

PRZEWODNIK PO METAFIZYCE – PRZEWODNIK PO METAFIZYKACH

Przewodnik po metafizyce, pod red. S. T. Kołodziejczyka, WAM, Kraków 2011.

Liczący ponad 600 stron *Przewodnik po metafizyce* jest publikacją wyjątkową. W języku polskim mamy oczywiście trochę „wprowadzeń do metafizyki” (tytułów nie ma potrzeby tu wymieniać), pisanych jednak z pozycji jednej szkoły. Na *Przewodnik...* składa się zaś 14 artykułów pisanych przez różnych autorów, i już z tego względu jest on daleko lepszym obrazem tego, co dzieje się w metafizyce, a ponieważ każdy rozdział poświęcony jest innemu zagadnieniu, trudno znaleźć fragmenty, w których poszczególne głosy wyraźnie sobie przeczą (takie niebezpieczeństwo jest „stałą” w filozofii). Od razu napiszę, że nie będę streszczał jego bogatej treści – po prostu gorąco zachęcam wszystkich interesujących się filozofią – nie tylko „zawodowych myślicieli” – do jego lektury, bo uważam go za bardzo dobry (wśród dotychczas napisanych w języku polskim książek o charakterze propedeutycznym jeśli chodzi o metafizykę – bezkonkurencyjny). Jako niepoprawny perfekcjonista sądzę jednak, że mógłby być jeszcze lepszy, stąd ograniczę się do ujawnienia jego „ciemnej strony” – moja recenzja będzie zatem w tym sensie świadomie jednostronna. Kto wie, może dzięki niej kolejne wydania *Przewodnika...* będą ulepszone?

Pierwszy tekst, pt. *Czym jest metafizyka*, autorstwa redaktora tomu, jest solidnie napisanym wstępem do metafizyki, aczkolwiek preferencje metafizyczne autora dały o sobie znać¹: nie jest prawdą, że „Arystoteles [...] wręcz definiuje FP [= filozofię pierwszą – T.K.] jako ten rodzaj wiedzy, który na analizie językowej i pojęciowej się opiera” (s. 27)². Dalej czytamy, że „jednocześnie Arystoteles w przekonujący sposób pokazuje, że analiza pojęciowa pozwala zaobserwować związki, które nie mają charakteru danych percepcyjnych, a więc w istocie swojej przekraczają możliwe doświadczenie” (tamże). Na s. 33, a zwłaszcza w przypisie 40 (tamże), Kołodziejczyk zdaje się jednak dawać do zrozumienia, że – za Kantem – możliwe doświadczenie jest nieprzekraczalną granicą sensowności, jak go nazywa, „dyskursu metafizycznego”. Całkowicie chybione są sugestie, że metafizykę Arystotelesa można interpretować jako zapowiedź metafizyki w sensie Strawsona (a więc badania najogólniejszych, koniecznych schematów pojęciowych, w ramach których myślimy o świecie), zresztą na tej samej stronie (s. 27, przyp. 30) autor przyznaje, że koncepcja filozofii pierwszej Stagiryty „jest szersza niż proponowana przez Strawsona metafizyka opisowa”³. Fantazją jest imputowanie Ingardenowi, że tezy ontologiczne są zdaniami analitycznymi (s. 30) albo że „twierdzenia metafizyki dają się sprowadzić do twierdzeń ontologii” (s. 31 i n.).

¹ Jest to do pewnego stopnia nieuniknione i nie ma w tym nic złego pod warunkiem, że zaznaczy się wyraźnie, że jest to pogląd autora. Inaczej mniej doświadczony czytelnik może być wprowadzony w błąd.

² Dowolną i bezpodstawną interpretacją Arystotelesa jest teza, że jego metafizyka „jest dziedziną opartą na analizie logiczno-językowej zasadzającej się na obserwacji relacji myśl – świat” (s. 30, przyp. 35). Uwaga: o ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytaty są z *Przewodnika...*

³ Preferencje Kołodziejczyka dla „analiz językowo-pojęciowych” prowadzą go do kuriozalnego wniosku, że takie analizy (oraz, jak pisze, „zastosowanie metody inferencji”) zaprowadziły scholastyków do tezy o istnieniu Boga (s. 33).

Wątpliwy jest z aprobatą przywołany za Strawsonem dychotomiczny podział na metafizykę opisową i rewidującą (w sensie Strawsona, s. 38): sugeruje on, że mamy do wyboru albo metafizykę jako opis naszego schematu pojęciowego, albo metafizykę jako propozycję poprawienia naszego schematu pojęciowego (czy wręcz zastąpienia innym). Podział taki po prostu ignoruje alternatywne, „rzeczowe” (a nie tylko „pojęciowe”) projekty metafizyczne.

Przez artykuł Jacka Wojtysiaka pt. *Klasyczne koncepcje bytu. Od Arystotelesa do współczesności* przeziara interesująca próba pewnego „dostosowania” Arystotelesa i Tomasza do współczesności. Niestety, nie zawsze autorowi się to udaje. I tak, czytamy, że „zasada wyłączonego środka” brzmi: „każdy byt jest tym lub innym bytem” (sic, s. 47)⁴ albo że „zasada celowości: każdy byt działa «do» jakiegoś celu” (tamże) oznacza, że nauka „powinna ukazywać zjawiska w ich wzajemnych powiązaniach” (s. 48 i n.). Jeśli zaś chodzi o zarzut, iż mechanika kwantowa rzekomo narusza „pierwsze zasady”, to nie pomoże odwołanie się do „analogii” bez wyjaśnienia, na czym to чудо polega (tamże). Zagadką jest, dlaczego „gdyby istnienie sprowadzało się do jakiegoś treściowego czynnika bytu, trudno byłoby pomyśleć, jak jest możliwe, że bytów jest wiele (wszak istnienie konstytuowałoby daną jedyną treść [czemu? – T.K.] oraz że giną (wszak «być tym oto» i «istnieć» znaczyłyby to samo) [jeśli nawet, co z tego? – T.K.]” (s. 71, przyp. 40) oraz jak jest możliwe, by umysł był niezmienny (s. 79). Są jeszcze trzy dyskusyjne fragmenty. Hasło Quine’a *no entity without identity* oznacza, że – zdaniem Quine’a – nie ma sensu przyjmować do naszej ontologii obiektu, którego nie da się zidentyfikować, a nie że „nie istnieje byt, który nie byłby identyczny z jakimś elementem dziedziny (jakiejś teorii)” (s. 47, przyp. 4). Bez komentarza podano szokującą wypowiedź N. Reschera, iż „podstawowe kosmiczne równania (powiedzmy, równania pola ogólnej teorii względności) mogłyby wymuszać istnienie rzeczy [fizycznych – T.K.]” (s. 60). W świetle dostępnych świadectw wątpliwy stał się popularny pogląd przypisyjący A. Einsteinowi „utożsamianie absolutu ze wszechświatem” (s. 79). Wreszcie, w *Przewodniku bibliograficznym* na końcu artykułu, pod hasłem „forma” widnieje tylko *Timajos* Platona, *The Riddle of Existence* N. Reschera i jeden z artykułów M. Hellera. Na Boga, a gdzie *Metafizyka* Arystotelesa i *Spór o istnienie świata* Ingardena?!

Kolejnym artykułem jest *Istnienie i identyczność* Joanny Odrowąż-Sypniewskiej. Jest to jeden z najlepiej napisanych tekstów w całym zbiorze. Niemniej jednak można zgłosić pod jego adresem parę wątpliwości. Analizie pojęcia istnienia Ch. J. F. Williamsa (s. 90) można postawić zarzut, iż nie uwzględniła ona istnienia obiektów nie zajmujących przestrzeni (np. samej przestrzeni lub obiektów abstrakcyjnych). Nie jest do końca prawdą, że „zasada nieodróżnialności identycznych dla przedmiotów istniejących w tym samym czasie nie jest problematyczna” (s. 99): autorka przecież dobrze wie, że jest ona stosowana w uzasadnieniu choćby koicydencjalizmu (czy też kolokacyjizmu), który generalnie uważany jest przez analityków za kontrowersyjny, nie mówiąc o jej niezbędności w dowodzie Quine’a na abstrakcyjny charakter zbiorów teorii-mnogościowych (o ile istnieją) czy dowodu Barcan na konieczność identyczności. Jeśli chodzi o tzw. paradoks 1001 kotów, to nie jest tak, że według P. T. Geacha „na macie

⁴ Aby uniknąć nieporozumień dodajmy, że na następnej stronie autor podkreśla, że jest to „prawo klasycznej logiki formalnej”. Inny przykład: jak z samej tylko „zasady wyłączonego środka” wywieść tezę, iż „każda substancja jest z czegoś” (s. 53, przyp. 13).

jest bardzo wiele przedmiotów” (s. 111): moglibyśmy tak powiedzieć, gdybyśmy uznali identyczność niezależną od rodzaju rzeczy, ale to właśnie Geach odrzuca. Najwięcej zastrzeżeń budzi moim zdaniem fragment poświęcony tzw. czasowej identyczności. Wątpliwe, czy aby rzeczywiście „identyczność czasowa jest oczywiście przygodna” (s. 117, przyp. 82): jeśli nawet w pewnej chwili pewne x i y są identyczne, a w innej chwili nie, to z tego nie wynika, że x i y są przygodnie identyczne: jeśli relatywizujemy identyczność do czasu, konsekwentnie, teza o przygodności chwilowej identyczności miałaby postać: $\exists x, y \exists t (t: x = y \wedge \diamond t: x \neq y)$ albo $\exists x, y \exists t (t: x = y \wedge t: \diamond x \neq y)$. W pierwszym przypadku, w pewnym możliwym świecie względem naszego, obiekty będące w pewnej chwili w naszym świecie identyczne, nie są identyczne w tejże chwili. W drugim zaś dla pewnych obiektów identycznych w pewnej chwili w naszym świecie, jest w tejże chwili dostępny alternatywny świat, w którym owe obiekty nie są identyczne. W każdym przypadku teza o przygodnej chwilowej identyczności jest nietrywialna⁵. Kompletnym nieporozumieniem jest określenie „zasady (Z)”, tj. tezy $\forall t, t'$ ($t: F(x) \rightarrow t': t: F(x)$) mianem „intuicyjnej” (s. 120): zgodnie z nią, jeśli np. teraz odbywa się w Zatoce Gdańskiej bitwa morska, to już w erze prekambryjskiej prawdą było, że teraz odbywa się owa bitwa. Wreszcie, nie jest prawdą, że według Quine’a to relacja identyczności, a nie jej człony, są źródłem wielu problemów filozoficznych (s. 122) – Quine wielokrotnie podkreślał, że jest dokładnie na odwrót⁶. Do drobnych usterek należy też formalizacja przygodnej identyczności obiektów rozważanych przez A. Gibbarda (s. 105): „Goliat = Bryła \wedge \diamond (Goliat istnieje \wedge Bryła istnieje \wedge Goliat \neq Bryła)”, podczas gdy chodzi o to, że „gdyby Goliat i Bryła zostali zgniecieni w kulke, to Bryła by przetrwała, a Goliat zostałby zniszczony” (tamże) – jeśli tak, to w rozważanym możliwym świecie Goliat nie istnieje.

Tekst Arkadiusza Chrudzimskiego *Realistyczne teorie uniwersaliów* jest napisany wzorowo zarówno pod względem merytorycznym, jak i dydaktycznym. Są tylko trzy usterki i to techniczne: po pierwsze, autor używa etykiety ‘metafizyczny realizm’ tam, gdzie mowa o realistach tylko w odniesieniu do uniwersaliów (np. na s. 127 i 129). Po drugie, nie we wszystkich logikach modalnych jest tak, że „jeśli zdanie «p» jest fałszywe, wówczas również zdanie «jest konieczne, że p» będzie fałszywe” i że „jeśli wyjściowe zdanie jest prawdziwe, to również jego \diamond -modalizacja będzie prawdziwa” (s. 139; jest tak tylko w logikach, w których obowiązuje tzw. aksjomat T). Podobnie, w definicjach możliwości i konieczności w semantyce możliwych światów (s. 140) pominięto tzw. relację dostępności. Po trzecie, nie jest prawdą, że „«część» rozumiana jest tu naturalnie jako «część właściwa»”, kiedy mowa o tzw. zasadzie słabego uzupełnienia (*weak supplementation principle*, P. Simons) w mereologii (Chrudzimski oznacza tę zasadę ‘(M.3)’): we frazie ‘c nie ma żadnych części wspólnych z a’ mowa także o (ewentualnych) częściach niewłaściwych⁷.

⁵ Wedle mojej wiedzy, pierwszy zauważył to Kant z tą różnicą, że nie rozpatrywał chwilowej identyczności, ale chwilową własność. Zob. *Krytyka czystego rozumu*, tł. R. Ingarden, Warszawa 1986, t. II, s. 203 i n.

⁶ Por. np. W. V. O. Quine, *The review of M. K. Munitz (ed.), Identity and Individuation*, „The Journal of Philosophy”, t. 69 (1972), nr 16, s. 488–497; tenże, *Rzeczy i ich miejsce w teoriach*, tł. T. Szubka, w: *Metafizyka w filozofii analitycznej*, red. T. Szubka, Lublin 1995, s. 41.

⁷ Por. dowolny podręcznik mereologii.

Argumenty nominalistów szczegółowo analizuje z kolei Jerzy Szymura w porządku napisanym tekście pt. *Nominalizm*. Moje uwagi sprowadzają się do odnotowania jednego mankamentu: autor zarzuca D. Armstrongowi (który twierdzi, że można sobie pomyśleć biel bez istniejącego słowa ‘biały’), że „jego eksperyment myślowy [...] jest nie do przeprowadzenia co najmniej z dwóch powodów: po pierwsze, eksperymentator, negujący w myśli istnienie słowa «biały», faktycznie podtrzymuje je, jako właśnie negowane w myśli, w istnieniu” (s. 173). Równie dobrze można by argumentować, że nie można pomyśleć sobie nieistnienia jednoroźców, uogólniając: gdyby Szymura miał rację, nie można by sobie pomyśleć nieistnienia czegokolwiek. Jeśli zaś „podtrzymywanie w istnieniu” ma oznaczać, że negowane istnieje przynajmniej jako, dajmy na to, przedmiot czysto intencjonalny, to argument opiera się na banalnej ekwiwokacji. Nie widzę żadnego powodu, by percypujący biel, ale pozbawiony słowa ‘biały’, miał jakiś odpowiednik tego słowa w swoim „języku myśli” (tamże). Nie jestem w stanie zrozumieć, dlaczego świat z własnościami, a bez predykatów, miałby „przekraczać naszą wyobraźnię” (tamże).

Zdecydowanie bardziej problematyczny jest tekst Mariusza Grygiańca pt. *Trwanie w czasie*. Istnieją co najmniej pewne poszlaki świadczące o tym, że zdroworoządkowa teza „bez czasu nie byłoby bowiem ani zmiany, ani trwania” (s. 211) może być fałszywa⁸. W Wigginsowskim dowodzie na rzekomą sprzeczność relatywnej identyczności w sensie Geacha przemycono przesłankę, którą zwolennik relatywnej identyczności w żadnym wypadku nie jest zobowiązany uznawać (Grygianiec nazywa ją ‘prawem Leibniza’, s. 216). Dalekie od oczywistości jest, jak zauważyliśmy wyżej, implikowanie przygodnej identyczności przez chwilową identyczność (s. 217). Argumenty za konieczną i ostrą identycznością przytoczone są bez komentarzy (s. 217 i n.), podczas gdy choćby w tekście J. Odrowąż-Sypniewskiej w tym samym tomie wskazane są ich możliwe słabe ogniwa. Tzw. prezentyzm wyszedł w artykule Grygiańca jak typowa „słomiana kukła”: rzekomo obala go szczególnie teoria względności i zasada weryfikatora (s. 223). Tymczasem prezentyzm nie musi implikować, że istnieje absolutna terażniejszość⁹, zaś według prezentyzmu weryfikator zdania ‘Grygianiec napisał *Trwanie w czasie*’ nie *zachodzi* (teraz), ale *zaszedł* – gdzie więc problem? Moim zdaniem eternalizm (z którym autor zgadza się, jak sądzi, „bez wielkiego uszczerbku” [s. 260]) jest daleko bardziej problematyczny niż prezentyzm przede wszystkim z tego względu, że czas w tej ontologii pozbawiony jest dynamiki, chyba że zgodzimy się na szczególnie nieintuicyjną odmianę eternalizmu, a mianowicie tzw. teorię ruchomego reflektora¹⁰. Van Inwagenowska interpretacja słynnego argumentu J. McTaggarta na nierealność czasu (przedstawiona i krótko omówiona na s. 225 i n.) zwraca na siebie uwagę dzi-

⁸ Por. np. M. Heller, *Początek jest wszędzie. Nowa hipoteza pochodzenia Wszechświata*, Warszawa 2002. Z podobnych powodów nie jest oczywiste, że „czasowość i przestrzenność są nieodłącznymi wymiarami przedmiotów materialnych” (s. 237).

