



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

Title: Kategoria "teraz" w Husserla fenomenologii czasu i w recentywizmie

Author: Józef Bańka

Citation style: Bańka Józef. (2007). Kategoria "teraz" w Husserla fenomenologii czasu i w recentywizmie. "Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego, Prace z Nauk Społecznych. Folia Philosophica" (T. 25 (2007), s. 85-105).



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

Józef Bańka

Kategoria „teraz” w Husserla fenomenologii czasu i w reentywizmie

Wprowadzenie

Zasadnicze znaczenie dla porównania Husserlowskiej kategorii „teraz” z kategorią takiego „teraz” funkcjonującą w reentywizmie mają poglądy Husserla z początku lat trzydziestych ubiegłego wieku na pojęcie „żywej” terażniejszości i „stojącej” terażniejszości¹. W tych bowiem latach w Husserla teorii czasu dokonuje się ciągły przepływ faz czasowych, związanych z Ja transcendentalnym, w którego obrębie Husserl przenosi punkt ciężkości z pasywnej syntezy retencjonalnej kolejnych „teraz” na jego inne aktywne elementy. I właśnie to pojęcie „żywej” terażniejszości (*lebendige Gegenwart*) interesuje nas jako przedmiot porównań z reentywizmem. Określa ono w strumieniu świadomości to, co terażniejsze w sensie uwikłania „teraz” w aktywność strumienia świadomości. W uwikłaniu tym pierwotne płynięcie rozpada się na retencję i protencję, w czego rezultacie dochodzi do uczasowienia strumienia przeżyć jako pierwszej transcendencji. Przeszłość stanowi część aktualnego Ja, w którym płynie strumień „teraz”.

Z naszego punktu widzenia ważne jest to, że nie każde „teraz” jest „teraz” retencjonalno-protencjonalnym. W Husserlowskiej koncepcji

¹ Na temat poglądów Husserla z początków lat trzydziestych ubiegłego wieku zob.: A. Diemer: *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phanomenologie*. Meisenheim 1965. Zob. też C.J. Olbromski: *Kategoria „teraz” we współczesnej fenomenologii czasu*. Lublin 2005.

nunc stans podstawowe pojęcie stanowi pozaczasowe *ego*, z którego wyprowadzane są różne konstytucje. Owo *nunc stans* bowiem niejako wytwarza wszystkie inne późniejsze czasowo i logicznie przedmioty; w ten sposób tak zwana „żywa” terażniejszość pozostaje nadal w horyzoncie retencjonalności i protencjonalności. Mamy tu do czynienia ze stojącą terażniejszością, która jednak płynie, jest czystą zmianą, płynięciem kolejnych „teraz”. Świadomość aktualnych „teraz” cechuje się identycznością ze świadomością czystego „teraz”, pozbawionego kontekstu retencjonalno-protencjonalnego. Z punktu widzenia porównań fenomenologicznej koncepcji „teraz” z koncepcją „teraz” charakterystycznego dla recentywizmu ważne znaczenie ma uświadomienie sobie faktu, że w koncepcji Husserla znaczącą rolę w budowaniu kategorii „teraz” odgrywa *nunc stans*, a następnie odniesienie *nunc stans* (stojącej terażniejszości) do świadomości, w której obrębie może się dopiero pojawić „żywa” terażniejszość. I właśnie ten brak ontologicznego ugruntowania kategorii „teraz” usuwa recentywizm, w którym owa kategoria z jednej strony stanowi *punctum saliens* (a więc płynięcie), z drugiej zaś charakteryzuje byt jako każdorazowo każdy od nowa zaistniały, a więc jako zdarzenie. Recentywizm definiuje zdarzenie jako istnienie pozbawione trwania, natomiast zjawisko — jako istnienie, któremu trwanie przysługuje. To złożenie zdarzenia ze zjawiskiem następuje każdorazowo „teraz” i przyjmuje nazwę henady. Henada, „zdarzając się”, eksploduje zjawiskami, siejąc byty realne, które zapełniają przestrzeń rzeczywistości naocznej, podczas gdy ona — ponawiając „zdarzanie się” w swym nowym „teraz” — zmierza ku ciągłej inności peryferyjnych światów.

Kategoria „teraz” w świetle recentywistycznej teorii zdarzeń

Dla zdarzenia wystarczy, że „jest”, ale to, „jak” jest, nie należy już do zdarzenia, lecz do zjawiska, które fenomenolodzy chcieliby zbagatelizować, najchętniej — wyeliminować jako nieważne. Niemniej jednak dzięki temu, „jak” jest, zdarzenie wchodzi w strukturę, poza którą przestaje być wyobrażalne. Arystoteles tak pisze o tych subtelnościach: „O te rzeczy pytamy więc w ten sposób, o inne pytamy w inny sposób, jak np. czy istnieje, czy nie istnieje centaur albo bóg. (Zwrot »istnieje, czy nie istnieje« — rozumiem w sensie bezwzględ-

nym, nie tak, jak »jest lub nie jest np. biały«). A gdy już wiemy, iż rzecz istnieje, pytamy z kolei, czym ona jest, np. czym więc jest bóg albo czym jest człowiek?”². Jedność zdarzenia wyraża się we „wszystkości” zjawisk, które prowokuje. Dopiero pojmowanie owej „wszystkości” (*multitudo elementorum unitorum*) jako henady mgławicowej, w której oprócz esencji (jądra), a więc zdarzenia, możliwe jest istnienie w postaci trwania, sprowokowanego samym zaistnieniem zdarzenia, pozwala na rozwiązanie problemu samotności henady. Dlatego mówimy, że henada potrafi przepoczwaczyć się w swój kres (kresować), przejrzeć na oczy i objąć horyzont swego istnienia. Tymi oczami henady stają się zjawiska, będące kresem każdego istnienia, któremu przysługuje trwanie.

Cokolwiek henada widzi — widzi na zewnątrz siebie! Toteż zdarzenie nie jest nigdy tym, co pierwsze, a zjawisko — tym, co ostatnie. Byt jest wszędzie, także tam, gdzie nic nie ma, bo „nic” jest tym, w czym byt „znika”, nie zaś przestaje „być”. Punkt odniesienia ginie tu wraz z widzeniem, głębokość ślepoty mierzy się twardością poszukiwanego układu odniesienia. „Ślepotą” henady w jej „zdarzaniu się” stanowi swoisty porządek choroby: polega on na funkcjonowaniu zdarzenia jako czegoś „oderwanego” od konkretnych zjawisk. Tu ścisła jedność, jaka panuje między zdarzeniem i determinowanymi przez nie zjawiskami, ulega rozerwaniu. Zdarzenie traci kontakt z „drugim światem” bytu realnego i jako zasada „zaistnienia bytu”, nie wystarcza do wyjaśnienia istnienia konkretnych zjawisk, które winny być z nim stowarzyszone. Określenie „henada” bowiem jest jednością jako agregat. Warto tu przypomnieć uwagę Arystotelesa: „Wyrażenie jest jednością na dwa sposoby, bądź jako agregat, jak Iliada, bądź tak, że jedna rzecz orzeka o drugiej w sposób nieakcydentalny”³. Henada pojęta jako agregat, wtedy gdy się „zdarza”, ma jedynie „byt dla siebie”, ale traci go „w sobie” wtedy, kiedy się „zjawia”. Jej zdarzenie sprowadza się do zaistnienia i nie ma mocy obowiązującej w odniesieniu do bycia konkretów. Odrzucając transcendencję „zdarzania się” henady wobec konkretów, nie potrafimy jednak przesądzić, w jaki sposób należy rozumieć immanencję henady, która „zdarzając się”, jest „ślepa” nie tylko na konkrety, lecz także na samą siebie. Ale henada nie jest również rodzajem maszyny, toteż nie możemy jej rozumieć jako przyporządkowania jej części do celu. Oznacza to, że „zdarzanie się” samo w sobie jest niepoznawalne i do-

² Arystoteles: *Analityki wtóre*. W: I d e m: *Dzieła wszystkie*. Tłum. K. Leśniak. T. 1. Warszawa 1990, s. 302—303.

