

Józef Bańka

O postawie recentywistycznej, czyli aktualistycznej

Folia Philosophica 1, 7-28

1984

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.

○ postawie recentywistycznej, czyli aktualistycznej

JÓZEF BAŃKA

Filozofia człowieka jako ontologia bytu aktualnego

Refleksja o człowieku. To, co nazywamy rzeczywistością, podlega wprawdzie zmianie, ale w toku tej zmiany każdy kolejny moment przeobraża się w terażniejszość i oddziela przeszłość od przyszłości, dzięki czemu człowiek jako podmiot „ja” ocenia wszystko z perspektywy swojego „teraz”. I właśnie ten pogląd, że opis jakiegoś zjawiska nie jest prawdziwy we wszystkich czasach, a tylko w czasie terażniejszym, będę nazywał — recentywizmem¹. Zgodnie z tym poglądem świadomość historyczna jest świadomością ahistoryczności, w obrębie której człowiek jest dla siebie przede wszystkim terażniejszością; *ens et recens convertuntur*. Bytem jest dla nas to, co przeżywamy jako własną terażniejszość. To ja, jako pamiętający historię, jestem racją istnienia historii. I to ja, jako przewidujący przyszłość, jestem racją istnienia przyszłości. Historia, jako terażniejszość na większą skalę, jest bowiem dla człowieka tym, 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, wyznaczają dwa obszary rozważań filozofii życia. 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 krańcu tej opozycji, widocznej w badaniach nad filozofią człowieka, góruje etyka, przejawiająca się w poszukiwaniu trwałych 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 nigdy nie porzuca raz postawionych pytań, ale też nigdy nie daje na nie ostatecznych odpowiedzi. Dlatego każda filozofia

¹ Od łac. *recens* — terażniejszy.

będzie filozofią człowieka współczesnego. Ten „ja-terazowy” charakter filozofii, który odróżnia ją od nauki, prowadzi do różnych sposobów odczytywania przeszłych filozofii człowieka. Ale wszystkie te sposoby określone były zawsze przez okolicznik czasu „teraz”, który wyznacza ramy ludzkich działań i preferuje orientację myśliciela na dany typ filozofii. Tak na przykład wszystkie filozofie Boga były rodzajem doraźnej filozofii człowieka, ponieważ w okresie średniowiecznym filozofia człowieka powinna się była wyrażać w terminologii filozofii Boga. Dla człowieka średniowiecznego pytanie: „kim jestem ja?”, oznaczało pytanie: „kim jestem ja teraz?” Każda epoka konstruuje sobie w tym sensie własnego Boga — zależnie od wartości, jakie preferuje. Dlatego to samo pytanie postawione później przez Ludwika Feuerbacha skłoniło go do zgoła innej odpowiedzi. W ramach swojego czasu, swojego „teraz”, Feuerbach zredukował teologię do antropologii i pokazał, że pojęcie Boga jest rezultatem skoncentrowania najlepszych cech gatunku ludzkiego, jego niebiańskim uosobieniem.

Byłoby jednak uproszczeniem, gdybyśmy się zdecydowali traktować antropologię filozoficzną czysto historycznie, nie uwzględniając fundamentalnych problemów filozoficznych nurtujących człowieka w każdym jego czasie, określając jego egzystencjalną teraźniejszość. Filozofia pomaga człowiekowi w poszukiwaniu tych wartości, które mogłyby nadać jego dorobkowi sens, dając mu w ten sposób zachętę do dalszej aktywności. Wprawdzie nie ma uniwersalnego sensu życia ani uniwersalnej hierarchii wartości, ale możliwe jest świadome odejście od czysto instynktownych reakcji na realia życia. Jeśli na przykład należy cenić wyżej wartości duchowe, to trzeba sprawić, aby wartości materialne mogły być realizowane bez szczególnych trudności i być może wówczas zejść na dalszy plan. Ale historia społeczeństw świadczy, iż nie wiadomo, gdzie istnieje taka granica zaspokojenia potrzeb materialnych, po której przekroczeniu wartości te staną się mniej ważne i zrobią miejsce dla rozwijania wartości duchowych. Skoro nie ma takiej granicy obiektywnie, sprawa pojawienia się takiej granicy staje się kwestią kryterium etycznego. Kryterium moralne jest tu jedyne do przyjęcia, ponieważ zawodzą wszelkie techniki alternatywne: alternatywne społeczeństwo czy alternatywna technika. Wynika to z faktu, że przeciwieństwem słowa „wszyscy” nie jest „żaden”, lecz „jedni tak, drudzy nie”, i że przeciwieństwem „nigdy” nie jest „zawsze”, lecz „czasem tak, czasem nie”.

Refleksja o nauce. Kryterium moralne oznacza tu odwołanie się do prostomyślności, zgodnie z którą człowiek w każdej sytuacji może z łatwością odróżnić to, co etyczne, od tego, co nieetyczne. Prostomyślność określa bowiem zdolność człowieka do uchwycenia niepowtarzalnego sensu swojej sytuacji. Skłaniając ludzi do zastanawiania się nad rzeczy-

wistymi pobudkami ich działań, filozofia człowieka skłania ich tym samym do zajęcia postawy prostomyślnej, która tym różni się od teoretycznej, że się ją przyjmuje, lecz nie uzasadnia; narzuca ona coś nie tylko naszemu poznaniu, ale domaga się również naszej osobistej akceptacji. Nauka jest źródłem postępu rozumianego materialnie i nie odpowiada człowiekowi na pytanie, co jest mu potrzebne, a jedynie — jak zrobić to, czego zapragnie. Co więcej, nauka może się stać podstawą działań człowieka „wyzutego z sumienia”; skoro bowiem nauka tłumaczy mu jego postępowanie zewnętrznymi przyczynami, to znaczy, że człowiek może swą odpowiedzialność przenieść na te właśnie przyczyny. Nauka nie jest w stanie traktować człowieka jako podmiot, nie jest w stanie znaleźć filozoficznej drogi do człowieka, nie przestając być nauką. Jak powiada Wiktor Frankl, „zdolność widzenia uwarunkowana jest niezdolnością oka do widzenia samego siebie”². A tego właśnie nie potrafi uczynić nauka, która — rozwiązując jakikolwiek problem — musi być zarazem metanauką, a więc mówić o sobie samej tyleż, co o przedmiocie badania, dlatego że „zerwała ze wszystkim, co ludzkie, że nie chce ani ridere, ani lugere, ani detestari³, a pragnie tylko tego, co u Spinozy nazywa się intelligere”⁴. Toteż w tych sprawach, które dotyczą człowieka, musi ją zastąpić filozofia.

Dotknę tutaj tylko tego, co najbardziej fundamentalne.

Filozofia nie jest i nigdy nie będzie mogła być nauką. Stanowi ona przemyślny sposób uprawiania refleksji na tle rozwoju nauki i techniki, które — mimo bogacenia stanu swego posiadania — powielają jedynie te refleksje. W tej właśnie sferze istnieje wybór wartości leżących poza nauką jako taką. Wybór ten stosuje się do dobra, którego nie można wybrać za człowieka. Jeśli za mnie wybiera ktoś dobro, to ja nie jestem już ani dobry, ani zły. Jestem tylko środkiem do celu. Ludzie, którzy chcą budować, przetwarzać, produkować z pominięciem pytań w rodzaju: „po co?”, czują się nieszczęśliwi. Środkiem wstępnym przynajmniej na tę dolegliwość może być uwrażliwienie człowieka na wartości abstrakcyjne, duchowe, które jedynie zdolne są wydłużyć horyzont ludzkiego istnienia, dać mu perspektywę, bez której konsumpcja — miast być zaspokojeniem głodu — jest tylko instynktowną potrzebą. Jest jasne, że filozofia może pokazać człowiekowi, jakim mógłby być, ale nie może mu nakazywać, jakim ma być; o tym powinien zdecydować sam człowiek. Ale wówczas przedmiotem filozofii musi stać się przynajmniej

² V. Frankl: *Redukcjonizm*, „Więź” 1970, nr 9, s. 8.