⁹ Podobnie jak w teorii względności, relatywność nie implikuje nie-obiektywności.

¹⁰ Argumenty za i przeciw prezentyzmowi analizuję w: *O kilku argumentach za zniesieniem różnicy kategoryjnej między przedmiotami trwającymi w czasie i procesami* [w:] D. Leszczyński, M. Rosiak (red.), *Świadomość, świat, wartości. Profesorowi Andrzejowi Półtawskiemu z okazji 90. jubileuszu w darze*, Wrocław 2013, s. 324–338 oraz w: *Ingardenowska ontologia czasu i procesu a prezentyzm*, ukaże się w „Filozofii Nauki” 2/2013. Por. też: *Idealizm transcendentálny dziś?* (praca złożona do publikacji).

wacznym założeniem o istnieniu czasu w czasie (trudno powiedzieć, czy w tym samym, czy w innym czasie; w każdym razie w obu w przypadkach mielibyśmy do czynienia z czymś absurdalnym) oraz redukcją A-wyrażeń do B-wyrażeń, czemu właśnie przeciwstawił się McTaggart. Już z tego względu można uznać, że P. van Inwagen nietrafnie zrekonstruował rozumowanie McTaggarta¹¹. W kwestii prezentyzmu należy jeszcze dopowiedzieć, że nie jest tak, iż na gruncie jego endurantystycznej wersji nie pojawia się „problem wypełnienia materia” (s. 237) i nie jest prawdą, że w prezentyzmie „wszystkie paradoksy dotyczące identyczności diachronicznej znajdują tu natychmiastowe i proste rozwiązanie” (s. 244), a jest to konsekwencją (jedynie sensownego) rozumienia prezentyzmu jako stanowiska, wedle którego istnieje (w sensie czasowym) to, co terazniejsze (gdy mowa o świecie realnym, nie o przedmiotach idealnych itp.), podczas gdy to, co przeszłe, *istniało*, zaś to, co przyszłe (może) *będzie istnieć*. Gołosłowną tezą jest kategoriyczne stwierdzenie „gdyby twierdzenie (8*) [tj. „jeżeli endurantyzm jest prawdziwy, to prawdziwy jest prezentyzm” – T.K.] było rzeczywiście prawdziwe, oznaczałoby to koniec endurantyzmu” (s. 253). Podobnie, byłoby „za dobrze”, gdyby wszystkie paradoksy identyczności diachronicznej „miały na gruncie perdurantyzmu natychmiastowe rozwiązanie”, lub by „natychmiast znikły” (s. 241): aby przekonać się, że jest dokładnie na odwrót, wystarczy wziąć pod uwagę choćby paradoks podziału (np. bliźniaczego) czy nieostrości¹². Dodam, że tzw. argument powierzchniowy przeciw perdurantyzmowi, który autor uważa za niezwykle skuteczny (s. 262), bardzo łatwo odeprzeć: wystarczy w tym celu konsekwentnie mówić nie o częściach czasowych, ale o czasoprzestrzennych. Pozostałe moje uwagi dotyczą już detali: w definicji [TempEx*] zabrakło chyba $x \neq y$ (s. 231); „zasada słabego uzupełnienia” niekoniecznie jest „jednym z aksjomatów mereologii” (s. 231), to zależy od konkretnej aksjomatyki (np. w oryginalnej aksjomatyce Leśniewskiego nie jest); większość wyszczególnionych, ale nie skomentowanych definicji „całkowitej obecności w t” (s. 243) jest w oczywisty sposób niezdolna do wyrażenia intuicji endurantystycznej¹³; tzw. faktyzm (opisany na s. 249 jako jedna ze „strategii obronnych endurantyzmu w świetle zarzutu ze zmiany wewnętrznej”) – jeśli jego interpretacja podana przez Grygiana jest trafna – przyznawałby, że otaczające nas przedmioty materialne są niezmiennie (!); perdurantyzm nie uznaje, wbrew temu, co pisze autor, wszystkich zdań (1)–(5) za fałszywe (chodzi o argument ze zmiany mereologicznej opisany na s. 250 i n.), tylko (1), (2) i (4); Siderowski argument za perdurantyzmem z nieostrości jest opisany raz jako „dość silny” (s. 254) i „bardzo przekonujący” (s. 255), podczas gdy na tej samej stronie czytamy (słusznie!), że „można skutecznie kwestionować niektóre z [jego] przesłanek”¹⁴; na s. 257 czytamy, że perdurantysty „przyznają się do eternalizmu”, czemu przeczy (słusznie!) na s. 229 i n.; wreszcie, modalny argument przeciw perdu-

¹¹ Na marginesie, nie jest prawdą, że „debatę na temat realności czasu [...] zawdzięczamy Johnowi M. E. McTaggartowi” (s. 224) – zawdzięczamy Arystotelesowi (zob. *Fizyka*, ks. Δ), a w dalszej kolejności Augustynowi, Leibnizowi i Kantowi.

¹² Por. T. Kąkol, *Ingardenowska...*, oraz *O kilku...*

¹³ Z pierwszej, drugiej i piątej wynika, że wszystkie części przedmiotu endurującego w całości obecnego w t istnieją w t, wobec czego taki przedmiot musiałby być mereologicznie niezmienny; w czwartej – o ile nie ma błędu w druku – mamy założenie, że chwile mają części wspólne z obiektami istniejącymi w owych chwilach.

¹⁴ Detaliczny rozbiór krytyczny argumentu Sidera jest w: T. Kąkol, *O kilku...*

rantyzmowi przed artykułem P. van Inwagena z 1990 r. (zob. s. 259) wysunął już D. Lewis w 1971 r.¹⁵

Marcin Iwanicki wniósł do tomu doskonale napisany tekst *Identyczność osobowa. Wybrane stanowiska i argumenty*. Kilka spraw może jednak budzić wątpliwości: po pierwsze, częściowe rozstrzygnięcie – już na pierwszej stronie! – problemu umysł–ciało („obecnie taka ciągłość [psychiczna – T.K.] wymaga wprowadzie identyczności ciała (a przynajmniej jakiejś części mózgu)” (s. 277). Po drugie, „fizykalizm w kwestii umysłu” to coś więcej niż „teza o superweniencji sfery psychicznej względem sfery fizycznej” (s. 279, niektóre odmiany dualizmu są przecież zgodne z ową tezą). Po trzecie, wcale nie jest oczywiste, „że do istoty ciała nie należy mózg” (s. 284) czy też że w przypadku stopniowej wymiany ciała na protezy „mielibyśmy, jak można przypuszczać, do czynienia z tym samym ciałem” (s. 289), albo że „w tym samym miejscu, w którym znajduje się organizm ludzki”, znajdują się też „inne przedmioty fizyczne”, np. „przyszłe zwłoki” (!, s. 290 – a co, jeśli tych zwłok później nie będzie, np. kiedy mój kolega wyparuje w eksplozji nuklearnej?). Ponadto, jak „nasze stany psychiczne” mogłyby być „usunięte z mózgu” przy dalszym „zachowaniu świadomości” (s. 297)? Być może byłoby tak, gdyby chodziło o „zastąpienie” naszych obecnych stanów psychicznych jakimiś innymi, tyle że opiera się to na fałszywym obrazie mózgu jako dysku, który można „nagrywać” i „kasować”. Kolejna sprawa to argument z anomalii biologicznych przeciwko teorii E. Olsona (s. 292): autor omawiając przypadek „dwugłowca” (*dicephalus*) nie zwrócił uwagi na jego dualny w pewnym sensie odpowiednik, tj. zrośnięta o jednej głowie i dwóch tułowiach¹⁶ – przykład ten lepiej by sobie poradził z koncepcją Olsona. Na koniec dwa drobniaki: w pracach wspomnianych w przypisie 33 na s. 302, H. Hudson i T. Sider (a zwłaszcza ten ostatni) modyfikują stanowisko D. Lewisa, a nie tylko „dokładniej je opracowują” (tamże); kolisty czas zaś wykluczałby zarówno jego upływ, jak i zróżnicowanie na przeszłość, terażniejszość i przyszłość, stąd też nie ma sensu wówczas powiedzenie, iż dana osoba „zaczyna istnieć w danej chwili” (s. 284)¹⁷.

Kolejne trzy artykuły należą do najlepiej napisanych z całego tomu: Anny Wójtowicz *Sytuacje, stany rzeczy i zdarzenia*, Tomasza Placka *Przyczynowość* oraz Tadeusza Ciecierskiego, Katarzyny Kuś i Piotra Wilkina *Possibilia i światy możliwe* (dodatkovym plusem ostatniego z nich jest, podana przy każdej pozycji w *Przewodniku bibliograficznym*, jej krótka charakterystyka). Co do tekstu Wójtowicz, nietrafna jest interpretacja stanu rzeczy w sensie Ingardena jako struktury $\langle R^n, x_1, \dots, x_n, \triangleright \rangle$ (s. 326) – jest to co najwyżej użyteczna do pewnych celów *reprezentacja* Ingardenowskiego pojęcia stanu rzeczy – w przeciwnym razie trzeba by, znając podejście Ingardena do teorii mnogości, uznać antyingardenowską tezę, że stany rzeczy mogą być tylko bytami idealnymi lub czysto intencjonalnymi. Przytoczona za R. Chisholmem definicja zdarzenia (stan rzeczy zachodzący w czasie, s. 316) implikuje, że jeśli stan rzeczy ‘ta sztaba jest metalowa’ zachodzi w czasie, to jest zdarzeniem, co w języku polskim nie brzmi dobrze (czy jedynie „zdarzyło się” tej czy jakiegokolwiek innej sztacie być metalową?). Wreszcie, ‘ $x < 5$ ’ i ‘ $5 = x$ ’ nie są zdaniem (s. 325, przyp. 21). W tekście Placka w objaśnieniu pod formułą na

¹⁵ Zob. D. Lewis, *Counterparts of Persons and Their Bodies*, „The Journal of Philosophy”, t. 68, s. 203–211.

¹⁶ Kontrprzykład ten zawdzięczam kuluarowej rozmowie z J. McMahanem.

¹⁷ Por. T. Kąkol, *Idealizm...*

s. 380 jest mowa o symbolu 'O_A', który nie występuje w owej formule, stąd wnioskuję, że miał miejsce jakiś błąd w druku. Jeśli chodzi o artykuł o światach możliwych, mam jedną uwagę techniczną i dwie wątpliwości merytoryczne. Przyczynowa teoria referencji, do jakiej odwołują się autorzy (s. 408 i 413), automatycznie odcina nam dostęp do ewentualnych bytów platońskich, w tym possibiliów (rozumianych realistycznie). Owszem, autorzy odnotowują to, ale odnoszą wrażenie, że nie do końca doceniają wagę tego rozstrzygnięcia teoretycznego. Po drugie, bez komentarza zostawiono szokującą sugestię, że uniwersalia mogą być częściami indywiduów (s. 422). Czysto techniczną usterką jest natomiast odesłanie na s. 410 do „omówionego wcześniej argumentu Barcan”, podczas gdy wcześniej nie ma mowy o takowym – mowa jest jedynie o formule Barcan i jej konwersie (s. 399–401).

Kolejny tekst z *Metafizyka umysłu* Roberta Poczobuta. Kilka istotnych tez tego artykułu uważam za wprowadzające czytelnika w błąd. Autor sugeruje na przykład, że spór fizykalizm – antyfizykalizm jest sporem czysto semantycznym („misterną debatą o charakterze semantycznym”, jak to ujmuje autor na s. 457): „zwolennicy fizykalizmu metafizycznego przyjmują zwykle szerokie rozumienie pojęcia *the physical*” (s. 455), natomiast „antyfizykaliści operują węższym pojęciem *the physical*” (s. 456, przyp. 36). Gdyby tak było, spór ten byłby po prostu pozorny. Tak jednak nie jest, a – paradoksalnie – przeczy temu przywołany na pomoc w przypisach J. Searle: z jego cytowanych uwag wynika, że jest on zwolennikiem teorii identyczności psychofizycznej (przeżywającej obecnie swój renesans dzięki J. Kimowi, J. Heilowi i D. Lewisowi) – tym, co wartościowe u Searle'a, to podkreślenie, że teorię tę należy odróżnić od eliminacjonizmu. To właśnie dualiści mają tendencję do mylenia tych dwóch stanowisk – zapominają, że relacja identyczności jest symetryczna, stąd też żaden jej człon nie powinien być faworyzowany ontologicznie. Faktem jest jednak, że kiedy mówimy, że to, co umysłowe, to szczególnie rodzaj tego, co fizyczne (por. s. 455), wyróżniamy dziedzinę fizyczną. Najbardziej konsekwentny jest więc Searle w tych tekstach, w których nawołuje do zatarcia różnicy kategoryjnej między tym, co fizyczne, a tym, co mentalne, czy wręcz uznania wszelkiej kategoryzacji za sprawę czysto pragmatyczną („kategoryzacja sama zależy od naszych zainteresowań. Z tego powodu próba dania odpowiedzi na takie pytania, jak «ile jest podstawowych kategorii metafizycznych?»”, jest w tym wypadku bezsensowna. Żyjemy w dokładnie jednym świecie, a sposobów jego podziału jest dowolnie wiele”¹⁸). W tym miejscu filozofia, której sztandarową postacią byłby np. R. Rorty, podaje rękę naturalistom o deflacyjnym stosunku do ontologii. Tyle że oznaczałoby to koniec „metafizyki umysłu”. Nie jest tak, że problem „genezy, struktury i funkcji” umysłu ma charakter „naukowy”, a nie „metafizyczny” (s. 457) – z pewnością ma charakter „mieszany”, i – by uprzedzić krytykę – nie jest to tylko kwestia tego, jak kto rozumie pojęcia 'nauka' i 'metafizyka'. Nie jest też tak – a dowodem choćby wspomniany (także przez Poczobuta w tym kontekście!) J. Kim – że zamiast ogólnego problemu relacji między tym, co mentalne, a tym, co fizyczne, mamy „dziesiątki kwestii szczegółowych” (s. 458). Owszem, kognitywiści mogą uznać ów ogólny problem za jałowy poznawczo, no ale przecież to leży w ich interesie poznawczym – innym od interesu poznawczego metafizyka. Zdecydowanie przedwczesnym rozstrzygnięciem (już na pierwszej stro-

¹⁸ J. Searle, *Dlaczego nie jestem dualistą własności?*, tł. M. Miłkowski [w:] M. Miłkowski, R. Poczobut (red.) *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, Warszawa 2008, s. 387.

nie tekstu!) jest uznanie „wartości, norm i przedmiotów abstrakcyjnych” za „wytwór umysłu” (s. 437). Nie znam dualistów, którzy na poparcie swojego poglądu przywołują argument z wielorakiej realizowalności (s. 461) – inaczej trzeba by np. funkcjonalistów komputacyjnych określić mianem dualistów, podczas gdy oni zawsze odzęgnywali się od dualizmu (wczesny Putnam, Fodor, Dennett itd.). Dobrze by było też sprecyzować, w jakim sensie „naturaliści” twierdzą, że „świadomość [...] jest wytworem procesów ewolucyjnych”, a w jakim „kreacjoniści” twierdzą, że „do jej powstania konieczna jest boska interwencja” (s. 472, przyp. 66). Przeciwwstawianie sobie „ewolucjonizmu” i „kreacjonizmu” jest (niestety) skutkiem działalności pewnych amerykańskich fundamentalistycznych grup religijnych¹⁹, podczas gdy istnieją niebanalni myśliciele akceptujący ewolucję („akosmiczną” kosmogenezę, „abiogeniczną” biogenezę i „świadomościową” genezę umysłu świadomego, można by rzec), a przy tym przekonani o istnieniu transcendentnego twórcy praw, wedle których przebiega owa ewolucja. Trzy pomniejsze usterki artykułu są zaś jak następuje: jeśli „przyjęcie określonego stanowiska na temat sposobu istnienia przedmiotów abstrakcyjnych wpływa na rozstrzygnięcia z zakresu M[etafizyki] U[mysłu]” (s. 437 i n., przyp. 2), dlaczego skrajny nominalista Berkeley był spirytualistą? Po drugie, L. R. Baker odrzuca pogląd (wbrew temu, co pisze się na s. 459), iż stany umysłowe są konstytuowane przez stany neuronowe²⁰. Wreszcie, do *Prac klasycznych w Przewodniku bibliograficznym* dałbym zamiast *Medytacji Kartezjańskich – Idee I* Husserla. Owszem, obie pozycje są klasyczne, ale bardziej podstawowa jest fundamentalna praca Husserla z 1913 r.

