

WITOLD NOWAK

GNOZA I FILOZOFIA

Hans Jonas: *Religia gnozy*. Przeł. M. Klimowicz.
Kraków, Wydawnictwo Platan, 1994, 373 s.

W wywiadzie udzielonym niedawno „Tygodnikowi Powszechnemu” ks. Wincenty Myszor przyznał, że obecnie nie ma w Polsce zbyt wielu badaczy, którzy podobnie jak on zajmowaliby się myślą gnostycką. Istotnie, gnoza doczekała się u nas niewielu opracowań naukowych. Co gorsza, niewiele prac na jej temat przelozono u nas z języków obcych.

Obecnie otrzymaliśmy przekład książki znakomitej. Jej autor, zmarły w 1993 roku niemiecki uczony Hans Jonas, był jednym z najwybitniejszych znawców myśli gnostyckiej na świecie. Studia nad gnostycyzmem rozpoczął jeszcze pod kierunkiem Rudolfa Bultmanna. Jego zainteresowania nie skupiały się zresztą tylko na dziejach starożytnej myśli filozoficznej, lecz obejmowały również filozofię współczesną i szeroko pojęty namysł nad problemem współczesnej cywilizacji Zachodu. Z tego ostatniego nurtu zainteresowań filozofa wyrosła znana książka *Das Prinzip Verantwortung* (1979), dyskutowana żywo m. in. w kręgach zainteresowanych ekologią. Tym bardziej dziwi fakt, że Jonas jest w Polsce tak mało obecny. Mając to na uwadze, pozwolę sobie przypomnieć pokrótce sylwetkę świetnego uczonego.

Hans Jonas urodził się w 1903 roku w Münchengladbach. Studiował filozofię, teologię i historię sztuki w takich ośrodkach, jak Fryburg Bryzgowijski, Berlin, Heidelberg i Marburg. Doktoryzował się w 1928 roku u Heideggera, Bultmanna i Hamanna. W roku 1933 wyemigrował do Wielkiej Brytanii, a następnie do Palestyny. W czasie II wojny służył w armii brytyjskiej, zaś w latach 1948-1949 w armii izraelskiej. Po wojnie początkowo wykładał filozofię na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie oraz tamże historię starożytną w British Council School of Higher Studies. Z kolei od 1949 roku wykładał w Kanadzie na McGill University w Montrealu oraz na Carleton University w Ottawie. Wreszcie od 1955 roku był profesorem w New School for Social Research w Nowym Jorku. Zmarł w Stanach Zjednoczonych w lutym 1993 roku.

Jak wspominałem, publikacje Jonasa dotyczą przynajmniej dwóch kręgów zagadnień: historii myśli antycznej, przede wszystkim gnozy, oraz refleksji nad podstawami współczesnej nauki i cywilizacji. Do pierwszego kręgu należą takie prace, jak *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* (1930), *Gnosis und spätantiker Geist* (t. I— 1934, L II —1954) i *The Gnostic Religion* (1958). Drugi krąg zainteresowań filozofa reprezentują przede wszystkim: *The Phenomenon of Life: Toward a Philo-*

sophical Biology (1966), *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man* (1974), *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für technologische Zivilisation* (1979), *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?* (1981) i *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung* (1985). (Dokładną bibliografię prac filozofa do roku 1977 można znaleźć w publikacji *Organism, Medicine and Metaphysics* — S. F. Spicker (ed.), Dordrecht 1978. Jest to księga pamiątkowa poświęcona Jonasowi).

Religia gnozy (The Gnostic Religion) jest skróconą wersją głównego dzieła Jonasza, poświęconego gnozje — dwutomowego *Gnosis und die spätantiker Geist*. Skrót ten sprawia m. in., że autor stracił tu wiele rozbudowanych wywodów, znacznie ograniczył przypisy etc.

