

# Józef Bańka

---

## Inscenizator ludzki w recentywistycznej koncepcji prawdy

---

Folia Philosophica 8, 7-32

---

1991

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Inscenizator ludzki wobec faktu inscenizowanego

Recentywnizm jest istotą myślenia, które odrzuca ucieczkę od terażniejszości, ażeby na tym, już nie defetystycznym, terenie znaleźć rozwiązanie zagadki sensu postępowania ludzkiego. Powrót od faktów-zjawisk do faktów-zdarzeń, a więc faktów ludzkich, jest powrotem ludzkiego „ja” do swojego „teraz”, do swojej Wielkiej Niniejszości. Umożliwia on także ocenę faktów obiektywnych, oderwanych od podmiotów terażniejszości. Ocenie podlegają wszakże nie tylko fakty-zjawiska, czyli fakty obiektywne, ale także sam inscenizator ludzki. Myślę, że dobrze będzie omówić kolejno te problemy.

### Kim jest inscenizator ludzki?

Trzeba w paru słowach wyjaśnić (dla wielu czytelników zapewne będzie to zbędne), dlaczego w tym artykule tyle miejsca zajmuje relacja między faktami-zjawiskami a faktami-zdarzeniami oraz relacja między nimi obu a podmiotem „ja”. Jest to przede wszystkim relacja, która sama w sobie zawiera element oceny — a być może również interpretacji — skierowanej na podmiot inscenizujący fakty-zjawiska, niejako dopuszczający je w drodze inscenizacji epistemologicznej do bycia w obszarze czasowości (w peryferiach czasu)<sup>1</sup>. Powiedzmy od razu: wszelka wiedza polega na zgodności przedmiotowej (zjawiskowej) zawartości peryferiów bytu z momen-



JÓZEF BAŃKA

### Inscenizator ludzki w recentywnistycznej koncepcji prawdy



<sup>1</sup> C. D. Broad: *The Mind and Its Place in Nature*. London 1925, s. 556—606.

tem recentywistycznym inscenizatora (*metteur en scène*), w którym to, co przedmiotowe, otrzymuje podmiotową wartość. „Wie się” bowiem tylko to, co ma swoje życie w inscenizowanym peryferium zdarzenia, ale odnosi „się” do podmiotu, który to coś „wie”. Świat więc „jest współzależny z ciałem, natura zaś jest, można powiedzieć, *mise en scène* życia jednostki”<sup>2</sup>. W ten sposób oddzielone od siebie obiektywne „się” i subiektywne „wie” znajdują połączenie (*iunctim*) w momencie recentywistycznym inscenizatora i tym lepiej coś „wie się”, im bardziej moment recentywistyczny zdarzenia pokrywa się z momentem recentywistycznym „ja” poznającego.

Prawda, ogólnie biorąc, polega na zgodności (w sensie *adaequatio* lub *adaequans*) wiedzy z jej przedmiotem, do którego „się” odnosi<sup>3</sup>. Gdyby naprawdę istniało coś, co jest tylko przedmiotowe, a więc jakiś świat zupełnie adekwatny (nie zaś jeszcze adekwantny), tj. wolny od naszej inscenizacji epistemologicznej, byłby czystym momentem recentywistycznym zdarzenia, czystym „się”, o którym nikt nie „wie”. Dlatego takie „ja” poznające, które sprawia, że wszystko jest w jakimś sensie podmiotowe, nazwiemy inscenizatorem ludzkim. Inscenizator to ktoś, kto „wie”, a zarazem sprawia, że to, co wie, rzutuje na scenę (*en scène*), na której rozciąga „się” zjawiskowy świat zdarzenia obecnego w „ja” poznającym inscenizatora<sup>4</sup>. Dzięki temu „się”, rozciągniętemu na peryferia świadomości, inscenizator ludzki staje jakby „przed” sobą, staje się przedmiotem oceny i samooceny. W momencie recentywistycznym „ja” poznającego (inscenizatora) to, co przedmiotowe, czyli ontologicznie peryferyjne, wiąże się z tym, co podmiotowe, czyli zdarzeniowe, w ten sposób, że priorytet przysługuje zdarzeniu, a nie zjawisku, inscenizatorowi świata — a nie światu inscenizowanemu<sup>5</sup>.

Gdyby nie moment pierworaźny zdarzenia, nakładający się na moment recentywistyczny „ja” poznającego, nie byłoby tego, co pierwsze, i tego, co drugie. Tymczasem wiemy, że choć zdarzenia i zjawiska, czyli peryferia tych zdarzeń, są równoczesne (tak jak równoczesny jest strumień światła i cień), to jednak nie możemy powiedzieć, by stanowiły one jedno. Skoro dysponuję już momentem pierworaźnym inscenizatora i dałem mu pierwszeństwo przed inscenizowanymi przezeń peryferiami bytu, mogę postawić pytanie: W jaki sposób do momentu recentywistycznego „ja” poznającego dołącza się to, co jest ekscentryczne, przedmiotowe, i w jaki sposób pozostaje z nim w zgodności?<sup>6</sup>

<sup>2</sup> C. A. van Peursen: *Antropologia filozoficzna*. Warszawa 1971, s. 151.

<sup>3</sup> T. Kotarbiński: *Z dziejów pojęcia teorii adekwatnej*. W: *idem: Elementy teorii poznania logiki formalnej i metodologii nauk*. Wrocław—Warszawa—Kraków 1961, s. 588.

<sup>4</sup> M. Merleau-Ponty: *Phenomenologie de la perception*. Paris 1945, s. 87—172.

<sup>5</sup> M. Landmann: *Das phänomenology Moment bei Nicolai Hartmann*. In: *Erkenntnis und Erlebnis*. Berlin 1951, s. 46.

<sup>6</sup> H. Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin 1928.

Pojęcie inscenizatora zakłada, że to, co podmiotowe, nie jest zawarte w pojęciu tego, co przedmiotowe, ale nie wykluczają się one wzajemnie, przynajmniej w tym sensie, iż niepodobna pomyśleć przedmiotowego inscenizatu bez jego źródła — twórczego inscenizatora. Wykluczone jest jednak jakiegokolwiek dołączenie jednego do drugiego, gdyż chodzi raczej o rodzaj eksplozji zdarzenia w momencie recentywistycznym, a więc o takie peryferia bytu, które bynajmniej nie są projekcją subiektywnego obrazu na ekran, lecz zjawiskową formą rzeczy nader konkretnych, mimo wszystko niezrozumiałych bez odniesienia do momentu pierworażnego zdarzenia, w którym ten „wybuch bytu” nastąpił. Inscenizator ludzki jako „ja” poznające nie jest częścią świata (peryferiów „ja” egzystującego, należącego już do zdarzenia), toteż za Wittgensteinem trzeba powiedzieć, że „podmiot nie należy do świata, lecz jest granicą świata. Istnieje zatem realny sens, w jakim na gruncie filozoficznym możemy mówić o niepsychologicznym »ja«». »Ja« występuje w filozofii przez fakt, że »świat jest moim światem.«<sup>7</sup>

Rozróżniając „ja” egzystujące, które należy do świata zdarzeń, od „ja” poznającego, które do świata zjawisk nie należy, dążymy do zakwestionowania radykalnego subiektywizmu w pojmowaniu ludzkiego inscenizatora, obecnego w świecie zdarzeń, i twierdzimy, że pokrywanie się momentu recentywistycznego zdarzenia z momentem recentywistycznym „ja” egzystującego stanowi wystarczającą podstawę obiektywizmu inscenizatora. Pojęcie momentu pierworażnego zdarzenia nie zakłada, że istnieje również jakaś świadomość, która je przedstawia. Tu musimy odejść od Husserlowskiej nauki o konstytucji i formach noetycznych<sup>8</sup>, ponieważ zdarzenie, jak się wydaje, zachodziłoby, nawet gdyby nie było świadomości obrazującej jego zajście. Tego, że w momencie pierworażnym obrazowanie zdarzenia nie jest możliwe, nie trzeba dowodzić. Dopiero bowiem pojawienie się peryferiów zdarzenia, a więc faktów-zjawisk, rozciągających jakby zdarzenie na rzeczy, umożliwia takie obrazowanie, czyli inscenizację. Mówimy wówczas o zajściu sytuacji przedmiotowej (w rozumieniu Ingardenowskim) i posługujemy się metodą fenomenologicznego opisu *a posteriori*.

Zadanie nasze można sformułować w postaci następującego pytania: W jaki sposób do momentu recentywistycznego inscenizatora dołącza świadomość, czyniąc zeń przedmiot oceny? *Prima facie* odpowiedź byłaby względnie prosta: dzieje się to na skutek jego wyjścia z siebie, tj. dzięki rozkładaniu się zjawisk na jego peryferiach w taki sposób, że pozostają nadal jego peryferiami i domagają się każdorazowo, gdy pytamy o ich przebieg, ukierunkowania na moment pierworażny inscenizatora<sup>9</sup>. To ukierunkowanie stanowi wewnętrzną cechę

<sup>7</sup> L. Wittgenstein: *Tractatus Logico-philosophicus*. London 1922, s. 5632 i 5641.

<sup>8</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, § 118. W wydaniu polskim (Warszawa 1967) s. 410.

<sup>9</sup> Th. Litt: *Mensch und Welt*. Munich 1948, s. 153—177.

dziania się zdarzenia ujętego łącznie z jego peryferiami, ale nie jest jego cechą istotną, kiedy potraktujemy je jako zdarzenie samo w sobie. Pełniejsza odpowiedź na postawione pytanie wymagałaby uzupełnienia. Trzeba przyjąć, że zdarzenie jako moment pierworzalny w stosunku do zjawisk jest czymś pierwszym w podobnym znaczeniu, w jakim inscenizator jest czymś pierwszym w stosunku do inscenizatu. Interferowanie momentu recentywistycznego zdarzenia z momentem pierworzalnym „ja” egzystującego daje podstawę do przyjęcia, iż są to dwa znaczenia faktu pierworzalnego w ogóle, które się wzajemnie zakładają i wzajemnie siebie wymagają<sup>10</sup>.

Zastanówmy się wszak: Czym byłoby zdarzenie bez świadomości inscenizatora ludzkiego, czym byłby podmiot bez aktu bytowego zdarzenia? Zdarzenie byłoby jakąś Kantowską „rzeczą samą w sobie”, podmiot zaś — enklawą Nieświadomego, daną w bycie zdarzenia. Postawione pytanie należałoby jeszcze poszerzyć: Czym byłoby zdarzenie bez swoich peryferiów bytowych w postaci zjawisk? Byłoby momentem pierworzalnym bytu, któremu nie towarzyszy moment pierworzalny „ja” poznającego. Dopiero bowiem wówczas, gdy wiemy, czym są rzeczy *a posteriori*, wiemy zarazem, czym jest zdarzenie jako reprezentacja zjawiska *a recentiori*, a także czym jest owo *a recentiori* w odniesieniu do samego inscenizatora, który nadaje zjawisku postać inscenizatu. Muszą interferować dwa momenty pierworzalne — zdarzenia i inscenizatora, aby ten ostatni mógł poszukiwać momentu recentywistycznego we wszystkich zjawiskach, które oskrzydlają jego moment pierworzalny jako inscenizacje epistemologiczne miejsc niedomkniętych bytu aktualnego<sup>11</sup>. Jeśli warunek ten zostanie spełniony, to podmiot inscenizujący fakty-zjawiska może stać się przedmiotem oceny. W grę wchodzić będzie wtedy moment pierworzalny zdarzenia, z którym koresponduje, a także samooceny, gdy uwzględnimy dodatkowo moment pierworzalny „ja” poznającego.

