

Autoreferat

1. Imię i nazwisko.

Włodzimierz Zięba

2. Posiadane dyplomy, stopnie naukowe lub artystyczne – z podaniem podmiotu nadającego stopień, roku ich uzyskania oraz tytułu rozprawy doktorskiej.

- stopień naukowy doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii nadany uchwałą Rady Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie z dnia 21 września 2005 r. na podstawie rozprawy *Metafizyka i jej dekonstrukcja w myśli Richarda Rorty'ego* (promotor prof. dr hab. Andrzej L. Zachariasz)

- tytuł zawodowy magistra filozofii uzyskany 22 czerwca 1998 r. po odbyciu pięcioletnich studiów magisterskich w Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie na podstawie pracy *Ontologia w recentywizmie Józefa Bańki* (promotor prof. dr hab. Andrzej L. Zachariasz)

3. Informacja o dotychczasowym zatrudnieniu w jednostkach naukowych lub artystycznych.

Od 1 października 1998 r. jestem nieprzerwanie zatrudniony w Uniwersytecie Rzeszowskim (przed 1 czerwca 2000 Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Rzeszowie).

4. Omówienie osiągnięć, o których mowa w art. 219 ust. 1 pkt. 2 ustawy z dnia 20 lipca 2018 r. Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce (Dz. U. z 2021 r. poz. 478 z późn. zm.). Omówienie to winno dotyczyć merytorycznego ujęcia przedmiotowych osiągnięć, jak i w sposób precyzyjny określać indywidualny wkład w ich powstanie, w przypadku, gdy dane osiągnięcie jest dziełem współautorskim, z uwzględnieniem możliwości wskazywania dorobku z okresu całej kariery zawodowej.

Ontologiczne modele tożsamości osobowej. Symplicyzm Romana Ingardena i redukcjonizm Dereka Parfita, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2021, stron 428.

Spis treści monografii stanowiącej osiągnięcie

Wstęp

CZĘŚĆ I

IDENTYCZNOŚĆ I OSOBA

ROZDZIAŁ I

IDENTYCZNOŚĆ (TOŻSAMOŚĆ). WSTĘPNE KONCEPTUALIZACJE I WYJŚCIOWE
DYSTYNKCJE

Uwagi wstępne

Kluczowa aporia tożsamości

Identyczność w logice

Co głosi zasada identyczności?

Nieusuwalna tautologiczność (zasady) tożsamości

Warunki a kryteria identyczności

Identyczność, ale jaka? Dystynkcje

Symplicyzm

Tożsamość: bycie tym samym (idem) i bycie sobą (ipse) – stanowisko P. Ricoeura

ROZDZIAŁ II

STATUS ONTYCZNY OSOBY I SPOSOBY JEJ ROZUMIENIA

Uwagi wstępne

Geneza pojęcia „osoba”

Filozoficzne sensy pojęcia osoby

Osoba jako przedmiot nauki

Osoba w ujęciu Locke’a

Osoba w sensie metafizycznym a podmiot (M.A. Krąpiec)

Osoba jako centrum aktowe (ujęcie M. Schelera)

Osoba – podmiot samostanowienia (K. Wojtyła)

Osoba jako podmiot dwojakiego rodzaju własności (P. Strawson)

Osoba – przynależność do gatunku człowiek (A. Baier)

Osoba jako – specyficznie ludzki – sposób bycia człowieka (R. Spaemann)

Moralny sens ukryty w pojęciu osoby (Ch. Taylor i H. Frankfurt)

Podsumowanie

ROZDZIAŁ III

HISTORIA PROBLEMU TOŻSAMOŚCI OSOBOWEJ

Uwagi wstępne

Narodziny problemu tożsamości osobowej w czasie

Problemat tożsamości w ujęciu Johna Locke'a

Gottfried Wilhelm Leibniz

Joseph Butler

Thomas Reid

David Hume'a destrukcja idei tożsamości

CZĘŚĆ II

SYMPLYCYZM ROMANA INGARDENA

ROZDZIAŁ I

TOŻSAMOŚĆ Z PERSPEKTYWY ONTOLOGII FORMALNEJ

Uwagi wstępne

Problematyczne rozróżnienie ontologia – metafizyka

Epistemologia identyfikacji i reidentyfikacji

ROZDZIAŁ II

FORMALNO-EGZYSTENCJALNA CHARAKTERYSTYKA CZASOWO

OKREŚLONYCH PRZEDMIOTÓW INDYWIDUALNYCH

Uwagi wstępne

Czas konkretny

Zdarzenia

Procesy

Przedmioty trwające w czasie

ROZDZIAŁ III

WARUNKI TOŻSAMOŚCI

Uwagi wstępne

Tożsamość = bycie sobą

Tożsamość = bycie jednym

Tożsamość = pozostawanie sobą (tożsamość)

Problemat kryteriologiczny a warunki tożsamości przedmiotu trwającego w czasie

Tożsamość procesu i tożsamość zdarzenia

ROZDZIAŁ IV

OSOBA I POCZUCIE TOŻSAMOŚCI

Uwagi wstępne

Człowiek jako samoistny przedmiot indywidualny

Natura konstytutywna jako „co” przedmiotu

Istota człowieka

Część-całość i koncepcja układu względnie izolowanego

Struktura bytu ludzkiego

Podmiot, strumień świadomości, osoba

Człowiek jako siła

Poczucie tożsamości

Suplement: Syndrom Capgrasa i poczucie tożsamości w ujęciu psychologii

Syndrom Capgrasa

Tożsamość a poczucie tożsamości w ujęciu psychologii

CZĘŚĆ III

REDUKCJONIZM DEREKA PARFITA

ROZDZIAŁ I

TOŻSAMOŚĆ I OSOBA

Uwagi wstępne

Tożsamość osobowa w ujęciu Parfita. Wstępne dystynkcje

Refutacja animalizmu

Fizyczne kryteria tożsamości w czasie

Psychologiczne kryteria tożsamości w czasie

Wersje kryterium psychologicznego

Rodzaje redukcjonizmu

Redukcjonizm w kwestii tożsamości osobowej

Stanowiska w kwestii kryterium tożsamości osobowej. Redukcjonizm vs. nieredukcjonizm

Trudności z wysłowieniem treści redukcjonizmu w kwestii osób i tożsamości osobowej

ROZDZIAŁ II

ODPARCIE TRUDNOŚCI PSYCHOLOGICZNEGO REDUKCJONIZMU

Uwagi wstępne

Uchylenie zarzutu błędnego koła poprzez koncepcję quasi-wspomnień

Dlaczego nie jesteśmy odrębnym podmiotem przeżyć?

O możliwości opisu bezpodmiotowego/bezosobowego

Kiedy nieredukcjonizm mógłby być zasadny?

Zarzut Williamsa: ciągłość mózgu gwarantuje ciągłość istnienia osoby

Spektrum psychologiczne

Spektrum fizyczne

Podwójne spektrum

ROZDZIAŁ III

TYM, CO SIĘ LICZY, NIE JEST TOŻSAMOŚĆ OSOBOWA, LECZ RELACJA R

Uwagi wstępne

Interpretacja przecięcia spoidła wielkiego

Czy podmiot stanowi wystarczający warunek jedności strumienia świadomości?

Autoreferencyjna funkcja zaimka „to” jako narzędzie wyeliminowania zaimka „ja”

Druzgocące dla tożsamości efekty podziału umysłu

Pytanie „Czy przetrwałem podział?” – pytaniem pustym

Tożsamość osobowa sprowadza się do relacji R

Dwojaki wymóg wobec tożsamości osobowej (B. Williams)

Czy redukcjonizm jest stanowiskiem niewiarygodnym?

ROZDZIAŁ IV

PROBLEM DESKRYPCJI TEGO, CO NAPRAWDĘ MA ZNACZENIE W TOŻSAMOŚCI

Uwagi wstępne

Oslabiony lęk przed śmiercią – efekt psychologiczny redukcjonizmu

Co tak naprawdę ma znaczenie: tożsamość czy relacja R?

Stanowisko Th. Nagela: istotny jest mózg

Pierwsza replika Parfita

Druga replika Parfita

Osoba-kopia czy osoba-typ?

Przeżycie częściowe

Sukcesja jaźni

Replika Parfita na zarzut Penelhumy

Schemat najbliższego przedłużenia: Parfit vs. Nozick

Słowo końcowe

Bibliografia

Skorowidz imion

Skorowidz rzeczowy

Problem tożsamości osobowej w czasie to jedno z fundamentalnych zagadnień filozofii. Tożsamość, zaś jest też niezwykle obecnie nośnym problemem społeczno-kulturowym. Kulturowa popularność problematyki tożsamościowej sprawia, że zagadnienie to częstokroć podejmowane jest nierzetelnie, a jego rozwiązania są mętne i wieloznaczne. W istocie termin ten funkcjonuje jako hipostaza rozmaitych aktów identyfikacji.

Tożsamość diachroniczna ma także kluczowe znaczenie praktyczne. Wydaje się, że wszelkie nasze indywidualne przedsięwzięcia, których intencja różni się w czasie od finalizacji zakładają tożsamość osobową. Jednakże praktyczny wymóg tożsamości osób oraz świata, w którym realizują one swoje przedsięwzięcia i wypełniają zobowiązania jest postulatem, założeniem „jak gdyby”, a nie przesądającym sprawę argumentem metafizycznym. Niepowątpiewalna słuszność przekonań praktyczno-moralnych wymaga ugruntowania na metafizycznym poziomie.

W omawianej pracy odrzucam prymat racji praktycznych z tego względu, że to co praktyczne może być swoistą iluzją rozumu wprzęgniętego w realizację potrzeb i interesów praktycznych. Satysfakcjonujące wyjaśnienie problemu identyczności powinno zatem dokonać się na poziomie teoretycznym, a dokładniej metafizycznym. Tożsamość jest bowiem fundamentalnym problemem ostatecznie i nieusuwalnie metafizycznym, a wszelkie jej alternatywne rozwiązania niemal z reguły cechują się dogmatycznością.

W książce w sposób analityczno-krytyczny rozważałem problem identyczności osoby w czasie. Z racji tego, że problem ten ujmowany jest albo w ramach tzw. poglądu prostego (symplicyzmu) albo redukcjonizmu, to jako egzemplifikacje tychże stanowisk wybrałem, odpowiednio, Romana Ingardena i Dereka Parfita.

Punktem wyjścia moich rozważań stała się fundamentalna aporia dotycząca tożsamości, tj. niemożliwość pogodzenia identyczności ze zmianą. Kluczowym pytaniem było ustalenie tego, do czego w ogóle odnosi się kategoria identyczności, czy wyłącznie do jednego przedmiotu (bytu), czy też do ich wielości. W efekcie, jak zauważa M. Frank, stajemy wobec centralnej trudności, która stwierdza, że nierelacyjalna koncepcja tożsamości (odniesienie rzeczy do niej samej) jest treściowo pusta (tautologia), a relacyjalna – paradoksalna. Teza ta pochodzi od Wittgensteina, który stwierdza, że sądy identycznościowe dotyczące jednego przedmiotu są treściowo puste, zatem bezużyteczne, zaś dotyczące wielu przedmiotów są niedorzeczne. W efekcie tego *prima facie* wydaje się, że identyczność jest niemożliwa. Wokół tej aporii przebiegały rozważania zawarte w książce.

Tytułowemu modelom ontologicznych tożsamości osobowych nie udało się uniknąć powyższej trudności. Albowiem symplifyzm w wydaniu R. Ingardena borykał się z tautologicznością, natomiast redukcjonizm reprezentowany przez D. Parfita kwestionował zasadność kategorii tożsamości diachronicznej. Ten ostatni tożsamość rozumie w sensie logicznym jako relację R, dlatego też wychodzę od krótkiej charakterystyki identyczności w logice klasycznej, w której występuje ona jako dwuczłonowa relacja, która zachodzi wyłącznie między pewnym przedmiotem a nim samym, lecz nigdy między wieloma różnymi przedmiotami.

Przyjmuję, iż mimo niedefiniowalności, relację identyczności można określać nie wprost, tj. aksjomatycznie. Aksjomatami, które określają identyczność są: (a) zwrotność oraz (b) nieodróżnialność przedmiotów identycznych. Nadto identyczność jest relacją jest równoważnościową (zwrotną, symetryczną i przechodnią).

