

Dociekania ontologiczne mają swój początek w pytaniu o naturę bytu, czy też w pytaniu o to, co sprawia, że byt jest, co go warunkuje. To ostatnie zaś to nic innego, jak zapytywanie o rację czy podstawę bytu<sup>1</sup>. O ile pytanie o byt jako byt postawione po raz pierwszy przez Arystotelesa (*to on he on*)<sup>2</sup> w dobie średniowiecza zostało zapoznane, bądź też zdeprecjonowane przez dominację dociekań czysto istotowych, esencjalnych, a później – w okresie nowożytności określaniem filozofii jedynie w obszarze problematyki teoriopoznawczej, czy też zagadnieniami przedmiotowości<sup>3</sup>, o tyle pojawiają się w wieku dwudziestym myśliciele, którzy próbują podjąć to pytanie na nowo i udzielić na nie odpowiedzi. Do nich między innymi zaliczyć należy: N. Hartmanna<sup>4</sup>, M. Heideggera<sup>5</sup>, A.N. Whiteheada<sup>6</sup>, a w Polsce M.A. Krapca<sup>7</sup>, L. Nowaka<sup>8</sup>, A.L. Zachariasza<sup>9</sup>. Do grona tego dołączyć trzeba

<sup>1</sup> Por.: M. Heidegger: *Wprowadzenie do metafizyki*. Tłum. R. Marszałek. Warszawa 2000, s. 30–31.

<sup>2</sup> Por.: Arystoteles: *Metafizyka*. Księga Gamma. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1990, s. 664.

<sup>3</sup> Por.: N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia*. Tłum. J. Garewicz. Toruń, 1994, s. 56.

<sup>4</sup> Por.: N. Hartmann: *O podstawach ontologii*. Przeł. J. Garewicz. Toruń 1994, s. 9, 42.

<sup>5</sup> Por.: M. Heidegger: *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa 1994, s. 16–23.

<sup>6</sup> Por.: E. Gilson, T. Longman, T. Maurer: *Historia filozofii współczesnej*. Przeł. B. Chwedeńczuk, S. Zalewski. Warszawa 1979, s. 492–503.

<sup>7</sup> Por.: M.A. Krapiec: *Metafizyka*. Lublin 1995.

<sup>8</sup> L. Nowak: *Byt i myśl. U podstaw negatywistycznej metafizyki unitarnej*. Poznań 1998.

<sup>9</sup> A.L. Zachariasz: *Czy i jak jest możliwa ontologia?* „Anthropos” 2001, nr 2.



WŁODZIMIERZ ZIĘBA

Ontologia  
w pryzmacie  
recentywizmu



J. Bańkę, który pisze: „[...] zrozumieć, czym jest byt pomyślany przez myśl – oto zamierzenie »rasowego« filozofa”<sup>10</sup>.

Zapytajmy zatem o rozumienie ontologii znamienne dla recentywizmu<sup>11</sup>. Jest to zagadnienie nader ważne, albowiem filozofia ta jest ontologicznym<sup>12</sup> paradygmatem filozoficznym<sup>13</sup>. Znaczy to tyle, że zasadność wszystkich tez filozoficznych jest w tej perspektywie określona jedynie w odniesieniu do konkretnych rozstrzygnięć należących do obszaru ontologii. Te zaś stanowią fundament dla pozostałych dyscyplin dociekań filozoficznych, a także dla nauki. Ten prymat ontologii nad wszystkimi innymi dyscyplinami poznania filozoficznego sprawia, że jest ona dla recentywizmu filozofią pierwszą. J. Bańka pisze o tym bezpośrednio: „[...] ontologia bytu aktualnego pojawia się jako »filozofia pierwsza« [...]”<sup>14</sup>. Kolejnym następstwem tego stanu rzeczy jest zredukowanie, czy lepiej uzależnienie rozważań teoriopoznawczych od ontologicznych, co swój wyraz znajduje w rozstrzygnięciach dotyczących prawdy, a co za tym idzie – i samego aktu poznawczego.

Prawda w recentywizmie stanowi jedno z transcendentaliów i jest ona ściśle utożsamiana z bytem; *ens et verum convertuntur*<sup>15</sup> – prawda i byt zbie-

<sup>10</sup> J. Bańka: *Epistemologia jako odkrycie aktualnego momentu prawdy. Próba neosemantyzacji klasycznej definicji prawdy w recentywizmie*. Katowice 1990, s. 77.

<sup>11</sup> Recentywizm to J. Bańki systemowa koncepcja filozofii, za aksjomat rozważań przyjmująca tezę, iż byt jest i jest teraz, *ens et verum convertuntur*. Por.: J. Bańka: *Traktat o czasie. Czas a poczucie dziejowości istnienia w koncepcjach recentywizmu i prezentyzmu*. Katowice 1991, s. 72; W. Zięba: *Byt i recens. Prolegomena do ontologii Józefa Bańki*. Tyczyn 2000, s. 64–66.

<sup>12</sup> Nazwa „ontologia” pojawia się w wydany w 1613 roku leksykonie filozoficznym R. Goclenisza, a do szerszego obiegu wchodzi w połowie wieku siedemnastego, kiedy to kartezjańczyk J. Clauberg użył jej w swym dziele *Elementa philosophiae sive Ontosophia* (1647). Clauberg posługiwał się dodatkowo utworzonym przez siebie terminem *ontosofia*, którego równoznacznikiem miał być właśnie termin „ontologia”. Terminu tego używał także Leibniz, natomiast autorstwo tego terminu przypisuje się J.B. du Hamelowi. Dzieło Ch. Wolffa *Philosophia prima sive ontologia*, za którego sprawą termin „ontologia” został bardziej upowszechniony, wydane zostało w roku 1730. Patrz: E. Gilson: *Byt i istota*. Przeł. P. Lubicz, J. Nowak. Warszawa 1963, s. 146.