#### Czym jest fakt inscenizowany?

Uczyńmy przedmiotem oceny peryferia momentu recentywistycznego, czyli fakty-zjawiska, zwane tu inscenizacjami epistemologicznymi (oglądami). Postawmy też na wstępie pytanie: W jaki sposób możliwa jest ocena rzeczywistości realnej, złożonej z faktów-zjawisk, przy założeniu, że to, co w niej pierworzalne, a więc moment recentywistyczny zdarzenia, uznajemy za dominujące z punktu widzenia poznania? Na to pytanie również odpowiemy prowizorycznie, iż ocena taka jest możliwa dlatego, że wtedy, kiedy wychodzimy *a recentiori* i projektujemy takie peryferia zdarzeń, które określają świat istniejący poza podmiotem

<sup>10</sup> H. Feigl: *The Mind-Body Problem in the Development of Logical Empiricism*. In: *Readings in the Philosophy of Science*. New York 1953, s. 612—626.

<sup>11</sup> G. Ryle: *The Concept of Mind*. London 1949, s. 154—186.

inscenizatora, nie likwidujemy ich związków z momentem recentywistycznym zdarzenia i „ja” poznającego<sup>12</sup>. Przyjmując istnienie faktów-zjawisk rozciągających się na zewnątrz podmiotu „ja” poznającego, przy nienaruszonym ich związku z momentem recentywistycznym inscenizatora, gwarantujemy sobie wyjście z porządku wewnątrzmatematycznego<sup>13</sup>, tj. możliwość porównania rzeczy z tym, co sobie w związku z nimi przedstawiamy (*adaequatio*), oraz możliwość porównania naszego zdarzenia (jako „ja” egzystującego) ze zdarzeniem zewnętrznym (*adaequans*).

Inscenizując epistemologicznie fakty-zjawiska na peryferiach bytu, trzymamy je niejako na uwięzi w zatoczce momentu recentywistycznego ludzkiego inscenizatora. Są one przedstawieniami przedmiotowymi o tyle, o ile pojmujemy je *a posteriori*, a jednocześnie przedstawieniami podmiotowymi, o ile poznajemy je *a recentiori*. Paradoks polega na tym, że — wbrew mylącej etymologii — treści tych przedstawień bardziej istnieją (należą do ontologii fundamentalnej), gdy ujmujemy je bliżej momentu recentywistycznego „ja” poznającego, słabiej zaś, kiedy zaczynamy je traktować tak, jak to czynią fizycy teoretycy i biologowie<sup>14</sup> — jako oddalony od nas świat rzeczy, czyli na peryferiach momentu recentywistycznego inscenizatora. W tym drugim wypadku należą one do peryontologii I i II. W oddaleniu od momentu recentywistycznego zdarzenia, fakty-zjawiska uzyskują wprawdzie większą określoność (obiektywność podlegającą mierze), ale tracą na swej bytowości: tym mniej są one bytem, im bardziej są rzeczą, i odwrotnie — tym bardziej są bytem, „kiedy myśl zrywa z wymogami życia”<sup>15</sup>. Zadanie oceny faktów-zjawisk polega w myśleniu filozoficznym na wyjaśnieniu, dlaczego zgodność naszych przedstawień o rzeczach z rzeczą samą (*adaequatio*) powoduje, iż tracimy na zgodności naszej myśli z bytem (*adaequans*), czyli momentem recentywistycznym zdarzenia.

Chcąc uniknąć tej antynomii, chętnie godzimy się na dualizm myślenia filozoficznego i naukowego, rezerwując sobie możliwość przejścia od jednego do drugiego na prawach kompromisu. Istnieje bowiem różnica między stwierdzeniem, iż rzeczy są dokładnie tym, co sobie w związku z nimi przedstawiamy (*adaequatio*), czyli inscenizacją epistemologiczną bytu, a stwierdzeniem, że to nasze przedstawienia zależą od tego, jak dalece niezależnie od nas rzeczy te istnieją (*adaequans*), a więc wymuszają niejako układ treści powstały w umyśle inscenizatora<sup>16</sup>. Chodzi w gruncie rzeczy o subtelną różnicę między doświad-

<sup>12</sup> D. Lecourt: *Pour une critique de l'epistemologie* — Bachelard, Canquihem, Foucault. Paris 1972.

<sup>13</sup> B. Russell: *Wstęp do filozofii matematyki*. Warszawa 1958, s. 7.

<sup>14</sup> *Epistemologie et Marxisme*. Ed. C h. Bourgois, D. de Roux. Paris 1972, s. 31.

<sup>15</sup> G. Bachelard: *La Philosophie du Non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*. Paris 1962, s. 110.

<sup>16</sup> A. Pałubicka: *Praktyka — doświadczenie społeczne — nauka*. „Studia Metodologiczne” 1976, nr 14.

czaniem faktów-zjawisk, dopuszczonych w drodze inscenizacji epistemologicznej (*a recentiori*) do bycia w obszarze czasowości (w peryferiach czasu), a ich doświadczeniem w drodze reinscenizacji (*a posteriori*), tj. kodowania do świadomości (powrotu do momentu recentywistycznego „ja” poznającego, współobecnego ze zdarzeniem). W pierwszym wypadku mamy do czynienia z aktem inscenizatora, w drugim — z aktywnością przedmiotu inscenizowanego, tj. z procesem poznania<sup>17</sup>.

Doświadczenie faktów-zjawisk oznacza, iż nasze przedstawienia inscenizowane są z pozycji momentu recentywistycznego świata myśli w peryferia bytowe, które zyskują realność przedmiotową dlatego, że właśnie w niej rozpoznawane są rzeczy, nad których konstrukcją świadomość „ja” poznającego z takim wysiłkiem pracuje<sup>18</sup>. Nie mamy tu do czynienia z przyczynowością wyznaczoną przez nasze przedstawienia, to raczej kategoria przyczynowości jest właściwością metody fenomenologicznej i dlatego nie można jej stosować poza *milieu* zjawisk, odnosząc ją do określenia kierunkowości podmiot — przedmiot lub przedmiot — podmiot. Po prostu, poza przedmiotami nie ma przyczynowości. Nie ma też kierunkowości tam, gdzie następuje inscenizowanie momentu recentywistycznego zdarzenia na peryferia I i II (przeszłość lub przyszłość). To bowiem, co mówimy o przeszłości lub przyszłości, nie wynika z odwracania się plecami lub twarzą, lecz z przekonania, że inne wartości wchodzi w grę wówczas, gdy reifikujemy raczej słowo „przeszłość” niż „przyszłość”<sup>19</sup>.

Postawmy teraz pytanie: Dlaczego żywimy przekonanie o istnieniu przejścia ze świata rzeczywistego w świat przedstawienia i przekonanie to opieramy na przyczynowości, nie żywimy zaś takiego przekonania w stosunku do przejścia z przeszłości do przyszłości, a mimo to zachowujemy się zgodnie z ideą kierunkowości, która takie przejście sugeruje? Wydaje się, że po prostu powodują nami dwa złudzenia, z których jedno — nazwijmy je złudzeniem zgodności myśli z rzeczywistością (*adaequatio*) — towarzyszy inscenizacji epistemologicznej miejsc niedomkniętych bytu, drugie zaś — nazwijmy je złudzeniem ciągłości obrazu świata (*adaequans*) — towarzyszy inscenizacji epistemologicznej miejsc niedomkniętych czasu. Złudzenie pierwsze dotyczy filozofii, operującej pojęciem prawdy obiektywnej, złudzenie drugie umiejscowiło się w obrębie nauki, która traktuje poznanie jako produkt podmiotu zbiorowego<sup>20</sup> i która takiej prawdy nie potrzebuje, ale nie znosi próżni, dlatego faworyzuje spoistość systemu. W obrębie bowiem tak spójnego systemu świat można ująć w perspektywie ciągłości instrumentalnie wymuszonej.

<sup>17</sup> L. Althusser, E. Balibar: *Czytanie „Kapitału”*. Warszawa 1975, s. 70.

<sup>18</sup> R. Avenarius: *Ludzkie pojęcie świata*. Warszawa 1969, s. 29.

<sup>19</sup> L. Althusser: *Pour Marx*. Paris 1965, s. 238.

<sup>20</sup> J. Kurowicki: *Podmiot zbiorowy a epistemologia*. „Studia Filozoficzne” 1973, nr 4.

To drugie złudzenie wyznacza kolejny problem, mianowicie: Czy ciągłość obrazu świata, do której zmierza nauka, może być zachowana z pominięciem takich fikcji kierunkopochodnych, jak ewolucja, postęp, rozwój. Odpowiedź w perspektywie recentywistycznej okazuje się względnie jasna: postępowanie *a recentiori*, czyli redukcja peryferiów bytu i czasu do momentu recentywistycznego zdarzenia, zastępuje fikcję kierunkowości, ponieważ każde kolejne *a recentiori* funkcjonuje, samo dla siebie, jako nowy paradygmat, na który składają się reguły metodologiczne oraz zbiór „faktów” z ich pomocą zinterpretowanych<sup>21</sup>. Wówczas jednak musimy dokładnie określić, czy pozostajemy w polu myślenia naukowego, czy jeszcze filozoficznego, tzn. czy poszukujemy kryteriów oceny inscenizatorów ludzkich, czy też kryteriów oceny faktów-zjawisk, dopuszczonych do bycia w obszarze peryontologii I i II w trakcie inscenizacji epistemologicznej bytu przez ludzkiego inscenizatora<sup>22</sup>.

### Myślenie filozoficzne a myślenie medytatywne

Proponuję odróżnić kryteria oceny inscenizatorów ludzkich, które mieszczą się w typie myślenia filozoficznego, od kryteriów oceny faktów-zjawisk (inscenizacji), zawartych w typie myślenie medytatywnego. Słowa „świat” i „zaświat” zostały tu użyte na określenie rzeczywistości będącej z jednej strony przedmiotem ontologii fundamentalnej (świat), z drugiej — przedmiotem peryontologii (zaświat).

