

Józef Bańka

Metafizyka przyszłości i antynomie historyzmu

Folia Philosophica 4, 7-30

1987

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: przyszłość jako górny
horyzont terażniejszości
(*in actu posse*)

Recentywizm to taki pogląd, zgodnie z którym opis jakiegoś zjawiska jest możliwy we wszystkich czasach, ale prawdziwy jest tylko w czasie terażniejszym. Tak rozumiany recentywizm wprowadza rozróżnienie historii i przyszłości jako dolnego i górnego horyzontu terażniejszości. Historia jest dolnym horyzontem terażniejszości, otwartym epistemologicznie na poznawanie, a zamkniętym ontologicznie na stawanie się, stanowi więc swego rodzaju „nieistnienie istniejącego”. Przyszłość natomiast jest górnym horyzontem terażniejszości, otwartym ontologicznie na stawanie się, a zamkniętym epistemologicznie na poznawanie, stanowi więc swego rodzaju, istnienie nie istniejącego”. Pozostaje zatem terażniejszość jako byt (*ens ut re-cens*), który jest „istnieniem istniejącego” ontologicznie (a więc stałą możliwością bytu i stałym bytem możliwości), oraz „istnieniem istniejącego” epistemologicznie (a więc stałą możliwością poznania i stałym poznawaniem możliwości).

Terażniejszość jako zachowanie się człowieka w „tutaj-teraz-byciu” ma nie tylko swój dolny horyzont w postaci historii („nie-tutaj-teraz-bycie I”), ale także horyzont górny w postaci przyszłości („nie-tutaj-teraz-bycie II”), otwarty ontologicznie na stawanie się, ale zamknięty epistemologicznie na poznawanie. Stanowi ona swego rodzaju „istnienie nie istniejącego” — tj. inscenizowane epistemologicznie „istnienie” czegoś ontologicznie „jeszcze nie istniejącego”. „Istnienie” w ontologii „tutaj-teraz-bycia” odnosi się do pojęcia zachowania; „nie istniejące” w ontologii „nie-tutaj-teraz-bycia” — do teorii zachowania. Innymi słow-



JÓZEF BAŃKA

Metafizyka przyszłości
i antynomie historyzmu



wy — „nie istniejące” jako przyszłość jest górnym horyzontem „istnienia”, rozumianego jako traźniejszość¹.

Bliższe określenie problemu wymaga wyjaśnienia różnicy, jaka zachodzi między pojęciem zachowania („tutaj-teraz-bycie”) a teorią zachowania („nie-tutaj-teraz-bycie”), co okaże się przydatne w dalszej analizie i krytyce. Pojęcie zachowania otrzymuje znaczenie zależnie od tego, w kontekście jakiej teorii jest ono osadzone. Pojęcie zachowania może bowiem:

- funkcjonować niezależnie od teorii (ontologii), tzn. jako takie, które nie określa swego odniesienia do tego lub innego rodzaju teorii (ontologii);
- być rozumiane jako program poszukiwania prawidłowych związków między podmiotami a reakcjami organizmu (*stimulus — response*), program badań nad obiektywnie dostrzegalnym „tutaj-teraz-byciem” w zachowaniu się zwierząt lub ludzi;
- zostać uznane za nadające się (jako *terminus a quo*) do dalszej recentywistycznej interpretacji z punktu widzenia danej teorii zachowania (jako *terminus ad quem*).

Mając na uwadze te rozróżnienia, możemy wyodrębnić w teorii zachowania dwa korelaty twierdzeń historycznych i teoretycznych, występujących w inscenizacji epistemologicznej, właściwej dla dyrektywy historyzmu. Jest to z jednej strony definicja „nagrody” sformułowana w terminach obserwacyjnych traźniejszości („tutaj-teraz-bycia”), z drugiej — definicja „nagrody” sformułowana w terminach teoretycznych przyszłości („nie-tutaj-teraz-bycia”).

Nagroda zdefiniowana w terminach obserwacyjnych traźniejszości („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”². W ten sposób „przyszłość” rysuje się jako górny horyzont traźniejszości w terminach nagrody. Podana definicja prowadzi do następującej sytuacji: dostarczenie pożywienia działa jako nagroda w odniesieniu do zwierząt, ale gdy te są nakarmione do syta, pożywienie może stracić dla nich funkcję nagrody. Oznacza to, że definicja nagrody sformułowana w terminach obserwacyjnych traźniejszości („tutaj-teraz-bycia”) nie daje odpowiedzi na pytanie, kiedy to samo zdarzenie działa jako nagroda, a kiedy nie, tzn. kiedy wywołuje, a kiedy nie nastawienie na przyszłość. Doświadczenie bowiem tego nam nie mówi. Z tej racji większą wagę należy przypisać de-

¹ J. Bańka: *Recentywizm w teorii poznania praktycznego*. Katowice 1983, s. 36

² J. D.iese: *The Psychology of Learning*. New York 1958, s. 16.

finicji nagrody w terminach teoretycznych przyszłości („nie-tutaj-teraz-bycia”), rodzącej się jako górny horyzont terażniejszości.

Definicja nagrody w terminach teoretycznych najczęściej wiąże się z redukcją motywacji. Zgodnie z tym poglądem zdarzenie z zakresu terażniejszości („tutaj-teraz-bycia”) stanowi nagrodę, jeżeli redukuje jakąś motywację z zakresu przyszłości („nie-tutaj-teraz bycia”). Nagroda oceniana bywa z punktu widzenia jej optymalności. Jest ona tym większa, im skuteczniej redukuje daną motywację i im silniej działa przy tym motywacja. Recentywistyczne pojęcie motywacji nadaje pojęciu nagrody charakter teoretyczny, gdyż samo jest pojęciem teoretycznym. Relacjonując je zaś do struktury dyrektywy historyzmu powiemy, że stanowi ono korelat występujących w niej twierdzeń teoretycznych. Motywacji nie obserwujemy bowiem w sferze terażniejszości („tutaj-teraz-bycia”), ale możemy ją badać, ujmując przyszłość jako górny horyzont terażniejszości, tj. opisując warunki ze sfery „nie-tutaj-teraz-bycia”, od których zależy siła motywacji i reakcje, w których ona się przejawia.

Oznacza to, że do twierdzeń teoretycznych, wyrażających motywację, dołączamy pewne twierdzenia historyczne, które chcemy wyjaśnić. W zależności od zmian w sile motywacji z zakresu przyszłości („nie-tutaj-teraz-bycia”), określanej w terminach teoretycznych, występują zmiany w terażniejszości („tutaj-teraz-byciu”), tj. w sposobach zachowania, określanych w zdaniach historycznych. To niewątpliwie płodne ujęcie motywacji ma swoich gorących zwolenników. Należą do nich: G. W. Allport³, R. W. Whyte⁴, D. C. Clelland, J. W. Atkinson⁵ i inni.

Warto stwierdzić, że różne teorie zachowania różnie ujmują samo pojęcie zachowania, że co innego jest konkretna teoria zachowania (horyzont teoretyczny), a co innego konkretne zachowanie (terażniejszość), wzięte przedsystemowo, tzn. poza kontekstem inscenizacji epistemologicznej danej teorii. Tego typu rozróżnienie pozwala na sprecyzowanie pojęcia zachowania poza nominalnymi teoriami zachowania, między innymi w ogólnej teorii materializmu historycznego i teorii identyfikacji kulturowej⁶. Możliwość aplikacji pojęcia zachowania do teorii marksis-

³ G. W. Allport: *The Trend in Motivational Theory* (przedruk w: *Understanding Human Motivation*. Eds C.L. Stacey, M.F. De Martino. Cleveland 1958, s. 54—65.

⁴ R. W. Whyte: *Motivation Reconsidered. The Concept of Competence*. „Psychological Review” 1959, vol. 66, nr 5, s. 227—233.

⁵ D. C. Mc Clelland, J. W. Atkinson, A. R. Lowell: *The Achievement Motive*. New York 1953.

⁶ G. Izenberg: *Psychohistory and Intellectual History*. „History and Theory” 1975, nr 2, s. 144 i nast.

towskiej wynika właśnie z rozróżnienia między pojęciem zachowania, które dotyczy rzeczywistości „tutaj-teraz-bycia”, a teorią zachowania dotyczącą horyzontu teoretycznego „nie-tutaj-teraz-bycia”. Odnośnie do tego różnicują się możliwości uprawomocnienia inscenizacji epistemologicznej, właściwej dla dyrektywy historyzmu. Jak bowiem wiadomo, teoria marksistowska daje specyficzne uprawomocnienie dyrektywy historyzmu, uwzględniające otwarcie ontologiczne przyszłości na stawanie się („wstępowanie-w-byt”). Teoria ta bowiem może operować każdym pojęciem, odrzucając fałszywe inscenizacje epistemologiczne, w które zostało ono uwikłane. Zabieg polega tu na dysjunkcji, czyli zniesieniu koniunkcji twierdzeń teoretycznych (horyzontalnych) i historycznych (aktualnych) po to, by dokonać ich nowej koniunkcji we własnej inscenizacji epistemologicznej.

