

# Józef Bańka

---

## Kształt metody recentywistycznej w nauce i filozofii

---

Folia Philosophica 11, 7-50

---

1993

Artykuł został 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.

## Metoda jako droga przez myśl i natchnienie

Praca nad koncepcją reentywizmu postawiła mnie wobec faktów, które wymagają utworzenia nowych pojęć, i wobec nowych zadań, które wymagają wypracowania nowych metod. Jedną z nich jest tzw. metoda *a recentiori*. Już na początku musiałem zwrócić uwagę na prosty fakt, który podniósł i uwypatnił Kant<sup>1</sup> — ten oto, że żadne poznanie nie wyprzedza w nas doświadczenia, lecz wraz z nim rozpoczyna się tak, jakby świat naszych przedstawień rodził się „każdorazowo każdy” (*a recentiori*) po raz pierwszy, stając się światem pierwszego dnia. Z wielu względów (później przyjdzie nam je odsłonić) wolę wszakże nawiązać do tradycji jeszcze wcześniejszej, mianowicie do Parmenidesa<sup>2</sup>. Jego zasada *epei nyn* — zwana dalej zasadą *a recentiori* — wyraża pogląd, że byt istnieje zawsze jedynie „teraz”. Tak więc jestem tu zwolennikiem Wszechświata Parmenidesowego (znanego w literaturze angielskiej pod nazwą *block-universe theory*), w którym nie ma realnej różnicy

między zdarzeniami teraźniejszymi, przeszłymi i przyszłymi, wycinki czasu natomiast, sukcesywnie pojawiające się w doświadczeniu człowieka, muszą być traktowane jako współwystępujące w postaci zjawisk refleksy zdarzeń.

Tej koncepcji przeciwstawiono w historii inny pogląd, można by go nazwać „przemilczeniem egzystencjalnym” — a mianowicie, że moment teraźniejszy należy zawsze do przeszłości (gdy się stał) lub do przyszłości (gdy się jeszcze nie



JÓZEF BAŃKA

Kształt metody  
reentywistycznej  
w nauce i filozofii



<sup>1</sup>I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. T. 1. Warszawa 1957.

<sup>2</sup>J. Bańka: *Medytacje parmenidiańskie dotyczące pojmowania idei reentywizmu*. W: „Folia Philosophica”. T. 5. Red. J. Bańka. Katowice 1988, s. 7—25.

stał), toteż należy go w ontologii — jako nieistotny — przemilczeć. Spróbujmy więc dokładnie określić różnicę pomiędzy zasadą *a recentiori* a „przemilczeniem egzystencjalnym”.

Pogląd, iż nasz świat rodzi się za każdym razem na nowo wraz z doświadczeniem, mimo że już raz w jakiś sposób istniał, nazywać będziemy recentywizmem, natomiast fakt, iż przedstawienia podlegają łączeniu lub rozdzielaniu i przekształcaniu tak, jakby stanowiły dowolny materiał dla dowolnej gry intelektualnej, w której rezultacie powstaje konkretny spektakl rzeczywistości — inscenizacją epistemologiczną<sup>3</sup>. Przyjąć bowiem musimy, że w tym nowym, uzyskanym *a recentiori*, jako każdorazowo każde, doświadczeniu, na którym — przez myśl i natchnienie — rozpinamy nasze inscenizacje epistemologiczne, potykamy się jakby o wraki doświadczeń dotychczasowych, cechujących się zanikaniem, tzn. potykamy się o rzeczy i sytuacje podlegające poznaniu *a posteriori*. Przypomnijmy, że rozróżnienie poznania *a priori* (opartego na intuicji idei wrodzonych) i poznania *a posteriori* (opartego na percepcji zmysłowej) wprowadził W. Leibniz<sup>4</sup>, my zaś uzupełniamy je poznaniem *a recentiori*, tj. poznaniem będącym „každorazowo każde i z osobna” przedmiotem refleksji oraz analizy. W naszym ujęciu postępujemy więc według kierunku *ab esse a recentiori ad esse cognitum a posteriori*, tj. tak, iż całość naszego poznania okazuje się złożona z jednej strony z tego, co otrzymujemy w postaci twardych rzeczy, danych w uprzednim doświadczeniu *a posteriori*, z drugiej strony zaś z tego, czego *a recentiori* dostarcza nam umysł w postaci inscenizacji epistemologicznej przedstawień całkowicie odnowionych, czyli z „całkiem nowych początków”.

A oto ogólna koncepcja naszego wywodu. Życie uczy, że coś aktualnie jest i że nie może zarazem aktualnie nie być, słowem — uświadamia nam aktualność momentu, zwanego *recens*, który możemy przyrównać do Kartezjańskiego momentu *cogito: Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est*<sup>5</sup>. Z tego porównania płyną dwie ważne konsekwencje. Po pierwsze, jeśli mamy twierdzenie, które myślimy, każdorazowo każde, wraz z jego aktualną treścią, to jest to właśnie sąd *a recentiori*. Jeżeli nadto twierdzenie to nie przekształca się w żadne inne, jak tylko takie, które z kolei myślimy, każdorazowo każde, jako ważne z przysługującą mu aktualną treścią, nie zaś z treścią minioną (*recens quo ante*) lub z treścią możliwą w przyszłości (*recens ad quem*), to jest to w ścisłym sensie *cogito a recentiori*. Po wtóre, *cogito*, któremu przysługuje stale i bezwzględnie jakies *a recentiori*, jest niezależne od *sum a posteriori* (bycia w przeszłości) i od

<sup>3</sup> Idem: *Inszenizator ludzki w recentywistycznej koncepcji prawdy*. W: „Folia Philosophica”. T. 8. Red. J. Bańka. Katowice 1991, s. 7—32.

<sup>4</sup> W. Leibniz: *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. T. 1—2. Warszawa 1955.

<sup>5</sup> R. Descartes: *Meditationes de prima philosophia*. In: Idem: *Oewres*. Publiées par Ch. Adam, P. Tannery. Vol. 7. Paris 1957, s. 27.

*sum a priori* (możliwości bycia w przyszłości). Twierdzimy, że ta autonomiczność poznania *a recentiori* zaznacza się przez jego wewnętrzne związanie z *cogito* z jednej strony oraz z drugiej — przez uniezależnienie się od *sum*, które pozostaje niezrozumiałe poza swoją faktycznością, tj. poza byciem między *a posteriori* (przeszłością) i *a priori* (przyszłością). Jak to bowiem ujmuje Heidegger: „Rzeczywistość faktu *Dasein*, którym jest każdorazowo każde *Dasein*, nazywamy jego faktycznością.”<sup>6</sup> Tak to niezależność i pierworazność stają się niezawodnymi znamionami *cogito a recentiori*, co sprawia, że te dwa człony należą do siebie nieodłącznie.

W prezentowanym artykule poddamy analizie możliwość budowania metodologii opartej na założeniach recentywizmu. Przedstawione założenia sprowadzają się właściwie do trzech rodzajów sądów:

- sądów hipotetycznych *a posteriori*, które zawierają przypuszczenie o przeszłości;
- sądów hipotetycznych *a priori*, które zawierają domniemanie o przyszłości;
- sądów nuntetycznych *a recentiori*, które odnosząc się do terażniejszości, wiążą się z perspektywą każdorazowo innego „teraz”, a więc z perspektywą „całkiem nowych początków”.

Zobaczymy później dokładnie, dlaczego i w jaki sposób korzystamy z władzy poznawczej do aktualizowania w naszych sądach tego, co się z bytem dzieje (*recens*), by *a recentiori* dołączyć doń, każdorazowo każde i z osobna, zjawisko, które go poprzedza, a także każdorazowo każde zjawisko, które może po nim nastąpić. Zbyteczne wspominać, że rekonstrukcja metody recentywistycznej, a więc postępowania *a recentiori* w nauce i filozofii, wymaga szczegółowszych analiz, niż na to pozwalają ramy skromnego artykułu. Nie powinno to wszakże przeszkodzić w wyłożeniu racji ogólnych, jakimi metoda recentywistyczna się kieruje i z których każda odpowiada doskonale typowi schematycznemu, rozumianemu tak, jak odtwarza go teoretyk budujący ogólną metodologię swojej nauki, swojej filozofii.

## Pierwsza próba interpretacji: recenzja egzystencjalny

### Zdania bazowe i poszukiwanie ich zakotwiczenia w rzeczy

Rozważania o metodzie *a recentiori*, jej różnicowaniu się i bogaceniu w trakcie możliwych zastosowań odsyłają do zasadniczego sformułowania tezy recentywizmu w jego wersji epistemologicznej: opis jakiegoś zjawiska, choć możliwy we wszystkich czasach, jest prawdziwy tylko w czasie terażniejszym<sup>7</sup>.

<sup>6</sup>M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1972, s. 56.

<sup>7</sup>J. Bańka: *Ontologia bytu aktualnego. Próba zbudowania ontologii opartej na założeniach recentywizmu*. Katowice 1986, s. 98.

To dość istotne ograniczenie klasycznej definicji prawdy, w której obrębie dostosowanie naszego poznania do bytu dokonuje się właśnie we wszystkich czasach naraz. Nasze zadanie polega zatem, już na początku, na takim przeformułowaniu klasycznej definicji prawdy, aby zmierzała do zawężenia pola bytu, w które poznanie *illo tempore* wkracza. Nie chodzi bowiem o to, aby prawda była ogólna, ale o to, aby była nade wszystko trafna. „Podczas gdy słowa »oznacza«, »spełnia« i »definiuje« wyrażają relacje [...], słowo prawdziwe ma odmienną naturę logiczną: wyraża ono własność (czy denotuje zbiór) pewnych wyrażen, mianowicie zdań.”<sup>8</sup> Tu i teraz chodzi zaś o to, czy pewne wyrażenie trafnie — w stosunku do bytu — tę własność oddaje.

Sądzymy, że nie da się na to pytanie sensownie odpowiedzieć bez próby neosemantyzacji klasycznej definicji prawdy w duchu recentywizmu. Kluczowe znaczenie ma tu słowo *adaequatio* (zrównanie), które w klasycznej definicji prawdy pełni funkcję służebną wobec możliwej ontologii. Definicja ta (*veritas est adaequatio rei et intellectus*) pyta o byt, który ewentualnej *adaequatio* miałby odpowiadać, i ów byt rozkłada na czas przeszły, terażniejszy oraz przyszły. Ale to właśnie jest wątpliwe, jeśli mamy wyznaczyć granicę między właściwym dzianiem się rzeczywistości a tym, co rzekomo dzieje się potencjalnie i niejednoznacznie na obrzeżach bytu. Tak więc dotychczasowe brzmienie definicji klasycznej prawdy zmienimy teraz, stosownie do postulowanego aktualnie jej sensu, na: *veritas est conceptus actualiter rem adaequans*, gdzie rzeczownik *adaequatio* otrzyma formę imiesłowową *adaequans*. Sądzymy, iż tak przeformułowana definicja prawdy dokładniej odpowiada jej zawartości semantycznej, wiążąc w większym stopniu wyrażenie języka z tym, do czego się ono odnosi, tj. z rzeczywistością *sensu stricto*. Postuluje to pośrednio A. Tarski, który tak definiuje semantykę: „Semantyka jest dyscypliną, która, swobodnie mówiąc, zajmuje się pewnymi relacjami między wyrażeniami języka a przedmiotami [...], »do których odnoszą się« te wyrażenia.”<sup>9</sup>

Równocześnie w tej neosemantyzacji klasycznej definicji prawdy zmieniamy definicję samej rzeczywistości, do której odnosiłyby się zdania bazowe. Inaczej mówiąc, definicja prawdy w jej nowym brzmieniu wyraża się w akcentowaniu „teraz”, a odrzucaniu czegoś, co jest „przed” lub „po”. Mając wciąż do czynienia z rzeczywistością jednorazową, ta nowa definicja prawdy odrzuca zdania obserwacyjne typu *adaequatio* jako za szerokie, pozostaje zaś przy zdaniach obserwacyjnych typu *adaequans*, które trafiają w rzeczywistość jednoznacznie i z mniejszą tolerancją nieprawdopodobieństwa. Oto więc nasz podział na dwa typy zdań obserwacyjnych.

<sup>8</sup>A. Tarski: *The Semantic Conception of Truth*. „Philosophy and Phenomenological Research” 1944, Vol. 4, s. 345.

<sup>9</sup>Ibidem.

Pierwszy typ to zdania obserwacyjne typu *adaequans*. Obejmują one subiektywne sprawozdanie ze zmysłowych spostrzeżeń, formułowanych zawsze w pierwszej osobie liczby pojedynczej („ja widzę...”) i koniecznie w czasie teraźniejszym („ja widzę teraz...”). Możemy np. sformułować zdanie typu obserwacyjnego: „Ja widzę teraz białą plamę przesuającą się na błękitnym tle.” Widzenie przedstawia się wówczas jako proces rozwinięty w *continuum* trwał momentów, które tworzą ciąg adekwansów. „Ja” egzystujące obserwatora ludzkiego nakłada się *a recentiori* na momenty reentywistyczne zjawiska, tak iż każdy moment „teraz” stanowi *punctum saliens* — punkt skaczący ze zjawiska na zjawisko, sobie samemu zawdzięczający własną przechodność. To jest właśnie owa słynna zasada „samowspierania się”.

Drugi typ zdań obserwacyjnych to zdania typu *adaequatio*. Obejmują one obiektywne stwierdzenia o świecie zewnętrznym, formułowane w trzeciej osobie liczby pojedynczej, gdzie czas ma charakter bezosobowy (intersubiektywny) i pozostaje niewymierny, a więc odcięty od swoich wartości brzegowych. Ginie tu gdzieś „ja” egzystujące ludzkiego obserwatora, a następnie znika „teraz”, wskazując na każdy z poszczególnych momentów czynności obserwacji. Tak więc podane poprzednio zdanie możemy odpowiednio przeformułować: „Samolot przesuwa się po niebie”<sup>10</sup>. Pojawia się tu wspomniane beczasowe *adaequatio*, gdzie „białą plamę” zastępuje abstrakcyjne pojęcie „samolot”, a konkretne „teraz” przechodzi w bezosobowe i beczasowe „się”. W zdaniach tego typu, po pierwsze, zaniechany zostaje fakt, że to „ja widzę” przesuwanie się „białej plamy”; po drugie, naszej uwadze umyka fakt, iż to przesuwanie się trwa właśnie „teraz”.

Wprowadzając tedy rozróżnienie na zdania obserwacyjne typu *adaequatio* i *adaequans*, głosimy tezę, że potencjalnymi falsyfikatorami faktycznego dziania się rzeczywistości mogą być zdania obserwacyjne typu *adaequans*. To szczególne wyróżnienie zasadniczych aspektów reentywistycznej metodologii wyznacza najbardziej precyzyjny podział między dwoma podanymi wersjami klasycznej definicji prawdy. Podczas bowiem gdy zdania obserwacyjne typu *adaequatio* pozostają w relacji do refleksji, zdania obserwacyjne typu *adaequans* osadzają się w relacji bezpośrednio do doświadczenia. Zasada *adaequatio* wiąże się z świadomością braku zasadniczej, absolutnej podstawy, na której opierałaby się jakokolwiek pewność. Otóż — moim zdaniem — przyjęcie w to miejsce zasady *adaequans* pozwala myśleć bez takiej podstawy. Trzeba w tym celu rozpatrzyć ogólne właściwości doświadczenia i refleksji.

Warto przesledzić, w jaki sposób metodologia nauki próbowała złagodzić spór o treść naszej wiedzy, wprowadzając równowagę między tymi przeciwieństwami, które rozdzielała zasada *adaequans* i *adaequatio*, a więc równo-

<sup>10</sup>Zob. I. Szumilewicz-Lachman: *Przedmowa*. W: J. Watkins: *Nauka a sceptycyzm*. Warszawa 1989, s. XIII.

wagę między zawartością świata i znaczeniem wiedzy. Zarówno *adaequatio*, jak i *adaequans*, prowadzą, jeśli pozostajemy wyłącznie w ich granicach, do jednolitości, jasności, zgodności. Natomiast ważenie oraz wyrównywanie przeciwieństw między nimi jako zasadami poznania prowadzi do zamętu i rozwiązania niezadowolającego z punktu widzenia obu tych typów poznania. Żadne rozwiązanie ostateczne nie może w pełni zadowolić ani zwolenników jednego, ani drugiego typu podejścia. I tak, *adaequans* — jako zawartość świata — wymaga, aby przedmiot poznania był koniecznie dany w indywidualnym doświadczeniu, *adaequatio* zaś — nakierowane na znaczenie wiedzy — postuluje, by teoria, w której podsumowujemy wielość desygnatów tego poznania, koniecznie stanowiła wytwór refleksji logicznej. *Adaequans*, reprezentujące zawartość świata w danym momencie doświadczenia, to *punctum saliens*, czyli punkt, który kroczy przez wszystkie stany naszego doświadczenia indywidualnego i stale je przekracza. Jak bowiem pisze E. Benveniste: „Między znaczącym a znaczoną więź nie jest arbitralna; przeciwnie, jest konieczna.”<sup>11</sup> Z kolei *adaequatio*, reprezentujące znaczenie przypisane wszystkim momentom *adaequans*, wykracza poza znaczenie przypisane tym momentom w toku refleksji, wkracza bowiem także w momenty możliwe.

Wydaje się, jakby wczucie się w przedmiot było tym procesem psychicznym, który stawia *adaequans* w jego środku, natomiast *adaequatio* na jego obrzeżach. Takie zlokalizowanie obu typów zdań obserwacyjnych precyzuje pojęcie recencjału egzystencjalnego, czyli strukturę poznawczą, w której obrębie *recens* otrzymuje egzystencjalne brzegi — swoje *quo ante* i *ad quem*. Centrum tak rozumianego recencjału egzystencjalnego (*adaequans*) określa się mianem nynosekundy tj. chwili, w której środku zamknięta jest terażniejszość. Z kolei bowiem brzegi recencjału egzystencjalnego (*adaequatio*) wyznaczają przeszłość (*prima secundae*) i przyszłość (*secunda secundae*), powstające z tej reszty, jaką pozostawia nynosekunda, cofając się w głąb siebie. O ile jednak uznajemy istnienie obu tych typów doświadczenia — każdorazowo każde — za różne, o tyle próba ich usytuowania w ramach recencjału egzystencjalnego musi mieć dla nas zasadnicze znaczenie. Szukamy bowiem pośredniego stanowiska, wprowadzając pojęcie *recens*, czyli centrum recencjału egzystencjalnego, w stosunku do którego wyróżniają się dopiero jego brzegowe odpowiedniki. Oznacza to, że przyjęliśmy taką definicję recencjału egzystencjalnego, w której — w celu umocnienia znaczenia *recens* — operuje się wieloma słowami. Właśnie w ramach tego kompromisu współokreśleń, na obrzeżach recencjału egzystencjalnego filozofia staje się filozofią kultury, rozpoczynającą od refleksji, w centrum zaś owego recencjału — filozofią indywidualnego doświadczenia, w której ciekawość idzie przed możliwością. Jak to bowiem wyraża bohater Borgesa, często bywa tak, że coś jest „możliwe, ale nieciekawe.

