. w historii) lub nowe nie istniejące elementy (np. w wizji przyszłości). Można powiedzieć, że z tego punktu widzenia wszystkie ontologie są niedomknięte, tzn. podatne na inscenizacje epistemologiczne. Trzeba dodać, że teza o inscenizacji epistemologicznej bytu domaga się wyjaśnienia (czy też przyjęcia) takiego układu odniesienia, z punktu widzenia którego podmiot „ja” dokonuje takiej inscenizacji, uzupełniając (lub projektując) brakujące elementy bytu. Takim punktem widzenia, z którego uzupełniamy poznawczo rzeczywistość niedomkniętą, będzie w niniejszym artykule umiejscowienie podmiotu w „teraz” (*recens*), co nazwiemy momentem reentywistycznym. I właśnie ten pogląd, że opis jakiegoś zjawiska, będącego przedmiotem ontologii niedomkniętej, podlega inscenizacji epistemologicznej bytu z punktu widzenia ludzkiego „teraz”, będziemy nazywać reentywizmem.

W dalszym ciągu spróbujemy zatem przebadać najpierw ontologie bytu (dotyczące istnienia), poddając szczegółowej analizie relacje zachodzące między miejscami niedomkniętymi rzeczywistości a inscenizacją epistemologiczną „bytu brakującego”, potencjalnie dla tych „miejsc” możliwego. Chodziłoby o możliwe przejście od ontologii „tutaj-teraz-bycia” do ontologii niedomkniętej „nie-tutaj-teraz-bycia”, zainscenizowanej epistemologicznie w pewną postać ontologii zamkniętej.

Ontologia bytu przeszłego: nieistnienie istniejącego

Wstęp: Przeszłość jako dolny horyzont terażniejszości (*in actu fuisse*)

Inscenizacja epistemologiczna skierowana jest najpierw do „miejsc” niedomkniętych w ontologii przeszłości (*in actu fuisse*). Staje się ona możliwa dzięki potraktowaniu przeszłości jako terażniejszości rozciągniętej wstecz, a więc jako dolnego horyzontu naszego „teraz”. Jest to swoista inscenizacja epistemologiczna „tutaj-teraz-bycia” w miejscach niedomkniętych ontologii „nie-tutaj-teraz-bycia”, pojmowanego retencyjnie. Przykładem jej zastosowania stała się historiozofia Hegla. Rozwijana przez niego ontologia niedomknięta samorozwoju ducha świata i etapów historii jako wyrazu działania duchów narodowych w ich „nie-tutaj-teraz-byciu”, służyła inscenizacji epistemologicznej „tutaj-teraz-bycia” państwa pruskiego. Toteż centralna idea ontologii niedomkniętej Hegla zawiera się w postulatcie łączenia historyzmu z postawą reentywistyczną. Historyzm ten zorientowany był retrospektywnie, pozwalając na budowanie ontologii przeszłości w taki sposób, że jej miejsca niedomknięte („nie-tutaj-teraz-bycie”) stanowiły zarazem punkt wyjścia insce-

nizacji epistemologicznej „tutaj-teraz-bycia”, a więc tworzenia perspektywy reentywistycznej.

ZAMKNIĘCIE ONTOLOGICZNE HISTORII NA STAWANIE SIĘ („WSTĘPOWANIE-W-BYT”)

Historia jako przeszłość rozumiana sama w sobie cechuje się ontologiczną zamkniętością bytu, jest więc poza możliwością „wstępowania-w-byt”. Dopiero potraktowanie jej jako horyzontu (dolnego) terażniejszości („tutaj-teraz-bycia” człowieka jednopojawieniowego) czyni ją otwartą na inscenizacje epistemologiczne i przekształca w swoiste „nie-tutaj-teraz-bycie” człowieka wielopojawieniowego. Dopiero te inscenizacje epistemologiczne miejsc niedomkniętych w ontologii przeszłości pozwalają myślicielom wślaczać tak różną treść w pojęcie historyzmu. U jednych oznacza on pogląd, według którego ontologia „tutaj-teraz-bycia” człowieka jednopojawieniowego ujawnia się w inscenizacji epistemologicznej jego własnych dziejów, a więc może być odkrywana jedynie poprzez odsłanianie miejsc niedomkniętych w ontologii „nie-tutaj-teraz-bycia” człowieka wielopojawieniowego w toku studiów historycznych. U innych — historyzm to specyficzny światopogląd, zamknięty ontologicznie na stawanie się („wstępowanie-w-byt”), a charakterystyczny dla historiografii niemieckiej początku XX w.

Próbując ominąć tę niebezpieczną rafę, marksistowski historyzm — jako inscenizacja epistemologiczna miejsc niedomkniętych w ontologii historycznej — zakłada poszukiwanie immanentnych, odniesionych do ontologii niedomkniętej „nie-tutaj-teraz-bycia”, tendencji rozwoju społecznego w celu ujawnienia istoty każdej instytucji społecznej, tkwiącej ontologicznie w jej „tutaj-teraz-byciu”. Rozumuje się w ten sposób: jeśli usuniemy z historii otwarcie ontologiczne na stawanie się („wstępowanie-w-byt”), walkę klasową i w ogóle ruch masowy, podlegające prawidłowościom inscenizacji epistemologicznej, wykraczającej poza „tutaj-teraz-bycie”, to pozostanie z niej jedynie bezsensowne nagromadzenie martwych ontologicznie przypadkowości. Historyk zatem nie tylko nie może się wyrzec możliwości poznania miejsc niedomkniętych ontologii rozwoju społecznego, ale nadto winien on, dzięki inscenizacji epistemologicznej, wyjść poza empiryczne „tutaj-teraz-bycie” a więc zaakceptować otwarcie epistemologiczne historii na poznawanie („bycie-przedstawionym-jako-istniejące”).

OTWARCIE EPISTEMOLOGICZNE HISTORII NA POZNAWANIE „BYCIE-PRZEDSTAWIONYM-JAKO-ISTNIEJĄCE”

Zamknięcie ontologiczne historii — jako dolnego horyzontu terażniejszości — na stawanie się („wstępowanie-w-byt”), powoduje jej otwar-

cie epistemologiczne na poznawanie („bycie-przedstawionym-jako-istniejące”), co dokonuje się dzięki inscenizacji epistemologicznej znajdujących się w niej miejsc niedomkniętych poznawczo. Tego rodzaju inscenizacja epistemologiczna podobna jest do prognozy (lub retroprognozy) i ma charakter recentywistyczny, ponieważ już przez samo sformułowanie prognozy odnośnie do tego, co ma się zdarzyć w ontologii niedomkniętej „nie-tutaj-teraz-bycia”, oddziaływamy na zamknięcie rzeczywistości w ontologii „tutaj-teraz-bycia”. Oto dlaczego postulat historyzmu, uwzględniający recentywistyczne założenia, należy traktować jako sztukę inscenizacji epistemologicznej miejsc niedomkniętych w historii, a przez to sztukę stawiania realnych prognoz historycznych, dotyczących ontologii nowoczesnej organizacji życia społecznego.

Uwzględniając zasięg przewidywań (inscenizacji epistemologicznej), wyróżnić możemy: a) dyrektywę historyzmu w wersji słabszej, w której ontologia zachowań jednostki lub zbiorowisk ludzkich określana jest przez uogólnienia historyczne, znamionujące otwarcie epistemologiczne na poznawanie, a jeżeli w grę wchodzi twierdzenia teoretyczne, to są to twierdzenia o względnie niskim szczeblu ogólności i małej mocy inscenizacji; b) dyrektywę historyzmu w wersji mocniejszej, w której ontologia zachowań jednostki lub zbiorowisk ludzkich określana jest przez uogólnienia historyczne, ale uogólnienia te traktowane są w koniunkcji z twierdzeniami ściśle ogólnymi o dużej mocy inscenizacji, pozwalającymi wyciągać skuteczne poznawczo wnioski, odnoszące się do ontologii niedomkniętej „nie-tutaj-teraz-bycia” — do przyszłej, pożądanej organizacji społeczeństwa; c) dyrektywę historyzmu w wersji recentywistycznej, w której ontologia zachowań jednostki lub zbiorowisk ludzkich określana jest — dzięki otwarciu epistemologicznemu historii na poznawanie — przez mechanizmy identyfikacji człowieka jednopojawieniowego z kulturą człowieka wielopojawieniowego.

Tak więc w postulacie historyzmu mamy do czynienia z dwoma wariantami zagadnienia: z problemem perspektywicznego zasięgu inscenizacji epistemologicznej bytu oraz z problemem teoretycznego obszaru otwarcia epistemologicznego historii na poznawanie, tj. „bycie-przedstawionym-jako-istniejące”.

SCJENTYZM—OTWARCIE EPISTEMOLOGICZNE NA POZNAWANIE

Otwarcie epistemologiczne (na poznawanie) miejsc niedomkniętych w ontologii jest podstawą wyznania scjentyzmu, dla którego możliwość „bycia-przedstawionym-jako-istniejące” stanowi najważniejsze znamię rzeczywistości. Scjentyzm to *credo* filozoficzne, według którego możliwe są inscenizacje epistemologiczne miejsc niedomkniętych w ontologii,

a więc dopełnianie ontologii „tutaj-teraz-bycia” ontologią inscenizowaną „nie-tutaj-teraz-bycia”. Dla osiągnięcia tego celu scjentyzm podjął myśl o zwróceniu się do nauki (epistemologii) przy rozwiązywaniu problemów filozoficznych (ontologii). Z tego też punktu wyjścia przyjął on założenie, że badania metodologiczne nad naukami społecznymi da się sprowadzić do sposobów inscenizacji epistemologicznej stawianych w tych naukach problemów, i że wyjaśnienie optymalnych zakresów przewidywań historycznych, determinujących dyrektywę historyzmu, ma znaczenie podstawowe dla efektywności badań nad ontologią *quasi*-zamkniętą terażniejszości („tutaj-teraz-bycia”) oraz ontologiami niedomkniętymi przeszłości („nie-tutaj-teraz-bycia I”) i przyszłości („nie-tutaj-teraz-bycia II”). Zagadnienie optymalizacji zakresów stosowania dyrektywy historyzmu podzielone więc tu zostało na dwa etapy. Pierwszy — to odniesienie optymalizacji inscenizacji epistemologicznej miejsc niedomkniętych w ontologii „nie-tutaj-teraz-bycia” do tzw. odcinków czasowo-przestrzennych, dostatecznie długich, by ująć ogólne prawidłowości zachowań zbiorowisk ludzkich. Drugi etap — to odniesienie optymalizacji inscenizacji epistemologicznej miejsc niedomkniętych w ontologii „tutaj-teraz-bycia” do podstawowych teoretycznych obszarów stosowania wszelkich sformułowań dyrektywy historyzmu i wyboru w ten sposób najlepszego wariantu jej obszaru stosowania. Tak więc każde rozszerzenie zasięgu stosowalności inscenizacji epistemologicznej bytu, właściwej dyrektywie historyzmu, wymaga rozwiązania wielu zagadnień natury scjentyistycznej. Inscenizacja epistemologiczna miejsc niedomkniętych w ontologii „nie-tutaj-teraz-bycia” wymaga bowiem odpowiedzi nie tylko na pytanie co chcę wiedzieć (inscenizować poznawczo), ale także na pytanie co wiem (o tym, że jest).

Scio — co wiem?

Pytanie, „co wiem, że jest” dotyczy zasadniczo miejsc niedomkniętych w ontologii *quasi*-zamkniętej „tutaj-teraz-bycia” i stanowi punkt wyjścia określenia przez inscenizację epistemologiczną miejsc niedomkniętych w ontologii otwartej „nie-tutaj-teraz-bycia” (co chcę wiedzieć). Dlatego też pojęcia „zasięg stosowalności” używamy tu w celu określenia możliwości stosowania inscenizacji epistemologicznej, właściwej dyrektywie historyzmu, do zjawisk wykraczających poza krótkie odcinki czasowo-przestrzenne, poza miejsca domknięte ontologii „tutaj-teraz-bycia”, tj. dziejące się na przestrzeni wielu takich odcinków. W tym sensie generalizacje historyczne (co chcę wiedzieć) i twierdzenia ściśle ogólne (co wiem) stanowią zasadnicze elementy inscenizacji epistemologicznej, właściwej dyrektywie historyzmu. Twierdzenia historyczne są więc warunkiem koniecznym inscenizacji epistemologicznej, właściwej dyrektywie historyzmu, określającym podstawowe *scio* (co wiem) treści ontologicz-

nych rzeczywistości w niej przedstawionych. Nie są one jednak warunkiem wystarczającym stosowania inscenizacji epistemologicznej miejsc niedomkniętych w ontologii, ponieważ nie określają tego, co wiemy na pewno (*scio sciens*) o przedstawionej rzeczywistości. Twierdzenia historyczne, występujące w inscenizacji epistemologicznej bytu, reprezentują więc scjentyzm w jego słabej postaci (*scio*) i pozwalają budować dyrektywę historyzmu, ale dopiero twierdzenia teoretyczne umożliwiają inscenizację epistemologiczną tego, co wiemy na pewno (*scio sciens*) o rzeczywistości, tj. są nośnikiem scjentyzmu w jego silniejszej postaci (scjentyzm rzeczywisty).

