

Lech Radzioch

Recentywistyczne wyobrażenie "całości" jako doświadczenie egzystencjalne i przedmiot teorii antropologicznej

Folia Philosophica 5, 53-74

1988

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Nawet pobieżny i fragmentaryczny przegląd motywów teorii, zaliczanych do tzw. antropologii filozoficznej¹, pozwala dostrzec, jak ważną rolę odgrywają w niej bezpośrednio lub pośrednio opisywane wyobrażenia całości ludzkiego bytu. Można bez przesady powiedzieć, używając słów Plotyna, iż całość bywa tu zasadą, „od której wszystko zależy, do której wszystko dąży, której wszystko potrzebuje”. Niezależnie od stopnia uświadamiania sobie tej zasady (w czym krytyka „wyręcza” często autora danej koncepcji) wyznacza ona podstawowe elementy schematu teorii, a nieraz wprost je zastępuje, gdy precyzyjne określenie (wydzielenie) jakiegoś zjawiska okazuje się w danym przypadku niemożliwe. Dość powiedzieć, iż takie kwestie, jak np. mechanizm „uruchamiających” postęp sprzeczności między obiektywnym a subiektywnym wymiarem życia, wyznaczenie inercyjnych i stymulujących czynników tego procesu czy ukazanie możliwości syntezy pierwiastka intelektualnego oraz przedmiotowego (praktycznego) — charakteryzują stosunek bezpośredniej zależności od tego ontologicznego fundamentu, którego myślowy obraz pozostaje nieodmiennie zadaniem teorii.



LECH RADZIOCH

Recentywistyczne wyobrazenie
„całości” jako doświadczenie
egzystencjalne i przedmiot
teorii antropologicznej



¹ Nawiązujemy w tych rozważaniach szczególnie do pewnego rodzaju antropologii filozoficznej, której specyficzny klimat odnaleźć można między innymi w pracy M. Heideggera: *Budować, mieszkać, myśleć*, wydanej w polskim przekładzie w Warszawie w roku 1977. W szczególności chodzi tutaj o połączenie kilku motywów: metafizyki „obrazów” i techniki, analiz świadomości społecznej i jej funkcji mitotwórczo-symbolicznych, różnych aspektów procesu dziejowego, będących przedmiotem refleksji niemieckiej tradycji oświeceniowo-romantycznej i późniejszej, oraz wielu innych. Dzieje doby współczesnej jako dzieje wysiłku człowieka ugruntowującego swój status „subiectum” w nauce, technice, ideologiach i światopoglądach — oto najkrótsza postać intuicji

Zagadnienie „całości” interesuje nas tutaj w sensie głębszym od przedstawionego; chodzi bowiem o coś więcej niż określenie roli tej kategorii w „globalnej strukturze problemowej i teoretycznej”² konkretnego systemu myślowego. Otóż — zgodnie z tytułowym sformułowaniem — traktować będziemy ową „całość” jako rodzaj doświadczenia, konstytuowanego (o ile ma ono być zawsze doświadczeniem egzystencjalnym człowieka, wymagającym jego celowej aktywności) z różnych — często wręcz niesprowadzalnych do siebie — rodzajów percepcji, zachowań i zracjonalizowanych typów więzi ze światem. Teoretyczny opis „całości”, wyznaczający (faktycznie bądź deklaratywnie) horyzont poruszanych zagadnień, interesuje nas tutaj o tyle, o ile jest w stanie coś ujawnić z doświadczenia tej całości, które eksploatuje we właściwy sobie sposób. Samo zaś doświadczenie traktujemy jako oczywistość, elementarny sposób orientacji człowieka, występujący we wszystkich dających się pomyśleć sytuacjach życiowych i dlatego nie wymagający uzasadnienia. Słynne zdanie Wittgensteina: „Podmiot nie należy do świata, lecz jest granicą świata”³, stanowić może zsubiektywizowaną przesłankę niepsychologicznego konstruowania takiej całości z czystej „faktyczności” bycia ludzi w rzeczywistości przedmiotowej i uprzedmiotawianej.

W istocie każda ze znanych nam teorii antropologii filozoficznej operuje pojęciowym wyobrażeniem całości, dającym określone możliwości wykorzystania tego rodzaju „beztreściowych”, czysto faktycznych doświadczeń „bycia”. Nawet najbardziej obiektywistyczne interpretacje, nie mówiąc już o programowo niedyskursywnych, używających pojęć wyłącznie w celach przygotowawczych do ewentualnego zastosowania innych, kontemplacyjno-mistycznych, technik obcowania z „właściwym” bytem (gnoza chrześcijańska, buddyzm Zen), nastawione są na minimum „sympatyzującego wczucia” w przedmiot. Moment psychologicznego napięcia jest tu konsekwencją pewnego „obiektywnego” stanu samej teorii, której czysto intelektualny walor zbiega się gwałtownie z nie uświadomionym do końca przeżyciem określonego stanu podstawowego, będącego udziałem każdego człowieka w jego indywidualnym horyzoncie zdarzeń. Stąd mówić można o bardziej lub mniej udramatyzowanych wyobrażeniach całości fundujących byt społeczny i jednostkowy; wszak w naturę bytu głębiej sięga sprzeczność niż tożsamość⁴.

W tej interpretacji zatem jest całość czymś więcej niż „informacją” czy też

antropologicznej, o którą chodzi nam także w tych rozważaniach. Por.: M. Heidegger: *Koniec filozofii i zadanie myślenia*. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M. Siemek. Warszawa 1978.

² Por. M. Siemek: *Hegel i problemy filozoficznej samowiedzy marksizmu*. W: G. Lukács: *Młody Hegel. O powiązaniach dialektyki z ekonomią*. Warszawa 1980, s. VI-XLIX.

³ Cyt. za: J. Bańka: *Recentywizm w teorii poznania praktycznego. Terazniejszość jako czynnik recepcji kulturowej*. Katowice 1983, s. 68.

⁴ Por. B. Suchołowski: *Przedmowa*. W: E. Cassirer: *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Warszawa 1977, s. 6.

metaforą, umożliwiającą samowiedzy spokojną penetrację otaczającej ją rzeczywistości konkretnych zjawisk i wyizolowanych procesów. Jest ona raczej faktem życia ludzkiego, znajdującym swe nieustanne potwierdzenia zarówno w czysto intelektualnej (abstrakcyjno-symbolicznej), jak i w przedmiotowej (praktyczno-materialnej) działalności człowieka. Pierwotny, pozbawiony kolorytu Wittgensteinowski moment faktualnego „wydzielenia” podstawowych obszarów rzeczywistości nabiera subiektywnej treści dopiero w następstwie odpowiednio ukierunkowanej refleksji nad tym, co rzeczywiście znajduje się w indywidualnym polu percepcji i przeżycia.

Mechanizm uświadamiania sobie całości i tworzenia jej pragmatycznego wyobrażenia przez podmiot jest mechanizmem złożonym. Na początku nie istnieje ono w ogóle jako wyobrażenie dyskursywne, będąc co najwyżej zapożyczoną z zewnątrz informacją-symboliem „przynależności do” (bądź „obecności w” itp.) i jako takie wykazującym nieograniczoną wprost tolerancję „określenia bazowego” dla poszczególnych zachowań. Jednakże, jak pisze A. Brunner, „może się tak zdarzyć, że przez cały jakiś okres wskutek pewnych nieświadomych postanowień, pewnych systematycznych zapatrywań niektóre zjawiska nie zdobędą sobie uznania. To dopiero później, gdy pierwotne nastawienie [podkr. — L.R.] ulegnie zmianie i ustąpi miejsca nowemu, owe zjawiska zdołają ukazać swój obiektywny charakter.”⁵ W ten sposób na poziomie potocznego, prerefleksyjnego myślenia wyrasta w naturalny sposób swoiste „zapotrzebowanie” na uświadamianą strukturę całości, już nie intuicyjną i dowolną, lecz oryginalną w swym racjonalnym kształcie, mogącą odgrywać praktyczną życiową rolę centrum orientacji. Przemiana taka, zjawisko nie teoretyczne, lecz praktyczne i immanentne człowiekowi, przełożona z języka fenomenologii egzystencjalnej na język uniwersalizujący teorii rozwoju gatunkowego człowieka, przyjmuje postać procedury racjonalnego włączania (zmediatyzowanego) przedmiotu konkretnego w ontologiczną relację z całością, której jest elementem. Poszukiwana całość „rodzi się” w tych operacjach, w których społeczny podmiot dziejów „uczy się” niejako rozpoznawać własną naturę, posługując się coraz skuteczniej wytworzonymi przez siebie środkami kultury.

