

**Ocena rozprawy habilitacyjnej i dorobku naukowego  
Pana Doktora Sławomira Sikory**

Z ogromnym żalem konstatuje jednoznacznie, że po bardzo wnikliwym zapoznaniu się z przedłożonym dorobkiem naukowym pana dra Sławomira Sikory, w mojej ocenie przedłożony pod ocenę dorobek naukowy od 2000 r. (momentu uzyskania stopnia naukowego doktora nauk humanistycznych w dziedzinie językoznawstwa) jest niewystarczający, żeby nie powiedzieć niedostateczny, i nie kwalifikuje się do dalszego procedowania o nadanie tytułu doktora habilitowanego w dziedzinie nauk humanistycznych w dyscyplinie językoznawstwo. Osiągnięcia naukowe pana dra Sławomira Sikory, ubiegającego się o stopień doktora habilitowanego *nie odpowiadają* ustawowym wymaganiom określonym w art. 219 ust. 1 pkt 2. Dotychczasowe badania pana dra Sikory obracają się wokół językoznawstwa i logiki w kontekście buddyźmu i filozofii buddyjskiej.

### **1. Monografia habilitacyjna**

1.1. Podstawowym, ale też najnowszym wkładem badawczym pana dra Sławomira Sikory jest jego książka pt. *Kryterium monotoniczności w międzykulturowej analizie porównawczej logiki. Metoda analizy formalnej systemu wnioskowań Dignāgi*. (Wydawnictwo Rys, Poznań 2020), przedłożona jako rozprawa habilitacyjna, i tym też osiągnięciem naukowym zajmę się na początek.

Licząca 190 stron formatu A5 rozprawa składa się sześciu rozdziałów, które treściowo układają się w sensowny wywód: od „1. Wprowadzenia”, przez „2. Podstawowe założenia dotyczące metody badań”, przedstawienie teoriopoznawczych i semiotycznych koncepcji Dignagi (3.), rekonstrukcję semiotycznej systemu Dignagi (4.) i zarys logik niemonotonicznych (5.) po końcowy rozdział „6. Modelowanie formalne systemu wnioskowań Dignāgi” wraz z krótkim zakończeniem. W założeniu jest to „monografia z zakresu problematyki metod analizy formalnej systemów semiotycznych z obszarów odmiennych kulturowo”, gdzie takim obszarem odmiennym kulturowo jest logika buddyjska w wersji wypracowanej przez Dignagę (Dignāga, ok. 480–540), uważanego niekiedy za twórcę logiki buddyjskiej. Za podstawę analizy autor bierze dwie prace Dignagi, *Hetu-cakra* i *Pramāṇa-samuccaya*.

Autor stawia sobie za cel zbadanie, jak kulturowe uwarunkowania wpływają na systemy wnioskowań, a do metodologicznego instrumentarium dodaje pojęcie „konsekwencji logicznej”, kryterium (nie)monotoniczności i „logikę założeń domyślnych”. Przyjęta metodologia ma udzielić odpowiedzi na pytanie, „dlaczego ludzie Wschodu i Zachodu myślą inaczej?” (s. 7), a w tym celu autor stara się stworzyć model formalny dla opisu systemu wnioskowań Dignagi. Autor dochodzi do szeregu konkluzji jasno i syntetycznie wyszczególnionych w jego *Autoreferacie* (ss. 12–13), choć już nie tak jasno w samej rozprawie, gdzie są one bardzo rozproszone, nie znajdujemy ich w zakończeniu.

Rozprawy, co do których nie ma żadnych wątpliwości co do ich wysokiej jakości naukowej i rzetelności, recenzuje się stosunkowo prosto. W odmiennych wypadkach należy skrupulatnie wykazać braki i dostrzeżone problemy, aby nie było wątpliwości, że recenzja napisana jest w sposób wyważony, bezstronny i obiektywny: to nakłada wymóg w miarę szczegółowego ustosunkowania się wielu kwestii, co powoduje, że recenzja szybko się rozrasta. Gdybym miał uwzględnić w niniejszej recenzji wszystkie moje kilkaset (sic!

0 uwag zanotowanych na marginesach rozprawy, recenzja zapewne przybrałaby rozmiary przerastające objętość recenzowanej pracy. Choć ograniczam się do niezbędnego minimum, to niestety recenzja pozostaje obszerna.

**1.2. Rozprawę cechuje wtórność i brak oryginalności**, przy czym nie mam tu na myśli oryginalności samego pomysłu na pracę, tj. badanie struktury i charakteru logiki buddyjskiej wypracowanej przez Dignagę w dwóch ważnych tekstach i przyjrzenie się temu od strony (nie)monotoniczności, co samo w sobie jest *pomysłem* oryginalnym. Mówiąc o wtórności, mam na myśli całkowity brak w rozprawie odniesienia do źródeł, tj. to konkretnych tekstów i stwierdzeń samego Dignagi. Trudno powiedzieć, skąd Habilitant czerpie swoje poglądy nt. Dignagi i jego filozofii, i do czego się odnoszą konkretnie jego analizy i wnioski. Sam nie przytacza *ani razu* żadnych tekstów oryginalnych, a co najwyżej bazuje na przekładach „z drugiej ręki”, tj. na język angielski. Trudno więc w takim wypadku mówić o rzetelnym i metodologicznie właściwym podejściu do badań dotyczących innego kręgu kulturowego, jeśli nie przyglądamy się temu, co mówi sam filozof-logik z tego kręgu. Habilitant sam stawia tu określone postulaty metodologiczne (s. 86–87), które wskazują na aspekty translacyjno-syntaktyczne, semantyczno-pragmatyczne itp., i wymagają analizy źródeł. Trudno mówić o tych aspektach, skoro sam Habilitant nie analizuje *żadnych* tekstów źródłowych Dignagi. Wtórność pracy zatem odnosi się do:

- wtórności źródeł: Habilitant formułuje swoje poglądy nie na podstawie tekstów oryginalnych, lecz na podstawie przekładów „z drugiej ręki”, do tego potraktowanych wybiórczo i szczątkowo;
- wtórności poglądów: Habilitant formułuje zatem swoje poglądy już na podstawie opinii sformułowanych przez innych badaczy– tłumaczy, korzystających bezpośrednio z tekstów źródłowych;
- wtórności literatury przedmiotu: Habilitant bazuje swoje poglądy przede wszystkim na literaturze przedmiotu już zdezaktualizowanej, nie zna aktualnej literatury przedmiotu i traktuje ją bardzo wybiórczo (co ma odzwierciedlenie w bardzo ubogiej i niezadowalającej bibliografii).

Jednocześnie praca napisana jest nieprzejrzysta i – wbrew pozornie tylko klarownemu układowi rozdziałów – pozostaje całkowicie niejasna dla czytelnika wykształconego acz niebędącego akurat specjalistą w tej dziedzinie, gdyż sposób przekazu informacji – niejasny, niepełny i szczątkowy, często powierzchowny, arbitralny i bez wyjaśnień, ale też niejednokrotnie wprost nierzetelny – powoduje, że treść rozprawy pozostaje hermetyczna, choć taka wcale być nie musi: także prace naukowe winny być pisane klarownie i zrozumiale.

**1.3. Dostrzegam poważne problemy ze strukturą rozprawy.** Problematyczny jest już sam tytuł rozprawy, zawierający „kryterium monotoniczności”, choć w pracy Habilitant będzie się odwoływać do kryterium niemonotoniczności: „na poziomie metody badań ustanawia się tym samym własność *niemonotoniczności wnioskowań* jako kryterium badań porównawczych” (s. 87). Tym samym tytuł nie oddaje treści w tym aspekcie.

Dopiero na ss. 86–87 odkrywamy, jaką metodologią będzie posługiwać się Habilitant, który wprowadza „model wyjaśniania systemu wnioskowań”, choć takie kluczowe uwagi powinny się znaleźć na samym początku. Habilitant wyróżnia w tym względzie aspekty: 1. translacyjno-syntaktyczny, 2. semantyczno-pragmatyczny, 3. porządkujący uniwersum dyskursu i 4. niemonotoniczności analizowanych wnioskowań. Przy aspekcie 3. Habilitant czyni założenie, że dotyczy on „doboru właściwych metod porządkujących przestrzeń ontologiczną dla teorii wnioskowań” (s. 87) i „Porządek ontologiczny (w sensie formalnym) powinien stanowić odzwierciedlenie preferowanych w danej kulturze w tym względzie filozoficznych

zobowiązań. Na przykład, do innego porządku ontologicznego odwołują się zwolennicy uniwersalizmu logicznej szkoły nyāya, do innego nominalista Dignāga” (s. 87, n. 50). Uwzględnianie ontologii przy analizie systemów logicznych jest oczywiście niezbędne, ale jednak założenia Habilitanta tak sformułowane oznaczają, że (1) należałoby mówić o odrębnym systemie logiki w szkole njaji i o odrębnej logice buddyjskiej (co nie jest prawdą, gdyż wprawdzie możemy mówić o osobnych szkołach, to były one w ciągłym dialogu i wymianie, tworząc *jedną*, acz wewnętrznie zróżnicowaną tradycję logiki indyjskiej), oraz (2) wymiana myśli nt. logiki między przedstawicielami szkoły njaji a buddystami byłaby niemożliwa.

Habilitant nigdzie nie wyjaśnia, dlaczego wybrał akurat za podstawę swoich badań dwie prace Dignagi: (1) *Pramāṇa-samuccaya* (ale już nie odautorski, integralny komentarz *Pramāṇa-samuccaya-vṛtti*, do którego się Habilitant nigdzie nie odnosi), a z niego tylko rozdział 5. (a już nie rozdziały 2. i 3., bezpośrednio związane z tematyką rozprawy) oraz (2) *Hetu-cakra-ḍamaru*, i co te dwie prace wiąże. *Notabene* tytuł tej drugiej pracy – *Hetu-cakra-ḍamaru* – nigdzie nie jest podany w pełni i poprawnie! Wszędzie mowa jest tylko „*Hetucakra*”, a tylko na s. 101 mamy dwukrotnie rozwinięcie, ale nonsensowne: *Hetucakraḍamaru* – por. „the quite nonsensical *hamaru*” (He, Huanhuan; van der Kuijp, Leonard W. J.: „Once Again on the \**Hetucakraḍamaru*: Rotating the Wheels”, *Journal of Indian Philosophy* 44 (2016) s. 275). To pytanie o wybór jest wielce zasadne, gdyż *Hetu-cakra-ḍamaru* jest pracą wczesną, w której Dignāga zajmuje się systemem logicznym rozwijanym wcześniej przez Wasubandhu (320–38)?, ew. Vasubandhu II 400–480?), i ta praca dotyczy przede wszystkim tych wczesnych zagadnień, będąc zasadniczo podsumowaniem i rozwinięciem teorii Wasubandhu wyrażonych w *O procedurze debaty* (*Vāda-vidhāna*) i *O regułach debaty* (*Vāda-vidhi*). Co więcej, Dignagi *Hetu-cakra* jest głównie schematem dydaktycznym i prostym narzędziem propedeutycznym: „Vasubandhu’s criteria for a valid inference-schema are concise and precise, and there is nothing essential omitted. Dignāga’s »wheel of justifications« (*hetu-cakra*), sometimes held to be the first complete Indian formulation of what constitutes the validity and invalidity of an argument, is in fact nothing of the kind: it is a pedagogic device mapping out in detail what Vasubandhu’s criteria already presuppose” (Stefan Anacker: *Seven Works of Vasubandhu*, 2005: s. 34). Musimy mieć na uwadze, że *Hetu-cakra-ḍamaru* jest maleńkich rozmiarów: składa się z zaledwie dziewięciu wersów, a zasady w nich ujęte dają się potem przełożyć graficznie na diagram o dziewięciu polach (3x3), przy czym nie jest tak, że jeden wers odpowiada jednemu polu, jak zdaje się zakładać Habilitant (np. ss. 114–173): wersy opisują, jak rozrysować diagram. Trudno więc się zgodzić z Habilitantem, żeby „uznać badania logiczne Dignāgi (przedstawione w tekście *Hetu-cakra* – P.B.) za badania formalne relacji inferencji wnioskowań”, czy z tym, że „twórca *Hetucakry* używa nazw metajęzykowych na poziomie analizy formy wnioskowań” (s. 112), gdyż nie sposób doszukiwać się w tak skąnym tekście metajęzyka. Tym trudniej uznać, że opis treści tego prostego tekstu na ss. 114–173 oddaje istotę klarownych zasad wnioskowania przedstawionych w bardzo prostym diagramie i dziewięciu polach. Błędne jest też uznanie, że *Hetu-cakra* prowadzi do „konkluzji wnioskowania[, która] jest *konsekwencją logiczną* u przesłanek” (s. 129) – w tym krótkim tekście znajdujemy tylko reguły (schemat) dotyczące możliwych zachowań racji logicznej (*hetu*) i wskazania, w jakich (tylko dwóch) wypadkach z dziewięciu racja logiczna zapewnia poprawność wnioskowania.

Z kolei Dignagi dojrzała praca *Pramāṇa-samuccaya* wprowadza zupełnie nową epistemologię i zasady logiczne. Należałoby wprzód wykazać, że obie prace odwołują się do tych samych założeń logicznych, co jest jednak wielce wątpliwe. Z pewnością należy stwierdzić, że rozważania zawarte w późnym dziele *Pramāṇa-samuccaya* nie objaśniają nam zasad opisujących rację logiczną omawianych we wczesnej pracy *Hetu-cakra-ḍamaru*. Co więcej, Habilitant nie wykazuje się nawet znajomością faktu, że ten niewielki tekst

*Hetu-cakra-ḍamaru* zachował się w dwóch różnych wariantach (Huanhuan He; Leonard W. J. van der Kuipj: „Once Again on the \**Hetucakraḍamaru*: Rotating the Wheels”, *Journal of Indian Philosophy* 44 (2016) 267–302).

**1.4. Moje poważne zastrzeżenia budzi w omawianej monografii szereg kluczowych badawczo kwestii, w tym przyjęte założenia i sam punkt wyjścia, który niejako daje gwarancję niepowodzenia w badaniach.** Habilitant stawia sobie za cel opisanie buddyjskiej teorii wnioskowań, jaką stworzył buddyjski filozof Dignāga. Odwołuje się w swej rozprawie do dwóch prac Dignagi: *Diagram-koło racji logicznej (Hetu-cakra-ḍamaru* – tytuł tej pracy nie jest ani razu zapisany prawidłowo przez Habilitanta!) oraz *Kompendium kryteriów poznawczych (Pramāṇa-samuccaya)*. W tym drugim traktacie system wnioskowania jest wyłożony w rozdziałach „2. Wnioskowanie dla samego siebie (*svārthānumāna*)” oraz „3. wnioskowanie dla ‘drugiego’ (przeciwnika) (*parārthānumāna*)”. W rozdziale piątym pt. „wykluczenie innych referentów (*anyāpoha*)” Dignāga dowodzi, że język / komunikacja werbalna także może zostać zaklasyfikowany jako rodzaj wnioskowania na podstawie znaków, jakimi są słowa. Zatem rozdział ten jest rozszerzeniem zasad wnioskowania, omówionych w rozdziale 2. i 3., na obszar języka. Niestety, w swojej rekonstrukcji reguł wnioskowania w systemie Dignagi Habilitant praktycznie całkowicie pomija milczeniem rozdziały 2. i 3., a skupia się wyłącznie na rozdziale 5., który w gruncie rzeczy pozostaje niezrozumiały od strony logicznej, jeśli pominie się dwa rozdziały 2. i 3., kluczowe dla zagadnień logicznych i wnioskowania. Bez analizy podstaw systemu logiki Dignagi zawartych w rozdziałach 2. i 3. nie sposób w sposób sensowny i gruntowny osiągnąć cele, jakie sobie Habilitant stawia w swojej rozprawie. Jednocześnie, gdy skupimy się wyłącznie na rozdziale 5. poświęconym językowi naturalnemu potraktowanemu jako podtyp wnioskowań (*anumāna*), to nie może dziwić oczywiście błędna metodologia wskazana w „Zakończeniu” rozprawy, że „Zastosowana metoda łączy w sobie pojęciowe i teoretyczne walory badań oferowane w ramach semiotyki formalnej oraz wzmacnia jej siłę eksplanacyjną o teoretycznie własności *logik niemonotonicznych*” (s. 175), tym bardziej, że analizy samego Habilitanta (obarczone błędem *petitio principii*) wskazują, że z dziewięciu schematów w tekście *Hetu-cakra* niektóre są monotoniczne, a inne niemonotoniczne. Równie też wadliwa jest konkluzja podana w tymże „Zakończeniu” rozprawy, że „Zastosowana w badaniu analiza ustala związek między tym, z czego wnioskujemy, ... , a tym, co wnioskujemy, ... , jako semiotyczny związek między znakiem a jego referentem (podkreślenie P.B.)” (s. 175). Ani wskazana metoda, ani wnioski nie mogą dotyczyć zatem systemu logiki wypracowywanego przez Dignagę, gdyż dotyczą jej wąskiego wycinka w zakresie wskazanym przez rozdział 5. traktatu *Pramāṇa-samuccaya*, gdzie język traktowany jest jako podtyp wnioskowań, a tym bardziej nie mogą się odnosić do schematów logicznych opisanych we wczesnym tekście Dignagi *Hetu-cakra*, kiedy to Dignāga jeszcze nie wypracował swojej teorii języka (*śabda*) jako podtypu wnioskowań (*anumāna*) i teorii *anyāpoha* (‘wykluczenie innych referentów’), którą Habilitant wpisuje w treść pracy *Hetu-cakra-ḍamaru*. Całość rozprawy na poziomie meta-analizy bazuje więc na:

- (1) błędzie *petitio principii*, kiedy Habilitant bada tylko rozdział 5. i język jako podtyp systemu wnioskowań, po czym rozciąga wnioski na całość systemu logicznego Dignagi, po czym uznaje, że taka ‘logika’ ma wymiar semiotyczny, *ergo* logika Dignagi bazuje na „semiotycznym związku między znakiem a jego referentem”,
- (2) całkowitym zaniechaniu / pominięciu kluczowych dla logiki rozdziałów traktatu *Pramāṇa-samuccaya* (2. i 3.), oraz

(3) ahistoryczności, kiedy rozważania z późnego, dojrzałego traktatu Dignagi nt. języka (*Pramāṇa-samuccaya*, rozdz. 5.) przenosi się na krótki tekst dydaktyczno-propedeutyczny *Hetu-cakra* z wczesnego okresu twórczości Dignagi.