***Scio sciens* — co wiem na pewno (scjentyzm rzeczywisty)?**

Status koniunkcji twierdzeń historycznych i teoretycznych, zachodzący w inscenizacji epistemologicznej miejsc niedomkniętych w ontologii, sprawia, że twierdzenia historyczne mogą być ujmowane jako szczególne przypadki twierdzeń ściśle ogólnych. W ten sposób uzyskujemy przejście od scjentyzmu pozornego (*scio*) do scjentyzmu rzeczywistego (*scio sciens*) — od tego, co wiem jakoś, do tego, co wiem na pewno; przy czym status ten może iść w dwóch kierunkach: a) przejście od twierdzeń teoretycznych (*scio sciens*) do twierdzeń historycznych (*scio*), b) przejście od twierdzeń historycznych (*scio*) do twierdzeń teoretycznych (*scio sciens*). W obu wspomnianych formach statusu koniunkcji twierdzeń historycznych i teoretycznych nie można przyjąć ostrego podziału twierdzeń teoretycznych, stanowiących drugi człon statusu koniunkcji, na prawdziwe i fałszywe. Dlatego też konieczne jest przyjęcie stopniowalnego pojęcia prawdy, którym miałyby się posługiwać inscenizacja epistemologiczna miejsc niedomkniętych w ontologii, co prowadzi do wyróżnienia między tym, co wiem (*scio*) a tym, co na pewno wiem (*scio sciens*), stanu pośredniego: „co przypuszczalnie wiem” (*scio nesciens*). Stan ten określa tzw. scjentyzm hipotetyczny.

***Scio nesciens* — co przypuszczalnie wiem (scjentyzm hipotetyczny)?**

Przyjęcie stopniowalnego pojęcia prawdy, którym miałyby się posługiwać inscenizacja epistemologiczna miejsc niedomkniętych w ontologii, prowadzi do pytania o stany pośrednie naszej „wiedzy” (*scio*) i „wiedzy pewnej” (*scio sciens*) — do pytania o „wiedzę przypuszczalną” (*scio nesciens*). Kierunków rozwiązań szukać więc trzeba w budowie hierarchicznego układu pytań podporządkowanych, z których każde winno się koncentrować na zagadnieniach o charakterze i szczególności właściwych danemu szczeblowi pytania zasadniczego. Mając wiele pytań typu co przypuszczalnie wiem, przyjmujemy, że rozwiązywane będzie jedno z nich, gdy tymczasem pytania pozostałe stanowią odpowiednie warunki ograniczające (*scio nesciens*). Przy tym odpowiedź na pytanie rzędu

niższego jest zarazem częściową odpowiedzią na pytanie zasadnicze. Kolejne odpowiedzi na pytania sekwencji dają więc ciąg stopniowych przybliżeń *scio sciens* do szukanej recentywistycznej odpowiedzi *scio recens* na właściwe pytanie wielozłonowe.

Jeśli jednak przyjmiemy na tym etapie rozważań takie rozumienie inscenizacji epistemologicznej, właściwej dyrektywie historyzmu, iż jest ona rzutowaniem elementów z zakresu ontologii *quasi*-zamkniętej „tutaj-teraz-bycia” na miejsca niedomknięte epistemologicznie „nie-tutaj-teraz-bycia” historii, to otworzymy w ten sposób drogę powstaniu podwójnego paradoksu: czasu i istnienia. Paradoks istnienia powstaje z chwilą, gdy uświadomimy sobie, że historia jest tylko dolnym horyzontem terażniejszości, który jest otwarty epistemologicznie na poznawanie, a zamknięty ontologicznie na stawanie się, stanowi więc swego rodzaju „nieistnienie istniejącego” (kiedyś istniejącego). To „kiedyś” prowadzi do paradoksu ślepego bytu, owo zaś „istniejącego” — do paradoksu czasu asynchronicznego. W toku inscenizacji epistemologicznej dochodzi właśnie do kreacji czasu, który odnosi się wprawdzie do historii, ale jest czasem naszym. Do ustalenia bowiem tego, co sądził człowiek jednopojawieniowy historyczny, potrzebny jest człowiek jednopojawieniowy terażniejszy, który może pojąć to, czego człowiek historyczny jako *scio nesciens* zrozumieć nie mógł. Recentywizm dotyczy więc rzeczywistości w sensie ontycznym i historycznym, co prowadzi do paradoksu czasu asynchronicznego. Z jednej strony usytuowanie człowieka w czasie terażniejszym ma dla niego charakter ontyczny („tutaj-teraz-bycie”), z drugiej — usytuowanie w historii polega na identyfikacji człowieka jednopojawieniowego z kulturą człowieka wielopojawieniowego („nie-tutaj-teraz-byciem”).

CZAS ASYNCHRONICZNY (1) HISTORIA JAKO NIEISTNIENIE ISTNIEJĄCEGO (NON-ESSE EXISTENTIS)

Przejdźcie od tego, co przypuszczalnie wiem (*scio nesciens*) o historii, do inscenizacji epistemologicznej miejsc niedomkniętych w historii, rozumianej jako nieistnienie istniejącego niegdyś (*non-esse existentis*), prowadzi do rozważań na temat możliwości i warunków optymalizacji zasięgu stosowalności dyrektywy historyzmu, czyli takiego jej przeredagowania, by znikło jej ograniczenie czasowe. Przy tym zagadnienie takiego przeredagowania utożsamiliśmy z zagadnieniem uzyskania w inscenizacji epistemologicznej optymalnych koniunkcji twierdzeń historycznych (czasowych) i teoretycznych (pozasobowych), tj. takich, w których twierdzenia wiodące (teoretyczne) są maksymalnie ogólne, a więc z punktu widzenia czasu — asynchroniczne. Cały więc wysiłek poszukiwań teoretycznych, które zamierzamy realizować, będzie szedł w kie-

runku przebadania teorii (ontologii) o możliwie dużym szczeblu ogólności, które pozwolą ująć twierdzenia historyczne, dotyczące „istniejącego” niegdyś „tutaj-teraz-bycia”, w ramach ogólnych prawidłowości, odniesionych do „nieistnienia” — „nie-tutaj-teraz-bycia”. Pozwoli to nie tylko właściwie zrozumieć twierdzenia historyczne, lecz także je niekiedy sprawdzić. Często bowiem uogólnienie historyczne (synchroniczne) okazuje się błędne, gdy oceniamy je w perspektywie (w koniunkcji) twierdzeń ogólniejszych, teoretycznych (asynchronicznych). Jest to zagadnienie poszukiwania ogólnych teorii (ontologii), odniesionych do „nie-tutaj-teraz-bycia” (nieistnienia), na podstawie których występuje rozszerzone pojęcie inscenizacji epistemologicznej, właściwej dyrektywie historyzmu, punktujące twierdzenia teoretyczne jako układy konfrontacji twierdzeń historycznych, odnoszących się do „tutaj-teraz-bycia” (istniejącego). Procedura takiego poszukiwania zakłada, że każdy fakt zaistniały w przeszłości znajduje swoje echo w kształcie faktu realnego, mającego miejsce w terażniejszości. Procedurę taką nazwiemy echolalią historyczną, której korzyść polega na tym, że im więcej faktów poznajemy z naszej przeszłości, tj. im bardziej poznajemy przyczyny nieistnienia niegdyś istniejącego nie-już-bytu, tym lepiej rozumiemy nasze zachowanie się w terażniejszości.

**ECHOLALIA HISTORYCZNA, CZYLI TREŚĆ ONTOLOGICZNA DYREKTYWY HISTORYZMU
(ONTOLOGIA „NIE-JUŻ-BYTU”)**

Badanie echa niegdyś „istniejącego”, dającego znać o sobie w naszym zachowaniu się, prowadzi do analizy treści ontologicznej dyrektywy historyzmu, tj. wpływu ontologii „nie-już-bytu” na ontologię „tutaj-teraz-bycia”. Oznacza to, że pierwszą teorią (ontologią), która daje twierdzeniom historycznym sens wyjaśniający, jest, ze względu na duży stopień ogólności jej twierdzeń, teoria zachowania. Związek inscenizacji epistemologicznej, właściwej dyrektywie historyzmu, z teorią zachowania płynie stąd, że pozwala ona rozpatrywać dyrektywę historyzmu poza tradycyjnym przeciwstawieniem nauk humanistycznych naukom przyrodniczym. Występuje bowiem w niej pojęcie powtarzalności, a więc przejście od „nie-już-bytu” do „tutaj-teraz-bycia”. Jak bowiem wiadomo, jedną z podstawowych idei teorii zachowania jest, że jeśli osobnik w danej sytuacji, określającej jego „tutaj-teraz-bycie”, reaguje w określony sposób i ta reakcja jest nagrodzona, to wzrasta prawdopodobieństwo jej powtórzenia w takiej samej lub podobnej do „nie-już-bytu” sytuacji. Zmiany zachowań wyjaśnia się tutaj echolalią historyczną nagród i kar, mogących się powtarzać, gdyż jako nagroda działa to, co zaspokaja określoną potrzebę. W ten sposób fakt zaistniały w przeszłości

odbija się echem w kształcie faktu realnego. Dzięki obecności echolalii historycznej teorie zachowania stanowią integrujący punkt wyjścia w szkaniu sposobów systematyzacji olbrzymiej ilości nie powiązanych ze sobą twierdzeń, odniesionych do ontologii *quasi*-zamkniętej „tutaj-teraz-bycia”, stanowiących uogólnienie wyników badań w różnych dziedzinach ontologii niedomkniętej „nie-tutaj-teraz-bycia”.

Ontologia bytu przyszłego: istnienie nieistniejącego

Wstęp: Przyszłość jako górny horyzont terażniejszości (*in actu posse*)

Terażniejszość jako zachowanie się człowieka w „tutaj-teraz-byciu” ma nie tylko dolny horyzont w postaci historii („nie-tutaj-teraz-bycie I”), ale horyzont górny w postaci przyszłości („nie-tutaj-teraz-bycie II”), otwarty ontologicznie na stawanie się, ale zamknięty epistemologicznie na poznawanie. Istnieją w teorii zachowania dwa korelaty twierdzeń historycznych i teoretycznych, występujących w inscenizacji epistemologicznej, właściwej dyrektywie historyzmu w postaci koniunkcji. Jest to z jednej strony definicja nagrody sformułowana w terminach obserwacyjnych terażniejszości („tutaj-teraz-bycia”) i definicja nagrody sformułowana w terminach teoretycznych przyszłości („nie-tutaj-teraz-bycia”). Nagroda sformułowana w terminach obserwacyjnych terażniejszości („tutaj-teraz-bycia”) oznacza dowolne zachowanie towarzyszące lub następujące po danej reakcji, zwiększające prawdopodobieństwo wystąpienia w przyszłości tej reakcji w tej samej lub podobnej sytuacji, wziętej z „nie-tutaj-teraz-bycia”. W ten sposób przyszłość rysuje się jako górny horyzont terażniejszości w terminach nagrody.

OTWARCIE ONTOLOGICZNE PRZYSZŁOŚCI NA STAWANIE SIĘ („WSTĘPOWANIE-W-BYT”)

Przejęcie od terażniejszości („tutaj-teraz-bycia”) do przyszłości („nie-tutaj-teraz-bycie II”) wymaga przyjęcia dla inscenizacji epistemologicznej założenia, że przyszłość jest otwarta ontologicznie na stawanie się („wstępowanie-w-byt”). Założenie to wymaga odpowiedzi na pytanie: czy z punktu widzenia inscenizacji epistemologicznej, właściwej dyrektywie historyzmu, uprawnione jest przedstawienie wykrytych zależności zachowań w postaci twierdzeń teoretycznych, implikujących kategorię „stawania się”, tj. stosujących się do ontologii niedomkniętej „nie-tutaj-teraz-bycia” i nie zawierających ograniczeń do określonego „tutaj-teraz-bycia” (czasu i miejsca). Odpowiedź pozytywna jest możliwa pod warunkiem wytypowania teorii, która najpełniej uwzględni społeczną

determinantę zachowania, ponieważ ona właśnie zakłada otwarcie ontologiczne przyszłości na stawanie się. Taką teorię stanowić może ogólna teoria materializmu historycznego, jako że odpowiada ona na pytanie, jak prawidłowości dotyczące ontologii niedomkniętej „nie-tutaj-teraz-bycia” przełamują się w złożonym mechnizmie ontologii „tutaj-teraz-bycia”. W tym ujęciu ogólne sformułowanie dyrektywy historyzmu w postaci: „Określaj zawsze funkcje danych zachowań ludzkich w związku z konkretnymi warunkami historycznymi („tutaj-teraz-byciem”), w których te zachowania występują”, przejdzie w marksizmie w sformułowanie typu: „Określaj funkcje danych zachowań ludzkich w związku z konkretnymi warunkami historycznymi („tutaj-teraz-byciem”), w których te zachowania występują, jak również w ramach rządzących nimi ogólnych prawidłowości stawania się („wstępowania-w-nie-tutaj-teraz-bycie”), które by miały wartość recentywistyczną, tj. uwzględniały otwarcie ontologiczne przyszłości”. Zachodzi teraz pytanie, czy to, co jest wzięte spoza historii — z przyszłości, podatne jest epistemologicznie na „bycie-przedstawionym-jako-istniejące”. Chodzi o to, czy przyszłość, będąc otwarta ontologicznie na stawanie się, jest jednocześnie otwarta epistemologicznie na poznawanie? Odpowiedź na to ostatnie pytanie będzie — jak postaramy się wykazać — negatywna.

