

Józef Bańka

Sermonizm jako stanowisko recentywizmu w sporze o powszechniki

Nominalistyczna a sermonistyczna koncepcja uniwersaliów

Nie ulega wątpliwości, że budowa ontologii od podstaw wymaga przyjęcia radykalnego stanowiska epistemologicznego i że w punkcie wyjścia winna to być nominalistyczna koncepcja uniwersaliów, konkurencyjna wobec koncepcji rzekomo najprostszej — realistycznej. Bo popatrzmy! Realistyczna koncepcja uniwersaliów opiera się na założeniu, że istnieją rzeczy jednostkowe, dane nam *ad oculos*, ale ważne jest nie to, że one istnieją, lecz to, że aby je ująć rozumowo, trzeba sięgnąć do zasad ogólnych, o których na pewno wiemy, że to one determinują rzeczy jednostkowe i że to nasz umysł owe zasady pojmuje, ponieważ w nich — w tychże zasadach — dane są istoty ogólne, do naszego umysłu przylegające. Tymczasem doświadczenie potoczne uczy, że rzeczy jednostkowe nie przylegają po prostu do umysłu, lecz co najwyżej do naszych zmysłów. Tak tę rzecz ujmuje E. Husserl, który pisze, że Ja transcendentalne staje się Ja empirycznym „przez doświadczenie odniesione do ciała”¹. Takie stanowisko wprowadza mylący podział na istoty ogólne, istniejące (dlaczego istniejące?) poza lub nawet ponad rzeczami jednostkowymi. Rozumowano w ten sposób: istoty ogólne musiały „być” poza rzeczami, kiedy trzeba było ro-

¹ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii fenomenologicznej filozofii*. Tłum. D. Gierulanka. Warszawa 1967, s. 176.

zumieć świat jako uniwersum (chodziło o zasady samoistne), ale należało im samym przyznać istnienie w rzeczach pojedynczych, kiedy mianowicie trzeba było rozumieć świat jako konkretnie dany (chodziło wówczas o zasady rzeczy).

Szczególne więc znaczenie i wagę ma dla naszych dalszych dociekań stanowisko ukrytej dialogowości między zasadami samoistnymi świata a zasadami rzeczy, jeżeli przyjmiemy, że zdanie coś mówi, a nie tylko wymienia². Zasady samoistne świata (*universale*) pozostawały według tego stanowiska takimi, nawet będąc w rzeczach (*individuale*), ponieważ to nie one zawdzięczały rzeczom swój byt, lecz rzeczy otrzymywały go od nich. Wedle tego stanowiska zasady samoistne determinowały więc rzeczy, których stawały się zasadami, nie tracąc swej samoistności. Dzięki temu właśnie, gdy z pola widzenia ginęła rzecz, pozostawała zasada i zaczynała istnieć znowu sama — już bez rzeczy. Mogła, oczywiście, istnieć sama zasada, ale każda rzecz jednostkowa, aby zaistnieć, musiała dążyć do zrealizowania siebie przez zrealizowanie zasady jako swego celu, to znaczy jako swej natury: zasady już nie samoistnej, lecz istniejącej w rzeczy, jako Arystotelesowska forma substancjalna.

Ta wewnętrzna dialogizacja zasady samoistnej i zasady rzeczy prowadzi do rozróżnienia istot ogólnych (które są poza rzeczami), zasad ogólnych (które są w rzeczach jako ich natura) oraz ogólnego rozumienia (które jest w słowach, a więc w kreowanej za ich pośrednictwem definicji). Jest to niewątpliwie jeden z najważniejszych i najbardziej charakterystycznych wątków myślowych sporu o uniwersalia. Trzeba mimo to udzielić odpowiedzi na pytanie podstawowe: czy pojmujemy byt czy zasady bytu realnego? Jeśli podstawą pojmowania jest bezpośrednia intuicja intelektualna istot ogólnych, to po co nam rzeczy jednostkowe? Jeśli natomiast tą podstawą jest doświadczenie, to po co nam istoty ogólne, skoro wystarczyłyby nazwy ogólne dla tych rzeczy wynajdywane? Jak widać, nie znajduje usprawiedliwienia budowanie ontologii rzeczy na podstawach „idei-nie-rzeczy-w-rzeczach”, ponieważ to niezwykle określone stanowisko prowadzi w prostej linii do budowy spekulatywno-racjonalnej metafizyki. Podstawowe pytanie o możliwość czysto apriorycznej wiedzy o „istocie rzeczy” musi z konieczności nasuwać myśl o metaforycznym (fatamorganicznym) charakterze rzeczy jednostkowych. Jeśli rzecz ma swoją istotę w postaci istoty ogólnej, to nie jest ona rzeczą. Jak bowiem pisze Arystoteles: „Bez idei możemy się obejść, bo są

² Platon: *Sofista*, 262 D. W: Idem: *Dialogi*. Tłum. W. Witwicki. T. 2. Kęty 1999, s. 493.

pustymi dźwiękami”³. Jeżeli zatem rzecz jest tylko rzeczą, to może ona — istniejąc obok podobnych sobie rzeczy — być objęta nazwą ogólną (*resp.* wspólną) i rzeczą taką pozostać, nawet jeśli stanie się — jako *ratio formalis* — przedmiotem pojmowania, to znaczy nawet jeśli zostanie przez nasz aparat „pojmana” w sieć nazw (*terminus*), którą na nią skrzętnie zastawiliśmy.

Co się tyczy natury rzeczy (*esse rei*) jednostkowych, wydaje się coraz bardziej oczywiste, że podstawowym problemem, wobec którego stoi dziś filozof, jest kwestia sposobów przyznawania cech rzeczom. A problem ów sprowadza się do pytania: Jak docierając do rzeczy jednostkowych, łączymy je, przyznając im — za pomocą nazw właśnie — poszczególne cechy? Wyjaśnia to Arystoteles, pisząc, że słowa są konwencjonalnymi znakami rzeczy — znakami, którymi się posługujemy w myśleniu; że słowa coś znaczą⁴. Wiemy, że rzecz, kiedy chcemy jej nadać nazwę, staje się *eo ipso* przedmiotem poznania, a stając się nim, staje się już czymś więcej niż samą rzeczą: obiektem sądu poznawczego, rozumianego jako pojedynczy akt poznawczy, w którym wypowiadając stwierdzenie „tak” lub zaprzeczenie „nie”, orzekamy o istnieniu lub braku jakiejś cechy w przedmiocie. Docieramy zatem do rzeczy jednostkowych za pośrednictwem sądów jako jednostkowych aktów poznawczych, to znaczy jako bezpośrednich sądów świadomości⁵. Z jednej więc strony bezpośrednie sądy świadomości wzbogacają naszą wiedzę o aktualnej i konkretnej treści procesów wewnętrznych, z drugiej — doświadczenie zewnętrzne dostarcza nam wiadomości o ciałach oraz ich własnościach. Ale poznanie to — zarówno w pierwszym, jak i drugim wypadku — dotyczy fizycznego porządku i pojedynczego, przypadkowego przedmiotu; jest rozsądem tego, co praktyczne, i tego, co teoretyczne. To, że jest jakieś ciało pojedyncze, ma kształt czworokątny albo że się cieszę lub smucę, nie stanowi nic ogólnego, powszechnego, tylko fakt pojedynczy, coś przypadkowego. Przez doświadczenie zewnętrzne i dane własnej świadomości nie dochodzimy jeszcze do praw powszechnych i koniecznych, bez których przecież nie ma naukowej wiedzy (epistemy). Wiedza naukowa bowiem nie jest nagromadzeniem pojedynczych faktów. Arystoteles pisze w związku z tym: „[...] podwójne i połowa są swoimi przeciwieństwami jako rzeczy relatywne, a żadne z nich nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe. Tak samo w przypadku braku i posiadania, jak wzrok

³ Arystoteles: *Analityki wtóre*. W: Idem: *Dzieła wszystkie*. Tłum. K. Leśniak. T. 1. Warszawa 1990, s. 287.

⁴ Arystoteles: *O duszy*, 420 b 32. W: Idem: *Dzieła wszystkie*. Tłum. P. Siwek. T. 3. Warszawa 1992, s. 98.