Postępując dalej: wspomniane włączanie nowych elementów w dość nieostro wyobrażaną jeszcze, hipotetyczną „całość” oznacza nieuchronną jej racjonalizację pod wpływem tych oddziałujących silnie na samowiedzę doświadczeń konkretnych życia. Ich egzystencjalna ranga domaga się — by tak powiedzieć — niesprzecznego ich „uzgadniania” w ramach sensownej struktury. To, co „tylko bytowe” (faktyczne), osiąga w ten sposób status doświadczenia antropogenego, mogącego być przedmiotem świadomego doskonalenia i korekty.

⁵ Cyt. za: W.A. Luijpen: *Fenomenologia egzystencjalna*. Warszawa 1972, s. 7.

Oczywiście, zjawisko to, w swej złożonej, intelektualno-przedmiotowej postaci konkretnego doświadczenia życiowego, przebiega w różny sposób. Jednakże — sądząc z obserwacji, autorefleksji i zawartości teorii — uświadamianie sobie wspomnianej procedury racjonalizowania życia w jego subiektywnym i obiektywnym wymiarze pod kątem utrwalenia możliwie operatywnego wyobrażenia „całości” wydaje się współcześnie zapowiedzią rodzenia się nowej formacji myślowej. Można zaproponować stosowne określenie: „metafizyka manipulatywności”, podnosząca do rangi zasady postępu dziejowego (i zrelatywizowanego doń indywidualnego rozwoju duchowego człowieka) celowe asymilowanie „nowości” wyselekcjonowanych uprzednio pod kątem określonego rodzaju użyteczności praktycznej. Ów schemat racjonalnego postępu, generujący (zarówno w teorii antropologicznej, jak i w kręgu obiegowej refleksji o świecie) pewien zestaw wyobrażeń racjonalnych, zdradza — jak się wydaje — obiektywnie coraz mniejsze przywiązanie do empirycznego doświadczenia bądź też — inaczej mówiąc — wydaje się w większym stopniu pochodnym z obiektywizowanego poznania niż empirycznego doświadczenia⁶. W rezultacie wyobrażenie racjonalności jako pochodnej danego procesu (doświadczenia) antropotwórczego, np. „struktury przedmiotowego ruchu pracy”, ustępuje wyraźnie miejsca racjonalności „poznania przyrody utrwalonego w postaci technologii”, przy czym przedmiotowość struktury doświadczenia drugiego rodzaju jest już czymś „zewnętrznym”, celowo zastosowanym do określonego uprzednio „przedmiotu” obróbki technicznej.

Moment obiektywności bytowej, nie poddającej się redukcji do kręgu (uprzedmiotowionego) poznania, staje się w związku z tym coraz częściej przedmiotem spornym. Co z rzeczywistości, do której treści empirycznej nawiązują dane wyobrażenia „całości”, nosi faktycznie znamiona „realności prawdziwie ontologicznej”? Tradycja zwracała się zawsze raczej do jakiegoś rodzaju doświadczenia, możliwie powszechnego i trwałego, którego bezpośrednio potwierdzenie wydawało się przynajmniej łatwe. Wspomniana nowa formacja, charakterystyczna dla ogólnego, „konstruktywnego” nastawienia współczesnego człowieka do otaczającego go świata, zmierza wyraźnie do uzasadnienia możliwości spełniania takiego fundamentu przez każde z nieprzeliczalnej masy doświadczeń pod warunkiem uzyskania zadowalających, sztucznych relacji pomiędzy niesprowadzalnymi dotąd wzajemnie do siebie, a dziś racjonalnie opracowanymi obszarami rzeczywistości człowieka. Słowo „każde” oznacza tutaj — rzecz jasna — „każde nadające się do tego celu” ze

⁶ Rozumiemy to w ten sposób: wyobrażeń racjonalności pierwszego rodzaju dostarczają te koncepcje, które uznają za nieodzowne (i, oczywiście, za możliwe) przeprowadzenie ontologicznej krytyki poznania leżącego u ich podstaw. Przeciwnicy tego poglądu (np. K.R. Popper czy do pewnego stopnia J. Habermas) kwestionując znaczenie empirycznej genezy poznania, niemożliwej ich zdaniem w ogóle do uchwycenia, koncentrują się na funkcjonalnym charakterze racjonalności sprzężonej z rozwojem techniki.

względu na „technologiczność” łączonych z sobą sekwencji przedmiotowych — wymaga zatem dalszych zastrzeżeń. Tym niemniej myślenie tego typu skutkuje najwyraźniej w omawianej właśnie dziedzinie indywidualnego i zobiektywizowanego wyobrażenia „całości” jako ostatecznego układu odniesienia świadomych działań antropotwórczych. „Bycie w historii” (jako poszukiwanej „całości” uniwersalnej) nie pokrywa się już z „posiadaniem historii”, a nawet pozostaje z nim — jak się wydaje — w sprzeczności. Podobnie „bycie w przyrodzie” nie jest tym samym, co „realizowanie określonej funkcji życiowej”, gdzie w grę wchodzi nieustanne poszukiwanie uniwersalizującej metody opanowania niezliczonej ilości faktów o naturze ludzkiej (i środowisku człowieka) dostarczanych „na bieżąco” przez nauki. Dochodzi do sytuacji (ciągle jednak będącej raczej znamieniem wyobraźni niż praktyki), w której zmierza się do wyeliminowania wszystkich nieostrych aspektów wyobrażeń procesualnych „całości” za pomocą uprzedmiotawianych struktur racjonalnych o jednoznacznie „epistemologicznej” proveniencji. Ale wraz z podobnym brakiem zaufania do rozwiązań niepełnych (np. czysto ideologicznego „zaklinania” nieopanowanego żywiołu w celu jawnie nieskutecznej reaktualizacji wydarzeń z przeszłości — w miejsce przedmiotowej i racjonalnej próby jego opanowania), lecz bez pozytywistycznego optymizmu — rośnie także zainteresowanie pozaracjonalnymi możliwościami realizacji tego samego zadania⁷. Dokonuje się tu więc szczególna polaryzacja stanowisk biegunowo odmiennych. Albo odkrywanie związków ontycznych „najwyższego rzędu” (konstituujących możliwie pragmatyczne wyobrażenie „całości”) realizować się ma całkowicie poza dziedziną empiryczności za pomocą teorii poznania, logiki, metodologii itd., albo zadanie to ma być możliwe do wykonania dopiero po metodycznej eliminacji tych środków racjonalnych⁸.

Żadna jednak z owych skrajności, już chociażby z uwagi na właściwy sobie rodzaj ekskluzywności (nieznośny „hermetyzm” pierwszej i pochłaniający

⁷ Przykładów takich rozwiązań problemu „całości” dostarczają zarówno pewne prace filozoficzne, których autorzy używają języka literackiego (np. F. Nietzsche, G. Santayana) lub też tworzą metaforyczne syntezy, posługując się eseistyką naukową (H. Bergson), bądź też prace mające na celu doprowadzenie czytelnika za pomocą racjonalnego dyskursu do momentu, w którym dyskurs ów musi ustąpić miejsca określonej praktyce (kontemplacji) nieintelektualnej, jak np. w przypadku traktatów buddyjskich. Por. w tej kwestii: B. Khare: *Things of the Mind: Dialogues with J. Krishnamurti*. New York 1984; B. Skarga: *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*. Warszawa 1982; J.B. Lotz S.: *Wprowadzenie w medytację*. Kraków 1984; M. Eliade: *Joga. Nieśmiertelność i wolność*. Warszawa 1984.

⁸ P. Kapleau, buddyjski przewodnik medytacji, w swojej popularyzatorskiej pracy, stwierdza: „W najgłębszym sensie nie rozumiemy niczego. Wszystko to, co może być poznane poprzez rozumowanie filozofów i naukowców, jest tylko cząstką wszechświata... Gdy nie myślimy pojęciami, wtedy najgłębsza część w nas zaczyna działać.” Por. P. Kapleau: *The Three Pillars of Zen. Teaching, Practice, Enlightenment*. Compiled and edited, with translation, introduction and notes by Philip Kapleau. Tokyo 1969. Nie sygnowany przekład polski: H. Waniek, U. Broll, A.J. Korb, J. Dobrowolski, A. Urbanowicz. 1975, s. 78.

mistycyzm drugiej), nie nadaje się wyraźnie do pełnienia funkcji trwałej podstawy indywidualnego, a tym bardziej społecznego „światoobrazu” ludzi współczesnych. Mimo to — jak powiada G. Lukács — „w ramy tego, co tylko bytowe [podkr. — L.R.], trzeba także wprowadzić moment świadomości, pewną odmianę tej sfery, którą wszystkie wcześniejsze ontologie bądź wyłączały poza zakres przedmiotu badania, jako coś nieistniejącego, bądź »byt prawdziwy« urabiały na mistyczo-irracjonalne pojęcie”⁹. Taką „odmianą sfery świadomości”, której zamierzamy poświęcić uwagę w tych rozważaniach, jest recentywistyczne wyobrażenie „całości”, przyjmujące za punkt wyjścia indywidualne przeżywanie terażniejszości i nawiązujące do tradycyjnej, greckiej formuły antropologicznej, ujmującej człowieka w kategoriach uprzywilejowanego „mikrokosmosu”¹⁰.