Na dzieło składają się wprowadzenie i trzy części. We wprowadzeniu Jonas przedstawia sytuację duchową Wschodu i Zachodu w epoce hellenistycznej. Część I omawia „literaturę gnostycką”, a znajdziemy tu obok przeglądu źródeł gnostyckich także dokładną analizę języka dzieł gnostyków, jego charakterystycznych obrazów i symboli. W II części swej pracy niemiecki badacz zawarł obszerne przedstawienie najważniejszych systemów gnostyckich (mamy tu kolejno przegląd *Hymnu o Perle*, systemu Marcjona, *Poimandresa* Hermesa Trismegistosa, wreszcie systemów Walentyna i Maniego). Część III daje czytelnikowi porównanie gnostyckiej wizji świata z obrazem klasycznym, grecko-rzymskim. Książkę kończy omówienie ostatnich odkryć źródeł gnostyckich oraz niezwykle istotny *Epilog, o którym będzie mowa niżej*.

„Badanie gnostycyzmu ma niemal tak długą historię jak sam gnostycyzm” — pisze Jonas (s. 12). Najżywiej interesowali się nim Ojcowie Kościoła, pierwsi herezjolodzy, w czasach gdy gnostycyzm zagrażał rodzącej się doktrynie chrześcijańskiej. Potem do poważnych badań nad nim wrócili dopiero teologowie protestancy (głównie niemieccy) XIX wieku. Od tamtego czasu zainteresowanie uczonych gnozą jest nieprzerwane. Przełomowym momentem w bliższych nam badaniach gnozy było przypadkowe odkrycie w 1946 roku w Nag-Hammadi dużego zbioru (13 kodeksów) oryginalnych, nieskażonych dokumentów gnostyckich.

Badaczy problemu szczególnie ożywia kwestia genealogii ruchów gnostyckich. Oto o ile początkowo wywodzono gnostycyzm głównie z filozofii greckiej, to od początku XIX wieku szkole „helleńskiej” przeciwstawiła się szkoła „orientalna”, wywodząca gnostycyzm ze starszej „filozofii orientalnej”. Gdy wreszcie zwrócono uwagę na wpływy babilońskie, egipskie, irańskie i inne, obraz gnostycyzmu stał się bardzo synkretyczny. I tak też ten prąd jest widziany do dziś.

Ponadto gnostycyzm posiada wiele twarzy, ponieważ wyraził się w dziejach wielorako. Jonas dostrzega jednak w tej odrębności wspólnego „ducha gnostyckiego”. „To, że istnieje coś takiego, jak gnostyczny duch, a więc jakaś istota gnostycyzmu jako całości — pisze Jonas — było wrażeniem, które odniosłem już przy pierwszym zetknięciu się z jego świadectwami i które pogłębiło się wraz z postępującą zażyłością z nim” (s. 15).

O znakomitości dzieła Jonasza świadczy to, że nie tylko dokonuje on przejrzystej prezentacji systemów gnostyckich, lecz że uwyraźnia istotę gnozy przez porównanie jej z ówczesnymi poglądami świata klasycznego. Jonas traktuje wręcz gnostycyzm

jako „wyzwanie rzucone umysłowości klasycznej”. Przyniósł on bowiem zasadnicze przewartościowanie starożytnego pojęcia „kosmosu”. O ile dla autorów klasycznych oznaczało ono szeroko rozumiany porządek (świata, republiki, domostwa, życia etc.) i wyrażało pochwałę, a nawet podziw, to w tekstach gnostyckich pojęcie „kosmosu” jest pojęciem negatywnym, wręcz uwłaczającym, a sam kosmos nie stanowił już — jak to miało miejsce jeszcze u stoików — obiektu zaufania, miłości i czci, lecz przedmiot nienawiści, pogardy i lęku. Odwrócenie takie zostało spowodowane — mówi Jonas — dzięki odkryciu przez gnostyków „kosmicznej samotności człowieka, całkowitej odmienności jego bytu od bytu całego wszechświata” (s. 268). „Kosmos” przestał być porządkiem, ale to właśnie sam jego porządek stał się obcy i nienawistny.