Otwarcie epistemologiczne przyszłości na stawanie się („wstępowanie-w-byt”)

Przejście od terażniejszości („tutaj-teraz-bycia”) do przyszłości („nie-tutaj-teraz-bycia”) wymaga przyjęcia w toku 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)?

Wyróżniliśmy w związku z tym wśród badaczy, których cechuje uogólniające podejście, podział na empiryków i teoretyków. Ci pierwsi (empirycy) kładą nacisk głównie na maksymalne zmniejszenie możliwości błędu inscenizacji epistemologicznej i w konstruowaniu obrazu przyszłości zbierają systematycznie dane dotyczące „tutaj-teraz-bycia”, uzasadniając hipotezy o wzrastającym stopniu ogólności. Teoretycy z kolei formułują hipotezy ważne dla dowolnych w sferze rzeczywistości niedomkniętej „nie-tutaj-teraz-bycia” współrzędnych czasowo-przestrzennych, a następnie szukają ich potwierdzenia poprzez elementy ontologii „tutaj-teraz-bycia”. W każdym razie ci ostatni nie rezygnują z ambicji formułowania twierdzeń, które by się potwierdzały w dostatecznie różnych warunkach i w ontologicznie otwartych na stawanie się obszarach przyszłości⁷.

⁷ J. Milhan: *Popper ou la vérité en question*, „La Pensée”, nr 208, s. 8—28.

Gdyby poddać analizie różne teorie zachowania z punktu widzenia możliwości uprawomocnienia inscenizacji epistemologicznej, właściwej dyrektywie historyzmu, okazałoby się, że teorie te nie w pełni prowadzą do uprawomocnienia dyrektywy historyzmu. W każdym razie poszukiwania winny iść w kierunku znalezienia teorii, która w największym stopniu uwzględnia społeczną determinantę zachowania, ponieważ ona właśnie zakłada otwarcie ontologiczne przyszłości na stawanie się („wstępowanie-w-byt”) Płaszczyznę taką stanowi ogólna teoria materializmu historycznego⁸. Historyzm marksistowski rozumiany jest tu jako metoda ujmowania procesu historycznego w sensie procesu prawidłowego, odpowiada bowiem na pytanie, jak prawidłowości dotyczące ontologii niedomkniętej „nie-tutaj-teraz-bycia” przełamują się w złożonym mechanizmie ontologii „tutaj-teraz-bycia”.

W tym ujęciu ogólne sformułowanie dyrektywy historyzmu⁹, mające postać: „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 bardziej określone, przyjmujące postać: „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.”

W pierwszym — ogólnym — sformułowaniu dyrektywa historyzmu zawiera jedynie wspólny wielu systemom postulat ograniczenia czasowo-przestrzennego „tutaj-teraz-bycia”, pojmowanego ciasno, krótkoterminowo i bez specjalnego uwzględnienia tła epoki. Twierdzenia ściśle ogólne, do których dochodzono na podstawie tak sformułowanej dyrektywy, to twierdzenia stosowalne w skali historycznej, lecz twierdzenia ahistoryczne. Rezultaty więc, do których się dochodzi, przyjmując taką dyrektywę (twierdzenia ahistoryczne, logiczne), sprzeczne są z postawą recentywistyczną, a więc z celami, którym ta dyrektywa winna służyć (twierdzenia powszechne historycznie, zakładające otwarcie ontologiczne przyszłości na stawanie się).

W drugim natomiast — marksistowskim — sformułowaniu dyrektywy historyzmu, prócz czasowo-przestrzennych ograniczeń, mieszczą się:

⁸ J. M. Żytkow: *O pojęciu względnej prawdziwości w naukach empirycznych*. „Studia Filozoficzne” 1977, nr 6, s. 33—37.

⁹ J. Topolski: *Marksizm i historia*. Warszawa 1977, s. 177 i nast.

- zrelacjonowanie ograniczeń czasowo-przestrzennych „tutaj-teraz-bycia” nie tylko do wąsko pojętego tła realiów sytuacyjnych, lecz także do całego tła epoki;
- uwzględnienie długoterminowych prawidłowości epoki, sięgających sfery ontologii niedomkniętej „nie-tutaj-teraz-bycia”;
- uwzględnienie ram kulturowych epoki, w których przejawiają się znamienne dla danego okresu cechy osobowości ludzkich, tj. mechanizmy identyfikacji człowieka jednopojawieniowego z kulturą człowieka wielopojawieniowego, rozumianą jako otwarcie ontologiczne przyszłości na stawanie się („wstępowanie-w-byt”).

Materializm historyczny opracował wiele pojęć, odzwierciedlających zjawiska społeczne w takiej perspektywie¹⁰. Są to pojęcia: formacja społeczno-ekonomiczna, produkcja społeczna, warunki materialne bytu społeczeństwa, byt społeczny, świadomość społeczna i jej formy, sposób produkcji, baza i nadbudowa, klasa społeczna, rewolucja społeczna, ideologia itd. Tak np. pojęcie klasy społecznej obejmuje ogół ludzi, także z przedziału inscenizacji epistemologicznej rzeczywistości niedomkniętej „nie-tutaj-teraz-bycia”, różniących się od innych stosunkiem do ontologii *quasi*-zamkniętej „tutaj-teraz-bycia”, tj. do środków produkcji. Oczywiście, ludzi można różnicować według płci, koloru skóry, wykształcenia lub wyznania, ale tym, co charakteryzuje ludzi żyjących w społeczeństwie kapitalistycznym, jest ich różny stosunek do takich elementów „tutaj-teraz-bycia”, jak fabryka, ziemia i jej wnętrze. Jedni z nich są właścicielami środków ujarzmiania „tutaj-teraz-bycia”, inni są ich pozbawieni — są ontologicznie otwarci na stawanie się, na „wstępowanie-w-byt” wyzwolony od ucisku.

Stworzenie teorii inscenizacji epistemologicznej bytu społecznego było więc możliwe z jednej strony dzięki wykryciu obiektywnych prawidłowości procesów, zachodzących w ontologii *quasi*-zamkniętej „tutaj-teraz-bycia”, z drugiej zaś — dzięki sformułowaniu odzwierciedlających ich istotę praw naukowych z zakresu ontologii niedomkniętej „nie-tutaj-teraz-bycia”. Jeśli jednak podstawowy kanon wartości ludzkich wywodzi się spoza historii (z „nie-tutaj-teraz-bycia”), ale urzeczywistnia się w dziejach ludzkich (w ich „tutaj-teraz-byciu”), to zachodzi pytanie: Czy to, co jest wzięte „spoza historii” — z przyszłości — podatne jest na „bycie-przedstawionym-jako-istniejące”? Czy przyszłość, będąc otwarta ontologicznie na stawanie się, jest jednocześnie (lub nie jest) otwarta epistemologicznie na poznawanie?

¹⁰ K. Marks i F. Engels: *Listy wybrane*. Warszawa 1951, s. 606—607.

Zamknięcie epistemologiczne przyszłości na poznanie
(„bycie-przedstawionym-jako-istniejące”)

Teza, której obecnie chcemy bronić, brzmi: Przyszłość, aczkolwiek otwarta ontologicznie na stawanie się („wstępowanie-w-byt”), jest jednocześnie zamknięta epistemologicznie na poznanie, tj. „bycie-przedstawionym-jako-istniejące”. Jeśli bowiem słowo „przyszłość” nie jest przyszłością i nie jest nią również pojęcie przyszłości, to o jakiej przyszłości mówimy wtedy, 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”. I właśnie ten pogląd, że opis jakiegos zjawiska możliwy jest we wszystkich czasach, ale prawdziwy jest tylko w czasie terażniejszym, został przez nas nazwany recentywizmem¹¹.

Recentywizm oznacza zamknięcie epistemologiczne przyszłości na poznanie — a więc na prawdę. Zgodnie bowiem z recentywizmem, świadomość historyczna (odniesiona do „tutaj-teraz-bycia”) jest świadomością ahistoryczności (świadomością zamknięcia epistemologicznego „nie-tutaj-teraz-bycia” na poznanie), w której obrębie człowiek jest dla siebie przede wszystkim terażniejszością: *ens et recens convertuntur!* Bytem jest dla nas to, co przeżywamy jako własną terażniejszość. To ja („tutaj-teraz-bycie”), jako pamiętający historię („nie-tutaj-teraz-bycie”), jestem racją istnienia historii, racją inscenizacji epistemologicznej jej bytu. I to ja, jako przewidujący przyszłość, jestem racją istnienia przyszłości, zamkniętej epistemologicznie na poznanie, tj. „bycie-przedstawionym-jako-istniejące”. Historia bowiem, jako terażniejszość na większą skalę, stanowi dla człowieka to, z perspektywy czego siła jego wyobraźni ujmuje dzieje w relacji do własnego „ja”, nadając im w ten sposób sens aktualny.

