

# Józef Bańka

---

## Aktualność jako epistemologicznie doniosła wartość prawdy

---

Folia Philosophica 7, 7-38

---

1990

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Uwagi wstępne

Argumentem na rzecz przyjęcia klasycznej definicji prawdy jest tzw. adekwatność percepcji rzeczywistości, która w zdaniu określonym jako prawdziwe się zawiera. Prawdziwość wedle tej definicji polega na tym, iż twierdzimy, że jest tak a tak, i tak a tak właśnie jest w rzeczywistości. Pomija się natomiast fakt, że stan adekwatności, który już minął lub który dopiero nastanie, okazuje się całkowicie dla nauki bezużyteczny, przynajmniej w tym sensie, że w obu tych wypadkach nie podlega weryfikacji, a więc nie wiemy, czy w ogóle można w tych wypadkach mówić o adekwatności w sensie innym niż życzeniowy. Jeśli zatem przyjąć, że jedynie użyteczne rozumienie adekwatności naszej myśli do rzeczywistości musi się cechować aktualnością, to jasne się stanie, iż aktualność jako epistemologicznie doniosła wartość prawdy jest celem procesu poznawczego. Tak postawiona teza klóci się jednak z zadomowionym w nauce przesądem, iż wszelka wiedza zmierza do zbudowania obrazu świata opartego na ciągłości ontologicznej (wszystko łączy się ze wszystkim) i epistemologicznej (wszystkie zdania prawdziwe tworzą, razem wzięte, system).

Zadanie, jakie w artykule tym stawiamy sobie, sprowadza się do wykazania, że ani ciągłość ontologiczna, ani ciągłość epistemologiczna nie są ideałami wiedzy ludzkiej, tym bardziej filozoficznej, słowem — że aktualna perspektywa świata jest w dużej mierze autonomiczna w stosunku do wszystkich perspektyw tworzonych z punktu widzenia innego systemu niż ten, który aktualnie przyjął badacz. Zagadnienie to wymaga od razu pokazania, na czym ewentualnie mogłaby polegać ciągłość obrazu świata oraz na czym miałyby polegać aktualność tej perspektywy świata, którą tworzy umysł badacza.



JÓZEF BAŃKA

### Aktualność jako epistemologicznie doniosła wartość prawdy



Podstawową ideę tego artykułu można przedstawić następująco. Chcąc odpowiedzieć na pytanie, na czym polega ciągłość myśli naukowej w filozofii (ściślej: ciągłość myśli naukowej i nieciągłość myśli filozoficznej), należy najpierw odróżnić pojęcie zdarzenia od pojęcia zjawiska, krócej — zdarzenia czystego od zdarzenia danego w zjawisku. Powiemy zatem od razu, że zdarzenie czyste cechuje się istnieniem skondensowanym w czasie teraźniejszym, w tzw. czasie natychmiastowym, który jest właśnie kwintesencją aktualności<sup>1</sup>, natomiast zjawisko (lub zdarzenie dane w zjawisku) jest pojęciem szerszym, które rozciąga się na peryferia czasowe, na widnokreśli czasu teraźniejszego — na przeszłość i przyszłość. Zdarzenia zdarzają się (zachodzą) w czasie teraźniejszym, podczas gdy zjawiska trwają w czasie rozciągającym się na historię i przyszłość. W sumie więc zdarzenie jest reprezentacją zjawiska rozciągniętego trwaniem w czasie na peryferia „jedynej” rzeczywistości (*peri tu henos ontos*) bytu aktualnego<sup>2</sup>.

To wszakże nie wystarczy. Następne rozróżnienie dotyczy rodzajów ontologii, którymi zajmuje się myślenie filozoficzne i myślenie naukowe. Ontologię, która zajmuje się opisem czystych zdarzeń, nazwiemy tu ontologią fundamentalną. W jej własnie obrębie porusza się myślenie filozoficzne, natomiast ontologiom ujmującym peryferia czasowe zdarzenia (przeszłość i przyszłość) nadamy nazwę peryontologii, wyróżniając peryontologię I, obejmującą peryferia rzeczywistości rozciągające się na przeszłość, oraz peryontologię II, obejmującą peryferia rzeczywistości rozciągające się na przyszłość. Te właśnie ontologie peryferyjnych światów są terenem, po którym porusza się myślenie naukowe<sup>3</sup>.

Gwoli jasności: nie twierdzą, oczywiście, że nie można zinterpretować danych nauki w ramach radykalnej ontologii zdarzeń (istnieją tylko zdarzenia), w której świetle „pole istnienia” redukowaloby się do ontologii fundamentalnej. Ale tak potraktowane dane nauki prowadziłyby do spiętrzenia trudności na drodze odróżnienia tez naukowych i filozoficznych, spychając te ostatnie na ekstrema, które epistemologicznie są nie do obrony. Nie będziemy podejmować tu szerszej dyskusji tego problemu, co pozwoli się nam skoncentrować na tytułowym zagadnieniu aktualności jako epistemologicznie doniosłej wartości poznania.

### **Ciągłość opisu fenomenologicznego zjawiska i nieciągłość opisu reentywistycznego zdarzenia**

Nie stawiamy sobie za zadanie kreślenia obrazu historycznych zależności, ale warto może zwrócić uwagę na konsekwencje zaproponowanego rozróż-

<sup>1</sup> A. N. Whitehead: *On Mathematical Concepts of the Material World*. London 1906.

<sup>2</sup> A. Jakuszew: *Zarys systemu metafizyki A. N. Whiteheada*. „Studia Filozoficzne” 1963, nr 1, s. 191—210.

<sup>3</sup> H. Wein: *Real Dialektik*. Den Haag 1964, s. 97.

nienia między pojęciem zdarzenia a pojęciem zjawiska, które w sposób charakterystyczny ujawniają rozbieżności w ujęciu prawdziwości opisu fenomenologicznego i opisu recentywistycznego (od *recens* — terażniejszy). Przypomnijmy więc, że opis recentywistyczny rezerwujemy dla myślenia filozoficznego, a opis fenomenologiczny — dla myślenia naukowego. Będziemy próbowali dowodzić, że ów pierwszy (opis recentywistyczny) cechuje się nieciągłością, ów drugi zaś (opis fenomenologiczny) ma wszelkie znamiona ciągłości. Naszym zamierzeniem będzie ponadto wykazanie, że opis prawdziwy nie dotyczy w istocie zjawiska, lecz tylko zawartego w nim zdarzenia, tj. reprezentacji zjawiska, zwanej dalej momentem pierworaznym lub momentem recentywistycznym<sup>4</sup>. Moment recentywistyczny to bezczasowy moment terażniejszości, nie zawierający peryferiów czasowych (*to eon*), a więc aktualność rzeczywistego „teraz” (*nyn*), nie rozciągnięta na „przed” i „po”, tak charakterystyczne dla opisu zjawiska. Jest bowiem moment recentywistyczny pewną jednością (*to eon*), która ulega zniszczeniu, gdy lokalizuje się w nim części, tj. peryferia czasowe — przeszłość i przyszłość, rozmieszczone *peri tu henos*. Idzie w gruncie rzeczy o to, że twierdzenia ujmujące rzeczywistość w postaci zjawisk, tj. w peryferiach czasowych, nie opisują rzeczywistości zdarzeń i nie mają charakteru prawdziwościowego, lecz stanowią tylko pogląd ludzi (uczonych). Wprowadzają one ciągłość do myśli naukowej, ale wykraczają poza byt zdarzeń, w sferę hipotez, i potocznie przyjmują nazwę „wydarzenia”<sup>5</sup>.

Powtórzmy: z tego, co powiedziano, wynika, że należałoby wprowadzić rozróżnienie między definicją zjawiska a definicją zdarzenia z punktu widzenia pytania o prawdziwość ich opisu.

Po pierwsze więc, opis jakiegoś zjawiska dotyczy odwzorowań rzeczy spostrzeganych w ich peryferiach bytowych i nie jest możliwy we wszystkich czasach, tylko w czasie przeszłym lub przyszłym, wskutek czego — jako opis fenomenologiczny — nie jest prawdziwy. Opis taki jest systemem reguł o powodzeniu pewnych działań i odpowiada strukturom zjawisk, które są nowoczesnym przekładem ejdos — bycia wiadomym.

Po drugie, opis jakiegoś zdarzenia dotyczy prawzorów zjawisk (ich reprezentacji) i nie jest możliwy we wszystkich czasach, tylko w czasie terażniejszym, lecz dlatego właśnie — jako opis recentywistyczny — jest prawdziwy. Jest to opis istot rzeczy, które są odpowiednikiem nowoczesnych „typów idealnych”, tj. wiedzy.

Zauważyć warto na marginesie, że opis pierwszy (fenomenologiczny) cechuje się ciągłością obrazu świata i jest właściwy dla myślenia naukowego. Opis drugi (recentywistyczny) cechuje się natomiast nieciągłością obrazu

<sup>4</sup> J. Bańka: *Recentywizm w teorii poznania praktycznego*. Katowice 1983, s. 27.

<sup>5</sup> L. Wittgenstein: *Dociekania filozoficzne*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa 1972, s. 58.

świata i charakteryzuje myślenie filozoficzne. Podczas gdy nauka buduje jednolity obraz świata, filozofia dokonuje w nim przerw, doszukuje się w nim niespójności, jako iż z istoty swej jest nie tyle myśleniem hipotetycznym (szukającym potwierdzenia), ile myśleniem krytycznym (szukającym uzasadnienia)<sup>6</sup>. Wbrew zatem potocznemu rozsądkowi, któremu nauka zdaje się tu hołdować, realna rzeczywistość przylega tylko do terażniejszości, rozplywa się zaś na jej peryferiach, tj. ginie w perspektywie przeszłości (wpada w niebyt) i przyszłości (wpada w nicość). Wówczas bowiem kończy się nieciągłość myśli filozoficznej, a zaczyna operowanie hipotezami, które budują jedność obrazu świata. Po prostu, w nauce nie da się opisać zdarzenia bez zaprezentowania jego zjawiskowej wersji<sup>7</sup>. Z tego wszakże, iż twierdzenia nauki nie mają charakteru prawdziwościowego, nie wynika, że nie opisują świata. Oznacza to tylko, że dają opis fenomenologiczny, całościowy, cechujący się głównie walorem ciągłości. Żadne natomiast twierdzenia filozoficzne nie mają charakteru naukowego, ale mają za to charakter prawdziwościowy, co prawda — nieciągły.

Roztrąsając ten problem, skoncentrujmy uwagę na stwierdzeniu, iż opis jakiegoś zjawiska stanowi inscenizację epistemologiczną peryferiów zdarzenia, a więc jego widnokręgów czasowych. Opuścimy wówczas ramy nieciągłości myślenia filozoficznego, wkroczymy zaś na scenę wizji jednolitego świata — świata nauki. Wtedy jednak zmuszeni jesteśmy odróżnić czas, który trwa w momencie recentywistycznym, od jego wizerunku posuwającego się w porządku liczbowym po peryferiach momentu recentywistycznego zdarzenia. Tego rodzaju inscenizacja epistemologiczna zachodzi wówczas, gdy np. opisuujemy zjawisko poruszającego się samochodu po drodze wysadzonej aleją drzew. W tym wypadku zjawisko poruszającego się samochodu wykracza poza bezczasową terażniejszość (aktualność) zdarzenia w obu przeciwnych kierunkach: w kierunku przeszłości, czyli drogi przebytej już przez samochód (peryontologia I), oraz w kierunku przyszłości, czyli drogi, która pozostała do przebycia (peryontologia II). Dochodzi w ten sposób do przestrzennego określenia położenia samochodu przez zestawienie go z innymi obiektami, mianowicie z poszczególnymi drzewami alei otaczającej szosę.

Nowe problemy poznawcze rodzi fakt, iż peryferium dolne (przeszłość) zdarzenia jest dostępne naszej pamięci, podobnie jak peryferium górne (przyszłość) tego zdarzenia dostępne wyobraźni, nastawionej na inscenizację epistemologiczną wizji przyszłości<sup>8</sup>. Idzie o to, że jeśli usuniemy pamięć położenia samochodu „przed” (peryontologię I) oraz oczekiwanie jego położenia „po” (peryontologię II), to ciągłość obrazu zostanie zerwana i zjawisko poruszania się samochodu zniknie, pozostanie zaś samo zdarzenie — moment pierworzalny, tj. istnienie samochodu w momencie recentywistycznym, będące

<sup>6</sup> B. Russell: *Mój rozwój filozoficzny*. Tłum. L. Koj. Warszawa 1971, s. 216.

<sup>7</sup> J. A. Wheeler: *Spacetime Physics*. San Francisco 1966.