Przy tak odmiennym pojmowaniu kosmosu odmienna musiała być także koncepcja doskonalenia moralnego człowieka — co pokazuje Jonas w rozdziale *Cnota i dusza w myśli greckiej i gnostyckiej*. Gdy zatem świat klasyczny upatrywał doskonałości człowieka w zrealizowaniu przez niego własnej natury, a przez to we wkomponowaniu się przezeń w całość boskiego porządku, to u gnostyków o takim podejściu nie mogło być mowy. W życiu praktycznym gnostycyzm wyrażał się w dwóch przeciwstawnych (poziornie tylko) postawach: ascetyzmie i liberalizmie, powstrzymaniu skłonności naturalnych bądź pozostawieniu ich samym sobie — przy jednoczesnej wierze w nienaruszalność boskiej zasady (*pneumy*) w człowieku.

Hans Jonas nie tylko jest wytrawnym historykiem filozofii, lecz również filozofem. Fakt ten znalazł dobitny wyraz w epilogu *Religii gnozy*, zatytułowanym *Gnostycyzm, egzystencjalizm, nihilizm*. Jonas przyznaje tam najpierw, że specyficzna „optyka” filozoficzna, jaką wyniósł ze szkoły Heideggera, umożliwiła mu dostrzeżenie nowych, przeoczanych dotąd aspektów gnostycyzmu. Kategorie filozoficzne wypracowane w XX wieku przez egzystencjalizm zaczęły świetnie przystawać do starożytnego gnostycyzmu. Ale i *vice versa*. Autor uświadomił sobie zatem na koniec, że „egzystencjalizm, który chce rozjaśnić fundamentalne właściwości egzystencji ludzkiej jako takiej, jest w istocie filozofią wyrażającą szczególną historycznie zdeterminowaną sytuację ludzkiej egzystencji, oraz że w przeszłości analogiczna sytuacja (choć poza tym bardzo różna) wywołała analogiczną reakcję duchową” (s. 338).

Sytuację historyczną, z której wyrasta doświadczenie gnostyckie i egzystencjalistyczne, cechuje dualizm, wyobcowanie istoty ludzkiej ze świata na skutek zagubienia idei kosmosu, rozumianego jako pokrewne człowiekowi *uniwersum*. Dualizm człowieka i świata spleta się tu jednocześnie — twierdzi Jonas — z dualizmem świata i Boga, gdyż światu nie odmawia się w obu koncepcjach uporządkowania, lecz właśnie jego porządek uznaje za zły, obcy samemu Bogu.

O ile w czasach Pascala (którego Jonas za K. Loewithem uznaje za pierwszego nowożytnego egzystencjalistę) do wyobcowania człowieka z kosmosu doprowadził przede wszystkim rozwój nowożytnych nauk przyrodniczych, to w czasach starożytności postklasycznej zaważyły inne czynniki. Jonas uważa mianowicie, że zdecydowały tu zjawiska ze sfery społeczno-politycznej, przede wszystkim upadek idei *polis*, a w ślad za nim upadek idei prawa (*nomos*). Jonas pokazuje ponadto, że oba klimaty duchowe: agnostycyzm i egzystencjalizm, mają konsekwencje nihilistyczne. Tak bowiem pozaświatowy Bóg gnostyków, jak i *deus absconditus* filozofii egzys-

tencjalnej poprzez swą niedostępność dla człowieka nie może stanowić norm jego postępowania w życiu na świecie. Nihilizm nowożytny można uznać nawet za dalej posunięty niż starożytny, ponieważ natury nie przedstawia on już nawet jako wrogiej człowiekowi, lecz jako mu obojętną

Wątki tu przedstawione zaledwie sygnalizują wielką panoramę myśli, jaką zaprezentował w swej książce Jonas. Na przekłady czekają pozostałe jego prace. Warto w tym miejscu dodać, że Instytut Filozofii i Socjologii PAN wydał w 1993 roku rozprawkę Jonasa *Zmiana i trwałość. O podstawach rozumienia przeszłości* w tłumaczeniu Piotra Domańskiego.