⁵ N. Rescher: *Hypothetical Reasoning*. Amsterdam 1969.

i ślepotą. W ogóle wszędzie tam, gdzie nie ma połączeń słownych, prawda i fałsz nie mają zastosowania, a wszystkie powyżej wymienione przeciwieństwa składają się z wyrazów pojedynczych”⁶.

Jak więc przedstawia się obecna sytuacja? Przede wszystkim poznanie własności ogólnych nie jest domeną zmysłów, lecz rozumu, który w definiowaniu rzeczy stosuje pojęcia zamiast słów. Rozum ma bowiem zdolność abstrahowania od cech przypadkowych, zmiennych i nieistotnych, ujmowania cech istotnych, to znaczy powszechnych, koniecznych, niezmiennych, czyli zdolność tworzenia pojęć — uniwersaliów. Kiedy rozum porównuje z sobą pojęcia, zdarza się, że bez dalszych zachodów, od razu i z zachowaniem pełnej oczywistości, spostrzega przynależność dwóch pojęć do siebie albo zauważa, że nie przynależą do siebie. Opierając się na tej prostomyślnej ocenie, może jedno pojęcia połączyć za pomocą sądu twierdzącego, drugie rozłączyć sądem przeczącym. Tak dochodzi do sądów zwanych bezpośrednimi analitycznymi, których prawdziwość można poznać na drodze prostego porównywania pojęć.

O cóż tedy chodzi? Koniecznym warunkiem sądów analitycznych są pojęcia ogólne — tak zwane uniwersalia⁷, przy czym pod pojęciem ogólnym rozumiemy nie czynność subiektywną, akt myśli, lecz treść tego aktu, a więc to, co zawiera akt myśli, zarówno gdy odnosi się do czegoś jednostkowego, jak i wówczas, gdy to coś ujmuje w abstrakcji. Wartość przedmiotowa sądów analitycznych będzie zatem zależeć od wartości przedmiotowej powszechników. Różne zapatrywania na przedmiotową wartość powszechników pozwalają wyróżnić wiele stanowisk, ale my dokonamy zestawienia dwóch: nominalizmu i sermionizmu.

Stanowisko pierwsze — nominalizm — można streścić w stwierdzeniu: Nie ma pojęć ogólnych, są tylko słowa ogólne (*voces*), o ile są znakami (*nomina*) dla wielu rzeczy jednostkowych. W świecie istnieją więc tylko byty jednostkowe. Ponieważ poznanie nasze ma za przedmiot także byty jednostkowe, nie można mówić o istnieniu (bytowaniu) pojęć ogólnych. W celu utrwalenia w pamięci obrazów jednostkowych bytów posługujemy się wyrazami. Gdy wiele jednostek spostrzegamy do siebie podobnych (podobnie spostrzegamy), wówczas oznaczamy je wspólnym wyrazem. Przyjmujemy więc, że pojęcia ogólne są tylko słowami, że poza mową ludzką (*sermo*) nie mają najmniejszego znaczenia. I właśnie tutaj nominalizm przeistacza się niepostrzeżenie w drugie stanowisko — w sermionizm. Oznacza to, że

⁶ Arystoteles: *Kategorie*. W: Idem: *Dzieła wszystkie...*, T. 1, s. 58.

⁷ J. Such: *O uniwersalności praw nauki*. Warszawa 1972.

pojęcia ogólne mają byt mowy (swe bycie zawdzięczają mowie), ale nie mają bytu jako takiego. Nawet abstrakcyjne pojęcia, jak „dobroć”, „kolor”, są czysto subiektywnym wytworem, podczas gdy rzeczywiste (mające swoje „bycie”) są tylko byty jednostkowe.

Co się tyczy relacji między pojęciami a rzeczami jednostkowymi, cały problem ontologiczny koncentruje się, jak się zdaje, na ustaleniu, co kryje się pod pojęciem bytu jednostkowego, któremu jedynie przysługuje istnienie realne. Wiemy, że desygnat róży nie pachnie, mimo że operujemy pojęciem zapachu. Pachną tylko prawdziwe róże. Czują to nawet zwierzęta, którym pojęcia ogólne są całkiem obce. Co więcej, są różne zapachy, wbrew desygnatowi, który obejmuje tylko ogólne cechy. Co zatem jest przedmiotem istnienia, a co tylko przedmiotem dociekań umysłu — samo zdarzenie czy zjawisko, w którym to zdarzenie jest umysłowi dane? Można by tu posłużyć się rozróżnieniem Arystotelesa, nazywając zdarzenie „substancją pierwszą”, a zjawisko — „substancją drugą”, tych bowiem pojęć użył Stagiryta, chcąc zaznaczyć różnicę między indywidualnymi substancjami, ich gatunkami a rodzajami⁸.

Bez względu na rozwiązanie, jakie przyjmiemy, musimy — wobec organicznego związku zdarzenia ze zjawiskiem — na nowo przeanalizować istniejące koncepcje zdarzeń. Ale nie tylko! Zdarzenie w jakiś sposób dopełnia się w zjawisku, przeto i koncepcje zjawisk będą przedmiotem naszych analiz. Jakkolwiek by podzielić stanowiska koncentrujące się na teorii zdarzeń i teorii zjawisk, nie ulega wątpliwości, że *prima facie* przedmiot dociekań stanowi zawsze zdarzenie, ale wszelkiemu zdarzeniu przysługuje szczegółowa postać zjawiska jako rzecz poszczególna. Zjawisko jednostkowe nie jest jednak tym samym, czym jest zdarzenie. Zjawisko jest oto mnogie i różnorakie, natomiast zdarzenie (*eventus*) dla wielu mnogich i różnorodnych zjawisk (*relatio eventus*) jest jedno; jest ono tym właśnie, co identyczne w różnorodności zjawisk jednostkowych. Karl Jaspers słusznie uważa, że „byt świata otwiera się dla poznania tylko w nieciągłości rodzajów bytu”⁹. Podstawowe pytanie ontologii okazuje się zatem pytaniem o zdarzenie. Zdarzenie samo w sobie, jako „substancja pierwsza”, jest jednak czymś nieuchwytnym i nie dającym się — poza nominalnym określeniem — zdefiniować. Jak bowiem pisze Arystoteles, gdyby nie istniały pierwsze substancje, nie mogłyby również istnieć inne rzeczy. Aby uchwycić zdarzenie, ontologia musi wyjść od zjawiska — i to właśnie od jego partykularnych postaci, kocujących na obrzeżach

⁸ Arystoteles: *Kategorie...*, s. 34.

⁹ K. Jaspers: *Filozofia egzystencji*. Warszawa 1990.

zdarzenia. Otrzymamy w ten sposób zdarzenie i okoliczności, rozumiane jako sytuacja (*occasio*) towarzysząca zdarzeniu. Ontologia zdarzenia musi więc starać się zachować w polu widzenia całą różnorodność zjawisk jednostkowych, wszystkie ich wieloznaczne odmiany (*circumstantia*). W przeciwnym razie nie zdoła ona ująć zdarzenia w ścisłej jego jedyności.

Zdarzenie jest więc ośrodkiem ontologii: wszystko w nim ma swe istnienie, ale wszystko, co istnieje poza nim, to zjawisko. Błędem tradycyjnych koncepcji ontologii było właśnie to, że rozumiały pojęcie zdarzenia najczęściej za wąsko, ograniczając je do rzeczy, substancji, fenomenu, atomu itp. Określały one jako zdarzenie raz wyłącznie to, co stanowi istotę, innym razem jedynie to, co jednostkowe. Trzeba było zatem wprowadzić w celu ich odróżnienia pole świadomości lub pole podmiotu poznania *a posteriori*, które wybierał E. Husserl: „A więc z jednej strony świadomość powinna być czymś absolutnym, w czym konstytuuje się wszystko, co transcendentne, a zatem ostatecznie przecież cały psychofizyczny świat, a z drugiej strony świadomość winna być pewnym podrzędnym realnym zdarzeniem wewnątrz tego świata”¹⁰. Tymczasem zdarzenie — tak jak my je pojmujemy — jest całkowicie indyferentne wobec tych kategorii. Ową indyferencję zdarzenia rozumiemy tu mocno; nie tylko w tym sensie, że zarówno zdarzenie, jak i zjawisko są bytami, ale także w tym, że są bytami niezależnie od pola świadomości, choć zależnie od tego, czy należą do jednej lub drugiej z przeciwstawnych kategorii. Zależnie więc od tego, czy są źródłem bytu, jak zdarzenie, czy jego kresem, jak zjawisko. Najwyraźniej widać to w tezie o niejednoznaczności istnienia zdarzenia i zjawiska; różnica między zdarzeniem a zjawiskiem jest wprawdzie różnicą ontyczną, jednakże dotyczy nie tyle istnienia tego, co jest samodzielne lub niesamodzielne, ile określenia związanego ze zjawiskiem trwania. Zdarzenie bowiem istnieje w „krótkiej terażniejszości”, a zjawisko w „długiej terażniejszości”, którą nazywamy właśnie trwaniem, przy czym trwanie jest tu niczym innym jak kontynuacją egzystencji. Prowadzi to do zasadniczego rozróżnienia: zdarzenie jest istnieniem pozbawionym trwania, a zjawisko — istnieniem, któremu trwanie przysługuje. Dlatego — konstatuje Arystoteles — pitagorejczycy twierdzili, że „wszechświat jest jeden, a wychodząc od nieskończonego, rozciąga się w czasie, wzbiera oddechem i wypełnia próżnię, co prowadzi do przyznania każdej rzeczy jej miejsca”¹¹. Czyż nie jest to genialna antycypacja koncepcji Amerykanina Tolmana, który