³ „Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere” — Nie śmiać się, nie płakać, nie przeklinać, lecz myśleć.

⁴ L. Szestow: *Nauka i swobodne poszukiwanie*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 7—8, s. 187.

rozumienie siebie przez człowieka. Oto dlaczego do podstawowych kategorii filozofii człowieka należy także podmiot „ja”, występujący we wszystkich stwierdzeniach dotyczących faktu ludzkiego. A fakt ludzki polega na tym, że zasadniczo człowiek nie może poznawać rzeczywistości w oderwaniu od siebie.

Fakt ludzki. Oto co najbardziej ważne: żadna filozofia, projektowana przez myśliciela w jego oderwaniu od siebie, nie może się posunąć w rozwiązywaniu spraw ludzkich o krok dalej niż nauki szczegółowe ani powiedzieć w swoim własnym imieniu, że coś jest dobre lub złe. Filozof może jednak zmienić ten stan, jeżeli dorzuci jedno słowo, które przekracza dziedzinę wiedzy obiektywnej, by w ten sposób wyrazić najaktualniejszą część faktu ludzkiego, która — choć nie może być zobiektywizowana — powstaje we wnętrzu własnego „ja” człowieka. Słowo to samo jest faktem ludzkim, gdyż brzmi: „teraz”. Treść tego słowa wywodzi się nie tyle z analizy natury ludzkiej, ile z logiki prostomyślności każdego człowieka, która go implikuje. Dlatego w psychologii przez sąd poznawczy rozumiemy właśnie fakt ludzki, a więc przeżycie psychiczne będące własnością czyjś „ja” — czyjś akt sądenia. Sąd taki staje się niezrozumiały poza kontekstem ludzkim, a więc z chwilą pominięcia okolicznika czasu „teraz”. Jednak formuła „ens et recens convertuntur” kryje w sobie paradoks. Sugeruje mianowicie pytanie: Czy sądom historycznym przysługuje prawdziwość wtedy, gdy nikt ich konkretnie nie przeżywa i gdy przez to właśnie nie może być spełniony okolicznik czasu „teraz”? Zagadnienie to znalazło rozwiązanie poprzez odwołanie się do podmiotów historycznych, poznających i przeżywających swój czas konkretny. Trudność tę prezentuje Oswald Spengler, gdy pisze: „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 rozplywały 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.”⁵ Homo recens uważa przeszłość i przyszłość za dwie porządkujące perspektywy, którymi wypełnia swą terażniejszość. Podczas gdy — jak pisze dalej Spengler — „Grek sam był człowiekiem, który się nigdy nie stawał, lecz zawsze był”⁶.

⁵ O. Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*, T. 1. München 1923. Cyt. za: A. Kołakowski: *Spengler*. Warszawa 1981, s. 177.

⁶ Tamże, s. 178.

Podmiot jednopojawieniowy i wielopojawieniowy

Typy kultury. Czym zatem jest historia? Pamięcią, wyrazem porządku, który rzutujemy za siebie, czy może tylko konstrukcją złożoną ze zdarzeń?

Pozostając wciąż w granicach szeroko pojętej czasowej teraźniejszości, możemy rozróżnić w historii dwojaki podmiot: jednopojawieniowy i wielopojawieniowy. Człowiek jest dla siebie teraźniejszością — i w tym sensie jest istotą jednopojawieniową. Określa go wówczas owo „teraz, które może utrzymać czas (un maintenant qui peut maintenir le temps)”⁷. Jest jednak małym światem w innym wielkim świecie, którego granice określają piękne, stare słowa: tradycja i przyszłość. Oznacza to, że człowiek stanowi również część społeczeństwa, w którym zapuścił swoje korzenie — i w tym sensie jest on także istotą wielopojawieniową. Z tego punktu widzenia każda kultura, zamiast być po prostu zlepkiem różnych zjawisk, pozbawionych wzajemnego związku, reprezentuje jedność przeplatających się losów człowieka jednopojawieniowego i wielopojawieniowego.

Możemy teraz wyróżnić trzy zasady i trzy typy kultury, opierając naszą diagnozę na eutyfronicznej morfologii cywilizacji. Każda wielka kultura reprezentuje bądź indywidualność człowieka jednopojawieniowego, bądź złożoność człowieka wielopojawieniowego, przy czym składniki każdej z tych kultur przeniknięte są tą samą podstawową zasadą i wyrażają tę samą podstawową wartość: thymos — gdy idzie o człowieka jednopojawieniowego, i phronesis — gdy idzie o człowieka wielopojawieniowego. Obie wartości jako części kultury są od siebie uzależnione przyczynowo: jeśli jedna z nich, na przykład thymos, ulega zmianie, to i pozostała, a więc wartość phronesis, przechodzi swoistą transformację.

Możemy zatem przyjąć, że istnieją trzy takie podstawowe zasady i wartości i zgodnie z tym trzy zasadnicze typy kultur: a) kultura diatymiczna, którą określa wartość thymos, w istocie swej sensytywna, b) kultura diafroniczna, oparta na wartości phronesis, a więc wartości rozumowej, c) kultura eutyfroniczna, będąca wyrazem harmonii, syntezy wartości thymos i phronesis. Zasadą konstrukcyjną kultury diatymicznej jest wiara w rzeczywistość zmysłową jako jedyną rzeczywistość prawdziwą. Thymos — to jest właśnie to, co się widzi i słyszy, co ma dla nas znaczenie ze względu na to, że jest uchwytnie dla naszych organów zmysłowych i wewnętrznych odczuć. Ta sensualna kultura przenika wszystkie dziedziny sztuki, religii i filozofii i jest podstawą cywilizacji opartej na instynkcie oraz przymusie fizycznym. Z kolei system

⁷ H. Ey: *La conscience*. Paris 1963, s. 138.

kultury diafronicznej będzie oparty na zasadzie nadzmysłowego i logicznego poznania w sferze phronesis. Kultura ta powstaje na zasadzie czci dla rozumowej rzeczywistości, którą stworzyła abstrakcja i spekulatywna filozofia. Ta racjonalna kultura przenika wszystkie dziedziny badań naukowych, filozoficznych i prawnych, toteż staje się podstawą cywilizacji opartej na organizacji i przymusie ekonomicznym. Wreszcie kultura eutyfroniczna stanowi rodzaj syntezy zasady thymos oraz phronesis i na ich harmonii buduje obraz życia społeczności ludzkich. Wyraстаяca z tej harmonii cywilizacja oparta jest na ethosie moralnym i wychowaniu. Wyraża ona wiarę, że prawdziwa rzeczywistość jest częściowo sensualna, częściowo racjonalna — jest natury emocjonalnej i zarazem racjonalnej. Osiągnięcie syntezy tak przeciwstawnych wartości jest niezwykle trudne, toteż okresów historii kultury, w których dominowała eutyfroniczna umysłowość, było niewiele, a przede wszystkim były to okresy krótkotrwałe. Dlatego też dzieje kultury trzeba traktować jako mieszaninę składników cywilizacji diatymicznej, diafronicznej oraz eutyfronicznej.