ZAMKNIĘCIE EPISTEMOLOGICZNE PRZYSZŁOŚCI NA POZNAWANIE („BYCIE-PRZEDSTAWIONYM-JAKO-ISTNIEJĄCE”)

Teza, której obecnie chcemy bronić, brzmi, że przyszłość, aczkolwiek otwarta jest ontologicznie na stawanie się („wstępowanie-w-byt”), jest jednocześnie zamknięta epistemologicznie na poznawanie, tj. „bycie-przedstawionym-jako-istniejące”. Jeśli bowiem słowo „przyszłość” nie jest przyszłością i nie jest nią również pojęcie przyszłości, to o jakiej przyszłości mówimy wówczas, gdy używamy słowa „przyszłość” i odwołujemy się do pojęcia przyszłości? Mówimy po prostu o inscenizacji epistemologicznej naszego „teraz”, które jest naszą jedyną rzeczywistością. Wprawdzie to, co nazywamy rzeczywistością, podlega zmianie, ale w toku tej zmiany każdy kolejny moment przeobraża się w terażniejszość „tutaj-teraz-bycia” i oddziela przeszłość („nie-tutaj-teraz-bycie I”) od przyszłości („nie-tutaj-teraz-bycie II”), dzięki czemu człowiek jako podmiot „ja” ocenia wszystko z perspektywy swojego „teraz”. Pogląd ten nazywamy recentywizmem, a oznacza on zamknięcie epistemologiczne przyszłości na poznawanie — na prawdę. Bytem jest to, co przeżywamy jako własną terażniejszość. To ja jako pamiętający przeszłość jestem racją istnienia historii, i to ja jako przewidujący przyszłość jestem racją istnienia przyszłości, zamkniętej epistemologicznie na poznawanie, tj. „by-

cie-przedstawionym-jako-istniejące”. O ile przy tym epistemologiczne otwarcie przeszłości na poznawanie jest wyrazem scjentyzmu, o tyle epistemologiczne zamknięcie przyszłości na poznawanie — wyrazem sceptycyzmu. Jednoczesnemu zamknięciu epistemologicznemu przyszłości na poznawanie towarzyszy jej ontologiczne otwarcie na stawanie się. To rozwarcie między ontologiczną otwartością a epistemologiczną zamkniętością przyszłości wyraża się w sferze etycznej w postaci pesymizmu. Sceptycyzm ma kilka postaci, które tu omówimy.

SCEPTYCYZM—ZAMKNIĘCIE EPISTEMOLOGICZNE NA POZNANIE

Zamknięcie epistemologiczne na poznawanie pojawia się wówczas, gdy dzieje człowieka, jego historię rozszczepiamy na dzieje jednostkowe człowieka jednopojawieniowego i dzieje społeczne człowieka wielopojawieniowego. Człowiek jest dla siebie terażniejszością — i w tym sensie jest istotą jednopojawieniową, przypisaną do rzeczywistości *quasi-zamkniętej* „tutaj-teraz-bycia”. Stanowi jednak część społeczeństwa, w którym zapuścił swoje korzenie — i w tym sensie jest także istotą wielopojawieniową, przypisaną do rzeczywistości *niedomkniętej* „nie-tutaj-teraz-bycia”. Z tego punktu widzenia kultura reprezentuje recentywistyczną jedność otwartych epistemologicznie na poznawanie losów człowieka jednopojawieniowego i zamkniętych epistemologicznie na poznawanie losów człowieka wielopojawieniowego. Sceptycyzm, jako zamknięcie epistemologiczne bytu na poznawanie, przybiera kilka odmian. Pierwsza odnosi się do pytania czego nie wiem (*nescio*).

Nescio — czego nie wiem?

Pytanie „czego nie wiem” zawiera dwa elementy: ontologiczny (czego), który ma być zamknięty, i epistemologiczny (nie wiem), który ma być niedomknięty. Odpowiada to dwóm doświadczeniom czasu. W pierwszym — dotyczącym owego „czego” — jawi się nam on jako odczucie jednostajności, w której toku świat jest jakby stałym „tutaj-teraz-byciem”, a tylko nasza świadomość w toku inscenizacji epistemologicznej przemieszcza się po jego przedmiotach od ontologii niedomkniętej „nie-tutaj-teraz-bycia II” do ontologii zamkniętej „nie-tutaj-teraz-bycia I” niczym reflektor światła. W drugim — dotyczącym owego „nie wiem” — to my doznajemy wstrząsu, ponieważ wydarzenia zewnętrzne w toku inscenizacji epistemologicznej nabierają nagle dynamiki i unoszą nas z sobą. W obu przypadkach nie ma niczego takiego, co wskazywałoby na jakiegokolwiek istnienie przeszłości („nie-tutaj-teraz-bycie I”) czy przyszłości („nie-tutaj-teraz-bycie II”), zarówno bowiem wspomnienia (o tym, co wiem), jak marzenia (o tym, czego nie wiem) są obecnymi — recentywistycznymi zjawiskami, o których wiem tyle, że przedstawiają mi

się jako istniejące w „tutaj-teraz-byciu”. Słowo „rzeczy” należy traktować jako substytut inscenizacji epistemologicznej odniesienia czasu do obiektywnej rzeczywistości, niezależnie od tego, czy taka „rzecz” istnieje jako ontologicznie niedomknięta, czy *quasi*-zamknięta. W tym przypadku możliwe jest poczucie inscenizacji epistemologicznej czasu bez jego samoświadomości, ponieważ w celu uzyskania tego poczucia wystarczy, iż porządek czasowy, oparty na pewnych wydarzeniach (co wiem), okazuje się spójny z porządkiem czasowym, opartym na innych wydarzeniach (czego nie wiem), skoro łączy je jakaś wspólna — choćby dana tylko na mocy inscenizacji epistemologicznej — przyczyna sprawcza. Sceptycyzm (*nescio*) właściwy inscenizacji epistemologicznej rzeczywistości niedomkniętych podlega wzmocnieniu, staje się sceptycyzmem rzeczywistym (*nescio sciens*), gdy do poczucia czasu dołącza się jeszcze świadomość czasu. Wówczas sceptycyzm staje się nie tylko wątpleniem (czego nie wiem), ale także pewnością niewiedzy (czego na pewno nie wiem).

***Nescio sciens* — czego na pewno nie wiem (sceptycyzm rzeczywisty)?**

Inszenizacja epistemologiczna rzeczywistości obejmuje miejsca niedomknięte nie tylko w ten sposób, że uzupełnia to, czego „nie wiemy”, ale musi uzupełniać także to, czego „na pewno nie wiemy”. Paradoks polega na tym, że korzystniejszy jest stan świadomości, gdy czegoś „na pewno nie wiemy”, od stanu, gdy czegoś po prostu „nie wiemy”. Postępowanie polegające na inscenizacji epistemologicznej rzeczywistości niedomkniętych zmierza więc w pierwszej fazie od sprowadzenia naszej „niewiedzy” (*nescio*) do „pewności niewiedzy” (*nescio sciens*). Moment reentywistyczny to ten, w którym to, co było epistemologicznie niezdeterminowanym „nie-tutaj-teraz-byciem”, staje się epistemologicznie zdeterminowane — i w ten sposób staje się rzeczywistym „tutaj-teraz-byciem”. W odniesieniu do inscenizacji epistemologicznej oznacza to, że to, co było „niewiedzą”, staje się „rzeczywistą niewiedzą”. Obydwie płaszczyzny — ontologiczna i epistemologiczna — odgrywają dużą rolę w korygowaniu reentywistycznej postawy umysłu ludzkiego, kiedy mamy na uwadze świat inscenizacji epistemologicznej, możliwy do zrealizowania dzięki dostępnej nam technologii. Wówczas moment reentywistyczny ulega jakby odwróceniu, w inscenizacji epistemologicznej bowiem projekt np. domu już jest obecny (*scio*), pomimo że *a parte rei* dom jeszcze nie istnieje, jest częścią „nie-tutaj-teraz-bycia”, w którym nie są nam jeszcze znane pewne miejsca niedomknięte. Wchodzimy wówczas w obszar *nescio nesciens*, który dotyczy tego w rzeczywistości niedomkniętej przyszłości, czego „przypuszczalnie nie wiemy” (sceptycyzm hipotetyczny), ale co daje się zainscenizować epistemologicznie w postaci tego, co „przypuszczalnie wiemy”, jeśli tylko uwzględnimy moment reentywistyczny naszego umysłu.

***Nescio nesciens* — czego przypuszczalnie nie wiem (sceptycyzm hipotetyczny)?**

Świadomość pojmuję jako inscenizację epistemologiczną tego, co w życiu człowieka jednopojawieniowego możliwe jednorazowo (*scio sciens*), a co nabiera sensu dopiero przez włączenie w to, co możliwe stale, w *nescio nesciens* człowieka wielopojawieniowego, a więc w to, czego „przypuszczalnie nie wiem”. Recentywizm jest więc wyrazem sceptycyzmu hipotetycznego naszej epoki, w której zrodziła się nieuleczalna wątpliwość co do tego, czy postępowanie naukowe gwarantuje odtworzenie rzeczywistości z pominięciem tzw. momentu antropologicznego, a więc „tutaj-teraz-bycia”, w którym załamuje się w szczególności wszelka inscenizacja epistemologiczna prawdy ze sfery „nie-tutaj-teraz-bycia”, a nawet sama prawda staje się szczególnym rodzajem inscenizacji epistemologicznej terażniejszości, dokonywanym przez człowieka współczesnego. Pojęcie recentywizmu zawiera jako najważniejszy postulat badanie hipotetycznej pamięci człowieka wielopojawieniowego („nie-tutaj-teraz-bycie”) w celu wyjaśnienia przyczyn i warunków (czego „przypuszczalnie nie wiem”), które zrodziły terażniejszość („tutaj-teraz-bycie”) oraz oceny tych przyczyn. Porządek recentywistyczny miałby się bowiem składać z inscenizacji epistemologicznej szybko zmieniających się systemów „terazowych”, w których człowiek posiadałby zdolność szybkiej adaptacji do tego, czego „przypuszczalnie nie wiemy”, a więc do hipotetycznych, każdorazowo zmieniających się warunków życia i sytuacji. Działania ludzi zapatrzonych w terażniejszość opatrzone są inscenizacją epistemologiczną czasu asynchronicznego, i w tym sensie są zdradą ideału człowieka wielopojawieniowego — są próbą zamknięcia ludzkiego „nie-tutaj-teraz-bycia” w samoodnawiającym się świecie „tutaj-teraz-bycia” człowieka jednopojawieniowego. Przyszłość jako „nie-tutaj-teraz-bycie II” wprowadza w życie człowieka czas asynchroniczny — „istnienie nieistniejącego”, bez którego terażniejszość („istnienie istniejącego”) byłaby dla niego niezrozumiała.

CZAS ASYNCHRONICZNY (2): PRZYSZŁOŚĆ JAKO ISTNIENIE NIEISTNIEJĄCEGO (*ESSE NON-EXISTENTIS*)

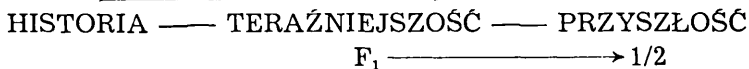
Przyszłość, obejmując istnienie aktualne jako „to, skąd” liczymy upływ czasu, a zarazem „nieistniejące” jako „to, do czego” zmierzamy, sytuuje nas w takim rodzaju czasu, który nazwiemy asynchronicznym. Czas asynchroniczny to rusztowanie, na którym rozpięta jest projekcja kulturowa człowieka jednostkowego i jego identyfikacja z kulturą człowieka historii. Cywilizacja ludzka kroczy od obrazów o najwyższym wskaźniku prostomyślności (sfera *thymos*) do obrazów o najniższym

wskaźniku prostomyślności (sfera *phronesis*), dlatego historia jest cofaniem się w przeszłość. Jest to cofanie się przed wartościami, a nie postęp ku lepszemu. Przy czym to cofanie się zgodne jest z kierunkiem drogi od przeszłości do przyszłości. Można więc przyjąć, że w obrazie przeszłości utrwalają się wartości o najwyższym wskaźniku prostomyślności, a w obrazie przyszłości — wartości katastroficzne, o najniższym wskaźniku prostomyślności. Stąd funkcjonowanie zasady, która wyraża istotę czasu asynchronicznego: terażniejszość jest wprost proporcjonalna do głębokości historii, w której szuka przyczyn swych działań (czas synchroniczny), a odwrotnie proporcjonalna do perspektywy czasowej wybiegania w przyszłość w celu oceny skutków tych działań (czas asynchroniczny). Oznacza to, że im lepiej znamy przeszłość, tym lepiej rozumiemy terażniejszość, lecz im więcej szczegółów z naszej terażniejszości rzutujemy w przyszłość, tym bardziej zamazujemy obraz przyszłości. Prowadzi to do swoistej teorii ech, a więc echolalii prognostycznej, według której każdy z faktów, przewidywany jako mający zaistnieć w przyszłości, staje się echem faktu projektowanego w przyszłość z naszej aktualnej terażniejszości. Toteż im więcej tworzymy tych ech-faktów, tym mgliściej rysuje się przyszłość.