Tautologiczność zasady tożsamości stanowi przedmiot filozoficznych kontrowersji. Nie wszyscy bowiem filozofowie przystają na nieusuwalną tautologiczność identyczności. Próby takiego jej sformułowania, które byłoby immunizowane na zarzut tautologiczności podejmowali filozofowie proveniencji tomistycznej (w książce analizuję podejście A. M. Krapca i S. Swieżawskiego). Tautologiczność zasady identyczności chociaż nieusuwalna (co pokazałem analizując nieudane próby jej przewyciężenia przez S. Swieżawskiego i M.A. Krapca) nie dyskredytuje jej bynajmniej, gdyż wcale nie musi być odczytywana aporetycznie, co pokazał T. Czeżowski. Zasada identyczności, analogicznie jak prawa nauki, jest aksjomatem, czyli definicją w uwikłaniu. Jako taka definiuje fundamentalne kategorie ontologiczne i umożliwia myślenie w ogóle.

Idąc za literaturą przedmiotu odróżniłem warunki od kryteriów identyczności. Kryteria identyczności to zwerbalizowane warunki, których zajście gwarantuje identyczność

przedmiotu. Warunki identyczności są zróżnicowane ze względu na rodzaj przedmiotów. Dlatego też nie istnieje jedno najogólniejsze kryterium identyczności, ale dwa rozłączne pojęcia kryterium przedmiotowego (relacje) i metapredmiotowego (zdania). Kryteria identyczności stanowią tezy metafizyczne, nie zaś logiczne, gdyż nie definiują identyczności. Skonstatowałem zatem, że warunki identyczności są zależne od rodzaju przedmiotu. Zatem, w interesującej mnie kwestii, inne będą warunki identyczności dla osoby, a inne dla organizmu. Za literaturą przedmiotu wyróżniłem następujące rodzaje identyczności: numeryczną (tożsamość), synchroniczną, diachroniczną, genidentyczność, strukturalną, funkcjonalną, jakościową (takożsamość) [ta z kolei może być absolutna albo relatywna], rodzajową oraz identyczność pod pewnym względem (równość). Powyższe dystynkcje skutecznie chronią przed ekwiwokacją, w którą notorycznie popada tzw. identity talk.

Niektórzy filozofowie nalegają, by odróżnić problem trwania od identyczności diachronicznej, co też krótko uczyniłem. Trwanie w czasie (genidentyczność) w pewnych przypadkach jest zakresowo szersze od relacji identyczności. Genidentyczność, tj. nieprzerwane trwanie przedmiotu w czasie, przyjmują stanowiska endurantystyczne, perdurantystyczne oraz eksdurantystyczne. Wszelako, to jedynie endurantyzm twierdzi, że przedmioty trwają w czasie, będąc zupełnie obecne (*wholly present*) w każdej chwili owego trwania. Wobec tego genidentyczność jest wtórna wobec ścisłej identyczności numerycznej przedmiotu i w zasadzie jest zbędna. Natomiast tak perdurantyzm, jak i eksdurantyzm odrzucają trwanie przedmiotów w czasie i twierdzą, że są one przekrojami czasowymi (wiązką). Genidentyczność zachodzi pomiędzy przekrojami czasowymi przedmiotów i nie jest identycznością.

Następnie zrekonstruowałem tzw. pogląd prosty (*simple view*). Jest on antyredukcjonizmem i twierdzi, że: (1) nie ma niekolistych, a przy tym informatywnych kryteriów tożsamości osobowej w czasie oraz (2) tożsamość jako kategoria transcendentalna jest niedefiniowalna, a sformułowanie warunków identyczności jest niemożliwe. W efekcie identyczność jako koncept niezbędny jest też skrajnie pozbawiona treści. Popularną, wśród filozofów tzw. kontynentalnych, wersją symplicyzmu jest stanowisko P. Ricoeura, który zastępuje logiczną formułę tożsamości (relacja) dwoma niesprowadzalnymi do siebie znaczeniami tożsamości, tj. *idem* oraz *ipse*. Argumentowałem, że Ricoeur tożsamość *ipse* rozumie jako bycie sobą, które jest tożsamością w sensie transcendentalnym. W takim sensie identyczność jest treściowo pusta, jest jedynie prawdą pojęciową. U Ricoeura fundamentalnym, będącym podstawą rozróżnienia i nieredukowalności tożsamości typu *ipse* do tożsamości typu *idem*, jest fenomen przynależność mego ciała do mnie. Jak jednak szkicowo pokazałem jest to

propozycja mętna i absolutyzująca postkartezjański przygodny sposób mówienia. Zaś trudności dotyczące tożsamości typu *idem* przenoszą się bez reszty na tożsamość typu *ipse*.

W zgodzie z przyjętą tezą, że tożsamość i jej warunki zależą od rodzaju oraz natury rozważanego przedmiotu, uznałem, że przed przystąpieniem do formułowania warunków tożsamości osobowej w czasie, należy niezbędnie scharakteryzować byt, jakim jest osoba. Twierdzę przy tym, że kulturowa popularność terminu „osoba” jest wyłącznym dziedzictwem religii i teologii chrześcijańskiej, zaś sens antropologiczny osoby jest wtóry wobec teologicznego (Dogmat Trójcy Świętej i Wcielenia). Zaczynam jednak od wątpliwości dotyczących tezy identycznościowej człowieka i osoby.

Wskazałem na ewolucję pojęcia osoby – od religijnego, poprzez metafizyczne aż po psychologiczną linię zapoczątkowaną przez Locke’a. Wyróżniłem cztery główne stanowiska w kwestii osoby: (1) w myśl którego osoba jest tym samym, co istota ludzka (rozumienie obecne w naukach kognitywnych), zaś celem poszukiwań jest źródło i mechanizm jej zachowań; (2) w którym osoba jest podmiotem wszelkich aktów, również pozapoznawczych; (3) według którego status osoby płynie z relacji uznania właściwej kolektywnemu (interosobowemu) wymiarowi egzystencji osobowej; (4) w którym osoba ma konotacje stricte moralne. Następnie przeprowadziłem krytyczną egzemplifikację wyżej wymienionych poglądów w kwestii pojmowania osoby. Rozumienie osoby jako istoty ludzkiej (człowieka) występuje w naukach kognitywnych posługujących się dystynkcją poziomów osobowych i subosobowych, które de facto są niczym innym, niż rozróżnienie na świadome i pod/nie-świadome. Stanowisko, w którym osoba jest podmiotem rozmaitych aktów reprezentują m.in. M.A. Krapiec, K. Wojtyła i P. Strawson. Normatywny sens i status pojęcia osoby płynący z relacji uznania właściwej kolektywnemu wymiarowi egzystencji ludzkiej, który domaga się – oprócz formy pierwszoosobowej (M-orzeczniki) i trzecioosobowej (P-orzeczniki) – korzystania także z mediacyjnej formy drugoosobowej reprezentują A. Baier i R. Spaemann. Czwarta linia rozumienia osoby eksponuje jej moralny charakter. Jej reprezentanci to m.in. Ch. Taylor i H. Frankfurt.

Krapiec osobę utożsamia z najwyższym stopniem samoistości bytowej. Osoba to szczytowa forma bytu. Rozważania Krapca wychodzą od tzw. sytuacji pierwotnie ludzkiej, tj. bezpośrednio danej samowiedzy ujawniającej istnienie podmiotu („ja”) w akcie podmiotowania, czyli przypisywania aktów podmiotowi, który jest przy tym nośnikiem i ich spełniaczem (realizatorem). Krapiec jednak odżegnuje się od koncepcji Maxa Schelera, w której osoba stanowi centrum aktowe; centrum doznań, przeżyć, spostrzeżeń i decyzji. Różnica ma charakter metafizyczny. Krapiec, inaczej niż Scheler, przyjmuje założenie metafizyczne, że

wszelki akt jako bytowo niesamodzielny wymaga samobytujuącego podmiotu jako swego nośnika. Zatem samoistniejące, samoświadome ja jest tym samym co osoba. Osoba i ja w ujęciu Krapca wskazują na ten sam byt.

Wojtyła wychodzi od koncepcji aktu działania ludzkiego (czynu) i twierdzi, że kategoria czynu presuponuje istnienie osób. Czyn ujawnia osobowy charakter człowieka, gdyż prezentuje sprawczość pewnego konkretnego indywiduum ludzkiego, tj. jego podmiotowość, czyli samoświadomą przyczynę czynu/działania (autodeterminacja). Moment ten nazywa Wojtyła samostanowieniem. Jego strukturą jest samo-posiadanie oraz samo-panowanie.

Strawson z kolei określa osobę od strony orzeczników jakie jej przypisujemy i sposobów jej reidentyfikacji. Orzeczniki mogą być dwojakiego rodzaju: dotyczące stanów świadomości (M-orzeczniki) oraz paralelne przypisywanie określonych własności cielesnych (P-orzeczniki). Identyfikacja własnych stanów świadomości/moich doświadczeń z konieczności pociąga za sobą założenie, że owe stany przysługują jakiejś uprzednio zidentyfikowanej osobie. Identyfikowanie siebie, ale i innych jako podmiotów doświadczeń, wymusza tym samym identyfikację ich jako autonomicznie istniejących osób. Pojęcie „osoby”, według niego, jest pierwotne.

A. Baier polemizując ze Strawsonem egzemplifikuje jednocześnie trzecią linię rozumienia osoby. Status osoby, w jej ujęciu, jest pochodny wobec relacji uznania właściwej kolektywnemu wymiarowi egzystencji ludzkiej. Być osobą, to koegzystować pośród osób. Człowiek jest zarazem dla niej przykładem paradygmatycznym osoby, gdyż nie znamy nie będących ludźmi osób. Pełne ujęcie osoby prócz formy pierwszo-osobowej (M-orzeczniki) i trzecio-osobowej (P-orzeczniki) oraz ich wzajemnych zależności winno uwzględnić także medycyną formę drugo-osobową. Twierdzi ona wręcz, że pierwotnym sensem słowa osoba jest zaimek w drugiej osobie. Analogicznie jest u R. Spaemanna. Osoba dlań nie jest żadnym predykatem, bo nie ma cechy takiej jak „bycie osobą”. Jednakże pojęcie „osoby” służy do nadawania innym statusu. Słowo „osoba” ma normatywny charakter. Używając go nie stwierdzamy faktu, ale wnosimy roszczenia. Teza „człowiek jest osobą” oznacza, że istnienie osoby jest sposobem życia człowieka (osoba jako *modus existentiae* człowieka).

Czwarta linia rozumienia osoby eksponuje jej moralny charakter. Widać to najbardziej u Ch. Tylora i H. Frankfurta. Ten drugi przyjmuje, że kategoria „osoby” służy do tego, by uchwycić ów specyficzny zespół cech występujący wyłącznie w ludzkich kontaktach, a nadto wyraża przedmiot naszej szczególnej troski, czyli samorozumienie siebie. Frankfurt ujmuje osobę przez pryzmat problemu wolnej woli. Tym, co jest specyficzne dla osoby to struktura woli. Osobą, zatem jest taka istota, u której występują zarówno pragnienia pierwszego rzędu,

jak i akty woli drugiego rzędu. To rozróżnienie jednak zrywa z tezą o identyczności człowieka i osoby, a nadto generuje nic nie wnoszący nieskończony regres aktów wyższego rzędu.

Moje analizy pokazały, że w rekonstruowanych stanowiskach trudno wskazać ten moment w strukturze bytu osobowego (ludzkiego, boskiego, animalnego, AI), który odróżniałby podmiot od osoby. Wobec tego uznałem, że jedna z tych kategorii jest zwyczajnie nadmiarowa.

W rozdziale trzecim rekonstruowałem nowożytną debatę dotyczącą tożsamości osobowej. Jest to istotne z tego względu, że określiła ona tak gamę problemów jak i rozwiązań inkryminowanego problemu do tego stopnia, iż H. Noonan współczesne dyskusje nad problemem tożsamości osobowej w czasie nazywa zbiorem przypisów do Locke'a.

Rozważania Locke'a mają podwójny charakter. Z jednej strony destrukcyjny, w których odrzuca on wątpliwe rozwiązania oraz pozytywny, gdzie proponuje własne. Locke twierdzi, że tożsamość duszy nie stanowi wystarczającego warunku tożsamości człowieka, gdyż nie można definitywnie wykluczyć metempsychozy. Także jedność substancji nie jest warunkiem wystarczającym tożsamości każdego bytu, gdyż możliwa jest do pomyślenia wymiana substancji (eksperyment myślowy z księciem i szewcem).