<sup>11</sup> E. Benveniste: *Problèmes de linguistique générale*. Paris 1966, s. 51.

Odpowie pan, iż rzeczywistość bynajmniej nie musi być interesująca. Na to powiem, że rzeczywistość istotnie nie musi być ciekawa, ale hipoteza musi być interesująca.”<sup>12</sup> Przedmiot kulturowy, jako interesujący obiekt refleksji, plasuje się zatem na peryferiach recencjału egzystencjalnego, a jednocześnie musi go ktoś doświadczać w centrum recencjału.

Rozważania te doprowadziły nas do kulturowego aspektu recentywizmu. Fakt doświadczenia momentu recentywistycznego cechuje doniosłość uniwersalna w stosunku do świata kultury, rozłożonego — każdorazowo każdy — na peryferiach recencjału egzystencjalnego jako *recens quo ante* i *recens ad quem*. Gdy tedy mówimy, że świat kultury jest światem w procesie rozwoju, mamy na uwadze przejście (postęp) od tego, co dane „przed”, do tego, co dane „potem”. Ale ten właśnie rozwój wymaga myśli twórczej w punkcie *recens*, od którego liczą się każdorazowo nowe peryferia. Refleksja staje się tym samym właściwością ogólną nie tylko peryferiów recencjału egzystencjalnego (tj. przedmiotu kultury), ale także ogólną właściwością momentu *recens* (tj. podmiotu kultury). Co prawda, na peryferiach recencjału oddalamy się od żywości i bezpośredniości doznania, jakie przynosi akt twórczy w punkcie *recens*, ale podmiot musi się oddalić od niego, aby w ogóle mogło dojść do całościowego sformułowania.

Czy więc granice refleksji nie są granicami naszego doświadczenia? Granicami, poza które wykraczamy nie dzięki refleksji, która wszystko analizuje, lecz dzięki woli, która wszystko traktuje jako cel?

#### Cel nauki i poszukiwanie racji poszukiwanego celu

Oscyłowanie między ustanawianiem a niweczeniem celu naszego poznania wyraża się bezpośrednio w żywej idei nauki. To prawda, doświadczenie jednostki, powstające w centrum recencjału egzystencjalnego, zostaje w pewnym sensie odrzucone na jego obrzeżach, jakkolwiek właśnie tam nauka lokuje swoje odkrycia i w przejrzysty sposób zdaje się wypowiadać prawdę. Rzecz w tym, iż nauka, operująca na peryferiach recencjału, winna się poruszać w granicach argumentacji racjonalnej, tymczasem cel — jeśli wyraża go nawet nauka — jest kwestią decyzji podjętej w centrum recencjału egzystencjalnego i w żaden sposób w tych granicach (resp. argumentacji racjonalnej) się nie mieści. Nauka lęka się zrobić krok, który wyprowadzałby ją poza siebie, i zanegować swą uniwersalną funkcję, jednocześnie zaś stawia sobie uparcie cel — a trzeba powiedzieć, że nie tylko jeden — który usiłuje realizować w formie technicznej poza sobą. Wydaje się nawet, iż tych celów nauka stawia sobie wiele i na różne sposoby je uzasadnia<sup>13</sup>. Problem polega wszakże na tym, że uczeni przyjmują cele różne lub te same (zawsze jednak ponadosobowe), ale

<sup>12</sup>J. L. Borges: *Fictions*. Paris 1951, s. 171.

<sup>13</sup>P. Achinstein: *The Nature of Explanation*. New York 1983.



podają odmienne racje (powody) ich przyjmowania i racje te mają już cechy osobowe.

Nie znaczy to, że chcę powiedzieć, iż nauka nie mogłaby wyznaczyć takiego celu, który dominowałby nad wszystkimi innymi dozwolonymi alternatywami. Otóż w takim stopniu, w jakim czysty typ nauki stanowi całkowicie jednostronny produkt intelektu, z konieczności jest on także niedoskonały — nie odnosi się adekwatnie do rzeczywistości. Musi więc istnieć cel, który wykracza poza naukę, ale nauce nie wystarcza. Jego trudności merytoryczne polegają na tym, że intelekt jest suwerenem, toteż cel narzucony mu na siłę, niszczy moc poznawczą, jaką nauka zakłada. Dlatego rodzaj celu<sup>14</sup> stawiany nauce domaga się analizy warunków, jakie winien spełnić. A jest ich kilka.

1. Cel nauki musi być koherentny. Nie chodzi o określenie tego, co należy do pewnej teraźniejszości i do pewnej sytuacji, czyli jest dane w centrum recencjału egzystencjalnego, a zarazem na jego obrzeżach, lecz co spełnia warunek *adaequans* i ujmuje rzecz w samym centrum recencjału. Cel niekoherentny zawierałby z tego punktu widzenia dwa składniki, które kierują nas w przeciwne strony (peryferia), licząc od centrum recencjału egzystencjalnego. Powiedzielibyśmy, że cel taki spełnia sens *adaequatio*, ale nieobecny jest w nim *adaequans*.

2. Cel nauki musi być wykonalny. Z punktu widzenia tego stanowiska — czysto technicznego — cel jest wykonalny *sensu stricto* (w sensie *adaequans*), jeśli spełnia zamierzenie osiągnięcia pewnego rezultatu, danego w centrum recencjału egzystencjalnego. Jest natomiast wykonalny *sensu latiori* (w sensie *adaequatio*), jeśli zmierza do rezultatu bez konieczności osiągnięcia go w pełni, ale tylko tam, gdzie to się da zrobić — tj. plasuje się na peryferiach recencjału egzystencjalnego.

3. Cel nauki musi zawierać wskazówkę co do wyboru dróg jego osiągnięcia. Ten warunek, stanowiący o istocie celu, wiąże wszystkich, którzy cele sobie stawiają. Tu znajduje wyjaśnienie pewien istotny rys, jaki wykazują rzeczywistości rozciągnięte wzdłuż recencjału egzystencjalnego. Otóż cel, określony jako *adaequans*, pozwala „mieć nadzieję”, że jest wskazówką, iż poruszamy się w kierunku centrum recencjału egzystencjalnego. Ten sam cel, jeśli jest określony jako *adaequatio*, wskazuje tylko na to, że możemy się „obawiać”, iż oddalamy się w peryferia recencjału, a osiągnięcie zamierzenia pozostaje dalekie od spełnienia.

4. Cel nauki musi być bezstronny. Jest zaś bezstronny wtedy, kiedy uczonego może zdać się spokojnie na potęgę swej wiedzy oraz spojrzeć na swój trud badawczy z punktu widzenia całości struktury teorii, w której urzeczywistnia się istota badań w wielości jej konkretnych przejawów<sup>15</sup>. Twórczość własna

<sup>14</sup>J. Watkins: *Nauka a sceptycyzm...*, s. 25—92.

<sup>15</sup>S. Kamiński: *Próba typologii metod filozofowania*. W: *Idem: Jak filozofować?* Lublin 1989, s. 63—70.

badacza bezstronnego natrafia na przychylnie nastawienie do teorii aprobujących określone stanowisko metafizyczne, zajmowane w centrum recencjału egzystencjalnego, jako *adaequans* tej teorii. Cel przestaje być bezstronny, jeśli uczony zaangażowany jest w walkę, toczącą się na obrzeżach recencjału egzystencjalnego, gdzie obowiązuje *adaequatio* do społecznych środowisk naukowych. Dochodzi wówczas do tzw. *ruminatio massae tabulettae*, tj. obracania się w kręgu tradycji (jak było) i postulowanej wizji przyszłości (jak będzie). Tak na przykład Kant podniósł niektóre cechy metafizyki do rangi także przyszłej teorii.

5. Cel nauki musi obejmować ideę prawdy. Zawiera tę ideę, gdy jest umieszczony — jako *adaequans* — w centrum recencjału egzystencjalnego, a więc zmierza do formułowania zdań prawdziwych tylko w czasie teraźniejszym. Każdy, kto się orientuje we współczesnym ukształtowaniu epistemologii, zdaje sobie sprawę z tego, że w ramach opisu całościowego nie mieści się trafne ujęcie rzeczywistości. Inaczej mówiąc, cel nie ma znamion prawdy, gdy go poszukujemy na obrzeżach recencjału, tj. w przeszłości (*adaequatio* I) lub w przyszłości (*adaequatio* II).

#### Prawda punktowa i poszukiwanie „brzegu”

Wróćmy do problemów prawdy i spójrzmy na nie wyłącznie z perspektywy recentywistycznej. Jak widzieliśmy — całkiem jeszcze w duchu tradycyjnej metodologii — możemy postawić pytanie: Czy istnieje taki cel nauki, który spełnia wymogi naukowości, ale góruje nad każdym innym? Zauważymy, że u podstaw takiego postawienia zagadnienia leży złudzenie, iż dochodzimy oto do celu o pewnej liczbie składowych, rozkładających się, od *adaequans* w kierunku *adaequatio*, wzdłuż recencjału egzystencjalnego. Czujemy, że im bardziej każda z tych składowych oddala się od *adaequans* w kierunku *adaequatio* I i II, aby dostosować się do wymogów pozostałych składowych, tym bardziej ulega złagodzeniu w swej imperatywności. Byt, którego się poszukuje jako bytu, jest z tego właśnie powodu (tj. z powodu pomijania składowych jego elementów) odrzucany. Tylko wtedy, gdy nasze myślenie ma odniesienie do „nie-tutaj-teraz-bycia”, może w nim pulsować pierwiastek prawdziwie ontyczny. Oznacza to, że wszelkie „tutaj-teraz-bycie” cechy składowej bytu, aby było ostre i wyraziście poznane, musi być wyodrębnione z „nie-tutaj-teraz-bycia” cech, które składowymi bytu nie są.

Innymi słowy — rozwiązanie problemu składowych rozpoznaje się tu po ich zniknięciu. Gdy bowiem te składowe zbierzemy razem i sprawdzimy, wzięte jako całość, okaże się, że spełniają one wymogi *adaequatio* I i II (tj. znikają w peryferiach recencjału), ale nie są w stanie sprostać wymogowi *adaequans* (tj. pozostać w centrum recencjału egzystencjalnego). Zasadniczy wpływ metodologiczny w tej wspólnotce składowych stanowi wysiłek znalezienia odpowiedzi

na pytanie: Czy istnieją sposoby takiego okrojenia składowych brzegowych celu (danych w *adaequatio* I i II), aby stał się on zgodny z wymogiem *adaequans*? Inaczej mówiąc, czy istnieje, możliwie najmniejsze, zawężenie go w punkcie *recens* (w centrum recencjału egzystencjalnego), tak aby okazał się płodny również na swoich peryferiach (w punkcie *adaequatio* I i II), tj. optymalny?

Z wolna uświadamiamy sobie to coraz lepiej, gdy zaczynamy przekształcać metodę recentywistyczną w podstawę ontologii, dając temu wyraz w stwierdzeniu, że częścią tego, ku czemu zmierzamy, jest prawda, i że mieści się ona jako *adaequans* w centrum recencjału egzystencjalnego. Konstatujemy wówczas, że sąd jest prawdziwy tylko w czasie teraźniejszym jako opis zdarzenia, a więc bytu<sup>16</sup>. Na tym polega prawda trafna, punktowa, zawierająca zdolność do spostrzeżenia i uznania wyraźnie obecnej granicy między samym bytem („tutaj-teraz-byciem”) a jego rzekomymi odzwierciedleniami („nie-tutaj-teraz-byciem”). Niestety, musimy przyznać, że częścią tego, co ujeliśmy, jest także mniemanie, które mieści się jako *adaequatio* na peryferiach recencjału egzystencjalnego. Zauważamy wtedy, że opis rzeczywistości jest możliwy także w innych czasach, jako opis jakiegoś zjawiska, które przebiega od „przed” do „po”. I na tym polega niepewność prawdy, zawierająca wszelkie nieporozumienia już na polu czysto naukowym, a cóż dopiero, gdy przedmiotem badania stają się podstawy ontologii. Właśnie dlatego, w sposób niemal regularny, dochodzi tu do głosu niedozwolony przeskok między centrum problematyki prawdy w filozofii a jej pobrzeżami w nauce: prawda pewna (trafna) mieści się w centrum recencjału egzystencjalnego, o czym wie filozofia, niepewność prawdy zaś — na jego peryferiach, o czym nie wie nauka. Nie z braku teorii, lecz dlatego, że każda hipoteza może się z kolei przemienić w teorię.

Współczesne pomieszanie pojęć stąd się wzięło, że to samo słowo „prawda” służyło do oznaczenia dwu odrębnych relacji (do *adaequans* i do *adaequatio*); otóż dziś, tak jak za czasów filozofów przedsokratycznych, prawda pociąga za sobą identyczność z bytem. Zakładanie tedy fundamentów pod rozróżnienie poznania naukowego i filozoficznego każe nam za najważniejsze uznać pytanie: „O czym” jest (traktuje) ta prawda? Z punktu widzenia recentywistycznego ujęcia stosunku między zdarzeniem a zjawiskiem jest rzeczą zrozumiałą, że prawda pewna będzie dotyczyła jednostkowych zdarzeń, uchwytanych w centrum recencjału egzystencjalnego (*punctum saliens*), prawda niepewna zaś — empirycznych prawidłowości, ujętych przyczynowo-skutkowo, na jego peryferiach (*moenia mundi*). Tam bowiem dokonujemy odkrycia zasadniczych czynników (zjawisk), pozwalających wyjaśnić empiryczne prawidłowości świata. Trzeba uwzględnić i to — jak wnet zobaczymy — że te same

<sup>16</sup> J. Bańka: *Epistemologia jako odkrycie aktualnego momentu prawdy. Próba neosemantyzacji klasycznej definicji prawdy w recentywizmie*. Katowice 1990.

zasadnicze czynniki potrzebują wyjaśnień w kategoriach czynników jeszcze głębszych (zdarzeń), danych w centrum recencjału egzystencjalnego. Jest to nadrzędne żądanie, aby nauka opisywała zjawiska na peryferiach recencjału egzystencjalnego adekwatnie, a jednocześnie wnikała w rzeczywistość zdarzeń coraz to głębiej, aż do osiągnięcia ostatecznego wyjaśnienia w centrum recencjału, tj. zachowała się adekwatnie, tak aby nasze wyjaśnienie ostateczne łączyło w istotny sposób opisy wszystkich zjawisk, będących peryferiami danego zdarzenia<sup>17</sup>.

Interesujące, że metodologia filozofii nie stanowi tu ścisłego przeciwieństwa metodologii nauki, lecz jedynie jej dopełnienie<sup>18</sup>: gdyby okazało się niemożliwe łączenie *adaequans* z *adaequatio* I i II, otrzymalibyśmy dwa, niezależnie od siebie istniejące, światy — zdarzeń i zjawisk, światy, którymi nie rządzą żadne prawa. Co więcej, chcemy, aby nauka, konstatuująca zdarzenie w punkcie *recens*, odsłoniła funkcjonujący wokół niego (jako *recens quo ante* i *recens ad quem*) system świata, tj. aby odsłoniła jeden system *adaequans*, posiadający w swym władaniu *adaequatio* I i II, nie zaś dwa czy więcej systemów, opisujących poszczególne części *adaequatio* I i II. Odłączenie tych ostatnich od *adaequans* prowadzi do nieuprawnionego przyjęcia dwóch czy więcej systemów świata, między którymi przejście sprowadza się do czynności przewidywania, ta zaś wymaga przyjęcia dwóch rodzajów przesłanek: praw oraz warunków początkowych.

O obu będziemy wnet mówić szczegółowo. Ogólnie, pierwsza tendencja cechuje rodzaj wiedzy zmierzający do wymiaru wertykalnego (adekwatnego), polega zaś na przechodzeniu od „przed” do „po”, aby pokryć po drodze całkowitą (uniwersalną) strukturę świata, aż do jego najniższych poziomów. Efektem tego rodzaju postępowania byłaby *adaequatio*, rozciągnięta od punktu I do II, przy czym w punkcie I *adaequatio* docierałaby do najniższego poziomu przyrody, a w punkcie II — do przyszłych (przewidywanych jako przyszłe) zdarzeń. Nie ulega wątpliwości, że wówczas w punkcie I pozostawałoby nieskończenie wiele najniższych poziomów, w punkcie II natomiast — nieskończenie wiele przyszłych (przewidywanych jako przyszłe) zdarzeń, których praktycznie nie jesteśmy w stanie przewidzieć. Znaczenie drugiej tendencji polegałoby na tym, że wymiarowi wertykalnemu przeciwstawia ona inny, horyzontalny wymiar nauk (wymiar adekwatny), w którym punkt *adaequans*, umieszczony w centrum recencjału egzystencjalnego, opiera się na zdarzeniu wytwarzającym peryferia. Wówczas nauka badałaby nie rzeczywistość w ogóle, lecz to, co konstytuuje samą jej istotę. To miał zapewne na uwadze Jakobson, gdy w 1919 roku rzucił sławną formułę: „Przedmiotem nauki nie jest literatura,

<sup>17</sup> Por. T. Czêżowski: *O metodzie opisu analitycznego*. W: Idem: *Odczyty filozoficzne*. Toruń 1969, s. 136—142.

<sup>18</sup> S. Kamiński: *O naturze filozofii*. W: Idem: *Jak filozofować?...*, s. 45—53.

lecz literackość, to znaczy to, co czyni z danego dzieła dzieło literackie.”<sup>19</sup> Owo sakramentalne „to, co” stanowi właśnie punkt (zwany tu *punctum saliens*), który wytwarza transcendentalną strukturę świata, tzn. pokrywa (jako zdarzenie macierzyste, zdarzające się w centrum recencjału egzystencjalnego) jeden po drugim wszystkie jednostkowe zjawiska na swoich peryferiach.

Powstaje tedy formalnie nieusuwalna sprzeczność: przyjęcie wymiaru wertykalnego (adekwatnego) wszystkie zjawiska, określone jako występujące „po”, czyniłoby przewidywalnymi przez dedukowanie ich z opisu warunków początkowych, określonych jako dane „przed”; natomiast operowanie wymiarem horyzontalnym (adekwantnym) wszystkie zjawiska, o których mówimy, że są dane na peryferiach recencjału egzystencjalnego, czyniłoby wyjaśnialnymi w drodze dedukowania ich z prawdziwego opisu zdarzenia, o którym mówimy, że „zdarza się” w centrum recencjału egzystencjalnego, zawsze w czasie terażniejszym.