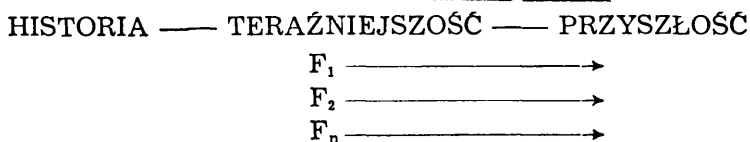
ECHOLALIA PROGNOSTYCZNA, CZYLI TREŚĆ ONTOLOGICZNA DYREKTYWY PREWIDYZMU
(ONTOLOGIA „NIE-JESZCZE-BYTU“)

Dyrektywa przewidywmu, przyświecająca współczesnej nauce, nakazuje — przewidywać (*prevoir*). Ale jeśli „cokolwiek jest, jest teraz”, to każdy fakt przewidywany jako mający zaistnieć w przyszłości, jest tylko echem faktu realnego mającego miejsce w naszej terażniejszości. Im więcej więc tworzymy tych „ech-faktów”, tym gorszy uzyskujemy obraz przyszłości i popadamy w echolalię prognostyczną. Co więcej, im lepiej to czynimy, tym gorzej przewidujemy.

Przyjmijmy, że interpretujemy prawą stronę schematu:



Wówczas okaże się, że szansa realizacji F_1 w przyszłości będzie równa $1/2$. Jeżeli teraz powiększymy zbiór faktów ekstrapolowanych z terażniejszości na przyszłość, czyli wzbogacimy prognozę w ten sposób, że:



to wówczas szansa jej realizacji wyniesie

$$\frac{1}{\{F_n\}}$$

gdzie F_n jest liczbą faktów ekstrapolowanych z terażniejszości na przeszłość. Uzyskamy wówczas twierdzenie

$$\frac{1}{\{F_n\}} = P \Rightarrow 0$$

co oznacza, że im bogatsza w przewidywane (ekstrapolowane) fakty jest prognoza, tym bardziej szansa jej realizacji zdąży do zera. Ecoholalia prognostyczna stanowi przejście od „teraz-bytu” do jego echa, czyli „nie-jeszcze-bytu”, w nadziei, że w ten sposób nadajemy pewne istnienie „jeszcze nieistniejącemu”. W gruncie rzeczy echolalie prognostyczne są próbą przełożenia życia ludzkiego na jutro, próbą jego epistemologicznego zainscenizowania w „istnieniu nieistniejącego” — w ontologii „nie-jeszcze-bytu”. Ale przez to właśnie są one zarazem próbą ucieczki od aktualnego „teraz-bytu” (*in actu esse*).

Ontologia bytu aktualnego: istnienie istniejącego

Wstęp: Terażniejszość jako *continuum* bytu i świadomości (*in actu esse*)

Centralną problematyką recentywizmu jest ontologia bytu aktualnego, która obejmuje terażniejszość rozumianą jako istnienie istniejącego (*in actu esse*). W tej ontologii „*recens*” jest punktem wyjścia określenia „*recens quo ante*” (przeszłości) i „*recens ad quem*” (przyszłości), stanowi więc podstawę ich *continuum*. Jeśli „byt i terażniejszość zbiegają się”, to zarówno *quo ante*, jak *ad quem* zbiegają się ze świadomością, której synonimem jest kultura. *Recens* („tutaj-teraz-bycie”) stanowi podstawę *continuum* różnych mutacji kulturowych w jej składowych *quo ante* („nie-tutaj-teraz-bycie I”) i *ad quem* („nie-tutaj-teraz-bycie II”). Inscenizacja epistemologiczna różnorodnych mutacji kulturowych wymaga rozszyfrowania sposobów identyfikacji człowieka jednopojawieniowego z kulturą człowieka wielopojawieniowego. Efektem identyfikacji kulturowej jest mutacja kulturowa, czyli zmiana w kulturze człowieka jednopojawieniowego (w „tutaj-teraz-byciu”), prowadząca do zmiany w kulturze człowieka wielopojawieniowego (w „nie-tutaj-teraz-byciu”). Mutacje kulturowe stanowią więc przejście od „tutaj-teraz-bycia” (istnienia istniejącego) do „nie-tutaj-teraz-bycia II” (istnienia nieistniejącego). Przejście to dane jest nam w inscenizacji epistemologicznej, ale

jego podstawą jest otwarcie ontologiczne terażniejszości na stawanie się („wstępowanie-w-byt”).

OTWARCIE ONTOLOGICZNE TERAŻNIEJSZOŚCI NA STAWANIE SIĘ („WSTĘPOWANIE-W-BYT”)

Do istoty ontologii bytu aktualnego należy otwarcie ontologiczne terażniejszości na stawanie się. Ontologia ta zakłada, że różnica między stanami przeszłości i przyszłości jest dla historii kultury konstytutywna z punktu widzenia otwartości ontologicznej terażniejszości. Z tego punktu widzenia możemy sformułować trzy zasady inscenizacji epistemologicznej bytu w interpretacji recentywistycznej.

Zasada pierwsza: obraz lokalnych zdarzeń „tutaj-teraz-bycia” człowieka jednopojawieniowego podlega otwartości ontologicznej na stawanie się i dzięki temu nadaje sens historyczny sprzecznemu z nim obrazowi „nie-tutaj-teraz-bycia” człowieka wielopojawieniowego.

Zasada druga: wyobrażenia o „tutaj-teraz-byciu” człowieka jednopojawieniowego podlegają identyfikacji z wyobrażeniami o „nie-tutaj-teraz-byciu” człowieka wielopojawieniowego i w ten sposób nabierają sensu ogólniejszego. W ten sposób zarówno „tutaj-teraz-bycie” człowieka jednopojawieniowego, jak i włączony do niego w inscenizacji epistemologicznej element „nie-tutaj-teraz-bycia” człowieka wielopojawieniowego oddziałują na siebie, prowadząc do kompromisu między zasadą historyzmu (zamkniętością ontologiczną) a zasadą recentywizmu (otwartością ontologiczną na stawanie się).

Zasada trzecia: człowiek jednopojawieniowy nie jest tożsamy ze swą terażniejszością, ponieważ jego umiejscowienie w „tutaj-teraz-byciu” otrzymuje w inscenizacji epistemologicznej bytu sens historyczny dopiero pod warunkiem, że jego „tutaj-teraz-bycie” zawiera jakiś analogon do „nie-tutaj-teraz-bycia” człowieka wielopojawieniowego, tj. pod warunkiem, że zachodzi określony stopień identyfikacji między jego otwartością ontologiczną na stawanie się (lokalnym „tutaj-teraz-byciem”), a jego zamkniętością ontologiczną (historycznym „nie-tutaj-teraz-byciem”). W tym sensie historia i przyszłość są dla człowieka stałą możliwością niebytu, tak jak terażniejszość — jego stałą możliwością bytu.

Terażniejszość jako stała możliwość bytu

Terażniejszość przez sam fakt, że jest otwarta ontologicznie na stawanie się („wstępowanie-w-byt”), stanowi stałą możliwość bytu daną nam w inscenizacji epistemologicznej. Terażniejszość jest bowiem nie tylko otwarta ontologicznie na stawanie się, ale także otwarta epistemologicznie na poznawanie. Do terażniejszości włączyć bowiem możemy epistemologicznie miejsca niedomknięte innych także rodzajów rzeczywistości. Inscenizacja epistemologiczna jako narzędzie tego włączenia wiąże się

z nie rozwiązanymi dotąd zagadnieniami antropologii teoretycznej (w znaczeniu: filozoficznej), z opisem wewnętrznego świata (*thymos*) i własną sytuacją człowieka jako istoty rozumnej (*phronesis*).

Teoria *thymos* i *phronesis*, które aktywizują nasze ja, dowodzi czegoś o nas samych, tego mianowicie, iż w naszym ja doświadczamy bezpośrednio czegoś materialnego i niematerialnego zarazem, racjonalnego i irracjonalnego. Nasze ja, bez którego nie możemy się obyć, jeżeli chcemy pojąć jedność naszej *thymos* i *phronesis*, wiedzie nas do płaszczyzny bezpośredniego doświadczenia — do prostomyślności. Prostomyślność jako *experience vecue* jest „przeżytym doświadczeniem”, które pełni funkcję przestrzeni kulturowej naszego ja tymicznego i ja fronicznego. W granicach tej przestrzeni leży nasze poznanie prostomyślne, które — jako inscenizacja epistemologiczna — nie dokonuje się wyłącznie przez intelekt, ale także przez intelekt. Owo „wyłącznie” i „także” zakreśla granice tej nieprzestrzennej przestrzeni i niehistorycznej kultury, w której cień zabija swój oryginał — *thymos* zabija swoją *phronesis*.

Występujące w sferze *thymos* doświadczenie prostomyślności pozwała nam na przewidywalne zachowanie, a także znajdowanie w otoczeniu tego, co jest korzystne, gdyż jest wrażliwe na stałe możliwości bytu, natomiast doświadczenie prostomyślności plasujące się w sferze *phronesis* i zdążające do inscenizacji epistemologicznej „prawdziwej” wiedzy o świecie, nie jest rekompensowaniem wiedzy potocznej, lecz jej wypieaniem. Między prostą potocznego doświadczenia a prostością „krzywej Riemanna” nie ma żadnej analogii. Kładąc słowo „prosty” przed słowem „myślny”, czynimy to, co jest nieoczywiste, dyskursywne, oczywiste w granicach tego, co mieści się w płaszczyźnie „przeżytego doświadczenia”. Tak więc pytanie o stosunek między *thymos* i *phronesis* jest pytaniem o stosunek między stałą możliwością bytu a stałym bytem możliwości. Lecz jest to już nowy aspekt terażniejszości.

Teraźniejszość jako stały byt możliwości

Stala możliwość bytu to świat inscenizacji epistemologicznej (*phronesis*) rzeczywistości niedomkniętych, dzięki któremu terażniejszość uzyskuje swoje otwarcie ontologiczne na stawanie się. Jego drugą stroną jest stały byt możliwości (*thymos*), którego siedziskiem jest człowiek. Mając na uwadze wzajemny związek między stałą możliwością bytu a stałym bytem możliwości, Platon kładł szczególny nacisk na jedność *thymos* i *phronesis*, uznając, że w człowieku *thymos* (dusza) stanowi siedlisko *phronesis* (świata idei), a ich łącznikiem jest swoista inscenizacja epistemologiczna, czyli *anamneza* — przypomnienie idei przez duszę, tj. uprzytomnienie *phronesis* w obrębie *thymos*.

Według poglądów Platona, dotyczących nieśmiertelności, *thymos* człowieka jest skierowana raz ku rzeczywistości zamkniętej (w postaci

psyche opuszczającej ciało i idącej do Hadesu), drugi raz ku inscenizacji epistemologicznej świata idei, jego substancjalnej rzeczywistości. Proponowana przez Platona terapia polega na uczeniu się „sztuki umierania”, która polega na umiejętności skierowania swego życia drogą inscenizacji epistemologicznej właśnie ku nieśmiertelności świata idei, a nie ku śmiertelności ciała. W koncepcji Platona *thymos* — jako stały byt możliwości — zaistniała, zanim jeszcze znalazła się w ciemnicy ciała, istniała w świecie idei, w sferze *phronesis*. Stąd życie *thymos* samej w sobie — mimo rzeczywistości zamkniętej życia w ciele stanowi istotę człowieka, jego „teraz” pojmowane jako stały byt możliwości. Prawdziwym człowiekiem, który znajduje się uwięziony wewnątrz ciała, jest *thymos*. Ale *thymos* jako stały byt możliwości zwrócona jest w inscenizacji epistemologicznej ku światu *phronesis* (idei), i ten akt intencjonalnego zwrócenia się ku idei jest rozumnością ludzką. Człowiekiem jest *thymos* ludzka właśnie w perspektywie tej inscenizacji epistemologicznej świata. Wszystko inne jest maską doczesności. Najwyższa sfera duszy ludzkiej — sfera *thymos* — może więc utrzymać się jako stały byt możliwości tylko we współpracy ze swymi niższymi funkcjami, gdyż byt ludzki jest — mimo nastawienia na świat idei — związany z istnieniem fizycznym całego człowieka, tj. inscenizacją epistemologiczną z jednej strony, i zamkniętością ontologiczną z drugiej.

