



Edukacja Filozoficzna

73/2022

W NUMERZE:

- Izabela Lipińska – *Etyka sztucznej inteligencji w dokumentach Unii Europejskiej w latach 2017–2020*
- Andrzej Krawiec – *Sztuka i objawienie w horyzoncie współczesnych badań fenomenologicznych*
- Antoni Żrebiec – *Locus jako diffinitio. Rozumienie kategorii „miejsca” w czasach karolińskich*
- Claudio Antonio Testi, Matteo Casarosa – *The Proslogion: Philosophy and Logic*
- Marek Kaszyca – *Religia w perspektywie filozofii wyobraźni Karola Libelta*
- Karol Milczarek – *Słaba wola – w stronę eksternalizmu motywacyjnego*
- Katarzyna Rychter – *Wyjazd żołnierzy na zagraniczne misje wojskowe jako impuls do pojawienia się sytuacji granicznej u ich partnerek – inspiracje jaspersowskie*
- Alfred Skorupka – *Czy Rosja jest cywilizacją turańską czy prawosławną?*
- Emilia Jurewicz – *Teaching Philosophy through the English Language: A CLIL Approach*

Rada Programowa / Programme Committee

Przewodniczący / Chair: Mieczysław Omyła (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego)

Członkowie / Members: Franca d'Agostini (Università degli Studi di Milano), Jean-Yves Béziau (Universidade Federal do Rio de Janeiro), Stanisław Czerniak (IFiS PAN), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Krystyna Krauze-Błachowicz (Uniwersytet Warszawski),

Witold Mackiewicz (Uniwersytet Warszawski), Paweł Okołowski (Uniwersytet Warszawski),

Itala M. Loffredo D'Ottaviano (Universidade Estadual de Campinas), Ryszard Panasiuk

(Uniwersytet Łódzki), Roberto Poli (Università di Trento), Miguel Ángel Quintana Paz

(Institut des sciences sociales, économiques et politiques, Madrid), Piotr T. Świstak (University

of Maryland), Max Urchs (EBS Universität für Wirtschaft und Recht), Zbigniew Zwoliński

(Uniwersytet Warszawski)

Zespół Redakcyjny / Editorial Team

Redaktor naczelny / Editor-in-Chief: Marcin Trepczyński

Zastępcy red. nacz. / Deputy Editor-in-Chief: Anna Wójtowicz, Marcin Będkowski

Redaktorzy merytoryczni / Editors: Fabio Bertato, Irene Binini, Magdalena Gawin, Jens

Lemanski, Agata Łukomska, Mateusz Pencuła, Tomasz A. Puczyłowski, Goran Rujević, Caterina

Tarlazzi, Andrea Vestrucci, Ralph Weir

Sekretarz redakcji / Managing Editor: Filip Łapiński

Redakcja językowa w języku polskim / Editing in Polish

Monika Mielcarek

Redakcja językowa w języku angielskim / Copy-editing in English

Ewa Balcerzyk, Agata Łukomska

Skład i łamanie / Typesetting

Marcin Trepczyński

Projekt okładki / Cover design

Zygmunt Ziemka

Wydawca / Publisher

Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii

© to the edition by Uniwersytet Warszawski 2022

© to the articles by the authors 2022

ISSN 0860-3839

Nakład / Print run: 100 egz.

Adres redakcji / Address: ul. Krakowskie Przedmieście 3, p. 302, 00-927 Warszawa

E-mail: edukacjafilozoficzna@uw.edu.pl

Strona internetowa / Website: edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl

Numer dotowany z subwencji Wydziału Filozofii UW.

Wszystkie teksty oznaczone jako artykuły naukowe przeszły pozytywnie procedurę recenzyjną opisaną na stronie internetowej. Czasopismo „Edukacja Filozoficzna” znajduje się w wykazie czasopism naukowych MEiN (40 punktów).

Spis treści

Dream of Philosophication	5
<i>In memoriam: Witold Mackiewicz</i>	9

Artykuły naukowe

Izabela Lipińska

Etyka sztucznej inteligencji w dokumentach Unii Europejskiej w latach 2017–2020	11
---	----

Andrzej Krawiec

Sztuka i objawienie w horyzoncie współczesnych badań fenomenologicznych.....	39
--	----

Antoni Żrebiec

<i>Locus</i> jako <i>diffinitio</i> . Rozumienie kategorii „miejsca” w czasach karolińskich.....	61
--	----

Claudio Antonio Testi, Matteo Casarosa

<i>The Proslogion</i> : Philosophy and Logic.....	79
---	----

Marek Kaszyca

Religia w perspektywie filozofii wyobraźni Karola Libelta	123
---	-----

Karol Milczarek

Słaba wola – w stronę eksternalizmu motywacyjnego	145
---	-----

Katarzyna Rychter

Wyjazd żołnierzy na zagraniczne misje wojskowe jako impuls do pojawienia się sytuacji granicznej u ich partnerek – inspiracje jaspersowskie	163
---	-----

Alfred Skorupka

Czy Rosja jest cywilizacją turańską czy prawosławną?	189
--	-----

Emilia Jurewicz

Teaching Philosophy through the English Language: A CLIL Approach.....	211
--	-----

Recenzje

Katarzyna Filutowska

Pluralizm aletyczny Lyncha, czyli o wartości prawdy w czasie postprawdy (M.P. Lynch, <i>Prawda i życie. Dlaczego prawda jest ważna</i>).....	233
--	-----

Tomasz Kąkol

Topoontologia! (B. Skowron, <i>Część i całość. W stronę topoontologii</i>)	241
---	-----

Tomasz Laskowski

Doświadczenie religijne a epistemologia (red. J. Dobieszewski, S. Krajewski, J. Mach, <i>Epistemologia doświadczenia religijnego w XX-wiecznej filozofii rosyjskiej i żydowskiej</i>)	247
---	-----

Mariusz Orłowski

Podręcznik do filozofii dla ucznia XXI wieku (J. Wojtysiak, M. Iwanicki, <i>Źródła mądrości. Podręcznik do filozofii dla liceum ogólnokształcącego i technikum. Zakres podstawowy</i>).....	257
---	-----

Materiały dodatkowe

Noty o autorach.....	261
----------------------	-----

Table of Contents

Dream of Philosophication	5
<i>In memoriam: Witold Mackiewicz</i>	9

Scholarly Articles

Izabela Lipińska Ethics of Artificial Intelligence in European Union Documents in the Years 2017–2020.....	11
Andrzej Krawiec Art and Revelation in the Perspective of Contemporary Phenomenological Research.....	39
Antoni Żrebic <i>Locus as Diffinitio</i> : Understanding of the Category of Place in the Carolingian Era.....	61
Claudio Antonio Testi, Matteo Casarosa The <i>Proslogion</i> : Philosophy and Logic.....	79
Marek Kaszyca Religion in the Context of Karol Libelt's Philosophy of Imagination.....	123
Karol Milczarek Weak Will – Towards a Motivational Externalism.....	145
Katarzyna Rychter Departure of Soldiers on an Overseas Military Mission as the Trigger of a Border Situation in Their Partners: Jaspers Inspirations.....	163
Alfred Skorupka Is Russia a Turanian or Orthodox Civilization?.....	189
Emilia Jurewicz Teaching Philosophy through the English Language: A CLIL Approach.....	211

Reviews

Katarzyna Filutowska Lynch's Aletic Pluralism, or about the Value of Truth in the Time of Post-truth (Michael Patrick Lynch, <i>True to Life: Why Truth Matters</i>).....	233
Tomasz Kąkol Topoontology! (B. Skowron, <i>Część i całość. W stronę topoontologii</i>)	241
Tomasz Laskowski Religious Experience and Epistemology (eds. J. Dobieszewski, S. Krajewski, J. Mach, <i>Epistemologia doświadczenia religijnego w XX-wiecznej filozofii rosyjskiej i żydowskiej</i>)	247
Mariusz Orłowski A Textbook on Philosophy for a Student of the 21st Century (J. Wojtysiak, M. Iwanicki, <i>Źródła mądrości. Podręcznik do filozofii dla liceum ogólnokształcącego i technikum. Zakres podstawowy</i>).....	257

Additional Materials

Notes about the Authors.....	261
------------------------------	-----

Dream of Philosophication

Globalizacja nie kojarzy się dobrze. A jednak stoi za nią jakaś tęsknota. Za wspólnotą, za jednością (*hen?*), za zgodą? Może za zburzeniem granic? Za *interminabilis possessio* (w dobrym sensie), podszytą pragnieniem bliskości i uczestniczenia (tak, *participatio*) w tym co pozostali.

Sny te realizują się lepiej lub gorzej w ramach różnych wielkich projektów odwołujących się do tego, co wspólne. Lecz dzisiaj – także w czymś większym. Czymś, co nas (w Polsce, Europie, na świecie) łączy w bliskości z naszymi braćmi z Ukrainy, co każe mówić „nie” rosyjskiemu agresorowi, co skłania naszego przyjaciela mieszkającego na terenie „imperium”, by w pierwszych dniach wojny napisał do nas, że nienawidzi oficjalnej rosyjskiej polityki, że zawsze potępiał reżim Putina i brzydził się gangiem FSB, który uzurpował sobie władzę w jego kraju, i że chciał po prostu podzielić się swoimi emocjami. Co zarazem powoduje, że nie rozumiemy, gdy biskup Rzymu, lecz jednak z Argentyny, nie mówi stanowczo złemu, że robi źle. Co sprawia, że wierzymy i bez większych kłótni, w głębokim przekonaniu zgadzamy się, że nasza postawa nie wypływa z zachodnio-imperialnego myślenia, lecz że chodzi nam o prawdę, która wyzwala i bez której nie sposób oddychać.

A czy częścią tego (a może głównym nerwem) nie jest łącząca nas *Philosophitas* i podsycana przez nas przez wieki z głębi serc (czy trzewi – *ab imis visceribus*) – *philosophication*? Tu gramy do jednej bramki. Tu się spotykamy, tu też pozytywnie wyzyskujemy globalizację – nadając jej ludzki wymiar, bo tchniemy w nią ducha – zbliżamy się do siebie, by razem filozofować, czyli wytrwale podążać ku mądrości.