W części pozytywnej Locke twierdzi, że tożsamość osoby i trwanie polega na świadomości swego „ja” bez względu na to, czy zachowana jest przy tym jedność substancji. Granice tożsamości osoby wyznacza zatem czasowa rozpiętość świadomości, bez względu na to jak odległe czasowo zdarzenia sobą obejmuje. Oznacza to, że przy całkowitej i bezpowrotnej utracie świadomości swego dotychczasowego istnienia istota taka rozpoczynałaby nowy strumień świadomości i zarazem nową historię nowej osoby.

Zatem tożsamość osobowa, w ujęciu Locke'a, to nie tożsamość substancji czy duszy, lecz tożsamość samoświadomości (samowiedzy). Stanowisko Locke'a generuje jednakże problemy natury praktycznej, jak odpowiedzialność za minione i zarazem nie pamiętane obecnie czyny.

Leibniz w polemice z Lockiem przyjmuje, że zasadą indywiduacji nie jest istnienie, lecz zróżnicowanie, gdyż tylko ono sprawia, że dwa dowolne przedmioty indywidualne nie są doskonale podobne i równe. Nadto przyjmuje on, że warunkiem koniecznym identyczności numerycznej danego indywiduum jest monada; trwała zasada każdego życia. Wbrew Locke'owi, Leibniz sądzi, że warunkiem zachowania tożsamości substancji jest zachowanie tej samej duszy, rozumianej jako substancja myśląca, czyli monada. Jednocześnie twierdzi, że samowiedza stanowi kryterium, świadectwo tożsamości osoby.

W eksperymencie myślowym o dwu globach: ziemskim i jego możliwym globie bliźniaczym gdzieś w odległej galaktyce albo w innym czasie, Leibniz atakuje tezę Locke'a o tym, że to świadomość stanowi wyłączną podstawę tożsamości osób. Eksperyment ów antycypuje argument B. Williamsa z reduplikacji.

Butler, krytykując Locke'a, odróżnia tożsamość w ścisłym i filozoficznym sensie („*strict and philosophical manner of speech*”), która wymaga tożsamości substancji od tożsamości w sensie niewyraźnym i popularnym („*a loose and popular sense*”), która polega na ciągłości substancji. Odrzuca też unifikującą Locke'owską analogię pomiędzy tożsamością osobową a tożsamością zwierząt i roślin ze względu na różny typ tożsamości, co skutkuje błędem ekwiwokacji.

Butler zarzuca stanowisku psychologicznemu błędne koło. Podobnie jak Leibniz, uważa, że świadomość przeszłości potwierdza tożsamość, ale ani nie jest dla niej konieczna, ani też jej nie tworzy (konstryuuje). Pamięć swojej świadomości nie konstryuuje tożsamości osobowej, lecz ją presuponuje. Dlatego analiza tożsamości jako wzajemnych stosunków pamięci jest błędna, gdyż pamięć jest rezultatem tożsamości osobowej, a nie jej przyczyną.

T. Reid uważa, że tożsamość osobowa jest prosta, a przez co i niedefiniowalna. Prostą (niepodzielną) jest także osoba, która jest monadą w sensie Leibniza. Tożsamość zaś stosowana do osób jest jednoznaczna i niestopniowalna. Tożsamość osobowa zakłada ciągłe istnienie niepodzielnej rzeczy zwanej sobą (*myself*), która jest czymś, co myśli, zastanawia się, analizuje, działa i cierpi (Kartezjańska *res cogitans*). *Ja* jest trwałym czymś, co jest w tej samej relacji do doznawanych myśli, działań, uczuć, które przez to są moimi. Pamięć dowodzi jedynie istnienia ciągłej jaźni (*self*), ale jej nie tworzy, gdyż poświadcza nie tyle o minionych zdarzeniach, lecz zasadniczo o tym, że to ta jaźń w nich partycypowała.

Reid stanowczo odrzuca tezę imputowaną Locke'owi, że świadomość stanowi podstawowe kryterium tożsamości. Pamięć jakiegoś czynu nie jest tym, co sprawia, że pamiętający jest osobą, która owego czynu dokonała. Zapominanie natomiast nie sprawia, że przestaje się być sprawcą czynu (eksperyment myślowy z emerytowanym oficerem, który zapomniał, że w dzieciństwie został wychłostany za kradzież jabłek).

Hume jako radykalny empirysta twierdzi, że doświadczenie falsyfikuje istnienie ja, wobec czego idea „ja” jest pusta. Nie ma, jak twierdzi, żadnej stałej i niezmiennej impresji, choćby współwystępującej w każdym momencie naszego istnienia z wszystkimi innym doznaniem i uczuciami. W myśl stanowiska Hume'a człowiek, to nic innego niż strumień albo wiązka różnych percepcji, błyskawicznie i płynnie przechodzących jedna od drugiej niczym sceny w teatrze. Analizując poczucie tożsamości w czasie, Hume twierdzi, że tożsamość nie

jest czymś, co realnie wiąże percepcje w jedno, lecz jest własnością przypisywaną percepcjom tylko dlatego, że ich idee wiążemy ze sobą w refleksji. Mistyfikujemy rzeczy zmienne i nieciągłe jako ciągłe i tożsame przez to, że akcentujemy podobieństwo, styczność, lub przyczynowość następujących po sobie części i dlatego przypisujemy im tożsamość; ignorujemy zaś różnice. Jako, że jedynie pamięć wyznacza ciągłość i zasięg tegoż następstwa percepcji, to staje się ona źródłem tożsamości osobowej. Pamięć jednak nie tyle wytwarza, co demistyfikuje tożsamość osobową.

Hume także wprowadza analogię osoby do republiki, z której tak ochoczo czerpie Parfit. Analogia ta sięga do idei umysłu jako wiązki autonomicznych i różnych percepcji powiązanych ze sobą stosunkiem przyczyny i skutku, a w związku z tym wzajemnie wpływających na siebie, wytwarzających się i niszczących. Tak jak republika może zmieniać swych członków, prawa i konstytucje, nie tracąc przy tym ciągłości w czasie (identyczności), tak też i osoba może zmieniać swój charakter, dyspozycje, impresje i idee, nie tracąc przy tym swej identyczności.

W części drugiej krytycznie zrekonstruowałem stanowisko R. Ingardena. Skupiłem się tam na autorze *Sporu o istnienie świata*, gdyż: (1) jego rozstrzygnięcia w pełni ukazują trudności symplicyzmu; (2) w odróżnieniu od współczesnych, głównie anglosaskich, uczestników debaty dotyczącej tożsamości osobowej w czasie, Ingarden wypracował drobiazgową koncepcję ontologiczną człowieka/osoby.

W rozdziale pierwszym wyszedłem od przedstawienia związków ontologii z metafizyką u Ingardena. Przedmiotem ontologii, w rozumieniu Ingardena, są czyste możliwości i konieczne związki między czystymi jakościami idealnymi albo między składnikami zawartości idei. Rozstrzygnięcia ontologiczne mają być neutralne metafizycznie, co oznacza, że nie pociągają za sobą żadnych twierdzeń egzystencjalnych, również tych, które dotyczą idei. Jednakże Ingardena program neutralnej metafizycznie ontologii, który miał być realizacją fenomenologicznego postulatu epoché, a tym samym gwarantem apodyktyczności poznania, generuje trudności dotyczące statusu epistemologicznego twierdzeń ontologii, a mianowicie ich klasycznie rozumianej prawdziwości. Trudności te oraz skrajna powściągliwość metafizyczna Ingardena skłoniły mnie do tego, żeby w analizie kwestii tożsamości osobowej dystynkcję Ingardena ontologia/metafizyka zawiesić i uznać, że ontologiczne rozważania Ingardena dają nam solidną koncepcję człowieka/osoby.

Problem tożsamości przedmiotu czasowo określonego Ingarden rozpoczyna od odróżnienia zagadnień formalnoontologicznych (dotyczą samej tożsamości przedmiotu indywidualnego) od epistemologicznych (te dotyczą aktów poznawczych identyfikacji i reidentyfikacji, pozwalających poznającemu podmiotowi uchwycić pewien przedmiot jako ten

sam). Tu warty podkreślenia jest bardzo ważny, rzadko podejmowany, problem poznawczego ustalania tożsamości przedmiotu (identyfikacji), odpowiedzialnego za to aktu, ewentualnie zespołu aktów i wreszcie jego/ich statusu poznawczego. Ingarden skrupulatnie odróżnia problemat esencjalny (odpowiedź na pytanie: co to jest tożsamość przedmiotu?) od kryteriologicznego (odpowiedź na pytanie: jakie warunki wystarczające muszą być spełnione, by przedmiot pozostał jeden i ten sam w całym okresie swego istnienia mimo ewentualnych zmian, które w nim zachodzą?).

Problem tożsamości diachronicznej ściśle powiązany jest z zagadnieniem przedmiotów istniejących w czasie albo przynajmniej czasowo określonych. Do tej grupy przedmiotów należą: zdarzenie, proces, przedmiot trwający w czasie (tę grupę zagadnień krytycznie rekonstruowałem w rozdziale drugim).

Zdarzenie to dokonanie się czegoś, wejście w byt, urzeczywistnienie pewnego stanu rzeczy. Zdarzenie to byt pozbawiony trwania. Specyfiką zdarzenia jest jedna jedyna chwilowość. Z tego wynika specyficzna bytowa niesamodzielnosc zdarzeń.

Zdarzenia są na wskroś aktualne, istnieją jednak wyłącznie w jednej terażniejszości. Jednak, według Ingardena, zdarzenie dokonawszy się istnieje już tylko pochodnie i nieaktualnie poprzez swoje następstwa w trwającym nadal świecie. Zdarzenia zatem mogą istnieć na dwa sposoby: aktualny i postaktualny (pochodny). Uważam, że koncepcja sposobu istnienia wstecznie pochodnego jest nie do utrzymania, a jej trudności szczegółowo eksponuję.

Proces to narastająca całość faz, która trwa w czasie. Proces charakteryzuje się dwustronnością budowy, tj. można w nim wyróżnić dwie nieredukowalne do siebie strony. Z jednej strony jest ciągłą całością faz, która narasta w trakcie jego trwania, z drugiej zaś strony w czasie dokonywania się faz procesu konstytuuje się przedmiot jako szczególny podmiot własności. Sposób istnienia procesu jako całości faz to nieustanne przemijanie fazy aktualnej i jednoczesne zastępowanie jej fazą właśnie się aktualizującą. Bycie zaś procesu jako podmiotu własności polega na stawaniu się jego samego. Procesy podobnie jak zdarzenia cechuje niesamodzielnosc, co oznacza, że aby zaistnieć i trwać wymagają nośnika w postaci przedmiotów trwających w czasie.

Zależność między przedmiotami trwającymi w czasie a procesami jest następująca: bez przedmiotów nie istniałyby w ogóle żadne procesy, procesy natomiast w trakcie swego zachodzenia w przedmiotach modyfikują ich własności, czasem nawet je niszczą lub powodują powstanie nowych przedmiotów trwających w czasie, ale nie są już konieczne do trwania samych przedmiotów.

Przedmiot trwający w czasie jedynie przechodzi przez aktualność coraz to nowych chwil, lecz w odróżnieniu od procesu nie jest w tychże terażniejszościach obecny w sposób niepełny, jedynie częścią samego siebie, lecz w całym zasięgu swego bytu.

Przedmiot trwający w czasie cały od razu wstępuje w byt i związaną z jego istnieniem aktualność terażniejszości, a w pewnym momencie czasu analogicznie cały opuszcza terażniejszość i byt. To, że przemija nie wynika z natury przedmiotu trwającego w czasie, lecz z ułomności jego materialnego uposażenia.

Rozróżnienie na ulegający zmianom przedmiot oraz jego stany pozwalają Ingardenowi odrzucić te koncepcje przedmiotu, które traktują go jako sumę przekrojów czasowych albo części (perdurantyzm i endurantyzm). Przedmiot trwający w czasie jest jeden a owe przekroje czasowe jak „bycie seniorem”, „bycie młodzieńcem” itd. to stany, czy też fazy rozwojowe jednego i tego samego człowieka.

W celu odparcia zarzutu, że w toku życia indywiduum żywego wszystko ulega zmianom, a samo to indywiduum konstytuuje się niczym proces w trakcie swego aktualnego istnienia, Ingarden rozróżnia między statyczną a dynamiczną tożsamością. Tożsamość jest statyczna, gdy w przedmiocie jest coś jakościowego, co jest radykalnie niezmiennie. Tożsamość, zaś jest dynamiczna wówczas, gdy przedmiot dysponuje czymś stale immanentnym, co jedynie zmienia stopień swego zrealizowania, ucieleśnienia. Tożsamość dynamiczna to nic innego jak stopień nasycenia i zrealizowania „tego samego czynnika jakościowego”, wariacje tego samego. Wszelako problem z tożsamością dynamiczną jest taki, że będąc stopniem nasycenia i zrealizowania „tego samego czynnika jakościowego”, w sposób kołowy definiuje ten typ tożsamości.