<sup>8</sup> J. Volkel: *Phänomenologie und Metaphysik der Zeit*. München 1925, s. 95.

przedmiotem rozważań ontologii fundamentalnej (ontologii bytu aktualnego). Powiemy wtedy, że części zaginęły w perspektywie ściągniętej do momentu reentywistycznego, tak iż samochód przestaje być samochodem poruszającym się „po drodze”. Skoro bowiem znikną przeszłość i przyszłość poruszającego się samochodu (linia jego położenia „przed” i „po”), pozostanie tylko zdarzenie — samochód w czasie natychmiastowym, w jego aktualnym *recens*. Inaczej mówiąc, opis zjawiska jako zdarzenia wyposażonego w strukturę, w której dane są peryferia przestrzenne, wyklucza się wzajemnie z opisem zdarzenia jako jedności momentu reentywistycznego. W sumie — opis fenomenologiczny wyklucza opis reentywistyczny i odwrotnie. Można by nawet powiedzieć, że zjawisko dane jest w namyśle, natomiast zdarzenie — „natychmiast”, tzn. istnieje w nie dającym się pomyśleć Jednym<sup>9</sup>. Aby wszakże owo Jedno pomyśleć, trzeba odtworzyć peryferia tego Jednego, a więc stworzyć Wiele rzeczywistości. Stajemy wówczas najwyraźniej na gruncie filozofii Parmenidesa (i tego starego Eleaty, i tego z dialogu Platona). Dopiero namysł wytwarza wokół zdarzenia peryferia czasowe (tzn. Wiele rzeczywistości), angażując naszą pamięć przeszłości, w rezultacie czego uzyskujemy w nauce złudzenie ciągłości świata. W ten sposób moment reentywistyczny jest Jednym, które niejako daje się obłożyć peryferiami (*peri tu henos*), lecz właśnie wówczas przestaje on być tym, czym jest — momentem reentywistycznym zdarzenia, a staje się reprezentacją zjawiska.

### Przerwanie ciągłości myśli naukowej w filozofii

Nawet takie zacieśnienie analizowanego zagadnienia nie usuwa rozwierającej się w nim luki. Jeśli sprawa dotyczy filozofii, to jest rzeczą z punktu widzenia metodologicznego oczywistą, że bierze się pod uwagę wyłącznie czy też przede wszystkim zdarzenia, pomijając ich peryferia czasowe. Filozofia i pod tym, wyłącznie teoretycznym, względem różni się od dyscyplin naukowych strukturą osiąganą wiedzy. Otwarte pozostaje jednak pytanie, co dzieje się wówczas, gdy myśl filozoficzna wyraźnie nawiązuje do wyników nauk szczegółowych, co dla filozofii współczesnej jest zjawiskiem dość częstym. *Prima facie* należałoby odpowiedzieć, że zachodzi po prostu przerwanie ciągłości myśli naukowej w filozofii. Do istoty bowiem myślenia filozoficznego, które ściąga myśl do momentu reentywistycznego zdarzenia, należy przerwanie pozornej ciągłości myśli naukowej, która z natury swej ucieka z kolei w rzeczywistości pograniczne zdarzenia, oskrzydla je peryferiami, kierując się możliwością ich mierzenia — możliwością wprowadzenia operatora miary,

<sup>9</sup> C. F. von Weizsäcker: *Jedność przyrody*. Warszawa 1978, s. 507.

czyli czasu rozciągniętego i rozciągniętej przestrzeni. Im więcej w jakiejś teorii jest filozofii, tym mniej nauki, ale tym więcej prawdziwości. I *vice versa*: im więcej nauki, tym mniej filozofii, ale jednocześnie tym mniej prawdy<sup>10</sup>. Opis naukowy jest nieprawdziwy, fenomenologiczny, ale za to ciągły; opis filozoficzny zaś — prawdziwy, reentywistyczny, lecz za to nieciągły. Stąd postęp wiedzy odbywa się jakby dwukierunkowo. Z jednej strony następuje przechodzenie od nieciągłości myśli filozoficznej (*nescio*) do ciągłości myśli naukowej (*scio*)<sup>11</sup>, z drugiej — przechodzenie od ciągłości myśli naukowej (*scio*) do nieciągłości myśli filozoficznej (*nescio*). Często wydaje się nawet, iż obie te drogi nie mają z sobą nic wspólnego albo że są powiązane bardzo luźno. Niestety, wiemy bardzo mało o filozofii tych, którzy praktykują naukę (lub tylko nominalnie nawiązują do jakiegoś filozoficznego poglądu). Jedynie w fazie ostrych polemik metodologicznych — zwłaszcza wśród fizyków — ukryte, *implicite* występujące założenia filozoficzne wpływają w pewnym stopniu na powierzchnię; w ich warsztacie badawczym natomiast stają się prawie niewidoczne. A dopiero znając faktyczne filozoficzno-ontologiczne wyobrażenia tych, którzy uprawiają jakąś naukę lub zgoła uczestniczą praktycznie w jej życiu, moglibyśmy — bardziej adekwatnie, niż to jesteśmy w stanie uczynić — ocenić wyobrażenia epistemologiczne elity intelektualnej danej nauki czy szkoły naukowej.

Zajęcie się tą sprawą wymagałoby uprzedniego głębszego wniknięcia w problemy nauk szczegółowych, dlatego nie znajduje się ona na linii naszych aktualnych rozważań; konkretną analizę będzie trzeba przeprowadzać dopiero wraz z pewnymi odniesieniami do poszczególnych twierdzeń, zawartych w tym tekście. Przyjdzie więc nam skupić się przede wszystkim na analizie przechodzenia od nieciągłości myśli filozoficznej (*nescio*) do ciągłości myśli naukowej (*scio*) i przebadać, jakie procesy zachodzą w akcie poznawania, tj. jaka dokonuje się w nim inscenizacja epistemologiczna peryferiów czasowych i bytowych zdarzenia. Chodzi tu o sposób poznawania czystego zjawiska (peryferiów zdarzenia) oraz sposób poznawania zdarzenia danego w zjawisku. Rozważania nasze ujmijemy w trzech punktach.

#### Wiedza (*scio*) jako ciągłość myśli naukowej

Pomijając już to, że — jak wykazemy w dalszych rozważaniach — ustalenia filozoficzne przychodzą wcześniej niż ewentualne ich naukowe potwierdzenie, historia nauki świadczy o tym, że wszelka wiedza, aby mogła uzyskać status myśli naukowej, musi się cechować ciągłością, tzn. dysponować tym, co

<sup>10</sup> P. Ricoeur: *Le conflit des interpretations. Essais d'hermeneutique*. Paris 1969, s. 16—17.

<sup>11</sup> L. de Broglie: *Continu et discontinu en Physique moderne*. Paris 1946, s. 130.

„przed” i „po”, a więc peryferiami rozpatrywanego zdarzenia<sup>12</sup>. Tylko pod tym warunkiem może ona być instrumentalna i operować miarą. Twierdzenia jej tracą wówczas charakter prawdziwości, ale za tę cenę stają się sprawdzalne. Możemy powiedzieć, że wiedza tego rodzaju dysponuje opisem fenomenologicznym.

#### **Wiedza wiedzy (*scio sciens*) jako poznanie czystego zjawiska**

Mamy tu do czynienia z kluczowym problemem epistemologii naukowej, i to z takim, w którego rozwiązaniu wszystkie paradygmaty nauki — przy wszelkich dzielących je pozostałych różnicach — są zgodne. Po pierwsze, wiedza naukowa musi się odnosić do samych zjawisk, a więc do peryferyjnych rzeczywistości (peryontologii I i II). Po drugie, musi ona stosować opis fenomenologiczny, dający w efekcie ciągłość obrazu świata. Im bardziej wiedza naukowa wykracza poza czyste zjawiska i opis fenomenologiczny, tym bardziej wkracza na teren myślenia filozoficznego. Czy taki idealny model nauki istnieje — można co do tego mieć, oczywiście, wątpliwości.

#### **Wiedza niewiedzy (*scio nesciens*) jako poznanie zdarzenia danego w zjawisku**

Nie można wyobrazić sobie takiej nauki, która zdołałaby się wyzwolić od wszelkich śladów myślenia filozoficznego, a nawet nauka taka nie mogłaby się rozwijać. Mimo wszystko nauka nie potrafi pominąć momentu recentywistycznego zjawiska, które ujmuje, toteż realna nauka, taka jaką uprawiają uczeni, sprowadza się najczęściej do poznania zdarzenia danego w zjawisku, a więc w jego peryferiach bytowych i czasowych. W gruncie rzeczy uczeni twierdzą jednak, że chodzi im o poznanie zdarzenia, a więc ich aspiracje pozostają w kręgu myślenia filozoficznego (nieciągłego), mimo że w swej pracy konkretnej uzyskują rezultaty fenomenologiczne, mieszczące się bez reszty w kręgu myślenia naukowego (ciągłego)<sup>13</sup>.

### **Epistemologia aktu powątpiewania**

Spróbujmy teraz rzecz odwrócić i poddać analizie sposób przechodzenia od ciągłości myśli naukowej (*scio*) do nieciągłości myśli filozoficznej (*nescio*).

<sup>12</sup> R. Carnap: *Die Physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*. „Erkenntnis” 1932, Nr. 2, s. 432—465.

<sup>13</sup> J. R. Oppenheimer: *La science et le bon sens*. Paris 1955, s. 105.



Trzeba najpierw przebadać, jakie procesy zachodzą w akcie powątpiewania, tj. jak dokonuje się ściągnięcie zjawiska do zdarzenia w celu poznania momentu recentywistycznego czystego zdarzenia. To zagadnienie również ujmijmy trójstopniowo.

#### Niewiedza (*nescio*) jako nieciągłość myśli filozoficznej

Każdy, kto się orientuje we współczesnym ukształtowaniu filozofii, zdaje sobie sprawę z tego, że filozofia jest krytyką, „uczoną niewiedzą” (*docta ignorantia*). A więc Sokratesowe „wiem, że nic nie wiem” pozostaje nadal kierunkowym symbolem myślenia filozoficznego. Wszelka myśl, aby uzyskać status myśli filozoficznej, musi cechować się nieciągłością, tzn. uciekać przed tym, co „przed” i „po”, a więc peryferiami rozpatrywanego zdarzenia, skupić się natomiast na momencie recentywistycznym samego zdarzenia<sup>14</sup>. Tylko pod tym warunkiem może ona podejmować problemy z zakresu ontologii fundamentalnej (bytu aktualnego). Urobione w ten sposób twierdzenia tracą już charakter naukowy, ale za tę cenę właśnie są prawdziwe.

#### Niewiedza wiedzy (*nescio sciens*) jako poznanie zjawiska danego w zdarzeniu

Dwojakiego rodzaju cechy wiedzy filozoficznej należy podkreślić. Po pierwsze — musi ona odnosić się do samego zdarzenia, a więc koncentrować na momencie recentywistycznym bytu aktualnego. Po drugie — powinna stosować opis recentywistyczny, dający w efekcie nieciągłość obrazu świata, ale pozwalający za to formułować twierdzenia wrywkowo prawdziwe. Im bardziej myśl filozoficzna wykracza poza zdarzenie i jego opis recentywistyczny, tym bardziej wkracza na teren myślenia naukowego — w peryontologii bytu aktualnego, i w tym większym stopniu jej twierdzenia tracą na prawdziwości.

#### Niewiedza niewiedzy (*nescio nesciens*) jako poznanie momentu recentywistycznego czystego zdarzenia

Nie trzeba szczegółowo wykazywać — przynajmniej po tym, co już na ten temat powiedziano — że idealnym typem myślenia filozoficznego jest poruszanie się wyłącznie w obszarze ontologii fundamentalnej (bytu aktualnego), tzn. wypowiadanie twierdzeń prawdziwych, odnoszących się jedynie do zdarzeń nieciągłych, do ich momentu recentywistycznego. Oczywiście, trudno sobie wyobrazić filozofię, która zdołałaby się wyzwolić od wszystkich śladów

<sup>14</sup> A. N. Whitehead: *Matematyka jako składnik historii myśli*. „Colloquia Communia” 1987, Nr. 3.—4, s. 142.

myślenia naukowego<sup>15</sup>. Nie potrafi ona, mimo wszystko, pominąć opisu fenomenologicznego peryferiów zdarzenia, co nie znaczy, iż powinna się go jednak zawsze wystrzegać, przyznając pierwszeństwo przede wszystkim metodzie reentywistycznej ujmowania świata.

### Epistemologia postępu poznawczego

Ilekróż zaczynamy mówić o czymś takim jak „postęp poznawczy”, dotykamy nadzwyczaj trudnego problemu. Aby bowiem zarysować „postęp” w poznaniu, trzeba sobie zdać sprawę, czy chodzi nam o postęp w poznaniu naukowym (*scio*) czy w poznaniu filozoficznym (*nescio*). Oba aspekty tego zagadnienia są ważne, ponieważ postęp poznawczy można osiągać zarówno na drodze uzyskiwania twierdzeń prawdziwych metodą reentywistyczną w filozofii, jak i na drodze gromadzenia twierdzeń opisowych metodą fenomenologiczną w nauce. Postęp poznawczy będzie wówczas swoistą dialektyką ciągłości (w nauce) i nieciągłości (w filozofii)<sup>16</sup>. Rozpatrzmy nieco bardziej szczegółowo te różnice.