Sen ten realizował założyciel naszego czasopisma prof. Witold Mackiewicz, który odszedł pod koniec tej zimy, 17 lutego 2022 roku, pozostawiając nam wielkie dziedzictwo i misję. Wdzięczni Mu za to, staramy się ją dalej wypełniać. Numer ten rozpoczynamy od wspomnienia o ś.p. Profesorze, zachęcając zarazem Czytelników do powrócenia do poświęconego Mu numeru specjalnego z 2016 roku (<http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl/nr-specjalny/>).

Wspólnoty w filozofowaniu sami dopiero co doświadczyliśmy w naszej redakcji, już nie dzięki spotkaniom online, lecz tym przy wspólnym stole. Mimo burzliwych czasów w ciągu ostatnich tygodni odwiedziło nas kilku nowych zagranicznych członków redakcji. Najpierw Andrea Vestrucci i Goran Rujević. Przyjechali specjalnie, by współorganizować naszą konferencję „Philosophical Schools After 1950”, która odbywała się 9–10 maja i która ma zaowocować przyszłym numerem na ten właśnie temat. Zjawił się u nas ponadto Max Urchs, członek naszej rady programowej, który wygłosił na tej konferencji referat. Potem członkinie redakcji Irene Binini i Caterina Tarlazzi, które przyjechały na XXIII European Symposium on Medieval Logic and Semantics, zorganizowane na naszym wydziale 27–29 czerwca. Po wakacjach mamy zaś nadzieję spotkać w Polsce Jensa Lemanskiego, a także członkinię rady Itale D'Ottaviano.

Świat nam się wtedy kurczy, a my możemy razem świętować filozofię. Tu jednak pojawia się moralizatorskie pytanie. Czy wtedy nadal jesteśmy filozofami, czy już tylko filo-filozofami. Nie miłośnikami mądrości, lecz miłośnikami filozofii – miłośnictwem mądrości? Warto na to uważać – niech w nas trwa pragnienie głębi. Jestem przekonany, że to ono nas nadal porusza i póki tak jest, nasze filozofowanie jest żywe i szczere, a wspólne świętowanie – prawdziwe, dobre i piękne.

Niech również ten numer i zawarte w nim artykuły będą częścią tego święta, w którym łączą się różne podejścia do filozofii. Zaczynamy od prawnych regulacji dotyczących etyki sztucznej inteligencji, potem koncentrujemy się na zagadnieniach sztuki i objawienia. Po nich następuje seria tekstów z zakresu historii filozofii, z których jeden skupia się na analizie logicznej dowodu Anzelmia. Kolejne artykuły poruszają zagadnienia z zakresu: teorii działania (słaba wola), filozofii egzystencjalnej (sytuacje graniczne partnerek żołnierzy wyjeżdżających na misję wojskowe) czy filozofii cywilizacji (rozważania dotyczące współczesnej Rosji). Wreszcie, prezentujemy artykuł poświęcony zastosowaniu metody zintegrowanego kształcenia przedmiotowo-językowego (CLIL) do nauczania filozofii w języku angielskim na poziomie liceum. Numer domykają aż cztery recenzje książek.

Inspirując się zaproponowanymi tu tematami, celebруем więc owo święto, nieco szalone, jak noc świętojańska, a zarazem dobre, bo czerpiące z głębi. Niech się spełnia to, co się śniło tak wielu filozofom – nie krótki sen nocy letniej, lecz trwały i realny *dream of philosophication*.

Redaktor naczelny

Okolice nocy świętojańskiej 2022

Dream of Philosophication

We don't have good feelings about globalization. And yet there is some longing behind it. Longing for community, for unity (*hen?*), for harmony among people? Perhaps for tearing down the borders? For *interminabilis possessio* (in a good sense) lined with a desire for closeness and participation (yes, *participatio*) together with others.

These dreams come true better or worse as part of various great projects referring to the common. But today they also come true in something bigger. In something that connects us (in Poland, Europe, in the World) in close proximity to our brothers from Ukraine. Something which makes us say “no” to the Russian aggressor. Something which forced our friend who lives in the “empire” to write to us in the first days of the war that he hated Russian official policy and had always disapproved of Putin's regime and abhorred the FSB gang that had usurped the power in his country, and that he simply wanted to share his emotions. Something which at the same time causes that we do not understand when the bishop of Rome, but still from Argentina, does not say strongly to bad people that what they are doing is wrong. Which makes us believe and agree, without much quarrels, that our attitude does not result from Western imperial thinking, but from the concern with the truth that is liberating and without which it is impossible to breathe.

I think that a part of this (or perhaps the main nerve) is *Philosophitas* which connects us, as well as something fueled by us for centuries from the depths of our hearts (or *viscera – ab imis visceribus*), namely: *philosophication*. Here we are on the same team. Here we meet, and here we make a positive use of globalization – giving it a human dimension, because we breathe spirit into it – as we come closer to each other to philosophize together, that is, to persistently pursue wisdom.

This dream was realized by the founder of our journal, prof. Witold Mackiewicz, who passed away at the end of this winter on February 17, 2022, leaving us a great legacy and mission. Grateful to him for this, we try to continue to fulfill it. We begin this issue with a remembrance of the Professor. At the same time we encourage readers to return to the special issue from 2016 devoted Professor Mackiewicz (<http://www.edukacja-filosoficzna.uw.edu.pl/en/nr-specjalny/>).

We have just experienced community in philosophizing in our editorial board, not thanks to online meetings, but in person. Despite the turbulent times, we were visited by a few new foreign members of our board over the past few weeks. First Andrea Vestrucci and Goran Rujević came to Warsaw to co-organize our conference “Philosophical Schools After 1950,” which took place on May 9–10 and is to result in a future issue on this topic. Moreover, Max Urchs, a member of our Programme Committee, delivered a speech at this conference. Then the members of the editorial team Irene Binini and Caterina Tarlazzi came to the XXIII European Symposium on Medieval Logic and Semantics, organized at the Faculty of Philosophy, University of Warsaw on June 27–29. And after the summer holidays, we hope to meet Jens Lemanski and Itala D’Ottaviano in Poland.

Hence, our world shrinks and we can celebrate philosophy together. Here, however, a moralizing question arises. Are we still philosophers then, or are we just philo-philosophers? Not lovers of wisdom, but lovers of philosophy, which is loving wisdom? It is worth being careful about it – let the thirst for depth last in us. I am convinced that it is still vivid in us, and as long as it is, our philosophizing is genuine, and our common celebration is true, good and beautiful.

May this issue and the articles contained in it also be part of this celebration in which different approaches to philosophy are brought together. We start with the legal regulations on the ethics of artificial intelligence, then we focus on the issues of art and revelation. They are followed by a series of texts on the history of philosophy, one of which focuses on the logical analysis of Anselm’s argument. Subsequent articles deal with issues in the field of: the theory of action (weak will), existential philosophy (border situation of female partners of soldiers leaving for military missions) and the philosophy of civilization (reflections on contemporary Russia). Finally, we present an article on the use of Content and Language Integrated Learning (CLIL) to teach philosophy in English at the secondary school level. This issue is closed with four book reviews.

Inspired by the themes proposed here, let us celebrate this feast, a bit crazy, like Midsummer’s Eve, and at the same time good, because it draws from the depths. Let what so many philosophers have dreamed come true – not a brief midsummer night’s dream, but a lasting and real *dream of philosophication*.

Editor-in-Chief

Around Midsummer Night 2022



In memoriam: Witold Mackiewicz

W dniu 17 lutego 2022 roku w wieku 80 lat zmarł dr hab. Witold Mackiewicz, wieloletni wykładowca Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, założyciel i redaktor naczelny „Edukacji Filozoficznej”, historyk filozofii, tłumacz, nieustrudzony popularyzator idei filozoficznych.

Witold Mackiewicz urodził się 14 października 1941 roku w Rejkach. Studiował historię i filozofię na Uniwersytecie Warszawskim. W roku 1969 obronił pracę magisterską *Etyczne aspekty filozofii pracy Stanisława Brzozowskiego*, przygotowaną pod kierunkiem doc. dr. hab. Henryka Jankowskiego. W roku 1975 uzyskał doktorat na podstawie rozprawy *Stanisława Brzozowskiego filozofia pracy a Marksowska koncepcja praktyki* napisanej pod kierunkiem doc. dr. hab. Janusza Kuczyńskiego. W roku 1985 uzyskał habilitację na podstawie pracy *Nietzscheanizm i marksizm w literaturze i filozofii okresu Młodej Polski*.

W latach 1985–2016 pełnił funkcję redaktora naczelnego „Edukacji Filozoficznej”. Był autorem ponad 100 artykułów naukowych oraz autorem i redaktorem kilkunastu książek, między innymi *Brzozowski* (1979), *Człowiek miarą wszech-*

rzeczy. Słynne sentencje filozofów (1982), *Nietzscheanizm i marksizm w literaturze i filozofii okresu Młodej Polski* (1989), *Mój świat wartości* (1989), *Filozofia współczesna w zarysie* (1990), *Ontologia jednostki* (1995), *Myśl Fryderyka Nietzschego w Polsce w latach 1947–1997* (1999), *Polska filozofia powojenna* (trzy tomy: 2001, 2005), *Ludzie i idee. Polska filozofia najnowsza* (2003), *Spory o wartości* (dwa tomy: 2006, 2010).

Wspomnienie i pożegnanie przez Radę Programową i Zespół Redakcyjny

Witold urodził się w czasie okupacji hitlerowskiej. Parę miesięcy po urodzeniu zmarła Mu matka. Te dwa fakty odbiły się na całym jego życiu.

W liceum wpadła Mu do ręki książka Boecjusza *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* i między innymi dzięki temu przypadkowemu zdarzeniu zainteresował się filozofią. Stopnie naukowe magistra, doktora i doktora habilitowanego uzyskał z zakresu historii filozofii.

W 1985 roku, czyli między stanem wojennym a obradami Okrągłego Stołu w czasie wielkiego kryzysu gospodarczego, społecznego i politycznego, Witold Mackiewicz postanowił założyć nowe pismo filozoficzne „Edukacja Filozoficzna”. Niewiele osób wróżyło Mu powodzenie, większość uważała, że ukaże się parę numerów i pismo upadnie. Witold Mackiewicz wziął na siebie wszelkie obowiązki redakcyjne związane z wydawaniem tego pisma, a więc pozyskanie autorów, recenzentów i czytelników. Przez 30 lat był nie tylko redaktorem naczelnym, ale również zecerem, korektorem, kolporterem.

