

dr hab. Krzysztof J. Kilian, prof.UZ  
Instytut Filozofii  
Uniwersytet Zielonogórski  
al. Wojska Polskiego 71A  
65-762 Zielona Góra  
k.kilian@ifil.uz.zgora.pl

Recenzja: Andrzej Niemiec, **Umysł a reszta świata. Autonomia umysłu w ontologii Chmieleckiego**, rozprawa doktorska przygotowana pod kierunkiem dra hab. Andrzeja Niemczuka, prof. UR i promotora pomocniczego dra Włodzimierza Zięby, Rzeszów 2025

1. Uwagi wstępne
2. Omówienie treści pracy z jednoczesnym wskazaniem jej wad i zalet
3. Podsumowanie
4. Konkluzja

## 1. Uwagi wstępne

Recenzowana praca składa się ze wstępu, dziewięciu rozdziałów, zakończenia i bibliografii i liczy 244 strony. Poświęcona jest oryginalnej koncepcji, jaką zaproponował Andrzej Chmielecki.

Przekonany jestem, że praca powinna zostać opublikowana, co uzasadniam w *Podsumowaniu*. Efektem tego przekonania jest to, że treść pracy zostanie tu omówiona jako szereg komentarzy, do tego, co napisał Andrzej Niemiec. Zakładam bowiem, że moje komentarze przyczynią się do wyeliminowania pewnych usterek, które pojawiły się w tekście dysertacji. Zaś te komentarze, zbiorczo i w skondensowanej postaci jako wady i zalety pracy Niemca, zostaną przedstawione w *Podsumowaniu*, po którym przedstawiona zostanie *Konkluzja*.

## 2. Omówienie treści pracy z jednoczesnym wskazaniem jej wad i zalet

### TYTUŁ

Dwuczęściowy tytuł jednoznacznie informuje o treści pracy. Każda jego część odzwierciedla podejmowaną w dysertacji problematykę.

Niepotrzebnie moim zdaniem Andrzej Niemiec (dalej – AN) opuścił w tytule imię filozofa, któremu poświęcił swoją rozprawę. Dobry obyczaj nakazuje, aby w tym miejscu tego nie robić.

### SPIS TREŚCI

Spis treści jasno informuje o zakresie przeprowadzonych przez AN badań. Jednak ma pewien mankament, jakim jest tytuł pierwszego rozdziału (*Krytyka dotychczasowych rozwiązań problemu psychofizycznego*). Tytuł pracy jednoznacznie wyjaśnia, że dotyczy ona filozofii Chmieleckiego, zatem umieszczanie nazwiska autora **Między mózgiem a świadomością** w tytułach rozdziałów jest zbędne. Wyjątkiem jest tu jednak wspomniany już tytuł pierwszego rozdziału, gdyż sugeruje inną treść niż ta, która *de facto* jest w nim przedstawiona. Dopiero we *Wstępie* czytelnik dowiaduje się, że chodzi tu jednak o „krytyczne odniesienia Chmieleckiego do innych teorii i stanowisk, jak również nurtów w filozofii, w ramach których podejmowane były próby rozwiązania problemu

psychofizycznego” (s. 8). Podobnie mylący jest tytuł paragrafu drugiego (*Naturalizm*) tego rozdziału, bowiem mowa jest w nim wyłącznie o stosunku Chmielewskiego do naturalizmu.

Każdy rozdział, za wyjątkiem rozdziału trzeciego, rozpoczyna się od paragrafu, zatytułowanego *Wstęp*. Trudno powiedzieć, co stało na przeszkodzie by i ten rozdział opatrzyć *Wstępem*. W żadnym z rozdziałów nie ma też paragrafu, który podsumowuje wyniki badań (do wątku tego jeszcze powrócę).

## WSTĘP

AN przekonująco uzasadnia we *Wstępie* potrzebę badań nad filozofią Chmieleckiego. Ten ostatni bowiem nie tylko podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie „jak możliwe jest oddziaływanie umysłu na ciało” (s. 5), ale i odpowiada na tę kwestię w nowatorski sposób, za pomocą własnej koncepcji ontologii integralnej, w ramach której „stara się bronić autonomii ducha, nie rezygnując jednak z naturalistycznego, co do zasady, pojmowania bytu” (s. 7). AN wyjaśnia również, co jest zasadniczym celem jego rozprawy: „rekonstruowana w niniejszej rozprawie teoria jest kolejną próbą zmierzenia się [...] [z problemem psychofizycznym]” (s. 5). Rekonstrukcja taka, jak przekonująco wyjaśnia AN, jest potrzebna, bo „pojawiło się zaledwie kilka [niezbyt obszernych] opracowań dotyczących jego teorii” (s. 5) i jest ona „pierwszą próbą zmierzenia się z całością rozwiązań, jakie w odniesieniu do problemu umysłu i ciała proponuje [...] Chmielecki” (s. 6).

Niestety, tych prac, których faktycznie nie jest wiele, AN nigdzie nie omawia, za wyjątkiem kilku uwag Roberta Poczobuta dotyczących idei Chmieleckiego. A szkoda, bowiem np. już lektura samego *Wstępu* artykułu Krzysztofa Roguckiego, „Ontologia integralna Andrzeja Chmieleckiego”, na który powołuje się AN, jasno pokazuje, że nie należało koło tego tekstu przejść obojętnie<sup>1</sup>. Gdyby AN badał np. Heglowską filozofię ducha, to rozdział w dysertacji poświęcony stanowi badań nad filozofią Hegla rozrósłby się do kilkutomowej, odrębnej monografii, tu jednak nie ma tego ryzyka.

AN informuje również czytelnika o innych powodach zainteresowania się filozofią Chmieleckiego: „rekonstruowana teoria jest niezwykle ciekawa, głównie ze względu na swoje nieszablonowe ujęcie [...] przewodniego problemu, a także, [...] [ze względu na] rozległość treściową” (s. 7).

Jednakże informacje te rozwijane są w sposób, który powinien być zastosowany w zakończeniu pracy, gdyż wyglądają jak wnioski z przeprowadzonych badań i w niczym nie przypominają wstępu do badań. AN napisał bowiem tak: „Charakter teorii jest nieredukcjonistyczny (bowiem redukcje możliwe są jedynie w obrębie jednej warstwy) oraz pluralistyczny (w odniesieniu do zasad determinacyjnych, którym podlegają poszczególne warstwy). Nadto, Chmielecki unika dualistycznego ujęcia, gdyż duch nie jest, jego zdaniem, odmienną od ciała substancją (w rozumieniu arystotelesowskim), a całe spektrum różnjakościowych bytów tworzących rzeczywistość wyprowadza ze wspólnej im podstawy – substratu pierwotnego, *arche* – za którą przyjmuje pierwotną, nieodróżnicowaną postać energii. Model transformizmu, który autor proponuje, nie zakłada, że nowe struktury bytowe pojawiają się w wyniku oddziaływań jednych bytów na drugie, ale w wyniku *transformacji* bytów bardziej podstawowych w bardziej złożone. Integralną częścią ontologii transformizmu jest teoria informacji, która tłumaczyć ma zmienność form w świecie oraz charakteryzować ewolucje bytów. Dla kwestii autonomii ducha istotne są również zagadnienia aksjologiczne, dlatego w ramach systemu stworzonego przez Chmieleckiego pojawia się także teoria wartości i wolności” (s. 7-8). Każde z przytoczonych tu zdań powinno być finalnym efektem przeprowadzonych dociekań, z którym czytelnik się zgodzi po zapoznaniu się z analizami AN.

---

<sup>1</sup> „Celem artykułu jest prezentacja najważniejszych poglądów filozoficznych Chmieleckiego i próba ich oceny” (Krzysztof Rogucki, „Ontologia integralna Andrzeja Chmieleckiego”, *Filo – Sofija* 2006, Nr 1 (6), s. 171 [171-206]).

Pojawia się tu jeszcze jeden problem, który, moim zdaniem, wymaga głębszego namysłu. AN napisał, że Chmielecki stworzył system. Zatem „system Chmieleckiego” staje się w dysertacji terminem, którego sens powinien zostać, oczywiście nie we *Wstępie*, przedstawiony<sup>2</sup>. Albo AN powinien wyjaśnić czytelnikowi, jakiego rodzaju systemem<sup>3</sup> jest system Chmieleckiego, albo nie posługiwać się w dysertacji tym terminem<sup>4</sup>.

We *Wstępie* AN wyjaśnia również, dlaczego praca ma taką, a nie inną strukturę. Każdy z rozdziałów, a jest ich aż dziewięć, skonstruowany został tak, by przedstawić logiczne zależności teorii Chmieleckiego (s. 8).

Zamieszczone we *Wstępie* informacje dotyczące treści poszczególnych rozdziałów nie są jednak nazbyt przejrzyste. O ile bowiem na podstawie zdania „W pierwszej kolejności zostaną przedstawione krytyczne odniesienia Chmieleckiego do innych teorii i stanowisk, jak również nurtów w filozofii, w ramach których podejmowane były próby rozwiązania problemu psychofizycznego” (s. 8) domyślić się można, że chodzi tu o rozdział pierwszy, to konia z rzędem temu, kto zdanie „Zasadniczą część rekonstrukcji teorii Chmieleckiego zaczynam od spraw ogólnych, ontologia bowiem jest dla dalszych rozważań podstawą i punktem wyjścia, którego na ogół brak w innych teoriach” (s. 8) odczyta jako prezentację treści rozdziału drugiego.

Ponadto, biorąc pod uwagę fakt, że AN bada niezbyt dobrze znaną teorię, takie lakoniczne informacje dotyczące treści poszczególnych rozdziałów nie są dobrym do niej wprowadzeniem. Brakuje tu ewidentnie omówienia treści poszczególnych paragrafów, tworzących treść kolejnych rozdziałów.

Część tych informacji przedstawiana jest również w taki sposób, na który jest miejsce w zakończeniu pracy, ponieważ, o czym już wcześniej wspominałem, przypominają wnioski z przeprowadzonych badań. Przykładowo: „[d]opiero w ramach tak zarysowanej struktury [warstwowo-epigenetycznej struktury bytów] możliwe staje się wskazanie złożoności człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem warstw psychicznej i duchowej, a także właściwe, ontologiczne usytuowanie umysłu, który stanowi centralne zagadnienie niniejszych rozważań” (s. 8).

Biorąc pod uwagę strukturę pracy AN, brakuje również w każdym z rozdziałów ostatniego paragrafu, krótkiego podsumowania rozważań, będącego wprowadzeniem do treści rozdziału kolejnego, jeśli, jak przekonuje AN, każdy rozdział zredagowany został tak, by „przedstawić logiczne zależności teorii Chmieleckiego”.

AN podjął trafną decyzję, że już we *Wstępie* szkicowo wyjaśni czym jest ontologia integralna. Zrobił to jednak w dość enigmatyczny sposób pisząc tak: „Ontologia integralna – bo tak określa autor

---

<sup>2</sup> Moim zdaniem najlepiej się do tego celu nadaje rozdział *Konceptualizacja problemu psychofizycznego i propozycja jego rozwiązania*. Por. w tej sprawie s. 56 niniejszej recenzji, uwaga rozpoczynająca się od słów: „Jeśli AN chciał dokonać konceptualizacji...”

<sup>3</sup> Podstawowa literatura: Everett W. Hall, **Philosophical Systems. A Categorical Analysis**, University of Chicago Press, Chicago 1960, <https://archive.org/details/philosophicalsys0000hall/page/n7/mode/2up>; Mieczysław Albert Krąpiec, „O rozumienie różnych filozoficznych systemów”, *Folia Societatis Scientiarum Lublinensis* 1966/69, Sectio A, Vol. 6/9, s. 89-93, [https://dlibra.kul.pl/Content/31998/37197\\_V-11503-A\\_O-rozumienie-roznych.pdf](https://dlibra.kul.pl/Content/31998/37197_V-11503-A_O-rozumienie-roznych.pdf); Jules Vuillemin, **What Are Philosophical Systems?**, Cambridge University Press, Cambridge 2010; Krzysztof J. Kilian, „«Nanofilozofia» czy «niedoanalitycznione wszystkoznawstwo»? (na przykładzie filozofii w Polsce dwu ostatnich stuleci)”, w: Andrzej L. Zachariasz (red.), **Narody słowiańskie wobec globalizacji**, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2003, s. 230-237 (skrót z artykułu, mówiący o tym, czym są systemy w moim haśle z Wikipedii: [https://pl.wikipedia.org/wiki/System\\_filozoficzny](https://pl.wikipedia.org/wiki/System_filozoficzny))

<sup>4</sup> Na s. 220 dysertacji AN ujęcie Chmieleckiego określa mianem *summa philosophiae*, co też zobowiązuje do jakichś komentarzy.

swoją teorię bytu i rzeczywistości, pojmowanej jako relacyjne continuum całości i części – obejmuje [...] szerokie spektrum zagadnień i teoretycznych wyzwań, przed którymi staje nie tylko interpretator tej ontologii, ale każdy człowiek chcący zrozumieć całość rzeczywistości” (s. 7). Zamiast uczenie pisać o relacyjnym continuum całości i części, mógł napisać tak, jak napisał np. na s. 49, że jest to po prostu „teori[a] tłumacząc[a] relacje wszystkich części w całości bytu”.

Z jednej strony AN uzasadnia, dlaczego w kolejnych rozdziałach powraca do treści przedstawionej w rozdziałach poprzednich („teoria Chmieleckiego jest tak skonstruowana, że jedno zagadnienie należy do wielu kontekstów”, s. 9)<sup>5</sup>. Jednak z drugiej strony uzasadnieniem tym brakuje rozwinięcia. Przykładowo, AN ani nie wyjaśnia tu krótko, dlaczego „o autonomii ducha nie sposób mówić bez uwzględnienia wartości” (s. 9).

Ponadto termin „duch” (oraz bliskoznaczne mu „duchowe centrum sterujące”) pojawia w rozprawie AN grubo ponad sześćset razy, jest to zatem dla całej rozprawy kategoria niezwykle istotna. Obszerne wyjaśnienia tych kategorii pojawiają się w rozdziale piątym a w międzyczasie same te kategorie pojawiają się w omawianej tu rozprawie wielokrotnie. Czytelnik powinien się zatem dowiedzieć, choćby w formie obszernego przypisu, już na początku rozprawy, jak te wspomniane kategorie pojmuje Chmielecki. W miejsce tego czytelnik otrzymuje przed rozdziałem piątym sieć zdawkowych informacji, które samodzielnie, bez wypisywania sobie kontekstów, w jakich te terminy się pojawiają, niezbyt wiele mówią. To błąd, który łatwo naprawić przy przygotowywaniu pracy do druku i mocno zachęcam AN, by to zrobił. Powszechnie bowiem wiadomo, że termin ten w filozofii pojawia się w wielu kontekstach i u wielu filozofów.

#### R.1. KRYTYKA DOTYCHCZASOWYCH ROZWIĄZAŃ PROBLEMU PSYCHFIZYCZNEGO

**We Wstępie** AN wyjaśnia, że R.1 nie stawia sobie za cel omówienia wszystkich stanowisk pojawiających się w ramach problemu psychofizycznego. Dotyczy on wyłącznie „ważkich z punktu widzenia ontologii integralnej zagadnień” (s. 10) wzbogaconych o krytyczną ich analizę dokonaną przez Chmieleckiego. AN wskazuje tu również na zapożyczenia, jakich dokonał Chmielecki: ontologia warstwowa – Nicolai Hartmann; teza o autonomii ducha – Max Scheler; Popperowska koncepcja trzech światów, rozbudowana u Chmieleckiego do pięciu warstw bytowych. Nadmienia także, że teoria Chmieleckiego „posiada również wymiar naturalistyczny” (s. 11).

Czytelnik nie dowiaduje się tu jednak, że AN będzie nie tylko omawiał te zapożyczenia Chmieleckiego i jego stosunek do naturalizmu, ale i przedstawiał poglądy Francisca Cricka, Johna Searle’a, Mario Bunge’go i Donalda Davidsona, z którymi polemizował Chmielecki.

**Paragraf drugi (Naturalizm)** poświęcił AN stosunkowi Chmieleckiego do naturalizmu, zaznaczając jednocześnie, że w stosownych miejscach dalej w pracy do tych idei jeszcze powróci. AN zauważa tam, że naturalizm stał się szczególnie wpływowym podejściem po roku 1859, czyli po opublikowaniu **On the Origin of Species** Darwina, które nie ograniczało się jedynie do kwestii biologicznych i fizycznych, ale również do kwestii aksjologicznych czy epistemologicznych, co zaowocowało różnymi wariantami antyrealizmu, relatywizmu i nominalizmu. Przedstawia również w tym miejscu stosunek Chmieleckiego do naturalizmu: „jeśli [...] wszystko da się wyjaśnić przez odwołanie do zjawisk przyrodniczych i praw rządzących przyrodą, to nie ma już miejsca na ustalanie reguł i zasad, które z nich nie wynikają” (s. 13) oraz „niemożliwe jest utrzymanie tezy o nawet względnej autonomii ducha” (s. 13) i kultury (s. 14). AN wyjaśnia tu również, że z jednej strony Chmielecki wyraźnie sprzeciwia się takiemu redukcjonizmowi, z drugiej zaś strony polski filozofii nie odmawia słuszności niektórym tezom naturalistycznym (materia jest fundamentem bezpośrednim lub

---

<sup>5</sup> Zaowocuje to też pewnymi problemami, o których piszę na s. 17.

pośrednim<sup>6</sup> wszystkiego co istnieje; wiedza empiryczna to najważniejsza, ale nie jedyna droga do poznania świata, gdyż za jej pomocą nie dadzą się wyjaśnić takie fenomeny jak np. psychika, duch, wartości; zwłaszcza te ostatnie sprawiają naturalizmowi problemy, bo na jego gruncie nie da się uzasadnić ich obiektywnego wymiaru).

To, że Chmielecki dość swobodnie posługuje się nazwą „naturalizm”<sup>7</sup> nie uprawnia AN do robienia tego samego. Nazwa ta nie jest nowa i używana bywa w wielu kontekstach, np. w etyce, filozofii prawa, kognitywistyce, metafizyce. Nie istnieje zatem jedna, powszechnie przyjmowana definicja tego terminu. Niemniej jednak istnieją dwa różne podstawowe znaczenia tego terminu, które rozróżnić powinien<sup>8</sup>, charakteryzując ujęcie Chmieleckiego, AN, a mianowicie naturalizm ontologiczny (metafizyczny) i naturalizm metodologiczny. Naturalizm ontologiczny pojmowany jest jako stanowisko, zgodnie z którym istnieje tylko to, co jest przedmiotem badań nauk przyrodniczych. Zwolennicy tego podejścia uznają zatem, że poza światem materialnym (fizycznym) nie istnieje żadna inna rzeczywistość. Nietrudno dostrzec zbieżność tej tezy z jakimś wariantem monizmu materialistycznego: monizmem radykalnym<sup>9</sup> lub monizmem umiarkowanym<sup>10</sup>. Zaś naturalizm metodologiczny wypowiada się w kwestii metod poznawania rzeczywistości przyrodniczej, twierdząc, że nauki przyrodnicze w wyjaśnianiu świata nie mogą odwoływać się do przyczyn innych niż naturalne, nauki te badają tylko zjawiska naturalne i wyjaśniają je wyłącznie przez wskazanie przyczyn naturalnych i odpowiednich prawidłowości przyrody. Naturalizm ten, przynajmniej w warstwie deklaratywnej, nie twierdzi, że poza światem materialnym nie istnieje żadna inna rzeczywistość. W miejsce tego przyjmuje tezę, zgodnie z którą na przebieg zdarzeń we Wszechświecie nie wpływa żaden inteligentny – przyrodzony lub nadprzyrodzony czynnik.

Nie do końca jestem pewien, czy AN napisał tu dokładnie to, co chciał powiedzieć: „Przy zastrzeżeniu jednak, że [wiedza empiryczna jest istotna, ale] nie [wystarcza do wyjaśnienia] całego świata, bo psychika, duch, wartości etc., nie dadzą się w ten sposób zadowalająco wyjaśnić, zaś bez znajomości ich podstaw ontologicznych wiedza o nich byłaby niepełna, niekompletna, lub wręcz iluzoryczna; byłyby one zawieszane w próżni epistemologicznej, a ich wyjaśnianie czysto spekulatywne i uznaniowe, pozbawione byłoby *wymiaru prawdziwości i obiektywności*” (s. 14)<sup>11</sup>. Mamy tu do czynienia z pewnym, istotnym dla Chmieleckiego problemem, który opowiada się za realistycznym wymiarem prawdy<sup>12</sup>. Przyjmując (ontologiczne) założenia realistyczne można oczywiście mówić o obiektywności psychiki, ducha czy wartości. Ta kwestia nie budzi w tym miejscu wątpliwości. Natomiast mówienie o prawdziwości psychiki, ducha czy wartości albo wymaga, dość ryzykownego, opowiedzenia się za istnieniem ontologicznych nośników prawdy (prawdziwość jest cechą rzeczy – np.

---

<sup>6</sup> Niestety, w tym miejscu (s. 14) AN nie wyjaśnia tej różnicy.

<sup>7</sup> Z kontekstów wyławiać należy, o jakim naturalizmie pisze twórca ontologii integralnej.

<sup>8</sup> AN podejmuje również zagadnienie naturalizmu w etyce przy okazji analiz błędu naturalistycznego (rozdz. 6, par. 2).

<sup>9</sup> Zdaniem Demokryta, „[n]aprawdę istnieją tylko atomy i próżnia, a słodycz i gorzycz, ciepło i barwy są subiektywne; mniema się i wyobraża, że istnieją postrzegane własności, tymczasem nie istnieją, a istnieją tylko atomy i próżnia”.

<sup>10</sup> „[M]aterialny, zmysłowo postrzegalny świat, do którego sami należymy, jest jedyną rzeczywistością i [...] nasza świadomość i myślenie, jakkolwiek wydają się nadzmysłowe, są wytworem materialnego cielesnego organu: mózgu. Materia nie jest wytworem ducha, lecz sam duch jest tylko najwyższym produktem materii” (Fryderyk Engels, „Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej”, w: Karol Marks, Fryderyk Engels, **Dzieła. T. 21...**, s. 355).

<sup>11</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>12</sup> Obecną w tym zdaniu amfibolię omawiam w sekcji „Usterki językowe”.

„prawdziwe jest wszystko, co istnieje”<sup>13</sup>) i łączeniem tego z realistycznym rozumieniem prawdy, albo opowiedzeniem się za istnieniem nominalnych nośników prawdy (prawdziwość jest cechą nazw) i jednoczesnym przyjęciem albo jakiegoś wariantu heglizmu (pojęcie jest prawdziwe, gdy przystaje do rzeczywistości), albo jakiegoś wariantu pragmatyzmu (pojęcie jest prawdziwe, gdy dobrze kieruje postępowaniem – „ideami prawdziwymi są te, które możemy przyswoić, wzmocnić, spotęgować i sprawdzić. Błędny są te, względem których nie możemy tego uczynić”<sup>14</sup>) i popadnięciem wraz z pragmatyzmem w antyrealizm aletyczny i relatywizm, albo jeszcze jakiejś innej, nowej koncepcji nominalnych nośników prawdy, którą w jakiś sposób uzgodnić należy z realizmem aletycznym. Jeśli ten „wymiar prawdziwości” jest w powyższym kontekście po prostu „wypadkiem przy pracy” AN, to należy z tego sformułowania zrezygnować. Jeśli nie, to kwestia wymaga gruntownego przemyślenia.

**Paragraf trzeci (Krytyka poszczególnych stanowisk)** skonstruowany jest w dziwny sposób. AN nie informuje na wstępie z jakimi stanowiskami Chmielewski polemizował, zdając się na pamięć czytelnika, który poinformowany został w we *Wstępie*, że Chmielecki dokonał pewnych zapożyczeń od Hartmanna, Schelera i Poppera. W miejsce tej informacji czytelnik dostaje trzy długie akapity rozpoczynające się wymienieniem nazwisk wspomnianych filozofów. To jednak nie wszystko, ponieważ AN dalsze części tego paragrafu poświęca krytycznemu spojrzeniu Chmieleckiego na poglądy dotyczące problemu psychofizycznego: Francisa Cricka, Johna Searle’a oraz Mario Bunge’go. Są to również długie akapity rozpoczynające się wymienieniem nazwisk wspomnianych filozofów.

Ostatni akapit poświęcił AN superwieniencki. Wskutek tego podział paragrafu na akapity nie sporządzony został według jednej zasady. Łatwo można temu było zaradzić, przykładowo, zamiast opatrywać akapit etykietką „Mario Bunge”, można było opatrzeć go etykietką „materializm emergency” i napisać, że Chmielecki występuje przeciwko materializmowi emergency, za cel swoich polemik obierając ujęcie Mario Bunge’go. Ponadto takie długie akapity (np. poświęcony Schelerowi liczy aż 40 wersów) należało rozbić na mniejsze jednostki, co ułatwiłoby czytanie tekstu.

Akapit poświęcony stosunkowi Chmieleckiego do Maxa Schelera pokazuje zasadnicze różnice w poglądach obydwu myślicieli na omawiane w tym rozdziale kwestie. AN zauważa, że obydwaj duchowi przypisywali autonomię względem przyrody, zasadniczo nie zgadzając się w kwestii rodowodu ducha, zdaniem Schellera pochodzenia ducha nie da się wywieść z ewolucyjnych mechanizmów przyrody, zaś zdaniem polskiego filozofa tę autonomię da się wyjaśnić za pomocą procesów przyrodniczych.

Niestety, AN ani nie podaje argumentów Chmieleckiego na rzecz tej tezy, zaś argumenty takie nie są łatwe do jednoznacznego sformułowania<sup>15</sup>, ani też nie informuje czytelnika, że do tych kwestii jeszcze powróci.

---

<sup>13</sup> Św. Augustyn, *Soliloquia...*, V 8.

<sup>14</sup> James, *Pragmatyzm...*, s. 108.

<sup>15</sup> Nie wiem, czy Scheler znał poglądy Alfreda Russella Wallace’a, ale ujęcie niemieckiego filozofa mocno przypomina poglądy angielskiego przyrodnika. Zaś sama kontrowersja ma długą historię, bo sięga roku 1869, w którym Wallace opublikował recenzję *Principles of Geology* Lyella („Sir Charles Lyell on Geological Climates and the Origin of Species”, *Quarterly Review* 1869, Vol. 126, s. 359-394, [https://darwin-online.org.uk/converted/pdf/1869\\_Origin\\_Lyell\\_LQR\\_A1274.pdf](https://darwin-online.org.uk/converted/pdf/1869_Origin_Lyell_LQR_A1274.pdf)), w której wyraził również swoje zastrzeżenia wobec Darwinowskich poglądów na temat ewolucji człowieka, a przede wszystkim wobec naturalistycznych wyjaśnień powstania unikatowych cech ludzkich: zdolności do abstrakcyjnego rozumowania, zdolności matematycznych, zdolności do żartowania, zamiłowania do muzyki, zdolności muzycznych i artystycznych, zamiłowania do sztuki, zmysłu moralnego. Wallace utrzymywał, że *nie są one niezbędne do tego, by przetrwać w stanie natury, zgodnie z poglądami Darwina, wszechwładnie panuje zasada doboru naturalnego*. Aby wyjaśnić ich powstanie, zdaniem Wallace’a należy odwołać się do innej przyczyny lub czynnika sprawczego. Tę przyczynę Wallace nazwał „nadzrędną inteligencją” (*overruling intelligence*, s. 205).

Następny akapit poświęcił AN stosunkowi Chmieleckiego do Hartmanna. Wskazując na podobieństwa w poglądach obydwu filozofów w kwestii rodowodu ducha, nieco bezkrytycznie AN przytacza wyjaśnienie Hartmanna, dlaczego pochodzenia ducha nie da się wywieść z ewolucyjnych mechanizmów przyrody: „Ewolucjonizm również został przez [...] [Hartmanna] uznany za błędne narzędzie do wyjaśniania ducha, ponieważ, ze względu na odrębność dwu sfer – materialnej i duchowej – jego zastosowanie prowadziłoby do błędu kategorialnego” (s. 17). Ze względu, dodać należy w tym miejscu, na założoną przez Hartmanna i niczym nie uzasadnioną w dysertacji tezę „oba rodzaje bytu [...] traktuje [on] jako samoistne” (s. 16).

AN wskazuje również na różnice w poglądach omawianych tu filozofów – wskazując m.in., że Hartmann, w przeciwieństwie do Chmieleckiego, zakładał skokowe przejście od jednej warstwy do drugiej, oraz, z czym również nie zgadza się polski filozof, przyjmował, że byty idealne, np. struktury logiczne czy wartości, preegzystują na wzór platońskich idei. AN nie przytacza jednak w tym miejscu żadnych argumentów Chmieleckiego, ograniczając się jedynie do wskazania różnic w poglądach. Zastanawia mnie to, że AN nie zauważa, iż to argumentacja Chmieleckiego jest w tym miejscu dużo ważniejsza od deklaracji, z czym się Chmielecki nie zgadza, gdyż to ta argumentacja świadczyć powinna na rzecz oryginalności poglądów polskiego filozofa.

Kolejny akapit poświęcony jest stosunkowi Chmieleckiego do Poppera. Nie będę tu rozwijał tezy, w myśl której Chmielecki albo nie zrozumiał późnej filozofii Poppera, albo nie chciał jej zrozumieć<sup>16</sup>. Z jednej strony rozumiem, że AN stara się przedstawić w jak najlepszym świetle ujęcie Chmieleckiego. Z drugiej zaś strony zapytam tylko w tym miejscu AN, czy naprawdę nie dostrzegł, iż Chmielecki interpretuje Poppera w sposób całkowicie niezgodny z intencjami tego ostatniego? AN trafnie zauważa, że Popper „*pomimo nieużywania kategorii ducha jako takiej – nazywał tę rzeczywistość «trzecim światem»*” (s. 18)<sup>17</sup>. AN zauważył zatem, że Popper nie mówi o tym, o czym Chmielecki chciałby, aby Popper mówił. Mimo tego AN napisał też na tej samej stronie, że „Popper twierdził, że duch jest wytworem naturalnych mechanizmów ewolucyjnych, jednak nie potrafił – zdaniem Chmieleckiego – uargumentować tej tezy”. Nie, to trzeci świat, czyli produkty ludzkich umysłów są pośrednio wytworami naturalnych mechanizmów ewolucyjnych.

Również na tej samej stronie AN napisał, iż „Chmielecki twierdzi także – przytaczając tezę samego Poppera – że w tak pojmowanym świecie nie ma miejsca na subiektywnie pojętego ducha, czyli na podmiot”. Czego zatem dotyczy dyskusja Chmieleckiego z Popperem? Popper twierdził, że świat trzeci jest naturalnym produktem zwierzęcia ludzkiego. Produktem specyficznym, o czym świadczy tytuł jego wystąpienia z 1967 roku, na Trzecim Międzynarodowym Kongresie Logiki, Metodologii i Filozofii Nauki w Amsterdamie, inicjującym późną filozofię Poppera: „Epistemologia bez podmiotu poznającego”<sup>18</sup>. Jeśli nie ma podmiotu, to nie ma subiektywnego ducha, na co AN trafnie zwrócił uwagę. Ale Popper odżegnywał się w „O teorii obiektywnego umysłu” (s. 173-175) wyraźnie również od jakichkolwiek istotnych podobieństw do filozofii Hegla i jego idei ducha obiektywnego. W żaden sposób nie przystaje to zatem, do tego, co próbuje tam dostrzec Chmielecki.

---

<sup>16</sup> A jeśli to ja w tym miejscu błędnie rozumiem zarzuty Chmieleckiego względem Poppera, to jest to w znacznej mierze świadectwo na rzecz tezy, że nie wiem czym dla polskiego filozofa jest duch, bo jeszcze nie miałem się tego skąd dowiedzieć (nie dotarłem jeszcze do rozdziału piątego).

<sup>17</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>18</sup> Sugerowałbym, aby AN zajrzał do tego tekstu, jak również do „O teorii obiektywnego umysłu”. Obydwa zamieszczone są w przywoływanej przez niego (s. 18, przyp. 35) książce Poppera, **Wiedza obiektywna**, co pozwoli mu dostrzec, że Chmielecki interpretuje Poppera w sposób całkowicie niezgodny z intencjami tego ostatniego.

AN twierdzi, iż Chmielecki odrzuca „koncepcję, że byty warstwy duchowej nie są ustanawiane, lecz odkrywane. Jego zdaniem takie twierdzenie mogłoby być prawdziwe w odniesieniu do warstwy bytów inteligibilnych, nie zaś duchowych” (s. 18). Popperowski świat trzeci jest jednak właśnie bardzo specyficznym, pozbawionym, w jakimkolwiek sensie tej nazwy, „wymiaru duchowego”, światem specyficznym rozumianych intelligibiliów. Są to, wyłącznie obiekty które zostały przez nas uprzednio wytworzone (przypisaliśmy im określone, skończone zbiory własności), i które poddają się dalszym naszym interpretacjom, czyli odkrywaniu, za pomocą narzędzi logiki i matematyki (choć nie tylko, ale tę kwestię tu pomijam) ich innych własności. Jest też „światem, który nigdzie nie istnieje” (*a world which exists nowhere*<sup>19</sup>), ale który „istnieje” (*does have an existence*<sup>20</sup>) tylko w tym sensie, że można o nim mówić, bo dzięki ludzkiej aktywności wyrażającej się w mentalnej zdolności do operowania przedmiotami tego świata (*de facto* nazwami, którym przypisano określone własności) wchodzi w interakcje z ludzkimi umysłami<sup>21</sup>. (Problematyczność rozwiązania Poppera nie ma w tym miejscu żadnego znaczenia<sup>22</sup>.)

Następny akapit poświęcił AN stosunkowi Chmieleckiego do Cricka. Zdaniem tego ostatniego wszystkie fenomeny duchowe to jedynie epifenomeny aktywności neuronalnej, co prowadzi go do tezy, że całość rzeczywistości duchowej da się wyjaśnić na podstawie aktywności mózgu, z czym Chmielecki się nie zgadza, zarzucając Crickowi redukcjonizm i twierdząc, że nie jest możliwe w ramach tego podejścia wyjaśnienie niektórych funkcji umysłu.

Czytelnik zatem wie, co w ujęciu Cricka nie podoba się Chmieleckiemu, nie dowiaduje się jednak od AN, dlaczego i jakich argumentów używa Chmielecki.

Następnie AN w taki sposób referuje ujęcie Chmieleckiego, że zaproponowane przez tego ostatniego wyjaśnienie ma charakter kolisty: „Chmielecki twierdzi także, że redukcjonizm może mieć zastosowanie jedynie w przypadku, gdy obie struktury – wyższa i niższa, do której ta pierwsza jest redukowana – należą do tej samej dziedziny bytów (autor podaje przykład temperatury, która da się wyrazić za pomocą średniej energii kinetycznej cząstek). Duch czy psychika jednak nie należą do tej samej dziedziny bytowej co zjawiska fizyczne bądź biologiczne, zatem zastosowanie strategii redukcjonizmu w tym przypadku jest nieuprawnione” (s. 19)<sup>23</sup>. Innymi słowy mówiąc, redukcjonizm ma zastosowanie tylko wtedy, gdy obie struktury bytu należą do tej samej dziedziny bytów, ale psychika nie należy do tej samej dziedziny bytowej co zjawiska fizyczne, zatem redukcjonizm jest podejściem błędnym. Jednak bez jakiegokolwiek argumentacji na rzecz odrębności tych struktur wyjaśnienie takie jest bezużyteczne.

Warto w tym miejscu wspomnieć o jeszcze jednym uchybieniu. AN w następującym kontekście wprowadza<sup>24</sup>, jak się dalej, wraz z lekturą jego rozprawy okaże, istotną kategorię – „psyche”: „Chmielecki zauważa, że redukcjonizm zastosować można wyłącznie wtedy, gdy zjawiska

---

<sup>19</sup> Karl Popper, John C. Eccles, **The Self and Its Brain...**, s. 450.

<sup>20</sup> **The Self and Its Brain...**, s. 450.

<sup>21</sup> Bardziej przypomina on jakościowo niedookreślony Ingardenowski świat przedmiotów intencjonalnych niż świat idei Platońskich czy Heglowski świat ducha obiektywnego, na co ani sam Popper, ani Chmielewski w ogóle nie zwrócili uwagi.

<sup>22</sup> Jak się zdaje, sam Popper nie do końca wiedział, co o tym świecie powinien powiedzieć. Przykładowo, „W pewnym sensie World 3 jest rodzajem platońskiego świata idei”, **The Self and Its Brain...**, s. 450. Nawiasem mówiąc, Chmielecki (i nie tylko on) trafnie zauważa, że „[Poppera] teoria trzech światów [...] ma charakter hipotezy *ad hoc*, służącej wyłącznie sformułowaniu teorii epistemologicznej dotyczącej teorii rozwoju wiedzy naukowej” (s. 19).

<sup>23</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>24</sup> Była ona również wzmiankowana we *Wstępie*.

wyższego poziomu są w pełni determinowane przez zjawiska poziomu niższego, lecz nie odwrotnie, a między poziomem *psyche* i biologicznym zachodzą wszak sprzężenia zwrotne” (s. 19). Nie ma tu śladu wyjaśnienia, czym jest owa *psyche*. AN najwyraźniej zapomniał, że pisze prace o niezbyt dobrze znanej koncepcji ontologii i takie wyjaśnienie jest w tym miejscu niezbędne. Trudno też jednoznacznie powiedzieć, co standardowo znaczy „psyche”, może to być „psychika”, ale może być również „dusza”. Ponadto Chmielecki, używając grecko brzmiącej nazwy mógł chcieć nadać jej inne niż jedno ze standardowych znaczeń. A na dodatek, na tej samej stronie, co widoczne jest w poprzednim przytaczanym tu fragmencie rozprawy AN, pojawia się również nazwa „psychika” i teraz już całkiem nie wiadomo czy nazwy „psychika” i „psyche” traktowane są tu zamiennie, czy też nie. To w sumie drobne uchybienie, które bardzo łatwo można naprawić, jednak teraz, czytelnik tu i dość długo jeszcze pozostaje bezradny. Wątpliwości rozwiewa dopiero połączenie następujących wypowiedzi: „Przytoczona diagnoza stanowi dobry punkt wyjścia do analizy psychiki ludzkiej – *humany* – która różni się od [psychiki zwierzęcej] *animy* w sposób zasadniczy” (s. 62) oraz „Pierwszą postacią psychiki jest *anima*. Termin ten wprowadza Chmielecki w celu uzyskania skojarzenia ze światem zwierzęcym, gdyż człowiek cechuje się innym, wyższym rodzajem *psyche* zwanym *humaną*”, (s. 92). Nawiasem mówiąc, okazuje się, że słowo „psyche”, choć sprawa wrażenie terminu, to pełni u Chmieleckiego rolę ozdobnika i można było z niego zrezygnować, informując czytelnika w przypisie, że polski filozof zamiennie używa nazw „psyche” i „psychika”. Podobnie sprawy mają się z „*humaną*” i „*animą*”.

W kolejnym akapicie AN referuje stosunek Chmielewskiego do Searle’a. AN zauważa, że ten ostatni swoje stanowisko określa mianem „naturalizmu biologicznego” („stany umysłowe posiadają swą przyczynę w samym mózgu i w nim są również realizowane”, s. 20), zaś stanowisko takie, zdaniem Chmieleckiego, nie jest niczym nowym i jest bliskie „jakiejś wersji materializmu” (s. 20).

No i co z tego? – można w tym miejscu zapytać. To, że ktoś broni jakiegoś archaicznego poglądu nie świadczy o tym, że ten pogląd jest błędny.

Dalej w tym akapicie AN napisał tak: „Innym zarzutem jest też wskazanie, że w filozofii Searle’a [powinno być Searle’a] nie jest możliwa redukcja procesów mentalnych (które uznaje prawdopodobnie za epifenomeny) do biologicznych, *jednak tylko taka*” (s. 20)<sup>25</sup>. Dobrze, że AN zauważył ten zarzut, jednak warto by napisać, dlaczego nie jest możliwa.

Dwa następne akapity na tle poprzednich są znacznie lepsze, bo nie referują tylko tezy, z którymi Chmielecki się nie zgadza. W jednym z nich AN omawia stosunek Chmieleckiego do Bunge’go. AN twierdzi tu, że Bunge, zdaniem Chmieleckiego, „nie potrafi przedstawić rozwiązania problemu autonomii umysłu” i podaje argumenty na rzecz tej tezy. Ostatni zaś akapit tego paragrafu poświęca AN superwencji. Podaje tam szereg argumentów Chmieleckiego, na rzecz tezy, w myśl której „idea superwencji [...] posiada dwa zasadnicze mankamenty – nie potrafi uzasadnić tezy o autonomii umysłu, nieredukowalności tegoż do poziomu niższego, oraz przypisuje sferze mentalnej status bezsilnego, bo nieposiadającego ruchu własnego, epifenomeny” (s. 22)

**Paragraf czwarty (Krytyka paradygmatu kognitywistycznego)** poświęcony jest ocenie statusu kognitywistyki, jakiej dokonał Chmielecki. Składa się on aż z 69-iu wersów, które zapisane są w postaci jednego akapitu i zajmują aż cztery strony. Nie ułatwia to lektury jego treści. Na ogół są to tezy Chmieleckiego wzbogacone rekonstrukcją jego argumentów.

W dwóch miejscach AN przedstawił jednak tezy Chmieleckiego bez żadnej argumentacji na ich rzecz. W jednym miejscu napisał tak: „[Chmielecki] dodaje także, że determinizm kauzalny przestaje obowiązywać już w bytach biologicznych” (s. 21-22) i nie opatrzył tego żadnym komentarzem. W

---

<sup>25</sup> Nie wiem, do czego odnosi się zaznaczone kursywą wyrażenie.

innym zaś miejscu napisał następująco: „Podstawą dla takiego ujęcia jest fakt funkcjonowania umysłu ludzkiego według odmiennych zasad niż to ma miejsce u zwierząt” (s. 23) i nie napisał o jakie zasady tu chodzi. Nie wiadomo zatem, czy chodzi tu o jakieś inne dla ludzi i zwierząt prawa przyrody czy o coś jeszcze innego.

Pozwolę sobie w tym miejscu jeszcze jedną uwagę i pewną dygresję historyczną. W paragrafie tym AN wspomina tytuł jednej z najważniejszych książek Chmieleckiego – **Podstawy psychoniki** i ani słowem nie informuje czytelnika, że „psychonika” to nazwa nowej nauki, której podstawy zaproponował Chmielecki<sup>26</sup>. Informację taką czytelnik uzyska dopiero na s. 211 dysertacji. Jednak choćby w przypisie, w którym AN podaje dane bibliograficzne **Podstaw psychoniki...** należało podać jakąś podstawową garść informacji na temat tego, czym jest psychonika i dodać, w którym miejscu swojej pracy AN będzie o tym mówił dokładniej. W pracach podejmujących i omawiających nowatorskie idee nie należy stronić od wyjaśnień wszystkiego, co jest inne od ujęć zastanych, bowiem ta inność na ogół odpowiada za brak zrozumienia takich idei. Ponadto AN powinien również pamiętać, że pisząc o niezbyt znanym ujęciu nie powinien raczej liczyć na to, że czytelnik dorówna mu wiedzą w tym temacie. Jeśli AN zdecyduje się na opublikowanie niniejszej pracy, to sugerowałbym, aby zamieścić w niej słowniczek terminów, którymi posługuje się Chmielecki, co ułatwi zapoznanie się z poglądami polskiego filozofa.

Przejdę teraz do dygresji historycznej. Nie wiem, czy AN wie, że Chmielecki miał nowożytnego poprzednika (o żadnej antycypacji nie ma tu mowy, bo to dwa radykalnie różne ujęcia), który również w jednym dziele proponował powstanie nowej nauki, kompleksowo badającej ludzką psychikę. Mam tu na myśli pięciotomową **Eléments d'idéologie** (1795) Antoine'a Destutt de Tracy'ego. Etymologicznie „ideologia” to „nauka o ideach”. W takim właśnie sensie posłużył się tym terminem de Tracy dla oznaczenia nie nauki o ideach w sensie platońskim, lecz dla oznaczenia nauki o ideach pojmowanych jako najbardziej elementarne wrażenia, z których składa się ludzkie poznanie świata. Odmian takich wrażeń wyróżnił cztery: percepcję, pamięć, osąd i wolę. Ideologię uznawał za podstawową naukę o ludzkim poznawaniu świata i postrzegał ją nie jako dział psychologii, lecz jako dział zoologii. Ideologia miała być nauką podstawową – wyznaczającym ramy naukowości fundamentem dla innych nauk, gdyż wszystkie nauki posługują się ideami. Miała również udzielić odpowiedzi na pytania dotyczące ludzkiego zachowania (w tym: poznawania), tak samo precyzyjnie, jak na pytania w swoich dziedzinach odpowiadają fizyka czy chemia.

## **R.2. MIEJSCE UMYSŁU W ONTOLOGII INTEGRALNEJ. ZARYS TRANSFORMIZMU**

**We Wstępie** AN zaznacza, że nowa ontologia, jaką zaproponował Chmielecki i nazwał „ontologią integralną” jest niezbędna dla zrozumienia tego jakie, w ujęciu polskiego filozofa, miejsce w rzeczywistości zajmuje ludzki umysł. Ta nowatorska teoria bytu, dowiadujemy się od AN, ma trzy konstytutywy: radykalizm – poszukuje rozwiązań „rozwiązań ogólnych i ostatecznych”; całościowość – nie jest „wszystkowiedzą” lecz teorią najogólniejszą i samowiedzą. W odniesieniu do tej ostatniej kategorii AN posługuje się jednak w bardzo ogólny sposób terminologią Chmieleckiego, która, bez dodatkowych wyjaśnień jest niezrozumiała<sup>27</sup>. Narracja AN sugeruje, że najważniejszą z tych kategorii jest całościowość, bo w dalszych partiach *Wstępu* poświęca jej najwięcej uwagi.

<sup>26</sup> Nie znam tej pracy i nie mam jej pod ręką, zatem nie wiem, czy Chmielecki wspomina tam pracę, w której wcześniej pojawiła się nazwa „psychonika” – Andrzej Brodziak, **Psychonika. Teoria struktur i procesów informacyjnych centralnego systemu nerwowego człowieka i jej wykorzystanie w informatyce**, Wydział Nauk Medycznych PAN, Katowice 1974. W rozprawie AN nazwisko to nie pojawia się.

<sup>27</sup> Przykładowo: „Ostatnie zaś pojęcie – samowiedza – rozumieć należy jako relację «części do całości», nie zaś relację pomiędzy dwoma odrębnymi porządkami. W tym kontekście poznanie ontologiczne jest samowiedzą dlatego, że przedmiot owego poznania dotyczy zawsze podmiotu, który go poznaje” (s. 26-27).

AN wyjaśnia również we *Wstępie*, dlaczego Chmielecki skonstruował nową ontologię. Zrobił tak, bowiem „nie zgadza się z próbami wyjaśnienia swoistej autonomii umysłu w poprzednich systemach, uznając je za niewystarczające i niepełne” (s. 27). Wskazuje też na przeciwstawiany nadnaturalizmowi naturalizm jako założenie tej ontologii, jednocześnie zaznaczając, że „niektóre jednak tezy ontologii integralnej wydają się być antynaturalistyczne, przy czym Chmielecki stara się ten partykularny antynaturalizm plasować w ramach całej koncepcji i nie przeciwstawiać go co do zasady naturalistycznemu ujęciu” (s. 28).

Oczywiście, nie każdy antynaturalizm jest nadnaturalizmem, jednak bez dodatkowych wyjaśnień kolejne zdanie: „tezy antynaturalistyczne to na przykład obrona autonomii ducha oraz obrona jego nieredukowalności do czynników warstw niższych” (s. 28) nie brzmią zrozumiale. AN, który dobrze zna filozofię Chmieleckiego, zapewne nie widzi w tych wypowiedziach niczego niejasnego, ale czytelnik, który nie dorównuje AN tym rodzajem wiedzy, zaczyna się tu gubić. Z jednej strony Chmielecki jest naturalistą, bo odrzuca nadnaturalizm, z drugiej zaś strony jest antynaturalistą, bo broni autonomii ducha, jednak „Chmielecki stara się ten partykularny antynaturalizm plasować w ramach całej koncepcji i nie przeciwstawiać go co do zasady naturalistycznemu ujęciu” (s. 28). Nawet jeśli sam Chmielecki nie wyrażał się w tych kwestiach dostatecznie jasno, to zadaniem osoby dokonującej rekonstrukcji jest takie przedstawienie idei badanego filozofa, aby stały się zrozumiałe.

I jeszcze jedna uwaga w tym miejscu, choć zasadniczo dotyczy sposobu przywoływania literatury w całej rozprawie. Przykładowo, na s. 27 AN sporządził następujące odnośniki: <sup>2</sup> Tenże, *Między...*, dz. cyt., s. 7-8; <sup>3</sup> Tenże, *Podstawy...*, dz. cyt., s. 83; <sup>4</sup> Tenże, *Problem...*, dz. cyt.; <sup>5</sup> Tenże, *Między...*, dz. cyt. Co stoi na przeszkodzie, aby napisać je w taki sposób, by czytelnik nie musiał uczyć się na pamięć tytułów dzieł Chmieleckiego, celem rozszyfrowania skrótów zaproponowanych przez AN? Można przecież zapisać to tak: <sup>2</sup> Tenże, *Między mózgiem a świadomością...*, dz. cyt., s. 7-8; <sup>3</sup> Tenże, *Podstawy psychoniki...*, dz. cyt., s. 83; <sup>4</sup> Tenże, *Problem autonomii ducha...*, dz. cyt.; <sup>5</sup> Tenże, *Między mózgiem a świadomością...*, dz. cyt.

**Paragraf drugi (Pojęcie bytu i podstawowe relacje ontyczne)** poświęcił AN temu, jak Chmielecki rozumie wspomniane w tytule zagadnienia. Charakteryzując byt, AN szczegółowo omawia tezę Chmieleckiego, zgodnie z którą „byt jest tożsamy z ogółem jego czynników determinacji i realizacji” (s. 32) i dąży do uzasadnienia tezy, w myśl której stanowisko Chmieleckiego jest modyfikacją analityczno-opisowego ujęcia bytu, rozszerzając je o wymiar kontekstualny” (s. 32), czyli określanie danego bytu na tle jego otoczenia.

Na ogół są to klarowne charakterystyki, jednak są od tego nieliczne wyjątki. Na s. 31 AN napisał tak: „Jeśli coś jest w pełni określone, to odpowiada pojęciu *konkretu*, jeśli zaś jest niedookreślone, wówczas najczęściej można mówić o jakimś *uniwersale*, czyli o bycie abstrakcyjnym (lub niesubstancjalnym)”<sup>28</sup>. Bez dodatkowych komentarzy nie wiadomo, czy w powyższym kontekście „abstrakcyjny” i „niesubstancjalny” to synonimy<sup>29</sup>, bo tak użyty spójnik „lub” sugeruje jednocześnie i zamienność tych nazw, i jakąś ich odmienność. Można było napisać np. tak: „...czyli o bycie abstrakcyjnym (*resp.* niesubstancjalnym)”.

<sup>28</sup> AN dla wyróżnienia istotnych dla jego wywodu kategorii i pojęć używa kursywy, co jest powszechnie przyjętą praktyką. Jednak, gdy cytuje Chmieleckiego, w kilku miejscach (np. „informacja to dowolna *kolekcja repertuaru wykryta przez dany układ*”, s. 51) również używa kursywy i nie wiadomo, czy używa kursywy, bo wyróżnia istotne dla swojego wywodu pojęcia, czy używa kursywy tam, gdzie Chmielecki użył kursywy. *To sprawa drugorzędna*, jednak warto takie użycia odróżniać, pisząc w przypisie np. „wyróżnienie dodane” lub „wyróżnienie w oryginale”.