¹⁰ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii...*, s. 176.

¹¹ Arystoteles: *Fizyka*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1968, s. 115.

stworzył teorię „oscylującego wszechświata”, to znaczy takiego, który raz się rozszerza, raz kurczy? Wiemy już dzisiaj, że znane nam galaktyki nie pokrywają się zakresowo z pojęciem wszechświata, które to pojęcie jakże często bywa nadużywane.

Powróćmy jednak do naszego problemu. Jesteśmy bowiem w tym miejscu rozważań, w którym chodzi nam o uchwycenie zdarzenia jako bytu jednostkowego. Przypomnijmy też, co powiedzieliśmy: dokonanie takiego uchwycenia zdarzenia stanowi tylko część zadania epistemologii. Pytanie teraz brzmi: jak w tym, co jednostkowe, uchwycić ogólność? Na to pytanie ostateczną odpowiedź przynosi wspomniana już słabsza wersja nominalizmu — sermonizm.

Spójrzmy, jak uzasadnia to stanowisko jego twórca Pierre Abélard¹². Trzeba powiedzieć, że krok przejścia od nominalizmu do sermonizmu uczynił Abélard, zastępując słowo *vox* słowem *sermo*. Choć zatem jego teoria zbliża się do *sententia vocum* Roscelina, to przecież z powodu zmiany słów jest to już wyraźnie *sententia sermonum*. W rezultacie tej podmiiany powszechnik okazuje się *vocabulum*, a nie *res*. Ale Abélard zrobił jeszcze jeden krok: przeszedł mianowicie od *vox* do ściślejszego *sermo* — *stricte sermo*, które nie jest już desygna-tem ani znakiem, lecz znaczeniem mowy.

W tej perspektywie możliwy jest powrót do koncepcji Austina, która uwzględnia w odniesieniu do powszechników trzy możliwości interpretacyjne¹³. Pierwsza z nich stanowi powiązanie myśli Austina z realizmem typu platońskiego (chodzi o wypowiedzi Austina, które przywodzą na myśl poglądy Fregego)¹⁴. Druga możliwość interpretacyjna wiąże się z przypisywaniem Austinowi poglądu nominalistycznego. Wreszcie trzecia reprezentuje przekonanie Austina, że cały spór o uniwersalia jest jednym z wielu w filozofii przykładów niewłaściwego posługiwania się słowami w mowie. To stanowisko równałoby się sermonizmowi.

¹² Zob. S. Swieżawski: *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa—Wrocław 2000, s. 476.

¹³ Zob. J. Szymura: *Język, mowa i prawda w perspektywie fenomenologii lingwistycznej J.L. Austina*. Warszawa 1982.

¹⁴ J.L. Austin: *Jak działać słowami?* Tłum. B. Chwedeńczuk. W: J.L. Austin: *Mówienie i poznawanie*. Warszawa 1993.

Recentywistyczne rozumienie sensu orzeczników a semantyka Fregego

W celu zajęcia stanowiska wobec problemu powszechników Austin zajął się pojęciem odniesienia i sensu. Odwołał się przy tym do opisu pewnych modelowych sytuacji mowy (*sermo*), opisanych w *Jak mówić?*. Niektóre ze sposobów opisu tych sytuacji zawiera, jak sądzi, świat. Będą one przedmiotem wypowiedzi językowych, podobnie jak język, w którym się o tym świecie nie tyle myśli, ile mówi¹⁵. Przedmiotem analizy stał się w ten sposób recenzjał sermonalny, będący wyrazem sytuacji najprostszej *Mo* i składającej się z wielu odrębnych od siebie indywiduów. Składnia języka recenzjału sermonalnego *Mo* jest również prosta, gdyż dopuszcza tylko zdania o postaci „*I* jest *T*”. Odpowiednio do tego zbiór słów tego języka daje się podzielić na trzy rozłączne podzbiory: I — słowa typu *I*, II — słowa typu *T*, III — czasownik „jest”.

Takie rozumienie recenzjału sermonalnego wymaga postawienia sobie pytania: jak ontologia empiryczna sytuacji *Mo*, a więc przedstawiająca część teorii, wchodzi w język zdań obserwacyjnych recenzjału sermonalnego, zawierający czasownik „jest”, i może być dedukcyjnie określana w kategoriach teoretycznej ontologii — słowami typu *T* — a więc wyjaśniającej część teorii? Tu część przedstawiająca teorię (znaczone) winna się przekształcić w jej część wyjaśniającą (znak) w taki właśnie sposób, by związek między nimi nie uległ w mowie zatarciu.

Wraz z wysiłkiem podjętym w celu uratowania związku między ontologią empiryczną (tym, co znaczone, czyli *I*) i ontologią teoretyczną (znakiem, czyli *T*) trzeba będzie odrzucić tradycyjną metodologię, a z nią — ową szczególną koncepcję przewidystyczną, na której się opiera. Jeśli bowiem między ontologią empiryczną, opartą na *adaequatio*, i ontologią teoretyczną, opartą na *adaequans*, występuje pewien przedział czasowy, będący funkcją przewidyźmu, to możemy się spodziewać, że po zlikwidowaniu założenia o przewidystycznej zawartości teorii ten przedział czasowy (*recens ad quem*) zostanie usunięty, a jego miejsce zajmie *performans*, czyli nastąpi zderzenie bytu z myślą (znaczonego *I* ze znakiem *T*) w punkcie *recens* („jest”). Formuła performatywizmu określa właśnie, że istnieje cecha relacyjna, która wiąże byt w momencie *recens*, ale nie wiąże tego *recens* z do-

¹⁵ Sytuacje te traktował jak uproszczone modele wyjaśniające.

mniemanym *ad quem*. *Recens*, który wiąże byt, jest wskazaniem znaku na znaczone, osiągnięciem stanu *adaequans* bez brzegów tego stanu. Ponieważ jednak — według Geacha — każdy akt wskazywania cechuje się wieloznacznością, przeto chrzcząc przedmiot przez „każdorazowo każde” wskazywanie, posługujemy się koncepcją „istoty sermonalnej”, by odjąć naszemu odniesieniu jego wieloznaczność i zapewnić mu właściwe kryteria jednoznaczności w czasie¹⁶, a raczej w „nie-czasie”, ponieważ interwał czasowy, jako relikw prewidywistycznej zawartości teorii, został usunięty.

Uzasadnienia ontologii empirystycznej ontologią teoretyczną są w obrębie recencjału sermonalnego tylko uzasadnieniami pozornymi i należałoby mówić raczej o paralogizmach niż logice. Z powodu tej niemożności uogólnienia postępujemy więc w ten sposób, że łączymy wszystkie aksjomaty występujące w recencjale sermonalnym w jeden aksjomat wyrażony w czasie teraźniejszym, a następnie, gdziekolwiek w zdaniu zawiera się czas przyszły, zamieniamy go na czas teraźniejszy. Jeżeli natomiast pojawi się inny czas — przeszły, również zastępujemy go czasem teraźniejszym itd., aż wszystkie czasy zostaną sprowadzone gramatycznie do *praesens* (i *eo ipso* ontologicznie do *recens*). W ten sposób recencjał egzystencjalny przekształca się w recencjał sermonalny, a ten — w recencjał illokucyjny. Na końcu tej procedury wiążemy czas teraźniejszy z podmiotem przez umieszczenie na początku całej wypowiedzi wyrażenia: „ja teraz...” Tak sformułowane zdanie (*adaequans*) może być przełożone z powrotem — zgodnie z recentywizmem semantycznym — na język wszystkich pozostałych czasów (*adaequatio*), jeżeli zajdzie taka potrzeba. W związku z możliwością takiego postępowania E. Condillac uważał, że same myśli nie przychodzą kolejno, lecz jednocześnie, że „mowa myśli równoczesnych jest jedyną mową naturalną”¹⁷.