Witek wielu młodym autorom umożliwił start naukowy, drukując w „EF” ich pierwsze artykuły. Pozyskał do tego pisma wielu wybitnych autorów.

Na Zjeździe Filozoficznym w Toruniu w 1995 roku Witold Mackiewicz spotkał się z opinią, że po 1945 roku polska filozofia upadła. Aby temu pogładowi się przeciwstawić, stworzył trzytomowe dzieło *Polska filozofia powojenna*. W publikacji tej przedstawione są sylwetki 62 wybitnych filozofów polskich znanych zarówno w kraju, jak i za granicą. Sylwetki te ukazywane są na ogół przez uczniów i współpracowników tych myślicieli.

Profesor Witold Mackiewicz odszedł, ale pozostanie założona przez Niego „Edukacja Filozoficzna” oraz monumentalne trzytomowe dzieło poświęcone powojennej filozofii polskiej. Wszyscy, którzy interesują się filozofią polską drugiej połowy XX wieku, będą do niego zaglądać.

W imieniu Rady Programowej oraz Zespołu Redakcyjnego „Edukacji Filozoficznej” żegnamy kolegę Witolda Mackiewicza. Cześć Jego pamięci!

Etyka sztucznej inteligencji w dokumentach Unii Europejskiej w latach 2017–2020

Izabela Lipińska

(Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej)

1. Wprowadzenie

Sztuczna inteligencja (SI) to jedna z głównych technologii XXI wieku. Olbrzymie nakłady finansowe i osobowe kierowane do prac nad SI pokazują, jak wielkie są oczekiwania wobec inteligentnych technologii. Równie wielkie są jednak obawy co do negatywnych konsekwencji ich użycia w zakresie demokracji, gospodarki, ekonomii oraz wobec wszystkich obszarów istotnych dla prawidłowego funkcjonowania państw, społeczeństw, grup i jednostek. Nieprzewidywalność kształtowania się SI, wynikająca z uczenia głębokiego, nakazuje, by poszukiwać także innych form zapewnienia bezpieczeństwa użytkowania niż tylko analiza ryzyka. Jedną ze skuteczniejszych form wydaje się prowadzenie niekomercyjnych badań w obszarze etyki SI i dążenie do egzekwowania ustaleń etycznych na gruncie prawnym. Szczególnie ważne zdaje się polityczne, naukowe i społeczne zaangażowanie w nadawanie wyższego priorytetu kwestiom etycznym aniżeli komercyjnym. Efektem politycznego zaangażowania organów Unii Europejskiej są dokumenty podejmujące kwestię etyki SI – te omówione w artykule organy unijne wskazują jako najistotniejsze. W celu lepszego zrozumienia podejścia proponowanego w treści dokumentów zarysowana zostanie kwestia wartości w kontekście SI oraz dokumentów UE.

2. Wartości a sztuczna inteligencja

Termin „wartość” wywodzi się od łacińskiego słowa *valere* oznaczającego „być wartościowym”¹, „być zdrowym, mieć się dobrze; mieć wpływ, znaczenie, moc”². Niektórzy badacze nawiązują również do łacińskiego słowa *validus*, które znaczy „mocny, silny, żwawy, obronny, wpływowy, skuteczny”, i definiują wartość jako coś, co „posiada pewną siłę, aby nas pociągnąć ku sobie”³. W języku potocznym zazwyczaj słowo to odnosi się do czegoś z różnych względów cennego, o co warto zabiegać⁴. Termin używany jest w filozofii, psychologii, socjologii, ekonomii czy matematyce i w każdej z tych dziedzin oznacza nieco co innego. Istnieje zagrożenie pomieszania poziomów rozumienia terminu „wartość”, a co za tym idzie określania danego artefaktu technologicznego jako wartościowy w sensie aksjologicznym, podczas gdy stanowi on wartość na odmiennym gruncie.

Wartości uznawane są za coś, „co budzi oceniające uznanie człowieka”⁵, i w tym rozumieniu możemy usytuować je w wartościującej części normatywności. Tak ujmowane służą człowiekowi do oceny bytów w kategoriach dobra i zła. Kwestią problematyczną są racje, na podstawie których dokonywana jest ocena. Jeśli wartość rozumiana jest jako wynik wartościowania, wtedy najwyższą wartością staje się to, co cenione jest najbardziej. Nie zawsze jednak pozytywna ocena pokrywa się z istnieniem normatywnych przyczyn uznania wartości. W efekcie uzyskujemy cztery kategorie: wartość ceniona i mająca normatywne przyczyny uznania wartości, wartość ceniona a niemająca normatywnych przyczyn uznania wartości, wartość nieceniona a mająca normatywne przyczyny uznania wartości oraz wartość nieceniona i niemająca normatywnych przyczyn dla uznania wartości. Ibo van de Poel tak ujmuje tę kwestię:

istnieje pewna zgodność między normatywnymi racjami wartościowania a faktem, że coś ma wartość. Tak więc, jeśli coś ma wartość, istnieją racje normatywne, aby to docenić, ale to nie znaczy, że zawsze jest ono rzeczywiście doceniane, ponieważ ludzie mogą nie doceniać na podstawie racji normatywnych. I odwrotnie, nie oznacza to również, że jeśli coś jest cenione, to ma war-

¹ S. Kowalczyk, *Filozoficzne koncepcje wartości*, „Collectanea Theologica” 1986, nr 1 (222), s. 37.

² G. Żuk, *Edukacja aksjologiczna. Zarys problematyki*, Lublin 2016, s. 18.

³ Por. tamże.

⁴ Por. M. Krąpiec, *Wartość*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, <http://www.ptta.pl/pef> (dostęp: 19.02.2022).

⁵ Tamże.

tość, ponieważ ludzie czasami cenią na podstawie niewłaściwych powodów lub w ogóle nie mają (normatywnych) powodów⁶.

W kontekście sztucznej inteligencji, którą można zaprojektować ku określonym wartościom, jednym z najważniejszych wyzwań staje się zatem ustalenie, które z wartości są tymi, które powinny być cenione ze względu na ich istotę, i przełożenie tych ustaleń na akceptowalny społecznie oraz atrakcyjny komercyjnie projekt SI.

Wartości badane są na każdym z trzech podstawowych gruntów etyki: na gruncie metaetyki, etyki stosowanej i etyki normatywnej. Etyka normatywna ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia i zastosowania zasad moralnych przy projektowaniu sztucznych systemów⁷. Najistotniejsze kierunki w ramach etyki normatywnej to konsekwencjalizm, deontologia i etyka cnót. W projektowaniu SI korzysta się z osiągnięć każdej z nich. Zaprogramowanie etycznej sztucznej inteligencji, czyli praktyczne zastosowanie opisanych koncepcji i zasad, jest obecnie jednym z wyzwań technologicznych.

SI znajduje się aktualnie w fazie rozwoju określanej jako słaba (*weak AI*)⁸. Ogólna SI do tej pory nie została stworzona i nikt nie potrafi z całą pewnością stwierdzić, czy – a jeśli tak, to kiedy – to się stanie. Oczywiście nie oznacza to, że nie należy już dziś badać kwestii etyki ogólnej SI, opierając się na technologicznych prognozach co do jej własności. Znaczy to natomiast, że etyka musi przede wszystkim odpowiadać na wyzwania wynikające z realnych możliwości technologicznych. Etyka SI nie może być postrzegana jako „futurystyczny cel”⁹, ale jako solidna dziedzina naukowa mająca realny wkład w tworzenie inteligentnych maszyn. Najistotniejsze wydaje się prowadzenie badań w ramach etyki stosowanej. Jak pisze Thilo Hagendorff:

Etyka musi częściowo przekształcić się w „mikroetykę”. Oznacza to, że w pewnych momentach musi nastąpić zasadnicza zmiana poziomu abstrakcji, o ile etyka ma na celu wywarcie określonego wpływu i to wpływu w dyscyplinach technicznych i praktyce badań i rozwoju sztucznej inteligencji [...]. Na drodze od etyki do „mikroetyki” musi nastąpić transformacja od etyki do etyki tech-

⁶ I. van de Poel, *Embedding Values in Artificial Intelligence (AI) Systems*, „Minds and Machines” 2020, t. 30, s. 388.

⁷ Por. tamże, s. 37.

⁸ W literaturze spotkać można także określenie „wąska SI” (*narrow AI*).

⁹ A. Martinho i in., *Perspectives about Artificial Moral Agents*, „AI Ethics” 2021, nr 1, s. 487.

nologii, etyki maszyn, etyki komputerów, etyki informacji i etyki danych. Dopóki etycy powstrzymują się od tego, pozostaną widoczni w opinii publicznej, ale nie w społecznościach zawodowych¹⁰.

Badacze z Delft University idą nieco dalej i twierdzą, że „mikroetyka” powinna być badana w odniesieniu do konkretnej dziedziny, na przykład opieki zdrowotnej czy transportu. „Etyka dotycząca systemu AI jest stosowana i kształtowana do dziedziny, w której będzie działać, a nie odwrotnie”¹¹.

Organy unijne postawiły sobie za cel zbudowanie ekosystemu sztucznej inteligencji opartego na wspólnocie europejskich wartości, wśród których godność człowieka jest wartością centralną. W związku z tym europejskie podejście do SI nazywane jest *human-centered AI*, co można przetłumaczyć jako „SI ukierunkowana na człowieka”. Unia chce stać się liderem w etycznym podejściu do technologii i wyróżniać się tym na arenie światowej. W tym celu: „Europa musi określić wizję normatywną dotyczącą przyszłości stojącej pod znakiem SI, którą chce zrealizować”¹². Jednym z kroków prowadzących do tego celu było przedstawienie 27 stycznia 2017 roku *Sprawozdania z posiedzenia Parlamentu Europejskiego zawierającego zalecenia dla Komisji w sprawie przepisów prawa cywilnego dotyczących robotyki*.

3. Problematyka etyczna w sferze robotyki

Sprawozdanie z posiedzenia Parlamentu Europejskiego rozpoczyna się od dość specyficznych jak na dokument urzędowy słów:

mając na uwadze, że od postaci Frankensteina stworzonej przez Mary Shelley po antyczny mit o Pigmalionie poprzez historię praskiego golema i robota Karla Čapka (autora pojęcia „robot”) ludzkość zawsze snuła fantazje na temat możliwości stworzenia inteligentnych maszyn, najczęściej androidów o cechach ludzkich; mając na uwadze, że w związku z tym, że ludzkość stoi obecnie u progu ery, w której coraz bardziej zaawansowane roboty, komputery, androidy i inne wcielenia sztucznej inteligencji wydają się dawać początek

¹⁰ T. Hagendorff, *The Ethics of AI Ethics: An Evaluation of Guidelines*, „Minds and Machines” 2020, t. 30, s. 111.