Praca J. Bańki *Ontologie otwarte a inscenizacje epistemologiczne bytu na gruncie recentywizmu*¹¹, jak również inne teksty tego autora, do których tu nawiązujemy, w szczególnie sposób wchodzi do naszej problematyki. Jej autor mniej mówi w istocie o „ontologiach otwartych” (stanowiących intelektualny odpowiednik doświadczenia „całości”) niż o „mechanizmach inscenizacyjnych” (będących z kolei poznawczym równoważnikiem egzystencjalnych i świadomościowych doświadczeń „uzupełniających” ową wyobraźną „całość”). W rezultacie mamy do czynienia z próbą przedstawienia odpowiedniej procedury ontologizacji rzeczywistości w wymiarze indywidualnym, ograniczającej absolutną dziedzinę bytu do treści przeżywanych jako subiektywna „teraźniejszość”¹².

Na pierwszy rzut oka tak postawiony problem wydaje się dość niejasny. Jakież bowiem możliwości stwarza zamknięcie życiowego procesu w ciasnych — wydawałoby się — granicach terażniejszości, modusu czasu, którego uprzywilejowany charakter zależy całkowicie od jego uświadomienia. Jak stwierdza autor: „Tak czy owak znajdujemy się zawsze w momencie, którego doświadczamy jako teraz, tj. w momencie recentywistycznym, który zależy całkowicie od świadomości [podkr. — L.R.] i jest jedynym rzeczywistym ze wszystkich innych momentów: przeszłych i przyszłych. Moment recentywistyczny, owo teraz jest znane jedynie przez świadomość [podkr.

⁹ Por. M. Almasi: *Przedmowa*. W: G. Lukács: *Ontologia bytu społecznego*. Warszawa 1984, s. XVII.

¹⁰ Bierzemy tu pod uwagę zarówno zracjonalizowane wyobrażenia sokratejsko-platońsko-arystotelesowskiej tradycji filozoficznej, jak i mistyczną wersję plotyńsko-augustyńską.

¹¹ Por. przypis 3. Wspomniany artykuł czytaliśmy w maszynopisie. Korzystaliśmy ponadto z pracy tego autora: *Ja-teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*. Katowice 1983, s. 297—419.

¹² Por. W.A. Luijpen: *Fenomenologia egzystencjalna...*, s. 117 i 141: „Za pomocą poznania człowiek przekracza determinizm natury i procesów naturalnych, ponieważ dzięki świadomości natura i jej procesy są-dla-człowieka [...] Również noemat mojego pojmowania jest odniesiony do mego pojmującego spojrzenia, ale pozostaje on poza relacją do stanowisk przestrzennoczasowych.” W naszych rozważaniach staramy się wyjść poza czysto fenomenologiczny obszar badań.

— L.R.] w akcie naszej uwagi, gdyż to właśnie my wytwarzamy dla siebie kryterium momentu recentywistycznego.”¹³ Wydaje się, iż skupienie uwagi na nieuchwytnym momencie zreflektowania i uczynienie z niego podstawy także empirycznej, przedmiotowej organizacji rzeczywistości oscylować musi nieuchronnie między Scyllą banału a Charybdą oderwanej spekulacji.

Spróbujmy najpierw dokonać pewnej rekapitulacji poczynionych spostrzeżeń pod kątem nowego ich usytuowania „recentywistycznego”. Tytułowe wyobrażenie „całości” ujmujemy w kategoriach antropologicznych jako doświadczenie podmiotu (nie zaś np. jako abstrakcyjną, podstawową kategorię systemu teoretycznego), co automatycznie niejako pociąga za sobą jej „wtopienie” w dynamiczną strukturę życia. W tym ujęciu pomieszczenie aspektów intelektualnych (myślowych) i praktycznych jest czymś oczywistym. Elementarna formacja racjonalności (wypracowana indywidualnie w przedstawionym tu trybie integrowania „nowości” z treściami wypełniającymi już uprzednio samowiedzę) tworzona jest bowiem na poziomie spostrzegania w życiu codziennym, gdzie oprócz treści bezpośrednio odbieranych w grę wchodzi także wyobrażanie hipotetycznych zmysłowych przedstawień (informacji, wyobrażeń), dopełniających całości „światoobrazu” jednostki. Przykładowo: szczególny rodzaj takich wyobrażeń dopełniających stanowią wyobrażenia postępu, którego teoretyczne imperatywy (ideologiczne, religijne, artystyczne) są we współczesnych społeczeństwach przemysłowych szeroko rozpowszechnione. Uniwersalną zasadą realizacji tych imperatywów — o czym już mówiliśmy — jest systematyczne, celowe wykorzystywanie wyizolowanych racjonalnie doświadczeń (resp. technologii, wskazań metodycznych itp.), wprost lub pośrednio również szeroko zalecane i realizowane w różnych formach wiedzy i praktyki społecznej. Jako przedmiot interioryzacji uświadamianej stają się one czynnikiem postępu w egzystencjalnej otoczce bezpośredniości, czyli we wspomnianym „momencie recentywistycznym”, „wydłużanym” i „rozciągającym” do wielkości absolutu ze względu na elementarną konieczność utrwalenia danego rodzaju orientacji w świecie przedmiotowym. Istotę przedstawionej „metafizyki manipulatywności” stanowiłaby właśnie subiektywna wizja świata pozbawionego niepsychologicznej podmiotowości (inaczej mówiąc: psychologia „uczestniczenia” w zobiektywizowanej strukturze racjonalno-przedmiotowej byłaby jedyną dopuszczalną formą udziału jednostki w życiu społecznym), owego „beztreściowego” obszaru twórczego obcowania z bytem. Stąd podstawowy zarzut pod adresem teoretycznej rekonstrukcji „teraźniejszości” dotyczyć musi zagadnienia nieuprawnionej „psychologizacji” tego doświadczenia, nie zaś jego ogólnej, antropologicznej wartości.

¹³ J. Bańka: *Ontologie otwarte a inscenizacje epistemologiczne bytu na gruncie recentywizmu*. W: „Prace z Nauk Społecznych”. T. 17: *Folia philosophica* 3. Red. J. Bańka. Katowice 1986.

To ostatnie stwierdzenie może wydawać się nadal niezrozumiałe. Cóż to bowiem znaczy „niepsychologiczne” doświadczanie terażniejszości, skoro powiedzieliśmy wcześniej — za autorem koncepcji — iż jego istotą jest „przeżywanie”? Otóż kryterium rozstrzygającym będzie tutaj treść owego „przeżywania”; chodzi mianowicie o to, by moment subiektywnego zreflektowania nie był wyobrażany w sposób irracjonalny, pozornie tylko zbliżony do „typowego” przeżycia psychicznego indywiduum, w istocie zaś zafalszowany nieuprawnionym przenoszeniem charakterystyk spoza obszaru bezpośredniości doświadczenia. Wydzielenie „momentu recentywistycznego” z całości uposażenia przedmiotowego rzeczywistości nie oznacza nic ponad generalizację tego jej aspektu, poprzez który przejawia się ona samowiedzy w „danym momencie”, nie będącym, rzecz jasna, momentem czasu „fizykalnego”. Nie chodzi więc w tym wypadku — po pierwsze — ani o solipsystyczną ontologię, gdzie całkowicie uzależniony od percepcji (zmysłowo-rozumowej) byt wykazuje swą obecność w ułamkowych błyskach aktywności tej percepcji, po drugie zaś — po prostu o (równie zewnętrzny i powierzchniowy) wygląd struktury przedmiotowej, niejako „ciętej w poprzek” przez kapryśną fantazję „byto-twórczą” subiekta. „Recens” — jako pierwotna forma „całości” — wyraża raczej uświadomiony moment symbolizacji określonego potencjału doświadczenia życiowego (w najszerszym rozumieniu tego słowa), w pewnej mierze tożsamy z aktem twórczym zsynchronizowania indywidualnego „rytmu życia” z wyobrażanym rytmem obiektywności. Przeżycie czysto psychologiczne towarzyszy, oczywiście, tego rodzaju przewyciężaniu stale na nowo pojawiającej się „niejednoznaczności” bytu (a raczej sytuacji egzystencjalnej) dla subiekta, nie jest tu ono jednak niczym specjalnym w tym sensie, iż w racjonalnej strukturze „recens” sytuuje się zawsze w obszarze nie uświadomianego przedmiotu „manipulacji”. O możliwościach pozaracjonalnego konstytuowania opisanego zjawiska będziemy jeszcze mówić w dalszej części tych rozważań.