Związki z czasem. Każdy z wymienionych składników kultury nabrał wartości historycznej poprzez swój związek z czasem. Po pierwsze, jest to związek z przeszłością, która ma odniesienie do mitu, jako że mit właśnie reprezentuje od najdawniejszych czasów owo „przedtem”, wobec którego człowiek mierzy swoje istnienie. Odniesieniem takim kieruje się cywilizacja diatymiczna, bazująca na rytuale magicznym. Właściwy jej prymitywizm preferuje człowieka jednopojawieniowego, u którego dochodzi do głosu irracjonalna zasada thymos, a więc duchowość, pierwotnie przejawiająca się jako animizm, a następnie jako spirytualizm. Po drugie, jest to związek z terażniejszością, która ma odniesienie do historii realnej, jako że historia, którą tworzy sam człowiek, reprezentuje owo „teraz”, wobec którego człowiek mierzy swoje istnienie materialne. Odniesieniem tym kieruje się cywilizacja diafroniczna, a właściwy jej recentywizm cechuje człowieka wielopojawieniowego, u którego dochodzi do głosu racjonalna zasada phronesis, a więc rozumność, przejawiająca się początkowo w postaci filozofii, a następnie nauki i techniki. Po trzecie, jest to związek z przyszłością, która ma odniesienie do transcendencji, jako że transcendencja — mająca swoje źródło w człowieku — reprezentuje owo „potem”, wobec którego człowiek mierzy sens swego istnienia. Odniesieniem tym kieruje się cywilizacja eutyfroniczna, którą postuluje eutyfronika, a za miarę jej osiągnięcia uważa syntezę człowieka jednopojawieniowego i wielopojawieniowego. Synteza taka mogłaby znaleźć wyraz w realizacji ideału „człowieka prostomyślnego”, u którego zasada thymos i phronesis jednoczyłyby się w osobistej postaci wobec cywilizacji.

Z przedstawionego punktu widzenia obraz dziejów ludzkich staje się wizją przeplatającej się aktywności podmiotu jednopojawieniowego i wielopojawieniowego, określającej rytm cywilizacji. Z antropologicznego punktu widzenia świat domaga się niejako istnienia podmiotu „ja”, aby dzięki jego aktywności rozwijać się w swoich możliwościach. Przyjęcie tego punktu widzenia z konieczności pociąga za sobą liczne i różnorodne konsekwencje, z których najważniejsza dotyczy sposobu przekroczenia ograniczającego „teraz” poprzez ukierunkowanie podmiotu jednopojawieniowego na podmiot wielopojawieniowy i uczestnictwo w tym podmiocie. Świat zewnętrzny otrzymuje od człowieka konkretnego, jednopojawieniowego swoją niepowtarzalną wartość, swój 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 transcendentalnym „teraz” podmiotu wielopojawieniowego. Ograniczoność człowieka w historii jest więc ustanowiona bezpośrednio przez jego jaźniowość (Ichheit)⁸, tzn. przez to, że jest on jako istota wielopojawieniowa czymś nieskończonym (jest historią), ale zarazem jako istota jednopojawieniowa jest konkretnym „ja”, czymś skończonym dla samego siebie, dla swego „teraz”.

Zasada recentywizmu. Widać stąd — co wydaje się naturalną konsekwencją „ja-terazowego” punktu widzenia — że podział czasu na przeszłość i przyszłość pochodzi z akceptacji tego transcendentalnego „teraz”, czyli widzenia siebie poza sobą: przed sobą (w przyszłości) i po sobie (w przeszłości), słowem, wynika z dodania czegoś subiektywnego do obiektywnej treści doznania terażniejszości. Albowiem „człowiek może doprowadzić do równowagi aktualne swoje życie wówczas tylko, gdy przeszłość i przyszłość wzajemnie się w nim oświetlają”⁹. Oto więc dotykamy następnego — po kwestii rozbicia podmiotu „ja” na jedności i wielopojawieniowy — punktu widzenia: sprawy pierwszeństwa doznania terażniejszości nad doznawaniem innych form czasu. Zasada określająca to pierwszeństwo przedstawia się następująco: terażniejszość jest wprost proporcjonalna do głębokości historii, w której szuka przyczyn swoich działań, a odwrotnie proporcjonalna do perspektywy czasowej wybiegania w przyszłość celem oceny skutków tych działań. Oznacza to, że im głębsza wiedza historyczna towarzyszy rozpatrywaniu spraw terażniejszych przez człowieka, tym lepiej on je rozumie; i odwrotnie, im więcej faktów i szczegółów ze swego aktualnego życia ekstrapoluje on na przyszłość, tym bardziej zamyka on sobie drogę uzyskania wier-

⁸ F. Schelling: *System idealizmu transcendentalnego*. Warszawa 1979, s. 66.

⁹ J. Pucelle: *Le temps*. Paris 1959, s. 104.

nego obrazu przyszłości. Historia jest dolnym horyzontem terażniejszości, który jest otwarty epistemologicznie na poznawanie, a zamknięty ontycznie na stawanie się, stanowi więc swego rodzaju „nieistnienie istniejącego” i prowadzi do paradoksu „ślepego bytu”. Przyszłość jest natomiast górnym horyzontem terażniejszości, który jest otwarty ontycznie na stawanie się, a zamknięty epistemologicznie na poznawanie, stanowi więc swego rodzaju „istnienie nieistniejącego” i prowadzi do paradoksu „ślepej prognozy” (im lepsza prognoza, tym gorzej prognozuje). Pozostaje terażniejszość jako byt (*ens ut recens*), który jest „istnieniem istniejącego” ontycznie (a więc stałą możliwością bytu i stałym bytem możliwości), oraz „istnieniem istniejącego” epistemologicznie (a więc stałą możliwością poznania i stałym poznawaniem możliwości).

Czy słowo „teraźniejszość” razem ze swoją aurą skojarzeniową jest w tym miejscu najbardziej adekwatne? Wolno nam nie rozstrzygać tego pytania. W każdym razie idea recentywizmu jest prosta: człowiek jest istotą, której życie ważne jest bezpośrednio „teraz”, a nie dopiero jako środek do osiągnięcia czegoś w przyszłości. Idea ta zakłada rozumienie człowieka przy możliwie najmniejszej skali jego rezygnacji z siebie, z własnej terażniejszości — właśnie na rzecz przyszłości. Mimo to poszukiwanie przyczyn aktualnych zdarzeń w historii, a skutków tych zdarzeń w przyszłości, pozostanie trwałą skazą myślenia ludzkiego. Opozycja: recentywizm — tradycjonalizm wyraża głęboko zakorzeniony w człowieku rozdźwięk między dwoma składnikami cywilizacji, tj. zachowaniem tradycji i jej zmianą, przy czym zmiana ta zawsze jest tendencją do nadania tradycji wymiaru współczesności.

O*a* recens do praeteritum. Gdy teraz wkroczymy na wyższe piętro filozofii współczesności i poddamy analizie już nie same postawy, lecz „bezosobowe” esencje zasad filozoficznych recentywizmu, to różnorodność stanowisk da się sprowadzić do kilku klarownych tez wyjściowych, przekonujących, że typ filozofowania człowieka współczesnego jest nie tylko przyszłościowy, ale i optymistyczny¹⁰:

Teza g*no*seologiczna: prawdziwe jest to, co reprezentuje najnowszy wyraz myśli naukowej, co się da z nią uzgodnić lub już zostało z nią uzgodnione.

Teza relatywistyczna: z chwilą, gdy układ odniesienia danej myśli, a więc teoria naukowa, przestaje reprezentować myśl nową, twórczą, myśl ta przestaje być prawdziwa.

Teza d*yr*ektywalna: zachodzi konieczność uzgodnienia przyjętej myśli z nowym etapem rozwoju nauki lub zastąpienia jej nową.