Słuszność i celowość tego postępowania znajduje potwierdzenie w ontologii *recens*, dlatego dajemy mu nazwę recentyfikacji. Tego typu recentyfikacja wypowiedzi pozwala uniknąć wszystkich kłopotów zapytań metafizycznych, które trapią trójczłonowe traktowanie czasu w obrębie recencjału sermonalnego. Przede wszystkim likwiduje ona prewidywistyczną zawartość teorii i potrzebę jej weryfikowalności (zdanie wypowiedziane w czasie teraźniejszym nie podlega weryfikacji), czyli potrzebę zabezpieczenia późniejszego prawdopodobieństwa recencjału illokucyjnego. Inaczej mówiąc, zdanie wypowiedziane

¹⁶ P. Geach: *Mental Acts*. London 1957, s. 16.

¹⁷ E. Condillac: *Gramatyka*. Tekst z roku 1775, wydany ponownie w: *Varia linguistica*. Bordeaux 1970.

w czasie terażniejszym — jak to postuluje recentywizm semantyczny — ma tę dogodność, że nie jest wnioskowaniem, lecz stwierdzeniem, a więc swego rodzaju formułą performatywizmu, której należy przestrzegać. Inne zdania nie są bynajmniej wnioskiem wyprowadzonym z tej formuły, lecz zdaniami urobionymi na nowo (*a recentiori*) zgodnie z tą formułą. Nie chodzi zatem o zgodność z rzeczywistością, lecz z formułą illokucyjną performatywizmu, która — sama stanowiąc zdanie w czasie terażniejszym — odnosi się do bytu konkretnego. Dyrektywę recentywizmu semantycznego będzie można więc ująć jak następuje: Starajmy się o to, aby każdą wypowiedź umieć w naszej wymowie sprowadzić do formuły nie zawierającej innych czasów niż czas terażniejszy, jeśli wypowiedź ta ma zawierać w sobie uogólnienie bądź zdanie prawdziwe.

Dostrzec tu można bez trudu, jak formuła illokucyjna performatywizmu przekształca się w formułę illokucyjną *a recentiori*, która nakazuje badać „każdorazowo każde z osobna” zdarzenie, a zarazem pozwala uniknąć konieczności odwoływania się do niewygodnej metodologicznie przewidywistycznej zawartości teorii. To bowiem, co się powtarza w naszej mowie, to właśnie formuła illokucyjna (*duplicanda*), a nie byt przez nią wypowiedziany: *formula duplicanda, et non duplicanda res in elocutione sit!* Sam byt, przez duplikandę formuły illokucyjnej wypowiedziany, jest za każdym razem *recens* — jest wypowiedziany, nie zaś zapowiedziany (przewidziany). I to jest właśnie istota sprawy. Jeśli byt jest wypowiedziany wedle duplikandy formuły illokucyjnej, to znaczy że zawiera się w stwierdzeniu *a recentiori*. Jeśli zaś oznacza to, że nie jest zapowiedziany, to nie wymaga przyjęcia zasady weryfikacjonizmu, lecz tylko zasady performatywizmu. Opowiedziawszy się wcześniej, w czysto recentywistycznym sensie, za wyróżnionym miejscem *recens* w obrębie recencjału sermonalnego, dochodzimy do wniosku, iż to nie twierdzenia jednostkowe weryfikowalne są autentycznymi twierdzeniami naszej mowy, lecz są nimi twierdzenia jednostkowe *a recentiori*. Dlatego E. Condillac pisał, że tylko mowa gestualna jest zgodna z tym, co wyraża, gdyż nie podlega przymusowi linearności: „Gesty, ruchy twarzy i dźwięki nieartykułowane — pisał na początku swej *Gramatyki* — oto, Wasza Wysockość, pierwsze sposoby, jakie mieli ludzie, by zakomunikować swe myśli. Mowa, jaka tworzy się z tych znaków, nazywa się mową czynu”¹⁸. Dyrektywa recentywizmu illokucyjnego zawierać więc będzie dodatkową wskazówkę: Prawa logiki niech będą tylko regułami przechodzenia w naszej mowie od jednego zbioru jednostkowych twierdzeń

¹⁸ Ibidem, s. 149.

a recentiori do drugiego. Powiemy oto, że nie istnieje prawo załamania światła, prawo, wedle którego światło ulegnie w określonych warunkach załamaniu, lecz istnieją tylko wymieniane w naszej mowie *a recentiori* różne przypadki załamania. Gdy natomiast te różne *a recentiori* przypadki nakładamy (zgodnie ze wskazaniem doświadczenia) na nasze oczekiwania — tak jak to mówił Hume — powstanie złudzenie przewidywania, to wówczas przewidywanie jest synonimem oczekiwania, którego śladów nie znajdujemy w realnej rzeczywistości, tylko w naszej o niej mowie.

W recentywizmie illokucyjnym indywidualny obiekt jest zawsze jednego i tylko jednego typu — jest unikatem. Dowolne dwa typy są całkowicie różne, bo nie ma dwóch unikatów. Jak twierdzi Austin, świat taki mógłby się składać na przykład z kolorowych plam, dowolna plama zaś nie mogłaby, poza jednym kolorem, mieć żadnej cechy. Dowolna plama byłaby dokładnie jednego typowego dla tego świata koloru, mogłaby być mianowicie tylko jednolicie żółta, jednolicie czerwona, jednolicie niebieska¹⁹. Austin pisał, że aby język taki cechował się sprawnością w obrębie recencjału sermonalnego, to jest posłużył do mówienia o wspomnianym wcześniej świecie, niezbędne będą dwa zbiory konwencji semantycznych. Mają to być kolejno konwencje *I*, czyli konwencje odniesienia, konieczne do identyfikacji obiektu centralnego dla recencjału sermonalnego, a więc do ustalenia, który obiekt jest tym, do którego wyraz, mający być słowem pierwszym, należy odnosić *a recentiori* przy każdej okazji. Chodziłoby w tym wypadku również o identyfikację zdania, do którego przynależy słowo pierwsze. Austin pisze: „Przyjmujemy po prostu, że każdy obiekt ma przyporządkowane sobie swe *I*-słowo, które się doń jednoznacznie odnosi, a każde *I*-słowo ma, podobnie, swój obiekt”²⁰.

Ale oprócz konwencji odniesienia Austin wyróżnia konwencje *T*, czyli konwencje sensu, niezbędne do jednoznacznego związania wyrazów, które mają być słowami *T*, z typami obiektów. Píše on: „Nadawanie nazwy [...] polega na przyporządkowywaniu pewnego obiektu-typu pewnemu wyrażeniu jako jego sensu”²¹. Słowami typu *I* byłyby zatem w sytuacji *Mo* nazwy własne plam, a słowa typu *T* stanowiłyby odpowiednio dobrane trzy wyrażenia (np. przymiotniki). Do opisu tak prostego świata potrzeba oprócz słów typu *I* oraz słów

¹⁹ J. Szymura uważa, że w takim wypadku w sytuacji typu *Mo* nie można byłoby, mówiąc o tych plamach, posługiwać się słowem „plama”, lecz trzeba by każdą plamę zaopatrzyć w imię własne.

²⁰ J.L. Austin: *Jak mówić? Niektóre z prostych sposobów*. W: I d e m: *Mówienie i poznawanie...*, s. 181.