³ Ibidem, s. 313.

maga się — w celu przezwyciężenia tego stanu — „przejrzenia” henady wobec konkretów, aby mogła spojrzeć na siebie.

Tę immanencję „ślepej” henady można rozumieć dwojako: jako immanencję zdarzenia wobec zjawiska, i wówczas poszukujemy zdarzenia w konkretnym zjawisku, albo jako immanencję zjawisk w sferze zdarzeń, i wtedy zjawiska pełnią funkcję łącznika między zdarzeniami w obrębie uniwersum. Istotne dla tego punktu widzenia okazuje się odróżnienie determinacji między zdarzeniem a zjawiskiem, przy zawieszeniu możliwości zjawiska, od determinacji, jaką można przypisać podmiotowi wobec zdarzenia, na które ów podmiot narzuca (inscenizuje) możliwe zjawiska, przy zawieszeniu realności bytowej zjawiska. Wychodząca od podmiotu determinacja (inscenizacja) jest nie do odparcia, tak iż powstaje sytuacja magiczna: magia wywołuje złudzenie wpływania na bieg zdarzeń, ale wpływaniem *de facto* nie jest. Bieg zdarzeń bowiem może być z tą determinacją zgodny lub niezgodny, przy czym rozstrzygnięcie tego faktu staje się niemożliwe. Inscenizacje nie są zjawiskami dla zdarzeń, ani też na odwrót: zdarzenia, które ubieramy w nasze inscenizacje, nie są zdarzeniami *sensu stricto*. W pierwszym wypadku nie dochodzi do rzeczywistego „zjawiania się” henad, w drugim — do ich „zdarzania się”. Determinacje pochodzące od podmiotu mają siłę obowiązywania tylko w obrębie inscenizacji i nie stanowią przezwyciężenia „ślepoty” henady, jeśli ta tylko i wyłącznie „zdarza się”. Aby henada „przejrzała” na oczy, trzeba także, by koniecznie „zjawiała się”.

Przeszłość i przyszłość występujące w obrębie henady

W każdym zjawisku henady zakładamy obecność specyficznej energii, dzięki której jest ono sobą i występuje niejako za każdym razem pod własnym imieniem. Funkcjonowanie zjawisk bowiem należy do innego rzędu bytu niż okoliczności, w jakich doszło do zaistnienia zdarzenia. Zdarzenie w obrębie henady znika w niczym, czyli w zjawisku, które staje się kresem bytu, jego materia.

Tymczasem zjawisko jest tylko przedmiotem widzenia henady jako zdarzenia, choć henada nie kresuje w pojedynczym zjawisku: jest pojedynczym zdarzeniem kresującym w wielości zjawisk, które stają się oczami henady. Henada — jak by to powiedział A.N. Whitehead, gdy-

by miał użyć tego słowa — staje się „spozstrzegawczym zdarzeniem”. Chodzi głównie o dwa zjawiska układające się w peryferia zdarzenia: przeszłość i przyszłość, z których perspektywy możliwe jest nasze „teraz”. Tak więc „ślepa” henada, „zjawiając się” — kresuje, a kresując — czasuje, staje się jasna, czyli wytwarza „teraz” dla wyglądów „byłych” i „przyszłych”. Dopiero uzyskując jakieś „przed” i jakieś „w przód”, henada chwyta kontakt z innymi henadami, a zwłaszcza z innymi zjawiskami, które przedstawiają się jej jako kresy współzdarzających się henad. Odtąd henada patrzy dwójgłębem oczu, których wspólną oś widzenia stanowi „teraz”: za jego pośrednictwem rodzi się przeszłość i przyszłość zdarzenia jako jego aspekty.

Henada musi więc niejako pracować na dwa fronty: być jednocześnie zdarzeniem i zjawiskiem, albo inaczej: zjawiskiem za pośrednictwem zdarzenia. Wówczas jednak zdarzenie znika, pozostaje zaś to, co „wydarzone” — świat zjawisk. Taki też sens zdaje się mieć wypowiedź Sofoklesa z *Edypa w Kolonie*, którą przytacza M. Heidegger w pracy zatytułowanej *Czym jest metafizyka?*:

Odstąpcie teraz i niechaj odtąd
Nigdy nie budzi się skarga:
Wydarzone bowiem ostaje się powszędę,
trwa wyrok dopełnienia⁴.

Zjawisko stanowi złamanie kodu zastrzeżonego dla zdarzenia: płaski obraz henady, która „zdarza się”, lecz nie istnieje, przekształca się wówczas w obraz czasoprzestrzenny, wielowymiarowy, a wraz z wielowymiarowym obrazem świata pojawia się widzący podmiot „ja”, dla którego każdy z kresów zdarzenia nie tylko „jest”, ale także jest przeszłością lub przyszłością jego „teraz”. To, że jesteśmy tożsami z sobą, ma sens, pośrednio bowiem ma sens w odniesieniu do podmiotów jakiś czas dla nas identycznych. Identyeczność ta zbiega się w kresach zdarzenia i „teraz” podmiotu „ja”. Wkraczanie podmiotu „ja” w obszar „teraz” henady wywołuje sytuację, w której obiektywny całokształt, określany henadą, przekształca się w subiektywny całokształt, zwany recencją egzystencjalnym. W obrębie recencji egzystencjalnego rodzi się harmonia henad, ich niejako życie społeczne. To „ja” jest dla czasowego „teraz” egzystencją, która wszystko ożywia; czyni martwy obraz świata zdarzeń i zjawisk obrazem żywej egzystencji człowieka — podmiotu twórczego w przeciwieństwie do przedmiotów martwych.

⁴ M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć*. Wybór i oprac. K. Michalski. Warszawa 1977, s. 57.

Spróbujmy wpiernić uściślić spojrzenie henady w przeszłość, która powstaje w zależności od procesów rozgrywających się w głębszych warstwach zjawiającej się henady. Te głębsze warstwy są zawsze mocniejsze i wywierają większy wpływ na działanie podmiotu, natomiast warstwy powierzchniowe, najbliższe podmiotowemu „teraz”, są słabsze. Nie cierpimy przeszłości bliskiej, gdyż nie zasługuje ona jeszcze na miano tradycji, a do terażniejszości już nie należy. Zachodzi tu ważna zależność: ta „bliższa” przeszłość nie jest obojętna wobec nas, jej wartość nie uległa przedawnieniu. W jej popiele tli się parzący jeszcze ogień. Najczęściej też za tę „bliższą” przeszłość odpowiadamy osobiście. Tymczasem głębsze warstwy przeszłości są w stosunku do nas indyferentne, toteż nadal możemy nimi manipulować dowolnie, zawsze jednak popełniając błąd *non causa pro causa*⁵. Głębokiej przeszłości nie czyni różnicy, czy służy za podstawę działania nam czy komuś innemu. Oznacza to, że w zjawiskach przeszłości nie został zakodowany bezpośrednio cel, który określamy jako własny. Przeszłość nie nosiła nas w łonie, to my usiłujemy jej wmówić nasze synostwo. Nie ma żadnych podstaw do przyjmowania, że coś w przeszłości stało się „po to”, aby aktualny stan rzeczy miał swą przyczynę i zyskiwał uzasadnienie. Przeciwnie — to my kierujemy „snop światła” na przedmioty i zjawiska przeszłości, aby je widzieć takimi właśnie. Samodzielność zjawisk przeszłości (*accidit*) w stosunku do terażniejszości nie oznacza, oczywiście, że terażniejszość nie może wywierać żadnego „wpływu” na przeszłość. Ów „snop światła”, który na nią kierujemy, bywa różny co do mocy oraz barwy, toteż i rezultat widzenia przeszłości okazuje się rozmaity. Jest przecież faktem, że człowiek — właśnie jako istota duchowa — przeobraża historię w swój zbiorowy życiorys, a także — jako wychowawca i demagog — modeluje oczekiwania innych odnośnie do obrazu, który należałoby zaprojektować wstecz. Człowiek jest Orwellowskim „cenzorem przeszłości”.