<sup>29</sup> W dalszych partiach tekstu AN wyjaśnia tę kwestię.

Ponadto użycie przysłówka „najczęściej” sugeruje, że chodzi nie tylko o uniwersalia. Pojawia się tu pytanie, czym w świetle powyższego podziału są przedmioty intencjonalne (w sensie Ingardena), np. Onufry Zagłoba, które charakteryzują się niepełną strukturą uposażenia, czyli niedookreśleniem, co według filozofa z Krakowa odróżnia je od przedmiotów realnych.

Zaś na s. 32 AN napisał tak: „*bycie czymś* [...] [p]olega [...] również na posiadaniu określonej *tożsamości formalnej*, czyli na przynależności do określonej *kategorii ontologicznej*, przez co rozumie się *bycie rzeczą, jakością* (cechą nierelacyjną), *relacją* (cechą relacyjną), *stanem rzeczy, procesem* lub *zdarzeniem*. Każdy byt musi należeć do którejś z powyższych kategorii”<sup>30</sup>. Wcześniej mówił o konkretach, teraz mówi o rzeczach. *Ponieważ mamy tu do czynienia z nowatorskimi ideami Chmieleckiego*, pojawia się pytanie o to, czy mówimy tu o dwóch różnych kategoriach, czy też po prostu dokonano tu zamiany nazw?

Na tej samej stronie AN napisał: „Stan rzeczy opisuje pewne zachodzące relacje a proces to zmiana pewnego stanu rzeczy, czyli inaczej rzecz ujmując – przebieg i/lub zmienność relacji”<sup>31</sup>. AN (za Chmielewskim?) za wąsko definiuje tu stan rzeczy, bowiem powszechnie mianem tym nazywa się nie tylko połączenie przedmiotów za pomocą relacji, ale i przypisanie przedmiotowi jakieś własności<sup>32</sup>.

Charakteryzując podstawowe relacje ontyczne AN wskazuje na „związki ufundowania oraz związki umocowania” (s. 32)<sup>33</sup> i w dalszych częściach tego paragrafu rozwija tezę Chmieleckiego, zgodnie z którą związki ufundowania określają naturę danego bytu (naturę bytu tworzą: (a) warunki i mechanizm jego powstania, czyli geneza jego powstania; (b) typ prawidłowości, jakim dany byt podlega, czyli jego sposób funkcjonowania), zaś związki umocowania określają istotę tego bytu.

**Paragraf trzeci (*Problematyka istnienia – sposoby bycia*)** jest dopełnieniem treści przedstawionych w poprzednim paragrafie. Paragraf poprzedni traktował o istocie i naturze bytów, zaś obecnie omawiany przedstawia Chmieleckiego ujęcie sposobów bycia, czyli trzeci człon ontologii integralnej. AN rekonstruuje poglądy Chmieleckiego, wychodząc od tezy o niedefiniowalności pojęcia „istnienie” za pomocą definicji równościowej. (Nawiasem mówiąc, podobny problem występuje z definiowaniem nazwy „byt”, której nie da się zdefiniować w sposób klasyczny, przez wskazanie rodzaju najbliższego i różnicy gatunkowej.) Następnie zauważa, że niedefiniowalność nie oznacza nieanalizowalności i przedstawia narzędzia ontologii integralnej, które pozwalają na dokonywanie takich procedur – trwania w istnieniu i podtrzymywania istnienia, dzięki którym można określać dany byt pod kątem jego współistnienia z innymi bytami. Niestety, tylko je przedstawia, bo ich nie omawia.

W dalszej części AN mówi o „sposobach zaistnienia” (s. 35) bytu wyjaśniając to za pomocą podziału, jakiego dokonał Chmielecki na byty pierwotne i wtórne (*resp.* pochodne) oraz kategorii (które dokładnie omawia AN), jakimi posługuje się polski filozof: „subzystencji”, „substratu pierwotnego”, „egzystencji”, „transformacji”, „konzystencji”, „superweniencji”, „koweniencji”. Wprowadzone i omówione uprzednio kategorie pozwalają AN na wprowadzenie i omówienie czwórpodziału bytów, jakiego dokonał Chmielecki: realne, nadrealne, irrealne, idealne.

---

<sup>30</sup> Wyróżnienie w oryginale.

<sup>31</sup> Wyróżnienia opuszczone. Skorzystam z okazji, by wspomnieć tu o jeszcze jednej, dość marginalnej sprawie. Pisząc „przebieg *i/lub* zmienność” AN przejął anglojęzyczną manierę pisania *and/or*. Na gruncie języka polskiego jest ona całkowicie pozbawiona sensu, bowiem spójnik „lub” oznacza alternatywę nierozłączną, o której mówi się, że alternatywa taka jest zdaniem prawdziwym wtedy, gdy *co najmniej jedno* z jej zdań składowych jest prawdziwe. Mówiąc krótko, wystarczy tu sam spójnik „lub”.

<sup>32</sup> Na szczęście na s. 123 AN dostrzega, że przypisanie takie również nazywa się stanem rzeczy: „Określniki jakie znajdują zastosowanie do tego modelu nazywa Chmielecki predykatami. Są nimi słowa, które opisują pewne stany rzeczy – ciężki, mały, wysoki itd.”

<sup>33</sup> Wyróżnienia opuszczone.

Omówienie, jakiego dokonał AN na ogół jest klarowne, jednak są od tego pewne wyjątki. AN przytacza następującą wypowiedź Chmieleckiego: „termin «istnienie» *resp.* «istnieć», jest terminem pierwotnym, niedefiniowalnym za pomocą definicji normalnej” (s. 34), którą opatruje następującym komentarzem: „Wydaje się jednak, że wniosek taki byłby zbyt daleko idący. Możliwe zdają się bowiem próby dookreślenia czy zróżnicowania samego istnienia – chociaż nie w ramach definicji normalnej, która jest tylko jedną z wielu możliwych” (s. 34). Komentarz ten jest niezrozumiały, bowiem w przytoczonej wypowiedzi Chmielecki nie twierdzi, że jakiegokolwiek próby dookreślenia czy zróżnicowania samego istnienia są niemożliwe.

W jednym z kolejnych zdań AN formułuje jeszcze bardziej zdumiewającą wypowiedź, twierdząc: „Z całą pewnością daje się dostrzec, że rozmaite byty, oprócz tego jakie i czym są, różnią się od siebie także swoim sposobem bycia – czyli tym, jak są” (s. 35). Jest ona zdumiewająca, bo AN zdaje się nie tylko podważać elementarne kompetencje Chmieleckiego („Z całą pewnością...”), który miałby nie wiedzieć, że byty różnią się swoim sposobem bycia, ale i wyważać otwarte drzwi, gdyż powszechnie wiadomo, że da się mówić o sposobach istnienia, z czego AN zdaje sobie sprawę, o czym świadczy nie tylko tytuł tego paragrafu, ale również przeprowadzone w nim rozważania. Odnoszę wrażenie, że AN nie przeczytał dokładnie tego, co sam powiedział, a w związku z tym napisał nie to, co chciał powiedzieć<sup>34</sup>.

Inny przykład na to, że AN nie przeczytał dokładnie tego, co sam powiedział: „Byty, które wyłaniają się z pierwotnego substratu, stanowią jego *transformację* lub *emanację*”<sup>35</sup>. Przez emanację należy rozumieć proces wyłaniania się bytów z bytu już egzystującego [...].” (s. 36). Spójnik „lub” w tym kontekście jest bardzo mylący, bo sugeruje, że Chmielecki mówi o dwóch sposobach wyłaniania się bytu z pierwotnego substratu, czyli o transformacji i emanacji. Jednak nazwa „emanacja” nie pojawia się w dalszej części tego paragrafu, co pozwala przypuszczać, że „lub” oznacza tu zamienną nazw „transformacja” i „emanacja”. Takie drobne uchybienia odwracają jednak uwagę czytelnika od zasadniczego toku wywodów AN.

Odnoszę wrażenie, że w następującym zdaniu AN nazbyt entuzjastycznie podszedł do przemyśleń Chmieleckiego: „Jak jednak rozumieć kwestię bytów, które przecież takiego substancjalnego tworzywa nie posiadają? Za przykład niech posłuży przestrzeń lub czas. Nie można o nich powiedzieć, że egzystują [są substancjalne], a przecież *niezaprzeczalnie* istnieją” (s. 37)<sup>36</sup>. Rozumiem w tym miejscu, że AN rekonstruuje tu ujęcie Chmieleckiego, który istnienie czasu i przestrzeni wyjaśnia za pomocą kategorii „konzystencji” (współistnienia z czymś egzystującym) i, w nieco zmienionym sensie od zastanego, kategorii „superweniencji” (w ontologii integralnej określanej jako „koweniencja”, o ile dobrze zrozumiałem: wzajemne powiązanie istnienia). Mimo wszystko jednak mówienie o niezaprzeczalnym istnieniu czasu i przestrzeni, nie wspominając w żaden sposób o gigantycznej dyskusji w dziejach filozofii i nauki jaka się na ten temat toczyła, nie jest najlepszą opcją. Pojawia się jeszcze tutaj pytanie o to, dla kogo to istnienie jest niezaprzeczalne, bo brak odnośnika do takiego stwierdzenia sugeruje, że to opinia AN, a nie Chmieleckiego. Jeśli przekonanie o tej niezaprzeczalności pochodzi od AN, to przygotowując swoją rozprawę do druku (do czego go zachęcam), albo niech z tej opinii zrezygnuje, albo dobrze ją uzasadni (z czego wyjdzie u z całą pewnością równie obszerna rozprawa, jak ta, którą teraz czytam). Jeśli natomiast przekonanie

---

<sup>34</sup> Na tej samej stronie AN napisał tak: „Sposób, w jaki istnieje myśl, drzewo, liczba, fikcyjna postać literacka itp. wydają się być różne; postulować, że każdy byt istnieje w ten sam sposób może monista egzystencjalny, Chmielecki jednak tak nie twierdzi”, co potwierdza moje przypuszczenia, że AN napisał nie to, co chciał powiedzieć.

<sup>35</sup> Wyróżnienie w oryginale.

<sup>36</sup> Wyróżnienie dodane.

powyższe wywodzi się od Chmieleckiego, niech AN to wyraźnie podkreśli i skomentuje, choćby w przypisie<sup>37</sup>.

Omawiając czwórpodział bytów wg. Chmieleckiego, o jednym z nich napisał tak: „byty nadrealne – byty te mogą działać, jednak same nie mogą być przedmiotem oddziaływania (nie mogą zostać zmienione «z zewnątrz»), może to być podmiot aktów duchowych, czyli osoba” (s. 39). Jeden przykład to za mało, by zrozumieć, czym są owe byty, bo w innym wypadku pojawia się zdroworozsądkowe pytanie: w jakim sensie osoba nie może być przedmiotem oddziaływania? Raz jeszcze wspomnę o tym, o czym już mówiłem wcześniej. AN rekonstruuje nowatorską teorię, a w takim przypadku mocno należy uważać, na, niekiedy swojsko brzmiące, co bardzo uspokaja czytelnika, terminy, które w jej ramach się pojawiają. Pomocne byłoby w tym miejscu wyjaśnienie, czym dla Chmieleckiego jest osoba, bo słowo najczęściej używane jest w znaczeniu, które raczej do powyższego kontekstu nie pasuje („pojedynczy człowiek”, „ktoś”), zaś w dziejach filozofii „osobę” określano w bardzo różny sposób, poczynając od Boecjusza „indywidualnej substancji natury rozumnie”. AN nie powinien się kazać niczego czytelnikowi domyślać.

W tym samym miejscu AN napisał tak: „byty idealne – byty, które nie mogą działać i nie mogą stać się przedmiotem oddziaływania; przykładowo mogą to być prawa przyrody lub obiekty matematyczne”. Uwagi identyczne jak w poprzednim przykładzie. Powszechnie przecież mówi się, że prawa przyrody działają. Chmielecki nie może tego nie wiedzieć, zatem potrzebne jest jakieś dodatkowe wyjaśnienie.

Po przedstawieniu wspomnianego czwórpodział bytów pojawia się następujące zdanie: „Przyjmując za pierwotną postać bytu byt realny (jak to czyni Chmielecki), zajmuje się stanowisko *realistyczne*. Wybierając którąś z pozostałych (w domyśle *nierealny*), opowiada się tym samym za stanowiskiem idealistycznym” (s. 39-40)<sup>38</sup>. Na pierwszy rzut oka cytowane zdanie sugeruje, że (zdaniem Chmieleckiego czy AN?) ogół tego, co istnieje rozpada się na dwa rodzaje bytów realne i nierealne (nadrealne, irrealne, idealne). Jeśli jednak byty nadrealne (znowu wychodzi na jaw ubóstwo przykładów, którymi posłużył się AN) mogą działać, to, w jakimkolwiek sensie słowa „natura”, można przyjmować, że mają przynajmniej częściowo wspólną naturę z bytami realnymi. Nawiasem mówiąc, współcześnie coraz częściej zamiast opozycji realizm – idealizm pojawia się, nie pokrywająca się z tą pierwszą, opozycja realizm – antyrealizm<sup>39</sup>.

I jeszcze jedna uwaga dotycząca dyskutowanego tu czwórpodziału bytów. Albo ubóstwo przykładów, jakim posłużył się tu AN nie pozwala dostrzec w której z tych grup mieszczą się przedmioty intencjonalne (np. w sensie Ingardena), albo czwórpodział ten nie uwzględnia istnienia takich przedmiotów.

**Paragraf czwarty (Zasada substancjalna)** poświęcony jest dwóm zagadnieniom: pytaniu o *arche* (o zasadę substancjalną) i o to, jak z zasady tej wyłonił się świat, jaki znamy. (Myśląc o opublikowaniu pracy, warto się zastanowić, czy nie zmienić tytułu na w pełni zgodny z treścią, np. *Zasada substancjalna a proces stawania się świata*). AN rozpoczyna od, istotnego w tym kontekście, zestawienia pytania o *arche* z pytaniem o *physis*. Pisząc o tym pierwszym pytaniu za Chmieleckim uzasadnia tezę, w myśl której „to nie kategoria rzeczy, jak twierdził Arystoteles, jest najbardziej podstawową kategorią bytową, lecz jest nią kategoria procesu” (s. 40-41), jakim jest przemiana energii. Następnie przechodzi do „prawidłowości przekształcania się, stawania się i powstawania

<sup>37</sup> Dopiero na s. 42 czytelnik nabiera pewności, że chodzi tu o Chmieleckiego.

<sup>38</sup> Wyróżnienie w oryginale.

<sup>39</sup> Por. np. [https://www.kul.pl/files/57/wydzial/judycki/Realizm\\_i\\_idealizm.pdf](https://www.kul.pl/files/57/wydzial/judycki/Realizm_i_idealizm.pdf) ; <https://www.kul.pl/files/108/Idealizm%20i%20antyrealizm.pdf>

czegoś nowego” (s. 42), czyli do pytania o *physis*, w ramach którego, za Chmielewskim, odpowiada na fundamentalne pytania dotyczące statusu czasu i przestrzeni i uzasadnia tezę, zgodnie z którą należy „odrzuć pojmowanie zarówno czasu jak i przestrzeni jako niezależnych, preegzystujących i samoistnych bytów”. Czas i przestrzeń należy raczej uznać za pochodne energii i jej przekształceń” (s. 42).

AN zasadniczo prowadzi swój wywód prawidłowo, jednak i tu raz jeszcze przypomnę Autorowi, że napisał on pracę poświęconą nowatorskim ideom i dlatego nie należy pisać w następujący sposób: „W samym pojęciu *arche* zawarty jest nie tylko ów *moment pierwotności* (Początek), ale również *moment fundamentalności* (Podstawa)”<sup>40</sup>. Wzięte w nawias nazwy pojawiają się już wcześniej w pracy (np. s. 35) i nie wiadomo, czy pochodzą one od Chmieleckiego, czy od AN. Należy to wyjaśnić<sup>41</sup>.

Należałby też w jakiś sposób ustosunkować się do kwestii, że Chmielecki, operując szeregiem fizycznych pojęć (np. masa, energia, cząstki elementarne), w niezauważalny na pierwszy rzut oka sposób, wpłata do nich *stricte* filozoficzną kategorię, jaką jest „materia”. Przykładowo: „Następnie [Chmielecki] zauważa, że masa i energia są sobie równoważne w tym sensie, że materia posiadająca masę jest pewną określoną formą istnienia energii” (s. 41). AN robi to w bardzo ogólny sposób, dopiero na s. 79, w przypisie 3.

**Paragraf piąty (*Nomologiczna struktura rzeczywistości*)** jest kontynuacją poprzednich rozważań, bo *de facto* jest rekonstrukcją przebiegu procesu stawania się rzeczywistości (por. s. 46 dysertacji). AN rekonstruuje poglądy Chmieleckiego, udzielając odpowiedzi na dwa następujące pytania: „czy ewolucja rzeczywistości, od wyjściowej *arche* do jej kolejnych, późniejszych postaci, *musiała* przebiegać tak, jak faktycznie zaistniała, czy też możliwe były inne drogi? [...] czy można powiedzieć o pewnych elementach tej ewolucji, że były konieczne, a o innych, że były przypadkowe?” (s. 43)<sup>42</sup>. Punktem wyjścia do odpowiedzi na powyższe pytania, przekonuje AN, jest stosunek Chmieleckiego do „kwestii determinizmu” (s. 43). Ta ostatnia ma dwie składowe: bardziej ogólną kwestię determinacji – pełnego wyznaczenia postaci tego, co jest determinowane i węższą kwestię determinizmu – nakładania ograniczeń na determinowany byt. Powyższy dwupodział, zauważa AN, pozwala Chmieleckiemu na wertykalny podział praw ontologicznych na dwie kategorie: (a) prawa wyższego rzędu (*resp.* nadrzędne, metaprawa, prawa praw), które determinują jedynie prawa odpowiedzialne za zachodzenie procesów fizycznych, a nie same procesy i (b) prawa niższego rzędu – o ile się dobrze domyślam, bo AN tego *expressis verbis* nie wyjaśnił – czyli prawa odpowiedzialne za zachodzenie procesów fizycznych.

Następnie AN wprowadza i omawia istotne *novum* ujęcia Chmieleckiego, pisząc: „Uwidoczniają się więc w tym miejscu dwa różne *typy* determinacji. Prawa nadrzędne normują działanie praw niższego rzędu, co stanowi wyjaśnienie ich działania. Prawa niższego rzędu są zaś takie, jakie są, bo *powinny* takie być” (s. 44)<sup>43</sup>. To *novum* – czyli wprowadzenie kategorii powinności do sfery fizycznej – wyjaśnia AN, nie prowadzi od ekwiwokacji, bowiem Chmielecki nie utrzymuje, że znaczenie terminów „norma” i „powinność”, gdy używamy ich do wyjaśniania porządków fizycznego i aksjologicznego, jest identyczne. AN zauważa również, że Chmielecki wprowadza do swych rozważań

---

<sup>40</sup> Wyróżnienie w oryginale.

<sup>41</sup> I jeszcze jeden drobiazg w tym miejscu. Raz AN napisał „*moment pierwotności*”, a raz „*moment fundamentalności*” – raz „*moment*” zapisany jest kursywą, a raz nie.

<sup>42</sup> (Wyróżnienie w oryginale.) Pytanie o konieczność zachodzenia procesów ewolucyjnych prowadzi do poważnych problemów. Por. w tej sprawie s. 61 niniejszej recenzji. Por. też s. 16, uwagi w kwestii predestynacji.

<sup>43</sup> Wyróżnienie w oryginale.

jeszcze jedną kategorię, która jednoznacznie kojarzona jest z aksjologią, czyli dobro. Następnie omawia ich rolę w ontologii Chmielewskiego, odwołując się do kilku wyrazistych przykładów.

Wywód AN jest na ogół klarowny, jednak pojawia się w nim kilka drobnych uchybień.

I tym razem AN zapomniał, że nie pisze o teorii powszechnie znanej. Omawiając zaproponowany przez Chmieleckiego dwupodział kwestii determinizmu, AN napisał tak: „Prawa nadrzędne można nazwać *metaprawami* albo *prawami praw*” (s. 44)<sup>44</sup>. Nie wiadomo, kto wprowadził tę nomenklaturę, choć „można nazwać” wskazuje na AN.

Wbrew pozorom, w następującym zdaniu: „Nazwać to więc można «naturalną» (przez co rozumieć należy: *wynikającą* z «natury czegoś») możliwością, której urzeczywistnienie (lub zaktualizowanie) zależy od sprzyjających warunków” (s. 45)<sup>45</sup> AN nic nie mówi na temat powstawania naturalnych<sup>46</sup> możliwości. Jeśli wynikanie z natury czegoś nie jest relacją wynikania logicznego<sup>47</sup>, to nie wiadomo, o czym mówi się w przytaczanym wyżej zdaniu, bo słowo „wynikanie” jest tu jedynie ozdobnikiem, który nadaje powagę wywodowi. Należy to zdanie przeformułować nie siląc się na (pozorny) rygor tak, by w możliwie jasny sposób spróbować wyjaśnić czytelnikowi, na czym polega naturalność danej możliwości.

AN referując ujęcie Chmieleckiego napisał tak: „W warstwie bytu biologicznego nadrzędną zasadą wariacyjną jest zasada doboru naturalnego. Polega ona – najogólniej biorąc – na tym, że spośród tego, co jest biologicznie możliwe (tu: w rozumieniu kodu genetycznego oraz mutacji w nim występujących), w dłuższej perspektywie czasowej *najbardziej predestynowane* do przeżycia są te osobniki, które są *najlepiej przystosowane* do warunków środowiskowych” (s. 46)<sup>48</sup>. Wypowiedź ta jest mocno wątpliwa z dwóch powodów.

Po pierwsze, jeśli mówimy o darwinowskim ewolucjonizmie, to użycie nazwy „predestynacja” w takim kontekście jest grubym nieporozumieniem, bowiem jeśli nawet nie kojarzy się z przekonaniem, że losy osobników są określone przez Boga, to pozostaje tylko druga opcja, czyli, jakoś inaczej niż religijnie, pojmowane przeznaczenie. Ani jedno, ani drugie do naturalistycznego darwinizmu nie przystają. Zatem należy tę myśl jakoś inaczej sformułować (np. „największe szanse na przeżycie mają te osobniki”).

Po drugie, jak do tej pory, o ile się nie mylę, AN, podążając za Chmieleckim, tylko raz odniósł się do konkretnego przykładu z nauk szczegółowych<sup>49</sup>, zaś ten o którym teraz mówimy jest przykładem drugim. Pomiedzy tymi przykładami (zasadą zachowania energii i zasadą doboru naturalnego) jest jednak kolosalna różnica, na którą AN, skoncentrowany na rekonstrukcji poglądów polskiego filozofa, mógł nie zwrócić uwagi, zaś ten drugi, przynajmniej moim zdaniem, powinien był to zrobić. O ile, kolokwialnie mówiąc, prędzej piekło zamarznie, niż okaże się, że zasada zachowana energii nie obowiązuje, to obowiązywalność zasady doboru naturalnego jako podstawowego czynnika zmian ewolucyjnych, dość powszechnie i od dawna (Wallace, 1869), poddawana jest w wątpliwość. O

---

<sup>44</sup> Wyróżnienie w oryginale.

<sup>45</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>46</sup> O kolości tego wyjaśnienia mówię w sekcji poświęconej uchybieniem językowym.

<sup>47</sup> Z danych przesłanek wynika logicznie wniosek wtedy tylko, gdy do stwierdzenia braku możliwości zajścia sytuacji, w której przesłanki byłyby prawdziwe, a wniosek fałszywy, wystarczy znajomość jedynie stałych logicznych (np. wtedy i tylko wtedy, gdy; jeśli... to; lub; i; nieprawda, że).

<sup>48</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>49</sup> „Chmielecki postuluje także, aby nie próbować wyprowadzać zasady zachowania energii z innych założeń, bo to ona jest zasadą fundamentalną” (s. 42)

ile zatem tę pierwszą zasadę można włączać w szereg rozważań ontologicznych<sup>50</sup>, to względem tej drugiej należałoby zachować pewien dystans.

### R.3. TEORIA INFORMACJI

Wspominałem już, że w rozdziale tym brakuje oddzielnego paragrafu, będącego wstępem. Jednak pierwszy akapit **pierwszego paragrafu (Pojęcie informacji) de facto** jest niczym innym, niż wstępem do rozdziału, gdyż dowiadujemy się z niego o czym będzie mowa w tym rozdziale. Dalszą część tego paragrafu poświęca AN temu, czym dla Chmieleckiego jest informacja. Rekonstrukcję tego problemu rozpoczyna AN od krótkiego omówienia podejść, które Chmielecki odrzuca i podania powodów owych odrzuceń. Następnie, omawiając definicję Chmieleckiego („informacja to dowolna kolekcja repertuaru wykryta przez dany układ”, s. 51) AN wyjaśnił, jak Chmielecki rozumie pojęcie informacji (oraz pojęcia, które się z nią łączą, np. „sygnał”, „selekcja”, jak również pojęcia różnicujące informacje, np. „informacja jakościowa”, „informacja strukturalna”, „synformacja”), pokazał związki tej kategorii z ontologią integralną („informacja jest [...] zasadą determinacyjną warstwy bytów ożywionych, bowiem bez zdolności jej uchwytowania i wykorzystywania nie byłoby możliwe życie”, s. 50). To ostatnie zagadnienie rozbudowane jest przez AN bardzo mocno.

Wywód AN prowadzony jest poprawnie, czytelnik na ogół się w nim nie gubi. Pojawiają się jednak nieliczne uchybienia, na które teraz zwrócę uwagę.

Następujące zdanie: „Teoria informacji w ujęciu Andrzeja Chmieleckiego jest rozbudowana i wielowątkowa” (s. 48), opatrzył AN enigmatycznym przypisem, który mówi: „Wydaje się, że pojmowanie terminu informacja, który przyjmuje Chmielecki, jak również szereg rozstrzygnięć zaproponowanych w ramach teorii informacji autor zaczerpnął z publikacji Mariana Mazura pt. **Jakościowa teoria informacji**, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 1970; zwraca uwagę zwłaszcza rozdział poświęcony transformacjom, chociaż w tym względzie Chmielecki prezentuje swoje własne, oryginalne stanowisko. Podobnie rzecz ma się z funkcją sterującą jaką informacja ma pełnić w poszczególnych układach” (przyt. 2, s. 48). Pierwsza część zdania pierwszego w dziwny sposób wskazuje na podobieństwa w poglądach Chmieleckiego i Mazura („Wydaje się, że [...] autor zaczerpnął...”) <sup>51</sup>. Druga zaś w równie dziwny sposób mówi o różnicach w ich poglądach. Zdanie trzecie, rozpoczynające się od „podobnie rzecz ma się”, nie pozwala się domyślić, czy chodzi tu o podobieństwa, czy może o różnice w ich poglądach.

Omawiając podejścia do problemu informacji, które odrzuca Chmielecki, AN nie zwrócił uwagi na to, że gdy pisał „Informacja, jako «wykryta różnica»” (s. 48) czy „jako «komunikat redukują[cy] niepewność»” (s. 49) to cudzysłów nakazuje w takim wypadku wskazanie na źródło, bo w innym wypadku cudzysłów pełni rolę ironiczną, czyli *de facto* sugeruje, czym informacja nie jest. AN napisał również tak: „Jeśli rozumieć termin «informacja» dosłownie” i nie wyjaśnił, co znaczy owo „dosłownie” (łac. *informatio* – „zarys”, „wizerunek”, „pojęcie”), nie powiedział zatem nic.

Pojawia się w tym paragrafie również problem poważniejszy, który powinien skłonić AN do ponownego przemyślenia struktury pracy, gdyby zdecydował się na jej publikację. Otóż, wyjaśniając sposób istnienia informacji AN popełnił błąd, który uniemożliwia zrozumienie tego, co chciał

<sup>50</sup> Z pewnymi zastrzeżeniami, o których tu nie wspominam, bo dopisuję ten przypis po zapoznaniu się z zarzutami, jakie postawił Chmieleckiemu Poczobut, które zawarte są w ostatnim rozdziale pracy AN.

<sup>51</sup> W innym miejscu AN napisał już inaczej: „W ontologii transformizmu Chmielecki silnie nawiązuje do cybernetycznych pojęć informacji, kodu i transformacji sformułowanych przez Mariana Mazura (por. M. Mazur, **Jakościowa...**). Modyfikacje, którym podlega informacja, zostały przystosowane do systemu ontologii integralnej, w ramach której informacja stanowi łącznik pomiędzy tym, co fizyczne i tym, co psychiczne” (s. 200, przyt. 2).

powiedzieć. Napisał tak: „kategorie rzeczywistości mają do niej [informacji] zastosowanie; sama informacja istnieje w pewien sposób w domenie bytów realnych. Mimo tego, że nie jest obiektem fizycznym, to konieczność posiadania fundamentu bytowego w postaci fizycznego nośnika sytuuje ją w ramach szerszej struktury bytowej. Wiadomo już jednak, że informacja nie ogranicza się jedynie do warstwy bytów biologicznych, chociaż dopiero w tej warstwie zaczyna funkcjonować. W *warstwie bytów psychicznych* oraz w *warstwie duchowej* również mamy do czynienia z informacją” (s. 51)<sup>52</sup>.

Dwa pierwsze zdania odwołują się do wiedzy, którą czytelnik już dysponuje wskutek uprzednio dokonanych przez AN rekonstrukcji. Natomiast dwa ostatnie zdania są o tyle niezrozumiałe, że warstwową strukturę bytu ludzkiego (w tym warstwę psychiczną i warstwę duchową) omawia AN w rozdziale następnym. W takim wypadku nie ma sensu zdawać się na intuicję czytelnika, należy raczej przemyśleć to, jak z tego problemu należałoby wybrnąć. Być może, że najlepszym rozwiązaniem byłoby zamienienie kolejności rozdziałów (2: Miejsce umysłu w ontologii integralnej; 3: Koncepcja warstwowej budowy bytu ludzkiego; 4: Duchowe centrum sterujące...; 5: Teoria informacji). Niech AN zwróci też uwagę na to, że zamiana taka może być podyktowana innego jeszcze rodzaju porządkiem. R.2 traktuje o bycie jako takim, zatem R. (teraz) 4, który mówi o bycie ludzkim, mógłby bezpośrednio następować po ogólniejszym rozdziale o bycie.

**Paragraf drugi (*Fizjologiczny przebieg procesów informacyjnych*)** omawia AN, za Chmieleckim, na przykładzie zmysłu wzroku. Omówienie to poprzedza szkicowym wyjaśnieniem, jak działa ludzki mózg. AN, nawiązując do wyjaśnień przedstawionych w poprzednim rozdziale (por. s. 65) dokładnie omawia tu fazy widzenia: pierwszą, wyłącznie fizyczną („wypadkową praw fizyki, bodźców i przystosowanych do ich wychwytywania receptorów”, s. 65); drugą („po dotarciu do komórek nerwowych, najpierw siatkówki, a później mózgu”), w ramach której „można mówić o informacji”, gdyż struktury komórkowe [...] spełniają już [...] [funkcję] układów informacyjnych” (s. 66). AN dostrzega (w przypisach) pewne problemy, które pojawiają się w ujęciu Chmieleckiego, co wskazuje na samodzielność w myśleniu AN i próby ulepszenia rekonstruowanego ujęcia.

W następnej części tego paragrafu AN omawia Chmieleckiego model wyjaśnienia analizowanych przez tego ostatniego danych naukowych. (Model ten korzysta z transformacji Fouriera.) Model ten pozwala wyjaśnić w jaki sposób „informacje jakościowe zostają zinterpretowane i przekształcone na integralną całość spostrzeganego obrazu” (s. 70), co, jak zauważa AN, jest kwestią zasadniczą dla zrozumienia tego, jak funkcjonuje psychika, a w następstwie tego, jak dochodzi do „pozyskiwania informacji o świecie” (s. 70). Przeprowadzona rekonstrukcja pozwala AN na wprowadzenie i omówienie kluczowej dla dalszej części rozważań zawartych w tym paragrafie kategorii „cerebracji” i „procesów cerebracji”, jakimi posługuje się Chmielecki. Najogólniej rzecz biorąc, za ich pomocą Chmielecki oznacza „procesy dokonujące się w mózgu” (s. 70). Mówiąc o tych procesach polski filozof ma na myśli, zgodnie z tym co mówi AN, „zarówno nieświadomą, jak i nawet niefizjologiczną pracę mózgu” (s. 70-71). AN wskazuje tu również na związki tej kategorii z przedstawionymi wcześniej przez niego założeniami ontologii integralnej. Następnie omawia jeszcze jedną, pozostającą w związku z kategorią poprzednią, kategorię, którą posługuje się Chmielecki – „receptorium”, czyli „wszystkie potencjalnie istniejące możliwości pola recepcyjnego” (s. 72). Kategorie te pozwalają zrozumieć w jaki sposób dochodzi do „zawiadywania informacjami na poziomie całego organizmu” (s. 72).

Podobnie jak we wcześniejszych partiach rozprawy AN prowadzi swój wywód poprawnie, czytelnik na ogół nie ma większych problemów ze zrozumieniem tego, co AN chciał powiedzieć. Dadzą się jednak dostrzec nieliczne uchybienia, do których się teraz odniosę.

---

<sup>52</sup> Wyróżnienie dodane.

W paragrafie tym pojawia się błąd podobny do omówionego przy okazji poprzedniego paragrafu, sugerujący, że struktura pracy nie została przez AN dobrze przemyślana. Pierwsze zdanie tego paragrafu informuje, że „Najbardziej skomplikowanym procesem uzyskiwania danych o świecie przez *duchowe centrum sterujące*, stanowiące najwyższą instancję poznawczą oraz podmiot aktywności ludzkiej (jego obszerne przedstawienie nastąpi w rozdziale piątym), jest widzenie, i właśnie działanie układu wzrokowego jest u Chmieleckiego przedmiotem analiz, przez co, jako że na tych analizach opiera się przedstawienie działania dcs w perspektywie neurofizjologicznej, również i w ramach niniejszych rekonstrukcji ten przykład (zmysłu wzroku) zostanie przedstawiony” (s. 63)<sup>53</sup>. Zasadniczo kłopotliwej nazwy można się w tym kontekście pozbyć, pisząc np. tak: „Najbardziej skomplikowanym procesem uzyskiwania danych o świecie ~~przez *duchowe centrum sterujące*, stanowiące najwyższą instancję poznawczą oraz podmiot aktywności ludzkiej (jego obszerne przedstawienie nastąpi w rozdziale piątym)~~, jest widzenie, i właśnie działanie układu wzrokowego jest u Chmieleckiego przedmiotem analiz i dlatego ~~przez co, jako że na tych analizach opiera się przedstawienie działania dcs w perspektywie neurofizjologicznej, również i~~ w ramach niniejszych rekonstrukcji ten przykład (zmysłu wzroku) zostanie przedstawiony”. Po odpowiednim przeformułowaniu można było ewentualnie do tak przerobionego zdania dodać w przypisie przekreślone wyżej frazy, choć *de facto* nie jest konieczne w tym miejscu dodawanie takich informacji<sup>54</sup>.

Ponadto AN nie do końca sensownie w przytaczanym zdaniu posłużył się akronimem („przedstawienie działania dcs w perspektywie neurofizjologicznej”<sup>55</sup>, skrótowiec ten, co jest jeszcze inną sprawą, powinien być zapisany dużymi literami – DCS)<sup>56</sup>. Powszechnie wiadomo, że akronimy są narzędziem ekonomii językowej, gdyż skracają wypowiedź, jednak ich używanie, zwłaszcza tych mniej znanych i *bez dodatkowego wyjaśnienia*, tworzy niepotrzebną barierę w odbiorze tekstu. Jeśli już AN zdecydował się na użycie skrótowca, to poprawnie należało to napisać tak: „Najbardziej skomplikowanym procesem uzyskiwania danych o świecie przez *duchowe centrum sterujące* (dalej: DCS), stanowiące najwyższą instancję poznawczą oraz podmiot aktywności ludzkiej (jego obszerne przedstawienie nastąpi w rozdziale piątym), jest widzenie, i właśnie działanie układu wzrokowego jest u Chmieleckiego przedmiotem analiz, przez co, jako że na tych analizach opiera się przedstawienie działania DCS w perspektywie neurofizjologicznej, również i w ramach niniejszych rekonstrukcji ten przykład (zmysłu wzroku) zostanie przedstawiony.” Jednak w tym miejscu użycie akronimu nie ma większego sensu, bo nazwa, którą skrótowiec ten zastępuje nie pojawia się tutaj na tyle często, by zastępować ją akronimem.

Z dwóch powodów dyskutowałbym z tezą, że szkicowe wyjaśnienie działania ludzkiego mózgu jest w tym miejscu niezbędne.

---

<sup>53</sup> Wyróżnienie dodane. Pojawiającą się tu amfibolię omawiam w sekcji poświęconej błędom logiczno-językowym.

<sup>54</sup> Jednak, termin „*duchowe centrum sterujące*” pojawia się również w paragrafie czwartym rozdziału czwartego i nie pełni tam roli ozdobnika, gdyż poświęcone mu są aż trzy akapity. Pamiętam, bo zwracałem na to sam uwagę na początku niniejszej recenzji, że „AN uzasadnia, dlaczego w kolejnych rozdziałach powraca do treści przedstawionej w rozdziałach poprzednich”, jednak czym innym jest powracanie, a czym innym pisanie o treściach, które dopiero w dalszym toku wywodów znajdują pełne wyjaśnienie.

<sup>55</sup> Wcześniej AN zrobił to na s. 8, w następującym kontekście: „Rozdział piąty poświęcony jest duchowi, który przez Chmieleckiego nazywany jest również duchowym centrum sterującym (w skrócie – dcs), ze względu na kierowniczą funkcję, jaką pełni nad całością struktur tworzących człowieka”. Czytelnik dawno już o tym akronimie zapomniał bowiem *Wstęp* nie jest miejscem na takie innowacje.

<sup>56</sup> Por. <https://polszczyzna.pl/skrotowce-odmiana-i-zapis/>

Po pierwsze, bez tych uwag bowiem i tak każdy wie, że mózg jest najbardziej złożonym ludzkim organem i mocno wątpię w to, że „kilka zaledwie przytoczonych powyżej faktów z działania mózgu *jest* podstawą *niezbędną* do zrozumienia jak na tym neurofizjologicznym podłożu nadbudowuje się mnóstwo wielojakościowych doznań i ludzkiej aktywności duchowej” (s. 64)<sup>57</sup>. Bez dodatkowej wiedzy z obszaru neuronauki, do której rzadko odwołuje się AN w przypisach (i to w dość specyficzny sposób, bo bez odwołania się do źródeł<sup>58</sup>) zdania typu: „W wyniku zmniejszenia tej różnicy błona komórkowa zwiększa swoją przepuszczalność, to z kolei prowadzi do miejscowej depolaryzacji komórki i powstania *potencjału czynnościowego*, którego przesuwanie się wzdłuż aksonu stanowi impuls”<sup>59</sup> lub „Połączenia synaptyczne należą zasadniczo do jednego z trzech rodzajów – aksodendrytyczne, aksosomatyczne, dendrodendrytyczne, w zależności od tego, które części się ze sobą łączą” (obydwa s. 64) nic czytelnikowi nie wyjaśniają. Wyróżnienie kursywą nazwy nie czyni jej bardziej zrozumiałą, zaś AN nie wyjaśnia czym ten potencjał w istocie jest. Nie wyjaśnia również czytelnikowi, czym są synapsy aksodendrytyczne, aksosomatyczne, dendrodendrytyczne. A nawet gdyby takie wyjaśnienia podał (choćby w przypisie, np. Synapsy aksodendrytyczne, to „synapsy, w których zakończenie aksonu komórki presynaptycznej tworzy synapsę na dendrycie komórki postsynaptycznej”<sup>60</sup>), to dalej nic nie wnoszą one do treści, które w tym rozdziale omawia. Warto też w tym miejscu zauważyć, że nazwy tych synaps pisane są za pomocą łącznika, powinno być zatem „akso-dendrytyczne”, „akso-somatyczne”, „dendro-dendrytyczne”<sup>61</sup>.

Po drugie, z wprowadzonych wyjaśnień działania mózgu AN nie korzysta w dalszej części tego paragrafu.

Omówienie drugiej fazy widzenia ma postać jednego, bardzo długiego (aż 2,5 strony) akapitu, co nie ułatwia zrozumienia przedstawianych tam treści. AN powinien to podzielić na mniejsze akapity. Pojawia się też tutaj problem wychwycenia, kiedy AN zaczyna mówić o fazie drugiej. Rekonstrukcję fazy pierwszej zaczął AN od dość wyraźnego tego zaznaczenia („Ta pierwsza faza widzenia ma charakter czysto fizyczny...”, s. 65). Dość wyraźnego, bo to dopiero czwarte zdanie akapitu. Natomiast omawianie fazy drugiej rozpoczął od zdania „W dalszej części przekształceń bodźca świetlnego omawiany schemat zmienia swój charakter” (s. 66). Zdanie to może sugerować kontynuację poprzedniego, dość długiego, akapitu. Może również być początkiem omówienia kolejnej fazy, o czym czytelnik przekonuje się po przeczytaniu zdania trzeciego („Dopiero po dotarciu do komórek nerwowych, najpierw siatkówki, a później mózgu, można mówić o informacji”, s. 66). Skoro AN raz użył tu nazwy „faza”, to powinien zrobić to ponownie, nie kładąc czytelnikowi niczego się domyślać.

Po tym akapicie AN zamieścił akapit, w którym wyjaśnia, czym się różnią „dwa podstawowe typy komórek światłoczułych” (s. 68). Akapit ten nadaje się na przypis do poprzedniego akapitu, ponieważ wyjaśnienia te nie są w żaden sposób wykorzystane bezpośrednio po ich przedstawieniu.

#### R.4. KONCEPCJA WARSTWOWEJ BUDOWY BYTU LUDZKIEGO

**W paragrafie pierwszym (Wstęp)** AN wyjaśnia, dlaczego będzie rekonstruował warstwową budowę bytu ludzkiego („Ontologia warstw bytowych jest jednym z fundamentów, na których opiera się teoria Chmieleckiego dotycząca rozwiązania problemu psychofizycznego”, s. 78), zaś w tym ostatnim odnaleźć można zasadnicze problemy, o których traktuje ontologia integralna. I dlatego AN

<sup>57</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>58</sup> Por. przyp. 46, 47, s. 64; przyp. 56, s. 68.

<sup>59</sup> Wyróżnienie w oryginale.

<sup>60</sup> Zintegrowana Platforma Edukacyjna, „Rodzaje i budowa synaps”, <https://zpe.gov.pl/a/przeczytaj/D2RmsyKNL>.

<sup>61</sup> Por. np. Zintegrowana Platforma Edukacyjna, „Rodzaje i budowa synaps...”; Mirosław J. Mossakowski, „Badanie morfologiczne synaps”, *Neuropatologia Polska* 1986, t. 24, z. 1, s. 11-31.

przypomina „podstawowe twierdzenia ogólnej ontologii integralnej” (s. 78). Następnie AN wyjaśnia, na co będzie zwracał szczególną uwagę przy omawianiu koncepcji warstwowej budowy bytu ludzkiego i czego Chmielecki w ramach tej koncepcji nie zrobił („warstwy chemicznej Chmielecki nie wyróżnia”, s. 79).

**Paragraf drugi (*Warstwa fizyczna*)** dotyczy warstwy bytu fizycznego, pierwszej warstwy, którą wyróżnił Chmielecki. Energia, jako *arche*, zauważa AN za Chmieleckim, jest niezróżnicowana, jej zróżnicowanie, czyli powstanie materii, możliwe jest dzięki zasadzie determinacyjnej warstwy fizycznej. Następnie AN wprowadza następującą definicję Chmieleckiego: „zasadą determinacyjną w warstwie bytów fizycznych jest forma – ukształtowanie, układ relacji wiążących elementy składowe – gdyż to od niej zależą własności poszczególnych bytów fizycznych” i dość szczegółowo ową zasadę omawia, co prowadzi go do konkluzji, w myśl której: „dzięki zasadzie determinacyjnej w postaci formy możliwe staje się opisywanie z zaskakującą dokładnością warstwy bytów fizycznych za pomocą matematyki” (s. 83).

Ostatnim, dość skrótowo omawianym tu zagadnieniem jest, podejmowany przez Chmieleckiego, problem zaistnienia świata fizycznego. AN przypisuje Chmieleckiemu pogląd, zgodnie z którym, „świat fizyczny istnieje odwiecznie” (s. 83) i (nazbyt skrótowo) zestawia jego poglądy ze stanowiskiem Rogera Penrose’a, w myśl którego nasz wszechświat nie jest ani jedynym, ani pierwszym.

AN, podobnie jak we wcześniejszych partiach rozprawy, prowadzi swój wywód poprawnie, czytelnik zasadniczo nie ma większych problemów ze zrozumieniem jego wypowiedzi. Pojawiają się jednak nieliczne uchybienia, o których teraz wspomnę.

Na samym początku *Wstępu* do tego rozdziału AN napisał tak: „Przypomnijmy najpierw podstawowe twierdzenia ogólnej ontologii integralnej” (s. 78). „Przypomnijmy” na ogół sugeruje, że będzie to jakaś krótka prezentacja, zaś AN faktycznie najpierw krótko przypomina, czym są dwa główne rodzaje zależności bytowych (egzystencjalne związki realizacji i esencjalne związki determinacji) i jak rozumie kategorię „energii” Chmielecki. Jednak w trakcie przypominania tej ostatniej kwestii AN wprowadza informacje (akapit na s. 78-79), których w rozdziale poświęconym ontologii integralnej nie było i wyjaśnia to następująco: „Tych kilka podstawowych informacji wystarczy dla zaznaczenia punktu wyjścia do dalszych rozważań o ewolucji bytów. Kwestie te zostaną jeszcze poruszone w dalszej części niniejszego rozdziału, przy omawianiu poszczególnych warstw bytowych (a zwłaszcza dwóch pierwszych – fizycznej i biologicznej; warstwy chemicznej Chmielecki nie wyróżnia)” (s. 79). To drobne uchybienie, które bardzo łatwo można naprawić bez konieczności sugerowania czytelnikowi, że mamy tu do czynienia z przypomnieniem. Można np. napisać tak: „Dla zaznaczenia punktu wyjścia do dalszych rozważań o ewolucji bytów należy tu wspomnieć o kilku kwestiach, które nie były podejmowane w rozdziale poświęconym ontologii integralnej, gdyż kwestie te bezpośrednio wiążą się z omawianymi w tym rozdziale poszczególnymi warstwami bytowymi”.

Pojawia się tu jeszcze jeden problem. AN zauważa, że „warstwy chemicznej Chmielecki nie wyróżnia” i nie opatruje tego stwierdzenia żadnym komentarzem, wskazującym na konieczność jej wyróżnienia lub na jej zbyteczność. Nie sądzę, aby Chmielecki, który swoje rozważania przedstawia niezwykle drobiazgowo, po prostu o warstwie tej zapomniał. Sugerowałbym, aby AN, gdy będzie przygotowywał niniejszą monografię do druku, spróbował samodzielnie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Chmielecki milczy o tej warstwie.

Wspominałem już o tym, że AN w dość specyficzny sposób, bo bez odwołania się do źródeł, wprowadza w przypisach informacje mające uzupełniać treści przedstawiane w tekście głównym. W tym rozdziale również tak robi<sup>62</sup>.

Kończąc omówienie zasady determinacyjnej w warstwie bytów fizycznych AN pozwala sobie na bardzo mocną konstatację: „jeżeli pewna struktura fizyczna jest izomorficzna z opisem matematycznym, to opis ten daje się zastosować do opisu danego zjawiska fizycznego. Krótko mówiąc, opis taki spełnia warunek adekwatności, jest opisem prawdziwym” (s. 83). Nie wiadomo, czy jest to opinia Chmieleckiego, czy AN, bo nie ma tam żadnego odnośnika.

Wspomniana wątpliwość nie jest tu jednak głównym problemem. Z jednej strony rozumiem, że konstatacja ta ma charakter okresu warunkowego i podaje warunek konieczny bycia opisem prawdziwym. Domyślam się też, że w sporze realizmu z antyrealizmem o status teorii naukowych Chmielecki opowiedziałby się po stronie realizmu. Z drugiej jednak strony nie rozumiem sensu tej wypowiedzi, bowiem filozofowie nauki, zarówno realiści, jak i antyrealiści, od dawna wiedzą, że ten sam zbiór faktów często można wyjaśnić za pomocą więcej niż jednej teorii, co nazywane jest tezą o niedookreśleniu teorii przez dane. Innymi słowy mówiąc, dla tego samego zbioru danych empirycznych stworzyć można wiele różnych i wzajemnie niezgodnych teorii, które będą przez owe dane wspierane (będą adekwatne względem danych) lub też będą prowadziły do podobnych i sprawdzalnych przewidywań, co często i chętnie podkreślają antyrealiści. Teorie te będą empirycznie równoważne i jednocześnie obserwacyjnie nierozróżnialne.

Przy takim stanie rzeczy twierdzi się, że nie można mieć żadnej pewności czy aktualnie przyjmowane teorie uznać można za chociażby w przybliżeniu prawdziwe<sup>63</sup>. Mówiąc krótko, konstatacja ta wymaga jakiegoś obszernego komentarza, który nie tylko odniesie się do tezy o niedookreśleniu, ale również do teorii prawdy, do której ta konstatacja (Chmielewskiego?) prowadzi. I o ile faktycznie Chmielecki opowiada się za realistycznym wymiarem prawdy<sup>64</sup>, to napotykamy tu na problem, bowiem izomorficzność z opisem matematycznym przypomina (nie chcę napisać, że jest) kryterium prawdziwości, zaś każda realistyczna teoria prawdy jest teorią niekryterialną.

**Paragraf trzeci (*Warstwa biologiczna*)** poświęcił AN materii ożywionej. Ta ostatnia tym różni się od nieożywionej, że zawiera już informację, która staje się „nową zasadą determinacyjną warstwy

---

<sup>62</sup> Oto przykład: „Żelazo posiada najsilniej związane jądro atomowe i jest zarazem kresem swobodnej ewolucji jąder atomowych, przez co należy rozumieć, że w wyniku fuzji termojądrowej powstają pierwiastki do żelaza włącznie, jednak wszystkie pierwiastki cięższe wymagają już wprowadzenia do procesu znacznych, dodatkowych ilości energii, aby możliwe było «schwytanie» dodatkowych nukleonów przez jądro żelaza, doprowadzając tym samym do wytworzenia cięższych pierwiastków, np. złota. Procesy te nie są wystarczająco dobrze poznane i opisane, jednak przypuszcza się, że występowanie pierwiastków cięższych niż żelazo (posiadające najsilniej związane jądro) zawdzięczać można zjawiskom kosmicznym generującym olbrzymie ilości energii. Takimi zjawiskami są np. wybuchy gwiazd ciągu głównego, tzw. supernowe, lub też zderzenia gwiazd neutronowych. W wyniku uwolnienia tak znacznej energii, pierwiastki tworzące gwiazdy mogą otrzymać dodatkowe nukleony, a dzięki dużej energii jądro zostaje związane i nie rozpada się. Dotyczy to nie wszystkich pierwiastków cięższych niż żelazo, występują bowiem także pierwiastki niestabilne, których czas trwania jest krótki i które spontanicznie ulegają rozpadowi; uogólniając są to pierwiastki o liczbie atomowej większej niż 92, choć nie tylko” (s. 83, przyp. 15). Nie wiadomo, czy AN przedstawia to za Chmieleckim (pozwala o tym przypuszczać fraza „kres swobodnej ewolucji jąder atomowych”), czy za kimś innym.