<sup>13</sup> Określenie to przyjmuję za A.L. Zachariaszem, który w swej pracy *Poznanie teoretyczne. Jego konstytucja i status* (Lublin 1990) określa trzy zasadnicze typy założeń, a równocześnie odpowiadające im typy prawdomocności poznania filozoficznego, obecne w dziejach filozofii: ontologiczny, transcendentalny i metodologiczny. Por.: ibidem, s. 58–61. Analiza historyczna zagadnienia na stronach 58–118.

<sup>14</sup> J. Bańka: *Metafizyka wirtualna. Traktat o strukturach chwilowych*. Katowice 1997, s. 273.

<sup>15</sup> Por. J. Bańka: *Ontologia bytu aktualnego. Próba zbudowania ontologii opartej na założeniach recentywizmu*. Katowice 1986, s. 98–100. Utożsamienie prawdy z bytem przez Bańkę jest nawiązaniem do średniowiecznej teorii transcendentaliów głoszonej przez Tomasa z Akwinu. Wśród najczęściej wymienianych transcendentaliów wylicza się: „byt” (*ens*), „rzecz” (*res*), „coś” (*aliquid*), „jedność” (*unum*), „prawdę” (*verum*), „dobro” (*bonum*), „pięk-

gają się, z czego wynika, że prawdziwość w tej koncepcji przypisywana jest jedynie tym aktom poznawczym, które zdolne są uchwycić istnienie. Myśl zostaje na powrót zjednoczona z bytem. O ile po Kancie myślenie zostało niejako oderwane, czy też wyemancypowane od bytu, o tyle Bańka, wracając do Parmenidesa, głosi tezę o jedności bytu i myśli. „Dowód ontologiczny rzeczy dany jest z pomyślenia jej terażniejszości. Sądzę bowiem, że samo pomyślenie, iż rzecz jest teraz, zawiera element wyjaśnienia, dlaczego rzecz w ogóle jest.”<sup>16</sup>

W owym paradygmacie ontologicznym takie postawienie sprawy nasuwa się niejako samo z siebie, albowiem – jak twierdzi Bańka za Parmenidesem – istnieje tylko byt, niebytu zaś nie ma, przeto myśl siłą rzeczy musi się odnosić do bytu, innej drogi nie ma<sup>17</sup>. Tak sformułowana teza dalsze swe uzasadnienie zyskuje w twierdzeniu, że jeśli nawet niebyt istnieje, to i tak nie wzbogaca nas o żadną pozytywną wiedzę o sobie. Wszelkie określenia dotyczące niebytu pojawiają się jedynie na poziomie języka, a tzw. treściowa zawartość niebytu jest jedynie ekstrapolacją samych określeń dotyczących bytu, co najwyżej wypowiedzianych negatywnie<sup>18</sup> (apofatycznie), z przedrostkiem „nie”. Wedle Bańki, „niebyt”, czy też „nicość”, jest jedynie pojęciem synkategorematycznym, toteż jego sens spełnia się całkowicie w operacji negocowania<sup>19</sup>.

Pozostaje kwestia określenia ontologii oraz jej relacji do metafizyki<sup>20</sup>. Termin „ontologia” został wprowadzony w obszar myślenia filozoficznego w ce-

---

no” (*pulchrum*). Bańka do tego zestawu dołącza „teraz” (*recens*). W kwestii transcendentaliów por.: E. Gilson: *Tomizm*. Przeł. J. Rybałta. Warszawa 1998, s. 271; A.M. Krąpiec: *Metafizyka...*, s. 25.

<sup>16</sup> J. Bańka: *Absolut i absurd. Filozoficzne dociekania początkowości i finalności świata*. Katowice 1993, s. 39.

<sup>17</sup> Por.: Idem: *Metafizyka zdarzeń. Recentywizm i henadologia*. Katowice 1991, s. 123; E. Tugendhat: *Bycie i nic*. W: *Heidegger dzisiaj*. „Aletheia” 1990, nr 1 (4), s. 116.

<sup>18</sup> Byłoby to w zgodzie z Hobbesa przekonaniem, że pojęcie nieskończoności jest czystą negacją, aktem dodawania partykuły negacji do obecnych w naszym doświadczeniu skończonych treści, czy też krytyką Hume’a odnośnie do przejścia od rzeczy skończonych do nieskończoności. Wspomnieć trzeba jednak o tradycji filozoficznej utrzymującej, że nieskończoność jest logicznie pierwotna, gdyż poznajemy rzeczy skończone jako ograniczenie nieskończoności (Kartezjusz, Spinoza, Hegel). Por.: L. Kołakowski: *Jeśli Boga nie ma... Horror Metaphysicus*. Przeł. T. Baszniak, M. Panufnik. Poznań 1999, s. 58–60.

<sup>19</sup> Por.: J. Bańka: *Traktat o czasie...*, s. 9, 151–154. Por. także – Ch.H. Kahn: *Byt u Parmenidesa i Platona*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1992, nr 4, s. 101–104, 112–113.

<sup>20</sup> W sprawie relacji: ontologia – metafizyka patrz: R. Ingarden: *Spór o istnienie świata*. T. I. Warszawa 1987, s. 45–63; M. Hempoliński: *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*. Warszawa 1989, s. 60–61; A.B. Stępień: *Ontologia: typy i status poznawczy. Ontologia a metafizyka*. W: „Studia Metafilozoficzne”. T. I. Lublin 1993, s. 20–21; J. Wojtyśiak: *Ontologia czy metafizyka?* W: „Studia Metafilozoficzne”. T. I..., s. 101–134.

lu odcięcia się od średniowiecznych spekulacji metafizycznych. Tym niemniej ontologia, podobnie jak dawniej metafizyka, rozpatrywać miała być jako byt. Po niej zaś następować miały dopiero tzw. ontologie regionalne (*resp. metafizyka specialis*) dotyczące szczegółowych form bytu.