OTWARCIE EPISTEMOLOGICZNE TERAŃNIEJSZOŚCI NA POZNANIE („BYCIE-PRZEDSTAWIONYM-
-JAKO-ISTNIEJĄCE”)

Stały byt możliwości, zakodowany w sferze *thymos* człowieka, znajduje swoje dopełnienie w epistemologicznym otwarciu sfery *phronesis* na poznanie, tj. „bycie-przedstawionym-jako-istniejące”. Jednakże inscenizacja epistemologiczna tego typu musi mieć swój punkt odniesienia w teraźniejszości, zamykając wyjaśnienie całości świata w kategorii *thymos*. *Thymos* to stały punkt, ośrodek, do którego należy odnieść w inscenizacji epistemologicznej świat widzialny. Tak czyni Berkeley. Jeśli jednak spirytualizm Berkeleygo nie pociąga za sobą całkowitej spirytualizacji świata, to jest tak dlatego, że *thymos* rozciąga on nie na całą rzeczywistość, na całe doświadczenie, ale na doświadczenie bezpośrednie — istnieje to, co jest bezpośrednio dane w inscenizacji epistemologicznej naszej *thymos*. Jak wiadomo, w całej filozofii obiektywność świata oznacza, że przedmioty istnieją również poza naszym bezpośrednim doświadczeniem, nawet jeśli poza nim nie są dostępne naszemu poznaniu (jak to jest w filozofii Kanta). Ta redukcja poznania istnienia do inscenizacji epistemologicznej istnienia doraźnego zaprowadziła Berkeleygo do immaterializmu, wyrażonego formułą: *esse=percipi* (bytem jest to,

co jest bezpośrednio dane naszej *thymos*). Punkt wyjścia tego, co bezpośrednio dane naszej *thymos*, a więc otwarte epistemologicznie na poznawanie, znalazł jednak Berkeley w doświadczeniu zmysłowym, a więc w człowieku jako bycie biologicznym. W ten sposób ja tymiczne wyraża się i przejawia jako ja froniczne, ale to drugie ja — tak naprawdę — jest tylko inscenizacją epistemologiczną jedyne go ja tymicznego, które przybiera bądź postać *thymos I* (ja człowieka), bądź *thymos II* (ja Boga). Ten sposób myślenia o ja ma w filozofii znaczenie centralne w badaniu otwarcia epistemologicznego terażniejszości na poznawanie.

Teraźniejszość jako stała możliwość poznania

Otwarcie epistemologiczne terażniejszości na poznawanie pozwala rozumieć tę terażniejszość jako stałą możliwość poznania. Innymi słowy — wiemy, czym jest ja tymiczne, jeśli rozpatrzymy najpierw ja froniczne. Tak postępował Kartezjusz, kiedy uważał, że mogę dowieść swego istnienia, jeśli wyjdę najpierw od faktu inscenizacji epistemologicznej *co-gito*. Innymi słowy, jeśli w interpretacji człowieka przejmujemy jako punkt wyjścia otwartą epistemologicznie *phronesis*, możemy liczyć na znalezienie śladu *thymos*. Status epistemologiczny doświadczenia *phronesis* jako stałej możliwości poznania wiąże się tu wyraźnie ze statusem ontologicznego otwarcia doświadczenia konkretnej *thymos*. *Phronesis* jako inscenizacja epistemologiczna symbolizuje tu (w sensie *syn-bolein*) obecność ludzkiej *thymos*, w której ta pierwsza spotyka się ze swoim ontologicznym ucieleśnieniem.

Komplementarny stosunek epistemologicznie otwartej *phronesis* wobec ontologicznie zamkniętej *thymos* nie oznacza oczywiście redukcji jednego aspektu do drugiego. Trzeba tu przypomnieć przykład Arystotelesa z gliną i odcisniętym na niej śladem przedmiotu: przedmiot nie traci tu nic na swojej strukturze, podobnie jak substancja gliny, ponieważ sposób przekazywania formy przedmiotu na substancję gliny jest czysto formalny, a więc niematerialny. Arystotelesowi chodzi w gruncie rzeczy o to, że każda *phronesis* może się zaktualizować tylko przez własną *thymos*, gdyż *phronesis* rozważana w oderwaniu od *thymos* nie może działać, a przede wszystkim nie może istnieć — *einai*. *Thymos* jest *entelechią* aktualizującą ciało, dzięki czemu przejawia się ona w konkretnym, cielesnym człowieku, ale zarazem jest — w swoim działaniu — aktualizacją *phronesis*, rozumu czynnego (*nous pojetikos*), dzięki któremu spełnienia nie tylko *einai* (stałą możliwość bytu), ale także realizuje w człowieku *ejdos* (stałą możliwość poznania). Ja tymiczne, jako stała możliwość poznania, wymaga więc wyjaśnienia w terminach wyznaczonej mu funkcji, w kontekście ja fronicznego, tj. stałego poznawania możliwości.

Teraźniejszość jako stałe poznawanie możliwości

Ja tymiczne jako stała możliwość poznania i ja froniczne jako stałe

poznawanie możliwości zachowują swoją jedność bytowo-podmiotową jako składowe metafizyki kontrastywnej, tj. polegającej na obrazowaniu bytu przez inscenizację epistemologiczną miejsc niedomkniętych w ontologii. Skontrastowaniu podlegają tu w obrębie ja elementy ja-tymiczne i ja-froniczne. Człowiek bowiem wyróżnia się spośród otoczenia poprzez język, szczególnie poprzez słowo „ja”, które występuje bądź jako ja tymiczne, i wówczas rozpoznaje on siebie jako istotę odrębną (tutaj-teraz-bycie), bądź jako ja froniczne, dzięki któremu staje się on świadomy swojej historii, jakiej doświadcza, i kształtuje się jako podmiot wielopojawieniowy („nie-tutaj-teraz-bycie”). W intencjonalnym kontekście sfery *phronesis* byt człowieka staje się fenomenem wielopojawieniowym, wyrażającym stałe poznawanie możliwości, tak jak w intencjonalnym kontekście ciała jest on zawsze fenomenem jednopojawieniowym, wyrażającym stałą możliwość poznania. To ja ukazuje się razem ze światem konkretnym (ontologicznie zamkniętym) i odsłania się nam wraz z przedmiotami i zdarzeniami, które inscenizujemy epistemologicznie w rzeczywistości niedomkniętej.

Toteż zachodzi jakby dwoistość pytań, które rodzi sytuacja mojego ja: kim jestem — w odniesieniu do własnej, ontologicznie zamkniętej egzystencji, i czym jest świat — w odniesieniu do rzeczy, które w inscenizacji epistemologicznej towarzyszą przejawianiu się mojego ja. Ale to współtowarzyszenie rzeczy mojemu ja powoduje transcendentalność mojego ja, jego intencjonalne związanie z rzeczami, które nie tylko są rzeczami w inscenizacji epistemologicznej przyrody, ale głównie rzeczami mojej świadomości — inscenizacji epistemologicznej *phronesis*. Ja, towarzysząc światu, czyni ten świat moim: fenomen mojej obecności w świecie jest fenomenem mojego świata, który przez to, że istnieje jako stała możliwość poznawania (*thymos*), przedstawia mi się jako stałe poznawanie możliwości (*phronesis*), jako trwały kompleks idei i obrazów, uzyskanych w inscenizacji epistemologicznej przez doświadczenie i rozumienie. Ten kompleks idei konfrontuje mnie ze swoją bezpośrednią obecnością i jest w sferze *phronesis* obiektywnością, o której istnieniu mogę tylko wnioskować z wielu specyficznych zjawisk. Jest to z jednej strony kwestia struktury mojej własnej orientacji, i — z drugiej strony — kwestia jakiegoś ukrytego wewnątrz obszaru *thymos* układu odniesienia, który nadaje cechę zamkniętości mojemu osobistemu doświadczeniu.

Ja tymiczne i dające się określić w sferze ja fronicznego przedmioty w świecie tworzą całość istoty ludzkiej, która przez to, że jest „całością” inscenizacyjno-epistemologiczną, jest też ontologicznie zespolona ze światem w sensie Wittgensteinowskiego: świat jest moim światem.

CZAS SYNCHRONICZNY (1): TERAŹNIEJSZOŚĆ JAKO ISTNIENIE ISTNIEJĄCEGO (*ESSE EXISTENTIS*)

Wittgensteinowskie: „Świat jest moim światem” należy tłumaczyć jako inscenizację epistemologiczną bytu (*esse*), przysługującą podmiotowi istniejącemu (*existentis*). Czas epistemologiczny sfery *phronesis* jest tu zsynchronizowany z czasem porządku ontologicznego sfery *thymos*, które łącznie zbiegają się w terażniejszości. Dlatego stosunek sfery *thymos* do sfery *phronesis* w klasycznej antropologii filozoficznej znajduje odbicie w relacji byt — świadomość. Dialektyczne ujmowanie ludzkiej rzeczywistości — zarówno w jej aspekcie bytowym (*esse*), jak świadomościowym (*existentis*) — kieruje perspektywy badawcze filozofii człowieka na *praxis*, tj. na sferę, w której człowieczeństwo człowieka ma ściśle twórczy, inscenizacyjny charakter. Penetracja sfery *praxis*, trzeciej — obok bytu i świadomości — sfery rzeczywistości, wprowadza nas w problematykę kultury technicznej. Należy to zrozumieć w tym sensie, że badanie człowieka domaga się odniesienia kultury do czegoś zewnętrznego, a więc do jego wytworów — do obiektu technicznego. Obiekt techniczny staje się potwierdzeniem „istnienia istniejącego” — staje się jego terażniejszością. Obiekt techniczny istnieje bowiem poza inscenizacją epistemologiczną kultury duchowej, fizycznie, a jednocześnie istnieje jakby w jej obrębie, zamieniając wytwór na zjawisko splecione z morale wewnętrznym istoty ludzkiej. Obiekt techniczny staje się więc terażniejszością „istnienia istniejącego”. Istnieje na zewnątrz człowieka, a więc ontologicznie w takim sensie, w jakim wewnątrz niego (a więc epistemologicznie) istnieją potrzeby, które ów obiekt zaspokaja. Filozofia form technicznych wychodzi z założenia, że jeżeli istnieje jakakolwiek definicja natury albo istoty człowieka (*esse*), to definicję tę można rozumieć jedynie funkcjonalnie (jako *esse existentis*), widząc w człowieku od podstaw istotę zdolną do inscenizacji epistemologicznej form technicznych. W samym akcie hominizacji, narzędzia jako nośniki form technicznych okazywały się instrumentem wyzwolenia człowieka z chaosu materii i osiągnięcia podstawowych możliwości inscenizacyjnych świata kultury.

Byt jako treść ontologiczna terażniejszości

Terażniejszość jako „istnienie istniejącego” prowadzi do prostomyślności bytu i świadomości, przy czym treść „istnienia istniejącego” epistemologicznie zdeterminowana jest przez świadomość, a treść „istnienia istniejącego” ontologicznie — przez rzeczywistość (byt). Byt, który określa treść ontologiczną terażniejszości, to byt intencjonalny.

Po raz pierwszy pojęcie intencjonalności wprowadzili scholastycy, przypisując rzeczywistości materialnej istnienie intencjonalne (*esse intentionale*), płynące od Absolutu do poszczególnego bytu jednostkowego, a więc istnienie jednostkowe („tutaj-teraz-bycie”), partycypujące w bycie

niepochodnym („nie-tutaj-teraz-bycie”), który udziela statusu terażniejszości innym bytom. Tego typu byt ma na myśli Szkot Eriugena, określając go jako *natura non creata et creans*.

Drugie ujęcie intencjonalności dotyczy działania instrumentalnego, w którym narzędzie staje się środowiskiem przepływającej przezeń czynności sprawczej. Jest to ujęcie deterministyczne, ponieważ według tego ujęcia niezaktualizowana czynność, wyposażona w epistemologiczną treść terażniejszości, zostaje predeterminowana przez układ przyczynowo-skutkowy, w którego zasięgu funkcjonuje narzędzie działania, nadające terażniejszości treść ontologiczną. Tego typu intencjonalność instrumentalna może być przydatna do tłumaczenia zjawisk kultury technicznej.

Trzecie ujęcie intencjonalności dotyczy inscenizacji epistemologicznej sposobu istnienia przedmiotów, które istnieją w psychice poznającej i na sposób psychiczny, a więc nie-materialny. Intencjonalność tego typu służy tłumaczeniu projektu technicznego, który w dalszej ewolucji może podlegać obiektywizacji, a następnie reizacji, tj. umaterialnieniu. Wtedy byt staje się treścią ontologiczną terażniejszości.

Świadomość jako treść epistemologiczna terażniejszości

Treść „istnienia istniejącego” (*esse existentis*) zdeterminowana jest przez świadomość. Świadomość, która określa treść epistemologiczną terażniejszości, jest świadomością humanistyczną. O świadomości humanistycznej mówimy wówczas, gdy rozpatrujemy układ myśli i motywów postępowania, wychodząc od kryjących się za nimi elementów świadomości. Świadomość humanistyczna obejmuje inscenizację epistemologiczną własnej sytuacji egzystencjalnej, a więc ocenę siebie w świecie przedmiotów i innych ludzi. Świadomość jednostki określa to, co nazywamy świadomością humanistyczną, zindywidualizowaną, epistemologicznie otwartą, odniesioną do niepowtarzalnych cech jednostki. W kategorii świadomości społecznej mieści się również świadomość humanistyczna, ale jest to świadomość społecznie humanistyczna, w tym mianowicie sensie, że pozwalając na wydzielenie i analizę powstawania i rozwoju typowych wyobrażeń i pojęć ludzi o świecie, pozwala jednocześnie dzięki temu poznać poglądy epistemologicznie zamknięte, charakterystyczne dla jednostki żyjącej w określonej epoce. Wielkie nurty w kulturze humanistycznej różnych grup ludzkich zawierały takie wartości epistemologicznie zamknięte, dzięki którym rozszyfrowaniu zaistniała możliwość dotarcia do poszczególnych cech jednostek epistemologicznie otwartych, a więc do odpowiedzi na pytanie, dlaczego doszło do utrwalenia się w nich pewnych cech ogólnych (zamkniętych) życia ludzi w danej epoce pod wpływem ich szczególnych (otwartych) cech psychofizycznych. Świadomość humanistyczna jest jakby nadbudową inscenizacyjną świadomości społecznej, zróżnicowanie myślowe i kulturowe ludzi bo-

wiem uzyskuje w świadomości społecznej syntetyczny wyraz w postaci pojęć, obrazów, przekonań i ocen, które w świadomości niedomkniętej poszczególnych jednostek umacnia przekonanie, że wartości te dzielą także inni członkowie społeczeństwa, rozumianego jako rzeczywistość zamknięta.