<sup>63</sup> Kwestię, że wybór teorii naukowej nie jest całkowicie zdeterminowany dostępnymi danymi empirycznymi i zależy również od wielu innych czynników, tutaj pomijam. Podobnie jak to, czy w jakikolwiek niemetaforyczny sposób można mówić o przybliżonej prawdziwości danej teorii oraz to, czy w ogóle można mówić o prawdziwości teorii, a nie tylko o prawdziwości niektórych elementów tej teorii (problem z nośnikami prawdy).

<sup>64</sup> AN, referując poglądy Chmieleckiego, napisał tak: „Przyjęcie takich założeń doprowadziło naturalizm do relatywizmu i odrzucenia klasycznej koncepcji prawdy” (s. 13).

bytów biologicznych” (s. 84), „gdyż informacja reguluje działanie organizmu żywego, służy do tego, żeby był on w stanie przetrwać oraz rozmnażać się” (s. 85). W tym miejscu AN rozszerza to, co powiedział na temat informacji w poprzednim rozdziale, dodając elementy, jakie należało dodać w kontekście biologicznym, omawiając za Chmieleckim te cechy organizmów żywych, które „zależą od zdolności wykorzystania uzyskanych informacji do sterowania organizmem” (s. 86): kompatybilność ze środowiskiem, zdolność do reprodukcji, zdolność do zachowania własnej integralności i tożsamości, i podległość zmianom ewolucyjnym.

Podobnie jak we wcześniejszych fragmentach rozprawy, AN prowadzi swój wywód tak, że czytelnik nie ma większych problemów ze zrozumieniem treści jego wypowiedzi. Przejdę teraz do pewnej mocno dyskusyjnej sprawy, która jednak nie podważa kompetencji AN. Pisałem już o tym wcześniej<sup>65</sup>, że są takie dość szczegółowej kwestie w poglądach Chmieleckiego, dotyczące rozstrzygnięć proponowanych przez nauki szczegółowe, na które, skoncentrowany na zrekonstruowaniu zasadniczych poglądów polskiego filozofa, AN mógł nie zwrócić uwagi. Oto kolejny, bezpośrednio związany z poprzednim przykład. AN, dając odnośnik do pism Chmieleckiego, napisał tak: „Jeżeli dana mutacja prowadzi do pojawienia się cechy korzystnej z punktu widzenia trwałości organizmu, może zostać przekazana kolejnym pokoleniom i utrwalona, co prowadzi do stopniowego, jednak bardzo powolnego kumulowania zmian i w rezultacie do wytworzenia się nowego gatunku” (s. 87). Chmielecki powtarza tu, obecną zasadniczo we wszystkich podręcznikach biologii tezę o tym, że kumulacja wielu drobnych zmian doprowadzić może do powstania nowego gatunku. Nie jestem biologiem ewolucyjnym i nie będę wypowiadał się w kwestii obowiązywalności tej tezy.

Natomiast jako filozof mogę powiedzieć, że sprawa wcale nie jest zakończona i niektórzy biolodzy-ewolucjoniści (np. Stephen Jay Gould, Niles Eldredge, Steven Mitchell Stanley), którzy akceptują tezę o pochodzeniu od wspólnego przodka, zaproponowali (Gould i Eldredge) inne rozwiązanie, zwane hipotezą przerywanej równowagi.

Konwencjonalna, darwinowska teoria ewolucji, do której odnosi się Chmielecki, przyjmuje gradualizm, czyli tezę o powolnych i stopniowych zmianach w organizmach danej populacji, które prowadzą do powstania nowego gatunku. Proces przejścia od jednego do drugiego gatunku przebiega w mniej więcej stałym tempie i trwa setki tysięcy bądź miliony lat.

Zgodnie z hipotezą Goulda i Eldredge’a, gatunki powstają bardzo szybko (w geologicznie krótkim czasie następują dostrzegalne zmiany morfologiczne), a później nie ulegają już szybkim przemianom (zachodzi proces stazy). Prowadzi to do tezy, zgodnie z którą tempo ewolucyjnych zmian jest zróżnicowane i zmienne.

Klasyczny darwinizm, za którym opowiadał się Chmielecki, podkreślał również, że współzawodnictwo zachodzi między osobnikami tego samego gatunku, zaś zwolennicy hipotezy przerywanej równowagi utrzymują, że szybkie zmiany, o których mówi ich teoria są efektem doboru działającego między gatunkami (*species selection*). Utrzymują oni, że takie współzawodnictwo jest w stanie wywoływać nagłe zmiany w budowie ciała, a w konsekwencji powstanie większych różnic między całymi gatunkami, co, przynajmniej częściowo tłumaczy nieobecność mnogich form pośrednich. Zapis kopalny, co zgodne jest z faktami, nie pokazuje owych szybkich zmian (przerw) tylko okresy równowagi (stazę)<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> Por. s. 16.

<sup>66</sup> Hipotezie tej zarzuca się jednak, że de facto nie proponuje żadnego mechanizmu dla zmian, o których mówi. Ponadto mówi się (Michael Denton, Richard Levontin), że o ile za jego pomocą wyjaśnić można luki między gatunkami, to nie da się za jego pomocą wyjaśnić powstawania wyższych grup taksonomicznych.

Jako filozof mogę również powiedzieć i to, że w dniach 25-26 kwietnia 1966 roku w Wistar Institute w Filadelfii odbyło się sympozjum zatytułowane „Mathematical Challenges to the Neo-Darwinian Interpretation of Evolution”, w którym prominentni matematycy (np. Stanisław M. Ulam) wypowiedzieli się na temat oszacowania prawdopodobieństwa zachodzenia ewolucyjnych zmian dokonujących się drogą kumulowania się małych mutacji i czasu niezbędnego do zajścia tych zmian. Główny wniosek przedstawić można tak: powstanie wielu złożonych, funkcjonalnych struktur biologicznych trwałoby dłużej, niż wynosi wiek Ziemi, gdyż ilość zmian musiałaby być tak duża, że nie starczyłoby ziemskiego czasu na uformowanie się takich struktur (np. oka).

Pojawia się zatem tutaj pytanie o to, co wyjaśnia ontologia Chmieleckiego? O jakiego rodzaju podległości zmianom ewolucyjnym ona mówi?<sup>67</sup> To, że Kant miał dobre powody, by twierdzić, że nauka jest faktem i należy odpowiedzieć na pytanie, jak ona jest możliwa, nie oznacza, że z perspektywy XXI wieku można taką konstatację zaakceptować i poszukiwać, tym razem w ontologii, odpowiedzi na słynne pytanie Kanta, sformułowane, na co warto tu zwrócić uwagę, na długo przed sformulowaniem dwudziestowiecznej<sup>68</sup> idei fallibilizmu.

**Paragraf czwarty (Warstwa psychiczna)** rozpoczyna AN od nawiązania do problemów podejmowanych w rozdziale poprzednim, w którym charakteryzował zwierzęcą psychikę (*animę*), by w tym miejscu przejść do rozważań nad psychiką ludzką (*humanę*). (Do tej ostatniej AN odnosił będzie w dalszych partiach tego paragrafu również kategorię „informacji”). Rozważania te zaczyna od wyjaśnienia, co jest źródłem problemów naukowych badań nad ludzką psychiką („próby wyjaśnienia zjawisk psychicznych u osób trzecich pozbawione są obiektywizmu niezbędnego w pracy naukowej, przez co posiadają walor w najlepszym razie daleko posuniętych interpretacji”, s. 89, ponadto – AN przytacza tu opinię Chmieleckiego – „obserwować można tylko to, co w jakiś sposób oddziałuje na zmysły, a działać na zmysły może tylko rzeczywistość fizyczna, a nie psychiczna”, s. 89) i przechodzi do tezy Chmieleckiego, zgodnie z którą: „adekwatnych i wyczerpujących odpowiedzi może dostarczyć jedynie filozofia, bowiem dopiero całościowe ujęcie problematyki *psyche* w perspektywie ontologicznej może dać zadowalające efekty” (s. 89). Źródłem tego całościowego ujęcia jest odpowiedź na pytanie „o istotę tego, co psychiczne” (s. 90).

Fundamentem bytowym, umożliwiającym zaistnienie psychiki, jest centralny układ nerwowy, a zwłaszcza mózg, zaś zasadą determinacyjną warstwy bytów psychicznych jest reprezentacja bodźców odbieranych „za pomocą mniej lub bardziej wyspecjalizowanych receptorów” (s. 90). „Ta reprezentacja [czyli informacja] zostaje w mózgu zinterpretowana jako reprezentująca coś innego poza układem [nerwowym]” (s. 91). Następnie AN poddaje dokładnym analizom kategorii *animy* i *humany*<sup>69</sup>, zasadniczo koncentrując się na tym, w jaki sposób te obydwie psychiki dokonują aktów interpretacji. Na bazie informacji wprowadzonych w rozdziale poprzednim, uzupełniających Chmieleckiego trójpodział *animy* na trzy podsystemy (*sensorium*, odpowiedzialnego za odbieranie bodźców zmysłowych i przetwarzanie ich na reprezentacje; *tensorium*, zarządzającego dynamiką stanów wewnętrznych organizmu i finalnie odpowiedzialnego za określone odruchy i *efektorium*, wykorzystującego dane z obydwu podsystemów do sterowania organizmem), przystępuje AN do charakterystyki psychiki ludzkiej, która, jak zauważa za Chmieleckim, jest „szczególnym przykładem psychiki, bowiem powstaje w wyniku zwrotnego wpływu ducha na psychikę animalną” (s. 94).

---

<sup>67</sup> Zadają tu dość szczegółowe pytania, bo, jak już zaznaczałem w przypisie 50, bardziej ogólne zarzuty dotyczące podobnych kwestii postawił Chmieleckiemu Poczobut.

<sup>68</sup> W kwestii argumentów dotyczących fallibilistycznego odczytania poglądów Karneadesa por. Dariusz Kubok, „Problem antecedenencji fallibilizmu w poglądach Karneadesa”, *Analiza i Egzystencja* 2018, Vol. 41, s. 5-24, DOI: [10.18276/aie.2018.41-01](https://doi.org/10.18276/aie.2018.41-01).

<sup>69</sup> AN częściowo już omawiał te kategorie w poprzednim rozdziale.

Chmielecki, charakteryzując *humanę*, zachowuje przedstawiony wcześniej trójpodział, jednocześnie wzbogacając *tensorium* o nowe właściwości. Owa szczególność polega na tym, że w obrębie *tensorium* pojawiają się dwie istotne modyfikacje (pierwszą z nich, niestety, AN opisał jedynie następującymi słowami Chmieleckiego) – „wyrażający strukturę aktualnych potencjałów witalnych zwierzęcia tensor, nie przestając funkcjonować, na poziomie *humany* traci swą rolę główną [...] siły napędowej na rzecz struktury *przedstawionych* (postrzeganych, uświadomionych) *interesów*, reprezentowanych w *tensorium* [...] przez idee i przekonania dotyczące tego, co dany osobnik uznaje za *ważne/dobre/korzystne* dla siebie i swoich bliskich” (s. 94-95)<sup>70</sup>. (AN nie zadał sobie trudu wyjaśnienia, czym jest ów tensor<sup>71</sup>, co mocno zaciemnia całą jego wypowiedź AN.) Modyfikację tę określa AN za Chmieleckim, terminem „dusza” (s. 95), która jest „organem niezmysłowego czucia”, co oznacza, jak podkreśla AN, że jest ona zdolna do przyjmowania „pewnej wartościującej postawy, w sensie obiektywistycznym” (s. 95). Drugą zaś modyfikacją jest umysł, powstały „w rezultacie zmian w obszarze pamięci krótkoterminowej [krótkotrwałej] zwierząt” (s. 95). U człowieka pamięć ta „zostaje przekształcona w pamięć operacyjną” (s. 95), ponieważ na zasobach tej ostatniej „możliwe jest przeprowadzanie wielu różnorodnych operacji” (s. 95). Wskutek tego, w stosunku do *animy*, znacznie wyrasta zdolność uczenia się i przyswajania nowych danych. Pozwala to AN za Chmieleckim twierdzić, że funkcją umysłu w psychice ludzkiej jest obsługiwanie pamięci operacyjnej.

Następnie wyjaśnia AN jak, zdaniem Chmieleckiego, powstaje „rdzeń istoty ludzkiej” (s. 97), czyli jaźń, którą za Chmieleckim nazywa „duchowym centrum sterującym” lub „duchem” (s. 97). W myśl tego wyjaśnienia, „zmiany w mózgu (np. pojawienie się nowego rodzaju neuronów) umożliwiają zaistnienie warstwy duchowej” (s. 97). Jaźń, twierdzi AN za Chmieleckim, „pozwala człowiekowi wykroczyć poza fizyczność, poza determinizm przyczynowo-skutkowy i daje możliwość «części do ogarnięcia całości»” (s. 97). Niestety tylko twierdzi, bowiem ani nie opatruje tego żadnymi wyjaśnieniami, ani nie odsyła do treści rozdziału następnego<sup>72</sup>, nie wyjaśnia też tu, na czym polega możliwość części do ogarnięcia całości, zaś cudzysłów wskazujący na Chmieleckiego, jako autora tego sformułowania nie zwalnia AN z konieczności ujaśnienia tej wypowiedzi.

Przejdę teraz do wad niniejszego paragrafu. Wspominałem już, że znaczenia podstawowych terminów ontologii Chmieleckiego przedstawia AN dość skąpo i to w niewłaściwych miejscach. W paragrafie czwartym „dusza” staje się terminem, bo zdawkowo zostaje przez AN scharakteryzowana. I dopiero na s. 113 i to w przypisie (9) czytelnik odnajduje jakąś jej szerszą charakterystykę. To poważny błąd, bo czytelnik widzi słowo, a nie wie, co przez nie rozumie Chmielecki.

W paragrafie tym (od s. 97) AN dość systematycznie odwołuje się do kategorii „duchowego centrum sterującego”<sup>73</sup>, którą omawia dopiero w rozdziale następnym. Świadczy to o tym, że część rozważań z tego paragrafu należało przenieść do następnego rozdziału, w którym byłoby miejsce na nawiązanie do treści z omawianego tu paragrafu.

Czy AN, omawiając tezę Chmieleckiego, w myśl której jedynie filozofia może dostarczyć zadowalających odpowiedzi na kwestię ludzkiej psychiki (s. 89) i przytaczając szereg argumentów polskiego filozofa na rzecz tej tezy nie zauważa, że oprócz specyficznej nomenklatury, którą się tu posługuje Chmielecki, większość jego argumentów odwołuje się do wiedzy z zakresu nauk szczegółowych? Przykładowo: „nowość jaka zaistniała wraz z powstaniem układu nerwowego, polega na tym, że bodźce fizyczne z zewnątrz takiego układu zostają – za pomocą mniej lub bardziej

<sup>70</sup> Wyróżnienie w oryginale.

<sup>71</sup> Czy chodzi tu o jakiś (ale jaki?) czynnik odpowiedzialny za zmianę w zachowaniach organizmu?

<sup>72</sup> Rozdział ten ma tytuł *Duchowe centrum sterujące i problem jego podłoża neuronalnego*.

<sup>73</sup> To samo odnosi się do paragrafu piątego.

wyspecjalizowanych *receptorów* – przetworzone na stany wewnętrzne samego tego układu” (s. 90); „zmiana temperatury otoczenia może być też wykrywana przez odpowiednie receptory w skórze, połączone z mózgiem przez włókna nerwowe, za pomocą których przekazywane są do niego informacje zebrane z receptorów” (s. 91); „istoty z centralnym układem nerwowym posiadają instynkty, które najkrócej opisać można jako łańcuchy odruchów prostych” (s. 93); „wszystkie działania zwierząt są pochodne względem pewnych bodźców i zdarzeń fizycznych lub biologicznych. Bodźce te zostają przekształcone na ciągi impulsów elektrycznych i w takiej zakodowanej formie są dopiero odbierane przez mózg” (s. 93). Zaś wiedza ta zostaje później wtłoczona w siatkę pojęciową, którą stworzył Chmielecki.

Na czym zatem polega ta wyższość odpowiedzi filozoficznych względem odpowiedzi przyrodniczych? Na to pytanie zadowolająco nie odpowiada AN. Zaś pompatyczne stwierdzenie, że „wszelkie badania czy próby wyjaśnienia zjawisk psychicznych u osób trzecich pozbawione są obiektywizmu niezbędnego w pracy naukowej” (s. 89, nie wiadomo czyje, bo brak przy nim odnośnika<sup>74</sup>) nie tylko sytuuje wysiłki wielu psychologów na śmietniku, ale i jest zdaniem fałszywym. Czy autor tej tezy uważa, że np. psychologia poznawcza (*resp.* kognitywna) nie może się poszczycić żadnymi osiągnięciami, że nie przeprowadza się w jej ramach żadnych eksperymentów, które dają sprawdzalne wyniki?<sup>75</sup> A skoro o obiektywizmie tu mowa, to jakim obiektywizmem poszczycić się może filozofia i jakimi kryteriami jego rozpoznawania? W tej kwestii zarówno AN, jak i Chmielecki (przynajmniej w tym miejscu dysertacji) milczą. Do uzasadnienia tego obiektywizmu potrzebna jest jakaś fundamentalistyczna epistemologia bazująca na idei poznania bezpośredniego, a co za tym idzie – niezbędne są argumenty na rzecz tezy, że istnieje coś takiego, jak swoista metoda filozoficzna.

AN, referując ujęcie Chmieleckiego, napisał tak: „powstałe reprezentacje [psychiczne, czyli „czasoprzestrzennie uporządkowane kolekcje informacji traktowane przez centralny układ sterujący (a taką rolę pełni układ nerwowy) jako integralne całości”, s. 90] są z reguły adekwatnym odwzorowaniem świata zewnętrznego i są jednoznaczne” (s. 90). W takim sformułowaniu i bez dalszych objaśnień powyższa teza jest mocno problematyczna. Jeśli AN zdecyduje się na opublikowanie swojej rozprawy, to sugerowałbym, aby mocno tę tezę (lub jej takie, a nie inne sformułowanie) przemyślał. Wygląda to tak, jakby autor tej tezy stał na stanowisku zbliżonym do Leninowskiej teorii odbicia (przykładowo: „Psychiczna reprezentacja drzewa reprezentuje drzewo realne, pewien obiekt w świecie, który możemy dostrzec, ponieważ odbija się od niego światło wpadające następnie do siatkówki oka”, s. 104<sup>76</sup>). W myśl tej ostatniej obiektywna rzeczywistość „dana jest człowiekowi we wrażeniach, którą nasze wrażenia kopiują, fotografują, odzwierciedlają, a która istnieje niezależnie od nich”<sup>77</sup>.

Teza o mentalnym, adekwatnym odwzorowywaniu świata zewnętrznego jest jednak, delikatnie mówiąc, mocno wątpliwa, o ile przez „adekwatny” nie będzie się rozumiało „umożliwiający przeżycie w danym środowisku”<sup>78</sup>. Zaś fraza „z reguły”, dopuszczająca jakieś drobne odstępstwa,

<sup>74</sup> Dopiero na s. 113 dysertacji z przypisu 6, czytelnik dowiaduje się, że AN podchodzi do tej tezy Chmieleckiego z *lekkim* dystansem: „Ta teza Chmieleckiego wydaje się przeciwstawiać przyjętym założeniom psychologii. Nie sposób jednak odmówić przytoczonemu pogładowi słuszności – jeśli nawet nie całkowitej, to przynajmniej częściowej”.

<sup>75</sup> Por. w tej sprawie np. treść numerów periodyku „Cognitive Psychology”, <https://www.sciencedirect.com/journal/cognitive-psychology>.

<sup>76</sup> Inny przykład: „reprezentacje powstają niezależnie od układu, biernie, jako odwzorowanie obiektu w świecie” (s. 102).

<sup>77</sup> Lenin, **Dzieła. Tom 14. Materializm a empiriokrytycyzm...**, s. 145.

<sup>78</sup> Co sugeruje następująca wypowiedź AN: „Dzięki takiemu stanowi rzeczy *reprezentacje psychiczne mogą stanowić podstawę działania* organizmów obdarzonych psychiką” (s. 90, wyróżnienie dodane).

niczego tu nie załatwia. Dalsza lektura tekstu dysertacji wskazuje jednak jednoznacznie, że Chmielecki jest przeciwnikiem naiwnego realizmu: „Autor twierdzi, że takie podejście odpowiada naiwnemu realizmowi, czyli założeniu, że świat jest taki, jaki nam się jawi” (s. 142). Pojawia się zatem pytanie, czym, zdaniem Chmieleckiego są owe adekwatne odwzorowania, o których była mowa w pierwszym z przytaczanych tu zdań. Bezwzględnie należy to zdanie raz jeszcze przemyśleć.

**Paragraf piąty (*Warstwa duchowa i warstwa bytów inteligibilnych*)** zgodnie z tytułem poświęcony jest analizom owych dwóch warstw. Łączne ich omówienie, zaznacza AN, podyktowane jest tym, że mocno są ze sobą związane. Nawiązując do wcześniejszych ustaleń Chmieleckiego (koncepcji fundamentów bytowych) AN wyjaśnia, że „warstwa duchowa [jaźń] jest bezpośrednim fundamentem bytowym warstwy bytów inteligibilnych” (s. 99), jednak byty inteligibilne nie są ustanawiane przez jaźń, gdyż warstwa bytów inteligibilnych „nie posiada własnej zasady determinacyjnej, co wyróżnia ją spośród wszystkich warstw” (s. 99). Następnym owego braku jest to, że na wspomnianej warstwie żadna inna warstwa nie może zostać nadbudowana, gdyż brakuje jej źródła realizacji. „Warstwa bytów inteligibilnych stanowi zatem kres ewolucji i rozwoju struktury warstwowej” (s. 99). Nie twierdzę, że warstwy te nie pozostają w ścisłym związku, jednak nietrudno zauważyć, że, poza powyższą charakterystyką bytów inteligibilnych, ich omówienie zajęło jedynie AN jeden, liczący 17 wersów, ostatni akapit.

Fundamentem bytowym dla tych obydwu warstw jest człowiek, który, zauważa za Chmieleckim AN, ma szczególną własność, nieobecną we wszystkich niższych warstwach, czyli duchowość. Duch staje się nowym, nadrzędnym względem animalnego, centrum sterującym, którego wyróżnikiem jest samoświadomość, „tj. poczuci[e] bycia określonym «Ja» (jaźnią), które: zdaje sobie sprawę z doznawanych wrażeń” (s. 100) oraz jest zdolne do spełniania[a] aktów – wyobraźni, myślenia, chcenia, podejmowania decyzji itp.” (s. 100) i kierowania „całym postępowaniem człowieka” (s. 100).

AN dokonuje pewnej modyfikacji ujęcia Chmieleckiego. Gdy ten drugi utrzymuje, że „centrum duchowe nie jest uwikłane w czas rzeczywisty, funkcjonuje w ramach własnego czasu wewnętrznego, co wyraża się w swobodnym dostępie do pamięci” (s. 100), to AN zauważa, że jest możliwe przedstawienie ducha bez konieczności zakładania istnienia jakiegoś czasu wewnętrznego, bowiem przyjmowanie tego założenia pozostaje w niezgodzie z przyjętą uprzednio definicją bytu nadrealnego<sup>79</sup>, jakim jest duch. A zatem, zgodnie z ujęciem AN, „dlatego, iż duch jako taki nie podlega upływowi czasu, ma możliwość dostępu do całości wiedzy człowieka nawet pomimo tego, że pozostałe, niższe warstwy są wciąż w czasowości zanurzone. Takie ujęcie ducha pozwala na wydobycie go z łańcucha procesów czasowych w ogóle, tak, że nie trzeba zakładać innego czasu duchowego” (s. 101). Szczególną własnością ducha, zauważa za Chmieleckim AN, jest to, że w nowatorski względem reszty świata organicznego sposób jest w stanie posługiwać się reprezentacjami. Duch jest zdolny do „uchwycenia istoty reprezentacji” (s. 101), czyli do uchwycenia jej sensu przez zrozumienie, że „reprezentacja staje się znakiem czegoś” (s. 101).

Następna część paragrafu poświęcona jest temu, czym w ontologii integralnej jest znak. W dalszej części AN rozwija tezę o nowatorstwie posługiwania się reprezentacjami przez ducha. W myśl tej tezy „w trakcie rozwoju człowieka reprezentacje psychiczne ze względu na swe właściwości stają się fundamentem bytowym dla bardziej złożonych reprezentacji duchowych” (s. 105), czyli „związków sensu” (s. 105), innymi słowy mówiąc „połącze[ń] między umocowaniami bytowymi różnych reprezentacji” (s. 105). Następnie AN omawia tezę Chmieleckiego o „duchowych fenomenach wyrazowych” (s. 106), czyli o sposobie urzeczywistniania się samego ducha. (Punktem wyjścia dla tej

---

<sup>79</sup> „[B]yty nadrealne – byty te mogą działać, jednak same nie mogą być przedmiotem oddziaływania (nie mogą zostać zmienione «z zewnątrz»)” (s. 39).

tezy jest teza, w myśl której „człowiek w odróżnieniu od innych istot posiada życie wewnętrzne”, s. 106.) Rozwinięcie tezy o duchowych fenomenach wyrazowych prowadzi do przedstawienia na czym, zdaniem Chmieleckiego, polega aktywność duchowa – sprowadza się ona do „uchwytywania pewnych aczasowych relacji między reprezentacjami duchowymi, osadzonymi na fundamencie reprezentacji psychicznych oraz do ustanawiania związków między nimi” (s. 107). To zaś prowadzi „ostatniej już kwestii w zakresie warstwy bytów duchowych, mianowicie do podmiotowości samego ducha” (s. 108).

Ostatnią część tego paragrafu poświęcił AN „ostatni[ej] z warstw, będąca koroną bytów” (s. 109), czyli warstwie bytów intelligibilnych, która „dostępna jest jedynie dla bytów duchowych” (s. 109). Niestety, omówienie to jest nader skrótowe, bo nawet nie są tam przedstawione wszystkie rodzaje tych bytów. AN ograniczył się tu jedynie do powtórzenia za Chmieleckim, że „bytami takimi są na przykład obiekty matematyczne, przedmioty intensjonalne wyznaczone przez terminy nieobserwacyjne poszczególnych nauk, konstrukty teoretyczne w rodzaju typów idealnych, struktury logiczne, wartości” (s. 109). „Na przykład” jednoznacznie sugeruje, że rodzajów tych bytów jest więcej. Ponadto nie wiadomo, np. o jakie typy idealne tu chodzi, ani czym są przedmioty intensjonalne, bo brakuje nawet omówienia wymienionych za Chmieleckim bytów. Obiekty matematyczne, struktury logiczne i wartości sugerują, że warstwę tę można rozumieć po platońsku, jako świat przedmiotów idealnych. Nazwy pozostałych z wymienionych tu bytów brzmią dość mgliście. Znowu AN zapomniał, że rekonstruuje ujęcie, które nie jest powszechnie znane.

I w tym paragrafie odnaleźć można kilka usterek, które psują, zasadniczo poprawny, tok wywodów AN.

Odnoszę wrażenie, że AN w następującym zdaniu nie napisał dokładnie tego, co chciał powiedzieć: „Układ animalny nie posiada życia wewnętrznego, zdany jest na okoliczności środowiskowe i odbierane bodźce, stanowiące podstawę jego działania” (s. 100). Chyba jednak nie jest to „wypadek przy pracy”, bowiem w innym miejscu tego paragrafu napisał tak: „Zauważyliśmy dotychczas, że człowiek w odróżnieniu od innych istot posiada życie wewnętrzne, tzn. nie jest zdany jedynie na odbieranie bodźców ze świata zewnętrznego [...]” (s. 106). Nie jestem ani biologiem, ani zoopsychologiem, jednak teza, w myśl której zwierzęta nie posiadają *żadnego* życia wewnętrznego, obejmującego np. ich odczucia, emocje i zachowania jest, delikatnie mówiąc, mocno przesadzona<sup>80</sup>. Gdy mówi się o człowieku, to twierdzi się na ogół, że jego życie wewnętrzne jest bogatsze od życia wewnętrznego zwierząt, gdyż obejmuje nie tylko przeżycia psychiczne (np. uczucia, pragnienia, namiętności, pożądania), ale również sferę intelektualną (np. myśli) i wolitywną (np. decyzje)<sup>81</sup>.

Wspominałem już wcześniej<sup>82</sup>, że jest pewien problem ze zrozumieniem tezy, zgodnie z którą osoba nie może być przedmiotem oddziaływania. W następującym zdaniu mamy do czynienia z podobnym problemem: „Pojawienie się duchowego centrum sterującego – *podobnie jak to miało miejsce w przypadku każdej nowej struktury powstałej ewolucyjnie* – nie było wydarzeniem

---

<sup>80</sup> Por. np. Nancy Shute, „The Inner Lives of Animals”, *ScienceNews* January 24, 2026, <https://www.sciencenews.org/article/ed-note-inner-lives-of-animals>

<sup>81</sup> W jeszcze innym miejscu AN napisał tak, jakby nie zgadzał się ze swoimi wcześniejszymi ustaleniami: „zwierzę posiadające centralny układ nerwowy wykazuje posiadanie wszystkich cech pozwalających na przypisanie mu życia psychicznego, chociaż nie jest to psychika ludzka, nieporównywalnie bardziej skomplikowana i nie należy przykładać ludzkiej miary do wzorców animy” (s. 114, rozdział piąty). Trudno powiedzieć zatem jakie faktycznie AN ma zdanie w tej kwestii. Powinien tę kwestię przemyśleć, co w tym miejscu oznacza tylko tyle, iż powinien *dokładnie przeczytać, to co napisał i zastanowić się, czy napisany tekst jest zgodny z tym, co on sam na ten temat sądzi.*

<sup>82</sup> Por. s. 14.

jednostkowym, lecz pewnym rozciągniętym w czasie procesem” (s. 101)<sup>83</sup>. AN mówi w tym miejscu (wcześniej też napotkać można podobne uwagi), że duchowe centrum sterujące jest wytworem procesów ewolucyjnych. Jeśli jest wytworem tych procesów, a procesy te należy rozumieć naturalistycznie<sup>84</sup>, to dlaczego był nadrealny, jakim jest duch, który powstał wskutek wspomnianych procesów, czyli *wskutek zewnętrznych względem niego oddziaływań* (a zatem, posługując się terminologią AN, został „zmieniony «z zewnątrz»”<sup>85</sup>) teraz już nie może być przedmiotem oddziaływania, czyli nie może zostać zmieniony z zewnątrz? Wszyscy biologowie ewolucyjni, którzy opowiadają się za gradualistycznym ewolucjonizmem zgodni są co do tego, że procesy ewolucyjne zachodzą nadal. Skoro zachodzą, to zachodzą również oddziaływania z zewnątrz. Ponadto, jeśli te procesy wciąż zachodzą, to, nawiązując również do poprzednich ustaleń AN, dlaczego „[w]arstwa bytów inteligibilnych stanowi [...] kres ewolucji” (s. 99)? Czy AN nie zauważa, że ewolucjonizm w ujęciu Chmieleckiego i klasyczny, darwinowski ewolucjonizm to dwa zasadniczo różne podejścia?<sup>86</sup>

Czy AN odróżnia obiekt od przedmiotu? Na gruncie niektórych ontologii tak się robi, np. utożsamiając obiekt z rzeczą (konkretem), a ogólniejszą nazwę „przedmiot” rezerwując dla czegośkolwiek, co istnieje (realnie, idealnie, intencjonalnie). Niektórzy zaś utożsamiają nazwy „przedmiot” i „obiekt”. Poruszam tę kwestię, bo następująca wypowiedź AN, mówiąca o obiektach, obiektach fizycznych i przedmiotach, wprowadza w tej materii zamieszanie: „Co więcej, jeśli potraktować dosłownie definicję znaku, jako czegoś co odsyła do czegoś innego na mocy konwencji, to wydaje się, że *obiekty fizyczne* w ogóle nie mogą być uznane za znaki. *Obiekt fizyczny* do niczego wszak nie odsyła, może tylko działać na coś innego, a odsyłanie nie jest działaniem fizycznym. Wniosek jaki się nasuwa jest następujący: związek znaku z *obiektem*, do którego on odsyła, zachodzi tak naprawdę pomiędzy pewną reprezentacją, czyli jakością psychiczną i *przedmiotem*, do którego ona odsyła (na mocy konwencji, tj. odgórnie przez podmiot ustalonego znaczenia)” (s. 101-102)<sup>87</sup>. Ostatnie z cytowanych tu zdań sugeruje, że AN nie utożsamia przedmiotu z obiektem (związek znaku z *obiektem* zachodzi pomiędzy jakością psychiczną i *przedmiotem*). Na tej samej stronie pojawia się również wypowiedź sugerująca, że nazwy te oznaczają to samo: „znak natomiast nie musi – i często nie może, jak to ma miejsce w przypadku pisma – nieść ze sobą żadnych informacji na temat *obektu*, do którego odsyła. Ciąg znaków danej nazwy nic nie mówi o *przedmiocie*, którego dotyczy”<sup>88</sup>. Warto tę kwestię, choćby krótkim przypisem, wyjaśnić czytelnikowi (np. informując czytelnika, że Chmielecki zamiennie używa nazw „obiekt” i „przedmiot”). W związku z powyższymi uwagami raz jeszcze przypomnę AN, że napisał pracę o nowej ontologii, w której swojsko brzmiące słowa nie muszą oznaczać tego, co standardowo oznaczają.

Następująca teza: „tylko on [duch] może spostrzec coś poza nim, świat zewnętrzny i zdać sobie z tego sprawę” (s. 104), w świetle współczesnych badań zoopsychologii jest co najmniej wątpliwa<sup>89</sup>. Ponadto w myśl słynnej „The Cambridge Declaration on Consciousness” podpisanej w 2012 roku przez Jaaka Pankseppa, Dianę Reiss, Davida Edelmana, Bruno Van Swinderena, Philipa Low

---

<sup>83</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>84</sup> Por. s. 15 dysertacji.

<sup>85</sup> Por. s. 39 dysertacji.

<sup>86</sup> Por. w tej sprawie również uwagi na s. 60-61, akapity rozpoczynające się od słów „Nawet biologom ewolucyjnym...”

<sup>87</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>88</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>89</sup> Por. np. Roberto Cazzolla Gatti, “Self-consciousness: Beyond the Looking-glass and What Dogs Found There”, *Ethology Ecology & Evolution* 2015, Vol. 28, No. 2, s. 232-240, <https://doi.org/10.1080/03949370.2015.1102777>.

i Christofa Kocha wiele zwierząt dysponuje podłożem neurologicznym niezbędnym do zaistnienia świadomości, co podważa standardowe przekonanie, zgodnie z którym tylko ludzie obdarzeni są świadomością. W deklaracji tej mówi się, że zwierzęta, w tym ptaki i ssaki, wykazują zachowania wskazujące na świadome doświadczenia<sup>90</sup>. Oczywiście, można w tym kontekście zapytać o to, co znaczy „zdać sobie z tego sprawę”, niemniej jednak sugeruję, aby AN, przygotowując rozprawę do druku, poważnie przemyślał tę tezę.

Tezę, zgodnie z którą reprezentacja ma odniesienie przedmiotowe uzasadnia AN (za Chmieleckim?<sup>91</sup>) bardzo słabo, bo wyjaśnienie to ociera się o *petitio principii*: „reprezentacja zostaje potraktowana właśnie jako reprezentacja, tj. jako odwzorowanie, przedstawienie czegoś innego, nie zaś jako to coś samo w sobie. *Aby taki mechanizm zadziałał niezbędne jest założenie realizmu, czyli przekonanie ducha o istnieniu obiektywnej rzeczywistości istniejącej poza nim. Dopiero dzięki takiemu założeniu reprezentacje powstające w wyniku oddziaływania różnych bodźców na zmysły zostają potraktowane jako niesamodzielne, odsyłające jedynie do czegoś realnego w świecie*” (s. 104)<sup>92</sup>. Jeśli zatem zgodzimy się na realizm, to okaże się, że reprezentacje mają odniesienie przedmiotowe. W taki sposób jak zrobił to AN nie można uzasadniać tezy o odniesieniu przedmiotowym reprezentacji, bo sama kwestia realizmu jest czymś, co wymaga uzasadnienia (powszechnie wiadomo, że uzasadnienie realizmu jest kwestią niesłychanie skomplikowaną, by nie powiedzieć w tym miejscu, że niemożliwą<sup>93</sup>).

W następującej wypowiedzi AN najprawdopodobniej nie napisał tego, co chciał powiedzieć: „Przezroczystość znaków jest *wielkością skalarną, jednak nie może wynosić zero*, ponieważ w takim przypadku zniweczony zostałby główny cel znaku, a więc odsyłanie do czegoś innego. «Niektóre z reprezentacji psychicznych powstających w naszym układzie nerwowym są w *bardzo dużym stopniu przezroczyste* i to właśnie jest powodem, że sobie faktu ich doznawania w ogóle nie uświadamiamy, tak dalece dominuje w nich funkcja odsyłania». Szczególnie jest to widoczne w przypadku zmysłu wzroku, w obrębie którego znaki są – poza szczególnymi przypadkami w rodzaju halucynacji – zupełnie niedostrzegalne, czyli *zupełnie przezroczyste*” (s. 105-106)<sup>94</sup>. Wielkość skalarna, najogólniej rzecz biorąc, to wielkość, którą da się wyrazić liczbą. Skąd u AN pomysł, że miarę przezroczystości znaków da się wyrazić liczbowo? Przytaczana w nawiasie ostrokatnym wypowiedź Chmieleckiego niczego takiego nie mówi, wskazuje jedynie na jakąś, mglistą stopniowalność owej przezroczystości. Ponadto, w pierwszym z przytaczanych zdań napisał AN, że przezroczystość „nie może wynosić zero”, a w ostatnim stwierdził, iż w obrębie zmysłu wzroku znaki są „zupełnie przezroczyste”.

Na ogół twierdzi się, że nazwy „sens” i „znaczenie” znaczą to samo. „Na ogół” nie oznacza, oczywiście, że AN lub Chmielecki muszą się z tym zgadzać. Jednak w jednym miejscu AN napisał tak, jakby uznawał synonimiczność tych nazw: „Ponieważ słowo *byt* pochodzi od czasownika *być*, posiada ono dwa *znaczenia*. Pierwsze mówi o byciu czymś określonym (*w sensie* atrybutywnym), drugie

---

<sup>90</sup> Por. Philip Low, „The Cambridge Declaration on Consciousness”, *Proceedings of the Francis Crick Memorial Conference*, Churchill College, Cambridge University, July 7 2012, s. 1-2, <https://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>

<sup>91</sup> AN opatruje omawiany akapit odnośnikami do pism Chmieleckiego, nigdzie jednak w tym miejscu nie cytuje Chmieleckiego.

<sup>92</sup> Wyróżnienie dodane. Obecną tu amfibolię („przekonanie ducha”) omawiam w sekcji poświęconej błędom logiczno-językowym.

<sup>93</sup> Por. np. Hans Hahn, Otto Neurath, Rudolf Carnap (red.), „Naukowa koncepcja świata. Koło Wiedeńskie”, tłum. Artur Koterski, w: Artur Koterski (red.), **Naukowa koncepcja świata. Koło Wiedeńskie**, słowo/obraz terytoria 2009, s. 68-139.

<sup>94</sup> Wyróżnienie dodane.

natomiast służy do stwierdzenia istnienia czegoś (*sens* egzystencjalny). Chmielecki stawia tezę, że przez byt należy rozumieć jedność obu tych *sensów*” (s. 30)<sup>95</sup>. Zaś w innym miejscu wyraźnie dał do zrozumienia, że znaczenia tych nazw nie są identyczne: „Znaczenie może być fundamentem bytowym sensu, sens zaś może być umocowaniem bytowym znaczenia” (s. 107). Jest to kwestia, którą przy przygotowywaniu pracy do druku, *koniecznie* powinien AN wyjaśnić.

Chcąc wyjaśnić na czym polega autonomia ducha względem niższych warstw bytu AN napisał tak: „Aby mówić o człowieku, że jest podmiotem, potrzeba do tego fundamentalnego założenia, że posiada on warstwę duchową, a nadto, że *duch posiada własne autonomiczne źródło determinacji, które umożliwia jego wolność i wydobywa go z wszechobecnego w warstwach niższych determinizmu. Tym innym źródłem determinacji, stanowiącym zarazem «napęd» ducha, są wartości, które leżą u podstaw wszystkich wolnych decyzji człowieka*” (s. 108)<sup>96</sup>. Wypowiedź ta sugeruje jednoznacznie, że z determinizmu niższego stopnia ducha może wyzwolić jedynie determinizm wyższego stopnia, oraz że źródłem wolności jest determinizm<sup>97</sup>. AN ma tu do czynienia z problemem, na który już kilkakrotnie wskazywałem – dokonuje rekonstrukcji nowatorskiego ujęcia. I dlatego bardzo musi uważać na słowa, którymi się posługuje. Jeśli nawet sam Chmielecki używał w obydwu kontekstach kategorii determinizmu, to zadaniem AN jest to przedstawić tak, by w tego typu pułapkę nie wpadać. W innym bowiem przypadku mamy tu do czynienia z poważną niekonsekwencją autora rekonstruowanego w dysertacji ujęcia.

Charakteryzując warstwę bytów intelligibilnych AN posłużył się następującą wypowiedzią Chmieleckiego: „Bytami takimi są na przykład obiekty matematyczne, przedmioty *intensjonalne* wyznaczone przez terminy nieobserwacyjne poszczególnych nauk, konstrukty teoretyczne w rodzaju typów idealnych, struktury logiczne, wartości” (s. 109)<sup>98</sup>. W pierwszej chwili pomyślałem, że w wyróżnionym kursywą słowie jest literówka i powinno być „intencjonalne”. Jednak rzut oka do dalszych partii rozprawy AN przekonał mnie, że się mylę. „Przedmiot intensjonalny” to termin w ontologii Chmieleckiego. Albo zatem AN powinien tu wyjaśnić, choćby jednozdaniowym przypisem<sup>99</sup>, czym ten przedmiot jest, albo, co jest zdecydowanie lepszym rozwiązaniem, sparafrazować omawianą tu wypowiedź Chmieleckiego tak, by termin ten, który w tym miejscu *de facto* niczego do przedstawianych przez AN wyjaśnień nie wnosi, się nie pojawił. Na marginesie powyższych uwag zauważyć należy jeszcze jedno. W latach .60–.90 ubiegłego stulecia toczyła się burzliwa i powszechnie znana dyskusja dotycząca sensu przeprowadzania dystynkcji teoretyczne-obserwacyjne. Zasadniczo powszechnie przyjmowaną opinią jest to, że nie da się przeprowadzić podziału terminów, o których mówi Chmielecki na teoretyczne i obserwacyjne i że wszystkie terminy, którymi posługują się nauki, są teoretyczne.

## R.5. DUCHOWE CENTRUM STERUJĄCE I PROBLEM JEGO PODŁOŻA NEURONALNEGO

**W paragrafie pierwszym (Wstęp)** wyjaśnia AN, dlaczego do wyjaśnienia sposobu funkcjonowania duchowego centrum sterującego należy wprzód wyjaśnić „na czym ta specyficznie

---

<sup>95</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>96</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>97</sup> I faktycznie tak jest w świetle dalszych rozważań AN: „Chmielecki twierdzi wręcz, że *wolna wola nie tylko nie kłóci się z determinizmem, ale go wymaga*. «Musi – AN przywołuje tu Chmieleckiego – to być jednak determinizm szczególnego rodzaju, wiążący ze sobą jedynie wydarzenia tej samej natury co akt woli, a więc natury duchowej. Nie mamy tu do czynienia z automatyzmem czy nieuchronnością, lecz z drzewem decyzyjnym, po którym poruszamy się kierowani zasadami racjonalności»” (s. 181).

<sup>98</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>99</sup> Co nie byłoby takie łatwe, bo, wg. Chmieleckiego, niektóre przedmioty intensjonalne są przedmiotami intencjonalnymi.

duchowa nowość polega” (s. 111). To drugie wyjaśnienie bazuje również na uchwyceniu różnicy między psychiką ludzką a zwierzęcą a następnie „przedstawienie duchowego centrum sterującego z pozycji dwóch perspektyw – ontologicznej, która skupiać się będzie na fenomenach wyrazowych ducha, takich jak sensory, znaki i rozumienie oraz z perspektywy neurofizjologicznej, stanowiącej fundament bytowy ducha, zawierającej przypuszczalne przebiegi procesów inicjowanych duchowo w psychice i mózgu” (s. 111).

**Paragraf drugi (*Duchowe centrum sterujące w perspektywie ontologicznej*)**, zgodnie z tytułem, poświęcił AN kwestiom ontologicznym – związkom umocowania byтового ducha, uprzedzając czytelnika, że ze względu na to, iż „wątki ontologiczne i fizjologiczne łączą się ze sobą ściśle i przeplatają na prawie każdym poziomie omawianej teorii” (s. 112), to w tym paragrafie nie zabraknie uwag poświęconych podłożu fizjologicznemu. AN następnie powtarza tezę z paragrafu czwartego rozdziału poprzedniego, zgodnie z którą „odmienność psychiki względem warstw niższych polega [...] na tym, że nie jest możliwe jej badanie przy pomocy metod empirycznych” (s. 113), z czego wyciąga wniosek, że nie da się arbitralnie ustalić czym jest psychika, potrzebne są do tego ustalenia innego rodzaju, zaś jednym z nich jest proponowana przez Chmieleckiego teoria. Teoria ta, zauważa AN, w zdecydowany sposób odrzuca dwa ujęcia: starożytne, uznające duszę za zasadę życia, wskutek czego życie psychiczne przypisać można każdemu żywemu organizmowi, co jest niezgodne z założeniami ontologii integralnej; oraz kartezjańskie, gdyż „zwierzęta, które nie posiadają wszak zdolności do uświadamiania sobie swoich stanów, musiałyby zostać uznane za organizmy nie posiadające żadnej psychiki” (s. 114), co również jest niezgodne z założeniami ontologii Chmieleckiego.

Następnie AN wychodząc od przyjmowanej przez Chmieleckiego tezy, w myśl której „istnieją procesy psychiczne, które nie generują subiektywnych przeżyć, jak i przeżycia, które nie są uświadamiane” (s. 114), przechodzi do wniosku, jak z tej tezy wyprowadza polski filozof: „ani świadomość, ani subiektywne przeżycia nie są wyznacznikiem dziedziny tego co psychiczne” (s. 114). Potrzebny jest zatem jakiś inny wyznacznik, obiektywne kryterium psychiczności, którym jest, zdaniem Chmieleckiego, istnienie centralnego układu nerwowego, gdyż ten ostatni umożliwia przetwarzanie bodźców zewnętrznych na stany wewnętrzne układu, wskutek czego powstaje „możliwość znacznie większej dowolności (tj. plastyczności, umiejętności dostosowywania się do warunków zewnętrznych) działania takiego organizmu” (s. 115). Zaś ta możliwość realizuje się dzięki temu, że „prosta informacja jakościowa [jaką dysponują organizmy pozbawione CUN] została zastąpiona przez informację rzędu wyższego, czyli reprezentację” (s. 116).

Pozostaje tu jeszcze wyjaśnić, dzięki czemu pojawia się wyższa forma psychiki, czyli *humana*. „Tą nowością pojawiającą się w duchu jest zdolność uchwycenia sedna reprezentacji, jej *istoty*; akt *rozumienia*, że odnosi się ona do czegoś poza mną, poza podmiotem, że właśnie ona tylko reprezentuje coś obiektywnego w świecie” (s. 117)<sup>100</sup>. Istotą tą, zauważa AN za Chmieleckim, jest sens danej reprezentacji, zaś reprezentacja, której sens został uchwycony, staje się „*znakiem* czegoś w świecie” (s. 117)<sup>101</sup>. Następnie AN podejmuje kwestię sensu znaku, by w dalszej części zapytać „o to, czym w rzeczywistości jest obiekt spostrzegany” (s. 120).

W kolejnej części paragrafu AN analizuje tezę Chmieleckiego, zgodnie z którą za uchwytowanie sensu odpowiada nie proces rozumowania, a proces rozumienia (rozumienie zaś, jak

---

<sup>100</sup> Wyróżnienie w oryginale.

<sup>101</sup> Wyróżnienie w oryginale.

podkreśla AN, jest pewną szczególną zdolnością<sup>102</sup> duchowego centrum sterującego). (W ramach analiz tego procesu AN omawia Chmieleckiego koncepcję przedmiotów intensjonalnych.) Kolejną taką zdolnością jest nazywanie. Kategorię tę omawia obszernie komentując następującą definicję Chmieleckiego: „[N]azywanie to ustanowienie pewnego związku sensu, mianowicie przyporządkowanie przedmiotom spostrzeżeń – czyli ich sensom – pewnych znaków, mianowicie ciągu dźwięków (bądź, na wyższym etapie rozwoju, znaków pisanych) tak czy inaczej więc pewnych reprezentacji psychicznych” (s. 123)<sup>103</sup>. Następną, inną od dwóch pozostałych, bo teoretycznych, rekonstruowaną przez AN zdolnością duchowego centrum sterującego jest zdolność do działania. Jest ona ważniejsza od pozostałych, bowiem „poznawanie [zdaniem Chmieleckiego] odbywa się [...] nie dla samego poznawania, ale dla lepszego działania w świecie” (s. 125).

Już kilkakrotnie wspominałem, że AN całkiem poprawnie prowadzi swój wywód. W tym miejscu chciałbym zwrócić uwagę na coś, co świadczy o tym, że AN nie tylko rozumie, o czym pisze, ale również dostrzega problematyczność głoszonych przez Chmieleckiego poglądów i próbuje je ulepszać. AN pytając (za Chmieleckim?) „czym w rzeczywistości jest obiekt spostrzegany”<sup>104</sup> (s. 120) podejmuje jedną z najbardziej fundamentalnych kwestii ontologii i epistemologii i chwala mu za to z powodów, które nie wymagają żadnego uzasadnienia<sup>105</sup>. AN napisał tak: „Jak widzimy, mechanizm opisany powyżej zakłada, że reprezentacja psychiczna zostaje zinterpretowana jako coś niesamoistnego, co tylko obrazuje pewien byt rzeczywisty, nie jest zaś nim samym. Skoro jednak tak, to *musi istnieć coś*, co sprawia, że jest ona taka, jaka jest, co jest jej umocowaniem bytowym. Zatem *funkcjonować musi pewne założenie*, w myśl którego podmiot zakłada, że poza tym stanem własnego układu, poza reprezentacją, *musi istnieć jakaś realność*, coś obiektywnego, niezależnego od własnego poznania, co jawi się, reprezentuje w taki sposób w umyśle. Takie *założenie prowadzi do przejścia* od własnej reprezentacji do tego, co jest elementem rzeczywistości obiektywnej i co można poznać. *Rodzi się w podmiocie przekonanie*, że rzeczywiście coś poza nim samym istnieje i podlega pewnemu uchwytowaniu poznawczemu” (s. 121)<sup>106</sup>. Sprawa jest istotna, bo „w rzeczywistości” sugeruje, że pytamy o to, czym jest sam z siebie spostrzegany przedmiot.

