



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Wprowadzenie do recentywizmu

Author: Adam A. Dura

Citation style: Dura Adam A. (2004). Wprowadzenie do recentywizmu. "Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego, Prace z Nauk Społecznych. Folia Philosophica" (T. 22 (2004), s. 27-52).



Uznanie autorstwa - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie pod warunkiem oznaczenia autorstwa.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

*Kiedy wymawiam słowo Przyszłość
pierwsza sylaba odchodzi
już do przeszłości.*
W. Szymborska

Wstęp

Tekst ten należy zinterpretować jako próbę wprowadzenia w recentywizm katowickiego filozofa Józefa Banki. Autor stoi przed zadaniem niemal szyzofowym, ograniczają go forma wypowiedzi i ogrom publikacji twórcy recentywizmu. Ma też świadomość wagi problemu, który ciąży niczym kamień filozoficzny (czytaj: recentywistyczny), jako że piszący te słowa na kilku stronach usiłuje przedstawić lata przemysłań Filozofa zawarte – licząc od roku 1983¹ – w bodajże 30 rozprawach. Domagają się one odrębnych i wnikliwych analiz. Zakładamy zatem – skoro niemożliwe okazuje się tu przedstawienie w sposób wyczerpujący tez systemu – że zasadą stanie się odsyłanie przynajmniej do jednego traktatu z danej dyscypliny oraz przybliżanie znaczenia podstawowych pojęć z omawianego zakresu. Ewolucja i krystalizowanie się zagadnień w poszczególnych traktatach wymuszają również „recentywistyczną” („terazową”) interpretację. Upatrywać w tym należy chęci zachowania otwartego charakteru niniejszego wprowadzenia. Jest to tekst, który ma na celu przybliżenie recentywizmu – zgodnie z jego duchem – w momencie świadomościowym autora: „podmiot-ja-teraz”. W zakończeniu zarysowane zostaną percepcja i pytania o linie rozwojowe recentywizmu.

¹ Za początek recentywizmu przyjmuje się ukazanie monografii J. Banki: *Ja teraz. U źródeł człowieka prostomyślnego*. Katowice 1983.



ADAM A. DURA

Wprowadzenie
do recentywizmu



I jeszcze jedna uwaga. Dwa teksty (artykuł i książka) autorstwa twórcy recentywizmu mogą służyć za przewodnik po systemie. Jednakże artykuł został wydany 12 lat temu i napisany dość hermetycznym językiem², natomiast książka – jak wskazuje jej struktura³ – z jednej strony spełnia wymagania wprowadzenia w system, i to w najszerszym wymiarze, tym bardziej że kończy się *Słownikiem terminów* oraz *Spisem publikacji autora*. Z drugiej natomiast strony jest utrzymanym w duchu metody filozoficznej *a recentiori*⁴ wprowadzeniem do historii filozofii Zachodu. I kolejny ważny problem. Od ukazania się *Wstępu do filozofii* J. Bańka opublikował przynajmniej kilka ważnych dla systemu rozpraw⁵. Ten fakt uzasadnia napisanie swego rodzaju wprowadzenia – tym bardziej, że dotąd wprowadzenie takie (z elementami interpretacji) ma charakter prekursorski.

Od dekonstrukcjonizmu i hermeneutyki do myślenia systemowego

Recentywizm nie zaistniał w filozoficznej pustce. Powołując się na L. Kołakowskiego, czytamy, że oto nasz czas jest światem „Post-Oświecenią, w tym mianowicie sensie, że jest to Oświecenie, które obróciło się przeciwko samemu sobie: utrata Rozumu jako wynik triumfalnego zwycięstwa Rozumu nad Nierozumem archaicznej mentalności”⁶.

Niejednolitość filozofii współczesnej jest faktem⁷. W jej nurcie, stanowiącym intelektualną odpowiedź na konfrontację współczesnego człowieka

² Por.: Idem: *Summa philosophiae recentiorum*. W: „Folia Philosophica”. Red. J. Bańka. T. 9. Katowice 1992, s. 7–48.

³ Por.: Idem: *Wstęp do filozofii. Filozofia w świetle własnej historii i u progu nowej epoki systemów*. Katowice 2001, część 1: *Filozofia jako sposób odczuwania i konceptualizowania ludzkiego losu na przestrzeni dwóch i pół tysiąca lat*, część 2: *Filozofia jako sposób odczuwania konceptualizowania ludzkiego losu na przelomie wieków. (Elementy eutyfroniki, recentywizmu i etyki prostomyślności)*.

⁴ Metoda ta jako integralna część systemu zostanie przybliżona w dalszej części tekstu.

⁵ Por.: Idem: *Prolegomena do historiozofii. Spór historyzmu z recentywizmem o historię dziejów*. Poznań 2001; Idem: *Ojciec nasz, któryś jest teraz. Idee czystej terażniejszości i terażniejszościowej filozofii*. T. 1: *Recentywizm kwantowy*; T. 2: *Zasada antropiczna w filozofii a recentywizm*. Katowice 2001; Idem: *Nowa encyklopedia nauk filozoficznych*. T. 1: *Nauka o istnieniu*; T. 2: *Nauka o poznaniu*; T. 3: *Nauka o wartościach*. Poznań 2002; Idem: *Zenon z Elei. Recentywizm w zwierciadle paradoksu strzały*. Katowice 2002; Idem: *Eurorecentywizm, czyli droga Europy do wspólnotowej terażniejszości narodów*. Katowice 2002.

⁶ L. Kołakowski: *Nasz relatywny relatywizm*; W: J. Habermas, E. Rorty, L. Kołakowski: *Stan filozofii współczesnej*. Tłum. i oprac. J. Niźnik. Warszawa 1996, s. 108.

⁷ Por.: W. Mackiewicz: *Filozofia współczesna w zarysie*. Warszawa 1996.

z rozsypującą się spójnością symbolicznego uniwersum ludzkiego, wyodrębnia się jako postmodernizm filozoficzny⁸.

Postmodernizm filozoficzny to fenomen złożony. Trudno jednakże rozprawić o nim z pominięciem dekonstrukcji. Derrida, jej inspirator, „formułuje ją niejako w procesie lektury, jednym i tym samym tekstem czyta teksty klasyczne i pisze – poprzez tamte – tekst własny, jednym i tym samym gestem dekonstruuje tradycję i konstruuje koncepcję dekonstrukcji (z reguły pamiętając także o jej dekonstruowaniu)”⁹. Dekonstrucjonizm nie jest metodą filozoficzną ani analizą krytyczną, czy też demystyfikacją, ani wreszcie pewnym punktem widzenia, lecz strategią badawczą. Usiłowanie oddania, czym jest dekonstrukcja, „nie może się udać z powodu swoistej otwartości i zdecentrowania dekonstrukcji” (B. Banasiak). Rzecz także nie w tym, że nie można wyczerpać niewyczerpanego. Dla nas ma znaczenie, że dekonstrucjonizm staje się powszechną cechą postmoderny¹⁰ i jest – jak to ujmuje J. Bańka – nowym paradygmatem myślenia. Dekonstrucję uznali za atrakcyjną architekci, urbaniści i reformatorzy społeczeństwa. Zwraca uwagę zastosowanie dekonstrukcji w różnych dziedzinach teorii i praktyki – od językoznawstwa, antropologii, estetyki, problemów komunikacji w epoce mass mediów po informatykę genetyczną i edukację. Dekonstrucjonizm jako nurt zainspirowany przez Derridę, a ukształtowany przez literaturoznawców amerykańskich, znajduje oddźwięk w gronie francuskich filozofów, między innymi E. Levinasa¹¹. S. Morawski twierdzi, że wyznacznikiem postmodernistycznej orientacji jest alergja na wszelkiego typu i rodzaju fundamentalizm, co pociąga za sobą metafizykę. Stanowi ono destrukcyjną rozbórkę nie tylko wszystkich głównych kategorii odziedziczonych po myśli nowoczesnej, ale też po jej poprzednikach związanych z tradycyjnym uprawianiem *philosophia*. Jeśli jednocześnie jest to wyjście do pozafilozoficznej refleksji (swoboda narracji, literackie rozważania o sensie życia), to w takim *praxis* filozoficznym można mówić o postmodernistycznym *continuum* – od łagodnego Marquarda do ostrego Rorty’ego¹².

Postmodernizm filozoficzny jednakowoż oznacza nie tyle „koniec filozofii”, ile raczej jej kryzys, i to w wielu aspektach¹³. Za życia Gadamera

⁸ W odróżnieniu od postmodernizmu kulturowego i postmodernizmu artystycznego. Por. S. Morawski: *Komentarz do kwestii postmodernizmu*. „Studia Filozoficzne” 1990, nr 4 (293), s. 33–58.

⁹ B. Banasiak: *Na tropach dekonstrukcji*. W: J. Derrida: *Pismo filozofii*. Kraków 1992, s. 11.

¹⁰ Por.: S. Morawski: *Niewdzięczne rysowanie mapy... O postmodernie[izmie] i kryzysie kultury*. Toruń 1999.

¹¹ Por.: E. Levinas: *Zupełnie inaczej*. Tłum. J. Skoczylas. „Teksty” 1975, nr 3, s. 101.

¹² Por.: S. Morawski: *Niewdzięczne rysowanie...*, s. 220.

¹³ Por. M. Siemek: *Filozofia i społeczeństwo u końca XX wieku*. W: *Filozofia europejska w XX wieku. Die europäische Philosophie im 20. Jahrhundert*. Red. A. Przybyłski. Poznań 1999, s. 49.

i Quina – wskazuje J. Hartman – skończyło się wiele idei oraz filozoficznych projektów. Już nawet ironia i postmodernizm „nie sprzedają się dobrze”. Nie bez racji przestrzegał już Husserl, że „istnieją tylko dwa wyjścia z kryzysu europejskiego sposobu istnienia: upadek Europy przez wyobcowanie ze swego własnego racjonalnego sensu życiowego, albo też odrodzenie Europy z ducha filozofii przez heroizm rozumu przewyżającego ostatecznie naturalizm. Największym niebezpieczeństwem dla Europy jest zmęczenie”¹⁴. Współczesne środowisko filozoficzne stoi wobec dylematu: poprzestać na analizach dawnych idei (hermeneutyka), zgodzić się na postmodernizm filozoficzny (który – jako asystemowy – jest wykładnią filozoficznej pustki), uprawiać tzw. małą filozofię bądź „zebrać rozproszone myśli, odświeżyć wiedzę, uporządkować materiał i przygotować się do nowej syntezy filozoficznej, której powszechny koniec wszystkich ważnych idei jest przecież najlepszą zapowiedzią”¹⁵.