#### Postęp od niewiedzy do wiedzy (od *nescio* do *scio*) jako przejście od metody reentywistycznej do fenomenologicznej

Tu ujawnia się kolejna skłonność myślowa, wspólna uczonym wszystkich epok: zubożanie filozoficznej zawartości nauki. Postęp poznawczy bowiem, oceniany z punktu widzenia rozwoju nauki, oznaczał zawsze odchodzenie od nieciągłości (zdarzeń) do ciągłości (zjawisk) w obrazie świata. W każdej epoce było to możliwe dzięki zastępowaniu metody reentywistycznej metodą fenomenologiczną. Za każdym razem uzyskiwano w ten sposób logiczną prostotę obrazu świata, okupując ją jego nieprawdziwością. Historycznie rzecz biorąc, postęp w nauce polegał właśnie na odrywaniu się szczegółowych dyscyplin wiedzy od filozofii.

#### Postęp od niewiedzy wiedzy do wiedzy wiedzy (od *nescio sciens* do *scio sciens*) jako przejście od zjawiska danego w zdarzeniu do poznania czystego zjawiska

Filozoficzne odkrycie rzeczywiścieści, jako obiektu dostępnego ludzkiemu myśleniu, samo w sobie nie czyni jeszcze nauki. Potrzebny był krok następnym

<sup>15</sup> M. Scheler: *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa 1987, s. 247 i nast.

<sup>16</sup> M. Bunge: *Scientific Research I: The Search for System*. New York 1967, s. 19.

— przejście od takiego opisu fenomenologicznego, który jest częściowo uwikłany w myślenie filozoficzne, czyli w problemy z zakresu ontologii fundamentalnej, do takiego opisu fenomenologicznego, który zawierałby dane wyłącznie z peryontologii I i II, a więc byłby czystym opisem fenomenologicznym<sup>17</sup>. Taki właśnie ideał postępu poznawczego przyświeca aktualnie ukształtowanym naukom szczegółowym. Jest to model możliwy do zrealizowania głównie w naukach eksperymentalnych, holdujących metodzie indukcyjno-tycznej dochodzenia do twierdzeń epistemologicznie ważnych.

**Postęp od niewiedzy niewiedzy do wiedzy niewiedzy (od *nescio nesciens* do *scio nesciens*) jako przejście od poznania momentu recentywistycznego czystego zdarzenia do poznania zdarzenia danego w zjawisku**

Z poprzednią konstytucją nie pozostaje bynajmniej w sprzeczności fakt, że praktykuje się drogę odwrotną, tj. przejście od klasycznego myślenia filozoficznego, czysto recentywistycznego, nie oglądającego się na zdobycze nauk szczegółowych, do uprawiania filozofii z uwzględnieniem wyników nauk szczegółowych. W modelowej postaci jest to tzw. mała filozofia, odnosząca swoje twierdzenia do fragmentarycznej rzeczywistości i posługująca się uściślonym językiem nauki, najczęściej logiki lub fizyki.

### Filozofia a wiedzotwórcze zadania nauki

Formalnie rzecz biorąc, rozważanie problemu postępu poznawczego nie kończy się jeszcze na przedstawionych twierdzeniach. Dopiero bowiem teraz należy rozróżnić postęp poznawczy nauki, a więc postęp w deskrypcji fenomenologicznej świata, i postęp poznawczy filozofii, a więc postęp w dochodzeniu do prawdy o świecie jako uniwersum, od postępu praktycznego (technicznego), który jest zgoła różny od wymienionych dwóch pozostałych. Innymi słowy — trzeba odróżnić funkcję deskryptywną i ekspanacyjną nauki od funkcji pragmatycznej, do nauki — jak się zdaje — nie należącej. Spróbujemy przedstawić w punktach te rozróżnienia.

*Recens* — opis momentu recentywistycznego jako wiedzotwórcze źródło nauki

Powtarzamy, iż nie może tu być mowy o jakiejś analizie czy krytyce nowej funkcji nauki. Chodzi raczej o stwierdzenie myśli dość znanej — wręcz

<sup>17</sup> I. Szumilewicz: *Tendencja rozwojowa jako podstawowa kategoria historyzmu*. „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 1967, nr 1.

obiegowej — że nauka nie może się ograniczyć do metody czystego opisu fenomenologicznego, lecz musi, przynajmniej u swych źródeł, sięgać do opisu recentywistycznego, właściwego myśleniu filozoficznemu. Innymi słowy, że u podstaw danej nauki winna się znajdować jakaś filozofia nauki<sup>18</sup>.

*Recens quo ante* (peryontologia I) — wyjaśnianie przez przyczyny  
jako wiedzotwórcze zadanie nauki

Jak wiadomo, wiedza naukowa musi sięgać do peryferiów zdarzeń (dolnych peryferiów zdarzeń) jako przyczyn wyjaśniających zaistnienie danego zjawiska. Posługuje się wówczas metodą fenomenologiczną, porzucając metodę recentywistyczną, właściwą myśleniu typu filozoficznego. Jest to — mimo dyskusji nad determinizmem i indeterminizmem w nauce — obowiązująca zasada czynności naukowej<sup>19</sup>.

*Recens ad quem* (peryontologia II) — przewidywanie skutków  
jako funkcja praktyki (techniki)

Długotrwałe i do dziś nie wygasłe przypisywanie nauce funkcji prognostycznej ma ścisły związek z tradycją pozytywizmu. Zasada *Savoir c'est prévoir* zdaje się nadal pokutować w nauce. Istnieją bardzo zróżnicowane powody, dla których współcześnie żyjący uczeni skłonni są do tego, by w myśleniu i w praktyce trzymać się uporczywie tego szkodliwego przesądu. Nie będziemy tych powodów roztrząsać. Stoimy wszakże na stanowisku, iż nie jest zadaniem ani też funkcją nauki przewidywanie skutków działań. Z chwilą gdy takie przewidywanie ma miejsce, ustaje czynność naukowa, a zaczyna się praktyka obejmująca manipulacją różnorakie przejawy życia. Przewidywanie należy do tzw. nauk praktycznych lub technicznych, ale element „nauki” zajmuje w nich miejsce zgoła drugorzędne, ma znaczenie — by rzecz dosadnie — czysto usługowe<sup>20</sup>. Przewidywanie może być w pewnym sensie sprawdzalne, ale pamiętać trzeba, że chodzi tu o „sprawdzenie się” w praktyce, które nie ma mocy obowiązującej w argumentowaniu prawdziwości twierdzeń, na których to przewidywanie było oparte. Jeśli bowiem opis jakiegoś zdarzenia nie jest prawdziwy we wszystkich czasach, tylko w czasie teraźniejszym, to opis zdarzenia mającego zaistnieć jakoby w przyszłości nie może być nigdy uznany za prawdziwy.

<sup>18</sup> Ch. Taylor: *Interpretation and the Science of Man*. „The Review of Metaphysics” Nr. 1, 1971, s. 34.

<sup>19</sup> M. Jahoda: *Current Concepts of Positive Mental Health*. New York 1958.

<sup>20</sup> *Traité élémentaire de prévision et de prospective*. Paris 1978.

### Epistemologia aktu poznawczego a peryontologie bytu aktualnego

W ogólnych zarysach już wykazano, iż człowiek nie ujmuje nigdy całej rzeczywistości (w jej ciągłości), lecz tylko wybrane z niej zdarzenia (w ich nieciągłości), że zatem dany moment reentywistyczny zdarzenia może być dowolną reprezentacją zjawiska. Zależy to od obserwatora, jego właściwości, położenia i okoliczności dokonywanej obserwacji<sup>21</sup>. Tak np. możemy rozpatrywać samochód jako zdarzenie w dowolnym jego położeniu, podobnie jak możemy obserwować słońce dowolnego dnia i o dowolnej porze. Oczywiście, zdarzenie obrasta szybko peryferiami i przeobraża się w zjawisko, mające swoje „przed” i „po”. Spostrzegany świat wydaje się wówczas ciągłością zjawisk, oglądaną tylko w sposób nieciągły. Spostrzeżenie to ma decydujące znaczenie dla oceny prawdziwości formułowanych na jego temat sądów. Jeśli np. postawimy pytanie: „Kto nam zapewni, że jutro znów wszędzie słońce?” — to zaczniemy rozpatrywać słońce w peryferiach czasowych, wskutek czego staniemy wobec niemożności zbudowania zdania prawdziwego. Będzie możliwy tylko opis fenomenologiczny — opis peryferiów bytu nie może być nigdy prawdziwy<sup>22</sup>. W podanym przykładzie nie będzie to opis prawdziwy zdarzenia, sytuujący się w ontologii fundamentalnej *recens*, tylko inscenizacja epistemologiczna zjawiska w peryferiach czasowych (i bytowych) peryontologii II.

Jedno z dwojga: albo ustosunkowujemy się do zdarzenia *a recentiori* i pozostajemy na gruncie ontologii bytu aktualnego — i wówczas bardzo trudno brać się do opisu przyszłości (nie mówiąc już o udziale w niej) — albo wyrzekamy się pretensji do tego, by zdaniom o przyszłości przypisywać charakter prawdy. Nie chcemy przez to powiedzieć, że również moment reentywistyczny może być dowolną reprezentacją zjawiska, jako że dowolność jego wyboru podlega pewnym ograniczeniom. Takim ograniczeniem jest przede wszystkim sam podmiot „ja”, który dla dowolnej reprezentacji zjawiska wyznacza — poprzez okolicznik czasu „teraz” — tzw. moment pierworazny (resp. moment reentywistyczny). W podanym już przykładzie położenie samochodu bez odniesienia do mojego „ja” traci sens reprezentacji, a więc samochód staje się tylko eksponatem, którego nikt nie ogląda. Tkwi on w obiektywnym „tu”, ale bez subiektywnego „teraz” owo „tu” nie ma już żadnego sensu. Inaczej mówiąc, nie ma już nikogo, kto by informację o jego „tu” mógł posiadać. Tak też konkluduje Platon w *Parmenidesie*: „A więc nie będzie o nim ani imienia, ani opisu (*logos*), ani postrzegania, ani mniemania.”<sup>23</sup> Dopiero zatem wprowadzenie odniesienia do mojego „ja” staje się czynnikiem usensownienia faktu

<sup>21</sup> G. H. von Wright: *Explanation and Understanding*. New York 1977.

<sup>22</sup> M. Nowakowska: *Teoria działania*. Warszawa 1979.

<sup>23</sup> *Parmenides* 142a 3—4.

istnienia samochodu, czynnikiem kontrakcji „tu” istniejącego samochodu do mojego „teraz”. Przez to połączenie obiektywnego „tu” z subiektywnym „teraz” kreuję — jako obserwator — moment reentywistyczny, tzn. wyprowadzam przedmiot z peryferiów czasowych i bytowych, z obszarów inscenizacji epistemologicznej peryontologii I i II na teren ontologii fundamentalnej aktualnego „teraz”. Bez mojego „ja” to, co jest poza byciem „teraz”, byłoby niedorzecznością.

Nie możemy tutaj — o ile chcemy uniknąć rozrośnięcia się szkicu w odrębny tom — dokonać w taki sposób przeglądu interpretacyjnego całej historii podmiotu „ja”. Co do podmiotu „ja” trzeba jedynie stwierdzić, że jest on nie tylko czynnikiem kontrakcji obszarów peryontologii I i II (obszarów ciągłości) do momentu reentywistycznego (obszaru nieciągłości), usytuowanego w ontologii fundamentalnej aktualnego „teraz”, ale także czynnikiem projekcji — przekraczania reprezentacji zjawiska, zwanej momentem pierworaznym, w kierunku jego peryferiów czasowych i bytowych. Przeszłość jako niebyt i przyszłość jako nicość to archetypy rzeczywistości peryferyjnych transmitowane do świadomości „ja” poprzez moment reentywistyczny mojego „teraz”<sup>24</sup>. Peryferium dolne momentu reentywistycznego obejmuje archetyp dający się wyśledzić w pamięci, która obejmuje skarbiec głębokiej wiedzy człowieka. Peryferium górne momentu reentywistycznego obejmuje archetyp dający się odczytać w marzeniach, wskazujących na potencjalne możliwości psychiki ludzkiej. Innymi słowy — zjawisko, wyprowadzone z peryferiów czasowych, a więc sprowadzone poprzez moment reentywistyczny mojego „teraz” do swojej wirtualnej zawartości pojęciowej, mimo że nadal pozostaje obiektywnym przedmiotem „tu”, staje się terenem przekraczania mojego „ja”, czyli terenem projekcji w skasowane peryferia bytu i czasu. Moje „ja” jest dla zdarzenia jakby światłem umożliwiającym wywołanie zjawiska w jego „ciągłości”, mimo że przedmiot oświetlenia już istniał obiektywnie w swoim „tu” jako zdarzenie, w jego nieciągłości.