Odpowiedź, jakiej udzielił AN za Chmieleckim jest jednak wielce problematyczna, bowiem wskazuje ona (niczym Heinrich Rickert) na istnienie pewnego przymusu (siły?), zmuszającej podmiot do sądzenia w określony sposób i jednocześnie nie wyjaśnia, dlaczego podmiot musi tak sądzić, czyli co jest odpowiedzialne za to, że podmiot wie, „że rzeczywiście coś poza nim samym istnieje”. Z problematyczności tej odpowiedzi AN doskonale zdaje sobie sprawę i podejmuje polemikę z Chmieleckim<sup>107</sup>: „Problem polega jednak na tym, a tego w przedstawieniu omawianej tematyki brakuje u autora, co sprawia, że takie przekonanie powstaje? Czy powstaje ono automatycznie, tj. stanowi naturalny mechanizm, który odsyła do czegoś poza? Jest to wszak kompetencja duchowa, a więc nie naturalna, mimo, że wywodzący się z materii duch ją przeprowadza. Nie jest jasne skąd

---

<sup>102</sup> W innym miejscu (s. 125) używa AN, niepotrzebnie moim zdaniem, nazwy „kompetencja”. Niepotrzebnie, bo zmiana nazwy nie wprowadza tu niczego nowego, a powoduje jedynie lekkie zamieszanie.

<sup>103</sup> Niestety, po raz kolejny robi to za pomocą jednego, bardzo długiego akapitu.

<sup>104</sup> Brak odnośnika w tym miejscu jest sporą wadą, bo nie wiadomo, czy to AN interpretuje myśl Chmieleckiego, wzbogacając ją o to zagadnienie, czy powtarza sparafrazowane pytanie Chmieleckiego.

<sup>105</sup> Jeden z akapitów, w którym AN podejmuje tę kwestię jest koszmarnie długi, liczy aż 52 linijki, co mocno utrudnia zrozumienie tego, co chce powiedzieć AN. Nie tylko sama długość jest tu problemem, bo akapit ten dotyczy również tego, co Chmielecki nazywa „rozumieniem”. Zgoda, że są to mocno związane ze sobą kwestie, ale bezwzględnie należy je „optycznie” rozdzielić przy przygotowywaniu rozprawy do druku.

<sup>106</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>107</sup> Niestety, zupełnie bezsensownie, robi to w przypisie (25, s. 121), a nie w głównym tekście. Na s. 154 również w przypisie (36) podejmuje polemikę z Chmieleckim.

wzięto się samo założenie realizmu. Czy oznaczać ma to jakiś stan gotowości na wykroczenie poza stan własnego układu? Jeśli tak, to wymaga to wyjaśnienia, doprecyzowania. «Założenie» implikuje prawdopodobnie jakąś potencjalność wyrażoną w określony sposób (uświadomioną lub nie) na poddanie interpretacji przedmiotu poznania” (s. 121, przyp. 25).

Chwała AN również i za to, że, widząc problematyczność wypowiedzi Chmieleckiego, nie ogranicza się do samej krytyki, gdyż podejmuje próbę reinterpretacji myśli polskiego filozofa: „Chmielecki najprawdopodobniej zakłada, że jest to proces automatyczny, «momentalny» (tj. pozaczasowy), wynikający bezpośrednio z samej duchowości, która nie podlega (sama z siebie) prawom fizyki czy właśnie czasowości, stąd jest niemożliwa do uchwycenia w takie ramy. Zatem założenie czegoś zewnętrznego względem «Ja» czyni duch w swojej własnej rzeczywistości bezwymiarowej (zarówno czasowo, jak i przestrzennie, chociaż to drugie nie odgrywa tu prawdopodobnie żadnej roli). Zdaje się, że taka jest najbardziej prawdopodobną wykładnią omawianego problemu” (s. 121, przyp. 25)<sup>108</sup>.

Pozwolę sobie w tym miejscu na drobną polemikę z wykładnią AN. Teza, w myśl której „założenie czegoś zewnętrznego względem «Ja» czyni duch w swojej własnej rzeczywistości bezwymiarowej” nie usuwa wskazanego przeze mnie problemu. *Nie wiemy dalej, co sprawia, że założenie to jest trafne*. A bez tej wiedzy, jak trafnie zauważył AN „[n]ie jest jasne skąd wzięto się samo założenie realizmu”.

Przejdę teraz do usterek, które dostrzegłem w tym paragrafie.

AN referując poglądy Chmieleckiego, po przytoczeniu wypowiedzi tego ostatniego, dotyczącej uczenia się zwierząt, napisał tak: „Jest to [proces uczenia się zwierząt] więc proces znacznie bardziej zaawansowany niż w przypadku roślin, które mogą tylko machinalnie reagować na zmiany środowiska zewnętrznego, pozostaje on<sup>109</sup> jednak nadal jedynie reaktywnością, która stoi w dramatycznej opozycji do ludzkiej aktywności” (s. 113)<sup>110</sup>. Rozumiem, że Chmieleckiemu takie ostre odgraniczenia potrzebne są do jego ontologii. Jednak wyglądają one bardziej na założenia niż na wnioski. Podkreślałem już, że nie jestem biologiem i w żaden sposób nie zamierzam się wypowiadać o kwestiach, które nie są przedmiotem moich kompetencji.

Warto jednak, aby AN w trakcie przygotowywania dysertacji do druku zastanowił się nad tym, *co filozof może w tej kwestii wiedzieć*. A wiedzieć powinien, że teza, w myśl której rośliny pozbawione są inteligencji co najmniej od czasu słynnego wystąpienia laureatki Nagrody Nobla z dziedziny fizjologii i medycyny, Barabary McClintock w trakcie odbierania tej nagrody (1983) jest kwestią wątpliwą. McClintock utrzymywała, że rośliny są zdolne do podejmowania inteligentnych decyzji:

---

<sup>108</sup> Rozważania, jakie przeprowadził AN na s. 135 (por. np. „Owo zdanie sobie sprawy jest przez Chmieleckiego określone jako intuicja rzeczywistości...”) mocno potwierdzają sformułowane tu przypuszczenie. Sugerowałbym zatem jakieś połączenie tych rozważań.

<sup>109</sup> Obecna tu amfibolia omawiam w sekcji poświęconej błędom logiczno-językowym.

<sup>110</sup> Wyróżnienie dodane. Na s. 114 dysertacji napotykamy na podobne stwierdzenie: „zachodzi niebezpieczeństwo przypisania życia psychicznego do każdego organizmu żywego, co w ramach ontologii integralnej jest niemożliwe, choćby tylko z powodu wyraźnych różnic w uzyskiwaniu i wykorzystaniu informacji między organizmami żywymi nie posiadającymi jeszcze centralnego układu nerwowego i tymi, które w wyniku zmian ewolucyjnych go wykształciły”. Na s. 128 również: „Według prezentowanego przeze mnie poglądu zasadnicza funkcjonalna różnica pomiędzy animalnym i duchowym układem sterującym polega na tym, że pierwszy dokonuje jedynie behawioralnej (popędowej) interpretacji docierających do niego informacji (jakie jest ich znaczenie dla aktualnego stanu osobnika), a drugi dokonuje najpierw ich interpretacji przedmiotowej (jakie jest obiektywne znaczenie odebranej informacji, co ona oznacza); odbywa się więc ona przez odniesienie do obiektywnej rzeczywistości, a nie do stanu własnego organizmu”.

„Celem na przyszłość – mówiła w trakcie swojego wystąpienia amerykańska genetyk – byłoby określenie zakresu wiedzy, jaką komórka posiada o sobie samej, oraz sposobu, w jaki wykorzystuje tę wiedzę w przemyślany sposób (*thoughtful manner*) w obliczu wyzwań”<sup>111</sup>. Nie jest to bynajmniej odosobniona opinia outsidera<sup>112</sup>.

AN w mocno problematyczny sposób uzasadnia tezę zgodnie z którą nie jest możliwe badanie psychiki przy pomocy metod empirycznych. Rozpoczyna od stwierdzenia, że nie ma możliwości porównywania hipotez dotyczących psychiki „z wynikami konkretnych doświadczeń” (s. 113), ponieważ „wyniki takich samych doświadczeń również muszą być takie same, a to w przypadku psychiki wydaje się być immanentnie niemożliwe” (s. 113). Następnie rozwija tę myśl tak: „Psychika nie jest wszak czymś materialnym, a choć niektóre teorie starają się zredukować ją wyłącznie do roli stanów neuronalnych poszczególnych obszarów mózgu, to jak dotąd nie doczekały się potwierdzenia, najprawdopodobniej dlatego, że w swoich badaniach empirycznych zakładają to, co starają się udowodnić. Nawet jeśli wynik takich doświadczeń zdaje się być zadowalający w ramach danej dziedziny badań, to nierozwiązane pozostają rozmaite kwestie kluczowe – gdyby wszak uznać, że psychika to tylko aktywność fizjologiczna mózgu, wówczas znika możliwość wolnej woli. Wszystko, łącznie z myślami, świadomością, dokonywanymi wyborami stałoby się tylko ciekawą odmianą zachodzącego na wszystkich poziomach, determinizmu przyczynowo-skutkowego. Sama psychologia nie jest wolna od poważnych problemów w rodzaju powyższego przykładu, a więc na poziomie fundamentalnym, konstytutywnym dla niej jako dziedziny wiedzy” (s. 113, przypis 6).

Nie wiem, co AN ma na myśli mówiąc o takich samych wynikach, bo wątku tego nie rozwinął. Ale warto w tym miejscu zaznaczyć, że nawet w fizyce wyniki doświadczeń nigdy nie są takie same, o czym mówili już Henri Poincaré i Pierre Duhem. Z uwagi na sam charakter danych doświadczalnych, które są niejednoznaczne i nigdy nie są pozyskiwane w identycznych warunkach, nie ma możliwości ustalenia jedno-jednoznacznej relacji między wnioskami a wynikami eksperymentalnymi. Uczeni, włączając w to psychologów, radzą sobie z tym w różny sposób, bo bez tego nie mogliby prowadzić swoich badań. Nawet gdybyśmy przyjęli, że psychologowie mają z tym większy problem niż fizycy, to różnica będzie jedynie różnicą stopnia, a nie różnicą jakościową, o jakiej mówi AN.

Zdaniem AN redukcjonizm jest podejściem błędnym z dwóch powodów.

Po pierwsze, zakłada to, co stara się udowodnić. Innymi słowy mówiąc, o ile dobrze zrozumiałem wypowiedź AN, redukcjonizm jest podejściem wadliwym, bowiem dąży do potwierdzenia przyjmowanych przez siebie założeń. Taka procedura jest jednak zasadniczo powszechnym sposobem postępowania w nauce. (Można ją oczywiście krytykować, twierdząc, że należy próbować obalać przyjmowane wprzód założenia. I dopiero takie nieobalone mimo usilnych prób założenia uznawać za w specyficzny sposób potwierdzone (*resp.* skoroborowane).)

Po drugie, redukcjonizm ma konsekwencje, które są nie do przyjęcia, bowiem, jeśli jest podejściem trafnym, to „znika możliwość wolnej woli”. Taka rozumowanie obarczone jest jednak *argumentum ad consequentiam* (niekiedy nazywanym również argumentem równi pochytej). Polega on na tym, najogólniej rzecz biorąc, że przedstawia się szereg następstw płynących z akceptacji jakiegoś twierdzenia tak, iż ostatnie z nich przedstawione jest jako nie do zaakceptowania. Z czego

<sup>111</sup> Barbara McClintock, “The Significance of Responses of the Genome to Challenge. Nobel Lecture, 8 December, 1983”, s. 193 [180-199], <https://www.nobelprize.org/uploads/2018/06/mcclintock-lecture.pdf>.

<sup>112</sup> Por. np. Anthony Trewavas, „Intelligence, Cognition, and Language of Green Plants”, *Frontiers in Psychology* 2016, Vol. 7, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2016.00588>; Paco Calvo, Monica Gagliano, Gustavo M Souza, Anthony Trewavas, “Plants Are Intelligent, Here’s How”, *Annals of Botany* 2020, Vol.125, Iss.1, <https://doi.org/10.1093/aob/mcz155>; “Prof. Stanisław Karpiński o komunikacji roślin”, <https://nauka.tvp.pl/61719728/prof-stanislaw-karpinski-o-komunikacji-roslin>.

wyciąga się wniosek, że wyjściowego twierdzenia nie należy przyjmować. Jest to perswazja, a nie rzeczowa argumentacja.

Warto w tym miejscu jednak dodać, że konstatacja odwołująca się do konsekwencji, jaką przedstawił AN, może być *punktem wyjścia* do prowadzenia alternatywnych badań nad psychiką, a nie punktem dojścia. Mówiąc o punkcie wyjścia mam tu na myśli to, że ktoś z powodów czysto metafizycznych (lub religijnych – jeśli nie ma wolnej woli, to nie ma grzechu) podejmie badania nad psychiką, by wykazać, że nie ma ona materialnego charakteru. To każdemu wolno zrobić. Ale wnioski wypływające z takich badań nie mogą kończyć się metafizyczną tezą, że znika możliwość wolnej woli.

Ponadto następujące stwierdzenie „psychika nie jest *wszak* czymś materialnym”, dzięki użyciu partykuły „wszak” (która na ogół akcentuje oczywistość sądu wyrażonego przez mówiącego), ma mocno perswazyjny charakter. Stwierdzenie to jest przecież mocno kontrowersyjne i od dawna dyskutowane. AN w ostatnim z przytaczanych wyżej zdań („Sama psychologia...”) zarzuca psychologii, ogólnie rzecz biorąc, naturalizm, który, jeśli dobrze zrozumiałem, przejawia się w jej skłonności do materializmu. (Można to też rozumieć po Husserlowsku, psychologia, każda inna nauka uprawiana jest w nastawieniu naturalnym i jako taka pewnych pytań, właściwych filozoficznej refleksji, nie będzie stawiała.) Innymi słowy mówiąc, AN oskarża psychologię o to, że przyjmuje naturalizm metodologiczny (materialistyczny), który nakazuje „aby wyjaśnić świat przyrody w sposób naukowy, [a aby to robić] naukowcy muszą uwzględniać wyłącznie przyczyny materialne (materię, energię i ich oddziaływanie)”<sup>113</sup>. Oczywiście, wbrew wielu pompacyjnym stwierdzeniom przypominającym ostatnie z cytowanych zdań, naturalizm ten nie jest żadną świętością. *I dobrze, że AN zdaje sobie z tego sprawę*. Pojawia się tu jeszcze jeden problem. Wypowiedź AN sugeruje, że wszyscy psychologowie (by nie pisać: „cała psychologia”) akceptują taki naturalizm. Nie jest to jednak prawdą.

Na s. 121-122 AN omawia tezę Chmieleckiego, zgodnie z którą za uchwytowanie sensu nie odpowiada rozumowanie, lecz rozumienie „więc pewna własność o charakterze pasywnym, dziejąca się spontanicznie w ramach duchowego centrum sterującego” (s. 122). Powszechnie wiadomo, że kategoria rozumienia była obszernie eksploatowana w hermeneutyce<sup>114</sup> i nie bywała oddzielana od rozumowania („[Z]godnie z regułami rozumienie utrwalonych uzewnętrznień życia nazywamy wykładnią, czyli interpretacją”<sup>115</sup>). Nie zakładano też, że rozumienie ma charakter spontaniczny („Rozumienie [...] jest najbardziej fundamentalnym postępowaniem dla wszystkich dalszych operacji nauk humanistycznych”<sup>116</sup>; „[A]ktywność rozumienia polega na operowaniu przedmiotami świata trzeciego”<sup>117</sup>). Chmielecki proponuje zatem inne rozumienie tej kategorii jako spontanicznego aktu (co przypomina, moim zdaniem, jakiś wariant poznania bezpośredniego). Przygotowując rozprawę do druku AN powinien zwrócić na to uwagę czytelnika, gdyż, na co już wcześniej kładłem nacisk, niektóre swojsko brzmiące kategorie nabierają w koncepcji polskiego filozofa innego niż tradycyjne znaczenia.

Przeprowadzone w tym paragrafie przez AN analizy Chmieleckiego koncepcji przedmiotów intensjonalnych są mętne. Po pierwsze nazwa „przedmiot intensjonalny” zasadniczo nie występuje w

---

<sup>113</sup> Eugenie C. Scott, „«Science and Religion», «Christian Scholarship», and «Theistic Science»: Some Comparisons”, *Reports of the National Center for Science Education* 1998, Vol. 18, No 2, <https://ncse.ngo/science-and-religion-christian-scholarship-and-theistic-science>.

<sup>114</sup> Por. np. Andrzej Przyłębski, **Od sztuki interpretacji do teorii i filozofii rozumienia**, Zysk i S-ka, Poznań 2021, zwłaszcza rozdziały trzeci i czwarty. Kategorii rozumienia, nadając jej mocno antyhermeneutyczny wymiar, sporo uwagi poświęcił Popper w „O teorii obiektywnego umysłu”.

<sup>115</sup> Wilhelm Dilthey, **Pisma estetyczne**, tłum. Krystyna Krzemieniowa, PWN, Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa 1982, s. 293.

<sup>116</sup> Dilthey, **Pisma estetyczne...**, s. 314.

<sup>117</sup> Popper „O teorii obiektywnego umysłu...”, s. 219.

języku polskim<sup>118</sup>, co pozwala przypuszczać (bo AN milczy w tej sprawie), że jest to termin, który do filozoficznej polszczyzny wprowadził Chmielecki. Jeśli mam rację, to o pojawieniu się tej nowej kategorii filozoficznej w języku polskim powinien AN poinformować czytelnika.

Po drugie, po przedstawieniu tego, jak Chmielecki rozumie intensję (zdanie w nawiasie ostrokątnym poniżej), AN przedstawia całkowicie niezrozumiałą dla kogoś, kto nie zna poglądów Chmieleckiego, definicję przedmiotu intensjonalnego, pisząc tak: „«Wszystkie znaki prezentujące posiadają w ramach danej sytuacji znakowej coś, co nazwać można intensją (od łacińskiego słowa *intensio* – treść). Jest to bądź pewna treść zmysłowa, bądź pewne znaczenie słowne, za pomocą których przedmiot danego znaku jest przedstawiony, i przez które jest w konsekwencji wyznaczony». Są to zatem przedmioty intensjonalne, czyli takie, których jakaś perspektywa zależna od wielu warunków, została uchwycona. Taki przedmiot sam w sobie się nie zmienia, zmianie ulegają natomiast «okoliczności», czyli pewna sytuacja znakowa” (s. 122). Liczba mnoga („są to zatem”) sugeruje, że przedmiotami intensjonalnymi są znaki, zaś Chmielecki pisał o przedstawionym przedmiocie danego znaku. Czytelnik zaczyna się w tym gubić. Następnie jest mowa o jakiejś, zależnej od wielu warunków perspektywie (czego?), która została uchwycona, by na koniec dowiedzieć się, że taki (czyli jaki?) przedmiot samoistnie nie ulega zmianom. Podanie (najlepiej kilku) przykładów takich przedmiotów i omówienie tych przykładów jest w *tym miejscu* absolutnie niezbędne. Widomo byłoby wtedy o jakiej perspektywie jest tu mowa i jaki przedmiot samoistnie nie ulega zmianom. AN nie powinien tu zakładać, że czytelnik „doczyta” sobie pozostałe informacje z dalszych partii tekstu (które *de facto* wprowadzają sporo porządku do poprzednich wyjaśnień AN).

Po trzecie AN nie może nie wiedzieć, że w filozofii mówi się o przedmiotach intencjonalnych. Teorii przedmiotów intencjonalnych jest całkiem sporo, w Polsce najwięcej na ten temat pisał Roman Ingarden<sup>119</sup>. I choćby jego teorię można by zestawić z ujęciem Chmieleckiego po to, by poglądy tego drugiego uczynić zrozumiałymi. Dalsze bowiem wyjaśnienia AN sugerują, że przedmiot intensjonalny przypomina to, co Ingarden nazywał „przedmiotem także intencjonalnym”. „Przedmiot intensjonalny – napisał AN – to wypadkowa danych docierających ze świata zewnętrznego – informacji jakościowych oraz jakości psychicznych podmiotu (czyli reprezentacji). Mamy tu zatem do czynienia *de facto* z dwoma przedmiotami – tym rzeczywistym, realnym, zbudowanym z materii oraz drugim, spostrzeżonym, który zbudowany jest z jakości psychicznych” (s. 122). „Dla przedmiotów także intencjonalnych – twierdził Ingarden – jest rzeczą całkowicie przypadkową, że na nie skierowuje się akt lub akty świadomości, przez co wtórnie stają się «także intencjonalnymi» przedmiotami”<sup>120</sup>. Przedmiot także intencjonalny to taki korelat aktu intencjonalnego, który nie jest wytworem tego aktu i nie podlega żadnym zmianom pod wpływem tego aktu. Innymi słowy mówiąc, przedmiot także intencjonalny jest w pełni niezależny od aktów świadomości, za pomocą których jest ujmowany, a ujmowany jest tylko w jakimś jego aspekcie. Podam przykład. Gdy patrzę na stojący na parkingu samochód to mój akt spostrzeżeniowy nie wywiera na obserwowany przedmiot żadnego wpływu. Innymi słowy mówiąc, spostrzegany samochód jest całkowicie niezależny od mojego aktu spostrzeżeniowego, akt ten w żaden sposób tego przedmiotu nie zmienia. Jednak „widzę to, co widzę”

---

<sup>118</sup> Nie udało mi się znaleźć wystąpień tej nazwy w Internecie. Oczywiście mówi się powszechnie o funktorach intensjonalnych (czyli funktorach zdaniotwórczy od argumentów zdaniowych takich, że wartość logiczna zdania utworzonego za pomocą tego funktora zależy nie tylko od wartości logicznych zdań składowych, lecz także od ich treści).

<sup>119</sup> Polecam następujące opracowanie: Zefiryna Żegnałek, „Przedmiot czysto intencjonalny u Ingardena”, *Edukacja Filozoficzna* 2006, Vol. 41, s. 187-201, [https://edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl/strapi/uploads/Edukacja\\_Filozoficzna\\_41\\_186\\_200\\_a9edb70732.pdf](https://edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl/strapi/uploads/Edukacja_Filozoficzna_41_186_200_a9edb70732.pdf).

<sup>120</sup> Roman Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. Maria Turowicz, PWN, Warszawa 1960, s. 180.

czyli jedynie pewne aspekty tego przedmiotu, np. jego kolor, kształt, to, że jest brudny itp<sup>121</sup>. AN nie może zapominać, że pisze o czymś, co nie jest powszechnie znane i dlatego powinien wyjaśniać w najbardziej elementarny sposób sprawy, które dla niego wydają się oczywiste. Zaś w tym miejscu postąpił tak, jakby próbował np. wyjaśnić czytelnikowi czym jest (przyjmijmy roboczo, że bardzo słabo znany) Arystotelesowski umiarkowany realizm pojęciowy, w żaden sposób nie nawiązując do, powszechnie znanego Platońskiego skrajnego realizmu pojęciowego.

Pisząc rozprawę poświęconą zasadniczo kwestiom ontologicznym, młody badacz, jakim jest AN mógł nie zwrócić uwagi na istotną kwestię epistemologiczną. Jeśli jednak, na co już kilkakrotnie wskazywałem, Chmielecki opowiada się za realistycznym wymiarem prawdy, to mamy tu znowu do czynienia z pewną niekonsekwencją w jego poglądach. Zasadniczo zwolennicy koncepcji klasycznych to również zwolennicy teoretycznego (kontemplacyjnego) modelu wiedzy, zgodnie z którym, najogólniej rzecz biorąc, prawda jest celem samym w sobie, poznaje się po to, aby wiedzieć (zaspokoić ciekawość), a nie po to by skutecznie działać w świecie. A skoro Chmielecki uważa, że poznawanie „odbywa się nie dla samego poznawania, ale dla lepszego działania w świecie” (s. 125), to nie tylko opowiada się za jakimś innym, nazwijmy go tu, korekcyjnym modelem wiedzy, zgodnie z którym wiedza ma, ogólnie rzecz biorąc, poprawiać los człowieka, ale i musi opowiedzieć się za jakimiś kryteriami rozpoznawania tego, że jedno działanie będzie lepsze od drugiego. Samo w sobie nie jest to jakimś problemem, jednak jednoznacznie, na co również już wskazywałem<sup>122</sup>, prowadzi do jakiejś kryterialnej, a zatem nieklasycznej, koncepcji prawdy.

**W paragrafie trzecim (*Duchowe centrum sterujące w perspektywie neurofizjologicznej*)** zgodnie z tytułem AN bada w jaki sposób, zdaniem Chmieleckiego, „duchowe centrum sterujące realizuje się [...] w sferze neurofizjologicznej” (s. 127). Doniosłość tego typu rozważań uzasadnia AN tezę, zgodnie z którą sfera ta ma określone podłoże bytowe – centralny układ nerwowy, a w szczególności, „bezpośredni fundament bytowy duchowego centrum sterującego” (s. 128) czyli mózg, organ odpowiedzialny za „wykształcenie [...] jakościowo nowej formy interpretacji, nieobecnej u mniej rozwiniętych gatunków” (s. 129). AN zauważa tu za Chmieleckim, że ludzki mózg ma znacznie powiększony, względem innych organizmów, płat czołowy a ten ostatni odpowiada za pamięć operacyjną, która wykorzystywana jest do wykonywania takich „abstrakcyjnych działań, jak interpretacja przedmiotowa” (s. 129). Zaś jeden z elementów tego płatu, kora przedczołowa jest funkcjonalnie związana z jądrem grzbietowo-przyśrodkowym, zaś to ostatnie, cytuje AN Chmieleckiego, „a w każdym razie głównie ono – stanowi anatomiczne siedlisko duchowego centrum sterującego” (s. 129).

Następnie AN powraca do, omawianej już w poprzednich rozdziałach, kwestii tego, czym jest Ja i przedstawia jego charakterystykę (jego związki umocowania) pozwalającą na odróżnienie Ja od ja psychofizycznego. W kontekście tych ostatnich rozważań AN przedstawia sformułowaną przez Chmieleckiego hipotezę o istnieniu nieodkrytych jeszcze przez naukę nowego typu neuronów, nazywanych przez tego ostatniego „neuronami dcs”, charakteryzujących się tym, że są inicjatorami impulsów nerwowych, ale nie są one odbiorcami takich impulsów. Rolą tych neuronów byłoby, o ile właściwie zrozumiałem to, co napisał AN, wyłącznie przesyłanie impulsów do określonych ośrodków funkcyjnych. Istnienie takich neuronów postuluje teoria Chmieleckiego, bowiem „zgodnie z założeniami ontologii integralnej, [duchowe centrum sterujące jest] bytem nadrealnym, [...] [który] jako taki nie może podlegać oddziaływaniom zewnętrznym” (s. 130).

<sup>121</sup> Więcej na ten temat w przywoływanym artykule Żegnałek.

<sup>122</sup> Por. s. 28 niniejszej recenzji.

Ostatnim poruszonym tu zagadnieniem jest kwestia świadomości, gdyż ta ostatnia odpowiada za to, „że duchowemu centrum sterującemu ujawnione zostają niektóre przejawy jego aktywności” (s. 132). Zaś na kanwie tych rozważań, AN powraca do, poruszanej już wcześniej, kwestii istnienia świata zewnętrznego, analizując tezę Chmieleckiego, zgodnie z którą samoświadomość „pozwała ujawnić istnienie obiektywnej rzeczywistości «na zewnątrz» monitorowanego układu” (s. 135). *De facto* chodzi tu jednak o „przebłyski intuicji realności” (s. 136)

Przejdę teraz do kilku usterek, które dostrzegąłem w tym zasadniczo klarownym wywodzie AN.

W ontologii integralnej Chmieleckiego istotną sprawą jest ulokowanie i połączenie odpowiednich warstw bytowych. M.in. dlatego AN omawia neurofizjologiczne podłoże duchowego centrum sterującego. Jednak omawiając to, powinien – bo pisze o sprawach skomplikowanych co najmniej z dwóch powodów: rekonstruuje nową ontologię i jednocześnie do tego celu wykorzystując wiedzę z zakresu neurofizjologii – zatroszczyć się o maksymalną precyzję własnych wypowiedzi. Zaś tego typu wypowiedzi: „W opinii Chmieleckiego kora przedczołowa jest *jakby przedłużeniem funkcjonalnym* jądra przyśrodkowo-grzbietowego wzgórza” (s. 129)<sup>123</sup> niczego nie wyjaśniają, bo co w tym kontekście oznacza zaznaczone kursywą wyrażenie? A z takich wypowiedzi AN wyciąga następnie wnioski: „Sądzę w związku z tym, że – AN przytacza tu wypowiedź Chmieleckiego – to właśnie jądro przyśrodkowo-grzbietowe wzgórza – a w każdym razie głównie ono – stanowi anatomiczne siedlisko duchowego centrum sterującego». *Widać więc*, że część dcs opiera się na doniesieniach układu animalnego (płat czołowy – u człowieka powiększony, ale nie zastąpiony czymś jakościowo innym), a inna część (jądro przyśrodkowo-grzbietowe wzgórza) służy realizowaniu przede wszystkim duchowych funkcji” (s. 129)<sup>124</sup>. Nie, nic tu nie widać, bo jest to po prostu niezrozumiałe. Takie kwestie, powtórzę raz jeszcze, wyjaśniać należy z maksymalną możliwą precyzją. Najpierw czytaliśmy o płacie czołowym, następnie o korze przedczołowej, a na koniec o jądrze grzbietowo-przyśrodkowym wzgórza. Bez żadnych komentarzy ukazujących anatomiczne związki między tymi organami. Komentarze takie dla specjalistów w dziedzinie fizjologii i budowy mózgu są banalnie oczywistymi sprawami. Ale tylko dla nich. Bez tych komentarzy, a zwłaszcza bez wyjaśnień za jakie, istotne dla ontologii integralnej, funkcje odpowiadają te organy, równie dobrze AN mógł napisać, że zdaniem Chmieleckiego anatomicznym siedliskiem duchowego centrum sterującego jest jądro przyśrodkowo-grzbietowe wzgórza i postawić kropkę.

Zaznaczyłem wcześniej<sup>125</sup>, że AN we *Wstępie* zamieszczonym na początku pracy poinformował czytelnika, że będzie w różnych rozdziałach powracał do problematyki przedstawionej w rozdziałach wcześniejszych i uzasadnił, dlaczego będzie tak postępował. Stosowanie tej procedury nie jest niczym nagannym, o ile robi się to we właściwy sposób. AN chyba jednak do końca nie wie, jak to robić. Gdy wprowadza się nowy wątek, który pozostaje w ścisłym związku w przeprowadzonych wcześniej analizami dużo lepiej jest owe analizy przypomnieć czytelnikowi, niż odsyłać do nich za pomocą odnośnika. I tak robi AN. Jednak te przypomnienia bardzo często są nazbyt obszerne i równie często zamieszczane są w tekście głównym, a nie w, dodanych w stosownym miejscu, przypisach. Przykładowo (s. 129), skoro raz wcześniej omówił AN kwestię, czym wedle Chmieleckiego jest Ja, to nie powinien tych samych informacji przedstawiać w tekście głównym. Raczej powinno być to przedstawione jako skrótowa, mocno skondensowana informacja w przypisie, wraz z podaniem stron, na których czytelnik, o ile będzie mu to do czegoś potrzebne, znajdzie więcej informacji na ten temat.

---

<sup>123</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>124</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>125</sup> Por. s. 4 niniejszej recenzji.

Niestety, AN w wielu miejscach<sup>126</sup> zamiast powtarzać w odnośniku tylko skondensowane informacje niezbędne do uzupełnienia podejmowanego w danym miejscu problemu obszernie mówi o tym, o czym mówił już wcześniej.

Wspominałem już, że AN formułuje swoje myśli w postaci nazbyt długich akapitów. W tym miejscu dodam, że w jednym z takich akapitów pisze o trzech różnych, choć związanych ze sobą sprawach. Bardzo utrudnia to czytanie rozprawy. Niech AN tę kwestię przemyśli przygotowując rozprawę do druku. Na s.129-130 przedstawił liczący 46 linijek akapit, w którym mówi o: (a) neurofizjologicznym podłożu duchowego centrum sterującego, (b) odmiennym statusie ontologicznym procesów neurofizjologicznych, (c) statusie duchowego Ja.

Swoje analizy dotyczące tego, czym jest duchowe Ja, kończy AN twierdząc, że według Chmieleckiego Ja duchowe jest absolutnie proste, niepodzielne i, jako takie, nie składa się z żadnych elementów. Pojawia się tu jednak wątpliwość, czy przytoczone niżej rozważania AN (zdania w nawiasach ostrokątnych to cytaty z Chmieleckiego) pozwalają na wyciągnięcie takiego wniosku. AN napisał tak: „«Otóż z tego punktu widzenia to, co funkcjonalnie stanowi nadrzędne, zwierzchnie centrum sterujące, to kategorialnie nic innego jak czysto duchowe Ja, będące autorem własnych aktów». Wspomniane «Ja» jest u Chmieleckiego pozbawione jakiegokolwiek konkretnej treści. Stanowi synonim nadrzędnego centrum sterującego, będącego na szczycie hierarchii bytowej w ramach bytu ludzkiego (byty inteligibilne bowiem nie są częścią człowieka jako takiego, nie stanowią wyniku aktywności duchowej, stają się mu tylko dzięki niej dostępne). Można więc z pewną dozą ostrożności założyć, że «Ja» stanowi tylko próbę uchwycenia siebie (swojej odrębności) w świecie, nadania sobie jakiejś określoności (inaczej prawdopodobnie rozumianej niż tylko przez pryzmat samych aktów przez siebie spełnianych – bo przecież to Ja coś robię, a nie coś we mnie i nie jestem też tym, co robię, ale czymś względem tego pierwotnym – przyczyną pewnych stanów rzeczy), która jednak uporczywie nie poddaje się tym usiłowaniom. «Duchowe Ja należy zatem odróżniać od ja psychofizycznego, które dla tego pierwszego może być przedmiotem. Ja duchowe nie ma żadnej innej określoności, poza tym, że jest źródłem swych aktów i że funkcjonuje według pewnych zasad». *Chmielecki twierdzi także, a wynika to z przytoczonego fragmentu, że Ja duchowe nie składa się z żadnych elementów, jest absolutnie proste, niepodzielne*” (s. 130)<sup>127</sup>.

Czy wniosek o prostocie i niepodzielności wynika z ostatniej z przytaczanych tu jego wypowiedzi? Wspominałem już o pewnych niebezpieczeństwach będących efektem posługiwania się w sposób nieokreślony kategorią wynikania<sup>128</sup>. Nie można tu mówić o żadnym wynikaniu logicznym wniosku AN z wypowiedzi Chmieleckiego. Czy może więc wypowiedź Chmieleckiego sugeruje w jakiś sposób, że „Ja duchowe nie składa się z żadnych elementów, jest absolutnie proste, niepodzielne”. Moim zdaniem, nie, bo Chmielecki twierdzi, że wszystko, co na temat owego Ja można powiedzieć to to, że może ono być jedynie określane wyłącznie przez następujące *dwie* własności: jest źródłem swoich aktów i funkcjonuje według pewnych zasad. Jednak bez dalszego dookreślenia czym jest tu element, prostota i niepodzielność trudno cokolwiek konkluzywnie powiedzieć. Bez takich ustaleń nie da się zatem odpowiedzieć na pytanie, czy to, że posiada dwie własności świadczy przeciwko jego

---

<sup>126</sup> Przykładowo, na s. 200-202 zajęło to AN aż sześć akapitów. O tym, że AN nie panuje nad tymi powtórzonymi informacjami świadczy np. to, że na s. 200, w paragrafie dotyczącym relacji między transformizmem a paradygmatem ewolucyjnym, ponownie (bo po raz pierwszy poinformował o tym czytelnika na s. 48) czytelnik dowiaduje się, że Chmielecki w swoich rozważaniach dotyczących informacji nawiązuje do prac Mariana Mazura. Jest to w tym miejscu informacja zupełnie niepotrzebna. Na s. 48, gdzie AN pisze o tym, czym jest dla Chmieleckiego informacja, takie wyjaśnienie miało sens.

<sup>127</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>128</sup> Por. s. 16 niniejszej recenzji.

prostocie i niepodzielności? Czyli, że jak trafnie zauważył (w przypisie) AN: „istota zjawiska nadal pozostaje jednak niezidentyfikowana” (s. 130, przyp. 47), nie do końca pozostając w zgodzie z własną tezą zamieszczoną w tekście głównym, w myśl której „Ja duchowe nie składa się z żadnych elementów”.

Ponadto powszechnie wiadomo, że teza o możliwości oddzielenia Ja od konkretnych percepcji była już w czasach nowożytnych podważana: „[C]o do mnie – zauważył Hume – to gdy wnikam najbardziej intymnie w to, co nazywam moim ja, to zawsze natykam się na jakąś poszczególną percepcję tę czy inną, ciepła czy chłodu, światła czy cienia, miłości czy nienawiści, przykrości czy przyjemności. Nie mogę nigdy uchwycić mego ja bez jakiejś percepcji i nie mogę nigdy postrzegać nic innego niż percepcje. [...] Jeśli ktoś [...] myśli, że ma inne pojęcie swego ja, to, muszę wyznać, nie mogę z nim dłużej rozmawiać. [...] Być może, jest to w jego mocy postrzegać jakąś rzecz prostą i istniejącą nieprzerwanie, którą on nazywa swoim ja, choć ja jestem pewien, że we mnie nie ma takiej rzeczy”<sup>129</sup>.

Odnoszę nieodparte wrażenie, że AN nie napisał w następującym zdaniu, tego, co faktycznie chciał powiedzieć: „W teorii Chmieleckiego świadomość nie jest utożsamiana ze zjawiskiem subiektywnych przeżyć, *te bowiem nie odgrywają* – zdaniem autora – *żadnej roli w funkcjonowaniu człowieka*” (s. 132)<sup>130</sup>. Wcześniej, AN uzasadniał tezę Chmieleckiego, zgodnie z którą „ani świadomość, ani subiektywne przeżycia nie są wyznacznikiem dziedziny tego co psychiczne” (s. 114, tym wyznacznikiem jest istnienie centralnego układu nerwowego). I jeśli o tę właśnie tezę chodzi w pierwszym z przytaczanych zdań AN, to, na gruncie teorii Chmieleckiego, nie budzi ono żadnych wątpliwości. Jeśli natomiast dosłownie potraktujemy tezę, wedle której subiektywne przeżycia – czyli, najogólniej rzecz biorąc, stany psychiczne powstające wskutek bodźców zewnętrznych – nie odgrywają żadnej roli w funkcjonowaniu człowieka, to jest ona zdaniem ewidentnie fałszywym.

Tu również nie jestem pewien, czy AN w zapisanym tekście trafnie wyraził swoje myśli. W jednym zdaniu napisał tak: „Niektóre [kwestie związane z fenomenami wyrazowymi duchowego centrum sterującego] – jak choćby *fenomen* świadomości – mają znaczenie fundamentalne dla wyjaśnienia bytu ludzkiego”. Zaś kilka linijek dalej, tak: „*Zjawisko* świadomości natomiast pełni pewną rolę w relacji psychofizycznej, będąc pośrednikiem między centrum duchowym a warstwą psychiczną” (s. 132)<sup>131</sup>. Oczywiście, jednym ze znaczeń nazwy „fenomen” jest „zjawisko” (przedmiot poznania doświadczalnego, to co dane jest w poznaniu zmysłowym). Jednak w pierwszym zdaniu chodzi chyba raczej o to, że świadomość jest czymś unikatowym, co wyrażane jest właśnie nazwą „fenomen”. Zaś w drugim zdaniu raczej chodzi o przedmiot poznania doświadczalnego, jakim jest świadomość, niż o to, że ta ostatnia ma charakter unikatowy. Czy AN w obydwu powyższych kontekstach jednocześnie użyłby nazwy „fenomen” („coś unikatowego”) lub – również jednocześnie – nazwy „zjawisko” („to co dane jest w poznaniu zmysłowym”)? W języku polskim, bez wyraźniej potrzeby, należy unikać zestawiania „fenomenów” i „zjawisk”, bo rozprasza to uwagę czytającego.

AN analizując tezę Chmieleckiego, zgodnie z którą samoświadomość dostarcza wiedzy na temat istnienia zewnętrznego świata, jako jeden z argumentów przytacza stwierdzenie, zgodnie z którym „centrum duchowe, przeszukując dane w pamięci operacyjnej, natrafia na pewne treści (właśnie te pochodzące od sensorium animalnego), które nie stanowią odbicia jego własnej

<sup>129</sup> David Hume, **Trakt o naturze ludzkiej. Tom I. O umyśle...**, s. 250-251.

<sup>130</sup> Wyróżnienie dodane. O tym, że AN nie napisał tu tego, co faktycznie chciał powiedzieć świadczy następujące zdanie ostatniego paragrafu całej dysertacji (*Qualia. Świadomość fenomenalna*), w którym kwestia ta jest dokładniej omówiona: „Subiektywne przeżycia, także w ujęciu autora [czyli Chmieleckiego], spełniają istotną rolę w funkcjonowaniu człowieka” (s. 231).

<sup>131</sup> Wyróżnienie dodane w obydwu zdaniach.

aktywności, ale są «obce»” (s. 134). Na jego poparcie przytacza sam wniosek Chmieleckiego, „Musi zatem istnieć coś innego niż ono samo i jego aktywność, coś niezależnego od Ja, jakieś nie-Ja, czego śladem pamięciowym jest nie pochodząca od centrum duchowego treść zawarta w pamięci operacyjnej” (s. 135). Niestety słowem nawet AN nie wspomina tutaj o jakie treści chodzi. Nie podaje żadnych przykładów. Trudno zatem zastosować do tej argumentacji nawet najprostszą kontrargumentację Kartezjusza, który wskazywał na to, w co Ja może wątpić (nie możemy mieć pewności, czy to, co myślimy na temat świata, ma jakiegokolwiek odniesienie przedmiotowe, bo (a) zmysły nie zawsze dostarczają rzetelnej wiedzy o świecie, dzięki nim zapoznajemy się również ze złudzeniami, przykładem mogą być złudzenia optyczne; (b) życie i jego wszelkie przejawy mogą okazać nie bardziej realne niż sny; (c) w naszych sądach dotyczących zasadniczo wszystkich kwestii możemy być wprowadzani w błąd przez ducha zwodziciela), a w co wątpić nie może<sup>132</sup>.

Innym argumentem na rzecz tezy o istnieniu zewnętrznego świata jest to, że „[n]iektóre z aktywności duchowych pozostają [...] bez odpowiedzi” (s. 136). Jednak i w tym miejscu argumentacja AN jest niezadowolająca. Autor dysertacji napisał tak: „Wola, czyli jeden z atrybutów ducha, inicjuje jakiś akt i porównuje, czy skutek odpowiada jego zamierzeniom (pamiętać wciąż należy, że duch jest o tym zwrotnie poinformowany dzięki monitorowaniu pamięci operacyjnej, w której wszystkie te dane się zapisują). *W odniesieniu do własnego układu pojawia się określony efekt, np. ruch ręką, poruszanie gałkami ocznymi itp., jednak w stosunku do przedmiotów spoza układu efekt się nie pojawia; akt woli trafia na opór. Nie występują bowiem takie sytuacje, że wolitywny nakaz ducha, żeby poruszyć ręką powoduje ruch ręki naszego rozmówcy.* Ta nieskuteczność woli musi w centrum duchowym budzić pewien dysonans poznawczy” (s. 136)<sup>133</sup>.

Przykłady, jakie przytoczył tu AN są albo mało przekonujące, albo po prostu słabo omówione, bo przecież powszechnie wiadomo, że w trakcie hipnozy (techniki powszechnie wykorzystywanej w psychologii klinicznej i psychiatrii) terapeuta swoim aktem woli, który, co prawda musi zwerbalizować do postaci polecenia, wpływa, nawiązując do przykładu jaki podał AN, na to, że pacjent poruszy ręką. A dzieje się tak wskutek tego, że poddany hipnozie pacjent znajduje się w sytuacji, w której jego własne akty wolicjonalne są mocno stłumione. Innymi słowy mówiąc, to wola terapeuty powoduje to, że pacjent wykona wspomniany ruch. Istnieje też cała gama tzw. „zjawisk paranormalnych” (tu: nie wyjaśnionych przez naukę), gdy już bez udziału mowy (ustnych poleceń) jedne osoby robią to, co polecą im drugie. Istnieją również szeroko zakrojone badania nad telepatią, prowadzone nie przez szarlatanów, ale np. przez wykładowcę renomowanych uczelni (Cambridge, Harvard) i instytucji (The Royal Society), czyli Ruperta Scheldrake’a, o którym ze względu na jego wykształcenie nie mówi się, uprawia pseudonaukę, tylko, że zajmuje się paranauką. Można oczywiście, *ex definitione* przyjąć, że to wszystko to jedynie szarlataneria i trwać przy tezie o nieskuteczności woli. Można też, do czego zachęcam AN, raz jeszcze przemyśleć tę tezę.

## R.6. WARTOŚCI I PROBLEM WOLNOŚCI

**Paragraf pierwszy (Wstęp)** poświęcił AN wyjaśnieniom, że problematyka wartości nie jest obszernie analizowana przez Chmieleckiego, pomimo tego, że to właśnie ze względu na wartości duch jest zdolny do aktywności. Następnie AN przedstawia tezę, w myśl której w życiu każdego człowieka wartości odgrywają istotną rolę i podaje skrótowo argumenty na jej rzecz. Na kanwie tych argumentów informuje również czytelnika, że u Chmieleckiego odnaleźć można propozycję

<sup>132</sup> „[W] chwili, gdy chciałem tak myśleć, że wszystko jest fałszywe, stawało się konieczne bym ja, którym to myślał, był czymś. A spostrzegłszy, że ta prawda: myślę więc jestem była tak niezachwiana i pewna, że wszelkie najbardziej dziwaczne przypuszczenia sceptyków nie zdołały jej zachwiać, uznałem bez obawy błędu, że mogę ją przyjąć jako pierwszą zasadę filozofii, której poszukiwałem” (Kartezjusz, **Rozprawa o metodzie...**, s. 38).

<sup>133</sup> Wyróżnienie dodane.

przewycięzenia błędu naturalistycznego<sup>134</sup>, który AN rozumie jako próby wyprowadzenia zdań powinnościowych lub wartościujących ze zdań opisowych.

AN powinien uważać na to, jak formułuje uwagi wstępne dotyczące niezbyt obszernych rozważań Chmieleckiego na temat wartości, bo stwarza tym samym wrażenie, że polski filozof nic istotnego w tej kwestii nie powiedział, np. „tematyka wartości została omówiona na kilku zaledwie stronach, ograniczając się tym samym do skrótowego przedstawienia najbardziej ogólnych tez i założeń” (s. 138). Zaś na s. 145, w paragrafie poświęconym wartościom, czytelnik dowiadyuje się od AN, że „Chmielecki proponuje jednak adekwatne wyjaśnienie wartości w ramach systemu ontologii integralnej”. Wychodzi zatem na to, że polski filozof ma coś istotnego w tej kwestii do powiedzenia. AN powinien raczej we *Wstępie* podkreślić, że Chmielecki dużo na temat wartości nie napisał, i że jego rozważania są na ogół porzucane po tekstach dotyczących innej niż wartości problematyki, a mimo tego układają się w pewną zwartą i interesującą całość, którą w następnym paragrafie zrekonstruuje AN.

Warto jeszcze w tym miejscu zauważyć, że wyprowadzanie zdań powinnościowych lub wartościujących ze zdań opisowych jest najczęstszą postacią błędu naturalistycznego, ale nie jedyną. Dobrze byłoby w tym miejscu, przygotowując rozprawę do druku, o tym wspomnieć. Pomocna może być tu lektura artykułu Stanisława Jedynaka, „Błąd naturalistyczny”<sup>135</sup>.

**Paragraf drugi (Wartości)** rozpoczyna AN od wskazania, że Chmielecki podejmuje w swoich rozważaniach dwie fundamentalne kwestie tworzące problem wartości: czym są wartości i jak one istnieją. Z kwestiami tymi, kontynuuje AN, związane są również następujące zagadnienia: „jak człowiekowi dostępne są wartości, jak można je uchwycić”; i problem „możliwości rozstrzygnięcia o prawdziwości bądź fałszywości wartości” (s. 140). Źródłem odpowiedzi na wszystkie te pytania, wskazuje za Chmieleckim AN, jest ontologia, na bazie której wykazać można czym są i jak istnieją przedmioty, o których mowa. Analizy własnych przeżyć, utrzymuje AN za Chmieleckim, są tu niewystarczające. Należy rozpocząć od czegoś, „co nie podlega wątpliwości” (s. 140), czyli, jak twierdzi AN za Chmieleckim, od aktów i postaw wartościujących i zapytać o ich źródło, czyli o „bezpośrednie umocowanie bytowe wartościowań” (s. 141). Dalszą rekonstrukcję poglądów Chmieleckiego rozpoczyna AN od podania argumentów tego pierwszego na rzecz odrzucenia naturalizmu i subiektywizmu w kwestii wartości. Następnie – i to jest zasadnicza część tego paragrafu – obszernie omawia AN Chmieleckiego koncepcje wartości jako autonomicznych powszechników i umiejscowienia wartości w ogólnej strukturze bytów, oraz zagadnienie ich klasyfikacji, do omówienia którego AN używa trzech kategorii zaproponowanych przez Chmieleckiego: głębia, waga i ranga.

Klarowny wywód AN bywa jednak przerywany nielicznymi uchybieniami.

W tym rozdziale czytelnik również natyka się na koszmarne długie akapity. Jeden z akapitów (s. 150-154) liczy aż 77 linijek i nie traktuje o jednym tylko problemie.

Chmielecki opowiada się za przypisaniem wartościom statusu obiektywnego i krytykuje stanowisko subiektywistyczne. Powszechnie jednak wiadomo, że istnieje jeszcze stanowisko trzecie, czyli relacjonizm, w myśl którego, najogólniej rzecz biorąc, wartości nie istnieją poza relacją podmiotowo-przedmiotową, pojawiają się na styku rzeczy, które są owych wartości nośnikami (przedmiotami wartościowymi) i podmiotu, który wartości te urzeczywistnia (jest ich odbiorcą). Wartości utożsamia się tu ze związkami, które zachodzą między przedmiotami, a jednostką lub grupą.

---

<sup>134</sup> AN zamierza do niej nawiązać w rozdziale dziewiątym (*Wątpliwości i uwagi krytyczne*).

<sup>135</sup> *Etyka*, 1967, Vol. 2, s. 289-297, <https://bazhum.muzhp.pl/media/texts/etyka/1967-tom-2/etyka-r1967-t2-s289-297.pdf>.

AN, jako autor dysertacji, powinien jakoś o tym relacjonizmie wspomnieć, np. wyjaśniając, dlaczego Chmielecki odrzuciłby to podejście.

W następującym zdaniu AN ewidentnie chodzi o jedną z istotnych dla metaetyki kwestię, czyli o to, czy zdaniom zawierającym orzeczniki etyczne (dobry, zły, słuszny, itp.) przysługuje wartość logiczna i czy zdania te można w jakikolwiek sposób uzasadniać – poddawać próbom potwierdzenia lub obalenia: „Drugie pytanie dotyczy możliwości *rozstrzygnięcia o prawdziwości bądź fałszywości wartości*, co sprowadza się do pytania o ich moc wiążącą, bowiem jeśli przyjąć, że mają one charakter wyłącznie subiektywny (jak głosi np. emotywizm), to niemożliwe staje się wykazanie jakiegokolwiek ludzkiej powinności” (s. 140). Sugeruję tu, przy przygotowywaniu dysertacji do druku, przeformułowanie tej wypowiedzi tak, by uniknąć, na co już zwracałem uwagę przy innej okazji<sup>136</sup>, problemów wiążących się z nominalnymi nośnikami prawdy. Bezpieczniej jest, a zwłaszcza wtedy, gdy nie podejmuje się we własnych rozważaniach problemu nośników prawdy, pisać o zdaniach prawdziwych niż o prawdziwych przedmiotach, np. tak: „Drugie pytanie dotyczy możliwości rozstrzygnięcia problemu, czy zdaniom zawierającym orzeczniki etyczne przysługuje wartość logiczna, jeśli bowiem przyjąć, że wartości fundujące owe orzeczniki mają charakter wyłącznie subiektywny...”.