**1.5. Pracę cechuje pod pewnymi względami anachroniczność**, jeśli chodzi o oddanie logiki indyjskiej, co wiąże się z tym, że **Habilitant bazuje na mało aktualnej literaturze przedmiotu**. Sam Habilitant pisze o ważnej, popularnej i swego czasu przełomowej pracy – Vidyabhusana, Satis Chandra: *A History of Indian Logic* (pełen tytuł to *A History of Indian Logic (Ancient, Mediaeval and Modern Schools)* z 1921 r. – „choć z dzisiejszej perspektywy praca Satisa chandry Vidhyabhushany ma już walor jedynie czysto historyczny, to podkreślić należy, że przez dziesięciolecia inspirowała ona metodologię badań indologicznych z zakresu logiki”. A jednak to ta właśnie mocno już przestarzała praca jest najczęściej przez niego cytowanym (kilkadziesiąt razy!) i podstawowym źródłem. Jednocześnie autor wykazuje się praktyczną nieznajomością obszernej i ważnej literatury na temat indyjskiej i buddyjskiej logiki, jaka powstała po pracy Vidhabhushany. Habilitant dość często (s. 39) powołuje się także na swego czasu bardzo popularną pracę Theodora Stcherbatsky'ego: *Buddhist Logic* z 1930, ale z perspektywy dzisiejszej już anachroniczną i bardzo nieaktualną.

**1.6. W rozprawie napotykaemy na bardzo wiele nieuzasadnionych, błędnych lub nietrafnych stwierdzeń, w tym błędnie ujmujących logikę indyjską, w tym także buddyjską, i jej kontekst; poniżej wskazuję na niektóre z tych problemów.**

Habilitant twierdzi, że „przepadł zapisany w sanskrycie intelektualny dorobek Dignāgi oraz wielu innych filozofów i logików buddyjskich” (s. 16) – nie do końca jest to prawdą, gdyż zachowało się bardzo dużo prac w sanskrycie z tej tradycji, w tym także nawet obecnie odkrywane są nowe manuskrypty w sanskrycie. Aby nie podawać wielostronicowej bibliografii prac związanych z buddyjską tradycją logiczną zachowanych w sanskrycie odsyłam do doskonałego źródła bibliograficznego: <https://east.ikga.oeaw.ac.at/> (Epistemology and Argumentation in South Asia and Tibet (EAST)).

Wiele z manuskryptów jest odkrywanych na nowo w Tybecie i ChRL i wydawanych m.in. w kooperacji China Tibetology Research Center oraz Austrian Academy of Sciences. I tak dostępny jest sanskrycki tekst – kluczowego traktatu z punktu widzenia Habilitanta – *Pramāṇa-samuccaya* (wydany na bazie dwóch manuskryptów w 2005 r.) wraz z komentarzem: *Jinendrabuddhi's Viśālāmalavatī Pramāṇasamucchayaṭīkā*. Od 1966 r. dostępne były obszerne fragmenty tego traktatu jako ekstrakty z traktatu dżinijskiego (*Dvādaśāra-naya-cakra*), gdzie *Pramāṇa-samuccaya* jest bardzo obficie cytowana, co umożliwiło częściową rekonstrukcję oryginału (strony 97–140 w pracy: Muni Jambūvijayajī (ed.): *Dvādaśāraṇi Nayacakraṇi of Ācārya Śrī Mallavādī Kṣamāśramaṇa. With the commentary Nyāyāgamānusāriṇī of Ācārya Śrī Simhasūri Gaṇi Vādi Kṣamāśramaṇa*. Bhāvnagar 1966).

Habilitant opisuje trzy warunki pozwalające na wnioskowanie u Dignagi, tzw. ‘znaki’ (*liṅga*; choć podaje błędnie *liṅga*), tj. „1. skutek...; 2. identyczność (sanskryt. *svabhāva*); 3. brak percepcji...” (s. 19). Wbrew twierdzeniom Habilitanta, ta teoria trzech typów wnioskowań jest zupełnie nieznaną Dignadze, a zostaje wprowadzona dopiero kilkadziesiąt lat później przez Dharmakirtiego jako tzw. cechy (*lakṣaṇa*, a nie ‘znaki’/*liṅga*) racji logicznej (*hetu*) (por. 79–87 w: Bimal Krishna Matilal: *Buddhist Logic and Epistemology: Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language*. Dordrecht–Boston 1982; np. s. 97 i nn. w: Vittorio van Bijlert: *Epistemology and Spiritual Authority*. Wien 1989).

Habilitant niejednokrotnie pisze o „zarówno logice hinduskiej, jak i buddyjskiej” (np. 110), a czasem też o „logice indyjskiej”, choć niejasne jest czy „logika hinduska” to logika związana z hinduizmem, czy z Indiami (hinduska = indyjska). Gdzie indziej powiada: „Logika indyjska dla niektórych badaczy była synonimem *logiki hinduskiej*. Jednak byłoby to możliwe tylko wtedy, gdyby obszar geograficzny Indii był jednolity kulturowo, ale tak nie jest. W szerszym znaczeniu termin ten obejmuj *logikę buddyjską* oraz *logikę szkoły Jaina*” (s. 13). Brak precyzyjności jest o tyle istotny, gdyż należy mówić o ‘logice indyjskiej’, która obejmuje różne tradycje i szkoły, w tym nurt logiczny związany ze szkołami bramińskimi (np. *nyāya*, *vaiśeṣika*, *mīmāṃsā*, *sāṃkhya*), związany ze tradycją buddyjską (np. Vasubandhu, Dignāga, Dharmakīrti itd.), oraz związany z tradycją dżinijską (a nie: „logika szkoły *Jaina*!”), przy czym trudno by mówić o osobnej logice związanej z hinduizmem („logika hinduska”), gdyż hinduizm jako taki nie wykształcił swojego nurtu logiki (chyba że na siłę wciśniemy tu wszystkie szkoły bramińskie).

„Dignāga daje się poznać jako realista teoriopoznawczy i jednocześnie idealista w tej samej materii” (s. 39) - to stwierdzenie – określające Dignagę – jest wewnątrznie sprzeczne, gdyż trudno sobie wyobrazić filozofa, który jest jednocześnie realistą i idealistą „w tej samej materii”!

*Pramāṇa-samuccaya* rzekomo „charakteryzuje się ekstremalnie oszczędną formą, co nasuwa skojarzenie z pracami Ludwika Wittgensteina” (s. 39) wskazuje na nieobeznanie autora z charakterem filozoficznego piśmiennictwa w Indiach okresu do VI w. n.e., gdzie wszystkie traktaty były pisane zwięźle i oszczędnie. Na ich tle *Pramāṇa-samuccaya*, opatrzona przez Dignagę jeszcze komentarzem (o którym Habilitant nigdzie nie wspomina w swej rozprawie), jest nawet dziełem nie aż tak zwięzłym.

„Wśród szkół logiki indyjskie toczył się spór wokół problemu konieczności stosowania liczby przykładów w części wnioskowania *sapakṣa* i *vipakṣa*” (s. 67, n. 41) – jest to nieprawda: nigdy nie spierano się w Indiach nt. liczby przykładów, a co najwyżej liczby poszczególnych kroków w tzw. formule dowodowej lub ich kolejności: niektóre szkoły (np. Nyāya, Vaiśeṣika) mówiły o pięciu niezbędnych krokach, inne (np. buddyści, dżiniści) o trzech, a nawet redukowali je do dwóch. Przy okazji „*sapakṣa* i *vipakṣa*” to nie są części wnioskowania, gdyż są to terminy będące podmiotami w przykładzie (odpowiednio) pozytywnym i negatywnym.

„Stała logiczna, która miałyby reprezentować taki związek (związek znaczeniowy – P.B.), nie byłaby neutralna ontologicznie” (s. 80) – stwierdzenie zupełnie niejasne, niewyjaśnione i pozbawione źródeł w materiałach indyjskich.

Habilitant odwołuje się do pojęcia „konsekwencji logicznej” (wielokrotnie) i do „pracy Alfreda Tarskiego *Fundamental concepts of the methodology of the deductive sciences*” (s. 90). Tak się składa, że Alfred Tarski nigdy nie opublikował pracy o takim tytule! Owszem, w 1941 r., kiedy Tarski był już w U.S.A., ukazała się jego praca pt. *Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences*, która była przekładem polskiego oryginału pt. *O logice matematycznej i metodzie dedukcyjnej*, Książnica Atlas, Lwów–Warszawa 1936, w założeniu książki popularnonaukowej. W 1937 roku ukazała się ona w przekładzie na język niemiecki: *Einführung in die mathematische Logik und in die Methodologie der Mathematik*. Skoro Habilitant odnosi się do pojęcia „konsekwencji logicznej” i Alfreda Tarskiego, to winien był jednak wspomnieć o kluczowym tu artykule: Alfred Tarski: „O pojęciu wynikania logicznego”, *Przegląd Filozoficzny* 39 (1936) 58–68. Z niego też dowiedziałby się, że Alfred Tarski posługuje się terminem „wynikanie logiczne”, a „konsekwencja logiczna” jest wtórnym zapożyczeniem (kalką) z języka angielskiego, zapożyczoną z przekładu tegoż artykułu na jęz. angielski pt. „On the concept of logical consequence”. Nieistniejąca praca Tarskiego *Fundamental concepts of the methodology of the deductive sciences* (czyli *O logice matematycznej i metodzie dedukcyjnej*) miała być „pionierska [w] tej dziedzinie”, tj.

„badań nad relacją *konsekwencji logicznej*” (s. 90). Jeśli chodzi o pionierskość w kwestii wynikania logicznego („konsekwencji logicznej”), to Habilitant powinien był jednak też wspomnieć o takich ważnych myślicielach / pracach poprzedzających Tarskiego jak: Bernard Bolzano (*Wissenschaftslehre*), Gottlob Frege (*Die Grundlagen der Arithmetik*) i Rudolf Carnap (*Logische Syntax der Sprache*) zajmujący się pojęciem wynikania logicznego (*logische Ableitbarkeit*); o tym ostatnim wspomina zresztą sam Tarski (w „O pojęciu wynikania logicznego”). O Fregem w tym kontekście Habilitant powinien choćby wspomnieć dlatego, że sam wprowadza symbol „ $\vdash$ ” znak jest symbolem oznaczającym relację wynikania logicznego” (s. 91), a symbol ten pochodzi od Fregego. Wyrażenie „konsekwencja logiczna” nie pojawia się u Tarskiego w ogóle: ani w artykule „O pojęciu wynikania logicznego”, ani w książce *O logice matematycznej i metodzie dedukcyjnej*. W tej ostatniej nie pojawia się jeszcze termin ‘wynikanie logiczne’, a jedynie ‘wynikanie’, a w rozbudowanym nieco przekładzie na język angielski *Introduction to Logic and to the Methodology of Deductive Sciences* również pojęcie ‘logical consequence’ jest nieobecne! Trudno więc powiedzieć, na jakiej zasadzie Habilitant przypisał je do Tarskiego, skoro nie ma go w jedynej pracy, którą Habilitant może znać (choć pod błędnie podanym tytułem), a jest w artykule z 1936 r., którego Habilitant najwyraźniej nie zna, choć powinien: w jego artykule „A. Tarskiego kryterium monotoniczności operatora konsekwencji w międzykulturowych badaniach systemów wnioskowań”, 2016, w bibliografii także brak tego kluczowego artykułu Tarskiego. Ciekawe skądinąd, że sam Habilitant dwukrotnie posługuje się terminem ‘wynikanie logiczne’ (s. 91), przemieszonym z ‘konsekwencją logiczną’.

Habilitant pisze o „symbolach zmiennych predykatywnych w FOL” (s. 104) i „symbole *pakṣa, sādhya* itd. pełnią analogiczną funkcję reprezentowania, jak symbole zmiennych predykatywnych w FOL” (s. 112), nie wyjaśniając nigdzie, czymże w polszczyźnie jest FOL. Otóż jest „First Order Logic”, choć ma to swoją polską nazwę „Rachunek predykatów pierwszego rzędu”.

Habilitant poświęca dużo uwagi centralnemu dla epistemologii indyjskiej pojęciu *pramāṇa*, które nie do końca ma adekwatny odpowiednik terminologiczny w językach europejskich, i tłumaczone bywa jako ‘means of valid cognition’, ‘means of knowledge’ (nie ‘*valid knowledge*!’), ‘kryterium poznawcze’, ‘miarodajna procedura poznawcza’, ‘źródło poznania prawdziwego’: *pramāṇa* to kryteria i procedury poznawcze, które ostatecznie prowadzą do poznania prawdziwego. Habilitant wprowadza dość dziwny przekład „wiedza ważna (ang. *valid knowledge*)” (s. 18, *passim*), co ani nie oddaje charakteru tego centralnego pojęcia dla indyjskiej epistemologii, ani też nie jest zgodne z angielszczyzną, gdzie *knowledge* jest zawsze *valid*, w odróżnieniu od *cognition*, które może być *true/valid* lub *false*.

Habilitant mówi o wnioskowaniu językowym (np. „wnioskuje się językowo”, s. 19) i zupełnie niejasne jest, czym się ono różni od wnioskowania?

Wbrew temu, co utrzymuje Habilitant (np. 21, n. 9, s. 36, 85), wzorce wnioskowań w Indiach są całkowicie odmiennie i nieporównywalne z sylogizmem, tym bardziej z „formą wnioskowania, którą Arystoteles w *Analitikach pierwszych* nazywał sylogizmem” (s. 21, n. 9), oraz „podobnie jak w sylogizmie Arystotelesa...” (ss. 72–73) – zupełnie błędne jest o mówienie o sylogizmie w wypadku Indii, a tym samym też błędne mówienie w kontekście logiki indyjskiej o tzw. terminach: większym, średnim, mniejszym (s. 22, 110, 117). O tym prostym fakcie wie świat badaczy co najmniej od początku lat 1930-tych i prac Stanisława Schayera: „Studien zur indischen Logik. I. Der indische und der aristotelische Syllogismus”, *BIAPSL* 1-3 (1932) 98–102 [reprint: 1988: 410–414]; oraz „Studien zur Indischen Logik. II. Altindische Antizipationen der Aussagenlogik”, *BIAPSL* 1-3 (1933) 90–96 [reprint: 1988: 415–421]. Habilitant utrzymuje też, że „w takim przypadku inferencja przebiega według znanego dobrze kulturze Zachodu arystotelesowskiego trybu *Barbara*” (s. 58) – tym, że w Indiach w ogóle nie mamy do czynienia z trybem *Barbara* (ani innym

sylogizmu), pisał Schayer (np. „Studien zur indischen Logik. I. Der indische und der aristotelische Syllogismus”, *BIAPSL* 1-3 (1932) 98–102 [reprint: 1988: 410–414]) i nikt ze współczesnych badaczy tych spostrzeżeń nie podważa.

„Takie kryterium wymaga *inferencji* wedle zachowania zasad *wynikania logicznego*, które logicznej kulturze Indii czy Chin jest obce” (s. 29) - zupełnie bezpodstawne stwierdzenie, którego Habilitant w ogóle nie podpira jakimś odniesieniem do źródeł.

