

# Tomasz Kąkol

---

## Ingardenowska ontologia czasu i procesu a prezentyzm

---

Filozofia Nauki 21/2, 117-129

---

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Tomasz Kąkol

## **Ingardenowska ontologia czasu i procesu a prezentyzm**

W niniejszym szkicu chciałbym odpowiedzieć na pytanie, czy Ingardenowska ontologia czasu jest ontologią prezentystyczną, i zanalizować pewne problemy związane z Ingardenowską koncepcją procesu. Nie będzie to praca czysto historyczna, gdyż rozważę pewną hipotezę mówiącą o tym, czym jest czas i jak rozumieć proces. Bezpośrednią inspiracją do napisania tych uwag jest kilka artykułów z ostatnich lat, które podejmują problematykę czasu i identyczności (m.in. Gołosz 2010a, Gołosz 2010b i Gołosz 2011).

Prezentyzm charakteryzowany jest we współczesnej filozofii analitycznej jako pogląd zakładający obiektywny wpływ czasu i nieistnienie przeszłości i przyszłości (zob. np. Hansson Wahlberg 2009, s. 15n, Gołosz 2010a, s. 105, Gołosz 2010b, s. 98).<sup>1</sup> Przegląd współczesnej literatury pokazuje, że jest to stanowisko będące pod ostrzałem krytyki — zarzuty pochodzą zarówno z filozofii, jak i fizyki (albo ostrożniej: zarówno z filozofii „czystej”, jak i z filozoficznej interpretacji fizyki, przede wszystkim teorii względności) — aczkolwiek ma też swoich obrońców (zob. choćby wzmiankowane artykuły Gołosza). Lektura I tomu Ingardenowskiego *Sporu o istnienie świata* oraz eseju *Człowiek i czas* sugeruje, że ich autor był przekonany o prawdziwości pierwszej tezy prezentyzmu, ale odrzucał drugą. To, co Ingarden nazywa „pierwszym” (w *Sporze*) lub „drugim” (w *Człowiek i czas*) „doświadczeniem czasu”, to koncepcja czasu jako, mówiąc metaforycznie, ruchomej granicy bytu (teraźniejszości) między dwoma niebytami (przeszłością i przyszłością). Przeciwno tej teorii wysuwa następujący argument:

---

<sup>1</sup> Teoretycznie możliwy jest statyczny, by tak rzec, prezentyzm, ale nie cieszy się chyba popularnością. Zob. (Hansson Wahlberg 2009, s. 16, przyp. 3).

1. „Płaszczyzna” terażniejszości jest „za ciasna” na strumień (proces) świadomości, który trzeba uważać za fenomenologiczne *datum*, nawet gdyby rzekomo trwające w czasie<sup>2</sup> ja, duszę, ciało itp. uznać za coś tylko przez niego ukonstytuowanego (Ingarden 2003, s. 56).

2. Jeśli przyjąć, że ja, dusza, ciało itp. są ukonstytuowane przez strumień świadomości, dlaczego nie przyjąć, że sam upływ czasu jest jedynie efektem konstytucji? (jw., s. 57).

3. Jednak, „czyż może *być* coś — wszystko jedno, czy przeżycia, czy jakikolwiek transcendujący je przedmiot — co w *tej samej* chwili, w której się staje, zarazem przestawałoby być — w tej samej chwili, która ma być jedynie punktualną granicą między dwoma niebytami? Jakże może być cokolwiek jakoś *ukwalifikowane*, jeżeli kwalifikacja ta «równocześnie» powstaje i znika, jeżeli nie może jako *ta sama trwać?*” (jw., s. 58, druk rozstrzelony zastąpiono kursywą).

4. „Jeżeli przeszłość i przyszłość to nic innego jak *niebyt*, to traci wszelki sens ujmować to, co jest, jako «terażniejszość», a stąd nie może być mowy o czasie (jw., s. 59).

Już po wybuchu wojny Ingarden dodał jeszcze jeden, znamieny argument:

5. Jeśli faktycznie istnieją wolne i odpowiedzialne czyny, to ich podmiot trwa w czasie. Otóż, faktycznie istnieją wolne i odpowiedzialne czyny — moje czyny. A zatem trwam w czasie, a nie jestem tylko procesem czy zdarzeniem. Stąd, istnieje w pewien sposób przeszłość (być może też przyszłość) (por. jw., s. 64–66).

Pomijając argument typu *why not* (tj. 2)), należy tu zauważyć kilka rzeczy. Co do 1), autor *Sporu* pisze, że terażniejszość jako punktowa granica między dwoma niebytami sprawiałaby, że zamiast procesu jako ciągłej całości przechodzących w siebie faz mielibyśmy „potencjalną” (dokładniej, co najwyżej czysto intencjonalną) mnogość zdarzeń, z których tylko jedno — „co chwilę” inne — byłoby aktualne. Ingarden przewidując zarzut teoretyków mnogości, że mnogość nie wyklucza się z ciągłością, odpowiada, że to zakładałoby istnienie odcinka czasu, co przeczy jego rzekomej punktowości (Ingarden 1987a, s. 195). Jednakże, jak się wydaje, wystarczy uznać

<sup>2</sup> We współczesnej metafizyce analitycznej trwanie charakteryzuje się przynajmniej na trzy sposoby: jako tzw. endurowanie, perdurowanie i eksdurowanie. Obiekt *enduruje* wtedy i tylko wtedy, gdy (wtw) istnieje w co najmniej dwóch chwilach i jest w każdej z tych chwil w całości obecny, tj. nie ma części czasowych lub czasoprzestrzennych, ale co najwyżej przestrzenne. Obiekt *perdukuje* wtw istnieje w co najmniej dwóch chwilach i w żadnej z tych chwil nie jest w całości obecny, tj. ma części czasowe lub czasoprzestrzenne. Obiekt *eksdukuje* wtw istnieje tylko w jednej chwili. Czytelnik Ingardena łatwo zauważy, że dla polskiego fenomenologa przedmioty trwające w czasie endurują, procesy perdują, a zdarzenia eksdują. Dodajmy, że chociaż autor *Sporu o istnienie świata* pisze raz w kontekście tak rozumianego trwania o „ściślej identyczności” (Ingarden 1987a, s. 233), to w wielu innych miejscach swojego dzieła daje do zrozumienia, że w żadnym wypadku nie implikuje ona nieodróżnialności. W terminologii stosowanej w (Kąkol 2010, s. 121, 124n) Ingarden jest zwolennikiem endurantyzmu genidentycznościowego.