Jeśli zaś chodzi o wspomnianą wyżej niemożliwość wykazania obowiązywania powinności, to kwestia ta nie jest aż tak beznadziejna, jak napisał AN, choć rozwiązanie nie wszystkich zadowoli. Można mówić o obowiązywalności wartości, jeśli przez tę ostatnią rozumie się skuteczność działań opartych o wartości, czyli *de facto* skłaniać się ku pewnemu rozwiązaniu o pragmatystycznej proveniencji. Przykładowo, Michael Ruse twierdzi, że „moralność jest rodzajem iluzji wprowadzonej przez nasze geny, aby uczynić nas dobrymi współpracownikami społecznymi”<sup>137</sup>. Jak powszechnie wiadomo, jeśli usunie się zewnętrzne źródło moralności (np. Platónskie idee, Boga, prawo naturalne, Rickertowskie „trzecie królestwo” itp.) to uniknięcie relatywistycznych następstw tezy, zgodnie z którą moralność iluzją wprowadzoną przez nasze geny, jest zadaniem wyjątkowo trudnym. Ruse zdaje sobie z tego sprawę i podejmuje specyficzną próbę zabsolutyzowania genetycznie ukształtowanej moralności („[p]ropaguję *etykę normatywną*, w której centrum są nakazy takie, jak «miłuj bliźniego, jak siebie samego»”<sup>138</sup>). Odrzuca, podobnie jak AN, podejście emotywistyczne, gdyż wraz z nim „upadłaby moralność” z racji na to, że w ramach emotywizmu, moralność „to kwestia emocji”<sup>139</sup>. Z jednej strony, twierdzi też, że „nie istnieją żadne [absolutne] podstawy” moralności. Z drugiej zaś strony utrzymuje, iż „my [ewolucjoniści darwinowscy] wierzymy w to, że, w pewnym sensie, istnieją takie podstawy”. Mamy po temu „dobry biologiczny powód”: „[k]onkretna [*substantive*] moralność

---

<sup>136</sup> Por. s. 5-6 niniejszej recenzji.

<sup>137</sup> Michael Ruse, „Evolution and Ethics”, w: Bruce L. Gordon and William A. Dembski (eds.), **The Nature of Nature. Examining the Role of Naturalism in Science**, ISI Books, Wilmington, Delaware 2011, s. 858 [855-864]. Mianem „współpracownika społecznego” (*social cooperator*) w biologii ewolucyjnej określa się organizm zdolny do współpracy z innymi organizmami.

<sup>138</sup> Ruse, „Evolution and Ethics...”, s. 861, wyróżnienie dodane.

<sup>139</sup> Nawiasem mówiąc, nonkognitywizm etyczny, wbrew opinii Ruse’a, da się uzgodnić z koncepcją genetycznie ukształtowanej moralności. Najogólniej rzecz biorąc, w myśl podejścia nonkognitywistycznego wypowiedzi zawierające orzeczniki etyczne są jedynie wyrazem emocji nadawcy danej wypowiedzi i prowadzą do wywołania podobnych emocji u odbiorcy tej wypowiedzi. Wypowiedzi takie nie są zatem niczym innym jak werbalną ekspresją doznań — dającą wyraz przeżyciom aprobaty lub dezaprobaty i usiłującą wywoływać podobne przeżycia u odbiorcy. Zaś Ruse pojmuje emotywizm w nazbyt radykalny sposób. Gdy twierdzi, że moralność to sprawa emocji, to przyjmuje dodatkowo, iż emocje te nie są niczym ograniczane, że wszystko jest dozwolone („może mi się nie podobać kradzież moich pieniędzy, ale ostatecznie, dlaczego nie miałbyś tego zrobić?”, Ruse, „Evolution and Ethics...”, s. 859). Podstawą owocnej współpracy społecznej mogą przecież być przynajmniej niektóre werbalne ekspresje doznań, tworzące „kodeksy etyczne” dla całych społeczności.

obowiązuje jako *skuteczna iluzja*, ponieważ [ukształtowani przez ewolucję] uważamy, że [...] [moralność] nie jest złudzeniem, ale czymś rzeczywistym”<sup>140</sup>.

Nie jestem pewien, czy AN napisał tu dokładnie to, co chciał powiedzieć: „Jak wykazuje Chmielecki na szeregu przykładów, oba te stanowiska [naturalizm i subiektywizm] nie wytrzymują krytyki, będąc oparte na *fałszywych* założeniach i prowadząc w konsekwencji do poważnych aporii” (s. 141)<sup>141</sup>. Czy faktycznie w takim kontekście Chmielecki mówi o fałszywych założeniach?<sup>142</sup> Czy może AN, parafrazując wypowiedź Chmieleckiego, który w tym miejscu użył innego orzecznika (np. założenia „nieuzasadnione”, „wątpliwe”, itp.), dokonał tego niefortunnego podstawienia? Jako zwolennik klasycznej teorii prawdy, Chmielecki musi pojmować prawdę jako jakąś formę (mocną – ontologiczną albo słabą – semantyczną) korespondencji. Czyli, że założenia fałszywe, to założenia niezgodne z obiektywnie zachodzącymi stanami rzeczy. Pojawiają się tu dwa pytania: o jakich tego typu stanach rzeczy mówi Chmielecki (warto byłoby tu podać przykłady) i skąd wie, że stany te obiektywnie zachodzą – teoria klasyczna to teoria niekryterialna, zatem wskazanie na jakiekolwiek kryterium obiektywności nie wchodzi tu w grę. Poznający podmiot musi wprzód posiadać wiedzę o tych stanach rzeczy, by móc później stwierdzić, że obiektywnie zachodzą. Innymi słowy mówiąc, dla prawdziwości zdania „stan rzeczy *a* zachodzi” potrzeba i wystarcza zarazem, aby wspomniany stan rzeczy *a* zachodził. Ale to, czy ten stan rzeczy zachodzi poznający podmiot musi wiedzieć skądinąd. Czy Chmielecki opowiada się tu za jakąś formą poznania bezpośredniego?<sup>143</sup>

Podając następujące powody (Chmieleckiego?<sup>144</sup>) odrzucenia subiektywizmu, po raz kolejny AN (lub Chmielecki, o ile ta argumentacja wywodzi się od niego) posługuje się *argumentum ad consequentiam*: „Koncepcja subiektywistyczna prowadzi nieuchronnie do relatywizmu, być może nawet do nihilizmu. Skutkiem tego jest odrzucenie w jakiegokolwiek postaci obiektywnych wartości, a więc niemożliwość uzgodnienia jakiegokolwiek aksjologii innej niż tylko osobnicza, tycząca się danego człowieka, a i to zależne jest przecież od aktualnego stanu, w jakim się on znajduje i który w dowolnym momencie może ulec zmianie” (s. 142). Nie należy przyjmować subiektywizmu, bo grozi to relatywizmem, zaś ten ostatni, jak powszechnie wiadomo, „wprowadza pewien rodzaj anarchizmu moralnego i intelektualnego, który prowadzi do tego, że ludzie nie zadowolają się już jedną prawdą”<sup>145</sup>. Wspominałem już<sup>146</sup>, że tego typu wniosek może być jedynie punktem wyjścia do prób uzasadnienia poglądu przeciwnego. Ten ostatni należy uzasadniać jednak inaczej, niż strasząc czytelnika, że zejdzie na manowce relatywizmu, lub, co gorsza, nihilizmu. Należy podjąć próbę wykazania, że możliwa jest aksjologia obiektywistyczna. Oczywiście, próbę taką w dalszej części tego paragrafu podejmuje AN. Jednak w tym miejscu rozprawy AN po prostu straszy czytelnika subiektywizmem, podczas gdy podając powody odrzucenia naturalizmu (s. 141-142) nikogo naturalizmem nie straszył.

W następującym zdaniu: „*Jeśli byłoby tak, jak głosi subiektywizm, całe prawodawstwo traci rację bytu*”, jakim bowiem prawem karać kogoś za cokolwiek, skoro w jego subiektywnym odczuciu postąpił dobrze i zawsze swym oponentom może przeciwstawić swoje własne (w domyśle – również

---

<sup>140</sup> Por. Ruse, „*Evolution and Ethics...*”, s. 858-859, wyróżnienie dodane.

<sup>141</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>142</sup> Por. też s. 143 dysertacji.

<sup>143</sup> Dalsza lektura tego paragrafu pozwala, moim zdaniem, tak przypuszczać.

<sup>144</sup> Trudno powiedzieć, bo w przytaczanym za chwilę zdaniu nie ma żadnego odnośnika.

<sup>145</sup> M. Colo, „Laickość nie jest dana raz na zawsze. Wywiad z kardynałem Josephem Ratzingerem”, *Gazeta Wyborcza* 26-27 kwietnia 1997, s. 19.

<sup>146</sup> Por. s. 36 niniejszej recenzji.

prawdziwe i zasadne) stanowisko, uzasadniające jego postępowanie” (s. 143)<sup>147</sup>, albo mamy do czynienia z błędem *non sequitur*, albo AN w jakiś inny, od powszechnie przyjmowanego, rozumie termin „prawodawstwo”. Termin ten pojmowany czynnościowo oznacza standardowo proces tworzenia, wykonywania i stosowania prawa, czyli ustanawianie przepisów, regulujących stosunki między obywatelami a państwem, obywatelami a instytucjami oraz między obywatelami a obywatelami. Gdy zaś mówi się o prawodawstwie jako wytworze czynności, to zasadniczo ma się na myśli ogół, obowiązujących w jakimś państwie lub w jakiejś społeczności, przepisów, ustanowionych przez uprawnione do tego instytucje. Jeden i drugi aspekt jednoznacznie wskazuje na to, że są to regulacje tworzone przez instytucje (*de facto* przez ludzi), zaś treść tych regulacji zależy wyłącznie od decyzji ustawodawcy, a moc obowiązująca owych regulacji zależy wyłącznie od tego, czy zostały wprowadzone przez powołane do tego celu instytucje. Tak rozumiane prawo nie odwołuje się ani do kanonów moralności, ani do natury człowieka. Jest, najkrócej to wyrażając, *zbiorem pewnych decyzji, które mogą być dowolnie zmieniane przez wspomniane wcześniej instytucje. Dla prawodawcy i organu egzekwującego prawo jest sprawą całkowicie nieistotną to, czy X w swoim subiektywnym odczuciu postąpił dobrze, występując przeciwko obowiązującym decyzjom*. Subiektywizm zagraża co najwyżej odmiennemu od prawa stanowionego porządkowi prawnemu zwanemu *prawem naturalnym*, którego źródłem ma być sama natura, przez jednych pojmowana jako wola Boga, przez innych jako nakazy rozumu, a przez innych jeszcze jako realizacja wrodzonego poczucia sprawiedliwości. Być może, że AN chodzi tu o prawo naturalne (jeśli byłoby tak, jak głosi subiektywizm, to wszelkie prawo naturalne traci rację bytu).

Po raz kolejny wychodzi na jaw fakt, że AN zapomina, iż pisze o ontologii, która nie jest powszechnie znana i w której swojsko brzmiące terminy nie muszą mieć powszechnie akceptowanych znaczeń. Pomiędzy następującymi zdaniami (cytat drugi i trzeci) jest pewna niezgodność, którą powinien rozwikłać AN. [1] „Wartości zatem muszą mieć charakter pewnych *przedmiotów ogólnych, inaczej mówiąc – powszechników*” (s. 144). [2] „Status wartości jest bardzo *zbliżony* do statusu obiektów matematycznych. [...] Poza podmiotem dokonującym wartościowania i *danym obiektem świata zewnętrznego*, który wartościowaniu podlega, musi istnieć również coś «z uwagi na co zajmujemy postawę wartościującą, zasada tego wartościowania»<sup>148</sup>. Tą zasadą są właśnie wartości, które *istniejąc jako byty idealne* (zgodnie z przedstawieniem zawartym w rozdziale drugim) nie podlegają zmianom, *obowiązują powszechnie oraz mają zastosowanie jako powszechniki, czyli przedmioty ogólne*, do całego spektrum sytuacji znakowych, w których uczestniczy podmiot” (s. 145). [3] „Na podstawie dotychczasowych ustaleń uczytelnia się obraz wartości *jako bytów złożonych z materii i formy* [...]” (s. 146)<sup>149</sup>. [4] „Droga do poznania wartości wiedzie zatem przez idee wartości” (s. 151). Jakiego rodzaju przedmiotami ogólnymi są zatem wartości? Pierwsze z przytaczanych zdań informuje, że są to przedmioty ogólne. Drugi cytat wskazuje, że te przedmioty ogólne nie istnieją w realnie istniejących przedmiotach, czyli mamy to do czynienia ze skrajnym realizmem pojęciowym (*universale ante rem*)<sup>150</sup>. Zaś trzecie mówi, że wartości mają jakąś formę i materię, w jakim zatem sensie ich status jest zbliżony do statusu przedmiotów matematycznych? Z jakiej materii składają się przedmioty matematyczne? Jeśli wartości składają się z materii i formy, to tak, jakby jednak nie stanowiły odrębnego bytu, jakby istniały w konkretnych przedmiotach („dany stan rzeczy może uzyskać formę wartości”, s. 146), co wygląda na umiarkowany realizm pojęciowy (*universale in re*). Jeśli zaś kluczem do zrozumienia owej (pozornej?) niezgodności ma być wzięty w nawias fragment z

<sup>147</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>148</sup> Fraza w nawiasie ostrokątnym to cytat z Chmieleckiego.

<sup>149</sup> Wyróżnienia dodane.

<sup>150</sup> Jednak na s. 17 dysertacji AN napisał tak: „Chmielecki odrzuca możliwość preegzystencji bytów [...]. [...] Wartości nie preegzystują w systemie Chmieleckiego [...]”.

cytatu [2] „(zgodnie z przedstawieniem zawartym w rozdziale drugim)”, to AN nazbyt optymistycznie liczy na to, że czytelnik sobie to sprawdzi samodzielnie. Ponadto, nie twierdzą tu, że Chmielecki wyrażał się jasno w tych kwestiach, a AN go po prostu nie rozumiał. (Nawiasem mówiąc, czy tytuł artykułu Poczobuta, na który się przecież AN powołuje – „Transformacjonistyczna ontologia umysłu: *hylemorfizm* redivivus?” – nie dał nic AN do myślenia w kwestii stosunku Chmieleckiego do powszechników?) Twierdzą tylko, że *zadaniem AN jest przedstawić poglądy Chmieleckiego w bardziej zrozumiałym sposobie, niż zrobił to sam Chmielecki*<sup>151</sup>. W innym bowiem razie, po co czytać Niemca, skoro można przeczytać Chmieleckiego.

I ostatnia już w tym miejscu kwestia. AN nie pokusił się tu na kluczową dla całego paragrafu, przedstawioną w jednym miejscu charakterystykę tego, czym są dla Chmieleckiego wartości. Nie twierdzą, że powinien *per genus proximum et differentia specifica* odpowiedzieć na pytanie czym są te wartości. Czy nie da się jednak dla nich zaproponować jakiejś definicji? Nie da się niczego wyłowić z kontekstów<sup>152</sup>, w jakich Chmielecki używał tej kategorii? Czy nie da się wyłowionych z owych kontekstów treści przedstawić np. pod postacią definicji alternatywnej<sup>153</sup> i zestawić tę definicję z jakimś standardowym rozumieniem wartości, jak np. z podręcznikową definicją z **Oxfordzkiego słownika filozoficznego**: „Uznajemy jakąś cechę lub rzecz za wartość, gdy liczymy się z nią przy podejmowaniu decyzji. Inaczej mówiąc, bierzemy ją pod uwagę, kiedy staramy się wpłynąć na czyjś wybór lub kierować się własnymi decyzjami”<sup>154</sup>? Czy należy jedynie mieć czytelnika definicją, jaką zaproponował Chmielecki, w myśl której „Wartość to istota stanu rzeczy, którego *wartościowość* umocowana jest w człowieczeństwie”<sup>155</sup> (s. 146), definicją obarczoną jednocześnie *idem per idem* (wartość to istota wartościowego stanu rzeczy) i *ignotum per ignotum* (jeśli nie wiem, czym jest wartość, to skąd mam wiedzieć, dlaczego dany stan rzeczy jest wartościowy)? Przeczytane do tej pory przeze mnie rozważania AN jednoznacznie wskazują, że jest on w stanie jasno odpowiedzieć na pytanie, czym są dla Chmieleckiego wartości. Niech zatem to zrobi, przygotowując rozprawę do druku.

**Trzeci, ostatni paragraf tego rozdziału (Wolność)** dotyczy tego, w jaki sposób Chmielecki wyjaśnia wolność woli, odwołując się do wypracowanej przez siebie teorii wartości. AN zaznacza na wstępie rozważań, że Chmielecki odrzuca indeterminizm jako podstawę wyjaśnienia fenomenu wolności, ponieważ „wolność [...], nawet w potocznym rozumieniu, zakłada racjonalność aktów i postaw podmiotu, co przy założeniu losowości czy chaotyczności nie byłoby możliwe. Aby mówić o wolności, potrzeba jedynie niezeterminowania przez czynniki zewnętrzne, w związku z czym Chmielecki proponuje przyjęcie systemu autodeterminacji<sup>156</sup>, który opiera się w znakomitej części na

---

<sup>151</sup> Nie jest moim zadaniem tutaj oceniać Chmieleckiego. Moim zadaniem jest ocenić to, co na temat Chmieleckiego powiedział AN.

<sup>152</sup> Często mętnych, np. Wartość jest „stosunkiem istoty pewnego stanu rzeczy do istoty człowieka” (s. 147). Czy AN zgodziłby się, że powyższe da się przedstawić tak: „Wartość jest relacją, jaka zachodzi między istotą pewnego stanu rzeczy a istotą człowieka”? (Nawiasem mówiąc obydwie definicje prowadzą do relacjonizmu, który, jak sądzę, nie jest dla Chmieleckiego-objektywisty do zaakceptowania.) A gdyby jeszcze zamienić nazwy „istotą stanu rzeczy” i „istotą człowieka” na nazwy bardziej zrozumiałe, czyli takie, które w powyższym kontekście nie odsyłają czytelnika do jakichś wcześniejszych ustaleń Chmieleckiego, to może czytelnik dowiedziałby się, czym w końcu owe wartości są.

<sup>153</sup> Czyli odmiany cząstkowego definiowania przez rodziny znaczeniowe. Por. Władysław Tatarkiewicz, **Dzieje sześciu pojęć...**, s. 62.

<sup>154</sup> Simon Blackburn, **Oxfordzki słownik filozoficzny...**, s. 424.

<sup>155</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>156</sup> Wcześniej już (s. 31) wspominałem w recenzji o tym, że w myśl ujęcia Chmieleckiego, ducha z determinizmu niższego stopnia może wyzwolić jedynie determinizm wyższego stopnia (teraz nazywany

dwóch filarach – jednym są scharakteryzowane uprzednio wartości, drugim zaś specyfika ducha, a zwłaszcza jego autonomia” (s. 157). Następnie AN omawia funkcjonowanie owego systemu autodeterminacji, odwołując się do omawianej wcześniej (s. 131) hipotezy Chmieleckiego o istnieniu specyficznych neuronów, nazywanych przez polskiego filozofa „neuronami dcs”, charakteryzującymi się tym, że są inicjatorami impulsów nerwowych, ale nie są one odbiorcami takich impulsów. Neurony te umożliwiają mają „wolne[...] działania duchowego centrum sterującego” (s. 157). To wszystko zaś jest kanwą dla wyjaśnienia fizjologicznego podłoża wolnej woli i tego, że „akty wolnej woli muszą być niezależne od przyczyn pozaduchowych, czyli muszą być inicjowane w dcs, bo ono właśnie jest od owych przyczyn niezależne” (s. 162). To zaś pozwala AN na postawienie fundamentalnej kwestii, dotyczącej „przyczynowania aktów woli” (s. 162), czyli tego, że „że akty woli nie mają [fizycznej] przyczyny, a same zapoczątkowują pewne zjawiska w świecie fizycznym” (s. 163). Na podstawie dalszych rozważań AN czytelnik dowiadyuje się, że przyczynami aktów woli są wartości.

Przejdę teraz do kilku usterek, burzących klarowność toku wywodów AN.

Wyjaśniając funkcjonowanie systemu autodeterminacji (s. 157 i nast.), AN nawiązuje do omawianej wcześniej (s. 131 i nast.) hipotezy Chmieleckiego o istnieniu specyficznych neuronów, nazywanych przez polskiego filozofa „neuronami DCS”. Samo takie nawiązanie, oczywiście, nie jest niczym złym, a wręcz na odwrót, jest w tym miejscu niezbędne. Jednak nie ma tu sensu powtarzanie informacji dotyczących funkcjonowania owych neuronów, bo jeśli nawet w tym miejscu AN dodał do poprzednich wyjaśnień, jakieś nowe informacje, to zrobił to w taki sposób, że czytelnik się w tym miejscu od razu nie zorientuje, ponieważ w żaden wyraźny sposób tych nowych informacji nie wyróżnił<sup>157</sup>.

Dopiero po chwili lektury treści tego paragrafu czytelnik zauważa, że AN zaczyna tu mówić o kwestiach, których nie omawiał w paragrafie poświęconym neurofizjologicznemu podłożu DCS, np. o komunikacji polowej (s. 159) czy zniesieniu hamowania sygnałów aferentnych (s. 161). Jednak dla potrzeb dalszych rozważań przeprowadzanych w omawianym tu paragrafie w zupełności wystarczy połączenie informacji na temat hipotezy neuronów DCS zawartych w paragrafie trzecim poprzedniego rozdział z informacjami z omawianego teraz paragrafu, właśnie w paragrafie trzecim poprzedniego oddziału, który traktuje o neurofizjologicznej perspektywie duchowego centrum sterującego i który również podejmuje kwestię determinizmu. Wspominałem już wcześniej<sup>158</sup>, że, przy przygotowywaniu rozprawy do druku, warto przemyśleć strukturę książki. W tym miejscu ewidentnie widać, że rozdziały piąty i szósty da się zgrabnie połączyć tak, by nie powtarzać informacji o neuronalnym podłożu DCS<sup>159</sup>.

---

„autodeterminizmem”), co prowadzi do specyficznego rozwiązania, zgodnie z którym źródłem wolności jest autodeterminizm. Duch uwalnia się zatem od jednego determinizmu za cenę przyjęcia innego determinizmu.

<sup>157</sup> Co prawda AN napisał, że „powyższy [czyli dokonany uprzednio w omawianym teraz paragrafie] opis realizowania się wolności nie jest jednak pełny – pozostają jeszcze do przedstawienia kwestie kolejne” (s. 159), ale bez powrotu do treści paragrafu poświęconego neurofizjologicznej perspektywie DCS, nie wiadomo, czy będzie tu mowa o czymś nowym względem treści paragrafu z poprzedniego rozdziału.

<sup>158</sup> Por. s. 17 niniejszej recenzji.

<sup>159</sup> Mogłoby to wyglądać np. tak: *Duchowe centrum sterujące a problem wartości i wolności*; (1) *Wstęp*, gdzie m.in. AN wyjaśniłby, że nie da się mówić o DCS bez nawiązania do jego podłoża neuronalnego, a podłożo to mocno wiąże się z koncepcją wolności, jaką lansuje Chmielecki, zaś wolność jest w tej koncepcji warunkiem realizowalności wartości; (2) *DCS w perspektywie ontologicznej*; (3) *DCS w perspektywie neurofizjologicznej*; (4) *Neurofizjologiczne podłożo wolności*; (5) *Wolność a problem wartości*.

## R.7. KONCEPTUALIZACJA PROBLEMU PSYCHOFIZYCZNEGO I PROPOZYCJA JEGO ROZWIĄZANIA

W paragrafie pierwszym (*Wstęp*) AN informuje czytelnika, że dwa elementy: ontologia integralna i wiedza z zakresu nauk przyrodniczych współtworzą, zaproponowane przez Chmieleckiego, oryginalne rozwiązanie problemu psychofizycznego.

Paragraf drugi (*Umiejscowienie duchowego centrum sterującego*) rozpoczyna AN od przypomnienia, że w ramach ontologii integralnej powstawanie nowych warstw bytowych tłumaczone jest jako powstawanie nowych form organizacji warstw niższych. AN wskazuje tu dalej, że podłożem neuronalnym dla warstwy psychicznej jest mózg, zaś ten w tym ostatnim obszar przedczołowy kory mózgowej jest anatomicznym podłożem duchowego centrum sterującego.

Przejdę teraz do wad, utrudniających lekturę tego paragrafu.

AN dwukrotnie powtarza tę samą wypowiedź Chmieleckiego „Sądzę w związku z tym, że to właśnie jądro przyśrodkowo-grzbietowe wzgórza – a w każdym razie głównie ono – stanowi anatomiczne siedlisko duchowego centrum sterującego” w omawianym tu paragrafie na s. 167 i wcześniej na s. 129 w paragrafie *Duchowe centrum sterujące w perspektywie neurofizjologicznej* (rozdz. 5). Nic nie stoi na przeszkodzie, aby ponownie (a nawet więcej razy) przytaczać tę samą myśl, ale pod jednym istotnym warunkiem, że każde kolejne przytoczenie skutkuje omówieniem jakiegoś innego aspektu danej myśli, która pojawia się w innym kontekście. W tym miejscu tak jednak nie jest, gdyż cały ten paragraf (*Umiejscowienie duchowego centrum sterującego*) jest rozszerzonym nieco powieleniem rozważań z paragrafu *Duchowe centrum sterujące w perspektywie neurofizjologicznej*. Przykładowo, i w tym paragrafie mamy do czynienia z omówieniem hipotezy Chmieleckiego o istnieniu specyficznych neuronów (nazywanych przez polskiego filozofa „neuronami DCS”), z tą różnicą, że w tym miejscu (s. 169) nazwa ta nie pojawia się. Jednoznacznie świadczy to o tym, że AN powinien dobrze przemyśleć strukturę pracy. Tak naprawdę paragraf *Umiejscowienie duchowego centrum sterującego* nic nie wnosi do treści rozdziału siódmego, zaś jego treść, bez uszczerbku dla analiz AN może zostać połączona z paragrafem *Duchowe centrum sterujące w perspektywie neurofizjologicznej*.

Paragraf trzeci (*Język i przekonania*) zgodnie z tytułem poświęcony jest tym dwu zagadnieniom, które są w nim kolejno omówione. AN rozpoczyna od odpowiedzi, jakiej Chmielecki udziela na pytanie: „Jak [...] dochodzi do [...] powstania [skodyfikowanego systemu znaków o charakterze konwencjonalnym, czyli języka], do zrozumienia, że pewne dźwięki czy raczej całe ich zespoły mogą coś oznaczać?” (s. 171) AN wskazuje na kluczową rolę kategorii rozumienia w tym procesie.

Sam proces rozumienia jest, zauważa AN za Chmieleckim, dwuetapowy. Etapem pierwszym jest wyuczona asocjacja dwu reprezentacji: śladów pamięciowych obiektywnie istniejących przedmiotów i odpowiadających im ciągów znaków<sup>160</sup>. Etapem drugim jest czego czytelnik musi się niestety domyślić<sup>161</sup> proces uzyskiwania przez nazwy znaczeń.

Następnie AN przeszedł do analiz przekonania, zauważając, że kwestia dotycząca tego, ze względu na co pewne przekonania są akceptowane, a inne odrzucane zasadniczo nie jest przez Chmieleckiego analizowana. AN wskazuje w tym miejscu na możliwe rozwiązanie, pozostające w

<sup>160</sup> Etap ten, o ile dobrze zrozumiałem AN dotyczy zatem kształtowania się procesu oznaczania. (AN dał tu wskazówkę czytelnikowi, pisząc w następnym akapicie „obok opisanego już oznaczania czegoś”. Jeśli mam rację, to można to było w taki prosty sposób przedstawić, mówiąc o procesach uczenia się oznaczania i nadawania znaczeń.

<sup>161</sup> *Expressis verbis* AN mówi tylko o tym, że „pierwszy etap jest wyuczoną asocjacją” (s. 172), zaś w następnym akapicie przechodzi do kwestii tego, jak nazwy uzyskują znaczenia, nie nazywając tego etapem drugim.

zgodzie z założeniami ontologii integralnej, w myśl którego źródłem akceptacji lub odrzucania określonych przekonań są przyjmowane wprzód wartości (s. 173).

Kolejnym elementem analiz AN jest zagadnienie dotyczące tego, w jaki sposób niektóre przekonania przyjmowane są „natychmiast, bez wahania” (s. 174), czyli, że przyjmowane są „w jakiś sposób poza centrum duchowym” (s. 174). W tym kontekście pyta AN za Chmieleckim: „jak możliwa jest racjonalność, skoro monitorująca rola świadomości jest niepotrzebna?” (s. 174). Następnie dość długim wywodem nawiązującym do poglądów Chmieleckiego wyjaśnia tę kwestię, analizując m.in. „podział [...] przekonań na pewne tematyczne grupy, w ramach których przekonania pozostają ze sobą w ścisłych [...] związkach sensu” (s. 176).

Ostatnią poruszaną w tym paragrafie kwestią jest intuicja, której, jak zauważa AN, „Chmielecki nie poświęca zbyt wiele miejsca w swoich książkach, nie jest to bowiem, zwłaszcza w perspektywie aktywności umysłowych opisanych powyżej, kwestia problematyczna” (s. 176).

Skupię się teraz na zagadnieniach, które utrudniają czytanie tego paragrafu.

Opisując, w jaki sposób poznający podmiot używając tej samej nazwy w różnych kontekstach uczy się tego, że jedna nazwa odnosi się do różnych reprezentacji obiektów w świecie, AN metodą *deus ex machina* przypomina czytelnikowi, że „[s]chemat ten jest kolejnym etapem rozbudowy grafów, o których była już mowa” (s. 172). Oczywiście, uważny czytelnik powinien pamiętać, czym są owe grafy. Ja jednak nie zapamiętałem, zaś AN ani nie opatrzył swojej dysertacji indeksem rzeczowym (gdybym zatem nie dysponował wersją elektroniczną, musiałbym kartkować pracę AN), ani nie dał żadnego odnośnika, do miejsca, w którym najwięcej o tych grafach mówi. Nawiasem mówiąc, jeśli AN będzie chciał wydać pracę drukiem, to niech poważnie pomyśli o opatrzeniu pracy indeksem rzeczowym, co ułatwi czytelnikowi lekturę jego książki<sup>162</sup>.

Po omówieniu procesów uczenia się oznaczania i nadawania znaczeń, następny akapit rozpoczyna AN od następującego zdania: „*Umiejętność logicznego formułowania komunikatów*, będąca sama w sobie wysokim stadium rozwoju języka, umożliwia wytworzenie kolejnej sprawności językowej jaką jest formułowanie sądów. Jest to tożsame z posiadaniem (wypracowywaniem?) przekonań” (s. 173)<sup>163</sup>. W bardzo specyficzny sposób AN przeszedł zatem do drugiej kwestii tego paragrafu, jaką są przekonania, gdyż wcześniej nigdzie nie wspominał o owej umiejętności. A wygląda ona na istotną w analizie procesu rozumienia, który AN omówił tu po macoszemu<sup>164</sup>. Jak to się dzieje, że podmiot, który już wie, co nazwy oznaczają i potrafi się nimi trafnie posługiwać w różnych kontekstach (czyli wie, co nazwy znaczą) w spójny i jednoznaczny sposób formułuje swoje wypowiedzi, czyli staje się podmiotem sądzącym? Jeśli Chmielecki zasadniczo milczy w tej kwestii, to należało przytaczane wyżej zdanie napisać inaczej. np. tak: „Chmielecki jedynie wspomina o tym, że umiejętność logicznego...” i pokusić się o jakieś wyjaśnienie pozostające w zgodzie z przyjmowanymi przez Chmieleckiego założeniami.

Zanim AN poświęcił odrębny paragraf językowi i przekonaniom, nazw tych mógł używać w sposób swobodny, nie troszcząc się o ich zdefiniowanie, wskazujące jak będą dalej rozumiane. Gdy zaś zaczął pisać paragraf *Język i przekonania*, to obydwie nazwy zaczynają być używane w określonych znaczeniach, wskazujących ich sposób rozumienia, czyli uzyskują status terminów. AN określił sposób,

---

<sup>162</sup> I dla niego samego będzie pomocne, bo uświadomi mu, że nazbyt często powtarza te same kategorie (np. *downward causation*) nie dodając nic nowego do ich wyjaśnienia czy skomentowania. *Sporządzanie takiego indeksu dokładnie pozwoli prześledzić i wyeliminować zbyteczne powtórzenia w tekście dysertacji.*

<sup>163</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>164</sup> O procesie tym AN pisał 70 stron wcześniej i mógłby tu choćby dać jakiś odnośnik do tych rozważań lub jakieś syntetyczne objaśnienie, które do tych rozważań nawiązuje.

w jakim Chmielecki posługuje się nazwą „język” („skodyfikowany system znaków o charakterze konwencjonalnym”, s. 171), który pozwala mu np. odróżnić specyficznie ludzki język od języków zwierząt i wskazać na „tworzywo” na jakim pracuje duchowe centrum sterujące, czyli na znaczenia. AN nie napisał jednak czym są dla Chmieleckiego przekonania. Jeśli ten ostatni nie definiował tej nazwy, to AN powinien to zrobić, badając konteksty w jakich nazwa ta pojawia się w pismach Chmieleckiego, gdyż nazwa ta, o czym choćby świadczy następująca wypowiedź polskiego filozofa (w nawiasie ostrokątnym) i AN, pełni w ontologii integralnej istotną rolę: „«Dojrzała istota duchowa działa – tj. myśli, wartościuje, planuje, stawia sobie cele, określa środki ich realizacji, podejmuje decyzje, itp. – w oparciu o swe przekonania». Jest to więc kompetencja o ogromnym znaczeniu, specyficzna dla człowieka (w każdym razie dojrzałego)” (s. 173)<sup>165</sup>.

AN opisując proces nabywania przekonań napisał: „Być może wola wybiera te *znaczenia logiczne*, które uzna za warte dopasowania, a pozostałe odrzuca” (s. 173)<sup>166</sup>. „Znaczenie logiczne” sprawia tu wrażenie terminu, w którym „logiczne” jest modyfikatorem, który ma jakiś sens, oddzielający jedne znaczenia od innych. AN nigdzie nie wyjaśnił jednak czym owe znaczenia logiczne są. Albo należy tę nazwę zdefiniować, albo zrezygnować z predykatu „logiczne”, bo pełni on tu funkcję ozdobnika.

Wspominałem już<sup>167</sup>, że AN niekiedy w przypisach podejmuje bardzo istotne, ze względu na przeprowadzane przez siebie rozważania, kwestie. W tym paragrafie również to zrobił (przyp. 26, s. 175), uzupełniając poglądy Chmieleckiego o kwestię „w jakim stosunku do posiadanych przekonań pozostają wartości”. Świadczy to o tym, że z jednej strony AN potrafi rozwijać czy wyjaśniać kwestie, które tego wymagają, co potwierdza jego kompetencje. Z drugiej jednak strony AN nie do końca wie, jaką rolę pełnią przypisy w tekście naukowym<sup>168</sup>. Przypis (pomijając przypisy o charakterze bibliograficznym) służy temu by rozwinąć lub wskazać na jakiś marginalny względem problemu podejmowanego w tekście głównym wątek, a nie po to, by rozwijać w nim własne poglądy na istotne dla tekstu kwestie. Ogólna zasada jest taka, że tekst główny musi być zrozumiały bez wyjaśnień podawanych w przypisach.

AN, twierdzi, że intuicja w koncepcji Chmieleckiego „nie jest [...], zwłaszcza w perspektywie aktywności umysłowych opisanych powyżej, kwestią problematyczną” (s. 176). Moim zdaniem AN nie do końca ma tu rację<sup>169</sup>, co postaram się teraz uzasadnić. Gdy AN (i Chmielecki) mówią o intuicji, to zgodnie z wyjaśnieniami podanymi przez AN, zasadniczo mają na myśli „nieuświadomioną aktywność [...] centrum duchowego” (s. 176), czyli nieuświadomiane sobie przez podmiot poznający „skorelowanie ze sobą jakichś przekonań”, co „może się jednak przydarzyć tylko komuś, kto ma już odpowiednio szeroki zasób wiedzy dla rozwiązania jakiegoś problemu. [...] Odpowiadałoby to jakiemuś «ośnieniu»” [...] (s. 176). *De facto* intuicja jest tu pojmowana jako szereg szybkich i automatycznych reakcji mózgu na zgromadzone doświadczenia oraz dane, które są przetwarzane w sposób nieświadomy. Pojmowana jest zatem tak, jak na ogół jest to przedstawiane w psychologii. I faktycznie, wyjaśnienie fenomenu tak pojmowanej intuicji na gruncie przedstawionych poglądów Chmieleckiego nie nastrocza większych problemów.

---

<sup>165</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>166</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>167</sup> Por. s. 33 niniejszej recenzji.

<sup>168</sup> Identyczne uwagi odnoszą się do tego, co zrobił AN na s. 180 w przypisie 39, na s. 182 w przypisie 47, na s. 186 w przyp. 56.

<sup>169</sup> Niech AN zwróci również uwagę na to co napisał na s. 222 ostatniego rozdziału: „jak może powstać jakiegokolwiek przekonanie, skoro duch w tym procesie *de facto* nie partycypuje? Pewnym rozwiązaniem mogłaby być intuicja rzeczywistości, czyli uchwytowanie sensu [...]”.

Jednak, na co trzykrotnie zwracałem uwagę w niniejszej recenzji<sup>170</sup> są takie miejsca w filozofii Chmieleckiego, a przynajmniej w świetle interpretacji, jakiej dokonał AN, wskazujące, że polski filozof, chcąc zachować konsekwencję w swoich poglądach, musi się opowiedzieć za jakimś wariantem poznania bezpośredniego, który popchnie go w stronę innego pojmowania intuicji, jako *sui generis* trafego aktu poznania.

**Paragraf czwarty (Akty woli)** podzielony został na dwie części. Pierwsza, poświęcona jest temu, o czym mówi tytuł paragrafu. Druga zaś jest pewnego rodzaju<sup>171</sup> podsumowaniem tego, jak Chmielecki rozwiązał problem psychofizyczny.

Rozpocznię do pierwszej części, podejmujących zagadnienie aktów woli. AN informuje tam czytelnika, że „Temat wolnej woli został już *szeroko omówiony* w rozdziale traktującym o wartościach i wolności, niemniej konieczne jest uściślenie kilku pozostałych kwestii, ze szczególnym uwzględnieniem przebiegu procesów woliowych w perspektywie fizyczności (oraz psychiczności, która jest jedynym pomostem łączącym ducha i ciało)” (s. 177)<sup>172</sup>.

Druga część paragrafu traktuje w zwięzły sposób o tym, jak Chmielecki rozwiązał problem psychofizyczny. Rozwiązanie to widoczne jest w szeregu wcześniejszych rozważań AN, ale AN zrobił bardzo dobrze dodając taki zwięzły opis, bo sam tytuł pracy (*Umysł a reszta świata*) sugeruje, że problem psychofizyczny znajduje się w centrum ontologicznej wizji świata, jaką zaproponował Chmielecki. Sednem tego rozwiązania, zauważa AN, jest dodanie „pewnego rodzaju łącznika między tym, co duchowe, a tym, co psychiczne” (s. 182). Łącznikiem tym jest „podłoże do działania centrum duchowego” – pamięć operacyjna, dzięki której „duch ma dostęp do tego, co dzieje się w warstwach niższych” (s. 182).

Przejdę do uwag krytycznych dotyczących pierwszej części tego paragrafu. Nie ma żadnych przeciwwskazań do tego, by treści z tego paragrafu poświęcone aktom woli były przedstawione w paragrafie trzecim (*Wolność*) poprzedniego rozdziału, który można było zatytułować „Wolność i wolna wola”. AN w pierwszej części paragrafu *Akty woli* nie dokonał rekonstrukcji żadnych konkretnych aktów woli<sup>173</sup>, zadowolając się dopowiedzeniem tego, czego nie zrobił w paragrafie *Wolność*.

AN powtarza tu często tezy ze wspomnianego tu paragrafu, przykładowo: „Duch na ciało nie może oddziaływać bezpośrednio” (s. 178); „sedno wolnej woli nie polega na byciu niezdeterminowaną przez nic, lecz na tym, żeby była niezdeterminowana przez czynniki pozaduchowe” (s. 181). Jeśli zaś AN chciał tu wyraźnie połączyć akty wolnej woli z problemem psychofizycznym, to powinien zrobić to inaczej, niż rozwijając to, co powiedział wcześniej. Bo i bez tych uwag czytelnik już wie, że zdaniem Chmieleckiego wolność woli realizuje się w innym niż materialny wymiarze. Kończąc swoje rozważania dotyczące aktów woli AN napisał tak: „zaprezentowana rekonstrukcja aktów woli pozwala już na przyjrzenie się relacji psychofizycznej w ujęciu Chmieleckiego w wersji pełnej” (s. 181). Zdanie to jednoznacznie sugeruje, że przedstawiona wcześniej rekonstrukcja aktów woli pozwala w pełni zrozumieć istotę problemu psychofizycznego. Przyznam, że mocno się zastanawiałem, czego z tej części paragrafu nie rozumiałem, bo w żaden sposób informacje te nie przyczyniły się do zrozumienia istoty wspomnianego problemu. Jednak

---

<sup>170</sup> Por. s. 26, s. 36-37, s. 45 niniejszej recenzji.

<sup>171</sup> Widać, że AN nie do końca wiedział, co zrobić w tym miejscu z tymi rozważaniami, bo oddzielił je od poprzednich gwiazdką (\*).

<sup>172</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>173</sup> Pewien, dość mętny ze względu na brak objaśnień, przykład jest na s. 182 dysrewtacji, w drugiej części omawianego tu paragrafu. Odnoszę się do niego tam, gdzie omawiam mankamenty drugiej części tego paragrafu.

okazuje się, że chodzi w tym zdaniu o coś innego, a mianowicie o to, co AN napisał w następnej części paragrafu, do której teraz przejdę.

Ta część paragrafu, jak już wspominałem, poświęcona jest temu, jak Chmielecki rozwiązał problem psychofizyczny. I wygląda na całkowicie sztucznie doklejoną do części poprzedniej aż do przeczytania niemalże ostatnich zdań omawianej tu części paragrafu. Zdania te brzmią następująco: „Jest to opis relacji psychofizycznej, zaproponowany przez Chmieleckiego, w wersji pełnej. Można jednak odnieść wrażenie, że czegoś w tym przedstawieniu brakuje. Wrażenie to jest słuszne, bowiem w całym zaprezentowanym schemacie nie znalazło się miejsce na subiektywne przeżycia, które, według autora, nie są ani czynnikami realizacji, ani czynnikami determinacji procesów tak psychicznych, jak i duchowych” (s. 184).

Okazuje się zatem, że AN dostrzegł pewien mankament w ujęciu, jakiego dokonał Chmielecki i temu mankamentowi chce poświęcić następny paragraf („Czym więc one są w ramach omawianej teorii i gdzie jest ich miejsce na ogólnej mapie bytów (prawdziwość ich istnienia nie jest kwestionowana) – temu poświęcona będzie kolejna część niniejszego rozdziału”, s. 184). Należało to jednak zrobić w inny sposób. Tę część paragrafu należało połączyć z treścią paragrafu następnego (*Subiektywne przeżycia*) i zatytułować np. tak: „Rozwiązanie problemu psychofizycznego a problem subiektywnych przeżyć”. W pierwszej części paragrafu omówić rozwiązanie Chmieleckiego, kończąc je dokładnie w taki sam sposób, jak teraz („Jest to opis relacji psychofizycznej...”), a następnie przejść do tego, o czym traktuje paragraf piąty.

Dla poparcia swoich argumentów, dotyczących funkcjonowania pamięci operacyjnej i następstw tego funkcjonowania AN m.in. przytacza następującą wypowiedź Chmieleckiego: „Proszę zauważyć, że z tego punktu widzenia [w myśl którego warstwa duchowa sprawuje funkcję kierowniczą nad całym człowiekiem] nie ma istotnej różnicy pomiędzy aktami wolicjonalnymi a epistemicznymi – intencjonalne *kiwnięcie palcem jest taką samą swobodną decyzją podmiotu, jak uargumentowane uznanie jakiegoś sądu za prawdziwy* (tj. jego akceptacja)” (s. 183)<sup>174</sup>. Jednak tę tezę Chmieleckiego, *pozbawioną jakichkolwiek objaśnień*, bardzo łatwo podważyć. Niczym nie skrępowany w podejmowaniu decyzji<sup>175</sup> podmiot może kiwnąć palcem lub tego nie zrobić. Nie może jednak nie uznać uargumentowanego (czyli uzasadnionego, jednym ze składników uzasadniania jest np. dowodzenie) dowolnego sądu (AN za Chmieleckim mówi o jakimś sądzie, czyli dowolnym i uargumentowanym zarazem), np. o postaci dowolnego prawa rachunku zdań (niech to będzie *modus tollendo tollens*), bo dla tego prawa istnieje dowód (np. metoda zero-jedynkowa). Podmiot jest tu zatem skrępowany w podejmowaniu decyzji określonymi regułami gry logicznej. Musi uznać to prawo, jego wola nie ma tu nic do rzeczy.

**Paragraf piąty (*Subiektywne przeżycia*)** poświęca AN zagadnieniom *qualiów*, czyli temu zagadnieniu, które, o czym poinformował na samym końcu poprzedniego paragrafu<sup>176</sup>, nie jest zasadniczo podnoszone przez Chmieleckiego w perspektywie analiz problemu psychofizycznego. AN uważa zaś, że należy przedstawić miejsce *qualiów* „na ogólnej mapie bytów” (s. 184) i, w dalszych częściach tego paragrafu, *samodzielnie* wskazuje na związki problematyki *qualiów* z proponowanym przez Chmieleckiego rozwiązaniem problemu psychofizycznego, czyli samodzielnie rozszerza ujęcie Chmieleckiego. AN zauważa, że analiza tekstów Chmieleckiego pozwala utrzymywać, że „przeżycia tworzą pewnego rodzaju dziedzinę bytową” (s. 186), z czego AN wyprowadza dwa wnioski: (1) Jeśli „nie sama psychiczność jest ich siedliskiem” (s. 186), to miejscem tym jest duch. A skoro tak, to

---

<sup>174</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>175</sup> Z tym też można dyskutować, ale w tym miejscu to kwestia nieistotna.

<sup>176</sup> „w całym zaprezentowanym schemacie nie znalazło się miejsce na subiektywne przeżycia” (s. 184).

„okazują się one właściwością ducha, nie tylko ze względu na konstytuowanie ich przez determinanty duchowe, czyli wartości (a zatem ich usytuowanie poza fizjologiczno-psychicznym porządkiem determinacji), ale także, co za tym idzie, będące już w zakresie tego, co Chmielecki nazywa wolnością” (s. 186). (2) Wbrew temu, co twierdzi Chmielecki, nie należy nazywać przeżyć „autentyczną emergencją” (s. 186), gdyż nie są one epifenomenem aktywności psychiki, należy je raczej nazywać „aporią duchowości” (s. 187), czyli, o ile dobrze zrozumiałem AN, czymś niewytłumaczalnym z Chmieleckiego perspektywy mechanizmów funkcjonowania ducha (por. s. 186, przyp. 56 i s. 187).

Wnioski te służą AN do bardziej obszernej krytycznej analizy ujęcia Chmieleckiego, którą rozpoczyna AN od pytania, czy na gruncie ujęcia Chmieleckiego da się wyjaśnić fakt, iż *qualia* „towarzyszą zdarzeniom psychicznym i duchowym” (s. 187)? AN wskazuje tu na dwie możliwe drogi rozwiązania tego problemu („przeżycia można rozumieć jako związki przyczynowo-skutkowe lub jako zjawiska”, s. 187), analizując je obszernie i krytycznie.

Przejdę teraz do tych miejsc omawianego tu paragrafu, które utrudniają zrozumienie jego, na ogół jasno przedstawionych, treści.

Pomiędzy tym, co napisał AN samym końcu paragrafu poprzedniego poświęconego aktom woli i początkiem paragrafu omawianego teraz (*Subiektywne przeżycia*) jest pewna niezgodność, którą AN powinien wyeliminować. Skoro AN uważa, że należy przedstawić miejsce *qualiów* „na ogólnej mapie bytów” (s. 184), to czytelnik rozumie, że Chmielecki tego nie zrobił. Jednak omawiany teraz paragraf, rozpoczął AN tak: „Najwięcej miejsca zagadnieniu *qualiów* Chmielecki poświęca w książce **Między mózgiem i świadomością**, próbując zmierzyć się z tym problemem kompleksowo, pokazując przypuszczalne miejsce przeżyć w ontologii integralnej oraz starając się powiedzieć możliwie najwięcej o tym fenomenie” (s. 184)<sup>177</sup>. Wychodzi zatem na to, że miejsce *qualiów* na ogólnej mapie bytów zostało już nakreślone i AN wywarza otwarte drzwi.

Następne zdanie, które pojawia się w omawianym teraz paragrafie dysertacji sugeruje, że *podejmując problem psychofizyczny* Chmielecki nie porusza kompleksowo kwestii *qualiów*: „W ostatniej swojej książce traktującej o problemie psychofizycznym – **Podstawach psychoniki** – tematyka ta zostaje już jednak ograniczona do kilku zaledwie niezbędnych uwag”. To są dwie różne kwestie: (a) obecność problematyki *qualiów* w poglądach Chmieleckiego i (b) znaczenie *qualiów* w analizach problemu psychofizycznego. Sam Chmielecki uznał, na co wskazuje AN stosownym cytatem, że *qualia* to „epifenomeny nieodgrywające żadnej roli w dynamice procesów informacyjnych”, co było powodem wyłączenia ich przez Chmieleckiego z rozważań nad problemem psychofizycznym (s. 184). Sam AN również bardzo wyraźnie zwraca uwagę na tę drugą (b) kwestię: „w ramach stworzonego przez [...] [Chmieleckiego] systemu ontologicznego ich [*qualiów*] wyjaśnienie (tzn. inne niż po prostu przypisanie im roli epifenomenów, zjawisk fundamentalnie niewyjaśnialnych) nie było – jak się wydaje – konieczne do zaproponowania możliwego rozwiązania problemu psychofizycznego” (s. 185). Omawianą tu niezgodność bardzo łatwo można wyeliminować – nie twierdząc, że należy przedstawić miejsce *qualiów* na ogólnej mapie bytów, tylko stwierdzając, iż wbrew temu co twierdzi twórca ontologii integralnej, należy wskazać na związki problematyki *qualiów* z proponowanym przez Chmieleckiego rozwiązaniem problemu psychofizycznego.