Podmiot „ja” i okolicznik czasu „teraz”, które leżą u źródeł ontologii bytu aktualnego („tutaj-teraz-bycia”), wyznaczają dwa obszary rozważań o filozofii: o przeszłości („nie-tutaj-teraz-byciu I”) i o przyszłości („nie-tutaj-teraz-byciu II”). Są to jakby dwa obszary wieczności, która stanowi terażniejszość rozciągającą się ku przyszłości *a parte ante*,

¹¹ J. Bańka: *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*. Katowice 1983, s. 11.

tak jak ku przeszłości, *a parte post*. Jest to z jednej strony refleksja o człowieku, a więc o świecie, którego granice zakreślają fundamentalne pytania o cel i sens istnienia, z drugiej — refleksja o czasie, i to jedynym dostępnym dla człowieka czasie, terażniejszym. Na jednym końcu tej opozycji, widocznej w badaniach nad filozofią człowieka, góruje etyka (filozofia „nie-tutaj-teraz-bycia”), przejawiająca się w poszukiwaniu ponadczasowych zasad postępowania; na drugim — filozofia człowieka współczesnego, która stara się wyciągnąć wnioski z postępu nauki i techniki, by w ten sposób rozwiązać zagadnienia nurtujące dzisiejszego człowieka (filozofia „tutaj-teraz-bycia”).

Recentywistyczny charakter filozofii polega na tym, że nie porzuca ona nigdy raz postawionych pytań, choć też nigdy nie daje na nie ostatecznych, zamkniętych epistemologicznie odpowiedzi. Dlatego każda filozofia będzie inscenizacją epistemologiczną sytuacji człowieka współczesnego. Ten ontologicznie „ja-terazowy” charakter filozofii, który odróżnia ją od nauki, prowadzi do różnych inscenizacji epistemologicznych przeszłych filozofii człowieka. A wszystkie te sposoby określone były przez okolicznik czasu „teraz”, który wyznacza ramy ontologii „tutaj-teraz-bycia” człowieka i orientuje myśliciela na dany typ filozofii „nie-tutaj-teraz-bycia” za cenę jej zamknięcia epistemologicznego. Tak np. wszystkie filozofie Boga były rodzajem ontologii „tutaj-teraz-bycia”, ponieważ w okresie średniowiecznym filozofia człowieka powinna się była wyrażać w terminologii filozofii Boga, a więc swoistej filozofii zamknięcia epistemologicznego wobec „nie-tutaj-teraz-bycia”. Dla człowieka średniowiecznego pytanie epistemologiczne: „Kim jestem ja?” — oznaczało pytanie ontologiczne: „Kim jestem ja teraz?” Każda epoka konstruuje sobie w tym sensie ontologię własnego Boga zależnie od inscenizacji epistemologicznej wartości, w które wierzy. Dlatego to samo pytanie postawione później przez L. Feuerbacha skłoniło go do odpowiedzi zgoła innej. W ramach ontologii *quasi*-zamkniętej swojego „teraz” Feuerbach zredukował teologię przyszłości („nie-tutaj-teraz-bycia”) do antropologii terażniejszości („tutaj-teraz-bycia”) i pokazał, że pojęcie Boga jest rezultatem inscenizacji epistemologicznej cech gatunku ludzkiego, ich niebiańskim uosobieniem.

Byłoby dużym uproszczeniem, gdybyśmy się zdecydowali traktować antropologię filozoficzną tylko w kategoriach ontologii *quasi*-zamkniętej „tutaj-teraz-bycia” historii, nie uwzględniając fundamentalnych problemów transcendencji, a więc ontologii niedomkniętej „nie-tutaj-teraz-bycia”, nurtujących człowieka w każdym jego czasie, określających jego

egzystencjalną terażniejszość¹². Filozofia pomaga człowiekowi w poszukiwaniu tych wartości, które mogłyby nadać jego życiu sens, stanowiąc jednocześnie zachętę do dalszej aktywności. Wprawdzie nie ma uniwersalnego sensu życia ani uniwersalnej hierarchii wartości, czyli zamkniętego epistemologicznie „nie-tutaj-teraz-bycia”, ale możliwe jest świadome odejście od czysto instynktownych reakcji na realia ontologii quasi-zamkniętej „tutaj-teraz-bycia”. Jeśli np. należy cenić wyżej wartości duchowe, niedomknięte ontologicznie, to trzeba sprawić, aby wartości materialne, domknięte ontologicznie, mogły być realizowane bez szczególnych trudności i być może, wówczas zejść na dalszy plan. Ale historia społeczeństw wykazuje, iż nie wiemy, gdzie istnieje taka granica zaspokojenia potrzeb w sferze ontologii „tutaj-teraz-bycia”, po której przekroczeniu wartości materialne staną się mniej ważne i ustąpią miejsca rozwijaniu wartości duchowych w sferze zamkniętej epistemologicznie ontologii „nie-tutaj-teraz-bycia”.

Zagadnienie to znalazło rozwiązanie w dyrektywie recentywizmu poprzez odwołanie się do ontologii domkniętej podmiotów historycznych, poznających i przeżywających swój czas konkretny. Trudność tę ilustruje O. Spengler, pisząc: „Jeżeli wspomnimy, że całość przeżyć, przeszłość nie tylko własna, lecz i powszechna przekształca się w świadomości świata Hellenów w niezmiennie czasowo, uformowane mitycznie tło dowolnej aktualnej terażniejszości w taki sposób, że dzieje Aleksandra Wielkiego jeszcze przed jego śmiercią rozplływały się w dionizyjskiej legendzie, a Cezar odczuwał swe pochodzenie od Wenery bynajmniej nie jako bezsensowne, to musimy przyznać, że nam, ludziom Zachodu, z naszym silnym poczuciem dystansów czasowych, które uczyniło oczywistym codzienny rachunek lat przed i po Chrystusie, przeżywanie takich stanów jest prawie niedostępne.”¹³ *Homo recens* uważa epistemologicznie otwartą przeszłość i epistemologicznie zamkniętą przyszłość za dwie porządkujące perspektywy, którymi wypełnia swą terażniejszość.

O ile przy tym epistemologiczne otwarcie przeszłości na poznawanie jest wyrazem scjentyzmu, o tyle epistemologiczne zamknięcie przyszłości na „bycie-przedstawionym-jako-istniejące” — wyrazem sceptycyzmu; tym bardziej że jednoczesnemu zamknięciu epistemologicznemu przyszłości na poznawanie towarzyszy jej ontologiczne otwarcie na stawanie się („wstępowanie-w-byt”). To rozwarcie między ontologią (otwartą) a epistemologią (zamkniętą) przyszłości wyraża się w sferze etycznej w postaci pesymizmu, któremu dał wyraz O. Spengler.

¹² B. C. Hurst: *The Myth of Historical Evidence*. „History and Theory” 1981, nr 3, s. 289.

¹³ Cyt. za: A. Kołakowski: *Spengler*. Warszawa 1981, s. 177.

Sceptycyzm — zamknięcie epistemologiczne na poznawanie

Zamknięcie epistemologiczne na poznawanie pojawia się wówczas, gdy dzieje człowieka, jego historię, rozszczepiamy na dzieje jednostkowe człowieka jednopojawieniowego i dzieje społeczne człowieka wielopojawieniowego. Możemy bowiem rozróżnić w historii dwojaki podmiot: jednopojawieniowy i wielopojawieniowy. Człowiek jest dla siebie terażniejszością — i w tym sensie jest istotą jednopojawieniową, przypisaną rzeczywistości *quasi*-zamkniętej „tutaj-teraz-bycia”. Określa go wówczas owo „teraz, które może utrzymać czas” (*un maintenant, qui peut maintenir le temps*)¹⁴. Jest jednak małym światem w innym wielkim świecie, którego granice określają takie słowa, jak tradycja, przyszłość i przeszłość. Oznacza to, że człowiek stanowi również część społeczeństwa, w którym zapaścił swoje korzenie — i w tym sensie jest on także istotą wielopojawieniową, przypisaną rzeczywistości niedomkniętej „nie-tutaj-teraz-bycia”. Z tego punktu widzenia każda kultura zamiast być po prostu zlepkiem różnych zjawisk, reprezentuje recentywistyczną jedność przeplatających się losów człowieka jednopojawieniowego (otwartych epistemologicznie na poznawanie) i wielopojawieniowego (zamkniętych epistemologicznie na „bycie-przedstawionym-jako-istniejące”).