Bańka właściwie utożsamia ontologię z metafizyką, pisząc, że ontologia to jedynie inna nazwa metafizyki, jej *secundo voto*<sup>21</sup>. Na wysunięcie takiego wniosku pozwala fragment z książki J. Bańki pt. *Metafizyka zdarzeń...*, gdzie czytamy, co następuje: „[...] metafizyki ogólnej świata – ontologii”<sup>22</sup>.

Metafizyka jest dlań najogólniejszą teorią bytu zawierającą pojęcia transcendentalne. Przedmiot metafizyki (*resp. ontologii*) określony jest przez pytanie, które ma swój grecki rodowód, a mianowicie pytanie o byt jako byt postawione przez Arystotelesa (*to on he on*). Pytanie o naturę rzeczywistości obejmuje dociekania nad tym, co należy zarówno do sfery przedmiotów i zdarzeń realnych, jak i do pojęć ogólnych, tzw. uniwersaliów, oraz cech wyabstrahowanych od samych przedmiotów, ich określeń konstytutywnych<sup>23</sup>.

Zasygnalizowałem wcześniej tezę o prymacie ontologii nad teorią poznania. Takie są intencje Bańki oraz liczne jego wypowiedzi na ten temat, jednakże przy bliższym zbadaniu sprawy okazuje się, że nie ma tu pełnej jasności. Co prawda, teoria poznania zostaje podporządkowana i uczyniona wtórną wobec ontologii<sup>24</sup>, jednakże nie sposób oddzielić ontologii od epistemologii, czy inaczej: istnienia od jego rozumienia. Możliwość rozumienia istnienia ściśle wiąże się z samym istnieniem człowieka, z jego kondycją. Człowiek bowiem jest tym bytem, któremu przysługuje zarówno istnienie, jak i rozumienie istnienia<sup>25</sup>. Właściwie już sam termin „ontologia” narzuca taką wykładnię, gdyż w pojęciu tym wyróżnić można to, co *ontos*, oraz to, co *logos*, czy jak pisze Bańka, to, co jest, i rozumienie tego, co jest.

Tezę tę uzasadnić najłatwiej, odwołując się do kwestii dotyczących bytu ludzkiego, czyli ontologii regionalnej. Bańka przeciwstawia doświadczenie jednostki (człowieka jednopojawieniowego) świadomości kultury, która stanowi pewnego rodzaju utrwalone doświadczenie ludzkości (człowieka wielopojawieniowego). Tenże człowiek konkretny usiłuje zrozumieć swe istnienie, swe zachowania<sup>26</sup>, a to umożliwia mu kultura, albowiem dysponuje ona

<sup>21</sup> Por.: J. Bańka: *Ontologia...*, s. 9. To samo głosi W. Richardson, pisze on następująco: „[...] ontologia jest inną nazwą metafizyki”. Por.: W. Richardson: *Bycie a myślenie*. W: *Heidegger dzisiaj...*, s. 232.

<sup>22</sup> J. Bańka: *Metafizyka zdarzeń...*, s. 16.

<sup>23</sup> Por.: Idem: *Ontologia*, s. 9.

<sup>24</sup> Por.: ibidem, s. 11.

<sup>25</sup> Łatwo dostrzec tu Heideggerowskie inspiracje. Por. M. Heidegger: *Bycie i czas...*, s. 17–23.

<sup>26</sup> Por.: J. Bańka: *Metafizyka wobec intuicji pierwszych doniesień naoczności zmysłowej*. W: „Folia Philosophica”. Red. J. Bańka. T. 11. Katowice 1994, s. 33.

zestawem wzorów wartości oraz teorii, dzięki którym człowiek nie jest już tylko spontanicznością, lecz staje się bytem rozumiejącym swe istnienie. Rozumienie w tym przypadku sprowadza się do identyfikacji przez określone mechanizmy człowieka jednopojawieniowego z człowiekiem wielopojawieniowym<sup>27</sup>.

Z tego też względu antropologia filozoficzna, jako ontologia regionalna, nie może swego przedmiotu zawęzić jedynie do określenia aktualności bytu ludzkiego, lecz sięgać musi do historii, a także podejmować problemy transcendencji, które nurtują człowieka w każdym jego czasie, czyli uzgadniać swe tezy z rozstrzygnięciami ontologii fundamentalnej, określając jego terażniejszą egzystencję<sup>28</sup>.

Jedność oraz łączność warstwy ontologicznej z warstwą epistemologiczną ma także miejsce w tzw. poznaniu eutyfronicznym. Scharakteryzujemy je pokrótce. W poznaniu ludzkim wyróżnić można dwa poziomy: poziom doświadczenia (*thymos*) oraz poziom rozumienia (*phronesis*)<sup>29</sup>. *Thymos* w ujęciu Bańki to inaczej ten aspekt podmiotowy, który określany jest przez zmysłowość, to, co umożliwia doznawanie oraz odczuwanie, *phronesis* jest tym aspektem podmiotowości, dzięki któremu da się to, co doznane, odczuwane, przedstawić jako elementy myślowe, inaczej – to, co może być treścią świadomości<sup>30</sup>.

Jak łatwo spostrzec, takie postawienie sprawy przeciwstawia się rozdzielaniu od siebie poznania na poziomie empirycznym i racjonalnym na rzecz ich bezpośredniego uwarunkowania i jedności. W akcie poznania – rozumie Bańka – da się wyróżnić odczucie, doznanie przez zmysłową *thymos* oporu rzeczywistości. Inaczej rzecz ujmując, poziom *thymos* nie wnosi konkretnej wiedzy o przedmiocie, jest on jedynie tym, za pomocą czego doznajemy istnienia rzeczy wobec nas transcendentnych. „Rzeczywistość poznajemy po tym, że stawia opór jako terażniejszość.”<sup>31</sup>

Wynika z tego, że można dotrzeć do rzeczywistości i jest to poznanie bezpośrednie, przy czym akt taki informuje nas jedynie o odrębnym wobec nas świecie zewnętrznym, jawiącym się nam przez opór. Dopiero dzięki zmy-

<sup>27</sup> Por.: Idem: *Ontologia...*, s. 45.