czysto intencjonalne istnienie owego odcinka, żeby odeprzeć argument Ingardena. Nie pomoże chyba też uwaga autora poczyniona w kontekście ruchu pozornego (tzw. zjawiska  $\phi$ ), iż złudzenie ciągłości zakłada, że to, co przeszłe, w jakiś sposób istnieje (jw., s. 196), gdyż nie chodzi przecież o to, że przeszłość jako niebyt nie może być nawet bytem czysto intencjonalnym. Ingarden zauważa jeszcze „mimoходом”, iż „panująca we współczesnej matematyce koncepcja continuum Dedekinda jako mnogości punktowej stoi sama pod wpływem koncepcji czasu wziętej w tej chwili pod rozwagę i nie jest zdolna oddać prawdziwej istoty ciągłości” (tamże, przypis 20). Innymi słowy, nie możemy w ontologii czasu bez popadnięcia w błędne koło odwoływać się do teorii mnogości, jeśli teoria ta wypływa z pewnej określonej koncepcji czasu. Pytanie, czy Ingarden ma rację z owym wpływem i na czym polega „istota ciągłości”, przekracza jednak ramy niniejszego szkicu. Po drugie, Ingarden mógłby dodać, że jest inny poważny powód, by nie uznawać istnienia zdarzeń czy procesów „zawieszonych” na szczylnie teraźniejszości — wymagają one przecież nośników w postaci przedmiotów trwających w czasie (przetrwaczy),<sup>3</sup> a te ostatnie są wykluczone przez punktową teraźniejszość (Ingarden 1987a, s. 209n, 216). Zakładając, że argumenty autora *Sporu* za substancjalizmem są przekonujące,<sup>4</sup> prezentysta odpowie najprawdopodobniej, że jego tezę o nieistnieniu przeszłości i przyszłości należy rozumieć w ten sposób, iż przeszłość nie *jest*, ale *była*, natomiast przyszłość nie *jest*, ale *będzie*. Jeśli pozwolimy sobie na manierę Heideggerowską nazwać sposób istnienia przeszłości „byłością”, a sposób istnienia przyszłości — „będziocią”, przy czym zastrzeżemy, że przynajmniej byłości towarzyszy moment bytowy samoistności,<sup>5</sup> to rysuje się możliwość, że współczesny prezentyzm nie różni się zbytnio od stanowiska Ingardena, który przyjmował obiektywny upływ czasu, oraz to, że przeszłość i przyszłość nie są bytami czysto intencjonalnymi. Podobnie można wyjaśnić nieporozumieniem językowym argument 4) i 5), o ile miały to być argumenty przeciwko prezentyzmowi, tak jak się tę koncepcję dzisiaj rozumie. Jeśli chodzi o 3), polski fenomenolog twierdzi w *Sporze*, że zdarzenia są właśnie bytami momentalnymi — ich sposób istnienia to zachodzenie, które polega na tym, że ich moment powstania jest zarazem momentem ich przeminięcia (Ingarden 1987a, s. 189n); co więcej, w tym samym miejscu (a także w kolejnym tomie *Sporu*) daje do zrozumienia, że choć zdarzenia nie stają się jak procesy<sup>6</sup> i nie trwają jak przetrwacze, to jednak są ukwalifikowane, mają swoją naturę (swoje „co”) (błysk ognia, huk wystrzału, śmierć człowieka).<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Poręczny ów skrót wprowadził M. Rosiak, zob. (Rosiak 2003, s. 49 i 54).

<sup>4</sup> Swoje wątpliwości w tej sprawie sygnalizuję w *Czy ontologia czterowymiarowa jest równoważna ontologii trójwymiarowej?* (artykuł ma się ukazać w *Studia Systematica*). Przez substancjalizm rozumiem tu tezę, iż procesy są niesamodzielne lub zależne względem przetrwaczy. Na ten temat zob. (Ingarden 1987a, s. 116–123).

<sup>5</sup> O nim zob. (Ingarden 1987a, s. 84–91).

<sup>6</sup> Dokładniej, chodzi o przedmiotowy aspekt procesu.

<sup>7</sup> Niektóre z tych przykładów podaje jako przykłady zdarzeń Ingarden, chociaż można w przekonujący sposób argumentować, że takie obiekty jak śmierć są procesami. W rzeczy samej, podanie

Można by też wysunąć przypuszczenie, że widzenie u Ingardena argumentacji przeciw prezentyzmowi spowodowane jest zbyt dosłownym trzymaniem się metafor, jakich obficie używa filozof.<sup>8</sup> Wiąże on na przykład teorię punktowej terażniejszości z przekonaniem o kruchości bytu i potędze czasu (Ingarden 1987a, s. 190n, 213; Ingarden 2003, s. 41, 49n, 57), u podstaw zaś przeciwnej koncepcji ma leżeć przekonanie, że pewne byty przynajmniej w niektórych swoich aspektach mogą przetrwać upływ czasu, chciałoby się dodać: podobnie jak niektóre elementy skał pierwotnie tworzących próg wodospadu przetrwały erozję spowodowaną silnym prądem wody.<sup>9</sup> Myśl o trwaniu w czasie czy o istnieniu (w pewnym sposobie) obiektów przeszłych i przyszłych można jednak wyrazić także w inny sposób: to, że *x* trwa w czasie, oznacza że *x* *był*, (sposobem istnienia *x*-a jest „byłość”), *jest* i (być może) *będzie*.<sup>10</sup>