#### Myślenie filozoficzne jako czynność inscenizatora

Myślenie filozoficzne przypomina wpatrywanie się równocześnie w dwa światy: świat faktów-zjawisk, oglądany okiem bezpośrednio, i świat zdarzeń, oglądany jakby okiem duszy, „rzeczywisty zaocznie”. Tak to ujmuje Leśmian w swoim *Znikomku*:

W cienistym istnień bezładzie Znikomek błąka się skocznie.  
Jedno ma oko błękitne, a drugie — piwne, więc raczej  
Nie widzi świata tak samo, lecz każdym okiem — inaczej —  
I nie wie, który z tych światów jest rzeczywisty — zaocznie?

Oko — inscenizator ludzki — ma tu charakter światopoglądu, ale jest to światopogląd szczególny, filozoficzny. Domaga się więc kryteriów oceny podmiotu ludzkiego, który swój świat inscenizuje. W tym wypadku kryterium oceny podmiotów ludzkich jest stopień prostomyślności, tj. stopień wolności od peryferiów czasowych (przeszłość i przyszłość) i bytowych (*quasi* — rzeczywistości). Podmiot ludzki więc nie może być przedmiotem oglądu zewnętrznego. Nie

<sup>21</sup> T. S. Kuhn: *Struktura rewolucji naukowych*. Warszawa 1967.

<sup>22</sup> C. M. Dobrow: *Wstęp do naukoznawstwa*. Warszawa 1969, s. 181.



należą bowiem do niego fakty-zjawiska, które widzi na zewnątrz siebie, tzn. *a recentiori* inscenizuje. Podmiot ludzki jako przedmiot oceny oznacza zdwojenie momentu recentywistycznego „ja” egzystującego i „ja” poznającego, z których pierwszy istnieje radykalnie poza wiedzą drugiego, ale poza tą wiedzą nie jest sobie dany. Dlatego Hume pisze: „Co do mnie, to gdy wnikam najbardziej intymnie w to, co nazywam moim ja, to zawsze natykam się na jakąś poszczególną percepcję, tę czy inną, ciepła czy chłodu, światła czy ciemności, miłości czy nienawiści, przykrości czy przyjemności. Nie mogę nigdy uchwycić mojego ja bez jakiejś percepcji i nie mogę postrzegać nic innego niż percepcji. Gdy moje percepcje na pewien czas znikają, np. w zdrowym śnie, to tak długo nie peryferiów czasowych (przeszłość i przyszłość) i bytowych (*quasi-rzeczywistości*). Podmiot ludzki więc nie może być przedmiotem oglądu zewnętrznego. Nie postrzegam mego ja i można słusznie powiedzieć, że ono nie istnieje.”<sup>23</sup> Cały byt podmiotu polega więc na oglądzie swjej podmiotowości, ale ogląd ten jest oglądem wewnętrznym, zakładającym tożsamość oglądanego („ja” egzystującego) i oglądającego („ja” poznającego) — jest więc oglądem *a recentiori*, dla którego nie istnieje żadne *recens quo ante* ani też żadne *recens ad quem*.

Niezmiernie interesujący jest wynik takiego ujęcia podmiotowości. Podmiotowość bowiem w tym ujęciu to ogląd (a raczej wgląd) bytu, wolnego od peryferiów czasowych (przeszłość i przyszłość) i bytowych (*quasi-rzeczywistości* I i II), w akcie konstruowania siebie, czyli zdwojenie momentu recentywistycznego w punkcie *recens sui*. Myśl spekulatywna jawi się tu jako jeden z momentów recentywistycznych samego bytu i dzięki temu znajduje uzasadnienie ontologiczne<sup>24</sup>. Umysł, tkwiący w czasoprzestrzennym *continuum* zdarzeń, reprezentuje więc wyróżniony moment recentywistyczny, odmienny od peryferiów (zjawisk), jakie wytwarza. Co więcej — podmioty istnieją o tyle tylko, o ile stają się konstrukcjami, których właśnie nie można przedstawić zewnątrz, a więc które dla swego momentu recentywistycznego, już zdwojonego, nie wytwarzają peryferiów. Mówimy, że one się stają, lecz — jak długo są tylko podmiotami — niczego nie wytwarzają. Dopiero nakładanie się momentu recentywistycznego podmiotu na moment recentywistyczny zdarzenia (a więc potrojenie momentu recentywistycznego) zmusza go do wytworzenia peryferiów zdarzenia w postaci inscenizacji epistemologicznej faktów-zjawisk.

Do tak rozumianego podmiotu stosujemy pojęcie inscenizatora. Momentowi recentywistycznemu zdarzenia odpowiada wówczas moment recentywistyczny działania, natomiast oglądowi wewnętrznemu siebie — ogląd zewnętrzny peryferiów bytu. W trakcie inscenizacji epistemologicznej bytu jest się nie tylko podmiotem „tutaj-teraz-bycia” „ja” egzystującego, ale zawsze zarazem przed-

<sup>23</sup> D. Hume: *Traktat o naturze ludzkiej*. T. 1. Tłum. Cz. Znamierowski. Warszawa 1963, s. 327.

<sup>24</sup> A. N. Whitehead: *Process and Reality*. New York 1969, cz. 2, rozdz. 1—4.

miotem oddziaływania peryferiów zdarzenia, zepchniętych do „nie-tutaj-teraz-bycia”. „Ja” staje się wówczas, jak mówi Max Scheler, zespołem — całością funkcji psychicznych<sup>25</sup>. W pełnym więc tego słowa znaczeniu podmiot musi spełniać dwa warunki: po pierwsze, pozostawać stale w stanie „tutaj-teraz-bycia”, tj. wewnętrznego *a recentiori* (zdwojenia momentu recentywistycznego „ja” egzystującego i „ja” poznającego); po drugie, dokonywać ustawicznej inscenizacji epistemologicznej peryferiów zdarzenia, czyli faktów-zjawisk, danych sobie odąd stale w stanie „nie-tutaj-teraz-bycia”, tj. zewnętrznego *a posteriori* (potrojenia momentu recentywistycznego)<sup>26</sup>.

Dzięki ustawicznej dwoistości „tutaj-teraz-bycia” momentu recentywistycznego i „nie-tutaj-teraz-bycia” jego peryferiów bytowych — istnienie świadome „ja” poznającego staje się przedmiotowe, a istnienie nieświadome „ja” egzystującego — nieprzedmiotowe. Moment recentywistyczny „ja” poznającego dany jest nam więc *a posteriori* jako zdolność inscenizacji, natomiast moment recentywistyczny „ja” egzystującego pozostaje *a recentiori* nie uświadomiony. Różnica między nimi polega na stopniu prostomyślności, tj. wolności od peryferiów czasowych i bytowych. Właściwym jednak punktem, w którym trzeba ujmować rodzaj istnienia przysługujący ontologicznie im obu, jest moment pierworazny zdarzenia, okreśłany w porządku metodologicznym jako zasada *a recentiori*. Ta zasada myślenia filozoficznego usuwając peryferia bytów faktów-zjawisk, pozwala na zaakceptowanie postawy prostomyślności, określonej przez zmysł słusznego rozumienia życia, który nie opierając się nawet na zasadach naukowego *a posteriori*, jest intuicyjnie niezawodny<sup>27</sup>. Nie ma potrzeby zajmować się ogólnikami na temat powszechnego poczucia prostomyślności. Wystarczy stwierdzić, że najgłębszą podstawą jego powszechności jest zakotwiczenie w momencie recentywistycznym każdego „ja” egzystującego, tj. w „tutaj-teraz-byciu” człowieka jednopojawieniowego. Dzięki temu prostomyślność naszego „ja” poznającego, gdy zapalone zostanie ognisko inscenizacji epistemologicznej w miejscach peryferyjnych rzeczywistości, może być rzutowana w „nie-tutaj-teraz-bycie”, a więc w swego rodzaju „nieznane”, w nadziei jego odsłonięcia — „objawienia”<sup>28</sup>. W ten sposób, pozostając w obrębie myślenia filozoficznego, człowiek może tworzyć perspektywę życia na peryferiach zdarzeń, nie dbając o ich poznanie *a posteriori*.

Kontynuowanie tego toku myślenia prowadzi do konkluzji, że epistemologicznemu *a recentiori* „ja” poznającego odpowiada moralne *a recentiori* naszego „ja” egzystującego, dzięki czemu istnieją dwie drogi wyjścia ze świadomości

<sup>25</sup> M. Scheler: *Die Idole der Selbsterkenntnis*. In: *Vom Umsturz der Werte*. Bern 1955, s. 234.

<sup>26</sup> M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethnik*. Bern und München 1966, s. 410.

<sup>27</sup> J. Bańka: *Problemy współczesnej filozofii człowieka*. Katowice 1978, s. 168.

<sup>28</sup> E. Levinas: *Totalite et l'infinie*. Haag 1968, s. 37.

potocznej *a posteriori*: poznawcza — nie potrzebująca peryferiów bytu, i moralna — nie potrzebująca peryferiów czasu, gdyż wystarczy jej wewnętrzna świadomość czasu<sup>29</sup>. Zdwojenie *a recentiori* w jednym momencie recentywistycznym „tutaj-teraz-bycia” gwarantuje zachowanie tożsamości w obliczu „nie-tutaj-teraz-bycia” świata, który z nami nie jest tożsamy i stanowi swoisty zaświat. Gwarantuje więc pewien poziom wolności od inscenizowanych przez świadomość peryferiów bytu, które wobec momentu recentywistycznego zdarzenia, jakim jesteśmy, nie są niczym innym jak roszczeniem rzeczywistości, gdy idzie o nasze „ja” poznające, i roszczeniem wartości, gdy idzie o nasze „ja” egzystujące. Te dwa roszczenia — rzeczywistości i wartości — wymagają od myślenia filozoficznego jedynie ogarnięcia w momencie recentywistycznym „tutaj-teraz-bycia” człowieka jednopojawieniowego. Jednopojawieniowego — tzn. stale realizującego się i stale swoje samourzeczywistnienie wartościującego w punkcie wyjścia *a recentiori*.

Oto, do jakiego wniosku zmierzamy: człowiek jednopojawieniowy jest swoim *Existenzerhellung*<sup>30</sup>, tj. własnym punktem wyjścia, terażniejszością, która tym mniej jest sobą (tj. tym mniej jest terażniejszością „tutaj-teraz-bycia”), im bardziej identyfikuje się z peryferiami bytu, z kulturą „nie-tutaj-teraz-bycia” człowieka wielopojawieniowego. Prostomyślność „ja” poznającego nie polega na tym, że ogarnia je poczucie zgodności z rzeczywistością (resp. nierzeczywistością) peryferiów bytu, ale na tym właśnie, iż przed takim poczuciem potrafi się ono skutecznie obronić, tj. odkryć nieuchronność własnych złudzeń. Podobnie prostomyślność naszego „ja” egzystującego nie polega na tym, iż zostanie ono z zewnętrznych ograniczeń wywiedzione *a posteriori* jako „ja” z „nie-ja”, ale na tym właśnie, że swój moment recentywistyczny podziela ze zdarzeniem, którego peryferia, a więc fakty-zjawiska, okazują się inscenizacją epistemologiczną „ja” poznającego (*alter ego*). Jak pisze Husserl, „należy to do sposobu istnienia przeżycia, iż na każde rzeczywiste przeżycie, jako coś pierwotnie obecnego (*originäre Gegenwart*), całkiem bezpośrednio może się skierować spojrzenie spozatrzenia, w którym możemy się ujrzyć. Dzieje się to w formie refleksji.”<sup>31</sup>

Doszliśmy więc do wniosku, że myślenie filozoficzne, dotyczące zdwojenia momentu recentywistycznego zdarzenia i „ja” egzystującego, przeistacza się w myślenie medytatywne, dotyczące rozdwojenia momentu recentywistycznego na byt zdarzenia i peryferia tego zdarzenia, czyli fakty-zjawiska.