Henada, „zjawiając się”, patrzy także w przyszłość, kieruje snop światła na zjawiska, których — w rezultacie mutacji substancji światowej — nadejścia oczekujemy. O ile jednak przeszłość miała być z naszymi oczekiwaniami zgodna, o tyle przyszłość jest sama oczekiwaniem, którego autonomiczna treść zasadza się na tym, iż stanowi *novum*. Przeszłość oddaje to, co stare, przyszłość — niesie nowe. Przeszłość jest spełnieniem, przyszłość — jego oczekiwaniem. W przeszłości zostaliśmy ukształtowani i ponosimy tego konsekwencje, choć

⁵ Arystoteles: *O dowodach sofistycznych*. W: Idem: *Dzieła wszystkie*. T. 1..., s. 480.

to my determinujemy przeszłość. Ujawnia się tu Arystotelesowski „sofizmat, który opiera się na następstwie” (*fallacia consequentis*). Wywodzi się on z przekonania o odwracalnym stosunku następstwa (przyczyny i skutku); „Gdy bowiem jest *A*, to musi być *B*, wobec tego sądzę, że jeżeli jest *B*, to musi też być *A*”⁶. W przyszłości z kolei czujemy się wolni i zdolni do ponoszenia za nią odpowiedzialności moralnej. Wolność jest zapowiedzią dążeń niepowtarzalnych, odpowiedzialność — dążeniem do powtarzalności zjawisk, z których biegu powinniśmy zdać sprawę, zanim nadamy im bieg.

Tak więc patrząc w przeszłość i w przyszłość, „zjawiająca się” henada zachowuje autonomię, pozostając zarazem w oczywistej zależności od swej wolności, gdy zjawiska się jeszcze nie powtórzyły, i odpowiedzialności, kiedy zjawiska te przyjdzie kiedyś powtórzyć.

Kategoria „teraz” w obrębie recencjału egzystencjalnego

Recencjał jest egzystencjalnym doświadczeniem henady, jest tym miejscem „zjawiania się”, z którego widzi ona wyglądy byłe i przyszłe, czyli spogląda na ów widok, który roztacza się „przed” nią i „za” nią. Recencjał egzystencjalny oznacza więc totalność ontyczną, będącą wyrazem takiego przemieszczenia henady z miejsca jej „zdarzania się” w miejsce jej „zjawiania się”, że zjawiska otrzymują dodatkowe (oprócz nazwy „kres”) określenia: „wcześniejsze niż” i „późniejsze niż”, oraz odniesione zostają — za pośrednictwem osi centralnej czasu „teraz” — do podmiotu ludzkiego „ja”. Recencjał egzystencjalny to żywa henada albo nazwa henady odniesiona do podmiotu ludzkiego „ja” wraz ze wszystkimi konsekwencjami psychologicznymi tego faktu. Recencjał jest więc pamięcią egzystencjalności filozofującego podmiotu. A.N. Whitehead powiedziałaby, że chodzi tu o takie zdarzenie, które jest połączeniem wielu aspektów swych części czasowych. „Całkowite trwanie czasowe takiego zdarzenia, mającego trwać, stać, tworzy jego gatunkową terażniejszość. W ramach tej gatunkowej terażniejszości zdarzenie realizuje się jako całość, a dokonując tego, urzeczywistnia się jako połączenie wielu aspektów swych części czasowych. Ten sam wzorzec realizuje się w całym zdarzeniu, a zarazem

⁶ Ibidem, s. 482.

ukazywany jest przez każdą z jego różnych części, poprzez aspekt każdej z nich uchwycony we wspólnocie całego zdarzenia”⁷. Whitehead zatem przedstawia rozwój wszechświata jako proces, w którego trakcie zachodzą zdarzenia, lecz rolę podstawionych składników odgrywają przemijające byty aktualne (*actual entities*).

Zwróćmy jednak uwagę, że problem wywołał bardziej rozległy spór, dotyczący poznawczych źródeł konstrukcji logicznych, które kojarzyć zwykliśmy z przedmiotami fizycznymi. Nie ulega wątpliwości, że recencjał egzystencjalny jest przede wszystkim totalnością, a więc całością, w której na czoło wybija się — jak w obrębie henady — zdarzenie, ale pozostaje ono ukryte pod zjawiskami, składającymi się na jego czasowe peryferia, odniesione do podmiotu „ja”, rezydującego w momencie recenstywistycznym „teraz”: *In medio autem omnium residet Ego*. B. Russell rozumował podobnie: „Jeśli przedmioty fizyczne interpretuje się jako konstrukcje logiczne z danych zmysłowych, a następnie usunie się dane zmysłowe, to nie mamy bezpośredniego poznania przedmiotu. Bezpośrednim przedmiotem mojej świadomości są zdarzenia i doznania zmysłowe, które są w pewnym sensie »we mnie«, a więc w podmiocie »ja«. O każdym bowiem najmniejszym zdarzeniu trzeba powiedzieć, że jest ono »bytem logicznie samoistnym«”⁸.

Takie ujęcie zdarzenia i zjawiska jest właściwie równoznaczne z pominięciem zjawiska, a więc odstępianiem od jego egzystencjalnej charakterystyki. Jeśli świat składa się ze zdarzeń, to wszystkie zdarzenia są nam już dane, ale nieznanne pozostają wszystkie ich peryferia, to znaczy peryferia określonej rzeczy. Zjawisko służy wyrażaniu, ale jeśli tym, co pragniemy uchwycić, jest samo zdarzenie, zjawisko nie wyraża niczego. W koncepcji recentywizmu, który ten brak usuwa, u podstaw recencjału egzystencjalnego leży następujące założenie: zanim człowiek zostanie wcielony w panującą tradycję i w planowany obraz przyszłości na mocy edukacji, już podlega powszechnemu oddziaływaniu wartości historycznych, co zarazem zobowiązuje go do realizacji jakiejś wizji przyszłości. Jest to sytuacja, w którą wkracza „cierpiąca henada” (*henas patiens*). Ta sytuacja recencjału egzystencjalnego, w sposób inkluzywny dana działaniu człowieka jako *ratio passionis suae*, owo działanie określa. Jest ona obecna w porządku realnego „teraz”, a więc w porządku zdarzenia, które kresuje peryferiami „przed” i „po”, stając się podstawą budowania świadomego życia człowieka.

⁷ A.N. Whitehead: *Nauka i świat współczesny*. Przeł. S. Magala. Warszawa 1988, s. 112—113.

⁸ B. Russell: *The Scientific Outlook*. London 1931, s. 74—75.