Wszak od Hegla wiadomo, że „prawdziwą postacią istnienia prawdy może być tylko naukowy system”¹⁶. Recentywizm wychodzi od wykazania aporii dekonstrukcji filozofii jako systemu oraz od akceptacji faktu, że hermeneutyka przez interpretacje degraduje wielkie systemy i proponuje nowy recentywistyczny sposób filozofowania¹⁷. Jeśli postmodernizm filozoficzny traktowany jest jako intelektualna reakcja na konfrontację współczesności z rozpadającą się spójnością symbolicznego uniwersum ludzkiego, to recentywizm może być odpowiedzią na taką sytuację. J. Bańka ma jej świadomość, którą oddaje w tezach wygłoszonego w 1999 roku referatu pt. *Stan filozofii przed powstaniem recentywizmu i po jego sformułowaniu*¹⁸. Jest to niewątpliwie stwierdzenie arbitralne. Jeśli oczekujemy jednak, że filozofia współczesna będzie zdolna przeciwstawić się załamaniu spójności symbolicznego uniwersum, to – jak mówi Max Horkheimer – funkcja wprowadzania w sposób metodyczny rozumu do świata daje prawo do tworzenia odrębnych, lecz nie dowolnych dyskursów. Kryterium stanowić będzie zachowanie funkcji i spójności symbolicznego uniwersum ludzkiego. Arbitralność filozofii zaś każe przywołać tezę J. Niznika, która narusza powszechne językowe przyzwyczajenia: „Jednakże bez »pierwotnej arbitralności« zaistniałej u początków filozofii nie sposób w ogóle wyjaśnić istnienia naszego symbolicznego świata, a zwłaszcza powstania podstawowych kategorii pojęciowych,

¹⁴ E. Husserl: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*. Warszawa 1993, s. 51.

¹⁵ Por.: J. Hartman: *Przyszłość filozofii*. W: *Przeszłość i przyszłość filozofii*. Red. R. Kozłowski, P.W. Juchacz. Poznań 1999, s. 221.

¹⁶ G.W.F. Hegel: *Fenomenologia ducha*. Tłum. A. Landman. T. 1. Warszawa 1963, s. 11.

¹⁷ Por.: J. Bańka: *Filozofia – system czy hermeneutyka*. W: *Przeszłość i przyszłość filozofii...*, s. 197–217.

¹⁸ Por.: Idem: *Stan filozofii przed powstaniem recentywizmu i po jego sformułowaniu*. W: *Filozofia po tej i tamtej stronie wieku*. Red. J. Bańka. Katowice 2000, s. 11–29.

które sprawiają, że filozofia posługiwała się swoimi arbitralnymi aktami w dalszym ciągu”¹⁹.

W konsekwencji chcielibyśmy wiedzieć: Czym jest – ujmując najkrócej – sam reentywizm? Jak J. Bańka rozumie filozofię? Co należy rozumieć pod pojęciem metody filozoficznej *a recentiori*? Jaka jest zasadnicza struktura proponowanego systemu?

Metoda filozoficzna *a recentiori*

Na pierwsze pytanie sam filozof odpowiada zrazu lapidarnie: „Istnieje jedna najkrótsza definicja reentywizmu – czas – kryterium prawdy”²⁰. Ujmując inaczej – jest to filozofia terażniejszości (łac. *recens* – „teraźniejszy”). W tym sensie reentywizm oznacza pogląd, „że świat nasz rodzi się za każdym razem od nowa (*a recentiori*) wraz z doświadczeniem, pomimo że już raz w jakiś sposób istniał”. Odrzuca ideę powtarzalności zdarzeń, przeżyć poznawczych, uczuć i faktów artystycznych, uznając pierwotność i jednorazowość tych fenomenów. Reentywizm przyjmuje za zasadę, że opis zjawiska jest możliwy gramatycznie w każdym czasie, ale prawdziwy jest jedynie w czasie terażniejszym. Nie mamy zatem możliwości identyfikacji i opisu zdarzeń przeszłych. Nie można też przewidywać zdarzeń przyszłych²¹.

Reentywizm w punkcie wyjścia ma charakter antropologiczno-tempocentryczny. Antropologiczny – bo J. Bańka dokonuje konstruktywnej dekonstrukcji Kartezjańskiego *cogito*²². A tempocentryczny – ponieważ za czas faktycznie istniejący (podobnie jak św. Augustyn) uznaje terażniejszość (*tempus recens*), przy czym *recens* to chwila terażniejsza, choć bardziej adekwatne byłoby określenie „świeżo dany, bieżący”²³. *Recens* jest wielkością niemierzalną fizykalnie i bywa określane jako nynosekunda, która znajduje odbicie w świadomości podmiotu. *Recens* zatem przynależy do antropologicznej koncepcji czasu. J. Bańka nie odrzuca tradycyjnego podziału czasu na przeszłość, terażniejszość i przyszłość. Mówi jedynie: realna obecność bytu możliwa jest tylko w terażniejszości. Reentywizm przyjmuje za punkt wyjścia, ale też za ostateczną podstawę wszelkiej teorii, bezpośrednio (intuicyjne) doświadczenie przez podmiot aktualnej terażniejszości (*recens*), w której dany jest mu byt w chwilowej rzeczywistości. Jednakże terażniejszość

¹⁹ J. Niżnik: *Arbitralność filozofii*. Warszawa 1999, s. 113.

²⁰ J. Bańka: *Ojciec nasz...*, T. 2, s. 37.

²¹ Por.: Idem: *Słowo wstępne*. W: „Folia Philosophica”. Red. J. Bańka. T. 20. Katowice 2002, s. 7.

²² Por.: Idem: *Nowa encyklopedia...*, T. 1, s. 72–73.

²³ Por.: ibidem, s. 211.

należy oderwać od substancji materialnej ludzkiego „teraz”. Jest to możliwe pod warunkiem potraktowania owego „teraz” jako wartości. Teraźniejszość jest wartością bytu aktualnego *idealiter*, czyli takiego, którego istnienie materialne cechuje zmienność. „Teraz” jest transcendentne wobec obecnej w nim substancji. Można badać „teraz”, ale pod warunkiem związania z nim wartości cenionych przez podmiot. Wartości te łączą się w każdorazowym „teraz” z aktem *esse*. Dochodzi wtedy do zmiany samego *esse* w ideę oraz do zmiany samej idei w postawę jej akceptacji. „Wówczas – pisze J. Bańka – nie mówię już, że mam do czynienia z obiektywną ideą teraźniejszości, lecz że pojmuję ją wyłącznie w mojej subiektywności, a więc *idealiter* (*resp.* tak jak ideę)”²⁴.

Filozofia z kolei to – zdaniem J. Bańki – sposób odczuwania i konceptualizowania ludzkiego losu. Problem natomiast oryginalnej metody filozoficznej *a recentiori* wymaga przypomnienia istotnego pytania: „Jaką rolę odgrywa czas w formułowaniu sposobu filozofowania?”²⁵. Na pytanie: „Czy był taki czas, kiedy nie było czasu, reentywizm odpowiada: na początku była teraźniejszość”²⁶. W niej pojawił się obserwator, który przywołuje zasadę antropiczną w filozofii²⁷. J. Bańka, odwołując się do Kanta, przypomina, że każde poznanie zaczyna się od doświadczenia, jakby świat rodził się *a recentiori*, po raz pierwszy, nowy, zawsze świeży. Punktem odniesienia jest ludzkie „ja”, którego „teraz” manifestuje się w świadomości.

Filozofia, w której życie człowieka jest dane „teraz”, przywodzi na myśl tezę Parmenidesa: „cokolwiek jest, jest”. „Byt zatem nie ma przeszłości [...] ani też przyszłości [...], ale jest wieczną teraźniejszością bez początku i bez końca”²⁸. W nawiązaniu do tradycji Parmenidesa, zasada *epeinyn* zwana będzie dalej zasadą *a recentiori*, jednakże z modyfikacjami. Parmenides mówi: cokolwiek jest, jest! Reentywista powie: cokolwiek jest, jest teraz! J. Bańka skłania się ku nazywaniu reentywizmu neoparmenidianizmem, niezależnie od innych wprowadzanych treści²⁹. Przywołajmy podstawową zmianę, czyli rozumienie bytu. Parmenidiański byt w reentywizmie jest tożsamy ze zdarzeniem, które nie ma trwania. Rzeczywistość jest zatem pluralistyczna i rozciągła. Byt jest jeden, lecz jest zdarzeniem zdarzającym się w wielokrotnym „teraz”, przy czym każde zdarzenie jest każdorazowo pierwsze i nie warunkuje zdarzenia „następnego”. Z rozważań nad metodą

²⁴ Idem: *Słowo wstępne...*, s. 7.

²⁵ Idem: *Filozofia – system czy hermeneutyka?...*, s. 209.

²⁶ Idem: *Medytacje parmenidiańskie o pierwszej filozofii. Reentywizm a pannyngeneza*. Katowice 1992, s. 13.

²⁷ Por.: J. Czerny: *Czy filozofia reentywizmu „testuje” zasadę antropiczną?* „Folia Philosophica”. T. 19. Red. J. Bańka. Katowice 2001, s. 29–36.

²⁸ Diels-Kranz, 28 B 8, w. 1–21.

²⁹ Por.: J. Bańka: *Medytacje parmenidiańskie o filozofii pierwszej...*

a recentiori wynikają rozstrzygnięcia epistemologiczne³⁰, ontologiczne oraz metafizyczne, aksjologiczne, estetyczne i antropologiczne.

Tak więc J. Bańka „jest zwolennikiem świata Parmenidiańskiego, w którym nie ma realnej różnicy między zdarzeniami terażniejszymi, przyszłymi. Wycinki czasu natomiast, sukcesywnie pojawiające się w doświadczeniu człowieka, muszą być traktowane jako współwystępujące w postaci zjawisk refleksy zdarzeń”³¹. Podstawowe znaczenie ma w tym miejscu kategoria systemotwórcza reentywizmu – *recencjał egzystencjalny*³², który oznacza strukturę ujmującą świadomość podmiotu jako miejsce zdarzenia („ja” – „teraz”). Zdarzenie i zjawisko w obrębie recencjału egzystencjalnego otrzymują swoje daty.

Zgodnie z zasadą *a recentiori*, rzeczywistość pojawia się jako dana w świadomości człowieka po raz pierwszy, jest świeżo kreowana, od aktualnego „teraz” licząc. Konsekwencję tego stanowi metoda, czyli takie postępowanie filozoficzne, które zapewnia możliwość uznania realności zdarzeń. W przeciwieństwie do metod *a posteriori* oraz *a priori*, które ograniczają – w tej perspektywie – poznanie do zjawisk, czyli peryferiów bytu, metoda ta przyjmuje, że byt i terażniejszość są tożsame: *ens et recens convertuntur*. Źródłowe związanie podmiotu, czyli „ja”, z *recens* daje możliwość poznania i obecności bytu. Metoda *a recentiori* nie stanowi też przeciwieństwa, lecz dopełnienie, a zarazem dowartościowanie metod naukowych (*pro nano*). Inaczej byłibyśmy skazani na dwa niezależne od siebie światy³³. Problemy szerzej ujmują pozycje: *Czas i metoda. Rozważania o metodzie a recentiori* (Katowice–Teresin 1993) oraz *Traktat o czasie. Czas a poczucie dziejowości istnienia w koncepcjach reentywizmu i prezentyzmu* (Katowice 1991).