Symplicysta Ingarden twierdzi, że tożsamość jest czymś specyficznym i prostym i swoistym w formie przedmiotu (tego dotyczą rozważania rozdziału trzeciego części drugiej). To oznacza, że nie jest ona ani przedmiotem, ani własnością (ewentualnie zbiorem własności). Już to wskazuje na nieinformacyjność symplicyzmu. Jest też nieanalizowalna, a jedynie fenomenologicznie ujmowalna. Na tej drodze Ingarden wprowadził momenty formy, które częstokroć błędnie są z tożsamością mylone. Te momenty formalne tożsamości to: bycie sobą, jedność i pozostawanie sobą. Ingarden tożsamość rozumie w sensie transcendentalnym, toteż tożsamość przedmiotu indywidualnego stanowi pierwotny i powszechny „fakt” tego, że przedmiot jest sobą samym, że nie jest i nawet nie może być nie-sobą. Analizuję krytycznie te momenty, wskazując na ich notoryczną tautologiczność i nieinformatywność. Ingarden wymienia cztery warunki tożsamości przedmiotu trwającego w czasie. Przedmiot, aby zachować tożsamość diachroniczną, musi: (1) być jeden w sensie numerycznym. Zatem

tożsamość nie może przyjąć postaci rozgałęzionej, tj. nie może zachodzić między kilkoma przedmiotami; (2) posiadać w każdym momencie swego istnienia jedną i tę samą naturę konstytutywną; (3) istnieć w sposób ciągły. Warunkiem tym Ingarden wyklucza osobliwy sposób bycia *intermittendo*; (4) być zachowana częściowa tożsamość materiału, z którego on powstał. Ingarden przypuszcza, że zasadnicza może być tu ranga funkcji, jaką pewna część ciała ludzkiego pełni dla jego istotnych własności albo dla ciągłości jego istnienia, lub też wreszcie dla zachowania jego natury konstytutywnej. Z tego względu ważniejsza będzie funkcja materiału, niż on sam. Dla kwestii pozostawania sobą w czasie należy uwzględnić także to, że materiał może być dwójako rozumiany: (1) w przypadku przedmiotów pochodnie indywidualnych jako materiał₂, gdzie stanowi on ogół przedmiotów pierwotnie indywidualnych, będących podstawą bytową (podłożem) tego przedmiotu, zaś (2) jako materiał₃, gdzie jest pewną warstwą schematyczną w przedmiocie indywidualnym.

Analizy materiału służą Ingardenowi do podjęcia problemu organizmu jako systemu płynnej równowagi, czy też systemu warunków, procesów, uporządkowanej dynamiki będącej manifestacją kierujących nimi pól sił. Jest to koncepcja zaczerpnięta od L. v. Bertalanffy'ego, która jednak rodzi szereg trudności ontologicznych.

Człowiek, ontologicznie rzecz biorąc, stanowi szczególny przypadek samoistnego przedmiotu indywidualnego, a nadto uwzględniając czas – jest też przedmiotem trwającym w czasie. Toteż, w rozdziale czwartym części drugiej, szkicowo przedstawiłem Ingardenowską charakterystykę przedmiotu jako podmiotu własności oraz jego strukturalny element, fragment materialnego uposażenia, jakim jest natura konstytutywna, będąca własnym bezpośrednim określeniem jakościowym niezależnym od własności przedmiotu. Odróżnia ona dany przedmiot od pozostałych, wyraża imię własne, jest też radykalnie indywidualna, prosta i całkiem niedefiniowalna. Stanowi *haecceitas* przedmiotu. Jest to ważne ponieważ natura konstytutywna (jej stałość i jedność) jest jednym z czterech warunków tożsamości czasowej przedmiotu. W rekonstrukcji koncepcji człowieka jako układu (wyższego rzędu) względnie izolowanego, zbudowanego z hierarchicznie powiązanych ze sobą podsystemów, ujawniła się złożona struktura człowieka jako istoty cielesno-duchowej, na bazie której konstytuuje się osoba. Struktura bytu ludzkiego w ujęciu Ingardena jest następująca: ciało, „ja” ze strumieniem przeżyć, zmienne stany i procesy psychiczne i fizyczne oraz dusza. Natomiast dopiero na ich podłożu konstytuuje się osoba.

Związki między tymi kategoriami u Ingardena są następujące: czyste Ja jest szczególną postacią duszy, które po uzyskaniu samowiedzy odtąd realizuje się w świadomych aktach i działaniach. W ten sposób czysty podmiot staje się centrum duszy. Dusza z kolei poprzez czysty

podmiot staje się osobą. Ja jako samoświadomy podmiot aktów poznawczych i praktycznych stanowi centrum dyspozycyjne duszy, a zarazem generuje świadomą osobę. Zatem podmiot świadomy wraz z przynależnym mu strumieniem przeżyć nie jest odrębny wobec duszy, lecz w niej ściśle zakorzeniony, wobec niej niesamodzielny. Ingarden używa tutaj metafor mówiąc, że czyste Ja jest zakorzenione w „miąższu” duszy, dusza stanowi dla Ja „żywotną siłę”. Duszę Ingarden pojmuje w kategoriach układu względnie izolowanego. Natomiast tak dusza jak i podmiot teoretyczny, strumień przeżyć i osoba są jedynie abstrakcjami ujętymi ze względu na funkcje jakie odgrywają w człowieku jako pewnej swoistej jedności (monadzie). Ta jedność konstytuuje nadrzędną całość – osobę.

Koncepcja wolnego czynu, za który odpowiedzialność ponosi jego sprawca pozwala Ingardenowi rozwijać koncepcję człowieka jako siły. Źródłem tychże czynów jest niezmienna i trwająca w czasie natura indywidualna (ja osobowe), z drugiej zaś strony czyny zwrótnie potęgują tę siłę, gdyż utrwalają poczucie niezależności wobec czasu.

Analiza formalna przeżycia oraz strumienia przeżyć ujawniła ich procesualny charakter. Jako procesy wymagają istnienia przedmiotu trwającego w czasie, który stanowi ich fundament bytowy. Jest nim „ja”, będące formalnym ich nośnikiem i realizatorem. Wobec tego wszystkie przeżycia są „moje”, gdyż formalnie domagają się „ja”. Problemem będzie jednak jedność czasowa „ja” ze względu na rozmaite luki w strumieniu świadomości. Ostatecznym źródłem owej jedności życia/świadomości jest u Ingardena poczucie tożsamości (jedność) „ja”. Rozwiązanie to ma charakter fenomenalny albo nawet psychologiczny i z tego względu generuje dodatkowe kłopoty. Ich egzemplifikacją będzie dodatek, w którym przedstawiłem syndrom Capgrasa oraz tożsamość/poczucie tożsamości w psychologii i trudności, do jakich prowadzą. Analizując Ingardenowskie poczucie bycia sobą, wyróżniłem jego dwa aspekty: synchroniczny oraz diachroniczny, tj. pozostawanie sobą w czasie. Pierwszy jest tautologiczny, drugi zaś wątpliwy w świetle znanych z neuropsychologii przypadków dysfunkcji psychicznych (syndrom Capgrasa, Cotarda oraz anosognozja), które owo poczucie kwestionują. Dlatego wymaga ono osobnego uzasadnienia. Nieprzeanalizowany i nierozstrzygnięty także pozostaje u Ingardena epistemiczny status tegoż poczucia, które wszak jako przeświadczenie może być pożyteczną praktycznie iluzją.

Część trzecią książki w całości poświęciłem redukcjonizmowi D. Parfita. Centralną ideą Parfita jest pogląd, że w przypadkach problematycznych na pytanie rozstrzygnięcia o tożsamość diachroniczną, wbrew temu, co potocznie uważamy, nie ma jednoznacznej odpowiedzi, mimo że pytanie rozstrzygnięcia nie dopuszcza takiej możliwości. W rozdziale pierwszym części trzeciej książki pokazuję związki podejścia Parfita ze stanowiskiem Locke’a,

od którego zaczerpnął koncepcję osoby oraz tożsamości osobowej. Ten ostatni problem ujmuje psychologicznie, tj. tożsamość osobowa polega na ciągłości psychicznej. Ta z kolei może być dwojako gwarantowana: albo gdy (1) istnieje czysto umysłowy byt taki jak dusza lub substancja duchowa, albo gdy (2) istnieje ciągłość pamięci. Zatem tożsamość osobowa to, spowodowana przez właściwe przyczyny, ciągłość psychiczna (zachodzące na siebie łańcuchy silnych powiązań), która nie przyjmuje rozgałęzionej postaci.

Kryterium psychologiczne może jednakże występować w trzech wersjach, gdyż tożsamość trojako może być powodowana (*właściwe przyczyny*). W wersji *wąskiej* muszą to być przyczyny normalne (naturalne); *szerokiej* – mogą to być dowolne niezawodne przyczyny; zaś w *najszerzej* wystarczą już dowolne przyczyny. Parfit twierdzi, że nie musimy wybierać jednej z trzech wyżej opisanych wersji kryterium psychologicznego.

Rekonstruując redukcjonizm Parfita w kwestii tożsamości osobowej, dokonałem analizy redukcjonizmu jako takiego i wyróżniłem jego szereg postaci: ontologiczny, nomologiczny, metafizyczny, teoretyczny, metodologiczny/epistemologiczny, logiczny, przyczynowy. Redukcjonizmy nadto mogą być eliminacyjne i nieeliminacyjne. Redukcjonizm, jak wywodzi Searle, opiera się na osobliwej postaci relacji identyczności, którą można wyrazić formułą (relacją) „bycia niczym więcej niż”. Wskazuję, że relacja ta nie pociąga za sobą jeszcze kierunku redukcji, toteż redukcjonizm najczęściej idzie w parze z materializmem. Parfita redukcjonizm zaś polega na tym, że tożsamość osobową da się sprowadzić do bardziej elementarnych faktów, tj. łączności i/lub ciągłości psychologicznej oraz wyczerpujący opis faktów konstytuujących tożsamość osobową może być całkowicie bezosobowy (pojęcie osoby nie jest konieczne do opisu).

Parfit ponadto redukcjonizmowi przeciwstawia nieredukcjonizm (symplicyzm). Nieredukcjonizm przyjmuje, że osoby istnieją autonomicznie wobec mózgu i faktów ciągłości/łączności psychologicznej, a tożsamości osobowej w czasie nie sposób sprowadzić do ciągłości fizycznej czy psychicznej dlatego, że redukcjonizm pomija pewien dodatkowy fakt, tj. to, że tożsamość osobowa jest takim właśnie dodatkowym faktem nieredukowalnym do ciągłości fizycznej i/lub psychologicznej.

Parfit przyjmuje redukcjonizm konstytutywny wzorowany na analogii zaproponowanej przez Hume'a, według której dusza jest jak republika. W myśl tego stanowiska, osoba jest bytem różnym od ciała, swoich myśli i doświadczeń, to jednak jej istnienie jest konstytuowane przez te elementy. Osoba jest jak państwo czy naród, a tożsamość takiego przedmiotu może być nieokreślona. Ilustruje to hipotetyczna sytuacja przeszczepu czy teletransportacji, w której pytanie „czy przetrwam?” pozostaje bez odpowiedzi (pytanie puste). Parfit twierdzi, że pytania

o tożsamość osobową w czasie dotyczą wyłącznie kwestii językowych; są, w pejoratywnym sensie, czysto werbalne. Parfit odrzuca powszechne przekonanie, że *nasza tożsamość musi być określona*.

Następnie, w rozdziale drugim części trzeciej, przedstawiłem Parfita obronę stanowiska psychologicznego, które już od czasów Locke'a, boryka się z zarzutem błędnego koła. Jak wykazał J. Butler, w naszym pojęciu pamięci zawiera się to, że możemy pamiętać wyłącznie własne przeżycia, co oznacza, że ciągłość pamięci zakłada tożsamość osobową. Dotyczy to tak pojedynczych przeżyć, jak i ich ciągu wyrażanego relacją R. Toteż istnieją dwa rodzaje jedności, które należy wyjaśnić: jedność świadomości w dowolnej chwili (synchroniczna) i jedność całego życia (diachroniczna). Nie można tego zrobić twierdząc, że przynależą one jednej i tej samej osobie.