Ponieważ centralną kwestią ontologii czasu jest określenie natury czasu, warto pokusić się o próbę odpowiedzi na pytanie, czym w ogóle jest czas. Ingarden zaznacza w pierwszym tomie *Sporu*, że nie chce rozwijać „ogólnej teorii czasu”, ale interesuje go czas „jedynie pod aspektem związku między czasem a sposobami istnienia, w szczególności zaś istnieniem realnym” (Ingarden 1987a, s. 187), i to czas, który nazywa „konkretnym”, tj. czas przedmiotu, który „w nim” jest.<sup>11</sup> Komplikuje to wysłowienie prezentyzmu i jego negacji, chyba że dotyczy on czasu świata jako osobliwego konkretnego przedmiotu wyższego (najwyższego) rzędu. Polski fenomenolog powiada, że terażniejszość charakteryzuje się momentem bytowym zwanym „aktualnością”, przeszłości zaś przysługuje moment bytowy zwany „post-aktualnością” (zwaną też „wsteczną pochodnością”), natomiast przyszłości — moment „empirycznej możliwości” (jw., s. 191, 211, 213, 237, 239, 247).<sup>12</sup> Píše też o *tworzeniu* terażniejszości (terażniejszość jest wciąż nowa — jw., s. 201, 204, 210, 212, 214) i *przemianie* jej w sposób ciągły w przeszłość (terażniejszość nie trwa — jw., s. 197, 213). Opis ten, wzięty dosłownie, upodabnia czas do procesu, co raczej nie było intencją Ingardena, gdyż prowadziłoby do absurdu (jeśli czas to proces, to co oznacza, że procesy rozgrywają się w czasie? Czy czas rozgrywa się w sobie? A może w innym

---

niekontrowersyjnego przykładu zdarzenia w sensie Ingardena jest niezwykle trudne. Z drugiej strony, ontologia — inaczej niż metafizyka — jest dla autora *Sporu o istnienie świata* analizą czystych (tj. nieempirycznych) możliwości (i, dodajmy, konieczności i niemożliwości), więc kwestia tego, czy faktycznie coś odpowiada idei zdarzenia, jest nieistotna.

<sup>8</sup> Hansson Wahlberg uważa Augustyna za klasycznego prezentystę (Hansson Wahlberg 2009, s. 15, przyp. 1), a Ingarden krytykowaną przez siebie teorię czasu wiąże właśnie z Augustynem (Ingarden 1987a, s. 190).

<sup>9</sup> Podobnej „wodnej” metafory używa Ingarden w (Ingarden 2003, s. 64).

<sup>10</sup> Przy okazji, z podanych uwag wynika, że perdurantyzm (o nim zob. dalej) nie wyklucza prezentyzmu, wbrew temu, co sugeruje się np. w (Hansson Wahlberg 2009, s. 48n) czy (Gołosz 2010b, s. 107).

<sup>11</sup> W tym sensie czas tego oto długopisu może być inny od czasu jego zakrętki, nawet jeśli mówimy, że powstały „jednocześnie”, a następnie „jednocześnie” uległy zniszczeniu.

<sup>12</sup> Moment samoistności nie pociąga przy tym (zdaniem Ingardena) aktualności — *vide* obiekty idealne i przeszłe (Ingarden 1987a, s. 191, 197).

czasie? A jeśli „rozgrywanie się” uznać za metaforę, jaki sens miałby podział bytów czasowo określonych na zdarzenia, przetrwacze i procesy własnie?). Z drugiej strony, dla Ingardena czas musi się charakteryzować pewną dynamiką. Co jednak oznacza „zmiennosc” czy też „upływ” czasu? (jw., s. 210n) Znowu, nie wchodzi w rachubę zmiana tak, jak ją określił Ingarden (jw., s. 208, 214), gdyż prowadziłoby to do uznania czasu za przetrwacz (!), względnie prowokowałoby do postawienia pytania „jak szybko czas się zmienia” (por. Hansson Wahlberg 2009, s. 24–26, Gołosz 2010b, s. 104, Gołosz 2011, s. 112). Już Arystoteles dostrzegł ten problem w *Fizyce* 218b i 220b, odpowiadając, że nie ma sensu powiedzieć, iż czas — definiowany przez niego jako miara zmiany (*numerus motus*) — może być szybki lub wolny.<sup>13</sup> Owa przemiana musiałaby być czymś *sui generis*, stąd nic dziwnego, że Ingarden określa ją jako „zagadkową” (Ingarden 1987a, s. 197). Wydaje się, że ostatecznie u autora *Sporu* rysują się przynajmniej cztery sposoby rozumienia natury czasu:

- a) przemiana pewnych momentów bytowych (empiryczna możliwość w aktualność, a ta z kolei w post-aktualność),
- b) ogół wymienionych pod a) momentów bytowych,<sup>14</sup>
- c) przemiana pewnych sposobów istnienia,
- d) ogół sposobów istnienia, o których mowa w c).

Istotne jest to, że ujęcia a) i c) podkreślają dynamiczny aspekt czasu i że czas wiąże Ingarden nie z formalną czy materialną, ale z egzystencjalną stroną bytu.<sup>15</sup> Sądzę, że teksty Ingardena przemawiają raczej za określeniem d). Schemat momentów bytowych składających się na osiem możliwych sposobów istnienia z obrębu bytu realnego, jaki podaje filozof w I tomie *Sporu* (Ingarden 1987a, s. 247) wraz z umieszczonym pod nim komentarzem, sugeruje, że czas wzięty *in specie* obejmuje trzy grupy sposobów istnienia, zwane terażniejszością, przeszłością i przyszłością. Gdybyśmy chcieli zaznaczyć w języku polskim ich silnie egzystencjalny charakter, należałoby nazwać je odpowiednio np. „jестоścią”, „byłością” i „będziością”.<sup>16</sup> Terażniejszość dzieli się na sposób istnienia przysługujący „terażniejszym” przetrwaczom (można ów sposób nazwać ‘j-trwaniem’), sposób istnienia przysługujący „terażniejszym” procesom (można ów sposób nazwać ‘j-stawaniem się’) i sposób istnienia przysługujący „terażniejszym” zdarzeniom (można ów sposób nazwać ‘j-zachodzeniem’). Przeszłość dzieli się na sposób istnienia przysługujący „przeszłym” przetrwaczom (można ów sposób nazwać ‘by-trwaniem’), sposób istnienia przysługujący „przeszłym” procesom (można ów sposób nazwać ‘by-stawaniem się’) i sposób istnienia

<sup>13</sup> Teoria czasu Arystotelesa (przedstawiona w *Fizyce* 218a-224a) generalnie jest uważana za prezentystyczną, ale moim zdaniem jest złożona i zasługuje na odrębną analizę.

<sup>14</sup> Tak uważa Kobiela (zob. Kobiela 2011, s. 93). Z autorem tego interesującego artykułu nie zgadzam się, gdyż ani terażniejszość, ani aktualność nie może, jak pisze, „trwać” (tamże).