Historia filozofii

W jaki sposób metoda *a recentiori* wpływa na interpretację historii filozofii? Uprzywilejowanie czasu terażniejszego pozwala wyraźniej odgraniczyć to, co się w dotychczasowej filozofii kończy, od tego, co zapowiada nowy

³⁰ Rozważania o metodzie *a recentiori* odsyłają nas do „zasadniczego sformułowania tezy reentywizmu w wersji epistemologicznej”. Por.: Idem: *Nowa encyklopedia nauk...*, T. 2, s. 11.

³¹ Idem: *Wstęp do filozofii...*, s. 209.

³² Kategoria ta bodajże pojawia się po raz pierwszy w: Idem: *Metafizyka zdarzeń. Reentywizm i henadologia*. Katowice 1991.

³³ Por.: A.A. Dura: *Rzeczywistość wirtualna. Ujęcie reentywistyczne, wprowadzenie do dyskusji nad książką J. Bańki „Metafizyka wirtualna”*. Tekst wygłoszony podczas Międzynarodowej Konferencji Naukowej nt. *Filozofia jako sposób odczuwania i konceptualizacji ludzkiego losu*, Wisła 11–14 maja 1998, organizowanej przez Instytut Filozofii Uniwersytetu Śląskiego.

wiek, nowego ducha czasu. „Stąd każde nowe pokolenie ma – zdaniem filozofa – prawo do rewizji *a recentiori* wartości historycznych, odziedziczonych po przodkach, zaliczając także do tych wartości systemy filozoficzne epok minionych”³⁴. J. Bańka z tego prawa korzysta, zwłaszcza w swym *Wstępie do filozofii...*, choć nie tylko³⁵. Historia filozofii bowiem to nie „cementarysko idei”, lecz osobliwość ludzkiego umysłu, który docieka prawdy. Tym samym J. Bańka konsekwentnie proponuje reentywistyczne podejście do całej dwudziestokilkuletniej historii filozofii Zachodu. „Jeśli rozszyfrujemy nasz stosunek do przeszłości i przyszłości, to dojdziemy do wniosku, że każda filozofia jest filozofią człowieka (teraźniejszego) i okolicznik *recens* [...] wyznacza ramy ludzkiej myśli i orientację twórczą myśliciela”³⁶. Aktualistyczny sposób podejścia do historii filozofii jest odkrywaniem aktualnego momentu prawdy.

Struktura filozofii reentywistycznej

Jak żyć? Jak myśleć? – oto ciągle aktualne, dziś uwikłane w postmoderną pytania, mimo że Adorno uznał niemożliwość metafizyki po Oświęcimiu. I słowa te zdawały się długo przyświecać myśli europejskiej. Tymczasem z metafizyki nie rezygnuje się bez konsekwencji. Filozofia, która wyrzuca metafizykę – zauważa S. Świeżawski – dokonuje zdrady samej siebie. Myślenie pojęciowe i refleksja bez całościowej wizji świata są puste, jakby pozbawione swego przedmiotu³⁷. Być może ostatnim bastionem metafizyki współcześnie był jedynie człowiek (T. Węclawski). Pytajmy zatem: Czy wiek XX był powolnym budzeniem się potrzeby metafizyki, zwłaszcza po tragicznych doświadczeniach totalitarnych, a ostatnio – atakach terrorystycznych? Czy doświadczenia te wpłyną na zmianę myślenia o świecie i globalizacji, która okazała się wielopoziomowa? Czy zdołają zainspirować ludzi nowe sposoby teoretyzowania rzeczywistości? Nie bez powodu J. Bańka pyta, „w którym punkcie znajduje się współcześnie człowiek?”³⁸.

Od systemu oczekujemy zachowania ciągłości ludzkiego uniwersum symbolicznego, skąd jednostka czerpie sens. Według J. Bańki te aspiracje reentywizm spełnia, pozwala bowiem „wykryć w danej sytuacji problemo-

³⁴ J. Bańka: *Wstęp do filozofii...*, s. 10.

³⁵ Por.: Idem: *Plotyn i odwieczne pytania metafizyki*. T. 1–2. Katowice 1995–1996; Idem: *Intuicjonizm Henryka Bergsona*. Katowice 1985; Idem: *Zenon z Elei...*

³⁶ Por.: Idem: *Nowa encyklopedia...*, T. 1, s. 10.

³⁷ Por.: J. Jusiak: *Metafizyka a poznanie bezpośrednie. Tradycyjny i współczesny kształt zagadnienia*. Lublin 1998, s. 426.

³⁸ Por.: J. Bańka: *Rap metafizyczny, czyli Odezwa wariata z Opatowa do reszty szaleńców*. Katowice 1999.

wej te kategorie, które mogą funkcjonować niezależnie od pytań cząstkowych i ponadczasowo – w systemie idei, którego ostateczna, z ontologicznego punktu widzenia, prawdziwość sprowadza się do trwania mimo wszelkich prób jej zakwestionowania”³⁹. System filozoficzny, jako konstrukcja dedukcyjna, wyraża naczelną intuicję twórcy, którą tu oddaje aksjomat *ens et recens convertitur*. Dlatego w strukturze recentywizmu znajdziemy kolejno: epistemologię, ontologię i metafizykę, koncepcję Absolutu, filozofię człowieka (eutyfronikę), etykę prostomyślności, aksjologię i estetykę recentywistyczną oraz filozofię kultury i filozofię cywilizacji, a ostatnio nawet „eurorecentywizm”. Spróbujmy je przybliżyć.

Najpierw będą to tezy epistemologiczne i ontologiczne. G. Mitrowski podkreśla, że „dokładna analiza poszczególnych części systemu recentywistycznego pokazuje dobitnie, iż mimo logicznego następstwa epistemologii w stosunku do ontologii J. Bańka nie potrafi mówić o ontologii w oderwaniu od rozstrzygnięć epistemologicznych i odwrotnie”⁴⁰. Recentywizm w sensie ontologicznym utożsamia byt z terażniejszością. Szerzej problem omawia J. Bańka w rozprawie *Ontologia bytu aktualnego. Próba zbudowania ontologii opartej na założeniach recentywizmu* (Katowice 1986). W wersji epistemologicznej problem oddaje przeformułowanie klasycznej definicji prawdy. Przybiera ona brzmienie *veritas est conceptus actualiter rem adaequans* i oznacza zwrot od Arystotelesa do Parmenidesa: od zgodności myśli z rzeczywistością do jedności myśli z bytem. Opis jakiegoś zjawiska jest możliwy w każdym czasie, lecz prawdziwy jedynie w terażniejszości. To konsekwencja neosemantyzacji klasycznej definicji prawdy zawarta między innymi w rozprawie: *Epistemologia jako odkrycie aktualnego momentu prawdy*. Próba neosemantyzacji klasycznej definicji prawdy w recentywizmie (Katowice 1990). Można zatem powiedzieć, że istnieje jedna najkrótsza definicja recentywizmu: czas – kryterium prawdy⁴¹. W wersji ontologicznej recentywizm, zrównując byt z terażniejszością, eliminuje pojęcie bytu możliwego. Jednocześnie byt jest możliwością obecności dla konkretnego „tutaj-teraz-bycia”⁴².

W relacji do nauk szczegółowych problem przedstawia się następująco. Nauka za pomocą praw ogólnych opisuje nie ostateczną istotę świata, lecz ostateczną istotę danego nam recencjału egzystencjalnego, czyli persona-

³⁹ Idem: *Filozofia – system czy hermeneutyka...*, s. 197.

⁴⁰ G. Mitrowski: *Istnieć – to być teraz*. W: *Rozważania o filozofii a recentiori*. Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Józefowi Bańce. Red. A.E. Szoltysek. Katowice 1994, s. 60.

⁴¹ J. Bańka: *Ojciec nasz, któryś jest teraz...*, T. 2.

⁴² Termin ten oznacza zdarzenie ujęte w perspektywie czasu i przestrzeni, bo tylko w ten sposób może być dane „ja” egzystującemu (w centrum recencjału egzystencjalnego). Por.: Idem: *Wstęp do filozofii...*, s. 447.

listyczne wcielenie henady⁴³ (żywą totalność ontyczną), w której zdarzenia objawiają się na kresach recencjału jako zjawiska wraz z przysługującym im trwaniem. „Zdarzenie” i „zjawisko” – to wewnętrzne określenia henady. Zdarzenia są założeniami dotyczącymi realności ukrytych poniżej zjawisk zmysłowych (tj. w centrum recencjału egzystencjalnego). Każde więc zjawisko daje się sprowadzić – określną drogą – do zdarzenia, które możemy dlań założyć⁴⁴. Byt (zdarzenie) jest w *recens.* Człowiek tworzy obraz zdarzenia za pomocą teorii, mówiąc w rzeczywistości o zjawisku. J. Bańka twierdzi, że między zdarzeniem i zjawiskiem zachodzi adekwatny związek (inaczej niż w systemie filozoficznym Kanta). Związek ten opiera się na źródłowym powiązaniu indywidualnego człowieka (który poznaje i doświadcza) z czasem teraźniejszym. W tym sensie człowiek dla samego siebie jest także zdarzeniem (aspekt ontologiczny), natomiast w płaszczyźnie epistemologicznej można mówić o tożsamości (ciągłości) istnienia (mechanizm inscenizacji epistemologicznej, który zostanie przybliżony później).

Metafizyka natomiast pozostanie sobą tylko wtedy, gdy będzie w stanie przenikać do rzeczywistości, które leżą poniżej progu obserwacji (tu: metafizyka wirtualna). Od metafizyki oczekujemy wyjaśnienia tego, co obserwowalne, za pomocą prawd tkwiących w centrum recencjału egzystencjalnego (zdarzenia). Świat jest zatem zdarzeniem punktualnym, bezprzestrzennym o przestrzennych peryferiach – zjawiskach. Jest niezrozumiały w kategorii zdarzenia, lecz zrozumiały w kategorii zjawisk, przy czym zdarzenia traktowane jako twory idealne są samoistne. Zdarzenie jako „bóg materii” jest niepoznawalne. Problem wyjaśnienia rzeczywistości został początkowo podjęty co najmniej w dwóch rozprawach: *Metafizyka zdarzeń. Recentywizm i henadologia* (Katowice 1991) oraz *Metafizyka wirtualna. Traktat o strukturach chwilowych* (Katowice 1997)⁴⁵.

W pierwszej znajdujemy charakterystyczne „wyznanie wiary filozofa”, które w wybranych fragmentach brzmi: „Wierzę, iż wszechświat jako jedność składa się z jedności zdarzeń, której patronuje Jednia Bytu, zwana za neoplatonczykami Henadą, tutaj również Bogiem. Najwyższą Henadę, czyli Boga, rozumiem jako Zdarzenie, które »zdarza się« i nie posiada kresów, wszystkie bowiem inne jedności, a więc henady składające się na świat, są zdarzeniami posiadającymi swój kres w zjawiskach. [...] Byt Pierwotny, Najwyższa Henada, jest Boskim Zdarzeniem, bez czegoś, co się zdarza. [...]