Konsekwencja moralna tak rozumianej idei recentywizmu jest przejrzysta: człowiek stanowi istotę, której życie ważne jest bezpośrednio „teraz” (ontologia „tutaj-teraz-bycia”), a nie dopiero jako środek do osiągnięcia czegoś w inscenizowanej przyszłości (epistemologia „nie-tutaj-teraz-bycia”). Idea ta wyraża takie rozumienie człowieka, które nie zakłada jego rezygnacji z siebie, z własnej terażniejszości — właśnie na rzecz nieprzeniknionej przyszłości. Mimo to poszukiwanie przyczyn aktualnych zdarzeń w ontologii zamkniętej historii („nie-tutaj-teraz-byciu I”), a skutków tych zdarzeń w ontologii otwartej przyszłości („nie-tutaj-teraz-byciu II”) pozostanie trwałą zasadą inscenizacji epistemologicznej rzeczywistości niedomkniętych¹⁵. Opozycja: recentywizm — historyzm wyraża głęboko zakorzeniony w człowieku rozdźwięk między dwoma składnikami cywilizacji, tj. zachowaniem tradycji a jej zmianą, przy czym zmiana ta zawsze jest tendencją do nadania tradycji wymiaru współczesności, a więc przyjęcia postawy recentywistycznej.

Gdy teraz wkroczymy na wyższe piętro filozofii recentywizmu i poddamy analizie już nie same postawy, lecz bezosobowe „esencje” zasad tej filozofii, to różnorodność stanowisk sprowadzić się daje do kilku tez przekonujących, że typ filozofowania człowieka współczesnego jest nie

¹⁴ H. Ey: *La conscience*. Paris 1963, s. 138.

¹⁵ H. Butterfield: *Man On His Past*. Cambridge 1977, s. 87.

tylko przyszłościowy, ale i przeszłościowy, a więc jako układ odniesienia przyjmuje świat idealny „nie-tutaj-teraz-bycia”, otwarty ontologicznie na stawanie się, a zamknięty epistemologicznie na poznawanie. Ten typ filozofowania opiera się na trzech podstawowych tezach sceptycyzmu:

Teza gnoseologiczna: prawdziwe jest to, co reprezentuje najnowszy wyraz myśli naukowej, co daje się z nią uzgodnić, natomiast nieprawdziwe to, co dotyczy przyszłości, zamkniętej epistemologicznie *ex re* na poznawanie.

Teza relatywistyczna: z chwilą gdy układ odniesienia danej myśli, a więc teoria naukowa (paradygmat tej teorii) przestaje reprezentować myśl nową, przestaje ona być prawdziwa, staje się przeszłością, otwartą epistemologicznie na poznawanie jako rzeczywistość zamknięta w *praeteritum*.

Teza dyrektywalna: zachodzi konieczność uzgodnienia przyjętej myśli z nowym etapem rozwoju nauki lub zastąpienia jej nową, jednak nie przekraczającą epistemologicznie granicy rzeczywistości „teraz”. Jest to zarazem teza recentywistyczna.

Tezy te świadczą, że w myśli człowieka nowoczesnego dochodzą do głosu trzy elementy rzeczywistości: praca — tempo — postęp, prowadzące od ontologii *quasi*-zamkniętej „tutaj-teraz-bycia” do ontologii otwartej „nie-tutaj-teraz-bycia”. Element środkowy tej triady zasługuje na uwagę. Tempo zmian, które przeżywamy, stało się intymnym motorem postępu jako procesu przekraczania swojego „teraz”. Owo „przekraczanie” nasuwa wątpliwości co do tego, w jakim sensie byt i terażniejszość zbiegają się, skoro „byt” jest inscenizacją metafizycznej niedomkniętości, a „teraźniejszość” — symptomem ontologicznej *quasi*-zamkniętości¹⁶. Sceptycyzm — a więc zamknięcie epistemologiczne bytu, który się staje, na poznawanie — nasuwa pokusę ograniczenia zakresu naszej niewiedzy w taki sposób, by odnosiła się ona tylko do terażniejszości (do tego, „czego nie wiem”).

Przyjmijmy na razie takie ograniczenie w nadziei, że odpowiedź na pytanie „czego nie wiem” pozwoli nam na rozszerzenie zakresu tego pytania także na naszą przyszłość.

Nescio — „czego nie wiem”

Pytanie „czego nie wiem” zawiera dwa elementy: ontologiczny (czego), który może być zamknięty, i epistemologiczny (nie wiem), który może być niedomknięty. Odpowiada to dwom doświadczeniom czasu.

¹⁶ J. B. Lotz: *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*. Pullach 1957.

W pierwszym — dotyczącym owego „czego” — doświadczeniu czasu jawi się on jako odczucie jednostajności, w której toku świat jest jakby stałym „tutaj-teraz-byciem”, a tylko nasza świadomość przemieszcza się, w toku inscenizacji epistemologicznej, po jego przedmiotach. W drugim — dotyczącym owego „nie wiem” — doświadczeniu czasu chwytny go w postaci wstrząsu, ponieważ wydarzenia zewnętrzne nabierają, w toku inscenizacji epistemologicznej, nagłej dynamiki i unoszą nas z sobą. Doświadczając czasu, obserwujemy, że ontologicznie zdarzenia nie występują zawsze razem, ale przedstawiają się w naszej inscenizacji epistemologicznej kolejno, dzięki czemu zyskujemy pojęcie rozciągłości czasowej¹⁷. Opieramy się tu na użyciu określeń: „wcześniej niż” („nie-tutaj-teraz-bycie I”) i „później niż” („nie-tutaj-teraz-bycie II”), co odpowiada użyciu wyrażen: „co już wiem” oraz „czego jeszcze nie wiem”, przy czym czas w inscenizacji epistemologicznej naszej świadomości pokazuje się tak, jakby miał tylko jeden kierunek upływu.

Odnosząc każde wydarzenie do jakiegoś innego ciągu, odbieramy zdarzenia jako jednoczesne, występujące przed lub po innych wydarzeniach¹⁸. Ale o tym nie wiemy nic poza inscenizacją epistemologiczną. Trójobszarowy podział czasu na przeszły („nie-tutaj-teraz-bycie I”), teraźniejszy („tutaj-teraz-bycie”) i przyszły („nie-tutaj-teraz-bycie II”) prowadzi do wyodrębnienia istotnej cechy tego podziału¹⁹. Jest nią krótkotrwałość, którą możemy określić inaczej jako „chwilową realność” lub „obecność”. Przyjęcie recentywistycznego punktu wyjścia rozważań o czasie uprzywilejowuje naszą „terazowość”, dzięki czemu to, „czego nie wiem”, przedstawia się nam jako to, „co niby wiem”. To, co staje się obecnie (recenter), podlega wprawdzie zmianie, ale w toku tej zmiany właśnie każdy kolejny etap uzyskuje ową „terazowość” (chwilową obecność) i oddziela przeszłość od przyszłości stale w nowym punkcie inscenizacji epistemologicznej bytu. Przeszłość przechodzi do naszych wspomnień, na przyszłość usiłujemy wpływać, oczekując jej wejścia w „moment teraźniejszy”²⁰. W tym momencie bowiem rzeczy wchodzą w stan „tutaj-teraz-bycia”, tak iż opis jakiegoś zjawiska, choć możliwy we wszystkich czasach, prawdziwy jest tylko w czasie teraźniejszym. Prawdziwy bowiem opis zjawiska to opis recentywistyczny, a zatem opis tego, „czego nie wiem”, w postaci tego, „co wiem”. Ujęcie recentywistyczne pozwala unikać reifikacji czasu, czyli pojmowania go tak, jak

¹⁷ Augustyn: *Wyznania*. Warszawa 1955, s. 262.

¹⁸ W. Rolbiecki: *Międzynarodowe studia nad czasem*. „Zagadnienia Naukoznawstwa” 1968, T.4, z. 4, s. 57—69.

¹⁹ S. Ziemiński: *Powstanie i rozwój nauki o czasie*. W: *Nowe specjalności w nauce współczesnej*. Wrocław—Warszawa—Kraków 1977, s. 117.

²⁰ R. K. Bałandin: *Czas, Ziemia, mózg*. Warszawa 1976, s. 28.

gdyby istniał poza inscenizacją epistemologiczną, a więc jak gdyby był on „rzeczą do mierzenia”. Czas nie ma ontologicznego charakteru, toteż zamiast posługiwać się rzeczownikiem „czas”, lepiej byłoby operować wyrażeniem „relacje czasowe”, podkreślającym jego charakter inscenizacyjno-epistemologiczny.