<sup>15</sup> Podejście to miało wybitnych zwolenników w filozofii europejskiej. Zob. np. definicje wieczności i trwania u Spinozy (*Etyka*, cz. I, def. 8, cz. II, def. 5).

<sup>16</sup> Zob. wyżej.

przysługujący „przeszłym” zdarzeniom (można ów sposób nazwać ‘by-zachodzeniem’). Z przyszłością jest pewien problem, gdyż odpada moment bytowy niezależności,<sup>17</sup> co powoduje, że Ingardenowi wychodzą nie trzy, ale dwa możliwe sposoby istnienia, co wyklucza ich prostą korelację z trzema podstawowymi typami przedmiotów realnych. Gdybyśmy chcieli zachować symetrię, trzeba by zmodyfikować podział Ingardena w następujący sposób:

CZAS	TERAŻNIEJSZOŚĆ		
	j-trwanie	j-stawanie się	j-zachodzenie
	PRZESZŁOŚĆ		
	by-trwanie	by-stawanie się	by-zachodzenie
	PRZYSZŁOŚĆ		
	b-trwanie	b-stawanie się	b-zachodzenie

Zauważmy, że powyższe określenia nie są *ad hoc*: np. przeszłość („byłość”) przetrwacza (np. tego oto długopisu) to jego przeszłe (byłe) trwanie, terażniejszość („jestość”) obecnego biegu Sokratesa to jego terażniejsze stawanie się, przyszłość („będzność”) przyjazdu pociągu na stację to jego przyszłe zachodzenie (czy raczej zajście, gdyż w języku polskim ‘zachodzenie’ sugeruje w tym przypadku „powtarzanie się” zdarzenia<sup>18</sup>) itd. Po wtóre, zauważmy, że wybór d) nie oznacza w żadnym wypadku, że pozbawiliśmy czas dynamiki. Każdy przetrwacz, proces czy zdarzenie ma swój czas, choć ewidentnie dynamiczne jest stawanie się i zdarzanie się, natomiast trwanie niekoniecznie.<sup>19</sup> Na zarzut, że jeśli stawanie się uznamy za czas, a stawanie się np. procesu czerwienienia się może być szybsze lub wolniejsze (wyobraźmy sobie choćby dwie łyżeczki zmieniające kolor pod wpływem ciepła, zanurzone w numerycznie tym samym kubku z mlekiem dla dziecka), co zdaje się generować problemy, z jakimi borykał się już Arystoteles, można odpowiedzieć w sposób następujący: wystarczy ustalić wzorcowy czas np. (jedno) stawanie się pełnego obrotu wskazówki pewnego urządzenia i wtedy możemy powiedzieć, że np. stawanie się procesu czerwie-

<sup>17</sup> O nim zob. (Ingarden 1987a, s. 121–123).

<sup>18</sup> Cudzysłów jest dlatego, że zdaniem Ingardena zdarzenia są „jednorazowe” („niepowtarzalne”).

<sup>19</sup> Powstaje jeszcze jedna wątpliwość: według polskiego fenomenologa sposób istnienia należy do istoty danego obiektu, a istota i obiekt nią obdarzony są względem siebie niesamodzielne, stąd, jak się wydaje, nie można powiedzieć, że np. po zniszczeniu pewnego przetrwacza mamy wciąż do czynienia z tym samym obiektem, tyle że o innym sposobie istnienia. W odpowiedzi można zauważyć, że Ingarden często podkreśla, że pewne istoty w myśl swych idei dopuszczają lub nawet wymagają pewnych przemian w swoim obrębie, choć z drugiej strony niepotrzebnie ogranicza je moim zdaniem do przemian w obrębie materialnych (jakościowych) aspektów istoty.

nienia się naszej pierwszej łyżeczki jest dwa razy szybsze od stawania się procesu czerwienienia się drugiej łyżeczki, gdyż pierwsze stawanie się zajęło pół wzorcowego czasu, a drugie cały wzorcowy czas. Jeśli krytyk powie, że chodziło mu o szybkość stawania się owego pełnego obrotu, równie dobrze można się zapytać, jak długi jest wzorzec długości. Nawiasem mówiąc, teraz widać, w jakim sensie jest, a w jakim sensie nie jest słuszne — w świetle prezentowanej koncepcji — pierwsze zdanie tezy 6.3611 *Traktatu* Wittgensteina: „Procesów nie można porównywać z «upływem czasu» — nie ma czegoś takiego — lecz jedynie z innymi procesami (np. z chodem chronometru)” (Wittgenstein 1997). Mianowicie niesłuszne jest, jeśli interpretować je jako akces do obozu tzw. eternalistów (zob. Hansson Wahlberg 2009, s. 19, Gołosz 2010a, Gołosz 2010b, s. 98).<sup>20</sup>

Prezentowana teoria prawdopodobnie da się, jak sądzę po artykule (Gołosz 2011), uzgodnić z teorią względności (autor wzmiankowanego artykułu na innej drodze niż analiza dzieł Ingardena doszedł do w gruncie rzeczy podobnej koncepcji); jedyny problem może powstać w przypadku, gdybyśmy nie chcieli wykluczać podróży w przeszłość: Gołosz twierdzi, że fizyka nie wyklucza takowych wycieczek i że ontologia czasu nie powinna apriorycznie zamykać takiej możliwości. Jest przy tym przekonany, że jego prezentyzm nie prowadzi do sprzeczności w przypadku eksperymentu myślowego z siwowłosą Jennifer, która powraca do przeszłości, aby spotkać siebie jako brunetkę (jw., s. 126–128). Przyznam się, że nie do końca rozumiem, w czym autor widzi problem — możliwości są dwie: albo czas młodszej i starszej Jennifer jest ten sam i wtedy mamy sprzeczność (oczywiście sprzeczność nie wynika przy tym z bilokacji samej przez się — *vide* kwantowa nielokalność), albo owe czasy są różne i wtedy żadna sprzeczność nie powstaje, w szczególności, nie pojawia się żaden problem „własności wewnętrznych”, który wysuwa Gołosz (jw., s. 127). Można by tu postawić zarzut, że przy zaprezentowanej interpretacji koncepcji Ingardenowskiej nie można zgodnie z prawdą powiedzieć, że niemożliwe jest egzemplifikowanie wykluczających się własności w tym samym czasie, gdyż w przypadku niepodróżującej w czasie Jennifer, „w tym samym czasie”, tj. w jej przeszłym trwaniu (by-trwaniu) egzemplifikuje bycie (w całości) brunetką i bycie (w całości) siwowłosą. To jednak trywialna kwestia precyzji języka — po wprowadzeniu „wzorcowego” trwania czy też stawania się czas można mierzyć i żadna sprzeczność nie powstaje (por. „to ta sama [lokalna czy też konkretna] przestrzeń, ale różne miejsca”). Jednak w przypadku Jennifer podróżującej do przeszłości chciałbym argumentu za tym, że siwowłosa Jennifer, wracając do swojego przeszłego trwania, nie doprowadzi do sprzeczności w naszej teorii.