„... z relacji *połączenia* dymu i ognia wnioskuje się językowo: *na wzgórzu jest ogień*. Zdaniem Dignāgi z każdej takiej relacji fizycznego *połączenia* czegoś z czymś hinduscy (*sic!*) logicy wnioskowali dwa znaki – *górze i ogień*” (s. 19–20). We wnioskowaniach indyjskich ‘fizyczne połączenie’ nie odgrywa żadnej istotnej roli (poza szczególnymi kontekstami), a we wnioskowaniu o obecności (niedostrzegalnego) ognia na górze na podstawie racji logicznej, jaką jest postrzegalny dym, tym ‘znakiem’ (*liṅga*) jest dym, a nie ogień czy góra (zwana czasem ‘posiadaczem znaku’, *liṅgin*).

„... z powodu swych teoriopoznawczych założeń nieudane mogą okazać się próby jej interpretacji (tj. logiki buddyjskiej – P.B.) na podstawie neopozytywistycznego dogmatu logiki, zakładającego izomorfizm struktury świata i języka” (s. 41) – dość dziwne i niejasne założenie, w którym nie do końca wiadomo, co Habilitant ma dokładnie na myśli, gdyż ani nie znajdujemy takiej idei wprost w tradycji Dignāgi, ani u badaczy zajmujących się tą tematyką. Ale jednocześnie zagadnieniu takiego izomorfizmu świata i języka w filozofii indyjskiej poświęcona jest m.in. cała monografia (Bronkhorst, Johannes: *Language and Reality: On an Episode in Indian Thought*. Brill 2011), gdzie ten izomorfizm odpowiada temu, co można określić mianem *correspondence principle*, a definiowany następująco: „the situation described by a sentence is constituted of elements that correspond one-for-one to the words of the sentence”, s. 38. Co więcej, „izomorfizm struktury świata i języka” jest silnie wbudowany w całą myśl indyjską („no current of Indian thought that was not affected by the consequences of this principle”, Bronkhorst, s. 134), w tym także – a może przede wszystkim – w buddyjską („the correspondence principle bears a special relation to Buddhism”, Bronkhorst, s. 1), a Dignāga taki izomorfizm (zasadę korespondencji świata i języka) przyjmował w swojej filozofii (Bronkhorst, s. 115). Habilitant dalej błędnie pisze o „szeroko rozpowszechnionej w filozofii zachodniej relacyjnej koncepcji prawdziwości zdań Arystotelesa...” i o przeciwstawia tu „logików buddyjskich, którzy zdecydowanie opowiadają się za epistemiczną koncepcją prawdy” (s. 87, n. 49). Zapewne chodzi tu o *korespondencyjną teorię prawdy*. Także wielu filozofów buddyjskich, w tym tradycja logików buddyjskich, opowiadali się za korespondencyjną teorią prawdy, choć czasem szczególnie rozumianą: por.

s. 352–353, 359 w: Jayatilleke, K.N.: *Early Buddhist Theory of Knowledge*. 1963,

s. 215 w : Katsura, Shōryū: „Dharmakīrti’s Theory of Truth”, *Journal of Indian Philosophy* 12 (1984) 215–235.

s. 103, n. 53 w: Dunne, John D.: *Foundations of Dharmakīrti’s Philosophy*. Boston 2004

s. 290, 309–310 w: Dreyfus, Georges B.J.: *Recognizing Reality: Dharmakīrti’s philosophy and its Tibetan interpretations*. 1997.

ss. 52–61 w: Jones, Christopher Victor; Siderits, Mark; Westerhoff, Jan: *Studies in Buddhist philosophy*. 2016

ss. 8–10 w: Tillemans, Tom J.R.: *Scripture, Logic, Language. Essays on Dharmakīrti and his Tibetan Successors*. 1999.

Habilitant wielokrotnie posługuje się pojęciem „nazwy agregatywne (*samudāyaśabdah*)” (powinno być: *samudāya-śabda* – P.B.) (np. s. 48), oraz „nazwy odnoszące się do zbiorów agregatywnych ...



*samudāyavācī*” (s. 107), choć nigdzie dokładniej nie wyjaśnia, co te nazwy agregatywne (oraz zbiory agregatywne) miałyby faktycznie znaczyć i jak to rozumie sam Dignāga. Pojęcie to jest kluczowe w dalszych rozważaniach Habilitanta. Można się domyślać, że polski przekład „nazwy agregatywne” jest kalką wyrażenia „an aggregate term” zastosowanego przez tłumacza 5. rozdziału tekstu Dignagi *Pramāṇa-samuccaya*, O.H. Pinda (Pind 2009) na termin sanskrycki *samudāya-śabda*, który wyraża konkretne indywiduum będące połączeniem dwóch lub więcej cech, np. konkretny ‘błękitny lotos’ będący połączeniem dwóch pojęć ogólnych (powszechników) ‘błękit[ny]’ i ‘lotos[owość]’, por. np. „»complex entity« (*bums pa; \*samudāya*) in question here is that particular object, such as the blue lotus, that is hypothetically regarded as the substratum of a plurality of universals, such as blueness and lotushood, and as the denotation of a compound verbal expression such as »blue lotus.« For Dignāga such a complex entity is the referent of a compound expression, but unlike his opponents he does not accept it as an extra-mental reality or as an object available to sensation (*pratyakṣa*)” (Hayes, Richard P.: *Dignāga on the Interpretation of Signs*. 1987, s. 283). Owe „nazwy agregatywne” są przeciwstawione z reguły w rozprawie „nazwom generalnym (*sāmānyaśabda*)” (np. s. 48, 107), ale już gdzie indziej „dystrybutywnym” (s. 104). Habilitant dochodzi też do zaskakujących wniosków w tym względzie, mianowicie że „we wszystkich dziewięciu wersach *Hetucakry*, ... Dignāga używa tylko nazw ogólnych w sensie dystrybutywnym” (s. 108), choć trudno mnie dociec, na jakiej podstawie Habilitant przyjmuje taką konkluzję. Tu należy pamiętać, że rozróżnienie na nazwy wyrażające pojęcia ogóle (np. ‘błękit’, ‘lotosowość’, ‘podłość’, ‘prezesowość’) i nazwy złożone (np. ‘błękitny lotos’ oraz ‘podły prezes’) wprowadzone jest przez Dignagę dopiero w traktacie *Pramāṇa-samuccaya*, a zapewne w czasach, gdy powstała *Hetu-cakra* to rozróżnienie nie było jeszcze wypracowane. Skądinąd, jeżeli Habilitant dochodzi do wniosku, że w całości tekstu *Hetu-cakra* Dignāga ma używać „nazw dystrybutywnych”, a nie „agregatywnych”, to jakie w ogóle Habilitant ma podstawy, aby w ogóle wprowadzać takie rozróżnienie w tym wypadku?

Przez niemal całą pracę autor posługuje się arbitralnie (nigdzie Habilitant nie wyjaśnia dlaczego) rachunkiem zbiorów i opisuje relacje między poszczególnymi terminami w indyjskiej formule wnioskowania przez zbiory, np.: „dla wnioskowania I interpretacja I jest następująca: Zbiór dźwięków zawiera się w zbiorze produktów. Zbiór produktów zawiera się w zbiorze nietrwałych. Zatem zbiór dźwięków zawiera się w zbiorze nietrwałych. ... W przypadku wnioskowania II interpretacja jest następująca: A – zbiór elementów, które są dymem; B – zbiór elementów, które są ogniem; C – zbiór elementów, które są górą” (s. 58). Uznając, że wnioskowania indyjskie podpadają pod rachunek zbiorów, a do tego można jego zdaniem mówić tamże o zbiorach dystrybutywnych i agregatywnych, Habilitant pisze, że „w zależności od nazwy może to być *relacja zawierania się* dla zbiorów dystrybutywnych albo mereologiczna relacja *bycie częścią* dla zbiorów agregatywnych” (s. 107). Owszem, myśliciele indyjscy znali pojęcie zbioru, jednak *nigdy* nie używali go w kontekście wnioskowań porównywalnie z rachunkiem zbiorów. Na pewno nie posługiwali się pojęciem „zbiorów dystrybutywnych i agregatywnych”, i z całą pewnością nie znajdziemy we wnioskowaniach indyjskich „*relacji zawierania się*” czy „mereologiczna relacji *bycie częścią*”. Możemy się wprawdzie posługiwać rachunkiem zbiorów dla przybliżenia logikowi zachodniemu relacji zachodzących między poszczególnymi terminami w logice indyjskiej, ale musimy przy tym pamiętać, że podstawową relacją we wnioskowaniach indyjskich łączącą poszczególne terminy jest tzw. relacja nieodstępowania (*vyāpti*, dosł. ‘przenikanie’), która jest, formalnie rzecz ujmując, tzw. *konwersem* relacji inkluzji (Balcerowicz, Piotr: “Śaṅkarasvāmin: *Nyāya-praveśa* – »Wprowadzenie w logikę«” część 1, *Studia Indologiczne* 2 (1995), s. 6). Przykładowo, w standardowym przykładzie wnioskowania w Indiach, wiążącego rzeczy nacechowane ogniem i rzeczy nacechowane dymem, tj. ‘na tej

górze jest ogień, ponieważ tam jest dym”, z perspektywy zachodniej możemy mówić wprawdzie mówić o tym, że zbiór rzeczy nacechowanych dymem zawiera w sobie zbiór rzeczy nacechowanych ogniem, to jednak logicy indyjscy opisują tę sytuację zgoła odmiennie: zbiór rzeczy nacechowanych ogniem przenika zbiór rzeczy nacechowanych dymem. Do tego też Habilitant okazjonalnie wprowadza pojęcie klas (s. 74).

Autor wprowadza dwa pojęcia zbiorów: „zbiory referentów nazw ogólnych można podzielić na zbiory dystrybucyjne oraz na zbiory agregatywne” (s. 73, wiele wystąpień, np. s. 176), „operator działający na zbiorach dystrybucyjnych, a w drugim na zbiorach agregatywnych” (s. 79), ale też pojęcie „relacji współobecności dystrybucyjnej”, jaką jest rzekomo relacja *vyāpti* (s. 76). Habilitant *nigdzie* nie wyjaśnia, czym miałyby być te zbiory (i relacje dystrybucyjne), jakie mają mieć odpowiedniki w logice Dignagi (i w sanskrycie). Można co najwyżej sądzić, że te dwa typy zbiorów wiążą się z „nazwami generalnymi i agregatywnymi” (s. 48), wprowadzonymi wcześniej. Mówienie o rachunku zbiorów w wypadku logiki indyjskiej jest nieporozumieniem, a co najwyżej można odwoływać się do zbiorów jako pewnego przybliżenia (przy czym relacje logiczne są odwrotne, tj. relacja nieodstępowania (*vyāpti*) jest *konwersem* relacji inkluzji). W kontekście „nazw generalnych”, zastanawia, czym się wobec tego różnią: „terminy ogólne” i „terminy generalne” (s. 103).

W świetle tego, że relacja logiczna w Indiach wiążąca predykaty/własności to ‘relacja nieodstępowania’ (*vyāpti*) i jest konwersem relacji inkluzji (gdy użyjemy tu jako przybliżenia rachunku zbiorów), to nonsensem jest stwierdzenie, że „w sformalizowanym rachunku zbiorów relację między zbiorami *sattvam* (powinno być: *sattva* – P.B.) reprezentuje *inkluzja* zbiorów, natomiast w języku rachunku predykatów użyto kwantyfikacji szczegółowej z negacją” (s. 108). Nonsensem także dlatego, że nie ma czegoś takiego jak „zbiór *sattva*”, gdyż *sattva* oznacza ‘bycie, obecność, istnienie’, a w charakterystycznych dla sanskrytu filozoficznych formacjach nominalnych *sattva* zastępuje łącznik ‘jest’ (*copula*): „zbiór *sattva*” ma tyle sensu co „zbiór *jest*”. Tak samo nie mają sensu stwierdzenia: „predykat *obecność* orzekający przyczyny *hetu* w tezie wniosku *pakṣa*...” (s. 77), podobnie „semantyczna relacja »obecności« (*sattvam*) (powinno być: *sattva* – P.B.) między referentami pojęć ogólnych...” (s. 79) – obecność, bycie, istnienie (wyrażone terminem *sattva*) nie są w strukturze wniosku indyjskiego ani predykatem, ani relacją. Podobnie jak w zdaniu „*x* jest *P*”, ‘jest’ jest tylko łącznikiem (*copula*), a nie predykatem, tak samo działa termin *sattva* w zdaniach o strukturze nominalnej i znaczy tyle co ‘jest’ w zdaniu „*x* jest *P*”. W dalszym ciągu pracy Habilitant mówi o tym, że „Wyrażenie *sattvam* (powinno być *sattva* – P.B.) ... występuje raz w stylizacji dystrybucyjnej, raz w stylizacji agregatywnej” (s. 79). Trudno powiedzieć, dlaczego coś, co Habilitant uznaje za ‘predykat’ nagle występuje w ‘stylizacjach’, i co one by miały znaczyć.

Relacja *vyāpti* opisywana jest w rozprawie niespójnie. Raz „relacja *vyāpti* spełnia warunki *inkluzji* między *hetu* i *sādhya*... [i] dla zbiorów wyznaczonych dystrybucyjnie jest antyzwrotna, antysymetryczna i przechodnia” (s. 76), innym razem zaś „relacja *vyāpti* pełni funkcję analogiczną do relacji *konsekwencji logicznej* w kulturze zachodniej. Chodzi o funkcję, która pozwala na *oderwanie* konkluzji z przesłanej” (s. 111, por. s. 117), choć trudno mi dostrzec tu odrywanie w rachunku zbiorów.

Zaskakujące jest, że raz i tylko raz całkowicie niestandardowo napotykamy w rozprawie termin „relacja *nieodstępowania* (ang. *concomitance*) nazywaną *vyāpti*” (s. 110), choć *nigdzie* Habilitant bliżej już nie wyjaśnia tego pojęcia. Jednocześnie też nie wskazuje źródła, z którego zaczerpnął polską wersję ‘relacja nieodstępowania’ (a tak się akurat składa, że jest to termin ukuty przeze mnie).

Powyższe stwierdzenie, że „w przypadku wniosku II interpretacja jest następująca: A – zbiór elementów, które są dymem; B – zbiór elementów, które są ogniem; C – zbiór elementów, które są górą” (s. 58) jest błędne także z innego powodu. Otóż w indyjskim przykładzie mowa zawsze o konkretnej,

jednostkowej rzeczy (np. góra), a nie o jakimś zbiorze, o której wnioskujemy, że posiada pewną własność. Zatem nie można tu mówić o „C – zbiorze elementów, które są górą”, lecz o konkretnej górze! Co więcej, w jakim sensie „zbiór elementów” jest „górami”?!

W kontekście zbiorów czytamy m.in.: „w systemie Dignāgi praktycznie wykorzystanie relacji *overlep* dla wnioskowań z terminami negatywnymi”, „w teorii zbiorów mereologicznych znany jako *overlep* (sic! – P.B., wielokrotnie powtórzone!)” (s. 78). Można się domyślać, że chodzi tu *overlap*, czyli *intersection*, a więc ‘część wspólna, przekrój, przecięcie’ zbiorów, ale u Dignāgi nie mamy do czynienia ze zbiorami.

Znajdujemy też nowy typ zbioru: „nazwa generalna, jak wyjaśnia Dignāga, odnosi się w jednakowy sposób do wszystkich pojedynczych części (sansk. *avayaveṣu*) wchodzących w skład określonej całości – zbioru, który nazywa *sāmānyavācī*” (s. 49) – powinno być: *avayava*; *sāmānya-vācī* to ‘termin wyrażający pojęcie ogólne’ i z pewnością to nie zbiór tak się nazywa.

„Wbrew linii metodologicznej proponowanej przez J. Łukasiewicza i S. Schayera struktura semantyczna wnioskowania *anumāna* nie jest determinowana związkami funkcji prawdziwościowych między zdaniem” (s. 52) oraz „Przyjęta przez współczesnych badaczy linia formalnej interpretacji schematów wnioskowań w logice indyjskiej zasadniczo sprowadza się do poszukiwania inferencji na podstawie związków funkcji prawdziwościowych zachodzących między pakṣa – sādhyā i hetu oraz pozostałymi elementami wnioskowania. Jak można przypuszczać, spowodowane to jest wspomnianym paradygmatem metodologicznym J. Łukasiewicza...” (s. 67) – Łukasiewicz nigdy nie zajmował się logiką indyjską, więc niezrozumiałym jest, dlaczego Habilitant wskazuje tu na Łukasiewicza. Dobrze natomiast znam prace Schayera, lecz nie wiem – a Habilitant nie wskazuje na źródło – gdzie Schayer miałby twierdzić, że wnioskowanie indyjskie (*anumāna*) miałyby być „determinowane związkami funkcji prawdziwościowych między zdaniem”. Schayer wprost pisze wielokrotnie co innego: „żadna indyjska teoria nie daje się opisać ściśle formalnie czy to jako system niezależny sam w sobie, czy to jako fragment innego, szerszego systemu [formalnego]” („keine indische Theorie läßt sich ... sei es als unabhängiges System für sich, sei es als Fragment eines anderen, umfangreicheren Systems streng formal darstellen” – Schayer, Stanisław: „Über die Methode der Nyāya-Forschung”, 1933, s. 251). Schayer ponadto zakłada, że podstawowym rachunkiem, do którego można porównać reguły wnioskowania w Indiach, to rachunek nazw, podczas gdy niewiele mamy namacalnych śladów rachunku zdań (Schayer, Stanisław: „Z badań nad logiką indyjską I”, 1933, *passim*). A tylko stwierdzenie o „związkach funkcji prawdziwościowych między zdaniem” ma sens w kontekście rachunku zdań.