²¹ Ibidem, s. 182.

typu *T* jeszcze jedynie czasownika „jest”. Chodzi więc o proces zbliżania się twierdzeń do bytu od strony ontologicznej — czasownika „jest”. Powstaje wówczas pytanie, co zrobić ze zjawiskami, wybuchającymi na peryferiach recencjału sermonalnego („było” i „będzie”), co do których uczeni chcą, aby były nie tylko — zgodnie z dyrektywą recentywizmu semantycznego — wypowiedziane w czasie teraźniejszym, ale także by były — zgodnie z dyrektywą przewidywizmu — zapowiedziane w czasie przyszłym.

Już Kant utrzymywał, że przyroda jest zespołem zjawisk, poza którymi znajdują się rzeczy same w sobie. Oczekiwanie, że zjawiska się powtórzą, stanowi próbę petryfikacji tych rzeczy samych w sobie w naszej mowie, mającą na celu uchwycenie towarzyszącej im przestrzeni oraz towarzyszącego czasu w dystansie dla praktyki najkorzystniejszym. Przypisujemy przyrodzie moment zastanowienia nad skutkami tego, co z jej praw może wynikać. Nie można jednak już dziś wątpić, że taki nacisk na oczekiwanie przyszłych zjawisk wiąże się z domniemaniem, iż to właśnie zdarzenia (przyszłe), a nie rzeczy same w sobie, są przedmiotem przewidywania w obrębie recencjału sermonalnego. Jeśli bowiem zdarzenie (przez swe zaistnienie) znika, jako pozbawione skrzydeł trwania, wywołując zjawiska, którym przysługuje w naszej mowie trwanie, to trzeba uznać zbędność roli, jaką odgrywa rzecz sama w sobie poza mową. Jeśli jest ona zdarzeniem, które znika, jako pozbawione trwania, to znika rzecz sama w sobie, a rzecz sama w sobie, która znika, przestaje być „w sobie”, gdyż jest odtąd „w mowie”. Rzecz sama w sobie, która — jak zdarzenie — znika, pozostaje tylko w systemie znaków podlegającym parafrazie. Zjawiska tym zdarzeniem wywołane do zdarzenia już nie należą, a więc nie należą do rzeczy samej w sobie, lecz do mowy. Nie funkcjonują już w recencjale egzystencjalnym, lecz sermonalnym. Jednak rzecz sama w sobie nie może być pojęta w kategoriach dźwięku, lecz w kategoriach obrazu. Jak bowiem pisze Benveniste, „żadnej semiologii dźwięku, koloru, obrazu nie można sformułować w dźwiękach, kolorach, obrazach”²².

Te ustalenia są teraz dla nas o tyle interesujące, że cechą rozważań metodologicznych często bywa utrata ostrości rozróżnienia między zdarzeniami i zjawiskami. Jeśli jednak zdarzenie będziemy rozumieć jako istnienie pozbawione trwania, a zjawisko — jako istnienie, któremu trwanie przysługuje, to musimy uznać, że właśnie zdarzenia są elementami, z których składa się przyroda, a wszystkie ciała są

²² E. Benveniste: *Semiologia języka*. Przeł. K. Falicka. W: *Znak, styl, konwencja*. Oprac. M. Głowiński. Warszawa 1977, s. 29.

tylko zmysłowymi symbolami zespołów tych elementów (zespołów zdarzeń). Oczywiście, pogląd ten eliminuje każde twierdzenie, które postuluje (postulat I) coś, czemu nie mogłoby odpowiadać jakieś zdarzenie. To zdarzenie jest zawsze „teraz” w centrum recencjału egzystencjalnego, więc eliminuje hipotetyczne „po”, czyli przewidywanie, dla którego trzeba by postulować (postulat II) weryfikację. Powiemy więc, że nie ma takiej rzeczy, jak jedna dziesięciotysięczna część centymetra, ponieważ każdorazowo każda „dziesięciotysięczna” jest symbolem zdarzenia, centymetr zaś syntetyzuje — jako zmysłowy symbol — zespół zdarzeń. Kripke mówi tu o deskrypcji i odniesieniu nazwy. Toteż — jak twierdzi — w większości przypadków pierwszy „chrzest” (nazywanie) odbiega od przypadków, które pierwotnie inspirowały deskrypcję. Przybliżone sformułowanie teorii Kripkego jest takie oto: „Odbywa się pierwszy »chrzest« Przedmiot może tu być nazywany przez wskazanie albo odniesienie nazwy może być ustalone przez deskrypcję. Gdy nazwa przechodzi »od ogniwa do ogniwa«, ten, kto ją otrzymuje, musi, jak sędzę, gdy się jej uczy, postanowić używać jej w odniesieniu do tego samego, co człowiek, od którego słyszy tę nazwę”²³.

Zgodnie z naszym ustaleniem, w centymetrze — podanym w przykładzie — każda jego część (zdarzenie) jest dana na zasadzie *a recen-tiori* (całkiem nowych początków), *en bloc* zaś robi w naszej mowie wrażenie przypuszczalnej ciągłości części, między którymi możemy ustalać z kolei „oczekiwane” następstwo, a więc w sposób nieuprawniony mówić o przewidywaniu i weryfikowaniu przewidywań. Powiemy więc, że istnieje coś takiego, jak „minimum wrażeniowe”, jako że zdarzenie samo jest tym, co stanowi minimum, to znaczy zerominimum trwania. Z tego, recentywistycznego, punktu widzenia żadne zdarzenie nie jest na tyle minimum wrażeniowym, zerominimum, aby było weryfikowalne, niemniej symbol zmysłowy, który w naszej mowie ma zastąpić zerominimum zdarzenia, nadal aprobeuje potencjalnie nieskończoną liczbę trwał, weryfikowalnych w ich stanach oczekiwanych na obrzeżach recencjału sermonalnego. Krokiem radykalnym recentywisty pragnącego osiągnąć redukcję ontologii empirycznej do ontologii teoretycznej, może być przyjęcie takiego programu badań, wedle którego treść recencjału sermonalnego składa się wyłącznie z tego, co ta teoria oferuje w momencie *recens*, to jest w jakim stopniu redukuje ona przewidywanie następnego przypadku: odżegnanie się od następnego interwału czasowego (*ad quem*) lub od następnego zastosowania technicznego.

²³ S. Kripke: *Nazywanie a konieczność*. Warszawa 1988, s. 97.

Można powiedzieć: tyle znaczeń, ile użyć danego słowa. Ale jednocześnie trzeba zaznaczyć, że za każdym razem byt jest jeden, ponieważ (*recens*) redukuje się w naszej mowie do czasownika.

Kolejnym krokiem Austina jest analiza sytuacji *Mi* oraz sytuacji *Mon*. W pierwszej z nich pojawiają się nowe obiekty, których w obrębie recencjału sermonalnego nie można zidentyfikować z żadnym z wyodrębnionych wcześniej typów. Obowiązuje ten sam język, co w sytuacji *Mo*, ale liczba typów będących sensami predykatów jest mniejsza od rozpoznawanych w świecie mniej lub bardziej odmiennych własności rzeczy. Co za tym idzie, predykaty określają obrzeża recencjału sermonalnego, a więc muszą podejmować funkcje określania rzeczy, do których określenia nie zostały powołane. Druga z tych sytuacji, sytuacja *Mon*, tylko o tyle różni się od *Mo*, że można w niej wypowiadać także twierdzenia negatywne o postaci: „*I* nie jest *T*”. Prawdziwe sady negatywne są o tyle interesujące, że przybierają postać nie tylko sądów przeczących pewnym właściwościom rzeczy (dzięki którym je identyfikujemy), lecz również samemu istnieniu tych rzeczy, na przykład „Bóg nie jest sprawiedliwy”, „Bóg nie istnieje”.

Mówiąc coś w sytuacji *Mo*, *Mi* lub *Mon*, odnosimy się do czegoś za pomocą imion własnych należących do odpowiedniego języka i wtedy pozbawiamy to coś jego ontologii. W rezultacie pozostaje tylko nazywanie. Odniesienie zatem to relacja między nazwą własną (*proper name*) a konkretnym indywiduum, które jako jedyne ma prawo ją posiadać. Za nazywanie odpowiedzialna jest inna część wyrażenia, przy czym słowa używane do nazywania nigdy nie mogą służyć odniesieniu i odwrotnie. Słowa używane w naszej mowie do nazywania służą identyfikacji indywiduum, ale nie umieszczają go w żadnej części recencjału sermonalnego. Między odnoszeniem się (*referring*) i nazywaniem (*naming*) zachodzi zatem pewna symetria — nazwie własnej odpowiada indywiduum, którego nazwa ta jest nazwą, nazwie ogólnej odpowiada typ, który pojawia się w mowie i jest jej sensem, chociaż nie jest jej ontologią.