⁴³ Henada – z gr. *henados* – „jednostka”; w filozofii neoplatońskiej pojęcie używane na określenie jedności Jedna. Henada jest transcendentnym źródłem jedności.

⁴⁴ Por.: *Idem: Metafizyka wirtualna. Traktat o strukturach chwilowych*. Katowice 1997.

⁴⁵ Problem znajduje swe dopełnienie w traktacie o recentywizmie transcendentnym (lub kwantowym), do czego wrócimy później.

Najwyższa Henada leży poza sferą tego, co można objąć myślą, poznawać jako coś dla czegoś. Najwyższa Henada nie tylko znajduje się poza bytem, ale i poza rozumem. Najwyższa Henada jest źródłem irracjonalnym racjonalnie poznawanego bytu. Z Najwyższej Henady emanują inne henady, o których mówię w liczbie mnogiej – głosi Filozof – prócz tego bowiem, że są zdarzeniem, są także zjawiskiem, a więc nie tylko zdarzają się, ale i zjawiają, mają swe postaci w rodzaju peryferiów zdarzeń. [...] Tu kończy się myślenie o Bogu, Najwyższej Henadzie, istocie Boskiej, z której zrodził się świat nie zrodzony, skomplikowany człowiek, skomplikowane życie, skomplikowany byt. Tu zaczyna się myślenie o świecie, o losie i przeznaczeniu⁴⁶.

Druga rozprawa przynosi teorię rzeczywistości wirtualnej. Każda teoria składa się z części wyjaśniającej i przedstawiającej. Pierwsza to ontologia teoretyczna; odnosi się do zdarzeń, które zachodzą w łożu istnienia Natury⁴⁷, czyli w centrum recencjału egzystencjalnego świata wirtualnego. Postuluje istnienie wielkości wirtualnych (nieobserwowalnych) *ens in absentia*, przyjmując radykalną nieciągłość. Część przedstawiająca teorię jest ontologią empiryczną i odnosi się do istnienia wielkości obserwowalnych (*ens in existentia*), czyli do łoża trwania świata zjawisk. Jej twierdzenia są prawdziwe, jeśli zostaną empirycznie potwierdzone. Ontologia empiryczna daje nam ciągły obraz rzeczywistości, a ponadto ukrywa w sobie ontologię teoretyczną, która – próbując się wydobyć – przybiera postać języka. Jedna i druga ontologia składają się na tę samą teorię wyjaśniającą istnienie świata. Ontologia teoretyczna może określić dedukcyjnie ontologię empiryczną (trwanie świata zjawiskowego), przekształcając ontologię empiryczną w ontologię teoretyczną w ten sposób, by związek między nimi nie uległ zatarciu w pamięci obserwatora antropicznego. Taką możliwość, dzięki zdolności do inscenizacji epistemologicznej ma subiektywnie pojmowane „ja” poznające⁴⁸. „Świat istnieje zawsze w jakiejś chwili, a to oznacza skłonność umysłu do postrzegania go w strukturach chwilowych, które rodzą się wraz z nami [...]”⁴⁹. Oto odpowiedź na pytanie, jak istnieją struktury chwilowe bytu wirtualnego. Skłonność człowieka do inscenizacji epistemologicznej

⁴⁶ Idem: *Metafizyka zdarzeń...*, s. 11–12.

⁴⁷ Łoża istnienia Natury to źródło bytu zlokalizowane w centralnej części recencjału, w czasie teraźniejszym. Dokonuje się tam przejście od zdarzenia do zdarzenia (od *recens* do *recens*), z chwili na chwilę (wielkości niemierzalne fizycznie) – a *recentiori* przeskakujące, niczym nie uwarunkowane istnienie. Łoża istnienia Natury jest czymś odrębnym i sama dla siebie buduje łoże trwania świata zjawiskowego. Te ostatnie z kolei umieszczone są na peryferiach recencjału egzystencjalnego i dają złudzenie trwania.

⁴⁸ Jest to właściwość rozumu ludzkiego, który ma skłonność dopełniania rzeczywistości nieskończoną sumą bytów teraźniejszych. Czerpie przy tym z treści, które należą do jego woli, moralności, systemu przyjmowanych wartości.

⁴⁹ Idem: *Metafizyka wirtualna...*, s. 274.

sprawia, że w łożu trwania świata zjawisk widzimy coś, czego nie ma w łożu istnienia Natury. Dlatego w tym zakresie skazani jesteśmy na hipotezy, przy czym nie istnieje w przyrodzie ostatni poziom trwania świata zjawiskowego, ale istnieje ostatni poziom łożu istnienia Natury – jest to wszechświat jako całość.

Kolejne tezy recentywizmu dotyczą koncepcji Absolutu, którą J. Bańka zawarł w rozprawie: *Absolut i absurd. Filozoficzne dociekania początkowości i finalności świata* (Katowice 1993). Recentywista uznaje, iż Absolut jest tajemnicą bez podstaw wyjaśniania, Wielkim Milczeniem, *Megalesige*. Nie ma nic bardziej abstrakcyjnego niż milczenie. Milczenie to początek (*arche*) czegoś, czego początku nie można wysłowić. Z *Megalesige*, które jest czystą terażniejszością, ale zarazem Pleromą (pełnią, która wypełnia dobro), wypływa byt aktualny – zdarzenie jako „wykrzyk stworzenia”. U podstaw teorii Absolutu leży metafizyka milczenia. Z *Megalesige* wyłania się zdarzenie jako wykrzyk, ale także jako istnienie bez trwania, które pozostawia ślad w zjawisku. Te z kolei również zmierzają do milczenia, stanowiącego milczenie śmierci – (*Thanatosige*). Można zatem powiedzieć, że u początku wszystkiego Milczenie jest Bytem (*Megalesige*), a u kresu wszystkiego przechodzi w Nicość (*Thanatosige*). Cóż to oznacza dla człowieka? Otóż wyłonienie się człowieka jako zdarzenia z *Megalesige* jest oddalaniem się od Absolutu. Jednakże zmierzanie do *Thanatosige* mocą zjawiska skazuje nas na metafizyczny zwrot ku Tajemnicy, która wymusza lęk przed umieraniem i nicością – jak się okaże w późniejszej rozprawie⁵⁰ – epistemologiczną, lecz nie ontologiczną.

Zresztą w tym ostatnim dziele Filozof jakby łagodzi zarysowane „rozdarcie”, które zawiera się między *Megalesige* a *Thanatosige*. J. Bańka wprowadza pojęcie recentywizmu transcendentálnego (kwantowego). Analizy – ujmując skrótowo – ukazują trzy kategorie:

- a) Nadmonadę – recencjał równoległy, postulowany, obejmujący świat jako system, w którym wszystko jest dane raz na zawsze;
- b) recencjał niemowlęcy (wywodzący swe istnienie z Nadmonady) – inaczej łożę istnienia Natury – który natychmiast przyjmuje postać zjawisk;
- c) „przeprężenie transcendentálne”, czyli przekształcenie, transformacja zjawiska do Nadmonady po wyczerpaniu energii kwantu zdarzenia.

Owa transformacja możliwa jest w obu kierunkach: od a) do b), i odwrotnie⁵¹. Można zatem mówić o pojęciu wszechświata recentywistycznego, czyli wszechświata, „który symuluje sam siebie” za pomocą obserwatora antropicznego i jego *recens*. Wszechświat jest recentywistyczny, tzn. że największa ilość zjawisk występuje w naszym „teraz”. J. Bańka używa obrazowego języka, pisząc, że „wszechświat jest kwiatem, który zakwita tylko raz”.

⁵⁰ Por.: Idem: *Ojciec nasz, któryś jest teraz...*, T. 1–2.

⁵¹ Por.: ibidem, T. 1, s. 28 i nast.

Dlaczego zakwita dla nas? Tu przychodzi z pomocą zasada antropiczna, która mówi, że obserwator antropiczny mógł zaistnieć właśnie w tej fazie rozwoju wszechświata⁵².

Tymczasem egzystencja ludzka sytuowana jest w rzeczywistości kulturowo-cywilizacyjnej. Ekspansja wartości technicznych dokonująca się kosztem wartości duchowych kazała J. Bańce zająć się sytuacją egzystencjalną. Zaowocowało to studiami nad filozofią techniki⁵³. W tym też tkwi źródło narodzin eutyfroniki – filozofii człowieka współczesnego⁵⁴. Jest to dziedzina badań humanistycznych lokująca się na styku psychologii i filozofii techniki. Zajmuje się ochroną sfery duchowej człowieka przed niezamierzonym, niszczącym wpływem techniki⁵⁵. Pierwsze publikacje z tej dziedziny trafiły na rynek wydawniczy w latach siedemdziesiątych XX wieku, wtedy to między innymi ukazała się *Technika a środowisko człowieka. Wprowadzenie do zagadnień eutyfroniki* (Warszawa 1973). Sama problematyka antropologiczna w filozofii reentywistycznej winna być rozważana w płaszczyźnie par pojęć: „zdarzenie” – „zjawisko”, *thymos* – *phronesis* oraz „człowiek jednopojawieniowy” – „człowiek wielopojawieniowy”.

Perspektywa antropologiczna (i metafizyczna) determinuje tezy systemu zarówno w koncepcji reentywizmu transcendentального, jak i w szczegółowych analizach „tego, co »człowiecze«, przy pomocy kategorii *thymos* i *phronesis*”⁵⁶. Ciało i umysł – podkreśla A. van Peursen – to kategorie, które mają różne konteksty filozoficzne⁵⁷. Antropologia reentywistyczna (ontologia obecności bytu) porządkuje je za pomocą kategorii *thymos* i *phronesis*, a tym samym zyskuje wyraźne punkty odniesienia możliwości bytu. Rozróżnienie takie – zdaniem J. Bańki – to rozróżnienie między dwoma wewnętrznymi stanami ducha i ludzkiego umysłu: między spontanicznością a racjonalnością. W dalszej kolejności dopiero *thymos* wyraża zmysłowe i pozazmysłowe (instynktowne) poznanie reakcji ciała; *phronesis* natomiast – reakcji racjonalnych, wytworów myśli, jakie obiektywizuje technika. Traktując *thymos* i *phronesis* odrębnie, mamy prawo powiedzieć, że chodzi o dwa stany jaźni ludzkiej („ja” froniczne i „ja” tymiczne), które znajdują wspólną – eutyfro-

⁵² Por.: Idem: *Wstęp do filozofii...*, s. 447.

⁵³ Por.: Idem: *Filozofia techniki. Człowiek wobec odkrycia naukowego i technicznego*. Katowice 1980.

⁵⁴ Skondensowany wykład antropologii filozoficznej, czyli „ontologii obecności bytu”, badacz znajdzie w: Idem: *Encyklopedia nauk filozoficznych...*, T. 3, s. 9–65.

⁵⁵ Por.: *Encyklopedia katolicka*. T. 4. Lublin 1983, s. 1349. Zdaniem J. Bańki, pojęcie eutyfroniki należy pozostawić nieostre. Por.: *Nowa encyklopedia...*, T. 1, s. 204–205.