<sup>29</sup> E. Husserl: *Zur Phänomenologie des inneren Zeit-bewusstseins*. In: „Husserliana”. Bd. 10. Haag 1966.

<sup>30</sup> K. Jaspers: *Philosophie*. Bd. 3. Berlin 1932, s. 30—34.

<sup>31</sup> E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Warszawa 1967, s. 143.

### Myślenie medytatywne jako kreacja faktów-zjawisk

Będziemy zmierzali do wykazania, że kryteria oceny faktów-zjawisk, a więc inscenizacji epistemologicznych, mieszczą się w typie myślenia medytatywnego. Oznacza to, że w tym wypadku kryterium oceny wartości inscenizacji epistemologicznej będzie stopień ich zgodności (*adaequatio*) ze zdarzeniami, obecnymi jako moment recentywistyczny w świadomości „ja” poznającego. Od razu też musimy postawić pytanie: Czym jest ów medytatywny sposób związania peryferiów czasowych faktów-zjawisk z ich momentem recentywistycznym, czyli faktami-zdarzeniami? Zapewne miejscem takiego medytatywnego związania ich jest świadomość „ja” poznającego (resp. medytującego), ale samo tylko zestawienie zdarzenia z jego peryferiami nie może być podstawą uznania zgodności między nimi. Trzeba raczej stwierdzić obecność zdarzenia w obrębie „tutaj-teraz-bycia” „ja” egzystującego, a następnie dowieść wywiedności faktów-zjawisk, jako inscenizacji epistemologicznej, z „ja” poznającego. W ten sposób raczej wydedukowaliśmy fakty-zjawiska ze zdarzeń, aniżeli dowiedliśmy ich zgodności. Ten rodzaj dedukcji nie ma charakteru dyskursywnego, lecz medytatywny, toteż P. Ricoeur nazywa go „refleksyjnym rozumieniem”<sup>32</sup>. „Ja” poznające przypomina tu bardziej medytującego mnicha niż dużej mocy komputer.

Spotkanie tego, co podmiotowe (inscenizator), z przedmiotowością wtórną faktów-zjawisk (inscenizacji) nie ma charakteru zapośredniczonego; stanowi raczej rodzaj „cielesnej doznaniowości”<sup>33</sup>. Oznacza to, że dokonuje się ono *a recentiori*, ale tylko wówczas, gdy poszukujemy oceny faktów-zjawisk, nie zaś wtedy, kiedy je *a posteriori* mierzymy, pozostając na gruncie nauk szczegółowych. Oto dlaczego w tych ostatnich oceny są tak źle widziane, a tak bardzo pożądana jest chłodna obserwacja. Nauki szczegółowe są więc antymedytatywne. Niemniej przyjmujemy moment recentywistyczny, pewne *a recentiori*, jako coś ogólnie zapośredniczającego, jako siłę nośną (*axis*) zarówno zdarzenia oraz jego peryferiów, jak i „ja” egzystującego, a także jego inscenizacji epistemologicznej — „ja” poznającego. Dzięki temu *a recentiori* „moje ciało przynależy do subiektywności *cogito*”<sup>34</sup>. Dzięki sile nośnej *a recentiori* świat zdarzeniowo-zjawiskowy i przedmiotowo-podmiotowy jest całością, a więc stanowi system wewnętrznie spójny. Myślenie medytatywne — pośrednie między myśleniem filozoficznym a naukowym — leży u podstaw stwierdzenia tego *a recentiori*.

Po to, by spotkanie tego, co podmiotowe (inscenizator ludzki jako *metteur en scène*), z przedmiotowością (inscenizacją epistemologiczną jako *mise en scène*) nie miało charakteru zapośredniczonego, musi nam być dane coś pośred-

<sup>32</sup> P. Ricoeur: *De l'interpretation. Essai sur Freud*. Paris 1965, s. 50—54.

<sup>33</sup> E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologia und phänomenologischen Philosophie. Buch 2*. In: „Husserliana”. Bd. 4. Haag 1952, s. 146.

<sup>34</sup> P. Ricoeur: *La philosophie de la volonté*. Vol. 1. Paris 1967, s. 83—84.

niczącego (Arystotelesowskie *mezon*)<sup>35</sup>, a więc myślenie medytatywne, które wszelką pośredniość znosi i stawia nas wobec siebie (świadomość) i wobec świata (rzeczy) w pozycji wyjściowego *a recentiori*<sup>36</sup>. To pośredniczące (mediatyzujące) nie jest więc pośrednie, ponieważ nie plasuje się w żadnym peryferium bytu ani w zdarzeniu, lecz w „ja” poznającym, czyli w *alter ego* „ja” egzystującego. Nasze „ja” występuje więc raz jako medytatywne („ja” poznające), drugi raz — jako mediatyzujące („ja” egzystujące), dzięki czemu zdwojenie podmiotowo-przedmiotowe staje się podstawą zdwojenia zdarzeniowo-zjawiskowego, a zatem podstawą *a recentiori* inscenizacji epistemologicznej miejsc niedomkniętych bytu<sup>37</sup>. Przyjąwszy *a recentiori*, że cała wiedza jest pierwotną egzystencją, której zarysem egzystencjalnym winien być moment recentywistyczny zdarzenia, a zarysem fenomenalnym — inscenizacja epistemologiczna jego peryferiów, czyli świata rzeczy, możemy już kontynuować budowę naszego uniwersum jako systemu, którego zdwojenie (w postaci systemu świata i systemu wiedzy) musi się poddawać jakiejś zgodności. Mamy tu do czynienia z „zakończeniem aktualizacji w terażniejszość tego, co przeżywane”<sup>38</sup>, toteż wspomnianą zgodność trzeba rozumieć nie jako *adaequatio*, lecz jako *adaequans*, czyli *identificatio*.

Rozumienie *adaequans* jako *identificatio* charakteryzuje znany nam już mechanizm identyfikacji „tutaj-teraz-bycia” człowieka jednopojawieniowego z kulturą „nie-tutaj-teraz-bycia” człowieka wielopojawieniowego. Myślenie medytatywne wprowadza nas w pojęcie kultury, mediatyzujące między sferą przedmiotową *phronesis* (system świata) i sferą podmiotową *thymos* (system wiedzy), między sferą zjawisk i ich istotą<sup>39</sup>. Ponieważ myślenie naukowe opiera się na *adaequatio*, natomiast myślenie medytatywne na *adaequans* (*identificatio*), pierwsze dopuszcza stopnie prawdopodobieństwa, drugie zaś przyjmuje, że prawdziwość wszystkich twierdzeń filozoficznych jest jednakowa<sup>40</sup>. Dzięki temu nauka się rozwija kumulatywnie w jeden wspólny system wiedzy, podczas gdy filozofia dopuszcza istnienie wielu systemów jednocześnie, tak iż następne systemy mogą być mediatyzujące między powstałymi wcześniej. I tak, przykładowo, transcendentalizm Kanta jest systemem mediatyzującym między empiryzmem i racjonalizmem, nie zaś zniesieniem któregoś z nich. Wynika

<sup>35</sup> A. C. Lloyd: *Activity and Description in Aristotle and the Stoa*. London 1971.

<sup>36</sup> D. von Hildebrand: *Sittlichkeit und etische Werterkenntnis*. „Jahrbuch für Philosophie” [Halle] 1922, Bd. 5, s. 470.

<sup>37</sup> R. Renoirte, A. Mercier: *Philosophie der exakten Wissenschaften*. Einsiedeln 1955.

<sup>38</sup> H. Ey: *La conscience*. Paris 1963, s. 140.

<sup>39</sup> B. Tuchańska: *Zjawisko i jego istota*. W: „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki”. Z. 2: *Zalożenia dialektyki*. Red. J. Kmita. Poznań 1977.

<sup>40</sup> I. Nowakowa: *Prawda cząstkowa, prawda względna, prawda absolutna. Próba wprowadzenia porządkującego pojęcia prawdziwości esencjalnej*. W: „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki”. Z. 1: *Teoria a rzeczywistość*. Red. J. Kmita. Poznań 1976.

z tego, że teorie naukowe nie mogą czerpać swej prawdziwości z różnych zasad, ale mogą te zasady co jakiś czas, jako tzw. paradygmaty, zmieniać<sup>41</sup>. Tymczasem w filozofii musi istnieć tylko jedna (mediatyzująca) zasada — *a recentiori*.

Myślenie według zasady *a recentiori* to właśnie myślenie mediatywne, mediatyzujące między zdarzeniem i peryferiami zdarzenia — „ja” egzystującym i jego *alter ego* — „ja” poznającym. W tym drugim wypadku bowiem chodzi o takie inscenizacje epistemologiczne, które zakładają rzeczywistość inscenizatora, lecz tej rzeczywistości ani nie wnoszą, ani nie znoszą. To właśnie on — inscenizator ludzki — kreuje je na peryferiach momentu recentywistycznego, ustanawiając dla nich swoje *a recentiori*.

### **Czynność inscenizacji epistemologicznej a ontologia rzeczywistości inscenizowanej**

Ustalmy na początek dwa stwierdzenia. Po pierwsze, że ocena inscenizatora ludzkiego (*metteur en scène*) uzależniona jest od wyboru momentu recentywistycznego zdarzenia. Po drugie zaś, że ocena inscenizacji zjawisk (*mise en scène*) zależy od wyboru peryferiów czasowych, tj. zarówno od tradycji, którą jesteśmy obciążeni, jak i od prognoz, za pomocą których próbujemy wybiegać przed siebie. Inscenizator ludzki widzi więc świat jakby „za sobą” (przeszłość, zwana tradycją) i „przed sobą” (wizja przyszłości), sam zaś zostaje — jako moment recentywistyczny zdarzenia — pominięty. Bergson tak to ocenia: „Uświadamiamy sobie te mechanizmy w chwili, gdy wchodzą w grę, i ta świadomość całokształtu przeszłych wysiłków, nagromadzonych w teraźniejszości, jest również jeszcze pamięcią, ale pamięcią różną zgoła od pierwszej, zawsze wyężoną ku czynowi, zasiadłą w teraźniejszości i patrzącą tylko w przyszłość.”<sup>42</sup> My zaś powiemy, że inscenizacja epistemologiczna, tj. fakty-zjawiska związane z „ja” poznającym, biorą w człowieku górę, samo zaś „ja” poznające opuszcza moment recentywistyczny i wkracza w peryontologię przeszłości lub przyszłości. Tymczasem pojęcie inscenizatora ludzkiego wiąże się z „ja” egzystującym, które niejako kondensuje się na momencie recentywistycznym samego zdarzenia i zmierza do *adaequans*.