Aby zrozumieć istotę sensu, należy zrozumieć istotę typu. Tu potrzebne jest założenie o obiektywnym istnieniu typów, które są sensami predykatów. Założenie to przypomina koncepcję Fregego, według którego sens predykatu stanowi istniejące obiektywnie pojęcie²⁴. Pojęcia nie są zależne ani od podmiotu, ani od przedmiotu. Odrębnym kategoriom ontologicznym odpowiadają w obrębie recencjału sermonalnego odrębne kategorie gramatyczne. Frege twierdzi: „Biorąc orzeczenie i podmiot w rozumieniu językowym, można rzec krótko: pojęcie

²⁴ Zob. J. Szymura: *Język, mowa i prawda...*

jest znaczeniem orzeczenia, natomiast przedmiotem jest to, co nie może być nigdy całym znaczeniem orzeczenia, może zaś być znaczeniem podmiotu”²⁵.

J. Szymura pisze o dwóch możliwościach interpretacji nasuwających się podczas rekonstrukcji Austinowskiej koncepcji sensu w kategoriach Fregego, przy czym rekonstrukcja taka wymaga pewnych uzupełnień w sytuacji *Mi*, kiedy to mówiący może stanąć wobec takiego obiektu, którego typ plasuje się we wszystkich stanach recencjału sermonalnego i nie odpowiada dokładnie sensowi żadnej z nazw znajdujących się w zapasie.

Według pierwszej możliwości interpretacji utrzymuje się tezę, że Austin wyodrębnił za pomocą terminu „typ” dokładnie to, co Frege miał na myśli przez pojęcie (ważne także dla sytuacji *Mi*). J. Szymura konkluduje: „Zbiór typów, czyli istniejących obiektywnie pojęć, należałoby wówczas uznać za o wiele liczniejszy od zbioru zawartych w jakimkolwiek faktycznym języku sensów. W konsekwencji, język taki zostałby potraktowany jako narzędzie zbyt niedoskonałe, aby gwarantowało dostęp do bardziej subtelnych, zawierającego o wiele więcej dystynkcji, świata idei”²⁶.

Wedle drugiej możliwości interpretacji należy przyjąć założenie, że typ jest odpowiednikiem pojęcia tylko wówczas, gdy mamy do czynienia z sytuacją *Mo*. Jak pisze Szymura: „Znaczyłoby to, że w *Mi* oraz w sytuacjach bardziej złożonych mamy do czynienia zarówno z typami, które są pojęciami, czyli sensami predykatów, jak i z typami rzeczy, które pojęciami nie są, ale które pozostają względem tych pierwszych w określonym stosunku”²⁷. A zatem przejście od sytuacji *Mo* do sytuacji *Mi* to przejście od mówienia wyłącznie o bytach, które jawią się na obrzeżach recencjału sermonalnego, a więc które nie odpowiadają idealnym wzorcom sensu nazw ogólnych, do mówienia również o rzeczach, które nas otaczają, a których nie da się opisać inaczej niż jako lepsze lub gorsze przybliżenie tego, co idealne w naszej mowie. W przypadku braku takiej dokładności przechodzimy od gorszego do lepszego — to znaczy do następnego.

W ten sposób teoria nasza wymusza na owym „następnym zastosowaniu”, aby było ono — każdorazowo każde z osobna — traktowane na zasadzie *a recentiori* (całkiem nowego początku), to znaczy by było w naszej mowie następnym innym, nie zaś następnym tożsamym lub następnym stanowiącym wyniki poprzedniego. Na pracowni

²⁵ G. Frege: *Pojęcie i przedmiot*. W: Idem: *Pisma semantyczne*. Warszawa 1977, s. 52.

²⁶ J. Szymura: *Język, mowa i prawda...*

²⁷ Ibidem, s. 29.

współczesnego uczonego recentywista umieściłby taki oto napis: Porzućcie własne idee, jeśli doszliście już do wniosku, że je macie, lecz nie możecie ich opisać. Inaczej idee — te, które stoją u waszych drzwi — nie znajdą do was przystępu i nie będą lepsze ani gorsze. Zaczynajcie pracę całkiem od początku, *a recentiori*!

Mamy tu zatem do czynienia — wbrew mitycznemu obrazowi Syzyfa — z recentywistyczną ontologią, wyraźnie aspirującą do nowej metodologii, a fakt jej niezgodności z sugestiami zdrowego rozsądku niczego nie zmienia. Tak więc percepcja otaczającego nas świata na obrzeżach recencjału sermonalnego dokonuje się dwoma torami: dynamicznym, polegającym na uświadomionym przebieganiu przestrzeni, i statycznym, który pozwala nieruchomo odtworzyć wokół siebie sukcesywne kręgi, rozpływające się aż do granic nieznanego²⁸. Tym nieznanym, które wyznacza naszej mowie nowe granice, jest nowe zdarzenie. Toteż interesujący problem zaczyna się dopiero teraz: jak mogło dojść do tego, że założenie, według którego wszystkie przypadki w recencjale sermonalnym, występujące w trzech czasach (teraźniejszym, przeszłym, przyszłym), cechuje mniejsze prawdopodobieństwo niż założenie, że ten czy tamten poszczególny przypadek zachodzi w czasie teraźniejszym? Innymi słowy, chodziłoby o to, że założenie, iż poszczególny przypadek zajmuje cały przedział czasowy, ma mniejsze prawdopodobieństwo niż założenie, że ogranicza się on do punktu *recens*, to jest do takiej a takiej daty. Teraźniejszość jest pocztowym datownikiem zdarzenia.

Ale to ostatnie spostrzeżenie tylko problem przemieszcza, lecz go nie eliminuje. Jeśli bowiem przyjmiemy założenie o zdarzaniu się zdarzeń jako „całkiem nowych początków” (początków *recentiori*), które są także początkami nowego typu recencjału sermonalnego, to przyznamy, że w każdym przypadku nauka będzie zakładała to, czego ten przypadek wymaga „teraz”, nie zaś to, czego wymagał „przedtem” lub do czego może prowadzić „potem”. Występuje tu efekt tak zwanego zappingu, związany z upowszechnieniem się pilota do obsługi telewizora i umożliwiającego przeskakowanie z kanału na kanał, tak że nigdy nie oglądamy do samego końca obrazu pojawiającego się na ekranie.

Wyrażenie „całkiem nowy początek” rodzi zatem w świadomości pewną sprzeczność, obejmuje coś metaforycznego, co jest obecne w świadomości, i coś niefiguratywnego, co naprawdę mamy na myśli, wymawiając je i co idea ta w obrębie recencjału sermonalnego reprezentuje. W zwrocie „całkiem nowy początek” (*a recentiori*) zawiera się jednocześnie to, co w mowie istotnie działa jako słowna reprezenta-

²⁸ A. Leroi-Gouhan: *Le geste et la parole*. T. 2. Paris 1964—1965, s. 21.