Ażeby usunąć powyższy zarzut Parfit sięga po opracowane przez S. Shoemakera pojęcie quasi-wspomnienia. Wspomnienia są podzbiorem quasi-wspomnień. Te zaś moglibyśmy mieć, gdyby opracowana została np. neurochirurgiczna metoda kopiowania śladów pamięciowych z jednego mózgu do drugiego. Życie umysłowe jakiejś osoby mogłoby zawierać quasi-wspomnienia innych osób. W ten sposób kryterium psychologiczne odwołuje się do zachodzących na siebie wielu łańcuchów związków quasi-wspomnieniowych, a jedność życia osoby jest wytworem ciągłości quasi-pamięci. Ujęcie to już nie zakłada tożsamości osobowej.

Parfit odpira także symplifyczną wersję zarzutu Butlera, tj. że pamięć dostarcza nam świadomości własnej tożsamości w czasie oraz tego, że jest ona dodatkowym faktem, nieredukowalnym do ciągłości fizycznej i psychicznej. Robi to, pokazując, że jedności świadomości w dowolnej chwili (synchronicznej) i jedności całego życia (diachronicznej) nie można wyjaśnić założeniem, że przynależą one jednej i tej samej osobie. Redukcyoniści akceptują tezę, że osoba jest podmiotem przeżyć. Twierdzą jednak, że teza ta jest prawdziwa wyłącznie w sensie analitycznym, na mocy tego, jak używamy języka. Podnoszą także zarzut Locke'a i Kanta wobec stanowiska kartezyjskiego o braku możliwości ustalenia ciągłości istnienia podmiotu świadomości. Ponadto Parfit przyjmuje stanowisko Lichtenberga, że możliwy jest opis, który nie postuluje istnienia podmiotu myślącego.

Następnie rekonstruję polemikę Parfita z zarzutem B. Williamsa wobec kryterium psychologicznego. Argument Williamsa wymierzony jest w kryterium psychologiczne i pokazuje, że w mocy pozostaje kryterium fizyczne. Zgodnie z nim ciągłość ciała i mózgu i tak wygenerowana świadomość sprawiają, że osoba będzie istnieć nieprzerwanie bez względu na luki w ciągłości psychicznej. Parfit analizując spektrum fizyczne, psychologiczne i podwójne spektrum wskazuje, że w przypadkach ze środka spektrum na pytanie „Czy za chwilę umrę?”

Czy osoba, która przeżyje, będzie mną?” nie ma odpowiedzi. Lecz mimo to wiemy wszystko, co się stanie. A zatem pytanie to w tych przypadkach jest puste. Wobec tego możliwy jest wyczerpujący i kompletny opis, mimo braku odpowiedzi na pytania tożsamościowe.

Redukcjonizm zyskuje także wsparcie płynące z interpretacji medycznych przypadków przecięcia spoidła wielkiego (komisurotomii). Analiza zagadnień wypływających z filozoficznej interpretacji komisurotomii stanowi rozdział trzeci części trzeciej książki. Według niektórych interpretacji (np. R. W. Sperry’ego) po komisurotomii dokonuje się rozdzielenie strumienia świadomości na dwa odrębne kanały. Parfit radykalizuje ten pogląd twierdząc nawet, że nie tyle jest to podział umysłu, ile dwa osobne umysły. Zasadność powyższego twierdzenia wynika stąd, że są to wyłącznie dwa różne opisy jednego i tego samego faktu, a nie dwa różne stany rzeczy. Analogiczne twierdzenie można sformułować co do osoby, zaś rezultat podziału półkul mózgowych opisać nie jako jedną osobę z dwoma umysłami albo z podzielonym umysłem, lecz jako dwie różne osoby wspólnie kierujące jednym ciałem, aczkolwiek sprawujące wyłączną kontrolę nad jedną, sobie tylko przynależną ręką.

Przecięcie spoidła wielkiego, a w konsekwencji pojawienie się dwóch strumieni świadomości, prowadzi do problemu jedności świadomości. Jeśli twierdzimy, że podmiot jednoczy doświadczenia, to w przywołanym tu przypadku mamy do czynienia z przynajmniej dwoma podmiotami doświadczenia, co refutuje tezę, że podmiot doświadczenia jest osobą. Podział strumienia świadomości (umysłu) kwestionuje także możliwość wyjaśnienia przez przypisanie doświadczeń mnie samemu. Obala również wyjaśnienie psychologicznej jedności poprzez przypisanie różnych doświadczeń jednej osobie. Parfit odrzuca także twierdzenie (m.in. T. Nagela, G. Madella i P. Ricoeura), że przeżyciom przysługuje ta sama nieredukowalna i niepoddająca się analizie własność bycia moimi. Twierdzi, że możliwość używania zaimka „ten” w trybie autoreferencyjnym pozwala zrezygnować z zaimka „mój”. Twierdzenie to neutralizuje także argument za istnieniem ego kartezjańskiego, który odwołuje się do niezupełności obiektywnego opisu rzeczywistości. Wyrazem tej niezupełności mają być twierdzenia takie jak to, że jestem mną, że jestem tą, a nie inną konkretną osobą.

Kolejnym etapem była rekonstrukcja eksperymentu myślowego Parfita dotyczącego przeszczepu (podziału), który pokazał, że kompletny opis tej sytuacji nie może skorzystać z kategorii tożsamości. Wyklucza ją bowiem rozgałęzienie. W obliczu tego Parfit wprowadza nowy problem związany z zagadnieniem tożsamości, a mianowicie pytanie „co w takiej sytuacji powinno mieć dla mnie znaczenie? Czy podział to tyle co śmierć, czy może ekwiwalent przetrwania?”. Redukcjonista twierdzi, że tym, co ma znaczenie, nie jest tożsamość osobowa, lecz relacja R, tj. łączność oraz/albo ciągłość psychiczna wygenerowana dowolną przyczyną,

gdyż liczą się skutki. Jeśli jest tylko jedna przyszła osoba, która pozostaje do mnie w relacji R, wówczas będzie ona mną. Ogólnie to, że jakaś przyszła osoba będzie mną jest, według Parfita, wyłącznie sprawą zajścia relacji R. Tożsamość osobowa sprowadza się do relacji R.

W przypadku podziału relacja R przybiera jednak postać rozgałęzioną. Tożsamość osobowa nie może przybierać postaci rozgałęzionej. Wobec tego zasadnym będzie zapytać o to, która z relacji jest istotna w sytuacji podziału? Czy liczy się relacja R czy tożsamość osobowa? W zwykłych przypadkach nie musimy tego rozstrzygać, gdyż interferują one ze sobą. W przypadku podziału tak jednak nie jest, zatem musimy rozstrzygać co się liczy. Konkluzją Parfita jest to, że tożsamość osobowa nie ma znaczenia, zaś tym, co się liczy jest relacja R.

Następnie przedstawiam odpowiedź Parfita na sformułowane przez B. Williamsa wymogi, by rozstrzygnięcie tego, czy pewna przyszła osoba będzie mną zależało wyłącznie (1) od istotnych wewnętrznych cech relacji, która między nami zachodzi oraz, by (2) tożsamość osobowa, która ma duże znaczenie, nie zależała od jakiegoś mało znaczącego faktu. Parfit modyfikuje wymogi Williamsa, i zaleca by pytać o to, co ma tu znaczenie, a nie o to czy będę jakąś przyszłą osobą. Jako, że dla redukcjonisty liczy się relacja R, tj. łączność lub/i ciągłość psychiczna mająca dowolną przyczynę, to w sytuacji, gdy nie przyjmuje ona postaci rozgałęzionej, spełnia oba analogony powyższych wymogów. Każde niearbitralne kryterium tożsamości musi zachodzić w relacji jeden do jednego, gdyż w rozgałęzionej postaci znosi ewidentną różnicę między tożsamością a identycznością (dokładnym podobieństwem). Natomiast w przypadku podziału, relacja mnie – osoby sprzed podziału do powstałych w jego wyniku dwóch osób nie może być nazwana tożsamością, niemniej jednak posiada ona wszystko, co ma zasadnicze znaczenie, a co i tak w większości niesie sobą tożsamość.

Podkreślić należy jednak, że dla Parfita fundamentalny jest problem natury tożsamości osobowej, zaś problem tego, co ma znaczenie, co się liczy (what matters), jest wtórny wobec pytania o naturę relacji, która konstytuuje to, co się liczy.

Jak zauważa jednak T. Nagel, redukcjonizm, nawet dobrze uzasadniony, jest psychologicznie jest nieprzekonujący. Parfit uważa, że redukcjonizm nie budzi wątpliwości na poziomie świadomej refleksji (rozumowym), lecz na poziomie emocji wydaje się nie do przyjęcia. Źródłem tego niepokoju jest naturalna wiara w to, że jesteśmy czymś więcej niżli ciągłość fizyczna i psychiczna. Sposobem na przezwycięzenie tegoż lęku mają być eksperymenty myślowe, falsyfikujące pogląd niereducjonistyczny, a jednocześnie potwierdzające redukcjonistyczny. Niepokój może potęgować też sam język, np. zwodnicze użycie zaimka „ja”.

Tak ujęty redukcjonizm zbliża się do buddyzmu, a przy okazji staje się terapią łagodzącą lęk przed śmiercią.

Ostatni rozdział tej części dotyczył względnej wagi składowych relacji R, tj. łączności i ciągłości. Według Parfita liczy się wyłącznie relacja R, dlatego wszystko, co ją podtrzymuje, ma znaczenie pośrednie. Dotyczy to ciągłości fizycznej (ciągłości mózgu), która sama w sobie może być co najwyżej składnikiem tego, co się liczy, tj. ważności relacji R wywołanej przez normalną przyczynę. Według Parfita, to nie ciągłość istnienia mózgow i ciał jest ważna, lecz powiązania psychologiczne, tj. m.in. nasze przekonania, ambicje, osiągnięcia, zaangażowania, emocje, wspomnienia.

Następnie przedstawiłem dwuetapową dyskusję Parfita z koncepcją T. Nagela. Wyszedłem od rekonstrukcji poglądu Nagela. Nagel traktuje pojęcie identyczności osobowej w czasie jako niezależne pojęcie mentalne (tożsamość jaźni). To jaźń leży u podstaw psychicznej ciągłości, zaś ciągłość psychiczna nie jest ani koniecznym ani wystarczającym warunkiem istnienia jaźni. Ciągłość psychiczna jest co najwyżej świadectwem tożsamości osobowej, a nie jej kryterium. Na mocy teorii podwójnego aspektu przedmiotem obiektywnie dookreślającym subiektywne pojęcie jaźni jest nieuszkodzony mózg. Mój mózg zatem jest fundamentem (Nagel używa terminu „siedziba”) zdolności do autoidentyfikacji, ponownej identyfikacji a także identyfikacji stanów mentalnych. Słowem, tożsamości osobowej. Nagel także twierdzi, że nie da się wyeliminować wyrażeń okazjonalnych z kompletnej teorii świata dlatego, że poprzez takie zdania dowiadujemy się czegoś o sobie.

Parfit odpira argumentację Nagela poprzez analizę hipotezy osób seryjnych. Pokazuje ona bowiem, że zasadniczo liczy się relacja R wygenerowana dowolną przyczyną, a nie ciągłe istnienie naszych mózgow. Wobec tego sprawą otwartą pozostaje czynnik ciągłości psychicznej życia mentalnego. Hume’a analogia republiki okazała się kolejny raz przydatna, tym razem do odparcia pojęcia zamierzonego desygnatu. Wobec tego ja jako istniejący człowiek/osoba jestem najlepszym kandydatem do roli zamierzonego desygnatu słowa „ja”, natomiast mózg osoby nie ma większości cech, które z zasady przypisujemy sobie. Dlatego gdy używamy słowa „ja”, naszym zamierzonym desygnatem nie jest mózg.

Lejtmotyw rozważań Parfita – teletransportacja i w ten sposób generowana moja replika rodzą problematyczną sytuację, w której dana osoba miałaby wiele istniejących równoległe replik. Z tej możliwości wynika potrzeba nowego sposobu opisu, dlatego też Williams proponuje pojęcie osoby-typu. Parfit odrzuca ten pomysł choćby z tego względu, że jedno ze znaczeń słowa „typ” określa przedmiot abstrakcyjny, czego skutkiem byłoby, że bycie osobą–typem pociągałoby za sobą niemożliwość kresu istnienia (nieśmiertelność).