**Podmiot projekcji — człowiek jednopojawieniowy, i  
przedmiot identyfikacji — człowiek wielopojawieniowy**

Pojęcie podmiotu należy do kluczowych nie tylko w epistemologii, ale także w ontologii, zakłada bowiem inscenizację epistemologiczną pewnych rzeczywistości, brakujących w ontologii fundamentalnej bytu aktualnego. Z punktu widzenia ontologii stwarza to bardzo ważne problemy metodologiczne, które przy tym poziomie ogólności mogą zostać jedynie zaznaczone, a nie rozwiązane. Czymże bowiem jest ów tajemniczy podmiot, który może spychać zdarzenia do ich zjawiskowych peryferiów, nadając im charakter ciągłości,

<sup>24</sup> A. Guriewicz: *Kategorie kultury średniowiecznej*. Warszawa 1976, s. 35.

albo na przemian sprawiać, że zjawisko zaczyna ginąć w momencie recentywistycznym, w nieciągłości, stając poza peryferiami czasu, tak iż w końcu zostaje ściągnięte z powrotem do zdarzenia, możliwego odtąd do ujęcia w ontologii fundamentalnej aktualnego „teraz”? *Prima facie* odpowiedź brzmiałaby tak: podmiot projekcji to po prostu człowiek jednopojawieniowy, który jest rzeczywistością jednego tylko życia<sup>25</sup>. Człowiek jednopojawieniowy jest sam z siebie momentem recentywistycznym, nieciągłością zdarzenia, które istnieje poza peryferiami czasowymi, a więc poza przeszłością i przyszłością, poza inscenizacją epistemologiczną ciągłości obokległych rzeczywistości. W tym odczuciu H. Reichenbach pisał: „Przeżycie czasu pozostaje, jak się zdaje, w bliskim związku z przeżyciem jaźni: »ja jestem« jest zawsze równoznaczne z »ja jestem teraz« ; ale ja jestem »wiecznym teraz« i czuję się niezmiennym w prądzie czasu.”<sup>26</sup>

Dopiero w dalszym ciągu tych rozważań będzie można wyjaśnić, w jakim stopniu kategorie człowieka jednopojawieniowego i wielopojawieniowego — stanowiące określenia pewnej rzeczywistości antropologicznej, która jest sama w sobie autonomiczna — reprezentują sposób przejawiania się momentu recentywistycznego podmiotu „ja”. Ze względu na wagę definicji podmiotu projekcji i jego hermeneutyczną przydatność w odniesieniu do historii, podamy dwa sformułowania, wyrażające istotę kategorii człowieka jednopojawieniowego — historycznego i terażniejszego. Człowiek jednopojawieniowy historyczny to człowiek z tzw. pełną datą (urodzenia i śmierci). W określeniu tym mamy na uwadze moment recentywistyczny, zepchnięty przez inscenizację epistemologiczną w dolne peryferium czasowe i bytowe — w „nieciągłość od dołu” i „nieciągłość od góry”. Człowiek jednopojawieniowy terażniejszy z kolei będzie to człowiek z tzw. niepełną datą (mający tylko datę urodzenia). Właściwie tego typu jednopojawieniowość — połączona z terażniejszością — należy do istoty człowieka konkretnego. Mamy wówczas na uwadze moment recentywistyczny, otwarty na górne peryferium czasowe. Cechuje je „nieciągłość od dołu” oraz „ciągłość od góry”. To połączenie nieciągłości z ciągłością w bycie człowieka jednopojawieniowego terażniejszego sprawia, że stanowi on podstawowy czynnik projekcji — postępu w sensie wiedzy i postępu w sensie kreacji<sup>27</sup>.

Drugim, po podmiocie projekcji, ograniczeniem dowolności wyboru momentu recentywistycznego jest przedmiot identyfikacji — człowiek wielopojawieniowy (człowiek abstrakcyjny, bez daty urodzenia i śmierci). Jest on *omniprésent*, czyli momentem recentywistycznym nie ograniczonym żadnymi peryferiami czasu i bytu. Peryferia czasowe (ciągłość od dołu i ciągłość od

<sup>25</sup> E. T. Hall: *Bezgłośny język*. Warszawa 1987, s. 33.

<sup>26</sup> H. Reichenbach: *Philosophie der Raum-Zeitlehre*. Berlin 1928, s. 13.

<sup>27</sup> Idem: *The Direction of Time*. Berkeley and Los Angeles 1956.

góry), będące funkcją inscenizacji epistemologicznej ciągłości bytu, zostają tu zredukowane do momentu recentywistycznego czystego zdarzenia, zapośredniczonego przez świadomość człowieka jednopojawieniowego<sup>28</sup>. Ontologie peryferyjne „przed” (ciągłość od dołu) i „po” (ciągłość od góry) sprowadzone są do ontologii fundamentalnej nieciągłego *recens*, do którego przylega cała rzeczywistość. Słowem — człowiek wielopojawieniowy jest poza możliwą inscenizacją epistemologiczną rzeczywistości peryferyjnych; to człowiek bez peryferiów czasu i bytu. W tym znajduje odzwierciedlenie głęboka dialektyka, mająca swe źródła w dwoistej ontologii — projekcji i identyfikacji. Podmiot projekcji i przedmiot identyfikacji bowiem składają się na podstawowy mechanizm identyfikacji człowieka jednopojawieniowego z kulturą człowieka wielopojawieniowego. Mechanizm ten nazywać będziemy w skrócie mechanizmem identyfikacji kulturowej<sup>29</sup>. Określa on sposób przechodzenia od momentu recentywistycznego (nieciągłości) do peryferiów czasowych (rozciągłości) zdarzenia w drodze inscenizacji epistemologicznej. Tak rozumiany podmiot i przedmiot identyfikacji mają, oczywiście, własne charakterystyki. Najpierw podmiot projekcji posiada swoje „tutaj-teraz-bycie”, tzn. dysponuje przede wszystkim momentem recentywistycznym, do którego zlimesowane są wartości brzegowe (peryferia bytu). Następnie przedmiot identyfikacji ma swe „nie-tutaj-teraz-bycie”, tzn. umieszczony jest w peryferiach czasowych momentu recentywistycznego, wytwarzanych w drodze inscenizacji epistemologicznej, przy czym przeszłość określana jest tu jako „nie-tutaj-teraz-bycie” I, a przyszłość jako „nie-tutaj-teraz-bycie” II. Oba te peryferia bytowe są inscenizowaną ciągłością momentu recentywistycznego.

Wprowadzenie w tej mierze dodatkowych określeń dla rzeczywistości peryferyjnych przeszłości (nieciągłości od dołu) i przyszłości (nieciągłości od góry) wymaga ponownego zdefiniowania mechanizmu identyfikacji kulturowej. W nowej postaci mechanizm identyfikacji kulturowej oznaczać będzie identyfikację „tutaj-teraz-bycia” człowieka jednopojawieniowego z kulturą „nie-tutaj-teraz-bycia” człowieka wielopojawieniowego. Tak zaś sformułowany mechanizm identyfikacji kulturowej obejmuje obie peryontologie, czyli działa jednocześnie w dwóch kierunkach — w kierunku przeszłości i przyszłości. Przeszłość, rozumiana nie tylko jako dolne peryferium bytu i czasu, ale jako rzeczywistość peryferyjna, ukierunkowująca projekcję podmiotu „ja” na „ciągłość od dołu”, stanowi przeszłość zaangażowaną<sup>30</sup>, tzn. wypełnioną kulturą ludzką. Natomiast przyszłość, rozumiana nie tylko jako górne peryferium bytu i czasu, ale także jako

<sup>28</sup> H. R. Trevor-Roper: *Que serait la vie sans une connaissance de l'histoire*. In: *L'Historien entre l'ethnologie et la futurologie*. Paris 1972, s. 209.

<sup>29</sup> J. Bańka: *Mechanizmy identyfikacji kulturowej w koncepcji recentywizmu*. W: „*Folia philosophica*”. T. 2. Red. J. Bańka. Katowice 1985.

<sup>30</sup> K. Pomian: *Przeszłość jako przedmiot wiary*. Warszawa 1968.



rzeczywistość peryferyjna, ukierunkowująca projekcję podmiotu „ja” na „ciągłość od góry”, jest przyszłością zaangażowaną, tzn. wypełnioną wizją wartości pożądanych lub obawą przed wystąpieniem antywartości<sup>31</sup>. Nie jest jednak wypełniona żadną kulturą. Przyszłość nie zawiera żadnej kultury.

Nie wzbudzi zapewne sprzeciwu i to, jeśli powiemy, że w ten sposób określona identyfikacja kulturowa znajduje się w centrum recentywistycznej koncepcji kultury. Pozostaje tylko pytanie, jak wielki jest zakres identyfikacji kulturowej. Otóż pierwszą właściwość, którą można dostrzec w działaniu tego mechanizmu, stanowi jego niezwykła selektywność. W rezultacie tej właśnie selektywności rodzą się rozmaite inscenizacje epistemologiczne kultury, które nazywać będziemy mutacjami kulturowymi. Selektywność mechanizmu identyfikacji kulturowej wynika z faktu, że przejście (metodą inscenizacji epistemologicznej) od momentu recentywistycznego (nieciągłości) zdarzenia do jego peryferiów czasowych (ciągłości) samo dokonuje się w momencie recentywistycznym „teraz” człowieka jednopojawieniowego. Dla każdego takiego momentu recentywistycznego „teraz” człowiek jednopojawieniowy może odnajdywać rozmaite obszary peryferiów czasowych i bytowych, tzn. może wytwarzać różne inscenizacje epistemologiczne kultury, rozumianej jako obszar ciągłości. W ten sposób peryferia czasowe stanowią teren inscenizacji epistemologicznej momentu recentywistycznego „teraz” człowieka jednopojawieniowego.

Nie wdając się w niepotrzebną dyskusję na temat tego, jak dalece ów podział na peryferia czasowe, dokonany w celu określenia przeszłości, daje się utrzymać z punktu widzenia samego pojęcia kultury, ważymy się na stwierdzenie, że zdecydowanie pozostaje on w zgodności z ową właściwą i płodną inscenizacją epistemologiczną wartości, którą usiłujemy tu wydobyć na jaw. Czymże bowiem jest wspomniana już mutacja kulturowa, jeśli nie inscenizacją epistemologiczną wartości? Jako forma inscenizacji epistemologicznej właśnie oznacza ona przeplatanie się „tutaj-teraz-bycia” z „nie-tutaj-teraz-byciem” zawsze w nowym punkcie recentywistycznym, którego wybór zależy od podmiotu „ja”. Jeśli przy tym dany moment recentywistyczny natrafia w toku inscenizacji epistemologicznej na peryferium czasowe zwane przeszłością (ontologia regionalna zwana tu peryontologią I), to mamy do czynienia z mutacją kulturową<sup>32</sup>. Kultura bowiem istnieje tylko w terażniejszości lub przeszłości zapośredniczonej przez terażniejszość. Nie istnieje natomiast w przyszłości. Bywa i tak, że w przyszłości może ulec zniszczeniu. Sądzę, iż nie ulega żadnej wątpliwości, że cała ta dialektyczna analiza powinna znaleźć zwieńczenie w odkryciu dwóch właściwości mutacji kulturowych — ich selektywności, ale także ekspansywności. Będąc bowiem selektywne w tym,

<sup>31</sup> E. Morin: *Duch czasu*. Warszawa 1965.

<sup>32</sup> A. Wierciński: *Antropologiczne ujęcie kultury i ewolucji kulturowej*. W: *Wizje człowieka i społeczeństwa w teoriach i badaniach naukowych*. Red. S. Nowak. Warszawa 1984, s. 77.

co biorą (na zasadzie identyfikacji), są one jednocześnie ekspansywne w tym, co tworzą (na zasadzie projekcji). W tym wypadku, jeśli nasz moment reentywistyczny natrafia na peryferium czasowe zwane przyszłością (ontologia regionalna zwana tu peryontologią II), mamy do czynienia z aktem twórczym (twórczością), tj. inscenizacją epistemologiczną rzeczywistości jeszcze nie istniejącej — z wytwarzaniem „wizji świata”<sup>33</sup>. Tak powstaje nie teoria, lecz wizja, jednoczący obraz „ciągłości od góry”, który nie może być w żaden sposób zweryfikowany. A nawet, gdyby mógł zostać zweryfikowany, straciłby natychmiast charakter wizji. Nie przeszkadza to jednak, że obraz ten może być atrakcyjny, uczy nas bowiem „widzenia świata”, choć daleki pozostaje od jego poznawania, a nawet poznaniu takiemu jest przeciwny.