Z dotychczasowych rozważań wyprowadzimy trzy konsekwencje, które postaramy się kolejno szczegółowo uzasadnić.

---

<sup>41</sup> R. Zielińska: *O konkretyzacji wewnątrzfunkcyjnej*. W: „Poznańskie Studia z Filozofii Nauki”. Z. 1...

<sup>42</sup> H. Bergson: *Materia i pamięć*. Tłum. W. Filewicz. Warszawa 1929, s. 72.

### O dochodzeniu inscenizatora do prawdy

Sądzimy zazwyczaj (a jest to pogląd potoczny), że „ja” poznające wycelowane jest prosto w rzeczywistość, że zawarta w nim inscenizacja faktów-zjawisk zmierza do utożsamienia się, do pokrycia się z prawdą, tj. domaga się weryfikacji i uznania za echo istniejącego niegdyś zdarzenia. Inscenizacja epistemologiczna, jako treść „ja” poznającego fakty-zjawiska, weryfikuje się więc i sama z siebie znika jako echo momentu reentywistycznego zdarzenia, umiejscowionego w ontologii fundamentalnej. Po prostu inscenizacje faktów-zjawisk znikają z chwilą uzgodnienia z momentem reentywistycznym zdarzenia, a więc kiedy zostają ściągnięte do zdarzenia mieszczącego się w obszarze ontologii fundamentalnej. Zachodzi wówczas redukcja peryontologii I i II do ontologii fundamentalnej „teraz”.

W każdym zdaniu naukowym myślenie porównane jest z faktami-zjawiskami, będącymi peryferiami zdarzeń. Inscenizacja faktów-zjawisk, które dla podmiotu „ja” poznającego stają się wówczas przedmiotem, sprawia, że w pewnym sensie — tj. w myśleniu *a recentiori* — „ja” poznające staje się wprawdzie samo dla siebie przedmiotem, ale nie oznacza to, iż w akcie tym inscenizator ludzki dochodzi do samowiedzy. Jest on „autorem sensu, który bierze ze swej nieświadomości. Jest widzem sceny swych przedstawień. Jest aktorem swej obecności.”<sup>43</sup> Przeszkodą w uzyskaniu samowiedzy przez inscenizatora ludzkiego okazuje się świadomość „ja” poznającego, iż dokonuje ono inscenizacji faktów-zjawisk na peryferiach swego *a recentiori*, natomiast dzięki refleksji skierowanej na zawarte w tych peryferiach treści możliwe staje się tylko dochodzenie *a posteriori* do wiedzy, która na uogólnieniu tych treści (a więc kreacji pojęć) się zatrzymuje<sup>44</sup>. W ten sposób „ja” poznające zmierza nie do personalizacji istnienia, tj. do pokrycia się ze swym *alter ego* — „ja” egzystującym — w momencie reentywistycznym zdarzenia, lecz do pokrycia się, jak echo, z samym zdarzeniem, w którym znaleźć może obiektywizację swego istnienia.

Niestety, obiektywizacja ta w dalszym ciągu nie jest *identificatio (adaequans)*, lecz tylko Arystotelesowskim *adaequatio intellectus et rei*: „[...] to [...] gar legein [...], to on einai kai me on einai alethes” (mówić, że to, co jest, jest, a to, co nie jest, nie jest, to prawda”)<sup>45</sup>. *Res* mieszczą się zawsze w peryferiach bytu, *intellectus* zaś w momencie reentywistycznym „ja” poznającego. Jeśli teraz peryferia bytu ściągniemy do „ja” egzystującego, pokrywającego się ze zdarzeniem, otrzymamy nie tylko akt samowiedzy, ale także akt identyfikacji z bytem, czyli *adaequans*. Parmenidiańskie „pomyśleć bowiem i być jest toż samo” (*to gar auto noein te kai*

<sup>43</sup> H. Ey: *La conscience...*, s. 147.

<sup>44</sup> A. Stępień: *Czy wiedza ogólna zawsze jest tylko prawdopodobna?* „Znak” 1958 nr 10, s. 1281—1287.

<sup>45</sup> Aristoteles: *Metaphysica*, ks. Gamma 7, 1011 b 26—27.

*einai*)<sup>46</sup> stanowi wykładnię reentywistycznej interpretacji klasycznej definicji prawdy. Możemy wszakże peryferia bytu, ściągnięte do momentu reentywistycznego zdarzenia, z powrotem rozwinąć. Dzięki temu skierowane na zdarzenie „ja” poznające zostaje określone przez rzeczywistość (treść) tych peryferiów jako niereczywistość — jako „ja-samo-siebie-poznające”. Echo powraca w ten sposób do swego źródła: fakty-zjawiska do zdarzeń, „ja” poznające do „ja” egzystującego. Samo „ja” to nic innego jak właśnie ten moment reentywistyczny zdarzenia, który staje się nierozróżnialny od momentu reentywistycznego „ja” egzystującego. Wyjście poza to „samo ja” wymaga już objęcia peryferiów zdarzenia aktem poznawczym, co oznacza, że „ja” poznające jest zmieszane z rzeczywistością, jako tę właśnie rzeczywistość poznające<sup>47</sup>.

Zmieszanie naszego „ja” z rzeczywistością oznacza wszakże nasze pojawianie się, przechodzenie od „samego ja” do bycia osobą w świecie, a więc innością i osobnością zarazem. Ta właśnie osobność i inność ograniczają trwanie naszego pojawiania się i sprowadzają nas do bytu jednopojawieniowego. Moment reentywistyczny „ja”, które jest ośrodkiem naszego pojawiania się w świecie, musi każdorazowo emitować bytowe „przed” i „po”, gdyż w przeciwnym razie człowiek jednopojawieniowy byłby podmiotem jednorazowym, który nie istnieje wcale „przed” tym aktem pojawienia się ani „po” nim. Jak pisze H. Ey: „Ja czerpie swą substancję z doświadczenia, ale transcenduje je [...] być świadomym to na przemian i jednocześnie przeżywać pewne doświadczenie w jego terażniejszości i kierować egzystencję poprzez jej pola terażniejszości”<sup>48</sup>. Emitując (transcendując) peryferia swego bytu i ściągając je, moment reentywistyczny konstytuuje człowieka jednopojawieniowego jako istotę kroczącą w swym istnieniu przez każdorazowe „teraz”, obdarzone wstecznością spojrzenia dzięki pamięci i widzeniem przed siebie dzięki wyobraźni.

W ten sposób „każdy raz” składa się na jedność naszego „teraz”, a podmiot jednopojawieniowy nie sprowadza się do podmiotu jednorazowego, tj. sprowadza się do egzystencji, a nie do użytku. Krocząc bowiem w swoim istnieniu, człowiek jednopojawieniowy pozostawia jakby ślad swego (po) bytu, który pojął jako „ja” poznające. Tak rodzi się w nim pojęcie bytu i pojęcie samego siebie. Istnienie człowieka nie jest wszakże jednośladowe, gdyż obok niego, a także wraz z nim, kroczą w swoim istnieniu inni, którzy również pojmują swój byt i, dodatkowo, jego byt — jako byt innego. W procesie tym trzeba uwzględnić ślady pozostawione w świecie przez innych, stanowiące efekt „naznaczania” rzeczywistości przez jednostkę<sup>49</sup>. Krocząc tymi samymi śladami, człowiek jednopojawie-

<sup>46</sup> Parmenides: fr. 5 (Diels).

<sup>47</sup> F. W. J. Schelling: *System idealizmu transcendentalnego*. Przeł. K. Krzemieniowa. Warszawa 1979, s. 58.

<sup>48</sup> H. Ey: *La conscience...*, s. 364—365.

<sup>49</sup> A. Kojder: *Co to jest teoria naznaczania społecznego*. „Studia Socjologiczne” 1980, nr 3.



niowy identyfikuje je i jakby odnawia, dzięki czemu pojawiają się one wielokrotnie i konstytuują się w tzw. człowieka wielopojawieniowego.

Kroczenie po tych samych śladach opisuje wspomniany już mechanizm identyfikacji człowieka jednopojawieniowego z kulturą człowieka wielopojawieniowego. Nie wszystkie przecież ślady pozostawione przez innych człowiek jednopojawieniowy odnawia w stopniu równie wyraźnym, toteż mechanizm identyfikacji kulturowej działa selektywnie. To sprawia, że „ja” poznające nie dostrzega zachodzącej w nim tożsamości z wszystkimi peryferiami bytu, przez które kroczy, i nie włącza ich wszystkich do momentu reentywistycznego swego „ja” egzystującego<sup>50</sup>. „Ja” poznające człowieka jednopojawieniowego jest czymś nieprzerwanie trwającym tylko dzięki faktom-zjawiskom, inscenizowanym epistemologicznie na peryferiach bytu „ja” egzystującego. Stąd utrzymuje ono tożsamość w toku zmiany peryferiów rzeczywistości, zyskując dzięki temu właśnie charakter empiryczny. Gdyby wziąć pod uwagę następstwo inscenizowanych faktów-zjawisk, wchodzących w „teraz” podmiotu „ja” poznającego, to owe fakty-zjawiska, nawet jeśli są różnorodne i odmienne, będą przecież pojawiać się jako akty samowiedzy<sup>51</sup>, przynależne (adekwantne) do jednego i tego samego inscenizatora — człowieka jednopojawieniowego. To właśnie jego świadomość, obejmująca w swym momencie reentywistycznym ślady minionego — dzięki pamięci — i przeszłego — dzięki wyobraźni — podtrzymuje ciągłość między nimi, ponieważ sama tkwi — jako „ja” egzystujące — w rzeczywistości zdarzenia i wraz z peryferiami tego zdarzenia zmienia się jako wieczna mutacja „teraz”.

### O reentywistycznej postawie inscenizatora w toku dochodzenia do prawdy

Tak oto „ja” egzystujące, jako inscenizator ludzki, samo przez się tkwi w rzeczywistości zdarzenia i wraz z nią się zmienia (mutuje). Nie dąży wszakże do uzgodnienia z nią, stanowi jej *adaequans* — źródło, z którego bije wszelki czas. Jeśli jest „teraz” (momentem reentywistycznym zdarzenia), to z konieczności ustępuje nowemu „teraz”, nowemu momentowi reentywistycznemu. Jest więc ciągłą mutacją zdarzeń, ciągłą mutacją „teraz” — wiecznym teraz, które zdarza się teraz, i teraz, i teraz... Słowem — każde „zdarzenie depcze po piętach poprzedniemu zdarzeniu”<sup>52</sup>, za każdym razem tracąc swoją poprzedniość i nigdy

<sup>50</sup> W. Łukaszewski: *Stany własnej osoby i stany otoczenia jako wartości a spostrzeganie siebie i spostrzeganie innych*. W: Idem: *Spostrzeganie siebie i spostrzeganie innych ludzi*. Wrocław 1979.