Stwierdzenia „Związek ten (»między tezą wnioskowania a przyczyną *hetu*« – PB) ... nie wyraża kognitywnego związku uznania tezy wnioskowania ze względu na przesłankę *hetu* na zasadzie *przyczyna – skutek*, lecz akt kognitywnego uznania tezy wnioskowania ze względu na przesłankę *hetu* w wyniku stosowania semantycznej funkcji *wykluczenia* innych znaczeń dla przesłanki *hetu*” (ss. 52–53), por. „wnioskowanie jest procesem *wykluczenia* jednego *znaku* przez inny” (s. 175) – są całkowicie nieuprawnione i chybione na gruncie logiki indyjskiej. Trudno tam mówić o aktach kognitywnych uznających czy odrzucających tezę itp. W logice indyjskiej wnioskowania są między terminami denotującymi lub konotującymi. Sama idea semantycznego *wykluczenia* (*apoha*) nic nie ma wspólnego z formułami wnioskowania / schematami logicznymi, a jedynie wyjaśnia to, jak dane słowo odnosi się do (denotuje) konkretny przedmiot.

Habilitant doszukuje się w indyjskich regułach wnioskowania „struktury powierzchniowej reguł inferencji i struktury głębszej reguł inferencji” (s. 64. i nn., § 4.2.), choć nigdzie nie powołuje się na jakiegokolwiek teksty indyjskie, aby poddać swoją arbitralną tezę choćby weryfikacji. Tamże odważnie dodaje, że „należy

zauważyć – czego nie czynili inni badacze problemu wnioskowania w kulturze Orientu – że analizowana struktura wnioskowania indyjskiego przypomina swoją strukturą rozumowanie nazywane *dowodem*. Przy czym za *dowód* przyjmuje się taki proces rozumowania, że uznając jakieś zdanie za wątpliwe, szuka się dla niego racji wśród przedstawionych przesłanek, by z uznanych przesłanek inferować o prawdziwości dowodzonego zdania” (s. 65). W dalszej części Habilitant arbitralnie nagina strukturę wnioskowań indyjskich do własnych założeń, nie odnosząc do jakichkolwiek źródeł. Kompletnie nieznane są mi przypadki wnioskowań indyjskich, w których na dowiedzenie wątpliwej tezy szuka się „racji wśród przedstawionych przesłanek”. We wnioskowaniach indyjskich zawsze są dwie przesłanki: racja logiczna (*hetu*) i relacja nieodstępowania (*vyāpti*), i żaden znany mi tekst indyjski nie wspomina o poszukiwaniu właściwej racji spośród wielu alternatywnych. W tym samym duchu – całkowicie arbitralnie, bez uzasadnienia i powołania się na jakiegokolwiek źródła – Habilitant komunikuje *ex cathedra*, „własności formalne tej inferencji wyznaczone zostały na podstawie dwóch par związków: 1. jawnych...; 2. ukrytych” (s. 69), choć nie dostrzegam żadnych postaw do takich twierdzeń w logicznej literaturze indyjskiej.

Habilitant (s. 65 i nn.) błędnie traktuje przykłady pozytywny („afirmatywny”) i negatywny (błędnie też je nazywając w sanskrycie!) jako dodatkowe przesłanki we wnioskowaniu, choć tak nie jest. Tym samym wykazuje się błędnym rozumieniem roli tych dodatkowych elementów we wnioskowaniach indyjskich, tj. przykładów (pozytywnego i negatywnego), w których występują terminy tzw. (1) *sapakṣa* ‘obiekt równokształtny z podmiotem logicznym’, tj. obiekt (inny niż podmiot wnioskowania, *pakṣa*, np. góra), w którym jednocześnie występują własność do dowiedzenia (*sādhya*, np. ogień) oraz własność dowodząca (*sādhana*) będąca racją logiczną (*hetu*, np. dym), i takim obiektem jest np. palenisko w kuchni; oraz (2) *vipakṣa* ‘obiekt różnokształtny z podmiotem logicznym’, tj. obiekt (inny niż podmiot wnioskowania, *pakṣa*, np. góra), w którym jednocześnie nie występują własność do dowiedzenia (*sādhya*, np. ogień) oraz własność dowodząca (*sādhana*) będąca racją logiczną (*hetu*, np. dym), i takim obiektem jest np. jezioro. Przykłady pozytywny i negatywny służą wykazaniu, że ogólnie prawomocna i potwierdzona obserwacją empiryczną jest relacji nieodstępowania (*vyāpti*) – zarówno w swoim sformułowaniu pozytywnym (*anvaya*), jak i negatywnym (*vyatireka*) – wiążąca własność do dowiedzenia (*sādhya*) oraz własność dowodzącą (*sādhana*) będącą racją logiczną (*hetu*) i można ją zastosować do konkretnego przypadku, gdzie wnioskujemy o danym podmiocie, *pakṣa* (np. o górze, że tam jest ogień, ponieważ tam jest dym). Podobnym brakiem zrozumienia tej elementarnej roli przykładu pozytywnego i negatywnego wykazuje się Habilitant wielokrotnie dalej, np. „Celem wprowadzenia do wnioskowania dodatkowych dwóch elementów *sapakṣa* i *vipakṣa* było umożliwienie inferencji między *hetu* a predykatem tezy *sādhya*. Z relacji homogeniczności... Z relacji heterogeniczności...” (s. 70).

Niezrozumiała jest arbitralnie wprowadzona kolejność schematu wnioskowań u Dignāgi na s. 113 („konkluzja, przesłanki obrazujące, przesłanka/powód”), gdyż nie jest bodaj nigdzie zaświadczona w źródłach.

Z wielu powodów poniższe stwierdzenie jest całkowicie pozbawione sensu oraz całkowicie błędnie oddaje kluczowe terminy sanskryckie: „Związek ten, zdaniem Dignāgi, winien być niezmienny *viśeṣavyāpti* (ang. *invariable*) oraz uniwersalny *sāmānya* (ang. *generality*) albo inherentny *samavāya* (ang. *inherence*). *Sāmānya* i *samavāya* to formy lingwistyczne, na podstawie których orzeka się o sposobie istnienia przedmiotów” (s. 81). Po kolei: *viśeṣa-vyāpti* to nie ‘niezmienny’ lecz ‘relacja nieodstępowania wiążąca dwa indywidua’; *sāmānya* to nie ‘uniwersalny’ lecz ‘powszechnik’; *samavāya* to nie ‘inherentny’ lecz ‘inherencja’. Żaden z tych terminów nie jest jakąś szczególną ‘formą lingwistyczną’, na podstawie której coś się orzeka – chyba, że w w znaczeniu, w jakim każde słowo jest ‘formą lingwistyczną’. Z pewnością, ani *sāmānya*

(‘powszechnik’), ani *samavāya* (‘inherencja’) nie służą do orzekania „o sposobie istnienia przedmiotów”. Pojęcie inherencja (*samavāya*) pojawia się przede wszystkim w systemie njaji i wajsiesziki: wiąże w tych ontologiach własność z substancją. Termin *samavāya* nie pojawia się w kontekstach logicznych zupełnie, a na pewno nie w tradycji buddyjskiej. Istnienie inherencji (*samavāya*) jest zdecydowanie odrzucane przez całą tradycję buddyjską, w tym też przez Dignagę. Tym bardziej więc zdumiewają wnioski wyciągane przez Habilitanta – i znowu bez wskazania na choćby jedno źródło czy zdanie z dzieł Dignagi – jakoby „Zgodnie z sugestią Dignāgi pojęcia te ( *samavāya* i *samavāya* – P.B.) są sposobami kwalifikacji nazw do referentów...” (s. 81) – przypomnijmy, że z trzech pojęć użytych przez Habilitanta – *viśeṣavyāpti*, *sāmānya* i *samavāya* – tylko *sāmānya* używane jest przez Dignagę, ale w innym znaczeniu, a dwa pozostałe są odrzucane i w ogóle się u niego nie pojawiają.

Choć Habilitant gros swojej pracy opiera na angielskim przekładzie (Ole Holten Pind, 2009) 5. rozdziału traktatu Dignagi *Pramāṇa-samuccaya* i komentarza *Pramāṇa-samuccaya-ṭīkā*, a rozdział ten dotyczy teorii *anyāpoha* (‘wykluczenie innych referentów’), to praktycznie nigdzie bliżej i obszerniej tej teorii nie przedstawia, a tym bardziej w ogóle nie uwzględnia niezwykle bogatej literatury na ten temat. Brak zrozumienia tej teorii (lub jest bardzo powierzchowne rozumienie) i świadomości jej złożoności (oraz jej rozwoju) objawia się wielokrotnie w pracy, m.in. w stwierdzeniu, że: „Zgodnie z doktryną *apoha* są one (*sāmānya* i *samavāya* – P.B.) jedynie sposobami kwalifikacji nazwy do przedmiotu jej odniesienia. *Sāmānya* konstruuje znaczenia na zasadzie wyróżnionej cechy... *Samavāya* natomiast buduje znaczenie na zasadzie nierozłączności w określonej lokalizacji” (s. 81). Aby wskazać, że sprawa jest dużo bardziej złożona, wystarczy przytoczyć choćby poniższy fragment: „Dignāga applied his analysis both to things and to the words that express them: non-non-blue is the universal-qua-object (*arthasāmānya*) signified by the term »blue«, and non-non-»blue« is the universal-qua-word (*śabdasāmānya*) that applies to particular articulations of the word »blue«. For Dignāga, the signified-signifier (*vācyavācaka*) relation holds between these two quasi-universals” (Tom Tillemans: „Dharmakīrti”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/dharmakīrti/>>.). W tym kontekście – podobnie jak brak zupełnie odniesienia się w rozprawie do dwóch ważnych typów powszechników: powszechnika-rzeczy (*artha-sāmānya*) i powszechnika-słowa (*śabda-sāmānya*) – tak samo brak też omówienia u Habilitanta fundamentalnego dla Dignagi – ontologii i epistemologii, ale także logiki i teorii *apoha* – rozróżnienia na absolutnie jednostkowe byty indywidualne (*sva-lakṣaṇa*) i powszechniki (*sāmānyalakṣaṇa*): to rozróżnienie rzutuje na reguły wnioskowania i jego prawdziwościowy status; por.: „Dignāga’s thinking evolves, as is well known, from a fundamental dichotomy: the opposition between the realm of particulars (*svalakṣaṇa*) and the realm of universals (*sāmānyalakṣaṇa*). This dichotomy constitutes the basic theoretical presupposition of his epistemology, thus defining its nature and scope (podkreślenie – P.B.)” (s. 66: Pind, Ole Holten: „Dignāga’s Apoha Theory”, w: Tillemans, Tom J.F.; Siderits, Mark; Chakrabarti, Arindam (eds.): *Apoha: Buddhist nominalism and human cognition*. 2011). Tu parę ważnych prac nt. teorii *apoha* (z obszerną bibliografią):

Frauwallner, Erich: “Beiträge zur Apohalehre”, WZKM 39, 40, 42 (1932, 1933, 1933).

Katsura, Shōryū: „The Apoha Theory of Dignāga,” *The Journal of Indian and Buddhist Studies*, 28 (1979) 16–20.

Katsura, Shōryū: „Dignāga and Dharmakīrti on *apoha*”, w: Steinkellner, Ernst (ed): *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition*. 1991: 129–146.

Tillemans, Tom J.F.; Siderits, Mark; Chakrabarti, Arindam (eds.): *Apoha: Buddhist nominalism and human cognition*. 2011.

Eltschinger, Vincent; Taber, John; Much, Michael Torsten; Ratié, Isabelle: *Dharmakīrti's Theory of Exclusion (apoha)*. Tokyo 2018.

Mc Allister, Patrick: *Ratnakīrti's Proof Of Exclusion*. 2019.

Nieznamość tematyki oraz powierzchowność ujęcia pozwala Habilitantowi na odważne stwierdzenie (jak zawsze, bez wskazania na źródło), że „w dotychczasowych opracowaniach dotyczących analizy wniosków w logice indyjskiej niestety tego podziału (*sāmānya* i *samavāya* – P.B.) nie dostrzegano. ... Innych metod formalnej analizy wymaga relacja *sāmānya*, ... a innych *samavāya*...” (s. 81). Trudno, żeby badacze taki podział dostrzegli, skoro Dignāga radykalnie odrzucał koncepcję inherencji (*samavāya*).

Habilitant wskazuje, że u Dignagi „wyróżnia się pięć typów kwalifikacji nazw do ich referentów: (1) *viśeṣa* ...; (2) *sāmānya*...; (3) *karma* (sic! powinno być *karman*) ... ‘ 4. *guṇa* ...; 5. *dravya*...” (s. 45) – nie wskazuje na jakiegokolwiek źródło, a zbiegiem okoliczności kategorie te są identyczne z kategoriami ontologicznym systemu wajsiesziki (*vaiśeṣika*), gdzie dochodzi jeszcze pojęcia inherencji (*samavāya*). Nie wiadomo, gdzie Dignāga miałby taki sąd wyrazić. Można podejrzewać, że Habilitant miesza kategorie wajsiesziki z systemem Dignagi.

Równie odważnie Habilitant krytykuje innych badaczy na innych kartach rozprawy, np.: „w pracy Johna Tobera (powinno być: Tabera – P.B.) i Clausa Oetkego własność *monotoniczności* wnioskowań w logice indyjskiej została poddana (sic! powinno być: poddana – P.B.) jednak brak odwołania się w warstwie metodologicznej obu prac do źródłowego i jednoznacznego rozumienia tej własności...” (s. 97), choć zarówno Taber, jak i Oetke odwołują się do tekstów źródłowych, podczas gdy Habilitant w swej pracy nie czyni tego ani razu.

Nie za bardzo wiadomo, skąd Habilitant bierze swoje przykłady indyjskich wnioskowań, tez czy teorii, które przytacza w swojej pracy, gdyż *nigdy* nie podaje źródeł. Przykładowo na s. 68 (powielane w pracy parokrotnie) odnajdujemy: schemat trójpostaciowości racji logicznej (*trairūpya*) w zapisie, który wyraźnie wskazuje, że Habilitant sformułowania skądś przekopiuje, gdyż czyni to z błędem: *casattvam*. Co ciekawe, u Dignagi nie znajdujemy niczego, co mogłoby wskazywać, że to z niego Habilitant czerpie swoje ‘cytaty’. W tym szczątkowym przykładzie czytamy, że „przyczyna *hetu* musi być obecna tylko (*sattvam eva*) w podmiocie (*pakṣa*)...; musi być obecna tylko (*sattvam eva*) w przykładzie...; musi być nieobecna tylko (*casattvam eva*) w przykładzie...” (s. 68, por. s. 71). U Dignagi nie znajdujemy nigdzie niczego w sformułowaniach tezy o trójpostaciowości racji logicznej (*trairūpya*), co pozwalałoby sądzić, że Habilitant od niego zaczerpnął te informacje. Tych strzępów podanych przez Habilitanta należy wnosić, że zdanie oryginalne brzmiałoby: *pakṣe sattvam eva, sapakṣe sattvam eva, vipakṣe cāsattvam eva*. Niestety, szukam w podstawowych źródłach i nie znajduję niczego podobnego! Poniżej podkreślenia wskazują na częściowe zgodności, przekreślenia na całkowite rozbieżności:

Dignāga: *Pramāṇa-samuccaya-vṛtti* (komentarz całkowicie pomijany przez Habilitanta milczeniem) 4.3: ~~*hetoh sapakṣa eva sattvam*~~, ~~*sādhyābhāve cāsattvam eva*~~ ... (fragment rekonstruowany z podkomentarza, patrz s. 199: Katsura, Shōryū: „A Report on the Study of Sanskrit Manuscript of the *Pramāṇasamuccayaṭīkā* Chapter 4: Recovering the Example Section of the *Nyāyamukha*”, *Journal of Indian and Buddhist Studies* 64,3 2016).

Śankarasvāmin: *Nyāya-praveśa* § 2.2. ~~pakṣa-dharmatvaṃ~~ sapakse sattvaṃ vipakse cāsattvaṃ. – to jest najbliższe sformułowanie, ale nie zawiera partykuły *eva*.

Dharmakīrti: *Nyāya-bindu* 2.5–7: ... ~~liṅgasyānumeye~~ sattvaṃ eva. sapakṣa eva sattvaṃ. asapakṣe cāsattvaṃ eva niścitam. – tu jest *eva*, ale tylko raz użyte tak jak u Habilitanta.