⁵⁶ Por.: Idem: *Nowa encyklopedia...*, T. 1, s. 76 i nast.: „Świat istnieje w odniesieniu do potencjalnej obecności Boskiej *thymos*, w której uczestniczy nasza jednostkowa *thymos*. Porządek rzeczy wskazuje na istnienie niezależne od człowieka (*thymos* I), ale zależne od umysłu w ogóle (*thymos* II)”.

⁵⁷ Por.: A. van Peursen: *Antropologia filozoficzna*. Warszawa 1971, s. 97.

niczną – przestrzeń. Inaczej jeszcze: przestrzeń eutyfroniczna to pole styczności stałej możliwości bytu *thymos* i *phronesis*⁵⁸. Tym samym postulat *homo eutyphronicus* przełamuje Kartezjański dualizm. Humanizm wyodrębnił człowieka z ontologicznie zamkniętej natury, uczynił zeń istotę najwyższą, która dzięki inscenizacji epistemologicznej *phronesis* wykracza poza naturę instynktownej *thymos*. Utożsamienie kondycji człowieka z kondycją racjonalną (*phronesis*) prowadzi do humanizmu racjonalistycznego, który cechuje człowieka wielopojawieniowego (model człowieka w danej kulturze). Koncepcja eutyfroniczna optuje za humanizmem etycznym, który odnosi się do człowieka jednopojawieniowego (człowieka konkretnie żyjącego), a dzięki inscenizacjom epistemologicznym podkreśla takie idee, jak godność osoby, cierpienie osobiste i tragiczny los „ludzkiej kondycji” w cywilizacyjnym świecie, który jednostka pragnie uczynić domem. „Mówiąc zatem, że człowiek to istota eutyfroniczna, nie tylko kojarzymy (te) dwa obszary »bycia« i »bytu« – *thymos* i *phronesis* – ale także wskazujemy, że obie te sfery współtworzą się nawzajem [...]”⁵⁹.

Omawiana antropologia filozoficzna zachowuje terminy „osoba” i „podmiot”, lecz proponuje nową interpretację. Pod pojęciem osoby należy w re-centywizmie rozumieć akt istnienia, który wyraża rozumną formę jednostkowej substancji. Osoba jest zdarzeniem zarówno bytowym, jak i duchowym. Jako zdarzenie bytowe, może zaistnieć jako zdarzenie duchowe, nie może natomiast trwać w postaci zjawisk peryferyjnych, czyli nie może kontynuować swego istnienia⁶⁰. J. Bańka przyjmuje podmiotowe istnienie, lecz różne od interpretacji Kartezjańskiej. Ujmując problem w terminologii systemu, możemy napisać: Kartezjusz przyjmuje „bycie-dłużej-niż-w-jednym-teraz”. Istnienie prostomyślne oznacza zawsze „bycie-w-jednym-teraz”. Konstrukcja, która wiedzie – według Kartezjusza – od porządku racjonalnej *phronesis* do porządku realnej *thymos*, jest sprzeczna z dialektyką istnienia w porządku eutyfronicznym. Kartezjańskie *cogito* to konstrukt *phronesis*. Nie jest nam najpierw dane jakieś abstrakcyjne „bycie-dłużej-niż-w-jednym-teraz”. Istnieje natomiast realny człowiek (w istnieniu podmiotowym). W obrębie inscenizacji epistemologicznej podmiotowości społecznej kształtuje się istota poszczególnego człowieka. Dzieje się tak nie w oderwaniu od abstrakcyjnej *phronesis* ani też realnej *thymos* (można powiedzieć – źródła podmiotowości), ale w związku *thymos* z *phronesis*. O podmiotowości decyduje *thymos*, która nie jest całkowicie zrozumiata. Dlatego *thymos* („bycie-w-jednym-teraz”) zawsze zanurza się w jakimś *phronesis* („bycie-dłużej-niż-w-jednym-teraz”). Istnienie podmiotowe („bycie-w-jednym-teraz”) jest czymś pierw-

⁵⁸ Por.: J. Bańka: *Nowa encyklopedia...*, T. 1, s. 72–73.

⁵⁹ Por.: *ibidem*, T. 3, s. 30–31.

⁶⁰ Por.: *Idem*: *Metafizyka zdarzeń...*, s. 180.

szym w porządku prostomyślności Kartezjańskiej („bycie-dłużej-niż-w-jednym-teraz”). „Istnienie podmiotowe *thymos* nie wnosi żadnych treści do struktury istotowej *phronesis*, ale ma na nią wpływ urzeczywistniający dlatego, że istota *phronesis* kształtuje się w toku inscenizacji epistemologicznej w zależności od podmiotowej *thymos*”⁶¹. Zatem między *thymos* i *phronesis* zachodzi wzajemna zależność. *Thymos* w podmiotowym istnieniu jest dostateczną racją ontologicznej otwartości *phronesis*. Natomiast *phronesis* dostarcza *thymos* elementu realnego w ten sposób, iż razem tworzą prostomyślny byt. „Dialektyka potencjalnej *phronesis* i aktualnej *thymos* sprawia, że w aspekcie istnienia podmiotowego możliwością jest *phronesis*, natomiast aktem – *thymos*”⁶².

Generalnie reentywizm postuluje nową antropologię filozoficzną, która jest osnuta na zjawiskach techniki i ma na celu paralelny rozwój psychomoralny oraz cywilizacyjny człowieka⁶³. Sama eutyfronika z kolei „zakłada ochronę człowieka przed tymi skutkami technologii, które zmieniają w sposób istotny zamknięte ontologicznie w osobniczych egzystencjach cechy zachowania, tj. zmieniają naturalne sposoby funkcjonowania ludzkiej osobowości”⁶⁴.

Gdyby podtrzymać wątek analizy pary pojęć *thymos* i *phronesis* na płaszczyźnie aksjologicznej i etycznej, znajdziemy się oto w następującej sytuacji. *Thymos* wyraża sferę wartości podstawowych, ludzkich, które są niezbędne jednostce do twórczej, zindywidualizowanej (*a recentiori*) i kreatywnej obecności w świecie. Są to wartości zobiektywizowane, pochodzące ze sfery kulturowej (człowiek wielopojawieniowy), za pomocą których jednostka odpowiada osobiście na podstawowe egzystencjalne pytania, czyniąc w ten sposób swe życie sensownym. Wartości te odbierane są uczuciowo jako „ciepłe”. Natomiast *phronesis* obejmuje sferę wartości racjonalnych, opartych na rozumowych przesłankach i argumentacji. Te z kolei wartości odczuwane są jako „zimne”.

W aspekcie normatywnym eutyfronika stawia sobie zadanie – tu przechodzimy wprost do etyki prostomyślności – zapobiegania niekorzystnym zjawiskom technologicznym, odwołując się do wartości moralnych, a dokładniej – do ochrony przed zniszczeniem intymnej i prywatnej sfery jednostki. Ważne przy tym, by działanie cechowało się odpowiednimi proporcjami, by kierować się nie tyle informacją, ile naturalnym kryterium dobra i zła, dyspozycją, która jest określona jako zmysł prostomyślności moralnej. Rzecz dotyczy syntezy czynnika *thymos* i *phronesis* w ludzkim działaniu (*homo eu-*

⁶¹ I d e m: *Nowa encyklopedia...*, s. 11.

⁶² Ibidem, s. 12.

⁶³ Por.: ibidem, T. 1, s. 17.

⁶⁴ Ibidem, T. 3, s. 57.

thyphronicus). Owo wyważenie proporcji w działaniu (wszak z technologii zrezygnować niepodobna) wyraża się – według J. Bańki – w cnotach eutyfronicznych: jednostkowej – indywidualnej prostomyślności, oraz społecznej – obywatelskiej prostomyślności⁶⁵.

Naczelna dyrektywa etyki prostomyślności brzmi: szanuj w drugim te wartości, którymi jest on ożywiony i które przynoszą mu największą satysfakcję. Nie są to wartości przypadkowe, lecz takie, które w obiektywnym prawie naturalnym określone zostały jako dobro. J. Bańka nazywa je wartościami prostymi (można też mówić o wartościach ludzkich, kulturowych). Ujawniają się one w sferze *thymos* i są odbierane przez zmysł prostomyślności moralnej w postaci pytań ostatecznych, a uświadamiane jako oczywiste w sferze *phronesis*. Wartości te, co istotne, wymagają poręczenia moralnego ze strony podmiotu. Oznacza ono niedyskursywny stan oczywistości umysłu ludzkiego, który wartość odczuwaną jako swoją jest gotów zrealizować w każdej sytuacji. W odpowiednim aspekcie można by tu przywołać termin tybetański *kun-long*, czyli „etycznie zdrowy”, inspirujący realizację wartości oraz stan umysłu i serca⁶⁶.

Etyka prostomyślności ma charakter eudajmonistyczny, co oznacza indywidualizację szczęścia z uwzględnieniem rozwoju psychomoralnego jednostki. Należy – podkreśla Filozof – „pozwoić człowiekowi cieszyć się małym szczęściem, aby był zdolny akceptować wielkie cele i wartości, określane jako szczęście ludzkości”⁶⁷. Można wreszcie rozważyć problem, czy etyka prostomyślności jest egzemplifikacją etyki sumienia. Zarówno bowiem naczelną wartość, jak i naczelną dyrektywę etyki J. Bańka wywodzi z sumienia (*synderesis*). Sumienie rozumiane jako „rodzaj posłuchu dla jaźni pierwotnej” staje się normą realizowania dobra. Sumienie jest też układem odniesienia dla wolności i odpowiedzialności człowieka. Wreszcie działanie zgodne z normą prostomyślności to działanie zgodne z własnym sumieniem. Rodzi to problem subiektywizacji etycznej, zwłaszcza w odniesieniu do sumienia błędnego lub – jak powiadają neotomiści – sumienia niepokonalnie błędnego⁶⁸. Niebezpieczeństwo to maleje, gdy uświadomimy sobie usytuowanie kategorii w strukturze etyki prostomyślności („norma naczelna”, „dyrektywa naczelna”, „pojęcie natury”, „obiektywizacja wartości”, „intersubiektywność zmysłu prostomyślności moralnej”) oraz w strukturze pojęć eutyfroniki (zwłaszcza: „człowiek jednopojawieniowy” – „człowiek wielopojawieniowy”; „mechanizm identyfikacji kulturowej”). Można natomiast uznać, że

⁶⁵ Ibidem, s. 98 i nast.

⁶⁶ Por.: Dalajlama: *Etyka na nowe tysiąclecie*. Tłum. A. Kozieł. Warszawa 2000, s. 22–23.

⁶⁷ Por.: J. Bańka: *Nowa encyklopedia...*, T. 3, s. 94.

⁶⁸ Por.: T. Ślipko: *Zarys etyki ogólnej*. Kraków 1984.

dzięki wyeksponowaniu roli sumienia w etyce kreuje ona moralność autonomiczną i otwartą⁶⁹.