Można powiedzieć, że w świadomości reentywistycznej rozmaite przedmioty identyfikujemy jako „to, co wiemy” („to-oto-tutaj-teraz-bycie”), podczas gdy w świadomości historycznej przedmioty te są identyfikowane jako „to, czego nie wiemy” („to-oto-nie-tutaj-teraz-bycie”). Świadomość reentywistyczna człowieka jednopojawieniowego to natychmiastowa świadomość przejścia „tutaj-teraz-bycia” w „nie-tutaj-teraz-bycie”, której rezultatem jest pojęcie zmiany dokonującej się w chwili obecnej. Tymczasem świadomość historyczna człowieka wielopojawieniowego — oparta na inscenizacji epistemologicznej pamięci — daje pojęcie zdarzenia następującego po innym „w inscenizowanych wielkich odstępach czasu”, dzięki czemu idea przeszłości (*nescio I*) i przyszłości (*nescio II*) nabiera pełni inscenizacyjno-epistemologicznego znaczenia²¹. W świadomości reentywistycznej ponadto opis oddziaływań inscenizowanych rzeczy jest nader istotny, gdy tymczasem dla świadomości historycznej czas wiąże się z ontologicznym aspektem rzeczy i zdaje się nieść z sobą większe poczucie rzeczywistości obiektywnej, wykraczającej poza inscenizację epistemologiczną ze strony człowieka jednopojawieniowego. Tak więc czas jest tutaj niczym innym jak pewnym aspektem inscenizacji epistemologicznej, związanym ściśle z pewnym aspektem rzeczywistości niedomkniętej, podległym zmianie.

W tym ostatnim ujęciu porządek czasowy opiera się jakby wyłącznie na zdarzeniach zewnętrznych lub dokumentach tych zdarzeń. W miejsce pewnego ograniczonego rodzaju czasu, rozumianego jako inscenizacja epistemologiczna obecności w „teraz”, pojawia się czas będący odpowiednikiem serialnego porządku zdarzeń, przebiegających w rzeczywistości niedomkniętej. Podczas gdy bowiem człowiek jednopojawieniowy w swoim „tutaj-teraz-byciu” posługuje się inscenizacjami własnych zdarzeń, dla „nie-tutaj-teraz-bycia” człowieka wielopojawieniowego nie ma pojęcia czasu bez nawiązania w owej inscenizacji do czegoś zewnętrznego, co nie jest już własnym zdarzeniem myślowym²². W tym przypadku możliwe jest poczucie inscenizacji epistemologicznej czasu bez jego samoświadomości, ponieważ do uzyskania tego poczucia wystarczy, iż porządek czasowy, oparty na pewnych wydarzeniach („co wiem”), okazuje się spójny z porządkiem czasowym opartym na innych

²¹ Por. D. Conzes Hoy: *Hermeneutics*, „Social Research” 1980, nr 4, s. 654.

²² P. Ricoeur: *Histoire et vérité*. Paris 1955, s. 26.

wydarzeniach („czego nie wiem”), skoro łączy je jakaś wspólna — choćby dana tylko w inscenizacji epistemologicznej — przyczyna sprawcza. Taki rodzaj czasu ożywia zasadę historyzmu, opartą na porządku czasowym, wywodzącym się z asymetrii i przechodności czasu, przy uwzględnieniu zdarzeń wyłącznie myślowych, a więc tego, „czego na pewno nie wiem”.

Nescio sciens – „czego na pewno nie wiem” (sceptycyzm rzeczywisty)

Inscenizacja epistemologiczna rzeczywistości obejmuje miejsca nieodkryte nie tylko w ten sposób, że uzupełnia to, „czego nie wiemy”, ale musi uzupełniać także to, „czego na pewno nie wiemy”. W ten sposób inscenizacja epistemologiczna bytu staje się jedną z form aktywności podmiotu, zasklepiających przepaść między faktami a wartościami. Paradoxs polega na tym, że korzystniejszy jest stan świadomości, gdy „czegoś na pewno nie wiemy”, od stanu, gdy „czegoś po prostu nie wiemy”. Postępowanie inscenizacji epistemologicznej rzeczywistości nieodkrytych przebiega więc na pierwszym etapie od sprowadzenia naszej „niewiedzy” (*nescio*) do „pewności niewiedzy” (*nescio sciens*). Dokonując inscenizacji epistemologicznej, znajdujemy się zawsze w momencie, którego doświadczamy jako „teraz”, tj. w momencie recentywistycznym, który zależy całkowicie od świadomości i jest jedynie „rzeczywistym” spośród wszystkich innych momentów: przeszłych (*nescio I*) i przyszłych (*nescio II*). Moment recentywistyczny, owo *scio* „tutaj-teraz-bycia”, jest znany jedynie poprzez świadomość w akcie naszej uwagi, gdyż to właśnie my wytwarzamy dla siebie kryterium momentu recentywistycznego²³. Oczywiście, decyzja dotycząca czasu opiera się na obserwacji zdarzenia zewnętrznego²⁴, ale chwilę obecną określa świadomość momentu recentywistycznego, momentu, który „jest”, ponieważ decyzja, że owa obserwacja dzieje się „teraz”, w mojej chwili obecnej, zapada wewnątrz naszej świadomości, stanowi właściwość inscenizacji epistemologicznej bytu²⁵.

Moment recentywistyczny to ten, w którym to, co było epistemologicznie nie zdeterminowanym „nie-tutaj-teraz-byciem”, staje się epistemologicznie zdeterminowane — i w tym sensie staje się rzeczywistym „tutaj-teraz-byciem”. W odniesieniu do inscenizacji epistemologicznej

²³ G. Gurvitch: *La multiplicité des temps sociaux*. In: idem: *La vocation actuelle de la sociologie*. Vol. 2. Paris 1963, s. 338—339.

²⁴ W. Voisé: *Le temps, l'histoire des sciences et la philosophie*. „Arch. Intern. d'Histoire des Sciences” 1963, nr 16, s. 155—166.

²⁵ R. Garaudy: *Marksizm a osobowość*. Warszawa 1951.

oznacza to, że to, co było „niewiedzą”, staje się „rzeczywistą niewiedzą”. Ten właśnie moment ma jednak charakter subiektywistyczny, bo rozróżnienie między tym, co kiedyś było dla Kartezjusza „teraz”, a tym, co jest naszym „teraz”, zakłada jako układ odniesienia pewien typ inscenizacji epistemologicznej. Oczywiście, moment reentywistyczny jest obiektywny w sensie słabszym, tj. w sensie antropologicznym. Pomimo bowiem faktu, że „teraz” może zostać określone tylko poprzez świadomość, fakt, że wszyscy zgadzamy się na to samo „teraz”, sprawia, że epistemologicznie obiektywne (*scio*) staje się to, co jest epistemologicznie „powszechnie subiektywne” (*nescio sciens*). W rozmowach z innymi dzielimy się tą samą terażniejszością, gdyż nasza świadomość jest *naturaliter recentiva* zgodnie z zasadą: *ens et recens convertuntur*.

Z tego punktu widzenia możemy określić „stawanie się” jako „wchodzenie w stan istnienia”, a z kolei ten stan jako „wchodzenie w moment reentywistyczny”. Dlatego można raczej zapytać, dlaczego nie jesteśmy wszyscy reentywistami, aniżeli kwestionować doświadczenia, które mogą do reentywizmu prowadzić. Zagadnienie statusu ontologicznego (bycie) i logicznego („tutaj-teraz”) momentu reentywistycznego rodzi się wraz z rozróżnieniem między „stawaniem się” jako zajęciem sytuacji przedmiotowej (status ontologiczny) a „stawaniem się” jako inscenizacją epistemologiczną rzeczywistości niedomkniętych, która jest „wejściem do terażniejszości” (status logiczny)²⁶. Rzecz w tym, że w inscenizacji epistemologicznej samo pojęcie „stawanie się” nie jest ściśle (ontologicznie) powiązane z pojęciem terażniejszości. To bowiem, co istniało jeszcze „przede mną”, może stać się przedmiotem obserwacji „teraz”, w mojej chwili obecnej — może się „uobecnić”, przez co jednak nie zmienia swego statusu ontologicznego, choć zmienia swój status logiczny, stając się przedmiotem definicji określonego „tutaj-teraz-bycia”, a więc przedmiotem inscenizacji epistemologicznej momentu reentywistycznego. „Stawanie się” w sensie ontologicznym zależy od przyczynowania przez inne rzeczy („czego nie wiem”), gdy tymczasem „stawanie się” w sensie logicznym, tj. stawanie się terażniejszym, zależy od inscenizacji epistemologicznej rzeczywistości niedomkniętej („czego na pewno nie wiem”) — od świadomości naszego „nie-tutaj-teraz-bycia”²⁷.