Jitari: *Hetu-tattvôpadesa* 2: pakṣe sattvaṃ eva ... sapakṣa eva sattvaṃ... vipakse cāsattvaṃ eva. – to sformułowanie jest najbliższe temu, jak to ujmuje Habilitant, niemal identyczne, gdzie *eva* u Habilitanta jest użyte inaczej i błędnie! Z tym, że Jitari żył w latach 940–1000, tj. 400 lat po Dignadze.

Habilitant twierdzi w tym kontekście, że „... nie ma sporu co do znaczenia słowa *eva*” (s. 68), co nie jest prawdą. Do całkiem niedawna zakładano, że to dopiero Dharmakīrti wprowadził partykułę *eva* do powyższych sformułowań. Por. np. „Dharmakīrti extended the *trairūpya* by means of 'eva' which can be applied to either subject or predicate” (Bochenski, I.M.: *A History of Formal Logic*. 1961, s. 437). Dopiero najnowsze badania (do których Habilitant nie miał dostępu, gdyż ich nigdzie nie cytuje) wskazują, że jednak już Dignāga posługiwał się w tym kontekście partykułą *eva* (patrz Katsura 2016 powyżej). Już ten sam fakt wskazuje na debatę, która się ciągnie od dziesięcioleci, a wystarczy wskazać tu kilka przykładowych publikacji na temat partykuły *eva*:

Ganeri, Jonardon: „Dharmakīrti's Semantics for the Particle *eva*”, w: Katsura, Shoryu (ed.): *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*. 1999: s. 101 i nn.

Gillon, Brendan S.: „Another Look at the Sanskrit Particle *eva*”, w: Katsura, Shoryu (ed.): *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy*. 1999: s. 117 i nn.

Oetke, Claus: *Studies On The Doctrine Of Trairūpya*. 1994: ss. 19–27.

Na ss. 107–108 (także dalej) Habilitant podaje przykłady (dźwięk, eter, atom, garnek itp.) rzekomo pochodzące z tekstu *Hetucakra*, choć nigdzie nie podaje z jakiego fragmentu/wersu tego tekstu.

**1.7. Sprzeciw budzi metodologia Habilitanta**, który całkowicie arbitralnie miesza strzępy (bo nawet nie cytaty) myśli Dignagi z pojęciami czerpanymi od filozofów i logików zachodnich, tworzy z tego 'system-zlepek' i następnie korzysta, aby zinterpretować to, co rzekomo twierdzi Dignāga. Po pierwsze, taka metoda bazuje na *petitio principii*, po drugie miesza w sposób nieuprawniony wątki z różnych filozofii bez uprzedniego wskazania, że może między nimi zachodzić jakieś istotne podobieństwo, np. strukturalne lub pojęciowe. Przykładowo na ss. 59–61 Habilitant wprowadza pojęcia zaczerpnięte od Piercé'a, m.in. rozróżnienie na 1. znak ikoniczny, 2. wskaźnik / znak oraz 3. symbol, potem cytuje Piercé'a („the only thought, then, which can possibly be cognize si thought in signs. ...”, a następnie dodaje: „Dignāga mógłby dodać: zgoda – przeto *universalia* są tylko konstrukcjami umysłu”, i w taki oto sposób w „myśl” tak wykreowanego Dignagi wbudowane są nowe pojęcia, takie jak znak ikoniczny, symbol itp.

Ten błąd nie jest odosobniony. Otóż Habilitant (ss. 59–61) wyłuszcza to, co rzekomo „Dignāga w *Pramāṇasamuccaya II* wyjaśnia” nt. znaku (na „nowo” zrozumianego w duchu Piercé'a): „*Anumāna*, czyli inferencja, jest wiedzą o znaku derywowaną na postawie innego znaku. Znak (*liṅga*, *hetu*), z którego można przeprowadzić inferencję, może być: skutkiem działania innego znaku (*kārya*)...; relacją tożsamości ... przez identyczność esencjalną (*svabhāva*) ze znakiem...; niepercepcję znaku (*anupalabdhī*)...” (s. 62). Po pierwsze, w tym fragmencie Habilitant pada ofiarą ekwiwokacji: najpierw stosuje pojęcie 'znaku' w sensie wypracowanym przez Piercé'a, a następnie – wbudowawszy to pojęcie 'znaku' bezpodstawnie w „myśl” Dignagi – dostrzega, że termin 'znak' pojawia się faktycznie w kontekście filozofii indyjskiej, choć w rzeczywistości znaczy on zgoła coś innego! Po drugie, w tym fragmencie Habilitant ponownie przypisuje teorię tzw. trzech znaków, tj. trzech warunków, z których każdy umożliwia wnioskowanie, Dignadze, choć

teoria – jak wyjaśniałem powyżej – pojawiła się dopiero po śmierci Dignagi (Dharmakīrti). Habilitant dalej miesza Pierce’a i Dignagę w sposób nieuprawniony, niedopuszczalny: „W celu scharakteryzowania tej relacji Dignāga wprowadził techniczny termin *utprekṣā* (ang. invention). ... Semiotyczna triada Ch.S. Pierce’a zakłada wzajemne warunkowanie się trzech poziomów analizy *znaku*: syntaktycznego, semantycznego i pragmatycznego. Referent zdania nazywany *utprekṣā* możliwy jest do interpretacji tylko w następstwie zaistnienia syntaktycznej formy dla ciągu słów wchodzących w jego skład” (s. 63). Podobnie nieuprawnione i arbitralne łączenie semiotyki Pierce’a z logiką Dignagi mamy na s. 64: „Regułami dla *symbolu anumāna* są reguły *wykluczenia* innych znaczeń zwarte w *trairūpya*. Celem inferencji jest dojście do *wiedzy ważnej*. Według triady analizy semiotyczne Pierce’a otrzymuje się: – syntaktyczny poziom formy *nyāyāvayava*; semantyczny poziom *intrapretanta* wnioskowania: *symbol*; ...”, gdzie obie teorie są zestawiane jakby się miały uzupełniać, czego nigdzie Habilitant nawet nie stara się wykazać. Chwilę dalej czytamy, „W semiotycznym ujęciu (Pierce’a – P.B.) wyjaśnienie przebiega następująco: W odróżnieniu od innych wcześniejszych rozwiązań, w proponowanym semiotycznym ujęciu związku inferencyjnego między *hetu* a konkluzją wnioskowania *pakṣa – sādhya* zauważa się, że nie jest on związkiem budowanym na semantycznych własnościach logicznej funkcji prawdziwościowej...” (ss. 64–65). Taka strategia mieszająca systemy i wpisująca narzędzia analizy (semiotyka Pierce’a) w przedmiot badań (logika Dignagi) stoi w jawnej sprzeczności z wyrażonym kilka linii poniżej założeniem Habilitanta, skądinąd słusznym, że „Ze względu na metodę prowadzonych badań należy zachować kolejność proceduralną badania, bowiem istotne jest w niej, aby język metateorii był jedynie narzędziem opisu relacji inferencji w badanym systemie, a nie językiem, którego własności szuka się w systemie” (s. 65).

Podobny arbitralnie dokonany ‘zlepek’ koncepcji Pierce-Dignāga znajdujemy na s. 68: „... nie ma sporu co do znaczenia słowa *eva*. Przypisane słowu znaczenia to: *tylko, wyłącznie*. Słowo to nie pełni jednak żadnej funkcji kwantyfikacyjnej. ... W przyjętym semiotycznym języku teorii opisu zbiorów i *postulatów* odpowiada *znak symbol*. Dalej *symbol* interpretowany jest jako ogólny typ inferencji. *Symbol* ... jest *znakiem*, którego reprezentatywność polega na tym, że reguły określają swój *interpretant*. W przypadku wnioskowania o formie *nyāyāvātara* są to *postulaty wiedzy ważnej*”. Także na s. 80: „Znak *produkt* jest ikonicznie tożsamy z *nietrwałą*. Z znaku *produkt* inferuje się *nietrwałość*. Wszystko, co jest *nie – nietrwałe* jest *nie – produktem*” – z punktu widzenia systemu Dignagi takie uwagi zdają się być pozbawione sensu.

Błąd *petitio principii* połączony z takim arbitralnie dokonanym zlepkiem koncepcji (Pierce-Dignāga) pojawia się np. w konkluzji: „Analiza struktury głębokiej ujawniła, że proces inferencji przebiega według nie trzech jak powszechnie przyjmowano, ale pięciu *postulatów wiedzy ważnej*” (s. 70). Wielka szkoda, że ta refleksja umknęła samym logikom indyjskim.

Na s. 95 Habilitant formułuje w kontekście niemonotoniczności Definicję 1 (choć do końca nie jest jasne, czego dotyczy ta definicja). W niej pojawia się „konsekwencja zbioru A ze względu na zbiór założeń ukrytych K...”, a z definicji wynika, że ten zbiór będzie zbiorem zamkniętym. Jeżeli ta definicja w kontekście niemonotoniczności miałaby mieć odniesienie do myśli / logiki indyjskiej, to jest ona błędna, gdyż zbiór założeń ukrytych będzie w Indiach traktowany jako otwarty. Skądinąd Definicja 2 (s. 96) formułowana przez Habilitanta pochodzi *verbatim* z Makinson: *Od logiki klasycznej do niemonotonicznej*, 2008, s. 31 (u Makinsona „Definicja 2.4”). Podsumowaniem wywodów Habilitanta nt. niemonotoniczności jest wniosek, że „stąd można wnioskować, że Bucefalos jest koniem, jak również, że Bucefalos nie jest koniem” (s. 97). Taka sprzeczność – zupełnie zaskakująca i niewyjaśniona – wskazywałaby na to, że jakieś przesłanki w (niejasnych, niestety) wywodach Habilitanta są błędne, gdyż prowadzą one do sprzeczności.



Przyjęcie idei ‘założeń ukrytych w tle’ (95–99) do analizy struktury wnioskowań w logice indyjskiej (czy buddyjskiej) jest arbitralne i zasadności takiego podejścia Habilitant nie stara się uzasadnić (na pewno nie przez odwołanie się do źródeł indyjskich). Tym samym już na poziomie definicji i założeń systemowych Habilitant wprowadza pewne założenie (decydujące o *niemonotoniczności*), które następnie doprowadzi Habilitanta do uznania, że pewnie wnioskowania w Indiach są... niemonotoniczne – typowy błąd *petitio principii*. Przykładem tego jest zabieg na s. 119 ad 1.11, gdzie czytamy: „Suma przesłanek Pj i Pn przyjęła postać zmodyfikowanej przesłanki, dla oznaczenia której użyto znaku Pv o postaci...” – ta modyfikacja (a takich przykładów bliżej niewyjaśnionych i nieuzasadnionych modyfikacji jest wiele na ss. 114–173) – jest arbitralna, a jej stosowalność całkowicie bliżej niewyjaśniona, ale jej skutek znajdujemy dalej w konkluzji całego wywodu, że oto w wersji 1. mamy do czynienia z monotonicznością -- a to właśnie za sprawą tego, że wcześniej „dopuszczono do zmiany przesłanki jawnej Pj” (s. 123). Inne modyfikacje (s. 126 i 128), moim zdaniem równie arbitralne, prowadzą do uznania, „że schemat wnioskowania wedle wersu 2. jest *niemonotoniczny*” (s. 130).

**1.8. Praca jest napisana skrajnie niedbale, niechlujnie i nierzetelnie**, z ogromną, wręcz skandalicznie dużą liczbą literówek i innych błędów, czy to po polsku, czy w sanskrycie i po angielsku, sporadycznie po niemiecku i starogrecku (zatrważająco dużo!).

**1.8.1.** Poniżej wersje sanskryckie już poprawione: podkreślone są poprawione litery; niewielki wybór tylko dla przykładu (takich błędów jest co najmniej kilkadziesiąt):

s. 20: śabdhah anityam, hetu: kṛtakatvāt, dṛṣṭānta: yat kṛtakam tad anityam dṛṣtam, sapakṣa: yathā ghatādih; vipakṣa: yathā ākaśam.

s. 21: anumeye sadbhāva, tattulye sadbhāva, asati nāstitā.

s. 35: pakṣa: śabdah anityah; hetu: kṛtakatvāt; dṛṣṭānta: yat kṛtakam tad anityam dṛṣtam; sapakṣa: yathā ghatādih; vipakṣa: yathā ākaśam.

s. 42: jāti-śabda, advayamātra

s. 45: samwanti – zapewne chodzi o samvṛti

s. 46: sāmānādhikarānya, viśeṣyaviśeṣaṇabhāva;

s. 51: trairūpya, vyatireka.

**1.8.2.** Poniżej wersje z błędami (błędy podkreślone); niewielki wybór tylko dla przykładu (takich błędów jest co najmniej kilkadziesiąt):

s. 20: „because is createdness”,

s. 25: „Die Grundlagen das Arithmetik” (powinno być: der!)

s. 30: „S huparchein P” – powinno być *hyparchein* (ὕπαρχειν), choć nie wiadomo, dlaczego Habilitant używa konsekwentnie formy *bezokolicznika*, zamiast formy koniugowanej ὑπάρχει, por. np. *Analytica Posteriora* II, 16, 98<sup>b</sup> 55–6: Εἰ δὴ τῶ B ὑπάρχει τὸ A...

ss. 42–43: cytat przeklejony ze źródła w PDF bez żadnej nawet próby korekty, gdzie linie nie są połączone w jeden akapit (to standardowa praktyka w rozprawie).

**1.8.3.** W monografii napotykam zdumiewające nagromadzenie przekładów czy to błędnych, czy to nieadekwatnie oddających treść i gramatykę lub pomijających fragmenty tekstu. Problemem są odnośniki do własnej rozprawy oraz cytaty z innych źródeł, co potęguje chaos i jest nierzetelne.

Autor odsyła do wcześniejszych fragmentów, choć albo błędnie (np. s. 63 odsyła do s. 23 co do terminu *utprekṣā*, choć na s. 23 ani żadnej innej (!) nie ma takich wyjaśnień), albo niejasno (np. s. 72 „W cytowanych wyżej wnioskowaniach I i II...” podobnie s. 73, choć zupełnie nie wiadomo, o jakie wnioskowania chodzi, gdyż żadne nie zostało oznaczone jako I czy II).

Nagminnie Habilitant odsyła tylko do artykułu lub książki baz wskazania na konkretną stronę. Dość często odwołuje się też do jakiegoś źródła angielskojęzycznego wskazując jedynie nazwisko autora (bez podania tytułu książki/artykułu i strony), np. 21, 29, 45, 74; albo wskazuje też na coś, o czym nigdzie w tekście nie ma mowy, np. „kierowano się objaśnieniem z tezy 64” (s. 49) – nie wiadomo, kogo to teza, dlaczego ma nr 64, do czego się ten numer odnosi.

Wprawdzie odniesienie do pracy Davida Makinsona (*Od logiki klasycznej do niemonotonicznej*, 2008, s. 5) pojawia się raz (s. 91), to cały dalej następujący opis idei monotoniczności (s. 91–96) jest przeprowadzony w sposób sugerujący, jakby był oryginalnym wkładem Habilitanta. Tak, niestety, nie jest! W całości jest on przejęty, czasem przekopiowany z Makinsona, np. na s. 92 warunki monotoniczności: „zwrotność, ... kumulatywność, ... przechodniość lub cięcie, ... monotoniczność” są przekopiowane z tabeli na s. 5 u Makinsona z charakterystycznym błędem u Habilitanta we frazie „Kumulatywna przechodniość (CT) | lub cięcie”, gdzie fraza „lub cięcie” znajduje się oddzielona w kolejnym akapicie poniżej wraz z terminem „Monotoniczność” (jako wynik mechanicznego przekopiowania). Nie chcę tu wprost stawiać zarzutu o plagiat, choć taki zarzut można by rozważyć.

W rozprawie czasem pojawiają się *sigla*, choć Habilitant z reguły ich nie odszyfrowuje. Np. na s. 47 mamy „PSV” - czytelnik obeznany z tematyką będzie wiedzieć, że odnosi się do autokomentarza Dignagi *Pramāṇa-samuccaya-vṛtti*, który Habilitant pomija w swojej rozprawie całkowitym milczeniem.

Cytat na s. 46 nie pochodzi z pracy Potter 2011, s. 43 (w ogóle nieobecnej w bibliografii), lecz z pracy: Potter, Karl (ed.): *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Volume IX: *Buddhist Philosophy from 350 to 600 A.D.* Delhi 2003, s. 353 (nawet ani rok, ani strona się nie zgadzają!).

Cytat na s. 76–77 nie pochodzi z pracy „Potter 2003, s. 324”.

„Alfred Tarski własności *monotoniczności* wyraża następująco...” (s. 91) – niestety, w pracach Tarskiego „O pojęciu wynikania logicznego” i *O logice matematycznej i metodzie dedukcyjnej* nie znajduję niczego podobnego, a w rzeczywistości opis zasady monotoniczności u Habilitanta pochodzi nie od Tarskiego lecz od Makinsona (*Od logiki klasycznej do niemonotonicznej*, 2008, s. 5).