Tezy te świadczą, że człowiek nowoczesny nie zapomniał o wielkiej

¹⁰ *Creativity*. Ed. P. Vernon. New York 1970, s. 43.

wierze, o wielkiej nauce, o wielkiej szkole siły, która sprawiła, że ludzkość przeżywa swoją „wielką metamorfozę XX wieku” (Jean Fourastie). Do głosu dochodzą tu trzy elementy nowoczesności: praca — tempo — postęp.

Element środkowy tej triady zasługuje na uwagę. Tempo zmian, które przeżywamy, stało się na naszych oczach intymnym motorem postępu. A ponieważ może ono być różne, stąd i postęp nie równa się postępowi. Ogólna teza recentywizmu brzmi: *ens est recens* (bytem jest to, co świeżo dane). Przedstawiciele tego poglądu interesuje rzeczywistość o tyle, o ile znajduje dla siebie godny uwagi punkt zahaczenia w terażniejszości. Niegdyś za nowoczesne uważano to, co postępowe, a dziś już — nieco tautologicznie — za postępowe uważa się to, co nowoczesne. Tylko że zarówno „postępowe”, jak „nowoczesne” przestało porywać prostomyślnością i przejrzystością struktury, która odtąd wymaga już komentarza. Rzecz znamienna, źródłem tego komentarza jest poszukiwanie względnej pewności zaspokojenia palącej listy potrzeb i oczekiwanie w tym zakresie możliwie skutecznych gwarancji¹¹. Albowiem — jak to sformułował Władysław Tatarkiewicz — „tylko patrząc spokojnie w przyszłość, można cieszyć się terażniejszością, można być szczęśliwym z ciężkim dziś, ale nie z groźnym jutrem”.

Komentarza wymagają też procesy innowacyjne. Możemy bowiem słusznie pytać, czy wyczerpią się wynalazki, czy wyczerpie się to, co nowe. W płaszczyźnie technicznej odpowiedź jest negatywna, natomiast w sferze przystosowania człowieka proces ten nie może trwać w nieskończoność. Choćby dlatego, że na przykład tak pomyślana zmiana naszego organizmu musiałaby doprowadzić do jego substancjalnego unicestwienia. Istnieje ustawiczna wymiana usług między dwoma wchodzącymi tu w grę poziomami: technicznym oraz psychicznym, i wszystkie osiągnięcia uzyskane przez człowieka na jednym z tych poziomów wywierają wpływ na osiągnięcia uzyskane na poziomie drugim. Rzadko jednak dochodzi do zrównoważenia tych dwu poziomów. Zjawiska są nowoczesne, dopóki utrzymują właściwe sobie tempo rozwoju, dopóki są zdolne do „postępu”. Z chwilą, gdy tracą tę właściwość, przechodzą od „recens” do „praeteritum” — do dawności jako elementy przeżycia się. Pojawia się w ślad za tym groźny symptom nowoczesności, który polega na tym, że zaprezentowaną triadę „nowość — zwykłość — starość” stosuje się rykoszetem do naszych przeżyć ludzkich, w których miejsce podstawia się surogaty przeżyć, przedmioty ożywi-
ne życiem technologicznej sprawności¹². Dlatego każda definicja inno-

¹¹ *Explorations in creativity*. Ed. R. Moonex, T. Razik. New York 1967, s. 24.

¹² J. Arnofreed: *Conduct and conscience*. New York 1967, s. 24.

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-

istnienia, tak że opis jakiegoś wydarzenia nie jest prawdziwy we wszystkich czasach, lecz tylko w czasie „teraźniejszym”; prawdziwy opis to opis recentywistyczny. Ujęcie recentywistyczne pozwala unikać reifikacji czasu, unikać pojmowania go tak, jak gdyby był on „rzeczą do mierzenia”. Czas nie ma substancjalnego charakteru, toteż zamiast posługiwać się rzeczownikiem „czas”, lepiej byłoby operować wyrażeniem „relacje czasowe”.

Niezależnie od wszystkiego czas zawdzięcza całe swoje znaczenie zdarzeniom, gdyż jest zespołem wzajemnych relacji różnych wydarzeń. Świadomość odgrywa jednak szczególną rolę w rozumieniu czasu, chociaż doświadczenie czasu nie jest na tyle subiektywne, by mogło się stać podstawą do porozumienia między ludźmi¹⁸. Nie obserwujemy bowiem samego czasu jako takiego, lecz tylko to, co odbywa się w czasie i stanowi zajście sytuacji przedmiotowej, czyli zdarzenie. W tym więc sensie, w jakim czas jest czymś, co konstruujemy, jest on wytworem umysłu. Nie ma na przykład niczego, co wskazywałoby na jakiegokolwiek istnienie przeszłości czy przyszłości, ponieważ zarówno wspomnienia, jak i marzenia są obecnymi — recentywistycznymi zjawiskami, które przedstawiają się nam jako rzeczy istniejące — teraz, przy czym określenie „rzeczy” należy traktować jako substytut naszego poczucia odniesienia czasu do obiektywnej rzeczywistości, niezależnie od tego, czy taka „rzecz” istnieje obiektywnie¹⁹. Istotne są ślady w naszych umysłach lub ślady zobiektywizowanej działalności w rzeczach. Również informacje o wzroście entropii i ekspansji Wszechświata mają charakter recentywistyczny, ponieważ są to wszystko dążności obserwowalne w naszej teraźniejszości, a — jak wiemy — nie istnieje teraźniejszość inna niż „nasza”. O ile relacje przestrzenne, umiejscowione w czasie teraźniejszym, dostępne są naszej percepcji zmysłowej, o tyle ta konstrukcja czasu, dzięki której wiemy, że żyjemy od jednej chwili do następnej, opiera się na naszej percepcji czysto umysłowej²⁰. Według Jeana Piageta dziecko uczy się idei w wyniku próby sterowania przedmiotami zewnętrznymi. Podobnie jest z ideą czasu — ważne znaczenie dla jego ukonstytuowania się w umyśle dziecka ma osiągnięcie koordynacji różnych czynności, które przebiegają z różnymi prędkościami. Osiągnięcie idei pojedynczego czasu, który byłby wspólny dla wszystkich procesów zachodzących wokół dziecka, przychodzi z trudem. Idea czasu powstaje w człowieku na podstawie osobistej działalności i ma charakter recentywistyczny, ponieważ rodzi się na granicy między podmiotem i przedmiotem, gdzie subiektywne

¹⁸ H. Bergson: *Materia i pamięć*. Warszawa 1926.

¹⁹ M. Eliade: *Sacrum, mit, historia*. Warszawa 1970, s. 97.

²⁰ *Zagadnienia filozoficzne współczesnej nauki*. Red. M. Heller i in. Warszawa 1980, s. 207.

„teraz” znajduje oparcie w obiektywnym „to oto tutaj”²¹. Na tej podstawie odtworzenie w pamięci minionego ciągu czasowego dokonuje się poprzez przyjęcie relacji przyczynowej zdarzeń: efekt psychologiczny czasu nakłada się tu na jego efekt fizyczny.