Kolejne dwa eseje, *Metafizyka wolności i odpowiedzialności* Pawła Łukowa oraz *Realizm i antyrealizm* Tadeusza Szubki są napisanymi w przystępny sposób, bardzo ogólnymi wstępami do rozważań nad tymi zasadniczymi kwestiami metafizycznymi. Do pierwszego z autorów mam „żał” z następujących powodów²¹. Omawiając libertarianizm R. Chisholma, Łuków pyta retorycznie: „jak bowiem [wolny sprawca w rozumieniu Chisholma] może wywołać jakąkolwiek zmianę, skoro w nim żadne zmiany nie zachodzą? To zaś nie pozwala wyjaśnić sprawczości podmiotu” (s. 510). Takie postawienie sprawy przypomina zarzuty przeciw tradycyjnej, klasycznej koncepcji Boga jako „nieruchomego sprawcy”. Owszem, Chisholm w swojej pracy²² czyni wprost takie porównanie²³, ale możemy rozważyć tę sprawę bez związku z Bogiem. Pytanie, dlaczego mamy przeczyc zachodzeniu zmiany w wolnym sprawcy? Przecież można powiedzieć, że zmianą, jaka w nim zaszła, jest właśnie dokonanie przez niego wolnego działania. Zmiana ta nie ma i nie może mieć wyjaśnienia, o ile mamy do czynienia

¹⁹ A także, paradoksalnie, ich przeciwników w rodzaju R. Dawkinsa.

²⁰ Zob. choćby jej *Explaining Attitudes: A Practical Approach to the Mind*, Cambridge: CUP 1995.

²¹ Co do tekstu T. Szubki, fragment cytatu M Dummetta na s. 528 (chodzi o: „Czy zdania w czasie przeszłym dotyczą sfery rzeczywistości, która odeszła poza zasięg naszej bezpośredniej obserwacji, czy też są one zamaskowanymi sposobami mówienia o obecnych wspomnieniach i obecnych śladach? Czy zdania w czasie przyszłym dotyczą sfery rzeczywistości, która nam się jeszcze nie ukazała, czy też dotyczą wyłącznie obecnych intencji i obecnych tendencji?”) opatrzyłbym przypisem, że ani to, ani to. Zob. wyżej, o prezentyzmie.

²² R. Chisholm, „Ja” a wolność człowieka [w:] J. Górnicka-Kalinowska (red.), *Filozofia podmiotu*, Warszawa 2001, s. 349–362.

²³ Za Kantem (zob. trzecią antynomię w *Krytyce czystego rozumu*).

z wolnym działaniem: żądając wyjaśnienia, nie możemy równocześnie zachować wolnej woli. Oczywiście, możemy odwołać się do skłonności, sytuacji itp., ale wyjaśnienie takie nigdy nie będzie pełne, co z innej strony objawi się fundamentalną (nie wynikającą jedynie z naszej niewiedzy) nieprzewidywalnością (w pewnych granicach oczywiście – większość libertarian uznaje za oczywiste, że w przypadku ludzi nigdy nie mamy do czynienia z absolutną wolnością). Po drugie, Łuków bezkrytycznie, jak sądzę, podąża za krytykami argumentu D. Perebooma za inkompatybilizmem z jego *Living Without Free Will* (s. 512–514). Argument ten ma formę drastycznie skróconego do czterech przypadków argumentu z nieostrości: na bieżąco sterowany robot do zabijania nie ponosi odpowiedzialności, zaprogramowany robot również, człowiek poddany „praniu mózgu” podobnie, a więc człowiek nie poddany owemu praniu także. Konkluzja byłaby może odrobinę mniej nieoczekiwana, gdyby skonstruować spektrum przypadków o ogromnej, ale skończonej ilości: oczywiście (wątpliwym) założeniem takiego eksperymentu myślowego byłoby to, że robota można stopniowo zastępować ludzką tkanką tak, że w granicy uzyskamy człowieka. Wtedy nie trzeba zakładać, jak to robi Pereboom, że świat jest w *każdym* przypadku deterministyczny²⁴. Odpowiedzieć jednak na ten argument nietrudno: równoległe do malejącego warunkowania z zewnątrz powinna też wzrastać odpowiedzialność (czy też pocztytalność), stąd tak zmodyfikowany argument Perebooma też niczego by nie dowodził. W sporze o wolną wolę za najważniejsze wyzwanie dla libertarianizmu uznaję argument Spinozy²⁵: w świetle praktyk zabijania szkodników któreś z następujących dwóch zdań musi być fałszywe: *Kara zakłada odpowiedzialność, odpowiedzialność zakłada wolność*. Jeśli powiemy, że to drugie, pozbedziemy się najważniejszego argumentu libertarian. Jeżeli zaś powiemy, że pierwsze, fakt karania (niekoniecznie zaraz śmiercią) przestępców nie świadczy jeszcze o ich odpowiedzialności za dany czyn – to, co w takim razie ma o niej świadczyć?

Przewodnik po metafizyce zamyka najsłabszy moim zdaniem artykuł – *Argumenty za istnieniem Boga* Ireneusza Ziemińskiego. Sądzę, że w ewentualnym kolejnym wydaniu wymagałby wręcz napisania od nowa. A zatem:

1) Na pierwszej stronie autor pisze, że „w klasycznej postaci problematyka argumentów (dowodów) za istnieniem Boga pojawiła się wraz z chrześcijaństwem” (s. 549), czemu (słusznie) przeczy na s. 570.

2) Autor pisze, że świadomie pomija „argumenty antropologiczne, aksjologiczne, moralne i pragmatyczne”, gdyż „nie będzie nas interesować ich [= argumentów na istnienie Boga – T.K.] znaczenie religijne (racjonalizacja wiary) ani perswazyjne (nawracanie ateistów)” (s. 552) – tylko co ma jedno do drugiego? Argument moralny Kanta na przykład nie miał na celu ani jednego, ani drugiego.

3) Referując zarzut Gaunilona, autor nie komentuje takiego rozumowania: „skoro być rozumianym oznacza być w umyśle, to także sądy fałszywe lub odnoszące się do

²⁴ Przy okazji, jeśli Łuków podpisuje się (jak sugeruje na s. 513) pod tezę, iż „argument [Perebooma] nie dowodzi niezgodności odpowiedzialności z determinizmem, lecz niezgodność tę zakłada”, to pisząc dalej, że „bohater czwartego przypadku [...] mógł wpływać i wpływał na to, jaką jest osobą”, zakłada bez dowodu *zgodność* determinizmu z odpowiedzialnością. Cóż to więc za odparcie argumentu?

²⁵ O którym – poza zaliczeniem go do grona przedstawicieli „metafizycznego podejścia” do zagadnienia wolnej woli (s. 493) – nie ma w ogóle mowy w omawianym eseju!

przedmiotów sprzecznych istnieją w umyśle. W takim jednak razie ich przedmioty muszą istnieć poza umysłem” (sic, s. 556).

4) Autor nie wykazuje, że Bóg Anzelma jest, jak twierdzi, „sam swoim istnieniem (tamże)”. Nie uzasadniono też tezy, że „u podstaw wszystkich dróg [Akwinaty] leży przekonanie o tożsamości istnienia i istoty w Bogu” (s. 577).

5) Na s. 556 czytamy, że „rzeczy niedoskonałe [...] istnieją tylko w umyśle” (sic).

6) Jako „trudność” w argumentacie Anzelma autor widzi to, że „jeśli naszym myśлом muszą odpowiadać przedmioty” (s. 558), to „istnieje wszystko” (tamże, por. punkt 3. – wyżej).

7) Autor tak odpowiada na B. Leftowa krytykę dowodu ontologicznego: „niemożliwość ujęcia istnienia jako elementu pojęcia Boga niezależnie od dowodu wskazuje bowiem, że w przypadku argumentu ontologicznego nie mamy formalnego wnioskowania, lecz eksplikację intuicji istoty Boga. W jej wyniku zdanie «Bóg istnieje» należy uznać za oczywiste (tak samo jak zdanie «coś istnieje», którego fałszywość jest *a priori* wykluczona). Kartezjusz zatem nie popada w błędne koło, lecz ukazuje treść pojęcia Boga, które jest wyjątkowe i z konieczności ma realny desygnat” (s. 562). Przepraszam, ale czy Ziemniński naprawdę tak uważa? A jeśli nie jest to jego pogląd, czemu nie jest to zaznaczone?

8) Referując argumentację Leibniza, autor pisze: „drugi argument Leibniza jest próbą sprowadzenia do absurdu tezy, iż byt konieczny nie jest możliwy. Istnieje on mocą własnej natury, gdyby więc...” (s. 563) – chwila, jeśli istnieje, to jest możliwy, po co więc dowód?

9) Analizując słynny Leibnizowski argument na możliwość Boga (z tekstu *Quod Ens Perfectissimum Existit*), autor pomija doskonale omówienie tego dowodu pióra J. Perzanowskiego²⁶ – szkoda zresztą, że analiz Perzanowskiego w ogóle zabrakło w *Przewodniku bibliograficznym*. Bez słowa komentarza przedstawiono słynny argument Goedla (s. 568)²⁷ oraz ciekawą wersję dowodu z ruchu autorstwa Leibniza (s. 577 i n.)²⁸.

10) Referując Kanta, autor bez komentarza zostawia wątpliwe zdanie („unicestwienie myślenia nie jest możliwe” [s. 565]); komentując zaś dalej dowody ontologiczne pisze, że „konieczne lub możliwe istnienie jest ewidentną [sic – T.K.] cechą rzeczy” (s. 566); za „niewątpliwy przykład zdania egzystencjalnie koniecznego” uważa: „istnieje liczba pierwsza między 2 i 6” (tamże; to zależy – jeżeli ktoś wątpi w jej istnienie, może twierdzić, że ‘istnieje’ wyrażone jest tu kwantyfikatorem szczegółowym, który nie musi nieść żadnych zobowiązań ontologicznych); kategorycznie stwierdza, że „‘Bóg’ nie jest predykatem” (bo „nie ma sensu mówić o rzeczach boskich w świecie [tamże]” – i to ma być powód? Dlaczego zaraz ‘w świecie’?).

²⁶ *Ontological Arguments II: Cartesian and Leibnizian* [w:] *Handbook of Metaphysics and Ontology*, (eds.) H. Burkhardt, B. Smith, Muenchen: Philosophia Verlag 1991, s. 626n. Przenikliwą krytykę *Quod Ens...* sformułował też ostatnio D. Chlastawa (referat na edycji 2012 corocznej konferencji „Filozofia XVII wieku”), ale tego już autor nie mógł wiedzieć biorąc pod uwagę rok wydania *Przewodnika...*

²⁷ Również omówiony m.in. przez Perzanowskiego we wspomnianej pracy (s. 627–630).

²⁸ Argument ten sformalizował i omówił R. Kita, zob. *Analiza „Demonstratio Existentiae Dei”* [w:] *Filozofia/Logika: Filozofia Logiczna 1994*, (red.) J. Perzanowski, A. Pietruszczak, C. Gorzka, Toruń 1995.

11) W przypisie 68 na s. 568 bez komentarza pozostawiono streszczenia argumentów ontologicznych kilku autorów, w tym takie rozumowanie (które autor przypisuje J. Friedmanowi): „z konieczności istnieje coś niepojmowalnego, Bóg zaś jest bytem z istoty i w najwyższym stopniu niepojmowalnym, zatem musi istnieć”. Równie dobrze można by dowodzić tak: „z konieczności coś istnieje, Bóg jest bez wątpienia czymś, zatem z konieczności istnieje”.

12) W akapicie pt. *Sens dowodów ontologicznych* (zamykającym rozważania nad argumentami ontologicznymi) autor pisze, że jeśli traktować dowód tego typu „jako formalne wnioskowanie, w którym przesłanki muszą być niezależne (i znane niezależnie) od wniosku”, to słuszny jest „zarzut błędnego koła” (s. 569). Nie jest to przekonujące, gdyż autor nie przedstawił *żadnej* analizy formalnej (!!!) jakiegokolwiek z omawianych dowodów ontologicznych. Gołosłowna jest teza, że „wszystkie wersje dowodu ontologicznego są ilustracją wyjątkowości Boga, którego nie można pojąć jako nieistniejącego” (tamże) albo że „w zdaniu «Bóg istnieje» mamy do czynienia z [...] tautologią” (tamże).

13) Jeśli chodzi o tzw. argument *kalam* wspomniany na s. 570 w przyp. 74, bez komentarza zostawia autor tezę, iż „aktualna nieskończoność czasowa nie jest możliwa”, a w streszczeniu argumentu z ruchu (w wersji św. Tomasza z *Summa contra gentiles*), że niemożliwe jest aktualne istnienie „nieskończonej liczby ciał” (s. 571).

14) Na s. 572 czytamy, że „współcześnie neguje się twierdzenie, iż rzecz nie może samej siebie wprawiać w ruch (dowodem pierwsza zasada dynamiki)”. A co ma jedno do drugiego?

15) Tamże, w Tomaszowym dowodzie z ruchu, twierdzi Ziemiński, „mamy też do czynienia ze sprzecznością; z jednej strony przyjmuje się, że tylko rzecz w ruchu może przekazać ruch innej rzeczy, z drugiej zakłada się nieruchome źródło ruchu”. Po pierwsze, nie „zakłada się”, tylko usiłuje się dowieść, bo mielibyśmy błędne koło. Po drugie, Tomasz wcale nie musi zakładać, że „tylko rzecz w ruchu może przekazać ruch innej rzeczy”. Zemściło się na Ziemińskim ignorowanie formalizacji (których jest „od groma i trochę”). W odniesieniu do analizowanej *prima via* wystarczy zajrzeć np. do pewnego artykułu Nieznańskiego z 2006 r.²⁹: dowód niesprzeczności teorii tam podanej można prosto podać przez konstrukcję modelu złożonego z pięciu obiektów a, b, c, d i e, w którym prawdziwe są zdania: MAD(a, b, c), MAD(b, d, e), v(a), v(b), ¬v(d), aPOc, bACc, bPOe i dACe. Inna gołosłowna teza autora w kontekście drogi *ex motu* to „jeśli zaś Bóg jest pierwszym poruszycielem, to jest także poruszycielem jedynym” (tamże). Dziwne, że autor zaznajomiony z problematyką teofilozoficzną nie zwrócił uwagi na to, że zarówno scholastycy, jak i nowożytni racjoniści starannie odróżniali dowody na istnienie Boga od dowodów na jedyność Boga³⁰.

16) Nie jest prawdą, że Akwinata „wspomina ją [= trzecią drogę – T.K.] tylko w *Sumie teologicznej* (pomijając ją w *Sumie przeciw poganom*)” (s. 573) – radzę zajrzeć do rozdziału 15. tej ostatniej pozycji, argument nr 4.

²⁹ E. Nieznański, *Prima via św. Tomasza w formalizacji Ojca Bocheńskiego*, „Studia Philosophiae Christianae”, 42(1), s. 30 i n. Zob. też T. Kąkol, *Utrum Deus sit sua essentia? The logical structure of Aquinas' proofs for this claim*, ukaże się w „Philosophia”.