Widać to przede wszystkim po tym, że z aktem twórczym (twórczością) wiąże się właściwość ekspansywna mutacji kulturowych. Właściwość ta sprowadza się do tego typu inscenizacji epistemologicznej, która wkracza w „miejsce” (*locus*)<sup>34</sup> niedomknięte rzeczywistości i stara się je „zapełnić”. Słowo „miejsce” (*locus*) oznaczać będzie w tym wypadku to, co w spostrzeganej przez nas rzeczywistości jest brakiem rzeczywistości, a więc swoistą przerwą w bycie, czyli „nieciągłością od środka”. Akt twórczy, rozumiany jako inscenizacja epistemologiczna rzeczywistości jeszcze nie istniejącej, wypełnia z natury swej peryferia czasowe zwane przyszłością, toteż terenem jego działania jest ontologia regionalna zwana peryontologią II. W akcie tym występuje przeniesienie momentu reentywistycznego na swoiste „po-ja”. Ta ontologia regionalna, którą tu nazywamy peryontologią II, składa się *ex definitione* z samych „pustych miejsc” i z tego powodu jest terenem twórczości, obszarem tworzenia wizji świata. Akt twórczy wkracza tu bowiem nie tylko w peryferium czasu, ale także w peryferium bytu (w „nie-byt”), wypełniając tzw. miejsca niedomknięte w *continuum* bytu. Szczególnie godna podkreślenia jest tutaj myśl, że to, co wypełnia miejsca niedomknięte bytu, nazwać trzeba wartością<sup>35</sup>, która stanowi rezultat projekcji „ja” wartościującego (występującego obok „ja” egzystującego i „ja” poznającego).

### Kultury zmutowane przez przeszłość: antropologia różniczkowa I

Przechodząc teraz do szczegółowej analizy peryferiów czasowych zdarzenia, musimy na początku przypomnieć, iż przedmiotem naszych rozważań może być nie tylko właściwość mutacji kulturowych, ale także właściwość

<sup>33</sup> D. Loye: *The Human Mind and the Image of the Future*. „World Future” 1987, Nr. 1/2, s. 67—78.

<sup>34</sup> J. Bobryk: *Locus umysłu*. Warszawa 1987.

<sup>35</sup> Ch. Morris: *Varieties of Human Values*. Chicago 1956, s. 2.

samych kultur w zależności od tego, czy będziemy je traktować z perspektywy funkcji różniczkowalnej „przed”, „teraz” czy „po”, tzn. w zależności od tego, czy będą one zmutowane przez przeszłość, teraźniejszość czy przyszłość. Na początek rozpatrzmy kultury zmutowane przez przeszłość, a więc ujmowane z punktu widzenia funkcji różniczkowalnej „przed”<sup>36</sup>. Antropologię, w której ramach to ujęcie jest możliwe, będziemy nazywali antropologią różniczkową I, powstającą dzięki inscenizacji epistemologicznej (wnoszeniu wartości do miejsc niedomkniętych w historii. Chodzi tu o wkroczenie momentu recentywistycznego w dolne peryferium bytu (w „nie-byt”) i czasu (w przeszłość). W tym rozumieniu historię można rozpatrywać dwojako. Po pierwsze — jako dolny horyzont teraźniejszości otwarty epistemologicznie na poznawanie. To zaś oznacza, że historia jest dolnym peryferium inscenizacji epistemologicznej bytu, podatnym na wkroczenie momentu recentywistycznego „ja” poznającego. Po drugie — historia może być rozpatrywana jako dolny horyzont teraźniejszości zamknięty ontologicznie na stawanie się. To zaś oznacza, że jest ona obszarem pustych miejsc bytu w jego dolnym peryferium. Zamkniętość ontologiczna na stawanie się stanowi o nieadekwatności jej bytu (*quasi*-bytu) w stosunku do „ja” egzystującego.

### Kultury zmutowane przez przyszłość: antropologia różniczkowa II

Jak zobaczymy, są to kultury, których funkcją różniczkowalną jest jakieś „potem”, nadające sens rzeczywistości „teraz”. Kultury takie powstają dzięki inscenizacji epistemologicznej (wnoszeniu wartości do) miejsc niedomkniętych przyszłości<sup>37</sup>, a więc rzeczywistości górnego peryferium bytu. Chodzi tu o wkroczenie momentu recentywistycznego w górne peryferium bytu (w „nie-byt”) i czasu (przyszłość). I w tym rozumieniu przyszłość może być rozpatrywana podwójnie. Po pierwsze — jako górny horyzont teraźniejszości otwarty ontologicznie na stawanie się. Oznacza to, że przyszłość jest górnym peryferium bytu, dostępnym dla momentu recentywistycznego „ja” egzystującego. Horyzont ten zawiera same „puste miejsca”, które z chwilą wkroczenia momentu recentywistycznego przestają istnieć jako przyszłość (tzn. jako „puste miejsca”), a zaczynają istnieć jako byt teraźniejszy. Mamy wówczas do czynienia ze zniesieniem horyzontu górnego przez teraźniejszość. Po drugie — przyszłość stanowi górny horyzont teraźniejszości zamknięty epistemologicznie na poznawanie. Stanowi ona górne peryferium bytu, dostępne dla momentu recentywistycznego „ja” poznającego w tym sensie, że podatne na inscenizacje epistemologiczne wartości — tworzenie wizji świata nadchodzącego. Horyzont

<sup>36</sup> Por. M. Mead: *Kultura i tożsamość*. Warszawa 1978, s. 25—64.

<sup>37</sup> K. Popper, K. Lorenz: *Die Zukunft ist Offen*. München—Zürich 1985.

ten zawiera puste miejsca, niedostępne jednak dla momentu recentywistycznego „ja” poznającego w sensie intelektualnym, mimo że — jak powiedzieliśmy — dostępne dla momentu recentywistycznego „ja” wartościującego<sup>38</sup>. Miejsca te, z chwilą wkroczenia momentu recentywistycznego „ja” wartościującego, zapełniane są wartościami (wizje), ale nie przestają być pustymi miejscami bytu, tzn. rzeczywistością nie istniejącą. Takie puste miejsca bytu jeszcze nie istniejącego, zapełniane przez system wartości „ja” wartościującego, nazywamy wizją przyszłości.

### Kultury zmutowane przez terażniejszość: antropologia różniczkowa III

Im dalej posuwamy się w systemie identyfikacji kulturowej, tym bardziej staje się widoczne, że baza strukturalna interpretacji recentywistycznej znajduje się zawsze w obrębie określenia „teraz”. Toteż kultury zmutowane przez terażniejszość, w których funkcją różniczkowalną jest właśnie „teraz”, wobec którego mierzymy swoje istnienie realne, zdają się *signum temporis* dla cywilizacji nowoczesnej. O ile kultury zmutowane przez przeszłość i przyszłość należą do ontologii regionalnych (peryontologii I i II), o tyle kultury zmutowane przez terażniejszość są przedmiotem rozważań ontologii fundamentalnej, w której rzeczywistości peryferyjne limesują się do aktualnego „teraz”. Kultury zmutowane przez terażniejszość<sup>39</sup> powstają dzięki inscenizacji epistemologicznej (wnoszeniu wartości do) miejsc niedomkniętych terażniejszości, czyli bytu aktualnego. Chodzi tu o pozostawienie momentu recentywistycznego w obrębie bytu aktualnego: człowiek może powtarzać po stokroć pewne czynności, ale jego „teraz” nigdy się nie powtarza. Z tego punktu widzenia terażniejszość jest bytem wolnym od rzeczywistości peryferyjnych. Można wyróżnić dwie właściwości, które taką kulturę cechują. Po pierwsze więc — terażniejszość jest ontologicznie otwarta na stawanie się. Oznacza to, że cechuje się ona stałą możliwością bytu i stałym bytem możliwości. W tym wypadku terażniejszość stanowi projekcję momentu recentywistycznego „ja” egzystującego, w której rezultacie moment recentywistyczny „teraz” (ciągle limesowanie rzeczywistości peryferyjnych do „teraz”) się powtarza. Tu rzeczywistość stale niejako postępuje (następuje) jako teraz, i teraz, i teraz... Jako stały byt możliwości terażniejszość jest przedmiotem identyfikacji momentu recentywistycznego „ja” egzystującego (ponieważ może się ono stale identyfikować), w którym rzeczywistość postępuje (następuje) naprzód, zachowu-

<sup>38</sup> E. Wolster: *The Temporal Reference of Post-Decisional Processes*. In: L. A. Festinger: *Conflict, Decision and Dissonance*. Stanford 1964, s. 112—128.

<sup>39</sup> M. Mead: *Kultura i tożsamość...*, s. 65 i nast.

jąc swój status „terazowy”. Po drugie — terażniejszość jest epistemologicznie otwarta na poznawanie, jest stałą możliwością poznania i stałym poznawaniem możliwości. Jako stała możliwość poznania odznacza się projekcją momentu recentywistycznego „ja” poznającego, w rezultacie czego moment recentywistyczny „teraz” jest odpoznavany stale jako zdarzenie, któremu przysługuje ujęcie w postaci sądu prawdziwego<sup>40</sup>. Jako stałe poznawanie możliwości stanowi przedmiot identyfikacji momentu recentywistycznego „ja” poznającego, które nieprzerwanie buduje sądy prawdziwe, adekwatne do rzeczywistości aktualnej. W ten sposób powstaje ciąg sądów — prawda teraz, i prawda teraz, i prawda teraz... O ile stała możliwość poznania opiera się na stałym zachodzeniu zdarzeń, o tyle stałe poznawanie możliwości zasadza się na stałym budowaniu sądów prawdziwych (adekwatnych do zdarzeń) i stałym ich następowaniu po sobie jako sądów odnoszących się do zdarzeń „terazowych”<sup>41</sup>.

Z takiej propozycji ujednoczenia określeń kultury zmutowanej przez przeszłość, terażniejszość i przyszłość wylania się dopiero możliwość różnicowania sposobów przejawiania się ujętej w ten sposób kultury odpowiednio do różnych poziomów bytu i czasu, zgodnie z naturą inscenizacji epistemologicznej miejsc w niej niedomkniętych. Wiąże się z tym także to, że kultury zmutowane przez przeszłość, terażniejszość i przyszłość sugerują pojęcie procesu, a więc stawania się. Procesy te zachodzić muszą bądź w obrębie bytu aktualnego (ontologii fundamentalnej), bądź w obrębie rzeczywistości peryferyjnych (ontologii regionalnych, tj. peryontologii I i II). Kultury zmutowane przez terażniejszość odwołują się do procesów zachodzących w obrębie „tutaj-teraz-bycia” człowieka jednopojawieniowego, a więc człowieka konkretnego. Kultury takie zawierają więc procesy, które ujmuje antropologia różniczkowa III, rozumiana jako powszechna antropologia filozoficzna. Jest to antropologia filozoficzna, bo odnosi się do kultury jako systemu wartości fundamentalnych; jest „różniczkowa”<sup>42</sup>, bo odnosi się przede wszystkim do momentu recentywistycznego. Natomiast kultury zmutowane przez przeszłość i przyszłość, a więc kultury rzeczywistości peryferyjnych, odwołują się do procesów zachodzących w obrębie „nie-tutaj-teraz-bycia” człowieka wielopojawieniowego, a więc człowieka *in abstracto*<sup>43</sup>. Kultury takie zawierają więc procesy, które ujmuje antropologia różniczkowa I i II, rozumiana również jako powszechna antropologia filozoficzna. I one bowiem odnoszą się do kultury jako systemu wartości, mając na uwadze — w ich tle — ustosunkowanie się do momentu recentywistycznego jakiegoś zdarzenia.

<sup>40</sup> J. F. Anderson: *On Proof in Metaphysics*. In: *Knowledge and Method*. Milwaukee 1965, s. 113 i nast.

<sup>41</sup> J. de Finance: *Connaissance de l' être Traité d'ontologie*. Paris 1966.

<sup>42</sup> J. Bańka: *Antropologia różniczkowa, czyli recentywizm jako źródło etyki prostomyślności*. W: *Etyka prostomyślności a tradycje kultury*. Red. J. Bańka. Katowice 1986, s. 31 i nast.

<sup>43</sup> C. Lévi-Strauss: *Antropologia strukturalna*. Warszawa 1970, s. 376.