<sup>51</sup> J. Kozielecki: *Adekwatność samowiedzy: fakty i mistyfikacje*. „Psychologia Wychowawcza” 1980, nr 3.

<sup>52</sup> E. T. Hall: *Bezgłośny język*. Przeł. R. Zimand, A. Skarbińska. Warszawa 1987, s. 148.

nie będąc zdarzeniem następnym, ponieważ jest *a recentiori*. „Ja” egzystujące — inscenizator ludzki — to zatem rusztowanie faktów-zjawisk, coś płynnego, złożonego ze zdarzeń, wokół których ścielą się zjawiska rozciągnięte na przeszłość i przyszłość, dzięki czemu możemy powiedzieć o nich, że „były” lub że „będą”. Wówczas wszakże powiemy jednocześnie, że „były” albo „będą” poza zdarzeniem, tworząc rzeczywistości peryferyjne.

Moment reentywistyczny „teraz” stanowi średniówkę czasów, natomiast inscenizacja epistemologiczna („ja” poznające) zmierza, siłą rzeczy, do zdarzeń utkwionych w ontologii fundamentalnej. Inscenizacja miejsc niedomkniętych polega na tym, że terażniejszość jest nieskończenie otwartą sumą bytów, wywołanych przez dwa horyzonty czasowe — przeszłość i przyszłość — ani przeciwstawne terażniejszości, ani zbieżne z nią, albowiem każdy z nich wnika w terażniejszość (jest limesowany do momentu reentywistycznego) i wypełnia sobą puste miejsca, które terażniejszość, jako stała możliwość bytu i stały byt możliwości, ciągle wytwarza. Naturalną tendencją „ja” poznającego (inscenizacji epistemologicznej) jest dążenie do likwidacji faktów-zdarzeń, likwidacji sprzeczności stojących na drodze do zrównania się z rzeczywistością zdarzeń, zachodzących w obrębie momentu reentywistycznego „ja” egzystującego. Natomiast „ja” egzystujące (inscenizator ludzki) nie tylko żadnych sprzeczności nie usuwa, ale nadal je mnoży, inscenizuje fakty-zjawiska sprzeczne z faktami-zdarzeniami. „Ja” egzystujące, samo w sobie stanowiąc obszar wolny od sprzeczności, jest ciągle nową mutacją zdarzeń. Poprzedni moment reentywistyczny zdarzenia jest więc sam dla nowego momentu reentywistycznego faktem-zjawiskiem. Fakty „zменяją się w toku dalszych dziejów, narastają bowiem nowe ogniwa łańcucha skutków, a tym samym zmienia się ocena i kwalifikacja faktów”<sup>53</sup>. W ten sposób sprzeczność nie tylko nie podlega likwidacji, ale jest istotą momentu reentywistycznego „ja” egzystującego, który jest niesprzeczny, lecz graniczy ze sprzecznością. Paradoksalnie — moment reentywistyczny „ja” egzystującego staje się obserwowalny przez to, że tę akurat właściwość traci (przestaje być momentem reentywistycznym), stając się faktem-zjawiskiem dla momentu reentywistycznego innego „ja” poznającego.

Być może, trzeba by tu subtelniejszych analiz, aby pokazać, w jaki sposób moment reentywistyczny inscenizatora utrzymuje pierwotną dwoistość („ja” egzystującego i „ja” poznającego) w tożsamości z momentem reentywistycznym zdarzenia. Moment reentywistyczny „ja” egzystującego tak bowiem długo pozostaje podmiotem inscenizacji epistemologicznej peryferiów zdarzenia, tj. faktów-zjawisk, jak długo nie spotyka się z momentem reentywistycznym innego „ja” egzystującego<sup>54</sup>. Wtedy on sam staje się dla niego faktem-zjawi-

<sup>53</sup> W. Kula: *Rozważania o historii*. Warszawa 1958, s. 65.

<sup>54</sup> R. Guardini: *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*. Kraków 1969, s. 195.

skiem, a więc peryferium zdarzenia tego innego „ja” — staje się jego przedmiotem. Podmiot „ja” egzystującego staje się przedmiotem (poznania) innego „ja” egzystującego. Nie jest to jednak pojęcie podmiotu-przedmiotu odniesione do tego samego momentu recentywistycznego, czyli pojęcie zawierające jakąś tożsamość. Jest to bowiem pojęcie podmiotu-przedmiotu odniesione do różnego (własnego i cudzego) momentu recentywistycznego, a więc zawierające nierównowagę epistemologiczną. Moment recentywistyczny „ja” egzystującego nie może przyjąć za punkt wyjścia niczego przedmiotowego, rozpoczyna się bowiem w istnieniu *a recentiori*, tzn. od odrzucenia wszelkiej realności tego, co przedmiotowe (ontologicznie peryferyjne wobec zdarzenia), faktyczno-zjawiskowe. Natomiast moment recentywistyczny „ja” poznającego musi za punkt wyjścia przyjąć przede wszystkim to, co przedmiotowe, rozpoczyna się więc w istnieniu *a posteriori*, tj. od ogólnej wiary w realność tego, co przedmiotowe, właśnie faktyczno-zjawiskowe<sup>55</sup>. Nakładając się na moment recentywistyczny zdarzenia, „ja” egzystujące zawiera się w tym, co absolutnie nieprzedmiotowe i tę nieprzedmiotowość poświadcza w założeniowej teorii prawdy.

W jaki sposób jednak z tego, co pierwotnie nieprzedmiotowe, wynikać ma przedmiotowość „ja” poznającego, tego nie można zrozumieć bez przyjęcia inscenizacji epistemologicznej rzeczywistości, której elementy rozkładają się w postaci faktów-zjawisk na peryferiach zdarzenia, współwystępującego z „ja” egzystującym człowieka jednopojawieniowego<sup>56</sup>. Przyjęcie inscenizacji epistemologicznej nie nastęrcza trudności, dlatego orzekamy, iż z łatwością możemy zrozumieć, w jaki sposób z tego, co pierwotnie nieprzedmiotowe, wynika przedmiotowość „ja” poznającego. Słowem — wiemy dobrze, jak z *a recentiori* wynika nasze *a posteriori*, ale nie odwrotnie. Nie możemy zrozumieć, w jaki sposób z tego, co wtórnie przedmiotowe (a więc z inscenizacji epistemologicznej rzeczywistości), wynikać ma pierwotna nieprzedmiotowość „ja” egzystującego. Chodzi o to, jak z *a posteriori* może wynikać nasze *a recentiori*. Na rozwiązanie dylematu pozwala nie rozumienie, analiza elementów rzeczywistości rozłożonych w postaci faktów-zjawisk na peryferiach zdarzenia, lecz redukcja egzystencjalna tych elementów, a więc przerwanie inscenizacji epistemologicznej rzeczywistości. Następuje wówczas ściągnięcie peryferiów bytu do momentu recentywistycznego zdarzenia, redukcja przedmiotowości do pierwotnej nieprzedmiotowości „ja” egzystującego<sup>57</sup>. Jest to paradoksalne sprowadzenie rozumienia do nierozumienia w akcie zlimesowania peryferiów bytu do momentu recentywistycznego pierwotnego bytu — do *recens*. Tak czynimy, oduczając kogoś wadliwych ruchów, by nauczyć go ruchów prawidłowych, np. w pływaniu, grze

<sup>55</sup> E. Gilson: *Jedność doświadczenia filozoficznego*. Przeł. Z. Wrzeszcz. Warszawa 1968.

<sup>56</sup> Th. Reid: *Oeuvres completes*. Vol. 3. Ed. Th. Jouffroy. Paris 1828, s. 148—223.

<sup>57</sup> K. Jaspers: *La pensee de Descartes et la Philosophie*. „Revue Philosophique” mai-août 1937, s. 39—148.

na fortepianie. Wadliwe ruchy i wadliwą wiedzę musimy wówczas zredukować do „zera kompetencji”, by właściwe kompetencje mogły się rozwinąć.

Dopiero takie ujęcie problemu pozwala zrozumieć właściwie, w jaki sposób, poczynając od momentu reentywistycznego bytu, a więc *a recentiori*, uzyskujemy po stronie „ja” poznającego inscenizację epistemologiczną faktów-zjawisk, a po stronie „ja” egzystującego — redukcję ontologiczną faktów-zjawisk do samego zdarzenia, które jako „samo zdarzenie” (poza swoimi peryferiami) nie podlega już rozumieniu. Epistemologia nierównowagowa polega więc na takim przebiegu procesów poznawczych, że im bardziej nasze poznanie skierowane jest na rzeczywistość, tzn. im więcej inscenizujemy, w tym większym stopniu rzeczywistość ta podlega deontyzacji. I odwrotnie, im bardziej nasze istnienie skierowane jest do siebie, tzn. im mniej inscenizujemy, w tym większym stopniu rzeczywistość ta podlega ontyzacji, limesowaniu do momentu reentywistycznego bytu, w którym byt zostaje otwarty ontologicznie na stawanie się, ale zamknięty epistemologicznie na poznanie. Jak stwierdza G. Picard, „w istocie myśleć to znaczy przyjąć byt i samego siebie jako właściwość bytu. Przez to samo więc, że myśl jest myślą, umysł stwierdza byt i sam siebie jako właściwość bytu”<sup>58</sup>.

Wówczas jednak akt poznawczy wprowadza do zdwojenia naszego podmiotu zasadniczą nierównowagę: między byciem „ja” egzystującego a rozumieniem „ja” poznającego, co oznacza, że inscenizacji epistemologicznej przedmiotowości odpowiada redukcja ontologiczna nieprzedmiotowości. Wraz ze zwiększeniem przedmiotowości naszego świata („nie-ja”) zmniejsza się nieprzedmiotowość naszego bytu („ja”). Moment reentywistyczny, który sam dla siebie staje się przedmiotem, przestaje być momentem reentywistycznym. Tu pojawia się podstawowy dylemat epistemologii nierównowagowej: jeśli epistemologia jest w „nie-teraz”, a byt w „teraz”, to powstaje pytanie, jak jest możliwy powrót od „nie-teraz” do „teraz”. Słowem — jeżeli rozwój epistemologii jest odejściem od Parmenidesa, to jak możliwy jest rozwój ontologii, czyli powrót do Parmenidesa? Na pytanie to daje odpowiedź sam Parmenides, gdy pisze: „A rozstrzygnięcie o tym zależy więc od tego, co następuje: albo jest, albo nie jest. Jest więc rozstrzygnięte zgodnie z koniecznością, aby jedną drogę zostawić na boku, jako nie dającą się pomyśleć i wypowiedzieć (nie jest to droga prawdziwa), a drugą drogę uważać za nie istniejącą, rzeczywistą. Jakżeby więc to, co jest, mogło istnieć w przyszłości? Jak by mogło powstawać w przeszłości?”<sup>59</sup> Tak więc moment reentywistyczny nie istnieje (empirycznie), dlatego jest rzeczywisty, natomiast peryferia bytu istnieją, dlatego są nierzeczywiste, toteż Parmenides nakazuje z nich rezygnować.