Efekt odwracalności zdarzeń. Włączenie do podstawy rozumienia czasu pojęcia przyczynowości prowadzi do uzyskania w myśleniu efektu odwracalności zdarzeń, jako że wówczas odwracalność ta jest cechą takiej koniunkcji zdarzeń, w której obowiązują określenia „wcześniejsze niż” i „późniejsze niż”²². Na tym tle — w drodze introspekcji — dochodzimy do świadomości czasowej, która ma również charakter recentywistyczny, tzn. prowadzi do świadomości rzeczy zmieniających się w naszej terażniejszości. Pamięć także ma charakter recentywistyczny, gdyż dostarcza nam pojęcia kolejnych zdarzeń właśnie jako takich, które przypominamy sobie „obecnie”. To właśnie dzięki tej właściwości porównujemy w pamięci to, co jest, z tym, co było. W określeniu „obecnie” mieści się też punkt odniesienia do przewidywania tego, co będzie. Dzięki sprzęgnięciu relacji czasowej z relacją przyczynową zdarzeń człowiek może przewidywać przyszłość, a także podejmować wysiłek wpływania na kształt tego, co się ma zdarzyć. Dzięki tej recentywistycznej zdolności usytuowania siebie „teraz” człowiek może przerzucać się z owego „teraz” w przeszłość (dzięki pamięci) i w przyszłość (dzięki wyobraźni)²³. Świadomość dokonującej się zmiany w terażniejszości uzyskujemy z powodu zmian w przedmiotach, które poruszają się przestrzennie z relatywną dla naszej percepcji szybkością — np. dostrzegamy zmianę położenia jadącego samochodu, ale nie widzimy zmian we wzroście rośliny. W tym ostatnim przypadku po jakimś interwale czasu stwierdzamy dopiero zmianę, używając do tego naszej pamięci, w której notujemy poprzednio dostrzeżony wzrost rośliny. Recentywizm określa więc nie tylko terażniejszość w sensie obecności zjawiska „teraz”, ale także w sensie obecności zmiany w tym zjawisku poprzez użycie pamięci. Obserwacja recentywistyczna oznacza więc naszą zdolność do obserwacji zmiany, o której możemy powiedzieć, że dokonuje się ona teraz. Występowanie przedmiotu zmiany w obserwacji „teraz” stanowi więc element wyróżniający w stosunku do świadomości recentywistycznej²⁴.

²¹ H. Bergson: *O bezpośrednich danych świadomości*. Warszawa 1913, s. 73.

²² N. Prior: *Past Present and Future*. Oxford 1967.

²³ M. Hare: *The Multiple Universe. On the Nature of Spiritual Reality*. New York 1968, s. 46.

²⁴ M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa 1977, s. 326.

Świadomość recentywistyczna. Świadomość rzeczywistości „teraz” jest właściwością człowieka jednopojawieniowego, tak jak pamięć jest właściwością człowieka wielopojawieniowego, a zwłaszcza szczególnie rodzaj tej pamięci — pamięć społeczna. Świadomości recentywistycznej towarzyszy też rozwarcie pola obserwacji, ujmowanego synonimicznie w wyrażeniach: „teraz — naraz”. W podanym przykładzie widzimy bowiem „naraz” poprzednie położenie samochodu i następcze, łącząc te dwa położenia w jednym „oka mgnienu”. W świadomości człowieka wielopojawieniowego to „rozwarcie pola obserwacji” przybiera charakter następstwa egzystencjalnego, przy jednoczesnym poczuciu tożsamości owego podmiotu wielopojawieniowego²⁵. Wówczas jeden przedmiot jakby przestaje istnieć (dla człowieka jednopojawieniowego) i jednocześnie istnieć zaczyna (dla człowieka wielopojawieniowego). Wówczas w miejsce świadomości recentywistycznej wkracza świadomość historyczna, prowadząc do swoistej konstrukcji rzeczywistości. Można powiedzieć, że w świadomości recentywistycznej rozmaite przedmioty identyfikujemy, podczas gdy w świadomości historycznej przedmioty te „są identyfikowane”. Świadomość recentywistyczna człowieka jednopojawieniowego to natychmiastowa świadomość następstwa, której rezultatem jest pojęcie zmiany dokonującej się „w chwili obecnej”. Tymczasem świadomość historyczna człowieka wielopojawieniowego — oparta na pamięci — daje pojęcie zdarzenia następującego po innym „w wielkich odstępach czasu”, dzięki czemu idea „przeszłości” i „przyszłości” nabiera pełni znaczenia²⁶. W świadomości recentywistycznej opis oddziaływań subiektywnych rzeczy jest nader istotny, podczas gdy dla świadomości historycznej czas wiąże się z substancjalnym aspektem rzeczy i zdaje się nieść ze sobą większe poczucie rzeczywistości obiektywnej, wykraczającej poza podmiot człowieka jednopojawieniowego. W tym ujęciu jednak czas jest niczym innym jak pewnym bytem pojęciowym, związanym ściśle z pewnym bytem rzeczowym, materialnym, podległym zmianie. W tym drugim ujęciu porządek czasowy oparty jest jakby wyłącznie na zdarzeniach zewnętrznych lub dokumentach tych zdarzeń. W miejsce pewnego ograniczonego rodzaju „czasu”, rozumianego jako obecność „teraz”, pojawia się czas będący odpowiednikiem serialnego porządku zdarzeń. Podczas gdy człowiek jednopojawieniowy posługuje się swymi własnymi zdarzeniami, dla człowieka wielopojawieniowego nie ma pojęcia czasu bez nawiązania do czegoś zewnętrznego, co nie jest już włas-

²⁵ P. Rybicki: *Struktura społecznego świata*. Warszawa 1979, s. 101—102.

²⁶ R. Ingarden: *O możliwości i o warunkach jej zachodzenia w świecie realnym*. „Sprawozdania PAU” 1951, nr 52, s. 123—127.

nym zdarzeniem myślowym²⁷. W tym przypadku możliwe jest poczucie czasu bez jego samoświadomości, ponieważ do uzyskania tego poczucia wystarczy, że porządek czasowy, oparty na pewnych wydarzeniach, okazuje się spójny z porządkiem czasowym opartym na innych wydarzeniach, skoro łączy je jakaś wspólna — choćby domniemana — przyczyna sprawcza²⁸. Taki rodzaj czasu ożywia zasadę historyzmu, opartą na porządku czasowym, wywodzącym się z asymetrii i przechodniości czasu, przy uwzględnieniu zdarzeń wyłącznie myślowych.

Recentywizm jako współczesne spojrzenie na rzeczywistość

Moment recentywistyczny. Każde zdarzenie podlega determinizmowi, który nazwaliśmy „recentywistycznym”, gdyż osią zmiany zdarzenia w czasie jest nasze „teraz”. Z naszych marzeń zdarzenia przychodzą do nas, stają się naszą terażniejszością, potem odchodzą, pozostając w pamięci człowieka wielopojawieniowego. I tylko w tym sensie nie stają się one ponownie „nicością”²⁹.

Tak czy owak znajdujemy się zawsze w momencie, którego doświadczamy jako „teraz”, tj. w momencie recentywistycznym, który zależy całkowicie od świadomości i jest jedynie „rzeczywistym” ze wszystkich innych momentów: przeszłych i przyszłych. Moment recentywistyczny, owo „teraz” jest znane jedynie poprzez świadomość w akcji naszej uwagi, gdyż to my właśnie wytwarzamy dla siebie kryterium momentu recentywistycznego³⁰. Oczywiście, decyzja dotycząca czasu oparta jest na obserwacji zdarzenia zewnętrznego³¹, 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 świadomości³².

Moment recentywistyczny to ten, w którym to, co było niezdeterminowane, staje się zdeterminowane — staje się rzeczywistym. Ale ten właśnie moment ma charakter subiektywistyczny, ponieważ rozróżnienie między tym, co kiedyś było dla Kartezjusza „teraz”, a tym,

²⁷ S.M. Lipset, R. Bendix: *Ruchliwość społeczna w społeczeństwie przemysłowym*. Warszawa 1964, s. 29.

²⁸ R. Ingarden: *Książeczka o człowieku*. Kraków 1972, s. 41—77.

²⁹ H.T. Costello: *A Philosophy of the Real and the Possible*. New York 1953, s. 52.