<sup>28</sup> Por.: Idem: *Metafizyka przyszłości i antynomie historyzmu*. W: „Folia Philosophica”. Red. J. Bańka. T. 4. Katowice 1987, s. 14–15.

<sup>29</sup> Kategorię *thymos* określa Bańka jako pierwiastek żeński, dionizyjski obejmujący uczucia, także tzw. miękkie zagadnienia etyczne i estetyczne, intencjonalność działania: słowem – wszystko to, co zmysłowe, irracjonalne. *Phronesis* zaś to pierwiastek męski, apolliński, czynnik racjonalny obejmujący tzw. twarde zagadnienia naukowe; słowem – poziom racjonalny. Por.: Idem: *Ja teraz. U źródeł filozofii człowieka współczesnego*. Katowice 1983, w szczególności s. 41, 87.

<sup>30</sup> Por.: Idem: *Metafizyka wobec intuicji...*, s. 38.

<sup>31</sup> Idem: *Metafizyka zdarzeń...*, s. 123.

słowej *thymos* możliwa jest racjonalna *phronesis*, która dokonuje racjonalizacji swego środowiska dlatego, że przetwarzając treść z *thymos*, kształtuje obraz świata<sup>32</sup>. Rzeczywistość jako oporność jest nam dana dzięki naszemu uczestnictwu w świecie, przez nasze bycie w świecie, ponadto wskazuje na odrębność człowieka wobec rzeczywistości względem niego zewnętrznej. Na tejże podstawie inicjowany jest sam akt myślenia, ponieważ myśl dla recentywizmu zaczyna się wraz z doświadczeniem, co oznacza, że doświadczenie zmysłowe *thymos* stanowi nieunikniony układ odniesienia dla myślenia<sup>33</sup>.

Bańka, odrzucając w poznaniu wyjście zarówno od podmiotu, jak i od przedmiotu, zmierza do ich wzajemnego skorelowania. Owo skojarzenie obu tych sfer (świadomej *phronesis* i nieświadomej, sensytywnej *thymos*) odbywa się w tzw. stanie prostomyślności, widzianym z perspektywy poznającego podmiotu<sup>34</sup>. Eutyfronika, która jest tym właśnie skorelowaniem obu tychże sfer, głosi, że zarówno jednostronna *thymos*, jak i jednostronna *phronesis* są jedynie danymi sytuacyjnymi warunkującymi się wzajemnie, tak iż są one konieczne wobec siebie do tego stopnia, że są nierozzerwalne. Z tego wynika ich równorzędność, wzajemna korelacja i odrzucenie hegemonii jednego porządku nad drugim.

Zapytajmy zatem, co w kwestii rozumienia ontologii wnosi wyjście od aktu prostomyślnego? Okazuje się, że rozumienie takie jest niebagatelne dla rozstrzygnięć w obszarze samej ontologii. Świat bowiem poznawany przez nas jawi się tu jako świat dla nas, nierozłączny w swym istnieniu od naszego istnienia i poznawania. Człowiek, jak wszystkie inne istoty żywe, jest bytem światowym. Wszystko, co może być podmiotem, siłą rzeczy jest przedmiotem dla czegoś (kogoś) innego<sup>35</sup>. Bańka pisze: „Rzeczy więc wchodzi w stan istnienia poprzez moment teraźniejszy, tak iż opis jakiegoś wydarzenia staje się zawsze opisem faktu ludzkiego, który polega na tym właśnie, że zasadniczo człowiek nie może poznawać rzeczywistości w oderwaniu od siebie.”<sup>36</sup> W takim rozumieniu ontologia dotyczyłaby tego, co się jawi jako byt, i byłaby to ontologia obecności bytu, w której byt ujmowano by jako uobecnianie się w spostrzeżeniu, percepcji<sup>37</sup>.

To, co ontyczne, pozostaje tu w nierozzerwalnej więzi ze świadomością człowieka, dzięki czemu staje się ontologicznym. Konkretyzując, odbywa się to w sposób następujący: człowiek istnieć może realnie – zdaniem Bańki –

<sup>32</sup> Por.: ibidem, s. 124.

<sup>33</sup> Por.: Idem: *Metafizyka wobec intuicji...*, s. 25.

<sup>34</sup> Por.: ibidem, s. 8.

<sup>35</sup> Por.: H. Arendt: *Myślenie*. Przeł. H. Buczyńska-Garewicz. Warszawa 1991, s. 51–53.

<sup>36</sup> J. Bańka: *Filozofia cywilizacji*. T. 1. Katowice 1986, s. 28.

<sup>37</sup> Por.: Idem: *Ontologia...*, s. 11.

tylko w terażniejszości, w tzw. momencie recentywistycznym. Na to nasze „teraz” nakłada się bycie wobec nas zewnętrznego świata, czyli tego, co jest „to-oto-tutaj”, tak iż dopełnione przez świadomość staje się „tutaj-teraz-byciem”<sup>38</sup>. Innymi słowy, obiektywne „to-oto-tutaj” znajduje oparcie w subiektywnym „teraz”, co stanowi najgłębszy sens sprzężenia podmiotu z przedmiotem.