„Moment recentywistyczny”, rozważany tutaj dotąd od-podmiotowo, znajduje swoje „zewnętrzne”, abstrakcyjno-intelektualne prototypy; co więcej, wydaje się on w ogóle niemożliwy w przedstawionej postaci bez uprzedniej ich interioryzacji. Częściowo wskazywaliśmy już na fakt przenikania do bezpośredniego kręgu potoczności współczesnego człowieka schematów racjonalnych, będących dziełem teorii czy też realizowanych w materialnej (instytucjonalnej) formie „sytuacji znaczących”. Można teraz wskazać, iż największą rolę odgrywają tutaj wszelkiego rodzaju wyobrażenia historii, kultury i społeczeństwa z natury rzeczy dające się zawsze w pewien sposób sprowadzić do sfery egzystencjalnej jednostki. I tak np. idea uwalniania się od bezwładu tradycji poprzez czynne jej przeobrażanie w różnych dziedzinach życia; idea „wchłaniania” i przewyciężania rutyny funkcjonalnego symbolu poprzez czynienie zeń aspektu indywidualnego „obrazu” świata; wreszcie soteriologiczne wizje przyszłości, w której twórcze pierwiastki osobowości

będą mogły pełniej niż dotąd znaleźć swój wyraz w obiektywnej strukturze „całości” życia — każdy z tych motywów teorii antropologicznej znajduje swoje centrum w jednostkowym „teraz” osoby ludzkiej. Nie jest przy tym istotne odwrócenie ontologicznego porządku rzeczy (koncepty irracjonalistyczne kwestionują wprost rzeczywistość bytu wyrażoną w sekwencjach przyczynowo-skutkowych, podczas gdy racjonalne „recens” zawiesza tylko w pewnym sensie procesualno-historyczny aspekt rzeczywistości) mające na celu utrwalenie cennego statusu doświadczenia ludzkiego i wyrwania go w ten sposób z nieznośnej egzystencjalnie bezosobowości bytu jako takiego. „Kategorie” przeobrażają się w „wydarzenia”, przy czym coraz większa liczba tych kategorii „ontologizuje się” — by się tak wyrazić — syntetycznie, mocą siły i zakresu powtarzalności mechanicznej uprzedmiotowionego poznania nie odwołującego się już do żadnego, weryfikowalnego doświadczenia empirycznego o ontologicznym statusie. Mówiąc inaczej: niektóre przynajmniej wydarzenia historyczne i społeczne (skrajny „recentywizm” zakłada, że odnosi się to do wszystkich zdarzeń przeszłych, wikłając się jednak w trudności — jak się zdaje nie do przewyciężenia¹⁴), a nawet „obiektywne prawidłowości rozwoju” rozłożone w procedurach refleksyjnych i uprzedmiotawiających na „fenomeny poznaniowe”¹⁵ mogą odzyskać utraconą żywotność wyłącznie w obszarze zaangażowanego „teraz”.

Z opisanej prawidłowości przejawiania się określonego rodzaju faktyczności i dynamizmu życiowego „recens” zdawali sobie sprawę mniej lub bardziej wyraźnie różni badacze. Z górą sto lat temu jeden z prekursorów irracjonalnej „filozofii życia” F. Nietzsche zwalczał historyzm „prefabrykowany”¹⁶, którego łatwa asymilacja działała jego zdaniem obezwładniająco na osobowość ludzką, odejmując jej własną tożsamość. Oznaczało to praktycznie sytuację, w której racjonalność wyobrażanej „całości” uniemożliwiała wręcz spełnianie przezeń funkcji rzeczywistego układu odniesienia, „usprawiedliwiającego” trwale i nadającego sens codzienności ludzkiego życia. „W trojakim względzie służy historia żyjącemu — pisał Nietzsche — służy mu jako działaczowi i dążącemu, jako zachowawcy i czcicielowi, jako cierpiącemu i potrzebującemu wyzwolenia”¹⁷ — organizując w ten sposób w jednej całości

¹⁴ Wbrew temu, co niekiedy twierdzi autor analizy recentywistycznej — „przeżywanie” po prostu bytu „jako terażniejszości” nie wyklucza trwałej świadomości tego, że niektóre z treści przeżywanych mają obiektywny status ontyczny. Sprawa zresztą nie ogranicza się do sfery psychologicznej, obejmując także dziedzinę czysto poznawczą, a nawet określone działania praktyczne. W pojęciu „inscenizacji” (jako operatywnej subkategorii „identyfikacji”) zawierają się — jak sądzimy — różne możliwości aktywnej manipulacji tym, „co w życiu człowieka jednopojawieniowego możliwe jednorazowo”, a tym, „co nabiera sensu dopiero przez włączenie w to, co możliwe stale, w *nescio nesciens* człowieka wielopojawieniowego”. *Ibid.*, s. 19.

¹⁵ Por.: F. Nietzsche: *Niewczesne rozważania*. Warszawa 1912.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, s. 118.

z właściwą sobie przenikliwością wszystkie odmiany pragmatyzmu posługiwania się historią. Współcześnie zainteresowania historią (także biologią, a nawet w pewnych wypadkach fizyką i chemią, których wyniki badań odpowiednio uogólnione przenikają do antropologii, stając się jej założeniami) w sposób bardziej jednoznaczny wydają się sprowadzać do problemu „rekonstrukcji genezy uspołecznienia”, przy czym problem rzeczywistego wykorzystania historii „dla życia” nie wydaje się bynajmniej rozwiązany. Zazwyczaj ostatnim krokiem na tej drodze pozostaje nowy sposób usytuowania indywidualności w historii, jak np. w ontologii społecznej Lukácsa, wiele uwagi poświęcającego wykazaniu — również teoretycznie — momentu świadomościowego (występującego tu pod różnymi postaciami doświadczenia praktycznego i poznawczego) „założenia teleologicznego” i przyczynowości, wyrażającej obiektywny porządek zdarzeń fundujący wszelką aktywność poznawczą¹⁸. Owa racjonalność „teleologiczności” realizowana przez samowiedzę (po jej wytworzeniu w procesie przedmiotowej komplikacji struktur życia zbiorowego, który to proces w sposób czysto faktyczny doprowadzić miał do pojawienia się racjonalności świadomego poznania indywidualnego) przedstawia w pracy Lukácsa maksimum tego, co — jak się zdaje — uczynić można w teorii dla odtworzenia procesualno-historycznej dynamiki ludzkich dziejów, będącej jednocześnie obszarem wypracowywania określonego typu świadomości, jak i dziedziną jej praktycznych zastosowań. Można wszakże z pewnością dyskutować, jakie rzeczywiste konsekwencje w interesującej nas kwestii — zwłaszcza zaś odnośnie do wspomnianej zasady „manipulowania” rzeczywistością przedmiotową — mają poszczególne ustalenia Lukácsa. W pewnym przynajmniej sensie, wbrew stanowisku samego autora dostrzegającego wyraźnie i negatywnie oceniającego między innymi także psychologiczne przesłanki tego zjawiska („Po części geneza tego stanu rzeczy tkwi w zadowoleniu czerpanym z objęcia manipulacją wszelkich przejawów życia, po części — w odwróceniu się od niego, lecz jest to odwrócenie, które trwa w głębokim przeświadczeniu o daremności wszelkich prób uwolnienia się od wyobcowania...”¹⁹ itd.), poczynione przezeń intelektualne równoważniki zjawisk czysto bytowych stanowią krok naprzód w opisanym procesie generowania wyizolowanych aspektów życia w operatywnych (myślowych i przedmiotowych) schematach funkcjonalnych. Im więcej tego typu charakterystyki ontologiczne bytu społecznego przynoszą z sobą przedmiotowego kolorytu doświadczenia, do którego się odwołują, tym większe staje się prawdopodobieństwo utożsamiania w samowiedzy semantycznej i empirycznej plastyczności różnych jej treści.

¹⁸ Por. G. Lukács: *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego*. T. 1—3. Warszawa 1982—1984.

¹⁹ *Ibid.*, T. 1, s. 130.

Dla przywoływanej tutaj świadomości „momentu recentywistycznego” poczynione rozważania spełniają funkcję — z konieczności niezwykle ograniczonego — przygotowania do dalszych badań konkretyzujących to zagadnienie. Terażniejszość jest wszak modusem czasu uświadamianym w nierozdzielalnym związku z przeszłością i przyszłością; można powiedzieć nawet, iż „żywi się” ona treścią obu tych określeń w stopniu tym większym, im bardziej jest refleksją, odniesieniem się podmiotu do samego siebie, mniej zaś po prostu spontanicznością przeżywania przez podmiot swej ograniczonej tożsamości z samym sobą.