BOGDAN OGRODNIK

PLATON, METAFIZYKA, LOGIKA

Adolf E. Szoltysek: *Metafizyka Jedni*. Katowice 1994, 188 s.

Książka Adolfa Szoltyśka *Metafizyka jedni*, choć posiada stosunkowo niewielką objętość, porusza większość kluczowych problemów należących do filozofii. W zamierzeniu autora prezentowany system filozoficzny jednoznacznie przynależy do nurtu platońskiego wzbogaconego o niektóre rezultaty logiki współczesnej. Formalna konstrukcja książki nawiązuje do tradycji scholastycznej, wznowionej w tym względzie w XX wieku przez Wittgensteina w jego *Tractatus logico-philosophicus*. Książka składa się z dwunastu tez głównych i licznych tez pochodnych, po których następują komentarze o różnej objętości. Obecnie taki styl filozofowania jest rzadko spotykany, dominuje bowiem przesąd, że pretensje do ścisłości mogą rościć sobie jedynie ci, którzy posługują się jakimś formalizmem. Skoro zaś filozofii nie można sformalizować bez istotnego zubożenia jej treści, wydaje się, że pozostaje do dyspozycji jedynie jakaś forma eseistyki czy też „prozy” filozoficznej. Otóż w omawianej pracy autor proponuje filozofii współczesnej *tertium quid*.

Zasadniczym przedmiotem rozważań jest substrat świata, tj. „język transcendentálny” i to, co z substratu jest wygenerowane, tj. świat realny i świat mentalny. Celem jest sformułowanie systemu filozoficznego zawierającego niesprzeczną i maksymalnie jednoznaczną deskrypcję i eksplikację perspektywy platońskiej głównie w dziedzinie henologii i ontologii.

Sedno książki sprowadza się — moim zdaniem — do podania gramatycznych reguł niesprzecznego generowania z jedności pra-tła wielości obiektów transcendentálnych i następnie reguł generowania par teł fizycznych, mentalnych i obiektów odpowiednio — fizycznych i mentalnych.

Zaprezentowano metodę prowadzenia dyskursu filozoficznego opartą na tzw. „logice unarnej” (wyprowadzonej w ramach perspektywy platońskiej), przeciwstawnej logice binarnej, wyprowadzonej w ramach perspektywy arystotelesowskiej. Wykorzystana jest także metoda aksjomatyzacji, częściowo wzorowana na pracach Peano (teza 1. 4).

Punktem wyjścia rozważań zawartych w omawianej książce jest „superobiekt” tożsamy z Absolutem. Obranie takiego punktu wyjścia ma — (patrz teza 1) — gwarantować niesprzeczną wyprowadzonego systemu. Stwierdzenie to jest jednak niejasne, gdyż, jak wiadomo, pojęcie Absolutu jest wręcz na mocy „definicji” aporematyczne w najwyższym stopniu. Zauważa to zresztą sam autor charaktery-

zując superobiekt jako „jedno-wieloznaczny”, nie wyjaśnia jednak tego zwrotu. Tak więc tezę wyjściową należy rozumieć inaczej. Gwarantem niesprzeczności jest nie tyle Absolut traktowany jako „obiekt”, ile odpowiednio dobrane, jednoznaczne reguły działań na tym obiekcie. W momencie, gdy mówimy o regułach działań pojawia się wielość, a więc opuszczamy poziom Absolutu-Jedni i zanurzamy się w języku transcendentálnym, który stanowi pierwsze tła, tzw. „pra-tła”. Istotą każdego tła jest gotowość przyjęcia w siebie (lub wygenerowania z siebie) wszelkiej określoności, choć w samym tle nic wyróżnione nie jest. Stąd też o ile Absolut jest czystym istnieniem, o tyle język transcendentálny jest przestrzenią czystych możliwości. Język transcendentálny zawiera obiekty idealne, będące różnymi (ale nie dowolnymi) konfiguracjami tzw. praobiektów.