Recenzjał egzystencjalny stanowi realną sytuację henady, czyli przeciwstawienie sytuacji idealnej, o której mówi Whitehead: „W naturze wiecznego działania musi też kryć się rozpatrywanie wszystkich wartości, jakie mogą się stać udziałem realnych wspólnot przedmiotów wiecznych, rozpatrywanych w sytuacjach idealnych. Takie sytuacje idealne, niezależne od wszelkiej rzeczywistości, pozbawione są wewnętrznej wartości, lecz ważne są jako elementy w obrębie celu. Zindywidualizowane ujmowanie pod postacią jednostkowych zdarzeń aspektów tych idealnych sytuacji przybiera postać zindywidualizowanych myśli, a jako takie, odznacza się już wartością wewnętrzną”⁹. Jak więc widać, Whitehead ratuje całokształt powiązanych z sobą zdarzeń, przyjmując dla nich jako układ odniesienia sytuacje idealne, które indywidualizują się pod postacią aspektów. Okoliczność ta potwierdza zgłoszoną przez nas uwagę o matematycznym charakterze drogi myślowej autora *Process and Reality*. My powiemy, że te sytuacje idealne indywidualizują się (*ab aliis henadibus patiuntur*) w obrębie recenzjału egzystencjalnego pod postacią peryferiów zdarzenia, które zachodzi w centrum recenzjału — w jego podmiotowym „teraz”. Bez owych peryferiów zdarzenie to tylko — jak by powiedział J. Przyboś — „gromobicie ciszy” lub inaczej „niewybuchy huk skał”. W oczekiwaniu na zdarzenie ufamy, że „świat spełni się od razu, w błysku”, ale dopiero zarysowanie się peryferiów tej eksplozji zdarzenia rozbudowuje nasz widzialny świat, odtąd już realny, dany jako to, co trwa.

Tak jak władza Demiurga najpełniej przejawia się w apokalipsie, tak znaczenie zdarzeń najpełniej objawia się w horyzontach ich zjawisk. Henada zostaje w tym akcie umiejscowiona w podmiocie ludzkim „ja” i przekształca się w recenzjał mocą jego „teraz” (*complexus omnium essentialium*), spełnionego pod postacią tego, co „nie-teraz”, to znaczy co jest „przed” i „po”¹⁰. Recenzjał taki odznacza się szczególną bezpośredniością, konstytuuje się jako podmiot w centrum „teraz”, a więc przyjmuje określoną postawę wobec przedmiotów kożujących na swych peryferiach i zaczyna się im przeciwstawiać. Przedmioty plasują się wówczas, jako układy otoczeniowe, na peryferiach recenzjału, gdzie jest ich najwłaściwsze miejsce, a wiedza o nich lokuje się w jego centrum. W ten sposób wiedza o przedmiotach, które do mnie należą, nie tylko jest wiadomością o zjawiskach, lecz także świadomością przedmiotów, czyli wiadomością, która zyskuje odniesienie do mego „ja”. Peryferia recenzjału (układy otoczeniowe) zaczy-

⁹ A. N. Whitehead: *Nauka i świat współczesny...*, s. 113.

¹⁰ J. Moreau: *L'espace et le temps selon Aristotle*. Padova 1965.

nają upodmiotawiać „ja”, ono zaś — uprzedmiotawiać dane „przed” i „po”, co znaczy, że to „ja” działa oraz doznaje oddziaływań.

Nie w samą jednak przedmiotowość mierzy moje recencjalne „ja”, lecz także, pośrednio, w całą podmiotowość rzeczywistości. W recencjalnym „ja” bowiem ogniskują się refleksy zjawisk, które wyzwalają delikatną sferę podmiotowości. Przedmiotowość staje tu naprzeciw swej podmiotowości. To zderzenie przejawia się po wielokroć i wielorako: najpierw jako działanie, które stanowi próbę podmiotu „ja”, podjętą w celu przedarcia się na peryferia swej podmiotowości i zbudowania tam świata raz jeszcze od nowa (*a recentiori*); następnie — jako doznawanie, które jest odbieraniem przez „ja” przedmiotowości swych peryferiów w postaci sukcesów oraz klęsk; wreszcie — jako pragnienie, będące przemieszczeniem wartości z centrum do peryferiów, z ośrodka do układów otoczeniowych. Ale zderzeniom przedmiotowości z podmiotowością „ja” towarzyszy dążenie, stanowiące realną próbę realizacji pragnień właśnie na kresach owych pragnień. Chodzi bowiem o to, by je wyciszyć i odbudować świat wzbudzający pragnienia samą swą nieobecnością. Całego tego kompleksu uczuciowego, w którym motywy nadziei przeplatają się z obawami, tworzenie — z walką usuwającą przeszkody, jakie stoją na drodze do realizacji pragnień, nie da się określić jednoznacznie ani w kategoriach natury, ani historii¹¹, choćby dlatego, że nadzieja, iż rezultat dążeń zostanie osiągnięty, zamienia się w obawę, w powątpiewanie w osiągnięcie spodziewanego rezultatu. Na pobjawisku tego kompleksu uczuciowego przejawiania się henady w obrębie recencjału egzystencjalnego pozostaje więc tworzenie (*evenit eventus*), czyli wytwarzanie sytuacji nie istniejących dla realizacji pragnień, od których podmiot nie może się opędzić: *Contra cursum naturae evenit eventus non naturalis naturalibus succedens*.

A jednak jest coś, co te wszystkie przedmiotowo-podmiotowe zderzenia ogniskuje. To ludzki podmiot „ja”, który w zderzeniu podmiotowości z przedmiotowością stanowi wewnętrzną oś (*axis*) różnorodnych układających się na jego peryferiach stosunków i aktów życiowych. Przyjmując taki punkt widzenia, można mówić o „aksiologii” (w odróżnieniu od aksjologii), wywodząc ją w sensie etymologicznym od *axis* („oś”), nie zaś od *axios* („cenny”, „wartościowy”). W tym przypadku podmiot „ja” rozumiany jest jako oś (*axis*) recencjału egzystencjalnego. Wspomniana aksjologia oznaczałaby tu naukę o ludzkim podmiocie „ja” jako centrum wartościotwórczym swych peryferiów bytowych (w sferze bytu wyobrazonego) i czasowych (w sferze czasu

¹¹ R.B. Onians: *The Origins of European Thought*. Cambridge 1951.

wyobrażonego). W tym kontekście *axis* oznacza osobę, która realizuje się na swych peryferiach jako *praxis*, czyli nabywa możliwości, spełniając z sukcesem lub porażką akty transcendentne. To *axis* jako osoba stara się trzymać najbliższej siebie, w „teraz”, dokonując dzieła (*praxis*) w układach otoczeniowych, a więc na swoich peryferiach.

Nawet jednak w tej, bliższej sobie, sferze podmiot nie wyprzedza peryferiów rzeczywistości; dogania je co najwyżej. Podmiot związany jest ściśle z momentem recentywistycznym „teraz”, chociaż może z niego dość swobodnie wybiegać w wyobrażalne „przed” i „po” własnego bytu lub w wyobrażalne „przedtem” i „potem” własnego czasu. Oznacza to, że podmiot może „zdarzać się” jako *axis* w recencjalnym „teraz” oraz „zjawiać się” jako *praxis* w perspektywie swej potencjalnej aktywności, w swych bytowych i czasowych *quo ante* oraz *ad quem*. Istnienie osoby sprowadza się wówczas — paradoksalnie mówiąc — do bycia poza sobą; by osiągnąć siebie, osoba musi trwać przy samej sobie jako *axios*, aby zaś osiągnąć rezultat działania, musi stać się *axis*, to znaczy wyjść w swych pragnieniach „przed siebie”, a nawet stanąć — przez swe akty — „za sobą”. Osoba doświadcza więc siebie jako *axios* w polu zdarzeń, jako *axis* zaś — w polu swych peryferiów, czyli wydarzeń. Jako pole zdarzeń, osoba zakorzenia się w życiu, jako pole wydarzeń — buduje swój krąg życiowy, swój układ otoczeniowy. W polu zdarzeń jest ona sobą, czyli źródłem „darzeń” wartościowych (*axios*), w polu wydarzeń — osobą, która dba „o siebie”, a więc stara się być osią (*axis*) doświadczeń świata. Do zdarzeń odnosić się będzie myślenie henastyczne, natomiast do wydarzeń — doświadczenie henastyczne.