Autor koncepcji recentywizmu wiele uwagi poświęca relacji indywidualum — historia, przy czym pierwszy człon tej relacji oznacza przede wszystkim (spontaniczną i metodyczną) czynność „pozyskiwania” przeszłości dla terażniejszości, drugi natomiast — od-przedmiotowo — możliwości „historii” jako przedmiotu szczególnej „apercepcji”, gwarantującej każdorazowo racjonalną jedność praktycznego doświadczenia jednostki²⁰. Pierwotna „apercepcja recentywistyczna” umożliwia zatem „wstępowanie w byt” historii-przeszłości, wyznaczającej „dolny horyzont terażniejszości” i w ten sposób ją zamykającej. Punkty styczne pomiędzy ową przeszłością-historią i indywidualną przeszłością jednostki nie sprowadzają się tu bynajmniej jedynie do analogii prostego upływu czasu, lecz przenikają głęboko w wewnętrzną naturę obu tych procesów, jako procesów zreflektowanych i tylko w tej postaci spełniających swą funkcję uniwersalnych środków postępu. Historia jest tu zatem w znacznej mierze uobecnianym samowiedzy historyzmem, przeszłością utrwalającą stopniowo w coraz większym zakresie sztywność formuły racjonalnej — dzięki czemu właśnie nadaje się znakomicie do owej „łatwej konsumpcji”, atakowanej niegdyś przez filozofię życia. Jako taka uzupełnia ona pierwotne tendencje prerefleksyjne osobowości człowieka, ugruntowującego rzeczywistość przedmiotową (w granicach jej subiektywnego doświadczenia) niejako synchronicznie w „samym sobie”.

W zarysowanej przez J. Bańkę perspektywie „domykania historii” za pomocą „epistemologicznych inscenizacji bytu” można zaobserwować pewne trudności z utrzymaniem identycznego poziomu narracji „obiektywistycznej” we wszystkich poruszanych kwestiach. Niekiedy wydaje się, iż wiodący motyw epistemologicznego obcowania z rzeczywistością pozapoznawczą zniekształca realizm przedstawianych doświadczeń; rzeczywistości przedmiotowej (obiektywno-historycznej i społecznej) nie można wszak traktować w kategoriach abstrakcyjnej „dążności do samorozumienia” czy też „bycia poznana”. Procesualności poznania nie wolno utożsamiać z procesualnością stawania się bytu tam, gdzie w grę wchodzi wydobywanie właściwej człowiekowi racjonalności, której genezy dopatrujemy się w tak czy inaczej wyobrażanej, indy-

²⁰ Por. J. Bańka: *Ja-teraz...*, s. 405—419.

widualnej „apercepcji syntetyzującej” przedstawienia. „Teraźniejszość” w roli pierwotnego schematu organizacji doświadczenia przeszłości i przyszłości sięga — by się tak wyrazić — „w głąb” własnej bezpośredniości doświadczenia w stopniu wyznaczanym z jednej strony przez (uświadamiane) zewnętrzne „procesy kształtujące”, gdzie ostatecznym układem odniesienia nie jest już indywidualna refleksja jako taka, ale zapośredniczające media (wyobrażane, oczywiście, subiektywnie i przywoływane na indywidualny „użytek” w niepowtarzalnych, przypadkowych okolicznościach życia jednostki), w których dochodzi do skutku tożsamość tego, co ogólne, i tego, co jednostkowe²¹. Z drugiej natomiast — przez wewnętrzną „presję” własnej „natury”, przy czym pod pojęciem tym rozumiemy tu zarówno psychologiczne charakterystyki osobowości, jej zdolności i sprawności biologiczno-społeczne, jak i — a może przede wszystkim — jej indywidualną biografię, prywatną historię życia, ugruntowującą ostatecznie jej egzystencjalną odrębność. Obie te determinanty wyprzedzają, rzecz jasna, w czasie świadome wysiłki indywiduum zmierzającego do przekształcenia swojego przeżywania, doświadczenia i poznawania świata w „totalizację refleksyjną”, których punktem wyjścia jest celowe wyodrębnianie za pomocą wszelkich dostępnych „środków” („środkiem” bywa tu nawet przypadkowe odkrycie w sobie samej potrzeby refleksji, nie związanej bezpośrednio z żadnym konkretnym doświadczeniem czy przeżyciem, a jednak mimo to skutkującej „praktycznie” w życiu) wyobrażeń o życiu i posługiwanie się nimi w interesie życia empirycznego. Bogactwo rzeczywistych doświadczeń uczestniczących w tym procesie wyklucza jakąkolwiek próbę jego redukcji do procesu poznawczego; pozostaje jednak faktem niewątpliwie uprzywilejowana pozycja poznania w tym procesie, który — o ile jest przedstawiany w sposób dyskursywny — skutkuje ostatecznie w sferze wyabstrahowanych, racjonalnych struktur obiektywizującego się poznania.

Powróćmy wszakże do wspomnianego wątku obiektywności w granicach indywidualnego „recens”, która w cytowanej pracy J. Bańki przejawia się głównie pod pojęciem „historia” i „historyczność”. W perspektywie recentywistycznej „usytuowanie w historii polega na identyfikacji [podkr. — L.R.] człowieka jednopojawieniowego z kulturą człowieka wielopojawieniowego”²², czyli — inaczej mówiąc — z „nie-tutaj-teraz-byciem” zbiorowego podmiotu dziejów. Jedyną formą racjonalnej identyfikacji obu doświadczeń pozostaje wspomniana już kilkakrotnie „inscenizacja” historii dla terażniejszości.

Zagadnienie, które się w tej chwili pojawia, potraktować można w pewnym sensie jako uzupełniające wobec znanego dobrze z tradycji problemu wypracowania krytyki mogącej faktycznie zadowalająco ujawnić coś z obiek-

²¹ Por. J. Habermas: *Teoria i praktyka. Wybór pism*. Warszawa 1983, s. 203.

²² J. Bańka: *Ontologie otwarte...*, s. 13.

tywnej, ontologicznej relacji pomiędzy jednostką a społeczeństwem (historią). Antropologiczna zawartość „momentu recentywistycznego”, o którym mowa, stwarza co najmniej kilka możliwości uzyskania wyobrażeń takiej relacji w zależności od rodzajów empirycznego doświadczenia (z kręgu potocznej bezpośredniości zjawisk), których „zewnętrznych przedłużeń” doszukiwać się będzie teoria. W rzeczy samej chodzi jednak o ocalenie dopiero co wydobytej w pojęciu „teraźniejszości” bezpośredniej, faktualnej struktury tego doświadczenia, o ile rzeczywiście może ono uzyskać w teorii zracjonalizowaną, nieintuicyjną postać bez zerwania ontologicznej więzi z przedmiotową „całością” bytu. W naszych dotychczasowych rozważaniach zarówno indywidualne wyobrażenie „całości”, jak i zinterpretowane przez J. Bańkę doświadczenie „teraźniejszości” (będące dla nas ogólną formą apercepcji wyobrażenie to konstytuującej) należałoby oceniać jako pochodne podmiotowej aktywności (odpowiednio refleksyjno-egzystencjalnej i czysto poznawczej) i w związku z tym całkowicie od niej zależne. Właściwy akcent pada zatem zawsze na przedmiotowość czynności, nie na sytuację będącą jej efektem; stąd względna łatwość formuły inscenizacyjnej (trącej często banałem, zwłaszcza gdy przybiera postać formalną, a kategorie zastępują „wydarzenia” w sposób najzupełniej dowolny) i manipulacji semantycznej w niczym nie przybliżającej czytelnikowi istoty omawianych zagadnień.

Zdajemy sobie, oczywiście, sprawę, że wspomnianych trudności nigdy nie da się całkowicie przezwyciężyć z uwagi zarówno na sam przedmiot badań, jak i z tego powodu, że nie próbujemy ustalać po prostu najodpowiedniejszego języka opisu tego przedmiotu. Intencja nasza zmierza raczej do czegoś przeciwnego: podporządkowania refleksji doświadczeniu bez uprzedniego określania (formalnego) natury tego doświadczenia. Nie chcemy więc przesądzać, czy jednostkowe „recens” jest pochodne „epistemologicznej”, „fenomenologicznej”, „hermeneutycznej” itd. refleksji nad człowiekiem, mając świadomość istnienia takich prób — niekiedy nawet dosyć zaawansowanych²³. Taka postawa badawcza wydaje się uzasadniona oczywistym skądinąd spostrzeżeniem, dotyczącym samego przedmiotu: indywidualne „teras”, którego proces „kryształizacji” starają się ujawnić (każda na swój sposób) wymienione przykładowo orientacje badawcze jako subiektywne (co nie znaczy niemożliwe do częściowego zewnętrznego uobecnienia jako składnik zewnętrznej struktury obiektywności bytu) zawiera, jako subiektywnie uświadamiana faktyczność ten specyficzny rodzaj „gęstości ontologicznej”, który wytwarza odczuwanie nieledwie „obiektywnego” wymiaru bytu, gdy pierwszymi założeniami tego rodzaju refleksji są założenia egzystencjalne osoby. Jest on zawsze