„W syntetyzowanej formie tezy traktatu można przedstawić w następującej wersji: ...” (s. 101), przy czym powołuje się na pracę Chi 1969, ss. XI–XII. Niestety, na tych stronach cytowanej pracy nie znajdujemy *niczego*, co jest związane z tematem. Fragmenty powiązane z tematem znajdujemy tamże na s. 2–3, 9.

Habilitant nie zawsze ma świadomość, jakie źródło on sam *de facto* cytuje. Np. „Nazwa generalna, jak wyjaśnia Dignāga...” (s. 49) jako źródło wskazuje na Dignagę, choć wyrażony pogląd zacytowany przez Habilitanta, a zaczerpnięty z pracy Pind 2009, s. s. 318, pochodzi z tekstu pt. *Pramāṇa-samuccaya-ṭikā* autora Jinendrabuddhi, oznaczonego przez Pinda jako *siglum* PST, co sam Pind wyjaśnia (s. 49). Habilitant równie błędnie przypisuje Dignadze poglądy Jinendrabuddhi na s. 49, n. 33, nie rozumiejąc *siglum* PST.

Nawet skądinąd żartobliwe odesłanie do audycji radiowej: „Koń jaki jest, każdy widzi. Ale pojazd to czy nie pojazd?” (<https://jedynka.polskieradio.pl/artukul/1012065>) jest kłopotliwe, gdyż nawet tutaj Habilitant popełnia nieścisłość, pisząc: „proponuje się odsłuchanie następującego dialogu” (s. 89-90), choć w

rzeczywistości mamy w tej audycji do czynienia z co najmniej kilkoma dialogami i trudno powiedzieć, o który dialog miałyby chodzić (o wszystkie rozmowy?).

1.8.4. Diagramy, tabele i cytowane fragmenty zapożyczane z innych źródeł są po prostu przeklejane (*copy & paste*), często już nieaktualnych, nawet bez próby aktualizacji (z obecnej perspektywy już błędnych) danych historycznych i przełożenia tego na język polski (np. s. 15, rys. 1, dane z 1967: np. gramatyk Bhartṛhari to wiek V, a nie VII w.). Przeklejając (niemal zawsze z błędami!) cytaty angielskie, autor tworzy swego rodzaju trudno przyswajalny *pidżyn*, w którym miesza się polszczyzna ze zdaniem, terminami, frazami branymi dosłownie z angielskiego, bardzo często w niepoprawnych i niegramatycznych formach, gdzie autor miesza części zdania, przymiotniki z przysłówkami czy czasownikami (np. ss. 15, 20, 21, 23, 63, 74, 76–77, 178).

Zupełnie niezrozumiałe jest pojęcie „relacja *cover*” (s. 22) dla określenia pojęcia *sattva* (nie *sattvam!*), oznaczającego ‘obecność [danej własności w danym substratum]’ (s. 22).

W całej pracy pojawia się błędnie *sattvam* oraz *casattvam*, zamiast *sattva* oraz *asattva*.

„Związek ten ma być uniwersalny (ang. *universally*), trwały (ang. *invariably*) i nierozłączny (ang. *inseparably*)” (s. 23).

„miejsce lokacji (ang. *possessing*)” (s. 36) – lokacja a posiadanie to inne relacje.

„konstrukty ludzkiej wyobraźni zwane *vikalpa* lub *kalpanā* (ang. *imaginative construction*)” (s. 39).

„do opisu tego rodzaju procesów poznawczych stosuje się określenie *universal flux*” (s. 39), Habilitant odwołuje się też do badacza, który ukuł to wyrażenie (które nie jest powszechnie stosowane), tj. Satkariego Mookerjee (Habilitant błędnie: Mookareje). Tenże Mookerjee sam definiuje, jak rozumie to pojęcie: „The doctrine of universal flux ... maintains that all existents are momentary” (s. 89), a więc nie chodzi tu o „procesy poznawcze” lecz o „powszechną płynność, chwilowość” wszystkich bytów, które istnieją przez moment.

„Akty *instatnenous being* nie mogą być...” (s. 39); „ma charakter *instatnenous being*” (s. 40); „wykracza poza ramy *instatnenous*” (s. 40).

„Oto odpowiedź mistrza: It has been explained...” (po czym następuje długi cytat po angielsku, s. 40–41). Ten cytat jest skądinąd całkowicie nie na temat, bez związku z tym, o czym mowa była wcześniej.

Podobnie nie na temat – bez związku z tym co przed i tym co po – jest cytat na str. 48. Na pewno nie ma on *nic* wspólnego z supozycją Habilitanta, jakoby „Dignāga oznajmia, że podstawową regułą inferencji jest semantyczna reguła *wykluczenie innych znaczeń apoha*” (s. 48). Cytowany fragment wprawdzie mówi, że „a [word] denotes (*bhāṣate*) its own referent (*svārtham*) by exclusion of other [referents] (*anyāpohena*)”, ale nie ma w nim zupełnie *nic* na temat wnioskowania / inferencji.

Równie nie na temat jest cytat na s. 113, opisujący rolę tekstu *Hetu-cakra* („The Hetucakra was intended to be...”) – nie jest on zupełnie związany z poprzedzającym zdaniem/akapitem („wnioskowanie jest lingwistyczną reprezentacją rozumowania typu *dowód*”).

„Claus Oetke przeprowadził analizę porównawczą zbioru systemów wnioskowań, nazwanego przez niego *Indian Logic*” (s. 88) – pomijając już ten swoisty polsko-angielski *pidżyn*, Oetke w 1994 r. mówi o „what is commonly called »Indian Logic«,” więc jest oczywiste, że nie wprowadza on nowej terminologii!

Opis struktury dziewięciu typów relacji między racją logiczną (*hetu*) w własności do udowodnienia (*sādhya*) ukazanych w pracy Dignagi *Hetu-cakra-damaru* na ss. 101–102 i na ss. 114–168, jest językowo po prostu porażający niegramatycznością, np. „*h completely presence sp, competely absence vp...*” itd.

1.8.5. Liczne cytaty (niemal wszystkie!) przeklezione są z błędami, w tym brakiem spacji, literówkami, błędami interpunkcyjnymi, pominięciem kursywy oryginału itp. (s. 41, 42–43, 46, 48, 51, 61, 63, 68, 90, 97, 101, 110), a nawet już błędem interpunkcyjnym w samym tytule na okładce (*Metoda analizy formalnej systemu wnioskowań Dignāgi*).

**1.9. Niekompletne i błędne przedstawienie dorobku Dignagi.** Całkiem niejasne jest, co Habilitant ma na myśli w tytule rozdziału „1.3. Teksty i tłumaczenia” (s. 17–18), gdzie podaje (niekompletną i częściowo nietrafną!) listę prac Dignagi: (1) prace *Abhidharma-kośa-marma-pradīpa*, *Hastavālanāmaprakaraṇṛvṛtti* (poprawnie: *Hastavāla-prakaraṇa-vṛtti*), *Prajñāparamitāpiṇḍārtha*, *Upādāyaprajñaptiprakaraṇa*, *Trikalaparīkṣā*, *Rājaparīkathāratnamalasutra* (poprawnie: *Rāja-parīkathā-ratna-mala* lub *-ratnāvalī*) nie pochodzą od Dignagi (niektóre tylko są przypisywane Dignadze przez tradycję chińską); (2) tytuły są podane błędne: *Hetucakra* (poprawnie: *Hetu-cakra-ḍamaru* kluczowa dla Habilitatna praca), *Sāmānyalakṣaṇaparīkṣā* (poprawnie: *Sāmānya-parīkṣā*); (3) brak w tym wykazie prac Dignagi: *Dvādaśa-śatikā*, *Hetu-mukha*, *Nyāya-parīkṣā*, *Pramāṇa-samuccaya-vṛtti* (czyli odautorskiego komentarza Dignagi do kluczowej dla Habilitanta pracy *Pramāṇa-samuccaya*) i *Vāda-vidhāna-ṭikā*. (Odsyłam do: <https://east.ikga.oeaw.ac.at/buddh/ind/persons/> ‘Works of Dignāga’; ss. 6–10 w: Hattori, Masaaki: *Dignāga, On Perception, Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga’s Pramāṇasamuccaya*. Cambridge (MA) 1968; oraz ss. 181–182 w: Vincent Eltschinger: „Dignāga”, *Brill’s Encyclopedia of Buddhism*, Volume II: *Lives*. Brill, Leiden–Boston 2019). Zupełnie niezrozumiałe jest w tym rozdziale, co autor ma na myśli pisząc od „i tłumaczenia”. Trudno dojść do tego, jakie dzieło Dignagi ma Habilitant na myśli pisząc o „*The Characteristics of Legitimate Evidence*” (s. 21), gdyż ten tytuł nie koresponduje z niczym w sanskrycie. Tytuł kluczowego dla swojej rozprawy 5. rozdziału traktatu *Pramāṇa-samuccaya* Habilitant podaje błędnie jako „*Anyāpohaparīkṣā*” (s. 18), choć tytuł ten brzmi po prostu *Anyāpoha*, a *parīkṣā* (‘analiza’) zostało dodane wtórnie w kolofonie (patrz Pind 2009, ss. 15–16).

Zdumiewające jest, że autor przypisuje Dignadze dzieło pt. *Nyāya-praveśa* (s. 17, 82), gdyż jego autorem jest Śaṅkarasvāmin (500–560), a sam tekst został poddany edycji krytycznej i przetłumaczony na język polski w latach 1995–1996 (Balcerowicz, Piotr: „Śaṅkarasvāmin: *Nyāya-praveśa* – »Wprowadzenie w logikę«” część 1 i 2, *Studia Indologiczne* 2 (1995) 39–87 oraz *Studia Indologiczne* 3 (1996) 5–47). Pisze o tym np. H.N. Randle (*Fragments from Dinnāga*, s. 61 i nn.) oraz Musashi Tachikawa („A Sixth-Century Manual of Indian Logic”, *Journal of Indian Philosophy* 1 (1971), s. 119, n. 3), których Habilitant ma w swojej bibliografii.

**1.10. Habilitant całkowicie błędnie wyjaśnia znaczenia terminów i etymologie (‘ludowe’), podając niewłaściwe lub niesprawdzone informacje:**

Wyjaśniając nazwę klasztoru–uniwersytetu *Nālandā* pisze „w sanskrycie słowo *nālan* znaczy *lotos* – symbol wiedzy, *dā* natomiast dawanie” (s. 15). Nazwa *Nālandā* jest formacją lokalną toponimem wprowadzicie o nie do końca jasnej etymologii, ale z pewnością podana przez Habilitanta jest błędna: ‘lotos’ to *nala* to ‘żyła, rura, kanał, pusta w środku łodyga (np. lotosu)’, w końcowym *°dā* długość oznacza *femininum* typowe dla toponimii miast (często w *fem.*), więc zbieżność *-dā* z pierwiastkiem czasownikowym  $\sqrt{dā}$  ‘dawać’ jest całkowicie przypadkowa.

Habilitant powołuje się – bez pokrycia – na „epigram Dignagi: »Speech is born out of conceptual construction and conceptual construction is born out of speech«...” (s. 40, s. 45), ale jako źródło podaje tylko pracę Matilala, który również nie podaje sanskryckiego (lub tybetańskiego) źródła.

Termin *jāti* (s. 18) to nie analogie lecz ‘błędne zarzuty’ (*futile/false rejoinders*) jako formalny błąd w argumentacji i retoryce.

Kluczowe terminy w logice buddyjskiej są błędnie tłumaczone/rozumiane: „1. inferencja dla samej siebie (*svārthānumāna*); 2. inferencja dla innego celu (*parārthānumāna*)” (s. 19). W rzeczywistości pierwsze to wnioski dla samego siebie (*inference for oneself*), tj. na własny użytek (jako wewnętrzny proces wnioskowania), drugie to wnioski dla ‘drugiego’ (*inference-for-others*), czyli wnioski w procesie debaty z przeciwnikiem.

Z całą pewnością ważny w strukturach wnioskowania termin *svabhāva* to nie ‘identyczność’ (s. 19), lecz ‘natura, istota’ i może być rozumiane dwojako jako własność (*property*) lub natura (*nature*) wiążącą dwie rzeczy we wnioskowaniu (np. ss. 145–222 w: Dunne, John D.: *Foundations of Dharmakīrti’s Philosophy*. Boston 2004). Wszak czym innym jest ‘*x* jest identyczne z *y*’ (Habibant) (czyli  $x=y$ ), a czym zgoła innym ‘*x* ma taką samą naturę co *y*’.

“Termin *pakṣa* w logice buddyjskiej służy do oznaczenia tezy jako części wniosku lub samego podmiotu w tezie” (s. 21, n. 9) – w rzeczywistości termin *pakṣa* jest jasno definiowany jako ‘podmiot logiczny’ w tezie (*pratijñā*) (np. Śāṅkarasvāmin: *Nyāya-praveśa* (*Wprowadzenie w logikę*), § 2).

Termin *sattva* oznacza (w dyskutowanych kontekstach) ‘obecność’ [danej własności w danym substratum], a nie ‘w zależności od tłumacza: *belong, presence, cover*” (s. 22).

Termin *liṅgin* (nie: *liṅgin*) to ‘substratum (posiadacz) danej własności, jaką jest racja logiczna (*hetu*), a nie „własność, która ma być wynioskowana” (s. 22), gdyż taka własność to *sādhya* (własność niedostępna bezpośredniej percepcji, a wnioskowana na podstawie własności będącej racją logiczną (*hetu*)).

„bezpośrednie dane (sansk. *svalakṣaṇa*)” (s. 39) – błędne: termin *sva-lakṣaṇa* wskazuje na skrajnie nominalistyczne ujęcie rzeczywistości, gdyż *sva-lakṣaṇa* to nieredukowalny, chwilowy byt postrzegany w danym momencie w akcie percepcji, niepowiązanej jeszcze z procesem konceptualizacji i językiem: *sva-lakṣaṇa* to właśnie taki ‘czysty’ przedmiot (całkowicie pozakonceptualnej) percepcji. Nie jest to *dana*, za którą stoi jakiś realny byt. *Sva-lakṣaṇa* to taki właśnie realny byt sam w sobie, absolutnie jednostkowy byt indywiduowy.

„Charakter uniwersalny” / „[coś, co] ma charakter uniwersalny (*sāmānyalakṣaṇa*)” (s. 40). Nieadekwatne ujęcie: pojęcie *sāmānya-lakṣaṇa* to powszechnik, przedmiot uchwytywany umysłem: to przedmiot szeroko rozumianego wniosku, w tym także myślenia dyskursywnego, bazującego na języku: pojęcia i słowa mają za referenty byty typu *sāmānya-lakṣaṇa*. To przeciwieństwo *sva-lakṣaṇa* (bytu indywiduowego).

Równie błędne jest stwierdzenie „wynikiem aktu poznawczego *pratyakṣa* jest *svalakṣaṇa*” (s. 40) jest równie sensowne, co stwierdzenie, że wynikiem postrzeżenia jest drzewo. W rzeczywistości rzeczy mają się dokładnie na odwrót: to chwilowy byt jednostkowy (*sva-lakṣaṇa*) jest przedmiotem percepcji (*pratyakṣa*) i co najwyżej wynikiem *sva-lakṣaṇa* jest *pratyakṣa*.

„Poziom konwencjonalnej rzeczywistości nazwano poziomem ukrytym (sansk. *samvṛti*)” (s. 40), „poziom rzeczywistości dyskursywnej, nazywanej *ukrytym poziomem* (sansk. *samvartī*)” (s. 45) – Zapewne Habibantowi chodzi o termin *samvṛti* (a nie *samvṛt* czy *samvartī*!), który z kolei oznacza ‘prawdę konwencjonalną, empiryczną’ (w odróżnieniu od prawdy najwyższej, ostatecznej, *paramārtha-sat*). Niezrozumiałe jest, dlaczego ten poziom – dostępny każdemu z nas w codziennym doświadczeniu – miałby być „poziomem ukrytym”. Z pewnością Dignāga i tradycja buddyjska tego tak nie rozumiała.

„Poznanie *pramāṇapratyakṣa*” (s. 40) – termin ten zupełnie nie występuje ani u Dignagi, ani u innych myślicieli, ani w literaturze przedmiotu. Ta dziwna zbitka składa się dwóch elementów: *pramāṇa* =

'kryterium poznawcze', 'miarodajna procedura poznawcza', a jedną z takich procedur jest *pratyakṣa* = percepcja.