Już tu zatem pojawia się problem, który odegra w naszych rozważaniach ważną rolę, a mianowicie problem kategoryzacji wymienionych procesów stawania się. O ile bowiem projekcja i identyfikacja służyły nam jako kategorie przydatne do określenia procesów i relacji zachodzących „pomiędzy” (człowiekiem jedno- i wielopojawieniowym), o tyle istnieje potrzeba wprowadzenia kategorii przydatnych do analizy procesów zachodzących „wewnątrz” samego człowieka (jedno- i wielopojawieniowego). Stąd wprowadzenie do systemu recentywizmu nowej pary kategorii: *thymos* — *phronesis*<sup>44</sup>. Za pomocą kategorii *thymos* określać będziemy to, co dyktują nam uczucia i wyobrażenia, a więc emotywny komponenty inscenizacji epistemologicznej życia człowieka. Kategoria *thymos* odnosi się zatem do „ja” egzystującego człowieka jednopojawieniowego, konkretnego. Termin *phronesis* natomiast oznaczać będzie komponenty racjonalne inscenizacji epistemologicznej życia człowieka, odnoszące się do „ja” poznającego człowieka jednopojawieniowego i wielopojawieniowego. Potrzebna okazuje się też synteza obu wymienionych sfer (*thymos* i *phronesis*). Stanowić ma ją eutyfronika — filozofia człowieka prostomyślnego, funkcjonującego poza peryferiami inscenizacji epistemologicznej bytu i czasu. Ani *thymos*, ani *phronesis* nie powinny się odnosić do peryferiów czasowych i bytowych, lecz płynąć z momentem recentywistycznym „teraz”. Moment ten bowiem jest prosty (*euthys*) jako przeżycie (*thymos*) i ponadczasowy jako pojęcie (*phronesis*). Właśnie eutyfronika, która stanowi syntezę obu tych pierwiastków, odpowiada na pytanie, w jaki sposób wartości proste człowieka jednopojawieniowego funkcjonują w skomplikowanej cywilizacji technicznej człowieka wielopojawieniowego<sup>45</sup>. Odpowiada więc na pytanie, w jaki sposób człowiek jednopojawieniowy, pozbawiony inscenizacji epistemologicznej peryferiów czasu i bytu, a więc ciągłości od dołu i ciągłości od góry, może jednocześnie funkcjonować na peryferiach bytu i czasu, którymi obarczona jest kultura i cywilizacja, a zatem w obszarze inscenizacji epistemologicznej człowieka wielopojawieniowego.

### Interpretacje pionowe i poziome momentu recentywistycznego

Gdy po tej koniecznej charakterystyce głównych kategorii recentywizmu wrócimy do interpretacji przebiegu procesów kulturowych i indywidualnych, stwierdzimy, iż można wyróżnić co najmniej dwa typy takich interpretacji: pionowe i poziome, oba odnoszące się do mechanizmu identyfikacji kulturowej. Najpierw więc mechanizm ten może być interpretowany z punktu widzenia

<sup>44</sup> J. Bańka: *Technika a środowisko psychiczne człowieka*. Warszawa 1973, s. 70.

<sup>45</sup> Idem: *Humanizacja techniki*. Katowice 1976.

przebiegu procesów pionowych: od człowieka jednopojawieniowego do wielopojawieniowego, od „tutaj-teraz-bycia” do „nie-tutaj-teraz-bycia”. Interpretacja pionowa bowiem obejmuje związki między człowiekiem istniejącym w momencie recentywistycznym „tutaj-teraz-bycia” a człowiekiem istniejącym w peryferiach czasu, w obszarze inscenizacji epistemologicznej „nie-tutaj-teraz-bycia” I i II. Jest to w swej istocie związek między nieciągłością bytu człowieka jednopojawieniowego a ciągłością kultury i cywilizacji.

Ten sam wszakże mechanizm identyfikacji kulturowej może być interpretowany z punktu widzenia przebiegu procesów poziomych: od sfery *thymos* do sfery *phronesis*. Oznacza to, że interpretacja pozioma obejmuje rozwój cywilizacji od stanów o najwyższym wskaźniku prostomyślności (sfera *thymos*) do stanów o najniższym wskaźniku prostomyślności (sfera *phronesis*), tj. od momentu recentywistycznego „ja” egzystującego (zlimesowanego do „teraz”) do peryferiów „ja” poznającego (rozlimesowującego owo „teraz” do wartości brzegowych „przed” i „po”)<sup>46</sup>. Interpretacja pionowa, traktująca historiozofię jako obszar identyfikacji kulturowej sfery *thymos* ze sferą *phronesis*, ujmuje więc procesy degradacji kultury przez wypieranie z niej wartości prostych na rzecz racjonalizacji wszystkich aspektów życia człowieka jednopojawieniowego. W syntetycznej interpretacji ewolucja od sfery *thymos* do sfery *phronesis* oznacza ucieczkę od terażniejszości, od „tutaj-teraz-bycia” człowieka jednopojawieniowego do „nie-tutaj-teraz-bycia” człowieka wielopojawieniowego. Oznacza więc zstępowanie z poziomu momentu recentywistycznego do peryferiów czasowych, do *quasi-rzeczywistości*. W nauce współczesnej oznacza to odchodzenie od ontologii fundamentalnej do ontologii regionalnych, do peryontologii I i II. Wykładnikiem tego procesu jest tzw. specjalizacja nauk szczegółowych i tworzenie przez każdą z nich własnej, regionalnej ontologii (peryontologii) — filozofii nauki. Czynnikiem tej ucieczki w obszary peryontologii jest nowa technika, stąd im bardziej cywilizacja staje się rozwinięta technicznie, tym bardziej ucieka w wartości peryferyjne, niehumanistyczne<sup>47</sup>. W procesie tego „uchodźstwa” w peryferia czasowe i bytowe człowiek konkretny traci jakby swoją istotę, swoje „tutaj-teraz-bycie”, staje się pozbawiony swego momentu recentywistycznego. Nawet pragnienie nieśmiertelności jest sprzeczne z recentywistyczną istotą człowieka — należy bowiem do wartości peryferyjnych, niesionych przez kulturę. Jeżeli przeszłość określimy jako „niebyt” (to, co było, ale już nie jest), przyszłość zaś jako „nicość” (to, w czym byt nie pozostawił jeszcze żadnego śladu bycia), to proces cywilizacji ma podwójną, tragiczną kierunkowość: zmierza jako kultura do

<sup>46</sup> G. Remmert: *Umwelt und Gesellschaft*. „Studien der Zeit” 1978, Nr. 2, s. 84.

<sup>47</sup> J. Wishner: *Reanalysis of „Impression Formation of Personality”*. „Psychological Review” 1960, Vol. 67, s. 97—112.

przeszłości (do niebytu), w której pograża się wszystko, co istnieje, natomiast jako cywilizacja — dąży do przyszłości (do nicości), w której człowiek umieszcza to wszystko, czego pragnie na próżno (np. nieśmiertelności).

Następujące momenty wymagają szczególnego podkreślenia. Przede wszystkim: ucieczka od terażniejszości pozbawia nas możliwości oceny (usensownienia) faktów, tj. ich odniesienia do podmiotów terażniejszości, w której mają one miejsce jako zdarzenia. Obserwujemy bowiem fakty nie w „miejscach”, w których one powstają — a więc nie jako zdarzenia powstające w momencie recentywistycznym — lecz w peryferiach bytowych i czasowych, w których je inscenizujemy, zatem jako zjawiska. To, co widzi umysł, widzi nie w samym sobie, ale na zewnątrz — w peryferiach bytu. Im szczelniej przeto obudowujemy moment recentywistyczny peryferiami bytu, tym bardziej wiedza nasza staje się fikcyjna, nie spełniająca warunków wiedzy prawdziwej. Inaczej mówiąc, im więcej inscenizujemy ciągłości w świecie zewnętrznym, tym mniej ciągłości uzyskujemy w naszej myśli. Inscenizacja taka jest cieniem, który jakaś Platońska<sup>48</sup> istota boska rzuca na ścianę, na której odczytujemy naszą wiedzę o świecie peryferyjnym, zjawiskowym. Pomiędzy wielość zjawisk a jedność zdarzeń w tym obrazie wciska się jedność momentu recentywistycznego mojego „ja”. Ale jedność ta zostaje rozbita natychmiast na peryferia zjawisk w toku inscenizacji epistemologicznej *quasi-rzeczywistości* „już nie” istniejącej lub „jeszcze nie” istniejącej. Słowem — ucieczka od terażniejszości eliminuje fakty, które występują w rozmaitych „teraz” jako zdarzenia, eliminuje bowiem ich moment recentywistyczny, przekształcając je w zjawiska. Tego rodzaju ucieczka od terażniejszości sprawia, że uprzywilejowujemy fakty oderwane od swoich „terazowych” podmiotów, tzn. że uwzględniamy przede wszystkim peryferia czasowe, będące funkcją inscenizacji epistemologicznej zjawiska.

W naszych obecnych, bardziej szczegółowych rozważaniach pokażemy, i to nawet nie wdając się w wyraźną polemikę z przedstawicielami metodologii nauk szczegółowych, bezpodstawność filozoficzną przeciwstawienia świata zjawiskowego światu zdarzeniowemu. Jeśli mimo to nie sprzeciwiamy się użytkowemu rozróżnieniu tych pojęć, to przede wszystkim dlatego, że dopuszczamy ten proceder celem operacjonalizacji postrzeganego świata. Kiedy bowiem chcemy zastosować do ruchu samochodu określenia kategoriale fizyki, musimy je uczynić operacyjnymi przestrzennie przez wprowadzenie *quasi-rzeczywistości* peryferyjnych „przed” i „po”. Ale filozoficznie zdać sobie musimy sprawę, że postępowanie takie oznacza utratę przez zdarzenie momentu recentywistycznego. To samo dotyczy peryferiów czasowych („przedtem” i „potem”). Chociaż bowiem czas uchodzi potocznie za mierzalny, to jednak pozbawiony peryferiów — a więc sprowadzony do momentu recentywistycznego jedynej z wielkości mierzalnych — stałby się czasem, któremu nie

<sup>48</sup> P. Frutiger: *Les mythes de Platon*. Paris 1930, s. 76—96.



odpowiada żaden już operator<sup>49</sup>. Izolacja momentu reentywistycznego od jego peryferiów czasowych znosi ich oddziaływanie pomiarowe, niezbędne do uporządkowania jego stanów w czasie. Zamiast przed — teraz — potem pozostanie: teraz, i teraz, i teraz... Oznacza to po prostu, że moment reentywistyczny nie jest rozciągnięty w czasie. Oto dlaczego reentywizm daje pierwszeństwo faktom ludzkim, które występują w momencie reentywistycznym (są jako zdarzenia pierworazne), i stawia je przed tzw. faktami obiektywnymi, czyli peryferiami zdarzeń, oderwanymi od podmiotów terażniejszości. Słowem — reentywizm stawia fakty ludzkie przed faktami, które stały się zjawiskiem<sup>50</sup>. Oto fakt-zdarzenie staje tu naprzeciw faktu-zjawiska, nieciągłość zdarzeń naprzeciw ciągłości zjawisk, ontologia fundamentalna zaś naprzeciw peryontologii w obu postaciach.

### Inscenizator ludzki a inscenizacje epistemologiczne

Ta sytuacja problemowa wydaje się nam odpowiednia, by przy tej okazji naszkicować nowy typ, jaki koncepcja reentywizmu reprezentuje w ramach kryteriologii, oceny faktów-zjawisk i faktów-zdarzeń. Przede wszystkim powrót do faktów-zdarzeń umożliwi ocenę faktów obiektywnych, a więc faktów-zjawisk, oderwanych od podmiotów terażniejszości. Ocenie podlegają nie tylko fakty-zjawiska, czyli tzw. fakty obiektywne, ale także sam inscenizator ludzki, twórca tych faktów. Zobaczymy, iż pierwszym przedmiotem oceny jest moment reentywistyczny „ja” poznającego, a więc inscenizator ludzki, czyli podmiot inscenizujący fakty-zjawiska, który niejako dopuszcza je w drodze inscenizacji do bycia w obszarze czasowości (w peryferiach czasu)<sup>51</sup>. Drugim natomiast przedmiotem oceny są fakty-zjawiska, a więc peryferia momentu reentywistycznego, zwane tu inscenizacjami epistemologicznymi (oglądami). Należy w związku z tym przeprowadzić rozróżnienie pomiędzy kryteriami oceny inscenizatorów ludzkich a kryteriami oceny faktów-zjawisk, czyli inscenizacji. Kryteria oceny inscenizatorów ludzkich mieszczą się w typie myślenia filozoficznego. W tym wypadku kryterium oceny podmiotów ludzkich stanowi stopień ich prostomyślności, tj. stopień wolności od peryferiów czasowych (przeszłości i przyszłości) oraz bytowych (*quasi-rzeczywistości*)<sup>52</sup>. Natomiast kryteria oceny faktów-zjawisk, a więc inscenizacji epistemologicznych, mieszczą się w typie myślenia medytatywnego. W tym wypadku bowiem kryterium oceny wartości inscenizacji epistemologicznej jest stopień ich zgodności ze zdarzeniami,

<sup>49</sup> S. Hampshire: *Thought and Action*. London 1959, s. 90—119.

<sup>50</sup> O. Kraus: *Die Werttheorien. Geschichte und Kritik*. Wien 1937, s. 48 i nast.