---

<sup>20</sup> Hansson Wahlberg zamiast ‘eternalizm’ używa określenia inspirowanego rozważaniami McTaggarta: ‘B-teoria czasu’. Niektórzy zauważają, że Wittgenstein mówi o procesach, a nie o stawaniu się; inni odpowiedzą może, że wychodzi na to samo, gdyż stawanie się też jest jakimś procesem. Faktycznie grożą tutaj pewne niebezpieczeństwa, które zaraz zanalizuję w drugiej części szkicu.



Drugi problem jest wewnętrznym problemem koncepcji Ingardenowskiej: jak sam autor *Sporu* zauważył, sposoby istnienia ze schematu na s. 247 (Ingarden 1987a), które mają odpowiadać sposobowi istnienia zdarzeń, „nadają się” równie dobrze np. do własności. Gorzej, pomijając przyszłość, zależne bytowo przetrwacze (a takich nie brakuje wokół nas) miałyby ten sam sposób istnienia co procesy! Pokazuje to, że podane przez Ingardena sposoby istnienia z końca I tomu jego *opus magnum* trzeba wzbogacić jeszcze jakimiś momentami bytowymi, jeśli mamy uzyskać sposoby istnienia przetrwaczy, procesów i zdarzeń. Poszukiwaniu tych momentów bytowych należałoby poświęcić osobne rozważania.

Wypada wreszcie podkreślić, dlaczego Ingarden, który — jak sądzę — darzyłby sympatią współczesny prezentyzm, wydaje się go zwalczać: otóż z tego, co pisze (zwłaszcza w *Człowiek i czas*), wynika, że istnienie w tezie ‘(w pewien sposób) istnieje przeszłość i przyszłość’ rozumiał on w tzw. tensowy sposób — chodzi o to, że *teraz* (!) istnieje (w pewien sposób) przeszłość i w jakiejś mierze też przyszłość.<sup>21</sup> Interesujące byłoby zbadanie, czy podobnego przesunięcia nie można by znaleźć u innych klasyków.

\*

Chciałbym teraz zanalizować pewne problemy związane z Ingardenowską koncepcją procesu. Jak wiadomo, Ingarden wyróżnia w procesie dwa aspekty: fluktualny (Rosiak 2003) i nadbudowany nad nim przedmiotowy. W związku z tym Ingarden nieraz używa terminu ‘proces-przedmiot’ w tym sensie, że chodzi mu o proces wzięty w aspekcie przedmiotowym. Ów aspekt ma mieć formę podmiotu-własności.<sup>22</sup> Ingarden powiada, że sposobem istnienia procesu *qua* przedmiotu jest stawianie się (Ingarden 1987a, s. 204). Nie należy tego wyobrażać sobie tak, jak stawiania się np. samochodowi. Samochód jest przetrwaczem i indywiduum wyższego rzędu, tj. nadbudowanym na całości sumatywnej, która to całość jest zaledwie schematem przedmiotowym mającym pod sobą mnogość części, z których ów samochód stopniowo składano (montowano). (Pow)stawianie samochodu polega więc na składaniu stosownych części tak, żeby uzyskać to, co nazywamy ‘samochodem’. Po złożeniu samochód (przez dłuższy lub krótszy okres) trwa. Stawianie się procesu *qua* przedmiotu polega zaś na tym, że konstytuuje się on wraz z własnościami (Ingarden 1987a, s. 204n), zakończenie konstytucji jest zaś równoznaczne z zakończeniem (ustaniem) procesu — moment „stania się nareszcie” jest zarazem momentem prze-

<sup>21</sup> Spyta ktoś, jak to możliwe, skoro przeszłość i przyszłość to sposoby istnienia, a im już nie przysługuje istnienie (w pewnym sposobie), bo mielibyśmy regres w nieskończoność (lub arbitralne „cięcie”). Odpowiedź nie jest trudna: chodzi o to, że danemu sposobowi istnienia może coś **faktycznie** odpowiadać (bądź nie). Jeśli ktoś zauważy, że w takim razie Ingardenowska teza o istnieniu jest więc nie ontologiczna, ale metafizyczna, to autor *Sporu* odpowiedziałby, że opisuje to, co dane jest w doświadczeniu, kwestia zaś jego prawomocności leży w gestii epistemologii, którą *Spór* się nie zajmuje.

<sup>22</sup> Stosunki także posiadają według Ingardena taką formalną nadbudowę (Ingarden 1987b, s. 294).

minięcia procesu. Ingarden pisze (tamże), że proces *qua* przedmiot „z biegiem czasu wyposaża się coraz to nowymi własnościami”, ale nie należy tego rozumieć w analogii do wypełniania miejsc niedookreślonych w zawartości przedmiotu czysto intencjonalnego lub ustalania zmiennych zawartości idei, gdyż inaczej proces byłby obiektem niesamoistnym albo idealnym (por. Ingarden 1987a, s. 205 i Ingarden 1987b, s. 67) — dzięki temu proces *qua* przedmiot ma wspólny rys formalny z przetrwaczami — (zu)pełność określenia (Ingarden 1987b, s. 67n), choć nie tylko jego własności, lecz także jego natura (jego „co”) nie jest — zdaniem Ingardena — w pełni określona (Ingarden 1987a, s. 208), dopóki proces się rozgrywa.