„Konstrukcje mentalne *sāmānyalakṣaṇa*” (s. 41) – błędne ujęcie, gdyż konstrukcje mentalne (czyli tzw. konceptualizacje) to *vikalpa/kalpanā*, a ich przedmiotem są powszechniki, byty ogólne (*sāmānya-lakṣaṇa*). „...nie można pozytywnie oznaczać czy stosować (sansk. *animittaḥ*) słów, kwalifikować ich (sansk. *viśeṣaṇaviśeṣyatā*), do partykularnych bezpośrednich danych (sansk. *hedānānam*) jako referentów (sansk. *arthapratītiḥ*). Zwłaszcza nazwy ogóle *jātiśabde* (ang. *general term*) nie denotują bezpośrednich danych, jak i nie denotują one posiadacza nazwy (sansk. *advayamatram*)” (ss. 41–42). – Passus ten jest przedziwny i zawiera nagromadzenie terminów sanskryckich lub sanskryckopodobnych (nieistniejących w rzeczywistości), użytych w zdecydowanej większości w znaczeniach, których Habilitant najwyraźniej nie rozumie. Sprawia też wrażenie, jakoby bazował na jakimś tekście sanskryckim lub innym, choć Habilitant (jak to często w rozprawie bywa) nie wskazuje na swoje źródło. Wyjaśniam terminy sanskryckie użyte w tym passusie, aby wykazać ich błędność lub bezsens: *animittaḥ* – *nominativus*, 'to, co nie ma charakterystyki', ew. 'to, co nie ma przyczyny'; *viśeṣaṇa-viśeṣyatā* – 'relacja między określnikiem a tym, co jest określane' (tj. *qualifier-qualificandum-relation*); *hedānānam* – takiego terminu w sanskrycie zupełnie nie ma; *artha-pratītiḥ* – *nominativus*, 'poznanie przedmiotu' (powinno więc być: *artha-pratīti*); *jātiśabde* – *locativus* (*sic*, nie wiedzieć czemu!), 'termin wyrażający powszechnik'; *advayamatram* – *nominativus*, z błędem, powinno być *advaya-mātra*, 'wyłącznie jedność'.

Często pojawiające się stwierdzenie jakoby *hetu* to „przyczyna” (s. 52, 68) jest błędne w kontekście logicznym, gdzie *hetu* to racja = racja logiczna, a nie przyczyna (choć *hetu* takie znaczenie również posiada).

„Referent zdania nazywany *utprekṣā*” (s. 68) – pojęcie *utprekṣā* to 'ilustracja, porównanie, przenośnia, metafora' lub 'inwencja' (tak tłumaczone w pracy Pind 2009), ale też aktywność mentalna wiążąca słowo z referentem; to właśnie ta 'inwencja' – jak mówi sam Dignāga – określa referenta w zgodzie z regułami gramatycznymi” („its referent is determined by invention (*utprekṣayā*) according to the [grammatical] tradition”, Pind 2009, s. 112). Sam Pind 2009, s. 305 i nn., n. 559, (do którego Habilitant często się odwołuje) wskazuje, że Dignāga zaczerpnął pojęcie *utprekṣā* od gramatyka Bhartrihariego, który również używa tego pojęcia w znaczeniu całkowicie pozalogicznym: „it is thus clear that *utprekṣā* is used to denote invention as not dependent upon an inferential indicator (*liṅga*) like in inference (*anumāna*)”, a więc Habilitanta odniesienie pojęcia *utprekṣā* do kontekstu logicznego jest po prostu błędne. Ciekawe, Habilitant nigdzie nie wyjaśnia bliżej, jak sam rozumie termin *utprekṣā*, choć na s. 63, n. 29, pisze: „Eksplikację terminu *utprekṣā* podano na stronie 23 niniejszej pracy” – str. 23 ani żadna inna takiej „eksplikacji” nie zawiera.

„*pakṣa* – *sādhya* teza do udowodnienia” (wiele przykładów, np. s. 65) – *pakṣa* to podmiot tezy; *sādhya* to własność do udowodnienia; natomiast 'teza' to *pratijñā*.

Habilitant pisze, że „symbole *pakṣa*, *sādhya* itd. pełnią analogiczną funkcję reprezentowania... z tą różnicą, że w tradycji indyjskiej poszczególnym zmiennym ... przypisana jest jednocześnie ... ich funkcja w procesie inferencji” (s. 112) – w rzeczywistości *pakṣa*, *sādhya* itd. nie są symbolami. Symboli w logice indyjskiej w ogóle nie występują.

„*sapakṣa* przykład afirmatywny” (wiele przykładów, np. s. 65) – *sapakṣa* to 'obiekt równokształtny z podmiotem logicznym': występuje jako podmiot w przykładzie pozytywnym ('afirmatywnym'). Przykład pozytywny jest znany jako *sādharmyeṇa dṛṣṭānta* ('przykład na zasadzie podobieństwa') (patrz np.

“Śaṅkarasvāmin: *Nyāya-praveśa* – »Wprowadzenie w logikę«” część 1 i 2, *Studia Indologiczne* 2 (1995) 39–87 oraz *Studia Indologiczne* 3 (1996) 5–47).

„vipakṣa przykład negatywny” (wiele przykładów, np. s. 65) – *vipakṣa* to ‘obiekt różnokształtny z podmiotem logicznym’: występuje jako podmiot w przykładzie negatywnym. Przykład negatywny jest znany jako *vaidharmyeṇa dṛṣṭānta* (‘przykład na zasadzie różnicy’) (patrz np. “Śaṅkarasvāmin: *Nyāya-praveśa* – »Wprowadzenie w logikę«” część 1 i 2, *Studia Indologiczne* 2 (1995) 39–87 oraz *Studia Indologiczne* 3 (1996) 5–47).

terminy *sattva* (‘obecność’) i *asattva* (‘nieobecność’) są konsekwentnie w całej pracy oddawane błędnie jako *sattvam* i *casattvam*, np. „przyczyna *hetu* musi być nieobecna tylko (*casattvam eva*)...” (wiele przykładów, np. 68, 103) – niezrozumienie sanskrytu; powinno być: *asattvam eva* (*ca* jest spójnikiem ‘i’).

„Dignāga stawia warunki sformułowanie w postaci *postulaty wiedzy ważnej trairūpya*” (wiele przykładów, np. 68) – *trairūpya* (‘trójpostaciowość’) to trzy warunki, które musi spełnić tylko i wyłącznie racja logiczna (*hetu*): „Racja ma trojaką postać. Jakaż to więc trójpostaciowość?: /1/ nacechowanie podmiotu [własnością do udowodnienia]; /2/ obecność [własności do udowodnienia] w obiektach równokształtnych z podmiotem, oraz /3/ nieobecność [własności do udowodnienia] w obiektach różnokształtnych z podmiotem logicznym” (“Śaṅkarasvāmin: *Nyāya-praveśa* – »Wprowadzenie w logikę«” część 1, *Studia Indologiczne* 2 (1995), §§2.2, s. 41, 73)). Owa ‘trójpostaciowość’ (*trairūpya*) żadną miarą nie stanowi postulatów poznania prawdziwego jako takiego (u Habilitanta: „*wiedzy ważnej*”); nie zastępuje też ona wynikania logicznego! Nie jest też więc prawdą rzekome przeciwstawienie „w systemach wnioskowań w logicznej tradycji kultury zachodniej preferowaną relacją inferencji jest relacja wynikania logicznego. W tradycji logiki buddyjskiej podstawową regułą inferencji jest *trairūpya*” (s. 87, n. 51).

‘Tabela 1. *Hetucakra*’ (s. 24) nie pokazuje, tego, jaka ‘przyczyna jest ważna/niepewna’, lecz wskazuje, w jakich warunkach trzy warunki wnioskowania są spełnione tak, że wnioskowanie jest miarodajne, poprawne.

„związek współobecności *vyāpti*” (s. 75), „relacja *vyāpti* wyraża dystrybucyjną *współobecność*... może być interpretowana jako relacja *współobecności dystrybucyjnej*” (s. 76) – w wypadku *vyāpti* chodzi o relację, która dosł. znaczy „przenikanie”, a nie współobecność. Idea współobecności jest także ważnym pojęciem w logice indyjskiej, ale na to jest inny termin: *saha-bhāva*. Niezrozumiałe też jest, dlaczego i w jakim sensie ta relacja miałyby być „dystrybucyjna”?!

Termin „produkt” regularnie pojawia (*passim*, np. 55, 66, 80) jako własność we wnioskowaniach „Teza: Dźwięk jest nietrwały, ponieważ jest produktem” – w sanskrycie nie występuje słowo ‘produkt’, lecz termin *kṛtaka*, ‘tj. wytworzony’ (‘ponieważ jest wytworzony’) (np. *yat kṛtakatvaṃ tad anityaṃ dṛṣṭaṃ, yathā ghaṭādiḥ*).

„Oczywiście proces taki może, ale nie musi, prowadzić do *wiedzy ważnej*. Możliwości popełnienia błędów w tym akcie jest bardzo wiele. Szczegółową ich listę podaje sam Dignāga w Pracy *Nyāya – praveśa* (Vidyabhushan 2005, s. 289-300)” (s. 82). Jak wskazywałem, autorem pracy *Nyāya-praveśa* jest Śaṅkarasvāmin, Vidyabhushana (a nie: ‘Vidyabhushan!’) wydał swoją pracę w 1921 r. i się mocno zdezaktualizowała. Habilitant, co tu najważniejsze, w ogóle nawet nie dostrzega, że mówi on o tzw. paralogizmach (*ābhāsa*), których jest kilka typów (a każdy ma wiele podtypów), w tym: paralogizmy tezy (*Nyāya-praveśa* § 3.1.), paralogizmy racji logicznej (*Nyāya-praveśa* § 3.2.) i paralogizmy przykładu (*Nyāya-praveśa* § 3.3.). Z punktu buddyjskiej teorii, z poprawnym wnioskowaniem (*anumāna*) mamy wtedy do czynienia, gdy zostają spełnione warunki formalnie i nie występuje żaden z paralogizmów, a ich wystąpienie powoduje, że wnioskowanie jest błędne. Ta kwestia jest niezwykle silnie sformalizowana w

logice indyjskiej i Habilitant powinien mieć tego świadomość. Brak zrozumienia tej tematyki objawia się też w błędnym przedstawieniu wybranych typów paralogizmów (ss. 82–83), gdzie przykładowo autor pisze: „zdanie kwalifikujące się do pełnienia funkcji tezy we wnioskowaniu winno być zgodne ze świadectwem percepcji, zgodne z powszechną opinią lub doktryną określonej szkoły filozoficznej” (s. 82). Nie chodzi to o ‘zgodność z’ lecz o ‘niesprzeczność z’. *Nyāya-praveśa* (do której się Habilitant sam odwołuje, choć błędnie) i wiele innych tekstów mówią wyraźnie: paralogizm tezy jest tym, „co jest sprzeczne z percepcją” i dalsze 8 typów. (§ 3.2.; por. Vidyabhusana: ‘A thesis *incompatible* with perception’ etc.).

„dźwięk jest...” / „eter jest...” „... ponieważ jest bezkształtny” (parokrotnie, np. s. 107, 108, 144) – ‘bezkształtność’ jest dość dziwnym atrybutem, jaki miałby szczególnie wyróżniać dźwięk: praktycznie większość rzeczy w świecie też by się cechowała bezkształtnością. W rzeczywistości chodzi tu o termin – tybetański: *lus can min* (sanskryt: *amūrta*) – który znaczy ‘bezpostaciowy’ = ‘niematerialny’ (‘nieposiadający konkretnej formy postrzeganej wzrokowo’, a tłumaczony np. ‘incorporeal’ (Chi 1969, s. 3) ‘intangible’ (He, Huanhuan; van der Kuijp, Leonard W. J.: „Once Again on the \**Hetucakraḍamaru*: Rotating the Wheels”, *Journal of Indian Philosophy* 44 (2016) s. 298), ‘not substantial’ (Katsura, Shoryu: „Dignāga’s system of logic”, Taipei Lecture 2, s. 10).

Zupełnie nie wiadomo, dlaczego Habilitant dźwiękowi przypisuje bycie „naturalnym” (s. 150), co miałoby tym, co wyróżniać dźwięk od innych bytów (np. błyskawica, przestrzeń). W oryginale mamy jednak termin tybetański *rtag* = sanskryt: *anitya*, tj. ‘wieczny’ (a więc nie ‘naturalny’).

Termin *ākāśa* w kontekście buddyjskim oznacza ‘przestrzeń’ (choć w innych nurtach filozofii indyjskiej może oznaczać np. eter jako nośnik własności dźwięku). Habilitant regularnie miesza te znaczenia słowa *ākāśa* : (1) ‘przestrzeń (*space*)’ (s. 20) i (2) ‘eter’ (s. 66, 73, 75, 108, 114, 115).

### 1.11. Rozprawę cechuje niezrozumienie elementarnych zasad gramatyki sanskryckiej, istotnych dla zrozumienia relacji logicznych, a poniżej podaję kilka przykładów.

„We wnioskowaniu Dignāgi użycie przypadku *ablativus* może wskazywać na: 1. podmiot *pakṣa* w tezie sylogizmu ma, lub jest miejscem lokacji (ang. *possessing*) własności, które jest do wywnioskowania – *nietrwałość* i jednocześnie ma, lub jest miejscem lokacji, własności wyrażonej w *hetu*; 2. podmiot *pakṣa* w tezie sylogizmu ma, lub jest miejscem lokacji, własności z *powodu* własności *hetu*” (s. 36). Racja logiczna (*hetu*) jest zwyczajowo wyrażona w *ablatiwie* w nominalnej konstrukcji zdania (choć może być teoretycznie też wyrażona zdaniem podrzędnym) i wskazuje, że podmiot tezy (*pakṣa*) dosł. ‘przeniknięty jest’ własnością będącą racją logiczną. To dopiero w dalszym kroku, zaraz po podaniu racji logicznej, wyrażona zostaje tzw. relacja nieodstępowania (*vyāpti*, dosł. ‘przeniknięcie’), która wskazuje, że wszędzie tam, gdzie jest występuje własność będąca racją logiczną (*hetu*), jest także własność do udowodnienia (*sādhya*), oraz wszędzie tam, gdzie nie występuje własność do udowodnienia (*sādhya*), to nie występuje własność będąca racją logiczną (*hetu*).

Stwierdzenia, że „albo przyjmuje się *ablativus* jako odpowiednik klasycznie interpretowanego spójnika »i« lub »jeżeli, to«, albo funkcję metalogicznego wskaźnika inferencji wyrażonego w metajęzyku”, mowa jest o „koniunkcyjnej funkcji *ablativus*”, oraz „rola przypadku *ablativus* sprowadza się do utworzenia *koniunkcyjnego ciągu uzasadniania*”(s. 36) – są kompletnie błędne, gdyż *ablativus* wyraża tylko znaczenia ‘z powodu’ oraz ‘ponieważ’ i nie ma takiej siły, żeby w sanskrycki *ablativus* wpisać klasycznie interpretowane spójniki!

Stwierdzenie „Na poziomie formy wnioskowania kognitywny *akt uznania tezy* wnioskowania na podstawie *wykluczenia* innych znaczeń dla *hetu* wyrażany jest w sanskrycie przypadkiem *ablativus* (*separacja*)



poprzez sufiks *-at*” (s. 53) jest wprost nonsensowne. Jak wskazywałem, mówienie o „kognitywnym akcie uznania tezy” nijak się ma do struktury wnioskowań w Indiach. *Ablativus* miewa też końcówkę *-āt* (a nie *-at!*) w zależności od rodzaju i liczby rzeczownika. Racja logiczna jest formalnie wyrażona w przypadku *ablativus* przystępującym do rzeczownika abstrakcyjnego (z sufiksem *neutrum °tva*), czyli *°tvāt*, a rzadziej identyczną funkcję pełni *Instrumentalis* przystępujący do rzeczownika abstrakcyjnego (z sufiksem *feminimum °tā*), czyli *°tayā*, w sensie „ponieważ”, co jedynie podkreśla, że racja logiczna jest uzasadnieniem dla tezy wg schematu: „»teza«, ponieważ (*ablativus* lub, rzadko, *instrumentalis*) jest »racja logiczna«. Z pewnością *ablativus* nie niesie znaczenia „separacji”, a tym bardziej nie „wyklucza on innych znaczeń dla racji logicznej (*hetu*), a tradycyjnie znaczenie tego przypadku opisuje się terminem *apādāna*, które Pāṇini (*Aṣṭādhyāyī* 1.4.24) definiuje następująco: *dhravam apāye °padānam* – „*Apādāna* to [czynnik syntaktyczno-semantyczny (*kāraka*), który określa] punkt nieruchomy w [momencie] *ruchu* ‘od’/odejścia” (Małgorzata Sulich: „Koncepcja karak w Asztadhaji Paniniego”, *Studia Indologiczne* 11 (2004), s. 120) tj. ‘źródło, z którego coś się wywodzi’. Tę sutrę Paniniego, dotyczącą tego konkretnego czynnika syntaktyczno-semantycznego (*kāraka*) w znaczeniu *apādāna* (‘punkt wyjścia, źródło’) należy czytać z sutrą 2.3.28: *apādāne pancamī* – „piąty przypadek (*ablativus*) [używa się] w znaczeniu ‘punktu wyjścia/źródła’”.