Miejsca egzystencjalne zdarzeń

Typ wyobraźni ludzkiej świadczy o takim stosunku człowieka do świata, że zdarzenie jest „chłodne”, wydarzenie zaś — „gorące”. Zdarzenie bezosobowe w obrębie henady bowiem staje się zdarzeniem osobowym w obrębie recencjału egzystencjalnego, a więc wydarzeniem. Recencjał jest egzystencjalnym miejscem, w którym „zdarza się” henada, ale owo miejsce wymaga bliższego określenia. Trzeba stwierdzić przede wszystkim, że miejsce i czas nie zmieniają henady od wewnątrz: *Locus et tempus non variant rem interne*. Henada, „zda-

rzając się”, jest czystą esencją bytu, który znika w niczym, a więc kresuje, lub manifestuje się w zjawiskach. W ten sposób dana zostaje henadzie skończoność (*limes dati finiti*), nie naruszająca wszakże jej esencji. Miejscem bowiem, w którym „zdarza się” henada, nie jest cały recencjał egzystencjalny, lecz tylko jego centrum, to znaczy moment recentywistyczny „teraz”, o którym mówi Parmenides¹². Zdarzenie przedstawia konieczny świat możliwej przestrzeni zjawisk — w zjawisku wyraża się zdarzenie w sposób, który czyni je zdolnym do zmysłowego przyjęcia. „Zdarzając się” w centrum recencjału egzystencjalnego, henada „zdarza się” poza czasem, ale sama czasuje, czyli staje się punktem, od którego odliczamy peryferia czasu — jakieś „przedtem” i jakieś „potem”.

Henada „zdarza się” w punkcie „teraz”. Centrum recencjału stanowi dla „zdarzającej się” henady czarną dziurę, w którą wchłonięta, znika w niczym — wystacza się. Sama nicność może cechować tylko substancję, która znika. „Teraz”, w którym tonie byt, jest bezczasowe i dopiero nakładanie się zdarzenia „zdarzającego się” w obrębie henady na zdarzenie zachodzące w centrum recencjału egzystencjalnego sprawia, że tak zdwojone (podwójne) zdarzenie uzyskuje swe peryferia czasowe „przed” i „po”, a więc swoje wydarzenie. Zdarzenie, nakładając się na zdarzenie, „wydarza się”. Tak oto henada ożywa peryferiami czasu recencjału egzystencjalnego, umiera zaś własnymi peryferiami bytu. Zdarzenie w obrębie henady, które staje się wydarzeniem (podwójnym zdarzeniem) w obrębie recencjału egzystencjalnego, sprawia, że zdarzenie staje się osobą, jednostką bytowa — jednostką duchową. Oznacza to, że zdarzenie duchowe jako osoba może istnieć jedynie we wspólnocie z innymi osobami, a osoba jako zdarzenie bytowe — tylko we wspólnocie ze swymi peryferiami, czyli z materialnymi, istniejącymi na zewnątrz korelatami siebie samej.

Te właśnie, silniej niż kiedykolwiek występujące, wydarzenia zewnętrzne są kresami osoby. Osoba pojęta w sobie to zdarzenie, które „zdarza siebie” i nie ma kresów, lecz jako doznanie, jest pewnym działaniem¹³. Osoba więc, która jako zdarzenie „nie kresuje”, jest duchem absolutnym. Pojęcie to przejmujemy od Hegla, abstrahując od teorii metafizycznej, z którą wiązało się w jego koncepcji. Staramy się nadać mu nowy, recentywistyczny sens. Właściwością „ducha absolutnego” jest z jednej strony jego „odłączność” (*absolutio*) od kresów, czyli peryferiów bytowych „przed” i „po”, z drugiej — „koncentryczność” wobec treści peryferyjnych. Tak więc „duch absolutny” nie jest „apo-

¹² G.E.L. Owen: *Plato and Parmenides on the Timeless Present*. „The Monist” 1966, no. 50, s. 317—340.

¹³ Arystoteles: *O dowodach sofistycznych...*, s. 505.

centryczny”, co znaczy, że osoba nie wytwarza peryferiów jako zdarzenie duchowe, lecz „koncentryczny” dla tych peryferiów, które osoba jako zdarzenie bytowe wytwarza. Osoba bowiem jako zdarzenie bytowe ma swe zaistnienie, lecz jako zdarzenie duchowe nie ma istnienia w sensie trwania (zateżenia bytu) i w tym rozumieniu jest duchem absolutnym: jest absolutna, to znaczy uwolniona od trwania. Ta ostatnia cecha przysługuje tylko zjawiskom na peryferiach osoby jako zdarzenia bytowego. Osoba jako zdarzenie bytowe jest *recens*, ale nie *recens quo ante* ani *recens ad quem*.

Dwa wręcz przeciwstawne sądy na temat osoby: że jest zdarzeniem bytowym i że jest zdarzeniem duchowym, są zatem równie prawdziwe; pierwszy — jeżeli chodzi o genezę i zaistnienie, drugi — jeśli idzie o niekresowanie w trwaniu. Osoba jako „duch absolutny” może się „odłączać” (*absolvere*) od istniejących peryferiów, które wytwarza jej zaistnienie w postaci zdarzenia bytowego. Zdarzenie bowiem pozostaje specyficzne w stosunku do zjawisk: daje im istnienie „po” nieistnieniu (w znaczeniu trwania). Tak dzieje się na przykład wtedy, gdy ktoś „uczy się tego, co powolne, szybko”¹⁴. Owo „powolne” stanowi dla osoby peryferium („po”), od którego może się ona „odłączyć”, aby czynność uczenia się tego, co powolne (trwanie), mogła przebiegać szybko. Osoba bowiem jako zdarzenie bytowe może zaistnieć, ale jako zdarzenie duchowe (nieistnienie po istnieniu) nie może kontynuować istnienia, czyli trwać w postaci zjawisk peryferyjnych. Ta „odłączność” (absolutność) osoby jako zdarzenia duchowego od peryferiów oznacza egzystencję myśli, której nikt nie pomyślał (*resp. Logos*), natomiast „wspólnota” osoby jako zdarzenia bytowego z peryferiami oznacza egzystencję sądów, które wydała o tym, co „już nie istniejące”, oraz o tym, co „jeszcze nie istniejące”.

Osoba jest więc myślą i sądem: jako „myśl”, osoba domaga się — po kartezjańsku — podmiotu myślącego (*cogito*), ale to jest właśnie błędem. Myślenie bowiem utożsamia się nie z *cogito*, lecz z tym, co określamy jako *Logos*. Myśl nie ma podmiotu, ma go sąd (*cogito*). Jako sąd, osoba domaga się już podmiotu, ale jest nim właśnie myśl (*Logos*). Co prawda, peryferia domagają się również podmiotu, ale dla nich podmiotem takim jest osoba i jej sąd (*cogito*) o „już nie” i „jeszcze nie” istniejącym. Osoba jako myśl (*Logos*), a więc zdarzenie duchowe, pozostaje centrum dla osoby i jej „sądu” (*cogito*), który orzeka o peryferiach siebie jako zdarzenia bytowego, bo te wartości brzegowe stanowią okoliczności zmieniające oblicze rzeczy: *Minima circumstantia variant rem externe!*

¹⁴ Ibidem, s. 506.