Niektórzy interpretatorzy Ingardena ostrzegają w tym miejscu przed regresem w nieskończoność: weźmy pod uwagę proces np. stawania się własności P w przetrwaczu. Otóż proces ów (*qua* przedmiot) staje się — stają się jego własności, np. niech teraz staje się P'. A zatem mamy już drugi proces — stawania się własności P'. Proces ten (*qua* przedmiot) też się staje i tak dalej. Jeden z pomysłów polega na rewizji Ingardenowskiej ontologii procesu przez odrzucenie dwuaspektowości procesu (Błaszczuk 2006, s. 63), inny na utożsamieniu procesu z jego materią (w sensie Ingardenowskim, rzecz jasna).<sup>23</sup> Rozważmy tę drugą możliwość jako — jak się wydaje — mniej „inwazyjną”.<sup>24</sup> Zgodnie z nią, w konsekwencji, stawanie się procesu jest identyczne ze stawaniem się jego materii (w szczególności, jego natury). Wydaje się to bardziej sensowne niż np. utożsamienie procesu z jego stawaniem się — ktoś bowiem mógłby powiedzieć, że jeśli stawanie się własności P to proces, to stawanie się (konstituowanie się) tego procesu to tenże sam proces, a nie inny (np. stawania się jego własności P'). Tyle że stawanie (się) jako sposób istnienia procesu nie może się stawać w ontologii Ingardena, stąd też proces nie mógłby się stawać, co jest absurdem. Jeśli jednak proces to jego materia, to gdzież jego forma i sposób istnienia? Owszem, Ingarden powiada, że materia procesu staje się. Materia nie „goła” rzecz jasna, ale w formie przysługiwania procesowi *qua* przedmiotowi jako własności,

<sup>23</sup> Hipotezę tę wysunął w prywatnej korespondencji Piwowarczyk, ale ostatecznie ją odrzucił. Ostatnio w prywatnej korespondencji rozważył jeszcze taką możliwość: proces np. powstawania własności P jest tym samym procesem, co proces powstawania własności (P', P'', ...) tego pierwszego procesu. Ponieważ nie jest jasne, czy uprawnione jest utożsamienie P z ogółem własności (P', P'', ...), nie jest jasne, czy prawomocne jest utożsamienie obu tych procesów. (Porównaj: czy proces powstawania samochodu S jest identyczny z procesem powstawania części S-a?)

<sup>24</sup> Błaszczuk twierdzi, że proces to „powstawanie własności” (Błaszczuk 2006, s. 63). Można to rozumieć przynajmniej na trzy sposoby. Po pierwsze, w analogii do powstawania przetrwacza wyższego rzędu, co z ontologicznego punktu widzenia wydaje się co najmniej wątpliwe. Po drugie, powstawanie własności byłoby jej sposobem istnienia podobnie jak stawanie się procesu. Upodobniałoby to własność do procesu, przy czym ponieważ po zakończeniu powstawania własność zwykle (dłużej lub krócej) trwa, mielibyśmy coś analogicznego do przemiany procesu w przetrwacz, co byłoby ewenementem w ontologii Ingardena. Po trzecie i najbardziej prawdopodobne, powstawanie własności byłoby czymś jeszcze innym, tyle że we wszystkich trzech przypadkach nieuprawnione wydaje się ograniczanie pojęcia procesu wyłącznie do przypadków powstawania własności: dlaczego nie mielibyśmy uznawać montowania samochodu za proces?

w formie bezpośredniego określania procesu *qua* przedmiotu jako jego natura. Niemniej jednak, skoro stawanie się procesu nie jest identyczne z tymże procesem, to stawanie się jako sposób istnienia materii procesu nie jest identyczne z tą właśnie materią, mimo że ona sama jest po prostu procesem. Proces byłby więc bliższy tzw. nieskonkretyzowanym czystym jakościom, które nie są jestestwami będącymi trój-jednią materii, formy i sposobu istnienia.<sup>25</sup> Po drugie, mimo że Ingarden pisze, że „w pełnym jego [tj. procesu — TK] ukonstytuowaniu jako określonego indywiduum można go też poznać tylko jako przeszły: W czasie rozwijania się jego faz można jedynie podążać za nimi i doświadczać ich w pewnym szczególnym współbrzmieniu z nimi, nie można zaś poznać własności procesu przez uchwycenie, które by go określało jako podmiot cech” (Ingarden 1987a, s. 206), jednak chodzi nam właśnie o proces *qua* **stający się** przedmiot, a nie „dokonany”. Nie jest chyba tak, że proces się „naturzy” (by nawiązać do słynnego Heideggerowskiego „istoczy”) — zwykle wiemy, **co** się, jak mówimy, dzieje, nie czekając na koniec procesu (np. gdy świeci lampa, laser emituje wiązkę czerwonego światła czy Sokrates biegnie albo gdy rozwija się w łonie matki nowy egzemplarz naszego gatunku). To samo dotyczyłoby własności — tak, jak teraz Sokrates jest, powiedzmy, błądy, tak i teraz jego bieg ma prędkość 10 km/h, ale własność ta może „ustąpić” na rzecz własności posiadania innej (chwilowej) prędkości.<sup>26</sup>

Sądzę, że Ingarden odpowiedziałby na zarzut regresu mającego prowadzić do odrzucenia przedmiotowego aspektu procesu bądź do utożsamienia go z materią czy sposobem istnienia<sup>27</sup> tak: To, że bieg Sokratesa *qua* przedmiot staje się, oznacza, że „wyposaża się”, jak pisze Ingarden, „coraz to nowymi własnościami” (Ingarden 1987a, s. 204), np. staje się on coraz szybszy, ale i zarazem wyczerpujący, przy czym należałoby dodać, że własności te tyle są „gromadzone”, co tracone, gdyż np. szybkość wyparła powolność, a zmiana kierunku na zakolu — prostoliniowość biegu. Taki opis powoduje jednak silne upodobnienie procesu (*qua* przedmiotu) do przetrwacza. Ingarden by przypomniał, że forma podmiotu-własności jest tylko pewną „nadbudową” na fluktuacyjnej „stronie” procesu i nie należy dać się zwieść językowemu reifikowaniu procesów: to nie bieg Sokratesa, „utrzymując” swą naturę właśnie jako biegu, stracił własność prostoliniowości na rzecz własności „krzywoliniowości”, ale to Sokrates już nie biegnie prosto, ale po zakolu. Zauważmy przy okazji, że Sokrates w tym ujęciu nie tyle ma formę podmiotu-własności, by tak rzec, podmiotu-

<sup>25</sup> Co ciekawe, miałyby to tę konsekwencję, że nie jest oczywiste, czy byłoby sens wtedy mówić o indywidualnych procesach, gdyż według Ingardena nieskonkretyzowane czyste jakości nie są indywidualne (ani ogólne [!], choć z tą tezą nie wszyscy się już zgadzają — zob. np. Błaszczyk 2006, s. 61).