AN twierdząc, że „zagadnienie emergencji w filozofii Chmieleckiego staje się nieco rozmyte. Rozróżnienie jakie czyni, *nazywając przeżycia autentyczną emergencją*, bo niewytłumaczalną nawet post factum, w opozycji do innych, niepełnych, domniemanych, nie wydaje się być całkiem słuszne” (s. 187) nie poparł wyróżnionego kursywą fragmentu stosownym odnośnikiem. Nie istnieje, oczywiście, żadna „obiektywna i uniwersalna” dyrektywa nakazująca zawsze tego typu wypowiedzi

---

<sup>177</sup> Wyróżnienie dodane.

opatrywać stosownymi odnośnikami, bo niekiedy w taki sposób mówi się o kwestiach, z punktu widzenia przeprowadzanych analiz, marginalnych. Tu jednak jest to sprawa o pierwszorzędym znaczeniu, bowiem jest to dla AN podstawa do krytycznej oceny fragmentu filozofii Chmieleckiego. Czytelnik zatem musi wiedzieć czy faktycznie Chmielecki coś takiego powiedział (najlepiej w takiej sytuacji dać cytaty, a nie parafrazę), a nie zdawać się na opinię interpretatora. Można bowiem wskazać wiele przykładów tego, że interpretator pozwolił sobie na nadinterpretację analizowanych poglądów<sup>178</sup>.

Kilkakrotnie już podkreślałem, że AN, co jest bardzo pozytywną cechą jego dysertacji, pozwala sobie na uzupełnianie lub krytyczne komentowanie fragmentów filozofii Chmieleckiego. Podkreślałem też, że niestety, zupełnie bezsensownie robi to w przypisach, a nie w tekście głównym. W trakcie tej krytycznej oceny twórczości Chmieleckiego zdarzają mu się jednak uchybienia, odrywające czytelnika od ciekawych treści wyводу AN. Oto przykład: „Subiektywne przeżycia posiadałyby bowiem alternatywną możliwość determinacji – wartościową. Zwraca uwagę też fakt, że nawet gdyby były, jak to postuluje Chmielecki, jedynie epifenomenami psychiczności, to jednak psychiczności już zwrótnie przez ducha ubogaconej – mogłyby zatem łączyć w sobie spostrzeżenia dotyczące zarówno sfery animalnej jak i duchowej. Wydaje się, że takie ujęcie problemu przesuwaloby środek ciężkości indywiduum na same *przeżycia* właśnie, sprawiając, że stanowiłyby poziom meta dla funkcji monitorujących, przypisywanych świadomości. *To one więc zasługiwałyby w pełni na miano samoświadomości*. W takiej perspektywie samoświadomość jawi się jako coś zupełnie innego niż świadomość, co rzecz jasna stoi w opozycji do ujęcia tego problemu i jego kategoryzacji przez autora **Między mózgiem i świadomością**” (s. 186, przyp. 56)<sup>179</sup>. Od interesującego wniosku, sformułowanego w ostatnim zdaniu odrywa uwagę czytelnika błąd kategoryalny<sup>180</sup>, jaki popełnił tu AN. Samoświadomość, najogólniej rzecz biorąc, to zdolność do rozpoznawania samego siebie, rozumienia swoich myśli, emocji i motywów zachowania, czyli własność (dyspozycja) przysługująca pewnemu bytowi, zaś *qualia* to pewnego rodzaju (hipotetyczne) byty (odczuwalne jakości łączone z doświadczeniami zmysłowymi). Żadna dyspozycja nie jest bytem. Lepiej brzmi: „*To one więc zasługiwałyby w pełni na miano istotnych treści samoświadomości*”, bo „[s]ubiektywne przeżycia [...] [mają] *alternatywną możliwość determinacji – wartościową*”.

Z uznaniem odnosząc się do tego, że AN podejmuje kwestię tego, czy na gruncie ujęcia Chmieleckiego da się wyjaśnić fakt, iż *qualia* towarzyszą zdarzeniom psychicznym i duchowym, należy jednak wspomnieć tym, że jeden z fragmentów tego wyjaśnienia ma postać bardzo długiego akapitu (64 linijki, 2 strony tekstu, 187-189), co naprawdę utrudnia śledzenie toku myślowego autora dysertacji, bowiem akapit ten nie dotyczy jednego problemu, jest nim bowiem mowa i o duchowym centrum sterującym, i o związku przyczynowo-skutkowym, i różnym rozumieniu na gruncie ujęcia Chmieleckiego terminu „zjawisko”.

AN odwołuje się do szczególnego rodzaju analogii, jaką jest metafora w sytuacji, gdy brakuje mu „normalnych” słów wyrażających jego intuicje. Samo w sobie nie jest to niczym nagannym, bo tak się często postępuje przy analizach czy wprowadzaniu nowatorskich idei<sup>181</sup>, a wręcz na odwrót, świadczy to o cechującej AN świadomości ograniczeń, utrudniających analizę danego problemu.

---

<sup>178</sup> Feyerabendowskie **Science in a Free Society** (Verso, London 1978) jest tego znakomitym przykładem. W szeregu miejsc Feyerabend wyraźnie wskazuje, że nie powiedział tego, co zarzucali mu jego krytycy.

<sup>179</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>180</sup> Obecna tu amfibolia, która tak mocno nie rzuca się w oczy, omawiam w sekcji poświęconej błędom językowym.

<sup>181</sup> Np. Kuhn postąpił tak, przyrównując procedury rozwiązywania łamigłówek przez uczonych do rozwiązywania przez uczniów zdań zamieszczanych w zbiorach zadań.

Niemniej jednak w wypowiedzi, którą z pełnym kontekstem za chwilę przytoczę, mocno wątpliwe jest, czy, zaznaczona przez mnie kursywą metafora jest trafna: „Skoro więc nie potrzeba obserwatora, to znaczy również – podmiotowego Ja. Podsumowując, przeżycia jako byty irrealne, całkowicie bezsilne, z tego punktu widzenia są zupełnie nieistotne. Człowiek mógłby (a nawet musiał, w myśl tej teorii) zareagować uśmiechem, radością smutkiem, zachwytem, oburzeniem itd. odpowiednio do tego, co się w nim czy wokół niego rozgrywa. *Samo przeżycie staje się więc cieniem rzucanym przez psychikę – cieniem, dodajmy, równie jak jego analogia w świecie materialnym, pozbawionym pewnej ostrości i złożoności (procesy psychiczne bowiem, w tym ujęciu, zawierają w sobie znacznie więcej treści, choćby z uwagi na to, że nie wszystko, co dzieje się w psychice, jest uświadomione, a do przeżyć mamy dostęp tylko w stanie świadomości)”* (s. 188). Cień zawsze jest cieniem czegoś, czyli zawsze jest widoczną oznaką czegoś, mglistą, niekiedy niewiele lub prawie nic nie mówiącą o przedmiocie, który jest jego źródłem, ale zawsze jednak oznaką na coś wskazującą. A skoro w myśl ujęcia Chmieleckiego, co sam AN podkreślił, „przeżycia jako byty irrealne, całkowicie bezsilne, z tego punktu widzenia są zupełnie nieistotne” to nie mogą być cieniami zachodzenia jakichś stanów rzeczy odnotowanych w przeżyciach.

Jeszcze jedna uwaga na sam koniec komentarzy do rozdziału siódmego. Zrozumienie tytułu tego rozdziału (*Konceptualizacja problemu psychofizycznego i propozycja jego rozwiązania*) nastrocza pewnych trudności. Sama nazwa „konceptualizacja” nie ma jednego znaczenia, może ona oznaczać: (1) doprecyzowanie jakiegoś istotnego pojęcia, na bazie różnych środków językowych, gdy celem jest definicja danego pojęcia, lub ukazanie, w jaki sposób ukształtowała się treść danego pojęcia; (2) wyróżnienie i uporządkowanie podstawowych elementów analizowanego problemu. AN połączył (pomieszał?) te dwa sensy. Dwa pierwsze paragrafy dotyczą sensu (2). *Wstęp* ukierunkowuje czytelnika na tezę, że ontologia integralna i wiedza z zakresu nauk przyrodniczych współtworzą, zaproponowane przez Chmieleckiego, oryginalne rozwiązanie problemu psychofizycznego. Zaś paragraf drugi (*Umiejscowienie duchowego centrum sterującego*) jest omówieniem, przedstawianej już i omawianej wcześniej tezy, zgodnie z którą w ramach ontologii integralnej powstawanie nowych warstw bytowych tłumaczone jest jako powstawanie nowych form organizacji warstw niższych.

Natomiast paragraf trzeci (*Język i przekonania*) poświęcony jest tym dwu zagadnieniom, na które wskazuje jego tytuł. W perspektywie realizowanej tu konceptualizacji (sens 2) paragraf ten wygląda jednak na sztucznie doklejony do poprzednich rozważań. Wcześniej AN nie analizował systematycznie tych zagadnień, zatem gdzieś musiał je umieścić i „padło” na ten właśnie rozdział. Nie twierdzę bynajmniej, że rozważania te są zbyteczne. Nie, nie są, bo dostarczają dodatkowych informacji istotnych do lepszego zrozumienia rozwiązania problemu psychofizycznego, jakie zaproponował Chmielecki. Zatem realizują one sens (1). Ma to jednak pewne niezbyt dobre następstwa. Pojawia się bowiem pytanie: dlaczego właśnie w tym miejscu znalazły się kwestie języka i przekonań, a nie np. bardzo ważne pojęcie, jakim jest duchowe centrum sterujące czy transformizm, o którym jest mowa w następnym rozdziale, czy tylko dlatego, że dwie ostatnie kategorie zostaną w innym miejscu przez AN omówione? Identyczne pytania można postawić odnośnie pierwszej części paragrafu czwartego (*Akty woli*) badającego owe akty, bo część druga tego paragrafu jest elementem konceptualizacji. Pierwsza część paragrafu trzeciego i cały paragraf czwarty są zatem z jednej strony konceptualizacją (1), a z drugiej strony są również przedstawieniem treści, na które nie znalazł AN miejsca gdziekolwiek. Paragraf ostatni zaś (*Subiektywne przeżycia*) wpisuje się w próbę konceptualizacji (2), bo jest próbą wykazania, że *qualia* są poważnym problemem dla rozwiązania problemu psychofizycznego jakiego dokonał Chmielecki.

*Pojawia się tu również pytanie o to, czy rozdział ten znalazł się we właściwym miejscu w strukturze pracy i czy został właściwie skonstruowany.* Jeśli AN chciał dokonać konceptualizacji (nawet

w obu sensach), to powinien to być rozdział ostatni<sup>182</sup> – bardzo dokładne podsumowanie porządkujące *wszystkie istotne elementy* analizowanej koncepcji, do których można dodać kwestię subiektywnych przeżyć. Akty woli można było, na co już wskazywałem, przeanalizować przy okazji analiz woli, zaś kwestię przekonań, skoro wolność odgrywa w nich tak istotną rolę, okazji analiz kategorii wolności.

## R.8. MIEJSCE EWOLUCJONIZMU W ONTOLOGII TRANSFORMIZMU

**Paragraf pierwszy (Wstęp)** poświęcił AN wprowadzeniu do tematyki rozdziału. Zaznaczył, że transformizm i ewolucjonizm, to kategorie bez których trudno zrozumieć zaproponowane przez Chmieleckiego rozwiązanie problemu psychofizycznego. Wyjaśnił tam również, dwie kwestie: (a) Chmielecki przyjmuje nie tyle darwinowską teorię ewolucji, co podejście bardziej ogólne, które nazwał (kto, Chmielecki czy AN?, bo brakuje odnośnika) „paradygmatem ewolucjonistycznym”, dającym się wyrazić za pomocą tezy o istnieniu „«spirali rozwoju»”<sup>183</sup>, zataczającej „coraz szersze kręgi, pozwalając gatunkom lepiej przystosować się do zastanego środowiska poprzez ukształtowanie się w nich kolejno coraz bardziej zaawansowanych form” (s. 199); (b) paradygmat ten nie jest odrębnym przedmiotem analiz Chmieleckiego, polski filozof odwołuje się do niego przy okazji podejmowania innych zagadnień.

**Paragraf drugi (Transformizm i paradygmat ewolucyjny)** rozpoczął AN od przypomnienia czym warstwy bytowe i ile ich jest. Następnie przypomniał, czym dla Chmieleckiego jest informacja i jaką rolę kategoria ta pełni w ontologii Chmieleckiego. Pozwoliło to AN zwrócić uwagę na to, że jedna z kategorii, jakimi posługuje się Chmielecki w swoim transformizmie – równowaga, nie jest pojęciem jasnym. Jeśli wszystkie procesy fizyczne dążą do entropii, to „entropia, czyli chaos, bezład, jest równowagą” (s. 203), zaś propagowana przez Chmieleckiego hipoteza ewolucji „z materii nieożywionej do ożywionej zakłada, że przynajmniej pewna porcja materii «samouporządkowała» się w sposób tak niezwykle wysoki, że prawdopodobieństwo tego jest bodaj nieskończenie małe” (s. 202).

AN omawia dalej, przedstawiane już w innym miejscu omawianej tu dysertacji<sup>184</sup> transformistyczne kategorie ontologii integralnej niezbędne do wyjaśnienia powstania warstwy biologicznej – zasady determinacyjnej: informację i specyficzną dla człowieka zasadę, jaką jest sens. Następnie AN przechodzi do omówienia paradygmatu ewolucyjnego. Tak szeroko rozumiany paradygmat, o czym wspomniał we *Wstępie* AN, ma dwa kluczowe elementy: „przypadkowe mutacje genetyczne” (s. 208) i „dobór naturalny” (s. 208). W tym miejscu AN uzupełnia ujęcie Chmieleckiego, zauważając, że „Jednak, jeśli paradygmat ewolucjonistyczny tyczyć się ma także warstwy materii nieożywionej, należy [również] przyjąć, że chodzi w tym procesie o przypadkowe (np. w wyniku pewnych oddziaływań) pojawienie się jakiegoś rodzaju modyfikacji fizycznej, która zmienia przynajmniej w pewnym zakresie sposób uporządkowania elementów bytu” (s. 208).

<sup>182</sup> W następnym rozdziale AN informuje czytelnika, że transformizm i ewolucjonizm, to kategorie bez których trudno zrozumieć zaproponowane przez Chmieleckiego rozwiązanie problemu psychofizycznego, co jednoznacznie sugeruje, że dokonana w poprzednim rozdziale konceptualizacja jest *niepełna i przedwczesna*.

<sup>183</sup> Nazwę tę umieścił AN w cudzysłowie, co w tym kontekście nie pozwala się domyślić, czy powtarza tę nazwę za Chmieleckim (bo brakuje odnośnika), czy też to AN nadał tej nazwie sens metaforyczny.

<sup>184</sup> Nie będę już w tym miejscu poświęcał oddzielnej, obszernej uwagi na temat powtórzeń, jakich dokonuje w tym miejscu AN jeśli chodzi o kategorie informacji i sensu. A jeśli AN chciałby mi w tym miejscu zarzucić, że niebył dokładnie przeczytałem treść jego rozważań, to powiem to, co napisałem wcześniej w nieco innym kontekście. Nawet jeśli AN do poprzednich wyjaśnień dotyczących wspomnianych kategorii dokłada w tym miejscu nowe wyjaśnienia, to jest to całkowicie niewidoczne, bowiem nie znalazł takiego sposobu na oddzielenie wyjaśnień nowszych od starszych, aby czytelnik od razu zorientował się, że ma do czynienia z czymś, o czym wcześniej nie czytał.

Autor dysertacji, nawiązując do wcześniejszych informacji dotyczących przyjmowania przez Chmieleckiego naturalizmu, dodaje, że Chmielecki przyjmuje również materializm w wariacie genetycznym, co pozwala AN wyjaśnić czytelnikowi, że naturalizm ujęcia Chmieleckiego nie polega na odrzuceniu tezy o istnieniu ducha, tylko na wskazywaniu, że istnienie ducha jest pochodną „naturalnych, materialistycznych w swych prapodstawach mechanizmów” (s. 209). AN dostrzega problematyczność tej tezy – bowiem odwołuje się ona do aktualnych ustaleń nauk przyrodniczych – co akcentował wcześniej Robert Poczobut. Ten ostatni wskazywał, że ustalenia te wcale nie muszą być ustaleniami ostatecznymi. Następnie AN podejmuje krótką polemikę z tezami Poczobuta.

Zanim przejdę do uwag krytycznych, pochwalę AN za spostrzegawczość i odwagę a następnie przestrzeżę, że zaczyna stąpać po grząskim gruncie. AN napisał tak: „Nie wystarczy bowiem stwierdzić [tu AN nawiązuje do Chmieleckiego], że do powstania życia uformowała się w niepojęty sposób jakaś struktura fizyczna, stanowiąca «zaczyn» dalszych zmian, gdyż ta struktura również składa się z elementów, które uprzednio musiały powstać i w dodatku «odnaleźć się», trafić na siebie w bezkresie materii i energii, która – jak już zostało powiedziane – dąży wszak do tego, żeby takie struktury nie istniały (są przecież bardzo uporządkowane). Tak pojmowana ewolucja materii jest trudna do przyjęcia ze względu na stopień skomplikowania najdrobniejszej i pozornie najmniej złożonej komórki ożywionej, która stanowi wszak podstawę wszelkiego życia jakie znamy. Gdyby nawet założyć, że już coś tak niezwykle mało prawdopodobnego miało miejsce (i powstało wbrew założeniom, które sam Chmielecki przyjmuje), to nadal nie jest to jeszcze życie. Do jego powstania potrzebne jest coś więcej” (s. 202). AN w dwóch pierwszych zdaniach trafnie zauważył, że takie *par excellence* naturalistyczno-materialistyczne wyjaśnienia, za którymi optuje Chmielecki stoją pod mocnym znakiem zapytania. Wielu „poważnych” filozofów przechodzi jednak nad tym do porządku dziennego. Ale w dwóch następnych AN, jako filozof zajmuje stanowisko w kwestiach naukowych. Nie powinien tego robić, bo narazi się na zarzut niekompetencji. Mógłby to zrobić inaczej, już jako filozof, a mianowicie pokazać, że dyskusja w tych kwestiach jest niezakończona, że istnieje spora grupa outsiderów, którzy uważają, np. że w chwili obecnej nie istnieją żadne naturalistyczne wyjaśnienia powstania takich złożonych struktur informatycznych, jak komórki<sup>185</sup>.

Przejdę teraz do uwag krytycznych.

Pomiędzy następującymi wypowiedziami AN jest pewnego rodzaju niezgodność, która niepotrzebnie dezorientuje czytelnika. W pierwszym z przytoczonych zdań (ze *Wstępu* do omawianego tu rozdziału) AN informuje czytelnika, że ten ostatni powinien się spodziewać szeregu rozproszonych uwag Chmieleckiego, które są jedynie uzupełnieniem prezentacji idei transformizmu: „Paradygmat ewolucyjny w ontologii transformizmu nie jest przedmiotem wydzielonej analizy u autora; przenika on raczej całość ujęcia transformistycznego, wyjaśniając niektóre kwestie” (s. 199).

---

<sup>185</sup> Istnieje do tego potężna literatura. Tu wskaże na dwie pozycje: William A. Dembski, **Nic za darmo. Dlaczego przyczyną wyspecyfikowanej złożoności musi być inteligencja**, Fundacja En Arche, Warszawa 2021; Michael Denton, **Niesamowita komórka. O drobinie materii, która nie ma sobie równych**, Fundacja En Arche, Warszawa 2021. Matematyk i filozof Dembski, utrzymuje, że złożona wyspecyfikowana (tj. charakteryzująca się rozpoznawalnym wzorcem) informacja nie może być wynikiem działania *znanych nam* procesów przyrodniczych. Twierdzi on również, że i teoria informacji wskazuje, iż rdzeń klasycznej teorii ewolucji, hipotezy losowych mutacji i doboru naturalnego nie są w stanie wyjaśnić różnorodności życia na Ziemi. Agnostyk, biochemik Denton zaś utrzymuje, że na długo przed powstaniem życia na Ziemi w porządek przyrody wpisany był „pierwotny plan” pojawienia się na naszej planecie komórki opartej na atomach węgla, wodoru, tlenu i azotu. Przekonuje też, że najnowsze odkrycia naukowe potwierdzają, iż właściwości tych atomów są precyzyjnie dostrojone do pełnienia bardzo specyficznych, a zarazem nieodzownych funkcji w komórce. Ów pierwotny plan to nic innego niż przeniesiona na grunt nauk o życiu teza o zestrojeniu, która, gdy lansowana jest przez prominentnych fizyków, np. Paula Daviesa, nie budzi większych kontrowersji. Jednak, gdy zaczynają o niej mówić biologowie, to zaczyna być uznawana za problematyczną.

Natomiast w kolejnym paragrafie (*Transformizm i paradygmat ewolucyjny*) czytelnik dowiadyuje się, że paradygmat ten to „[k]westia [...] niezwykle obszerna i wielowątkowa, przez co zwyczajnie nie jest możliwe wyczerpujące jej omówienie w niniejszej pracy, a i w wielu innych o podobnej wielkości byłoby mocno problematyczne” (s. 207). Zasadniczo to, że jakaś kwestia nie jest przedmiotem odrębnych analiz nie oznacza, że kwestia ta nie może być obszerna i wielowątkowa. Ale taki sposób informowania czytelnika nie ma większego sensu, bo ten ostatni po pierwszym z przytoczonych zdań spodziewał się, że analizy Chmieleckiego nie są zbyt obszerne, zaś po drugim przekonał się, że jednak są. Lepiej jest poinformować czytelnika we *Wstępie* np. tak: „Pomimo tego, że paradygmat ewolucyjny w ontologii transformizmu nie jest przedmiotem oddzielnych analiz Chmieleckiego, to jest to kwestia niezwykle obszerna i wielowątkowa, zasługująca na odrębną rozprawę. W niniejszej publikacji zostanie przedstawiona ona jedynie w takim stopniu, jaki niezbędny jest do zrozumienia wpływu idei ewolucjonistycznych na transformizm”.

Wspominałem już, że AN zdarza się, iż najprawdopodobniej napisał nie to, co chciał faktycznie powiedzieć. Oto kolejny przykład: „Pojęcie paradygmatu zakłada, że istnieje pewien zbiór pojęć wyznaczający zakres obowiązywania danej teorii, tworzący także jej podstawy (teorii lub nawet *całej nauki*)” (s. 207-208)<sup>186</sup>. Nie istnieje jednak żaden zbiór nietrywialnych pojęć tworzący podstawy całej nauki. Nie ulega wątpliwości, że pisząc w tym kontekście o całej nauce AN miał na myśli biologię, a nie naukę w ogóle. Lepiej napisać to np. tak: „...nawet całej konkretnej nauki, w skład której wchodzi dana teoria”. To w sumie drobiazg, tak jak większość omawianych tu uchybień, których „dopuszczyć się” AN, jednak niepotrzebnie odwraca uwagę czytelnika od argumentacji autora dysertacji.

AN utożsamiał znaczenia „losowy” (*random*) z „przypadkowy” (*chance*). AN nie napisał pracy poświęconej filozofii biologii, zatem jest to błąd o *zasadniczo drugorzędnym znaczeniu*, który jednak należy wyeliminować: „Przyczyn powstawania mutacji komórkowych jest wiele, jednak dla paradygmatu ewolucjonistycznego, który przyjmuje Chmielecki, tym bardziej, że tyczy się on nie tylko warstwy biologicznej, ważny jest nie konkretny mechanizm odpowiadający za dany typ mutacji, lecz to, że powstają one w sposób *losowy, przypadkowy*” (s. 208, przyp. 23)<sup>187</sup>. Warto pamiętać, że w *biologii* nazwy te znaczą co innego. „Losowy” to tyle, co „pozbawiony celu”. Zaś „przypadkowy” to tyle, co „zachodzący lub pojawiający się na skutek zbiegu okoliczności”<sup>188</sup>.

Wspomniane utożsamienie doprowadziło jednak do tego, czego zapewne AN nie chciał powiedzieć. AN napisał tak: „Jednym są *przypadkowe* mutacje genetyczne, co sprowadza się do pojawiania się drobnych modyfikacji genomu organizmów żywych, powstających z wielu powodów, najczęściej spontanicznie w wyniku procesów namnażania komórek. Jednak, jeśli paradygmat ewolucjonistyczny tyczy się ma także warstwy materii nieożywionej, należy przyjąć, że chodzi w tym procesie o *przypadkowe* (np. w wyniku pewnych oddziaływań) pojawienie się jakiegoś rodzaju modyfikacji fizycznej, która zmienia przynajmniej w pewnym zakresie sposób uporządkowania elementów bytu” (s. 208)<sup>189</sup>. Takie przypadkowe mutacje i modyfikacje nie muszą być modyfikacjami losowymi i dadzą się uzgodnić z ideą ewolucji kierowanej, czyli takiej, od której odżegnywał się Chmielecki. Ten ostatni przyznał, że „«bliższa [...] [mu] darwinowska nauka o ewolucji [...] niż metafizyka rozwoju *a la* [...] Teilhard de Chardin” (s. 207 dysertacji AN). Teilhard był zwolennikiem darwinowskiej teorii ewolucji i jednoczesnego istnienia ostatecznego punktu w rozwoju złożoności i świadomości, do którego zmierza wszechświat, czyli, jak go nazwał „punktu omega”.

---

<sup>186</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>187</sup> Wyróżnienie dodane. Można tu napisać „losowy i przypadkowy”.

<sup>188</sup> Wskutek szczęśliwego zbiegu okoliczności (przypadkowo) kupiłem samochód. Nie było to jednak zdarzenie pozbawione celu (losowe), bo i tak już wcześniej chciałem go mieć.

<sup>189</sup> Wyróżnienie dodane.

Przyznam, że nie czytałem Chmieleckiego **Podstaw psychoniki** i dlatego zarzut, który teraz sformułuję, nie do końca wiem, komu należy postawić – czy autorowi dysertacji, czy może samemu Chmieleckiemu. Mglista jest ta charakterystyka paradygmatu ewolucyjnego, z którą styka się czytelnik dysertacji. Jeśli Chmielecki tak mętnie ten paradygmat charakteryzował, to zadaniem AN jest jakaś próba ujaśnienia i uporządkowania tego rozumienia. Charakterystyka, jakiej dokonał tu AN pozostawia wiele do życzenia. Najpierw AN napisał tak: „Jakie zatem elementy paradygmatu ewolucjonistycznego możemy wyróżnić? Część z nich (większość) dotyczy się ściśle ewolucji biologicznej, przez co *nie mają zastosowania do niniejszych rozważań*” (s. 208)<sup>190</sup>. Zaś bezpośrednio w następnym zdaniu, a następnie kilka zdań dalej AN napisał tak: „Wydaje się, że są dwa elementy, które można z całą pewnością przyjąć za cały ów paradygmat ewolucyjny, na który Chmielecki się powołuje. Jednym są przypadkowe *mutacje genetyczne* [...]. [...] Drugim elementem jest zaś *dobór naturalny*”<sup>191</sup>. Parafrazując powyższe wypowiedzi AN, powiedzieć można, że zasadniczo do niniejszych rozważań nie mają zatem zastosowania kategorie ściśle odnoszące się do ewolucji biologicznej, jednak *cały paradygmat* ewolucyjny tworzą kategorie doboru naturalnego i mutacji genetycznych, które, jak nietrudno zauważyć, są przecież *par excellence* kategoriami ściśle odnoszącymi się do ewolucji biologicznej<sup>192</sup>. Niech AN dobrze przemyśli tę swoją wypowiedź, gdy będzie przygotowywał publikacje.

I jeszcze jednak kwestia, która wyszła na jaw po przeczytaniu przeze mnie następnego paragrafu (*Ontologia transformizmu w wersji pełnej*). Jeśli, zgodnie z tym, co napisał tam AN transformizm ma być uniwersalną teorią ewolucji (a nawet „teorią panewolucyjną”, s. 217), to przedstawiona przez Chmieleckiego charakterystyka paradygmatu ewolucyjnego powinna być przez AN potraktowana ze szczególną uwagą, bo okazuje się, że mówienie o paradygmacie ewolucyjnym nie ma na gruncie podejścia Chmieleckiego jedynie dodatku do reszty jego filozofii.

Nawet biologom ewolucyjnym zdarza się, że mimochodem posługują się językiem teleologicznym, *ex definitione* wykluczonym przez darwinowski ewolucjonizm<sup>193</sup>. Zatem następujące „wpadki” AN należy tu uznać za drobne uchybienie, *o ile nie zostały powiedziane celowo*: „Aby jeszcze uogólnić to założenie, wykraczając nim semantycznie poza samą biologię, należałoby zapewne stwierdzić, że te *cechy danego bytu są premiowane*, które pozwalają mu na większą efektywność w przetrwaniu, czyli inaczej mówiąc – trwaniu w istnieniu (samo bowiem zaistnienie znajduje się poza tym schematem)” (s. 208)<sup>194</sup>. Przez kogo (lub przez co) są premiowane? Każda odpowiedź na to pytanie wyklucza ideę losowości zmian ewolucyjnych. Podobny błąd: „Wynika z tego, że nawet jeśli *ewolucja nie prowadzi do powstania nowych form ściśle doskonalszych* [...], to z całą pewnością *prowadzić musi*, w myśl takich założeń, do powstawania form coraz lepiej dostosowanych do zastanego środowiska, które wszakże również ulega zmianom” (s. 209)<sup>195</sup>. I jeszcze jeden: „Chmielecki nie skłania się ku metafizyce rozwoju w rodzaju Bergsona czy Teilharda de Chardin, a wszelki rozwój

---

<sup>190</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>191</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>192</sup> Nie omawiam tego w sekcji poświęconej uchybieniom językowym, choć *de facto* mamy tu do czynienia z wypowiedzią sprzeczną.

<sup>193</sup> Np. paleobiolog, prof. dr hab. Łucja Fostowicz-Frelik, redaktor merytoryczny przekładu książki Andy Dobsona **Piękno niedoskonałości**, napisała tak: „Książka prowadzi przez wyścigi zbrojeń, konflikty genów z organizmami, altruizm i starzenie się, pokazując, że *ewolucja* to proces pełen napięć i sprzeczności. *Nie zmierza ku doskonałości — zmierza tam, gdzie porażka jest najmniej dotkliwa*”, <https://lubimyczytac.pl/ksiazka/5226333/piekno-niedoskonosci-sekret-ewolucyjnych-kompromisow> (wyróżnienie dodane).

<sup>194</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>195</sup> Wyróżnienie dodane.

jest tylko *elementem* samej natury, *wpisany* niejako w jej *modus operandi*. Nie jest to też, jak się wydaje, żaden rozwój w znaczeniu ścisłym, a jedynie nieustanne uleganie modyfikacjom poszczególnych bytów (lub całych grup bytów) *bez jakiegokolwiek celu*, a tylko w odpowiedzi na zmiany środowiska. Tak wywołane *zmiany*, jak chyba trzeba przyjąć, *nie prowadzą do powstania form* obiektywnie doskonalszych, a tylko takich, *które są lepiej dostosowane* do warunków panujących na danym etapie” (s. 210)<sup>196</sup>.

Ewolucja donikąd nie prowadzi, bo jest ślepy i nieukierunkowanym procesem. Z identycznych powodów nie musi prowadzić do powstawania takich, a nie innych form, lepiej lub gorzej dostosowanych. Ewolucja nie ma ani programu, ani celu (na to ostatnie AN zwraca jednak uwagę), w jej przebieg nie jest zatem nic wpisane. Jest ślepa i losowa, a pozorny kierunek ewolucji („lepsze dostosowanie” u AN), jaki obserwujemy, jest efektem licznych ograniczeń, narzucanych przez rozmaite czynniki fizyczne i chemiczne oraz minione procesy ewolucyjne i środowiskowe<sup>197</sup>. Z punktu widzenia darwinowskiego ewolucjonizmu człowiek jest jedynie „kosmicznym przypadkiem”, gdyż „każde ponowne odtworzenie taśmy życia poprowadziłoby ewolucję drogami zupełnie odmiennymi od tych, którymi aktualnie zdąża”<sup>198</sup>. „Przestrzegalbym przed [...] twierdzeniem, [że] ewolucja wszechświata była skierowana na nasze zaistnienie”<sup>199</sup>. To właśnie jest, nawiązując do omawianego przez AN paradygmatu ewolucyjnego, istotą darwinowskiego paradygmatu ewolucyjnego<sup>200</sup>, który da się zamknąć w trzech kategoriach: losowe mutacje, dobór naturalny, dziedziczenie. Powyższe uwagi pozwalają stwierdzić, że paradygmat ewolucyjny i darwinowski paradygmat ewolucyjny nie mają ze sobą nazbyt wiele wspólnego, o ile AN trafnie wyraził intencje Chmieleckiego, czyli jeśli to, co nazwałem „wpadkami” zostało powiedziane z rozmysłem.

Po raz kolejny wychodzi na jaw to, że AN powinien poważnie przemyśleć strukturę pracy. Po wyjaśnieniu czytelnikowi (s. 209), że naturalizm ujęcia Chmieleckiego nie polega na odrzuceniu tezy o istnieniu ducha, tylko na wskazywaniu, że istnienie ducha jest pochodną materialnych procesów, AN wskazuje na problematyczność tej tezy nawiązując do krytycznych uwag, jakie w tej kwestii poczynił Poczobut, a następnie podejmuje próbę obrony stanowiska Chmieleckiego. W samym sposobie postępowania AN nie ma oczywiście niczego niewłaściwego. Problem polega tu na tym, że w następnym rozdziale (*Wątpliwości i uwagi krytyczne*) również sporo uwagi poświęca zarzutom, jakie wobec ontologii integralnej sformułował Poczobut. Do tej pory zasadniczo AN unikał przedstawiania zarzutów, jakie sformułowano względem ujęcia Chmieleckiego, postępując zgodnie z deklaracjami przedstawionymi we *Wstępie* do dysertacji („Ostatni, dziewiąty rozdział podejmuje kwestie problematyczne, od których żadna teoria nie jest wolna”, s. 9). Z racji na to, że AN omawia nowatorskie ujęcie, które uzupełnia własnymi, niekiedy krytycznymi, komentarzami, dużo lepszą strategią byłoby przedstawienie jako ostatniego paragrafu każdego rozdziału uwag krytycznych,

---

<sup>196</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>197</sup> To ostatnie unaocznic można np. zajściem powszechnie znanego procesu, zwanego „wymieraniem kredowym”, w trakcie którego wyginęło około 3/4 gatunków roślin i zwierząt żyjących na Ziemi, włączając w to dominującą grupę zwierząt lądowych, czyli dinozaury. Przyjmuje się, że to masowe wymieranie, które miało miejsce 66 milionów lat temu, było efektem uderzenia w Ziemię masywnej planetoidy, co skutkowało z jednej strony siecią negatywnych efektów dla całego ziemskiego środowiska, a z drugiej powstaniem olbrzymiej lądowej niszy dla rozwoju ssaków, dzięki której pojawił się *homo sapiens*. Krótko mówiąc, bez tego *przypadkowego* wymierania nie byłoby ani człowieka, ani jego ducha.

<sup>198</sup> Gould, *Wonderful Life...*, s. 44 i 51.

<sup>199</sup> Monika Florek-Moskał, „Wszechświat jest twórczy, choć nieprzewidywalny. Rozmowa z ks. prof. Michałem Hellerem...”, *Wprost* 2010, nr. 1/2, <https://tiny.pl/tqfkg>

<sup>200</sup> Por. np. Władysław J.H. Kunicki-Goldfinger, *Znikąd donikąd*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993.

zarówno własnych, jak i tych, do których AN dotarł. Przy takim rozwiązaniu można uniknąć niepotrzebnych powtórzeń i zrezygnować z rozdziału dziewiątego.

To, że AN podjął polemikę z tezami Poczobuta świadczy o tym, że autor dysertacji cechuje się skłonnościami do samodzielnego myślenia. Jednak sposób polemiki budzi pewne zastrzeżenia, które AN powinien przemyśleć przygotowując rozprawę do druku. Być może, że napisał nie to, co faktyczne chciał powiedzieć. Napisał bowiem tak: „Poczobut w artykule poświęconym książce Chmieleckiego [...] [stwierdził, że] «[...] [Chmielecki] ustalając ich [warstw bytowych/zasad determinacyjnych – A. N.] liczbę i charakter nie mógł po prostu odwołać się do faktycznego stanu nauki ani tym bardziej do jej stanu finalnego. Stanu finalnego nie znamy (być może jest on fikcją epistemologiczną)». *Niejasny jest co prawda zarzut, że Chmielecki nie mógłby odwołać się do faktycznego stanu nauki, takie twierdzenie nie wydaje się być uzasadnione*, niemniej, odnośnie do stanu nauki finalnego Poczobut zdaje się mieć rację. Nie tylko jest on nieznany, ale nawet gdyby istniał, to mógłby być radykalnie różny od aktualnego stanu wiedzy. Na tym polega chyba największe niebezpieczeństwo przyjmowania ustaleń nauk ścisłych za podstawę systemu ontologicznego – każde bowiem takie partykularne ustalenie jest niczym więcej jak obecnym stanem wiedzy, który z dużym prawdopodobieństwem może ulec zmianie, uszczegółowieniu, a być może także całkowitemu odrzuceniu. Jednak zaproponowane przez Chmieleckiego rozstrzygnięcia opierały się jak dotąd krytyce, co prawda nielicznej, lecz falsyfikacja pewnych ustaleń autora może nadejść właśnie z obszaru nauk przyrodniczych, nie tylko filozofii” (s. 209)<sup>201</sup>.

Z jednej strony AN zarzucił Poczobutowi, że zarzut tego ostatniego jest niejasny, a z drugiej strony sam *jasno uzasadnił*, dlaczego Chmielecki takich odwołań czynić nie powinien, stwierdzając, iż każde partykularne ustalenie jest „niczym więcej jak obecnym stanem wiedzy”, który, z czasem, może ulec nawet radykalnej zmianie i że „falsyfikacja pewnych ustaleń autora może nadejść właśnie z obszaru nauk przyrodniczych”.

**Paragraf trzeci (*Ontologia transformizmu w wersji pełnej*)** rozpoczyna AN od przypomnienia czytelnikowi, że ontologia integralna jest pewną propozycją rozwiązania problemu psychofizycznego. Następnie AN, nawiązując do tego, co napisał już wcześniej, omawia idee transformizmu. Na koniec AN przedstawia i omawia tezę, w myśl której: „[Transformizm] [z]ostał [...] pomyślany jako kompletna, uniwersalna (nie tylko w wymiarze biologicznym) teoria ewolucji. Można przyjąć, że jest to teoria *panewolucyjna*, z uwagi na zakres obejmowania bodaj całości rzeczywistości przez paradygmat ewolucjonistyczny” (s. 217).

Przejdę teraz do tego, co utrudnia lekturę treści omawianego tu paragrafu.

Po zapoznaniu się z treścią rozdziału drugiego (*Miejsce umysłu w ontologii integralnej. Zarys transformizmu*) czytelnik odniósł wrażenie, że nazw „ontologia integralna” i „ontologia transformizmu” można używać zamiennie. Jednak w omawianym tu paragrafie, po przeczytaniu następujących zdań: „*System ontologii integralnej* Chmieleckiego stanowi propozycję rozwiązania problemu psychofizycznego, a także, w związku z zaproponowanymi rozstrzygnięciami postuluje powstanie nowej nauki – psychoniki – mającej w kompleksowy sposób badać ludzką psychikę. *Podstawą teorii Chmieleckiego jest ontologia transformizmu*, która tłumaczy powstawanie nowych bytów w wyniku transformacji struktur (form) niższego rzędu” (s. 211)<sup>202</sup> pojawiają się wątpliwości dotyczące zasadności wspomnianego utożsamienia (o ile nazwy „podstawa teorii” nie odnosi AN do psychoniki). AN, co wypomnę mu po raz nie wiem który, zapomina, że pisze pracę poświęconą nowatorskiemu ujęciu i musi uważać na to, co pisze. Gdyby AN pisał np. o Platonie i w jakimś

---

<sup>201</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>202</sup> Wyróżnienie dodane.

kontekście użył nazw „idealizm Platoński” i „skrajny realizm pojęciowy”, to czytelnik wiedziałby, że nazw tych można używać zamiennie. Tu czytelnik nie wie i zaczyna się gubić. AN powinien zatem wyjaśnić czytelnikowi w jakim stosunku zakresowym pozostają nazwy „ontologia integralna” i „ontologia transformizmu”.

Na pierwszej stronie tego dziewięciostronicowego paragrafu pojawia się następujące zdanie: „Przedstawiona koncepcja jest zatem domkniętym, spójnym systemem, w którym naturę zmian opisuje właśnie mechanizm transformacji” (s. 211). Użycie spójnika przyłączającego „zatem” jednoznacznie sugeruje, że omawiane tu zdanie jest jakimś podsumowaniem czegoś. A zatem pojawia się tu pytanie o to, czego dotyczy pozostała część paragrafu, skoro wniosek został już przedstawiony. Takie zdanie można napisać na końcu paragrafu, a nie na jego początku. Bezpośrednio po omawianym zdaniu pojawia się następujące zdanie: „Rekonstrukcja ontologii transformizmu *będzie* ukazywać zmienność form i ewolucję bytów – od arche aż po ducha i warstwę niezmiennych bytów inteligibilnych”<sup>203</sup>. Zdanie to sugeruje, że czytelnik zostanie przez AN poprowadzony od kategorii *arche* do kategorii niezmiennych bytów inteligibilnych. Jednak takiego przejścia w paragrafie tym nie ma, bo *de facto* w znacznej mierze poświęcony on jest szczegółowym wyjaśnieniom *mechanizmów* transformacji bytów.

Zanim czytelnik zapozna się z analizami wspomnianych mechanizmów natyka się na zdanie, bezpośrednio następujące po ostatnim omawianym w poprzednim akapicie zdaniu: „Najpierw warto przypomnieć kilka tez, które są kluczowe dla zrozumienia transformizmu” (s. 212). Następnie AN przedstawia pewne tezy. Prezentacji tej nie kończy on jednak informacją, wskazującą, że od tego momentu czytelnik zetknie się z czymś o czym wcześniej nie czytał. Czytelnik musi się domyśleć samodzielnie, od którego momentu (od ostatniego akapitu na s. 213?) AN zaczyna mówić o kwestiach nowych. Można to wszystko napisać tak, by nie odwracać uwagi czytelnika od spraw zasadniczych.

W poprzednim paragrafie AN podał dwa podstawowe wyznaczniki szeroko rozumianego paradygmatu ewolucyjnego: „przypadkowe mutacje genetyczne” (s. 208) i „dobór naturalny” (s. 208). W omawianym tu paragrafie pokazał za Chmieleckim, jak w ramach proponowanego przez tego ostatniego ujęcia, działa dobór naturalny: „Następnie ta forma [czyli, za Chmieleckim: «forma stanu fizjologicznego – układ relacji pomiędzy jego elementami składowymi (to jest informacjami odpowiedniego rzędu)»] zostaje w pewnym sensie wyekstrahowana z jej fizjologicznego kontekstu przez odpowiednie receptory w mózgu, które tę zdolność uzyskały najpierw w wyniku przeobrażeń struktury mózgu, a następnie dzięki przejściu próby doboru naturalnego, w wyniku którego okazały się z jakiegoś powodu korzystne dla danego organizmu. To właśnie selekcja naturalna ma być odpowiedzialna za to, że te wspomniane ośrodki funkcyjne «nauczyły się» reagować na formę stanów fizycznych, a nie na ich tworzywo (materię)” (s. 213).

Taki opis działania zasadniczo jest zgodny z tym, co współcześni darwinowscy ewolucjoniści mówią o doborze naturalnym jako o uniwersalnym mechanizmie korzystnych zmian: „Geny to projekty organizmów; organizmy to cegiełki składające się na gatunek. Ewolucja potrzebuje zmienności, bo po to, aby dobór naturalny mógł działać, musi mieć duży wybór wariantów. [...] Krótko mówiąc [...] geny podlegają mutacji, organizmy selekcji, a gatunki ewolucji. Tak to [...] wygląda z perspektywy ortodoksyjnego darwinizmu”<sup>204</sup>. Wspominałem już wcześniej<sup>205</sup>, że istnieją matematyczne problemy związane z założeniem, że bardzo drobne zmiany doprowadzają do

---

<sup>203</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>204</sup> Stephen Jay Gould, „Troskliwe grupy i samolubne geny”, w: Gould, **Niewczesny pogrzeb...**, s. 160 [160-169].

<sup>205</sup> Por. s. 23 niniejszej recenzji.

powstawania jakościowo nowych produktów. Tu wspomnę jeszcze o dwóch sprawach, o których AN jako młody badacz może nie wiedzieć, a które są istotne w perspektywie propagowanego przez Chmieleckiego paradygmatu ewolucyjnego, który uznaje dobór naturalny za fakt, a nie za hipotezę. Darwin przyznawał, że hipotezę tę sformułował pod wpływem obserwacji tego, co robili hodowcy, a zatem sformułował ją na podstawie analogii do świadomych i zaplanowanych działań, mających na celu wytworzenie korzystnych zmian. Pomiedzy tymi dwoma mechanizmami jest jednak zasadnicza różnica. W przypadku doboru naturalnego przyroda działa losowo na przypadkowe cechy organizmu, co, zgodnie z tym ujęciem, prowadzi do zachowania cech danego organizmu korzystnych dla przetrwania w danych warunkach środowiska. W przypadku doboru sztucznego selekcjonerem cech jest człowiek, który wybiera organizmy mające korzystne z jego punktu widzenia cechy i doprowadza do krzyżowania się organizmów z takimi cechami.

Na to, że analogia między dobozem sztucznym a naturalnym jest błędna wskazywano już dawno, bo w 1858<sup>206</sup>, czyli na rok przed opublikowaniem **On the Origin of Species**, zaś sam Darwin wyraźnie później twierdził, że jest to tylko hipoteza: „Zawsze patrzyłem na doktrynę o doborze naturalnym jako na hipotezę. Gdyby wyjaśniła ona kilka dużych klas faktów, to byłaby godna uznania za teorię zasługująca na akceptację”<sup>207</sup>. Nie potrafił, co zauważyli czytelnicy jego dzieła, w swoim **On the Origin...** wskazać na przekonujące świadectwa na jej rzecz<sup>208</sup> i, odwołując się do perswazji, w 1861 roku wyrażał nadzieję, że z biegiem czasu zostanie ona przekonująco potwierdzona: „Istnienie eteru i jego falowania jest całkowicie hipotetyczne lub domniemane, jednak ponieważ hipoteza ta wyjaśnia i grupuje wiele zjawisk, jest obecnie powszechnie uznawana za prawdziwą teorię. Tak więc, jak mi się wydaje, pochodzenie gatunków wraz z ich modyfikacjami poprzez dobór naturalny grupuje i dość dobrze wyjaśnia wiele zjawisk [...], dlatego jestem przekonany, że hipoteza ta jest prawdziwa. Zjawiska te są w przeciwnym razie niewytłumaczalne, zaś moi liczni wrogowie w swoich recenzjach nie podjęli nawet próby podważenia moich wyjaśnień, dlatego wierzę, że po wielu latach hipoteza doboru naturalnego odniesie sukces”<sup>209</sup>. To czy współcześnie hipoteza ta jest dobrze potwierdzona, to kwestia, której filozof rozstrzygać nie powinien. Powinien jednak wiedzieć, że wciąż budzi kontrowersje<sup>210</sup>.

Podobnie sprawy się przedstawiają z tezą, o korzystnym wpływie mutacji. Chmielecki powtarza to, co na ten temat mówią czołowi biologowie ewolucyjni, przykładowo: „[B]ogactwo życia jest następstwem działania doboru naturalnego i dryfu genetycznego działającego na przypadkowe mutacje”<sup>211</sup>. „Mutacje są podstawowym źródłem zmienności, a geny to jednostka zmienności”<sup>212</sup>.

---

<sup>206</sup> Por. Alfred Russell Wallace, „O dążności odmian do nieograniczonego odbiegania od typu pierwotnego”, w: Kazimierz Petruszewicz (red.), **Teoria ewolucji w wypisach. Lamarck, Wallace, Darwin**, Wiedza Powszechna, Warszawa, 1959, s. 81-91.

<sup>207</sup> List Darwina do Josepha Daltona Hookera z 14. 02.1860, <https://www.darwinproject.ac.uk/letter?docId=letters/DCP-LETT-2696.xml>

<sup>208</sup> Zapowiadał też opublikowanie innej, obszerniejszej rozprawy, w której miałyby się znaleźć takie świadectwa, jednak nigdy jej nie opublikował. Opublikowana została dopiero w 1975 roku, jako **Charles Darwin's Natural Selection: Being the Second Part of his Big Species Book Written from 1856 to 1858** przez R.C. Stauffera, <https://archive.org/details/charlesdarwinsna0000darw>, jednak nie ma w niej żadnych dodatkowych świadectw.

<sup>209</sup> List Darwina do Alexandra Goodmana More'a 08.03.1861, <https://www.darwinproject.ac.uk/letter/?docId=letters/DCP-LETT-3084.xml>

<sup>210</sup> Por. np. Michael Denton, **Kryzys teorii ewolucji**, Fundacja En Arche, Warszawa 2021, s. 349-364.

<sup>211</sup> Jerry A. Coyne, „Truckling to the Faithful: A Spoonful of Jesus Makes Darwin Go Down”, *Why Evolution Is True* April 22, 2009, <https://tiny.pl/ttm1d>.

<sup>212</sup> Stephen J. Gould, „Troskliwe grupy i samolubne geny”, w: Gould, **Niewczesny pogrzeb Darwina...**, s. 160 [160-169].

Istnieją jednak nieortodoksyjni biologowie, którzy na twórcze zdolności mutacji patrzą podejrzliwie, utrzymując, że mutacje co najwyżej zmieniają szczegóły w istniejących strukturach i są czynnikiem zachowawczym, utrzymującym gatunek w zdrowiu i sile poprzez usuwanie osobników słabych i zniekształconych, ale nie prowadzą do wytworzenia nowych struktur, przykładowo: „Przekonanie, w myśl którego różnorodność życia jest efektem przypadkowych mutacji i doboru naturalnego nie jest ani faktem, ani teorią naukową. Jest raczej mało wiarygodnym domysłem opartym na słabych metodach wnioskowania [...]. [...] [Z]aakceptowanie darwinowskiej teorii ewolucji wymaga skoku wiary, który może być bardziej radykalny i słabiej uzasadniony, niż wiara, że Bóg stworzył świat w sześć dni, a siódmego dnia odpoczął”<sup>213</sup>. Również i w tym wypadku filozof nie powinien rozstrzygać czy współcześnie hipoteza ta jest dobrze potwierdzona, natomiast powinien wiedzieć, że wciąż budzi kontrowersje.

I sprawa ostatnia, dotycząca już kilkakrotnie zaznaczanego przeze mnie postulatu, by AN poważnie przemyślał strukturę pracy, o ile chce ją opublikować. Żadna z analiz przeprowadzonych w omawianym tu paragrafie nie jest taką analizą, na którą nie znalazłoby się miejsce w rozdziale drugim, gdzie przedstawiany jest *Zarys transformizmu*. Co więcej, we *Wstępie* do rozdziału drugiego (*Miejsce umysłu w ontologii integralnej. Zarys transformizmu*) AN wyraźnie zaznaczył, że nowa ontologia Chmieleckiego jest niezbędna dla zrozumienia tego jakie, w ujęciu polskiego filozofa, miejsce w rzeczywistości zajmuje ludzki umysł. Ten ostatni jest przecież produktem opisywanych przez Chmieleckiego procesów ewolucyjnych, zatem i ten swoisty ewolucjonizm mógłby być w rozdziale drugim analizowany. Rozdział ten mógłby wtedy mieć np. taki tytuł: *Transformizm a ewolucjonizm. Miejsce umysłu w ontologii integralnej*. AN uniknął by wtedy szeregu powtórzeń.