ECHOLALIA RECENTYWISTYCZNA, CZYLI TREŚĆ ONTOLOGICZNA DYREKTYWY RECENTYWIZMU
(ONTOLOGIA „TUTAJ-TERAZ-BYTU“)

Jeśli byt stanowi treść ontologiczną terażniejszości, a świadomość jej treść epistemologiczną, to przenoszenie faktów z naszej terażniejszości na przyszłość stanowić musi rodzaj echolalii recentywistycznej, zgodnie z którą każdy fakt przewidywany jako mający zaistnieć w przyszłości jest echem faktu realnego, wyjątego z naszej terażniejszości. Jak pisał Sławomir Mrozek: „Jutro, to dziś, tyle że jutro!” Jeśli bowiem historia jest dolnym, a przyszłość górnym horyzontem terażniejszości, to nie ma rzeczywistości, która nie byłaby „bytem teraz”. Właśnie celem uniknięcia antynomii między historią a przyszłością recentywizm przyjmuje zasadę: „Cokolwiek jest, jest teraz”.

Tak sformułowany paradygmat recentywizmu ma właściwie charakter Parmenidesowski, prowadzi bowiem — podobnie jak u Parmenidesa zasada „byt i myśl jest jedno” — do wywnioskowania wszystkich własności okolicznika czasu „teraz”.

Po pierwsze: „teraz” (*recens*) nie ma przeszłości (*praeteritum*), bo gdyby miało taką przeszłość, musiałoby powstać z „nie-teraz-bycia”, a „nie-teraz-bycia” nie ma. Przeszłość jest więc terażniejszością.

Po drugie: „teraz” nie ma przyszłości, bo gdyby taką przyszłość miało, to musiałaby ona być „teraz-byciem”. Przyszłość jest więc fałszem.

Po trzecie: „teraz” jest ciągłym trwaniem, bo każda przerwa w trwaniu musiałaby być „nie-teraz-byciem”, a „nie-teraz-bycia” nie ma.

Po czwarte: „teraz” jest ciągłą zmianą, bo gdyby się nie zmieniało nie byłoby wówczas w stanie objąć tego, co jest pamięcią „przed” (rzeczywistość *quo ante*), i tego, co jest wyobrażeniem „po” (rzeczywistość *ad quem*).

Po piąte: „teraz” jest niepodzielne, bo tym, co by je dzieliło właśnie, byłoby „nie-teraz-bycie”, a „nie-teraz-bycia” nie ma.

Ostateczne rozwiązanie paradygmatu ontologicznego recentywizmu „cokolwiek jest, jest teraz” wymaga ustosunkowania się do ontologii bytu sprzecznego — a więc „nieistnienia nieistniejącego”, w ramach którego rozpatrzyć należałoby stałe zamknięcie i zarazem stałe otwarcie horyzontu bytu jako rozwiązanie alternatywne (lub brak takiego rozwiązania).

Ontologia bytu sprzecznego: nieistnienie nieistniejącego

Wstęp: Absurd jako stałe zamknięcie i zarazem stałe otwarcie horyzontu bytu i świadomości (*in actu non posse*)

Postawmy pytanie: jeśli słowo „rzeczywistość” nie jest rzeczywistością, i nie jest nią również pojęcie rzeczywistości, to o jakiej rzeczywistości my mówimy, posługując się słowem „rzeczywistość” i mając na uwadze pojęcie rzeczywistości. Aby na to pytanie odpowiedzieć, reentywizm odwołuje się do Parmenidesowskiego paradygmatu „byt i myśl jest jedno”. Takie stanowisko — poprzez akceptację istnienia istniejącego zarówno w sensie ontologicznym, jak epistemologicznym — jest jednocześnie odrzuceniem „nieistnienia nieistniejącego”, zgodnie bowiem z przywołanym paradygmatem Parmenidesowskim bytu, „byt jest a nie-bytu nie ma”. Problem polega na tym, że inscenizacja epistemologiczna rzeczywistości niedomkniętych zakłada przyjęcie sensu, a odrzucenie absurdu w odniesieniu do otaczającego świata. Absurd jako stałe zamknięcie i zarazem stałe otwarcie horyzontu bytu i świadomości oznacza bowiem niemożność inscenizacji epistemologicznej miejsc niedomkniętych w ontologii, a więc oznacza „przyjęcie” ontologii bytu sprzecznego.

Założenie istnienia rzeczywistości jednocześnie otwartej i zamkniętej ontologicznie wskazuje zawsze, iż rzeczywistość taka nie nadaje się na przedmiot inscenizacji epistemologicznej. Rzeczywistość taka byłaby bowiem niczym innym jak nieistnieniem nieistniejącego. Od strony inscenizacji epistemologicznej absurd pojawia się więc raz jako niemożność przejścia od stałej możliwości poznania (*phronesis*) człowieka jednopojawieniowego do stałej możliwości bytu (*thymos*) człowieka wielopojawieniowego, drugi raz jako stała ontologiczna „otwarto-zamkniętość” świata na stawanie się („wstępowanie-w-byt”). Jeśli bowiem pewne inscenizacje epistemologiczne świata są otwarte ontologicznie na stawanie się (np. w *science-fiction*), a jednocześnie ontologicznie zamknięte na „wstępowanie-w-byt” (realnie niemożliwe), to tak inscenizowane rzeczywistości musimy określić jako absurdalne, jako *in actu non posse*.

ONTOLOGICZNA OTWARTO-ZAMKNIĘTOŚĆ ABSURDU NA STAWANIE SIĘ („WSTĘPOWANIE-W-BYT”)

Jeśli chodzi o podtrzymywanie rzeczywistości absurdalnej przez inscenizację epistemologiczną bytu, to trzeba powiedzieć, że wypływa ono z właściwego człowiekowi dążenia do poznania dla samego poznania. Dążenie do osiągnięcia tzw. istoty rzeczy wikła człowieka w sferze *phronesis* w rozmaite paradoksy, błędne koła. Niemożność inscenizacji

epistemologicznej miejsc niedomkniętych w ontologii sprowadza na człowieka w sferze *thymos* poczucie absurdu świata w ogóle. Mimo to człowiek gotów jest inscenizować nadal rzeczywistości niedomknięte nawet w tych miejscach, w których inscenizacja epistemologiczna wydaje się najbardziej absurdalna (np. *science fiction*). Wytwarza to w człowieku jakby wiarę na krótko, że inscenizowana rzeczywistość jest możliwa (ontologicznie otwarta), chociaż niebawem dostrzega jej absurdalność (zamkniętość ontologiczną). Na tym polega nawet pewna „sensowność” absurdalnego świata, ale jest to sensowność raczej terapeutyczna niż epistemologiczna. Tu leży powód, dla którego podtrzymywanie rzeczywistości absurdalnej jest możliwe w sferze nieświadomej czynności witalnej (*thymos*). Dlatego Tomasz Hobbes pisze, że człowiek obdarzony został przez naturę „przywilejem niedorzeczności, którego nie ma żadna inna istota żyjąca”. Człowiek może zainteresować się inscenizacją epistemologiczną dowolnych miejsc niedomkniętych w ontologii, przynajmniej dlatego, że są one otwarte epistemologicznie. Inscenizacja taka prowadzi do absurdu wówczas, gdy miejsca te są pozornie otwarte epistemologicznie na „bycie-przedstawionym-jako-istniejące”, ale w gruncie rzeczy są ontologicznie zamknięte na „wstępowanie-w-byt”. Wówczas to inscenizacja epistemologiczna staje się autoteliczna, tzn. człowiek dokonuje jej nawet wtedy, kiedy przedmioty kreowane są całkowicie absurdalne i bezwartościowe heterotelicznie (pod kątem zaspokajania innych potrzeb).

Wydaje się, że taka absurdogenna inscenizacja epistemologiczna występuje u człowieka na tle potrzeby zabawy, która zdaje się mieć największe spełnienie w tych sytuacjach, w których (np. *pure nonsense*) kreowany przedmiot cechuje się ontologiczną „otwarto-zamkniętością” na byt.

EPISTEMOLOGICZNA OTWARTO-ZAMKNIĘTOŚĆ ABSURDU NA POZNAWANIE („BYCIE-PRZEDSTAWIONYM-JAKO-ISTNIEJĄCE”)

O ile ontologiczna „otwarto-zamkniętość” absurdu na byt ma u człowieka charakter raczej ludyczny, o tyle epistemologiczna „otwarto-zamkniętość” absurdu na poznawanie może mieć dla człowieka sens dramatyczny. Świat, który jest dla człowieka w swej istocie (*phronesis*) absurdalny, to świat, w którym rodzi się poczucie bezsensu życia (*thymos*). Pojęcie nonsensu aktualizuje się w sytuacji, w której inscenizacja epistemologiczna miejsc niedomkniętych w ontologii jest niemożliwa, ponieważ nie nadają się one do zrozumienia. Inscenizacja epistemologiczna określonych prawidłowości w „tutaj-teraz-byciu” człowieka jednopojawieniowego ma bowiem sens o tyle, o ile może być ona zharmonizowana z inscenizacją epistemologiczną prawidłowości odniesionych do „nie-tu-

taj-teraz-bycia" człowieka wielopojawieniowego. Tymczasem w sytuacji nonsensu jest tak, że w sferze *thymos* człowieka jednopojawieniowego mamy do czynienia z otwarciem epistemologicznym rzeczywistości na „bycie-przedstawionym-jako-istniejące”, a w sferze *phronesis* człowieka wielopojawieniowego następuje jednoczesne jej zamknięcie na poznawanie. Wtedy to świat — poza opłótkami „tutaj-teraz-bycia” człowieka jednopojawieniowego — staje się niezrozumiały. Sprzeczna w sobie inscenizacja epistemologiczna zawiera po prostu odniesienie do miejsc niedomkniętych-zamkniętych w ontologii świata, ale podtrzymuje zarazem odniesienie do podmiotu „ja” (*thymos*) — zgodnie z kartezjańskim *cogito* — który żadnemu zawieszeniu nie podlega. Wówczas absurd ontologiczny działa raczej terapeutycznie, ponieważ pozwala na dystans wobec sprzeczności inscenizacji epistemologicznej świata, który raz jest otwarty, a raz zamknięty epistemologicznie na „bycie-przedstawionym-jako-istniejący”. Wtedy człowiek staje wobec wyboru nie tyle alternatywnego, ile „dogodnego”. Tak rozumiany wybór może być dobrą płaszczyzną przystosowania (terapii).

CZAS ASYNCHRONICZNY (3): ŚWIAT PRZEDMIOTÓW SPRZECZNYCH JAKO NIEISTNIENIE
NIEISTNIĄCEGO (NON-ESSE NON-EXISTENTIS)

Rozłączność inscenizacji epistemologicznej i fundamentu ontologicznego ewentualnych jej odniesień prowadzi do rozłączności czasu epistemologicznego i przestrzeni, a więc do koncepcji czasu asynchronicznego, w którym współwystępują wobec siebie świat przedmiotów sprzecznych i sprzecznych o nim wyobrażeń poznawczych. Rozbieżności tej odpowiada całkowita asynchronia czasu, dzięki której „nieistnienie” (*more ontologico*) staje się całkiem różne od „nieistniejącego” (*more epistemologico*). Czas asynchroniczny, właściwy „nieistnieniu nieistniejącego”, domaga się niepsychologicznych kryteriów nonsensu, a więc kryteriów językowych. Inscenizacja językowa rzeczywistości „otwarto-zamkniętych” (tak w sensie epistemologicznym, jak ontologicznym) pozwala nam na odróżnienie przedmiotów sprzecznych, niemożliwych do weryfikacji według kryteriów spójności epistemologicznej oraz spójności ontologicznej, od przedmiotów zawsze możliwych do weryfikacji według kryteriów spójności składniowej oraz niespójności semantycznej. Niespójność epistemologiczna zostaje tu przełożona na niespójność składniową, a niespójność semantyczna na niespójność ontologiczną, przy czym ta druga interpretacja ma miejsce wówczas, gdy w jednej inscenizacji epistemologicznej odwołujemy się do dwóch naraz ontologii, z których jedna jest zamknięta, a druga otwarta. Aby tę niespójność usunąć, możemy na plan pierwszy wysunąć kryteria językowe. Określone

pole semantyczne, a więc określona ontologia (zamknięta lub otwarta) wymaga podjęcia decyzji w postaci inscenizacji epistemologicznej, a zatem decyzji o epistemologicznej otwartości lub zamkniętości rzeczywistości, której inscenizacja dotyczy. Jednak decyzje te pozostaną inne dla człowieka jednopojawieniowego (jako żywiołowy fakt psychologiczny), a inne dla człowieka wielopojawieniowego (jako kontekst historyczny), co prowadzi do pytania o możliwość usunięcia nonsensu na drodze identyfikacji człowieka jednopojawieniowego („tutaj-teraz-bycia”) z kulturą człowieka wielopojawieniowego („nie-tutaj-teraz-bycia”). Jest to już problem nowy: uzgodnienia ontologii „tutaj-teraz-bycia” z ontologią „nigdy-nigdzie-bycia”.