¹¹ A. Martinho i in., *Perspectives...*, dz. cyt., s. 487.

¹² *Wytyczne w zakresie etyki dotyczące godnej zaufania sztucznej inteligencji*, Bruksela 2019, s. 11.

nowej rewolucji przemysłowej, która prawdopodobnie nie ominie żadnej warstwy społecznej, niezmiernie ważne jest, by przepisy uwzględniały prawne i etyczne implikacje i skutki tych zmian bez hamowania innowacji¹³.

Szerokie nawiązanie kulturowe pokazuje, że sztuczna inteligencja odnosi się nie tylko do czysto technicznie ujętej poprawy funkcjonowania ludzkości, ale także do głęboko zakorzenionych w człowieku marzeń o przekraczaniu własnych słabości oraz o niczym nieograniczonej mocy twórczej. Niestety zarówno powieści *Frankenstein* oraz *R.U.R.*, jak i mit o praskim golemie nie kończą się dla człowieka pozytywnie. Historii króla Cypru także nie można uznać za szczęśliwą, bo choć bierze on ślub z wyrzeźbioną przez siebie idealną kobietą, to jednak powodem jej stworzenia było jego rozczarowanie człowiekiem. Czy zasadne jest zatem wspomnianie tych dzieł kultury tylko w kontekście rewolucji przemysłowej? Rewolucja wynikająca ze stworzenia sztucznej inteligencji dotyczyć będzie jeszcze, a może przede wszystkim, kondycji inter- i intrapersonalnej każdego z nas.

Schemat zapisu: „ważne jest, by prawne i etyczne implikacje i skutki tych zmian bez hamowania innowacji” odpowiada strukturze dylematu Collingridge’a. Już w 1980 roku David Collingridge wskazał na paradoks kontroli w odniesieniu do rozwoju technologii. Na początkowym etapie rozwoju technologii kontrola może bowiem nie mieć sensu ze względu na brak możliwości niepożądanych konsekwencji jej użycia. W momencie odkrycia tych konsekwencji kontrola staje się jednak niezwykle trudna ze względu na integralność z systemami ekonomicznym i społecznym¹⁴. Na szczególną wagę tego dylematu w odniesieniu do technologii, jaką jest SI, wskazuje między innymi węgierski filozof Mihály Héder¹⁵. Oczywiście należy mieć na względzie trudności generowane przez tę zależność, niedopuszczalne natomiast jest wykorzystywanie jej jako racji uzasadniającej zaniechania w zakresie ochrony fundamentalnych wartości w procesie projektowania SI.

Autorzy sprawozdania podkreślają konieczność przestrzegania zasad bezpieczeństwa i etyki, a w razie ich naruszenia – pociągnięcie twórców do odpowiedzialności prawnej¹⁶. „Odpowiedzialność” to jedna z ważniejszych kategorii

¹³ Sprawozdanie zawierające zalecenia dla Komisji w sprawie przepisów prawa cywilnego dotyczących robotyki, Bruksela 2017, s. 3.

¹⁴ W. Leibert, J.C. Schmidt, *Collingridge’s Dilemma and Technoscience*, „Poiesis Prax” 2010, t. 7, s. 57.

¹⁵ M. Héder, *A Criticism of AI Ethics Guidelines*, „Információs Társadalom” 2020, t. 20, nr 4, s. 61.

¹⁶ Por. Sprawozdanie zawierające zalecenia dla Komisji..., dz. cyt., s. 5.

wymienianych w analizowanym dokumencie. Wiąże się z autonomicznością maszyny, czyli jej zdolnością do „podejmowania decyzji i do realizacji ich w świecie zewnętrznym, niezależnie od kontroli zewnętrznej lub wpływu z zewnątrz”¹⁷. Autonomia ta ma jednak charakter techniczny, to znaczy – zależy od sposobu zaprogramowania przez człowieka, co stanowi szansę na zidentyfikowanie osoby odpowiedzialnej za konkretny algorytm. Autorzy sprawozdania podkreślają konieczność określenia zdolności prawnej oraz statusu inteligentnych maszyn w celu zapewnienia przejrzystości i pewności prawnej zarówno dla projektantów, producentów, jak i użytkowników w całej UE. Wydaje się, że postulat prawnej pewności w odniesieniu do maszyny, która miałaby posiadać zdolność prawną, jest niestety nietrafiony. Prawną zdolność posiadałaby bowiem, o ile w ogóle, ogólna SI. Waga prawnej odpowiedzialności za działania ogólnej SI jest tymczasem nieadekwatna do nieprzewidywalności co do własności ogólnej SI (a co za tym idzie – co do charakteru podejmowanych przez nią działań) wynikającej z etapu rozwoju technologii. Wdrożenie tego postulatu na obecnym etapie mogłoby skutkować zahamowaniem innowacji.

W sprawozdaniu autorzy wezwali komisje unijne do „zapropionowania wspólnej unijnej definicji systemów cyberfizycznych, systemów autonomicznych, inteligentnych robotów autonomicznych oraz ich podkategorii przy uwzględnieniu następujących cech inteligentnych robotów: zdobywanie autonomii, zdolność samokształcenia, przynajmniej minimalna forma fizyczna, dostosowywanie swoich zachowań i działań do otoczenia, brak funkcji życiowych w sensie biologicznym”¹⁸, a także do zapropionowania nowych zasad etycznych, to jest etycznych ram dla sztucznej inteligencji¹⁹. Powinny one zostać stworzone w oparciu na zasadach: przynoszenia korzyści, nieszkodliwości, autonomii i sprawiedliwości, a także z zachowaniem wartości ujętych w art. 2 Traktatu o Unii Europejskiej oraz w Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej. Te wartości to: „godność ludzka, równość, sprawiedliwość i równouprawnienie, brak dyskryminacji, świadoma zgoda, ochrona życia prywatnego i rodzinnego oraz ochrona danych”²⁰. Zachować należy także wartości i zasady stanowiące podstawę prawa UE: „brak stygmatyzacji, przejrzystość, autonomię, odpowiedzialność

¹⁷ Tamże, s. 7.

¹⁸ Tamże, s. 9.

¹⁹ Tamże, s. 11.

²⁰ Tamże.

jednostki”²¹. Postuluje się sformułowanie zasad etycznych dla wszystkich grup mających wpływ na SI oraz tych, na które SI może mieć wpływ. Te grupy to w szczególności: naukowcy i badacze, projektanci, użytkownicy oraz członkowie komitetów etycznych oceniających procesy tworzenia inteligentnych maszyn. W sprawozdaniu autorzy zawarli swoją propozycję kodeksów postępowania dla wymienionych grup²².

Nieco ponad rok później ukazał się kolejny istotny dokument, ukazujący, jak etyka SI powoli umacniała swoją pozycję w unijnych strukturach, a przede wszystkim w świadomości rządzących. Dokument ten nosi tytuł *Statement on Artificial Intelligence, Robotics and ‘Autonomous’ Systems*. Autorami są członkowie Europejskiej Grupy do spraw Etyki w Nauce i Nowych Technologiach.

4. Autonomia, godność i odpowiedzialność

Opublikowane w marcu 2018 roku przez Europejską Grupę do spraw Etyki w Nauce i Nowych Technologiach *Oświadczenie w kwestii Sztucznej Inteligencji, robotyki oraz autonomicznych systemów* pokazuje, jak szybko muszą ewoluować badania nad etyką SI. Minął nieco ponad rok od ukazania się przedstawionego w poprzedniej części sprawozdania, a technologia poczyniła niesamowite postępy między innymi w zakresie uczenia maszynowego, w szczególności uczenia głębokiego, a także zaawansowanej mechatroniki. Szybki rozwój obserwuje się również w zakresie tworzenia coraz ściślejszego związku człowiek–maszyna²³.

W związku z tym pojawia się konieczność postawienia ważnych i trudnych pytań moralnych. Po pierwsze, należy zapytać o bezpieczeństwo, to znaczy – jak sprawić, aby świat, gdzie obok siebie żyją ludzie i inteligentne, autonomiczne maszyny, był bezpieczny? Po drugie, jaka jest odpowiedzialność moralna człowieka? W jaki sposób, komu i w jakim sensie przypisać odpowiedzialność moralną za nieprzewidziane skutki użycia technologii? Po trzecie, w jaki sposób sprawować kontrolę i zarządzać ekosystemem autonomicznych systemów? Jak przeprojektować instytucje i przepisy, aby służyły budowaniu dobrostanu, a jednocześnie zapewniały bezpieczeństwo? Po czwarte, jak zapewnić wolność samostanowienia?

²¹ Tamże.

²² Por. tamże, s. 25–29.

²³ Por. *Statement on Artificial Intelligence, Robotics and ‘Autonomous’ Systems*, Brussels 2018, s. 7.

Czy w dobie napędzanych sztuczną inteligencją social mediów i wyszukiwarek internetowych możemy jeszcze mówić o decyzjach wolnych, autonomicznych i świadomych? Po piąte, jak zagwarantować przejrzystość i wytłumaczalność?²⁴ Należy przyjrzeć się temu, jakim wartościom służą systemy SI. Czy są to te wartości, w które chcieliśmy je wyposażać? Czy w ogóle wiemy, jakie wartości chcemy zaimplementować do SI? Czy wiemy, dookoła jakich wartości chcemy budować społeczeństwo, a jakie wartości poświęcimy na rzecz rozwoju technologii?²⁵

Z perspektywy etycznej istotne według autorów dokumentu jest to, aby prawidłowo rozumieć trzy fundamentalne wartości: godność, autonomię i odpowiedzialność moralną człowieka. Autorzy stoją na stanowisku, że godność ludzka jest przyrodzona. Człowiek jest autonomiczny, zatem ma prawo do wyznaczania własnych standardów i wyboru własnych celów życiowych. Procesy poznawcze wspierające dokonywanie wyborów „należą do najściślej utożsamianych z godnością osoby ludzkiej oraz ludzką sprawczością i działaniem *par excellence*. Zwykle niosą za sobą cechy samoświadomości i sprawczości, opierając się na racji i wartościach. Autonomię w etycznie istotnym znaczeniu tego słowa można zatem przypisać jedynie istotom ludzkim”²⁶. W tym miejscu można postawić pytania: czym procesy poznawcze tworzące reprezentacje w umyśle człowieka różnią się od tych tworzących reprezentacje w inteligentnym systemie? Jak procesy poznawcze SI łączą się z jego autonomią, a tym samym z odpowiedzialnością? Czym różni się autonomia człowieka od autonomii ogólnej SI? Czym różnią się człowiek i ogólna SI? W końcu warto postawić kluczowe dla antropologii filozoficznej pytanie: kim jest człowiek? Podważanie zasadności tego pytania jest bowiem jedną z przyczyn współczesnego kryzysu antropologicznego. Stanowi on zaś zagrożenie dla zdefiniowania fundamentalnych cech ludzkich, a także cech SI, które w pewnym zakresie mają być odwzorowaniem ludzkich. Brak definicyjnej precyzji skutkuje zamieszaniem pojęciowym, które stwarza istotny problem w aktualnej debacie dotyczącej SI.