Zagadnienia normatywne J. Bańka pogłębia w następujących książkach: *Świat poręczenia moralnego. Medytacje o etyce prostomyślności* (Katowice 1988), *Rap metafizyczny...* (Katowice 1999), *Główne zasady etyki prostomyślności* (Poznań 2000), *Intelektualizm etyczny Spinozy a etyka prostomyślności* (Poznań 2000), a ostatnio w *Nowej encyklopedii nauk filozoficznych*. T. 3: *Nauka o wartościach* (Katowice 2002).

Specyfikę aksjologii reentywistycznej oddaje konstrukcja:

- memoriału egzystencjalnego,
- ideału egzystencjalnego,
- kapitału egzystencjalnego.

Przywołując kategorię recencjału egzystencjalnego, powiemy: wartości zawarte w grupie pierwszej nie mają ani mocy powinności, ani mocy istnienia. Mieszczące się w grupie drugiej mają moc powinności, lecz nie mają powinności istnienia. I wreszcie zawarte w grupie trzeciej mają moc powinności i zarazem powinność istnienia, zachodzą bowiem w sferze bytu aktualnego⁷⁰. Do ich realizacji dochodzi jedynie wtedy, gdy człowiek, umieszczony w centrum recencjału, odczuje siłę ideału egzystencjalnego na tyle, by wartość została zrealizowana w momencie *kairos* jednostki⁷¹. Same wartości nie są dane w świecie konkretnym. Może to ich wada, ale także urok metafizyczny. Metafizyka jest bowiem formą ich istnienia⁷².

Czym natomiast jest reentywizm w estetyce? To pytanie czeka dopiero, według J. Bańki, na pełną odpowiedź⁷³. A. Baumgarten estetykę rozumiał jako naukę o pięknie odbieranym za pomocą zmysłów. Definiowanie sztuki oraz swoistość terminów estetycznych, takich jak: „przedmiot estetyczny”, „dzieło sztuki”, „wartości estetyczne”, „przeżycie estetyczne”, uświadamiają złożoność i trudność racjonalnej argumentacji. Być może rolę estetyka – zgodnie z sugestią M. Weitzza – należy sprowadzić do odkrywania, czego poszukiwać i na co patrzeć w sztuce⁷⁴. Estetyka w perspektywie reentywizmu wpisana jest w czas terażniejszy oraz w koncepcję zdarzeń i zjawisk. Podstawowym pojęciem będzie tu „inscenizator”, a pochodnymi – „scena”

⁶⁹ Por.: A.A. Dura: *Etyka prostomyślności – moralność otwarta – chrześcijaństwo*. W: „Folia Philosophica”. Red. J. Bańka. T. 20. Katowice 2002, s. 37–61.

⁷⁰ Por.: J. Bańka: *Wstęp do filozofii...*, s. 372.

⁷¹ Por.: Idem: *Metafizyka zdarzeń...*, s. 171–176.

⁷² Por.: A.A. Dura: *Etyka prostomyślności: sumienie a rzeczywistość ponowoczesna*. W: *ARCHEUS. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej*. Red. M. Nowacka i J. Kopania. Nr 2. Białystok 2001, s. 79.

⁷³ Por.: J. Bańka: *Treatise on Beauty. Study of Recentivistic Aesthetics*. Katowice 1999.

⁷⁴ Por.: M. Weitz: *Rola teorii w sztuce*. W: *Estetyka w świecie*. Red. M. Gołaszewska. T. 3. Kraków 1996, s. 359.

(miejsce inscenizacji) oraz „inscenizacja”. Estetyka recentywistyczna kreuje zjawiska dla tego samego zdarzenia. „Jeśli przemyślimy oddziaływanie piękna dzieła sztuki na człowieka w każdej epoce, okaże się, że sztuka to kreowanie zjawisk, tj. pewnej sceny przez nie konstytuowanej, dla nie zaistniałych zdarzeń, a więc idei”⁷⁵.

Spośród bogatego materiału do przemyśleń warto zasygnalizować dwa pojęcia: „piękno”, rozumiane jako sceniczne „teraz”⁷⁶, oraz „kaleteja” – odkrycie „boskości w ludzkim obrazie świata”⁷⁷. Przeszłość na scenie musi wystąpić jako „teraz”. Życie sceniczne nie czerpie z przeszłości. Choć na scenie wszystko jest „teraz”, to nie ma ono charakteru ontologicznego. Recentywizm dąży do wykazania „scenicznej zależności prymatu, przyznanego w dziele sztuki teorii poznania, przed ontologią, od owego psychologicznie ważnego kompleksu problemowego, którego pierwszą genetycznie znaczącą postać stanowi odkrycie piękna”⁷⁸. Problemem jest antynomia między wiecznością uniwersalnego bytu piękna a wolnością do upodobań w pięknie konkretnym. Rozwiązanie sprowadzone zostaje do refleksji nad kontaktem człowieka z bytem konkretnym, czyli do odkrycia aktualnego momentu piękna⁷⁹. „Wiecznie piękne” – twierdzi J. Bańka – wskazuje na ujęty całościowo duchowo-intencjonalny kontakt człowieka z bytem (przeżycie piękna jest tu zreflektowane poznawczo do Logosu). Natomiast „dowolnie piękne” stanowi kontekst, który umożliwia określenie, czym jest piękno (przeżycie to ma charakter spontaniczny i zakłada odniesienie do chaosu – *thymos*). Zatem Logos powołuje piękno wieczyste, chaos – piękno zróżnicowane⁸⁰.

Jeśli przesunąć piękno do centrum recenzjału egzystencjalnego, to w dziele sztuki wszystkie wartości mają trwanie niejawne. Problem w tym, co trwa niejawnie w dziele sztuki, a jest wielokrotnie postrzegane. I wreszcie – co trwa jawnie w psychice odbiorcy widza, który dzieło percypuje. Pomocą w pogłębianiu problemów będą książki: *Traktat o pięknie* (Katowice 1999) czy też *Czas w sztuce: recentywizm i skok do królestwa bezpowrotnej terażniejszości* (T. 1–2, Katowice 1999).

Pozostaje omówić wprowadzenie do recentywistycznej teorii kultury, w której pojęcia kultury i cywilizacji traktuje się jako rozłączne. Kulturę J. Bańka rozumie jako wyższą formę ludzkiej egzystencji, odnoszącą się w istocie do faktów duchowych, religijnych i artystycznych. Kultura obej-

⁷⁵ Por.: J. Bańka: *Wstęp do filozofii...*, s. 372.

⁷⁶ Por.: Idem: *Nowa encyklopedia...*, T. 3, s. 158–169.

⁷⁷ Por.: Idem: *Wstęp do filozofii...*, s. 396–407; Idem: *Nowa encyklopedia nauk...*, T. 3, s. 170–221.

⁷⁸ Por.: Idem: *Nowa encyklopedia...*, T. 3, s. 170.

⁷⁹ Por.: Idem: *Traktat o pięknie. Studium etyki recentywistycznej*. Katowice 1999.

⁸⁰ Por.: Idem: *Wstęp do filozofii...*, s. 406.

muje sferę wewnętrzną ludzkiego bytu, który manifestuje dumę z własnych osiągnięć, z poczucia wartości oraz przeżywania sensu egzystencji. Funkcja kultury polega na dostarczaniu bogactwa wartości, z którymi mogą się identyfikować indywidualnie. Kultura determinuje sposób życia danej grupy społecznej. Cywilizacja z kolei obejmuje zewnętrzną sferę ludzkiego bytu („jego powierzchnię”), a dokładniej: osiągnięcia techniczne służące ułatwieniu życia. Na cywilizację składają się takie osiągnięcia zewnętrzne, które są efektem procesów określonej kultury. Rozwój techniki, ekonomiki, systemów organizacji itp. ma na celu doskonalenie życia oraz znamionuje postęp w poszukiwaniu środków, które określają poziom życia danej grupy społecznej.

Kultura współczesna zmierza – zdaniem J. Bańki – od stanów prostomyślnych w kierunku stanów o niższym wskaźniku prostomyślności. Ma w tym swój udział ekspansja cywilizacji. Reentywizm wyróżnia jej trzy typy:

1. Cywilizację diatymiczną opierającą się na wierze w rzeczywistość zmysłową, jako jedyną rzeczywistość „tutaj-teraz-bycia”, a dokładniej: odwołującą się do intuicji i przymusu fizycznego (sfera *thymos*).

2. Cywilizację diafroniczną budowaną zgodnie z zasadą nadzmysłowego i logicznego poznania w sferze *phronesis*. Ten typ cywilizacji zagraża wartościom duchowym, a antropologicznie – sferze *thymos* (psychice) człowieka.

3. Cywilizację eutyfroniczną jako pożądaną typ cywilizacji. Dąży ona do syntezy sfer *thymos* i *phronesis*, by na tej podstawie zbudować harmonijne (proporcjonalne) życie społeczności ludzkiej⁸¹. Sama filozofia cywilizacji została przedstawiona w trzynomowym dziele pt. *Filozofia cywilizacji* (Katowice 1986–1991).

Z kolei problemy historiozoficzne doczekały się odrębnej analizy w rozprawie pt. *Prolegomena do historiozofii. Spór historyzmu z reentywizmem o historię dziejów* (Poznań 2001). Bieg dziejów raz może się wydać machiną, przed którą nikt ani nic się nie ostoi, innym razem można dostrzec w nich sens, który daje się w nieskończoność interpretować. Niekiedy ów sens przemawia z nowych wydarzeń i – jak podkreśla K. Jaspers – zawsze jest wieloznaczny, a zarazem nieznaną człowiekowi w momencie, gdy mu siebie powierza. „Widząc, jak nasze życie rozplywa się w chwilowości, my, jednostki wciągnięte w bezładny splot przypadków i przemożnych wydarzeń, w obliczu dziejów, które zdają się dobiegać kresu, pozostawiając po sobie chaos, staramy się wznieść ponad to wszystko, przezwyciężając tym samym dzieje”⁸². Egzystencjalistyczny tekst nie stracił na aktualności, ponieważ J. Bańka ze swymi przemyśleniami na temat historiozofii sytuuje siebie wśród myślicieli, o których H. Levy pisał: „My wszyscy – Rickert, fenomenologowie i ci, którzy nawiązują do Diltheya, spotykamy się w wielkiej walce o to,

⁸¹ Por.: Idem: *Nowa encyklopedia...*, T. 3, s. 63–65.

⁸² K. Jaspers: *Wprowadzenie do filozofii*. Wrocław 1995, s. 74.

co ponadczasowe, w tym, co historyczne lub ponadhistoryczne, o królestwo sensu i jego historyczny wyraz w urzeczywistnionej, konkretnej kulturze, o teorię wartości, która wychodząc poza to, co subiektywne, prowadzi do tego, co obiektywne i mające trwałe znaczenie”⁸³.

Stanowisko historiozoficzne J. Bańki ukształtowało się w wyniku sporu z historyzmem, który w wersji radykalnej opiera się na założeniu, że wszystkie zjawiska kulturowe należy postrzegać, rozumieć i wyjaśniać jako historyczne. Są to zasadniczo standardy „kulturalistyczne, które przeciwstawiają się naturalizmowi”⁸⁴. W rozumieniu tego stanowiska wiodącą rolę zdaje się odgrywać zasada recentywizmu, która przybiera brzmienie: „Metoda recentywistyczna nastawiona jest na odczytywanie i rozumienie procesów cywilizacji z punktu widzenia projekcji kulturowej człowieka jednostkowego i jego identyfikacji z kulturą człowieka historii”⁸⁵. W tym sensie zasada recentywistyczna jawi się jako komplementarna do ujęcia dziejów przez historyzm.