³⁰ G. Gurvitch: *La multiplicité des temps sociaux*. W: G. Gurvitch: *La vocation actuelle de la sociologie*. Vol. 2. Paris 1963, s. 338—339.

³¹ W. Voise: *Le temps, l'histoire des sciences et la philosophie*. „Archive Internationale d'Histoire des Sciences” 1963, nr 16, s. 155—166.

³² R. Garaudy: *Marksizm a osobowość*. Warszawa 1951.

co jest naszym „teraz”, zakłada świadomość jako układ odniesienia. Oczywiście, moment reentywistyczny jest obiektywny w sensie słabszym, tj. w sensie antropologicznym. Pomimo faktu, że „teraz” może zostać określone tylko przez świadomość, to jednak fakt, że wszyscy zgadzamy się na to samo „teraz”, sprawia, że obiektywne staje się to, co jest „powszechnie subiektywne”. W rozmowach z innymi dzielimy się tą samą terażniejszością, gdyż nasza świadomość jest naturaliter reentywistyczną, zgodnie z zasadą: *alius est alter recens*. Z tego punktu widzenia możemy określić „stawanie się” jako „wchodzenie w stan istnienia”, a z kolei ten stan — jako wchodzenie w moment reentywistyczny.

Zagadnienie statusu ontologicznego i logicznego momentu reentywistycznego rodzi się wraz z rozróżnieniem między „stawaniem się” jako „zajściem sytuacji przedmiotowej” (status ontologiczny) a stawaniem się jako „wejściem do terażniejszości” (status logiczny)³³. Rzecz w tym, że pojęcie „stawania się” nie jest ściśle powiązane (ontologicznie) z pojęciem terażniejszości. To bowiem, co istniało jeszcze „przede mną”, może się stać 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 teraz, tj. „mojego” teraz, a więc przedmiotem momentu reentywistycznego. „Stawanie się w sensie ontologicznym” zależy od przyczynowania przez inne rzeczy, gdy tymczasem „stawanie się w sensie logicznym”, tj. „stawanie się terażniejszym”, zależy od umysłu, od naszej świadomości³⁴.

Moment reentywistyczny to znaczenie „teraz” w sąsiedztwie mówiącego (stwierdzającego owo „teraz”), nie zaś „chwila obecna w skali świata”. Z teorii względności (szczególnej) wiemy bowiem, że para odległych zdarzeń może wydawać się jednoczesną jednemu obserwatorowi, a niejednoczesną drugiemu obserwatorowi ze względu na to, że fale świetlne, które są najszybszym ze znanych środków przekazu, wyznaczają możliwość 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 wszyscy obserwatorzy. Kiedy mówimy o jakimś zdarzeniu, że ma ono miejsce, to mówimy po prostu tyle, że istnieje pewien odczyt zegara, z którym zdarzenie to jest jednoczesne. Lecz wówczas właśnie obracamy się w wybranym układzie odniesienia, a więc

³³ F. Kauz: *Substanz und Welt bei Spinoza und Leibniz*. Freiburg 1970, s. 17.

³⁴ P. A. Sorokin: *Sociocultural Causality Space, Time*. Duke University Press 1943, s. 171.

wypowiadamy „teraz” w pewnej skali świata, 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 ontologicznym, ale są „teraz” w sensie egzystencjalno-antropologicznym (logicznym), tj. w odniesieniu do świadomości człowieka³⁵.

Świat koncepcyjny możliwy do zrealizowania. Obydwie płaszczyzny — ontologiczna i logiczna — odgrywają dużą rolę w korygowaniu naturalnie recentywistycznej postawy umysłu ludzkiego. Pojęcie „przyjścia w istnienie” ma więc sens tylko w sensie antropologicznym, kiedy to przy aktualnym, recentywistycznym typie naszej świadomości rzeczy uchodzą za „jeszcze nie zaistniałe”, pomimo że już „istniały” (ontologicznie)³⁶. Owo „przyjście w istnienie” ma jednak sens realistyczny tylko wówczas, kiedy mamy na uwadze świat koncepcyjny, możliwy do zrealizowania dzięki dostępnej nam technologii. Wówczas moment recentywistyczny ulega jakby odwróceniu, ponieważ w naszej świadomości, projekt domu „już jest obecny”, pomimo że a parte rei dom „jeszcze nie istnieje”³⁷. To odwrócenie momentu recentywistycznego ma istotny sens dla formowania się kultury technicznej człowieka. Rzutowanie „technologicznego stylu myślenia” na świat przyrody wiedzie nas natomiast wprost do błędu antropomorfizmu w ujęciu czasu, a więc do fałszywego recentywizmu.

Chociaż z punktu widzenia momentu recentywistycznego wszystkie inne istoty żywe są w tej samej sytuacji, to jednak człowiek przedstawia w tym kontekście znacznie udoskonalony typ świadomości recentywistycznej. Świadomość recentywistyczna znajduje się jakby między „wielością” i „nicością”: wiemy „wiele” o czasach wcześniejszych na podstawie śladów fizycznych, a „nic” o czasach późniejszych, które tych śladów nie miały na czym „postawić”³⁸. To „wiele” odnosi się tak do przyrody, jak i kultury, owo „nic” — do technologii i kultury. Zarówno technologię, jak i kulturę traktujemy bowiem kreacjonistycznie, tj. stwarzamy dla nich substraty pamięci, z których może korzystać w pełni dopiero człowiek wielopojawieniowy. Stwarzamy bowiem byty, które są informatywne co do przyszłości dla człowieka jednopojawieniowego, jak też konstrukty technologiczne i kulturalne, które są informatywne co do przeszłości dla człowieka wielopojawieniowego³⁹.

³⁵ A. Quinton: *The Nature of Things*. London 1973, s. 41.

³⁶ K. Rahner: *Geist in Welt*. München 1957, s. 12.

³⁷ G. Gurvitch: *Deux aspects de la philosophie de Bergson: Temps et Liberté*. „Revue de Métaphysique et de Morale” 1960, nr 3, s. 308.

³⁸ J. Jalabert: *La théorie leibnizienne de la substance*. Paris 1947, s. 23.

³⁹ R. Jolivet: *La notion de substance*. Paris 1929, s. 18.

Szczególny przypadek świadomości recentywistycznej stanowi różnicę między wspólną terażniejszością a „naszą” terażniejszością. Oba te pojęcia dotyczą człowieka jednopojawieniowego, rozumianego raz jako jednostka, z którą się identyfikujemy (ego), drugi raz jako jednostka, z którą identyfikuje się ktoś inny (alter ego). Ten typ świadomości recentywistycznej jest najczęściej prospektywny, tj. wychylony ku przyszłości. Jest to jednocześnie wychylenie kreatywistyczne, gdyż wskazuje na kierunek tworzenia stanów uporządkowanych i przechodzenie od porządku w tym, co kreujemy „teraz”, do „nie-porządku” w tym, co ma być w przyszłości⁴⁰. Przyszłość jako „nie-porządek” jest w tym sensie kreatywistycznym wyzwaniem dla naszej „teraźniejszości”. Właśnie w świadomości recentywistycznej istnieją rzeczywiste „wejścia w istnienie”, do których świadomość nasza przystosowała się przez posiadanie „teraz”. Jeśli naszą uwagę (stan świadomości) korelujemy z jakimś rzeczywistym procesem zewnętrznym, to zdarzenia „przyszłe”, jako nierealne „jeszcze” (stanowiące „nie-porządek”), są tymi „zdarzeniami”, które są naszymi „zadaniami”, a więc niejako przyczyną celową” naszej świadomości recentywistycznej. Jeśli istnienie jakiegoś zdarzenia w sensie ontologicznym może być dane tylko w naszej pamięci lub w naszej „chwili obecnej”, to stawanie się jakiegoś zdarzenia może być „dane” w naszej świadomości na sposób kreatywistyczny jako terminus ad quem tej świadomości⁴¹. Jeśli myśleć o człowieku na sposób całościowy, to w tym sensie nie ma różnicy między zdarzeniem, które jest, a tym, które się staje⁴², tj. którego organizacja zaistniała już w naszej świadomości, ale którego substrat fizyczny musi wytworzyć nasza działalność technologiczna. W tym rozumieniu świadomość recentywistyczna reprezentuje twórczy bieg rzeczy i opiera się na tym poczuciu kierunku czasu, które jest osiągalne dzięki konstatacji w nas samych momentu recentywistycznego.