cja, i myśl, że jest to tylko słowna reprezentacja. Ma ów zwrot szczególną właściwość wykraczania poza własną treść pojęciową, a więc lokowania się na obrzeżach recencjału sermonalnego. W celu zilustrowania enigmatycznego charakteru tego wyrażenia poczynimy pewną obserwację, ustalając program lotu samolotu pasażerskiego z Warszawy do Nowego Jorku. Dyrektor linii lotniczych LOT zakłada, że prawo grawitacji pozostaje prawdziwe w każdym momencie planowanego lotu, nie czyniąc w planie swego doświadczenia żadnych założeń co do lotu następnego, aż do chwili, gdy nadejdzie czas podjęcia „następnego” lotu, który — gdy ten czas nadejdzie — będzie właśnie lotem bieżącym, terażniejszym, a więc w recencjale sermonalnym zajmie miejsce *recens* (*loco recens*), a nie miejsce *ad quem* (*loco ad quem*). Wówczas pojęcie lotu „następnego” straci sens, zaktualizuje się pojęcie lotu bieżącego. W tym wypadku powiemy, że dyrektor LOT postępuje *a recentiori*, wie bowiem, że lepiej w rozumowaniu (lub zastosowaniu technicznym) mówić o przechodzeniu od przypadku danego „teraz” ku nowym *a recentiori* przypadkom, z których każdorazowo każdy traktowany jest jako przypadek występujący „teraz”. Innymi słowy, dyrektor LOT przyjmuje, że lepiej rozumować wedle schematu, w którym przedmiot przechodzi zawsze od początku do początku (niech żyje początek!), czyli od ogniwa do ogniwa, jako każdorazowo każde „teraz” „i teraz”, „i teraz”, czyli w którym wszystkie „teraz” są bliźniaczymi liczbami pierwszymi, nie zaś wedle schematu: przedtem — teraz — potem. Cały proces pojmowany tu jest nie w planie determinizmu, lecz w planie wysokiej definicji mowy, to jest w recencjale sermonalnym, a nie w recencjale egzystencjalnym. Jednakże w każdym z tych schematów — co staramy się uzupełnić — podstawowe przypadki dzielimy w naszej mowie na dwie różne składowe: stwierdzenie rzeczy terażniejszych i potwierdzenie rzeczy nowych. W przypadku pierwszym (A) mamy do czynienia z ideą funkcji stopnia twierdzenia *a recentiori* rzeczy terażniejszych, w przypadku drugim (B) — z ideą funkcji stopnia potwierdzenia rzeczy nowych, która mierzyłaby wsparcie, jakie stanowią świadectwa przeszłości, dane pewnej hipotezie, która może być przewidywaniem, prawem czy jakimkolwiek innym twierdzeniem, wypowiedzianym w czasie przyszłym. Oczywiście, jest tak, że skoro tylko zapominamy o naszym „teraz”, uciekamy w górny horyzont terażniejszości, zachowując się jak każde normalne dziecko, które pod nieobecność matki czuje pragnienie ssania i zaczyna przyjmować posiłki w wyobraźni²⁹.

²⁹ J. van Ginneken: *La reconstruction typologique des langues archaïques de l'humanité*. Amsterdam 1939, s. 127.

Stają tu naprzeciw siebie kompleks Parmenidesa i kompleks Fausta. Recentywizm wraz ze swą metodą „całkiem nowych początków” rozstrzyga problem na korzyść przypadku pierwszego (A), wedle którego prawa są potrzebne do stwierdzenia w naszej mowie rzeczy drugich jako pierwszych, nie są zaś potrzebne do przewidywania, a więc stwierdzenia rzeczy pierwszych jako drugich, to jest do ich wypowiedzenia w ciągu deterministycznym. W ten sposób powstaje nowa metodologia, zgodnie z którą uczony nie musi podejmować określonej drogi przez prawo do stwierdzenia rzeczy pierwszej jako drugiej, to jest przewidywanej, lecz zamiast tego może przejść *a recentiori* — od swej wiedzy obserwacyjnej, jako drugiej, do jej zawartości teoretycznej, jako pierwszej, co w mowie jest zawsze możliwe. Inżynier, przygotowując budowę mostu, polega na prawie tylko w takim stopniu, w jakim daje się ono zastosować do tego jednego przypadku jako pierwszego, nie zaś do tego jednego przypadku jako zarazem drugiego. Tu pierwszy nie jest pierwszym pod warunkiem, że jest także drugim, lecz przeciwnie — jest pierwszy wtedy, gdy ten drugi (i trzeci) jest zawsze pierwszy, to znaczy ujmuje się go zawsze *a recentiori* w obrębie recencjału sermonalnego. Jest to zawsze powrót do początku drogi. Inżynier polega na przyjętym prawie dotyczącym budowy mostu, kiedy przyjmuje, że nie zawiedzie go ono podczas budowy tego pierwszego mostu, o którym aktualnie mowa, nie zaś kiedy sądzi ponadto, że nie zawiedzie go ono również w trakcie budowy następnych mostów. Postępowanie *a recentiori* zawiera nawet wskazówkę odwrotną: most winien być „każdorazowo każdy” (*a recentiori*) budowany od nowa. Tylko most remontowany nie stosuje się do tej wskazówki, ale właśnie dlatego ulega niekiedy zawaleniu. Występuje tu różnica między wyrażeniem predykatywnym, które wyraża coś *a recentiori*, a wyrażeniem podmiotowym, które wyraża coś w planie przewidystycznym.

Możemy tu powrócić do myśli Fregego, który w swych rozważaniach nie uniknął jednak paradoksu: według niego różnica między wyrażeniem predykatywnym a wyrażeniem podmiotowym polega na tym, że pierwszemu z nich odpowiadać może jedynie pojęcie (typ), podczas gdy drugie odnosi się wyłącznie do samej rzeczy. I dalej, pojęcie (typ) i rzecz stanowią odmienne kategorie ontologiczne. Decyduje o tym więźba podmiotowa (ontologiczna), a nie predykat gramatyczny. Frege uznał konsekwencje tych założeń, mówiąc, że „pojęcie konia nie jest pojęciem”³⁰. Paradoks polega na tym, że w jego koncepcji pojęcie konia okazuje się konkretnym obiektem. Tu samo pojęcie jest więźbą z rzeczywiście koniem. Oznacza to, że nie ma ciągłości

³⁰ G. Frege: *Pojęcie i przedmiot...*, s. 51.

między myślą filozoficzną a myślą naukową. Można stąd wnosić, że rekonstrukcja teorii sensu i odniesienia, jaką wypracował Austin za pomocą pojęć występujących w teorii Fregego, nie jest adekwatna. Oznacza to wreszcie, że chcąc poddać analizie przechodzenie od nieciągłości myśli filozoficznej (*nescio*) do ciągłości myśli naukowej (*scio*), trzeba wpierw przebadać, jakie procesy zachodzą w akcie poznawania, to znaczy jaka dokonuje się w nim inscenizacja epistemologiczna peryferiów czasowych i bytowych zdarzenia w obrębie recencjału sermonalnego.

O cóż więc pytamy? Pytamy o to, czy zachodzi więź między bytem bycia i bytem pojęcia. Gdy bowiem pytamy o recentywistyczny charakter aktu poznawczego, pytamy zarazem, czy jest on parontystyczny — to znaczy dany w momencie bytu. Chodzi o sposób poznawania czystego zjawiska (peryferiów zdarzenia), który nie ma charakteru parontystycznego i jest tylko elementem brzegowym recencjału sermonalnego. Chodzi następnie o sposób poznawania zdarzenia danego w zjawisku, który taki charakter już ma. Wiedza fenomenologiczna skupia się na peryferiach recencjału sermonalnego, toteż problem recentywistyczny epistemologii zawiera się w pytaniu o parontyzm aktu poznawczego — o jego adekwatność do zdarzenia danego w momencie bytu. Parontyzm oznacza zatem więź bytu, czyli odrzucenie zwróconej przeciw ontologii zdarzeń i tylko w założeniu neutralnej, niczym nie ograniczonej swobody metody fenomenologicznej, w manipulowaniu peryferiami bytu w obrębie recencjału sermonalnego.

To, że wszelka wiedza, aby zyskać status wiedzy naukowej, musi się cechować ciągłością, to znaczy dysponować tym, co „przed” i „po”, a więc peryferiami rozpatrywanego zdarzenia, jest oczywiste³¹. Tylko pod tym warunkiem może ona być wymierzalna, instrumentalna i poddawać się weryfikacji. Z punktu widzenia założeń sermonizmu twierdzenia jej tracą wówczas charakter prawdziwościowy, ale właśnie za tę cenę są sprawdzalne. Nie do nas należy analiza sposobu, w jaki proces ten rozwijał się przez wieki. Problem trudności naszej wiedzy i pozornej jej ciągłości polega na tym, że w miarę powstawania recencjału sermonalnego spiętrzają się szczeble transcendencji, które w istocie podają w wątpliwość jedność osiągniętego obrazu świata i zaznaczają, występujące w nim, ukryte, niewyraźne w mowie przerwy. Po pierwsze, mowa nasza, dysponująca peryferiami rozpatrywanego zdarzenia, musi uwzględniać fakt, że zjawiska (a więc peryferia) są transcendentne wobec zdarzenia, które oskrzydla. Po drugie, mowa, nasycona stanem świadomości, implikuje zarazem to, że świadomość

³¹ D. B o h m: *Causality and Chance in Modern Physic*. London 1957.