ECHOLALIA ARTYSTYCZNA, CZYLI TREŚĆ ONTOLOGICZNA DYREKTYWY IRRACJONALIZMU
(ONTOLOGIA „NIGDY-NIGDZIE-BYTU”)

Teren, na którym uzgodnienie ontologii „tutaj-teraz-bycia” człowieka jednopojawieniowego z ontologią „nigdy-nigdzie-bycia” człowieka wielopojawieniowego jest możliwe, stanowi kultura. Identyfikacja człowieka jednopojawieniowego z kulturą człowieka wielopojawieniowego może się bowiem dokonywać także przy obecności nonsensu, rozumianego jako rozbieżność inscenizacji epistemologicznej z fundamentem ontologicznym rzeczywistości. Kultura nobilituje więc nonsens, na jej gruncie bowiem ważna jest inscenizacja epistemologiczna, a nie jej fundament ontologiczny. W inscenizacji tej nie ma różnicy między rzeczą w pojęciu a rzeczą w rzeczywistości. Interesujący jest tylko stan faktyczny, zjawiskowość, a nie stan substancjalny (zamkniętość ontologiczna). Jeśli porównamy język słownych form komunikowania z językiem filmu, to okaże się, że odpowiednikami słów, zdań w utworze literackim są w filmie ujęcia, sceny. A zatem mamy tu do czynienia z percepcją człowieka adresowaną tylko do zjawiskowej (faktycznej) strony rzeczy, która jest przedmiotem inscenizacji epistemologicznej, nie zaś do jej strony istotowej (ontologicznej). Czym innym jest „rzecz”, w której eksterioryzuje się treść (artystyczna) sztuki, a czym innym „rzecz”, w której eksterioryzuje się treść poznawcza (racjonalna) techniki. Wreszcie czym innym jest „rzecz”, w której eksterioryzuje się treść poznawcza nauki, gdzie „rzecz” przechodzi przez medium języka. Inaczej też jest z aktywnością podmiotu w procesie inscenizacji epistemologicznej treści poznawczych w nauce, technice i kulturze. W nauce aktywność ta prowadzi do błędu w odzwierciedleniu struktury przedmiotu; w technice — do błędu w konstrukcji rzeczy, a więc w jej działaniu; w kulturze — do braku akceptacji, a zatem odmowy identyfikacji człowieka jednopojawieniowego z systemem wartości człowieka wielopojawieniowego. Mówiąc inaczej, insce-

nizacja epistemologiczna w nauce dotyczy obiektywnej prawdy, w technice — obiektywnej rzeczywistości, w kulturze — systemu wartości. Analiza systemu wartości, będącego podstawą identyfikacji człowieka jednopojawieniowego z kulturą człowieka wielopojawieniowego, prowadzi do rozważań nad tym, w jaki sposób wartości przekraczają granice danej kultury, a więc do ontologii bytu transcendentального.

Ontologia bytu transcendentального: wszechistnienie wszechistniejącego

**Wstęp: Transcendencja jako stałe otwarcie horyzontu bytu i świadomości
(*in actu posse et esse*)**

Inscenizacja epistemologiczna bytu przyjmuje postać bądź uniwersaliów, obejmujących takie pojęcia, jak człowiek, roślina, zwierzę, bądź transcendentaliów, obejmujących takie pojęcia, jak byt, jedność, dobro, prawda i piękno. W inscenizacji epistemologicznej za pomocą pojęć uniwersalnych występuje otwarcie epistemologiczne rzeczywistości na „bycie-przedstawionym-jako-istniejące”, ale pojęcia te dotyczą jedynie klas ontologicznie zamkniętych. Tymczasem w inscenizacji epistemologicznej, dokonywanej za pomocą pojęć transcendentálnych, występuje stałe otwarcie epistemologiczne rzeczywistości na „bycie-przedstawionym-jako-istniejące” (*in actu posse*), a przy tym pojęcia te dotyczą całej rzeczywistości (wszechistnienie), stałe otwartej ontologicznie (*in actu esse*) na stawanie się (wszechistniejącego). Byt transcendentálny jest *in actu posse et esse*. Jeśli dokonujemy jego inscenizacji epistemologicznej w postaci sądu, wówczas w podmiocie ujmujemy jego *posse* (aspekt esencjonalny), w orzeczniku zaś jego *esse* (aspekt egzystencjonalny). Orzecznik *esse* pełni tu funkcję otwarcia ontologicznego, podmiot *posse* — funkcję otwarcia epistemologicznego. Oczywiście takie ujęcie bytu transcendentálnego możemy odwrócić i wówczas podmiotem inscenizacji epistemologicznej bytu w postaci sądu będzie *esse* (aspekt egzystencjonalny), orzecznikiem zaś — *posse* (aspekt esencjonalny). Oznacza to, że najpierw wystąpi wówczas otwarcie ontologiczne, a dopiero po nim otwarcie epistemologiczne, przekształcając byt transcendentálny w transcendentálną rzecz. Inscenizacja epistemologiczna transcendentálnego bytu otwiera się wówczas ontologicznie na wytwarzanie transcensów, które przywodzą na myśl cały byt („zawsze-wszędzie-byt”).

BYT OTWIERAJĄCY SIĘ NA WYTWARZANIE: TRANSCENDENSY, KTÓRE PRZYWODZĄ NA MYŚL CAŁY BYT („ZAWSZE-WSZĘDZIE-BYT”)

Przejęcie w inscenizacji epistemologicznej od bytu transcendentalnego do transcendentalnej rzeczy prowadzi do partykularyzacji sposobów otwarcia ontologicznego na „wstępowanie-w-byt”. Wówczas wchodzi w grę taka inscenizacja epistemologiczna transcendentalnego bytu-rzeczy, w której *esse* (aspekt egzystencjalny) będzie podmiotem sądu, *posse* zaś (aspekt esencjalny) jego orzecznikiem. Dzięki temu, że są to sądy-inscenizację, ich treść rozmija się z jednoznacznością (zamkniętością), a wiąże z wieloznacznością (otwartością) bytu „całego” („zawsze-wszędzie-bytu”). Zmieniając aspekt inscenizacji epistemologicznej tego bytu jako całości, otwieramy go na wytwarzanie transcendensów (a więc treści przekraczających wszelkie granice danego bytu): jedności, prawdy, dobra, piękna, z których wszystkie kumulują się w pojęciu teraźniejszości. W inscenizacji wszystkich tych pojęć, jako transcendentalnych, posługujemy się z jednej strony otwarciem epistemologicznym na pojęcie bytu, z drugiej — otwarciem ontologicznym na rzeczywistość. Przy wytwarzaniu tych pojęć posługujemy się także inscenizacją epistemologiczną „miejsc” niedomkniętych w ontologii. Kładąc akcent na określone miejsce niedomknięte ontologicznie, inscenizujemy je pojęciowo w sferze *phronesis* z punktu widzenia refleksji nad własnymi aktami poznawczymi, bądź intuicyjnie w sferze *thymos*, tj. z punktu widzenia intuicji rzeczywistości, do której te akty poznawcze mogą się odnosić. Fakt, iż „mogą” (*posse*) się one odnosić do rzeczywistości, podtrzymuje ich stałe otwarcie ontologiczne na „wstępowanie-w-byt”, a więc stałe otwarcie bytu na wytwarzanie jedności, prawdy itd.

BYT OTWIERAJĄCY SIĘ NA WYTWARZANIE JEDNOŚCI (*ENS ET UNUM CONVERTUNTUR*)

Wytwarzanie tego, czego w rzeczywistości nie ma, jest jedynie inscenizacją epistemologiczną, „miejsc” niedomkniętych w ontologii. W tym sensie ludzka *phronesis* nie „stwarza”, lecz inscenizuje prawa rzeczywistości przedmiotowej. Czynność ta wiąże się ostatecznie z jednej strony z otwartością epistemologiczną *phronesis* na poznawanie (stała możliwość poznania), z drugiej — z otwartością ontologiczną *thymos* na stawianie się (stała możliwość bytu), a więc „wstępowanie-w-byt”. Tym aspektem transcendentalnym, który jako pierwszy wstępuje — dzięki inscenizacji epistemologicznej — w owe „miejsce” niedomknięte (ontologii) jest jedność bytu.

Analizując „miejsca” niedomknięte w rzeczywistości istniejącej, stwierdzamy, że istota i istnienie bytu, zajmującego dane miejsce w rzeczywistości, nie utożsamia się z istotą i istnieniem bytu zajmującego inne

miejsce w rzeczywistości. Byt ontologicznie zamknięty jest bowiem pluralistyczny ze względu na jego „umiejscowienie” w rzeczywistości. Jednak byty te są do siebie podobne w tych „miejscach”, które określiliśmy jako niedomknięte. W te właśnie „miejsca” wkracza inscenizacja epistemologiczna, która wytwarza pojęcie ich jedności. Chociaż więc konkretne byty są oddzielone od siebie w „miejscach” domkniętych, nie istnieją oddzielnie (stanowią jedność świata), ponieważ łączą je „miejsca” niedomknięte, tak jak spacje łączą w sztuce drukarskiej poszczególne czcionki i wyrazy, składające się na jednolity tekst. W „miejscach” domkniętych jest więc byt oddzielony od wszystkich innych bytów, w „miejscach” niedomkniętych — nie podzielony w sobie, jest jednym bytem, któremu przysługuje wspólna własność: *aliquid*. W ten sposób pojedynczy byt, zamknięty w pewnym „miejscu” rzeczywistości, dzięki inscenizacji epistemologicznej jej „miejsc” niedomkniętych, staje się w ogóle bytem — staje się „wszystkim” przez poznanie. Byt egzystencjalny w sferze *thymos* staje się bytem esencjalnym (prawdziwym) w sferze *phronesis*, tj. bytem otwartym na „bycie-przedstawionym-jako-istniejące”. Z chwilą więc inscenizacji epistemologicznej byt otwiera się również na wytwarzanie prawdy.

BYT OTWIERAJĄCY SIĘ NA WYTWARZANIE PRAWDY (ENS ET VERUM CONVERTUNTUR)

Podatność „miejsc” niedomkniętych rzeczywistości na inscenizację epistemologiczną, a więc „bycie-przedstawionym-jako-istniejące”, świadczy, że cechą bytu jest nie tylko jedność, ale także „pojętność” (podatność na pojmwowanie). Byt „pojmwany” epistemologicznie w swych „miejscach” niedomkniętych to tyle, co byt prawdziwy, dający się z prawdą (jako zgodnością myśli z rzeczywistością) porównać. Prawda jako zgodność myśli z rzeczywistością jest odpowiednikiem zgodności otwartości epistemologicznej bytu na „bycie-przedstawionym-jako-istniejące” z otwartością ontologiczną rzeczywistości na stawanie się. W transcendentale prawdy ujmujemy przyporządkowanie bytu do *phronesis*, otwarcia na stawanie się — otwarciu na rozumienie, czyli „bycie-przedstawionym-jako-istniejące”. Cecha — właściwość transcendentale prawdziwości bytu stanowi podstawę racjonalnego poznania w ogóle, racjonalnej inscenizacji bytu. Tylko bowiem pod tym warunkiem, że cokolwiek poznaje, jest bytem, byt sam w sobie otwiera się epistemologicznie na poznawanie, czyli „bycie-przedstawionym-jako-istniejące”. Prawa bytu są prawami myślenia, ale stają się prawami dopiero wówczas, gdy przekraczają horyzont „miejsc” niedomkniętych w rzeczywistości, tj. gdy dotyczą myślenia transcendentalego. Intelkt może dokonywać inscenizacji epistemologicznej, gdy jest swoiście połączony z całością bytu poprzez objęcie efektem

inscenizacji także „miejsc” niedomkniętych, w których znajdują się w jakiś sposób wszystkie pochodne treści bytu realnego (ograniczonego do „miejsc” zamkniętych rzeczywistości). W treściach bytu realnego drzeźnią ontologiczne prawa rozwoju, które, z chwilą ich odkrycia i ujęcia w inscenizacji epistemologicznej przez *phronesis*, stają się prawami naukowymi. Tak więc prawdziwość transcendentálna bytu oznacza, że wszystko, co stanowi zespół realnej rzeczywistości w sferze *thymos*, a co stanowi zarazem treść poznania i nawyk w sferze *phronesis*, związane było najpierw z „miejscami” domkniętymi rzeczywistości i stanowiło realne prawa organizujące treść „miejsc” niedomkniętych w ontologii całej rzeczywistości. Ten fakt, że inscenizacja epistemologiczna w sferze *phronesis* (pojęcie prawdy) znajduje swoje dopełnienie ontologiczne w sferze *thymos*, wiedzie nas do pojęcia dobra. *Thymos* bowiem wiąże się z odczuciem (pożądaniem) egzystencjalnym bytu domkniętego, które otwiera się na wytwarzanie ogólnego pojęcia dobra — a więc pożądanie „czegoś więcej”.