Człowiek prostomyślny nie może żyć tylko przeszłością ani lokować życia w przyszłości, mimo wszystko jest mu potrzebne (i możliwe) optymalne prognozowanie. Postawa recentywistyczna w antropologii i moralności nie oznacza bierności, lecz aktywne kształtowanie „tutaj-teraz-bycia” człowieka jednopojawieniowego. Ten zaś, badając „nie-tutaj-teraz-bycie” I (przeszłość), sięga do historii, by lepiej rozumieć i prostomyślnie przeżywać swą terażniejszość. Ma też szansę, by uaktywnić swe „tutaj-teraz-bycie”, starając się optymalnie prognozować „nie-tutaj-teraz-bycie” II (przyszłość). Człowiek jednopojawieniowy ma świadomość swej niepowtarzalności (indywidualności i egzystencji); ma również świadomość historyczną. Oznacza to, że czuje się wpisany w proces dziejowy, chce ten proces rozumieć, a przy tym odkrywać, czy, a jeśli tak, to jakie prawa kierują społecznościami, w jakie uwarunkowania dziejowe (kulturowe) wpisane jest jego „tutaj-teraz-bycie”. Z tych względów sięga do historii i zasady historyzmu. Jednak robi to nie dlatego, by historyzm biernie akceptować, sprowadzać życie do determinanty historyzmu, lecz aby dzięki uświadomionej konieczności prostomyślnie (recentywistycznie) indywidualizować własne szczęście, przeżywać swój sens i los. Stosowanie dyrektywy historyzmu w wersji recentywistycznej jest narzucającą się oczywistością. Jeśli w „nie-tutaj-teraz-byciu” I odkryje prawa traktowane jako dziejowa konieczność, trafniej będzie przeżywać i kształtować dane mu „tutaj-teraz-bycie”.

⁸³ H. Levy: *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie*. Charlottenburg 1927, s. 20, cyt. za J. Bańka: *Prolegomena...*, s. 25.

⁸⁴ Por.: H. Schnaedelbach: *Filozofia w Niemczech 1831–1939*. Warszawa 1992, s. 62–64.

⁸⁵ J. Bańka: *Wstęp do filozofii...*, s. 410.

Można zaryzykować twierdzenie, że poszukiwanie optymalnej prognozy społecznej dotyczącej „nie-tutaj-teraz-bycia” II (przyszłości) jest – przynajmniej w jakiejś mierze – uwarunkowane antropologiczno-etycznym postulatem życia prostomyślnego, który integralnie wpisuje się w system reentywistyczny. Rzecz w tym, że od pewnego czasu obserwujemy zerwanie mechanizmu identyfikacji człowieka jednostkowego, żyjącego tutaj i teraz, z wartościami kultury człowieka wielopojawieniowego. Jak zapobiec temu procesowi? – oto centralne pytanie filozofii dziejów u progu trzeciego tysiąclecia.

Wolno sądzić, że w obręb reentywistycznej filozofii dziejów należałoby wpisać ostatni (wysunięty w 2002 roku) postulat J. Bańki – euroreentywizm. W nieco wcześniejszej rozprawie Filozof konstatuje, że współcześnie żyjemy w nowym stadium dziejów, które nazywa epoką reentywizmu⁸⁶. Jest to epoka odrzucenia kultury opartej li tylko na przeszłości, po to, by nie „żyć jako przodkowie”. Oznacza to również odrzucenie życia dla dobra przyszłych pokoleń, jak bywało niegdyś w niektórych systemach społecznych (np. w komunizmie). Epoka reentywizmu charakteryzuje się zwrotem ku życiu, które jest dane i ważne bezpośrednio, czyli teraz, i nie może być traktowane jako środek służący osiągnięciu czegoś w przyszłości. Zasięg czasowy i cechy treściowe winny być – zdaniem J. Bańki – określane w miarę upływu czasu aktualnego, natomiast samo pojęcie „reentywizm” należy traktować jako absolutne, gdyż pozwala aktualną epokę każdorazowo ujmować jako „epokę czasową” zresetowaną (odciętą) od epok wcześniejszych. Epoka reentywizmu winna być definiowana według ekstensji jednokierunkowej, tzn. odliczającej swe aktualne istnienie od „teraz”.

Euroreentywizym nawiązuje do koncepcji trzech epok cywilizacyjnych:

- 1) cywilizacji opartej na *thymos*, w której dominował archetyp strachu i łupu;
- 2) cywilizacji opartej na *phronesis*, w której dominowała zasada pracy i zysku;
- 3) cywilizacji eutyfronicznej opartej na syntezie *thymos* i *phronesis*, w której dokonuje się synteza racjonalności i godności.

Filozofię euroreentywizmu J. Bańka wiąże z trzecim typem cywilizacji (eutyfroniczna), która jest próbą pogodzenia dwóch „zdawałoby się antynomijnie sprzężonych wartości: rozumu i godności”. Euroreentywizm miałby polegać „na odcięciu od sygnałów hamujących rozwój w obrębie własnej przestrzeni życiowej i przeobrażenie zgodnie z pozytywnymi sygnałami pochodzącymi z obcej przestrzeni, aby połączyć własną terażniejszość z nową, wspólnotową terażniejszością innych narodów Europy [por. typ cywili-

⁸⁶ Por.: Idem: *Metafizyka wirtualna...*; Idem: *Euroreentywizm...*, s. 7.

cji 3) – A.A.DJ”⁸⁷. Innymi słowy, eurorecentywizm może być pojmowany jako konstytucja (albo kontynuacja) nowej historiozofii, która – zdaniem J. Bańki – odpowiada psychice współczesnego Europejczyka.

J. Bańka jest etycznym optymistą, ponieważ wskazuje na możliwość budowania etycznego sensu cywilizacji, a owa możliwość, jak się wydaje, zawsze pozostanie recentywistycznie otwarta. Jeślibyśmy ją wykluczyli, to stanowisko twórcy recentywizmu musiałyby zostać określone jako umiarkowanie sceptyczne. Cywilizacja eutyfroniczna jawi się jako rezultat nakreślonej jedności rozumu i godności. Być może to jedynie horyzont. W tej perspektywie umieszczona zostaje nowa tendencja (siła) do poszerzenia jedności Europy. Filozof zdaje się ją postrzegać jako sojusznika w realizacji cywilizacji eutyfronicznej. Czy to się powiedzie? Alternatywą jest „wspólnota liberałów żyjąca ideą wolnorynkowej wymiany”. „Planując takie przedsięwzięcie – pisze J. Bańka – czujemy się po trosze jak prostomyślny szlachcic, Don Kichote z Manczy, w nasz wiek XXI przeniesiony. Ale jeśli czasami nie poczuujemy się nim choć trochę, będziemy być może żyć w świecie, w którym żyć wprawdzie łatwo, ale w którym żyć nie warto”⁸⁸.

Zamiast zakończenia

Jest czymś narzucającym się, że *Wprowadzenie do recentywizmu* nie powinno, a nawet nie może mieć typowego zakończenia. Drugą racją jest to, że filozofia recentywistyczna – zwłaszcza jak wykazała kolejna rozprawa J. Bańki: *Eurorecentywizm* – pozostaje ciągle *in statu nascendi*. Podzielimy się za to kilkoma uwagami dość przypadkowo zestawionymi. Momentami tekst spełnia funkcję przewodnika po bogatym materiale filozofii recentywistycznej, którą to funkcję zamierzamy podtrzymać, zwłaszcza dzięki przybliżeniu percepcji i możliwości rozwojowych recentywizmu.

W roku 1986 powstała praca zbiorowa pod redakcją J. Bańki pt. *Etyka prostomyślności a tradycje kultury*⁸⁹, a trzy lata później – *Od prezentyzmu do recentywizmu*⁹⁰. Swe miejsce w rozwoju recentywizmu przyrodniczego ma J. Czerny, współautor (z J. Bańką) książki pt. *Recentywizm – perspektywy nowej filozofii* (Katowice 1991). Wnikliwe analizy recentywizmu zawarte są w tomie pt. *Rozważania o filozofii a recentiori. Księga jubileuszowa ofiaro-*

⁸⁷ Idem: *Eurorecentywizm...*, s. 10.

⁸⁸ Ibidem, s. 11.

⁸⁹ Obok tekstów twórcy recentywizmu na uwagę zasługuje analiza F. Donocika: *Problematyka prostomyślności w teoriach kultury*. W: *Etyka prostomyślności a tradycje kultury*. Red. J. Bańka. Katowice 1986, s. 56–94.

⁹⁰ *Od prezentyzmu do recentywizmu*. Red. J. Bańka. Katowice 1989.

wana *Profesorowi Józefowi Bańce* (Katowice 1994)⁹¹. Idee filozofii terażniejszości są propagowane w wydanych dotąd dwudziestu jeden tomach wydawnictwa ciągłego „Folia Philosophica”, zawierającego przede wszystkim teksty pracowników Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego⁹². Ukazały się też dwie monografie W. Zięby: *Byt i recens. Prolegomena do ontologii Józefa Bańki* oraz *Obecność normy prostomyślności w etyce chrześcijańskiej* (autorem jest piszący te słowa). O eutyfronicznej relacji między człowiekiem a techniką pisał A. Kiepas⁹³, szerszą wiedzę o etyce prostomyślności znajdziemy w rozprawie J. Jaronia⁹⁴. Problematyka etyki prostomyślności jest też obecna w książkach J. Czernego⁹⁵. Szczegółowy wykaz wydanych do 1994 roku publikacji J. Bańki, wraz z recenzjami oraz przywołaniami, zawarty jest w *Rozważaniach o filozofii a recentiori...*⁹⁶. Cenne poznawczo miejsca zajmują artykuły W. Sztumskiego⁹⁷. Dorobek naukowy J. Bańki przedstawia ponadto Cz.S. Bartnik⁹⁸.

Zakład Antropologii Filozoficznej UŚ zorganizował konferencję naukową na temat filozofii reentywistycznej, której pokłosiem stała się praca zbiorowa pod redakcją A.L. Zachariasza pt. *Wieczne teraz*⁹⁹. Natomiast w grudniu 2002 staraniem Instytutu Filozofii UŚ, Komisji Filozofii i Socjologii PAN Oddział w Katowicach oraz Wydawnictwa Naukowego „Śląsk” zorganizowano otwartą konferencję naukową *Reentywizm na tle kierunków filozoficznych i socjologicznych wobec wyzwań współczesności*.