Warto mieć na względzie, że autonomia przypisywana inteligentnym maszynom nie jest tożsama z autonomią ludzką. Autonomia SI polega bowiem na zdolności do wypracowania własnego wzorca decyzyjnego. Działanie SI wynika z aktualnego stanu algorytmów decyzyjnych, w tym z ilości danych posiadanych

²⁴ Por. tamże, s. 8.

²⁵ Por. tamże, s. 8–9.

²⁶ Tamże, s. 9.

przez system, ilości funkcji kodu oraz stopnia ich złożoności. Stan algorytmów decyzyjnych jest wynikiem akcji podejmowanych przez projektanta w procesie modyfikacji systemu oraz przez sam system w procesie uczenia się. Przezrzystość systemu jest zaś wprost proporcjonalna do procenta akcji podejmowanych przez projektanta vs. akcje podejmowane przez system. Im wyższy procent akcji podejmowanych przez system, tym poziom przezrzystości może stawać się niższy. Przez przezrzystość rozumiem nie tylko wsteczne odtworzenie kodu tak, aby dotrzeć do pierwotnej zasady lub normy zaimplementowanej do systemu przez projektanta, ale przede wszystkim możliwość zrozumienia, w jaki sposób w procesie uczenia się zaimplementowana zasada doprowadziła do konkretnej decyzji podjętej przez system. Héder wskazuje, że taki „test zrozumiałości” powinien zostać doprecyzowany o charakterystykę osoby, która miałaby zrozumieć system, oraz o przyjęcie określonego sposobu pomiaru²⁷.

Opierając się na przedstawionych wartościach, autorzy dokumentu wysuwają propozycję podstawowych zasad dotyczących projektowania SI. Pierwszą z nich jest zasada godności człowieka. Postuluje się wprowadzenie egzekwowanych prawnie wymogów informowania człowieka o tym, „czy i kiedy wchodzi w interakcję z maszyną”, a także ograniczenia w przetwarzaniu i wykorzystywaniu informacji dotyczących istot ludzkich²⁸. Tu można postawić pytanie o charakter tych ograniczeń, biorąc pod uwagę, że rozwój inteligentnego systemu zależy od ilości posiadanych przez niego danych.

Drugą zasadą jest zasada autonomii człowieka. Autonomia zakłada wolność; wolność przekłada się na odpowiedzialność, a ta z kolei – na powinność sprawowania kontroli nad działaniem inteligentnych systemów. SI nie może ograniczać swobody człowieka w określaniu własnych standardów i norm. Co więcej, SI musi umieć działać w zgodzie z tymi standardami, a nawet je wspierać. SI musi szanować ludzką zdolność i prawo do decydowania i samostanowienia, co oznacza, że inteligentne systemy mogą przedstawić użytkownikowi różnorodne treści i co najwyżej, zasugerować te, które według systemów są optymalne. Do sugestii powinno się dołączyć informację, na jakiej podstawie system uznał daną treść za optymalną. Do zilustrowania tej kwestii można posłużyć się działaniem wyszukiwarki internetowej. Systemy SI muszą zatem być przejrzyste i przewidywalne

²⁷ M. Héder, *A Criticism...*, dz. cyt., s. 71.

²⁸ Por. *Statement on Artificial Intelligence...*, dz. cyt., s. 16.

tak, aby każdy użytkownik był w stanie zatrzymać ich działanie, jeśli uzna to za moralnie konieczne²⁹.

Trzecią zasadą jest zasada odpowiedzialności. Możliwości SI powinny być wykorzystywane tylko w celach służących globalnemu dobru społecznemu i środowiskowemu. Należy przy tym pamiętać o potencjalnych negatywnych skutkach wykorzystania SI. Istotna według autorów dokumentu jest świadomość ryzyka oraz działanie charakteryzujące się wysokim stopniem ostrożności³⁰. SI charakteryzuje się wysokim stopniem nieprzewidywalności, dlatego wydaje się, że postulowana świadomość ryzyka jest raczej życzeniem niż uwzględniającą realia praktyczną wskazówką.

Zasada czwarta głosi, że „sztuczna inteligencja powinna przyczyniać się do globalnej sprawiedliwości i równego dostępu do korzyści i możliwości, jakie mogą przynieść sztuczna inteligencja, robotyka i systemy autonomiczne”. Należy zapobiegać dyskryminacji i stronniczości. Autorzy postulują stworzenie nowych modeli sprawiedliwej dystrybucji, które uwzględniałyby przemiany gospodarcze wywołane przez automatyzację, cyfryzację oraz sztuczną inteligencję. Zalecają także powszechny dostęp do informacji na temat nowych technologii oraz edukację cyfrową, dzięki którym będzie można zminimalizować wykluczenie, a także wspierać budowanie zaufania do SI³¹.

Zasada piąta dotyczy demokracji. Autorzy są zdania, że kluczowe decyzje co do regulacji oraz rozwoju SI powinny być rezultatem demokratycznej debaty opartej na szczerym zaangażowaniu społecznym. „Zasady godności ludzkiej i autonomii obejmują prawo człowieka do samostanowienia za pomocą środków demokracji. Kluczowe znaczenie dla naszych demokratycznych systemów politycznych ma pluralizm wartości, różnorodność i pogodzenie różnych koncepcji dobrego życia obywateli”³² – piszą autorzy. SI nie może w żaden sposób odbierać człowiekowi możliwości decydowania i wyrażania opinii, dokonując wyboru za niego, odbierając mu głos czy wywierając na niego jakikolwiek wpływ³³.

Zasada szósta odnosi się do praworządności, która warunkuje demokrację i ochronę praw człowieka. Należy opracować regulacje zapewniające człowiekowi ochronę przed zagrożeniami wynikającymi ze stosowania autonomicznych

²⁹ Por. tamże.

³⁰ Por. tamże, s. 16–17.

³¹ Por. tamże, s. 17.

³² Tamże.

³³ Por. tamże, s. 17–18.

systemów, prawo do zadośćuczynienia, a także do rzetelnego procesu sądowego. Trzeba precyzyjnie określić wymogi dotyczące projektowania i ścieżki odpowiedzialności dla naukowców, projektantów, programistów, inwestorów, sprzedawców, użytkowników i innych grup zaangażowanych w rozwój i wykorzystanie SI. Ponadto postuluje się stworzenie skutecznych systemów łagodzenia szkód³⁴.

Zasada siódma dotyczy bezpieczeństwa oraz integralności cielesnej i psychicznej. Można ją rozpatrywać w trzech wymiarach: bezpieczeństwa dla środowiska i użytkowników, niezawodności i wewnętrznej odporności systemu na ataki zewnętrzne oraz bezpieczeństwa emocjonalnego jednostek, w szczególności, gdy maszyna ma ewidentne cechy humanoidalne³⁵. Z tej zasady wynika jednocześnie zasada ósma – konieczność ochrony danych i prywatności. Autorzy dokumentu odwołują się tu do prawa w zakresie ochrony danych, ale zwracają także uwagę na prawo do prywatności, rozumiane jako prawo do bycia wolnym od technologii wpływających między innymi na rozwój osobisty, opinie czy relacje. „W świetle obaw dotyczących wpływu systemów «autonomicznych» na życie prywatne i prywatność, można zwrócić uwagę na trwającą debatę na temat wprowadzenia dwóch nowych praw: prawa do konstruktywnego kontaktu z ludźmi oraz prawa do niebycia profilowanym, do bycia wolnym od mierzenia, analizowania, trenowania lub wywierania wpływu”³⁶ – czytamy w dokumencie.

Dziewiąta i ostatnia z zasad zaproponowanych przez Europejską Grupę do spraw Etyki w Nauce i Nowych Technologiach dotyczy zrównoważonego rozwoju. Rozwój SI musi bowiem współgrać z ludzkim obowiązkiem dbania o środowisko w celu prawidłowego funkcjonowania ludzkości oraz zachowania optymalnych warunków życia dla przyszłych pokoleń. Należy pracować nad stworzeniem strategii zapobiegających szkodliwemu wpływowi technologii na istoty ludzkie oraz przyrodę tak, aby zapewnić priorytet ochrony środowiska oraz zrównoważonego rozwoju³⁷.

Dokument kończy się wezwaniem do podjęcia przez Komisję Europejską kroków prowadzących do stworzenia globalnych norm etycznych i prawnych w kwestii SI i robotyki³⁸.

³⁴ Tamże, s. 18.

³⁵ Por. tamże, s. 18–19.

³⁶ Tamże, s. 19.

³⁷ Por. tamże.

³⁸ Tamże, s. 20.

5. Zasady etyczne w świecie sztucznej inteligencji

W celu wypracowania fachowych ekspertyz dotyczących nowych technologii Komisja Europejska powołała trzy grupy eksperckie: Niezależną Grupę Ekspertów Wysokiego Szczebla do spraw Sztucznej Inteligencji, Niezależną Grupę Ekspertów Wysokiego Szczebla do spraw Wpływu Transformacji Cyfrowej na Rynki Pracy UE oraz Grupę Ekspertów do spraw Odpowiedzialności i Nowych Technologii. Kwestiami etyki SI zajęła się pierwsza z nich.