Kategoria „teraz” w odniesieniu do zjawisk przeszłości i przyszłości

Centrum recencjału to miejsce, w którym „zdarza się” henada, a więc jest, jego peryferia zaś — to miejsce, w którym ona „zjawia się”, czyli nie jest. *Est* staje naprzeciw *videtur*, prawda styka się ze swym pozorem. Tu uwidacznia się różnica między zewnętrzną a wewnętrzną aktywnością henady. Chodzi o dwa peryferia czasu, odliczanego od momentu recentywistycznego „teraz”. Henada bowiem, „zjawiając się” na kresach recencjału egzystencjalnego, rozdwaja się na zjawiska następujące „przed” i „po”. Sądy, w których osoba orzeka o istnieniu lub nieistnieniu jakichś zjawisk, na peryferiach siebie jako zdarzenia bytowego, formułuje w postaci najprostszych zdań. Najprostsze zdanie zaś stwierdza zachodzenie jednego zdarzenia, a nie jednego zjawiska, stanu rzeczy. Osoba jest wyrazem spełnienia aktu zachodzenia zjawisk jako peryferiów zdarzenia, ale jednocześnie w peryferiach tych znika, by powrócić do bytu limesującego kresy, do zdarzenia „teraz”.

Z tej wewnętrznie aktywnej postawy osoby wynika ostrość zarysowującej się zewnętrzności henad. Na peryferiach osoby jako zdarzenia bytowego henada spotyka się z innymi henadami, które „zjawiając się” na kresach swych wewnętrznych zdarzeń, również kojarzą się swymi zjawiskami w sposób przyczynowo-skutkowy. Innymi słowy — nieempiryczna w swym zdarzeniu henada, „zjawiając się”, uzyskuje status empiryczny, co czyni ją mierzalną i podległą analizie fizykanej. Bóg — Naczelna Henada — nie mógłby stworzyć świata, w którym zdarzenie byłoby jasne, nie stwarzając peryferiów zjawisk, zaciemniających sens owego zdarzenia. Odkrywanie tego sensu za pośrednictwem zjawisk jest zadaniem nauk przyrodniczych. Ujmują one świat zjawiskowy, w którym łączą się rozmaite henady, utrzymują ciągłość obrazu świata i czynią go podatnym na konkretną deskrypcję. „Zjawiając się” na peryferiach recencjału egzystencjalnego, henada podlega niejako wybarwieniu, rozpada się na mnóstwo konkretnych rzeczy, przedmiotów mających cechy barw, przestrzeni, kształtów. Szczególną więc formę zdarzenia stanowi zmienna zjawiskowa, sam zaś świat jest funkcją zjawiskową zdarzeń elementarnych. W tej płataninie zmiennych zjawiskowych henada podlega epifanii, czyli zewnętrznemu ujawnieniu swego istnienia, któremu przysługuje trwanie. Staje się ona zarazem „wcześniejsza niż” i „póź-

niejsza niż”¹⁵ inne henady, ale odtąd właśnie — po przebyciu owej epifanii — ani zdarzeniem, ani henadą już nie jest, ponieważ znika w abstrakcyjnym bycie momentu recentywistycznego „teraz”. Staje się czymś *prius* (recencją I) lub czymś *posterius* (recencją II), oddzielającym od siebie *instans*, to znaczy moment, od którego odlicza się skrajne wartości czasu i bytu. Temu, co wcześniejsze, odpowiada — mówiąc językiem Arystotelesa — „być nie tak a tak”, temu zaś, co późniejsze, przysługuje „nie być tak a tak”¹⁶.

Byt przedmiotów zależy od wiedzy, jaką ma o nich obserwator, lecz istotnym rysem henady „zjawiającej się” na peryferiach recencjału egzystencjalnego jest to, że może się obiektywizować, czyli uzewnętrzniać swe żywe treści w pewnych zmysłowo uchwytnych zjawiskach. Tak zaczyna się komunikacja między dolnym i górnym peryferium recencjału egzystencjalnego, możliwa właśnie dzięki tej obiektywizacji. Między peryferiami wytwarza się „linia komunikacyjna”, do której podłączają się treści życia jednostek ludzkich oraz wspólnot żyjących w danej epoce — między innymi aktualna wiedza i twórczość literacka.

Dzięki temu „podłączeniu się” wszelkie twory duchowe zostają zobiektywizowane, zyskują względnie trwałą (trwaniową) formę bytu samodzielnego. Samodzielność tak zobiektywizowanych tworów polega na tym, że zjawiska powstałe na peryferiach recencjału nie dzielą już losu zaistniałego zdarzenia, a więc nie znikają — jak ono — w niczym, lecz mają swe istnienie, któremu przysługuje uparte trwanie. Kiedy to trwanie jest „uparte”, byt zobiektywizowanych zjawisk przeobraża się w ich „trwałość” polegającą na tym, że są zdolne do przetrwania zdarzenia, które zachodząc w centrum recencjału egzystencjalnego, powołało je z nicości do bytu. Zobiektywizowane twory bowiem mogą przetrwać zarówno swego twórcę, którego reprezentują, jak i społeczność, którą z kolei reprezentował twórca. W ten sposób twory zobiektywizowane na peryferiach recencjału odłączają się od momentu recentywistycznego zdarzenia, a łączą się z określonymi zjawiskami na „linii komunikacyjnej”, wytwarzanej w przestrzeni kulturowej, jaka rozpościera się między dolnym i górnym peryferium recencjału egzystencjalnego. Słowem — łącząc się ze zjawiskami, twory duchowe zyskują trwałego nosiciela bytu. Wytwory obiektywizują się w ten sposób, że odłączają się od zdarzenia, jako nietrwałego nosiciela, a łączą się ze zjawiska-

¹⁵ Zob., co o wyrazach „wcześniejszy” i „późniejszy” pisze Arystoteles — *Metaphysica*, 1018 b 9—1019 a 14.

¹⁶ Arystoteles: *Analityki pierwsze...*, s. 200.

mi, uplasowanymi na „linii komunikacyjnej”, jako nowymi, trwałymi ich nosicielami¹⁷.

Samodzielna forma bytowa trwałych obiektywizacji henady „zjawiającej się” na peryferiach recencjału egzystencjalnego przyjmuje postać podwójną: symbolicznych reprezentacji lub techniki. Symboliczne reprezentacje ducha epoki (na przykład pomniki) stanowią przejrzyste medium wartości, przez które świat wygląda, lecz w którym się nie przegląda: *Signum repraesentationis est symbolum*. Wytwory techniki natomiast stają się kopiami reprezentacji symbolicznych, ich konkretyzacjami. Obie te postaci obiektywizacji tworzą całość złożoną z dwóch warstw bytowych: pierwsze są piętnem zdarzeń, istnieją, jeżeli się „jawia” i są noszone, drugie noszą na sobie owo piętno, istnieją trwale jako zjawisko, są z czegoś zrobione, dlatego je widzimy. W ten sposób zjawiska obiektywizujące się stają się przejawem znikającego bytu zdarzenia. Owe „przejawy”, czyli zobiektywizowane na peryferiach recencjału formy bytowe, zmieniają wszakże swą oś stosunku przejawu (*axis repraesentationis*); z jednej bowiem strony występują jako symboliczne reprezentacje coraz to innego „teraz” (zmianie podlega aktywna treść przejawu), z drugiej zaś — komunikują się jako symboliczne reprezentacje coraz to innego „ja” (zmianie ulega odbiór subiektywny przejawu). W procesie tak rozumianej zmiany spostrzegamy, że to, co się przejawia, czyli symbole reprezentacji, dążą nieuchronnie do utrzymania się w bycie i z konieczności wytwarzają to, w czym coś się przejawia, a więc powołują do życia wytwory techniki, dzieła, artefakty itp.