Rola świadomości nie kończy się na tym. Zdaniem Bańki, świadomość pełni funkcję sensotwórczą, albowiem – napisze on – „świat nasz istnieje dzięki byciu w czasie, a nie posiadaniu sensu”<sup>39</sup>. Stąd wniosek, że byt istniejący jako terażniejszość sam z siebie, *per se*, nie ma sensu, zostaje nim obdarzony dopiero na drodze odniesienia go do świadomości, ludzkiego „teraz”, tak iż koncepcja bytu w rozumieniu recentywizmu jest zasadniczo spleciona z antropologią, co uwypukla antropologiczny charakter tejże filozofii<sup>40</sup>. Rozpatruje ona wszystkie zagadnienia, ściągając je do „teraz” powiązanego z byciem człowieka<sup>41</sup>.

Zapytać wobec tego należy, czym jest sens w recentywizmie. Bańka odpowie, że sens jest „byciem-czegoś-dla-mnie”. Nie wyczerpuje to jednak zagadnienia w pełni. Nieco inaczej, sens konstytuowany jest w aktywności poznawczej człowieka, w której człowiek dokonuje pewnej interpretacji jawiącej mu się aktualnie rzeczywistości. Byt aktualny, czyli występujące w „teraz” zdarzenie, podlega naszej, ludzkiej ocenie, w której rezultacie zamieniony zostaje na fakt ludzki, przy czym ocena nie jest tu niczym innym, jak nadaniem sensu przez odniesienie obiektywnego zdarzenia „teraz” do subiektywnego podmiotu „ja”. Bańka pisze: „Połączenie podmiotu »ja« z okolicznikiem czasu »teraz« oznacza właśnie usensowienie faktu, czyli zdarzenia poddanego ocenie.”<sup>42</sup> Jednakże uwypuklić trzeba fakt, że człowiek w swej eksploracji rzeczywistości nie natrafia na sens (rozumiany jako np. prawa przyrody), który – nieco antropomorfizując – byłby gotowy i czekał jedynie na to, aż zostanie odkryty, lecz sens zostaje światu nadany, wyłania się z naszego dyskursu<sup>43</sup>. A filozofia właśnie opisuje ów proces.

Pozostaje zatem podjąć kwestię bytu w sobie, który jest dla recentywizmu przesądem poznania. Na czym przesąd ów, przesąd bytu w sobie polega? Owa aporia bierze się – zdaniem Bańki – z faktu, że w poznaniu świata

<sup>38</sup> Por.: Idem: *Czas i metoda. Rozważania o metodzie a recentiori*. Katowice–Teresin 1993, s. 27–29.

<sup>39</sup> Idem: *Absolut i absurd...*, s. 159.

<sup>40</sup> Por.: W. Zięba: *Byt i recens...*, s. 66–69.

<sup>41</sup> Por.: W. Koniew: *Recentywizm, czyli czas i byt*. W: „Folia Philosophica”. Red. J. Bańka. T. 9. Katowice 1992, s. 53.

<sup>42</sup> J. Bańka: *Recentywizm humanistyczny*. W: J. Bańka, J. Czerny: *Recentywizm – perspektywy nowej filozofii*. Katowice 1991, s. 51.

<sup>43</sup> Patrz J. Bańka: *Absolut i absurd...*, s. 159.

dążymy do tego, by określić, jaki jest świat, rzeczywistość sama w sobie. Problem jednakże polega na tym, że rzeczywistość jest nam dana, stanowi rzeczywistość dla nas, od tego zaś właściwie nie ma przejścia do tego, jaką jest ona w sobie, o ile w sobie jest, chyba że dogmatycznie przyjmujemy tożsamość rzeczy dla nas z rzeczą w sobie. Innymi słowy, utożsamimy fenomen z noumenem bądź w analizie zatrzymamy się na fenomenie, pojmowanym jako zjawisko będące dokładną transparencją bytu w sobie.

Inaczej rzecz ujmując, pytanie o rzecz w sobie to dociekanie, jaką ona jest, bez względu na uobecnianie się poznającemu oraz bez względu na akt percepcyjny w tym uobecnianiu. Tak postawione zagadnienie wykracza poza możliwości poznawcze, jakie wyznacza system filozofii recentywizmu. Jedynie o czym możemy orzekać w jej obszarze, to obecność rzeczy, nie zaś ich istnienie samo w sobie. To, co pojawia się jako problem czysto racjonalny (domniemywana rzecz w sobie), nie jest możliwe do uchwycenia na poziomie doświadczenia (*thymos*), jest zatem pogwałceniem kryterium prostomyślności, to ostatnie zaś nie akceptuje rozdzielenia na to, co tylko racjonalne, poza możliwością wszelkiego doświadczenia zmysłowego<sup>44</sup>. Toteż, dla Bańki, rzecz istniejąca sama w sobie nie da się obiektywnie ująć przez człowieka, który by stwierdzał jej istnienie. Przesąd ten (rzeczy w sobie) usuniemy, gdy istnienie przedmiotu rozpatrzmy jako składnik humanistyczny jego konstrukcji, na który składa się z jednej strony „proste” doświadczenie czegoś od człowieka odrębnego, oporu rzeczywistości, a z drugiej – „myślowe” rozpoznanie współdziału tego odczucia w konstruowaniu tzw. faktu obiektywnego, który w wyniku tego rozpoznania okazuje się faktem ludzkim, tj. danym naszej prostomyślności<sup>45</sup>. Rozum bowiem sam bez doświadczenia jest ślepy, a doświadczenie samo bez rozumu – nieme.

Konkludując te rozważania, zakończmy je słowami Bańki: „[...] właśnie »samość« rzeczy jest zarówno poza naszą intuicją obecności, jak i poza intuicją istnienia – jest więc niedostępna zarówno sferze *thymos*, jak i sferze *phronesis*”<sup>46</sup>. Ponadto rzecz sama w sobie mogłaby być w recentywizmie utożsamiona ze zdarzeniem, a ono manifestuje się nam, zanikając w zjawisku, a stając się zjawiskiem, samo przestaje istnieć<sup>47</sup>.