Ostatnią grupę fikcyjnych, rozważanych przez Parfita, przykładów stanowiło przeciwieństwo podziału, czyli fuzja. Hipotetyczne sytuacje tak podziału, jak i fuzji stanowią fundamentalną aporię dla tożsamości. Tożsamość bowiem, z logicznego punktu widzenia, opiera się na zasadzie jeden do jednego i „wszystko albo nic”. Ich rozpatrzenie miało jednak pokazać, jaka jest względna ważność dwóch składowych relacji R (łączy i ciągłości). Parfit sądzi, że obie te relacje mają znaczenie, lecz nie rozstrzyga, czy są równoważne albo czy któraś z nich jest wyróżniona. Powyższe fikcyjne przypadki pozwalają jednak poręcznie opisać wzajemne relacje. Przyjmując założenie, że osoba jest jaźnią, pierwsza osoba z hipotetycznego drzewa życia (Ewa) mogłaby patrzeć na dowolną osobę z drzewa jak na „jedną z jaźni potomków pochodzących od niej samej”. Taki sposób opisu implikuje ciągłość psychiczną skierowaną ku przyszłości. Określenie „jaźń-przodek” mogłoby posłużyć do wyrażenia ciągłości skierowanej w przeszłość.

Ciągłość psychiczna jest relacją przechodnią w obu kierunkach czasu, dlatego bycie „jaźnią-przodkiem” i bycie „jaźnią-potomkiem” także stanowią relację przechodnią. Określenie „jedna z moich przeszłych jaźni” presuponuje istnienie jakiegoś stopnia łączności. Te zaś mogłaby podkreślać następująca seria określeń: „moja najbliższa przeszła jaźń”, „jedna z moich bliższych przeszłych jaźni”, „jedna z moich bardziej oddalonych przeszłych jaźni”, „jedna z jaźni, którą z trudem można uznać za moją przeszłą jaźń” (oznacza to, że jakby-pamiętam zaledwie nieliczne z jej przeżyć) i wreszcie „jaźń, która nie jest jedną z moich przeszłych jaźni, a jedynie moją jaźnią-przodkiem”.

Sposób mówienia o kolejnych jaźniach, choć nie tak ścisły jak język tożsamościowy, może jednak być dogodny w wyrażaniu „płynnych ograniczeń stopnia łączności”. Parfit nakazuje, by w takich przypadkach mówić bezpośrednio wyłącznie o tychże stopniach. To kwestia stopnia rozmaitych relacji konstytuujących ciągłość istnienia tej samej osoby (natura tożsamości osobowej) jest istotniejsza niżli kwestia selekcji następujących po sobie jaźni (sposób mówienia).

T. Penelhum uważa, że zaproponowany przez Parfita sposób mówienia prowadzi do nieautentycznych reakcji na konflikt wewnętrzny. Ktoś mógłby np. wyrzekać się własnej przeszłości dzieląc ją na następujące po sobie jaźnie, co jest kłamstwem, a w najlepszym razie metaforą. W polemice z T. Penelhumem Parfit wprowadza zjawisko nieutożsamiania się z jakąś dawną fazą przeszłości. Powodem nieutożsamiania się z własnym dawnym „ja” może być wyłącznie znacząca zmiana. Samo nieutożsamianie się może być stopniowalne i mieć miejsce wyłącznie w wypadku niektórych uczuć. Zjawisko to staje się asumptem do podobnego opisu

znaczących zmian charakteru albo osłabienia łączności psychicznej. Takie fazy życia, poprzedzielane znaczącymi zmianami, przyrównuje do serii żyć następujących po sobie osób.

Książkę kończy polemika Parfita z Nozicka koncepcją schematu najbliższego przedłużenia i troski o przyszłe osoby. W niej Parfit twierdzi, że ujęcie Nozicka jest także redukcjonistyczne i daje się w pełni pogodzić z jego podejściem. Odrzuca jedynie tezę Nozicka, że nie sposób uniknąć sądów na temat tożsamości, gdyż liczą się niektóre relacje, których nie da się skalibrować z tożsamością.

W *Słowie końcowym* stwierdziłem, że analizowane krytycznie w książce ontologiczne modele tożsamości osobowej są niewspółmiernymi koncepcjami filozoficznymi, które stoją niejako na antypodach. Z jednej strony mamy substancjalistę Ingardena, z drugiej zwolennika teorii wiązki Parfita. Każdy z tych modeli niesie ze sobą inne, nieporównywalne zalety. U Ingardena znajdziemy skrupulatną, ścisłą metodologicznie analizę tożsamości, przedmiotów czasowo określonych oraz obszerną koncepcję człowieka/osoby. Nie jest ona jednak wolna nie rozmaitych trudności. Najważniejsze z nich to nieusuwalna tautologiczność analiz tożsamości oraz w zasadzie nieuchwytna poznawczo natura konstytutywna, która pełni rolę jednego z czterech warunków tożsamości. Przyjmowana przez Ingardena transcendentna koncepcja tożsamości wyklucza i obnaża słabości popularnego obecnie procesualno-dialektycznego podejścia do tożsamości, w którym jest ona wynikiem nieustającego procesu budowania siebie (autokreacji), rozmaitych identyfikacji i mediacji. Koncepcja poczucia tożsamości i trwałości siebie w czasie jest natomiast ad hoc i wymaga dalszego uzasadnienia o charakterze metafizycznym. Ingarden jednak stronił od metafizyki.

Parfit zaś już w punkcie wyjścia kwestionuje rozstrzygnięcia obecne u Ingardena. W licznych eksperymentach myślowych, które same w sobie już stanowią wartość w obszarze refleksji filozoficznej, rozważa możliwe rozgałęzienia linii życia jednej osoby. To jednak pogwałca zasadę Leibniza *identitatis indiscernibilium*. W efekcie tego Parfit właściwie eliminuje tożsamość jako kategorię eksplanacyjną, zaś jej rolę przejmuje relacja R (łączność i/lub ciągłość psychologiczna). Z opisu ontologicznego (jak u Ingardena) Parfit przechodzi na poziom wyłącznie językowy, gdzie tożsamość staje się, wyzuta z wymiaru metafizycznego, kwestią ewentualnej wygody językowej. Reasumując: z jednej strony mamy nieinformatywność symplicyzmu, z drugiej zaś eliminatywizm redukcjonizmu.

Sądzę jednak, że przedstawione w książce modele tożsamości i wypracowane dystynkcje mogą być wykorzystane do syntetycznej koncepcji osoby i jej tożsamości diachronicznej, w której ontologiczne rozstrzygnięcia Ingardena można by uzupełnić Parfita innowacjami pojęciowymi. W ten sposób ontologiczna koncepcja Ingardena uzyskałaby

niezbędne dopełnienie metafizyczne. Uwaga ta akcentuje jak istotną jest rola metafizyki, której masowa deprecjacja doprowadziła do tego, że skazani jesteśmy na nieuzasadniony dogmatyzm albo niepełne analizy cząstkowe.

Problem osoby i jej tożsamości diachronicznej jest bowiem problemem stricte metafizycznym i tylko na tej drodze może zostać kompletnie rozwiązany.

Dorobek naukowy z okresu całej kariery zawodowej

Na mój dorobek naukowy składają się dwie książki (syntetycznie omówione poniżej), redakcje dwóch monografii naukowych, czterdzieści siedem artykułów, dziewięć recenzji, jednaście sprawozdań z konferencji naukowych, cztery prace popularnonaukowe, jeden przekład, siedem tekstów będących wstępami lub wspomnieniami oraz dwa wywiady.

Szczegółowy wykaz publikacji znajduje się w **załączniku nr 4 *Wykaz osiągnięć naukowych albo artystycznych, stanowiących znaczny wkład w rozwój określonej dyscypliny***

W książce *Byt i recens. Prolegomena do ontologii Józefa Bańki*, Tyczyn b.r.w., WSSG w Tyczynie, stron 105 dokonałem rekonstrukcji ontologii oraz wynikających z niej implikacji metafizycznych reentywizmu. Argumentowałem tam, że reentywizm jest myśleniem systemowym o charakterze konstruktywistycznym (tzw. metafizyka od góry w ujęciu N. Hartmanna), w którym rolę wyjściowego aksjomatu pełni teza *ens et recens convertuntur*. Następnie omówiłem strukturę bytu i konstytuujące go atrybuty, tj. aktualność i terażniejszość. Byt w reentywizmie jest henadą (jednością), która rozpada się na zdarzenie generujące dwukierunkową strzałkę czasu, tj. przeszłość i przyszłość. Dopełnieniem tej tezy jest ontologia zdarzenia, które zaistniawszy w terażniejszości pozostawia swoje zjawiska (peryferia) w postaci tzw. recencjałki dolnej, tj. przeszłości i recencjałki górnej, tj. przyszłości. Obydwie recencjałki generują tzw. inscenzacje epistemologiczne, tj. narracje podmiotowe nadające światu ciągłość. W ostatnim, czwartym, rozdziale książki pokazałem rozumienie filozofii w reentywizmie, tj. ontologiczny punkt wyjścia, systemowość, związki z nauką oraz konstruktywistyczny charakter. Zakończyłem książkę ujęciem czasu z perspektywy reentywizmu.

Gruntownie przepracowana rozprawa doktorska ukazała się w postaci książki *Dekonstrukcja metafizyki. Powstanie (J. Derrida) – Rozkwit – Niespełnienie (R. Rorty)*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2009, stron 355.

W tej książce podjąłem zagadnienie dekonstrukcji metafizyki. Wyszedłem od rekonstrukcji dekonstrukcji w wydaniu jej fundatora Jacquesa Derridy, pokazałem jego wpływ na myśl Richarda Rorty'ego oraz próby tego drugiego wkomponowania tego pierwszego w nurt neopragmatyzmu. Argumentowałem, że dekonstrukcja metafizyki jest jedną z mutacji idei przewycięzania metafizyki. Wywodziłem że Rorty, wbrew deklaracjom, jest myślicielem głęboko uwikłanym w metafizykę. Tę paradoksalność filozofii Rorty'ego wyjaśniałem tezą, że pragmatyczna dekonstrukcja w wydaniu Rorty'ego jest drabiną pozwalającą wyjść z epoki metafizycznej (opuścić metafizyczną fazę rozwoju zachodniej kultury). „Drabinowa” wykładnia wyjaśnia również aktywność Rorty'ego przy mizernej wszak argumentacji z jego strony, gdyż jak sam przyznaje, nie potrafi zaoferować bardziej przekonującego argumentu niżli „przysparza więcej kłopotów aniżeli jest wart” (*makes more trouble than it is worth*).

Pracę podzieliłem na dwie części: pierwszą dotyczącą dekonstrukcji i metafizycznych zależności Rorty'ego od Derridy (w tym autorskich koncepcji banalizowania [*circumvention*] i redeskrypcji), zaś drugą metafizyce i ontologii. Wydobyłem i opisałem dziewięć sensów terminu metafizyka, którymi Rorty operował w różnych okresach swej aktywności filozoficznej. Są to: metafizyka epistemologicznie zorientowana, metafizyka jako perspektywa poznawcza transcendentna względem nauki (Meta-nauka), metafizyka jako esencjalizm, metafizyka jako myślenie wokół dystynkcji to, co rzeczywiste/to, co jedynie pozorne (*Reality/Appearance*), metafizyka jako platonizm, metafizyka jako ustalanie warunków możliwości, metafizyka jako fundament kultury liberalnej, czyli synteza tego, co prywatne i tego, co publiczne, metafizyka jako słownik finalny i wreszcie metafizyka jako ujawnienie Sposobu na Jaki Świat Jest (*the Way the World Is*).

Wykazałem także obecność u Rorty'ego rozstrzygnięć o charakterze ontologicznym. Jego negatywnym stanowiskiem ontologicznym jest antyesencjalizm, zaś pozytywnym – modelowany na systemie liczb naturalnych – panrelacjonizm, w myśl, którego świat stanowi ulegający nieustannym zmianom, rozszerzający się agregat relacji, zaś przedmioty są wiązkami własności konstruowanymi podług potrzeb praktycznych, a żadna relacja i opis nie jest bardziej pierwotny niż inny. Prowadzi to do tzw. wiązkowej koncepcji przedmiotu. Uwzględniwszy jednak inną tezę Rorty'ego, że istnienie i tożsamość przedmiotu są zależne od opisu pokazałem trudności w jakie wikła się to ujęcie.