Nasuwa się zatem pytanie o stosunek przejawu do jego trwałości, gdyż tylko pod warunkiem skończonego trwania byt jest zjawiskiem, a zjawisko — przejawem bytu. Być może sama konstrukcja przejawu — dążenie do utrzymania się w bycie — zawiera odpowiedź. Jeśli bowiem to, w czym się przejawia symbol reprezentacji, ma ograniczoną trwałość i kruszeje (niszczyje metal, drewno, płótno), to jasne, że dąży ono również do „powrotu do bytu”. Tak więc to, co się przejawia, wytwarza to, czemu coś się przejawia, a więc kulturę¹⁸. Tu cykl obiektywizacji „zjawiania się” henady na peryferiach recencjału egzystencjalnego ulega zamknięciu. Ów cykl zaczyna się od tego, co w strukturze henady jest „wcześniejsze niż”, a co nazwalibyśmy recencjałą I; przy czym to, co w obrębie henady jest wcześniejsze, występuje jako „z natury wcześniejsze”, to zaś, co jest pierwsze w ramach recencjału egzystencjalnego, pojawia się jako „dla nas wcześniejsze”.

¹⁷ E. Mahler: *Handbuch der jüdischen Chronologie*. Leipzig 1916.

¹⁸ J. de Senarclens: *Le mystère de l'histoire*. Genève 1949, s. 140—225.

Arystoteles pisze w związku z tym: „Wyrazy »wcześniejszy« i »późniejszy« stosuje się do pewnych zdarzeń (przy założeniu, że istnieje jakiś przedmiot pierwszy, tzn. początek w każdym rodzaju), ponieważ są bliższe w stosunku do pewnego określonego początku albo bezwarunkowo, albo z natury, albo przez stosunek do czegoś, albo według miejsca, albo przez osoby”¹⁹. Wejźdźmy w szczegóły!

Formułę przeszłości poddajmy nieznacznej na pozór modyfikacji: zamiast „przed” wstawmy „wcześniejsze niż”, a zauważymy, że przesunięcie to sprawia, iż oczom naszym ukazuje się nie „czas, którego już nie ma”, lecz przedmiot zaprzeczony, a więc — bądź co bądź — jakieś coś, tyle tylko, że „wcześniej bytujące”. Dzięki temu „czemuś”, wcześniej bytującemu, i temu „niż”, wobec którego owo „coś” okazuje się początkiem pewnej drogi, możemy stwierdzić, że w obrębie recencjału egzystencjalnego zdarzenie henady pozostaje nieznanie nawet wtedy, gdy zdołamy je poznać — na peryferiach momentu recentywistycznego — jako zjawisko. Bo zjawisko to jest granica (*horos*), nie część świata. Tutaj henady demonstrują ontyczne peryferia zdarzeń, łącząc je w całości nic nie mówiące. W odniesieniu do „ja” egzystencjalnego bylibyśmy w stanie obejść się bez peryferiów zdarzeń, bo moglibyśmy doświadczyć ich obecności przez samo nasze istnienie, ale nie potrafilibyśmy rozpoznać ich nieobecności bez aktywności naszego „ja” poznającego. Dlatego dla proroków interwencje Boże (cuda) są przejawami wyprzedzającymi sąd, który ma nadejść w świecie²⁰. Jeżeli w miejscu zdarzenia pojawia się zjawisko, a więc „nic”, to zamiast takiego „nic” (*non ens*) możemy napisać: „przedmiot, którego nie ma”. Tym bowiem, „w czym” jest zdarzenie poznane, okazuje się zawsze jakieś „przed” i jakieś „po”. W ramach recencjału egzystencjalnego wkroczenie w trwanie i początek zjawiska następują zawsze w momencie, gdy pojawia się takie „przed” i takie „po”, to znaczy kiedy w grę wchodzi zaczyna rosnący udział nieobecności zdarzenia, czyli gdy rośnie „nic”, a maleje „coś”.

Owo „przed” — to równoważnik określenia „wcześniejsze niż”, a więc dolny odcinek recencjału egzystencjalnego, zwany tu recencjałą I. Obejmuje ona przeszłość, która w ramach recencjału egzystencjalnego stanowi pochodną naszego „teraz” (*recens*), nie zaś jakąś zastaną rzeczywistość, z której jakoby wyrosła nasza terażniejszość. Natomiast w ramach henady przeszłość nie musi być nam dana, wystarczy bowiem, że to inni obserwują ją jako poprzednicy naszego

¹⁹ Arystoteles: *Metafizyka...*, s. 123. Por. także Idem: *Analityki wtóre...*, s. 257.

²⁰ A. Feuillet: *Le messianisme du Livre d'Isaie*. „Revue des Sciences Religieuses” 1949 [Strasbourg], nr 36, s. 182—228.

„zdarzania się”. Toteż „solipsyzm henady” ulega likwidacji z chwilą jej umiejscowienia w obrębie recencjału egzystencjalnego: samotna, uzyskuje obecność osobowości. Według B. Russella alternatywą tego, co nazywa „solipsyzmem chwili”, jest hipoteza, że istnieją zasady wnioskowania niededukcyjnego, które usprawiedliwiają naszą wiarę w istnienie świata zewnętrznego, innych ludzi²¹. Można powiedzieć, że przeszłość jest w obrębie recencjału egzystencjalnego wtórna w stosunku do naszej terażniejszości, mimo że potocznie określamy fakty należące do przeszłości jako „wcześniejsze niż” nasza aktualna rzeczywistość.

Inaczej stara się wybrnąć z tej trudności A.N. Whitehead. Odwołuje się on do jakiegoś wzorca dla następujących po sobie części zdarzenia. Pisze bowiem: „Zdarzenie to chwytnie w jedność jakiegoś wzorca aspektów [...]. Jeżeli wzorec trwa nadal w następujących po sobie częściach zdarzenia i przejawia się ponadto w jego całości kształcie, tak że zdarzenie stanowi zarazem historię tego wzorca, to ze względu na ten trwały wzorec zdarzenie zyskuje zewnętrzną skuteczność”²². Nasza terażniejszość stanowiłaby zatem część historii wzorca aspektów, według których układa się rzeczywistość konkretna. W tym ujęciu ginie przede wszystkim atomiczność zdarzeń, a i samo zdarzenie nabiera charakteru raczej procesu niż aktu jednorazowego. Wreszcie inne zastrzeżenia, jakie można by tu poczynić, zmuszają do rozwinięcia pewnych myśli zawartych w recentywistycznej koncepcji zdarzenia. W obrębie recencjału egzystencjalnego to właśnie „ja sam jestem terażniejszością” (*solus ipse recens sum*), ja też rozstrzygam o momencie, który wyznacza przeszłość. Solipsyzm chwili odnosi się do zdarzenia zachodzącego w henadzie, solipsyzm momentu recentywistycznego — do zdarzenia w obrębie recencjału egzystencjalnego.

Odnajdujemy tu — przeszczepioną na inny grunt — podstawową ideę Parmenidesa: tylko w przeszłości konkretnego „teraz” przejawia się byt. Przeszłość sama w sobie nie jest przejawem niczego — jest „pustym pozorem”. Mówiąc o przeszłości samej w sobie, twierdzimy więcej niż to, co można twierdzić o przeszłości będącej przejawem jakiegoś „teraz” (przeszłości odterażniejszej), na którym bytowo przeszłość się wspiera. I to nie dlatego, że przeszłość nie zawiera w sobie założenia realności przedmiotów, których jest „pozorem”, ale dlatego, że takie właśnie założenie zawiera. Przejaw zostaje zastąpiony pozorem, a pozór, *de facto* likwidujący realność, opiera się na

²¹ B. Russell: *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. London 1948, s. 197.

²² A.N. Whitehead: *Nauka i świat współczesny...*, s. 126—127.

założeniu owej realności. Zakłada się tu właśnie realność przeszłości, którą chce się z niej wywieść. Tylko przeszłość wywiedziona z terażniejszości jest w jakimś sensie przejawem bytu, a więc realna bezzałożeniowo. Terażniejszość może nam gwarantować przejaw przeszłości, nie zaś jej realność, ta bowiem jest bytowo nieprzekazywalna. Idąc od przeszłości do terażniejszości, zyskujemy pozór przeszłości, otrzymujemy jakieś puste „wcześniejsze niż”, natomiast idąc właściwą drogą — jak by powiedział Parmenides²³ — od terażniejszości, do przeszłości, czynimy z tej ostatniej przejaw naszego „teraz”.