²³ Por. przykładowo: A. Schutz: *Potoczna i naukowa obserwacja ludzkiego działania*. W: *Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*. T. 1. Warszawa 1984, s. 137—192; W.A. Luijpen: *Fenomenologia egzystencjalna...*

charakterystyczny dla sytuacji, w której słabo zracjonalizowane, indywidualnie spostrzegane „życie” staje się stopniowo (w przedstawionym tu trybie racjonalizowania „całości” przez pryzmat każdorazowej, znaczącej sytuacji nowej) centrum organizacji precyzyjnie wyizolowanych przedmiotów świata zewnętrznego. Proces ten prowadzi zwykle do postępującej eliminacji owego nerefleksyjnego centrum; ocalenie jego osobliwości jest możliwe jedynie pod warunkiem znalezienia jego pragmatycznych, operatywnych form przedmiotowości potwierdzających swoją przydatność w działaniu. W sposób irracjonalny wyraził opisane zjawisko cytowany Nietzsche: „Natura najmocniejsza i najpotworniejsza zarazem charakteryzowałaby się umiejętnością łatwego wchłaniania w siebie i przyswajania całej przeszłości, własnej i najbardziej obcej.”²⁴ W takiej sytuacji: „[...] przeszłość i terażniejszość są jednym i tym samym, to jest w całej różnorodności typowo jednakie i jako wszechteraźniejszość [podkr. — L.R.] nieprzemijających typów, spokojnym utworem o niezmiennej wartości i wiecznie jednakim znaczeniu”²⁵. Czy możliwe jest znalezienie racjonalnego przekładu tej idei pokonania czasu i historii przez nadzwyczajne zdolności indywidualnej absorpcji konstytuujących się w nich treści?

„Recentywnizm” wydaje się umożliwiać — przynajmniej częściową — realizację tego zadania. Po pierwsze: bezpośredniość asymilacji przeszłości w granicach „momentu recentywnistycznego” jest bezpośredniością obcowania z jej racjonalno-przedmiotowymi mediami. W jego obrębie poznanie dokonuje „skrótów”, dopasowując wyobrażenia „całości” do wąskoempirycznej dziedziny jednostkowego doświadczenia i subiektywnego poziomu samowiedzy. Po drugie: obowiązuje tutaj margines uświadamianej „niekompetencji” zachowań, eksperymentu życia w ogóle, którego zewnętrznoprzedmiotowa racjonalność nie gwarantuje identycznego porządku wewnątrz subiektywnego przebiegu zdarzeń. C.W. Mills stwierdza: „Fakt, że cechującym naukę technikom i racjonalności przypisano centralne miejsce w społeczeństwie, nie oznacza, że ludzie żyją rozsądnie [...] Masowa dystrybucja kultury historycznej może nie podnieść poziomu kulturalnej wrażliwości, co najwyżej, jedynie ją zbanalizować [...] Społeczna, technologiczna czy biurokratyczna racjonalność nie jest bowiem jedynie wielką sumą indywidualnej woli i zdolności do myślenia. Sama szansa osiągnięcia tej woli oraz tej zdolności faktycznie wydaje się często przez tę racjonalność obniżana.”²⁶

W tym miejscu można zapytać o przyczyny takiego stanu. Odpowiedź nie jest łatwa, o czym świadczą przywoływane wcześniej dzieło Lukácsa, starającego się odróżnić rzeczywiście „ontyczne” wcielenia racjonalności od epistemologicznych karykatur, przesłaniających obiektywny wygląd sytuacji

²⁴ F. Nietzsche: *Niewczesne rozważania...*, s. 104.

²⁵ *Ibid.*, s. 109.

²⁶ J. Mucha: *C.W. Mills*. Warszawa 1985, s. 233.

„quasi-obiektywnością” manipulacji doświadczeniem²⁷. Mimo wszystko jednak takie rozróżnienia dają się z trudem utrzymać, zwłaszcza kiedy ma się świadomość nieustannego postępu dziejów ludzkich. Czyż „manipulacji ontycznej (owego „alternatywnego gestu wyboru”, którego różne — mniej lub bardziej zobiektywizowane — postacie kulminują w „nie uświadamianej teleologii” gatunku ludzkiego, do której „uświadczenia” gatunek dochodzi na drodze praktyczno-materialnego przeobrażania przyrody i własnej społeczności) nie różni od tych bardziej powierzchownych odmian „tasowania” przyczynowości i teleologii jedynie skala realizacji? Czyż nie jest możliwe wyobrażenie sobie (by wspomnieć przykładowo antropologię M. Schelera, A. Gehlena czy K. Schillinga²⁸), iż cały dotychczasowy przebieg dziejowy jest swego rodzaju doświadczeniem „nieprawidłowej manipulacji” strukturami biologicznymi i społecznymi życia ludzkiego, czyniącymi z historii „źródło cierpienia”, a jednocześnie stałą „pokusę” wykorzystania jej w pewien sposób dla bieżących interesów życia? Wszystkie znane nam schematy antropologiczne, zwłaszcza zaś koncepcje aktywistyczne i funkcjonalistyczne, przyjmują za punkt wyjścia tak czy inaczej opisywane próby „przekraczania” ograniczającego horyzontu historii (przyrody, społecznego *status quo*), przedsięwzięć intelektualnych i praktycznych przy (milczącym lub deklarowanym) stanie fikcji „niehistoryczności”. Instrumenty wypracowane w ten sposób okazują się następnie wartościowe w odniesieniu do samej historii, przyczyniając się stopniowo do eliminowania fałszywych o niej wyobrażeń. Nie oznacza to bynajmniej himerycznych prób usunięcia materialno-społecznej podstawy życia; chodzi raczej o zmianę przyczyn i kierunków jego coraz bardziej zrjonalizowanej dynamiki.

Wyobrażenie „całości” w kategoriach recentywizmu musi być uwolnione również od wspomnianej Charybdy oderwanej spekulacji, co w tym wypadku znaczy przede wszystkim, iż jego związki z ontologicznym fundamentem życia nie mogą zostać zerwane w efekcie „manipulacyjnych” zabiegów formalnych — zastępowania doświadczenia „kategoriami” czy metarefleksją strukturalnego rozwoju nauki. „Recens” rzeczywiście organizuje przeszłość (historię) i przyszłość (co jest już mniej jasne), wytwarzając ich intelektualne modele; nie znaczy to jednak, iż jako doświadczenie jednostki (czy też jakiś wyobraźalny, aktualny „stan faktyczny” rzeczywistości) może być zaprzeczona czy

²⁷ Por. G. Lukács: *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego...*, T. 1: *Współczesny stan problemu*.

²⁸ Mamy tu na myśli takie prace niemieckich antropologów-naturalistów, które wiążą z sobą w sposób nieledwie katastroficzny biologiczną naturę i technikę ludzką. Por. A. Gehlen: *Antropologische Ansicht der Technik. Technik im technischen Zeitalter*. 1965; K. Schilling: *Philosophie der Technik*. Herford 1968; M. Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bern—Monachium 1966. Teksty niemieckie znamy z przekładów częściowych, rozrzuconych w różnych opracowaniach.

potwierdzona jakimś upraszczającym „substratem” intelektualnym rzeczywistości. Krytyka — przy innej co prawda okazji — dostrzega to niebezpieczeństwo, gdy „wzorzec formalnej, kwantyfikującej wiedzy nowożytnych nauk przyrodniczych — zostaje utożsamiony z poznaniem w ogóle lub przynajmniej z »naszym«, tj. ludzkim, poznaniem”²⁹. Co najwyżej można tutaj mówić o wypracowanych historycznie typach refleksji mniej lub bardziej odpowiednich dla doraźnego spożytkowania przeszłości i teraźniejszości „cudzej”, ich przedmiotowości, niedostępnej — w inny sposób — rozporządzającej samowiedzy.

Jeżeli analizujemy „teraźniejszość” z punktu widzenia jej „utrwalających” i strukturujących właściwości (subiektywnego ośrodka orientacji w świecie), to okaże się, że najgłębiej penetrują jej „gęstość ontologiczną” te z symboliczno-racjonalnych wyobrażeń „całości”, których dostarcza nauka w formie zobiektywizowanych „praw natury”. Są to — praktycznie — niezmienniki (ich ilość nie jest przy tym najważniejsza) stwarzające wrażenie, iż obowiązywały „od zawsze”, i wypełniające intelektualny horyzont obiektywności. Uniwersalna ważność symbolu odpowiada tu w pełni uniwersalnej ważności doświadczenia empirycznego, gwarantując — by się tak wyrazić — pełny „komfort” samowiedzy, jej mentalnego i praktycznego uczestnictwa w przedmiocie. Tych twierdzeń nie można „inscenizować” nie tylko ze względu na ich obiektywny, przenikający każdy wymiar rzeczywistości charakter, ale także z tego względu, że ich bezpośrednie praktyczne znaczenie w sferze subiektywnej jest minimalne. Pośrednio tylko tego rodzaju poznanie (współcześnie — jak nigdy dotąd sprzęgnięte z materialnością techniki i celami produkcji) wpłynąć może na uświadomienie specyfiki momentu „recens”, gdy — wobec natłoku stereotypowych wyobrażeń racjonalności „technologicznej” i całego szeregu zrutyinizowanych zachowań, których jednostka nie może dziś uniknąć, jej własna aktywność nie jest już uświadamiana w kategoriach sensownej „całości” (racjonalnej jedności doświadczenia). Krótko mówiąc, upowszechniające się stereotypy „obiektywności” wyznaczają — przez negację — subiektywność ludzkiego bytu, odmawiając mu nawet tej skromnej ontologicznej autonomii, którą z natury posiada.

