

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 przypisujący 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 koincydencjalizmu (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 miałyby 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 katerygiczne 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 drobiazgi: 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* (dodatkiem 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 sztabie 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 kularowej 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 najczęściej 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 Dunska 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).