BYT OTWIERAJĄCY SIĘ NA WYTWARZANIE DOBRA (*ENS ET BONUM CONVERTUNTUR*)

Transcendentálnej właściwości wszystkich treści bytu towarzyszy od strony *phronesis* (rozumu) otwarcie epistemologiczne bytu na „bycie-przedstawionym-jako-istniejące”, od strony *thymos* zaś (woli) — otwarcie ontologiczne na „bycie-pożądanym-jako-dobro”. Zachodzi tu komplementarność bytu dwojakiego typu: recentywistyczna oraz inscenizacyjna. Komplementarność recentywistyczna polega na tym, że to wszystko, co „jest” (teraz) pożądane w porządku epistemologicznym, jest współmiernie istniejące (teraz) w porządku ontologicznym. Komplementarność inscenizacyjna natomiast zasada się na tym, że to wszystko, co jest pożądane w inscenizacji epistemologicznej „miejsc” niedomkniętych rzeczywistości (jako przeszłość), jest współmiernie otwarte ontologicznie na „wstępowanie-w-byt” (również traktowany jako „przyszły byt”). Wszelki bowiem byt jako przedmiot inscenizacji epistemologicznej — przez to, że jest pożądany — jest dobry. Przez to zaś, że jest ontologicznie „dobry”, staje się przedmiotem inscenizacji epistemologicznej. W ten sposób byty — w swoich „miejscach” niedomkniętych — udzielają się podmiotowi jako dobro, które emanuje z nich w formie inscenizacji epistemologicznej. Byty ontologicznie domknięte są wprawdzie dobre (*ens et bonum convertuntur*), ale nie mają już żadnej siły emanowania dalszego dobra, tj. nie mają już „miejsc” (niedomkniętych) dla jego dalszego przyjmowania, co oznacza, że nie są już otwarte ontologicznie na stawanie się dobra. Ponieważ jednak byty konkretne, choć są niepodzielone w sobie, nie są oddzielone od siebie jako byty, korzystają z tych „miejsc”

niedomkniętych, które zawierają inne byty, by w ten sposób uczestniczyć w otwartości ontologicznej całego bytu na dobro — na jego „wstępowanie-w-byt”. W tych wolnych „miejscach” znajduje swoją realizację nie tylko inscenizacja prawdy i dobra, z których jedna jest refleksyjna, druga zaś wolitywna, ale także inscenizacja kontemplacyjna, wytwarzająca wizję bytu chcianego, tj. jego upodobanie. W ten sposób byt otwiera się nie tylko na wytwarzanie prawdy i dobra, ale także piękna.

BYT OTWIERAJĄCY SIĘ NA WYTWARZANIE PIĘKNA (*ENS ET PULCHRUM CONVERTUNTUR*)

Transcendentalność piękna bytu można przeżyć dopiero po inscenizacji epistemologicznej „miejsc” niedomkniętych rzeczywistości, spostrzegając, iż ich domknięcie epistemologiczne w kategoriach prawdy i dobra nie jest jeszcze zupełne. Dzięki inscenizacji epistemologicznej „miejsc” niedomkniętych w ontologii bytu człowiek wchodzi w kontakt z całą rzeczywistością i w ten sposób ją nie tylko poznaje (w sferze *phronesis*), ale także przeżywa (w sferze *thymos*). Sposób reagowania na świat jest więc dla podmiotu ludzkiego osobisty, a może być takim dlatego, że człowiek posiada w swoim wnętrzu osobiste życie, niedomknięte ontologicznie, któremu odpowiadają z kolei nieosobiste, niedomknięte ontologicznie „miejsca” w rzeczywistości świata, które on sam zapełnia treściami — w etymologicznym sensie tego słowa — estetycznymi (tj. spostrzeganymi zmysłami). W ten sposób świat jako całość dostępna w przeżyciu inscenizacji epistemologicznej zlewa się z całością dostępną dla człowieka w przeżyciu inscenizacji estetycznej (pięknościowej). Jest to świat, którego (ze względu na „miejsca” niedomknięte ontologicznie) nie można poznawać zupełnie, ale którego nigdy (ze względu na wypełnianie tych „miejsc” osobistymi treściami) nie można odrzucić. Stąd podmiot upiera się przy swych upodobaniach, rzadko je zmienia, prawie nigdy nie dyskutuje: *de gustibus...*

Wreszcie, dzięki zstąpieniu całości inscenizowanej świata w sferę spostrzeganą zmysłami (*aisthētikos*) byt otwiera się nie tylko na wytwarzanie piękna, ale określa wręcz — poprzez zmysły właśnie — obecność podmiotu poznającego w wyróżnionym „miejscu” bytu, w jego „teraz”.

BYT OTWIERAJĄCY SIĘ NA WYTWARZANIE TERAŃNIE SZOŚCI (*ENS ET RECENS CONVERTUNTUR*)

Otwierając się na wytwarzanie piękna, byt otwiera się zarazem na wytwarzanie terażniejszości. Byt transcendentalny staje się uchwytny „teraz”, ale to „teraz”, otwierając się ontologicznie na stawanie się, staje się ciągle nowym „teraz”, czyniąc zeń nowe transcendentale. Insce-

nizacja „miejsc” niedomkniętych w rzeczywistości to wytwarzanie terażniejszości dla pustych „miejsc” bytu. Jeśli prawda jest cechą — właściwością bytu jako *transcendentale*, to jest nią również *transcendentale* „teraz”. Opis bowiem jakiegoś zjawiska nie jest prawdziwy we wszystkich czasach, ale tylko w czasie terażniejszym. W dziejach ludzkich mamy do czynienia z dialektyką oddziaływania podmiotu jednopojawieniowego i wielopojawieniowego, określającą rytm cywilizacji. Dokonując pewnej antropomorfizacji, możemy powiedzieć, że świat jakby domagał się istnienia podmiotu „ja”, aby dzięki jego inscenizacji epistemologicznej osiągnąć pełnię możliwości. Przyjęcie tego punktu widzenia z konieczności pociąga za sobą liczne konsekwencje. Najważniejsza dotyczy sposobu przekroczenia owego „teraz” poprzez ukierunkowanie ontologii podmiotu jednopojawieniowego na ontologię podmiotu wielopojawieniowego i uczestnictwo w niej. Świat zewnętrzny otrzymuje od człowieka konkretnego, jednopojawieniowego swoją niepowtarzalną, ontologicznie otwartą wartość, unikalny sens. Z drugiej strony, podmiot konkretny odczuwa „powołanie” do wspólnoty historycznej, tj. uczestnictwa w podmiocie wielopojawieniowym, dzięki czemu człowiek doświadcza swojej transtemporalności, a cała historia ludzka zawiera się w *transcendentálním* „teraz” podmiotu wielopojawieniowego. Ograniczoność człowieka w historii jest więc ustanowiona bezpośrednio przez jego jaźniowość, tzn. przez to, że jest on jako istota wielopojawieniowa (ontologicznie otwarta) czymś nieskończonym (jest historią), ale zarazem jako istota jednopojawieniowa (ontologicznie zamknięta) — jest konkretnym „ja”, czymś skończonym dla samego siebie, dla swego „teraz”.

CZAS SYNCHRONICZNY (2): BYT METAFIZYCZNY JAKO WSZECH:STNIENIE WSZECHISTNIEJĄCEGO
 (ESSE TRANSCENDENTALE)

Transcendentálne „teraz” realizuje się dzięki inscenizacji epistemologicznej rzeczywistości niedomkniętych jako *esse transcendentalne* — wszechistnienie wszechistniejącego. Inszenizacji epistemologicznej, obejmującej poznanie poprzez wyjaśnienie i rozumienie świata, odpowiada ontologia niedomknięta, obejmująca swym zakresem wszystkie dziedziny poznania. Jest to wówczas *transcendentálna* inszenizacja epistemologiczna, równoznaczna z wyjaśnieniem wszystkich rzeczy: bytu-kosmosu (wszechistnienia wszechistniejącego), którym rządzi czas synchroniczny, skondensowany w wiecznym „teraz”. W filozofii mamy do czynienia po pierwsze z poznaniem tego, co istnieje rzeczywiście, ale nie jest istnieniem zamkniętym. Określamy to jako „wszechistniejące” — tj. aktualne istnienie rzeczywistości ontologicznie otwartej na istnienie. Po drugie, z poznaniem (w inszenizacji epistemologicznej) tego, co istnieje poten-

cialnie i stanowi tzw. „miejsca” niedomknięte rzeczywistości, ale może się w tych „miejscach” zaktualizować. Określamy to jako „wszechistnienie” — tj. możliwe istnienie rzeczywistości ontologicznie otwartej na stawanie się. W ten sposób przedmiotem filozofii jest byt metafizyczny, rozumiany jako „wszechistnienie wszechistniejącego” (*esse transcendente*), któremu odpowiada czas synchroniczny (równno-czesny). Oznacza to, że zarówno „wszechistniejące”, jak „wszechistnienie” dane są w równym czasie, w którym nie „obowiązuje” *status quo ante* ani *status ad quem*.

ECHOLALIA METAFORYCZNA, CZYLI TREŚĆ ONTOLOGICZNA DYREKTYWY RACJONALIZMU
(ONTOLOGIA „ZAWSZE-WSZĘDZIE-BYTU”)

Warunkiem poznania „istniejącego” jest ciągle odwoływanie się (echolalia) do metaforycznego „wszechistnienia”. Poprzez to odwołanie się do „zawsze-wszędzie-bytu” rodzi się w inscenizacji epistemologicznej rozumienie treści „miejsc” domkniętych rzeczywistości, a więc jej „tutaj-teraz-bytu”. Oznacza to, że treść dyrektywy racjonalizmu jest ontologicznie otwarta, natomiast może być epistemologicznie domknięta i prowadzić do znacznych logicznych uściśleń. Inaczej mówiąc, jesteśmy zdolni do bardziej szczegółowych odpowiedzi, jeśli rozumiemy pytania bardziej ogólne (a jeszcze lepiej, gdy pytania te są najbardziej ogólne). Trzeba umieć najpierw rozumieć metaforę, aby poznać dobrze konkretną treść („miejsce” domknięte) rzeczywistości; tak jak trzeba mieć wyobrażenie o całości globu ziemskiego, by wyrobić sobie jasne pojęcie o położeniu geograficznym własnego kraju. Starożytni, którzy takie wyobrażenia sprowadzali do mitologii, traktowali swój własny los jako tajemnicę.

Tylko analizując „wszechistnienie” człowieka, możemy — patrząc na „istniejącego” Piotra — określić jego cechy ludzkie. Taka echolalia metaforyczna dyrektywy racjonalizmu polegać zdaje się na tym, że cechy istniejącego Piotra są jakby echem wszechistnienia metaforycznego człowieka. Wówczas istnienie Piotra stanowi formę domknięcia określonego „miejsca” w ontologii niedomkniętej wszechistnienia. Istnienie nie jest bowiem „miejscem” (*essentia*) danej rzeczywistości, lecz sposobem jego domknięcia (*ex-sistere*) ontologicznego. Inszenizacja epistemologiczna dotyczy więc esencji bytu i nie stanowi jeszcze jego egzystencji, ale inszenizując esencję danego „miejsca” w ontologii, musimy mieć na uwadze jej egzystencję metaforyczną, nieograniczoną (wszechistnienie), by ją następnie zredukować do egzystencji realnej (istniejącego) treści, a więc dokonać zamknięcia ontologicznego danego bytu. W ten sposób inszenizacji epistemologicznej „miejsc” niedomkniętych w on-

tologii towarzyszy echolalia metaforyczna. Aby poznać byt realny, trzeba w inscenizacji epistemologicznej uchwycić treść jakąkolwiek, metaforyczną, a następnie skoncentrować się na określonym „miejscu” jej występowania i uchwycić jego treść konkretną — jako echo treści metaforycznej.

Summa summarum — w toku inscenizacji epistemologicznej „miejsc” niedomkniętych rzeczywistości dokonuje się przejście od ontologii bytu (wszechistnienia) do ontologii obecności bytu (istniejącego), która stanowi *sensu stricto* ontologię człowieka. Jest to zarazem ontologia recentywistyczna, jako że „obecność bytu” należy rozumieć jako „bycie teraz”, a więc „bycie terażniejszym”.

Юзеф Банька

OTKRYTE ONTOLOGIE I EPISTEMOLOGICZNE INSCENIZACJE
BYTU NA OŚNIEWIE RECENTYWIZMU

Резюме

Предметом статьи является обзор разных типов онтологий в связи с их одной особой чертой: открытости или замкнутости той действительности, которой они касаются. Речь идет об онтологической открытости или замкнутости по отношению к становлению, а также об эпистемологической открытости или замкнутости по отношению к познанию. Незакрытые „места” в рамках данной онтологии (по мнению автора) податливы на эпистемологические инсценизации, т. е. на дополнения путем развития наших знаний о действительности. С этой точки зрения автор рассматривает три часовых уровня: настоящее, прошлое и будущее. Автор считает, что эпистемологическая инсценизация незакрытых мест онтологии прошлого и будущего происходит с точки зрения настоящего. Такое мнение автор называет рецентивизмом (от лат. *recens* — настоящий).

Józef Bańka

Opened ontologies and the epistemological stagings
of being on the ground of recentivism

Summary

The paper offer a survey of the different types of ontologies with respect to one of their peculiarities: the reality they refer to is opened or closed. It refers to the ontological openness or closing of the occurring process and to the episte-

mological openness or closing of the recognizing. The spots unclosed within the frames of the given ontology, are, according to the author's opinion, liable to the epistemological stagings, i.e. to the completing through the development of our knowledge of reality. From this point of view the author considers the three level of time: the present, the past and the future. He is of opinion that the epistemological staging of the unclosed spots of the ontology of the past and the future is performed from the point of view of the present. This view is called recentivism (Lat. *recens* — present).