³⁰ Jeśli chodzi o Akwinatę, zob. T. Kąkol, *A Formal Analysis of Selected Proofs by Aquinas for the Uniqueness of God* [w:] Ch. Kanzian, M. Legenhausen, *Substance and Attribute. Western and Islamic Traditions in Dialogue*, Ontos Verlag 2007, s. 79–105.

17) Autor tak rozpoczyna swój komentarz do trzeciej drogi: „nawet jeżeli świat istnieje odwiecznie, to jego istnienie jest zależne od bytu koniecznego, którego istotą jest istnienie” (s. 574). A skąd to autor wie? Zamyka zaś tenże komentarz taką oto konstatacją: „pomimo wskazanych trudności argument ten ma duże znaczenie metafizyczne, ukazuje bowiem konieczność istnienia absolutu. Trafna wydaje się także leżąca u jego podstaw intuicja przygodności jako braku mocy do samoistnego trwania w chwili następnej. Ta egzystencjalna ułomność wskazuje, że świat wymaga bytu zdolnego utrzymywać go w istnieniu” (tamże). Ziemiński ma tu na myśli raczej jeden z argumentów Kartezjusza (jeśli z tego, że coś istnieje w chwili t nie wynika, że istnieje w chwili następnej, to jeśli istnieje w chwili następnej, wymaga „dawcy” owego istnienia). Pytanie, czy autor traktuje to jako swój pogląd, czy jako cudzy? (por. wyżej, punkt 7)).

18) Na s. 575 Ziemiński pisze, że „pomimo tych trudności [tj. argumentów podważających czwartą drogę, które omówił – T.K.] droga czwarta ma znaczenie pozytywne. [...] wskazuje na partycypację świata w Bogu”. Czytelnik (nie po raz pierwszy) zadaje sobie pytanie: o co tu chodzi? Po zreferowaniu argumentu autor przechodzi do jego krytyki, by potem jakby nigdy nic stwierdzić, że „pomimo tych trudności dowód jest OK?”

19) Na s. 576 czytamy, że źródłem piątej drogi „jest Biblia”. A co ze starożytnością grecką? Czyżby jej źródłem też była Biblia?

20) Autor twierdzi, że „przy takiej wykładni pięciu dróg [tj. że rzekomo „ich podstawą jest wspólny ogólny (kontuacja) Boga w świecie stworzonym” (s. 577) – T.K.] upadają najczęstsze zarzuty formułowane przeciwko nim, a mianowicie że istnienie Boga zostało założone w przesłankach” (s. 577). Sugeruje to, że jeśli przyjmiemy bardziej tradycyjną wykładnię, to zarzut ten pozostanie w mocy. Ziemiński nie podał jednak żadnego uzasadnienia tej tezy (zob. też wyżej, punkt 12)). Poza tym interpretowanie dowodów na istnienie Boga nie jako, jak pisze autor, „formalnych wnioskowań”, ale jako „intuicji” (s. 582) nie tylko nie ma najmniejszej podstawy w tekstach źródłowych³¹, ale wyświadcza się też w ten sposób dowodom przysłowiową „niedźwiedzią przysługę”, a nie – jak sądzi autor – ratuje przed zarzutami.

21) Inne nieuzasadnione lub wprost fałszywe tezy, niektóre przytoczone, ale pozostawione bez komentarza: „nie można pojąć rzeczy jako nieistniejącej” (s. 580); „Bóg [u Kartezjusza – T.K.] nie jest wynioskowany, lecz ujęty w akcie pierwotnego wątpienia jako warunek poznania mojej niedoskonałości” (tamże); „nie ja mam ideę Boga, na podstawie której dowodzę Jego istnienia, lecz – jako stwarzany przez Niego w każdej chwili – sam jestem ideą obecna w umyśle Tego, który mnie utrzymuje w istnieniu” (tamże); według Berkeleya „umysły ludzkie są modyfikacjami umysłu Bożego” (tamże, przyp. 113); „umysł bowiem (wiążąc się ze świadomością) nie jest stopniowalny. Założenia te trudno kwestionować” (s. 588); „żaden świat nie jest dobrem absolutnym, zatem jego istnienie lub nieistnienie z perspektywy pełni bytu nie ma znaczenia” (s. 589); „jedynym wszak adekwatnym przedmiotem woli Boga może być On sam jako dobro absolutne” (tamże).

³¹ Jest zresztą rzeczą niebywałą, że Ziemiński odwołuje się niekiedy do opracowań w rodzaju *Historii filozofii* F. Coplestona zamiast do tekstów źródłowych. Zob. s. 553, 560, 572, 579 i 589. W jednym wypadku ma to szczególnie niezręczny wydźwięk, kiedy to znany cytat z Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* przytacza za jednym z opracowań A. Plantingi (s. 585, przyp. 125).

22) Teorię Wielkiego Wybuchu i teorię ewolucji autor określa mianem „hipotez alternatywnych” w stosunku do teistycznej (s. 586), co jest grubym nieporozumieniem (por. wyżej, uwagi do tekstu R. Poczobuta).

23) „Miary nieszczęścia” dopełnia *Przewodnik bibliograficzny*: w punkcie *Źródła* nie ma żadnego z tekstów starożytnych, brak w ogóle Dunsza Szkota, Spinozy, Leibniza i *Krytyk* Kanta (!!!)

TOMASZ KĄKOL
(Gdańsk)

NIEPRZEKRACZALNE I PRZEKRACZALNE GRANICE FENOMENOLOGII

Piotr Łaciak, *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*, seria: Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2012, s. 330.

Począwszy od połowy lat pięćdziesiątych XX w. w badaniach dotyczących fenomenologii Edmunda Husserla (1859–1938) zaczęto uwzględniać niepublikowane manuskrypty, znajdujące się w Archiwum Husserla w Leuven. Już pierwsze prace ówczesnych młodych fenomenologów, przede wszystkim Klause Helda, Ulricha Claesgesa czy Gerda Branda pokazały, że po poszerzeniu bazy źródłowej trzeba zrewidować niektóre obiegowe opinie czy rozpowszechnione interpretacje Husserlowskiej fenomenologii. Od tego czasu w serii *Husserliana* (*Gesammelte Werke; Dokumente; Materialien; Collected Works*) ukazują się krytyczne wydania kolejnych manuskryptów Husserla, przez co studia oraz dyskusje dotyczące jego fenomenologii są ciągle żywe. *Husserliana* są dziś niezbędnym elementem warsztatu każdego badacza zajmującego się osobą i myślą Husserla.

Piotr Łaciak uwzględnił w recenzowanej monografii *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla* ok. 30 tomów pism Husserla, wydanych w ramach serii *Husserliana* (*Gesammelte Werke* oraz *Materialien*), jak również prace najważniejszych autorów zajmujących się myślą Husserla, szczególnie późną jej fazą. Praca bazuje na aktualnie dostępnych pismach Husserla, a jej autor aktywnie włącza się w toczoną w literaturze światowej dyskusję. W polskiej literaturze filozoficznej – mam wrażenie – dominują opracowania na temat fenomenologii statycznej, natomiast fenomenologia genetyczna, szukająca najgłębszych źródeł, jest przedmiotem zainteresowań mniejszej grupy badaczy. Być może wpłynęła na to opinia Romana Ingardena (1893–1970), niewykluczone jednak, że decyduje o tym również subtelność i trudność tematyki poruszanej w ramach fenomenologii genetycznej. Wejście na to pole badań wymaga odwagi intelektualnej, kompetencji oraz sprawności w posługiwaniu się narzędziami fenomenologicznymi. Autor rozprawy *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla* wykazał się tymi przymiotami. Nie tylko potrafił prześledzić drogę Husserla, i to do samych jej granic, czyli do absolutnej subiektywności (co już samo w sobie jest przedsięwzięciem nietatwym), ale potrafił ją precyzyjnie opisać, przedyskutować istotne punkty oraz oryginalnie zinterpretować, przyjmując w tej interpretacji jako wiodące pojęcie – pojęcie anonimowości (rozumianej po Husserlowsku – jako stan nietematyzowanej świadomości transcendentalnej).

Sama koncepcja pracy jest dobrze przemyślana. Piotr Łaciak, wykorzystując wpro-
wadzone przez Eugena Finka (1905–1975) rozróżnienie pojęć tematycznych i operacyj-
nych, uznał – w moim przekonaniu: słusznie – pojęcie anonimowości za pojęcie opera-
cyjne fenomenologii transcendentalnej. Pojęcia operacyjne zaś – jak czytamy – często
„nie dochodzą do przedmiotowego utrwalenia i stanowią cień (*Schatten*) filozofii, cień,
w którym porusza się myślenie filozoficzne” (s. 8). Przedsięwzięcie autora rozprawy
polegało na tym, by operacyjne pojęcie anonimowości postawić w centrum namysłu
i z takiej perspektywy spojrzeć na całość fenomenologii Husserla. Taki sposób bada-
nia pozwolił autorowi na wydobycie najistotniejszych rysów fenomenologii Husserla
i na precyzyjne przedstawienie ich w formie trzech tez mówiących, że: (1) każdy czło-
wiek nosi w sobie Ja transcendentalne, lecz w nastawieniu naturalnym charakter tran-
scendentalnej subiektywności pozostaje anonimowy; (2) anonimowość ta może zostać
zniesiona dzięki redukcji transcendentalno-fenomenologicznej i to, co transcendentalne
zostaje doprowadzone do świadomości tematycznej; (3) świadomość odsłonięta dzięki
redukcji nie jest ostateczna, lecz konstytuuje się w absolutnej świadomości, która pozo-
staje anonimowa, a tej anonimowości nie da się przewyciężyć (dodajmy więc, że jest
to bardziej radykalne pojęcie anonimowości).

Monografia Piotra Łaciaka składa się z siedmiu rozdziałów. Zostały one bardzo
interesująco skomponowane. Są etapami konsekwentnego ciągu myślowego, którego
punktem wyjścia jest nastawienie naturalne, zaś punktem dojścia – głęboko ukryta
absolutna subiektywność. Już sama kompozycja pracy pokazuje, że główna myśl jest
w niej prowadzona bardzo konsekwentnie. Można ją porównać do drogi, z której autor
nie zbacza, a jedynie zatrzymuje się, by lepiej ukazać i pogłębić poszczególne etapy.
Jak wspomniano, droga ta rozpoczyna się od omówienia nastawienia naturalnego, od-
znaczającego się właśnie anonimowością (rozd. I: *Anonimowość transcendentalnej
konstytucji świata w nastawieniu naturalnym*, s. 17–38). Następnie został ukazany fe-
nomenologiczny projekt – jako możliwość przewyciężenia nastawienia naturalnego
i zniesienia anonimowości (rozd. II: *Fenomenologia jako przewyciężenie nastawienia
naturalnego*, s. 39–70). Trzy rozdziały poświęcone są problematyce redukcji, co jest
uzasadnione, gdyż redukcja transcendentalno-fenomenologiczna odgrywa zasadniczą
rolę w zniesieniu anonimowości. Piotr Łaciak, w niezwykle erudycyjny sposób (rozd.
III: *Droga do redukcji transcendentalno-fenomenologicznej*, s. 71–121), ukazuje drogi
do redukcji, jakie można dostrzec przed Husserlem: drogę Kartezjańską, Kantowską
oraz psychologiczną (przez psychologię intencjonalną). Choć ostatecznie nie okazały
się one całkiem efektywne i nie doprowadziły do odkrycia absolutnej świadomości, to
jednak dostrzeżenie ich obecności oraz analiza pozwalają zrozumieć, że Husserl nie
działał w próżni. Jego projekt staje się bardziej zrozumiały wówczas, gdy przestuduje
się problematykę poruszaną w nowożytnej, pokartezjańskiej, filozofii. Wydaje mi się,
że rozdział III, dotyczący dróg do redukcji, jest bardzo ważny dla zrozumienia samego
problemu redukcji, który z kolei skorelowany jest z problematyką anonimowości. Dwa
następne rozdziały (rozd. IV: *Redukcja transcendentalno-fenomenologiczna jako znie-
sienie anonimowości transcendentalnej konstytucji świata*, s. 123–164; rozdz. V: *Re-
dukcja ejdetyczna jako redukcja „eidos ego” i jej granice*, s. 165–204) zawierają ana-
lizę redukcji transcendentalno-fenomenologicznej oraz ejdetycznej. Autor wykazuje
wielką znajomość i rozumienie pism Husserla, dokonując niezbędnych, precyzyjnych
i wyjaśniających, zróżnicowań (np. odróżnienie nastawienia: naturalno-faktycznego i na-
turalno-ejdetycznego, transcendentalno-faktycznego oraz transcendentalno-ejdetycz-

nego). W tych partiach książki autor wchodzi także w dyskusję z komentatorami. Rozważania na temat redukcji kulminują, według mnie, w pytaniu o stosunek *ego* transcendentnego do *eidos ego*. Rozstrzygnięcie tego problemu (*eidos ego* nie jest absolutem, a transcendentalne *ego* nie stanowi jednostkowego wypadku *eidos ego*) rzutuje na dalsze interpretacje (problem idealizmu absolutnego) oraz możliwości ejdetyki czystej świadomości (ontologii), a nawet metafizyki. W kolejnym rozdziale (rozd. VI: *Fenomenologia genetyczna a problem ostatecznego źródła*, s. 205–264) ukazane zostało przejście od fenomenologii statycznej do genetycznej – bardziej zaawansowanej, wyjaśniającej, badającej różne poziomy konstytucji. I to dopiero podążając drogą fenomenologii genetycznej można dojść do granic możliwości fenomenologii, do odkrycia „pra-Ja” i „przed-Ja” jako warstw żywej obecności. Pozostają one anonimowe, a analizie tej anonimowości poświęcony jest ostatni rozdział (rozd. VII: *Anonimowość jako istotowy rys absolutnej subiektywności*, s. 265–306). Jest to inna anonimowość niż anonimowość subiektywności transcendentальной w nastawieniu naturalnym – bardziej radykalna, nieprzewycięzalna. Warto zauważyć, że Piotr Łaciak (inspirując się uwagami G. Branda i K. Helda) wyodrębnia i uwyrażnia dwa pojęcia anonimowości w pismach Husserla: (1) samozapomnienie transcendentальной subiektywności w nastawieniu naturalnym; (2) niemożliwość uprzedmiotowienia absolutnej subiektywności. Zgodnie z tytułem pracy można powiedzieć, że oba rodzaje anonimowości stanowią granicę poznania, przy czym w pierwszym wypadku granica ta jest możliwa do przekroczenia, w drugim – jest nieprzekraczalna.

Tekst rozprawy został zredagowany bardzo starannie. Język jest czytelny i dopracowany. Oczywiście, specyfika fenomenologicznego filozofowania, subtelność zagadnień, a wreszcie poruszanie się po granicznych obszarach, trudnych do wysłowienia, powodują, że w tekście występuje wiele sformułowań technicznych, które mogą być niezrozumiałe dla czytelnika, nie mającego odpowiedniego przygotowania. Pomimo specyficznej terminologii praca jest napisana językiem, mającym literackie walory. Zdania są zbudowane rytmicznie, autor ma swoje ulubione zwroty. Nie występują zdania gramatycznie niepoprawne lub składniowo wieloznaczne. Bezbłędnie przytaczane są wszystkie tytuły i zwroty obcojęzyczne. Autor podolał też wielkiej trudności, jaką stanowiło osadzenie treści, opracowywanej w całości na podstawie źródeł niemieckojęzycznych, w polskiej terminologii filozoficznej. Zważywszy na to, że niewiele jest polskich opracowań dotyczących zagadnień poruszanych przez Piotra Łaciaka, musiał on zaproponować własne sposoby przekładu niektórych terminów Husserla. Uważam, że wywiązał się z tego zadania bardzo dobrze. Trzeba też podkreślić, że istniejące polskie przekłady pism Husserla zawsze były konfrontowane z oryginałami, a czasem przekład został opatrzony komentarzem lub nawet skorygowany.