Teraz dopiero możliwe jest zaistnienie świata realnego i mentalnego. Ponieważ jednak obiekty w każdym z tych światów są określone i wzajemnie wyróżnione, nie wystarcza istnienie jednego tła fizycznego i jednego tła mentalnego, ale konieczne jest istnienie pary tła fizycznych i pary tła mentalnych. Tak więc obiekty świata fizycznego wyróżnione mogą być jedynie w ramach tła komplementarnego (tzw. „anty-tła”). Natomiast anty-obiekty fizyczne wyróżnione mogą być jedynie w ramach tła. Podobnie przedstawia się sprawa ze światem mentalnym. Widzimy, że koniecznością jest istnienie pary światów fizycznych i pary światów mentalnych.

W dalszej części książki czynione są uszczegółowienia tez wyjściowych i badane są rozliczne konsekwencje tych tez na następujących płaszczyznach:

1. Logiczno-matematycznej (tezy 3 i 4) — w tezie trzeciej autor omawia gramatykę języka transcendentálnego, na którą składają się: henologiczna zasada tożsamości, dialogiczna zasada inferencyjnej równoważności i kumulologiczna zasada formowania nieskończonych ciągów obiektów transcendentálnych. Teza czwarta zawiera aksjomatykę arytmetyki wyprowadzoną z gramatyki języka transcendentálnego.

2. Ontologicznej (tezy 5 i 6) — w tezie piątej podane są zasady generowania hierarchii i tła, stanowiących warunków możliwości istnienia bądź zaistnienia wszelkiej określoności. W tezie szóstej badane są kategorie ontologiczne w ich relacji do Prawdy i Bytu.

3. Epistemologicznej (tezy 6 i 7)—w tezie siódmej autor formułuje odpowiednik klasycznej koncepcji prawdy: „prawdę ujmujemy jako inferencyjną równoważność (adekwatność) noematycznej formy językowej (stanowiącej substrat zdania p)) względem inteligibilnej formy pozajęzykowej..., która stanowi substrat faktu a” [s. 66]. Badana jest także struktura logiczna zdań podmiotowo-orzecznikowych i zdań relacyjnych.

4. Lingwistycznej (teza 8)—teza ta zawiera m. in. koncepcje dwóch tablic: pustej tablicy sensualnej i „pełnej” tablicy mentalnej (mającej jednocześnie status tła mentalnego). Myślenie lingwistyczne (tj. za pomocą pojęć) jest wówczas medium spinającym myślenie sensualne z myśleniem mentalnym.

5. Antropologicznej (tezy 9 i 10) — w tezie dziewiątej autor w centrum swojego systemu stawia czysto duchowe przeżycie, które jest wglądem w strukturę języka transcendentálnego i tym samym gwarantem wszelkich prób wyrażania tej struktury

w intelektualnej siatce pojęć. Teza dziesiąta opisuje strukturę ontologiczną człowieka, w której istota realnie zaistniałego człowieka wygenerowana jest z istnienia duszy.

6. Kulturoznawczej (teza 11 i 12) — przestrzeń kulturowa wygenerowana przez człowieka, przesłaniając język transcendentalny, jest w swej istocie przestrzenią absurdu ufundowaną na micie i sprzeczności. Ostatnia, dwunasta teza stwierdza, że ujednostkowieniem języka transcendentального przez przestrzeń kulturową jest język etniczny. Badana jest struktura języka etnicznego w świetle tez poprzednich.

Książkę zamyka aneks zatytułowany *Model opisujący świat* autorstwa Dariusza Perlińskiego-Szołtyśka. Aneks zawiera notatki dotyczące próby unifikacji grawitacji, oddziaływań silnych i elektrosłabych. Wykorzystano w tym celu zaawansowane metody fizyki matematycznej. Jakkolwiek notatki nie stanowią jakiejś zamkniętej całości, niemniej jednak zawierają określoną propozycję podejścia do problemu unifikacji.

Otwierając część krytyczną recenzji poruszę jedynie kilka wybranych kwestii, gdyż wielka różnorodność poruszanych tematów uniemożliwia ustosunkowanie się do nich w niniejszych ramach.