Niezależna Grupa Ekspertów Wysokiego Szczebla do spraw Sztucznej Inteligencji (AI HLEG) została powołana w czerwcu 2018 roku. 52 ekspertów pracowało dwa lata (mandat europejski grupy wygaś w lipcu 2020 roku) zgodnie z europejskim mottem: „zjednoczeni w różnorodności”³⁹. Przez ten czas dostarczyli cztery istotne dokumenty: *Wytyczne w zakresie etyki dotyczące godnej zaufania sztucznej inteligencji* (*Ethics Guidelines for Trustworthy AI*, 10 kwietnia 2019 roku), *Zalecenia dotyczące polityki i inwestycji w godną zaufania sztuczną inteligencję* (*Policy and Investment Recommendations for Trustworthy AI*, 26 czerwca 2019 roku), *Listę kontrolną dla godnej zaufania sztucznej inteligencji* (*Assessment List for Trustworthy AI*, 17 lipca 2020 roku) oraz *Rozważania sektorowe dotyczące polityki i rekomendacji inwestycyjnych* (*Sectoral Considerations on the Policy and Investment Recommendations*, 23 lipca 2020 roku). Posłużyły one za punkt wyjścia inicjatyw podejmowanych przez Komisję Europejską oraz państwa członkowskie.

Krytyce poddany został jednak skład grupy eksperckiej. Krytykowano między innymi zbyt duży, bo wynoszący prawie 50%, udział przedstawicieli przemysłu⁴⁰ oraz zbyt mały udział etyków⁴¹. W przypadku tych drugich faktycznie dysproporcja jest rażąca: 4 etyków i 48 nie-etyków. Thomas Metzinger, niemiecki filozof i członek AI HLEG, określił to jako próbę zbudowania najnowocześniejszego komputera AI z „48 filozofami, jednym hakerem i trzema informatykami”, z czego „dwóch z nich jest zawsze na wakacjach”⁴².

³⁹ *Wytyczne w zakresie etyki...*, dz. cyt., s. 5.

⁴⁰ Por. S. Larsson, *On the Governance of Artificial Intelligence through Ethics Guidelines*, „Asian Journal of Law and Society” 2020, t. 7, nr 3, s. 443.

⁴¹ Por. T. Metzinger, *Ethics Washing Made in Europe*, <https://www.tagesspiegel.de/politik/eu-guidelines-ethics-washing-made-in-europe/24195496.html> (dostęp: 22.02.2022).

⁴² Por. tamże.

Najważniejszym w kontekście etyki sztucznej inteligencji dokumentem dostarczonym przez AI HLEG są *Wytyczne w zakresie etyki dotyczące godnej zaufania sztucznej inteligencji*. Dokument powstał między innymi na podstawie zasad etycznych zaproponowanych – przedstawionych w poprzedniej części – przez Europejską Grupę do spraw Etyki w Nauce i Nowych Technologiach. AI HLEG uznała te zasady, dopracowała je i przedstawiła w wytycznych. Dodatkowo eksperci opierają się na Karcie Praw Podstawowych, traktatach UE, konwencjach ONZ dotyczących praw człowieka, konwencjach Rady Europy, między innymi Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności, oraz na przepisach ustawowych państw członkowskich.

Celem wytycznych jest „promowanie godnej zaufania sztucznej inteligencji”⁴³. Aby dany system został uznany za godny zaufania, musi spełnić trzy warunki: być zgodny z prawem, etyczny i solidny. Zgodność z prawem oznacza poszanowanie wszystkich obowiązujących na danym gruncie przepisów. Etyczność ma gwarantować przestrzeganie wymogów, a w efekcie zgodność z zasadami etycznymi. Solidność, rozpatrywana zarówno z technicznego, jak i społecznego punktu widzenia, zapewnia natomiast, że maksymalnie zminimalizowano prawdopodobieństwo wystąpienia szkód, nawet tam, gdzie zastosowanie SI wydaje się ewidentnie korzystne⁴⁴. Etyczność i solidność są ze sobą ściśle powiązane. Według autorów tylko etycznie zaprojektowana i rozwijana SI może bowiem gwarantować solidność⁴⁵.

Określenie SI jako godnej zaufania zostało skrytykowane. Co ciekawe, krytyka została wysunięta przez jednego z autorów wytycznych, wspomnianego już Thomasa Metzinger, według którego to nie maszyny są godne zaufania, tylko ludzie, a nazwanie sztucznej inteligencji jako godnej zaufania wynika z korzyści takiej retoryki w odniesieniu do strategii inwestycyjnych⁴⁶.

W wytycznych omówiono drugą cechę sztucznej inteligencji – etyczność. Treść podzielono na trzy części i uporządkowano od najwyższego do najniższego poziomu abstrakcji. Część pierwsza określa podstawy; przedstawia prawa podstawowe jako fundament godnej zaufania sztucznej inteligencji, a zarazem punkt wyjścia czterech zasad etycznych. Część druga dotyczy wdrażania; prezentuje siedem wymogów, których należy przestrzegać w procesie tworzenia inteli-

⁴³ Por. *Wytyczne w zakresie etyki...*, dz. cyt., s. 2.

⁴⁴ Por. tamże, s. 6.

⁴⁵ Por. tamże, s. 9.

⁴⁶ Por. T. Metzinger, *Ethics Washing Made in Europe*, dz. cyt.

gentnych systemów. Część trzecia dotyczy oceny. Znajdziemy tu konkretną listę kontrolną służącą do oceny, czy dany system spełnia wymogi godnej zaufania sztucznej inteligencji.

Treść wytycznych, w szczególności zaproponowane zasady etyczne, została jednak skrytykowana jako zbyt ogólna w rozumieniu braku specyficznego odniesienia do SI⁴⁷. Krytycy wskazują, że większość zasad wystosowanych względem SI z powodzeniem można odnieść do innych obszarów inżynieryjnych. Héder proponuje zastosowanie metody, którą nazywa testem bojlera wodnego. Metoda polega na zamianie słów „sztuczna inteligencja” (SI) na „bojler wodny” i zweryfikowaniu, czy zapisy nadal mają sens. Okazuje się, że treść wytycznych nie zdaje testu, ponieważ zawarte w treści zdania pozostają tak samo istotne w kontekście bojlerów jak w wypadku SI⁴⁸. Można jednak wyselekcjonować właściwości specyficzne tylko dla SI, a w efekcie zasady etyczne, które powinny być przestrzegane. Taką właściwością jest autonomia, a zasadami – przejrzystość, wytłumaczalność i nadzór ludzki⁴⁹.

Inne zarzuty dotyczą braku klarowności w kwestii tego, do kogo lub czego odnoszą się wytyczne – do deweloperów czy do sztucznych systemów? Jednym z przykładów jest nakaz unikania stronniczości, który w jednych zapisach dotyczy się działania systemu, w innych pracy dewelopera, w jeszcze innych obydwu jednocześnie, a czasem zbyt trudno jednoznacznie to określić⁵⁰. Nie wiadomo również, dlaczego wiele z zapisów wytycznych, szczególnie tych dotyczących zagrożeń wynikających z użycia technologii, sugeruje odniesienie do ogólnej SI, podczas gdy definicja wskazuje na SI w ujęciu słabym⁵¹.

Celem godnej zaufania, czyli ukierunkowanej na człowieka, sztucznej inteligencji jest rozwijanie jego potencjału oraz poprawa dobrostanu jednostek i społeczeństwa. W rezultacie SI ma przyczynić się do dobra ogółu, między innymi poprzez wspieranie innowacyjności i postępu naukowego. Unia liczy zwłaszcza na udział SI w usprawnieniu celów zrównoważonego rozwoju wyznaczonych przez ONZ: promowania równowagi płci, przeciwdziałania zmianie klimatu, racjonalizacji sposobu korzystania z zasobów naturalnych, działań podejmowanych w ramach dążenia do poprawy stanu zdrowia obywateli, mobilności i procesów

⁴⁷ Por. M. Héder, *A Criticism...*, dz. cyt., s. 71.

⁴⁸ Tamże, s. 66.

⁴⁹ Tamże, s. 69–70.

⁵⁰ Tamże, s. 63.

⁵¹ *Definicja SI: główne funkcje i dyscypliny naukowe*, Bruksela 2019, s. 6.

produkcji. Liczy się również, że SI wspomogą sposoby monitorowania postępów, opierając się na wskaźnikach zrównoważonego charakteru i spójności społecznej⁵².

Punktem wyjścia rozumowania zaproponowanego w wytycznych są wartości i prawa uznane przez Unię Europejską. Podejście do etyki SI oparto na prawach podstawowych ujętych art. 2 i 3 Traktatu o Unii Europejskiej, Karcie Praw Podstawowych Unii Europejskiej oraz międzynarodowym prawie dotyczącym praw człowieka⁵³. Karta Praw Podstawowych wymienia cztery wartości: godność, wolność, równość i solidarność, a także dwie zasady: demokracji i państwa prawnego, w ramach których wartości są realizowane. Traktat z Lizbony nazywa je wartościami: godności, wolności, demokracji, równości, praworządności oraz praw człowieka. Oparte na wartościach prawa podstawowe ustanowiono fundamentem „abstrakcyjnych zasad etycznych i wartości, które można wdrożyć w kontekście SI”⁵⁴. „Wspólna podstawa” łącząca te prawa jest według autorów dokumentu „zakorzeniona w poszanowaniu godności ludzkiej” i odzwierciedla to, „co określamy mianem «podejścia ukierunkowanego na człowieka», w którym człowiek cieszy się wyjątkowym i niezbywalnym moralnym statusem pierwszeństwa w wymiarze cywilnym, politycznym, gospodarczym i społecznym”⁵⁵. Można zatem powiedzieć, że wartość godności człowieka jest fundamentem praw, które są z kolei fundamentem wartości i zasad możliwych do wdrożenia w ramach SI. Na podstawie wartości i zasad określa się konkretne wymogi względem systemu SI. Na podstawie zgodności architektury i działania systemu SI z wymogami możliwe ma być stwierdzenie, czy dany system jest etyczny, czy też nie.

Godność ujęta jest w wytycznych jako „wrodzona wartość”, która „nie powinna być ograniczana, naruszana lub tłumiona [...]”. W kontekście SI poszanowanie godności ludzkiej oznacza, że wszyscy ludzie są traktowani z szacunkiem, jaki im się należy jako podmiotom moralnym, a nie jako zaledwie przedmioty, które mają być przesiewane, sortowane, oceniane, gromadzone, warunkowane lub manipulowane”⁵⁶. Godność człowieka i powiązane z nią prawa podstawowe i zasady „mają charakter bezwzględny i nie mogą być przedmiotem wyważa-

⁵² Por. *Wytyczne w zakresie etyki...*, dz. cyt., s. 5.