Monografia Piotra Łaciaka zasługuje na wysoką ocenę przynajmniej z trzech powodów. Po pierwsze, jest to pierwsza monografia naukowa poświęcona pojęciu (czy raczej pojęciom) anonimowości w fenomenologii Husserla. Owszem, w leksykonach pojęć filozoficznych, np. w *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, możemy spotkać krótkie omówienia tego pojęcia, jednak opracowania monograficzne, jak dotąd, nie było. Nie zawsze też dostrzega się różnicę pomiędzy dwoma pojęciami anonimowości u Husserla, przekonująco ukazaną przez Piotra Łaciaka. Jego praca wypełnia lukę nie tylko w rodzimej literaturze na temat fenomenologii, ale również w literaturze światowej. Po drugie, praca ma charakter autorski i zawiera własną propozycję interpretacji całej fenomenologii Husserla. Poprzez wydobyć z cienia i postawienie w centrum

namysłu pojęcia anonimowości autor pokazał graniczne obszary fenomenologii, które przy innym spojrzeniu nie byłyby tak wyraźnie widoczne. Po trzecie, praca może być uznana za wzorcowy typ analizy filozoficznych pojęć operacyjnych. Samo odróżnienie E. Finka, wykorzystane i rozwinięte przez Piotra Łaciaka (odróżnienie pojęć tematycznych i operacyjnych), może się bowiem okazać efektywne w analizowaniu także innych nurtów i systemów filozoficznych. Autor podaje zresztą trafne przykłady pozafenomenologicznych pojęć tematycznych. Kształtowały się one również w polu pojęć operacyjnych, które można „wydobyć z cienia” i uczynić przedmiotem analizy. Rozprawa Piotra Łaciaka wnosi więc również wkład w obszar metodologii historii filozofii.

KAZIMIERZ M. WOLSZA
(Opole)

CZŁOWIEK – PODMIOT – DUCHOWOŚĆ. ZADOMOWIENIE W ANTROPOLOGICZNEJ WIEŻY BABEL

Marek Drwięga, *Kim jest człowiek? Studia z filozofii człowieka*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2013.

Książka *Kim jest człowiek? Studia z filozofii człowieka* w bogaty i przenikliwy sposób przedstawia najważniejsze wątki, zagadnienia, problemy oraz dyskusje, które skupione są wokół jednego z najstarszych sporów filozoficznych, toczącego się w celu znalezienia jak najbardziej adekwatnego określenia tego, co stanowi o „kondycji ludzkiej”. Autor stawia przed sobą nietatwe zadanie przeprowadzenia analizy kluczowych debat oraz rozstrzygnięć dotyczących filozoficznego i pozafilozoficznego ujęcia człowieka. Prezentowane badania polegają, z jednej strony, na zlokalizowaniu źródeł sporu, wyjaśnieniu jego przebiegu oraz roli wewnętrznych przekształceń, jak również na wskazaniu i uzasadnieniu kierunku jego częściowych lub całkowitych zwrotów. Z drugiej strony, zamiarem autora jest podkreślenie szczególnej wagi pozytywnego aspektu przywołanych stanowisk poprzez wskazanie możliwości otwarcia nowych perspektyw badawczych. Porządek rozważań wyraźnie pokazuje, iż mimo licznych i częstych polaryzacji stanowisk, zmian terminologicznych oraz wyspecjalizowania się poszczególnych dyscyplin w obszarze samej filozofii, tym, co istnieje nieprzerwanie, jest ciągłość problemowa zapewniająca tożsamość przedmiotową filozoficznej refleksji nad człowiekiem. Dowodzi tego świadome, obecne we wszystkich częściach książki, opatrzone rozbudowanymi komentarzami, zestawienie i wyjaśnienie odmiennych kontekstów rozumienia podstawowych wyrazów tworzących niezależne instrumentarium pojęciowe filozofii człowieka. Należą do niego takie terminy, jak: „osoba”, „podmiot”, „indywiduum”, „natura ludzka”, „cielesność”, „tożsamość”. Uwadze czytelnika nie umknie przekonanie ujawniające się zwłaszcza w finalnej części książki, mówiące, iż refleksja filozoficzna zmierzająca do określenia istotnych cech człowieka jest i pozostanie otwarta na stale rodzące się pytania, wątpliwości, opisy, wyjaśnienia oraz problematyzujące rozstrzygnięcia, które będą inicjować kolejne dyskusje.

Intuicje te sygnalizowane były we wcześniejszej pracy *Człowiek między dobrem a złem. Studia z etyki współczesnej*¹. To permanentne niedomknięcie i niedookreślenie bierze się z faktu niejednorodności pola badawczego, którego zakres wykracza poza ramy filozofii, sięgając wielu różnych dyscyplin, jak: neurobiologia, biofizyka, genetyka, psychologia czy językoznawstwo. Autor podkreśla konieczność prześledzenia wpływu ustaleń dokonanych w obrębie nauk szczegółowych na tworzenie się nowych polemicznych kontekstów, w obrębie których tradycyjnie ujmowane pojęcia i kategorie antropologiczne zyskują całkowicie inną dynamikę i złożoność (zob. s. 26–27). Dwa ostatnie rozdziały drugiej części pracy poświęcone są wyjaśnieniu charakteru oraz konsekwencji, jakie przyniosła ze sobą konfrontacja filozoficznej tradycji myślenia o człowieku (zwłaszcza klasycznych metafizycznych koncepcji) z ustaleniami sformułowanymi na gruncie dwóch dziedzin pozafilozoficznego dyskursu, tj. psychoanalizy (Freud, Lacan) oraz językoznawstwa, ściśle rzecz ujmując, strukturalizmu, którego oddziaływanie było wieloetapowe przybierając postać różnych przesunięć teoretycznych. Z uwagi na konieczność zawężenia badań do tytułowej problematyki², obecność w refleksji o człowieku „ukąszenia” strukturalistycznymi tendencjami omówiona została w kontekście myśli jednego filozofa, tj. w kontekście ewolucji stanowiska Michela Foucault rozpatrywanej pod kątem przejścia od teorii podmiotowości „uwarunkowanej”, to znaczy ukonstytuowanej wskutek działania różnych strategii „zniewolenia”, do etycznego ujęcia podmiotu wyrażającego się w „trosce o siebie”.

Książka *Kim jest człowiek?* składa się z trzech części, które łączą dwa przeplatające się podejścia: historyczne (systematyzujące) oraz analityczne. Wybór tego rodzaju metodologii uzasadniony jest, po pierwsze koniecznością wyznaczenia zakresu zagadnień, które stanowią podstawę najważniejszych dyskusji prowadzonych w obszarze filozofii człowieka. Dyscyplina ta ma długą tradycję sięgającą początków samej filozofii, dlatego wymaga ona systematycznego ujęcia. Po drugie, jak pisze Autor:

[...] liczba takich zagadnień jest duża. Ponadto przeplatają się one z innymi, tworząc dynamiczną i złożoną całość. Są to na przykład takie kwestie, jak: relacja dusza – ciało, problem ich jedności, związek tego, co zwierzęce, i tego, co ludzkie, problematyka cielesności, podmiotowości i natury ludzkiej, zagadnienie jednostkownienia umieszczone w różnych kontekstach (na przykład metafizycznym, etycznym lub politycznym), problem bycia sobą i wiele innych (s. 28).

Należy zatem każdemu zagadnieniu, kategorii, pojęciu przyjrzeć się od strony analizy pola znaczeniowego, polegającej, z jednej strony, na określeniu celu oraz kierunku modyfikacji stanowiących następstwo momentów kryzysu, z drugiej strony, na wyjaśnieniu tendencji zmierzających do ich przewyciężenia. Centralnym pojęciem, którego transformacja pola semantycznego nastąpiła na skutek rozszerzenia znaczenia innych pojęć, jest pojęcie subiektywności (podmiotu). Przykładem jest powiązanie wyżej wspomnianego pojęcia z polisemią kategorii inności. Pominięcie tej zasadniczej zależności zapoznaje ciągłość konceptualną, którą niektórzy (włącznie z autorem, zob.

¹ M. Drwięga, *Człowiek między dobrem a złem. Studia z etyki współczesnej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012.

² Obszerny komentarz autora poświęcony głównym założeniom językoznawstwa Ferdinanda de Saussure’a, jego wpływowi oraz konsekwencjom dla ujmowania kategorii podmiotowości, znajduje się w książce: M. Drwięga, *Paul Ricoeur daje do myślenia*, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 1998.

rozdział trzeci części pierwszej, zatytułowany *Na obraz i podobieństwo*) wywodzą z Platona, po czym sięgając do refleksji św. Augustyna, przechodzą do Kartezjusza oraz do nowożytnego odczytania jego myśli, jakie stanowi punkt odniesienia wielu stanowisk krytycznych.

Zanim przejdę do bardziej szczegółowego przyjrzenia się rozważaniom autora w poszczególnych częściach prezentowanej książki, chciałabym zwrócić uwagę na istotny komentarz znajdujący się we wprowadzeniu. W *Uwagach wstępnych* autor nie tylko zarysowuje ramy przyjętej przez siebie perspektywy badawczej, lecz przede wszystkim ustosunkowuje się do zawilości terminologicznych dotyczących dwóch wyrażenia: wyrażenia „filozofia człowieka” oraz wyrażenia „antropologia filozoficzna”. Mimo iż terminy te są często używane synonimicznie, ich zakresy nie pokrywają się w pełni (s. 7). „Antropologia filozoficzna” jako niezależna dyscyplina powstała w latach dwudziestych ubiegłego stulecia, zaś jej podstawy pojawiły się w XVI wieku. Stanisław Czerniak zauważa, iż termin ten nie jest jednoznaczny. Trzeba odróżnić znaczenie używane przez tzw. klasyków dyscypliny, tj. Maxa Schelera, Helmuta Plessnera oraz Arnolda Gehlena, od tego, które pojawiło się w późniejszych zastosowaniach. Historycznie źródła antropologii filozoficznej należałoby szukać w tradycji filozofii niemieckiej, lecz, jak podkreśla Marek Drwięga, nie można pominąć również wkładu wielu myślicieli francuskich – Montaigne’a, Pascala, Kartezjusza, Condillaca, Rousseau’a czy Maine de Birana – oraz filozofów angielskich jak – Hobbes, Locke, Hume, Smith, Butler czy Shaftesbury (zob. s. 12–13). Zasadniczo rzecz ujmując, problematyka antropologiczna powszechnie kojarzona jest głównie z nazwiskami jej twórców – „klasyków” oraz z ich kontynuatorami, których refleksja prowadzona była w obrębie określonego repertuaru zagadnień ujmowanych w ramach wypracowanej terminologii oraz metod badawczych. Z kolei termin „filozofia człowieka”, który niektórzy stosują jako określenie *całościowego filozoficznego modelu ludzkiego bytu*³, obejmuje szerszy zakres problemowy, sięgając korzeniami początków samej filozofii. Książka *Kim jest człowiek?* sytuuje się po stronie problematyki wykraczającej poza ramy „klasycznej” antropologii filozoficznej. Prezentowani myśliciele, między innymi Nietzsche, Foucault czy Heidegger odgrywają ważną rolę w kształtowaniu się sposobów myślenia o człowieku, tworząc różne konteksty rozumienia takich pojęć, jak: egzystencja, cielesność, subiektywność, bycie sobą, tożsamość itd. Nie są oni w żadnym razie przedstawicielami antropologii filozoficznej, wręcz przeciwnie. Zarówno Heidegger, jak i Foucault znani są z krytyki odnoszącej się do antropologii w rozumieniu jej dwudziestowiecznych twórców, zwłaszcza Schelera i Plessnera (zob. s. 24–25). Istotnym kontekstem, który dominuje w drugiej i trzeciej części prezentowanej książki, jest ujmowanie problematyki człowieka z perspektywy „sporu o podmiot”. Trzeba mieć na uwadze, iż kategoria podmiotowości traktowana jest wieloznacznie. Jej polisemia jest kluczem otwierającym współczesny spór o podmiot⁴ i jest ona wyraźnie obecna w rozważaniach M. Drwięgi.

Wspomniałam już, że rozważania skupione wokół tytułowego pytania *Kim jest człowiek?* podzielone zostały na trzy części. Część pierwsza obejmuje starożytne oraz

³ S. Czerniak, *Kontyngencja, tożsamość, człowiek. Studia z antropologii filozoficznej XX wieku*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006.

⁴ Zwraca na to uwagę między innymi Vincent Descombes. Zob. V. Descombes, *Le Complément du Sujet. Enquête sur le fait d’agir de soi-même*, Gallimard, Paris 2004, s. 7.

nowożytne konteksty myślenia o człowieku. Autor skupia się na zagadnieniach filozofii Platona, Arystotelesa, św. Augustyna oraz Kartezjusza, które odegrały istotną rolę w procesie kształtowania się pola znaczeniowego podstawowych pojęć i kategorii stanowiących składowe opisujące człowieka. Ujęcia wypracowane przez wymienionych wyżej myślicieli, stanowią stałe odniesienie późniejszej krytyki oraz toczonych do dzisiaj sporów. Zasadniczo rzecz biorąc, przedstawiona problematyka zorientowana jest wokół trzech fundamentalnych relacji: człowiek – świat, człowiek zwrócony ku samemu sobie oraz człowiek i transcendentja (różnie pojmowana: jako Bóg lub jako „Pierwszy Poruszyciel”). Analiza platońskich wątków wydobywa dwie elementarne kwestie: dialogiczną naturę duszy oraz koncepcję wolności, której nietscheański rewers omawiany jest w drugiej części książki.

Spojrzenie na myśl Arystotelesa pozwala autorowi wyodrębnić fundamentalne określenia odnoszące się do człowieka. Pierwsze skupione jest na charakterystyce ontologicznej, drugie opisuje człowieka jako *dzoön* – istotę żyjącą, tj. rozwijającą się nie tylko w sensie biologicznym, lecz także istotę myślącą i działającą. Z powyższymi ujęciami wiążą się ściśle dwa kolejne, tj. ujęcie człowieka jako istoty posiadającej rozum i język – *dzoön logon echon* oraz jako istoty żyjącej w państwie – *dzoön politikon*. Określenie *dzoön politikon* otwiera szeroko dyskutowaną, zwłaszcza we współczesnych kontekstach „antropologicznych”, perspektywę wspólnotowości jako istotną składową możliwości ukonstytuowania siebie (zob. Charles Taylor). Teza Arystotelesa mówi o człowieku jako o istocie z natury żyjącej w państwie, odslania ważną zależność między polityką a etyką. Etyka, która jest częścią polityki, jak słusznie podkreśla M. Drwięga, stanowi wraz z nią dwa obszary będące przestrzenią dla działania człowieka, w której ujawniają się jego istotne cechy (zob. s. 71). Arystoteles, parafrazując tytuł jednego z rozdziałów prezentowanej książki, mówi o człowieku na wiele sposobów. Sposoby te, co pokazuje M. Drwięga, charakteryzuje ściśle powiązanie trzech podstawowych kontekstów: kontekstu ontologicznego, kontekstu etycznego oraz kontekstu polityczno-społecznego, które w zależności od rozstrzygnięć teoretycznych, dokonanych w obrębie każdego z nich, prowadzi do sformułowania odmiennych ujęć „antropologicznych”. Najdobitniejszym przykładem są konsekwencje płynące z polisemii pojęcia substancji. Arystoteles wskazuje na jej cztery znaczenia: *ousia* – zaistnienie w bycie, *hypokeimenon* – substrat (podłoże), złożenie formy – *morfe* i materii – *hyle* oraz złożenie aktu – *energeia* i możliwości – *dynamis*. W zależności od tego, które z wymienionych znaczeń traktowane było jako uprzywilejowane, kształtowała się określona koncepcja człowieka. Współczesne ujęcia w sposób szczególnie akcentują ostatnie z wymienionych znaczeń, tj. złożenie aktu i możliwości, traktując je jako najlepszy z możliwych kontekstów teoretycznych służących opisaniu „kondycji ludzkiej” (zob. między innymi H. Arendt, P. Ricoeur, A. MacIntyre). Głównym punktem odniesienia jest w tych filozofiach przede wszystkim związek działania (spełniania dobrych czynów) z pojęciem „możliwości”, które pełni ważną rolę w filozofii praktycznej Arystotelesa. Każde działanie musi mieć swój podmiotowy warunek. Praktyczne ujęcie sensu pojęcia możliwości ma przed sobą drogę, na której filozofia człowieka z pewnością rozwinię swoje najważniejsze konteksty.