Chodzi wszakże o to, aby samowiedza ustanawiająca własne wyobrażenie „całości” wypracowała sposób indywidualnego wykorzystania tych prawidłowości powszechnych, unikając przynajmniej częściowo owych rzekomo również niewzruszalnych i majestatycznych form ich przedmiotowej obiektywizacji. Pośrednio zresztą możliwość taką świat współczesny stwarza: jego „ontologiczna gęstość” stanowi przedmiot nieustannej weryfikacji ze względu na „napędzającą” go racjonalność. Testy te nie wychodzą na ogół najlepiej, czego wyrazem jest poniekąd także pesymizm współczesnej antropologii

²⁹ Por. M. Siemek: *Wstęp*. W: G. Lukács: *Młody Hegel. O powiązaniach...*, s. 46.

filozoficznej. „Duch świata dokonał rewolucji, rozum stał się praktyczny, zanim jeszcze duch absolutny, zwłaszcza filozofia, rozpoznała rozumność rzeczywistości.”³⁰

Przedstawioną opcję indywidualnego wykorzystania czegoś z obiektywnej dziedziny racjonalnej dla „teraźniejszości” (z zastrzeżeniem świadomego charakteru tego działania) dostrzec można w takim oto stwierdzeniu J. Bańki: „Człowiek jednopojawieniowy nie jest tożsamy [podkr. — L.R.] ze swą teraźniejszością, ponieważ jego umiejscowienie w »tutaj-teraz-byciu« otrzymuje w inscenizacji epistemologicznej bytu sens historyczny [podkr. — L.R.] dopiero pod warunkiem, że jego »tutaj-teraz-bycie« zawiera jakiś analogon do »nie-tutaj-teraz-bycia« człowieka wielopojawieniowego, tj. pod warunkiem, że zachodzi określony stopień identyfikacji między jego otwartością ontologiczną na stawanie się (lokalnym »tutaj-teraz-byciem«) a jego zamkniętością ontologiczną (historycznym »nie-tutaj-teraz-byciem«).”³¹

Przyjrzyjmy się głównym elementom tego rozumowania. Nietożsamość indywiduum z jego własną teraźniejszością odnosi się do faktu nieistnienia racjonalno-przedmiotowej, wyobrażanej „całości” samego siebie jako stanu pierwotnego i trwałego samowiedzy. Wszelkie próby ocalenia takiego stanu rzeczy, tj. uchwycenia „czystej bytowości” jednostki, uznane muszą być za irracjonalne, przy czym wyróżnić tu można wiele „stopni” niedyskursywności wyobrażeń, od naturalizmu, psychizmu i witalizmu („podporządkowanie rozumu witalności, umieszczenie go wewnątrz tego, co biologiczne, podporządkowanie go temu, co spontaniczne”)³² do metodycznego unicestwienia samowiedzy „ja” w aktach kontemplacyjno-mistycznego zjednoczenia z całością bytu. Z drugiej strony, w innym, posokratejskim nurcie tradycji, odrzucającym prymat spontaniczności, ów faktualny moment „bycia” w świecie zostaje zredukowany do racjonalnej abstrakcji norm i symboli, które, jakkolwiek głęboko tkwią w wewnętrznej strukturze indywiduum, zawsze jakoś je przekraczają w zewnętrznych formach obiektywizacji. To zaś stwarza nową konieczność odkrywania (bądź „odkrycia” jednorazowego, jak to formuluje E. Cassirer³³) metody opanowania i zorganizowania materiału faktów o człowieku dostarczanych „z zewnątrz” przez nauki, odpowiedniej dla danego momentu „teraźniejszości”. „Metoda”, o której mowa — a słowo to wydaje się w tym wypadku wielce obciążone egzystencjalną treścią ludzkiego doświadczenia — to właśnie ów (epistemologiczny) poszukiwany analogon „człowieka wielopojawieniowego” (czyli obiektywności dziejów podmiotu zbiorowego i jego kultury), stanowiący warunek historyczności „recens”.

³⁰ J. Habermas: *Teoria i praktyka...*, s. 171.

³¹ J. Bańka: *Ontologie otwarte...*, s. 21.

³² Por. J. Ortega y Gasset: *Obras completas*. T. 3, s. 178. Cyt. za: E. Górski: *Jose Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej*. Warszawa-Wrocław-Kraków-Gdańsk-Lódź 1982, s. 33.

³³ E. Cassirer: *Esej o człowieku...*, s. 28.

Gdy „techniczno-instrumentalna działalność na zewnątrz racjonalizuje do maksimum poszczególne fragmenty życia społecznego, ale nieuchronnie napotyka barierę irracjonalności tego życia w jego całokształcie”³⁴ – świadoma identyfikacja obu rodzajów doświadczenia ma na celu przewyciężenie tej bariery. Rzecz jest, oczywiście, skomplikowana, przede wszystkim z uwagi na różną zawartość ontologiczną obu tych doświadczeń; chodzi bowiem o znalezienie możliwie naturalnej, „organicznej” metody identyfikacji, gwarantującej z jednej strony maksymalne rozszerzenie indywidualnego „recens”, z drugiej zaś — od-przedmiotowe jego określenie nadające się nieledwie w całości do przyswojenia przez subiekt.

O ile racjonalna struktura przedmiotów zewnętrznego świata nie nastęcza (ogólnie rzecz biorąc) w swej fragmentaryczności — trudności w przyswajaniu jej sobie przez samowiedzę (w sposób naturalny „recentywistyczną”), to wspomniany „całokształt życia” nie jest tak łatwy do uchwycenia. Po pierwsze — jako doświadczenie ontologiczne fundujące wszelką aktywność poznawczą całokształt ów (zredukowany nawet do bardziej konkretnych wyobrażeń, np. zbiorowego procesu wytwarzania), nie może stać się nigdy w całości elementem relacji poznawczej. Po drugie natomiast — jako subiektywnie wyobrażane uniwersum nie zróżnicowanego przedmiotu-podmiotu (czystej bytowości w interakcji z reflektującą ją myślą, przyczynowości i teleologiczności itp.) znajduje ono spontanicznie bezpośredni odpowiednik w doświadczeniu nieświadomego działania. Obiektywność i nieświadomość stanowią zatem jeden i ten sam przedmiot racjonalnego „opanowywania” rzeczywistości w granicach indywidualnego widzenia świata i w dziedzinach zakres ten przekraczających. Przedmiot ten — zanim stanie się przedmiotem metodycznych zabiegów poznawczych i uprzedmiotawiających („czysta obiektywność” bytu, podobnie jak „czysta bytowość” jednostki, uzyskuje egzystencjalne znaczenie dopiero wówczas, gdy przeobraża się w obiektywność „jakiejs” przedmiotowości wyobrażanej i „jakiejś” bytowości, z którą indywiduum może się utożsamić) — stać się musi przedmiotem refleksji; w takim sensie jest on historyczny na gruncie recentywizmu, w jakim pojęcie „historyczności” wyraża specyficzną dla danego „momentu” treść przedmiotową wyobrażenia „całości” bytu.