Moment reentywistyczny to znaczenie „teraz” w sąsiedztwie mówiącego (stwierdzającego owo „teraz”), nie zaś chwila obecna „w skali świata”. Z teorii względności (szczególnej) bowiem wiemy, że para odległych zdarzeń może się wydawać (*scio*) jednoczesnością „tutaj-teraz-

²⁶ F. Kauz: *Substanz und Welt bei Spinoza und Leibniz*. Freiburg 1970, s. 17.

²⁷ P. A. Sorokin: *Sociocultural Causality Space*. Duke University Press 1943, s. 171.

-bycia" jednemu obserwatorowi, a niejednocześnie „nie-tutaj-teraz-bycia" drugiemu obserwatorowi ze względu na to, że fale świetlne, które są najszybszym ze znanych środków przekazu, wyznaczają możliwość (*nescio sciens*) zarówno otrzymywania informacji, jak i wpływania na zdarzenia przez obserwatora, który te informacje odbiera. Tymczasem prędkość światła, która jest skończona, ogranicza w sposób nieunikniony zarówno jedno, jak i drugie, jako że prędkość tę będą „jako taką samą" stwierdzać w toku inscenizacji epistemologicznej wszyscy obserwatorzy. Kiedy mówimy o jakimś zdarzeniu, że stanowi ono część „tutaj-teraz-bycia", to mówimy po prostu tyle, że istnieje pewien odczyt zegara, z którym zdarzenie to jest jednocześnie. Lecz wówczas właśnie obracamy się w obrębie inscenizacji epistemologicznej wybranego układu odniesienia, a więc wypowiadamy „teraz" i w tym sensie owo „teraz" ma znaczenie recentywistyczne, tj. ma znaczenie tylko w sąsiedztwie mówiącego. Świat w ujęciu recentywistycznym to zatem taki świat, w którym wszystkie zdarzenia są „już uprzednio" w sensie „nie-tutaj-teraz-bycia" („czego na pewno nie wiem"), ale są „teraz" w sensie egzystencjalno-antropologicznym, tj. w odniesieniu do inscenizacji epistemologicznej „tutaj-teraz-bycia" człowieka („co wiem na pewno")²⁸. Moment recentywistyczny ulega wówczas jakby odwróceniu, w inscenizacji epistemologicznej bowiem projekt np. domu „już jest obecny" (*scio*), pomimo że *a parte rei* dom ów „jeszcze nie istnieje"²⁹, tzn. jest częścią „nie-tutaj-teraz-bycia" (*nescio nesciens*).

Owo *nescio nesciens* dotyczy tego w rzeczywistości niedomkniętej, „czego przypuszczalnie nie wiemy" (sceptycyzm hipotetyczny), ale co daje się zainscenizować epistemologicznie jako to, „co przypuszczalnie wiemy", jeśli tylko uwzględnimy moment recentywistyczny.

Nescio nesciens — „czego przypuszczalnie nie wiem" (sceptycyzm hipotetyczny)

Świadomość pojmuję jako inscenizację epistemologiczną tego, co w życiu człowieka jednopojawieniowego możliwe jest jednorazowo (*scio sciens*), a co nabiera sensu dopiero poprzez 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:

²⁸ A. Quinten: *The Nature of Things*. London 1973, s. 41.

²⁹ G. Gurvitch: *Deux aspects de la philosophie de Bergson: Temps et Liberté*. „Revue de Métaphysique et de Morale" 1960, nr 3, s. 308.

wszelka inscenizacja epistemologiczna prawdy ze sfery „nie-tutaj-teraz-bycia”, a nawet sama prawda staje się szczególnym rodzajem inscenizacji epistemologicznej swej terażniejszości ze strony człowieka współczesnego³⁰. Człowiek współczesny uświadomił sobie granice poznania historycznego, które zdominowało umysł człowieka wielopojawieniowego i prawie całkowicie wyeliminowało namysł nad losem jednostki oraz jej tragiczną egzystencją.

Każdy człowiek ma swoją historię³¹, której podstawę stanowi indywidualna pamięć. Jest to więc historia człowieka jednopojawieniowego. Ponieważ każdy ma inną pamięć (treściowo i formalnie), współczesność „tutaj-teraz-bycia” jest zbiorem indywidualnych pamięci ludzi jednopojawieniowych. Oprócz wspomnianej funkcjonuje hipotetyczna pamięć zbiorowa „nie-tutaj-teraz-bycia”, która jest podstawą inscenizacji epistemologicznej historii w ścisłym sensie — historii człowieka wielopojawieniowego³². Pamięć człowieka wielopojawieniowego to hipotetyczna wiedza o „nie-tutaj-teraz-byciu”, która zastępuje osobiste doświadczenie „tutaj-teraz-bycia” człowieka jednopojawieniowego. Pamięć człowieka jednopojawieniowego w bezpośredni sposób odnosi się do potrzeb konkretnej jednostki (*scio*), podczas gdy pamięć człowieka wielopojawieniowego zawiera tylko te dane, które są hipotetyczne (*nescio nesciens*), przydatne w chwili bieżącej — jest to pamięć nie tylko społeczna, ale także społecznie recentywistyczna. Nastawienie na wypełnienie celów praktycznych obecnej zbiorowości, o których jednak nie mamy pełnych danych, determinuje jej treść i status jako wiedzy historycznej. Historia jako hipotetyczna pamięć człowieka wielopojawieniowego prezentuje więc pewien sposób widzenia rzeczy i człowieka — sposób właśnie recentywistyczny. Wiedza historyczna bowiem to instrument osiągania wartości, które leżą w „nie-tutaj-teraz-byciu”, a więc poza obrębem tej wiedzy, i są nieosiągalne w chwili obecnej, w naszym „tutaj-teraz-byciu”³³. W skład *universum recentiorum* wchodzi tylko wartości pozapoznawcze (*nescio nesciens*), toteż wiedza historyczna okazuje się użyteczna o tyle tylko, o ile służy realizacji wartości człowieka współczesnego (*homo recens*)³⁴.

³⁰ C. Becker: *The Detachment and the Writing of History*. „The Atlantic Monthly” 1910, vol. 106, s. 525—550 (przedruk w: *Essays and Letters of Carl Becker*, Ed. P. L. Snyder, Ithaca 1958, s. 3—28).

³¹ C. Becker: *Der Wandel in geschichtlichen Bewusstsein*. „Die neue Rundschau” 1927, Vol. 28, s. 115—127.

³² E. Brehier: *Problemy filozoficzne XX wieku*. Warszawa 1958, s. 38—39.

³³ Ch. W. Smith: *Carl Becker and the Climate of Opinion*. Ithaca 1956, s. 66—68.

³⁴ B. C. Borning: *The Political and Social Thought of Charles Beard*. New York 1962, s. 64—135.

Pojęcie recentywizmu zawiera jako najważniejszy postulat badanie hipotetycznej pamięci człowieka wielopojawieniowego („nie-tutaj-teraz-bycia”) w celu wyjaśnienia przyczyn i warunków („czego przypuszczalnie nie wiem”), które zrodziły terażniejszość („tutaj-teraz-bycie”), oraz do oceny tych przyczyn, jeśli jest to terażniejszość, z której człowiek jednopojawieniowy okazuje się niezadowolony. Nie tylko więc badamy przeszłość („nie-tutaj-teraz-bycie I”), ale ją aprobujemy lub nie w świetle problemów praktycznych, z którymi styka się społeczeństwo obecnie (w „tutaj-teraz-byciu”). „To, co przyszłe — pisze R. Ingarden — musi w swoim sposobie istnienia zaczepić się o *in actu esse* terażniejszej rzeczywistości, musi z niej zaczerpnąć zdolność przejścia w określonym momencie czasowym do pełni *in actu esse*. Dopóki to się nie stanie, dopóty na czymś będącym *in actu* opiera się potencjalność dojścia do *in actu*, która z istoty charakteryzuje sposób istnienia tego, co przyszłe. Ta potencjalność charakteryzuje coś przyszłego jako coś, co w określonym momencie czasowym (w określonej terażniejszości) przechodzi w aktualność czy efektywność bycia i przez to w tej terażniejszości zyskuje *in actu esse*, aby je w tym samym momencie utracić na korzyść *in actu fuisse*, podczas gdy nigdy nie odzyskuje ponownie potencjalności, którą miało jako coś przyszłego. Co raz osiągnęło w jakimś teraz efektywność i pełnię bytu i uposażenia, nigdy już nie może zniknąć czy być usunięte z przeszłości.”³⁵.