#### Ostatni poziom i pytanie: „Co dalej?”

Spróbujmy na nowo ożywić wypłowiałe już słowo „zjawisko” i posłużyć się nim do zbadania „głębi świata” w takiej jej postaci, w jakiej ona sama, przez pryzmat własnej zjawiskowości, nam się pokazuje. Od razu ciśnie się na usta pytanie: Jak daleko posuwamy się w głąb recencjału egzystencjalnego, idąc od centrum zdarzenia ku peryferiom zjawisk, czyli w „zjawiskowość świata”? Zobaczymy później, że w systemie zdarzeń istnieje najniższa warstwa ich peryferiów (zjawisk), poza którą wszelkie zjawiska stają się już peryferiami niedostępnymi nam, innych zdarzeń; przy czym zdarzenia, dane w centrum recencjału egzystencjalnego, są „auto-ego-organizatorskie”, zjawiska zaś, dane na peryferiach recencjału, są „auto-eko-organizatorskie”. Pierwsze zakładają w centrum recencjału istnienie „ja” obserwatora, drugie — istnienie na jego peryferiach czegoś w rodzaju inhalatorium fenomenologicznego, którym obserwator oddycha. Mamy tu do czynienia z prawdziwą „tężnią bytu”: w jej obrębie, dzięki zdarzeniu, które ustępuje miejsca zjawisku, dochodzi do zatężenia bytu — jego trwania. Na peryferiach bowiem recencjału egzystencjalnego, z którego niejako odparowuje zdarzenie, wytwarzają się szczególne właściwości, zapewniające w bezpośrednim otoczeniu obserwatora warunki sprzyjające naturalnemu powstawaniu zjawisk — swego rodzaju inhalatorium fenomenologiczne. Nauka może wyjaśniać naturę wszystkich zjawisk, leżących od tej granicy wzwyż, tj. w kierunku centrum recencjału egzystencjalnego, natomiast wzajemne relacje między zjawiskami traktuje tak, jakby te właśnie zjawiska były elementarnymi bytami. W ten sposób, pozostając w centrum recencjału egzystencjalnego, możemy nasze działanie początkowo kontrolować,

<sup>19</sup>R. Jakobson: *Fragments de la Nouvelle Poésie russe*. „Poétique” 1971, no 7, s. 290.

ale gdy zejdziemy w głąb peryferiów, działanie wymyka się naszej kontroli, wkraczając w grę interakcji oraz retroakcji, właściwych środowisku. W sumie: działanie „auto-ego-organizatorskie” przekształca się w działanie „auto-eko-organizatorskie.

*Hic haeret aqua!* Nie istnieje wszak w przyrodzie ostatni poziom, jako że najmniejsza aktualnie cząstka daje się w rzeczywistości dzielić w ten sposób, że od centrum właściwego jej recencjału docieramy do kresu peryferiów zjawisk, gdzie wybucha nowe zdarzenie i zawiera cały świat innych peryferiów, i tak *in infinitum*. Zaczynamy nasz przegląd sytuacji od nowa — *a recentiori* — tj. mówimy o nowej cząstce, o nowym zdarzeniu, co by znaczyło, że w każdym zdarzeniu zawarty jest świat nieskończonej ilości zdarzeń i świat nieskończonej ilości przysługujących mu zjawisk. Odkrywamy coraz to nowe zjawiska dla nowych zdarzeń i umieszczamy odkryte światy w światach jeszcze nie odkrytych. I to właśnie postępowanie nazywamy postępowaniem *a recentiori*, co by znaczyło, że zadanie nauki samo nieustannie się odnawia. Tak rozumianym postępowaniem *a recentiori* rządzi operacja konwersji i nadokreślenia, która — według Todorova — zastępuje nam nieobecny system: „»Nieobecność systemu« rozwiązuje się wtedy w dwu operacjach doskonale »systemowych«, w konwersji i nadokreśleniu. Operacje to symetryczne i komplementarne, które przeciwstawiają się sobie, jak następstwo jednoczesności: przez pierwszą, dzięki przechodniości symbolu, jedno symbolizujące powiększa liczbę swych symbolizowanych, gromadząc symbolizowane jedyne łańcucha konwersji, którego jest ostatecznym krańcem; przez drugą robi to, odsyłając jednocześnie do dwu lub więcej łańcuchów symbolicznych współobecnych.”<sup>20</sup>

Doszliliśmy tak oto do recentywistycznej konkretyzacji czegoś w rodzaju „otwarcia szachowego”: gdy nie jesteśmy w stanie udzielać dalszych wyjaśnień, natrafiamy na nowe zdarzenie, które samo tych wyjaśnień wymaga. Postęp nauki polega nie na tym, że natrafiamy na coraz to inne rozwiązania, lecz na tym, że natrafiamy na nowe zdarzenie, zanim zdążyliśmy wyjaśnić napotkane poprzednio. Oznacza to, że opisujemy, za pomocą praw ogólnych, nie ostateczną istotę świata, lecz ostateczną istotę danego nam recencjału egzystencjalnego. Czynimy to zaś, odcinając zjawisko, które jest nam dane, od zdarzenia, które nie jest nam dane. Ale, jak wiemy — zjawisko bez zdarzenia pozostaje genetycznie martwe! To prawda, staramy się sondować (także w sensie technicznym) coraz głębiej strukturę recencjału egzystencjalnego, lecz tam, w głębi zdarza się nowe zdarzenie, które buduje nową dla siebie „zjawiskową” głębię, czyniąc z niej właściwe sobie peryferium. Stąd złudzenie — trudno powiedzieć, jak dalece jest to złudzenie genetycznie dane — iż stoją

<sup>20</sup> T. Todorov: *Wstęp do symboliki*. W: *Symbolika i symbole*. Wybór i Wstęp M. Głowiński. Warszawa 1990, s. 83.

przed nami możliwości postępu, związane z rozwojem tzw. nanotechnologii — kontroli nad wytwarzaniem struktur w skali atomu<sup>21</sup>.

Wygląda na to, że zdarzenia są nam dane wraz z kluczem, którym możemy się posłużyć technicznie w postaci zjawisk, ale gdy zdarzenie szybko „odparowuje” z pola naszego widzenia, nasze działania „auto-ego-organizatorskie” przekształcają się rychło w działania „auto-eko-organizatorskie”, tak iż żadnych drzwi już nie otwieramy, a naszą działalność ograniczamy do najbliższego środowiska. W tym sensie celem nauki nie jest objęcie wszystkich zjawisk dla wszystkich zdarzeń jedną zunifikowaną nauką, lecz raczej objęcie wszystkich zjawisk danego zdarzenia jedną, lecz nie zunifikowaną nauką. Bywa tak, że nauka podręcznikowa wszystko zaciemnia i tak zakryte puszcza w obieg jako znane i wszystkim dostępne, w pełni zunifikowane. Tymczasem teorie, wraz z rozwojem nauki, nie są zdolne do coraz pełniejszej unifikacji, lecz przeciwnie — są *a recentiori* coraz to inne. A jeśli coraz to inne, to nie mogą mieć zdolności przewidywania. Naukowiec, który przewiduje, postępuje jak ludzie prymitywni, miesza fakt poprzedzający z przyczyną, a więc widzi „mistyczny stosunek... między tym, co porzedza, i tym, co następuje”<sup>22</sup>. Faktyczną granicą przewidywania jest granica recencjału egzystencjalnego, na którego kresach stajemy u progu „całkiem nowych początków”, gdzie wybucha nowe zdarzenie, które właśnie definiuje się jako granica przewidywania. Nigdy nie znajdujemy się w przestrzeni pośredniej, lecz zawsze na kresach, które stanowią kanwę ludzkiego losu. W centrum recencjału egzystencjalnego zabiegamy o sukces naszych działań „auto-ego-organizatorskich”, na jego kresach zakładamy się o sens działań „auto-eko-organizatorskich”, ale ani sukces nie jest jednoznaczny, ani sens w pełni wartościowy.

### **Dруга próba interpretacji: parontyzm, czyli jak chwytać „dane” wraz z momentem bytu?**

#### **Zjawisko jako zapis zdarzenia**

Zdarza się to, co nieprawdopodobne, toteż nauka współczesna wywodzi podjęty przez siebie motyw przewidywania z intuicji i wyprowadza go daleko poza jego pierwotny sens. O problemach przewidywania nie wspomina się już tylko na marginesie, jako o przypadkach technicznych zastosowań nauki, lecz bada je od środka, wypowiada, konkretyzuje. Naukowcy wierzą w nie znane

<sup>21</sup>J. Roland: *Nanotechnology, the Promise and Peril of Ultratiny Machines*. „The Futurist” 1991, Nr. 2, s. 29—35.

<sup>22</sup>L. Lèvy-Bruhl: *Les Fonctions mentales dans les sociétés primitives*. Paris 1951, s. 74.

jeszcze „podziemne czynniki”, które działają niczym „stary kret” Hegla. A nawet więcej: z przewidywania czynią kryterium weryfikacji, probierz prawdopodobieństwa teorii. Nic przeto dziwnego, że żądanie wzrostu prawdopodobieństwa, oraz konkurencyjne żądanie poszerzenia treści empirycznej teorii, pociąga ją równocześnie w przeciwne strony: im treściwsza prognoza — tym mniejsze jej prawdopodobieństwo. Ostatecznie zawsze prawdopodobne jest to, co najgorsze. Ujawnia się tu z całą mocą radykalny antagonizm między biegunem bezpieczeństwa a biegunem głębi wyjaśnień. Z jednej bowiem strony program zubożający nauki faworyzuje biegun bezpieczeństwa (i wówczas nauka popada w pozytywizm), z drugiej — program wzbogacający naukę w treść empiryczną uprzywilejowuje biegun głębi (wtedy nauka przekształca się w rodzaj metafizyki).

Antagonizm ten stanowi metodologiczną konsekwencję fundamentalnego podejścia badawczego nauk empirycznych, polegającego na wyłączeniu z przyczyn zasadniczych wszystkiego, o czym sądzimy, że istnieje poza zjawiskami, z obszaru nauki. Tymczasem rzeczy, o których sądzimy, że istnieją „poza zjawiskami”, istnieją nie tylko w naszym umyśle jako idea, ale także w centrum recencjału egzystencjalnego jako zdarzenia. Ta arbitralność zaznacza się wyraźnie, kiedy uczony utożsamia świat zjawisk po prostu ze światem zdarzeń. Trawestując Leibniza, powiemy, że systemy są prawdziwe w tym, co stwierdzają, mówiąc o zdarzeniach, a fałszywe w tym, czemu zaprzeczają, mówiąc o zjawiskach. Jak sądzimy, zdarzenia są ograniczeniami, jakie nakładamy na peryferia zjawisk, a więc tylko założeniami dotyczącymi realności ukrytych poniżej zjawisk zmysłowych, chociaż teoria fizyczna nie uczy nas o nich niczego. Jeżeli więc zdarzenia są założeniami dotyczącymi realności ukrytych poniżej zjawisk zmysłowych (tj. w centrum recencjału egzystencjalnego), to każde zjawisko daje się sprowadzić — tą okrężną drogą — do zdarzenia, które możemy dlań założyć. Jest to rozumowanie *pars pro toto*. „Pojmujemy więc — jak pisze Lévy-Bruhl — że część wydaje się »reprezentować całość«, to znaczy funkcjonuje jak znak, symbol [...] mocą pewnego rodzaju konwencji.”<sup>23</sup>

Pozostawiamy na razie na boku treść empiryczną teorii i kierujemy uwagę na sam dylemat tego, co jest zdarzeniem, a co zjawiskiem w badanej rzeczywistości. Chodzić będzie o centralny problem pewnego rodzaju antropologii filozoficznej, do której tak czy owak zmierza nauka na skutek zaistnienia zdarzenia w centrum recencjału egzystencjalnego i zateżenia zjawiska na jego peryferiach. Zjawisko jest jedynie metodą zapisu zdarzenia. Już tylko na marginesie zauważmy, że klasyczny zwrot „materia znika” — znaczy, że znika (odparowuje) zdarzenie, będące założeniem dotyczącym realności ukrytych poniżej zjawisk zmysłowych. Ba, moment arbitralności zostaje w ten sposób

<sup>23</sup> Idem: *Carnets*. Paris 1949, s. 109.



osłabiony, ponieważ w recentywistycznej świadomości uczonego badanie oznacza nie co innego, jak wtłaczanie szerokich dziedzin doświadczenia w skondensowane formuły zdarzeń.

#### Metafizyka jako zespół twierdzeń testowanych przez byt

Opozycja nauki i metafizyki w manipulowanym przez metodę empiryczną świecie badań — tak ważna z punktu widzenia wpływu nauk przyrodniczych na postęp filozofii — opiera się w gruncie rzeczy na jednostronnym postawieniu sprawy, co nieuchronnie, jak zobaczymy później, kończy się pytaniem „co robić?” To, iż nauka stoi na twardym gruncie, a metafizyka rezerwuje sobie — jak by powiedział Watkins — prawo „połowu na głębokich wodach”, wcale nie oznacza, że któraś ze stron ma rację. Wszak rzeczywista nauka w tym jest nauką, że zawiera generalizacje. Gdyby nauka miała badać wszystkie indywidualne zjawiska, sama nigdy by nie powstała, ale zawierając generalizacje, nie jest przecież jeszcze metafizyką; metafizyką jest dopiero teoria zawierająca pojęcia transcendentalne. Trzeba zresztą przyznać, że nauka chce taką drogę wskazać: gdy pozna zdarzenie, indywidualne zjawiska przestają jej być potrzebne, tzn. opadają „jak zwiędłe liście”. Co więcej — przed trybunałem nauki fakty stanowią bezustanne wykroczenia wobec logiki. Przedmiot nauki i znak, którym usiłuje go napiętnować uczone, nigdy nie są dane jednocześnie. „Ponieważ przedmiot musi być obecny w znaku, abstrakcja będzie uważana zawsze za późniejszą, gdyż jest ona nieobecnością samą w sobie.”<sup>24</sup>

Istnieje też droga zmierzająca jakby w przeciwnym kierunku. Przypomnijmy, że każda teoria składa się z dwu części: przedstawiającej peryferia recencjału egzystencjalnego, kiedy zawiera prawa eksperymentalne, oraz wyjaśniającej zdarzenia zaistniałe w centrum recencjału egzystencjalnego, wówczas kierunek nauki ulega zmianie — zmierza mianowicie do uchwycenia rzeczywistości leżącej pod zjawiskami. Dzięki temu na poziomie przedstawiającym mamy nieomal ciągłość, a na poziomie wyjaśniającym — radykalną nieciągłość. To prawda, jeśli istota rzeczy (zdarzenia) nie jest tylko jednym z wielu jednakowo możliwych faktów wewnątrz poddanego obserwacji świata przedstawień, to możemy powiedzieć, że same przedstawienia są jedynie po to, aby zostać porzucone, natomiast część wyjaśniająca całej tej operacji wchodzi nieomal w całości do teorii. Wszystko, co dobre w teorii, znajduje się w jej części wyjaśniającej, cokolwiek zaś jest w niej fałszywego, mieści się przede wszystkim w części przedstawiającej. Z tą konstatacją pozostaje w zgodności fakt, że uczone wnosi w teorię moment metafizyczny, kieruje nim bowiem pragnienie, aby uchwycić zdarzenie, tj. rzeczywistość pozafenomenalną. Jak pisze W. Dilthey, praca filozofa polega na tym, że „w kierunku korzeni życia

<sup>24</sup>T. Todorov: *Wstęp do symboliki...*, s. 74—75.

i rzeczywistości rzuca światło myślenia logicznego [...], niezależnie (zaś) od tego, jak sceptyczny jest rezultat, jedynie z racji tej przenikającej korzenie rzeczy energii logicznej jest się filozofem”<sup>25</sup>.

Formalnie rzecz biorąc, rozważanie problemu wiedzy naukowej na zjawisku się nie kończy. A nawet polega na takim przewyżczeniu zjawiska, które zawsze grozi popadnięciem w metafizykę. Kant jest metafizykiem, ponieważ — jak pisze R. Scruton — rozpatrywane przezeń „doświadczenie zawiera w sobie strukturę intelektualną”<sup>26</sup>. Jeśli metafizyka ma pozostać sobą, nie może się wyrzec idei, iż potrafi przeniknąć do rzeczywistości leżącej poniżej zjawisk zmysłowych. Metafizyka żąda wyjaśnienia prawidłowości świata w dostępnym obserwacji biegu rzeczy (a więc na peryferiach recencjału egzystencjalnego) za pomocą prawd dotyczących rzeczywistości pozostającej poza tym, co faktyczne (a więc tego, co leży w centrum recencjału). Na pierwszy rzut oka i tutaj metafizyka nastawiona jest na zrozumienie charakteru naszych stałych umysłowych odniesień do rzeczywistości, tymczasem recencjał egzystencjalny dzięki temu, że brzeży ma zakorzenione w doświadczeniu, podczas gdy w swoim centrum żyje abstrakcyjnym zdarzeniem, sprawia, iż doświadczenie (peryferium) będzie zawsze opisywane w terminach teoretycznych, tj. w terminach zdarzeń, same teorie zaś — w terminach obserwacyjnych. W ostateczności — jak pisze Dilthey — „z życia samego pochodzi odróżnienie tego, co jest decydujące, co ma charakter elementarny, od tego, czego może brakować bez utraty naszej każdorazowej pełni życia”<sup>27</sup>.

Bardzo zróżnicowane są powody faktu, że współcześnie żyjący badacze skłonni są do dostrzegania w swoim myśleniu stałej rozbieżności między doświadczeniem a naszym jego opisem. Powody te wynikają po części z metod pokonywania tej rozbieżności, która sama w sobie zdaje się dla obu tych grup badaczy (zwolenników teorii *adaequatio* i zwolenników teorii *adaequans*) abstrakcyjna. Metoda oparta na *adaequatio* będzie pokonywać tę rozbieżność wówczas, gdy za przedmiot opisu uzna brzeży recencjału egzystencjalnego („przed” i „po”), podczas gdy metoda preferująca *adaequans* pokona ją dopiero wtedy, kiedy przedmiotem opisu uczyni centrum recencjału egzystencjalnego. Oczywiście, nie można tu mówić o analizie jedyne go stanowiska metodologicznego. Zdania typu *adaequatio* nie mają charakteru twierdzeń, które są prawdziwe lub fałszywe, lecz reprezentują dyrektywy formułowania twierdzeń typu *adaequans*, które dopiero mogą się okazać prawdziwe lub fałszywe. Inaczej mówiąc, poszczególne zdanie typu *adaequatio* nie jest sądem, lecz formułą, z której wyprowadzamy sądy w postaci zdań typu *adaequans*.