<sup>51</sup> C. D. Broad: *The Mind and its Place in Nature*. London 1925, s. 556—606.

<sup>52</sup> M. Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*. Paris 1945, s. 87—172.

obecnymi jako moment reentywistyczny w świadomości „ja” poznającego. Chodzi tu więc o sposób związania (jest to sposób medytatywny) peryferiów czasowych faktów-zjawisk z ich momentem reentywistycznym, czyli faktami-zdarzeniami. Miejsce takiego medytatywnego związania (skojarzenia) to świadomość „ja” poznającego (medytującego). Inscenizator jest w tym wypadku medytatorem — swoistym medium zaistnienia związku, o którym mowa.

Dopiero dzięki takiemu odgraniczeniu myślenia filozoficznego i medytatywnego można je przedstawić zgodnie z ich ontologicznym charakterem. Okaże się wówczas, że ocena inscenizatora ludzkiego zależy od momentu reentywistycznego zdarzenia, natomiast ocena inscenizacji zjawisk — od wyborów peryferiów czasowych, tzn. z jednej strony — od tradycji, z drugiej — od prognoz, za pomocą których próbujemy wybiegać „przed siebie”. Inscenizator ludzki widzi zatem świat jakby „za sobą” (tradycja) i „przed sobą” (wizja przyszłości), sam zaś zostaje w swoim oglądzie pominięty. Tak więc inscenizacje epistemologiczne, tj. fakty-zjawiska, związane z „ja” poznającym, biorą górę, natomiast samo „ja” poznające opuszcza moment reentywistyczny i wkracza w peryontologię<sup>53</sup>. Tymczasem pojęcie inscenizatora ludzkiego wiąże się z „ja” egzystującym, które niejako kondensuje się w momencie reentywistycznym zdarzenia.

Tu miejsce, by wejść bliżej w szczegóły tej problematyki. Chcielibyśmy bowiem pojęcie „ja” poznającego i „ja” egzystującego uwyraźnić na przykładzie zagadnienia o centralnym znaczeniu — tj. zagadnienia weryfikacji procesów poznawczych zachodzących na przecięciu aktywności „ja” poznającego i „ja” egzystującego. Omówimy kolejno te trzy problemy.

#### „Ja” poznające jako dążenie do pokrycia się z prawdą

„Ja” poznające wycelowane jest prosto w rzeczywistość, a zawarta w nim inscenizacja faktów-zjawisk zmierza do pokrycia się kiedyś z prawdą, domaga się weryfikacji — chce być niejako uznana za echo istniejącego kiedyś zdarzenia (echo momentu reentywistycznego). Inscenizacja epistemologiczna, jako treść „ja” poznającego fakty-zjawiska, weryfikuje się więc i sama z siebie znika jako echo momentu reentywistycznego zdarzenia, umiejscowionego w ontologii fundamentalnej<sup>54</sup>. Oznacza to, że inscenizacje faktów-zjawisk znikają, kiedy zostają w końcu uzgodnione z momentem reentywistycznym zdarzenia, tj. kiedy zostają ściągnięte do zdarzenia mieszczącego się w obszarze ontologii fundamentalnej.

<sup>53</sup> D. Lecourt: *Pour une critique de l'epistemologie* — Bachelard, Canquihem, Foucault. Paris 1972.

<sup>54</sup> B. Russel: *Wstęp do filozofii matematyki*. Warszawa 1958, s. 7.

## „Ja” egzystujące jako wieczna mutacja „teraz”

Z kolei „ja” egzystujące (inscenizator ludzki) samo przez się tkwi w rzeczywistości zdarzenia i wraz z nią się zmienia. To źródło, z którego bije wszelki czas. Jeśli jest „teraz” (momentem reentywistycznym zdarzenia), to z konieczności ustępuje nowemu „teraz” (nowemu momentowi reentywistycznemu). Stanowi więc ciągłą mutację zdarzeń, ciągłą mutację „teraz” — wieczne „teraz”. „Ja” egzystujące (inscenizator) to zatem ruszowanie faktów-zjawisk, coś płynnego, złożonego ze zdarzeń, wokół których rodzą się zjawiska rozciągnięte na przeszłość i przyszłość, dzięki czemu możemy powiedzieć o nich, że „były” lub że „będą”<sup>55</sup>. Ale wówczas powiemy, że „były” lub „będą” poza zdarzeniem, tworząc peryontologie, czyli rzeczywistości peryferyjne zdarzenia. Moment reentywistyczny „teraz” stanowi średniówkę dwóch światów — przeszłości i przyszłości, natomiast inscenizacja epistemologiczna („ja” poznające) zmierza, siłą rzeczy, do zdarzeń tkwiących w momencie reentywistycznym (w ontologii fundamentalnej). Inscenizacja epistemologiczna miejsc niedomkniętych rzeczywistości polega więc na tym, że terażniejszość jest nieskończenie otwartą sumą bytów, wywołanych przez dwa horyzonty czasowe — przeszłość i przyszłość — ani przeciwstawne terażniejszości, ani zbieżne z nią, albowiem każdy z nich wnika w terażniejszość (jest limesowany do momentu reentywistycznego) i wypełnia puste miejsca, które terażniejszość, jako stała możliwość bytu i stały byt możliwości, ciągle wytwarza. Terażniejszość bowiem wytwarza nie tylko ciągle byt, ale także puste miejsca, w które byt ten się przemieszcza.

Trzeba będzie jednak pokazać, że naturalną tendencją „ja” poznającego (inscenizacji epistemologicznej) jest dążenie do likwidacji faktów-zdarzeń, a więc rzeczywistości peryontologicznych, tj. likwidacja sprzeczności stających na drodze do zrównania się z rzeczywistością zdarzeń, zachodzących w obrębie momentu reentywistycznego „ja” egzystującego<sup>56</sup>. Natomiast „ja” egzystujące (inscenizator ludzki) nie tylko żadnych sprzeczności nie usuwa, ale dalej je mnoży, inscenizuje bowiem fakty-zjawiska, *ex re* sprzeczne z faktami-zdarzeniami. „Ja” egzystujące samo w sobie stanowiąc obszar wolny od sprzeczności, jest ciągle nową mutacją zdarzeń zachodzących w obrębie momentu reentywistycznego. Poprzedni moment reentywistyczny zdarzenia sam jest dla nowego momentu reentywistycznego faktem-zjawiskiem. Dlatego bowiem, że mija, przestaje być faktem-zdarzeniem, a staje się faktem-zjawiskiem. Sprzeczność nie tylko nie podlega likwidacji, ale wchodzi wręcz w istotę momentu reentywistycznego „ja” egzystującego, który jest nie-

<sup>55</sup> G. Bachelard: *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*. Paris 1962, s. 110 i nast.

<sup>56</sup> R. Avenarius: *Ludzkie pojęcie świata*. Warszawa 1969, s. 29.

sprzeczny, lecz graniczy ze sprzecznością. Można powiedzieć paradoksalnie: moment recentywistyczny „ja” egzystującego staje się obserwowalny tylko dlatego, że tę akurat właściwość właśnie traci (tj. przestaje być momentem recentywistycznym, terażniejszym), a staje się momentem „poprzednim”, a więc faktem-zjawiskiem dla momentu recentywistycznego innego „ja” egzystującego.

### Weryfikacja treści „ja” poznającego i „ja” egzystującego

Ten sposób myślowej prezentacji faktów-zjawisk i faktów-zdarzeń, typowy dla stanowiska recentywizmu, prowadzi do różnicy w procesie weryfikacji treści ich obu<sup>57</sup>. Weryfikacja treści „ja” poznającego dokonuje się głównie przez porównanie treści faktów-zdarzeń. Treść „ja” poznającego (inscenizacji epistemologicznej) weryfikuje się więc przez porównanie peryferiów ontologicznych faktów-zjawisk z zawartością ontologiczną faktów-zdarzeń, a zatem w wyniku porównania peryontologii I i II z tym, co leży w obszarze ontologii fundamentalnej. Weryfikacja treści „ja” egzystującego następuje z kolei przez identyfikację ze zdarzeniem w „teraz”, tzn. że treść „ja” egzystującego (inscenizatora ludzkiego), czyli moment recentywistyczny zdarzenia, szuka dla siebie usprawiedliwienia i ma charakter wyboru, który daje człowiekowi korzyść z bycia w określonym „teraz”, a zatem korzyść z „tutaj-teraz-bycia”. W definicji inscenizatora ludzkiego zawiera się zgodność momentu recentywistycznego „ja” egzystującego z rzeczywistością zdarzenia, a więc samopowiadanie tożsamości egzystencji „ja” ze zdarzeniem „teraz”. Można powiedzieć, że „ja” egzystujące zainteresowane jest w swej tożsamości, tj. w nieopuszczaniu obszaru ontologii fundamentalnej (bytu aktualnego)<sup>58</sup>. Jest to niejako odraza wobec „nie-bytu” (przeszłość) i nicości (przyszłość).

### Dyrektywa praktyczna recentywizmu

„Z nazwania rzeczy po imieniu” wynika z przeprowadzonych tu wywodów konkretna dyrektywa praktyczna: aby życie zmienić, trzeba przeobrażać je przez zdarzenia zachodzące w momencie recentywistycznym, jedynie dostępnym ludzkiemu inscenizatorowi świata. Oznacza to, że człowiek winien się pozbyć obciążenia tradycją (która należy do peryontologii I) i nie sugerować

<sup>57</sup> A. N. Whitehead: *Process and Reality*. New York 1969, cz. 2, rozdz. 1—4.

<sup>58</sup> E. Levinas: *Totalité et l'infinie*. Haag 1968, s. 37.

się prognozami przyszłych stanów (które należą do peryontologii II). Ludzki inscenizator świata musi tkwić i działać w samym centrum istnienia, w jego „teraz”, które należy do ontologii fundamentalnej momentu recentywistycznego. Musi on być pośród zdarzeń, a nie na ich peryferiach<sup>59</sup>. Tę dyrektywę praktyczną recentywizmu wspiera diagnoza historyczna: obciążenie tradycją i prognozami należy demaskować w konkretnym działaniu. Jeśli idzie o obciążenie tradycją, polega ono na tym, że zawarta w niej inscenizacja epistemologiczna *quasi-rzeczywistości* faktów-zjawisk podlega urzeczowieniu w wyrazie „przeszłość”<sup>60</sup>. Zachodzi tu reizacja dolnego horyzontu terażniejszości, tj. dolnego peryferium momentu recentywistycznego zdarzenia. Z kolei obciążenie przewidywaniami polega na tym, że zawarte w nich inscenizacje epistemologiczne *quasi-rzeczywistości* faktów-zjawisk podlegają urzeczowieniu w wyrazie „przyszłość”. Zachodzi wówczas reizacja górnego horyzontu terażniejszości, tj. górnego peryferium momentu recentywistycznego zdarzenia<sup>61</sup>.

Dzisiejszemu — także na neopozytywizmie wykształconemu — czytelnikowi sens tego ujęcia winien się wydać prosty: obciążenie ludzkiego inscenizatora świata peryontologią ma dla niego konsekwencje obezwładniające. Gdy mówię serio o dokonywanych przeze mnie inscenizacjach *quasi-rzeczywistości* faktów-zjawisk, tj. gdy mówię, że coś „było” lub że „będzie”, to przez pryzmat tych rzekomych rzeczywistości zaczynam widzieć moje istnienie aktualne (mój moment recentywistyczny zdarzenia) jako zależne od zreizowanych peryferiów czasowych, od przeszłości i przyszłości<sup>62</sup>. Moje istnienie realne, jako moment recentywistyczny zdarzenia, przestaje zatem *ipso facto* traktować jako zależne ode mnie, w rezultacie czego pomniejszam rangę samodzielności mego życia. Ten inscenizacjonizm życiowy staje się swoistym *façon d'être*, ceremoniałem wyrzeczenia, jak gdyby buddyzmem uproszczonym na użytek ludzi sytych i — równie jak on — sprzecznym z naturalnymi skłonnościami, z tokiem życia dyktowanym przez naturę. Nielatwo wytłumaczyć, co to znaczy „świat przyszłości”, który nadchodzi. Człowiek jednak spodziewa się, iż znajdzie w nim swoje miejsce. Tragiczną wszakże konsekwencją naszej terażowości jest to, że — nawet jeśli świat będzie miał swój koniec — my umrzemy mimo wszystko dziś (w jakieś dziś), a świat dopiero jutro. Świat inscenizowany przez człowieka na peryferiach momentu recentywistycznego zdarzeń nie jest pomostem wiodącym ku realnej rzeczywistości, ale raczej dzielącą go od niej przegrodą. Paradoks polega na tym, że ludzki inscenizator świata przerabia *quasi-rzeczywistości* „już nie” i „jeszcze nie” istniejące na pojęcia i myśli jakoby odzwierciedlające rzeczywistość realną faktów-

<sup>59</sup> J. Dewey: *Essays in Experimental Logic*. Chicago 1916, s. 317.