W tej też perspektywie powrócić należy do kwestii ontologii i rozważyć jej przedmiot. Sprawa ontologii fundamentalnej jest dla recentywizmu sprawą węzłową. Splata ona bowiem w sobie zasadność zarówno rozstrzygnięć filozoficznych, jak i naukowych, słowem – całej wiedzy. Według Bańki, ogół zdobytcy wiedzy naukowej swe ugruntowanie zyskuje wówczas, gdy podjęte zo-

<sup>44</sup> Por.: Idem: *Metafizyka wobec intuicji...*, s. 38.

<sup>45</sup> Por.: ibidem, s. 11–12.

<sup>46</sup> Por.: ibidem, s. 38.

<sup>47</sup> Patrz: Idem: *Czas i metoda...*, s. 82–83.



staną fundamentalne problemy samego istnienia, a zwieńczone opracowaną ontologią fundamentalną. Stanowi ona przeto układ odniesienia dla nauk<sup>48</sup>. Nie inaczej sprawy mają się z samą filozofią. Recentywizm jest – jak już podkreślaliśmy – filozofią o charakterze ontologicznym. Filozofia w paradygmacie ontologicznym zasadność swych twierdzeń czerpie z opracowanej uprzednio ontologii, i to tej fundamentalnej. „Idealny typ myślenia filozoficznego stanowi poruszanie się wyłącznie po terenie ontologii fundamentalnej (bytu aktualnego) [...]”<sup>49</sup> Jest przeto ontologia dla recentywizmu filozofią pierwszą, ową Arystotelesową *prote filozofia*.

Problematykę bytu rozpatruje Bańka w powiązaniu z zagadnieniem czasu. Aby więc odpowiedzieć na pytanie, czym jest byt jako byt, trzeba wpraw poruszyć kwestię temporalności istnienia. Czas w recentywizmie stanowi kryterium wyodrębniania regionów istnienia, a tym samym i podziału ontologii<sup>50</sup>. Przedmiotem ontologii fundamentalnej jest – dla Bańki – istnienie samo, przy czym zgodnie z przyjętymi założeniami, ograniczone jest ono do aspektu bycia aktualnego, toteż lepiej byłoby powiedzieć, że istnienie aktualne ogniskuje w pełni uwagę ontologii fundamentalnej. Zapytajmy zatem, czy nie jest to przypadkiem sprowadzenie ontologii fundamentalnej do regionalnej? Innymi słowy, dlaczego ontologia fundamentalna bada istnienie określone tylko do aktualności, a nie istnienie w ogóle?

Bańka, odpowiadając na to pytanie, sięga do Parmenidesa i przywołuje jego tezę „cokolwiek jest, jest”, precyzując ją i określając jako istnienie aktualne („cokolwiek jest, jest teraz”). Należy zatem postawić kolejne pytanie, a mianowicie pytanie dotyczące przejścia od samego istnienia do określenia go jako istnienia w teraźniejszości. Innymi słowy: jakie jest przejście od „jest” do „jest teraz”?

Przejście od istnienia do teraźniejszości dokonuje się w koncepcji Bańki zgodnie z zasadą – również Parmenidejskiej proveniencji – tożsamości bytu i myślenia. Prześledźmy zatem w szczegółach tok rozumowania autora *Metafizyki wirtualnej*... Pyta on w sposób następujący: „Jeśli jednak słowo »rzeczywistość« nie jest rzeczywistością i nie jest nią również pojęcie rzeczywistości, to o jakiej rzeczywistości my mówimy, posługując się słowem »rzeczywistość« i mając na uwadze pojęcie rzeczywistości?”<sup>51</sup> Odpowiadając na to pytanie, wraca Bańka do Parmenidejskich korzeni recentywizmu, gdyż to właśnie już Parmenides celem uniknięcia antynomii zawartej w powyższym pytaniu przyjął „jedyne możliwe podejście do problematyki bytu:

<sup>48</sup> Por.: I dem: *Epistemologia*..., s. 59.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 59.

<sup>50</sup> Zasygnalizować warto, że rozpatrywanie bycia w horyzoncie czasu swą genezę czerpie z badań M. Heideggera (por. *Bycie i czas*..., s. 26–27). W tym aspekcie punkt wyjścia J. Bańki jest zbliżony z Heideggerowskim.

<sup>51</sup> J. Bańka: *Recentywizm humanistyczny*..., s. 19.

Byt i myśl jest jedno”<sup>52</sup>. Należy opatrzyć znakiem zapytania tę wypowiedź, bo jak rozumieć ową jedność bytu i myślenia. Przytoczmy wypowiedź samego Parmenidesa odnośnie do tejże kwestii: „Tym samym jest myślenie i to, z powodu czego jest myśl: albowiem bez »Będącego« [...], nie znajdziesz myślenia. Ani bowiem nie jest, ani nie będzie niczego innego poza »Będącym«.”<sup>53</sup> Już ten fragment daje pełną odpowiedź na postawione pytanie. Myślenie i to, z powodu czego jest myśl, jest jednym. Innym słowy, sprzeciwia się Bańka nowożytniej tendencji do emancypowania myślenia samego i rozpatrywaniu go autonomicznie, w oderwaniu od bytu realnego. Tym samym chce on na powrót osadzić myśl w bycie, przy czym nie idzie tu o to, że cokolwiek pomyślę, to „jest”, lecz na odwrót: jedynie to, co jest, może być pomyślane, reszta jest nieprostomyślnym mniemaniem. Jeszcze inaczej problem ujmując: ta sama rzecz jest i jest myślana. W nomenklaturze Bańki znaczy to, że wszelki byt jest parontyczny, tj. taki, że występuje nieodłącznie z momentem terażniejszości, będąc zarazem podstawą i przedmiotem poznawania<sup>54</sup>.