<sup>25</sup> W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*. (T. 1 wydany w r. 1883, T. 19 w r. 1982, Göttingen). Bd. 8, s. 32.

<sup>26</sup> R. Scruton: *Kant*. Oxford 1982, s. 28.

<sup>27</sup> W. Dilthey: *Gesammelte Schriften...*, s. 382.

O czym jednak naprawdę świadczą te różnorodne kontrowersje? Wy tłumaczenia kompleksu zagadnień dotyczących dialektyki pewności i głębi wyjaśnień nie są w metodologii ani zdecydowane, ani jednoznaczne. Wygląda na to, że zdania typu *adaequans* są tymi strukturami, które w każdorazowo każdym punkcie *recens* — tj. między zdania typu *adaequatio*, opisujące nasze faktyczne obserwacje, rozłożone na peryferiach recenzjału egzystencjalnego — wstawiamy, uzyskując naprzemienny ciąg zdań opisujących centrum lub peryferia recenzjału. Zdania typu *adaequatio* są przy tym nieweryfikowalne (są pseudotwierdzeniami) z tego prostego powodu, iż nie są parontyczne, nie trafiają w sedno rzeczy samej. Tu przedmiot denotowany wykazuje tylko „lekkie oddziaływanie” (Peirce) na znak, jest bowiem „bytem zewnętrznym” (de Saussure). Jak pisze Leroi-Gourhan, „oznacza to, że z mowy czyni się narzędzie wyzwolenia od tego, co przeżywane”<sup>28</sup>. Nie mając zatem tytułu zdań stwierdzających pewien stan rzeczy (tj. twierdzeń autentycznych), zdania typu *adaequatio* wskazują zaledwie na obszar zakłóceń (zbliżenie do pewności), w którego obrębie trzeba dopiero umiejscowić pożądany *adaequans* (penetrowanie głębi Natury). Powiemy zatem, że na poziomie *adaequatio* nauka wyrusza na poszukiwanie wiedzy, która spełnia jej wymogi ścisłości i pewności wbrew możliwym kryteriom, zawężającym rzeczywistość do punktu *adaequans*.

#### Mitologia przewidystycznej zawartości teorii

Jak widać, teoria *adaequatio* i *adaequans* stosuje symbolikę obrazu świata, choć wcale nie zna do niej klucza. Zawsze jednak jest tak, że ontologiczne ustalenia poprzedzają możliwość ich potwierdzenia. Wynika to z faktu, że teoretyczna ontologia, postulująca istnienie wielkości nieobserwowalnych, może się odnosić głównie do centrum recenzjału egzystencjalnego i jest „odchudzona” z treści empirycznych, natomiast empiryczna ontologia, postulująca istnienie wielkości obserwowalnych, ma odniesienie głównie do peryferiów zjawisk i jest przeciążona treściami empirycznymi ze względu na całość potwierdzających ją danych. Jest jednak tak, że empiryczna ontologia zawiera w sobie — niczym płód — teoretyczną ontologię, która chce się z jej łona wydostać i w tym celu przybiera niekiedy postać języka, w którym „znak jest znakiem naturalnym, bo jest tym, co znaczone”<sup>29</sup>. Toteż jako kolejne postawimy sobie pytanie: Jak ontologia empiryczna, a więc przedstawiająca część teorii, wchodzi w język zdań obserwacyjnych i może być dedukcyjnie określana przez teoretyczną ontologię, a więc wyjaśniającą część teorii? Tu część przedstawiająca teorii (znaczone) winna się przekształcić w jej część

<sup>28</sup> A. Leroi-Gourhan: *Le Geste et la parole*. Paris 1964—1965, vol. 2, s. 21.

<sup>29</sup> J. van Ginneken: *La Reconstruction typologique des langues archaïques de l'humanité*. Amsterdam 1939, s. 127.

wyjaśniającą (znak) w taki właśnie sposób, by związek między nimi nie uległ zatarciu.

Wykażę teraz, że wraz z wysiłkiem, podjętym w celu uratowania związku między ontologią empiryczną (tym, co znaczone) i ontologią teoretyczną (znakiem), trzeba będzie odrzucić tradycyjną metodologię, a tym samym ową szczególną koncepcję przewidystyczną, na której się ona opiera. Jeśli bowiem między ontologią empiryczną, opartą na *adaequatio*, i ontologią teoretyczną, opartą na *adaequans*, występuje pewien przedział czasowy, będący funkcją przewidywania, to możemy się spodziewać, że po zlikwidowaniu założenia o przewidystycznej zawartości teorii ten przedział czasowy (*recens ad quem*) zostanie usunięty, a w jego miejsce pojawi się parontyzm, czyli zderzenie bytu z myślą (znaczonego ze znakiem) w punkcie *recens*. Formuła parontyzmu określa właśnie, że istnieje cecha relacyjna, która wiąże byt w momencie *recens*, ale nie wiąże *recens* z domniemanym *ad quem*. *Recens*, który wiąże byt, jest wskazaniem znaku na znaczone; osiągnięciem stanu *adaequans* bez brzegów tego stanu. Według Geacha jednak każdy akt wskazywania jest wieloznaczny, przeto chrzcząc przedmiot przez „każdorazowo każde” wskazywanie, posługujemy się koncepcją „istoty nominalnej”, by odjąć naszemu odniesieniu jego wieloznaczność i zapewnić mu właściwe kryteria jednoznaczności w czasie<sup>30</sup>, a raczej w nie-czasie, przedział czasowy bowiem, jako relikwit przewidystycznej zawartości teorii, został usunięty.

Uzasadnienia ontologii empirycznej argumentami teoretycznymi są tu tylko uzasadnieniami pozornymi i należałoby mówić tu raczej o paralogizmach niż o logice. Z powodu niemożności uogólnienia postępujemy więc w ten sposób, że łączymy wszystkie aksjomaty teorii w jeden aksjomat wyrażony w czasie teraźniejszym, a następnie, czas przyszły zamieniamy w zdaniu na czas teraźniejszy. Jeżeli natomiast pojawi się inny czas — tj. przeszły — również zastępujemy go czasem teraźniejszym itd., aż wszystkie czasy zostaną sprowadzone gramatycznie do *praesens* (ontologicznie: do *recens*). Na końcu tej procedury wiążemy czas teraźniejszy z podmiotem, umieszczając na początku całego wyrażenia: „Ja teraz...” Tak sformułowane zdanie (*adaequans*) można z powrotem przełożyć na język wszystkich pozostałych czasów (*adaequatio*), jeśli zajdzie potrzeba. W związku z możliwością takiego postępowania Condillac uważał, że same myśli nie przychodzą kolejno, lecz równocześnie, i że „mowa myśli równoczesnych jest jedyną mową naturalną”<sup>31</sup>.

Słuszność i celowość tego postępowania znajduje potwierdzenie w ontologii *recens*, dlatego dajemy mu nazwę recentyfikacji. Recentyfikacja wypowiedzi pozwala uniknąć wszystkich kłopotów, jakich przysparzają pytania metafizycz-

<sup>30</sup> P. Geach: *Mental Acts*. London 1957, s. 16.

<sup>31</sup> E. Condillac: *Gramatyka*. Tekst z r. 1775, wydany ponownie w: *Varia linguistica*. Bordeaux 1970, s. 155.

ne, które obciążają trójczłonowe traktowanie czasu w teorii. Przede wszystkim likwiduje przewidyteczną zawartość teorii i potrzebę jej weryfikowalności, tj. potrzebę zabezpieczenia jej późniejszego prawdopodobieństwa. Zdanie wypowiedziane w czasie terażniejszym — jak to postuluje recentywizm semantyczny — ma tę zaletę, że nie jest wnioskowaniem, lecz stwierdzeniem, a zatem swego rodzaju formułą, której należy przestrzegać. Inne zdania nie są bynajmniej wnioskiem wyprowadzonym z tej formuły, lecz zdaniami urobionymi zgodnie z nią na nowo (*a recentiori*). Nie chodzi zatem o zgodność z rzeczywistością, lecz z formułą, która sama stanowiąc zdanie w czasie terażniejszym, odnosi się do bytu konkretnego. Dyrektywę recentywizmu semantycznego będzie więc można ująć, jak następuje: Starajmy się o to, aby każdą wypowiedź umieć sprowadzić do formy nie zawierającej innych czasów niż terażniejszy, jeśli wypowiedź ta ma zawierać uogólnienie bądź zdanie prawdziwe.

Dostrzec tu można bez trudu, jak formuła *a recentiori*, która nakazuje badać „każdorazowo każde z osobna” zdarzenie, pozwala uniknąć konieczności odwoływania się do niewygodnej metodologicznie przewidytecznej zawartości teorii. To bowiem, co się powtarza, to jest właśnie formuła (*duplicanda*), a nie byt za jej pośrednictwem wypowiedziany: *formula duplicanda, et non duplicanda res in elocutione!* Sam byt, przez duplikandę tej formuły wypowiedziany, jest za każdym razem *recens* — jest wypowiedziany, nie zaś zapowiedziany (przewidywany). I w tym właśnie tkwi sedno sprawy. Jeśli byt jest wypowiedziany wedle duplikandy formuły, to znaczy, że zawiera się w stwierdzeniu *a recentiori*. Jeśli zaś oznacza to, że nie jest zapowiedziany, to nie wymaga przyjęcia zasady weryfikacjonizmu. Opowiedziawszy się wcześniej, w recentywistycznym sensie, za wyróżnionym miejscem *recens* w obrębie recencjału egzystencjalnego, dochodzimy do wniosku, iż to nie twierdzenia jednostkowe są weryfikowane za pomocą autentycznych twierdzeń, lecz twierdzenia jednostkowe *a recentiori*. Dlatego Condillac pisał, że tylko mowa gestualna jest zgodna z tym, co wyraża, gdyż nie podlega przymusowi linearności: „Gesty, ruchy twarzy i dźwięki nieartykułowane — pisał na początku swej *Gramatyki* — oto, Wasza Wysokość, pierwsze sposoby, jakie mieli ludzie, by zakomunikować swe myśli. Mowa, jaka tworzy się z tych znaków, nazywa się mową czynu.”<sup>32</sup>

Dyrektywa recentywizmu semantycznego zawierać więc będzie dodatkową wskazówkę: Prawa logiki niech będą tylko regułami przechodzenia od jednego zbioru jednostkowych twierdzeń *a recentiori* do drugiego. Powiemy na przykład, że nie istnieje prawo załamania światła, wedle którego światło ulegnie w określonych warunkach załamaniu, lecz tylko różne *a recentiori* przypadki załamania. Jeśli natomiast te różne *a recentiori* przypadki nakładamy (zgodnie ze wskazaniami naszego doświadczenia) na nasze oczekiwa-

<sup>32</sup> Ibidem, s. 149.

nia — tak, jak to mówił Hume — powstanie złudzenie przewidywania. Ale wówczas „przewidywanie” jest synonimem „oczekiwania”, którego śladów nie znajdujemy w realnej rzeczywistości.

### Trzecia próba interpretacji: monizm *a recentiori*, czyli metoda „całkiem nowych początków”

Opcja recentywistyczna „każdorazowo każde” a moment „oczekiwania”

Dotąd pokazaliśmy, za pomocą kilku przykładów, proces zbliżania się twierdzeń do bytu od strony punktu *recens.* Powstaje jednak pytanie: Co zrobić ze zjawiskami, wybuchającymi na peryferiach recencjału egzystencjalnego, co do których uczeni chcą, aby były nie tylko — zgodnie z dyrektywą recentywizmu semantycznego — wypowiedziane w czasie terażniejszym, ale także miały charakter — zgodnie z dyrektywą przewidywizmu — zapowiedzi na przyszłość?

Już Kant utrzymywał, że przyroda jest zespołem zjawisk, poza którymi znajdują się rzeczy same w sobie. Oczekiwanie, iż zjawiska się powtórzą, jest próbą petryfikacji tych rzeczy samych w sobie w celu uchwycenia towarzyszącej im przestrzeni i czasu w dystansie dla praktyki najkorzystniejszym. Nie można jednak już dziś wątpić, że taki nacisk na oczekiwanie przyszłych zjawisk wiąże się z domniemaniem, iż to właśnie zdarzenia (przyszłe zdarzenia), a nie rzeczy same w sobie, są przedmiotem przewidywania. Jeśli bowiem zdarzenie (przez swoje zaistnienie) znika, wywołując zjawiska, którym przysługuje trwanie, to trzeba uznać zbędność roli, jaką odgrywa rzecz sama w sobie. Jeśli jest ona zdarzeniem, które znika, jako pozbawione trwania, to znika rzecz sama w sobie, a rzecz sama w sobie, która znika, przestaje być „w sobie”, gdyż jest odtąd „w zjawisku”. Rzecz sama w sobie, która — jak zdarzenie — znika, pozostaje tylko w systemie znaków, który podlega parafrazie. Zjawiska, które to zdarzenie wywołały, do zdarzenia już nie należą, a więc nie należą do rzeczy samej w sobie. Rzeczy samej w sobie nie da się pojąć w kategoriach „rzeczy samej w sobie”, podobnie jak dźwięku nie można sformułować w kategoriach dźwięku, a obrazu w kategoriach obrazu. Jak bowiem pisze Benveniste, „żadnej semiologii dźwięku, koloru, obrazu nie można sformułować w dźwiękach, kolorach, obrazach”<sup>33</sup>.

Te ustalenia są teraz dla nas o tyle interesujące, że rozważania metodologiczne często są pozbawione ostrości rozróżnienia między zdarzeniami i zjawiskami. Jeśli jednak pod pojęciem zdarzenia będziemy rozumieć istnienie

<sup>33</sup>E. Benveniste: *Semiologia języka*. Przeł. K. Falicka. W: *Znak, styl, konwencja*. Oprac. M. Głowiński. Warszawa 1977, s. 29.

pozbawione trwania, a przez zjawisko — istnienie, któremu trwanie przysługuje, to musimy uznać, że właśnie zdarzenia są elementami, z których składa się przyroda, a wszystkie ciała są tylko zmysłowymi symbolami zespołów tych elementów (zespołów zdarzeń). Pogląd ten wyklucza każde twierdzenie, które postuluje (postulat I) coś, czemu nie mogłoby odpowiadać jakieś zdarzenie. To zdarzenie jest zawsze „teraz”, a więc eliminuje hipotetyczne „po”, czyli „przewidywane”, które wymagałoby (postulat II) weryfikacji. Powiemy na przykład, że nie ma takiej rzeczy jak jedna tysięczna część centymetra, bo każdorazowo każda „dziesięciotysięczna” symbolizuje zdarzenie, centymetr zaś syntetyzuje — jako zmysłowy symbol — zespół zdarzeń. Kripke mówi tu o deskrypcji i odniesieniu nazwy. Deskrypcja nie jest synonimem nazwy, lecz tylko ustala jej odniesienie. Toteż — jak twierdzi — w większości przypadków pierwszy „chrzest” (nazywanie) odbiega od przypadków, które pierwotnie inspirowały deskrypcję. Oto przybliżone sformułowanie teorii Kripkego: „Odbywa się pierwszy »chrzest«. Przedmiot może tu być nazwany przez wskazanie albo odniesienie nazwy może być ustalone przez deskrypcję. Gdy nazwa przechodzi »od ogniwa do ogniwa«, ten, kto ją otrzymuje, musi, jak sądzę, gdy się jej uczy, postanowić używać jej w odniesieniu do tego samego, co człowiek, od którego słyszy tę nazwę.”<sup>34</sup>

Zgodnie z naszym ustaleniem, w centymetrze — w podanym przykładzie — każda jego część (zdarzenie) jest dana na zasadzie „całkiem nowych początków” (*a recentiori*), *en bloc* zaś stwarza wrażenie przypuszczalnej ciągłości części, między którymi możemy ustalać z kolei „oczekiwane” następstwo, a więc w sposób nieuprawniony mówić o przewidywaniu i weryfikowaniu przewidywań. Powiemy więc, że istnieje coś takiego jak „minimum wrażeniowe” czy „już dostrzegalna różnica”, ale nie ma czegoś takiego jak „minimum zdarzeniowe”, jako że zdarzenie samo jest tym, co jest minimum (nazwijmy je zerominimum) trwania. Z tego, tzn. recentywistycznego, punktu widzenia żadne zdarzenie nie jest na tyle minimum wrażeniowym — zerominimum — aby było weryfikowalne, niemniej symbol zmysłowy, który ma zastąpić zerominimum trwaniowe zdarzenia, nadal aprobeuje potencjalnie nieskończoną liczbę trwań, weryfikowalnych w ich stanach oczekiwanych. Krokiem radykalnym, który może zrobić recentywista chcący zredukować ontologię empiryczną do teoretycznej, jest przyjęcie takiego programu badań, wedle którego treść teorii naukowej składa się wyłącznie z tego, co ta teoria oferuje w momencie *recens*, tj. określenie, w jakim stopniu redukuje przewidywanie następnego przypadku: odżegnuje się od następnego przedziału czasowego (*ad quem*) lub od następnego zastosowania technicznego.

W ten sposób teoria nasza zmusza owo „następne zastosowanie techniczne” do tego, aby traktować je — każdorazowo każde z osobna — na zasadzie

<sup>34</sup>S. Kripke: *Nazywanie a konieczność*. Warszawa 1988, s. 97.

„całkiem nowych początków” (*a recentiori*), tzn. by było następnym jako „inne”, nie zaś następnym jako „tozsame” lub następnym jako „wynikające” z poprzedniego. Na pracowni współczesnego uczonego recentywista umieściłby taki oto napis: Porzućcie własne idee, jeśli doszliście już do wniosku, że je macie. Inaczej idee — te, które stoją u waszych drzwi — nie znajdą nigdy do was przystępu! Zaczynajcie pracę od początku!

Mamy tu zatem do czynienia — wbrew mitycznemu obrazowi Syzyfa — z recentywistyczną ontologią, wyraźnie aspirującą do miana nowej metodologii, a fakt jej niezgodności z sugestiami zdrowego rozsądku niczego nie zmienia. Tak więc „percepcja otaczającego świata dokonuje się dwoma torami: dynamicznym, polegającym na uświadomionym przebieganiu przestrzeni, i statycznym, który pozwala nieruchomo odtworzyć wokół siebie sukcesywne kręgi rozplywające się aż do granic nieznanego”<sup>35</sup>. Tym „nieznanym”, które wyznacza naszej percepcji nowe granice, jest nowe zdarzenie. Toteż właściwy i interesujący problem zaczyna się dopiero teraz: Jak mogło dojść do tego, że założenie, według którego wszystkie przypadki zachodzą w trzech czasach (teraźniejszym, przeszłym i przyszłym), cechuje mniejsze prawdopodobieństwo niż założenie, że ten czy tamten poszczególny przypadek ma miejsce w czasie teraźniejszym? Innymi słowy — założenie, iż poszczególny przypadek wypełnia cały przedział czasowy, ma mniejsze prawdopodobieństwo niż założenie, że ogranicza się on do punktu *recens*, tj. do takiej a takiej daty.