Platon i Arystoteles, wypracowując określone ontologie, ustanowili opozycje pojęć, które przetrwały jako stała składowa myślenia o człowieku. Opozycje te to: wieczność – czasowość, trwałość – zmienność, niematerialność – cielesność, pełnia – brak, etc. (zob. s. 37). Stanowią one ramy konceptualne zarówno dla ujęć zachowujących

ich rozróżnienie, jak i dla ujęć redukcjonistycznych, co jest przedmiotem wielu analiz drugiej i trzeciej części prezentowanej książki. Obecna u Platona (wspominana przez Sokratesa) zdolność poznania siebie oraz troska o siebie (troska o duszę), oba te wątki dają początek zwrotowi ku immanencji człowieka, ustanawiając bardzo ważną dla zachodniej filozofii problematykę. „Zagadnienie wewnętrzności rozciąga się na wiele obszarów: bytowy, poznawczy, etyczny, polityczny i religijny” (s. 48). Co to jednak oznacza i jakie niesie ze sobą konsekwencje? Odpowiedź znajduje się w bezpośrednim przejściu od platońskiego *Teajtet*, w którym Sokrates mówi: „Tylko tak mi się przedstawia dusza, kiedy rozmyśla, że niby rozmawia – sama sobie zadaje pytania i odpowiedzi daje”⁵ do św. Augustyna, u którego myślenie o człowieku osadzone jest w kontekście teologiczno-religijnym. Specyficzna cecha tej antropologii polega na tym, iż człowiek rozpatrywany jest zawsze w relacji do Boga jako stwórcy (zob. s. 81). W konsekwencji mamy do czynienia z dwiema tendencjami. Pierwsza każe myśleć o człowieku (o jego immanencji) jako ukonstytuowanej przez podwójną strukturę (ja – „nie-ja”). Druga tendencja, na co zwraca uwagę Taylor, uprzywilejowuje pierwszoosobowy punkt widzenia (wewnętrzny obszar refleksyjności), który został zradykalizowany przez wywodzącą się od Kartezjusza nowożytną tradycję epistemologiczną⁶. Obraz człowieka, jaki wylania się z rozważań o duszy, uzupełniony jest o dwa ważne wątki: zagadnienie wolnej woli oraz problematykę czasowości. Oceniając znaczenie koncepcji antropologicznej św. Augustyna, M. Drwięga słusznie wskazuje na współwystępowanie wielu odmiennych podejść do bogatej spuścizny tego filozofa (zob. s. 97–98) oraz niesłabnące zainteresowanie nowymi odczytaniem i interpretacjami, o czym świadczy między innymi jedna z ostatnich książek J.-L. Mariona, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*⁷.

Rozdział poświęcony Kartezjuszowi stanowi niewątpliwie pomost między Platonem, św. Augustynem a filozofami, którzy formułowali swoje stanowiska biorąc za punkt wyjścia rozstrzygnięcia kartezjańskiej epistemologii, im to właśnie poświęcona jest druga część prezentowanej książki, oraz filozofami, którzy w kartezjanizmie upatrywali źródła inspiracji. Należą do nich Michel Henry, Renaud Barbaras i częściowo Emmanuel Lévinas. Autor w swoich rozważaniach o Kartezjuszu skupia się głównie na ukazaniu korzeni jednego z najważniejszych filozoficznych sporów, „sporu o podmiot”. Przede wszystkim pokazuje, w jaki sposób, na gruncie jakich założeń i przesłanek teoretycznych wyodrębniła się kategoria podmiotowości stając się głównym przedmiotem refleksji tzw. „filozofii podmiotu”. Samo wyrażenie filozofia podmiotu domaga się komentarza, dlatego nie brakuje tutaj rozbudowanych uwag, zwłaszcza jeśli chodzi o wskazanie niejednorodnego pola badawczego oraz odmiennych rozstrzygnięć „filozofii podmiotu”, co prowadzi do wniosku, że nie mamy do czynienia z jedną „filozofią

⁵ Platon, *Teajtet*, tłum. i oprac. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, 189E-190A.

⁶ Zob. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalik, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2001, s. 248–249. Interesujące uwagi poczynione przez autora *Kim jest człowiek?* na marginesie rozdziału siódmego *In interiore homine* wyżej wymienionej książki Taylora znajdują się w części poświęconej św. Augustynowi *Na obraz i podobieństwo* (s. 82).

⁷ J.-L. Marion, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, PUF, Paris 2008.

podmiotu”, lecz z wieloma. Autor odwołuje się do badań jednego z najlepszych znawców historii pojęcia podmiotu, Alaina de Libera, który w książce *Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet* dowodzi, iż kategoria podmiotu nie narodziła się u Kartezjusza, lecz ma znacznie dłuższą historię oraz co istotne jest ona efektem rozmaitych przekształceń w obrębie określonego schematu pojęciowego⁸ (zob. s. 100–101).

Nietzsche, Heidegger, Foucault odnosząc się krytycznie do dziedzictwa kartezjańskiej epistemologii przynieśli nowe sformułowania złożonej problematyki podmiotowości oraz związanych z nią pojęć i kategorii, takich jak świadomość, wolność, tożsamość czy cielesność. Elementem spajającym wystąpienia wymienionych filozofów jest „antystancjalny” sposób ujmowania człowieka (Heidegger posługując się terminem *Dasein*, jak słusznie zauważa Autor, nie ma na myśli człowieka jako takiego, lecz warunek jego rozumienia). Należy mieć na uwadze, iż przedmiotem krytyki Nietzschego, Heideggera, Foucaulta jest nowożytna interpretacja kartezjanizmu, w której na pierwszy plan wysuwają się przekonania dotyczące świadomości lub „ja” tworzące ściśle określoną koncepcję podmiotu. Alternatywą dla substancjalnego rozumienia podmiotu jest perspektywa procesualności, „stawanie się”, mająca swoje źródło w filozofii Heraklita. W kontekście rozważań Nietzschego, który w jednym z fragmentów *Z genealogii moralności* mówi: „[...] nie ma takiego substratu; nie ma żadnego bytu poza czynieniem, działaniem, stawianiem się”, antykartezjański (jak również antyplatoński), sposób myślenia o człowieku ujawnia się na dwóch frontach krytyki. W obrębie pierwszego podważone zostaje przekonanie o istnieniu w człowieku trwałej i autonomicznej (tj. niezależnej od zewnętrznych wobec niej sił) podstawy, będącej źródłem spełniania wszelkich aktów oraz działania. Na drugim froncie atak Nietzschego wymierzony jest w określoną koncepcję wolności (zob. s. 144–145); atak, który w swych zasadniczych przesłankach powtórzony został później przez Sartre’a⁹. Nietzsche przyjmuje, iż świadomość nie jest pierwotna i że największa część naszych przeżyć jest nieświadoma i aktywna (zob. s. 145). Przekonanie o wtórności świadomości rozumianej jako efekt „uwarunkowania” wieloma czynnikami leży u podstawy konstrukcji teoretycznej, na której wspiera się psychoanaliza Freuda. Ustalenia dokonane w jej obszarze, wychodzące od innych założeń, stanowią pozafilozoficzną krytykę kartezjańskiego sposobu ujmowania „ja”.

Gwoździem do trumny Kartezjusza jest z jednej strony Lacanowski „podmiot nieświadomego”, z drugiej strony teza Foucault mówiąca o „śmierci człowieka”. W rozdziale *Od „śmierci człowieka” do troski o siebie* M. Drwięga zarysowuje drogę, na jakiej Foucault przechodzi od wyeliminowania podmiotowości, która w jego pojęciu jest skutkiem działania różnych władz, co w konsekwencji oznacza, iż sens nadawany przeżyciom, doświadczeniom lub wydarzeniom nigdy nie jest autonomicznym aktem człowieka (myślenie i działanie zawsze uwarunkowane są zastanym, często nieświadomym, systemem lub strukturą) do ponownego wypracowania (lecz nie przywrócenia) koncepcji podmiotu, który nie ma charakteru „reakcyjności” czy pasywności. Taki „podmiot”, który ma być utrzymany po przejściu przez psychoanalizę Freuda i Lacana

⁸ A. de Libera, *Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet*, Vrain, Paris 2007.

⁹ Zob. J. P. Sartre, *Wolność Kartezjańska*, tłum. I. Tarłowska [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*. Cz. 2, pod red. B. Baczko, Warszawa 1965, s. 309–330.

oraz etnologię Lévi-Straussa – dyscypliny stanowiące dwa najważniejsze konteksty teoretyczne dla myśli Foucault – możliwy jest w obrębie dyskursu etycznego czerpiącego ze starożytnej kultury bycia sobą w jej różnorodnych odmianach: greckiej, helleńskiej, rzymskiej i wczesnochrześcijańskiej (zob. s. 239). Rozważania podrozdziału *Troska o siebie, czyli podmiot w dyskursie etyki*¹⁰ w przejrzysty sposób pokazują współczesną realizację antycznego wątku *epimeleia heautou*. Etyka będąca domeną wolności (zob. tezę Foucault mówiącą, iż wolność jest ontologicznym warunkiem etyki) wyznacza obszar praktyki skupiającej się na byciu sobą. Troska o siebie jest jedną z form stosunku do samego siebie. W samym jej środku, jak pisze Autor, ujawnia się pytanie: „czym jest bycie sobą, czym jest sobość (le soi?)?” (s. 243). Odpowiedź na nie nie może być udzielona w sposób bezpośredni, to znaczy na drodze spełniania aktu poznawczego, w którym, jak przyjmował Kartezjusz, odsłania się prawda o sobie samym podmiotu. Epistemologiczna interpretacja kartezjanizmu ugruntowała w tradycji filozoficznej przekonanie, iż sposób bycia podmiotu określony jest wyłącznie przez poznawcze podejście. Tymczasem Foucault odróżniając „naukowość” – ściśle rzecz biorąc odnoszący się do niej „moment kartezjański” – oraz „duchowość” – określone praktyki, za sprawą których podmiot formułuje sam siebie, przyznaje pierwszeństwo tej drugiej. Podmiot, o jakim myśli autor *Słów i rzeczy*:

[...] by uzyskać dostęp do prawdy o sobie, musi zapłacić pewną cenę [...] podmiot będzie podlegał modyfikacjom, przekształcał się i zmieniał [...] przemiana ta łączy się z kwestionowaniem siebie, gdyż nie ma dostępu do prawdy o sobie bez przekształcenia podmiotu i właśnie ta transformacja przybierać może różnego rodzaju formy (s. 241).

Duchowość, której szczególną rolę przypisuje Foucault, otwiera szerokie pole badawcze dotyczące sposobu ujmowania subiektywności, gdzie główną przesłanką jest teza głosząca, iż aktywność podmiotu, którą z ogromnym uporem stara się usunąć Lévinas (o czym mowa jest w trzeciej części prezentowanej książki), nie sprowadza się jedynie do aktywności poznawczej.

Podmiotowość ujmowana w porządku praktyki, pokazując niewystarczalność tradycyjnych określeń człowieka (takich jak: *animal rationale* – istota żywa posiadająca rozum), rodzi wiele napięć, wahań oraz powoduje znaczące przesunięcia znaczeniowe, na co autor książki *Kim jest człowiek?* zwraca uwagę śledząc wybrane wątki filozofii Heideggera. Aspekt historyczności będący punktem odniesienia analiz Foucault, choć sformułowany w oparciu o inne przesłanki, stanowi także istotny kontekst dla ujęcia „podmiotowości” w myśli Heideggera. Rozważania M. Drwięga skupiają się tutaj przede wszystkim na zagadnieniu czasowości oraz skończoności (egzystencji). Analiza tych pojęć wyjaśnia z jednej strony, Heideggerowską krytykę dziejów metafizyki, zwłaszcza jej nowożytnę postaci, którą zapoczątkowała filozofia Kartezjusza. Z drugiej strony pokazuje drogę, jaką przebywa Heidegger, formułując po tzw. zwrocie koncepcję człowieka jako „pasterza bycia”; koncepcję, która, mówiąc w wielkim uproszczeniu, oznacza „schowanie się” człowieka za byciem, co w ostatecznym rozrachunku prowadzi do pasywizacji (zob. s. 203). Podobnie rzecz się ma w późnej filozofii

¹⁰ Wątek dotyczący moralności i etyki w myśli M. Foucault rozwinięty jest w książce *Człowiek między dobrem a złem*, w rozdziale *Troska o siebie – etyka i podmiotowość*, s. 71–94.

Lévinasa. Rozrachunek z nowożytną interpretacją kartezjanizmu, z jej kontynuatorami oraz z wypracowaną na jej gruncie kategorią podmiotu wraz z wszystkimi późniejszymi wcieleniami *ego cogito*, doprowadził Lévinasa do całkowitej eliminacji podmiotowej aktywności. W rozdziale poświęconym wspomnianemu filozofowi M. Drwięga trafnie wydobywa aporetyczność jego rozstrzygnięć zwłaszcza tych, które dotyczą zerwania relacji między podmiotem epistemologii, podmiotem ontologii oraz podmiotem odpowiedzialności (zob. s. 394).

Myśl Lévinasa doczekała się wielu różnych interpretacji. Polscy komentatorzy najchętniej sięgają po kontekst filozofii dialogu, co z paru powodów rodzi spore niejasności, zwłaszcza jeśli chodzi o naczelną kategorię tej filozofii, mianowicie o „relację dialogiczności”, od której Lévinas wyraźnie się odżegnuje. Marek Drwięga ma tego pełną świadomość, dlatego umieszcza Lévinasa w szerokiej perspektywie fenomenologicznej, która stanowi jedną ze współczesnych postaci sporu o człowieka. Fenomenologia w „nieklasycznym” ujęciu skupia spore grono filozofów, których koncepcje, skądinąd zasługujące na uwagę, z oczywistych powodów nie mogą być w tym samym stopniu przywołane w jednym rozdziale książki. Dlatego obok Lévinasa wnikliwym analizom i interpretacjom poddane zostały niektóre wątki kilku wybranych myślicieli, tj. Jana Patočki, Michela Henry, Józefa Tischnera oraz mało znanego polskiemu czytelnikowi francuskiego filozofa – Renaud Barbarasa. Tym, co łączy przywołanych autorów, są oryginalne transformacje projektu fenomenologii Husserla, które zasadniczo odchodzą od jej idealistycznej postaci. W przypadku Patočki zerwanie z ortodoksyjną fenomenologią dokonuje się na rzecz fenomenologii „asubiektywnej”. Jak komentuje M. Drwięga, Patočka przyjmuje, iż podstawą syntezy wszelkiego doświadczenia jest doświadczenie własnego podmiotowego ciała. Ono zakorzenia człowieka w świecie. Teza ta stanowi punkt odniesienia wielowątkowej refleksji czeskiego filozofa nad działaniem, z którym związana jest koncepcja wolności, wypracowana w obszarze trzech współwystępujących kontekstów: fenomenologicznego, metafizycznego i historycznego (zob. s. 314). Podobnie jak w późnej myśli Foucault powraca tutaj sokratejski motyw troski o duszę. „Wolność człowieka jest rozumiana właśnie jako synonim troski o duszę i o siebie” (s. 324). W rozdziale *Wolność i problematyczność człowieka* autor pokazuje szeroką sieć asocjacji, jaka tworzy konstrukcję teoretyczną filozofii Patočki.