Teza I zapisana jest w perspektywie metodologicznej, a teza 1. 1 w perspektywie epistemologicznej (tj. mówi o dwóch typach poznania). Stanowi to o niejednorodności z tezami następnymi, mającymi wymiar ontologiczny. Można oczywiście w/w tezy przeformułować na wersję ontologiczną, co ma jednakże miejsce we *Wstępie*, w ramach zarysowania treści tezy 1.

Jedną z naczelnych tez książki jest teza o jedności świata. Mówi o tym teza 1. 2: Trzy typy ciał: tło fizyczne, tło mentalne i tło transcendentálne tworzą trójjednię. Nie jest dla mnie natomiast jasne, czy Absolut jest transcendentny, czy immanentny tak pojmowanemu światu trójjedni. Obie możliwości są dopuszczalne, gdyż generowanie z siebie czegoś nie pociąga za sobą z konieczności ani współistnienia, ani tego samego sposobu istnienia, czy wreszcie jedności z tym, co wygenerowane.

Inna kwestia, to brak wyraźnego wskazania, co jest źródłem dynamiki świata fizycznego (i mentalnego), która to dynamika jest wszak równie istotna dla świata fizycznego (i mentalnego), jak struktury matematyczno-logiczne. Jeżeli dynamika miała by być cechą immanentną tłu fizycznemu, to konsekwentnie trzeba by mówić — na mocy zasady inferencyjne równoważności — o „antydynamicie” charakteryzującej antytło. Nie wiadomo jednak, co to miałyby znaczyć, i w ogóle wydaje się trudne do przyjęcia. Z drugiej strony, gdyby założyć, że tło i antytło cechuje dynamika tego samego typu, to jaka jest racja tego, że nie podlega ona inferencyjnej równoważności? W tej sytuacji nie wystarcza podanie czasoprzestrzennej określoności jako własności faktu (teza 5. 7).

Błędne jest zastosowanie reguły odrywania na stronie 24.

Autor na stronach 28-30, w przykładach mających ilustrować różnego rodzaju tła, wykorzystał równania wzięte z różnych działów matematyki i jedno równanie z fizyki. Przeniósł wszystkie wyrazy na jedną stronę równania, po czym utożsamił (w trybie warunkowym) zera pozostające z drugiej strony, co jest całkowicie nieuprawomocnione, gdyż zera te są elementami różnych systemów czy teorii, a więc mogą posiadać różne własności. A nawet, gdyby posiadały te same własności, to jedynym

sposobem zestawienia (nigdy nie utożsamiania) tych obiektów jest wskazanie na odpowiednie morfizmy między strukturami, do których one należą. Nie wiadomo, czemu wobec tego mają służyć „przekształcenia” (19) — (21), skoro sam autor powątpiewa w ich poprawność (o czym świadczy umieszczony przez niego pytajnik w przedostatnim wersie s. 29). Poza tym nie wiadomo, jak na tym gruncie zinterpretować liczne nierówności występujące w matematyce, a zwłaszcza w fizyce, skąd są nieusuwalne i gdzie wydają się mieć istotne znaczenie.

W tezie 4. 1. 1 autor deklaruje podanie aksjomatyki liczb naturalnych, opartej nie na zasadzie indukcji matematycznej, ale na „henologicznej zasadzie dedukcji matematycznej”. Tymczasem aksjomatyka ta wydaje się obciążona kilkoma trudnościami. I tak, w aksjomacie 1 (s. 27) jest mowa o jednym tle matematycznym, którym jest zero, reprezentowane przez liczbę zero. W aksjomacie 3 mowa jest o parze tła arytmetycznych, przy czym nie wiadomo, czym może być tło dopełniające w stosunku do zera. Nawet jeżeli rozróżnimy porządek generowania (np. pary liczb $(-1, 1)$), od porządku ich wyróżniania, to jeżeli nie potrafimy wskazać anty-tła, to liczny np. ujemne nie mogą być poznawalne, gdyż nie można ich wyróżnić.