Ostatnie spostrzeżenie tylko problem przemieszcza, ale go nie eliminuje. Jeśli bowiem przyjmiemy założenie o zdarzaniu się zdarzeń jako „całkiem nowych początków” (*a recentiori*), to przyznamy, że w każdym przypadku nauka będzie zakładała to, czego ten przypadek wymaga „teraz”, nie zaś to, czego wymagał on „przedtem” lub do czego może prowadzić „potem”. Występuje tu efekt „zappingu”, znany od czasu upowszechnienia się pilota przy obsłudze telewizora i związanej z tym manieri przeskakiwania z kanału na kanał, tak iż nigdy nie oglądamy obrazu pojawiającego się na ekranie do samego końca.

Wyrażenie „całkiem nowy początek” rodzi zatem w świadomości pewną sprzeczność, obejmuje coś metaforycznego, co jest obecne w świadomości, oraz coś niefiguratywnego, co naprawdę mamy na myśli, wymawiając je, i co idea ta reprezentuje. W zwrocie „całkiem nowy początek” zawiera się jednocześnie to, co istotnie działa jako pewna reprezentacja, i myśl, że jest to tylko reprezentacja. Ma ono szczególną właściwość wykraczania poza własną treść pojęciową. W celu zilustrowania enigmatycznego charakteru tego wyrażenia poczynamy pewną obserwację, ustalając program lotu samolotu pasażerskiego z Warszawy do Nowego Jorku. Dyrektor linii lotniczej LOT zakłada, że prawo grawitacji pozostaje prawdziwe w każdym momencie planowanego lotu, toteż

<sup>35</sup> A. Leroi-Gourhan: *Le Geste et la parole...*, vol. 2, s. 155.



nie czyni żadnych założeń co do lotu następnego, aż do chwili podjęcia „następnego” lotu, który — gdy ten czas nadejdzie — będzie właśnie lotem bieżącym, terażniejszym. Wówczas pojęcie lotu „następnego” straci sens, będzie zaś miało sens pojęcie lotu aktualnego. W tym wypadku powiemy, że dyrektor LOT postępuje *a recentiori*, wie bowiem, że w rozumowaniu (lub zastosowaniu technicznym) lepiej przechodzić od przypadku danego „teraz” ku nowym *a recentiori* przypadkom, z których każdorazowo każdy traktowany jest jako przypadek występujący „teraz”. Innymi słowy — dyrektor LOT przyjmuje, że lepiej jest rozumować wedle schematu, w którym przedmiot przechodzi zawsze od początku do początku, tj. od ogniwa do ogniwa, jako każdorazowo każde „teraz”, „i teraz”, „i teraz”, tj. w którym wszystkie „teraz” są bliźniaczymi liczbami pierwszymi, nie zaś wedle schematu: „przedtem, teraz i potem”.

W obu jednak schematach podstawowe przypadki dzielą się na dwie różne składowe, stwierdzanie rzeczy terażniejszych i potwierdzanie rzeczy nowych. W przypadku pierwszym (A) mamy do czynienia z ideą funkcji stopnia stwierdzenia *a recentiori* rzeczy terażniejszych, w przypadku drugim (B) — z ideą funkcji stopnia potwierdzenia rzeczy nowych, która mierzyłaby wsparcie dostarczane przez świadectwo przeszłości, dane pewnej hipotezie, która może być przewidywaniem, prawem czy jakimkolwiek innym twierdzeniem, wypowiedzianym w czasie przyszłym. Oczywiście, kiedy tylko zapyminamy o naszym „teraz”, uciekamy w górny horyzont terażniejszości, zachowując się jak każde normalne dziecko, które pod nieobecność matki „czuje pragnienie ssania i zaczyna przyjmować posiłki w wyobraźni”<sup>36</sup>.

Stają tu naprzeciw siebie kompleks Parmenidesa i kompleks Fausta. Recentywizm — wraz ze swoją metodą „całkiem nowych początków” — rozstrzyga problem na korzyść przypadku pierwszego (A), wedle którego prawa są niezbędne do stwierdzania rzeczy drugich jako pierwszych, nie są zaś potrzebne do przewidywania, a więc stwierdzania rzeczy pierwszych jako drugich. W ten sposób powstaje nowa metodologia, zgodnie z którą uczonej nie musi podejmować okrężnej drogi przez prawo do stwierdzenia rzeczy pierwszej jako drugiej, tj. przewidywanej, bo zamiast tego może przejść *a recentiori* — od swej wiedzy obserwacyjnej, jako drugiej, do jej zawartości teoretycznej, jako pierwszej. Inżynier polega na prawie przy budowie mostu tylko w tej mierze, w jakiej daje się ono zastosować do tego jednego przypadku jako pierwszego, nie zaś do tego jednego przypadku jako zarazem drugiego. Tu pierwszy nie jest pierwszym pod warunkiem, że jest także drugim, lecz przeciwnie, jest pierwszy wtedy, gdy ten drugi (i trzeci) jest zawsze pierwszy, tj. ujmuje się go zawsze *a recentiori*. Jest to zawsze powrót do początku drogi. Podejmując się budowy mostu, inżynier polega na prawie, przyjmuje zatem, że nie zawiedzie go ono w trakcie budowy tego pierwszego mostu, nie zaś kiedy sądzi ponadto, że nie

<sup>36</sup>J. van Ginneken: *La Reconstruction typologique des langues archaïques de l'humanité...*, s. 63.

zawiedzie go ono również w przypadku następnych mostów. Postępowanie *a recentiori* zawiera tu nawet wskazówkę odwrotną, iż most winien być „każdorazowo każdy” (*a recentiori*) budowany od nowa. Przy stawianiu następnego mostu nie zawiedzie go przywołane prawo wtedy właśnie, gdy nie zawiedzie go ono przy jego budowie — na zasadzie „całkiem nowych początków” — jako znowu pierwszego. D. Davidson pisał: „Przypuśćmy, że ktoś mówi: »Dziś w nocy widać milion gwiazd«, a ktoś inny odpowiada: »To prawda«; wówczas — nic bardziej oczywistego — to, co powiedział pierwszy, jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy prawdziwe jest to, co powiedział drugi.”<sup>37</sup>

Mówienie o teoriach czy prawach przewidywania dotyczącego „następnego przypadku” jest grubym nieporozumieniem. W podanym przykładzie „następny” może mieć *a recentiori* znaczenie takie, jakie ma „następny pierwszy”. Oba pojęcia da się wyodrębnić, jeśli porównać ich różnicę do tej, jaka występuje pomiędzy sformułowaniem pytania „co jest w programie jutro” a sformulowaniem pytania „co będzie w programie jutro” lub między zdaniem „jutro jem obiad z Kowalskimi” a zdaniem „jutro zjem obiad z Kowalskimi”. Łatwo zauważyć, że w ostatnim przykładzie czas przysły należy do gramatyki, natomiast „jem” obiad zawsze należy do „teraz”. I podobnie, nie jest tak, że „zjem” obiad jeden po drugim, lecz że „jem” obiad zawsze po raz pierwszy, ponieważ jem „ten oto obiad”, i to „w tym a tym dniu”. Nie ma niczego w przyszłości, czego nie można by usłyszeć w słowie „teraz”. Teraz mamy wszelkie możliwości, ale żadnej obietnicy na przyszłość. Znajdujemy się zawsze u progu „całkiem nowych początków”, nie znając genezy zdarzeń i niepewni następnego przypadku. Jeśli nie zachowamy rozróżnienia na zdarzenia i zjawiska w obrębie recencjału egzystencjalnego, to do niczego nie dojdziemy. Możemy przecież sensownie mówić o równoczesności zdarzeń terazniejszych, przeszłych i przyszłych, ale z tego nic nie wynika w kwestii kryterium rozróżnienia terazniejszości. „Można co najwyżej powiedzieć, że dla dowolnego zdarzenia *x* wszystkie zdarzenia równoczesne z nim tworzą dla niego jego terazniejszość, wszystkie zdarzenia wcześniejsze od niego tworzą w stosunku do niego jego przeszłość, a wszystkie zdarzenia późniejsze wobec niego tworzą dla niego przyszłość. Ale powiedzieć tak — to powiedzieć niewiele.”<sup>38</sup>

Spróbujmy posunąć nasze obserwacje o krok dalej. W podanym przykładzie słowa „pierwszy” i „drugi” mogą oznaczać tylko różnicę między gramatyką (w której mieści się „drugi”) a ontologią (w której mieści się zawsze „pierwszy”). Ujęcie *a recentiori* obejmuje zawsze jeden obiekt, a nie jeden „po” drugim, gdyż „drugi” jest zawsze ontologicznie „pierwszy”, nawet jeśli gramatycznie byłoby inaczej. Nieporozumienie wynika z niezauważalnego oscylowania

<sup>37</sup> D. Davidson: *Eseje o prawdzie, języku i umyśle*. Warszawa 1992, s. 76.

<sup>38</sup> M. Hempoliński: *Filozofia współczesna*. Warszawa 1989, s. 166.

między tymi dwoma, bardzo różnymi znaczeniami. Stajemy tu w sytuacji stałej nieciągłości świata, rozpoczynającego się od początku w każdym przekroju własnego czasu i każdorazowo w każdym punkcie startującego z pozycji „pierwszego motoru”. Powiemy więc, że teza *a recentiori* (przypadku drugiego jako pierwszego) jest antytezą *a posteriori*, czyli „następnego przypadku” (pierwszego jako drugiego)<sup>39</sup>. Przypadek *a recentiori* nie zawiera niezweryfikowanej treści — ponieważ oznacza tylko jeden krok (zawsze pierwszy) — lecz zawsze „samoweryfikującą się” treść. Postępujący zgodnie z metodą *a recentiori* może zawsze uczynić ten pierwszy krok i nie potrzebuje świadectwa, które miałyby rzekomo być wynikiem kroku następnego jako drugiego. Ów drugi krok można wykonać jako pierwszy, bez postradania czegokolwiek z recentywistycznej treści tezy wyjściowej, tj. tezy *a recentiori* (resp. w której stawia się twierdzenie „zawsze od początku”).

Przypomnijmy, co powiedzieliśmy już o zdarzeniu i zjawisku: zdarzenie jest pozbawione trwania, czyli po zaistnieniu ginie, „odparowuje”, zjawisko zaś jest obdarzone trwaniem, które „zateża” w miejscu ustępującego zdarzenia. Zjawisko cechuje się więc nie tym, że się przejawia, lecz tym, że trwa. Dlatego J. Patočka pisze: „Aby wyjaśnić zjawisko, nie mogę zwracać się ku temu, co się przejawia, w każdej bowiem tezie o tym, co bytuje zjawiając się, jest założone rozumienie zjawiska.”<sup>40</sup> To „założone rozumienie” dotyczy nie trwania, lecz zdarzenia, które cechuje się właśnie tym, że nie trwa. Możemy obrazowo powiedzieć, że teza *a recentiori* wyraża zdarzenie, które jest jak pszczoła (przykład wzięty od J. Watkinsa), co to raz użądliwszy, ginie. Słowo „następny” dotyczy już drugiej pszczoły (zdarzenia całkiem nowego), nie zaś jej użądlenia (kolejnego zjawiska w swoim rodzaju): ta druga pszczoła żądli — każdorazowo każda — tylko raz jeden. Druga pszczoła żądli w myśl tego samego założenia (*a recentiori*), ale nie po raz drugi, tj. nie wpisując użądlenia poprzedniczki do swojej biografii. To nas cofa na powrót do różnicy między *adaequatio* i *adaequans*, z której konstatacji wynika, że nie możemy wyprowadzać twierdzeń *en bloc* prawdziwych (*adaequatio*), lecz — każdorazowo każde — po jednym (*adaequans*), aż do momentu, w którym wyczerpią się dane.

Tę myśl konkretyzuje recentywizm, odnosząc ją do czasu: uczony nie przewiduje niczego dla fragmentów czasu dalszych niż najbliższy, ale ten „najbliższy” odcinek czasu również nie jest „następny”, lecz nadal zawsze „pierwszy”. Kiedy bowiem „następny” okres nastąpi, to właśnie wówczas, i dopiero wówczas, teoria pozwala na przewidywania dotyczące następnego odcinka — a to równa się likwidacji „następnego” odcinka. Użyte tutaj słowo „nastąpi” nie jest synonimem słowa „następny”, lecz odpowiada wyrażeniu:

<sup>39</sup> Por. J. Watkins: *Nauka a sceptycyzm...*, s. 66 n.

<sup>40</sup> J. Patočka: *Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer „asubjektiven“ Phänomenologie*. „Philosophische Perspektiven” 1970, Bd. 2, s. 328.

„następujący jako każdorazowo każdy z osobna”. Można przeto powiedzieć, że przewidywalne konsekwencje ujawniają się pojedynczo (*a recentiori*, czyli „zawsze od początku”), niczym w drzwiach obrotowych. Zdarzenie jest brzemienne w skutki dla jutra, lecz będziemy je mogli poznać dopiero jutro, a nie wolno nam uczynić tego dzisiaj. Jeśli wygłosimy banalną generalizację: „Wszystkie kruki są czarne”, to nie powiemy: „Następny kruk, jakiego zaobserwujemy, będzie czarny”, lecz powiemy raczej: „Każdorazowo każdy, kolejno widziany kruk, jest czarny”. Żaden bowiem kruk nie jest tu „następny” ani widziany przy „następnej okazji”, lecz widziany „kiedykolwiek”, na co składają się wszystkie momenty terażniejszości. Idea rozpoczynania *a recentiori* (tj. zawsze od początku) stanowi również cechę fenomenologii, chociaż to fenomenologiczne *a recentiori* różni się otoczeniem filozoficznym od wyznawanego przez mnie recentywizmu. M. Müller pisze o tym trafnie: „Idea zawsze możliwego, radykalnego rozpoczynania od początku, zgodnie z którą fenomen miałby się ukazywać za każdym razem sam w swej beczasowości — albo w swej »czasowości trwającej« (co na jedno wychodzi) — w ten sposób nie zasłonięty i odkryty (stanowi)... spekulatywne założenie fenomenologii.”<sup>41</sup>

Nie ma potrzeby wchodzić w dalsze szczegóły tej dyskusji. Związki naszych wypowiedzi *a recentiori* z ontologią bytu aktualnego stały się już tak czy inaczej widoczne. Możemy więc znowu zawrócić do punktu wyjścia: jeśli ktoś mówi, że jeśli po raz pierwszy zajdą pewne warunki, to po raz pierwszy coś się zdarzy, to ten ktoś niczego nie przewiduje, jako że przewidywanie dotyczy „następnych” przypadków, nie zaś „pierwszych”, o których tu mowa. Konkluzja zdaje się więc narzucać sama: w każdej chwili dana teoria stawia nas u progu „całkiem nowych początków”, tzn. nie dostarcza wiedzy o czymkolwiek innym poza aktualnym przypadkiem. Może ona tę czynność powtarzać, ale i wówczas żaden z aktualnych przypadków nie będzie przypadkiem następnym, lecz każdorazowo każdym z osobna przypadkiem aktualnym. Zdarzenie jest bękartem, toteż dobrze zbudowane teorie to takie teorie, w których przypadek „następny” jest zawsze „pierwszym” obserwowanym przypadkiem pewnego rodzaju zjawisk. Rzeczywistość — inaczej mówiąc — stanowi twór autokreacji, równocześnie sama organizuje się i dezorganizuje, tak iż nie możemy znaleźć poza nią przyczyn jej rozwoju.

#### Teorie „gorsze” i „jeszcze lepsze”

Jeśli dopatrujemy się pewnego pokrewieństwa typu między filozofią i nauką, która stawia sobie za cel dążenie do prawdy, nie należy tego w żadnym wypadku rozumieć jako bezpośredniego podobieństwa. Przeciwnie — jeżeli

<sup>41</sup> M. Müller: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. Heidelberg 1967, s. 97.

proponowany nauce cel ma zawierać ideę prawdy, to nie może on być rozszerzony na peryferia recencjału egzystencjalnego (*adaequatio*), lecz musi zostać zawężony, tak aby mógł zawierać to, co jest jądrem tego recencjału — *adaequans*. System twierzeń naukowych, jaki przyjmuje osoba *X* w określonym czasie, powinien być dla niej systemem prawd pewnych w tym sensie, że wie ona, iż jest systemem prawd pewnych tylko w tym czasie, tj. w czasie terażniejszym. Tu fenomenolodzy zastępują słówko „jest” słówkiem „jako”. E. Lèvinas tak ocenia z tego punktu widzenia filozofię Husserla: „Husserl [...] uwypuklił pojęcie intuicji jako faktu pojmowania — *gemeint* — przedmiotów jako obecnych w oryginale w »ciele i krwi«. Na owym jako, na sensie, poza którym nie można już niczego szukać, opiera się autorytet intuicji. Gdyby się chciało posunąć zapytywanie i badanie dalej, trzeba by znów wyjść z tego, co dane, czego autorytet znów brałby się stąd, że byłoby to pojęte jako dane.”<sup>42</sup>

Fenomenologiczne „jako” stanowi tu synonim „teraz” — tyle tylko, że to „teraz” — poza ukonstytuowanym sensem rozumienia — niczego nie zawiera. Zobaczmy tedy, co się dzieje, gdy zażądamy, aby prawdopodobieństwo akceptowanych hipotez było realne i by zostało zwiększone dzięki dostępnym, realnym świadectwom. Otóż tego typu żądanie zakłada wycofanie się od „prawdy pewnej dla *X* w czasie *t*” ku słabszej wersji „prawdy prawdopodobnej dla *X* także w czasie  $t_1$  i  $t_2$ ”, tzn. prawdy typu *adaequatio*, obecnej na peryferiach recencjału egzystencjalnego. Tymczasem w rozważaniach wysunęliśmy na plan pierwszy — pomijając wiele spraw — podstawową problematykę recentywistycznej koncepcji prawdy, która koncentruje się na *adaequans* i nie akceptuje idei „stałej” prawdy. Recentywizm bowiem wychodzi z założenia, że nie ma jakiejś „stałej” prawdy, którą można wzbogacać, ponieważ proces tego wzbogacania będzie przebiegał w różnych czasach, w których tzw. prawda „stała” utraci identyczność<sup>43</sup>. Jeśli na taki proces wzbogacania się zdecydujemy, to będziemy zgłębiać już inną prawdę, a w konsekwencji nie będziemy jej zwiększać, lecz dojdziemy do całkiem nowej prawdy. Oczywiście, przyjmując postępowanie *a recentiori*, stajemy u progu „całkiem nowych początków” i skazujemy się na pracę nad „gorszą” teorią, zamiast zaakceptować teorię najlepszą z istniejących. Niestety, przewagę zdobywa nie wiedza najpełniejsza i najprawdziwsza, lecz wiedza techniczna lub magiczna. Ale właśnie tylko taka decyzja jest rozsądna, tę bowiem „gorszą” teorię możemy rozwijać w nową i lepszą, w każdym przypadku bardziej obiecującą. Teoria jest ostatnim etapem poznania i jego końcem, hipoteza — prehistorią ludzkiego umysłu, i uczony, wiedziony atawizmem instynktu poszukiwawczego, opowie się raczej za ciekawą hipotezą niż za pewną teorią.