Nakłaniając AN do przemyślenia struktury pracy nie sposób jednak przejść obojętnie obok np. takiej jego uwagi: „Widać wyraźnie, że paradygmat ewolucjonistyczny zostaje także w tym przypadku zachowany, stanowiąc podstawę transformizmu. *Informacja i jej przeobrażenia, wraz z przeobrażeniami struktury (formy) bytów, prowadzą do wykształcania się coraz nowszych rodzajów form*, które zostają poddane presji środowiskowej. W ramach omawianego schematu nie jest możliwe funkcjonowanie jakiegokolwiek bytu w oderwaniu od całej struktury rzeczywistości” (s. 219)<sup>214</sup>. Fragment ten, a podobnych jest w dysertacji jeszcze kilka, świadczy o tym, iż w zaproponowanej przez AN strukturze pracy tkwi jakieś racjonalne jądro, że, biorąc pod uwagę tylko przytoczony tu fragment, najpierw należało powiedzieć o bycie i informacji, by później dopiero mówić o ich transformacjach.

Struktura ta ma sens, bo prowadzi od jednych kwestii do drugich, nie jest bezładnym zlepkiem opisów i rekonstrukcji. Należy „tylko” znaleźć jakiś klucz do filozofii Chmieleckiego, dzięki któremu w maksymalnym stopniu uniknie się powtórzeń i jednocześnie zachowa się należy porządek prezentacji tez jego filozofii. Ten klucz odnajdzie tylko ten, kto gruntownie zna filozofię Chmieleckiego i komu uda się wyzwolić z narracji narzucanej przez niego. Chmielecki przedstawiał swoją teorię stawiając sobie inne cele niż te, które powinien postawić ten, kto dokonuje rekonstrukcji jego ujęcia. Rekonstrukcja jest szczególnego rodzaju odtworzeniem. Można jej dokonać na co najmniej dwa sposoby. Przedstawić w historycznym porządku, jak kształtowały się zasadnicze idee badanego ujęcia. Można też, a w tę stronę zmierza rekonstrukcja, jakiej podjął się AN, odnaleźć wewnętrzny porządek idei składających się na rekonstruowane ujęcie. Ale porządek ten niekiedy bywa zupełnie inny, niż ten, który zaproponował sam twórca danej koncepcji.

---

<sup>213</sup> Arnie Gotfryd, „Evolution. Myths and Facts”, w: Seckbach, Gordon (eds.), **Divine Action and Natural Selection...**, s. 1030 [1023-1031].

<sup>214</sup> Wyróżnienie dodane.

## R. 9. WĄTPLIWOŚCI I UWAGI KRYTYCZNE

**Paragraf pierwszy (Wstęp)** rozpoczyna AN od poinformowania czytelnika, że spośród szeregu tez Chmieleckiego, które budzą wątpliwości, na pierwsze miejsce wysuwają się dwie: „autonomia ducha względem warstw niższych oraz kwestia subiektywnych przeżyć” (s. 220). Stwierdza tam również, że spośród „wielu dotychczasowych prób wyjaśnienia problemu psychofizycznego ontologia integralna jest jedną z najdokładniejszych i skonstruowanych najbardziej kompleksowo” (s. 220), co jak trafnie zauważa, skutkuje tym, że teoria ta „nie jest jednak wolna od problemów, z którymi borykać się musi każda refleksja ocierająca się o *summa philosophiae*” (s. 220). AN zauważył tam również, że ontologia integralna nawiązuje w swych ustaleniach do rozstrzygnięć z obszaru nauk szczegółowych a tym samym sprawia spore trudności przy ocenie jej merytorycznej trafności.

Omówię teraz pewne niedociągnięcia.

AN przedstawiając zawitości ujęcia Chmieleckiego napisał tak: „Świadczy o tym zaproponowana przez autora nowa, nieistniejąca jeszcze nauka – psychonika – która miałyby się zajmować badaniem psychiki ludzkiej (po części zapewne także samego ducha, chociaż dla niego postulowaną przez autora adekwatną, nową dziedziną badawczą miałyby być *sensologia* lub inaczej *noetyka*) oraz wzajemnych oddziaływań między nią i ciałem” (s. 221)<sup>215</sup>. Zdrowy rozsądek nakazuje się domyślić, że to Chmielecki posługuje się nazwami „sensologia” i „noetyka”, ale nic nie stoi na przeszkodzie, aby czytelnik został o tym poinformowany stosownym przypisem lub odpowiednio skonstruowaną informacją.

Ponadto AN znowu zapomniał, że napisał pracę o koncepcji, która nie jest powszechnie znana i posługuje się swojsko brzmiącą nazwą „noetyka”, która ma już utarte znaczenie w filozofii. W fenomenologii Husserla pojawia się kluczowe rozróżnienie na akt świadomości, czyli noezę i na to, co w tym akcie jest dane (na treść tego aktu – na przeżywany przedmiot), czyli na noemat, zaś noetyka jest dla Husserla analizą noez. AN wprowadza te nazwy w ostatnim rozdziale, choć warto było o nich wspomnieć, choćby przypisem, w odpowiednich miejscach wcześniej, gdy poddawany był analizom duch. Tam też byłoby miejsce na nakreślenie różnic między obydwiema wersjami noetyki, zwłaszcza jeśli ta ostatnia ma być „nową dziedziną badawczą”, która byłaby „kontrpropozycją względem psychologii” (s. 221), bo, co warto w tym miejscu dodać, przez niektórych psychologów Husserlowska fenomenologia, a zwłaszcza noetyka, postrzegana jest również jako alternatywa dla psychologii poznawczej.

**Paragraf drugi (Kwestia przekonań)** poświęca AN wątpliwościom dotyczącym ujęcia tej kwestii przez Chmieleckiego. AN, zauważając, że Chmielecki nie mówi na ten temat zbyt wiele, pyta: „Jak jednak może dochodzić do [...] powstania [przekonań]? [...] [J]eśli przekonania powstają na podstawie innych przekonań, to jak dochodzi do powstania pierwszego przekonania? [...] [J]ak może powstać jakiegokolwiek przekonanie, skoro duch w tym procesie *de facto* nie partycypuje?” (s. 222). AN stawia hipotezę, że rozwiązaniem może być odwołanie się do „intuicji realności” (s. 222), zauważa jednak, że rozwiązanie to ma pewne mankamenty, na które następnie wskazuje. Następnie wskazuje na inną hipotezę „odwołanie się do duszy” (s. 222) i również wskazuje na jej ograniczenia. Na koniec tego paragrafu pyta AN o nie wyjaśnioną do końca przez Chmieleckiego kwestie, jaką jest mechanizm zmiany przekonań (s. 222-223).

Przejdę teraz do uwag krytycznych.

---

<sup>215</sup> Wyróżnienie w oryginale.

Skoro już we *Wstępie* wprowadził AN nazwę „noetyka”, to dlaczego czytelnik musi się samodzielnie domyślać, że jednym z obszarów badawczych noetyki byłaby właśnie kwestia przekonań? Nie można było tego napisać wprost?

Jeśli za pomocą dwóch własnych hipotez: odwołania się do intuicji realności i odwołania się do duszy próbował AN odpowiadać na pytanie o to, jak dochodzi do powstawania przekonań, to co stanęło na przeszkodzie, by pytając o również nie wyjaśnioną przez Chmieleckiego kwestię, jaką jest mechanizm zmiany przekonań, nie udzielić na to pytanie jakiejś hipotetycznej odpowiedzi pozostającej w zgodzie z założeniami przyjmowanymi przez Chmieleckiego?

**Paragraf trzeci (*Relacja między podmiotem i wartościami*)** rozpoczyna AN od tezy, w myśl której „[n]ie jest [...] jasne, jakie relacje łączą podmiot z wartościami” (s. 223), następnie, pozostając w zgodzie z założeniami przyjmowanymi przez Chmieleckiego („[j]ak mogą one stanowić determinację czegokolwiek, skoro nie mogą oddziaływać”, s. 224), poszukuje odpowiedzi na pytanie sformułowane w tezie. Następnie AN zwraca uwagę na problem „nieokreśloności wartości” (s. 224) z czego wyciąga wniosek, że „nie posiadają [również] treści” (s. 224).

Kolejnym zagadnieniem podejmowanym przez AN jest „kwestia o znaczeniu fundamentalnym dla aksjologii Chmieleckiego – uznanie człowieczeństwa za wartość najwyższą oraz miarę wszystkich wartości” (s. 224). Uznanie to, zdaniem AN obarczone jest *petitio principii*. Ponadto, zauważa AN, to, że Chmielecki w zadowalający sposób nie wyjaśnił, czym jest człowieczeństwo prowadzi do „niekiedy niewątpliwie chybionych – przypuszczeń i domniemywań” (s. 225) na temat jego poglądów. Ten brak wyjaśnienia, idący w parze z przekonaniem Chmieleckiego, że człowieczeństwo jest zarazem wartością, jak i miarą wartości prowadzi, zdaniem AN do czterech innych problemów: (a) „[n]ie jest [...] jasne, jak te dwie perspektywy można uzgodnić”; (s. 225), (b) „[c]złowieczeństwo jako wartość jest uznaniowe, nie posiada uzasadnienia w niczym innym” (s. 225); (c) jeśli człowieczeństwo jest miarą wartości, to na gruncie ujęcia Chmieleckiego zasadniczo nieunikniony jest błąd naturalistyczny (s. 225); (d) błędu tego uniknąć można jedynie za cenę regresu w nieskończoność (s. 225).

Omówię teraz pewne niedociągnięcia.

Przeprowadzone analizy dorodziły AN do wniosku, że wartości nie posiadają treści (s. 224). Niestety AN nie rozwinął tej myśli, co dezorientuje czytelnika, który pamięta, że wcześniej (s. 144) AN utrzymywał, iż wartości są powszechnikami, a te ostatnie jako takie, są również nazwami, zaś treść nazwy (czyli taki zbiór cech, który pozwala wyodrębnić desygnat danej nazwy ze zbioru wszystkich innych przedmiotów) mniej lub bardziej dokładnie zawsze da się określić. Jaką zatem treść ma tu na myśli AN? Przygotowując rozprawę do druku powinien to przemyśleć i napisać tak by uniknąć podobnych do zadanego przeze mnie pytań<sup>216</sup>.

AN trafnie dostrzegł, że Chmielecki przekonująco nie uzasadnił jednej ze swoich tez. Argumentacji Chmieleckiego zarzucił, w sposób budzący wątpliwości, to, że jest ona obarczona *petitio principii*: „Człowieczeństwo [...] jest zatem miarą wszelkich wartości i jednocześnie wartością najwyższą. [1] *Brakuje jednak w pracach autora wnikliwego i wyczerpującego uzasadnienia* tego założenia. Owszem, twierdzenie o człowieczeństw[ie] jako mierze [...] wartości jest uzasadniane tym, że jedynie człowiek ma dostęp do warstwy bytów inteligibilnych, a tym samym do sfery wartości. Wydaje się jednak, że jest to błąd *petitio principii*, wszak wartości mają być niezależne i niezmiennie, obowiązujące powszechnie, a przede wszystkim obiektywne. [2] *Istnienie wartości nie jest zależne od*

---

<sup>216</sup> Mglistą odpowiedź odnaleźć można na s. 225 dysertacji: „Chmielecki przewyciężył problem błędu naturalistycznego dzięki założeniu, że wartości nie mają określoności, lecz konkretyzują się w danej sytuacji aksjologicznej”.

istnienia człowieka, zatem nie widać powodu, dla którego to człowieczeństwo miałyby wyznaczać hierarchię wartości” (s. 224-225)<sup>217</sup>.

*Petitio principii* to błąd wnioskowania<sup>218</sup>, błąd ten niekiedy określa się mianem „błędu niedostatecznego uzasadnienia”, jednak nie polega on na tym, że ktoś nie podał argumentów na rzecz przyjmowanej przez siebie tezy [vide: 1]. W takim wypadku mówi się, że ktoś nie uzasadnił tego, co powiedział. Brak zgodności między jednocześnie przyjmowanymi tezami [vide: 2] nazywany jest „brakiem konsekwencji” i również nie ma nic wspólnego ze wspomnianym błędem.

Zastanowiło mnie w tym miejscu to, że AN, stawiając pod znakiem zapytania tezę Chmieleckiego, w myśl której człowieczeństwo wyznacza hierarchię wartości nie dostrzegł, iż teza, w myśl której miarą wszelkich wartości jest człowieczeństwo mocno przypomina Protagorejską zasadę *anthropos metron*: „[M]iarą wszystkich rzeczy jest człowiek; istniejących, że są, i nieistniejących, że nie są”<sup>219</sup>. Przynajmniej na pierwszy rzut oka wydaje się, że wspomniana przed chwilą teza Chmieleckiego prowadzi do relatywizmu gatunkowego, zaś tezy tego ostatniego nie są zgodne z obiektywistyczną wymową ujęcia autora ontologii integralnej. Warto się nad tym zastanowić przygotowując rozprawę do druku.

AN w następujący sposób zarzucił Chmieleckiemu błąd naturalistyczny: „[C]złowieczeństwo jako miara wartości prowadzić musi nieuchronnie do błędu naturalistycznego, [...] Chmielecki przewyciężył problem błędu naturalistycznego dzięki założeniu, że wartości nie mają określoności, lecz konkretyzują się w danej sytuacji aksjologicznej. [...] Wprawdzie sytuacje aksjologiczne nie implikują ściśle powinności, jednak człowieczeństwo jest faktem naturalnym, tj. zbiorem predykatów istotnościowych określających bycie człowiekiem. A ponieważ każda wartość jest ostatecznie umocowana w pewnym aspekcie człowieczeństwa, przeto uzasadniana jest przez fakt naturalny. Twierdzenie o człowieczeństwie jako wartości najwyższej nie ma uzasadnienia – «człowieczeństwo» jest terminem opisowym i dlatego nie może służyć do opisu innych wartości” (s. 225).

Jeśli jednak AN wciąż za Chmieleckim utrzymuje tezę, że wartości są powszechnikami, to podstawienie tego, co nazwał tu „faktem naturalnym” („zbiór cech istotnościowych”) może być z powodzeniem odniesione do dowolnego innego powszechnika, np. sprawiedliwości czy pobożności, które mają być charakteryzowalne za pomocą tego typu cech. Każdy powszechnik będzie wtedy terminem opisowym i nie będzie mógł służyć do opisu innych powszechników (np. kwadratowości nie będzie można opisywać za pomocą prostokątności).

Korzystając z okazji chciałbym w tym miejscu zwrócić uwagę AN, na inny problem, o którym pisałem kilka akapitów wcześniej. Jeśli człowieczeństwo jako wartość ma charakter uznaniowy, to owa uznaniowość jest niczym innym, niż ludzką decyzją. A jeśli tak, to powraca tu problem z zasadą *homo mensura omnium*.

---

<sup>217</sup> Wyróżnienie dodane.

<sup>218</sup> *Petitio principii* przybiera dwie formy: (1) przyjmuje się przesłanki, bez należytego uznania stopnia pewności, z jakim przesłanki te się uznaje; innymi słowy mówiąc, bezpodstawnie za *przesłankę* przyjmuje się jakieś zdanie o nie zbadanej jeszcze wartości logicznej (*Wszystkie kruki są czarne, zatem nie czarne ptaki nie są krukami*); (2) za przesłankę przyjmuje się to, co dopiero ma być w danym wnioskowaniu wykazane; innymi słowy mówiąc, przy wyprowadzaniu jakiegoś wniosku w oparto się na przesłance *p*, a następnie przy uzasadnianiu przesłanki *p* powołano się na zdanie w („Oczekiwać rozwiązania jakiegokolwiek problemu, który tkwi w przyrodznawstwie jako takim – a więc przenika je na wskroś, od początku do końca – od samego przyrodznawstwa, czy choćby tylko sądzić, że może ono dostarczyć jakichś przesłanek dla rozwiązania tego problemu, znaczy poruszać się w błędnym kole”, Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka...*, s. 23).

<sup>219</sup> Platon, *Teajtet...*, 152A. Odniosę się jeszcze do niej w następnym akapicie.

I jeszcze jedna kwestia w tym miejscu, która jest niezrozumiała. Jaką rolę pełni predykat „naturalny” w nazwie „fakt naturalny”? Fakt jest to stan rzeczy, który zachodzi. Innymi słowy mówiąc, fakt jest to stan rzeczy, który istnieje. Jeśli AN w jakiś inny od powszechnie przyjmowanego sposobu rozumie nazwę „fakt”, to powinien o tym czytelnika poinformować, bo w innym wypadku „fakt naturalny” jest takim samym pleonazmem, jak np. „fakt autentyczny” lub „fakt prawdziwy”.

AN utrzymuje, że w ramach ujęcia Chmieleckiego jedyną ucieczką od błędu naturalistycznego jest regres w nieskończoność: „Twierdzenie o człowieczeństwie jako wartości najwyższej nie ma uzasadnienia – «człowieczeństwo» jest terminem opisowym i dlatego nie może służyć do opisu innych wartości. Przewyciężenie błędu naturalistycznego wydaje się być zatem pozorne. Istnieje oczywiście inna możliwość, mianowicie uznanie, że człowieczeństwo nie jest czymś pierwotnym (w sensie faktem naturalnym), jednak wówczas konieczne jest uzasadnienie wartości człowieczeństwa, co z kolei prowadzi do *regressus ad infinitum*” (s. 225).

Argumentacja ta jest niezrozumiała, za co winę ponosi zapewne jest mocno skrótowy charakter. Skoro na tej samej stronie AN zauważył, że „[c]złowieczeństwo jako wartość jest uznaniowe, nie posiada uzasadnienia w niczym innym”, to, jak wcześniej zauważyłem, *zostaje uznane za wartość mocą decyzji*. Tę ostatnią, jak każdą inną decyzję, można zmienić, ale właśnie *jako decyzja jest ostateczna w tym sensie, że stanowi podstawę dla wszystkich innych aktów wartościowania*. Oczywiście zapytać można nie tylko o uzasadnienie tej decyzji i samo to uzasadnienie podważać, ale i o to, dlaczego akurat człowieczeństwo, a nie coś innego jest wartością nadrzędną. To jednak są już innego rodzaju problemy (prowadzące do relatywizmu) i innego rodzaju decyzje.

**Paragraf czwarty (Problem autonomii ducha)** poświęca AN jego zdaniem najistotniejszemu problemowi teorii Chmieleckiego – możliwości działania ducha w świecie realnym i jego autonomii względem tego świata. Jeśli – zauważa AN – zgodnie z założeniami tej teorii „duchowe centrum sterujące funkcjonuje na poziomie polowym” (s. 226), to „[w]ytworzone w skutek aktywności elektrycznej neuronów pole działa na pewnej częstotliwości, wydaje się więc, że zadziałanie na nie odpowiednią częstotliwością prowadzić musi także do zmian w samym dcs. Stanowiłoby to naruszenie nadrealności ducha” (s. 227). Ponadto, „działając jakąś siłą na wspomniane neurony, duch zostałby wciągnięty w łańcuch przyczynowo skutkowy, stając się w istocie jednym z bytów realnych, bo byłby podatny na zmianę wywołaną przez odebrany komunikat, lub też musiałby posiadać jakąś siłę zdolną «poruszyć» obiekt fizyczny, pozostając jednak poza właściwą warstwą niższym przyczynowością. Duch, jak wiadomo z przeprowadzonej rekonstrukcji ontologii integralnej, nie może jednak oddziaływać bezpośrednio na materię” (s. 228). Pojawia się zatem problem „w jaki sposób niematerialny duch działa na materię (czy też energię)? Czy dysponuje sam energią? Taka odpowiedź wydaje się nie do przyjęcia, musiałby bowiem wtedy być bytem realnym, gdyż tylko takie byty mogą dysponować energią i ją przesyłać” (s. 288) Wydaje się zatem, że „duch w teorii Chmieleckiego jawi się albo jako bezsilny, albo zależny od świata” (s. 229).

*Treści przedstawione tym paragrafie są najlepszym przykładem na to, że AN nieobce są zdolności do samodzielnego myślenia i dostrzegania poważnych problemów tam, gdzie na pozór ich nie ma.*

**Ostatni paragraf, piąty (Qualia. Świadomość fenomenalna)** w specyficzny sposób, bo za pomocą znaku gwiazdki podzielony został na dwie części<sup>220</sup>. Pierwszą część poświęcił AN uzasadnieniu tezy, zgodnie z którą Chmieleckiemu nie udało się rozwiązać problemu *qualiów* i, że „kwestia ta została przez autora raczej unieważniona niż rozwiązana” (s. 232), bowiem „[w]yjaśnienie działania

---

<sup>220</sup> AN już raz zastosował taką strategię, oddzielając gwiazdką drugą część paragrafu, która zasadniczo nie mieści się w tematyce sugerowanej przez tytuł paragrafu. Por. treść przypisu 171 niniejszej recenzji.

umysłu bez odwoływania się do *qualiów* wydaje się być możliwe tylko pozornie, wówczas, gdy przyjmie się definicję umysłu zaproponowaną przez samego autora – umysł ma być operatorem zmodyfikowanej pamięci operacyjnej (krótkoterminowej u zwierząt). Jeżeli jednak rozumieć umysł szerzej jako instancję zawiadującą życiem mentalnym człowieka [...], problem *qualiów* staje się na powrót istotny” (s. 231).

Powtórzę w tym miejscu to, co już przed chwilą powiedziałem. *AN nieobce są zdolności do samodzielnej myślenia i dostrzegania poważnych problemów tam, gdzie na pozór ich nie ma.*

Część druga jest garścią uwag na temat najnowszej książki Chmieleckiego, **Podstaw psychoniki**. W tej bardzo krótkiej części tej AN koncentruje się na tym, co sam Chmielecki powiedział na temat „kwestii potencjalnie problematycznych, które, jak sam twierdzi, budzą jego niedosyt” (s. 233), chodzi tu o zagadnienia subiektywnych przeżyć, fenomenów duchowych, umysłu i tego, co odpowiedzialne jest za zachowania na poziomie duchowym. Ten nawet tak zdawkowy opis jednoznacznie sugeruje, że Chmielecki zdaje sobie doskonale sprawę z problematycznych kwestii zawartych w jego ujęciu i ma na ten temat coś do powiedzenia, co z kolei świadczy o tym, że te wyjaśnienia Chmieleckiego należało w tym rozdziale, jako osobny paragraf, omówić. Brak tego omówienia sprawia bowiem wrażenie, że AN pogwałcił żelazną zasadę *audiatur et altera pars*, obowiązującą nie tylko w prawie rzymskim, ale i we wszelkiej rzetelnej dyskusji. Przygotowując swoją rozprawę do druku AN powinien dać ostatnie słowo Chmieleckiemu.

#### ZAKOŃCZENIE

Tę ostatnią część dysertacji poświęcił AN podsumowującej rekonstrukcji teorii Chmieleckiego. AN utrzymuje tam nie tylko to, że Chmieleckiemu nie udało się rozwiązać problemu psychofizycznego (s. 235), poddaje również pod wątpliwość, to „czy problem, który był przez autora rozwiązywany był rzeczywiście problemem psychofizycznym” (s. 235). To ostatnie uzasadnia za pomocą tezy, w myśl której „Chmielecki w znacznym stopniu dokonał radykalnej modyfikacji terminologię „dziedziny przedmiotowej” (s. 235), co utrudnia jednoznaczną odpowiedź na to pytanie.

W dalszej części AN podkreśla, że system ontologii integralnej jest dobrym narzędziem badania złożonych struktur bytowych. „Dzięki uwzględnieniu dokonań nauk szczegółowych w stopniu nadzwyczaj obszernym, ontologia integralna nie pozostaje w odosobnieniu od innych dziedzin wiedzy, dając możliwość interpretacji doniesień z ich zakresu w ramach większej całości” (s. 235).

AN kładzie również akcent, na tezę, że uznanie, tak jak w filozofii Chmieleckiego, za podstawową kategorię ontologiczną nie rzeczy, lecz procesów „prowadzi do zmiany postrzegania rzeczywistości, jako bardziej dynamicznej, będącej «w ciągłym ruchu»” (s. 236).

Następnie AN podkreślił znaczenie analiz wartości jakich dokonał Chmielecki, przypominając czytelnikowi, że wątpliwości budzi „uznanie człowieczeństwa za wartość najwyższą i miarę wszelkich wartości” (s. 236). Podał też powody, dla których „teoria Chmieleckiego jest trudna do jednoznacznego określenia” (s. 237).

Na koniec raz jeszcze, w sposób bardzo ogólny, nawiązał do problemu psychofizycznego, stwierdzając, że „problem psychofizyczny pozostaje wciąż daleki od rozwiązania, chociaż znaczący wkład teorii Chmieleckiego nieco to rozwiązanie zdaje się przybliżyć” (s. 237). Ten znaczący wkład, to zdaniem AN, stworzenie przedz Chmieleckiego psychoniki, która „może odgrywać kluczową rolę w pogłębianiu ludzkiej samowiedzy” (s. 238).

Omówię teraz pewne niedociągnięcia.

Jeśli *Zakończenie* jest podsumowującą rekonstrukcją, to jaką rolę pełni rozdział siódmy (*Konceptualizacja problemu psychofizycznego i próba jego rozwiązania*), którego tytuł jednoznacznie wskazuje na to, iż czytelnik zetknie się tam z jakąś propozycją rekonstrukcji?

AN poddając pod wątpliwość kwestię, „czy problem, który był przez autora rozwiązywany był rzeczywiście problemem psychofizycznym” (s. 235) uzasadnił tezę, zgodnie z którą „Chmielecki w znacznym stopniu dokonał modyfikacji pojęć i terminów (ogółem: języka dziedziny przedmiotowej)” (s. 235).

Zanim ustosunkuję się do tej tezy, zwrócę uwagę na to, że AN dokonał w tym kontekście, najprawdopodobniej niczym nie uzasadnionego, zestawienia pojęć i terminów. W poprzednich partiach tekstu konteksty w jakich używał AN nazwy „termin” pozwalały przypuszczać, że wie, o czym pisze. „Termin” to tyle, co „nazwa, której znaczenie określone jest (nie zawsze ostro i wyraźnie) przez słownictwo charakterystyczne dla określonej dziedziny wiedzy”. Natomiast nazwa „pojęcie” jest wieloznaczna i może znaczyć, tyle, co „abstrakcyjny, myślowy odpowiednik przedmiotu” lub „wyobrażenie” czy „idea”, a niekiedy też bywa uznawane za synonim nazwy. Jeśli Chmielecki modyfikował znaczenia pojęć, to czynił z tych ostatnich terminy. Jeśli natomiast AN wyraźnie odróżnia modyfikacje pojęć i modyfikacje terminów u Chmieleckiego, to powinien w stosownym miejscu wyjaśnić to czytelnikowi.

Przejdę teraz do sprawy ważniejszej. AN dostrzegł dwie istotne kwestie: Chmielecki niekiedy radykalnie zmienia znaczenia zastanych pojęć przy analizach problemu psychofizycznego; trudno zatem powiedzieć, czy problem, który próbował rozwiązać to problem psychofizyczny. Jeśli tak jest to *najprawdopodobniej* (nie zajmuję się tym problemem na co dzień, zatem unikam w tym miejscu zdecydowanego stwierdzenia) AN dostrzegł, że ujęcie Chmieleckiego jest *niewspółmierne* z ujęciami dotychczasowymi.

Termin „niewspółmierność” wywodzi się z matematyki (np. przekątna kwadratu jest niewspółmierna z jego bokiem; długość okręgu jest niewspółmierna z jego promieniem). Bardzo precyzyjny, techniczny sens, jaki nadawany jest temu terminowi w matematyce, nie jest zgodny z sensem, w jakim funkcjonuje on w filozofii nauki. W tej ostatniej dziedzinie nazwa „niewspółmierność” nie ma ostrego znaczenia, chodzi tu o to najogólniej rzecz biorąc, że teorie takie są *pod pewnymi względami* nieporównywalne. Najczęściej mówi się o relacji niewspółmierności zachodzącej między teoriami naukowymi. (Nic nie stoi jednak na przeszkodzie, by mówić o niewspółmiernych teoriach filozoficznych.) Jednak nie wszystkie takie teorie mogą być teoriami niewspółmiernymi. Dokładne wyjaśnienie tego wymagałoby dłuższych komentarzy<sup>221</sup>.

Przykłady niewspółmiernych ujęć to przechodzenie: od doktryn stałych gatunków do biologii ewolucyjnej; od Arystotelesowskiej do Locke’owskiej teorii barw; od mechaniki arystotelesowskiej do teorii impetu; od teorii impetu do mechaniki newtonowskiej; od mechaniki newtonowskiej do szczególnej i ogólnej teorii względności; od flogistonowej do kalorycznej i kinetycznej teorii ciepła; od optyki geometrycznej do optyki falowej.

Przyjmuje się również, że teorie mogą być niewspółmierne z pojedynczymi twierdzeniami. Niewspółmierność zachodzić może także między teorią i poszczególnymi prawami. Mówi się też o niewspółmiernych ramach roboczych, systemach pojęciowych czy percepcjach.

Z problemem nieostrości pojęcia niewspółmierności można sobie poradzić tak, że wyróżnia się pięć płaszczyzn niewspółmierności teorii naukowych:

---

<sup>221</sup> Chodzi tu o realistycznie interpretowane tzw. „teorie uniwersalne”. Wyjaśnienie tego AN znajdzie w literaturze podanej w następnym odnośniku.

- zmienności ilościowej konsekwencji empirycznych – teorie są niezgodne na poziomach wartości liczbowych ich konsekwencji empirycznych (ta płaszczyzna nie dotyczy problemu psychofizycznego);
- zmienności obserwacyjnej (teorie wyznaczają radykalnie różne sposoby widzenia świata);
- zmienności językowej (niektóre twierdzenia jednej teorii nie dają się wyrazić za pomocą twierzeń teorii drugiej, rywalizujące teorie za pomocą tych samych słów mówią o różnych przedmiotach);
- zmienności problemów naukowych i kryteriów ocen (wraz ze zmianą teorii zmianom ulegają zespoły problemów uznawanych za naukowe oraz przyjmowane standardy naukowości);
- zmienności ontologicznej (każda z rywalizujących teorii postuluje istnienie innego rodzaju zbiorów przedmiotów, procesów lub zjawisk).

Jeśli AN dostrzega w ostatnich czterech płaszczyznach problematykę, o której mówił, pisząc, że „Chmielecki w znacznym stopniu dokonał modyfikacji pojęć i terminów”, to ma w tym miejscu podaną propozycję przebadania tego problemu<sup>222</sup>. Podana w przypisie literatura (w której są odnośniki do dalszej literatury, w tym literatury źródłowej, czyli pism Kuhna, Feyerabenda i Jodkowskiego) powoli AN dostrzec, że warunkiem *sine qua non* zaproponowania jakiegoś zupełnie nowego rozwiązania starego problemu jest właśnie radykalna modyfikacja znaczeń zastanych terminów (terminy pozostają takie same, natomiast zmienia się ich znaczenie<sup>223</sup>), skutkiem której niekiedy jest właśnie to, śledzący takie zmiany czytelnicy nabierają wątpliwości podobnych do wątpliwości AN („czy problem, który był przez autora rozwiązywany był rzeczywiście problemem psychofizycznym”).

W następujący sposób AN pozytywnie ocenił to, że Chmielecki za podstawową kategorię ontologiczną nie uznał rzeczy tylko procesy: „Od czasów Arystotelesa za kategorię tę uznawano «rzecz», Chmielecki natomiast postuluje, żeby za najbardziej podstawową kategorię ontologiczną uznać «proces», co prowadzi do zmiany postrzegania rzeczywistości, jako bardziej dynamicznej, będącej «w ciągłym ruchu»” (s. 236). Zdaniem tym zapewne nieświadomie zasugerował czytelnikowi, że twórcą procesualizmu jest polski filozof („Od czasów Arystotelesa... Chmielecki natomiast...”).

AN uzasadniając, że teoria Chmieleckiego „wymyka się prostym przyporządkowaniom” (s. 237) napisał chyba nie to, co chciał powiedzieć: „*Nie jest to teoria dualistyczna*, gdyż autor odrzuca tezę mówiącą o tym, że duch czy też umysł to inna substancja niż materialny substrat, jednak *nie jest także teorią monistyczną*, bowiem twierdzenie, jakoby istniała tylko jedna substancja i nic poza nią również jest w ramach rekonstruowanego systemu nieuprawnione” (s. 237)<sup>224</sup>.

<sup>222</sup> Literatura od której warto zacząć: Kazimierz Jodkowski, **Teza o niewspółmierności w ujęciu Kuhna i Feyerabenda**, *Realizm. Racjonalność. Relatywizm*, t. 1, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1984, s. 47-49, <https://tiny.pl/tlk98>; Kazimierz Jodkowski, **Metodologiczne aspekty kontrowersji ewolucjonizm-kreacjonizm**, *Realizm. Racjonalność. Relatywizm*, t. 35, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998 (rozdział poświęcony niewspółmierności); Krzysztof J. Kilian, „Epistemiczne układy odniesienia a problem interteoretycznej niewspółmierności — część 1”, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2017, t. 14, s. 237-280, <https://tiny.pl/gsg5v>; Krzysztof J. Kilian, „Epistemiczne układy odniesienia a problem interteoretycznej niewspółmierności — część 2”, *Filozoficzne Aspekty Genezy* 2017, t. 14, s. 281-325, <https://tiny.pl/gsg1h>.

<sup>223</sup> Np. masa u Newtona jest stałą własnością danego ciała, zaś u Einsteina jest własnością relacyjną (zmienia się wraz prędkością). Pojawia się zatem pytanie, czy obydwie strony, posługując się tym samym terminem, mówią o tym samym. AN miał podobne wątpliwości, gdy twierdził, że Chmielecki inaczej niż dotychczasowa tradycja posługuje się terminem „umysł” („gdy przyjmie się definicję umysłu zaproponowaną przez samego autora – umysł ma być operatorem zmodyfikowanej pamięci operacyjnej (krótkoterminowej u zwierząt)” s. 231).

<sup>224</sup> Wyróżnienie dodane.

Dwie podstawowe interpretacje rzeczywistości – monistyczna i pluralistyczna (dualizm jest odmianą pluralizmu) – obecne są w całych dziejach filozofii i przybierają wiele różnorodnych form. Jak do tej pory nikomu nie udało się sformułować takiego stanowiska w sporze o naturę rzeczywistości, które nie jest ani monizmem, ani pluralizmem. I zapewne AN o tym doskonale wie, bo np. na s. 209 dysertacji zauważył, że Chmielecki jest materialistycznym monistą genetycznym.

AN zakończył całe swoje rozważania w następujący sposób: „Duch wymyka się jak dotąd poznaniu, szczegółowemu uchwyceniu, a dla wyjaśnienia relacji umysłu i ciała kwestia istoty ducha może okazać się fundamentalna, widzimy bowiem, że bez jej właściwego zrozumienia szereg kwestii w zakresie problemu psychofizycznego pozostaje wciąż bez wiążących rozstrzygnięć” (s. 238).

AN, jeśli dobrze zrozumiałem intencje zawarte w tym zdaniu, przyjmuje, że istnieje coś takiego, jak duch. Od przekonania tego nie zamierzam go odwozić. Pozwolę sobie natomiast w tym miejscu na bardzo ogólny komentarz dotyczący problemu psychofizycznego. Problem „umysł – ciało” jest tak trudny do rozwiązania, ponieważ nie został sformułowany na gruncie tego samego języka. Jedno z tych pojęć, „umysł”, jest elementem języka mentalistycznego, zaś drugie, „ciało” – należy do języka materialistycznego. Język mentalistyczny nie tylko mówi o niematerialnych przedmiotach (myśli, woli, uczuciu, umyśle, psychice, świadomości itp.), ale i zakłada ich istnienie, bowiem bez tego założenia nie miałby odniesienia przedmiotowego. Język materialistyczny mówi wyłącznie o ciałach materialnych (mózgu, układzie nerwowym, procesach nerwowych itp.) i wyklucza istnienie przedmiotów niematerialnych.

Problem psychofizyczny powstaje wskutek jednoczesnego używania tych dwu niewspółmiernych języków – mentalistycznego i materialistycznego. Języki te zakładają ontologie, które są nie do pogodzenia. Najprostszym sposobem rozwiązania problemu psychofizycznego jest jego unieważnienie, polegające na tym, że ontologię języka mentalistycznego potraktuje się instrumentalistycznie, jako pewnego rodzaju wygodną konwencję, pozwalającą w miłą dla ucha sposób nazywać obserwowalne efekty działania mózgu (lub szerzej: centralnego układu nerwowego), czyli jako konwencję, która nie jest niczym innym, niż eleganckim *façon de parler*.

Na pierwszy rzut oka brzmi to bardzo prymitywnie. Istnieją jednak badania, które wskazują na to, że mentalistyczna ontologia nie była znana, zanim nie dokonano się przejście od parataktycznego wszechświata Greków okresu archaicznego (800-500 p.n.e.) do uniwersum substancji i zjawisk, jakie znamy dziś<sup>225</sup>. Parataktyczny wszechświat nie jest spojony żadną podstawową substancją. Wszechświat ten składa się z elementów<sup>226</sup>. Elementy tworzą agregaty parataktyczne (zespoły równorzędnych części). Element jest zawsze konkretem, np. rozpoznawalnym kształtem, zdarzeniem psychicznym, zdarzeniem fizycznym, sytuacją, obiektem (czyli „agregatem percypowanych elementów o równym stopniu ważności”), czynnością, wytworem czynności. Agregat parataktyczny jest kompleksem składającym się z określonych elementów o równym stopniu ważności (między elementami nie ma żadnej hierarchii). Jedyny związek, jaki zachodzi między elementami agregatu, to sekwencyjność<sup>227</sup>.

---

<sup>225</sup> Por. Bruno Snell, **Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia**, przekł. Agna Onysimow, Warszawa 2009.

<sup>226</sup> Nie jest to w pełni jasny termin, najlepiej oddać go przez porównanie do empiriokrytycyzmu Ernsta Macha. Ten ostatni przyjmował następującą tezę metafizyczną: istnieją tylko wrażenia (podobieństwo do poglądów Berkeleygo nie jest tu przypadkowe). Mach chętniej używał bardziej neutralnego określenia „elementy” celem unikania skojarzeń z berkeleyowskim substancjalnym podmiotem, który doznaje wrażeń. To, co nazywamy podmiotem jest również tylko elementem. Elementy to barwy, dźwięki, zapachy, uczucia ciepła lub zimna itd.

<sup>227</sup> Por. Paul K. Feyerabend, **Przeciw metodzie**, przeł. Stanisław Wiertlewski, Siedmioróg, Wrocław 1996, s. 180.

W świecie parataktycznym kartezjańska *res cogitans* i *res extensa* były nie do pomyślenia. Przyczyny tego stanu rzeczy są dwie: (a) zakładana przez język tamtego czasu ontologia nie pozwalała na formułowanie wypowiedzi mówiących o takich przedmiotach<sup>228</sup>; (b) język, jakiego używano do opisu tego świata, nie był językiem, w którym można było przedstawiać przedmioty i ich abstrakcyjne własności<sup>229</sup>.

W takim świecie nie mógł się nawet pojawić problem istnienia leżącej u podstaw zjawisk (mentalnych i materialnych) substancji, które scalają elementy tworzące agregaty parataktyczne. „[W] tym stosunkowo prymitywnym języku abstrakcja nie jest jeszcze rozwinięta, [...] w zamian pełnię znaczeń zachowuje to, co konkretnie zmysłowe, a co w języku rozwiniętym pobrzmiwa trochę obco”<sup>230</sup>. Nie istniały zatem terminy, za pomocą których oddać można to, co my dziś określamy jako „duszę” lub „ciało”. Nie istniało żadne wyrażenie, za pomocą którego opisać można było ludzkie ciało jako jakiś samoistny (odrębny) byt. Człowiek był „marionetką złożoną z lepiej lub gorzej nazwanych części. Marionetka nie posiada duszy w naszym rozumieniu. «Ciało» jest agregatem kończyn, tułowia, ruchu, a «dusza» jest agregatem zdarzeń mentalnych, które niekoniecznie stanowią czyjąś własność i które zarazem należeć mogą do innych osób”<sup>231</sup>.

Niesłychanie trudno nam dziś przyjąć, że niegdyś nie można było nazwać ciała jako takiego. „[C]iało rzeczywiście budowano tylko przez dodanie poszczególnych części”<sup>232</sup>. Zaś tam, „[g]dzie nie ma wyobrażenia ciała, nie może być wyobrażenia duszy i na odwrót. Homer nie ma zatem osobnego słowa na «duszę» czy «ducha»”<sup>233</sup>. To, co my dziś określamy mianem «duszy», pojmowano jako narządy analogiczne do narządów cielesnych. Dla trafnego określenia funkcji tych pierwszych brakuje nam obecnie adekwatnej terminologii. „*Thymos, noos i psyche* to oddzielne narządy, jeśli można tak rzec, z których każdy pełni odrębną funkcję. Te narządy duszy zasadniczo nie różnią się od organów ciała. [...] Gdy mówię: *thymos*, to organ duszy, organ duchowego ruchu, wówczas sięgam po zwroty, które zawierają *contradictio in adjecto*, gdyż przy naszym sposobie pojmowania nie da się pogodzić wyobrażenia duszy z wyobrażeniem narządu. Gdybym chciał wyrażać się dokładniej, musiałbym rzec: to, co interpretujemy jako duszę, człowiek Homera interpretuje tak, że widzi tam jej trzy odmiany, które rozumie wedle analogii do narządów cielesnych. Określenia *psyche, noos* i *thymos* jako «organów» życia, wyobrażeń i duchowego ruchu są więc skrótami, niedokładnymi i niejasnymi, które wzięły się stąd, że wyobrażenie «duszy» (ale także [...] «ciała») dane jest tylko w językowej interpretacji; poszczególne języki mogą więc bardzo się od siebie w tych interpretacjach różnić”<sup>234</sup>.

Człowiek nie miał zatem żadnego ośrodka, który kierował jego działaniami, żadnego Ja, które wytwarzało własne uczucia, emocje, myśli itp. Emocje nie pojawiały się spontanicznie u człowieka, był on nimi obdarzany przez bogów. „Działania ducha i duszy to wpływy sił działających z zewnątrz, a człowiek stoi otworem dla licznych mocy, które weń wnikają, które mogą go przenikać”<sup>235</sup>. „Dusza” była agregatem zdarzeń „mentalnych”, jednak te same zdarzenia należeć mogły do innych osób. Zdarzenia „mentalne” to nic innego, jak jakieś zewnętrzne zdarzenia, czynności czy wypadki, włączając w to boską interwencję. Zdarzenia te były traktowane i doświadczane analogicznie do

---

<sup>228</sup> Por. Feyerabend, *Przeciw metodzie...*, s. 180.

<sup>229</sup> Por. Snell, *Odkrycie ducha...*, s. 13-17.

<sup>230</sup> Snell, *Odkrycie ducha...*, s. 13.

<sup>231</sup> Feyerabend, *Przeciw metodzie...*, s. 177.

<sup>232</sup> Snell, *Odkrycie ducha...*, s. 20.

<sup>233</sup> Snell, *Odkrycie ducha...*, s. 22.

<sup>234</sup> Snell, *Odkrycie ducha...*, s. 31-33.

<sup>235</sup> Snell, *Odkrycie ducha...*, s. 38.

zdarzeń fizycznych. To nie Ja inicjowało działania, lecz owe zewnętrzne zdarzenia i czynności. Człowiek był marionetką wprawianą w ruch przez zewnętrzne siły, takie jak bogowie, wrogowie, warunki społeczne, zachowania innych osób. Gdy mówiono o uczuciach, to opisywano je jako czynniki – mówiąc współczesnym językiem – obiektywne<sup>236</sup>.

Tę opowieść Snella i Feyerabenda można jeszcze pociągnąć do najbardziej dla niej krytycznego punktu. Swojemu dziełu Snell nadał tytuł **Odkrycie ducha**<sup>237</sup> pojawia się tu jednak pytanie, czy nie powinno się tu mówić o wymyśleniu ducha, jak bowiem zauważono: „Dziś nie można jeszcze zadowalająco wyjaśnić, jak kilku intelektualistom [filozofom] udało się przewyciężyć Homerowską tradycję za pomocą tych urojeń myślowych [...]”<sup>238</sup>.

#### USTERKI JĘZYKOWE

Na ogół nie są to błędy dużego kalibru. Bardzo łatwo można je wyeliminować przygotowując dysertację do druku.

s. 10, amfibolia: „Skupiać się będziemy na problemowym zreferowaniu ważkich z punktu widzenia ontologii integralnej zagadnień oraz na przytoczeniu *krytyki* autora”. Nie wiadomo zatem, czy to Chmielecki krytykuje, czy może jest krytykowany. Następne zdanie nie pomaga w rozwiązaniu tej zagadki: „Wywód prowadzony będzie zatem, siłą rzeczy, w sposób, w jaki w swoich publikacjach prezentuje go Chmielecki”. Oczywiście, skądinąd doskonale wiadomo, że chodzi o krytykę, jakiej dokonał Chmielecki. Jednak można napisać to tak, aby tej wieloznaczności składniowej uniknąć.

s. 14, amfibolia: „Przy zastrzeżeniu jednak, że [wiedza empiryczna jest istotna, ale] nie [wystarcza do wyjaśnienia] całego świata, bo *psychika, duch, wartości* etc., nie dadzą się w ten sposób zadowalająco wyjaśnić, zaś bez znajomości ich *podstaw ontologicznych* wiedza o nich byłaby niepełna, niekompletna lub wręcz iluzoryczna; byłyby *one* zawieszona w próżni epistemologicznej, a *ich* wyjaśnianie czysto spekulatywne i uznaniowe, pozbawione byłoby wymiaru prawdziwości i obiektywności”. Co, *psychika, duch, wartości czy podstawy ontologiczne*, pozbawione jest wymiaru prawdziwości i obiektywności? Zdrowy rozsądek podpowiada, że psychika, duch i wartości. Można to jednak napisać tak, by nie nadwyręzać tu tej władzy.

s. 18, amfibolia: „*Chmielecki* również broni autonomii ducha, jednak upatruje jej w czymś innym niż *Popper*, odrzucając koncepcję, że byty warstwy duchowej nie są ustanawiane, lecz odkrywane. *Jego* zdaniem takie twierdzenie mogłoby być prawdziwe w odniesieniu do warstwy bytów inteligibilnych, nie zaś duchowych”. Czym zdaniem, Poppera czy Chmieleckiego? Dlaczego czytelnik musi się domyślić, że chodzi tu o Chmieleckiego?

s. 18, amfibolia: „*Popper bronił autonomii wspomnianej rzeczywistości, tak*ż i teorii ewolucji”. Czego bronił Popper – (a) autonomii wspomnianej rzeczywistości oraz (b) teorii ewolucji, czy może autonomii wspomnianej rzeczywistości i autonomii teorii ewolucji? Skądinąd wiadomo, że w grę wchodzi możliwość pierwsza. Można to napisać po ludzku: „Popper z jednej strony bronił autonomii wspomnianej rzeczywistości, z drugiej zaś strony opowiadał się za teorią ewolucji”.

---

<sup>236</sup> Por. Snell, **Odkrycie ducha...**, s. 38-39.

<sup>237</sup> **Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen**, Hamburg 1946. Nawiasem mówiąc, anglojęzyczny przekład dokonał wyraźnego wypaczenia intuicji Snella, bowiem pierwszą część tytułu przetłumaczono tak: The Discovery of the **Mind**.