Śledząc rozstrzygnięcia oraz problematykę rozważań dwóch innych fenomenologów: Michela Henry i Renaud Barbarasa, M. Drwięga koncentruje uwagę na swoistym radykalizmie usiłowania sformułowania koncepcji „absolutnej podmiotowości”, która wychodzi naprzeciw wszelkiej krytyce (zwłaszcza jej dwudziestowiecznej postaci). Krytyka ta w ostatecznym rozrachunku sprowadza podmiot do iluzji będącej pochodną złożonych procesów psychologicznych, biologicznych, społecznych, historycznych, politycznych, ekonomicznych lub językowych (zob. s. 328). Henry, podejmując wyzwanie rzucone przez adwersarzy podmiotu, decyduje się wypracować koncepcję subiektywności, biorąc za punkt wyjścia, z jednej strony ponowne odczytanie filozofii Kartezjusza¹¹, z drugiej strony rozprawiając się z Kantowskim sposobem myślenia

¹¹ Trzeba tutaj wspomnieć przynajmniej o trzech innych współczesnych filozofach-komentatorach francuskich, którzy wskazywali na niejednoznaczność myśli Kartezjusza oraz możliwość podwójnej lektury. Są to: Ferdinand Alquié, Jean-Luc Marion i Étienne Balibar. Zob. F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Des-*

o podmiocie. W rezultacie przeprowadzenia tych dwóch ruchów rozwija on ujęcie post-husserlowskiej fenomenologii określone jako „fenomenologia życia”. Pojęcie „życia” jest także centralnym pojęciem w filozofii Barbarasa. Nieprzypadkowy w ostatniej części prezentowanej książki jest wybór trzech filozofów (Barbarasa, Patočki i Henry). Główną cechą ich podejścia do projektu fenomenologii jest dążenie do przywrócenia zależności między doświadczeniem, przeżywaniem (świadomością) a życiem (zob. s. 358–359). Analizując ten zabieg, Drwięga zwraca uwagę na odmienne konteksty teoretyczne, w oparciu o które Barbaras i Henry mówią o „przeżywaniu własnego życia”, a w konsekwencji dokonują przeddefiniowania, każdy w inny sposób oraz z innym rezultatem, pojęcia „egzystencji”. Z rozważań tych, które mocno osadzone są w Heideggerowskim antysubstancjalnym sposobie ujmowania *Dasein*, wynika się koncepcja podmiotu pozostającego w ścisłej korelacji z przynależnością do świata (korelacji z życiem). Podmiot, który przeciwstawiony został kantowskiemu podmiotowi przedstawienia (*le sujet de la représentation*, gdzie „podmiot” i „przedstawienie” znaczą to samo) to podmiot wcielonej egzystencji. Perspektywa czynnego i biernego „uczestnictwa” ma swoje konsekwencje, z których najważniejszą, jak zauważa autor, jest utrata pewności w kwestii możliwości trwałego określenia sensu bycia człowiekiem. Sens jest otwarty tak jak życie, którego „nic nie zasłania i nie ochrania. Jest to egzystencja z zasady otwarta, czasowa i historyczna” (s. 373).

Taka też jest konkluzja książki *Kim jest człowiek?* Odpowiedź na tytułowe pytanie zawsze pozostanie otwarta i niepełna. Prezentowane analizy, komentarze oraz oceny stanowiące niełatwą próbą zmierzenia się ze złożoną problematyką, nie tylko filozoficzną, nie prowadzą do zamknięcia furtek, lecz raczej je otwierają, ukazując niewyczerpane pole nowych kontekstów polemicznych. Rozległość zagadnień, jaką obejmuje filozofia człowieka, nie pozwala na całościowe ujęcie i wyczerpujące omówienie wszystkich aspektów, lecz zmusza do określonego wyboru. Dlatego oddawana czytelnikowi książka *Kim jest człowiek?* prezentuje stanowiska jedynie nielicznych spośród wielu ważnych myślicieli, pomijając autorów, których wkład do omawianej tematyki jest także znaczący (myślę tutaj między innymi o Charlesie Taylorze, Bernardzie Williamsie czy Dan Zahavim).

Wspomniałam, iż trzy części książki pomyślane zostały w porządku: część historyczna, część krytyczna oraz część prezentująca współczesną perspektywę fenomenologiczną, będącą w dużym stopniu odpowiedzią na przedstawioną krytykę oraz radykalną rewizją trwającego sporu o podmiot przy równoczesnych staraniach wypracowania nowego rozumienia pojęć i kategorii służących jego opisaniu. Bez wątplenia post-husserlowska fenomenologia jest tygłem współczesnej dyskusji nad sposobem ujmowania człowieka (subiektywności), lecz nie jedynym. Inną perspektywą polemicznych konfrontacji różnych podejść do problemu podmiotu jest perspektywa filozofii analitycznej. Jej obecność (na przykład w postaci czwartej części prezentowanej książki) pozwoliłaby zrozumieć niewystarczalność horyzontu fenomenologicznego oraz dała sposobność do bardziej zróżnicowanego podejścia badawczego omawianych zagadnień. Na uwagę zasługuje dyskusja, którą zainicjował Derek Parfit i w której udział wzięli między innymi David Lewis, Anthony Quinton, John Perry czy Richard G. Swin-

cartes, Paris 1950; J.-L. Marion, *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, PUF, Paris 1991; É. Balibar, „*Ego sum, ego existo*” *Descartes au point d'hérésie*, „Bulletin de la Société française de philosophie” 1992, t. 86.

burne. Współczesna debata tocząca się wokół podmiotowości nie jest prowadzona w ramach jednego i tego samego schematu pojęciowego, lecz w obrębie dwóch języków: języka fenomenologii oraz języka filozofii analitycznej. Nie chodzi o dokonanie syntezy zmierzającej do pogodzenia ze sobą obu perspektyw, co stanowiłoby ryzykowną próbę, lecz raczej o przedyskutowanie „sporu o podmiot” w ramach dwóch odmiennych dostępnych horyzontów teoretycznych. Pozostaje mieć nadzieję, biorąc pod uwagę szeroki obszar zainteresowań filozoficznych M. Drwięgi, iż książka *Kim jest człowiek?* znajdzie niebawem swoją kontynuację.

ADRIANA WARMBIER
(Kraków)

CZYM JEST SUMIENIE

Wiesław Szuta, *Potrójnie o sumieniu*, Wydawnictwo PETRUS, Kraków 2013, s. 192.

Czwarta strona okładki książki autorstwa dra Wiesława Szuty *Potrójnie o sumieniu* zawiera ciekawe słowa, które mogą każdego czytelnika zachęcić do jej lektury:

Sumienie od zawsze intrygowało ludzkość, ponieważ stanowi tajemnicę głębi ludzkiego wnętrza. Zawiera w sobie sporą wieloznaczność, wobec tego jest trudne do zdefiniowania. Odnosi się je nie tylko do poszczególnych jednostek, ale całych grup społecznych. Wiemy, że nie sposób zignorować jego nakazów, podpowiedzi, a czasem milczenia, a tym bardziej wyrzutów, które mogą być wyjątkowo dotkliwe dla naszej psychiki. Nauka o sumieniu może być pomocna w realizacji naszych zadań osobistych i społecznych. Teoria umiejętnie połączona z praktyką jest zawsze wskazana, temu w pewnym zakresie może wyjść naprzeciw niniejsza książka (tekst okładki, s. 4).

Każdy z nas w ciągu życia niejednokrotnie zdaje sobie pytania: Czym jest sumienie? Co wnosi w nasze życie moralne? Czy jest osądem rozumu, czy też uczuciem? A może intuicją, albo jak wielu stwierdza „zmysłem moralnym”. Zastanawiamy się nad tym, co jest w nas, obok czego obojętnie przejść się nie da („głos” sumienia)? Jakie są jego podstawowe rodzaje, jakimi metodami sumienie formujemy?

Na te i wiele podobnych intrygujących pytań znajdziemy odpowiedź w omawianej książce Wiesława Szuty. W niej odszukamy filozoficzny opis sumienia jego autorstwa – obok trzech pozostałych, tj. ujęcia księży profesorów: Tadeusza Ślipki, Tadeusza Stycznia, Andrzeja Szostka – w którym przedstawia je jako: *złożone zjawisko wewnętrzne, tj. psychiczne o charakterze moralnym*. Szkoda, że autor nie uzasadnił przejrzystości, co rozumie przez określenie „o charakterze moralnym” oraz szerzej nie wyjaśnił, co znaczą owe „złożone zjawiska wewnętrzne” (zob. tamże, s. 127). Natomiast wyliczył kilka czynników, które składają się na ową złożoność, a więc wieloelementowość sumienia, co rzadko spotykamy w fachowej literaturze synejdezylogicznej. Czytając książkę – dokonując jej oceny – trzeba zwrócić uwagę na podwójny charakter: z jednej strony zawiera w sobie bogaty materiał porównawczy, ukazujący dorobek w zakresie nauki o sumieniu trzech wielkich etyków: Ślipko, Styczeń, Szostek, są to rozdziały od drugiego do czwartego, a z drugiej strony niedoprecyzowane pod względem przypisów końco-

we rozdziału. Należy zwrócić szczególną uwagę na łatwy język, którym posługuje się autor w rozdziale szóstym, w nim umieścił swój autorski opis sumienia, jego typologię i formy kształtowania się (s. 127–152).

Z uznaniem należy docenić bogactwo treściowe zawarte w niektórych rozbudowanych przypisach, które stały się okazją do pogłębienia treści zawartych w zasadniczym tekście książki, ale też powodują niepotrzebne oderwanie wnikliwego czytelnika od głównej tematyki książki. Proponowałbym, aby przypisy przenieść w ewentualnych wznowieniach książki do zasadniczego tekstu, czyli umieścić na dole strony a nie na końcu pozycji. A Autora tej książki zachęcić, by śmieiej – szerzej – podjął się przedstawienia swoich poglądów w sprawie sumienia, a nie biernie, odtwórczo powiełał już istniejące opracowania, czy też uciekał się do materiału encyklopedycznego. Ukazanie na kilkunastu stronach własnego opisu sumienia to trochę za mało, wobec tego warto i ten ostatni rozdział znacznie poszerzyć w przyszłych wydaniach.

Książka wypełnia lukę na rynku wydawniczym w zakresie analitycznych opracowań synejdezjologii znanych chrześcijańskich etyków (Ślipko, Styczeń, Szostek), Szuta prezentuje drobny fragment debiutującego etyka (autora), który posłużył się w miarę prostym językiem ukazując swoje rozumienie sumienia. Książka może trafić do czytelnika z dobrym filozoficznym przygotowaniem, ale też i do każdego, kto szuka odpowiedzi: czym jest sumienie? Zapewne po części każdy z nas znajdzie podpowiedź na to ważne pytanie, po jej przeczytaniu.

Konkludując: trzeba stwierdzić, że pomimo pewnych mankamentów książka podejmuje tematykę sumienia od strony teoretycznej i egzystencjalnej. Dlatego warto ją polecić Czytelnikowi.

IRENEUSZ MARIAN ŚWITAŁA
(Częstochowa)

SPRAWOZDANIE Z III MIĘDZYNARODOWEJ KONFERENCJI
Z CYKLU *W KRĘGU PYTAŃ O CZŁOWIEKA*
PT. „SPÓR O DYNAMIZM BYTU LUDZKIEGO”,
AKADEMIA IGNATIANUM, KRAKÓW 16–17.04.2013

W dniach 16 i 17 kwietnia 2013 roku odbyła się w Akademii Ignatianum w Krakowie konferencja na temat dynamizmu bytu ludzkiego. Po przywitaniu uczestników przez organizatorów przystąpiono do wygłaszania referatów.

P. Duchliński w odczycie zatytułowanym „Co to znaczy ostatecznie wytłumaczyć dynamikę bytu?” skupił się nie na treści, lecz sensie „ostatecznego wyjaśnienia”. Przedstawił znane zarzuty z różnych kierunków filozoficznych pod adresem tomizmu egzystencjalnego: jest traktowany jako dogmatyzm, zamknięty na nauki przyrodnicze, nie uwzględnia dziejowości itp. Z kolei P. Mazur przedstawił różne paradygmaty związane z dynamizmem bytu ludzkiego: wariabilistyczny pochodzący od Heraklita i stwierdzający, iż człowiek sam jest dynamiczny, a celem istnienia jest ekspresja tego dynamizmu; immobilistyczny pochodzący od Parmenidesa i mówiący, że prawdziwa istota człowieka jest statyczna; hylomorficzny pochodzący od Arystotelesa i stwierdzający, że w bycie występują pewne elementy statyczne oraz dynamiczne, byt jest wewnętrznie złożony.

Współcześnie przeważa model wariabilistyczny (Whitehead, Bergson, de Chardin) orzekający, iż byt jest zmienny. Można też wyróżnić kierunki monistyczne (jest jedno źródło tego dynamizmu) i pluralistyczne. Należy odróżnić dynamizm człowieka i dynamizm w człowieku; dynamizm człowieka jest czymś realnym. D. Leszczyński w wystąpieniu zatytułowanym „Dynamiczna a statyczna koncepcja ludzkiej jaźni” podjął temat filozofii umysłu stwierdzając, iż jest tą dziedziną filozofii, która jest w największej zapaści, popadła nie tylko w naturalizm, lecz w trywializm. Prelegent nawiązał do myśli Bergsona stwierdzając, iż został niejako trochę zapomniany, a warto sięgnąć do jego pism. Zaprezentował trudności pojawiające się w filozofii umysłu po Kartezjuszu. U Kartezjusza błąd leży nie tyle w dualizmie, co definicji substancji myślącej i rozciągłej. Ta ostatnia określana jest jako przestrzenność, zewnętrzność, a to stwarza określone, poważne kłopoty. Bo jeśli świadomość jest nieprzestrzenna, to nie możemy używać kategorii przyczyny i skutku; jeżeli mózg jest przestrzenny a świadomość nie, to są to inne zupełnie światy i nie możemy podać relacji przyczynowo-skutkowej myśli ludzkiej. W ogóle, skoro umysł nie jest przestrzenny to wobec czego występuje transcendencja czy immanencja? We współczesnej filozofii umysłu brakuje dobrej epistemologii i obserwuje się współczesny atawizm w filozofii, kiedy wraca się do filozofii między Locke'em a filozofami oświecenia, czyli filozofią nie najwyższych lotów.

W dyskusji po pierwszej części wystąpień poruszono m.in. kwestie ruchu a zmiany: ruchem jest wszelka zmiana, z możliwości do aktu, wszelka aktualizacja jest zmianą; ponadto, jeśli metafizyka klasyczna jest trupem, to czemu ciągle się ją wyciąga z szafy i stawia jako antytezę? (P. Mazur). Niedobre jest przeciwstawianie dynamiki i statyki, to raczej są metafory wzięte z mechaniki i nie są fortunate w stosowaniu do świadomości (D. Leszczyński). Filozofia analityczna programowo minimalizuje problemy filozoficzne, do badania dynamizmu należy podejść interdyscyplinarnie (P. Duchliński).

Ks. T. Duma w wystąpieniu pt. „Podstawy dynamizmu bytowego w ujęciu Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu” wyłożył koncepcje Stagiryty i Akwinaty stwierdzając, iż nie tracą one aktualności, bo próbują uchwycić istotę. Ze względu na schematy interpretacyjne wypaczono myśl Arystotelesa i Tomasza, a tego drugiego traktuje się jako wiernego kontynuatora Stagiryty. W pismach Arystotelesa trzeba odróżnić fizykę i metafizykę, Tomasz niejako oczyszcza metafizykę z fizykalnych naleciałości. Istotna jest teoria aktu i możliwości Arystotelesa. Możliwość jest czymś realnym, co przejawia się w ruchu, który niesie w sobie możliwość, tam gdzie ruch, tam też i możliwość. Ale nie tyle ruch, co możliwość (dyspozycja) jest zasadnicza w świecie. Przejawia się też w działaniu, które jest przypisane do każdego bytu i w materii, która ujawnia realność możliwości, bo wykazuje dyspozycje do przekształceń. Gdyby nie możliwość, to byty byłyby statyczne. Arystoteles wskazuje na akt jako uzasadnienie możliwości. W naturze bytu tym aktem jest forma, która organizuje materię. U Tomasza na pierwszym planie jest realność aktu, a ta przejawia się w istnieniu, działaniu, realizacji doskonałości. Ostatecznym uzasadnieniem jest u niego akt istnienia. W swoim odczycie ks. S. Łucarz podniósł, że już w pierwszym opisie stworzenia człowieka jest ukazany dynamizm. Adam jest doskonały ontologicznie i potencjalnie doskonały etycznie. Bóg stwarza człowieka do dynamizmu, wolność prowadzi człowieka do celu (Boga). Dla Ojców Kościoła dynamizm ma związek z Absolutem. Jest to dynamizm ustawiczny. W wystąpieniu A. Gudańca „Miłość jako podstawa dynamizmu bytowego” miłość została osadzona na płaszczyźnie metafizycznej. Miłość wiąże podmiot z dobrem, u Tomasza miłość to zasada działania.