Z jednej strony mówi się o generowaniu par liczb z tła arytmetycznego (co jeszcze nie jest równoważne zasadzie dedukcji matematycznej, gdyż generować można także kolejne kroki indukcyjne), a więc może (a nawet musi) to być „równoczesne” generowanie wszystkich par liczb naturalnych, z drugiej zaś strony wprowadza autor pojęcie „następnika” (a więc pojęcie wprowadzonego na użytek metody indukcyjnej), z tą różnicą, że następnik numeruje kolejne tła (a raczej pary tła, jeżeli mamy być w zgodzie z zasadą interferencyjnej równoważności). Liczba wydaje się więc mieć status indeksu, a więc kategorii epistemologicznej, tymczasem teza 2 mówi o generowaniu liczb z tła, a więc o ich statusie ontologicznym.

W tezie 4. 1. 1. autor stwierdza, że podana aksjomatyka „bierze w nawias” I i II twierdzenie Gödla, nie jest to jednak w pracy pokazane. Ponadto Gödel w swoich dowodach użył liczb naturalnych — mówiąc najprościej — do ponumerowania wszystkich składowych syntaksy systemu arytmetyki i wszystkich formuł obecnych w systemie, którego zupełność badał. Nie widzę żadnych przeszkód, aby w tym celu użyć „liczb indeksowych”. Aksjomatyka liczb naturalnych jest powtórzona w tezie 7. 5. 3. Ś., choć w innej formie (bliższej oryginalnemu sformułowaniu Peana). Nie wiadomo, która z propozycji jest ostateczna.

Zbadajmy tezy 6. 2. 2 oraz 6. 2. 3. Stwierdza się w nich, że negacja zdania podmiotowo-orzecznikowego dotyczy zawsze orzecznika, tj. fraza podmiotowa jest niewrażliwa na negację, co jest — moim zdaniem — zbytnim uproszczeniem. Komentarz do tych tez sugeruje, że autor posługuje się negacją z KRZ, która dotyczy zdań. Jeżeli desygnatem zdania jest fakt (teza 6. 3. 3), to konsekwentnie i negacja dotyczy faktu (stanu rzeczy) jako pewnej całości. Mamy więc problem: czy można niejako „wejść” do faktu i jednoznacznie wskazać w nim to, co jest negowane? Zakładamy przy tym za autorem, że „jądrem” faktu jest przedmiot

Oczywistym jest że negacja KRZ do tego celu się nie nadaje, jako z definicji „niewrażliwa” na składowe zdania. Trzeba tu posłużyć się funktorem wziętym bądź z bardziej odpowiedniego systemu formalnego, bądź też funktor taki zdefiniować.

Nasuują się jeszcze następujące uwagi. Po pierwsze, fakt nie musi być „jednoprzedmiotowy”, jak to wskazuje następujący przykład: „Jan i Adam razem spacerują”. Jak widać, negowany może być na przykład spójnik wewnątrz zdaniowy. Po drugie, autor bardzo niewiele mówi o strukturze faktu, pomijając zupełnie możliwość negatywnych stanów rzeczy. Po trzecie, może się okazać, że pewne złożone fakty mogą być reprezentowane jedynie poprzez kilka zdań (ewentualna niemożliwość tego przypadku powinna być uzasadniona). Wówczas zanegowanie jednego tylko zdania nie może być jednoznaczne.

Z uwag natury technicznej wymienię ważniejsze: teza 1. 4 wraz z częścią komentarza (łącznie objętość około strony) brzmi identycznie, jak teza 7. 6. Na stronie 26 brakuje punktu 6.

W recenzji pominąłem omówienie większości (zwłaszcza dalszych) tez książki, choć niewątpliwie wiele z nich zasługuje na uwagę. Podsumowując: w omawianej książce zarysowana jest nowa i ciekawa ontologia, lecz niektóre szczegółowe rozwiązania budzą poważne wątpliwości. Książka — moim zdaniem — zyskałaby, gdyby autor, kosztem ograniczenia zakresu podejmowanych tematów, poszerzył i dopracował aplikacje tez henologicznych i ontologicznych.