Uwzględniając ten moment, możemy powiedzieć, że świadomości naszej nie odpowiada żadna przedmiotowa rzeczywistość, ale tylko i wyłącznie obecne, aktualne „teraz” na nią zapotrzebowanie⁴³.

Recentywizm jako współczesne spojrzenie na historię

Pamięć człowieka wielopojawieniowego. Recentywizm jest wyrazem świadomości naszej epoki, w której zrodziła się nieuleczalna wątpliwość

⁴⁰ T. Hobbes: *Lewiatan*. Warszawa 1954, s. 21.

⁴¹ A. Gurwitsch: *Leibniz. Philosophie des Pantologismus*. New York 1974, s. 32.

⁴² A. Schopenhauer: *Aforyzmy o mądrości życia*. Warszawa 1970, s. 247.

⁴³ J. Le Rond d'Alembert: *Wstęp do Encyklopedii*. Warszawa 1954, s. 46.

co do tego, czy postępowanie naukowe gwarantuje odtworzenie rzeczywistości z pominięciem tzw. momentu antropologicznego, w którym załamuje się w szczególności wszelka koncepcja prawdy, a nawet sama prawda staje się szczególnym rodzajem potwierdzenia swej terażniejszości ze strony człowieka współczesnego⁴⁴. Człowiek współczesny uświadomił sobie granice poznania historycznego, które zdominowało umysł człowieka wielopojawieniowego i prawie całkowicie wyeliminowało namysł nad losem jednostki i jej tragiczną egzystencją.

Każdy człowiek ma swoją historię⁴⁵, której podstawą jest indywidualna pamięć. Jest to więc historia człowieka jednopojawieniowego. A ponieważ każdy ma inną pamięć (treściowo i formalnie), współczesność jest zbiorem indywidualnych pamięci ludzi jednopojawieniowych. Obok tego funkcjonuje pamięć zbiorowa, która jest podstawą konstytuowania się historii w ścisłym sensie — historii człowieka wielopojawieniowego⁴⁶. Pamięć człowieka wielopojawieniowego jest wiedzą historyczną, która zastępuje osobiste doświadczenie indywidualnego człowieka jednopojawieniowego. Pamięć człowieka jednopojawieniowego jest w bezpośredni sposób odniesiona do potrzeb konkretnej jednostki, podczas gdy pamięć człowieka wielopojawieniowego zawiera tylko te dane, które są przydatne w „chwili bieżącej” — jest to pamięć nie tylko społeczna, ale także społecznie recentywistyczna. To nastawienie na osiąganie celów praktycznych obecnej zbiorowości determinuje jej treść i status jako wiedzy historycznej. Historia jako pamięć człowieka wielopojawieniowego prezentuje więc pewien sposób widzenia rzeczy i człowieka — sposób recentywistyczny. Wiedza historyczna bowiem to instrument osiągania wartości, które leżą poza obrębem tej wiedzy — w chwili obecnej, w naszym „teraz”⁴⁷. W skład universum recentiorum wchodzi tylko wartości pozapoznawcze, toteż wiedza historyczna jest użyteczna o tyle tylko, o ile służy realizacji wartości „człowieka współczesnego” (homo recens)⁴⁸.

Pojęcie recentywizmu zawiera jako najważniejszy postulat badanie pamięci człowieka wielopojawieniowego (jego pamięci) w celu wyjaśnienia przyczyn i warunków, które zrodziły terażniejszość, oraz w celu oceny tych przyczyn, jeśli jest to terażniejszość, z której człowiek

⁴⁴ 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*. Eds. Phil, L. Snyder. Ithaca 1958, s. 3—28.

⁴⁵ C. Becker: *Der Wandel in geschichtlichen Bewusstsein*. „Die neue Rundschau” 1927, vol. 38, s. 115—127.

⁴⁶ E. Brehier: *Problemy filozoficzne XX wieku*. Warszawa 1958, s. 38—39.

⁴⁷ Ch. W. Smith: *Carl Becker and the Climate of Opinion*. Ithaca 1956, s. 66—68.

⁴⁸ B. C. Borning: *The Political and Social Thought of Charles Beard*. New York 1962, s. 64—135.

jednopojawieniowy okazuje się niezadowolony. Nie tylko badamy więc przeszłość, ale ją aprobujemy lub nie w świetle problemów praktycznych, z którymi styka się społeczeństwo obecnie. Thymos człowieka jednopojawieniowego jest więc punktem wyjścia poszukiwań phronesis człowieka wielopojawieniowego, ponieważ niezadowolenie ludzi obecnych skłania ich do odnajdywania w historii materiału pojęciowego (phronesis), pozwalającego wyjaśnić, dlaczego aktualnie przeżywamy (thymos) stan rzeczy, którego nie potrafimy zaakceptować⁴⁹. W świetle zasady recentywizmu historia człowieka wielopojawieniowego ma zatem swoje sensowne odniesienie do problemów nurtujących nas w „teraźniejszości”, takich, które są determinujące w stosunku do problemów człowieka jednopojawieniowego, a w każdym razie powstają w jego sąsiedztwie. Człowiek współczesny, którego nęka wiele spraw pomniejszych, nie może tych spraw rozwiązać obecnie, sięgając tylko do historii osobistej thymos, lecz musi sięgnąć do zbiorowej phronesis, wiedzy człowieka wielopojawieniowego, by z jego pamięci zaczerpnąć dane użyteczne do rozwiązania problemów praktycznych, z którymi się aktualnie styka. Fakt, że człowiek współczesny interpretuje swoje dzieje w świetle przypuszczeń dotyczących natury funkcjonowania teraźniejszości, sprawia, iż te mity, które może on spożytkować w chwili obecnej, są przez niego aktywnie podtrzymywane. Dyrektywa recentywizmu nakazuje więc wydobywać z przeszłości sytuacje analogiczne do spraw teraźniejszych, aby w rezultacie obrazu uzyskanego „z pamięci” człowieka wielopojawieniowego zarysować możliwe rozwiązania problemów bieżących człowieka jednopojawieniowego⁵⁰. Przeszłość nie jest tu traktowana więc jako magazyn doświadczenia, potrzebnego w przyszłości, lecz jako schemat odniesienia tego, co ma być „lepsze”.

Recentywistyczny schemat odniesienia. W poszukiwaniu recentywistycznej interpretacji faktu historycznego ważne jest więc przede wszystkim podejmowanie wysiłku „myślnego”, w toku którego pamięć człowieka wielopojawieniowego mogłaby dostarczyć „prostej” analogii do problemów trudnych do rozwiązania poza wszelkim odniesieniem, tzn. ważne jest podejmowanie wysiłku na rzecz osiągnięcia „prostomyślności” postępowania, które in abstracto jest zawikłane⁵¹. W tym aspekcie panuje niejako społecznie uwarunkowany recentywistyczny schemat odniesienia. Schemat ten jest moralistyczny, jako że ludzie uważają czę-

⁴⁹ E. Mounier: *Chrześcijaństwo i pojęcie postępu*. Warszawa 1968, s. 85—86.