Tym, co naprawdę robimy w filozofii, kiedy dokonujemy afirmacji momentu recentywistycznego naszego bytu w obrębie recencjału egzystencjalnego, jest ciągle zbliżanie się do granicy „wcześniejszego niż” i ucieczka do granicy tego, co przedstawia się nam jako „późniejsze niż”. Jest to jednak zbliżanie się i ucieczka pewnego momentu do granicy określenia — do kresu. Czym jest ów „kres” jako dolna granica tego zbliżania się, już powiedzieliśmy. Nadal wszakże tajemnicę stanowi górny odcinek recencjału egzystencjalnego, tak zwana recencjałka II. Ma w niej znaczenie następstwo nie od przeszłości do przyszłości, lecz przejście od „tu” do „gdzie indziej”²⁴. Recencjałka II obejmuje przyszłość, która stanowi również pochodną naszego solipsystycznego momentu „teraz” (*recens*), ale jest to pochodna wartości, jakie zamierzamy realizować w życiu lub jakie przyświecają naszej terażniejszości — naszemu *solus ipse recens*. Nie odczuwamy zatem potrzeby (którą dostrzega A.N. Whitehead) zastanawiania się dłużej nad sposobem, w jaki wzorzec reprodukuje się w następstwie swych części; chyba że wzorzec realizuje się sam z siebie i sam w sobie jako idea — i tylko jako ona. Czy jednak idea potrzebuje historii? Whitehead pisze: „Wzorzec reprodukuje się bowiem w czasowym następstwie tych części przestrzennych własnej historii. Sądzę, że ta szczególna zasada porządku czasowego pozwala na to, by wzorzec reprodukował się w każdym przekroju czasowym własnej historii”²⁵. Lecz popatrzmy: w tworzeniu górnego odcinka recencjału egzystencjalnego Whitehead posługuje się metodą projekcji, czyli rzutowania faktów wziętych z terażniejszości na przyszłość przy założeniu, że te, a nie inne fakty, przeniesione *in vivo* w górny horyzont naszego istnienia, zaczną określać nową rzeczywistość — właśnie jako fakty mające zaistnieć w przyszłości.

²³ *Etudes sur Parmenide*. Ed. P. Aubenque. Vol. 1—2. Paris 1987.

²⁴ O. Cullmann: *Christ et le temps*. Neuchâtel 1947, s. 26 i nast.

²⁵ N.A. Whitehead: *Nauka i świat współczesny...*, s. 127.

Nie ma w tym „zaistnieniu w przyszłości” ani jednego szczegółu, który by nie był nieobecnością czegoś i nie przeszedłby przez ucho igielne naszego „teraz”. Każdy więc szczegół obrasta twórczą aurą naszej inscenizacji, wskutek czego nowość podlega „narastaniu”. Dlatego Whitehead mówi, że całość wszechświata zostaje ujęta w uchwyt ostatecznej podstawy metafizycznej, „twórczego narastania nowości”. Nie wiadomo jednak, o jakiej „nowości” tu mowa, skoro wzorzec trwa nie dzięki podobieństwu do całości (*cum toto*), lecz dzięki realizacji swych części. W rozważaniach Whiteheada ujawnia się pewna dwuznaczność — stałości wzorca i jego obrastania nowością. Dlatego używając terminu „recenzjałka II” w odniesieniu do górnej części recenzjału egzystencjalnego, mamy z jednej strony na uwadze związek tego odcinka rzeczywistości z całością, w którą jesteśmy wskutek bezwiedności henady wkomponowani, z drugiej — próbujemy się odbić od zastanej rzeczywistości henady, to znaczy stworzyć obraz samego siebie wolny od determinacji historii i przynoszący niespodzianki, a więc stworzyć siebie wbrew dotychczasowemu stanowi rzeczy. Jednak i w tym przypadku recenzjałka II jest pochodna wobec naszej terażniejszości (naszego *solus ipse recens*), wyprzedza wyobrażnię *in vitro ideae*, ale *in vivo* pozostaje na uwięzi faktów wywodzących się z henady obiektywnej i ograniczających naszą fantazję. Jesteśmy zdarzeniem, o którym wiemy dzięki jego peryferiom.

Otóż rzecz w tym, że w przeszłość są uwikłani inni, za których możemy ich (pozostawione po nich) problemy rozwiązywać, a w przyszłość — inni, którzy nasze (nierozwiązane) problemy winni za nas rozwiązać. Akty projektujące przyszłość zachowują transcendencję emocjonalną, ale tracą transcendencję poznawczą, ponieważ przyszłość jest z istoty swej epistemologicznie zamknięta na poznanie. Nie jest wszakże zamknięta na przeżywanie i wartościowanie — ubolewamy przecież nad światem, w którym żyć nie będzie nam już dane. Groźna nie jest nicość sama w sobie, lecz nicość, z której nie potrafimy siebie wyeliminować jako jej nie istniejący (antycypujący ją) świadkowie. To, co „późniejsze niż”, składa się z ontycznie samoistnych przeciwczłonów naszej terażniejszości, gdyż otwartość ontologiczna przyszłości na stawanie się jest istotnym i właściwym nosicielem świadectwa jej niepoznawalności (*resp.* skrytości).

Józef Bańka

The category of “now” in Husserl’s time phenomenology and in recentivism

S u m m a r y

The subject of comparison of Husserl’s category of “now” with the category of “now” functioning in recentivism constitutes the notion of “living reality” in the sense of embroiling “now” into the activity of the stream of consciousness. In Husserl’s conception, this „living reality” falls apart into retention and protention. Hence, we deal with the passage of subsequent “nows”, taking *nunc stans*, which creates all other time- and logic-delayed objects for granted. This lack of an ontological foundation of the category of “now” in Husserl’s conception removes recentivism. In recentivism, though, the category of “now” constitutes *punctum saliens* (that is fluidity) on the one hand, and characterises being as newly formed each time, that is an event which in its new “now” is continually taking on the new otherness on the other hand. It is enough for an event to “be”, but “the way” it is is no longer dependent on the event, but a phenomenon which phenomenology would like to ignore. At best, it would like to eliminate it as insignificant.

Józef Bańka

Die Kategorie „Jetzt“ in Husserls Zeitphänomenologie und im Rezentivismus

Z u s a m m e n f a s s u n g

Zum Gegenstand des vorliegenden Vergleichs von Husserls Kategorie „Jetzt“ und der im Rezentivismus geltenden Kategorie „Jetzt“ wird der Begriff „lebendige Gegenwart“ in Bezug auf Verwicklung des „Jetzt“ in die Bewusstseinsstromsaktivität. In Husserls Konzeption zerfällt diese „lebendige Gegenwart“ in Retention und Protention; wir haben hier also zu tun mit dem Ablauf von den aufeinander folgenden „Jetzt“, die *nunc stans* voraussetzen, von dem dann alle anderen zeitlich und logisch späteren Gegenstände gebildet werden. Der Mangel an ontologische Befestigung des „Jetzt“ in Husserls Konzeption wird durch Rezentivismus ersetzt, in dem die Kategorie „Jetzt“ einerseits *punctum saliens* (Fließen) ist, andererseits aber kennzeichnet sie das Sein als ein jedes Mal neu entstandenes Sein, also als ein Geschehen, das in seinem neuen „Jetzt“ immer an neuerer Andersartigkeit gewinnt. Es reicht einem Geschehen nur, dass es überhaupt „ist“, und die Frage „wie“ es ist, gehört schon nicht dem Geschehen selbst, sondern der Erscheinung, die die Phänomenologie missachten und sogar am liebsten als unwichtig ausschließen wollte.