---

<sup>58</sup> G. Picard: *Le probleme critique fondamental*. „Archives de Philosophie” 1923, Vol. 5, nr 2, s. 7.

<sup>59</sup> Parmenides, fr. 8 (Diels).

Znajdujemy więc u Parmenidesa rozstrzygnięcie dylematu epistemologii nierównowagowej w powrocie do *adaequans*, do momentu reentywistycznego bytu, w którym „pomyśleć bowiem i być jest toż samo”<sup>60</sup>. Oznacza to redukcję dolnego (przeszłości) i górnego (przyszłości) peryferium bytu do „teraz”, w którym dwoistość podmiotu-przedmiotu podlega zniesieniu w jedyności bytu: niepodmiotowego i nieprzedmiotowego, lecz istniejącego jako stałe *a recentiori*.

### **Rzeczywistość inscenizatora a rzeczywistość inscenizacji w procesie weryfikacji prawdy**

Różnica między „widmową przedmiotowością”, czyli peryontologicznym statusem, „ja” poznającego a nieprzedmiotowością „ja” egzystującego nasuwa myśl o różnicy w procesie weryfikacji treści ich obu. Poświęćmy nieco uwagi temu problemowi.

#### **Weryfikacja rzeczywistości inscenizacji**

Właśnie w tym punkcie podejmujemy się głównego problemu przewartościowania klasycznej definicji prawdy, przesunięcia akcentu zawartego w tej definicji z *adaequatio* na *adaequans*. Jak powiedzieliśmy bowiem, treść „ja” poznającego (inscenizacji epistemologicznej) weryfikuje się przez porównanie (*adaequatio*) faktów-zjawisk z zawartością faktów-zdarzeń, a więc przez porównanie peryontologii z tym, co leży w obszarze ontologii fundamentalnej. Jeśli moment reentywistyczny zdarzenia jest dla „ja” poznającego punktem wyjścia *a recentiori* w inscenizacji epistemologicznej peryferium I i II, to nie może istnieć żadna bytowość poza tą, która równa się bytowości zdarzenia. Treść faktów-zjawisk stanowi rezultat inscenizacji epistemologicznej „ja” poznającego, ale nie istnieje dla niego, lecz poza nim<sup>61</sup>. To „poza nim” nie oznacza, że „niezależnie od niego”, ale „zależnie od zdarzenia”, które dla podmiotu człowieka jednopojawieniowego jest wspólnym momentem reentywistycznym także „ja” egzystującego. Dopiero ten określony sposób pozwala fakty-zjawiska traktować jako zależne również od „ja” poznającego.

Zanim więc stwierdzimy zależność faktów-zjawisk od „ja” poznającego (inscenizatora), musimy wpieryw stwierdzić ich zależność od zdarzenia i „ja” egzystującego jako współzdarzenia. Dając jednak pierwszeństwo zdarzeniu przed współzdarzeniem, poszukujemy zgodności (*adaequatio*) treści faktów-zjawisk przede wszystkim z treścią faktu-zdarzenia. Stwierdzenie tego rodzaju zgodności przez „ja” poznające (inscenizatora) ma tu znaczenie wtórne.

<sup>60</sup> Idem: fr. 5 (Diels).

<sup>61</sup> J. W. Atkinson: *The Dynamic of Action*. New York 1970.

Chodzi bowiem o weryfikację treści „ja” poznającego, a więc o porównanie treści faktów-zjawisk z momentem recentywistycznym zdarzenia, wyprzedzającym peryferia bytowe, na których rozkładają się rozmyte elementy faktów-zjawisk, czyli „widmowa przedmiotowość”<sup>62</sup>. To, co w ogóle istnieje peryferyjnie (widmowo), będzie porównalne tylko z momentem recentywistycznym zdarzenia, ponieważ żadnego innego momentu recentywistycznego w tym wypadku nie znajdziemy. Zmuszeni więc jesteśmy najpierw przeprowadzić dowód koniecznego przeciwieństwa (*anti-equilibrium*) między treścią faktów-zjawisk a treścią „ja” poznającego, czyli dowód, że obydwie warunkują się wzajemnie i żadna z nich nie jest możliwa bez drugiej, ale nie na tyle, by na ogólnych zasadach móc zaprowadzić między nimi zgodność (*equilibrium*). Istnieje bowiem trzeci czynnik warunkujący ową zgodność — treść faktów-zdarzeń, która występuje tu w charakterze *tertium datur*. Choć więc wszelką wiedzę należy wyprowadzać *a recentiori* z „ja” poznającego, to przecież nie istnieje żadna inna podstawa realności wiedzy niż peryferia rzeczywistości (byt rzeczowy), w których inscenizacja epistemologiczna (spontaniczność życia) ustanawia przedmiotowy świat ze wszystkimi jego określeniami datowanymi *a posteriori* w czasie, według zasady „przed” i „po”<sup>63</sup>.

Tak więc dopiero środkowy element tych faktów-zdarzeń, tzn. samo zdarzenie (owo *tertium datur*), osadzone w momencie recentywistycznym „teraz”, redukuje zarówno wiedzę „ja” poznającego do bytu „ja” egzystującego, jak i fakty-zjawiska do faktów-zdarzeń. Weryfikacja, która wówczas następuje, nie dotyczy jednak naszych przeświadczeń o rzeczywistości, tylko naszych aktów inscenizacyjnych. Stąd Heideggerowski prymat hermeneutyki fenomenologicznej nad innymi metodami poznania „Bycia”<sup>64</sup>. Różnica polega na tym, że zweryfikowane przeświadczenia rozwiewają się po prostu jako złudzenia, podczas gdy akty inscenizacyjne weryfikują się w ten sposób, iż — na skutek ustania aktu inscenizacji — zanikają peryferia rzeczywistości, a fakty-zjawiska chowają się w momencie recentywistycznym zdarzenia, ponieważ nie mają już „mocy bytu”, w którym partycypują dopóty, dopóki trwa sam akt inscenizacji. Weryfikacja ma tu zatem charakter bezpośrednio ontologiczny, a tylko pośrednio epistemologiczny. Peryferia rzeczywistości są jedynie sceną działalności aktu prawdy, który w swej istocie jest aktem bytu, w sensie Parmenidejskim — aktem adekwatnym „pomyślenia jako bycia”<sup>65</sup>. Ten sceniczny charakter rzeczywistości sprawia, że świat składa się z przedstawień wypełnionych treściami fak-

<sup>62</sup> L. A. Bellman, L. A. Zadeh: *Decision Making in a fuzzy environment*. „Management Science” 1970, Vol. 17, s. 141—164.

<sup>63</sup> G. Glock: *Wilhelm Dilthey's Grundlegung einer wissenschaftlichen Lebensphilosophie*. Berlin 1939, s. 24.

<sup>64</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1960, s. 2—39.

<sup>65</sup> J. Bańka: *Medytacje parmenidiańskie dotyczące pojmowania idei recentywizmu*. W: *Folia philosophica*. T. 5. Red. J. Bańka. Katowice 1988.

tów-zjawisk, które odgrywają rolę rzeczy, a nie tylko złudzeń (omamów) świadomości.

To właśnie przeświadczenie przychodzi dopiero dzięki odsłonięciu mechanizmu identyfikacji „tutaj-teraz-bycia” człowieka jednopojawieniowego z kulturą „nie-tutaj-teraz-bycia” człowieka wielopojawieniowego. Wówczas bowiem dopiero możemy odpowiedzieć na pytanie, dlaczego pewne fakty-zjawiska trwają nadal po ich ustaniu w postaci pojęć, mimo że zostały pochłonięte przez moment recentywistyczny zdarzenia, które już nie trwa, ponieważ przysługująca mu mutacja sprawia, iż jest już „innym zdarzeniem”, a zarazem podstawą „innego teraz” — tj. innego momentu recentywistycznego bytu. Samo bycie jest bowiem tym, o co chodzi ludzkiemu inscenizatorowi<sup>66</sup>. Powiemy, że epistemologia jest sztuką inscenizowania prawd o rzeczywistości, ale inscenizacja ta nie wynika z czystej samowiedzy, bez jakiegokolwiek odniesienia do zdarzeń, na których peryferiach rozwija się świat przedmiotowy ze wszystkimi określeniami. Dzięki temu odniesieniu właśnie „ja” poznające nie potrzebuje jeszcze jednego niezależnego od siebie świata jako swego *demonstrandum*<sup>67</sup>, ponieważ świat taki jest recentywistycznym współmomentem „ja” egzystującego, do którego mniej więcej sprowadza się koncepcja ontologicznie zinterpretowanej zasady *a recentiori*.

Nie oznacza to wszakże, iż „ja” poznające nie potrzebuje jeszcze jednego niezależnego od siebie „ja” egzystującego. Potrzebuje go bowiem choćby dlatego, aby wypełnić treścią mechanizm identyfikacji kulturowej, tj. identyfikacji człowieka jednopojawieniowego z kulturą człowieka wielopojawieniowego. Potrzebuje tego innego, aby uniknąć pułapki kartezjańskiego *cogito*, polegającej na takim zamknięciu się w *recens*, iż wyjście z niego staje się niemożliwe. Dopiero w treści innego „ja” egzystującego „ja” poznające weryfikuje siebie jako fakt historyczny (*das Geschichtliche*)<sup>68</sup>, tzn. jako fakt-zjawisko, obserwowane przez drugie „ja” poznające. Jest to nieodzowne, aby akt wyboru swego brakującego miejsca w bycie stał się dla podmiotu historycznie realny.

Weryfikacja treści „ja” poznającego przez porównanie treści faktów-zjawisk z treścią faktów-zdarzeń zakłada zatem weryfikację treści „ja” egzystującego — tym razem przez identyfikację ze zdarzeniem w momencie recentywistycznym jego nowego „teraz”.

#### Weryfikacja rzeczywistości inscenizatora

Łatwo dostrzec, że pod względem teoretycznym jedynie treść „ja” egzystującego (inscenizatora ludzkiego), czyli moment recentywistyczny zdarzenia, szuka dla siebie usprawiedliwienia, ale zarazem ma charakter wyboru, który daje

<sup>66</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 41.

<sup>67</sup> G. Marcel: *Journal metaphysique*. Paris 1927, s. 36.