„Pytanie, na czym właściwie polegałoby »życie własne« jakiegoś kierunku, do dziś pozostaje otwarte. Ale odpowiedź na nie możemy otrzymać, porównując różne kierunki. Nie unikniemy tego również w odniesieniu do reentywizmu”¹⁰⁰. Oto jedno z podstawowych zadań do wykonania. Kolej-

⁹¹ Między innymi: G. Mitrowski: *Istnieć – to być teraz...*, oraz Idem: *Epistemologia w nurcie filozofii reentywistycznej*.

⁹² Por.: J. Bańka: *Słowo wstępne* do: „Folia Philosophica”. T. 20..., s. 7; m.in. artykuły J. Czernego z zakresu epistemologii reentywistycznej i zastosowania metody *a recentiori* w nauce i filozofii nauki.

⁹³ Por.: A. Kiepas, J. Urbański: *Filozofia. Wybrane problemy z filozofii techniki*. Warszawa 1994, s. 47.

⁹⁴ Por.: J. Jaron: *Główne tendencje w etyce polskiej 1956–1989*. Warszawa 1990, s. 256–277.

⁹⁵ Por.: J. Czerny: *Zarys pedagogiki aksjologicznej*. Katowice 1998.

⁹⁶ *Bibliografia publikacji Profesora Józefa Bańki*. Oprac. M. Niemczuk. W: *Rozważania o filozofii a recentiori...*, s. 11–27.

⁹⁷ Por.: W. Sztumski: *Rozważania o losie, czasie i reentywizmie*. W: *Filozofia jako sposób odczuwania i konceptualizowania ludzkiego losu*. Red. J. Bańka. Katowice 1999.

⁹⁸ Por.: Cz. S. Bartnik: *Historia filozofii*. Lublin 2001, s. 34, 48, 53, 503, 556.

⁹⁹ Wśród nich rozważania L. Radziocha: *Antynomie etyki prostomyślności*. [Maszynopis].

¹⁰⁰ A.E. Szoltysek: *O reentywizmie słów kilka*. W: *Rozważania o filozofii a recentiori...*, s. 32.

nym byłoby dokonanie dokładnej analizy ogromnego dorobku naukowego J. Bańki. Recentywizm dostarcza wielkiego materiału badawczego, który wciąż czeka na opracowanie.

Jest faktem, że filozofia terażniejszości pojawia się właśnie wtedy, gdy w filozofii współczesnej (na tle postmodernizmu filozoficznego) słychać głosy, iż „najwyższy już czas na post-postmodernizm. To znaczy na refleksję, która nasyciwszy się widokiem świata widzianego w odłamkach rozbitego lustra [...], zdobędzie się na wysiłek skonstruowania nowego zwierciadła”¹⁰¹. Podobne zapotrzebowanie, na które recentywizm odpowiada filozofią człowieka prostomyślnego (eutyfroniką), płynie z płaszczyzny antropologicznej. „Problemy wyłaniające się wskutek radykalnej dekonstrukcji osobowości ludzkiej – pisze A. Chmielewski – doprowadzą do prób znalezienia sposobów na przywrócenie jedności i trwałości jaźni ludzkiej, ale już na innych, nefundacjonalistycznych podstawach [...]”¹⁰². Wiele wskazuje na to, że kres kartezjańsko-kantowskiego projektu antropologicznego stał się faktem, i to nie tylko „dzięki” postmodernizmowi. Rodzą się nowe próby poszukiwania nowego, postponowoczesnego podmiotu¹⁰³. Propozycja modelu człowieka prostomyślnego jawi się jako oryginalna próba zachowania podmiotowości opartej na kategorii *thymos* i *phronesis*.

Niewątpliwie język rozpraw J. Bańki nie jest łatwy. Pisała o tym M. Szyszkowska, omawiając *Rap metafizyczny...*: „[...] jest ona [forma – A.A.D.] dość trudna w odbiorze ze względu na hermetyczny język i budowę zdań, zwłaszcza dla Czytelnika, który nie zna wcześniejszych rozpraw Autora. Jeśli miałabym poszukiwać analogii w odniesieniu do formy, to wskazałabym dzieła Nietzschego [...]”¹⁰⁴.

W odniesieniu zaś do wprowadzanej terminologii i licznych neologizmów przychodzi na myśl twórczość Heideggera. Zresztą J. Bańka ma świadomość trudu, jaki musi podjąć badacz. Nie chodzi jednak o zamierzone używanie niejasnego języka. Dzieje się tak wówczas, gdy filozof musi się zmierzyć z tym, co odkrywane po raz pierwszy, z tym, na czego określenie nie ma gotowych terminów. Jesteśmy bowiem świadkami poszerzenia się tradycji filozoficznej o nowe wrażliwości. Nie wydaje się, aby ból przyswajania treści recentywizmu skutecznie łagodziły *Słowniki terminów* umieszczone w rozprawach Filozofa¹⁰⁵. W tym świetle należałoby oczekiwać – podob-

¹⁰¹ J. Mizińska: *Cóż po filozofie w czasie marnym*. W: *Oblicza postmoderny*. Warszawa 1992, s. 37.

¹⁰² A. Chmielewski: *Czy filozofia Platona jest zbiorem przypisów do „antyfilozofii”* *sofistów*. „Przegląd Filozoficzny” 2001, nr 4 (40), s. 19.

¹⁰³ Por.: A. Bielik-Robson: *Inna nowoczesność. Pytania o współczesną formułę duchowości*. Warszawa 2000.

¹⁰⁴ M. Szyszkowska: *Dzieło Józefa Bańki*. „Res Humana” 2000, nr 3 (58), s. 42.

¹⁰⁵ Zob. np.: J. Bańka: *Wstęp do filozofii...*, s. 423 i nast.; Idem: *Metafizyka zdarzeń...*, s. 177 i nast.

nie jak w przypadku pism Romana Ingardena – słownika filozofii reentywistycznej.

Reentywizm dostarcza nowej metody filozoficznej *a recentiori*, która mogłaby być stosowana niezależnie od systemu. Generalnie J. Bańka w epistemologii docenił aktualność prawdy, natomiast w ontologii powrócił do paradygmatu Parmenidesa. Reentywizm nadaje ludzkiej egzystencji perspektywę metafizyczną w sytuacji dekonstrukcji metafizyki. W etyce powraca do pojęcia natury (stoicyzm) i koncepcji zmysłu moralnego. *Homo euthyphronicus* to jednostka, która ma prawo do przeżywania zindywidualizowanego szczęścia, z zachowaniem możliwości rozwoju psychomoralnego, tak aby była w stanie zaakceptować wielkie cele i wielkie wartości.

Reentywizm jest filozofią oryginalną. Stawiając pytania: Jak żyć? Jak myśleć? – nawiązuje łączność z tradycją starożytnej Hellady. Kiedyś filozofowie czynili starania, by pomóc człowiekowi wyjść poza czas i byli z tego dumni¹⁰⁶. Reentywizm przeciwnie – proponuje metafizyczną alternatywę, czyni z temporalizacji bytu swój atut, jest filozofią zaliczaną do nurtu tempocentrycznego, jawi się jako system otwarty, aktualistyczny zarówno w punkcie wyjścia, jak i w formie oraz strukturze. Ponadto mieści w sobie wiele idei i linii rozwojowych, ale dopiero czeka na konfrontację z innymi nurtami filozofii współczesnej, w tym – z postmodernizmem filozoficznym (podobnie jak w przypadku nurtów inspirowanych religią). Czeką na konfrontację i pytania ze strony nauk empirycznych. Czekają wreszcie na konfrontację z tym, co Z. Bauman określa ponowoczesnością.

Nie będzie to sytuacja łatwa, zwłaszcza z uwagi na wielki materiał badawczy, a także ze względu na ewolucję i krystalizację też poszczególnych dyscyplin filozoficznych. Zdaniem piszącego te słowa – i jest to pewna propozycja metodologiczna – być może analizy należałoby rozpoczynać od *Nowej encyklopedii nauk filozoficznych i Wstępu do filozofii* J. Bańki. Trud zaś polegać będzie między innymi na tym, że i tak przyjdzie sięgać w danej dyscyplinie filozoficznej do wielotomowych, wcześniejszych tekstów Filozofa, gdyż przy krystalizacji nowych tez przywoływane są tylko niektóre z postawionych i rozwijanych wcześniej. A już wszystkie konstatacje muszą być czynione w świetle też reentywizmu transcendentalnego (kwantowego) i rozprawy *Ojciec nasz, któryś jest teraz*. Na reentywizm bowiem – zwłaszcza w świetle ostatniej rozprawy – należałoby spojrzeć nie tylko przez pryzmat neoparmenidiański, jak chciał J. Bańka, ale też rozpatrywać go jako propozycję neoplotyńską.

¹⁰⁶ Por.: J. Filek: *Filozofia jako etyka*. Kraków 2001, s. 30.

Adam D. Dura

INTRODUCTION TO RECENTIVISM

Summary

The following article is an attempt at introducing a new philosophical system called recentivism. The author pays attention to the fact that it appears – in its present form – in the view of philosophical postmodernism. The present state of contemporary philosophy – in the face of failures of philosophical projects of the 20th century – is an introduction to new universal syntheses.

Józef Bańka, almost meeting the times halfway, puts forward recentivism, a maximalistic system that can be included in the tempo-centric trend of philosophy. The original method of philosophizing *a recentiori*, identification of being and *presence [ens et recens convertitur]*, appreciation of the current moment of truth in epistemology, new anthropological project of *homo euthyphronicus*, concept of ethics of simple-mindedness, historiosophical views, and lately a postulate of *euro-recentivism* – are all factors allowing inspirations in the interpretation of reality. Even more – recentivism has been researched in the Institute of Philosophy of the Silesian University [and not only there].

This new philosophical system in a shape of a wide research material awaits analysis and wide confrontation with other philosophical stances.

Adam A. Dura

DIE EINFÜHRUNG IN DEN REZENTIVISMUS

Zusammenfassung

Der vorliegende Text wollte eine Einführung in das neue philosophische System-Rezentivismus werden. Sein Verfasser stellt fest, dass der Rezentivismus heute als philosophischer Postmodernismus zum Vorschein kommt. Es zeugt auch viel davon, dass die gegenwärtige Philosophie in Folge der misslungenen philosophischen Konzepte des 20. Jhs auf neue, universelle Synthesen vorbereitet ist.

Mit dem „Zeitgeist“ gehend schlägt J. Banka den Rezentivismus vor – das maximalistische System, das zur tempozentrischen Strömung gezählt werden kann. Eine originelle Methode des Philosophierens *a recentiori*, die Gleichsetzung des Daseins mit der Gegenwart (*ens et recens convertitur*), die richtige Einschätzung in der Epistemologie des aktuellen Wahrheitsmomentes, neues anthropologisches Konzept *homo euthyphronicus*, die Aufrichtigkeitsethik, geschichtsphilosophische Meinungen und neuerdings – die Idee des *Eurorezentivismus*, das sind u. a. die Faktoren, die zur Interpretation der Wirklichkeit inspirieren. Der Rezentivismus erlebte schon Forschungen u.a. im Institut für Philosophie an der Schlesischen Universität.

Das neue philosophische System in Form des riesigen Forschungsmaterials sollte jetzt genau untersucht und mit anderen Standpunkten konfrontiert werden.