⁵⁰ *Theory and Practice in Historical Study. A Report of the Committee on Historiography*. Bulletin 14. Social Science Research Council. New York 1946.

⁵¹ Ch. Beard: *The Nature of Social Sciences*. New York 1934, s. 61—62, 162.

sto za korzystne nie to, co jest prawdziwe w sensie naukowej phronesis, lecz raczej to, co jest pożyteczne w odczuciu ich obecnej thymos. Z jednej więc strony historia ma dostarczać układu odniesienia dla tego, co lepsze, z drugiej — podtrzymywać w nich rozwój tych sił, które wytworzyły wielkość człowieka⁵². Jeśli historia nie jest naukowa, to powinna być „moralna”, a więc ulepszać człowieka współczesnego. Siła faktów historycznych leży więc nie w ich odkyciu, lecz ich użyciu, tzn. w takiej ich interpretacji, aby były ważne „teraz”. Fakty stają się historycznymi nie dlatego, że ulokowane są w naszej pamięci, ale dlatego, że dokonały zmian w naszej terażniejszości i dzięki temu znalazły utrwalenie w pamięci człowieka wielopojawieniowego⁵³. Fakty historyczne są więc znaczące w skali człowieka jednopojawieniowego, a zapamiętane w umyśle człowieka zbiorowego, w świadomości zbiorowej. Nie twarde fakty, zawarte w źródłach historycznych, ale fakty rozumiane w sposób recentywistyczny stają częścią historii. Oddziałuje na nas nie to, co było „w samej rzeczy”, ale to, co „trwa” w naszym umyśle, w naszej phronesis. Fakty tworzone na podstawie osobistego doświadczenia człowieka jednopojawieniowego stają się z czasem symbolem zdarzeń dla człowieka wielopojawieniowego i — pozostając zarówno dla jednego, jak i drugiego faktami „myślnymi” — wchodzą w życie praktyczne człowieka współczesnego, by stać się faktami „prostymi”. Jak widać, „prostomyślność” dotyczy tych zdarzeń, które poddają się interpretacji recentywistycznej.

Fakt historyczny przez to, że występuje teraz (recenter) w umysłowej phronesis współczesnych i wiąże się z nadawaniem mu znaczenia w praktycznej thymos człowieka jednopojawieniowego, jest pamięcią rzeczy i człowieka, ściślej mówiąc — człowieka w sąsiedztwie rzeczy⁵⁴. Fakt podlega więc interpretacji recentywistycznej w fazie jego tworzenia przez to, że przyznajemy mu miejsce w budowanej przez nas strukturze życia terażniejszego. Ostatecznym więc układem odniesienia, do którego możemy się odwołać budując naszą ludzką historię przy wykorzystaniu naszej wiedzy, jest osobiste doświadczenie człowieka jednopojawieniowego i doświadczenie grupowe człowieka wielopojawieniowego⁵⁵. Przejście od tego, co jest ważne dla jednostki, do tego, co ważne jest zarazem dla ludzkiej zbiorowości, tkwi w rozumieniu owego „zarazem”, w tym mianowicie znaczeniu, że chodzi o skutki zdarzeń, które dotyczą „teraźniejszości” i które poprzez nią uzyskują niejako „przepustkę” do historii człowieka wielopojawieniowego. To właśnie teraż-

⁵² Z. Zawirski: *Wieczne powroty światów*. Kraków 1927.

⁵³ Ch. Beard: *The Discussion on Human Affairs*. New York 1936, s. 37, 85.

⁵⁴ Por. A. Newins: *Gateway to History*. Boston 1938, s. 43—44.

⁵⁵ F. Braudel: *Historia i nauki społeczne*. W: F. Braudel: *Historia i trwanie*. Warszawa 1971, s. 64.

niejszość, rozumiana jako zespół współczesnych problemów, decyduje o ważności odzyskanych przez pamięć sugestii co do realnych sposobów ich rozwiązania⁵⁶. W tym aspekcie przeszłość człowieka wielopojawieniowego może być rozumiana jako realizacja możliwości, będących udziałem także człowieka jednopojawieniowego. Taka terażniejszość, stworzona z punktu widzenia przeszłości przydatnej do rozwiązania problemów, z którymi borykają się ludzie również obecnie, może zasługiwać na miano „przeszłej terażniejszości”. Ale wówczas nic nie jest przeszłością w sensie faktów niezależnych od poznającego podmiotu, tak jak nie jest nią w sensie faktów niezależnych od działającego podmiotu. W rezultacie więc przeszłość, terażniejszość i przyszłość zlewają się w interpretacji recentywistycznej i żyją częścią naszego terażniejszego świata⁵⁷.

Reasumując: recentywizm to taki system organizacji społeczeństwa, który oparty jest na zasadzie tymczasowości. W obrębie takiego systemu najbardziej trafnym słowem dla określenia sensu programu zachowania ludzkiego jest słowo „chwilowy”. Porządek recentywistyczny ma się bowiem składać z szybko zmieniających się „systemów chwilowych”, w których człowiek posiadałby zdolność do szybkiej adaptacji do każdorazowo zmieniających się warunków życia i sytuacji. Działania ludzi zapatrzonych w terażniejszość będą jednak zawsze „zdradą” — w pewnym sensie — ideału człowieka wielopojawieniowego i próbą zamknięcia sensu życia ludzkiego w samoodnawiającym się świecie człowieka jednopojawieniowego. Człowiek jednopojawieniowy będzie — być może — tworzył obiektywnie „historię”, ale realnie żyć będzie przede wszystkim „terażniejszością”. „Historia” tylko w słowniku jest rzeczownikiem. W życiu jest tylko czasownikiem, który odmienia się wyłącznie w czasie terażniejszym. Prowadzi to do swoistej „teorii echa”, zgodnie z którą każdy fakt zaistniały w przeszłości, znajduje swoje echo w kształcie faktu realnego, a każdy fakt ujmowany przez nas jako mający zaistnieć w przyszłości, jest echem faktu aktualnego.

Oczywiście, człowiek zawsze będzie wybiegał w przyszłość. Nie wyzbędzie się właściwej mu echolalii prognostycznej, gotów za każdym razem ponawiać próbę przeniknięcia tajemnic nadchodzącego świata. Ale za każdym razem usłyszy odbite echo własnych spraw, dostępnych jego obserwacji zdarzeń. Za każdym razem obraz przyszłego świata rozplynie mu się w nicłość. Taką los spotkał w legendzie o Narcyzie nimfę imieniem Echo, która z nie odwzajemnionej miłości do kochanka rozplynęła się we mgłę — pozostał tylko jej głos⁵⁸.

⁵⁶ G. M. Mead: *The Philosophy of the Present*. London 1932, s. 11.

⁵⁷ W. Tatariewicz: *O szczęściu*. Wyd. 5. Warszawa 1962, s. 248.

⁵⁸ J. Schmidt: *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. Paris 1965.

Юзеф Банька

О рецентивистском, т. е. актуалистическом, мировоззрении

Резюме

В статье сделана попытка представить в общих чертах один из возможных способов расшифровки философии человека, который определен названием рецентивизм или актуализм. Автор считает, что описание какого-либо явления истинно не в любом времени, а лишь в настоящем времени, определяющем рамки человеческих действий и предпочитающем ориентацию мыслителя на данный тип философии.

Józef Bańka

On the recentivistic or actualistic attitude

Summary

The paper attempts to show one of the means applied to interpret the philosophy of man defined as recentivism or actualism. It involves a view that description of a phenomenon or an occurrence is not true for all times but only at the present time, determining the range of human actions and giving preference to a thinker's orientation onto the defined type of philosophy.