<sup>26</sup> Zauważmy, że to upodabniałoby proces do przetrwacza. Zob. dalej.

<sup>27</sup> Rozważmy jeszcze jedną opcję: stawanie się procesu nie jest niczym odrębnym od stawania się materii procesu, choć proces nie utożsamia się ani ze swoją materią, ani ze swoim sposobem istnienia. Jednakże, czy jest możliwe, by takie dwa obiekty (w najszerszym sensie tego słowa) miały ten sam (indywidualnie) sposób istnienia, a były różne?

czynności.<sup>28</sup> Podobnie, chociaż Sokrates nie jest wyczerpujący jak bieg, ale wyczerpany, to chociaż wyczerpał go bieg, bieg ów jest czynnością Sokratesa, a podmiotem-własności (-czynności wyczerpywania?) co najwyżej w sensie pochodnym.

Niektórzy filozofowie powiedzieliby, że rozwiązanie to jest tylko pozornie kompromisowe, a wcześniej przytoczone argumenty pokazują, że trzeba się zadeklarować: albo odrzucamy dwuaspektowość procesu, albo upodabniamy proces do przetrwacza. Interesujące byłoby wówczas zbadanie, czy u Ingardena nie można by znaleźć przykładów przetrwaczy, które byłyby w jakimś sensie „bliższe”, jeśli tak można powiedzieć, procesom. Rzeczywiście, polski fenomenolog wskazuje na istoty żywe, pisząc nawet, że częściowo się stają, sugerując zarazem, że być może w pewnych swych aspektach są procesami (Ingarden 1987a, s. 226n). Po drugie, niektóre całkowicie na pierwszy rzut oka różne (odrębne) przetrwacze — paradoksalnie — zdają się „płynnie” w siebie przechodzić: można tu rozważyć popularne w filozofii analitycznej „spektra” („ciągi” czy też „szeregi”) używane jako generatory paradoksów nieostrości (całkowicie drewniany statek przebudowywany stopniowo w olbrzymiej, ale skończonej liczbie kroków, na całkowicie metalowy i wysadzany diamentami; „łagodna dekompozycja”<sup>29</sup> szympansa do jego jednego wybranego neuronu — przy założeniu, że pozostałe części są sukcesywnie niszczone itd.). Ingarden uważa, że oprócz (zu)pełności określenia pochodnym względem niego momentem formalnym przetrwacza jest „wszechstronne odgraniczenie” (Ingarden 1987b, s. 68), które polega w szczególności na „zamknięciu przestrzennym”, a w ogólności na tym, że „w materiałach, które go budują, nie ma żadnej takiej, w której występowałoby ciągle przejście od danego przedmiotu indywidualnego określonego daną materią do jakiegokolwiek innego przedmiotu” (tamże). „Ciągłe przejście” występuje w tym wypadku co prawda „poprzez czas” (dia-chronia), a nie przestrzeń, ale podobne „przejścia” mamy w przypadku „spektrum procesów” uszeregowanych od chodu Sokratesa do sprintu Sokratesa czy od emisji laserowej wiązki czerwonego światła do emisji laserowej wiązki zielonego światła.

Sugerowałyby to, że osławiony w filozofii analitycznej „perdurantyzm” nie tyle jest procesualizmem, jeżeli przez procesualizm będziemy rozumieć tezę, że procesy mogą istnieć bez przetrwaczy,<sup>30</sup> co propozycją **utożsamienia** przetrwaczy i procesów (zatarcia różnicy kategoryjnej między nimi). Zwolennicy takiego utożsamienia (nazwijmy ich ‘zwolennikami tezy o identyczności’) często argumentują, że podejście bardziej „zdroworozsądkowe” jest bezradne wobec łamigłówek w rodzaju po-

---

<sup>28</sup> Chyba że biegnięcie Sokratesa uznamy za własność, co by jednak zacierało dystynkcje Ingardena, który rozróżniał własnościowe i czynnościowe stany rzeczy.

<sup>29</sup> Nie do końca trafna nazwa (używana przez Ungera).

<sup>30</sup> Dokładniej, procesualizm byłby tu przeciwieństwem substancjalizmu określonego w przypisie 4. Bogatszą siatkę pojęciową uzyskamy, gdy weźmiemy pod uwagę cały szereg możliwych stanowisk — od skrajnych (eliminacjonistycznych) do pośrednich, posługując się wypracowanymi przez Ingardena pojęciami momentów bytowych. Pomijamy tę kwestię, by nie komplikować.

działu bliźniaczego,<sup>31</sup> jednak muszą odpowiedzieć na kilka zarzutów, z których jeden z najważniejszych jest jednocześnie jednym z najczęściej spotykanych w filozofii: Jeśli teoria ta jest prawdziwa, to czemu z taką uporczywością wydaje się, że jest wprost przeciwnie? Trudno przecież o bardziej niepodobne do siebie rzeczy, jak Sokrates i jego bieg, przy czym domniemane niepodobieństwo sięga samej kategorii ontologicznej!<sup>32</sup> Odpowiedź może brzmieć np., że przypadek procesu emisji wiązki czerwonego światła, który to proces „rozszczepia się na dwa” na odpowiednio skonstruowanej przeszkodzie, nie różni się zasadniczo od przypadku podziału bliźniaczego, jeśli chodzi o rysujące się rozwiązania: mamy proces *a* przed przeszkodą i proces(y?) *b* i *c* za przeszkodą, i teraz analizujemy wszystkie kombinatorycznie możliwe odpowiedzi na pytanie *who is who*.<sup>33</sup> Niestety, taka strategia podcina wspomnianą motywację stojącą za tezą o identyczności — rzekomą moc eksplanacyjną. Okazuje się bowiem, że wiele zarzutów przeciwko podejściu, które nie utożsamia przetrwaczy z procesami, pojawia się ponownie. Szczególnie dramatycznie widać to wtedy, kiedy weźmiemy pod uwagę nie emisję wiązki światła, ale wspomniany podział bliźniaczy, zrost zygot czy ogólniej — rozwój człowieka. Rozważmy na przykład taki możliwy scenariusz: Podział bliźniaczy i następnie zrost prowadzący do jednogłowego osobnika o dwóch ciałach (szczególny przypadek zrosłaka syjamskiego). Jeśli w przypadku podziału bliźniaczego nie mamy do czynienia ze śmiercią,<sup>34</sup> ale z dwoma częściowo pokrywającymi się przetrwaczami-procesami (pokrywającymi się na etapie zygoty), które (w naszym szczególnym przypadku) następnie „zlewają się” w jeden przetrwacz-proces, który rozwija się i rodzi jako jednogłowy osobnik o dwóch ciałach, w rezultacie czego okazuje się, że koniec końców **nie** mieliśmy do czynienia z **dwoma** przetrwaczami-procesami, ale jednym, którego dwie „odnogi” miały na etapie zygoty wspólną część, to w przypadku zrostu zygot (w wyniku którego powstaje tzw. mozaikowa chimera) powinniśmy mieć analogiczną sytuację,<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Autor przez pewien czas również tak postępował. Zob. (Kąkol 2010, Kąkol 2011).