Dalej analizowałem tzw. darwinowski obraz świata z – pozbawioną jakiegokolwiek wymiaru teleologicznego – naczelną kategorią użyteczności jako substytutem idei reprezentowania świata. Wyszedłem od tezy jakoby kategoria „użyteczności” była tzw. kategorią transcendentalną. Wskazałem na istotne jej ograniczenia w takiej funkcji.

Rozpatrzyłem tezę o tym, że nie mamy innego aniżeli językowy, dostępu do świata. Pokazałem, że nie implikuje ona mocnego tekstualizmu tzn., że istnieją tylko opisy, a świat został na zawsze utracony. Transcendentny wobec języka świat istnieje bowiem jako „brutalna siła i ślepy opór materii” utrzymujący nas ludzi z sobą w związkach przyczynowych, które rozmaicie można opisywać (rozdzielenie na przyczyny i racje). Wbrew Rorty’emu także rozpatruję jakie są relacje między światem a językiem. Argumentuję tam, że Rorty, zalecając milczenie o świecie, głosi szereg tez na temat świata, np. że jest transjęzykową „brutalną siłą”, która może nas ludzi zmiażdżyć, że nie dokonuje wyborów pomiędzy konkurującymi słownikami, że jest transcendentny, podczas gdy prawda jest tworzona. Rozpatruję także możliwość pozajęzykowego dostępu do świata poprzez ból. Konkluduję, że Rortyemu nie udaje się zerwać z tzw. trzecim dogmatem empiryzmu, tj. rozdzieleniem na świat i język przez co nadal tkwi w metafizyce.

W ostatnim rozdziale książki nakreśliłem paradygmatyczny dla Rorty’ego zabieg zerwania z metafizyką. Argumentowałem jednak, że Rorty zajmuje stanowisko metafizyczne, tj. metafizykę kontyngencji, z którą ściśle wiąże się koncepcja człowieka jako pozbawionej centrum wiązki przekonań i pragnień. Przygodność wszak w ujęciu Rorty’ego jest kresem konstatacji i nie domaga się odniesienia do czegoś z istoty swej koniecznego i bardziej pierwotnego ontycznie. Afirmowana radykalna przygodność jest synonimem wolności, świadomością, że nie ma niczego koniecznego i aczasowego, z czym moglibyśmy się utożsamić.

Sformułowałem także dwa argumenty pokazujące, że odrzucanie metafizyki jest niepragmatyczne, przez co Rorty nie jest konsekwentnym pragmatystą. Wychodząc od schopenhauerowskiej tezy, że człowiek jest bytem ze specyficzną ludzką potrzebą metafizyczną, wywodziłem, że metafizyka jest nieodzownym sposobem jej realizowania. Argument drugi odwoływał się do filozofii nauki, w której metafizyka funkcjonuje jako płodna heurystycznie w nauce. Filozofowie nauki pokazują mianowicie, że metafizyka pełniła ongiś i pełni nadal płodną heurystycznie rolę w nauce, a skoro nauka jest najważniejszym sposobem (zestawem narzędzi), jaki „zwierzę zwane człowiekiem” wykształciło w toku swej ewolucji, by radzić sobie ze środowiskiem, to też odrzucenie metafizyki byłoby czynem niepragmatycznym, który mógłby znacząco osłabić nasze zdolności konceptualnego zawłaszczania świata poprzez to, że niekorzystnie wpłynąłby na rozwój nauki. Niekonsekwencją także jest odrzucanie metafizyki nawet z obszaru prywatnej autokreacji, ogranicza bowiem wolność. Wskazuję także inne metafizyczne elementy w myśli Rorty’ego i brak jakichkolwiek pragmatycznych sankcji dla metafizyki, co jest poważną niekonsekwencją.

Konkludowałem, że zabieg zerwania z metafizyką nie powiódł się, a Rorty jest metafizykiem, przy pomocy metafizyki, wykorzeniającym metafizykę.

Czterdzieści siedem artykułów, których jestem autorem, z czego dwóch współautorem dotyczy następujących obszarów filozoficznych dociekań:

- szesnaście artykułów dotyczy najnowszej filozofii polskiej. Są to teksty analityczno-krytyczne. Prezentują autorskie próby interpretacji następujących kwestii i stanowisk: reentywizmu Józefa Bańki, Adama Groblera koncepcji względności bez relatywizmu i roli potrzeb poznawczych, Andrzeja L. Zachariasza ujęcia istnienia jako kategorii transcendentalnej i jego zarysu einanologii (teorii istnienia), Stefana Symotiuka koncepcji człowieka niespokojnego (*homo inquietus*), Aliny Motyckiej teorii dwóch prawd oraz roli intuicji w poznaniu naukowym, propozycji Agnieszki Kowalik-Lekkiej filozoficznego (w sensie filozofii klasycznej) zdeterminowania nauki, obecności świadomego podmiotu w świecie w ujęciu Cezarego Mordki, Marii Szyszkowskiej filozofii codzienności, koncepcji i roli nieokreśloności w filozoficznej eksplikacji świata w ujęciu Jakuba Litwina, zarysu Grażyny Żurkowskiej filozofii radykalnej, przeobrażenia początkowo metafizycznych hipotez w teorie naukowe w ujęciu Kazimierza Jodkowskiego, a także Ewy Domańskiej ontologii *Nekrosa*;

- pięć artykułów poświęciłem metafizologii, którą traktuję jako współczesną formę samoświadomości filozoficznej, tj. zespół filozoficznych rozważań o filozofii jako takiej;

- cztery artykuły poświęciłem kwestiom związanym z dekonstrukcją metafizyki i jej ufundowaniem aksjologicznym;

- dziewięć tekstów dotyczyło społeczno-kulturowej roli filozofii, w tym jej podobieństw i różnic z coachingiem oraz koncepcją zrównoważonego rozwoju;

- cztery teksty dotyczyły rekonstrukcji zagadnień z historii filozofii najnowszej (Rorty i Derrida);

- trzy teksty dotyczyły wstępnych intuicji związanych z problemem tożsamości osobowej;

- dwa dotyczyły filozofii nauki, a cztery blisko związanej z tą kwestią metafizyki w roli źródła wiedzy

- po jednym artykule poświęciłem krytyce klasycznej koncepcji prawdy, związków filozofii z literaturą, funkcjom pojęcia niebytu w dyskursie filozoficznym oraz naturalizowaniu filozofii.

5. Informacja o wykazywaniu się istotną aktywnością naukową albo artystyczną realizowaną w więcej niż jednej uczelni, instytucji naukowej lub instytucji kultury, w szczególności zagranicznej.

Moja aktywność naukowa i organizacyjna realizowała się w trzech następujących obszarach:

5.1. Jako redaktor działów *Pisma Filozofów Krajów Słowiańskich* „ΣΟΦΙΑ” odpowiedzialny byłem za działy: recenzji i not, sprawozdań i komunikatów, w tym też wspomnień oraz kroniki wydarzeń. Jak dotąd ukazało się 18 wolumenów pisma. Ostatnie w 2018 roku. Nadmienię, że pismo to wydawane było przez Stowarzyszenie Filozofów Krajów Słowiańskich, w którym jestem członkiem Zarządu.

5.2. Byłem członkiem komitetu organizacyjnego następujących konferencji międzynarodowych:

- *Europejskie modele tolerancji*, Rzeszów 27-29 maja 1999 r.
- *Filozofia w krajach słowiańskich a procesy globalizacji kulturowej i integracji politycznej Europy*, Boguchwała 8-10 grudnia 2000 r.
- *Byt i możliwość jego ujęcia pojęciowego*, Boguchwała 23-25 grudnia 2001 r.
- *Byt i powinność. Status i funkcje wartości*, Rzeszów – Boguchwała 29 maja – 1 czerwca 2003 r.
- *Filozofia w kulturach narodów słowiańskich*, Boguchwała – Tyczyn, 2 – 5 czerwca 2005 r.
- *Poznanie teoretyczne a prawda*, Rzeszów – Boguchwała, 31 maja – 3 czerwca 2007 r.
- *Człowiek i jego pojęcie*, Iwonicz 16-19 czerwca 2010 r.
- *Polityka, a wartości i interesy*, Iwonicz 21-24 czerwca 2012
- *Filozofia a współczesność*, Nałęczów 22 – 24 września 2014 r.
- *Człowiek wobec dziejów a wizje przyszłości*, Iwonicz 27 – 30 czerwca 2017

5.3. Uczestniczyłem w następujących międzynarodowych konferencjach naukowych, gdzie wygłosiłem referaty:

- *Europejskie modele tolerancji*, Rzeszów 27-29 V 1999 r., referat *Zagadnienie tolerancji w perspektywie sporu relatywizmu z absolutyzmem*;

- *Filozofia w krajach słowiańskich a procesy globalizacji kulturowej i integracji politycznej Europy*, Boguchwała 8-10 grudnia 2000 r., referat *Filozofia i jej rola w kształtowaniu świadomości narodów słowiańskich*;
- *Byt i możliwość jego ujęcia pojęciowego*, Boguchwała 23-25 grudnia 2001 r., referat *Dekonstrukcja metafizyki – szkic problematyki*;
- *Byt i powinność. Status i funkcje wartości*, Rzeszów – Boguchwała 29 maja -1 czerwca 2003 r., referat *Dekonstrukcja a wartości*;
- *Filozofia w kulturach narodów słowiańskich*, Boguchwała – Tyczyn, 2 – 5 czerwca 2005 r., referat *Perspektywy i przedmiot einanologii*;
- *Poznanie teoretyczne a prawda*, Rzeszów – Boguchwała, 31 maja – 3 czerwca 2007 r., referat *Prawda w neopragmatyzmie. Rorty versus Putnam*;
- *Człowiek i jego pojęcie*, Iwonicz 16-19 czerwca 2010 r., referat *Problem tożsamości osobowej*;
- Czwarte międzynarodowe spotkania Patočkowe pt. *Derrida i fenomenologiczna herezja. W osiemdziesiątą rocznicę urodzin Jockuesa Derridy*, Rzeszów 04-05 listopada 2010, referat *Miejsce i kształt metafizyki w postmetafizycznej erze. Casus Derridy*;
- *Fenomenologia Hegla*, Rzeszów 29-31 maja 2008 r, referat *Hegel w oczach Rorty'ego*;
- *Polityka, a wartości i interesy*, Iwonicz 21-24 czerwca 2012 r., referat *Polityczny wymiar idei tożsamości*;
- *Filozofia a współczesność*, Nałęczów 22 – 24 września 2014 r., referat *Metafilozofia - współczesna forma filozoficznej samoświadomości*;
- *Pokój jako warunek globalizacji i zdrowia człowieka*, Nałęczów 30 listopada – 2 grudnia 2015r., referat *Czy filozofia jest formą choroby oraz przemocy?*;
- *Człowiek wobec dziejów a wizje przyszłości*, Iwonicz 27 – 30 czerwca 2017 r., referat *Tożsamość osobowa w czasie a problem przyszłości*;
- *Filozoficzne problemy XXI wieku*, w trybie online Rzeszów 9 czerwca 2021, referat *Tożsamość i bycie sobą – wyzwanie na miarę naszych czasów*;
- *WSPÓŁCZESNE WYZWANIA A WARTOŚCI*, UMCS Lublin w trybie online 10-11 grudnia 2021, referat *Bycie sobą” – między ontologią a aksjologią*.

5.4. Uczestniczyłem w następujących konferencjach zagranicznych:

- *Hľadanie L'udskej Identity, Banská Bystrica, 21 – 22 października 2003 r. referat Tożsamość człowieka – między esencją a autokreacją;*
- *Minulé a súčasné podoby filozofickej reflexie človeka, Banská Bystrica, 26 – 27. 10. 2005, referat Człowiek bez metafizycznych fundamentów;*
- *Problem hranic medzi filozofiou, umenim a vedou, Banská Bystrica, 24 – 25 października 2007, referat Wokół prób oddzielenia filozofii od nauki;*
- *Racionálne- iracionálne, Kongresove centre SAV Smolenice 06 – 07 października 2014 r., referat Racjonalność a metafizyka i nauka.*

6. Informacja o osiągnięciach dydaktycznych, organizacyjnych oraz popularyzujących naukę lub sztukę.

6.1. Osiągnięcia dydaktyczne:

- W ramach kierunku *Filozofia* w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego aktualnie prowadzę lub prowadziłem zajęcia z następujących przedmiotów:

Historia filozofii polskiej (ćwiczenia), Teoria poznania (ćwiczenia), Teoria bytu (ćwiczenia), Metodologia nauk (wykład i ćwiczenia), Metodologii badań naukowych (wykład i ćwiczenia), Wstęp do filozofii (wykład i ćwiczenia), Konwersatorium z teorii bytu, Konwersatorium z metafizyki, Filozofia nauki (konwersatorium), Historia nauki (wykład), Wybrane zagadnienia z filozofii XX i XXI wieku (wykład i ćwiczenia), Teorie negocjacji i *life coachingu* (konwersatorium), *Life coaching* (konwersatorium), Metafilozofia (konwersatorium), Filozofia teoretyczna (konwersatorium), Filozofia najnowsza (wykład), Zaawansowane problemy filozofii współczesnej (konwersatorium), Wybrane zagadnienia filozofii najnowszej (konwersatorium), Ontologie XX wieku (wykład).