ta jest transcendentna wobec zjawisk, które inscenizuje. W pierwszym przypadku występuje przerwa między zjawiskiem a zdarzeniem, w drugim — przerwa między świadomością a zjawiskiem (stan podświadomości). Te właśnie przerwy powodują nieciągłość obrazu naukowego świata, a zarazem wyznaczają obszar *nescio*, które penetrować powinna mowa właściwa — filozofia³². Mowa nauki nadaje się do inscenizacji epistemologicznej zjawiska oskrzydlałego zdarzenie, ale dopiero mowa filozofii może lukę między zjawiskiem a zdarzeniem likwidować w drodze redukcji zjawiska do jego istoty, do momentu recentywistycznego recencjału sermonalnego. Akt poznawczy ma zatem charakter po platońsku dialogowy — jest adekwatny do zdarzenia danego w momencie bytu w akcie naszej mowy. I podobnie, mowa nauki nadaje się do inscenizacji zjawiska, z zachowaniem dystansu podmiotu „ja” poznającego do podmiotu „ja” egzystującego. Ale również ten dystans może likwidować mowa filozofii, redukując moment recentywistyczny „ja” oznaczającego, dany w obrębie recencjału sermonalnego, do momentu recentywistycznego „ja” egzystującego, danego w obrębie recencjału egzystencjalnego. Występujący tu sermonizm, czyli adekwatność aktu poznawczego do zdarzenia danego w momencie aktu mowy, stanowi istotę stanowiska recentywizmu w kwestii sporu o powszechniki. Reasumując — nauka z jednej strony ucieka od zdarzenia do zjawiska, z drugiej — od momentu „ja” egzystującego, danego w recencjale egzystencjalnym, do momentu recentywistycznego „ja” poznającego, danego w recencjale sermonalnym³³. Odwrotnie zaś filozofia: wykrywając te „przerwy”, redukuje zjawisko do zdarzenia, „ja” poznające do „ja” egzystującego, recencjał sermonalny do recencjału egzystencjalnego. W rezultacie obszar niewiedzy (*nescio*) zostaje ujawniony oraz niejako przechwycony przez filozofię jako pole jej dociekań i rozwiązań. W tym duchu św. Augustyn na pytanie: „Czym jest czas?” — odpowiada: „Jeśli mnie nikt nie pyta, wiem, gdy zaś chcę wyjaśnić pytającemu, nie wiem” (*si querenti explicare velim, nescio*)³⁴. Tak oto otrzymujemy dwa różne systemy ujmowania świata: jeden — w postaci recencjału egzystencjalnego, drugi — w postaci recencjału sermonalnego. Raz jest to ujęcie zdarzenia transcendentnego wobec zjawiska, a raz — zdarzenia jako reprezentacji zjawiska, transcendentnego wobec świadomości. Chodzi przecież o to, czy ujmujemy istotę zjawiska, czy też istotę świadomości. Pierwsza stanowi ideę rzeczy, druga *stricte* jej istotę. Kiedy więc ujmujemy zdarzenie jako istotę

³² J. Dewey: *The Quest for Certainty*. New York 1960.

³³ P.K. Feyerabend: *Das Problem der Existenz Theoretischer Entitäten. Probleme der Wissenschaftstheorie*. Vienna 1960.

³⁴ Św. Augustyn: *Wyznania*. Warszawa 1955, s. 256.

świadomości (*stricte* istotę), ujmujemy immanentną treść świadomości, a więc reprezentację zjawiska, która stanowi byt transcendentny wobec świadomości, ale treść immanentną tejże świadomości, ponieważ byt jest transcendensem recencjału egzystencjalnego „ja” egzystującego, treść bytu — immanensem „ja” poznającego recencjału sermonalnego. Słowem — byt jest korelatem momentu bytu „ja” egzystującego, treść bytu — korelatem momentu mowy „ja” poznającego. Uznanie zdarzenia za reprezentację zjawiska, czyli istoty będącej treścią świadomości, decyduje o możliwości reprezentacji poznawczej naszej mowy³⁵. W jaki więc sposób istota, stanowiąca treść immanentną mowy, może reprezentować ideę rzeczy, czyli istotę zjawiska transcendentnego wobec świadomości?

Chcąc na to pytanie odpowiedzieć, trzeba przyjąć, że „ja” egzystujące jest momentem recentywistycznym nakierowanym na byt (zdarzenie peryferyjne), „ja” poznające zaś — momentem recentywistycznym nakierowanym na treść bytu (zdarzenie dane w zjawisku, a więc zdarzenie wraz z jego peryferiami), i tylko tak w mowie możliwym³⁶. Ale wówczas nie są to podmiot i przedmiot zatopione w tej samej sferze bytu, lecz relacja relacji świadomości, słowem relacja relacji mowy, w której obrębie zdarzenie jest zrelatywizowane raz do zjawiska (peryferiów zdarzenia), a raz do mowy, stanowiącej swoiste (spiętrzone) peryferium danego zjawiska. Otrzymujemy w ten sposób niejako dwa rodzaje peryferiów:

- peryferium recencjału sermonalnego, czyli zjawisko;
- peryferium zjawiska, czyli świadomość mowy.

To właśnie przejście od zjawiska jako peryferium zdarzenia do świadomości jako peryferium zjawiska nazywamy tu reprezentacją poznawczą recencjału sermonalnego³⁷. Świadomość stanowi jakiś zmysł wewnętrzny, który nie ma przedmiotu. Ostateczną podstawę możliwości poznania naukowego stanowi zatem przejście od peryferium recencjału sermonalnego, czyli zjawiska, do peryferium zjawiska, czyli w obszar świadomości mowy. Ona to umożliwia determinację podmiotu przez przedmiot w tym znaczeniu, w jakim powstała. Reprezentacja poznawcza staje się konstytutywną treścią samego momentu recentywistycznego mowy („ja” recencjału sermonalnego) i reprezentacją momentu recentywistycznego bytu („ja” recencjału egzystencjalnego). Ten ostatni problem stanowi, jak wiemy, zrab Husserlowskiej intencjonalności³⁸.

³⁵ H. Bergson: *Matière et mémoire*. Paris 1959, s. 206.

³⁶ N. Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin 1965, s. 54—55.

³⁷ Por. G. Romeyer-Dherbey: *Maine de Biran*. Paris 1974.

³⁸ E. Husserl: *Idee czystej fenomenologii...*, s. 307.

Józef Bańka

Sermonism as a standpoint of recentivism in a dispute on universals

S u m m a r y

The article discusses the differences between a nominalistic and sermonistic conception of universals from the perspective of recentivism. The standpoint of nominalism can be minimized to the statement that general notions do not exist, only words do (*nomina*) which are the signs for many units. Sermonism, on the other hand, says that general notions are just words which have no meaning beyond the human speech (*sermo*). General notions have the being of speech, but they do not possess the being as such. From this perspective, it is possible to return to the conception of J.L. Austin saying that a dispute on universals is an example of an inappropriate usage of words in the speech. Such a point of view would equal to sermonism. Recentivism completes this judgement with a statement that only the utterances produced in our speech in the present tense meet the condition of sermonism.

Józef Bańka

Der Sermonismus als die rezentivistische Stellung zum Streit um die Allgemeinbegriffe

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

Zum Gegenstand des Artikels wird der Unterschied zwischen der nominalistischen und sermonistischen Konzeptionen von Universalien vom Standpunkt des Rezentivismus. Nominalistische Auffassung ist auf folgende Feststellung zurückzuführen: es gibt keine allgemeinen Begriffe, es gibt nur allgemeine Wörter (*Nomina*), die Zeichen für viele Einzelgegenstände sind. Nach Sermonismus heißt es: allgemeine Begriffe sind lediglich Wörter, die außerhalb der menschlichen Rede (*Sermon*) bedeutungslos sind. Sie leben also nur in Form der Rede und verfügen über kein eigenes Leben. Es wäre hier also begründet, die J.L. Austins Konzeption zurückzurufen, laut deren der ganze Streit um die Universalien ein Beispiel für den unrichtigen Wörtergebrauch in der Sprache sei. Solche Ansicht wäre dem Sermonismus zuzuschreiben. Sie wird vom Rezentivismus noch mit folgender Feststellung ergänzt: nur solche Sätze erfüllen die Bedingung des Sermonismus, die in unserer Sprache in Präsens realisiert werden.