<sup>32</sup> Można by powiedzieć, że tak jak zwolennicy tezy o identyczności w odniesieniu do problemu umysł-ciało utrzymują, że to, co mentalne, jest szczególną odmianą tego, co fizyczne, tak i zwolennicy tezy o identyczności w naszym sensie twierdzą, że przetrwacze to szczególna odmiana procesów. Takie sformułowanie może prowadzić do pewnych nieporozumień, bo sugeruje eliminacjonizm, ale to tylko wina, powiedzą, naszego „dualistycznego” słownika (relacja identyczności jest przecież symetryczna). Chodzi oczywiście o identyczność implikującą nieodróżnialność, gdyż inaczej wypaczylibyśmy intencje perdurantystów, a przeprowadzona analogia z filozofią umysłu nie miałaby sensu (dziękuję anonimowemu recenzentowi za zwrócenie uwagi na tę kwestię).

<sup>33</sup> Jeśli chodzi o analizę dla przypadku przetrwaczy nieutożsamianych z procesami, zob. (Kąkol 2010, s. 128–133).

<sup>34</sup> Jest to intuicyjnie oczywiste. Jak mawiał Parfit, jak podwójny sukces mógłby być porażką? Jest rzeczą godną uwagi, że wielu twierdzi, że jest to śmierć i wyciąga z tego taki wniosek: skoro nikt z jej powodu nie rozpacza (często wręcz przeciwnie), to nie jest to w każdym razie śmierć **człowieka**, a więc zarodka na tym etapie rozwoju nie dotyczą żadne zakazy chroniące życie ludzkie! Por. np. teksty Rutkowskiego na etykapraktyczna.pl.

<sup>35</sup> Por. (Kąkol 2011, s. 82).

ale gdy teraz wyobrazimy sobie, że za pomocą jakiejś magicznej mocy przenosimy zygotę z jajowodu jednej kobiety do jajowodu innej kobiety (założmy, że bliźniaczki jednojajowej tej pierwszej), w którym to jajowodzie już znajduje się zygota i następnie tworzymy mozaikową chimere, to wydaje się, że pozbawiliśmy pierwszą kobietę czegoś być może bardzo przez nią upragnionego. Mówiąc wprost, tym razem wydaje się, że doprowadziliśmy do śmierci komórki: czy miałyby sens powiedzenie „Twój zarodek żyje, tylko że jest w Twojej siostrze?” (skoro druga kobieta nosi zarodek, jak nosiła). Nie ma jednak sensu uzależnianie śmierci od tego, skąd pochodzi zygota. Po drugie, teza o identyczności nie jest lepsza od teorii-konkurentki, jeśli chodzi o problem nieostrości.<sup>36</sup>

Nie uważam za dobrą strategię zwolennika tezy o identyczności manewr wyrażony słowami „wszystkie wiarygodne teorie ontologiczne mają te same problemy, stąd moja teoria jest równie dobra”. Jeżeli wszystkie wiarygodne teorie ontologiczne mają te same problemy, ich wiarygodność staje pod znakiem zapytania. Osobiście mogę co najwyżej powiedzieć, że gdyby nie komplikacja wprowadzona przez hipotezę tak zwanego dualizmu korpuskularno-falowego, mógłbym być pewien, że teza o identyczności jest fałszywa, a tak nie jestem.

## BIBLIOGRAFIA

- Błaszczak P. (2006), *Fragmety ontologii Ingardena. System i zmiana*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXXIV, z. 1, s. 61–83.
- Gołosz J. (2010a), *Eternalizm i problem iluzji upływu czasu*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXXVIII, z. 1, s. 105–122.
- Gołosz J. (2010b), *Czy istnieje upływ czasu?*, „Filozofia Nauki”, R. XVIII, nr 4(72), s. 97–120.
- Gołosz J. (2011), *Upływ czasu i teoria względności*, „Filozofia Nauki”, R. XIX, nr 1(73), s. 95–131.
- Hansson Wahlberg T. (2009), *Objects in Time. Studies of Persistence in B-time*, Lund University (doctoral dissertation).
- Ingarden R. (1987a), *Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa, PWN.
- Ingarden R. (1987b), *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. I, Warszawa, PWN.
- Ingarden R. (2003), *Człowiek i czas*, w: R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków, Wydawnictwo Literackie, s. 41–69.
- Kąkol T. (2010), *Przeciw substancjalizmowi*, „Filozofia Nauki”, R. XVIII, nr 4(72), s. 121–134.
- Kąkol T. (2011), *Kilka uwag w sprawie kryterium genetycznego w sporze (nie tylko) o aborcję*, „Etyka praktyczna”, 2/2011, s. 78–84.
- Kobiela F. (2011), *Problem szczelinowości w fenomenologii Romana Ingardena*, w: *W kręgu myśli Romana Ingardena*, red. A. Węgrzecki, Kraków, Wydawnictwo WAM, s. 90–113.
- Rosiak M. (2003), *Spór o substancjalizm. Studia z ontologii Ingardena i metafizyki Whiteheada*, Łódź, Wydawnictwo UŁ.
- Wittgenstein L. (1997), *Tractatus logico-philosophicus*, tł. B. Wolniewicz, Warszawa, PWN.

---

<sup>36</sup> Dokładniej, chodzi o to, co w (Kąkol 2010) nazwałem ‘dylematem G’.