- Dla kierunków pozafilozoficznych w Uniwersytecie Rzeszowskim aktualnie prowadzę lub prowadziłem zajęcia z:

Metodologii nauk biologicznych, Logicznych podstaw języka, Historii filozofii, Filozofii, Podstaw filozofii, Filozofii przyrody, Filozofii człowieka, Tożsamości kulturowych oraz Metodologii badań naukowych

- Zajęcia z etyki dla: III Liceum Ogólnokształcącym im. Cypriana Kamila Norwida w Rzeszowie (2013-2016); Gimnazjum Dwujęzycznego w Boguchwale (2016-2019), Liceum Ogólnokształcącego w Boguchwale (2016-2022)

- Zajęcia z filozofii dla: Gimnazjum Dwujęzycznego w Boguchwale (2016-2019), Liceum Ogólnokształcącego w Boguchwale (2019-2022)
- Zajęcia z edukacji filozoficznej dla Szkoły Podstawowej Montessori z Oddziałami Dwujęzycznymi w Boguchwale (2018-2019)
- Od 2008 roku byłem promotorem 12 prac licencjackich i 1 pracy magisterskiej
- W 2010 r. zostałem Laureatem Studenckiej Nagrody KANT w kategorii *Mistrz metafory*.
- Recenzowałem około 40 prac magisterskich i licencjackich z filozofii.
- Jestem promotorem pomocniczym w następujących otwartych przewodach doktorskich:

mgr Anastazja Cheiz, *Fenomen irracjonalnego w filozofii: próba ujęcia teoretycznego*; promotor główny dr hab. Przemysław Paczkowski, prof. UR;

mgr Paweł Skowronek, *Konstruktywizm w filozofii nauki Ludwika Flecka*; promotor główny dr hab. Przemysław Paczkowski, prof. UR;

mgr Andrzej Niemiec, *Umysł a reszta świata w ontologii Chmieleckiego*; promotor główny dr hab. Andrzej Niemczuk, prof. UR

- Od początku zatrudnienia niemal bez przerwy jestem opiekunem roku kierunku *Filozofia*

6.2. Osiągnięcia organizacyjne:

- W latach 2005 – 2013 przez 3 kadencje z rządu pełniłem funkcję zastępcy dyrektora Instytutu Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego (od 1 października 2007 do 30 września 2012 Międzywydziałowego Instytutu Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego). Następnie funkcję zastępcy dyrektora Instytutu Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego pełniłem w okresie od 1 października 2016 roku do 30 września 2018 oraz od 1 października 2019 do chwili obecnej.
- Od 1998 roku, z roczną przerwą w okresie od października 2008 do października 2009, pełnię funkcję opiekuna naukowego Koła Studentów Filozofii Eudajmonia (obecna nazwa), z którym w 1999 roku zorganizowałem Ogólnopolski Zjazd Studentów Filozofii w Strzyżowie. Koło pod moją opieką wydaje pismo Forum Filozoficzne (jak dotąd ukazało się 17 numerów pisma).

- Od 2015 do 2019 byłem członkiem Rady Wydziału Socjologiczno-Historycznego Uniwersytetu Rzeszowskiego
- Niemal przez cały czas zatrudnienia w Uniwersytecie Rzeszowskim, tj. od 1998 r. jestem członkiem Rady Instytutu Filozofii
- Byłem członkiem komitetów organizacyjnych następujących konferencji naukowych:
 1. Konferencja międzynarodowa, *Europejskie modele tolerancji*, Rzeszów 27-29 maja 1999 r.
 2. III Ogólnopolska konferencja studentów filozofii, Strzyżów wrzesień 1999 r.
 3. Konferencja międzynarodowa *Filozofia w krajach słowiańskich a procesy globalizacji kulturowej i integracji politycznej Europy*, Boguchwała 8-10 grudnia 2000 r.
 4. Konferencja międzynarodowa *Byt i możliwość jego ujęcia pojęciowego* - Boguchwała 23-25 grudnia 2001 r.
 5. Konferencja międzynarodowa *Byt i powinność. Status i funkcje wartości*, Rzeszów – Boguchwała 29 maja -1 czerwca 2003 r.
 6. Konferencja międzynarodowa, *Filozofia w kulturach narodów słowiańskich*, Boguchwała – Tyczyn, 2 – 5. czerwca 2005 r.
 7. Konferencja międzynarodowa *Poznanie teoretyczne a prawda*, Rzeszów – Boguchwała, 31. maja – 03. czerwca 2007 r.
 8. Międzynarodowa Konferencja Filozofów Krajów Słowiańskich, *Człowiek i jego pojęcie*, Iwonicz 16-19 czerwca 2010 r.
 9. Międzynarodowa Konferencja Filozofów Krajów Słowiańskich, *Polityka, a wartości i interesy*, Iwonicz 21-24 czerwca 2012 r.
 10. Konferencja międzynarodowa, IX Konferencja Filozofów Krajów Słowiańskich, *Filozofia a współczesność*, Nałęczów 22 – 24 września 2014 r.
 11. Konferencja międzynarodowa, X Konferencja Filozofów Krajów Słowiańskich nt. *Człowiek wobec dziejów a wizje przyszłości*, Iwonicz 27 – 30 czerwca 2017 r.
 12. Ogólnopolska Konferencja Interdyscyplinarna „Idee i społeczeństwo – filozoficzne podstawy podejmowania decyzji. W 150 rocznicę urodzin profesora Leona Petrażyckiego”, Rzeszów 24 listopada 2017 r.
 13. Obchody Światowego Dnia Logiki pod auspicjami UNESCO. Seminarium logiczne, Rzeszów 17. 01. 2020 r.
- Od 2020 jestem członkiem Rady Naukowej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego

- Jestem lub byłem członkiem wielu komisji uczelnianych: Uczelnianej komisji ds. jakości kształcenia oraz Senackiej komisji ds. finansów, Uniwersyteckiej komisji ds. dyscypliny.
- Od 2005 do 2010 roku byłem członkiem Rady programowej Uniwersytetu Trzeciego Wieku w Uniwersytecie Rzeszowskim, w ramach którego wygłosiłem 3 wykłady.
- Wielokrotnie byłem w składzie komisji rekrutacyjnych dla kierunku *Filozofia*, dwukrotnie, w latach 2010, 2011, jako jej przewodniczący.
- w 2014 r. współtworzyłem specjalizację z *Filozofii teoretycznej i Kognitywistyki* w ramach kierunku studiów *Filozofia*
- w 2015 zaprojektowałem *Studia podyplomowe z Etyki i Filozofii*; zostałem też powołany do pełnienia funkcji kierownika tychże studiów (odbyła się jedna edycja w roku akademickim 2015-2016)
- w 2018 r. zaprojektowałem studia podyplomowe z *Kultury chińskiej* i zostałem powołany do pełnienia funkcji kierownika tychże studiów (studia nie zostały uruchomione z powodu niewystarczającej liczby chętnych)
- w 2018 r. byłem przewodniczącym zespołu projektującego kierunek studiów z *Komunikacji Międzykulturowej*, studia I stopnia;
- od 2018 jestem kierownikiem kierunku *Filozofia* w Uniwersytecie Rzeszowskim
- od 2019 r. jestem członkiem Rady Dydaktycznej Kolegium Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Rzeszowskiego
- w 2021 r. byłem członkiem zespołu projektującego kierunek studiów z *Komunikacji Międzykulturowej*, studia II stopnia
- Wielokrotnie organizowałem lub współorganizowałem Uniwersyteckie Drzwi Otwarte dla kierunku filozofia.

6.3. Osiągnięcia popularyzujące naukę:

- Od wielu lat jestem członkiem komitetu redakcyjnego *Pisma Filozofów Krajów Słowiańskich „ΣΟΦΙΑ”*. Jak dotąd ukazało się 18 wolumenów pisma, a ostatnie w 2018 roku. Pismo to wydawane było przez Stowarzyszenie Filozofów Krajów Słowiańskich, w którym jestem członkiem Zarządu.
- Wielokrotnie brałem udział w licznych akcjach promujących filozofię np. Uniwersyteckie Drzwi Otwarte dla kierunku filozofia, *Spotkania z filozofią*

organizowane przez Liceum im. Kopernika w Jarosławiu czy *Igrzyska filozoficzne* w Liceum Ogólnokształcącym w Głogowie Małopolskim.

- Wielokrotnie brałem udział w audycjach tematycznych w Radiu Rzeszów.
 - Wygłosiłem w Uniwersytecie Rzeszowskim następujące wykłady dla młodzieży szkół średnich: w 2012 r. wykład pt. *Specyfika XX wiecznej filozofii*, w 2016 r. *Dlaczego filozofujemy?*, w 2020 r. *Filozofia – drugie imię wolności*.
 - 22 stycznia 2014 r. na zaproszenie studentów politologii, literaturoznawstwa i filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego wygłosiłem wykład w ramach “*W kręgu idei*”, *Czy filozofowie odpowiadają za losy świata? R. Rorty'ego idea polityki kulturalnej i społecznej roli filozofii*.
 - 25 kwietnia 2016 r. wygłosiłem wykład w Katedrze Metod Organizacji i Zarządzania Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie *Od paradygmatów do programów badawczych, czyli jak rozwija się nauka?*
 - Na zaproszenie organizatorów XXIII Ogólnopolskiego Sympozjum z cyklu ZADANIA WSPÓŁCZESNEJ METAFIZYKI, FILOZOFIA REALISTYCZNA WOBEC WYZWAŃ WSPÓŁCZESNOŚCI w 100. rocznicę urodzin Ojca prof. Mieczysława A. Krąpca i w 1. rocznicę śmierci Księdza prof. Andrzeja Maryniarczyka, KUL Lublin 9 grudnia (czwartek) 2021 w trybie zdalnym Platforma MS Teams wygłosiłem referat *Antymetafizyczne tendencje współczesności*
 - Na zaproszenie organizatorów międzynarodowej konferencji naukowej WSPÓŁCZESNE WYZWANIA A WARTOŚCI, UMCS Lublin w trybie online 10-11 grudnia 2021 wygłosiłem referat *Bycie sobą” – między ontologią a aksjologią*
 - Udzieliłem wywiadu *O tym, że wszędzie warto filozofować. Wywiad z drem Włodzimierzem Ziębą*, „Amor Fati. Antropologiczne czasopismo filozoficzne”, grudzień 4 (4)/2015, s. 33 – 53.
 - Wielokrotnie byłem członkiem oraz recenzentem Komitetu Olimpiady Filozoficznej w Rzeszowie.
 - Z okazji pięćdziesięciolecia śmierci Romana Ingardena udzieliłem wywiadu *Ingarden na pandemię: człowiek jest siłą, która przekracza czas*, https://www.biznesistyl.pl/ludzie/wywiady/9972_.html
7. Oprócz kwestii wymienionych w pkt. 1-6, wnioskodawca może podać inne informacje, ważne z jego punktu widzenia, dotyczące jego kariery zawodowej.

- Od stycznia 2022 r. pełnię funkcję Przewodniczącego Rzeszowskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego
- W roku akademickim 1997-1998 pobierałem Stypendium Ministra Nauki
- W 2013 r. zostałem uhonorowany Brązowym medal Rektora Uniwersytetu Rzeszowskiego za długoletnią służbę
- W 2018 r. otrzymałem Nagrodę jubileuszową za dwadzieścia lat pracy.
- W 2017 r. uzyskałem Grant Dziekana Wydziału Socjologiczno-Historycznego Uniwersytetu Rzeszowskiego na badanie naukowe pt. *Redukcjonizm w kwestii tożsamości osobowej w czasie.*

.....
(podpis wnioskodawcy)