⁵³ Por. tamże, s. 12.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże, s. 13.

nia racji”⁵⁷. Systemy SI należy zatem projektować tak, aby szanowały psychiczną i fizyczną integralność każdego człowieka, jego tożsamość osobową i kulturową, a także gwarantowały zaspokojenie podstawowych ludzkich potrzeb⁵⁸.

Wolność rozumiana jest jako „możliwość samodzielnego podejmowania życiowych decyzji”, co oznacza zobowiązanie, leżące między innymi po stronie organów unijnych i państwowych, do przekazywania jednostce coraz większej kontroli nad własnym życiem. SI powinna tę wolność wzmacniać na przykład poprzez dostarczanie rzetelnych danych czy analiz wspierających autonomiczne procesy decyzyjne. Nie może wolności odbierać przez wprowadzanie w błąd czy nieuczciwą manipulację. Człowiek musi zachować niezależność i pełną świadomość działania w zakresie pozyskiwania informacji, kreowania poglądów oraz wolności wypowiedzi. W tym celu SI musi szanować prywatność jednostki, w tym prawo do życia prywatnego i wolności od technologii⁵⁹.

Systemy SI powinny wspierać procesy demokratyczne, praworządność i sprawiedliwość między innymi poprzez poszanowanie pluralizmu wartości oraz obowiązujących przepisów ustawowych i wykonawczych. Nie mogą podważać równości jednostek względem prawa. Nie mogą celowo manipulować informacjami, wpływając tym samym na decyzje jednostek i potencjalnie także na wyniki głosowań w demokratycznych wyborach⁶⁰.

Systemy SI powinny też wspierać równość, solidarność i niedyskryminację. Nie można dopuścić do dyskryminacji wynikającej ze stronniczości systemu. Dopuszcza się jedynie możliwość poszukiwania wzorców na podstawie obiektywnych przesłanek, jednak w sytuacji, gdy rezultat nosi znamiona stronniczości, można wnioskować, że algorytm został napisany błędnie. Należy dbać o to, aby dane wprowadzane do samouczącego się systemu były jak najbardziej reprezentatywne, przekrojowe, rzetelne i aby jak najprecyzyjniej odzwierciedlały stan faktyczny. Trzeba zwrócić szczególną uwagę na grupy znajdujące się w wyjątkowej sytuacji, jak na przykład osoby z niepełnosprawnościami, dzieci, osoby starsze, kobiety, mniejszości i inne⁶¹.

Ostatnią z wartości, którą według ekspertów powinna wspierać sztuczna inteligencja, są prawa obywateli. SI stosowana w sektorze publicznym, w instytucjach

⁵⁷ Tamże, s. 19.

⁵⁸ Tamże, s. 13.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Por. tamże.

rządowych czy samorządowych może mieć bowiem negatywny wpływ na obywatelskie wolności. Należy zatem kontrolować prawidłowość działania inteligentnych systemów w tych obszarach i objąć prawa obywateli większą ochroną⁶².

Opierając się na wskazanych wartościach i ich rozumieniu, eksperci AI HLEG zaproponowali cztery zasady etyczne, których twórcy SI powinni przestrzegać. Wymieniane są one w kolejności, w jakiej prawa, których są odzwierciedleniem, występują w Karcie Praw Podstawowych. Te zasady to: poszanowanie autonomii człowieka, zapobieganie szkodom, sprawiedliwość oraz możliwość wyjaśnienia. Sformułowane zostały w formie etycznych imperatywów, aby zachęcić wszystkie strony zaangażowane w budowanie ekosystemu inteligentnych maszyn do ich przestrzegania⁶³.

Owo zachęcanie do przestrzegania norm zostało tymczasem skrytykowane jako słabe w rozumieniu braku procedur egzekwujących⁶⁴. Mechanizmem urealnającym przedstawione zasady miałyby stać się samoregulacja w odniesieniu do twórców SI oraz do uczących się systemów SI, co może spowodować, że etyka będzie wykorzystywana jako narzędzie prowadzące do wygenerowania społecznego zaufania względem technologii oraz do korzyści ekonomicznych, nie mając jednocześnie wiele wspólnego z uczciwym stosowaniem się do zasad etycznych w procesie projektowania⁶⁵. Na inny aspekt tej kwestii zwraca uwagę Héder, który pisze:

jednym z obszarów rozwoju sztucznej inteligencji jest ustalenie, jakie decyzje należy delegować do systemów autonomicznych i jak uzyskać najlepsze wyniki. Dlatego wydaje się, że wymagalibyśmy, aby artefakty wytwarzane przez programistów AI (systemy autonomiczne) były „zgodne etycznie” i aby programiści odkryli, jak to zapewnić, jednocześnie nakazując, aby sami byli „zgodni etycznie”. Ta podwójna pośredniość oznacza, że wszystko, co mogą zrobić AIGU, to pokierować programistami w „kierowaniu” systemami AI. To powoduje, że AIGU mają tendencję do abstrakcji do punktu nieefektywności⁶⁶.

⁶² Por. tamże, s. 13–14.

⁶³ Por. tamże, s. 14.

⁶⁴ Por. T. Hagendorff, *The Ethics of AI Ethics*, dz. cyt., s. 90.

⁶⁵ Por. S. Larsson, *On the Governance...*, dz. cyt., s. 442.

⁶⁶ M. Héder, *A Criticism...*, dz. cyt., s. 71.

Pierwsza z zasad, dotycząca poszanowania autonomii człowieka, związana jest z prawami do godności i wolności ujętymi w art. 1 i 6 Karty Praw Podstawowych⁶⁷. Nakazuje, by to człowiek, a nie SI, zachował kontrolę nad całością procesów zachodzących w inteligentnym systemie. Tylko w ten sposób człowiek utrzyma także pełną zdolność do świadomego dokonywania wyborów, samostanowienia, sprawczość oraz poczucie realnego wpływu na kształtowanie rzeczywistości, w której żyje. Inteligentne systemy nie mogą „bezpodstawnie podporządkowywać, przymuszać, oszukiwać, kształtować lub kontrolować ludzi ani nimi manipulować”⁶⁸. Nadzór ludzki wymaga więc balansowania między różnymi znaczeniami pojęcia „kontrola”. Wydaje się, że różnice te nie zostały tu jednak uchwycone. Jak pisze Héder:

Potrzebujemy sztucznej inteligencji, aby autonomicznie sprawowała kontrolę nad sytuacją, w której się znajduje, oczekując jednocześnie, że zachowamy kontrolę w tym sensie, że potrzebujemy sztucznej inteligencji, aby uniknąć niepożądanych konsekwencji – których nie możemy z góry wyliczyć, ponieważ wiele z nich jest nieprzewidywalnych⁶⁹.

Zasada zapobiegania szkodom związana jest z ochroną integralności fizycznej lub psychicznej ujętą w art. 3 Karty Praw Podstawowych⁷⁰. Zasada nakazuje, aby systemy SI nie powodowały ani w żaden sposób nie przyczyniały się do zwiększania negatywnych efektów indywidualnego lub zbiorowego działania występujących w środowisku społecznym, kulturowym czy politycznym. SI nie może być podatna na wykorzystywanie w złym zamiarze, nie może powodować lub pogłębiać niekorzystnego wpływu wywołanego przez asymetrię władzy czy informacji. Musi uwzględniać w swoich działaniach środowisko naturalne i wszystkie żyjące istoty, ze szczególnym uwzględnieniem grup wrażliwych, zagrożonych wykluczeniem czy wykluczonych. Należy projektować i produkować systemy tak, aby były solidne pod względem technicznym, bezpieczne i pewne⁷¹.

Proces projektowania i produkcji musi również opierać się na zasadzie sprawiedliwości. Zasada ta związana jest z prawem do niedyskryminacji, solidarno-

⁶⁷ Por. *Wytyczne w zakresie etyki...*, dz. cyt., s. 14.

⁶⁸ Tamże, s. 15.

⁶⁹ M. Héder, *A Criticism...*, dz. cyt., s. 63.

⁷⁰ Por. *Wytyczne w zakresie etyki...*, dz. cyt., s. 14.

⁷¹ Por. tamże, s. 15.

ści i sprawiedliwości ujętym w art. 21 i następnych Karty Praw Podstawowych⁷². Istotne jest, aby pojęcie sprawiedliwości było postrzegane jednolicie. Rozumienie podzielane przez ekspertów zakłada, że sprawiedliwość ma wymiar materialny oraz proceduralny. Wymiar materialny związany jest z równym i sprawiedliwym podziałem korzyści oraz kosztów. Gwarantuje brak stronnictwo, dyskryminacji oraz stygmatyzacji. Wymiar proceduralny zapewnia natomiast możliwość kwestionowania decyzji SI oraz skuteczne dochodzenie roszczeń w sytuacji, gdy decyzje okażą się krzywdzące dla człowieka. W kontekście SI należy zadbać o przejrzystość, wytłumaczalność i precyzyjne przypisanie odpowiedzialności tak, aby możliwe było zrozumienie oraz uzasadnienie decyzji podjętych przez system, a także uzyskanie zadośćuczynienia⁷³.

Ostatnią zasadą zaproponowaną przez AI HLEG jest zasada możliwości wyjaśnienia, związana z prawami odnoszącymi się do sprawiedliwości ujętymi w art. 47 Karty Praw Podstawowych⁷⁴. Możliwość wyjaśnienia oznacza, że każda osoba, dla której jakkolwiek decyzja SI będzie niezrozumiała, błędna czy krzywdząca, będzie mogła prześledzić kroki, które do niej doprowadziły. Pozwoli to ocenić, czy decyzja jest wynikiem niezamierzonego błędu, zaniechania czy intencjonalnie niemoralnego działania. Twórcy muszą zatem zagwarantować, że procesy SI będą przejrzyste i w jak największym stopniu zrozumiałe dla wszystkich, na których SI ma bezpośredni czy pośredni wpływ. Cele i procesy zachodzące w SI muszą być otwarcie komunikowane i wytłumaczalne, a jej decyzje możliwe do prześledzenia i uzasadnienia⁷⁵. Przejrzystość musi iść jednak w parze z wytłumaczalnością w znaczeniu zrozumiałości.