Nadal otwarta pozostaje kwestia przejścia od istnienia do teraz. Według Bańki już sam Parmenides<sup>55</sup> wnosił o tym, że „byt jest i jest teraz”, na podstawie tego, że:

1. Istnieje jedynie byt, nie istnieje zaś niebyt. Byt jest tym, co możemy myśleć i wypowiedzieć, Niebyt zaś o niczym nas poinformować nie może<sup>56</sup>.

2. Samo istnienie bytu implikuje jego terażniejszość, gdyby bowiem byt nie był terażniejszością, przeto mógłby być przeszłością lub przyszłością, a więc tym co nie istnieje – niebytem. A jako że nie istnieje niebyt, byt z konieczności musi być terażniejszością<sup>57</sup>, i to wieczną terażniejszością, bo nie może być to, co może przestać być, stając się przeszłością, lub przestać być, stając się przyszłością<sup>58</sup>.

3. Bańka dodaje tu jeszcze swą kategorię „tutaj-teraz-bycia”, która konstituuje się w rezultacie sprzęgnięcia przedmiotu, czyli tego, co obiektywne – w sensie „tutaj” – z tym, co podmiotowe, subiektywne „teraz”. Inaczej rzecz ujmując, „tutaj-teraz-bycie” sprzęga relację czasową – teraz, z relacją przyczynową bytu – zdarzenia.

<sup>52</sup> Ibidem, s. 19.

<sup>53</sup> Cyt. za: S. Blandzi: *Henologia, meontologia, dialektyka*. Warszawa 1992, s. 87.

<sup>54</sup> Por.: J. Bańka: *Epistemologia...*, s. 11.

<sup>55</sup> Zgodnie z tezą, że można myśleć tylko o tym, co istnieje, przeczy Parmenides istnieniu przeszłości i przyszłości. Powstawaniu i ginięciu. Por.: E. Tugendhat: *Bycie i Nic...*, s. 114.

<sup>56</sup> Patrz: J. Bańka: *Traktat o czasie...*, s. 151.

<sup>57</sup> Por.: Idem: *Medytacje parmenidiańskie. Recentywizm i panyngeneza*. Katowice 1992, s. 16.

<sup>58</sup> Por.: Idem: *Traktat o czasie...*, s. 151.

Kategoria terażniejszości w recentywizmie znacznie odbiega od jej potocznej wykładni, ponieważ Bańka, rozumie ją jako aktualność istnienia, a nie jako granicę między tym, co już było (przeszłością), a tym, co dopiero będzie (przyszłością). Na aporie, jakie mogą się pojawić przy potocznym pojmowaniu terażniejszości, wskazywał już św. Augustyn. Pisał on: „Jeśli bowiem są czasy przeszłe i przyszłe, chcę wiedzieć, gdzie są. A chociaż jeszcze tego wiedzieć nie mogę, wiem jednak, że gdziekolwiek są, to nie są tam przyszłymi albo przeszłymi, lecz terażniejszymi. Bo jeśli i tam są jako przyszłe, to jeszcze ich tam nie ma; jeśli zaś są jako przeszłe, to ich już tam nie ma. Gdziekolwiek zatem są, nie są inaczej, lecz jako terażniejsze.”<sup>59</sup>

Pojmowanie *recens*, terażniejszości jako trwania kojarzy się nieodłącznie z pojęciem wieczności, czy inaczej z tzw. czystym trwaniem. W takim trwaniu jednakże – zgodnie z filozofią antyczną, jak i chrześcijańską – pozostawać mógł jedynie byt absolutny. Czy wobec tego nie stawia Bańka wszystkiego, co jest w perspektywie bytu absolutnego, zatracając tym samym dystynkcję bytu konieczny – byt kontyngentny? Raczej nie ma w recentywizmie takiej trudności. Nie sposób jednak wykluczyć w ramach prezentowanej tu koncepcji filozofii pewnych analogii między bytem koniecznym i kontyngentnym, ponieważ dla Bańki zarówno Bóg, jak i wszelki byt istnieje w czasie terażniejszym<sup>60</sup>. Ale jednocześnie nie wyklucza się w tej perspektywie zachodzących w świecie zmian, tak iż kategorie przyszłości i przeszłości są przydatne w opisie doświadczenia ludzkiego. Przy czym zarówno przeszłość, jak i przyszłość nie mają statusu ontycznego. Jak pisze Bańka, „to, co nazywamy rzeczywistością, podlega wprawdzie zmianie, ale w toku tej zmiany każdy następny moment przeobraża się w terażniejszość i oddziela przeszłość od przyszłości, dzięki czemu człowiek jako podmiot »ja« ocenia wszystko z perspektywy swojego »teraz«”<sup>61</sup>. Wobec tego ontologia fundamentalna jest w recentywizmie ontologią bytu aktualnego, wyrażoną w postaci tezy wyjściowej „cokolwiek jest, jest teraz”.

Jako że ontologia fundamentalna obejmowała zagadnienie terażniejszości, pozostaje przeto kwestia przeszłości i przyszłości. Przeszłość i przyszłość określa Bańka jako peryferia czasowe terażniejszości, które stanowią przedmiot ontologii regionalnej, nazywanej przez niego peryontologią. Zapytajmy zatem, czy rozróżnienie na ontologię fundamentalną i regionalną, rozumianych odpowiednio jako badanie istnienia i form jego przejawiania się, epifanii, ma miejsce w tej koncepcji.

<sup>59</sup> Św. Augustyn: *Wyznania*. Przeł. J. Czuł. Warszawa 1949, s. 321.

<sup>60</sup> Por.: J. Bańka: *Traktat o czasie...*, s. 150; A.L. Zachariasz: *Etyka prostomyślności a człowiek i technika*. „Edukacja Filozoficzna” 1989, nr 9, s. 271.

<sup>61</sup> J. Bańka: *Edukacja i czas. Wychowanie dla terażniejszości*. Warszawa 1995, s. 25.