<sup>42</sup>E. Lèvinas: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris 1967, s. 219.

<sup>43</sup>J. Wallace: *Propositional Attitudes and Identity*. „Journal of Philosophy” 1969, Vol. 66, s. 145—152.

To odrzucenie dogmatyzmu, związanego z postawą trzymania się najlepszej z istniejących teorii, wyznacza już wstępnie siłę i ograniczenia refleksji recentywistycznej. Siła jej leży w poszukiwaniu bardziej obiecującej teorii, ograniczenie zaś w tym, że gorsze teorie wypierają wtenczas lepsze. Uważamy jednak, że wówczas, gdy teorie gorsze faktycznie zdołają wyprzeć istniejące i akceptowane teorie, stają się od nich jeszcze lepsze: teoria, która się już sprawdziła, nie może się sprawdzać nadal. W odniesieniu do nowych i istniejących teorii „klasyfikacja dokonuje się za pomocą czysto ilościowego porównania obszaru znaczeniowego przed zmianą i po zmianie. Będą więc trzy możliwości: nowy obszar może być szerszy niż przedtem; może być węższy; wreszcie oba pojęcia mogą się znajdować na tym samym poziomie.”<sup>44</sup> Jednak warunek oryginalności odgrywa szczególną rolę wśród rozmaitych warunków, nakładanych na systemy teoretyczne. Badania empiryczne mogą być powtarzane, ale powtórzona teoria jest zawsze plagiatem. Z jednej więc strony teorie są płodne tak długo, jak długo nie są najlepsze, z drugiej — teorie gorsze są płodne dopóty, dopóki jesteśmy zdecydowani nie godzić się z nimi. Istnieje wzajemna zależność funkcjonowania teorii najlepszych i gorszych w nauce, decydująca o proporcjach stagnacji i postępu w procesie wzbogacania wiedzy. Teorie najlepsze przyczyniają się mianowicie do stagnacji korpusu nauki (musimy je akceptować), teorie gorsze zaś — do postępu nauki (musimy, nie zgadzając się z nimi, pracować nad ich ulepszaniem). Niestety, teorie najlepsze upatrują oparcia w rozwiązaniach o największym stopniu operacyjności, najściślejszych, najpłodniejszych. Teorie gorsze natomiast wybierają spośród rozwiązań te, które sprawiają najwięcej przyjemności, zaspokajają aspiracje lub zażegnują lęki.

Łatwo zauważyć w tym pewną antynomię: teoria najlepsza bowiem nie uzurpuje sobie prawa do miana prawdziwej, lecz tylko akceptowanej, natomiast teoria gorsza nie jest akceptowana, ale zawiera cenny postulat dążenia do prawdy<sup>45</sup>. Wówczas możemy mieć przekonanie *de dicto*, tj. akceptować pewien stan rzeczy przedstawiony w teorii, lub przekonanie *de re*, tzn. przypisywać właściwość czemuś, co tę właściwość posiada<sup>46</sup>. Nie budzi wątpliwości, że jeżeli teoria najlepsza zyska akceptację, to fakt ów zwalnia nas od silniejszego rodzaju akceptacji. I to właśnie wyznacza moment jej stagnacji, od której pozostaje wolna teoria gorsza. Ta bowiem zabrania akceptacji, domaga się nadal poszukiwania prawdy i zmusza do postępowania w trybie *a recentiori*. Ale nie tylko o stagnację chodzi. Trzeba bowiem dopowiedzieć, że teoria najlepsza nie może być „jeszcze lepsza”, toteż dalsza nad nią praca prowadzi do jej degeneracji, a miarą owej degeneracji jest liczba interpretacji

<sup>44</sup>S. Ullmann: *Précis de sémantique française*. Berne 1965, s. 271—272.

<sup>45</sup>J. Watkins: *Nauka a sceptycyzm...*, s. 76—82.

<sup>46</sup>R. Chisholm: *Theory of Knowledge*. New Jersey 1977.

danej teorii, które z czasem zaczynają żyć własnym życiem. Zobaczymy później, że owa urojona dalsza praca nad „najlepszą teorią”, stanowiąca skrytą formę degeneracji, dochodzi do głosu w interpretacji nazbyt bogatej i wiedzy do groźnych zaciemnień teorii. W końcu widzimy wszystko tylko „przez zwierciadło w zagadce” (*di' esóptrou ainigmati*), w parafrazie, która oznacza przenośne wyrażenie „tego-samego-ale-inaczej”, przełożenie sensu jednych słów na inne.

Przypomnijmy, że w filozofii współczesnej przykład degeneracji wielkich systemów spowodowany interpretacją stanowi hermeneutyka, która tłumaczenie dzieł znanych filozofów stawia sobie za cel sam w sobie, co w rezultacie prowadzi do całkowitego zaciemnienia tekstów poddanych interpretacji, często wielopiętrowej. Nie nazywa rzeczy wprost, lecz raczej zaklina je, posługuje się słowem nie wycelowanym w swój przedmiot, lecz błądzi i krąży wokół niego. W efekcie oryginalne teksty filozofów są o wiele jaśniejsze niż ich hermeneutyczne interpretacje. W tekstach oryginalnych słowa same wyznaczają sposób, w jaki tylko i wyłącznie wolno je zrozumieć, natomiast lektura tekstów hermeneutycznych wymusza dostosowanie naszego myślenia do życzeń interpretatora. Tymczasem — jak mówi W. Quine — „co do znaczenia [...] słowa — to jest ono określone w takim zakresie, w jakim określona jest prawdziwość i fałszywość jego kontekstów”<sup>47</sup>. Jeśli hermeneutyka wyjaśnia więcej, niż czyni to tekst treścią własnych słów, znaczy to, że staje się jego rywalem, wypiera go, tak iż ów tekst może zostać wyeliminowany (odłożony na półkę). Rywalizujący z tekstem czytany program badawczy hermeneuty to na ogół banalny obraz i ułudna treść, które początkowo wyjaśniają uprzednie sukcesy „tekstu-rywala”, ale potem wypierają go dzięki rzekomo większej mocy wyjaśniającej.

Oczywiście, hermeneucie wydaje się, że jego własny tekst przynosi słowa poderwane z głębokiego snu, jak uważał Gadamer, powołując się na Platonskiego *Parmenidesa*: „Także tam myśleniu jakby przydarza się, że każde pojęcie przywołuje następne i nie poprzestaje na samym sobie, lecz wiąże się z jakimś innym i że na końcu wynika przeciwieństwo.”<sup>48</sup> To przeciwieństwo zdaje się hermeneucie jego odkryciem i dorobkiem. Obowiązuje tu paradoksalna zasada, wedle której tekst pierwotny zostaje odrzucony wtedy, gdy istnieje program (tekst) gorszy, którym go może hermeneuta zastąpić. Odtąd pracuje już nie nad wyjaśnieniem „tekstu-rywala”, który jest lepszy, lecz nad polepszeniem swojego tekstu, który jest (ponieważ jest) gorszy. Stąd zaskakująca zasada: jeżeli mógłbyś orzec, że tekst podstawowy sprawia się lepiej niż tekst z nim rywalizujący, winienś porzucić tekst podstawowy i faworyzować tekst rywalizujący. Reguła interpretacji *a recentiori* ma tu podwójny sens: z jednej strony tekst podstawowy może zawsze pojawiać się na nowo (nie ma nic

<sup>47</sup>W. Quine: *Truth by Convention*. In: Idem: *The Ways of Paradox*. New York 1966, s. 82.

<sup>48</sup>H.-G. Gadamer: *Idea logiki u Hegla*. „Res facta” 1982, nr 9, s. 165.

nieuchronnego w jego klęsce), z drugiej — tekst rywalizujący może być „zawsze od początku” (*a recentiori*) zredagowany jako nowy (nie ma nic nieodwołalnego w jego triumfie). Stąd wypowiedź Gadamera: „Jest rzeczą oczywistą, że kategorii istoty, np. określeń refleksyjnych, musi się używać za każdym razem, ilekroć chce się dokonać jakiejś wypowiedzi. Nie można wypowiedzieć zdania, nie wprawiając równocześnie w ruch kategorii identyczności i różności.”<sup>49</sup>

Można się racjonalnie trzymać degenerującego się tekstu podstawowego aż do momentu, gdy tekst rywalizujący go przewyższy (oczywiście w uznaniu interpretatora), albo trzymać się go nawet potem. Na podkreślenie w tym obrazie hermeneutyki zasługuje fakt, że ów drugi przypadek decyduje o bezużyteczności merytorycznej współczesnej hermeneutyki. W tymże bowiem przypadku degeneracji zaczyna ulegać także tekst rywalizujący<sup>50</sup>. Gdy nasz hermeneuta wyczuje taką sytuację, zdarza się, że porzuca tekst podstawowy i ogłasza triumf tekstu rywalizującego, obwieszczając go nowym systemem. Tekst rywalizujący zawiera jednak w dalszym ciągu odniesienia do tekstu podstawowego, przeto mówimy, że jego rywalizacja „spaliła na panewce”; nowy system okazuje się tylko częściowo nowy, żyje bowiem odbitym światłem swego rywala. Tu tekst jest jak gest, który wymaga anegdoty, by ta przekształciła go w symbol. Na przykład tłumaczymy gest zdjęcia kapelusza i odwołujemy się do wiadomości, że „wojownicy achajscy lub germańscy zdejmowali kask, zdając się na łaskę; gest, którego symbolika jest oczywista. Odległym skutkiem tego zwyczaju jest zdejmowanie nakrycia głowy przed zwierzchnikiem.”<sup>51</sup>

W swej warstwie symbolicznej hermeneutyka stanowi odległy skutek sposobu myślenia, przedstawionego w tekście podstawowym — w tekście czytany przez hermeneutę *a recentiori* (całkiem od początku). Merytorycznie hermeneutyka nie zmierza więc do niczego innego niż do „krytycznej” kontynuacji i uświadomienia tego, co nieprzerwanie i w sposób systematyczny dokonuje się w oryginalnych tekstach filozofów. Tu hermeneuta klęka na kolana przed analizowanym tekstem autora i popada w odwieczną pułapkę: z jednej bowiem strony hermeneuci, którzy próbują tekst zejść od drugiej strony, żądają odeń jasności i jednoznaczności, z drugiej — metodologia ich tekstów własnych, na tej pożywce wykreowanych, nie zawiera takich surowych żądań ani nie może im sprostać. W każdym razie hermeneutyka, pretendująca do miana nowego systemu, wymaga, aby tekst podstawowy usunąć z pola widzenia czytelnika. Tekst rywalizujący żąda wręcz, aby faworyzować teorie, które cechuje mniejsza teoretyczna zawartość niż ich poprzedniczki. Stąd hermeneutyka żyje symbolem, a żyjąc nim, szuka swoich racji w metaforze,

<sup>49</sup> Ibidem, s. 164.

<sup>50</sup> Por. M. Müller: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart...*, s. 95.

<sup>51</sup> J. Paulus: *La Fonction symbolique et le langage*. Bruxelles 1969, s. 15.



w której jeden przynajmniej wyraz uzyskuje inne, obrazowe, ale pokrewne znaczenie, oparte na intuicyjnym „ogłędzie istoty”. Jak bowiem pisze Heidegger, „fenomenologiczny »ogład istoty« opiera się na egzystencjalnym rozumieniu”<sup>52</sup>. Rozumienia tego nie obarcza już bagaż teoretycznej zawartości teorii, ale zwiększa ono jej sens egzystencjalny.

#### Reguła rozkładu znaczenia i denotacji

Spróbujemy to fenomenologiczne *a priori* sprowadzić z powrotem do znaczenia Parmenidejskiego *a recentiori*, które nie uznaje żadnej epistemologii historycznej ani żadnej metodologii przewidystycznej, odmawiając im obu prawa do panowania nad nauką, do wypychania nauki przemocą w prokrustowe łoże niepewności tego, co było, i problematyczności tego, co będzie. Recentywizm implikuje bowiem, że nie mogą istnieć kryteria odnoszenia terminu „prawdziwość” do hipotez zanurzonych w oceanie niepewności *quo ante* i *ad quem*, lecz że prawda odnosi się do *recens*, które jest największym wykonalnym jądrem recencjału egzystencjalnego. Tam możemy dotknąć prawdy jak zwykłej rzeczy, bo *recens* ideę dążenia do prawdy sprowadza — do konieczności, *ad quem* i *quo ante* zaś sprowadzały ją do subiektywnych życzeń, a nawet samą ideę prawdy unicestwiały. Na kresach recencjału egzystencjalnego — hipotezy tracą walor prawdziwości, nawet jeśli nam się zdaje, że potrafimy go określić. W przypadkach bowiem, w których jakieś świadectwo *e* jest uważane za potwierdzające hipotezę *h*, istnieje z reguły zbiór wzajemnie się wykluczających hipotez *h*, *h'*, *h''*... Z kolei w centrum recencjału egzystencjalnego hipotezy nabierają waloru prawdziwości, nawet jeśli nie jesteśmy w stanie go określić. W tym przypadku zbiór hipotez wzajemnie się wykluczających jest nieliczny, wyczerpujący, tak iż można orzec, że jedna z tych hipotez jest prawdziwa, a wszystkie inne fałszywe.

Mamy tu do czynienia z zasadniczo nowym odniesieniem prawdy do bytu: na kresach recencjału egzystencjalnego występują terminy puste (*adaequatio*), którym nie towarzyszy parontyzm, tj. kryterium odpowiadającego im bytu (tu wszystko „jakoś” jest, lecz nie jest), natomiast w centrum recencjału plasuje się zawsze termin kluczowy (*adaequans*), któremu towarzyszy parontyzm, tj. kryterium dotyczące jego stosowania się do bytu (tu wszystko jest „naj-”). Co prawda, terminy puste, określające rzecz na peryferiach recencjału egzystencjalnego, mają jakieś znaczenie, ale w zasadzie nie sposób określić, co denotują. Stąd J. Piaget twierdzi, że myślenie dziecka obfituje w symbole obrazowe (w znaczeniu Saussure’a), będące odpowiednikiem *adaequatio*, myślenie dorosłych zaś w znaki analityczne, celujące w *adaequans*. Na symbolu koncentruje się typ rozumowania, który określa się jako „inferencję nieregulowaną

<sup>52</sup>M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Tübingen 1967, s. 147.

(niekonieczną), ponieważ odnosi się do schematów pozostających w pół drogi pomiędzy indywidualnością i ogólnością”<sup>53</sup>. Dlatego Piaget zwraca się ku ewolucji w funkcji semiotycznej: „Jeśli chodzi o funkcję semiotyczną, to czy nie można by sądzić, przyjmując Saussure’a odróżnienie znaku od symbolu, że dokonała się ewolucja od symbolu obrazowego do znaku analitycznego?”<sup>54</sup>

W naszym ujęciu termin kluczowy, określający rzecz w centrum recencjału egzystencjalnego, pełni funkcję znaku analitycznego, toteż niesie znaczenie najtrafniejsze i wiadomo, co denotuje. Reguła rozkładu znaczenia i denotacji przybrałaby tu następującą postać: na kresach recencjału egzystencjalnego mamy zrozumienie znaczenia terminu, natomiast w centrum recencjału uzyskujemy odpowiedź na pytanie, co jest jego denotacją. Stają tu naprzeciw siebie fakt semantyczny (*adaequatio*) i fakt parontyczny (*adaequans*), co oznacza, że terminom, które lokują się na kresach recencjału i mają jasne znaczenie, lecz zasadniczo niepewną denotację, nie przysługuje walor prawdziwości, natomiast terminom, które występują w centrum recencjału, przypisujemy jasne znaczenie i pewną denotację, dlatego nie możemy odmówić im waloru prawdziwości. Wynika z tego jasno, że nie można zadawać pytania o prawdę w centrum recencjału egzystencjalnego, a szukać na nie odpowiedzi na jego kresach. Nie wyklucza to stwierdzenia, że „pojęcie zdania słusznego lub prawdziwego w pewnej określonej dziedzinie [...] (jest) pojęciem o charakterze relatywnym [...], (które) odgrywa o wiele donioślejszą rolę niż absolutne pojęcie prawdy i zawiera je jako szczególny przypadek”<sup>55</sup>.

Korzyść, jaka płynie z sięgnięcia po metodę *a recentiori*, polega na tym, że z jednej strony umożliwia krytykę nauki i przede wszystkim metody naukowej, z punktu widzenia ontologii osadzonej w *adaequatio*, z drugiej strony wskazuje ontologii nową drogę, która prowadzi do filozoficznej interpretacji, opartej na utrafieniu w parontyzm (*adaequans*). Tę nową ontologię prawdy (parontyzm) recentywizm ujmuje w sposób następujący: sceptycyzm nie unieważnia pojęcia prawdy, jeśli odnosimy je do centrum recencjału egzystencjalnego (filozofia), ale unieważnia on ideę, że możemy dążyć do prawdy na jego peryferiach (nauka). Jak zauważa Lèvy-Bruhl, ludzie prymitywni nie dysponując osiągnięciami nauki, używali nazw sposobem *a recentiori*, dzięki czemu trafiały one w sedno rzeczy, pozostawiając jej obrzeża bez nazwania: „Ponieważ nazwa, jako własność istotna, sama jest bytem, harmonia równa się identyczności.”<sup>56</sup> Moment parontyczny tak natarczywie narzuca się naszej uwadze, że wiele teorii (typu neoplatońskiego), cieszących się znaczącymi wpływami, daje wyraz przekonaniu, że jednoczesne stosowanie prawdy w centrum i na kresach

<sup>53</sup> J. Piaget: *La Formation du symbole chez l'enfant*. Paris—Neuchâtel 1945, s. 248.

<sup>54</sup> Idem: *Le Structuralisme*. Paris 1968, s. 97.