„Słowa *wól* używamy do wyrażenia pojęcia »wół«, a nie oznaczanie zwierzęcia wół. Słowo *wół* wyraża określone *universalium* (*sāmānyalakṣaṇa*) – pojęcie »wół«” (s. 43). – Jest to całkowicie błędne ujęcie; sam Dignāga wielokrotnie wskazuje na to, że słowa (choć są bezpośrednio powiązane z powszechnikami) oznaczają / denotują konkretne rzeczy, por. np. „słowo denotuje rzeczy ale wyłącznie jako nacechowanie wykluczeniem innych przedmiotów” (Dignāga: *Pramāṇa-samuccaya-vṛtti*, 5.36d: *śabdo °rthāntara-nivṛtti-viśiṣṭān eva bhāvān āha*; por. Pind 2009, ss. 106 i A15: „word denotes (*āha*) things (*bhāvān*) exclusively (*eva*) as qualified by preclusion of other referents (*arthāntaranivṛttiviśiṣṭān*)”). Aby ten paradoks – jak to jest możliwe, że choć znaczeniami słów są powszechniki, to słowa denotują konkretne przedmioty, indywidua – wyjaśnić, Dignāga wypracował swoją szczególną teorię wykluczenia innych referentów (*anyāpoha*). Gdyby przyjąć interpretację Habilitanta, to praktycznie jakakolwiek komunikacja werbalna byłaby niemożliwa, gdyż komunikowalibyśmy sobie wyłącznie powszechniki, a nie byłibyśmy w stanie nazywać przedmiotów i sytuacji – takiej teorii zaś Dignāga z pewnością byłoby przeciwny. Błędne zastosowanie teorii wykluczenia (*apoha*) do kontekstu logicznego znajdujemy dużo częściej, np. „Adekwatnie więc do przytoczonego cytatu oraz zgodnie z buddyjską koncepcją znaczenia *apoha* relacja między tym, z czego wnioskujemy, a tym, co wnioskujemy ..., jest relacją między jednym *znakami* zdaniem a innymi *znakami* zdaniem na zasadzie wykluczenia” (s. 64). Te błędne wnioski Habilitanta biorą się z pewnością z tego, że jego analiza logiki Dignagi w ogóle nie uwzględnia rozdziałów 2. i 3. *Kompendium kryteriów poznawczych* (*Pramāṇa-samuccaya*), gdzie Dignāga wyklada podstawy systemu logicznego, a bazuje niemal wyłącznie na rozdziale 5. poświęconym pojęciu *apoha* i kwestii (1) tego, jak słowa denotują pojedyncze przedmioty, raz tego (2) dlaczego komunikację werbalną można zaliczyć jako podtyp wnioskowania.

Na kartach rozprawy pojawia się odniesienie do nieznannej postaci: „Budda Mahāvīra” (s. 13). Chodzi tu o: (1) Buddha Gautama, (2) Mahāvīra Vardhamāna, (3) Buddha Gautama i Mahāvīra Vardhamāna, (4) ktoś jeszcze inny?

**1.12. Odnosząc się do historii autor nie odróżnia tybetańskich i chińskich legend i półmitycznych podań hagiograficznych (np. Bu-ston i Tāranātha) od weryfikowalnych faktów, a fakty też niekiedy przeinacza.**

Co ciekawe, Habilitant nigdzie nie wskazuje na przybliżony okres życia Dignagi, tj. 480–540, a podaje tylko rok urodzin „ok. 480” (s. 15) i rzekome miejsce jego urodzin, Kañcīpura, bez podania, że informacja ta pochodzi tylko od jednego z późnych tybetańskich biografów (Tāranātha), a Xuanzang uznaje, że Dignāga związany był z Andhrą (Āndhra). Podając kilka ‘faktów’ z życia Dignagi nie jest najwyraźniej świadom, że pochodzą one z ‘hagiografii’ Bu-stona i Taranathy.

Np. „Dignāga był uczniem ... Vasubandhu. ... często gościł w klasztorze *Nālandā*” (s. 15). Jest rzeczą wciąż sporną, czy Dignāga był faktycznie *bezpośrednim* uczniem Vasubandhu, choć z pewnością wywodził się z tradycji Vasubandhu; nie mamy żadnych weryfikowalnych informacji odnośnie do tego, czy kiedykolwiek Dignāga przebywał w Nalandzie.

„W VII wieku uczniem, a potem także i wykładowcą w klasztorze Nalanda (sic! powinno być *Nālandā* – P.B.) był chiński pielgrzym Xuanzang’ (s. 16, n. 13) – całkowicie błędne, gdyż nawet sam Xuanzang nie pisze, że był uczniem i wykładowcą w Nalandzie, a jedynie ten uniwersytet odwiedził jako pielgrzym. Klasycznym już przekładem zapisków Xuanzanga jest praca: Samuel Beal: *Si-Yu-Ki: Buddhist Records of the Western World. Translated from the Chinese of Hien Tsiang (A.D. 629)*. 2 tomy, 1906. Tamże można przeczytać o pobycie Xuanzanga w Nalandzie (t. 2, s. 110 i nn. oraz s. 167 i nn.), gdzie nic nie wskazuje na to, jakoby Xuanzang miał być tam studentem i wykładowcą. Xuanzang w swojej pielgrzymce odwiedzał ważne miejsca buddyjskie w skończonym czasie, co siłą rzeczy wykluczałoby jego dłuższy pobyt gdziekolwiek.

**1.13. Jak wielokrotnie powyżej wykazywałem, bibliografia jest niezwykle uboga, wręcz szczątkowa i wybiórcza.**

W tekście rozprawy pojawiają się niekiedy odnośniki do prac, które nie są uwzględnione w bibliografii (np. „Potter 2011” na s. 46).

W danych bibliograficznych pojawia się wiele błędów i nieścisłości:

Harbsmeier, Ch. (1998), *Lenguage* (sic! P.B.) *and Logic*, w Needham, J.: *Science and Civilisation in China, Cambridge University Press*. [brak stron artykułu, ale to w rozprawie standard].

Wskazana seria *Science and Civilisation in China* obejmuje łącznie 27 woluminów! A chodzi tylko o jeden: Harbsmeier, Christoph; Needham, Joseph (eds.): *Science and Civilisation in China: Volume 7, The Social Background; Part 1, Language and Logic in Traditional China*. Cambridge University Press, Cambridge 1998. Co więcej, Habilitant sugeruje, że jest to artykuł, a w rzeczywistości mamy do czynienia z całym tomem liczącym 479 stron!

Sposób korzystania ze źródeł wydaje mi się problematyczny, a czasem nierzetelny. Przykładowo Habilitant stwierdza, że „Dotychczasowe badania z zakresu systemów logicznych w różnych obszarach kulturowych wskazały, że główne tradycje filozoficzne...: zachodnia, indyjska i chińska, cechują się wysokim stopniem niezależności w tej kwestii (Harbsmeier 1998, s. 1–25)”. Zajrzawszy to tego źródła, odkrywamy, że Harbsmeier *nigdzie* nie stawia takiej tezy! Jeżeli Habilitant szukałby źródeł na temat logiki w różnych obszarach kulturowych, to powinien zerknąć choćby do kluczowych prac:

McEvelley: *The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*. 2002.

Nakamura, Hajime: *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*. 1964.

Nakamura, Hajime: *A Comparative History of Ideas*. 1986.

Gabbay, Dov M.; Woods, John (eds.): *Handbook of the History of Logic*. 9 tomów, 2004–2014.

1.14. Z perspektywy tak ogromnego braku zrozumienia charakteru logiki indyjskiej, reguł językowych (np. w sanskrycie) determinujących relacje w formułach wnioskowania itp. może zaskakiwać nadmierne i bez pokrycia przekonanie Habilitanta o tym, jak bardzo do tej pory badacze nie potrafili zrozumieć logiki indyjskiej, czemu Habilitant wielokrotnie daje wyraz (choć rzadko nie wskazuje, o kim miałyby być mowa), np.: „Znacząca część badaczy zajmujących się tematyką logiki indyjskiej ... nie dostrzegła różnicy między regułami uznawalności w tych dwóch różnych wnioskowaniach” (s. 58). Czasem wskazuje badaczy wprost (tu: John Taber i Claus Oetke): „dysonans między obu autorami na poziomie formułowania wyników prezentowanej analizy jest efektem metodologicznego zaniechania. Badali oni wnioskowanie na obecność *własności monotoniczności* lub jej braku, nie zadbawszy o to, by ową własność na wstępie w ścisły sposób scharakteryzować” (s. 89) – Nie jest to prawdą: Taber opisuje niemonotoniczność na s. 143–144 i odsyła do pracy Oetke 1996. Faktycznie, Oetke w pracy z 1994 (*Studies on the Doctrine of Trairūpya*, Wien 1994 – to też jedyna praca Oetke w bibliografii) nigdzie nie określa, czym jest (nie)monotoniczność, gdyż w ogóle nie podejmuje tej tematyki (nawet termin monotoniczność nie pojawia się ani razu). Natomiast Oetke podejmuje ten wątek w artykule – niecytowanym i najwyraźniej nieznanym Habilitantowi – pt. „Ancient Indian Logic as a Theory of Non-Monotonic Reasoning”, *Journal of Indian Philosophy* 24,5 (1996) 447–539, gdzie bardzo obszernie określa pojęcie (nie)monotoniczności (ss. 452–454). Błąd Habilitanta jest najwyraźniej „efektem metodologicznego zaniechania”, gdyż zaglądał nie do tej pracy, co trzeba. Intryguje mnie też śmiała konkluzja całej pracy, że „odkodowane i opisane ... reguły inferencji *poprawnych dowodów* Dignāgi mogą być efektywnie wykorzystane we współczesnych systemach *artificial intelligence*” (s. 178).

1.15. **Podsumowanie.** Zgodzić się należy ze stwierdzeniem Habilitanta, że „wszelkie próby formalnego modelowania schematów argumentacyjnych – niezależnie od kultury i języka – muszą poprzedzać szersze badania problematyki teoriopoznawczej danego systemu kulturowego” (s. 37), ale jednocześnie sam Habilitant tego wymogu w swojej pracy żadną miarą nie wypełnia. Podobnie w pełni podpisuję się pod konstatacją Habilitanta, że „niewłaściwe dobranie języka opisu formalnego d użytych terminów prowadzi do istotnych błędów interpretacji reguł inferencji” (s. 176), czego najlepszym przykładem jest recenzowana prozprawa.

Mając wszystkie powyższe uwagi krytyczne na uwadze, niniejszym jednoznacznie stwierdzam, że przedłożonej rozprawy habilitacyjnej pana dra Sławomira Sikory nie można uznać za osiągnięcie stanowiące znaczny wkład w rozwój dyscypliny językoznawstwa, a tym samym rozprawa ta nie stanowi osiągnięcia naukowego, które odpowiadałoby wymaganiom ustawowym określonym w art. 219 ust. 1 pkt 2 dotyczącym osiągnięć naukowych osoby ubiegającej się o stopień doktora habilitowanego. Tym samym przedłożona rozprawa pt. *Kryterium monotoniczności w międzykulturowej analizie porównawczej logiki. Metoda analizy formalnej systemu wnioskowań Dignāgi*. (Wydawnictwo Rys, Poznań 2020) autorstwa dra Sławomira Sikory, a tym samym w mojej ocenie bezsprzecznie **nie spełnia** wymogów formalnych i zwyczajowych stawianych przez odnośne przepisy rozprawom habilitacyjnym: wymóg ustawy określony w Art. 219. ust. 1 pkt 2. a) Ustawy („posiada w dorobku osiągnięcia naukowe albo artystyczne, stanowiące znaczny wkład w rozwój określonej dyscypliny”: „a.) monografię naukową...”) nie zostaje spełniony.

## 2. Pozostały dorobek

Poza wspomnianą monografią, Habilitant jest autorem kilku artykułów wydanych po 2000 r., tj. po uzyskaniu tytułu doktora.

1. Artykuł po polsku: „Metody budowy pojęcia zbioru w problemie interpretacji tez Hui Shi”, 2010.
2. Artykuł po polsku: „Nyāya Sūtra (sic! powinno być Sūtra – P.B.) jako zmiana epistemiczna”, 2012.
3. Artykuł po polsku: „Struktura działań komunikacyjnych w koncepcji pragmatyki formalnej J. Habermasa”, 2003.
4. Artykuł po polsku: „Dialog o białym koniu (Bai Ma Lun) – metodologiczne problemy badań porównawczych logiki chińskiej i zachodniej”, 2006.
5. Artykuł po polsku: „Logika Dignāgi – problemy interpretacji”, 2012 – artykuł ten nie jest dokonaniem odrębnym od rozprawy habilitacyjnej, gdyż niemal w całości został przekopiowany do tej ostatniej: ss. 128–141 artykułu odpowiadają niemal *verbatim* stronom 15–36 rozprawy habilitacyjnej. ss. 141–152 artykułu odpowiadają niemal *verbatim* stronom 39–50 rozprawy habilitacyjnej.
6. Artykuł po polsku: „A. Tarskiego kryterium monotoniczności operatora konsekwencji w międzykulturowych badaniach systemów wnioskowań”, 2016.

Zważywszy na 22 lata aktywności naukowej od momentu uzyskania tytułu doktora, oznacza to częstotliwość publikacji jednego artykułu raz na średnio 44 miesiące. To w sumie niewiele.

Brak tu jednak publikacji w tzw. językach kongresowych: praktycznie nieobecne są publikacje w języku angielskim: żadna z publikacji Habilitanta – ani rozprawa habilitacyjna, ani artykuły w czasopismach – nie ma zasięgu międzynarodowego i żadna praca nie została publikowana w języku innym niż polski.

Mając powyższe na uwadze trudno uznać, aby dokonania naukowe Habilitanta cechowały się „istotną aktywnością naukową realizowaną w więcej niż jednej uczelni, instytucji naukowej”, a z pewnością nie dostrzegam takiej aktywności w ogóle jeśli chodzi o zagraniczne uczelnie lub instytucje naukowe. Tym samym wymóg ustawy określony w Art. 219. ust. 1 pkt 2. b) Ustawy („posiada w dorobku osiągnięcia naukowe albo artystyczne, stanowiące znaczny wkład w rozwój określonej dyscypliny”: „b) cykl powiązanych tematycznie artykułów naukowych”) nie zostaje w *pełni* spełniony = zostaje spełniony w minimalnym, niezadowalającym stopniu.

### 3. Inna aktywność naukowa

Wyrazem aktywności naukowej Habilitanta jest przygotowanie i redakcja dwóch tomów *Investigationes Linguisticae* – tomy 14 (2006) i 25 (2012).

Habilitant wziął udział w łącznie czterech konferencjach o zasięgu polskim (2002, 2006, 2008, 2014) z referatami tylko w języku polskim. Wskazuje to na dość skromną aktywność w tym zakresie: jedno wystąpienie konferencyjne raz na 66 miesięcy. Brak tu udziału w jakichkolwiek konferencjach o zasięgu międzynarodowym z referatem w języku kongresowym.

Habilitant jest członkiem kolegium redakcyjnego czasopisma *Linguae Mundi* (czasopismo spoza wykazu ministerialnego, 5 punktów ministerialnych) oraz współpracuje z Wyższą Szkołą Języków Obcych w Poznaniu, a w latach 2001–2005 ze Studium Nauk Humanistycznych i Społecznych Politechniki Wrocławskiej w ramach seminarium badawczo-naukowego „Granice wiedzy”.

Mając powyższe na uwadze, należy uznać, że Doktor Sikora nie wykazuje się szczególnie wybitną aktywnością naukową realizowaną w więcej niż jednej uczelni, tj. poza jednostką macierzystą: od 2006 roku jest to przede wszystkim współpraca z Wyższą Szkołą Języków Obcych w Poznaniu. Habilitant nigdy nie współpracował z z ośrodkami zagranicznymi.

Tym samym wymóg ustawy określony w Art. 219. ust. 1 pkt 3. Ustawy („wykazuje się *istotną* aktywnością naukową albo artystyczną realizowaną w więcej niż jednej uczelni, instytucji naukowej lub

instytucji kultury, w szczególności zagranicznej”) nie zostaje *w pełni* spełniony = zostaje spełniony w minimalnym, niezadowalającym stopniu.

#### 4. Konkluzja

Mając wszystko powyższe na uwadze, jednoznacznie stwierdzam, że przedłożony dorobek naukowy oraz aktywność naukowa pana dra. Sławomira Sikory **nie spełniają ustawowych wymogów określonych w Art. 219 ust. 1 pkt 2. i pkt. 3.**

Tym samym wnoszę więc o **niedopuszczenie** pana doktora Sławomira Sikory do dalszych etapów dalszych etapów postępowania w przewodzie habilitacyjnym.

Z wyrazami poważania



Prof. dr hab. Piotr Balcerowicz  
Katedra Azji Południowej  
Wydział Orientalistyczny  
Uniwersytet Warszawski  
Krakowskie Przedmieście 26/28  
00-927 Warszawa