Wedle Bańki, istnienie, przejawiając się, generuje swe horyzonty, peryferia w postaci przeszłości i przyszłości, dlatego też zarówno przeszłość, jak i przyszłość stanowią o dziedzinie ontologii regionalnej, czy lepiej: peryontologii, rozumianej tu jako ontologia obejmująca peryferia samego istnienia.

Ani przeszłość, ani przyszłość nie mają samodzielnego istnienia. Ich – by tak nieściśle powiedzieć – bycie pozostaje w pełni zależne od teraz. „Cokolwiek przeto przypiszemy przeszłości lub przyszłości, pochodzi nie z przeszłości lub z przyszłości, ale z samej terażniejszości.”<sup>62</sup> To, co „wcześniejsze niż”, czyli przeszłość, nazywa Bańka *recens quo ante*, recencjałką I, to zaś, co „późniejsze niż” przyszłość, określa jako *recens ad quem*, recancjałką II.

Obie recencjałki jednakże charakteryzuje słowo osiowe *recens*, które zawierają w sobie, co wskazuje na ich przynależność do i zarazem wtórność wobec ontologii fundamentalnej bytu aktualnego<sup>63</sup>. Inaczej rzecz ujmując, przeszłość oraz przyszłość stanowią peryferia, czy też kresy istnienia aktualnego, „wszelkie *quo ante* i *ad quem* – to tylko nanokategorie jakiegoś *recens*”<sup>64</sup>. Dlatego owe peryferia terażniejszości stanowią treść ontologii regionalnej (peryontologii). W niepodzielnej terażniejszości można – zdaniem Bańki – wyróżnić dwa poziomy ontologii. Poziom pierwszy obejmuje ontologię bytu aktualnego, gdzie byt jest zdarzeniem, oraz poziom drugi, w którym istnienie manifestuje się w postaci zjawisk jako przeszłość (peryontologia I) i przyszłość (peryontologia II).

Owe peryontologie rozumiane są tu jako metafory bytu, tj. takie wyrażenia, w których wyrazowi „byt” nadano inne („było”, „będzie”), obrazowe znaczenie, pokrewne bytowi *sensu stricto* (tj. wyrażeniu „jest”)<sup>65</sup>. Z tego też względu przeszłość i przyszłość traktuje Bańka jako inscenizacje epistemologiczne terażniejszości; istnieje bowiem tylko to, co terażniejsze. „*Homo recens* uważa epistemologicznie otwartą przeszłość i epistemologicznie zamkniętą przyszłość za dwie porządkujące perspektywy, którymi wypełnia swą terażniejszość.”<sup>66</sup> Ulegając złudzeniu, jakie niesie w sobie inscenizacja epistemologiczna, mówimy o przeszłości, że kiedyś była, i analogicznie o przyszłości, że kiedyś będzie, ale teraz nie ma ani przeszłości, ani przyszłości.

<sup>62</sup> Idem: *Metafizyka wirtualna...*, s. 54.

<sup>63</sup> Por.: Idem: *Medytacje parmenidiańskie...*, s. 15.

<sup>64</sup> Idem: *Metafizyka wirtualna...*, s. 69. Termin „nanokategoria” oznacza pojęcie skarłowaciale, nie obejmujące dynamiki bytu. Ibidem, s. 288.

<sup>65</sup> Por.: Idem: *Traktat o czasie...*, s. 10–11.

<sup>66</sup> Idem: *Ontologia...*, s. 44; G. Mitrowski: *Epistemologia w nurcie filozofii recentywistycznej*. W: *Rozważania o filozofii a recentiori. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi J. Bańce*. Katowice 1994, s. 116.

Włodzimierz Zięba

## ONTOLOGY IN THE LIGHT OF RECENTIVISM

### Summary

In the article, the author deals with the problems of ontology in recentivism, where ontology plays the role of the perennial philosophy. From this perspective, the author examines the relation of ontology towards epistemology. It turns out that, having assumed the declared primacy of ontology over epistemology, the matter becomes more complicated, so the author suggests that it is hardly possible to separate these two things and give a position of prominence to one of them. The author shows the subject-object (*resp.* ontological-epistemological) correlation on the basis of the relationship between the one-appearance man and multi-appearance man and also on the basis of the euthyphronic (right-minded) cognition in the form of an act of the right-minded cognition. The ontological implication of departing from a right-minded act is the world's being the world for us (cf. the anthropological consequences of recentivism). Bearing this in mind the author also examines the problem of existence itself, which in recentivism is a cognitive superstition, and the relationship between the fundamental ontology and the regional one.

Włodzimierz Zięba

## ONTOLOGIE IN REZENTIVISTISCHER AUFFASSUNG

### Zusammenfassung

Der Autor des vorliegenden Artikels befasst sich mit ontologischen Problemen in rezentivistischer Theorie, die hier als erste Philosophie betrachtet wird. Er will die gegenseitige Beziehung zwischen Ontologie und Epistemologie untersuchen. Wie es sich herausstellt, ist es schwer, die beiden Wissenschaftslehren von einander zu trennen und einer von ihnen den Vorzug zu geben. Die subjektiv-objektive Korrelation (ontologisch-epistemologische) zeigt der Autor am Beispiel der Wechselbeziehung zwischen einem einmal erscheinenden und einem vielmals erscheinenden Menschen und am Beispiel einer euthyphronischen Erkenntnis in Form eines Aktes der aufrichtigen Erkenntnis. Eine ontologische Implikation des aufrichtigen Aktes ist, dass die Welt für uns eine Welt ist (anthropologische Folgen des Rezentivismus). Deswegen untersucht der Autor das Problem des Daseins selbst – das in rezentivistischer Theorie zum Erkenntnisvorurteil wird – und die Beziehung der fundamentalen Ontologie zur regionalen Ontologie.