<sup>55</sup> A. Tarski: *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*. Warszawa 1933, s. 51.

<sup>56</sup> L. Lèvy-Bruhl: *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs*. Paris 1938, s. 236.

recencjału egzystencjalnego jest niemożliwe, tj. iż jednocześnie uprawianie filozofii i nauki nie rokuje powodzenia.

Widać tu wyraźnie, że współczesna metodologia nauki, właśnie w następstwie idei prawdy opartej na *adaequatio*, zmierza nierzadko ku kryzysowym sytuacjom, w których fundamentalne konstelacje parontyczne (*adaequans*), jakie za swą podstawę przyjmować musi filozofia, ulegają zagmatwaniu i deformacji. Jeśli bowiem nasze najbardziej imperatywne dążenie sprowadza się do poszukiwania prawdy, to nie będziemy mogli wyjść poza centrum recencjału egzystencjalnego (parontyczny punkt pewności), gdzie musielibyśmy tolerować sprzeczności wewnątrz przyjętego systemu hipotez (sceptyczny ocean niepewności). Parontyczny punkt pewności stanowi punkt wyjścia rozważań ontologicznych, odrzucających każdorazowo wszystko, co wiemy o istnieniu badanego przedmiotu i praw, żeby zbudować na nowo (*a recentiori*) naukę pewną i prawdziwą. Zawsze bowiem jest tak, że w centrum recencjału egzystencjalnego posługujemy się zdaniem, o którym wiemy „teraz”, że są prawdziwe, a na jego peryferiach — zdaniem, o którym chcielibyśmy wiedzieć (tj. co do których pytamy), czy są fałszywe. Ilekroć bardzo ścisłą teorię, tj. uznaną za taką w centrum recencjału egzystencjalnego, wydają się stale potwierdzać świadectwa leżące na peryferiach recencjału, znaczy to, że istnieje tam jednocześnie nieskończony zbiór możliwych alternatyw, a tylko jedna z teorii w tym zbiorze (*T, T', T''...*) jest prawdziwa, mianowicie ta, która jest „teraz” potwierdzona. Stąd w odniesieniu do języka R. Jakobson dyskutując z twierdzeniem de Saussure'a, według którego znak językowy jest arbitralny (niemotywowany), zauważa, że słowo, które jest pierwsze, jest albo wcześniejsze w czasie, albo logicznie nadrzędne<sup>57</sup>.

Opierając się na tych uwagach, dokonamy pewnej metastazy: zamiast powiedzieć, że istnieje nie sformułowana jeszcze teoria, która jest lepsza niż dotychczasowa, powiemy, że jest ona gorsza od jeszcze nie sformułowanej. To, że teoria jeszcze nie sformułowana może być lepsza, ale nieprawdziwa, a już sformułowana może być gorsza, ale prawdziwa, jest oczywiste. W teorii jeszcze nie sformułowanej wszystko, co jest prawdziwe, zostaje zastąpione tym, co lepsze, natomiast w teorii już sformułowanej wszystko, co mogłoby być lepsze — zastąpione tym, co jest prawdziwe. Stawia to przed metodologią nadzwyczaj poważne problemy. Historia ocala mniej z ustępującej teorii, niż byśmy sobie życzyli, a nowa teoria jest znacznie bardziej wymagająca, jeśli ma *a recentiori* dodawać coś bardzo ważnego. Zawsze jednak za najlepszą teorię w swej dziedzinie uchodzi raczej ta, która jest bardziej obiecująca (bardziej *a recentiori*), niż ta, która została w większym stopniu potwierdzona (bardziej *a posteriori*).

<sup>57</sup>R. Jakobson: *Fragments de la Nouvelle Poésie russe...*, s. 7.

## Czwarta próba interpretacji: *adaequans* jako prawda „dobrze utrafiona”

### „Pierwsze doniesienia” i nazwania

Pytanie, które stawialiśmy sobie wielokrotnie, brzmiało: Czy można w odniesieniu do twierdzeń nauki stosować pojęcie prawdy ontologicznej, nie okaleczając ich prawdziwego przedmiotu (bytu)? Z recontywistycznego punktu widzenia odpowiedź jest właściwie prosta, teoria bowiem, jeśli ma posiadać bazę empiryczną (spełniać regułę parontyzmu), musi się opierać na zdaniach obserwacyjnych typu *adaequans*, tj. musi obracać się w centrum recencjału egzystencjalnego. Jeśli zaś spróbuje, drogą wnioskowania, przeskoczyć na peryferia recencjału (w obszar objęty treścią zdań typu *adaequatio*), to powstaje luka, która budzi wątpliwości co do tego, czy teoria rzeczywiście ma taką bazę empiryczną. A ponieważ chodzi tu nie tylko o bazę empiryczną w znaczeniu poszerzonym, to trzeba zapytać: Czy możemy wykazać, że możliwa jest racjonalna akceptacja zdań obserwacyjnych typu *adaequans*, bez odwołania się do zdań obserwacyjnych typu *adaequatio*?

Zgodnie z charakterem tego studium, przyjmując zdania obserwacyjne typu *adaequans*, decydujemy się na parontyzm, tzn. zamiast zdania uzasadniać zdaniami, uzasadniamy je przez doświadczenie spostrzeżeniowe „teraz” w zdaniu bazowym. Otrzymujemy wówczas „matrycę tropiczną”, ustaloną co najmniej od czasów stoików, zgodnie ze stosunkami podobieństwa, styczności i przeciwieństwa, które Platon i Arystoteles stosowali, klasyfikując skojarzenia myślowe<sup>58</sup>. Otrzymuje my wtedy, w miejsce trylematu czasowego (przed — teraz — potem), jeden byt i jeden czas: zdanie akceptujemy w drodze do czegoś, co z logicznego punktu widzenia oznacza decyzję bytu. Ma to o tyle istotne znaczenie, że — w przeciwieństwie do decyzji sądu — decyzja bytu jest nieodwołalna. Sprzeciw wobec zdania bazowego typu *adaequans* staje się bezpodstawny, skoro na nim właśnie zatrzymał się (wyczerpał) proces sprawdzania, a zaczął się od nowa (*a recentiori*) proces budowania nowego zdania bazowego, również w typie *adaequans*. Proces sprawdzania poprowadzony krok dalej groziłby niebezpieczeństwem potencjalnie nieskończonego regresu.

Oczywiście, bez tego zatrzymania się na decyzji bytu nie byłoby możliwe jakiegokolwiek poznanie prawdziwe. Zabiegi nasze, co równie oczywiste, nie mają na celu ustalenia prawdziwości zdań bazowych typu *adaequans*, gdyż są one prawdziwe mocą doprowadzenia ich do parontyzmu, lecz nowe ich kreowanie sposobem *a recentiori*. Jest to sprawa dla recontywizmu istotna: postanowienie przyjęcia zdania bazowego typu *adaequans*, uznania go za prawdziwe *a recentiori*, wiąże się przyczynowo z naszymi doznaniem „teraz” i z przysługującym

<sup>58</sup> Por. K. Barwick: *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik*. Berlin 1957.

im parontyzmem (prawdziwością na mocy decyzji bytu). Wygląda na to, że nie zamierzamy uzasadniać zdań bazowych typu *adaequans* za pomocą zdań typu *adaequatio*, lecz za pomocą doznań bazowych typu *recens*, które wzbraniają nam iść krok dalej w procedurze sprawdzania, nakazują zaś zaczynać proces formułowania zdań bazowych od początku (*a recentiori*). Oczywiście wreszcie, że zdania bazowego nie da się w ten sposób uzasadnić, ale można je jako zdanie prawdziwe *a recentiori* zaakceptować. Zdania bazowe typu *adaequans* to zdania, które się — mocą decyzji bytu — przyjmuje, lecz których dalej (mocą decyzji sądu) już się nie uzasadnia. Zdarzeniu obiektywnemu odpowiada tu nasze subiektywne zdarzenie „ja” egzystującego. „Jeżeli danemu zdarzeniu mentalnemu — pisze słusznie Ch. Taylor — nie towarzyszy stale, powiedzmy, pewien określony proces w mózgu, to nie ma nawet podstaw do podnoszenia kwestii ogólnej identyczności tych dwóch zdarzeń.”<sup>59</sup>

Przynajmniej na jeden ważny element należy jeszcze zwrócić uwagę — element, który umożliwi merytoryczne i metodologiczne naświetlenie tego, co istotne w postępowaniu *a recentiori*: dla zdań bazowych typu *adaequans* i doznań bazowych typu *recens* można poszukiwać „ontologicznej strawy” (parontyzmu) zawierającej jako składniki z jednej strony język doznaniowy, z drugiej język naukowy. „Jeżeli jednak — pisze D. Davidson — jedynymi tożsamościami są tożsamości rodzajów zdarzeń, to teoria identyczności zakłada prawa korelujące.”<sup>60</sup> Toteż powiemy, że zdania bazowe typu *adaequans* mogą być „strawne” (ontologicznie, tj. tam gdzie obowiązują tożsamości zdarzeń) wtedy, gdy będą formułowane nie w języku naukowym, lecz doznaniowym. Zrozumiała rzecz, że postępując tak, unikniemy *regressus in infinitum*, jako że zdania bazowe, „strawne” w języku doznaniowym, staną się *ipso facto* „strawne” w języku naukowym, będą zaś takimi dzięki osiągnięciu charakteru parontycznego (statusu prawdziwości *a recentiori*).

Postępując wedle tejże zasady, powiemy, że uprzednio akceptowane zdania, „strawne” w języku naukowym, mogą zostać odrzucone (okazać się „niestrawne”) w języku doznaniowym, gdy okażą się nieparontyczne, tj. gdy zażądają pójsia krok dalej w ich sprawdzaniu, nie poprzestając na żądaniu ustalenia ich prawdziwości *a recentiori*. W poznaniu parontycznym każdy krok musi być krokiem pierwszym (*a recentiori*): krok pierwszy (poznanie) prowadzi donikąd, jeśli towarzyszy mu krok drugi (sprawdzanie), zdania bazowe bowiem, przyjmowane w toku sprawdzania teorii, przestają być bazowymi. Decyzje dotyczące zdań bazowych typu *adaequans* podejmowane są zgodnie z procedurą określoną w regule parontyzmu (trafienie w byt, który jest uchwytany zawsze w centrum recencjału egzystencjalnego). Zdania bazowe typu *adaequans* robią wrażenie luźnych zdań bazowych, nie powiązanych logicznie, ale za to

<sup>59</sup> Ch. Taylor: *Mind-Body Identity, a Side Issue?* „Philosophical Review” 1967, Vol. 76, s. 202.

<sup>60</sup> D. Davidson: *Eseje o prawdzie, języku i umyśle...*, s. 172.

związanych każdorazowo każde z bytem (ich treść jest przedmiotem „ontologicznej strawy”). Można powiedzieć, że zdania bazowe, przyjmowane w toku sprawdzania teorii (tj. uczynienia drugiego kroku), są zdaniami skatalogowanymi, lecz nie parontycznymi. Zdanie bazowe, przyjmowane w toku sprawdzania teorii (czyli wraz z drugim krokiem), to zdanie, które określa warunki własnej prawdziwości. Tymczasem „każdy interesujący poznawczo opis rzeczywistości, jeśli określa warunki własnej prawdziwości, nie musi być prawdziwy, lecz może okazać się mityczny lub fikcyjny”<sup>61</sup>.

Obu tym, wzajemnie się uzupełniającym drogom metodologicznego postępowania — tj. formułowaniu zdań skatalogowanych i parontycznych — zdaje się odpowiadać wyraźna reguła: każde zdanie bazowe typu *adaequans* należy do zdań nie skatalogowanych (do tzw. pierwszych doniesień), a skatalogowanie zdań bazowych w toku sprawdzania teorii prowadzi do ich nazwania, co robi wrażenie uzasadnienia. W nazwaniu dwa stany — rzeczowy i obserwacyjny — podlegają utożsamieniu. Na przykład w przypadku wystąpienia bólu i wystąpienia stanu mózgu nazwa „ból” jest ta sama. W związku z tym J. Kim pisze: „Jeżeli ból jest tożsamy ze stanem mózgu *B*, wystąpienia bólu i wystąpienia stanu mózgu *B* muszą sobie towarzyszyć. A zatem warunkiem koniecznym tożsamości bólu i stanu mózgu *B* jest to, że dwa wyrażenia: »przeżywanie bólu« i »znajdowanie się mózgu w stanie *B*« mają tę samą ekstensję [...]. Nie można wyobrazić sobie obserwacji, która potwierdzałaby lub przeczyłaby tej tożsamości, ale nie odpowiedniej korelacji.”<sup>62</sup> Jeśli więc postawimy naprzeciw siebie zdania nie skatalogowane (pierwsze doniesienia o stanach bólu) i zdania skatalogowane (nazwania stanów mózgu), powtórzeniu ulegną nie treści zdań, lecz znaczenia nazw; przy czym pierwsze doniesienie jest zawsze parontyczne (związane z bytem), nazwanie zaś przynosi tzw. luźne doniesienie (doniesienie nieparontyczne). Żadne zdanie bazowe typu *adaequans* nie jest „luźne”, gdyż zawsze istnieje jakiś moment bytu, cecha recencjału egzystencjalnego, z którym jakieś zdanie bazowe typu *adaequans* się zgadza.

Nasza hipoteza będzie zatem następująca: Nie ma żadnej reguły rządzącej akceptacją zdań bazowych poza aktualnym momentem bytu. Racją dla zaakceptowania zdania bazowego jest byt, nie zaś hipoteza, o której można orzec, że jej autor właśnie ją sprawdził. Doznania spostrzeżeniowe (np. w przypadku bólu, o którym mówiliśmy) tkwią w komórkach mózgowych i są wyrażane w zdaniach, które dotyczą decyzji bytu (te mają znaczenie ontologiczne) i czyjejs jednostkowej decyzji, dotyczącej zdań bazowych typu *adaequans* (te mają znaczenie epistemologiczne). Chodzi tu o relacje między

<sup>61</sup> H. De Long: *A Profile of Mathematical Logic*. London 1971, s. 227.

<sup>62</sup> J. Kim: *On the Psycho-Physical Identity Theory*. „American Philosophical Quarterly” 1966, Vol. 3, s. 227—228.

zdarzeniami mentalnymi a zdarzeniami fizycznymi. D. Davidson przyjmuje w związku z tym czwórdzielną klasyfikację teorii dotyczących tych relacji. Pisze on: „Teorie dzielą się więc na cztery rodzaje: monizm nomologiczny, który głosi, że istnieją korelujące prawa i że skorelowane zdarzenia są tym samym zdarzeniem (do tej kategorii należą materialści); dualizm nomologiczny, który obejmuje rozmaite postacie paralelizmu, interakcjonizmu i epifenomenalizmu; dualizm anomalny, który łączy w sobie dualizm ontologiczny z całkowitą nieobecnością praw korelujących to, co mentalne z tym, co fizyczne (kartezjanizm). Wreszcie istnieje monizm anomalny, charakteryzujący stanowisko, które pragnę zająć.”<sup>63</sup> Z naszego punktu widzenia można tu dołączyć monizm *a recentiori*, w którym najpierw jesteśmy motywowani pozaepistemologicznie przez doznania, a następnie dopiero próbujemy wprowadzić do systemu doznań taki czy inny składnik teoretyczny.

Mówiliśmy już, że w zdaniach bazowych typu *adaequans* chodzi o to, iż proces sprawdzania winien się zatrzymać przy takich zdaniach, których już nie zamierzamy sprawdzać za pomocą założeń dodatkowych. To dalsze sprawdzanie (drugi krok) wymagałoby włączenia założeń dodatkowych, co jest sygnałem, że należy zrezygnować ze sprawdzania i zaczynać poznanie każdorazowo każde *a recentiori*. Znaczenie tego kompleksu problemowego dla metody *a recentiori* jest szczególnie duże, bo odnosi się do losów najważniejszego dogmatu współczesnej metodologii — dogmatu weryfikacji (vel. falsyfikacji). Tymczasem, zgodnie z metodą recentywistyczną, nie należy sprawdzać swej teorii, lecz pokazywać raczej sposób przeprowadzenia analizy nowego (*a recentiori*) testu, która zresztą nie musi być później przeprowadzona, a jeśli już ktoś jej dokona, to na zasadzie kolejnego *adaequans*, nie zaś na zasadzie przejścia do nowej strefy tej samej *adaequatio*. Jeżeli doznania spostrzeżeniowe odgrywają przyczynową (w sensie *adaequans*), a nie epistemologiczną (w sensie *adaequatio*) rolę, to doznania spostrzeżeniowe nie można sprawdzić, opierając się na spostrzeżeniach badaczy, będących w stanie obserwować to, co ono opisuje, lecz można je powtórzyć „drugi raz jako pierwszy raz”, tj. *a recentiori*.

Jak widać, proces sprawdzania nie może się zatrzymać na zdaniach mówiących o doznaniach spostrzeżeniowych, proces poznania zaś może (bez wysiłku sprawdzania) przez takie doznania spostrzeżeniowe przebiegać *a recentiori*. Tu żadnego sprawdzania nie dokonujemy (w drugim kroku), lecz wszystko, co osiągamy poznawczo i bytowo, otrzymujemy już w ramach „pierwszego kroku” (pierwszej interpretacji). Tego rodzaju precedens stwarzają lingwiści, którzy za podstawę wszelkich rozważań teoretycznych przyjmują materiał językowy nie poddany żadnej interpretacji (a więc materiał *a recentiori*) — język mówiony, literacki, pisany, język ulicy itd.<sup>64</sup>

<sup>63</sup> D. Davidson: *Eseje o prawdzie, języku i umyśle...*, s. 174.

<sup>64</sup> Por. J. Lyons: *Chomsky*. Warszawa 1972, s. 17—29.

## Inscenizacja epistemologiczna, czyli sztuka „portretu egzystencjalnego“

Dopiero na podstawie tego, co dotąd powiedzieliśmy, staje się zrozumiałe, dlaczego w reentywizmie ontologię bytu aktualnego ocenia się wyżej od peryontologii. Doznajemy wrażenia aktualności momentu, w którym jesteśmy „teraz”, a inne spostrzeżenia, jakie wzbudza ta aktualność, traktujemy wtórnie jako idee przeszłości lub przyszłości. Doznana chwila narzuca umysłowi impresję aktualności samej siebie, dzięki czemu doznanie spostrzeżeniowe możemy przyrównać do „portretu egzystencjalnego”, który aktywnie przeszukują — celem znalezienia w nim momentu reentywistycznego „teraz” i osadzenia go w wartościach brzegowych — pamięć („przed”) i wyobraźnia („potem”). Normalny akt postrzegania momentu aktualnego „teraz” jest tak szybki, iż wpędza nas każdorazowo w pułapkę „portretu egzystencjalnego”, tj. widzenia tego, co nie istnieje (przeszłość), a nawet widzenia tego, o czym dobrze wiemy, że istnieć nie może (przyszłość).