Tradycja filozoficzna od pokoleń „wytwarza” nowe, racjonalne wyobrażenia „całości”, mające zaspokoić — przynajmniej częściowo — indywidualną ludzką potrzebę sensownego widzenia świata i samego siebie. Współcześnie, w miarę jak omówiona tendencja do manipulacji rzeczywistością przedmiotową daje się dostrzec coraz wyraźniej w antropologii i ontologii społeczeństwa — teorie te dysponują wieloma pragmatycznymi formułami redukcyjnymi, których „praktyczna” wydajność wydaje się eliminować inne, pozabawione „technologicznej” jednoznaczności, wyobrażenie. Jednak precyzja

³⁴ Por. M. Siemek: *Wstęp*. W: G. Lukács: *Hegeł i problemy...*, s. 49.

owego jednostronnego nastawienia teorii (i towarzyszącej jej praktyki przedmiotowo-instytucjonalnej organizacji życia) również coraz wyraźniej obnaża słabość tego sposobu myślenia. Nie mamy — mówiąc to — na myśli banalnej już dziś krytyki „technicyzacji życia”, której przedstawiciele wręcz absolutyzowali niekiedy określone prawidłowości z kręgu racjonalności technicznej (rozciągając je na przyrodę i społeczeństwo jako ich rzekome „prawa” i przypisując im rolę samoistnych determinantów życia). Tymczasem można dopatrywać się słabości tam, gdzie niektórzy dostrzegali siłę. Słabością jest bowiem sama, wspomniana tutaj wielokrotnie, tendencja (teorii sprzężonej z odpowiednią praktyką przedmiotową) do ostatecznego zamknięcia życia w racjonalnych schematach myślenia i działania. Dla indywidualnego wyobrażenia „całości” pewien stopień jego określoności oznacza ostateczne zerwanie związku z doświadczeniem; w wypadku obiektywizującej teorii zaś mnożenie wielostopniowych refleksji nad faktami i ich poznanie prowadzi siłą rzeczy nie tyle do lepszego zrozumienia przedmiotu (tj. wspomnianej „gęstości ontologicznej” bytu danego rodzaju), ile do czysto formalnej twórczości „bytotwórczej” i stopniowej utraty świadomości tego przedmiotu. Opisana tu „metafizyka manipulatywności” zakłada ogólną możliwość trwałego wyodrębniania pożądaných rodzajów doświadczenia i czynienia z nich powtarzalnych mechanicznie sekwencji, spełniających określone funkcje pragmatyczne. W ten sposób — jako racjonalny „substytut” fundującej poznanie obiektywności bytu przyrodniczo-społecznego — zaprzecza ona podstawowym jego (wyobrażalnym) cechom: nieświadomości wyprzedzającej wszelką aktywność poznawczą i zbiorowemu charakterowi czynności obiektywizujących racjonalność w świecie.

Kulturowe archetypy (jako uświadamiane tendencje gatunku do ostatecznego „unieruchomienia” upływu czasu, związane jakby z obawą utraty własnej tożsamości uzyskanej z takim trudem przez tysiąclecia zmagania z inercyjną obiektywnością bytu) — cokolwiek można by było powiedzieć o sposobach ich zewnętrznego przejawiania się — charakteryzowała zawsze owa szczególna elastyczność, możliwa w sytuacji braku jakiegokolwiek sztywnej, zewnętrznej struktury „mechanizmu”. Życie nie może być wyobrażane po prostu jako „przedmiot” wymagający naprawy chociażby z tego względu, iż jego określoność nie jest w żadnym razie pochodną wyłącznie relacji poznawczej³⁵. Charakterystyczne — archetypy kultury ludzkiej nigdy nie wyobrażają same w sobie sposobów celowego zdystansowania się od zewnętrznej obiektywności świata. Raczej przeciwnie, służą one odnajdywaniu tej obiektywności we fragmentarycznych doświadczeniach życia ludzkiego, doskonalonych „wewnątrz” — by tak się wyrazić — uświadamianej historyczności („człowieka

³⁵ Por. np. J. Habermas: *Idea teorii poznania jako teorii społeczeństwa*. W: *Drogi współczesnej filozofii*. Red. M. Siemek. Warszawa 1978, s. 173—195.

wielopojawieniowego”), jak również „na zewnątrz” niej, w granicach wyznaczonego racjonalnie „momentu recentywistycznego” (indywidualnego „tu-taj-teraz-bycia”). Przedmiotowa treść indywidualnego ludzkiego bytu, możliwa do zrealizowania w granicach interioryzującego „recens” (której składnikiem jest omawiana przez nas, wyobrażana „całość”, organizująca subiektywne treści „światoobrazu”) odgrywa obiektywnie rolę akceleratora przemian w dziedzinie obiektywnej; jej spełnianie wszakże wyklucza jakiegokolwiek ontologiczne podporządkowanie tego wymiaru doświadczenia jakiejś przedmiotowości zewnętrznej, uprzednio wyodrębnionej i podporządkowanej ograniczonemu celowi. (W identycznym sensie: „Przywracając człowiekowi status przedmiotu [podkr. — L.R.] poprzez podporządkowanie go preegzystującej nieświadomości zbiorowej, Jung unika w ten sposób podporządkowania człowieka przyrodzie, uniezależnia go od niej.”³⁶ Nie potrzeba dodawać, iż „podporządkowanie” takiego rodzaju oznacza zawsze mniej lub bardziej jawne „splaszczanie” wielowymiarowości i bogactwa przeżyć empirycznego indywiduum do postaci „fabrykatu” poznania, wszak wspomniana „przedmiotowość przyrody” oraz każda inna intelektualna obiektywizacja rzeczywistości poza-podmiotowej są pochodnymi określonej wiedzy naukowej, kompromisem „materiału i narzędzia”.)

Negując przedstawione tendencje do absolutyzacji określonych „technik” postępowania z rzeczywistością, nie lekceważymy bynajmniej ogólnej prawidłowości ludzkiego postępu, obiektywnie wyrażanej w kategoriach postępującej racjonalizacji życia. Jeżeli bowiem powiemy (za J. Kmitą), iż praktyka konstytuująca rzeczywistość ludzką „jest strukturą funkcjonalną, tzn. systemem relacyjnym, charakteryzującym się stałym utrzymywaniem pewnej własności globalnej [podkr. — L.R.], takim przy tym, że poszczególne jego składniki przybierają stany niezbędne dla utrzymania się owej struktury globalnej”³⁷, to - zakładając coraz większą przejrzystość tego systemu — kwestionujemy możliwość „przedmiotowego” oderwania tej własności i uczynienia zeń środka swobodnej manipulacji „czystym bytem”. Jest to nie tylko technicznie niemożliwe, ale także po prostu zbędne, gdyż możliwość pragmatycznego wykorzystania zsyntetyzowanej w ten sposób „całości” wydaje się przekraczać wyobrażenia ludzkiej celowości w ogóle. „Człowiek czuje, że moc środowiska jest warunkiem i nosicielem życia”³⁸, stara się zatem rozpoznawać źródła owej „mocy”, by je świadomie powiększać i ochraniać przed ewentualnym zagrożeniem. „Recens” — jako jedyny w swoim rodzaju uświadamiany archetyp doświadczenia antropotwórczego — skupia w sobie istotne prawidłowości rozwoju, pojmowanego jako emancypacja człowieka od nie-

³⁶ Z. Rosińska: *Jung*. Warszawa 1982, s. 135.

³⁷ J. Kmita: *Kultura i poznanie*. Warszawa 1985, s. 10.

³⁸ Por. G. van der Leeuw: *Fenomenologia religii*. Warszawa 1978, s. 95.

świadomości i nieokreśloności przedmiotowej własnego bytu. Wzmacnianie czynnika racjonalizacji życia, przedłużanie „momentu recentywistycznego” we wszystkich jego aspektach do granic obiektywności aktualnie możliwych do uchwycenia — oto zadanie, którego pewne przesłanki staraliśmy się tutaj w miarę naszych możliwości ujawnić.

Лех Радзиох

РЕЦЕНТИВИСТСКОЕ ВООБРАЖЕНИЕ О „ЦЕЛОСТИ”
КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ОПЫТ И ПРЕДМЕТ
АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ

Резюме

Автор пытается разными способами подойти к понятию экзистенциальной целостности, интегрированной на основе индивидуальных переживаний личностью своего „настоящего”. Этот привилегированный „рецентивистский момент” представлен здесь не только как производное объективно понимаемой познавательной реляции, то также — и даже прежде всего — в категориях предметного усилия причислить к настоящему разные явления и процессы прошлого (истории) как того, „частного”, так и коллективного наследия „человека во многих проявлениях”. Автор подробно обосновывает необходимость интеграционного подхода к экзистенциальной целостности, стараясь одновременно реконструировать такую целостность с recentивистской позиции, предлагая тем самым новую теоретическую концепцию для рассматриваемой проблемы; выявляет многочисленные трудности, связанные с традиционными взглядами, особенно теми, которые, несмотря на декларируемые непосредственные отнесения к сфере практической материальной жизни, затрудняют, по существу, связь личности с этой жизнью.

Lech Radziach

THE RECENTIVIST VIEW OF „WHOLENESS” AS EXISTENTIAL EXPERIENCE
AND THE OBJECT OF ANTHROPOLOGICAL THEORIES

Summary

An attempt is made to present a multi-faceted conception of existential wholeness, integrated on the principle of individual experiencing by a person of his own „present time”. This privileged „recentivist moment” is demonstrated here not only as an objectively perceived cognitive relation, but also — and above all — in the categories of the subjective efforts in winning for the present

time various past phenomena and past processes (history), both the „private” and the collective inheritance of „multimanifestation” man. A detailed justification is given of the need for integration comprehension of the existential whole, endeavouring at the same time to reconstruct this whole from the recentivist position. Proposing in this way a new theoretical conception for the problem considered, the author discovers many difficulties in the traditional standpoint, particularly in those aspects which despite their declared direct reference to the practical material domain of life, in actual fact hinder the forming of links between individuals and this life.