Reasumując te wywody, powiemy, że recentywizm to system organizacji społeczeństwa oparty na zasadzie pierwszeństwa „tutaj-teraz-bycia”. W obrębie takiego systemu najbardziej trafnym słowem na określenie sensu programu zachowania ludzkiego jest słowo „terazowy”. Porządek recentywistyczny bowiem ma się składać z inscenizacji epistemologicznej szybko zmieniających się systemów terazowych, w których człowiek posiadłby 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 jako próba zamknięcia ludzkiego „nie-tutaj-teraz-bycia” w samoodnawiającym się świecie „tutaj-teraz-bycia” człowieka jednopojawieniowego. Ale chociaż człowiek jednopojawieniowy będzie — być może — tworzył historię obiektywnie, to jednak zawsze będzie żył przede wszystkim terażniejszością³⁶, co nie znaczy, że nie będzie się zwracał ku przyszłości. Ta jednak, jako „nie-tutaj-teraz-bycie II”, wpro-

³⁵ R. Ingarden: *Książeczka o człowieku*. Kraków 1975, s. 178.

³⁶ P. B. Meadwar: *The Uniqueness of the Individual*. Methuen 1957, s. 4.

wadza w jego życie czas asynchroniczny — „istnienie nie istniejącego”, bez którego z kolei terażniejszość (istnienie istniejącego) pozostałaby dla niego niezrozumiała. Tragizm życia polega właśnie na tym, że jego zrozumiałość musimy okupić opowiedzeniem się po stronie utopii.

Czas asynchroniczny: przyszłość jako istnienie nie istniejącego
(*esse non-existentis*)

Przyszłość, obejmując „istnienie” (aktualne) jako „to, skąd” liczymy wpływ czasu, a zarazem „nie istniejące” (jeszcze) 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 historii³⁷. Jeśli z tego punktu widzenia historia — słownikowo rzecz biorąc — jest rzeczownikiem, to w praktyce przemijania jest ona czasownikiem, który odmienia się wyłącznie w czasie terażniejszym.

Czas asynchroniczny zakłada taki pogląd, zgodnie z którym opis jakiegos zjawiska musi być dokonany w czasie terażniejszym, aby być uznany za prawdziwy. Uwikłanie w czas asynchroniczny sprawia, że głównym wyróżnikiem naszego okresu dziejów jest skumulowanie się wielkiej liczby problemów w naszej terażniejszości. To nieprawda, że są problemy, które nasi przodkowie już rozwiązali, to my bowiem jesteśmy tymi, którzy muszą je rozwiązać raz jeszcze, dla siebie, aby okazało się, że rozwiązanie tych problemów można uznać za prawdziwe. Fakt ten świadczy o bardzo poważnym kryzysie społeczno-kulturalnym i politycznym współczesnego świata, który teraz musi rozwiązać problemy istnienia nie istniejącego, ponieważ ich nierozwiązanie teraz — grozi kataklizmami. Wizualnym objawem tej dominacji terażniejszości w inscenizacji intelektualnej, moralnej, gospodarczo-politycznej, religijnej itd. jest upadek futurologii, eschatologii i wszelkiego typu prognostyki. Wszędzie obserwuje się problemy, które przedtem groziły konfliktami jedynie lokalnymi, a których rozwiązanie można było odłożyć do szczęśliwej przyszłości. Teraz nagle problemy te pojawiły się jako nie cierpiące zwłoki, ponieważ właśnie od ich rozwiązania zależy przyszłość, a więc zaistnienie nie istniejącego (jeszcze), lecz pożądanego³⁸. Nasze „tutaj-teraz-bycie” stało się główną rzeczywistością, ponieważ naszych problemów nie da się zredukować do istnienia nieistnie-

³⁷ M. Godelier: *Perspectives in Marxist Anthropology*. Cambridge 1977.

³⁸ H. R. Trevor-Roper: *Que serait la vie sans une connaissance de l'histoire*. In: *L'Historien entre l'ethnologie et le futurologie*. Paris 1972, s. 209.

jącego, a więc zepchnąć do „nie-tutaj-teraz-bycia” przyszłego społeczeństwa.

Zrekapitulujmy tę myśl: w odniesieniu do zjawisk kultury pozostajemy w sferze czasu asynchronicznego, chodzi w nich bowiem o czas terażniejszy historyczny, przy czym przymiotnik „teraźniejszy” odnosił się będzie do człowieka jednopojawieniowego („tutaj-teraz-bycia”), a przymiotnik „historyczny” — do człowieka wielopojawieniowego („nie-tutaj-teraz-bycia”). W inscenizacji epistemologicznej czasu asynchronicznego terminy „człowiek jednopojawieniowy” i „człowiek wielopojawieniowy” zastępować będą terminy „człowiek jednostkowy” i „człowiek społeczny”, ponieważ zawierają jako składnik istotny głębszą charakterystykę egzystencjalną. W charakterystyce tej istotne jest nie to, że człowiek posiada „naturę”, lecz to, że człowiek „pojawia się” w historii³⁹, a choć pojawia się w historii ludzkości, to przez fakt, że pojawia się „raz jeden”, zyskuje pierwszeństwo konkretnemu przed abstrakcją.

W rozumieniu poglądów zawartych w koncepcji czasu asynchronicznego ważne znaczenie ma dyrektywa reentywizmu, zgodnie z którą w celu ustalenia, co sądził człowiek jednopojawieniowy historyczny, trzeba sięgnąć do doświadczeń człowieka jednopojawieniowego terażniejszego, który jest w stanie ustalić to, czego człowiek jednopojawieniowy historyczny ustalić nie mógł⁴⁰. I tę właśnie relację między nieprawdziwym stanem umysłu człowieka jednopojawieniowego historycznego a rzeczywistym stanem umysłu człowieka jednopojawieniowego terażniejszego będę nazywał polem czasu asynchronicznego. Pole to określa stopień identyfikacji człowieka jednopojawieniowego (świat człowieka rzeczywisty, ale mało prawdziwy) z kulturą człowieka wielopojawieniowego (świat człowieka prawdziwy, ale nierzeczywisty), tj. stopień identyfikacji „tutaj-teraz-bycia” człowieka z jego „nie-tutaj-teraz-byciem”.

Cywilizacja ludzka kroczy od obrazów o najwyższym wskaźniku prostomyślności (sfery *thymos*) do obrazów o najniższym wskaźniku prostomyślności (sfera *phronesis*). Historia — w związku z tym — jest cofaniem się w przyszłość. Jest to cofanie się przed wartościami, a nie postęp ku lepszemu, przy czym to „cofanie się” zgodne jest z kierunkiem rozwoju od przeszłości ku przyszłości. Można więc przyjąć, że w obrazie przeszłości utrwalają się wartości o najwyższym wskaźniku prostomyślności, natomiast w obrazie przyszłości — wartości o najniższym wskaźniku prostomyślności (zdobycze głównie techniczne); stąd funkcjonowanie zasady, która wyraża istotę czasu synchronicznego i asyn-

³⁹ A. F. Grabski: *Modele historiografii współczesnej*. „Przegląd Humanistyczny” 1981, nr 4, s. 33—49.

⁴⁰ K. G. Faber: *Geschichtswissenschaft als retrospektive Politik*. „Geschichte und Gesellschaft” 1980, Nr. 4.

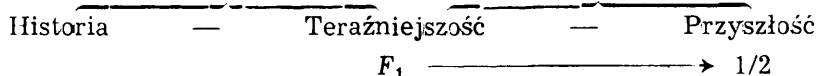
chronicznego: terażniejszość jest wprost proporcjonalna do głębokości historii, w której szuka przyczyn swych działań (czas synchroniczny), a odwrotnie proporcjonalna do perspektywy czasowej wybiegania w przyszłość w celu oceny skutków tych działań (czas asynchroniczny)⁴¹.

Wniosek narzuca się sam: im lepiej znamy przeszłość, tym lepiej rozumiemy terażniejszość; lecz im więcej szczegółów z naszej terażniejszości rzutujemy w przyszłość, tym bardziej zamazujemy obraz przyszłości spodziewanej. 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 z pozycji aktualnej terażniejszości, tak iż im więcej tworzymy tych „ech-faktów”, tym mniej przejrzysty staje się obraz przyszłości.

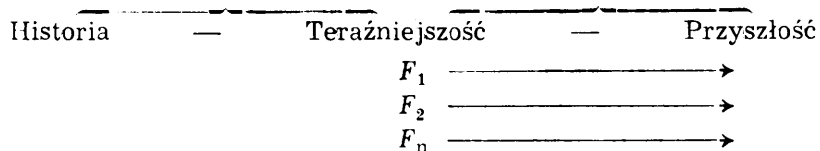
Echolalia prognostyczna, czyli treść ontologiczna dyrektywy przewidywmu (ontologia „nie-jeszcze-bytu”)

Dyrektywa przewidywmu (*savoir pour prévoir*), przyświecająca współczesnej nauce od XIX wieku, nakazuje przewidywać. Ale jeśli „cokolwiek jest, jest teraz”, to każdy fakt przewidywany jako mający zaistnieć w przyszłości stanowi tylko echo faktu realnego, zachodzącego w naszej terażniejszości. Im więcej zatem tworzymy tych „przewidywanych faktów”, w tym większym stopniu popadamy w echolalię prognostyczną⁴². W rezultacie, im lepiej to czynimy, tym gorzej przewidujemy.