Niestety, mamy tu do czynienia z całym systemem błędnych poglądów, z którymi trzeba się uporać. Mamy pewne dyspozycje doznaniowe — te umożliwiają widzenie rzeczy w akcie ich istnienia „teraz” i kompensują nam zaburzające sygnały inscenizacji epistemologicznej, tj. głębokich kresów „przed” i „po”. Zjawisko zaburzeń brzegowych występuje również w trakcie mowy, która stanowi narzędzie przekazywania rzeczy w akcie jej oglądu, lecz nie w akcie jej istnienia. „Otóż jest bardzo wiele indywidualnych doznań — pisze J. Piaget — które mowa źle przekazuje, ponieważ jest zbyt abstrakcyjna, jako wspólna wszystkim jednostkom.”<sup>65</sup> Po prostu nasza skłonność do inscenizacji epistemologicznej sprawia, że widzimy coś, czego nie ma. Nie jest to wszakże skłonność do wiązania osobnych spostrzeżeń w jedną całość, lecz raczej skłonność dokonywania dwóch spostrzeżeń dla jednego i tego samego momentu. W widzeniu wszystkich przedmiotów nie potrafimy się ustrzec widzenia ich jako takich, które — wedle naszej wiedzy — nie mogą istnieć, a więc widzenia ich w trójczasowym przedziale „przed — teraz — po”.

Istotnie, świat spostrzegamy na podstawie informacji dostępnych w danej chwili, lecz nie będących informacjami „o danej chwili”. Informacje te wyzyskujemy *a recentiori* do stawiania — w drodze inscenizacji epistemologicznej — próbných hipotez na temat tego, co znajduje się „przed” spostrzeganymi przedmiotami, i tego, co następuje „po” nich. Portret egzystencjalny jest tu stały dla danej chwili, a jednak spostrzeżenie przybiera postać recencjału egzystencjalnego, w miarę jak każda z innych możliwych chwil realizowana jest, w drodze inscenizacji epistemologicznej, jako jakieś „przed” i „po”, tj. recencjałka I i II. Jak się okazuje, w ramach portretu egzystencjalnego, budowanego w doznaniach spostrzeżeniowych, świadomość stale odnotowuje

<sup>65</sup> I. Piaget, B. Inhelder: *L'Image mentale chez l'enfant*. Paris 1966, s. 447.



daną chwilę, natomiast recencjałki I i II koduje poniżej świadomości danej chwili. Zawsze bowiem zestawiamy przedmioty z punktu widzenia naszego „ja teraz”, tak iż wspólna nazwa wiąże je tylko częściowo. J. Piaget pisze: „Zasada łączenia przedmiotów wspólną nazwą wiąże się tylko częściowo z bezpośrednim zestawieniem tych przedmiotów ze sobą, opartym jedynie na ich własnościach subiektywnych, dołącza natomiast do tego (często ze znaczną przewagą) zestawianie rzeczy z punktu widzenia podmiotu: sytuacji przestrzennej, w jakiej się znajduje jako obserwator, oraz wpływów przedmiotów na jego własne czyny.”<sup>66</sup>

Wszystkie realne chwile podlegają pewnej przemianie w miarę wznoszenia się z warstwy na warstwę. Inscenizując do portretu egzystencjalnego recencjałki I i II, obserwator wspiera się na okruchach egocentrycznej wiedzy o własnych przekonaniach i przeżyciach. Dzieje się to w ten sposób, że doznają aktualnej chwili i jednocześnie doznają postrzeżeń, które spontanicznie przekształcają się w kresy recencjału egzystencjalnego — w recencjałkę I i II. Aby powstał portret egzystencjalny istniejącego przedmiotu w czasie, moje doznania muszą — z punktu widzenia aktualnej chwili — dość silnie inscenizować na kresach tego przedmiotu, kumulując je w jego trwanie. Oczywiście, nie zdaję sobie sprawy z przebiegu inscenizacji epistemologicznej, proces ten bowiem przebiega poniżej świadomości danej chwili. Tworzenie przedstawień rzeczy na jej kresach, z tego, co dostępne w danej chwili, następuje w przeważającej części poniżej świadomości danej chwili.

Na jedną konsekwencję tego stanu rzeczy chciałbym zwrócić uwagę: nie jest możliwe formowanie się naszych sądów tak, aby nie powodowało to żadnej „straty czasu” w stosunku do danej chwili. Na tę „stratę czasu” składa się czas przeszły i przyszły. Układ recencjału egzystencjalnego stanowi racjonalną rekonstrukcję procesu, który w toku inscenizacji epistemologicznej przeprowadzany jest w przeważającej mierze intuicyjnie. Stąd nie możemy osiągnąć pełnej samoświadomości „danej chwili” (gwarantowanej prawdy) i wyartykułować wszystkich „wątpliwych przypuszczeń”, tj. reguł rządzących „stratami czasu” (przeszłością i przyszłością), których doznajemy poniżej świadomości danej chwili. Wobec tego nasze doznania muszą (z konieczności) — w każdym poszczególnym przypadku — ukazywać się nam tak, jak się ukazują, lecz nie muszą takie być naprawdę. Potwierdza to epistemologia genetyczna małego dziecka uczącego się mówić, dla którego „kojarzenie percepcji przedmiotu i dźwięku, który go nazywa, jako części tego samego doświadczenia globalnego, jest ważnym aspektem procesu nabywania mowy”<sup>67</sup>.

Wyłania się jeszcze jeden problem w dziedzinie przekładu przedstawień rzeczy na jej kresach na doznanie aktualnej chwili. „Straty czasu”, związane

<sup>66</sup> J. Piaget: *La Formation du symbole chez l'enfant...*, s. 233.

<sup>67</sup> E. Verón: *L'analogique et le contigu*. „Communications” 1970, Vol. 15, s. 61.

z doznaniem danej chwili, powodują, że znamy kresy zdarzenia, ale zdarzenie samo jest dane tylko teoretycznie jako operator abstrakcji. Weźmy pod uwagę przykład podawany przez J. I. Austina: „Sytuacja — pisze on — w której słuszne byłoby powiedzenie, że mam dane, by twierdzić, że jakieś zwierzę jest świnia, może zająć na przykład wówczas, gdy samo to zwierzę nie jest faktycznie widoczne, jednak wokół miejsca, gdzie przebwa, jestem w stanie dostrzec mnóstwo śladów, jakie zwykle zostawiają świnie.”<sup>68</sup> Jeśli następnie pojawi się samo zwierzę, jego pojawienie odnosi się do „danej chwili II” (*a recentiori* widzę, że to jest świnia), nie jest natomiast świadectwem, że to zwierzę jest świnia. Świadectwem było wszystko to, co spostrzegłem „wokół miejsca”, a pojawienie się zwierzęcia muszę uznać za zdarzenie *a recentiori*.

Czy można w ogóle mówić o jakiejś aktualnej postawie wobec doznania polegającego na widzeniu? Czy też to, co nazywamy świadectwem, jest abstrakcją? Należy odróżnić doznanie postrzeżeniowe polegające na widzeniu od doznania postrzeżeniowego polegającego na świadectwie, tj. osadzonego w układzie teoretycznym. W wyrażeniu: „Widzę, że to jest świnia” — słowo „świnia” przerzuca pomost między doświadczeniem wewnętrznym a światem zewnętrznym, poznawanym w „danej chwili” (*a recentiori*), nie zaś między doświadczeniem wewnętrznym a świadectwem zdarzenia, jako że świadectwo dotyczyłoby świata zewnętrznego, poznawanego „w danej chwili” (*a priori*), ale takiej chwili, kiedy to po raz pierwszy widziałem „miejsce wokół” jakiegoś zdarzenia, tj. jego kresy. Świat zawarty w wyrażeniu „Widzę...” operuje kategoriami z poziomu *adaequans* i jest ontologicznie bogatszy od świata w wyrażeniu „Mamy dane, by twierdzić...”, który stanowi doniesienie postrzeżeniowe z poziomu *adaequatio* i jako taki jest ontologicznie uboższy. Świat w wyrażeniu „Widzę...” wprowadza rzeczy tego rodzaju, o jakich wyrażenie „Mam dane...” nie mówi. Czym innym jest bowiem pierwotnie ukształtowane żywe ciało, czym innym zaś sens tego żywego ciała, który mam dany w świadomości. Słusznie więc Husserl pisze: „Ponieważ w przyrodzie tej i w tym świecie ciało moje jest jedyną bryłą cielesną, która jest, i może być, ukonstytuowana pierwotnie jako ciało żywe (jako funkcjonujący organ), to każda inna pojawiająca się tu cielesna bryła, bryła, która ujęta jest przy tym jednak jako żywe ciało, sens tego żywego ciała może uzyskiwać wyłącznie poprzez apercceptywne przeniesienie ze sfery mojego własnego żywego ciała.”<sup>69</sup>

<sup>68</sup> J. L. Austin: *Sense and Sensibilia*. Oxford 1962, s. 115.

<sup>69</sup> E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie*. Warszawa 1982, s. 163.

## Fakt — świadectwo czy wyobrażenie zdarzenia?

Opisana nieadekwatność widzenia i świadectwa okazuje się dla faktu (i realnego, i naukowego) o tyle charakterystyczna, że swoim znaczeniem fakt wykracza zawsze poza swoje zmysłowo uchwytnie zjawisko. Na tym tle w metodologii współczesnej występują dwie ostro rozgraniczone, wyraźnie sprzeczne definicje faktu: jako faktu surowego i jako faktu naukowego. Fakt surowy zawiera recentywistyczne zdanie obserwacyjne, podczas gdy fakt naukowy — teoretycznie obciążone zdanie obserwacyjne. Tym jednak, co w gruncie rzeczy czyni coś faktem, jest lokalność czasowa: fakty translokalne są raczej prawami. Intuicyjnie z pojęciem faktu wiążemy jakieś zdarzenie, tak iż z tego punktu widzenia fakt staje się wysłowieniem zdarzenia i że to wysłowienie zdarzenia przez fakt jest sprawdzalne. W tym sprawdzaniu uciekamy się mianowicie do świadectwa naszych zmysłów, jeśli chodzi o *recens*; do wyobrażenia tego świadectwa, gdy idzie o *recens ad quem*. Sprawdzalność faktu oznacza jego odwoływalność, toteż uczony częściej odwołuje fakty już dobrze sprawdzone, niż czyni postępek na drodze dalszego ich sprawdzania. Jeśli fakt nie jest tożsamy ze zdarzeniem, to nie ma faktów niepodważalnych. Fakty opierają się argumentom, zwłaszcza gdy ustala je idiota. Fakt naukowy to fragment rzeczywistości i dodane do niego słowo — słowo naukowe. Dlatego trzeba się przyglądać nie tylko fragmentom rzeczywistości, które zawierają fakt surowy, ale także słowom, określającym fakt naukowy. J. L. Austin pisze: „Otóż kiedy zastanawiamy się nad tym, co i kiedy powinniśmy mówić, jakich słów i w jakich sytuacjach powinniśmy używać, to wówczas przyglądamy się nie tylko słowom (albo »znaczeniom« — czymkolwiek miałyby być te znaczenia); jest to z naszej strony także ogląd fragmentów rzeczywistości, o której mówimy, posługując się słowami.”<sup>70</sup>

Oczywiście, pytając o to, czy fakt surowy czy raczej naukowy jest wysłowieniem zdarzenia, cofamy określenie „wysłowienie” z poziomu języka mowy do poziomu języka (wyrazu) rzeczy, a także czynimy uprzywilejowanym fakt surowy, który dotyka bezpośredniego świadectwa naszych zmysłów. Fakt naukowy, dotyczący wspomnienia świadectwa (*quo ante*) lub jego wyobrażenia (*ad quem*), zostaje tu zbagatelizowany. Ogólnie biorąc, pokrewieństwo faktu naukowego z faktem surowym jest żadne. Fakty naukowe nie są bynajmniej nowym przebraniem faktów surowych, lecz są po prostu innymi faktami. Tu fakty rozbijają się o inne fakty i stawiają nas u progu „całkiem nowych początków”. Są one już nie tymi samymi faktami, lecz inaczej ubranymi, bogatszymi co do swego wystroju zjawiskami, mającymi wobec faktów surowych swoje alibi, zarówno co do bytu, jak i co do czasu. W każdym razie w przypadku faktu surowego mamy do czynienia z poznawaniem „po czymś

<sup>70</sup>J. L. Austin: *Jestem niewinny*. Tłum. A. Gawroński. „Znak” 1977, nr 276, s. 674.

czegoś”, nie zaś po prostu czegoś. To „po czymś” nauka zdejmuje z faktu surowego i pozostaje oko w oko z czystą abstrakcją. Dotyczy to także doświadczenia drugiego człowieka, o czym tak pisze Husserl: „»Po innych widzimy ich przeżycia« na podstawie spostrzeżenia ich cielesnych uzewnętrzeń. To widzenie (po kimś czegoś) we wczuciu jest wprawdzie naocznym aktem, jednak nie jest aktem źródłowo prezentującym.”<sup>71</sup>

Rysuje się tu dość wyrazista reguła: fakty ustalają się wokół zdarzeń, a rozmywiają wokół zjawisk; toteż między faktem surowym, który jest bliżej zdarzenia, a faktem naukowym, który ustawia się bliżej zjawisk, zachodzi taka różnica, jak między meczem piłki nożnej (jest faktem nie ustalonym) a sprawozdaniem z tego meczu z kilkudniowym opóźnieniem (zawsze o fakcie ustalonym), niekiedy nawet z wyprzedzeniem (jest faktem postulowanym). O ile jednak sprawozdanie z opóźnieniem może przynieść rozczarowanie, o tyle sprawozdanie z wyprzedzeniem może być optymistyczne. Przebija tu postulat pewności, od którego także współczesna metodologia nie może się uwolnić. K. Popper daje w związku z tym obraz nauki rozkwitającej „jak gdyby wznosiła się nad grzęzawiskiem. Przypomina gmach wzniesiony na słupach wbijanych z góry w to grzęzawisko, lecz nie sięgający żadnej naturalnej ani »danej« podstawy.”<sup>72</sup>

Właśnie tu recentywizm próbuje przynieść rozwiązanie. W postępowaniu *a recentiori* żądanie, aby zdania tworzące empiryczną podstawę nauki były pewne, zostało zastąpione wymogiem, aby zdania te były czasowo lokalne, tj. dotyczyły *recens*, nie zaś jego wartości brzegowych, tj. *quo ante* i *ad quem*. Jeśli podłączę dwa galwanometry do obwodu elektrycznego, a ich wskazówki staną na 10, to mogę na użytek wyjaśnienia moich doznań spostrzeżeniowych przyjąć przesłankę typu *adaequans*: „Przez obwód płynie prąd o natężeniu 10 amperów.” Powiemy wtedy, że prąd płynie stale w czasie *recens*, a nie od *quo ante* do *ad quem*. Zdanie typu *recens* spełnia więc warunek zdania bazowego obserwacyjnego typu *adaequans*: jest ono wypowiedzią o bieżących doznaniach jego autora, sformułowaną w pierwszej osobie liczby pojedynczej i w czasie teraźniejszym. Jest wypowiedzią o doznaniach bieżących, odnosi się przeto do zdarzenia rzeczywistego i w stosunku do mnie zewnętrznego. Co więcej, mogę żywić przekonanie, że wypowiedzi innych osób o doznaniach bieżących odnoszą się również do zdarzeń zewnętrznych. Jedyna wątpliwość, jaka wówczas pozostanie, będzie dotyczyła tożsamości znaczenia słów, a więc zdarzeń wewnętrznych. Po to, „bym mógł za pośrednictwem słów uzyskiwać informacje o doświadczeniach innej osoby, muszę rozumieć, co ona o nich mówi. A skoro tak, to słowom przez nią wypowiedzanym muszę nadawać to

<sup>71</sup> E. Husserl: *Idee I*. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1975, s. 14.

<sup>72</sup> K. Popper: *Logika odkrycia naukowego*. Warszawa 1977, s. 94.

samo, co ona, znaczenie. Ale na jakiej podstawie mogą być kiedykolwiek pewny, że pod tym względem istnieje zgodność między nami?"<sup>73</sup>

Tak oto przedstawia się droga do recentywizmu — droga *a recentiori*. Najprostszym krokiem na tej drodze jest uświadomienie sobie, że było się zawsze recentywistą. Ci, którzy utrzymują, iż myślą inaczej, myślą również jak recentywiści — tyle tylko, że stawiają sobie pytanie, dlaczego tak jest. Otóż dlatego, iż nie da się pomyśleć niczego, o czym nie myślelibyśmy teraz. Jest to droga Parmenidesa, ale kto nią nie podąży teraz, musi o sobie powiedzieć, że jest *plus Parmènidien que Parmènide lui-même*. Z tego punktu widzenia recentywizm odrzuca istnienie ciągłości myśli naukowej w filozofii i wykazuje, że celem jej nie jest dorzucanie twierdzeń naukowych do pierwszych doniesień naoczności zmysłowej, lecz wypracowanie każdorazowo dla każdego z nich (*a recentiori*) nowej formuły wyjaśniania. *Quod erat demonstrandum!*

Юзеф Банька

#### ПРЕДСТАВЛЕНИЕ РЕЦЕНТИВИСТИЧЕСКОГО МЕТОДА В НАУКЕ И ФИЛОСОФИИ

##### Резюме

Предметом статьи является метод *a recentiori*, согласно которому каждое происшествие необходимо исследовать отдельно. Благодаря тому, этот метод позволяет избежать необходимости ссылаться на превидистское содержание теории. То что повторяется — это формула постигания, а не бытие высказываемое в этой формуле: *formula est duplicanda, est non est duplicanda res in elocutione!* Формула, называемая директивной recentивизма, позволяет создавать методологию без помощи проверки истинности и фальсификации.

Józef Bańka

#### THE SHAPE OF RECENTIVIST METHOD IN SCIENCE AND PHILOSOPHY

##### Summary

The subject of the article is the *a recentiori* method, according to which each event should be examined separately. Thanks to it it allows to avoid the necessity of referring to the previdist content of the theory. What is being repeated is only the formula of understanding and not being expressed by this formula: *formula est duplicanda, et non est duplicanda res in elocutione!* This formula, called the directions of recentivism, allows to build the methodology without verification and falsification.

<sup>73</sup> A. J. Ayer: *Problem poznania*. Tłum. E. König-Chwedeńczuk. Warszawa 1965, s. 262.