<sup>68</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 26.

człowiekowi korzyści z bycia w określonym „teraz”, ponieważ to inscenizator stawia się w obecności swojego przedmiotu<sup>69</sup>. Właśnie w definicji inscenizatora ludzkiego zawiera się *adaequans*, tj. jedność momentu recentywistycznego „ja” egzystującego z bytem zdarzenia, rozumiana jako samopotwierdzenie tożsamości egzystencji „ja” ze zdarzeniem w „teraz”. „Ja” egzystujące zainteresowane jest w swej tożsamości, a więc w nieopuszczaniu obszaru ontologii fundamentalnej (bytu aktualnego). Jest to niejako odraza wobec „niebytu” (przeszłości) i wobec nicości (przyszłości). „Ja” egzystujące jest wszystkim, czym jest, tylko w swoim „teraz”, ponieważ pierwotnie — w jedności z momentem recentywistycznym zdarzenia — jest tylko aktywnością. Aktywność ta, będąc sama zdarzeniem, musi, oczywiście, wychodzić z siebie, tj. w peryferia „widmowej przedmiotowości”. Podobnie, jak będąc momentem różniczkowalnym „teraz”, musi z tych peryferiów powracać do siebie, by proces budowania peryferiów nowego „teraz” zaczynać od nowa, zawsze „w chwili terażniejszej” (*en toi nyn*).

Aktywność ta jest sposobem artykulacji stosunku człowieka do świata<sup>70</sup>. Oznacza to, że aktywność „ja” egzystującego jest aktywnością ślepą, niezależną od wtórnej aktywności „ja” poznającego, toteż będąc zdarzeniem, likwiduje swoje peryferia na zasadzie niejako ontologicznej odrazy wobec „nie-bytu” (peryferium dolne) i nicości (peryferium górne). „Odraza” jako pojęcie psychologiczne oznacza uczucie wstrętu, obrzydzenia do kogoś lub czegoś odpychającego, do czego podmiot „ja” czuje niechęć wręcz egzystencjalną. Tego typu „odrazę ontologiczną”, odrazę bytu do „niebytu” i nicości, należy przypisać „ja” egzystującemu, które jest aktywnością pierwotnie wolną od peryferiów (niebytu i nicości), ale w peryferia te jako zdarzenie wkracza i czuje się w nich aktywnością skrępowaną<sup>71</sup>. Dąży więc za każdym razem do samopotwierdzenia tożsamości swej egzystencji ze zdarzeniem „teraz”. Tak też jest. Przedmiotowy świat peryferiów bytu, jako inscenizacja (*mise en scène*) ontologiczna aktu „ja” egzystującego, nie ma niczego, co by istniało niezależnie od momentu recentywistycznego „ja” egzystującego jako inscenizatora „niebytu” i nicości (przeszłości i przyszłości). W akcie tej inscenizacji (*mise en scène*) sam inscenizator (*metteur en scene*) zaczyna więc istnieć jakby zależnie od swoich peryferiów, do których zniesienia zmierza, aby istnieć w nowym momencie recentywistycznym swojego nowego „teraz” — tzn. aby pozostać wolnym jako inscenizator bytu.

Wolność inscenizatora od swoich peryferiów (inscenizacji już dokonanych) to jedyna zasada, na której „ja” egzystujące opiera swoją możliwość bycia momentem recentywistycznym bytu jako zdarzenia. Inscenizator może więc

<sup>69</sup> Ibidem, s. 362—363.

<sup>70</sup> Ibidem, s. 13.

<sup>71</sup> G. Misch: *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, „Philosophischer Anzeiger” 1928, Bd. 3, s. 296—297.



powiedzieć o peryferiach, które wytwarza: bycie ich jest „byciem-moim”<sup>72</sup>. Inscenizacja peryferiów bytu stanowi tylko wyraz zahamowanej możliwości inscenizatora do dalszej aktywności — dalszej inscenizacji. Inscenizacje aktualne muszą więc ulec zniszczeniu, aby „ja” egzystujące mogło powrócić do roli inscenizatora w nowym momencie recentywistycznym zdarzenia, tzn. by inscenizator mógł siebie nadal inscenizować (*mettre en scène*). W swoim momencie recentywistycznym „ja” egzystujące jest więc wolną aktywnością, która zostaje skrepowana w wyniku zainscenizowanych przez tę aktywność peryferiów zdarzenia, czyli faktów-zjawisk. Z kolei nie mielibyśmy faktów-zjawisk, gdyby jednocześnie „ja” egzystujące nie było współistotne zdarzeniu, tj. koegzystencjalne. Ta konieczna koegzystencja aktywności „ja” egzystującego ze zdarzeniem przedstawia się jako ciągle unikanie koegzystencji z peryferiami zdarzenia (z faktami-zjawiskami), które na skutek odrazy „ja” egzystującego do „nie-bytu” i nicości zostają za każdym razem zlimesowane (zniesione) do momentu recentywistycznego zdarzenia. „Ja” egzystujące przechodzi więc ciągle od aktywności ograniczonej, spełnionej w peryferiach zdarzenia, do nieograniczonej przez identyfikację ze zdarzeniem „teraz”. Jest więc jestestwem, którego bycie inscenizowane w peryferiach „rozstrzyga się ciągle na nowo” w momencie recentywistycznym „teraz”<sup>73</sup>. W ten sposób „ja” egzystencjalne staje się w swoich peryferiach chwilowo nieegzystencjalne, ale natychmiast weryfikuje swoje istnienie, kiedy powraca do momentu recentywistycznego zdarzenia jako „ja” temu zdarzeniu koegzystencjalne.

Z samego faktu koniecznej koegzystencji obydwu aktywności — zdarzenia i „ja” egzystującego — jasno będzie wynikać, że treść „ja” egzystującego nie może być przedmiotem dla niczego zewnętrznego, toteż mimo inscenizowania peryferiów bytu musi powracać do momentu recentywistycznego, stając się treścią wewnętrzną samego zdarzenia. „Ja” egzystujące przez inscenizację peryferiów bytu staje się jakby przedmiotem, ale przedmiotem nie jest, ponieważ natychmiast limesuje ów przedmiot do momentu recentywistycznego zdarzenia, by tworzyć nowe peryferia bytu — nowy przedmiot, którym również nie jest, itd. W ten sposób — przez identyfikację ze zdarzeniem w „teraz” — następuje każdorazowo weryfikacja treści „ja” egzystującego. Przedmiot, który „ja” egzystujące wytwarza, staje się wprawdzie treścią tego „ja” (*existentia*), ale przedmiot ten, podlegając stale likwidacji, potwierdza tylko nieprzedmiotowość (resp. zdarzeniowość) samego „ja” egzystującego, które „samo” (jako *essentia*) — a więc bez przedmiotu (bycia tu) — jest właśnie zdarzeniem<sup>74</sup>. Nie będąc pierwotnie przedmiotem, „ja” egzystujące wytwarza to, co przedmiotowe, ale jednocześnie określa swoje „wytwarzanie” (inscenizację) przez moment recen-

<sup>72</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 41.

<sup>73</sup> Ibidem, s. 226—227.

<sup>74</sup> E. Gilson: *Byt i istota*. Warszawa 1963, s. 69—124.

tywistyczny zmiany w inne zdarzenie. To właśnie sprawia, iż to, co przedmiotowe, nie jest czymś pozostającym w stanie bezruchu, ale samo podlega zmianie, przy czym w obydwu wypadkach mamy do czynienia ze zmianą o różnym charakterze. W ruchu tym bowiem „ja” egzystujące zmienia się w inne zdarzenie, podczas gdy przedmiot nie zmienia się w inny przedmiot, lecz tylko jako przedmiot ustaje w byciu. „Ja” egzystujące, jako inne zdarzenie, wytwarza wprawdzie inny przedmiot, ale ciągłość z przedmiotem poprzednim zostaje tu przerwana przez moment recentywistyczny zdarzenia w nowym „teraz”, z którym treść „ja” egzystującego się identyfikuje. Jak by powiedział Heidegger, „możliwość egzystencjalna jest najbardziej źródłowym i fundamentalnym, pozytywnym ontologicznym określeniem *Dasein*”<sup>75</sup>.

Podsumowując — treść „ja” egzystującego identyfikuje się ze zdarzeniem w nowym „teraz” nie dlatego, że jest kontynuacją treści poprzedniej, ale wskutek jej likwidacji, tj. zlimesowania do momentu recentywistycznego zdarzenia. Innymi słowy — „ja” egzystujące ma charakter recentywistyczny, tj. uwalnia się każdorazowo od swoich peryferiów — przedmiotów, które wytwarza, i dzięki temu zdolne jest do dalszego, nowego istnienia w zdarzeniu, z którym się identyfikuje. Z tego faktu właśnie płyną praktyczne wnioski dla ludzkiego działania.

---

<sup>75</sup> M. Heidegger: *Sein und Zeit...*, s. 144.

Юзеф Банька

## ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ИНСЦЕНИЗАТОР В РЕЦЕНТИВИСТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ПРАВДЫ

### Резюме

В статье рассматривается проблема из области рецентивистической теории правды. Она предполагает, что описание какого-либо явления истинно не во всех временах, а лишь в настоящем времени. Важную роль в этой концепции играет эпистемологическая инсценизация, т.е. дополнение недостающих элементов знаний о мире конструкциями нашего разума. Субъект, который производит такие конструкции, называется человеческим инсценизатором, т.е. наблюдателем. Одновременно он является одним из создателей действительности в понятийном измерении.

Автор рассматривает поле инсценизации, по которому движется познающий субъект, с точки зрения возможности доопределения действительности в неясных местах. С этой целью автор вводит различия между событием и явлением. По понятием событие он подразумевает существование, лишённое длительности, а под понятием явление — существование, которому присуща длительность. Свобода человеческого инсценизатора относится к явлениям, а не к событиям, благодаря чему мы можем говорить об объективном познании мира.

Автор располагает события в настоящем времени, явления же — прежде всего в прошлом и будущем. Такой рецентивистический подход позволяет автору составить единый образ действительности несмотря на принципиальное отсутствие знаний, которое ощущает человеческий наблюдатель перед лицом данного ему мира вещей.

Józef Bańka

## HUMAN PRODUCER IN THE RECENTIVIST CONCEPT OF TRUTH

### Summary

The article takes up the problem from the recentivist theory of truth. It assumes that the description of a phenomenon is not true in all the times but only in the present times. An important role in this concept is played by the epistemological setting, i.e. completing the missing elements of knowledge about the world with the constructions of our mind. The subject who creates such constructions is called human producer or observer. He is at the same time the co-creator of the reality in the notional dimension.

The author discusses the field of setting in which the experiencing subject moves from the point of view of the possibility of specifying the reality in unclear places. For the purpose the author introduces the distinction between the event and the phenomenon. By the event he understands the existence devoid of duration, and by the phenomenon — the existence which is entitled to duration. The freedom of human producer concerns the phenomena and not the events thanks to which we can speak about the objective cognition of the world. The events are placed by the author in the present time and the phenomena — first of all in the past and future times. this recentivist attitude allows to build the uniform picture of the reality despite the essential privations of knowledge which the human observer feels facing the world of things given to him.