Działanie sprzęgnięte zostało z pożądaniem; miłość jest zasadą pożądania, aktów woli. Akt miłości przejawia się w bycie ludzkim wyrażenie.

W dyskusji po tej części wystąpień podniesiono, że miłość to droga upodobnienia się do Absolutu, to sposób na doskonalenie się (P. Mazur). Jeśli zaś chodzi o fenomenologię miłości, to dobrym przykładem jest K. Wojtyła *Miłość i odpowiedzialność*, bo połączona tam została fenomenologia miłości i metafizyka, u Schelera i von Hildebranda jest zaś za mało metafizyki (A. Gudaniec).

W odczycie „Dynamika twórcza bytu ludzkiego (formowanie człowieka twórczego – artysty)” M. Tytko zaprezentował strukturę aksjologiczną człowieka wedle W. Stróżewskiego. Autor stwierdził, iż artykuł *Aksjologiczna struktura człowieka* W. Stróżewskiego to bardzo ważny tekst dla pedagogów krakowskich. Ustalenia W. Stróżewskiego odniósł następnie do twórcy i twórczości i podkreślił m.in., iż twórcy są indywidualistami, mają hierarchię wartości. W akcie tworzenia dzieła sztuki jest pozytywność, bo coś powstaje, determinuje twórcę wiele czynników, ale jest wolny, pewne wartości są w możliwości. Realizacja wymienionych w wystąpieniu wartości jest możliwa, a wręcz zalecana. R. Konik w swoim wystąpieniu „W poszukiwaniu źródeł ludzkiego dynamizmu: kategoria obrazu w sztuce” zastanawiał się, czym jest kategoria obrazu. Ukazał dynamizm ludzkiego bytu na przykładzie obrazu w renesansie. W renesansie nastąpiło przesunięcie z obrazu symbolicznego w kierunku obiektywizacji. Wielkość renesansu polegała na tym, iż wydobyte z umysłu fantazmaty połączył z doskonałym warszatem. O wartości dzieła świadczy jego komunikatywność – od razu widać z obrazu sens, nie trzeba obrazu objaśniać ani komentować. Aktualnie ucieka się od definicji sztuki, lecz dzisiaj nie ma pomysłu na sztukę. A potrzeba dobrego warsztatu i pomysłu, by mieć coś nowego do powiedzenia. Sztuka mimetyczna jest o wiele trudniejsza niż symboliczna (znakowa). Wraca sztuka figuratywna. Człowiek jest istotą bio-psycho-społeczną; trzy filary sztuki to: artysta, odbiorca, dzieło. W przygotowanej przez M. Kowalczyk prezentacji poglądów Richarda Shustermana przedstawiono somaestetykę jako odpowiedź na upadek estetyki. Somaestetyka jawi się jako dziedzina interdyscyplinarna łącząca elementy nauk humanistycznych, przyrodniczych, kognitywnych. Wydaje się być ciekawą koncepcją w dobie kryzysu estetyki. Shusterman w środku swej koncepcji umieścił ludzkie ciało. To jest określona wizja człowieka, i chociaż jest tu wyekspozowana cielesność, to umysł pełni też dużą rolę, bo człowiek to jedność, umysł wpływa na ciało i *vice versa*. K. Duda w odczycie pt. „Twórczość jako realizacja natury człowieka w ujęciu Mikołaja Bierdiajewa” podniósł, że u omawianego filozofa twórczość jest konsekwencją wolności. Osoba, wolność i twórczość to bardzo ważne pojęcia w filozofii Bierdiajewa. Bóg jest osobą, która stwarza inne osoby, natura jest poniżej. Bierdiajew sytuuje swoją filozofię w nurcie neoplatonickim. Antropologia filozoficzna, wedle Bierdiajewa, nie ma nic wspólnego z antropologią naukową, bo osoba wykracza poza czas i ponad swoją materialność. Człowiek jako osoba jest jednością ciała i duszy. Ciało jest istotnym elementem w przebóstwieniu świata, który oddalił się od Boga. Duch jest tym, co ożywia, a dusza jest pomiędzy; nieśmiertelny jest element duchowy, a nie dusza. Osoba ma bogoczołwieczą naturę. Bez Boga cierpienie i śmierć nie mają sensu. W wolnym akcie człowiek przedłuża twórczość Boga. Twórczość przebiega w czasie i jest skierowana do Boga. Twórczość pragnie wiecznego, a jest w czasie. Przeciwko Bierdiajewowi wysuwa się zarzut eklektyzmu, bo czerpie on z filozofii i teologii, iż jest myślicielem chrześcijańskim, ale żadna tradycja nie bierze go jako swojego (nie do końca jest jasny dla Kościoła Wschodniego i Zachodniego). K. Duda

zwrócił uwagę, że myśl rosyjska stanowi ciekawą gałąź, bo nie ma średniowiecza w rosyjskiej filozofii; powstała ona na krytyce Kanta.

W drugim dniu konferencji jako pierwszy wystąpił T. Biesaga z referatem zatytułowanym „Potencjalność wewnętrzna i uprawnienia etyczne embrionu ludzkiego”. Zaprezentował tezy filozofów uprawiających redukcyjną antropologię, np. o równym statusie zarodka i gamety. Ale, jak zauważył prelegent, żaden plemnik sam z siebie nie rozwinię się w zarodek. U redukcjonistów mamy do czynienia z potencjalnością materialną. Gamety (jak cegły) są potencjalne do powstania życia. Ale nie powstanie z plemnika zarodek, bo potencjalność formalna prowadzi do celu, jakim jest powstanie w pełni rozwiniętego plemnika. Nasuwa się pytanie, czy embrion jest aktualną osobą ludzką z potencjami czy też potencjalną osobą? Wg Arystotelesa forma jest aktem i ona decyduje o rozwoju, kształtuje materię. Dany byt żywy tworzy głównie formę, nie materię. To wewnętrzny dynamizm bytu prowadzi do tego, iż np. dąb jest dębem, od żołądzia. Embrion jest aktualną osobą, a nie potencjalną, od początku jest w nim ta sama forma substancjalna. Nie ma też potrzeby, by przypisywać zarodkom te same prawa, co osobie dorosłej; wystarczy, że przyzna się im prawo do życia. Podobny w treści był odczyt G. Hołuba dotyczący dyskusji wokół potencjalności osoby w naturalizmie. W nurcie tym potencjalność rozumie się jako możliwość lub jako prawdopodobieństwo. Wedle naturalistów embrion jest jedynie możliwą osobą, jest stanem przed-osobowym, podobnie jak gamety. Ale będąc konsekwentnym można przypisać wówczas potencjalność osoby także miłości rodziców, a nawet ich pragnieniu dzieci itd. Zatem wszystko jest potencjalnie wszystkim. A przeto, by uniknąć absurdów należy przyjąć, iż najistotniejsza jest potencjalność wewnętrzna.

W odczycie E. Martinezy pt. „Personal life and interpersonal communication” nawiązano do klasycznej definicji osoby Boecjusza. Św. Tomasz twierdził, że osoba jest niekomunikowalna, tzn. posiada pewne własności, które nie mogą być wspólne innym. Osoba jest odrębna, indywidualna. Komunikacja między osobami jest możliwa w aktach wtórnych, aktach dobra, dialogu. Osoba jest niekomunikowalna w istnieniu, a komunikowalna w działaniu. Ks. A. Baczyński przedstawił referat przygotowany przez ks. T. Zasęę nt. człowieka i mediów w kontekście moralnym. Wiele działań mediów dąży do taniej sensacji, trywializuje, niszczy w ludziach wolność osądu. Sporo programów urąga rzetelności i uczciwości dziennikarskiej. Wspólnota oparta na tradycyjnych wartościach winna stawiać czoła mediom. Odnowa jest możliwa w małych grupach, np. parafialnych itp. Wówczas możliwe jest powstanie autonomicznej wspólnoty, która przeciwstawi się manipulacji mediów.

W dyskusji podkreślono, że w programach telewizyjnych bierze udział ten sam krąg ludzi, ograniczony i zamknięty. Samotny człowiek jest przegrany, chyba że zrozumie istotę mediów – tylko w grupach możemy walczyć; informacja winna być prawdziwa, pełna i godziwie zdobyta, prześwietlona cnotą sprawiedliwości i miłości (A. Baczyński). W strukturach różnych komitetów czy w wielu wydawnictwach chrześcijańscy etycy stanowią mniejszość, stąd odrzuca się pozycje idące wbrew politycznej poprawności (T. Biesaga). Media nie są takie złe, są takie, jakie jest społeczeństwo (D. Leszczyński).

W odczycie A. Andrzejuka nt. dynamizmu relacji osobowych porównano poglądy św. Tomasza i M. Gogacza. Miłość jest relacją osobową. Tomasz wyróżnia trzy poziomy miłości: (a) jako skłonność natury, u Gogacza to miłość naturalna, (b) ta, która obejmuje ciało, wg Gogacza to pożądawcza miłość, która ma na celu dobro własne,

(c) ta, która obejmuje ciało i duszę, wg Gogacza to miłość właściwa dla osób, tu widzi się dobro drugiego człowieka; na pierwszym miejscu miłość ta stawia drugiego, nawet poświęca życie, robi to chętnie, jest nawet nieszczęśliwa, gdy nie widzi dobra drugiego. J. Paszyński w wystąpieniu nt. źródeł dynamizmu rzeczywistości człowieka w świetle wychowania przedstawił poglądy metafizyczne Platona, Arystotelesa i św. Tomasza. Pomimo zachodzących zmian, trudno się zgodzić, że nie ma czegoś stałego. Bo zmiana dotyczy czegoś, więc to jest (nawet po zmianie). Wedle Platona, to co się zmienia zależy od tego, co jest, czyli idei. Oprócz rzeczy zmiennych i niezmiennych jest rozum – demiurg, który umożliwia zmianę. U Tomasza istnienie jest pierwszym aktem człowieka (co jest nowością w porównaniu do Arystotelesa). Akt osobowy jest więc od samego poczęcia, bo to samo istnienie (istnienie jako pierwszy akt bytowy). Wychowanie człowieka wiąże się z działaniem rozumu i jest dobre wówczas, kiedy jest właściwe, czyli zgodne z prawdą rozumienie jego natury, a to zależne jest od metafizyki. Złe, jeśli tego nie będzie.

W dyskusji zauważono, że raczej należy mówić o potencjalności osobowości, a nie potencjalności osoby (G. Hołub). Należy także odróżnić fakt istnienia, że rzeczy są (to w potocznym, naocznym widzeniu), od aktu istnienia, dlaczego byty powstają, giną itd. Pod tym ogólnym aktem istnienia jest cały dynamizm wychowania człowieka. Rodzice przekazują naturę dzieciom, ale jest też coś ponad, a to Bóg (P. Mazur). Istnienia nie da się spojeć i zdefiniować. Istnienie jest nazwą; istnienie, faktyczność, realność, to semantycznie te same nazwy (P. Duchliński).

B. Wandruszka, lekarz psychiatra ze Stuttgartu zajmujący się filozofią, w swoim odczycie zatytułowanym „Dynamism, causality and temporality of mind” przedstawił wiele zagadnień związanych z dynamiką bytu. Rozpoczął od przywołania określenia Spinozy *Determinatio est negatio*. Powołując się na Diltheya nawiązał do jego teorii struktury i jej przeciwieństwa – dynamiki. Dilthey powiada, że psychiczny proces życiowy stanowi jedność, u swych źródeł i na każdym etapie. B. Wandruszka omówił pole semantyczne pojęcia „dynamika”, aspekty kategorii *dynamis*, światopogląd dynamiczny, w którym wszelki byt występuje jako igraszka sił, przeciwieństwo, dialektyka czy ruch. W światopoglądzie integracyjnym zaś byt jest syntezą struktury i dynamiki. Życie jest dynamiczną możliwością i dynamiczną mocą, życie i czas to wyraz duchowej „siły sprawczej” (przynajmniej). Zwykle podkreśla się pasywny aspekt cierpienia, ale człowiek może cierpienie pasywne zamienić w aktywne. Źródłem dynamizmu cierpienia jest wówczas ograniczona wolność (bo nasza wolność jest niedoskonała), a nie samo cierpienie. Ajschylos powiadał, iż „uczę się przez cierpienie”. Pokróćce omówił też autor: duch jako dynamika i moc, życie *versus* duch, duch i przeżywanie oraz duch i intencjonalność. W dyskusji B. Wandruszka podniósł, iż są dwa rodzaje nieświadomości: *implicite*, ukryta, zasadniczo jest bierna i dynamiczna (np. powstaje w snach). Na pytanie o ostateczne źródło ludzkiego dynamizmu prelegent odpowiedział, że jest nim akt stworzenia, który jest jednocześnie wezwaniem do aktywności, a człowiek jako niedoskonały w dalszym życiu się udoskonala. U Tomasza ostatecznym źródłem ludzkiego dynamizmu jest akt istnienia. J. Bielas zaprezentował analizę procesu „zmiany” płci w teorii i praktyce polskiego orzecznictwa. Od lat 60. ubiegłego wieku zaczęto prawnie się tymi zagadnieniami zajmować. Pytania związane z dynamiką płci dzielą się na dwie grupy zagadnień: Co się może zmieniać? Jak może się zmieniać? Skrajnym przykładem dynamiki płci jest transseksualizm. Płeć możemy podzielić na biologiczną, psychiczną, akcydentalną oraz poczucie tożsamości płciowej. Mamy dwie grupy teorii związane

z dynamiką płci: (a) płęć kształtuje się w okresie prenatalnym, więc po urodzeniu nie ma dynamiki płci i (b) teorie społeczno-kulturowe twierdzą, że do 4 roku życia kształtuje się poczucie płci. Aktualnie przyjmuje się cztery kwalifikacje płciowe: psychiczna płęć kobieca, psychiczna płęć męska, androgeniczność oraz nieokreśloność płciowa. J. Koszteyn prezentując wykład przygotowany przez R. Kupczaka podała w wątpliwość przyjmowaną powszechnie tezę jakoby źródła ludzkiego dynamizmu technicznego miały zwierzęcą, czytaj małpią podstawę. Twierdzi się tak ze względu na wyjątkowość działań małp i podobieństwo między nimi a hominidami. Zakłada się, iż działania szympansov są zbliżone do działań hominidów. Ale w świetle badań i obserwacji okazuje się, iż inne zwierzęta, np. wrony brodate, o wiele bardziej wyrafinowanie wytwarzają i stosują narzędzia. Widać u nich wysoki stopień standaryzacji, używanie haczyków, zmianę narzędzi w zależności od warunków zewnętrznych. U szympansov rozbijanie orzechów przebiega raczej przypadkowo, u hominidów było celowe używanie narzędzi kamiennych. U hominidów następowała selekcja surowca, produkcja odłupków, którymi z kolei cięto się skóry, mięśnie i używało do robienia innych narzędzi, np. modelowania drewna. Zatem to nieuprawnione przechodzenie od przypadkowego do celowego działania jest błędem poznawczym. Nie ma tu prostego *continuum*. A zatem teza o małpich korzeniach dynamizmu ludzkiego nie ma empirycznego potwierdzenia, a hominidy cechowała typowo ludzka dynamika. Jak się wydaje, małpy nie zajmują głównego miejsca na szczycie drabiny.

W dyskusji podkreślono, iż poczucie tożsamości płciowej jest kluczowe i przeważa w orzecznictwie sądów. A jak ktoś ma poczucie bycia Napoleonem? To za mało, w ciągu 5 lat musi udowodnić, że ma zmysł strategiczny, je dużo kurczaków (jak Napoleon) itd. Metody integracji ciała z psychiką są nieskuteczne; wytyczne dotyczące transseksualizmu wręcz zabraniają działań w tym kierunku (w Europie i USA). Bardzo rzadkie są przypadki, że ktoś chce wrócić do poprzedniej płci; nawet za cenę krótkiego życia osoby transseksualne chcą zmienić płęć (J. Bielas).

Należy ubolewać, że kryzys dotknął także naukę i ograniczone środki finansowe uniemożliwiły przyjazd na konferencję niektórych zaproszonych gości. Organizatorzy zapowiedzieli, iż materiały z konferencji ukażą się drukiem.

JERZY SADOWSKI
(Kraków)