<sup>238</sup> Paul K. Feyerabend, „Racjonalność badania”, przeł. Zdzisław Kowalski, w: Kazimierz Jodkowski (red.), **Czy sprzeczność może być racjonalna?**, *Realizm, Racjonalność, Relatywizm*, t. 4, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1986, s. 275 [271-289].

s. 19, amfibolia: „*Chmielecki* zarzuca *mu* [Crickowi] metodologiczny redukcjonizm, w ramach którego wyjaśnienie niektórych funkcji umysłu, niemających podstaw w niższych strukturach (sieci neuronalnej) jest *jego* zdaniem niemożliwe”. Czym zdaniem nie jest możliwe takie wyjaśnienie?

s. 44, amfibolia: „*Prawa nadrzędne* normują działanie *praw niższego rzędu*, co stanowi wyjaśnienie *ich* działania”. Co prawda, kontekst, w którym umieszczone jest to zdanie, po chwili namysłu pozwala się domyślić, że chodzi tu o wyjaśnienie działania praw niższego rzędu, jednak pisząc „co stanowi wyjaśnienie działania *tych ostatnich*” można było nie nadwyrężyć intelektu czytelnika.

s. 63 amfibolia: „Najbardziej skomplikowanym *procesem* uzyskiwania danych o świecie przez *duchowe centrum sterujące*, stanowiące najwyższą instancję poznawczą oraz *podmiot aktywności ludzkiej* (*jego* obszernie przedstawienie nastąpi w rozdziale piątym), jest widzenie, i właśnie działanie układu wzrokowego jest u Chmieleckiego przedmiotem analiz, przez co, jako że na tych analizach opiera się przedstawienie działania dcs w perspektywie neurofizjologicznej, również i w ramach niniejszych rekonstrukcji ten przykład (zmysłu wzroku) zostanie przedstawiony”. Zaglądając do spisu treści, czytelnik zauważy, że zaimiek „jego” dotyczy duchowego centrum, jednak bez wykonania tej czynności nie bardzo wiadomo, co w tym rozdziale zostanie przedstawione. Jak się zdaje, AN hołduje tu zasadzie, w myśl której zaimiek zawsze odnosi się do rzeczownika, który go bezpośrednio poprzedza. Zasada ta bezwzględnie obowiązuje w j. angielskim, a w j. polskim niekoniecznie<sup>239</sup>.

s. 81, amfibolia: Jako *arche* jest więc [*energia*] niezróżnicowana, prosta. Dopiero *zasada determinacyjna warstwy fizycznej* – relacja (*forma*) – umożliwia *jej* zmienność i powstawanie pewnych różnicowań”. Co umożliwia zmienność czego? Za zmienność i powstawanie pewnych różnicowań warstwy fizycznej odpowiada energia, czy może za zmienność i powstawanie pewnych różnicowań warstwy fizycznej odpowiada zasada determinacyjna? Dopiero ładnych kilka wersów dalej czytelnik dowiadyuje się, że „zasadą determinacyjną w warstwie bytów fizycznych jest forma – ukształtowanie, układ relacji wiążących elementy składowe – gdyż to od niej zależą własności poszczególnych bytów fizycznych” (s. 82).

s. 83, amfibolia: „*Koncepcja* tzw. Wielkiego Wybuchu, przynajmniej w świetle *ogólnej teorii względności*, nie może stanowić wyjaśnienia, bowiem ze wspomnianej *teorii* wiemy jaki jest kres *jej* obowiązywania – jest to  $10^{-42}$  sekundy po umownej chwili zero”. Dlaczego czytelnik, który nie pamięta zawłości OTW, musi się domyślać, o kres obowiązywania czego tutaj chodzi: koncepcji Wielkiego Wybuchu czy t. względności? Należy w tym miejscu zauważyć, że następne zdanie w rozprawie jednoznacznie wyjaśnia, że chodzi tu o teorię względności, jednak zauważyć należy i to, że da się to zdanie napisać po ludzku, np. „*Koncepcja* tzw. Wielkiego Wybuchu, przynajmniej w świetle ogólnej teorii względności, nie może stanowić wyjaśnienia, bowiem ze wspomnianej teorii wiemy jaki jest kres obowiązywania *tej teorii* – jest to  $10^{-42}$  sekundy po umownej chwili zero”.

s. 95, amfibolie: „U człowieka zaś *pamięć krótkoterminowa* zostaje przekształcona w *pamięć operacyjną*, która stanowi «panel sterowania» układem, bowiem na *jej* zasobach możliwe jest przeprowadzanie wielu różnorodnych operacji”. O ile w przypadku zamka „który” da się zrozumieć, że chodzi tu o pamięć operacyjną, to w przypadku zaimka „jej” nie wiadomo, bez dodatkowych informacji, czy chodzi o pamięć krótkoterminową czy operacyjną. A przecież da się to napisać tak, by uniknąć powyższych błędów, np. „U człowieka zaś pamięć krótkoterminowa zostaje przekształcona w pamięć operacyjną, ta ostatnia stanowi «panel sterowania» układem, bowiem na zasobach pamięci operacyjnej możliwe jest przeprowadzanie wielu różnorodnych operacji”.

s. 104, amfibolia: „Aby taki mechanizm zadziałał niezbędne jest założenie realizmu, czyli *przekonanie ducha* o istnieniu obiektywnej rzeczywistości istniejącej poza nim”. Nie wiadomo, czy

---

<sup>239</sup> Zaginął pies z długim ogonem, do którego przywiązana była właścicielka.

ktoś ma przekonać ducha do istnienia tej rzeczywistości, czy może duch powinien takie przekonanie przyjąć. Oczywiście, zdrowy rozsądek opowiada się za opcją drugą, jednak można tę myśl wyrazić bez jego pomocy: „Aby taki mechanizm zadziałał niezbędne jest założenie realizmu, czyli przyjęcie przekonania o istnieniu obiektywnej rzeczywistości istniejącej poza nim”.

s. 113, amfibolia: Jest to [*proces uczenia się zwierząt*] więc *proces znacznie bardziej zaawansowany niż w przypadku roślin*, które mogą tylko machinalnie reagować na zmiany środowiska zewnętrznego, pozostaje *on* jednak nadal jedynie reaktywnością, która stoi w dramatycznej opozycji do ludzkiej aktywności”. Co stoi w dramatycznej opozycji do ludzkiej aktywności: proces uczenia się zwierząt czy proces uczenia się roślin? Poprzednie zdanie, w którym AN cytuje Chmieleckiego, sugeruje, że chodzi tu o zwierzęta. Zasadniczo można się tego domyślić po chwili namysłu. Można jednak napisać to w taki sposób, by nie zmuszać czytelnika do takich operacji intelektualnych.

s. 128, *amfibolia* powstała wskutek zastosowania niewłaściwego rodzaju gramatycznego: „Mózg stanowi bezpośredni fundament bytowy *duchowego centrum sterującego*, który umożliwia realizowanie się w świecie fizycznym (dzięki pośredniczącej roli psychiki) procesów zainicjowanych duchowo”. Czytelnik, który przeczytał następujące zdanie na tej samej stronie i nie zwrócił uwagi na *niewłaściwy rodzaj gramatyczny* w tym zdaniu: „Zdaniem Chmieleckiego *dcs* *musiał* powstać już na gotowej do działania strukturze materialnej, biologicznej, ale także na psychice, która nie jest czymś stricte materialnym, chociaż na podstawie warstwy fizycznej funkcjonuje i dzięki niej w ogóle istnieje”, nie wie, co – mózg, czy duchowe centrum sterujące – umożliwi owo realizowanie się. Musi się tego, zupełnie niepotrzebnie, domyślić samodzielnie. Powinno być tak: „Mózg stanowi bezpośredni fundament bytowy duchowego centrum sterującego, *które* umożliwia...”

s. 129, amfibolia. Przytoczę zdanie obarczone tym błędem w pełnym kontekście, aby pokazać, że nie zawsze jest tak, iż bezpośrednio następujące zdanie po zdaniu zawierającym ten błąd pozwala wyjaśnić wątpliwą sprawę. „Względem innych bytów posiadających centralny układ nerwowy, mózg ludzki charakteryzuje się znacznym powiększeniem płata czołowego, który odpowiada za *pamięć operacyjną*. To ona stanowić ma podstawę dla dokonywania tak abstrakcyjnych działań, jak *interpretacja przedmiotowa*. Zwierzęta korzystają z *niej* sporadycznie (w porównaniu do człowieka) w celu tworzenia asocjacji. Ludzie natomiast wykorzystują *pamięć roboczą* nieustannie właśnie do interpretowania tego, co odbierają zmysły, nie zaś tylko do prostego kojarzenia”. Z czego zatem zwierzęta korzystają sporadycznie, z interpretacji przedmiotowej czy z pamięci operacyjnej? Lektura poprzednich rozdziałów dysertacji podpowiada czytelnikowi, że chodzi o pamięć operacyjną. AN pisząc w ten sposób niepotrzebnie odwraca uwagę czytelnika od tego, co chce powiedzieć w tym rozdziale.

s. 127, amfibolia: „*Perspektywa neurofizjologiczna*, stanowiąca «drugą stronę medalu», również wywodzi się z *ontologii*, *traktuje* wszak o czynnikach realizacji opisujących związki ufundowania”. Co traktuje o tych czynnikach, ontologia, czy wspomniana tu perspektywa?

s. 184, amfibolia: „Rzeczywiście, w **Podstawach psychoniki**, książce, której wydźwięk jest bodaj najbardziej scjentystyczny ze wszystkich traktujących o *problemie psychofizycznym*, *qualiom* poświęca autor zaledwie niewiele ponad stronę. Zdarzają się także poboczne nawiązania do tej tematyki w innych miejscach wspomnianej publikacji, niemniej *kwestia ta* wydaje się pozostawać nierozwiązana przez Chmieleckiego”. Jaka kwestia: *qualiów*, czy związku *qualiów* z problemem psychofizycznym, czy też samego problemu psychofizycznego?

s. 186, przyp. 56, amfibolia: „Wydaje się, że takie ujęcie problemu przesuwaloby środek ciężkości indywiduum na same *przeżycia* właśnie, sprawiając, że stanowiłyby poziom meta dla *funkcji monitorujących*, przypisywanych świadomości. *To one* więc zasługiwałyby w pełni na miano

samoświadomości”. Co zasługuje na takie miano: przeżycia czy funkcje monitorujące? Opuszczony tu kontekst wskazuje na pierwszą możliwość, jednak można to napisać tak, by czytelnik zapoznający się z tym zdaniem nie musiał sprawdzać, o co chodzi AN. „Wydaje się, że takie ujęcie problemu przesuwałoby środek ciężkości indywiduum na same przeżycia właśnie, sprawiając, że stanowiłyby poziom meta dla funkcji monitorujących, przypisywanych świadomości. *To te pierwsze* więc zasługiwałyby w pełni na miano samoświadomości”.

s. 188, amfibolia: „Samo przeżycie staje się więc *cieniem* rzucałym przez psychikę – *cieniem*, dodajmy, równie jak *jego* analogia w świecie materialnym, pozbawionym pewnej ostrości i złożoności [...]”. O analogię czego tutaj chodzi AN: przeżycia czy cienia? Opuszczony tu kontekst po chwili namysłu pozwala się domyślić, że chodzi tu o cień. Można to jednak napisać tak, by nie zmuszać czytelnika do tego typu operacji. „Samo przeżycie staje się więc cieniem rzucałym przez psychikę – śladem, dodajmy, podobnym do cienia w świecie materialnym, pozbawionym pewnej ostrości i złożoności [...]”.

s. 212, amfibolia: „System ontologii integralnej Chmieleckiego stanowi propozycję rozwiązania problemu psychofizycznego [...]”. Każdy normalny czytelnik doskonale wie, że chodzi tu o zaproponowany przez Chmieleckiego system ontologii, a nie o ontologię opisującą Chmieleckiego, tak samo jak wie, że np. teoria Newtona nie opisuje Newtona. Niemniej jednak w miarę możliwości należy unikać tego typu konstrukcji. Da się przecież napisać np. tak: „Sformułowany przez Chmieleckiego system ontologii integralnej...”

s. 141, wieloznaczność spowodowana wadliwym użyciem wyrażenia potencjalnie wieloznacznego: „Na tym etapie analizy *można jeszcze* przyjąć, że istnieją dwa elementy danej sytuacji aksjologicznej: podmiot dokonujący wartościowania (gdyż tylko podmiot może to czynić) oraz przedmiot tego wartościowania”. Użycie w tym kontekście czasownika ułomnego „można”, który ma dwa znaczenia „jest możliwe do wykonania” i „jest dozwolone”, zaciemnia całą sprawę. Zaś użycie w tym kontekście wieloznacznej partykuły „jeszcze” („wciąż” – „Dziecko jeszcze śpi” i „dodatkowo” – Nie dość, że spał, to jeszcze chrapał”) dolewa oliwy do ognia.

Czy w tym miejscu *wciąż dopuszczalne jest przyjęcie*, że istnieją dwa wspomniane elementy, czy też chodzi tu o to, że *dodatkowo, należy tu zauważyć*, że istnieją dwa wspomniane elementy? Pozostała część wypowiedzi AN najpierw wskazuje na drugą możliwość, by później jednoznacznie wskazać na możliwość pierwszą: „sytuacja aksjologiczna musi posiadać *coś więcej* niż podmiot dokonujący wartościowania i przedmiot tegoż” (s. 143). Wątpliwe zdanie należało zatem napisać inaczej, np. tak: „Na tym etapie analizy dopuszczalne jest założenie, że istnieją tylko dwa elementy danej sytuacji aksjologicznej...” i znaleźć sposób by krótko w tym miejscu poinformować czytelnika, np. przypisem, że z punktu widzenia ontologii integralnej założenia takiego przyjmować nie należy i podać po temu powód. Niech czytelnik się nie domyśla w tym miejscu (s. 141), że bez owego „więcej” ze s. 143, będzie problem z bezpośrednim umocowaniem bytowym wartościowań.

s. 17, wyjaśnienie o charakterze kolistym, w myśl którego byty idealne istnieją w sposób idealny: „*Byty idealne* – do których zaliczone zostały np. struktury logiczne czy wartości – miałyby w hartmannowskim systemie *preegzystować w sposób idealny*, na podobieństwo platońskich idei”.

s. 45, wyjaśnienie o charakterze kolistym: „Nazwać to więc można «*naturalną*» (przez co rozumieć należy: *wynikającą z «natury czegoś»*) możliwością, której urzeczywistnienie (lub zaktualizowanie) zależy od sprzyjających warunków”. Naturalne, czyli wynikające z natury czegoś.

s. 41, brak staranności: „Następnie zauważa, że masa i energia są sobie równoważne w tym sensie, że materia posiadająca masę jest pewną określoną formą istnienia energii. Tak pojęta materia byłaby prawdopodobnie pewnym sposobem przejawiania się energii. *Widzimy jednak*, że to

*Twierdzenie* to odnosi się więc do wszelkich części elementarnych. Najprawdopodobniej „Widzimy jednak, że to” to pozostałość poprzedniej wersji pracy, zaś zdanie powinno się rozpoczynać od „Twierdzenie”.

s. 54, brak staranności: „Wszystkie inne przypadki poza informacjami elementarnymi zaliczyć można do informacji strukturalnych *e*”. Ani w poprzedniej części paragrafu, w którym pojawia się to zdanie, ani w części następnej litera „*e*”, która miałyby coś symbolizować, nie pojawia się jednak.

s. 145, brak staranności, błąd podobny do poprzedniego: „Ponieważ nie są one przedmiotami *y* realnymi *e*, to nie mogą zostać opisane przy pomocy kategorii czasu i przestrzeni, które generalnie mogą być przyjęte za dwie najbardziej podstawowe (najszerze) kategorie stosowane do opisu bytów realnych.”

s. 150, brak staranności, błąd podobny do poprzedniego: „Chmielecki ten problem rozwiązuje w sposób następujący – duch (a tym samym człowiek w ogóle) nie działa na podstawie wartości jako takich, lecz wartości poznawczo uchwyconych (czyli na podstawie idei *e* wartości)”.

s. 113, brak staranności: „*Nie do arbitralne ustalenie*, czym jest psychika i jaki jest jej zakres – gdzie się kończy to, co jest przyjęcia jest także tylko reakcją fizykochemiczną, a gdzie zaczyna się psychiczność *par excellence*”. Zapewne chodzi o to, że arbitralnie nie da się ustalić, czym jest psychika.

s. 119, brak staranności: „*Barwy są zatem Ponadto, co opisują prawa optyki*, obraz docierający do oka jest odwrócony o sto osiemdziesiąt stopni, a jednak obraz odbierany ostatecznie przez mózg prezentuje nam właściwe, realne położenie obiektu.” Mimo najszczerzych chęci, zaznaczonej kursywą frazy nie jestem w stanie zrozumieć.

s. 121, brak staranności przy cytowaniu cudzej wypowiedzi: „Chmielecki opisuje to następująco: «Otóż według mnie przejście od zmysłowej reprezentacji psychicznej do duchowego spostrzeżenia czegoś polega na określaniu umocowania bytowego tej reprezentacji – przedmiot zostaje przyporządkowany *reprezentacji wizualnej (na przykład wizualnej – przyp. autora)* jako jej domniemane umocowanie bytowe. To subiektywnie określone umocowanie stanowi sens wyjściowej reprezentacji psychicznej potraktowanej jako znak czegoś»”.

s. 121, brak staranności – odniosłem wrażenie, że w zdaniu zaznaczonym nawiasem ostrokątnym albo czegoś brakuje, albo zostało zapisane niepoprawnie, bo nie brzmi dobrze: „określenie tego zjawiska to według Chmieleckiego rozumienie, więc pewna własność o charakterze pasywnym, dziejąca się spontanicznie w ramach duchowego centrum sterującego. «To nie rozumowanie, lecz rozumienie, to jest uchwytywanie sensu»”. Jeśli zaś zdanie, o którym mowa, zostało zapisane tak, jak jest napisane u Chmieleckiego, to jest w tym miejscu tak mocno wyrwane z kontekstu, że trudno je zrozumieć. Aby nie dodawać całego kontekstu można zdanie to sparafrazować, np. tak: „Za uchwytywanie sensu nie odpowiada rozumowanie, lecz rozumienie” a następnie dać odnośnik do Chmieleckiego.

s. 125, brak staranności: „Duchowe centrum sterujące posiada jeszcze inną kompetencję od tej teoretycznej, wyrażającej się w poznawaniu świata zewnętrznego. Jest ono organem życia praktycznego, co wprost wyraża się w działaniu. *Ta druga* kompetencja zdaje się być ważniejsza, poznawanie odbywa się wszak nie dla samego poznawania, ale dla lepszego działania w świecie”. Zgoda, w tym miejscu AN mówi o dwóch kompetencjach: teoretycznej i praktycznej. Ale analizy (s. 121-122) tezy Chmieleckiego, zgodnie z którą za uchwytywanie sensu odpowiada nie proces rozumowania, a proces rozumienia, jasno wskazują, że rozumienie to również kompetencja. Mamy tu zatem do czynienia z dwoma teoretycznymi i jedną praktyczną kompetencją. Nic nie stoi na przeszkodzie by tę tezę wyeksponować w przygotowywanej do druku rozprawie.

s. 140, brak staranności, zbyteczne powtórzenie: „Dwie kwestie leżą u podstaw zagadnienia wartości, autor zaczyna więc swoje rozważania od zmierzenia się właśnie z tymi zagadnieniami – pierwsze dotyczy się tego, czym są wartości, *drugie zaś jak istnieją?* Można wskazać także szereg pytań towarzyszących, które w sposób nieuchronny muszą zostać postawione, gdy podejmuje się analizę aksjologiczną. Po pierwsze więc wskazać należy, jak człowiekowi dostępne są wartości, jak można je uchwycić, *jak one istnieją.*”

s. 224, brak staranności, pozostałość poprzedniej wersji zdania: „Owszem, twierdzenie o człowieczeństwo jako **mierze** **ara** wartości jest uzasadniane tym, że jedynie człowiek ma dostęp do warstwy bytów inteligibilnych, a tym samym do sfery wartości”.

s. 120, literówka: „Z drugiej strony założenie o pewnej wadzie, zaburzeniu funkcjonowania układu, także jest prawdopodobna”.

s. 148, literówka: „Prowadzi to do wniosku, że cechy biologiczne czy jakiegokolwiek inne własności fizykalne posiadane przez człowieka, w żadnym razie nie mogą stanowić o przynależności do ludzkości, a co najwyżej o byciu kolejnym przedstawicielem gatunku biologicznego *homo sapiens*”

s. 167, literówka, o ile „powstawania” to nie l. mnoga od „powstawanie”: W ramach przeprowadzonej już rekonstrukcji teorii Chmieleckiego stało się jasne, że przyjmuje on zaistnienie ducha w toku zachodzących zmian ewolucyjnych, *powstawania* nowych warstw bytowych, które stanowią nowe formy organizacji elementów warstw niższych”.

s. 95, wypowiedź sprzeczna: „Jako zmodyfikowane tensorium, dusza jest organem niezmysłowego czucia, jednak *nie należy traktować owego czucia w kategoriach subiektywnego odczuwania*, przeżywania czegoś, lecz jako spontaniczne zajmowanie pewnej wartościującej postawy, w sensie obiektywistycznym. Nadto, *dusza* dokonuje oceny wagowej docierających do niej z poziomu sensorium bodźców, tj. *zajmuje pewną wartościującą postawę względem nich, co wyraża się np. w postaci rozmaitych uczuć, emocji, pragnień, pożądań* etc., co zbiorczo można określić mianem fenomenów wyrazowych”. Jeśli emocji, pragnień i pożądań nie zalicza AN do kategorii subiektywnego odczuwania, to czym one są dla autora omawianej tu dysertacji?

s. 100, *idem per idem*: „Istnienie duchowego centrum sterującego przejawia się w postaci samoświadomości, tj. poczucia bycia określonym «Ja» (jaźnią), które zdaje sobie sprawę z doznawanych wrażeń”. Jeśli, zgodnie z wcześniejszymi wyjaśnieniami AN (s. 97)<sup>240</sup>, rdzeń istoty ludzkiej czyli jaźń, Chmielecki nazywa „duchowym centrum sterującym” lub „duchem”, to nic nie stoi na przeszkodzie, aby pierwsze z przytaczanych tu zdań zapisać jak: „Istnienie duchowego centrum sterującego przejawia się w postaci samoświadomości, tj. poczucia bycia określonym «duchowym centrum sterującym» (duchowym centrum sterującym), które zdaje sobie sprawę z doznawanych wrażeń”. Można oczywiście uniknąć takiego bezsensownego podstawienia, gdy wyjaśni się, dlaczego, pomimo synonimiczności owych nazw, używa się ich w taki właśnie sposób, jak zrobił to AN.

s. 105, błąd kategoryalny: „Jest to spowodowane pewną okolicznością, którą Chmielecki nazywa przezroczystością znaków”. „Okoliczność” czyli „coś, co towarzyszy czemuś” to stan rzeczy zaś przezroczystość (tu: znaku) to własność, a żaden stan rzeczy nie jest własnością, tylko, co najwyżej stwierdza się w nim pewną własność przedmiotu (przedmiotów). Dużo lepiej brzmi to tak: „Odpowiada za to pewna własność znaku, na którą Chmielecki wskazuje, a mianowicie

---

<sup>240</sup> Oraz późniejszymi: „Wspomniane „Ja” jest u Chmieleckiego pozbawione jakiegokolwiek konkretnej treści. Stanowi synonim nadrzędnego centrum sterującego [...]” (s. 130).

przezroczyść znaku". (Czytając przytaczane wyżej zdanie literalnie, wychodzi też na to, że Chmielecki wprowadził do semiotyki kategorię przezroczyści znaku<sup>241</sup>).

s. 121, błąd kategoryalny: „Nie jest to zatem *rozumowanie*, które zakłada wszak intencjonalny namysł, wolicjonalny akt podmiotu; określenie tego zjawiska [zinterpretowania reprezentacji] to według Chmieleckiego *rozumienie*, więc pewna *własność* o charakterze pasywnym, dziejąca się spontanicznie w ramach duchowego centrum sterującego”. Zarówno rozumienie, jak i rozumowanie w powyższym kontekście są czynnościami psychicznymi, a żadna czynność (proces zachodzący w czasie i w przestrzeni) nie jest własnością. Da się to napisać bardziej po ludzku: „Nie jest to zatem rozumowanie, które zakłada wszak intencjonalny namysł, wolicjonalny akt podmiotu; określenie tego zjawiska [lepiej napisać tu: procesu] to według Chmieleckiego rozumienie, więc pewien proces o charakterze pasywnym, zachodzący spontanicznie w ramach duchowego centrum sterującego”.

s. 147, błąd kategoryalny: „Takie ujęcie rodzi jednak uzasadnione wątpliwości, ponieważ jeżeli *wartości są stosunkiem do człowieczeństwa*, to wówczas wydaje się, że samo człowieczeństwo nie może być wartością”. Wartość, która zgodnie z wcześniejszymi rozważaniami AN, jest przedmiotem ogólnym nie może być relacją, bo żaden przedmiot ogólny nie jest relacją.

s. 187, błąd kategoryalny: „zagadnienie emergencji w filozofii Chmieleckiego staje się nieco rozmyte. Rozróżnienie jakie czyni, *nazywając przeżycia autentyczną emergencją*, bo niewytłumaczalną nawet post factum, w opozycji do innych, niepełnych, domniemanych, nie wydaje się być całkiem słuszne”. *Qualia* to, najogólniej rzecz biorąc, odczuwalne jakości łączone z doświadczeniami zmysłowymi, czyli pewnego rodzaju przedmioty, zaś emergencja, równie ogólnie się wyrażając, to wyłanianie się jakościowo nowych form bytu w efekcie oddziaływań zachodzących między prostszymi formami bytu, czyli pewnego rodzaju proces. Przeżycia, czyli przedmioty nie są procesami, bo żaden przedmiot nie jest procesem. Co najwyżej przeżycia mogą być efektem emergencji, bo przedmioty mogą powstawać wskutek zachodzenia procesów. Nie do końca wiadomo, komu należy ten błąd przypisać, bo nie ma tam odnośnika do pism Chmieleckiego, nie wiadomo zatem czy to nieudana parafraza, czy oryginalne sformułowanie.

s. 224, błąd kategoryalny: „*Człowieczeństwo jako stan rzeczy* jest zatem miarą wszelkich wartości i jednocześnie wartością najwyższą”. AN wcześniej wiedział, że „stan rzeczy opisuje pewne zachodzące relacje” (s. 32) lub przypisuje przedmiotowi jakieś cechy (por. s. 132), skąd zatem w tym miejscu pomysł, że człowieczeństwo, czyli cecha (a dokładniej: zbiór cech) jest stanem rzeczy?

s. 120, niedopowiedzenie: „Wiele wskazuje jednak na to, że *nie są to jedynie subiektywne przeżycia*, a zdolność ta niesie ze sobą dalece nietrywialne skutki. Łączenie ze sobą doświadczeń (być może tylko wrażeń, czego nie da się całkowicie wykluczyć) pozornie odległych może być *dowodem ewolucji układu psychofizycznego*, świadectwem jego rozwoju. Dzięki uchwytowaniu połączeń pomiędzy jakościami zmysłowymi może (choć nie musi) *odstąpić się nowy wymiar rzeczywistości*, a więc pełniejsze jej zrozumienie, wynikające z syntezy oddalonych elementów w jedną całość. Z drugiej strony założenie o *pewnej wadzie*, zaburzeniu funkcjonowania układu, także jest prawdopodobne. *Kryterium rozstrzygającym*, bodaj jedynym, które może zostać przyjęte, jest wpływ na sprawność

---

<sup>241</sup> Podobne sformułowanie odnaleźć można na s. 123: „Określniki jakie znajdują zastosowanie do tego modelu *nazywa Chmielecki* predykatami. Są nimi słowa, które opisują pewne stany rzeczy – ciężki, mały, wysoki itd.” A nie lepiej brzmi to np. tak: „Określniki (predykaty) jakie znajdują zastosowanie do tego modelu to słowa, które opisują pewne stany rzeczy – ciężki, mały, wysoki itd.”

A jeszcze inne, dość podobne, na s. 114: „*Chmielecki twierdzi, że istnieją procesy psychiczne*, które nie generują subiektywnych przeżyć, jak i przeżycia, które nie są uświadamiane”. No nie, tak twierdzą psychologowie, a Chmielecki tę tezę akceptuje. Warto zwracać uwagę na takie szczegóły, bo zniekształcają przekaz autora dysertacji.

działania i zrozumienia świata (w tym także samego podmiotu) przez człowieka obdarzonego tą zdolnością”. Co rozstrzygać ma owo kryterium? Zapisana kursywą lista kandydatów, których dopuszcza składnia w wypowiedzi AN, jest dość obszerna.

s. 123, niedopowiedzenie: AN przedstawił własną tezę, w myśl której w życiu każdego człowieka wartości odgrywają istotną rolę i podał skrótowo argumenty na jej rzecz. Jeden z wniosków przedstawił tak: „Wynika z tego także, że wartości powinny mieć (i według autora istotnie mają) różną «wagę», tj. jedne są ważniejsze, a inne mniej ważne”. Nie bardzo wiadomo, kto jest tym autorem, czy AN, czy może Chmielecki. Następne zdanie: „Nie jest to, jak się okaże w dalszej części, jedynie hierarchia czysto uznaniowa; opiera się ona na pewnych racjach o charakterze obiektywnym”, niestety nie pomaga w rozwikłaniu zagadki autorstwa. Nie jest to jakieś wielkie uchybienie, ale można to napisać tak, by nie odwracać uwagi czytelnika od podejmowanej problematyki, bo dopiero na s. 140 czytelnik mglście dowiaduje się, że autorem tym jest Chmielecki: „Dwie kwestie leżą u podstaw zagadnienia wartości, autor zaczyna więc swoje rozważania od zmierzenia się właśnie z tymi zagadnieniami”. Mglście, bo chyba o sobie samym nie pisze AN pompatycznie, że zmierzy się z kwestiami czym są wartości i jak istnieją? Podsumowując, AN nagminnie używa nazwy „autor” oznaczając nią Chmieleckiego. W niektórych kontekstach łatwo się domyślić, że chodzi o pomysłodawcę ontologii integralnej, a w niektórych nie wiadomo, o kogo chodzi. Najlepiej by było, gdyby AN wymyślił sobie 2-3 neutralne zamienniki za nazwę „Chmielecki”, np. „twórca ontologii integralnej”, „autor analizowanej tu koncepcji” i używał ich wtedy, gdy znudzi mu się pisanie „Chmielecki”.

s. 188, niedopowiedzenie: „Samo przeżycie staje się więc *cieniem rzucanym przez psychikę* – cieniem, dodajmy, równie jak jego analogia w świecie materialnym, pozbawionym pewnej ostrości i złożoności (procesy psychiczne bowiem, w tym ujęciu, zawierają w sobie znacznie więcej treści, choćby z uwagi na to, że nie wszystko, co dzieje się w psychice, jest uświadomione, a do przeżyć mamy dostęp tylko w stanie świadomości)”. Cieniem rzucanym na co? Dlaczego czytelnik musi się cofać do uprzednich rozważań AN, aby domyśleć się, że chodzi tu o cień rzucany przez psychikę na podmiotowe Ja?

s. 121, ekwiwokacja: „Nie jest zatem konieczna *świadomość* tego procesu, gdyż zachodzi on automatycznie, co bywa przyczyną nieporozumień w pojmowaniu tego, co (i jak) jest poznawane (z tego może brać się mylne przekonanie, że świat jest nam dany po prostu i od razu, na mocy samego aktu wejrzenia). Proces, w wyniku którego reprezentacja zostaje zinterpretowana jako odnośnik czegoś reprezentowanego, musi mieć charakter umysłowy. *Świadomość* nie jest konieczna dla jego zachodzenia, ponieważ nic do samego procesu nie wnosi, zachodzi on w taki sam sposób nawet *bez jej udziału*”. AN nie zauważył, że nazwą „świadomość” posłużył się w dwóch sensach. W pierwszym zdaniu „świadomość” to tyle co, „zdawanie sobie sprawy z czegoś”. Zaś w ostatnim, co sugeruje „bez jej udziału” chodzi tu o jakąś, najogólniej rzecz biorąc, zdolność poznawania i oceniania siebie i otoczenia. Łatwo uniknąć tego błędu, pisząc np. tak: „Zinterpretowanie reprezentacji nie musi być świadomym aktem, proces ten zachodzi również bez takich aktów” albo tak: „Świadomość zachodzenia tego procesu nie jest konieczna dla jego zachodzenia, ponieważ nic do niego nie wnosi, zachodzi on w taki sam sposób nawet nieświadomie”.

s. 184, pomylenie znaczeń lub pleonazm: „Czym więc one [subiektywne przeżycia] są w ramach omawianej teorii i gdzie jest ich miejsce na ogólnej mapie bytów (*prawdziwość ich istnienia* nie jest kwestionowana) – temu poświęcona będzie kolejna część niniejszego rozdziału”. Pomylenie znaczeń: AN zapewne chodzi tu o to, że *autentyczność* ich istnienia nie jest kwestionowana, czyli, że Chmielecki nie kwestionuje ich istnienia. Pleonazm: „Prawdziwe” w kontekście „prawdziwe istnienie” nie jest determinatorem. Nie wydziela ze zbioru tego, co istnieje istnień prawdziwych. To, co istnieje,

istnieje. „Prawdziwe” nie jest również modyfikatorem, nie zmienia znaczenia terminu „istnienie”, gdyż to, co istnieje, po prostu istnieje. „Prawdziwe” jest tu ozdobnikiem (wyrażając się bardziej technicznym językiem jest trywializatorem, *resp.* – redundatorem), czyli wyrażeniem, które nie pełni żadnej istotnej funkcji semantycznej. Inaczej to wyrażając, powiedzieć należy, że „prawdziwe” tworzy jedynie treść pleonastyczną w nazwie „prawdziwe istnienie”.

s. 220, typowy dla literatury anglojęzycznej błąd: Charakteryzując ujęcie Chmieleckiego i pisząc „nie jest jednak [teoria ta] wolna od problemów, z którymi borykać się musi każda refleksja ocierająca się o *summa philosophiae*” AN popełnił błąd, nie deklinując *summa* w nazwie „*summa philosophiae*”. *Summa* to mianownik, a powinien być, zgodnie ze składnią, *biernik* (*ocierająca się – o co? – sumę – czego? – filozofii*), czyli *summam philosophiae*.

s. 235, problemy ze składnią: „Na zakończenie niniejszych rozważań należy podsumować otrzymane w wyniku rekonstrukcji teorii Chmieleckiego *rezultaty*”. Bardziej swojsko brzmi: „Na zakończenie niniejszych rozważań należy podsumować *rezultaty* otrzymane w wyniku rekonstrukcji teorii Chmieleckiego”.

### 3. Podsumowanie

Dysertacja ma dwie zasadnicze wady i szereg pomniejszych.

Dwie zasadnicze wady dysertacji są dość mocno ze sobą powiązane. Po pierwsze, AN nie uwzględnił stanu badań nad filozofią Chmieleckiego. Wskazał jedynie we *Wstępie* na cztery publikacje, które podejmują polemikę z tezami Chmieleckiego, ale zasadniczo do nich nie nawiązał. Wyjątkiem jest tu artykuł Roberta Poczobuta („Transformacjonistyczna ontologia umysłu: hylemorfizm *redivivus?*”), którego pewne tezy AN komentuje. W wypadku tak nielicznej literatury nie ma zagrożenia, że jej, nawet pobieżne analizy rozrosną się do monumentalnych rozmiarów. Zaś analizy takie mogą być pomocne zwłaszcza wtedy, gdy podejmuje się próbę rekonstrukcji jakiegoś nowego ujęcia. Z jakąś tezą poprzednich komentatorów badacz się zgodzi, z jakąś nie, a jeszcze inna może coś zasugerować. Każdorazowo jednak efektem zetknięcia się z literaturą, która już wcześniej na ten temat coś powiedziała będzie jakiś określony namysł, który nie pojawi się, gdy nie będzie miał źródła<sup>242</sup>.

Drugą taką wadą jest struktura pracy. Skutkiem takiego, a inie innego podziału dysertacji na rozdziały są dość liczne powtórzenia. Wprawdzie AN mówi nie tylko we *Wstępie*, dlaczego czytelnik spodziewać się powinien powtórzeń, wyjaśniając to tym, że podejmowane przez Chmieleckiego problemy wzajemnie się przenikają. W kilku miejscach sugerowałem AN co, moim zdaniem można zmienić. Jednak właściwy klucz do interpretacji filozofii Chmieleckiego znajdzie tylko ten, kto gruntownie zna filozofię Chmieleckiego i komu uda się wyzwolić z narracji narzucanej przez tego ostatniego. Chmielecki przedstawiał swoją teorię stawiając sobie inne cele niż te, które powinien postawić sobie ten, kto dokonuje rekonstrukcji jego przedsięwzięcia. Rekonstrukcja jest bowiem szczególnego rodzaju odtworzeniem. Można jej dokonać na co najmniej dwa sposoby. Przedstawić w historycznym porządku, jak kształtowały się zasadnicze idee badanego ujęcia. Można też, a w tę stronę zmierza rekonstrukcja, jakiej podjął się AN, odnaleźć wewnętrzny porządek idei składających się na rekonstruowane ujęcie. Ale porządek ten często bywa zupełnie inny niż ten, który zaproponował sam twórca danej koncepcji. I tu właśnie na pomoc mogą przyjść uprzednio już dokonane rekonstrukcje teorii, którą zaproponował Chmielecki.

---

<sup>242</sup> Niech AN rzuci okiem na s. 47 niniejszej recenzji, do zdania rozpoczynającego się od „Nawiasem mówiąc, czy tytuł artykułu Poczobuta...”.

Wspomnę tu jeszcze o innym problemie łączącym się z powtórzeniami w dysertacji, których jest po prostu nazbyt wiele. Samo stosowanie powtórzeń, przynajmniej w mojej opinii, nie jest niczym nagannym, o ile robi się to we właściwy sposób. AN chyba jednak do końca nie wie, jak to robić. Gdy wprowadza się nowy wątek, który pozostaje w ścisłym związku w przeprowadzonych wcześniej analizami dużo lepiej jest owe analizy przypomnieć czytelnikowi, niż odsyłać do nich za pomocą odnośnika. I tak robi AN. Jednak te przypomnienia w dysertacji bardzo często są nazbyt obszerne i równie często zamieszczane są w tekście głównym, a nie w, dodanych w stosownym miejscu, przypisach. Przykładowo (s. 129), skoro raz wcześniej omówił AN kwestię, czym wedle Chmieleckiego jest Ja, to nie powinien tych samych informacji przedstawiać w tekście głównym. Raczej powinno być to przedstawione jako skrótowa, mocno skondensowana informacja w przypisie, wraz z podaniem stron, na których czytelnik, o ile będzie mu to do czegoś potrzebne, znajdzie więcej informacji na ten temat. Niestety, AN w wielu miejscach zamiast powtarzać w odnośniku tylko skondensowane informacje niezbędne do uzupełnienia podejmowanego w danym miejscu problemu obszernie mówi o tym, o czym mówił już wcześniej.

Przejdę teraz do wad mniejszego kalibru.

Autor dysertacji (s. 7-8) utrzymuje tezę, że Chmielecki stworzył system. Zatem „system Chmieleckiego” staje się w dysertacji terminem, którego sens powinien zostać przedstawiony. Autor dysertacji, odwołując się do metafizycznych opracowań tego problemu powinien wyjaśnić czytelnikowi, jakiego rodzaju systemem jest system Chmieleckiego.

Zadaniem AN było przedstawić poglądy Chmieleckiego w bardziej zrozumiały sposób, niż zrobił to sam Chmielecki. Na ogół mu się to udaje, ale nie zawsze. Wiąże się z tym inny problem, który również niekiedy pojawia się w dysertacji. AN zapomina, iż pisze o teorii, która nie jest powszechnie znana i w której swojsko brzmiące terminy (np. „forma”, „duch”) nie muszą mieć powszechnie akceptowanych znaczeń i jako takie domagają się wyjaśnienia. Niekiedy też AN przechodzi obojętnie obok mętnych wyjaśnień czy definicji Chmieleckiego. AN wprowadza też w rozprawie terminologię, którą się posługuje Chmielecki wtedy, gdy terminologia ta jest niezbędna do wyjaśnienia czegoś lub uzupełnienia jakichś wyjaśnień. Jednak z wprowadzaniem tej terminologii rzadko kiedy idzie w parze wyjaśnienie w miejscu, w którym się ona pojawia, jak jest przez Chmieleckiego rozumiana. Oczywiście, w miarę dalszej lektury czytelnik dowiaduje się, na ogół w sposób jasny, co znaczą terminy, którymi posługuje się Chmielecki, zanim jednak czytelnik dotrze do tego fragmentu rozprawy, w którym pojawia się stosowne wyjaśnienie, skazany jest na domysł.

Zasadniczo autor dysertacji unika zestawiania poglądów Chmieleckiego z innymi filozofami. Ma to swoje dobre i złe strony. Dobre to takie, że nie odrywają uwagi czytelnika od zasadniczej problematyki, którą podejmuje AN. Zaś złą stroną, i tu najlepszym przykładem jest kategoria intensjonalności, którą należało zestawić z intencjonalnością, jest to, że analizy autora dysertacji momentami tracą na klarowności.

To, że Chmielecki dość swobodnie posługuje się nazwą „naturalizm” nie uprawnia jednak AN do robienia tego samego. Nazwa ta nie jest nowa i używana bywa w wielu kontekstach, np. w etyce, filozofii prawa, kognitywistyce, metafizyce. Nie istnieje zatem jedna, powszechnie przyjmowana definicja tego terminu. Niemniej jednak istnieją dwa różne podstawowe znaczenia tego terminu, które rozróżnić powinien, charakteryzując ujęcie Chmieleckiego, autor dysertacji, a mianowicie naturalizm ontologiczny (metafizyczny) i naturalizm metodologiczny. (AN podejmuje również zagadnienie naturalizmu w etyce przy okazji analiz błędu naturalistycznego.) Podobne uwagi dotyczą dość swobodnego posługiwania się przez Chmieleckiego (a przynajmniej przez Chmieleckiego, tak jak go widzi AN) nazwą „realizm”.

Punktem odniesienia dla wszelkich analiz jest dla autora dysertacji ontologia. AN zauważa również, że Chmielecki opowiada się za realistycznym wymiarem prawdy. Przyjmując (ontologiczne) założenia realistyczne można oczywiście też mówić o obiektywności psychiki, ducha czy wartości. Ta kwestia nie budzi w tym miejscu wątpliwości. Natomiast gdy autor dysertacji mówi na s. 14 (i w kilku innych miejscach) o prawdziwości psychiki, ducha czy wartości, to najprawdopodobniej nie zdaje sobie sprawy z problematyczności takiego ujęcia wspomnianych przedmiotów. Wymaga bowiem ono dość ryzykownego, bo wymagającego skomplikowanych i na ogół donikąd nie prowadzących wyjaśnień, opowiedzenia się za istnieniem albo ontologicznych nośników prawdy (prawdziwość jest cechą przedmiotów), albo nominalnych nośników prawdy (prawdziwość jest cechą nazw).

Ponadto AN nie dostrzegł, że zwolennicy koncepcji realistycznych (klasycznych) to również zwolennicy teoretycznego (kontemplacyjnego) modelu wiedzy, zgodnie z którym, najogólniej rzecz biorąc, prawda jest celem samym w sobie, poznaje się po to, aby wiedzieć (zaspokoić ciekawość), a nie po to by skutecznie działać w świecie. A skoro Chmielecki uważa, że poznawanie „odbywa się nie dla samego poznawania, ale dla lepszego działania w świecie” (s. 125), to nie tylko opowiada się za jakimś innym niż kontemplacyjnym modelem wiedzy, który można nazwać modelem „korekcyjnym”, zgodnie z którym wiedza ma, ogólnie rzecz biorąc, poprawiać los człowieka, ale i musi opowiedzieć się za jakimiś kryteriami rozpoznawania tego, że jedno działanie będzie lepsze od drugiego. Samo w sobie nie jest to jakimś problemem, jednak jednoznacznie prowadzi do jakiejś kryterialnej, a zatem nieklasycznej, koncepcji prawdy.

W ontologii integralnej Chmieleckiego istotną sprawą jest ulokowanie i połączenie odpowiednich warstw bytowych. M.in. dlatego autor dysertacji omawia neurofizjologiczne podłoże duchowego centrum sterującego. Jednak omawiając to, powinien – bo pisze o sprawach skomplikowanych co najmniej z dwóch powodów: rekonstruuje nową ontologię i jednocześnie do tego celu wykorzystując wiedzę z zakresu neurofizjologii – zatroszczyć się o maksymalną precyzję własnych wypowiedzi. Niestety, nie zawsze mu się to udaje.

Rzadko zdarza się, że gdy AN przedstawia poglądy Chmieleckiego, to niektóre tezy tego ostatniego pozostawia bez komentarza. Częściej natomiast zdarza się, że omawiając i komentując tezy Chmieleckiego do tych tez nie dodaje odnośników wskazujących na źródło, co skutkuje tym, że czytelnik nie wie, czy ma do czynienia z oryginalną tezą Chmieleckiego, czy może z jakąś jej interpretacją, dokonaną przez autora dysertacji.

Są takie miejsca w dysertacji, w których AN nazbyt entuzjastycznie, by nie powiedzieć „bezkrytycznie” podchodzi do przemyśleń Chmieleckiego. Temu ostatniemu przyjmowane założenia potrzebne są do uzasadniania tez, którymi się dalej posługuje. Niemniej jednak chwila namysłu nad tymi założeniami powinna zaowocować choćby odrobiną krytycznej refleksji.

Autor dysertacji nie do końca wie, jaką rolę pełnią przypisy w tekście naukowym. Niekiedy w przypisach podejmuje on bardzo istotne, ze względu na przeprowadzane przez siebie rozważania, kwestie. Przypis (pomijając przypisy o charakterze bibliograficznym) służy temu by rozwinąć lub wskazać na jakiś marginalny względem problemu podejmowanego w tekście głównym wątek, a nie po to, by rozwijać w nim własne poglądy na istotne dla tekstu kwestie lub kwestie te komentować. Ogólna zasada jest taka, że tekst główny musi być zrozumiały bez wyjaśnień podawanych w przypisach.

Omawiając tezę Chmieleckiego, w myśl której jedynie filozofia może dostarczyć zadowalających odpowiedzi na kwestię ludzkiej psychiki (s. 89) na poparcie tej tezy autor dysertacji przytacza szereg argumentów Chmieleckiego (s. 90-93) z zakresu nauk szczegółowych. I nie jest jasne w jaki sposób ma to wskazywać na wyższość odpowiedzi filozoficznych względem odpowiedzi

przyrodniczych. Nie wiadomo też, na czym polega obiektywność odpowiedzi filozoficznych na kwestię tej psychiki, o których mówi AN. Do uzasadnienia tego obiektywizmu potrzebna jest jakaś fundamentalistyczna epistemologia bazująca na idei poznania bezpośredniego, a co za tym idzie – niezbędne są argumenty na rzecz tezy, że istnieje coś takiego, jak swoista metoda filozoficzna. A takich argumentów nie ma w dysertacji AN.

Zdarza się niekiedy, że autor dysertacji swoje myśli formułuje w postaci nazbyt pochopnych uogólnień. W kilku miejscach odniosłem wrażenie, że AN najprawdopodobniej nie napisał tego, co faktycznie chciał powiedzieć.

Autor dysertacji lubuje się też w pisaniu długich, niekiedy nawet monstrualnie długich akapitów, co utrudnia ich zrozumienie.

AN dostrzega, że Chmielecki opowiada się za przypisaniem wartościom statusu obiektywnego i krytykuje stanowisko subiektywistyczne (i naturalistyczne). Powszechnie jednak wiadomo, że istnieje jeszcze stanowisko trzecie, czyli relacjonizm. Autor dysertacji, powinien jakoś o tym relacjonizmie wspomnieć, np. wyjaśniając, dlaczego Chmielecki odrzuciłby to podejście.

Autor dysertacji ma niekiedy problem z oddzieleniem własnych przekonań (lub przekonań, które przyjmuje za Chmieleckim) od powszechnie znanych rozwiązań jakichś problemów, rozwiązań których AN nie akceptuje. Problem ten sprowadza się do tego, autor dysertacji udaje, że nie widzi tych ostatnich.

AN zdarza się, jak każdemu, że przy formułowaniu własnych wypowiedzi popełnia błędy logiczno-językowe. Takie błędy są łatwe do wyeliminowania i nie wspominałbym o nich w tym miejscu, gdyby nie to, że dwukrotnie (s. 113, przyp. 6 i s. 142) autor dysertacji nie tylko popełnił naprawdę poważny błąd, ale i najprawdopodobniej nie dostrzegł w tym niczego złego. Mam tu na myśli użycie *argumentum ad consequentiam*, istotą którego jest odwoływanie się do perswazji lub zastraszenie.

Autorowi dysertacji zdarza się również, że jako filozof zajmuje stanowisko w kwestiach naukowych. Nie powinien tego robić, bo narazi się na zarzut niekompetencji.

AN pisząc o darwinowskim ewolucjonizmie posługuje się w dwóch miejscach językiem teleologicznym, który jest w ramach darwinizmu czymś absolutnie zabronionym. Używanie tego języka prowadzi do kwestii poważniejszej. Autor dysertacji, charakteryzując za Chmieleckim podstawę transformizmu, jaką jest tzw. „paradygmat ewolucyjny” w kilku miejscach powinien zachować szczególną uwagę, bo odpowiedź jaką wyczytać można ze stron dysertacji na związku tego paradygmatu z darwinowskim ewolucjonizmem nie wypada korzystnie dla Chmieleckiego, m.in. ze względu na język teleologiczny, mówiący m.in. o jakichś predestynacjach w trakcie zachodzenia procesów ewolucyjnych. Innymi słowy mówiąc, Chmieleckiego paradygmat ewolucyjny i paradygmatyczne, gradualistyczne ujęcie zachodzenia procesów ewolucyjnych nie są ze sobą zgodne w postaci, w jakiej przedstawił to AN.

Autor dysertacji powinien gruntownie przemyśleć to, co Chmielecki pisze o zasadzie doboru naturalnego i mutacjach jako czynniku napędowym makroewolucji. Ujęcie Chmieleckiego zgodne jest z tym, co powszechnie mówi się dziś w biologii ewolucyjnej. Jednak filozof AN powinien wiedzieć, że są to kwestie, które wciąż budzą kontrowersje wśród biologów. Jest to szczególnie istotna kwestia, gdyż Chmielecki przedstawia wyniki swoich dociekań filozoficznych jako zgodne z wynikami nauk szczegółowych.

Podsumowując, zasadniczo wszystkie usterki na jakie tu wskazałem dadzą się bardzo łatwo wyeliminować, co świadczy o tym, że nie są to jakieś bardzo poważne uchybienia.

Przejdę teraz do zalet dysertacji.

Dysertacja jest dość<sup>243</sup> udaną próbą rekonstrukcji nowej koncepcji filozoficznej – ontologii integralnej, którą moim zdaniem nazwać można zamkniętym systemem filozoficznym, czyli takim, który zamknięty jest, poprzez swoją konstrukcję – uznawanie osiągnięć nauk przyrodniczych za niepodważalną podstawę do wyciągania filozoficznych wniosków – na dalsze uzupełnienia. Wnioski te, wychodząc od określonej koncepcji bytu, uzasadniają tezy o charakterze epistemologicznym, etycznym i aksjologicznym.

Zasadniczo wywody AN są klarowne i czytelnik nie ma trudności ze zrozumieniem tego, co chciał powiedzieć autor dysertacji.

Ponadto w kilku miejscach (np. s. 100-101) widząc problemy w ujęciu Chmieleckiego AN, pozostając w zgodzie z ogólnymi założeniami filozofii integralnej, próbuje je rozwiązywać. Niekiedy są to próby bardzo poważne. Widząc niedostatki wyjaśnień Chmieleckiego autor dysertacji podejmuje próbę odpowiedzi na szereg zagadnień<sup>244</sup>: „czym w rzeczywistości jest obiekt spostrzegany” (s. 120); szuka argumentów na rzecz tezy o istnieniu zewnętrznego świata (s. 136); uzupełnienia rozważania Chmieleckiego o kwestię „w jakim stosunku do posiadanych przekonań pozostają wartości” (s. 175); dodaje swoje obszernie komentarze do problemu *qualiów* (s. 184 i nast. i 235 i nast.) a w ich ramach podejmuje kwestię czy na gruncie ujęcia Chmieleckiego da się wyjaśnić fakt, iż *qualia* towarzyszą zdarzeniom psychicznym i duchowym; dostrzega problematyczność dotychczasowych, uznanych przez oficjalną naukę prób wyjaśnienia powstania życia (s. 202).

Osobno należy tu wskazać na treść paragrafu czwartego (*Problem autonomii ducha*) rozdziału dziewiątego, gdyż treści przedstawione tym paragrafie są najlepszym przykładem na to, że autorowi dysertacji nieobce są zdolności do samodzielnego myślenia i dostrzegania poważnych problemów tam, gdzie na pozór ich nie ma. AN potrafi również zatem pryncypialnie zaatakować Chmieleckiego (por. też s. 224-225).

Na koniec wspomnę jeszcze o pewnym odkryciu, którego dokonał AN, choć tego nie dostrzegł i o konsekwencji tego odkrycia. AN dostrzegł, że mówiąc o problemie psychofizycznym „Chmielecki w znacznym stopniu dokonał modyfikacji [...] terminów” (s. 235). Pozwoliło to AN na poddanie pod wątpliwość tego, „czy problem, który był przez autora rozwiązywany był rzeczywiście problemem psychofizycznym” (s. 235). AN dostrzegł zatem, że ujęcie Chmieleckiego jest *niewspółmierne* z dotychczasowymi ujęciami tego problemu, bo rozwiązania polskiego filozofa nie dają się (przynajmniej częściowo) wyrazić w języku zastanych wyjaśnień tego problemu. Zaś pytanie, które następnie postawił, świadczy o tym, że nie zwrócił uwagi na rangę swojego odkrycia, bo warunkiem *sine qua non* zaproponowania jakiegoś zupełnie nowego rozwiązania starego problemu jest właśnie radykalna modyfikacja znaczeń zastanych terminów, skutkiem której niekiedy jest właśnie to, śledzący takie zmiany czytelnicy nabierają wątpliwości podobnych do wątpliwości jakie przedstawił AN. Jeśli zatem można mówić o tym, że ujęcie Chmieleckiego jest niewspółmierne z ujęciami dotychczasowymi, to świadczy to jednoznacznie o nowatorstwie tego ujęcia, co samo w sobie jednoznacznie wskazuje, że ujęcie to zasługuje na opracowanie i opublikowanie.

Podsumowując, wspomniane wyżej próby rozwiązań istotnych problemów filozoficznych jakie podjął autor dysertacji jednoznacznie wskazują na gotowość AN do zmierzenia się z fundamentalnymi

---

<sup>243</sup> Nie byłoby w powyższym zdaniu „dość”, gdyby AN nadał swojej pracy lepszą od obecnie przedstawionej strukturę.

<sup>244</sup> Nie jestem pewien, czy wymieniłem tu wszystkie.

problemami filozofii. Zaś opracowanie, jakie przedstawił autor dysertacji jako rozprawę doktorską, powinno zostać, w zmienionej jednak formie<sup>245</sup>, opublikowane.

#### **4. Konkluzja**

*Zalety pracy przewyższają w mojej opinii jej wady. Wnoszę o podjęcie kolejnych czynności przewodu doktorskiego.*

---

<sup>245</sup> Mam tu na myśli strukturę pracy.