<sup>60</sup> M. Halbwachs: *Spoleczne ramy pamięci*. Warszawa 1969, s. 7.

<sup>61</sup> J. Staudinger: *L'homme moderne devant le problème de l'au-delà*. Milhouse 1950, s. 74.

<sup>62</sup> J. P. Sartre: *L'être et le Néant*. Paris 1957, s. 58 i nast.

-zdarzeń, przez co sam pozbawia się możliwości przekształcania tego świata stosownie do swej woli.

Utrzymywać, że to, co określiliśmy jako peryontologię I i II, może zostać w życiu człowieka pominięte, byłoby przesadą zagrażającą omyłkami. Chodzi wszakże o zdanie sobie z tego sprawy, o uchwycenie dystansu wobec błędu, którego uniknąć nie sposób. Chodzi także o poznanie tego błędu w jego historycznej postaci. Rozdźwięk bowiem między ontologią fundamentalną inscenizatora a peryontologią inscenizacji epistemologicznej świata ujawnia się w historii filozofii z chwilą wprowadzenia nieklasycznych definicji prawdy, będących narzędziem inscenizacji peryferiów czasowych i bytowych zdarzeń. Dlatego w koncepcji reentywizmu właściwą drogą zlikwidowania tak powstałego rozdźwięku winien być powrót do klasycznej prawdy<sup>63</sup>, opartej na zgodności myśli z rzeczywistością w rozumieniu ontologii fundamentalnej i z wykluczeniem peryontologii w obu jej postaciach. W tym wypadku byłby to powrót do traktowania prawdy jako zgodności inscenizacji epistemologicznej faktów-zjawisk, będących treścią „ja” poznającego, z momentem reentywistycznym inscenizatora, tj. z rzeczywistością realną faktów-zdarzeń, będących treścią „ja” egzystującego.

### Powrót do etyki prostomyślności

Znacznie bardziej skomplikowana okazuje się sytuacja, gdy idzie o konsekwencje etyczne rozdźwięku między ontologią fundamentalną inscenizatora ludzkiego świata a peryontologią inscenizacji epistemologicznej faktów-zjawisk. Konsekwencje te ważne są wszakże dla kwalifikacji moralnych ludzkiego działania, dlatego nie sposób ich pominąć. W historii filozofii rozdźwięk na tym tle rozpoczął się z chwilą wprowadzenia do ocen moralnych postawy intelektualizmu etycznego. Można bowiem powiedzieć, że intelektualizm etyczny polega na inscenizowaniu wartości dobra i zła w peryferiach czasowych, wskutek czego dobro i zło zostały oderwane od momentu reentywistycznego ludzkiego inscenizatora. W tym wypadku właściwą drogą rozwiązania powstałego problemu winien być powrót do etyki prostomyślności<sup>64</sup>, opartej na idei reentywizmu, czyli traktowaniu dobra i zła w płaszczyźnie momentu reentywistycznego „teraz”. Intelektualizm etyczny utożsamia wiedzę dobra z czynieniem dobra, wprowadzając pojęcie dobra w postaci faktu-zjawiska, będącym peryferium czasowym i bytowym czynu. Chodzi tymczasem o to, by dobro było traktowane jako fakt-zdarzenie, a więc

<sup>63</sup> M. Hempoliński: *W obronie obiektywności prawdy*. „Edukacja Filozoficzna” 1987, T. 2, s. 39—55.

<sup>64</sup> J. Bańka: „*Etyka bez geometrii*”, czyli próba zbudowania etyki prostomyślności opartej na założeniach eutyfroniki. W: *Etyka prostomyślności a tradycje kultury...*, s. 9—30.

w perspektywie reentywistycznej. Tylko pod tym warunkiem może być ono realizowane.

Zacznijmy od ostatniej uwagi. Jeśli postawa czynienia dobra ma w ogóle coś znaczyć, powinna to być postawa czynienia dobra teraz. Tylko pod tym warunkiem możemy mówić o przysługującej jej prostomyślności moralnej. Dobro musi być sprzężone z czynem (działaniem), a nie z oceną czynu, która należy do peryferiów czynu. Dobro nie pozostawia wyboru w sprawie czynienia dobrze, jeśli tylko zakładamy prostomyślność moralną sprawcy. Moralność odczuwa się jako posiadaną przez każdego (inscenizatora) wartość, której pozbawione są zwyczajne uczucia. Kiedy ktoś nie lubi zielonego koloru, jest to sprawa jego osobistego gustu. Tu ludzki inscenizator świata ma całkowitą dowolność w inscenizowaniu peryferiów emocjonalnych zjawiska koloru, określonego jako „zieleń”. Natomiast twierdzenia moralne nie poddają się takiej inscenizacji peryferyjnych znaczeń, mają bowiem znaczenie powszechnie reentywistyczne — ich moment reentywistyczny rozciąga się na wszelkie obszary pojęcia dobra i zła, tak iż nie pozostawia obszarów brzegowych. Dobro jest zawsze teraz, podobnie zło. Zarówno dobro, jak i zło są powszechne w sensie ich rozumienia: *quod semper, quod ab omnibus, quod ubique*. Oznacza to, że ich rozumienie nie dopuszcza peryferiów „przedtem” i „potem” (*quod semper*) ani peryferiów „inni”, „tamci” (*quod ab omnibus*), ani też peryferiów typu „nigdzie”, „gdzie indziej” (*quod ubique*). Inaczej mówiąc, moralność ma określone obiektywne referencje. Obiektywne w sensie: powszechnie subiektywne, związane z „teraz”, „ja” wartościującego. Oznacza to, że twierdzenia moralne są zbiorową iluzją rodzaju ludzkiego, ale iluzją pozytywną dla przetrwania ludzkiego rodu<sup>65</sup>. Iluzja taka ma aspekt strukturalny — przekształca się we wzór powszechnie obowiązujący, jest redukcją archetypów peryferyjnych dobra („poznałem dobro — pragnę go na przyszłość”) do jego momentu reentywistycznego (czynić dobrze teraz). Ta iluzoryczna, tj. powszechnie subiektywna, obiektywność moralności stanowi właśnie główny wyróżnik prostomyślności moralnej. Dzięki niej ludzie obiektywizują moralność tak, jak nie obiektywizują żadnych innych uczuć, tzn. nie pozwalają jednostce na dowolność w inscenizowaniu peryferiów dobra i zła, czyli możliwość wyboru innego niż ten, który został określony w przyjętej zasadzie moralnej. Doświadczenie moralne ludzi jest więc pod względem ekspresji uwarunkowane archetypami rzeczywistości peryferyjnych dobra (przeszłość jako niebyt i przyszłość jako nicomość), a mimo to we wszystkich kulturach jest tożsame co do swego momentu reentywistycznego.

W świetle tego, co powiedzieliśmy, możemy powrót do etyki prostomyślności ująć w postaci trzech przybliżeń (ujęć aproksymatywnych).

<sup>65</sup> B. Welte: *Determination und Freiheit*. Frankfurt 1969.

Sformułowanie aproksymatywne pierwsze zawiera się w formule intelektualizmu etycznego Sokratesa: *phronesis he arete estin* („kto kiedyś poznał, czym jest dobro, ten musi czynić dobrze”)<sup>66</sup>. W sformułowaniu takim wiedza o tym, czym jest dobro, stanowi ruch ku dobru tego, kto go pragnie. Wplecione tu celowo słowo „kiedyś” (peryontologia I) okazuje się o tyle na miejscu, że według Sokratesa pamięć idei dobra, oglądanego niegdyś w świecie idealnym, pozwala na rozpoznanie dobroci czynu. W tym wypadku pojęcie dobra, polegające na inscenizacji epistemologicznej dobra w dolnym peryferium momentu recentywistycznego, zostało utożsamione z momentem recentywistycznym dobra „teraz”, czynionego w życiu realnym.

Sformułowanie aproksymatywne drugie zawiera się w sformułowaniu Sokratesa, uzupełnionym kategorią *thymos*, i brzmi: *phronesis kai thymos he arete estin* („kto poznał kiedyś dobro i przejawia wolę jego czynienia na przyszłość, musi czynić dobrze”). Wyrażenie „wola” wprowadza tu dodatkowo górne peryferium czynu (peryontologia II). Pojęcie dobra, polegające na inscenizacji epistemologicznej dobra w górnym peryferium momentu recentywistycznego, zostało zatem utożsamione z momentem recentywistycznym dobra „teraz”.

Wreszcie sformułowanie aproksymatywne trzecie wprowadza jeszcze jedną kategorię *nyn* (łac. *nunc*), czyli „teraz”, i brzmi: *phronesis kai thymos nyn he arete estin* („kto poznał kiedyś dobro i przejawia wolę jego czynienia teraz, ten dopiero czyni dobrze”). W tym wypadku kategoria *nyn* (staropolskie: „nynie”, „ninie”) odcina niejako *thymos* od górnego peryferium czasowego, w rezultacie czego pojęcie dobra zostaje związane z momentem recentywistycznym dobra „teraz”. Wiążąc dobro z momentem recentywistycznym, wyzbywamy się dramatyzmu, jaki wiąże się zarówno z historyzmem w pojęciu dobra i zła, jak i z eschatologią, która poszukuje rozwiązania ich antynomii. Uciekając w peryferia dobra, odczuwamy nasze życie jako dramatyczne, ponieważ nasze „przed” (niebyt) i nasze „po” (nicość) zostają włączone w przewód argumentacji za czynieniem dobra i unikaniem zła. Powstaje swoisty *calculus virtutum*, którego efektem jest poczucie winy z jednej i odczucie beznadziejności z drugiej strony. Tymczasem czyn, a nie jego ocena, jest w swoim „teraz” dobry lub zły. Kiedy nasz czyn podlega w peryferium czasowym ocenie moralnej, zdarza się, iż ocena ta ulega relatywizacji — a więc zmianie. Ocena bowiem, jako taka, może być przesunięta w peryferia czasowe i ulegać zmianie wraz ze zmianą peryferiów bytowych inscenizatora, tj. „ja” wartościującego. Etyka prostomyślności przeciwstawia się takiej relatywizacji, dlatego w swej istocie stanowi etykę „czynu teraz” — etykę recentywistyczną.

Sądzę, że przeprowadzona w prezentowanym artykule rekonstrukcja aktualnego momentu prawdy z odniesieniem jej do pojęcia dobra pozwala sformułować tezę, iż aktualność stanowi nie tylko epistemologicznie doniosłą

<sup>66</sup> I. Krońska: *Sokrates*. Warszawa 1964, s. 96.



wartość czynu. Mamy tu więc do czynienia nie tylko z hasłem powrotu do klasycznej definicji prawdy — w wersji aktualistycznej, ale także do etyki prostomyślności — w wersji recentywistycznej. *Quod erat demonstrandum!*

Юзеф Банька

## АКТУАЛЬНОСТЬ КАК ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИ ВАЖНОЕ КАЧЕСТВО ПРАВДЫ

### Резюме

В статье сделана попытка переформулировать классическое определение правды, основанное на *adaequatio* (*veritas est adaequatio rei et intellectus*), в направлении определения, основанного на причастии настоящего времени этого термина, т. е. *adaequans* (*veritas est conceptus actualiter rem adaequans*). Такого типа неосемантизация понятия правды означает возврат от Аристотеля к Пармениду — от соответствия мысли действительности до единства мысли и бытия. Концепция правды, основанная на *adaequans*, стремится показать, что актуальность как эпистемологически важное качество правды является главной целью познавательного процесса, так как, когда мы спрашиваем о характере познавательного акта, мы спрашиваем о том, представлен ли он вместе с моментом бытия. Такой подход соответствует концепции recentивизма, о котором автор пишет в своих других работах, потому что recentивизм выражает мнение, что описание какого-либо явления возможно во всех временах, однако правдивым он будет только в настоящем времени (*tempus recens*).

Józef Bańka

## ACTUALITY AS AN EPISTEMOLOGICALLY SIGNIFICANT TRUTH VALUE

### Summary

This article represents an attempt to reformulate the classical definition of truth, grounded on *adaequatio* (*veritas est adaequatio rei et intellectus*), towards a definition based on present participles of this word, i.e. *adaequans* (*veritas et conceptus actualiter rem adaequans*). This type of neosemantic conception of truth implies the return from Aristoteles to Parmenides — from the agreement between truth and reality to the unity of truth with existence. The conception of truth based on *adaequans* is designed to demonstrate that immediacy as an epistemologically significant attribute of truth is the principal objective of the cognitive process. Since when we ask what is the nature of the cognitive act, we are asking is it given together with the moment of existence. A conception of this kind corresponds to the conception of recentivism, which the author has formulated in other of his works. For recentivism holds the view that the description of some event is possible in all times, but is true only in the present time (*tempus recens*).