Przyjmijmy, że interpretujemy prawą stronę schematu:



Okaże się wówczas, 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:



⁴¹ J. Bańka: *O postawie recentywistycznej czyli aktualistycznej*. W: „Prace z Nauk Społecznych”. T. 15: *Folia philosophica 1*. Red. J. Bańka, Katowice 1984, s. 13.

⁴² Idem: *Ja teraz...*, s. 442.

to wówczas szansa jej realizacji wyniesie

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

gdzie F_n jest liczbą faktów ekstrapolowanych z teraźniejszości na przyszłość. Uzyskamy wówczas twierdzenie:

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

co oznacza, że im bogatsza w przewidywane (ekstrapolowane) fakty jest prognoza, tym wyraźniej szansa jej realizacji zdąży do zera. Liczba tzw. warunków początkowych (przesłanek jednostkowych rozumowań prognostycznych), która bierze udział w przewidywaniu zjawiska, jest tu zbyt duża. Jeżeli zatem dedukcja wniosków z teorii polega na rozwiązywaniu zadań matematycznych, to trudności dotyczące zastosowań matematyki w naukach społecznych muszą rzutować na ścisłość wniosków, jakie nauki społeczne wyprowadzają ze swych teorii⁴³. Jak wiadomo, w zastosowaniach matematyki mamy do czynienia ze skończoną liczbą obiektów doświadczalnych, ale jednocześnie posługujemy się aparatem matematycznym, który domaga się założeń infinitystycznych, dotyczących nieskończonych wielkości lub zbiorów. Przy spełnieniu tych założeń analiza matematyczna oddaje największe usługi; lecz właśnie nauki społeczne założeń tych nie spełniają, ponieważ obejmują tzw. środkowy przedział przypadków. W naukach społecznych zatem echolalię prognostyczną traktujemy jako swoiste przejście od „teraz-bytu” do jego „echa”, czyli „nie-jeszcze-bytu”, w nadziei, że w ten sposób nadajemy pewne „istnienie” jeszcze „nie istniejącemu”.

Echolalii prognostycznej nie należy, oczywiście, utożsamiać z echolalią historyczną, której hołdowali Rzymianie, wchodzący do historii „plecami”, zapatrzeni w miniony okres chwały Wiecznego Miasta i liczący czas *ab urbe condita*. W gruncie rzeczy było to połączenie linearnego pojmowania czasu z cykliczną temporalnością, które zresztą można zaobserwować we wszystkich kulturach⁴⁴. Tradycyjny starożytny sposób pojmowania czasu to również cykliczne następstwo er, dynastii i królestw, zachowujących liturgiczny porządek i podporządkowanych surowemu rytmowi echolalii historycznej. Wymownym symbolem indyjskiej echolalii historycznej jest koło (*sansara*) — powtarzający się i wiecznie obracający kalejdoskop powstawania i zamierania. Symbolem echolalii historycznej w sposobie myślenia starożytnego Egiptu są pirami-

⁴³ H. Fain: *History as Science*. „History and Theory” 1970, vol. 9, s. 154—173.

⁴⁴ M. White: *Foundations of Historical Knowledge*. New York—London 1965.

dy⁴⁵. Czas pod piramidami przemija w powszednim bycie, lecz jest to czas asynchroniczny widzialnego świata („tutaj-teraz-bycia”). Prawdziwy bowiem czas (synchroniczny) to wieczność piramid, które wkraczają w rzeczywistość „nie-tutaj-teraz-bycia”, odporną na zmiany. Starożytny świat śródziemnomorski żył w kręgu dwóch mitów: Wielkiego Powrotu (*Anakuklesia*) i Wielkiej Pożogi (*Apokatastara*), które utrwały asynchroniczne odczuwanie czasu. *Teofania* (działanie boskie) i *epifania* (objawienie boskie) zrodziły się wśród semickich plemion Bliskiego Wschodu, powodując zsynchronizowanie czasu w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie. Jahwe i Allah permanentnie interweniują w uszeregowaną historię ludzi (w ich „tutaj-teraz-bycie”), ale sami należą do wyższej rzeczywistości „nie-tutaj-teraz-bycia”. Augustyn z Hippony, który nazywa „cykle pogańskie” niedorzecznością, sam przyjmuje „krążenie czasów” (*circuitus temporum*), dzięki któremu wszystko w naturze wciąż się odnawia i powtarza⁴⁶ — z tym wszakże, iż zmiany (czas asynchroniczny) dotyczą „tutaj-teraz-bycia” państwa ziemskiego, natomiast cechą państwa boskiego, które jest z „nie-tutaj-teraz-bycia”, pozostaje niezmiennosc (czas synchroniczny).

Echolalia prognostyczna i historyczna mają się do siebie tak, jak „przewidywanie” i „przypomnienie”. Echolalie historyczne są próbą odczytania życia ludzkiego w zapisanej księdze żywota, której karty obraca niewidzialna ręka Opatrzności (*divina Providentia*). Echolalie prognostyczne w miejsce Opatrzności postawiły Naukę, lecz właśnie na tym polega ich paradoksalność. Nauka, która nie potrafi wyjaśnić tajemnic terażniejszości, pokusiła się o odniesienie sukcesów w dalekiej przyszłości, nadając sobie blasku autorytetu z perspektywy oddalenia zjawisk od człowieka konkretnego. W gruncie rzeczy jednak echolalie prognostyczne są próbą przełożenia życia ludzkiego na jutro, próbą jego zainscenizowania w „istnieniu nie istniejącego” (jeszcze) — w ontologii „nie-jeszcze-bytu”⁴⁷. Właśnie dlatego są one zarazem próbą ucieczki od aktualnego „teraz-bytu” (*in actu esse*), pomimo że żadnego „jutra” nie będzie — będzie bowiem kolejne „dziś”. Żyjąc przewidywaniami, przenosimy je w przyszłość z sobą, żywimy przy tym nadzieję, że to one przychodzą do nas w postaci rzeczy. Teraźniejszość i przyszłość są więc jak dwa strumienie — żeby użyć sformułowania Spinozy — które płyną obok siebie, łączą się w naszej świadomości i rozłączają, ale zawsze dla nich trwa „teraz”, które utrzymuje czas.

⁴⁵ R. Stover: *The Nature of Historical Thinking*. Chapel Hill 1967, s. 131 i nast.

⁴⁶ Z. Zawirski: *Wieczne powroty światów*. Kraków 1927.

⁴⁷ S. Piekarczyk: *Z problemów topologii czasu*. „Studia Metodologiczne” 1971, z. 8, s. 96.

Юзеф Банька

МЕТАФИЗИКА БУДУЩЕГО И АНТИНОМИИ ИСТОРИЗМА

Резюме

Предметом статьи является анализ будущего с точки зрения онтологии, базирующейся на принципах рецентивизма. Рецентивизм — это такое суждение, согласно которому описание какого-либо явления возможно во всех временах, однако истинным может быть только в настоящем времени. Понимаемый таким образом рецентивизм вводит разделение истории и будущего как нижнего и верхнего горизонта настоящего. История является нижним горизонтом настоящего, эпистемологически открытым становлению, а будущее является верхним горизонтом настоящего, онтологически открытым становлению и эпистемологически закрытым познанию. На основе различий в этих понятиях автор статьи анализирует возможность предвидения будущего и приходит к отрицательному выводу. Предметом статьи является анализ аргументов, подтверждающих необходимость отказаться от прогноза как научного метода, а также отказаться от прогностической функции науки.

Józef Bańka

THE METAPHYSICS OF THE FUTURE AND THE ANTINOMY OF HISTORISM

The subject of this article is an analysis of the future from the point of view of ontology based on the principles of recentivism. Recentivism is an approach in which the description of a phenomenon is possible in all times, but is true only in the present time. Recentivism understood in this way permits the distinguishing of history and the future as the lower and upper horizons of the present. History is the lower horizon, epistemologically open to cognition and ontologically closed to occurrence. The future, however, is the upper horizon of the present, which is ontologically open to occurrence and epistemologically closed to cognition. Accepting these conceptual distinctions the author of the article presents and analysis of the possibility of foreseeing the future and reaches a negative conclusion. The basic purpose of the article is to conduct an analysis of the arguments in favour of discarding prediction as a scientific method also of rejecting the predictive function of science.