Na podstawie czterech opisanych zasad sformułowano siedem konkretnych wymogów, które mają być praktycznym wsparciem w tworzeniu i wdrażaniu godnej zaufania sztucznej inteligencji. Są to: przewodnia i nadzorczą rolę człowieka; techniczna solidność i bezpieczeństwo; ochrona prywatności i zarządzanie danymi; przejrzystość; różnorodność, niedyskryminacja i sprawiedliwość; dobrostan społeczny i środowiskowy oraz odpowiedzialność. Według autorów dokumentu wszystkie wymogi są jednakowo ważne i wzajemnie się uzupełniają. Powinny ponadto obowiązywać w całym cyklu życia systemu SI. W sytuacji konfliktu pomiędzy nimi należy przeanalizować i ocenić, który z wymogów

⁷² Por. tamże, s. 14.

⁷³ Por. tamże, s. 15.

⁷⁴ Por. tamże, s. 14.

⁷⁵ Por. tamże.

lepiej przyczynia się do realizacji zasad etycznych i nadać mu wyższy priorytet. Przejrzystość, wytłumaczalność i rozliczalność systemów SI są warunkiem niezbędnym do ustalenia hierarchii wartości, a tym samym do zaproponowania etycznego rozwiązania. Jeśli określenie dopuszczalnych pod względem etycznym kompromisów jest niemożliwe, oznacza to, że kształt systemu jest nieprawidłowy. Należy go zmienić lub całkowicie zatrzymać jego działanie. Dodatkowo podmiot odpowiedzialny za skutki działania SI powinien zapewnić skuteczną ścieżkę dochodzenia roszczeń dla wszystkich poszkodowanych. Wiedza co do sposobu dochodzenia roszczeń powinna być ogólnodostępna, jako że ma to kluczowe znaczenie dla budowania zaufania do sztucznej inteligencji⁷⁶.

Komisja 19 lutego 2020 roku opublikowała *Białą Księgę w sprawie sztucznej inteligencji*. Treść obejmuje dwa główne zagadnienia: „ramy polityczne określające środki służące połączeniu wysiłków na szczeblu europejskim, krajowym i regionalnym”⁷⁷, które mają przysłużyć się stworzeniu „ekosystemu doskonałości”, oraz „kluczowe elementy przyszłych ram regulacyjnych dotyczących sztucznej inteligencji w Europie”⁷⁸, mające pomóc w stworzeniu „ekosystemu zaufania”. Od 19 lutego 2020 do 14 czerwca 2020 roku przeprowadzone zostały konsultacje publiczne. Komisja Europejska zebrała ponad 1250 opinii na tematy przedstawione w księdze. Z wynikami konsultacji można się zapoznać w raporcie *Public Consultation on the AI White Paper. Final Report*, opublikowanym przez Komisję Europejską w listopadzie 2020 roku.

Członkowie Komisji przyjęli wszystkie siedem wymogów etycznych zaproponowanych przez AI HLEG. Niestety wymogi te nie mają prawnie wiążącego charakteru. Ta dobrowolność w połączeniu z potężnymi inwestycjami i jeszcze większymi potencjalnymi zyskami ze sprzedaży zaawansowanej SI może tymczasem skutkować niskim wskaźnikiem stosowania się do wymogów, a w rezultacie powodować zagrożenia dla człowieka. Komisja postuluje zatem stworzenie wiążących ram regulacyjnych uwzględniających kwestie etyczne. Ramy regulacyjne miałyby koncentrować się na sposobach zminimalizowania zagrożeń, a w efekcie szkód wynikających z działania SI⁷⁹.

⁷⁶ Por. tamże, s. 24–25.

⁷⁷ *Biała Księga w sprawie sztucznej inteligencji. Europejskie podejście do doskonałości i zaufania*, Bruksela 2020, s. 3.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Por. tamże, s. 12.

6. Definicja pojęcia „godność człowieka” przyjęta w wytycznych i jej filozoficzne podstawy

Z uwagi na to, że wartość godności człowieka została ujęta w wytycznych jako fundament, w którym zakorzeniona jest podstawa praw człowieka, poszanowanie godności „odzwierciedla to, co nazywamy mianem podejścia ukierunkowanego na człowieka”, a „w podejściu ukierunkowanym na człowieka człowiek cieszy się wyjątkowym i niezbywalnym moralnym statusem pierwszeństwa w wymiarze cywilnym, gospodarczym i społecznym”⁸⁰, warto przyjrzeć się, jaką definicję pojęcia „godność” proponują członkowie AI HLEG, a co za tym idzie – jaką definicję uznaje Unia Europejska.

Ujęcie pojęcia „godność człowieka” jako fundamentu praw człowieka sugeruje relację wynikania, która według wielu autorów jest nieuzasadniona. W sensie logicznym z „pojęcia nic nie wynika, ponieważ wynikanie jest (dedukcyjną) relacją między zdaniami (sądami)”⁸¹. Tak rozumiane wynikanie podważa również Eric Hilgendorf, na którego koncepcję godności powołują się autorzy wytycznych. W jaki sposób Hilgendorf uzasadnia zatem stwierdzenie, że godność człowieka jest fundamentem praw, a tym samym radzi sobie z trudnością wynikania? Na jakich konceptach filozoficznych opiera się filozof i czy będą one tymi, na których posadowiona zostanie także „normatywna wizja Europy”?

W tekście pod tytułem *Problem Areas in the Dignity Debate and the Ensemble Theory of Human Dignity*⁸², do którego przekierowują autorzy wytycznych⁸³, Hilgendorf twierdzi, że w odniesieniu do pojęcia „godność ludzka” „nie istnieje żadne ustalone znaczenie, które moglibyśmy odkryć”⁸⁴. Bezzasadne i prowadzące do „normatywnych konfliktów”⁸⁵ na gruncie prawnym próby zdefiniowania pojęcia na podstawie istoty rzeczy są podejściem błędnym. Znaczenie pojęcia nie jest w żaden sposób predeterminowane⁸⁶, a zatem pytanie „Czym jest godność

⁸⁰ Por. Wytyczne w zakresie etyki..., dz. cyt., s. 12.

⁸¹ A. Bronk, *Kategoria godności człowieka*, „Annales UMCS” 2010, t. 35, nr 1, s. 81.

⁸² E. Hilgendorf, *Problem Areas in the Dignity Debate and the Ensemble Theory of Human Dignity*, w: *Human Dignity in Context*, red. D. Grimm, A. Kemmerer, Ch. Möllers, Baden-Baden 2018.

⁸³ Por. Wytyczne w zakresie etyki..., dz. cyt., s. 13.

⁸⁴ E. Hilgendorf, *Problem Areas...*, dz. cyt., s. 329.

⁸⁵ Tamże, s. 328.

⁸⁶ Por. tamże, s. 329.

człowieka?” jest błędne. Należy skonstruować znaczenie pojęcia. Filozof proponuje wyjść od ustalenia kontekstu, w jakim używany jest dany termin.

Stwierdza, że pojawienie się w dokumentach założycielskich pojęcia godności ludzkiej było reakcją „na brutalne zbrodnie przeciwko ludzkości i ekstremalne naruszenie ludzkich interesów” i „zgodnie z tym rozumieniem godność ludzka dostarcza normatywną kotwicę w obliczu wciąż rozszerzającego się na świecie pluralizmu”⁸⁷. Pojęcie godności człowieka ma więc posłużyć jako „normatywna kotwica, którą akceptują wszyscy lub prawie wszyscy członkowie społeczeństwa, niezależnie od ich pochodzenia kulturowego i bez względu na ich konkretne systemy wartości”⁸⁸. Pytanie, które powinniśmy postawić, nie brzmi zatem „Czym jest godność człowieka?”, ale „Jak zdefiniować koncept godności człowieka w najbardziej efektywny sposób, aby osiągnąć cel, a mianowicie stworzyć normatywną podstawę akceptowalną dla wszystkich lub prawie wszystkich ludzi w naszym pluralistycznym społeczeństwie?”⁸⁹, aby w efekcie zapewnić ludziom ochronę przed ekstremalnym naruszaniem ich interesów. Według Hilgendorfa taką ochronę można uzyskać przez zagwarantowanie jednostce praw „absolutnych”, to znaczy takich, które muszą być bezwzględnie przestrzegane niezależnie od okoliczności⁹⁰.

Filozof sugeruje, aby zdanie „X posiada godność człowieka” zrównać ze zdaniem „X posiada pewne prawa”. Prawa, jakie proponuje, są odzwierciedleniem obserwowalnych w społeczeństwie „podstawowych ludzkich potrzeb”, które mogą być uznane za uniwersalne mimo różnic kulturowych czy przedziału czasowego. Potrzeby te nazywa „minimalnym prawem naturalnym”⁹¹. Prawa zaś wynikające z potrzeb to: prawo do materialnego minimum egzystencji, prawo do bycia wolnym od ekstremalnego bólu – zakaz tortur, prawo do podstawowej integralności psychicznej – zakaz „prania mózgu”, prawo do minimum autonomicznego rozwoju indywidualnego, prawo do kontrolowania najbardziej intymnych danych dotyczących naszej osoby, prawo do równości wobec prawa – zakaz niewolnictwa, a także prawo do minimum szacunku. Naruszenie któregośkolwiek z tych praw zostanie uznane za naruszenie godności człowieka, jako że prawa

⁸⁷ Tamże, s. 328.

⁸⁸ Tamże, s. 329.

⁸⁹ Tamże, s. 331.

⁹⁰ Por. tamże, s. 332.

⁹¹ Por. tamże, s. 336–337.

i godność są tożsame⁹². W ten sposób, jak twierdzi Hilgendorf, przewyższony zostaje problem wynikania.

Wyjściowo Hilgendorf określa zatem cel użycia terminu „godność”. Opierając się na tym celu, pyta: jakie powinno być znaczenie pojęcia „godność człowieka”, aby mogło ono przełożyć się na zapisy blokujące możliwość zbrodniczych działań analogicznych do podejmowanych podczas II wojny światowej? Stwierdza, że zbrodnicze działania naruszały podstawowe potrzeby człowieka, a więc należy te potrzeby zidentyfikować i zabronić ich naruszania. Potrzeby człowieka, ustalone na drodze empirycznej, przekłada na zdania; zdania dotyczące potrzeb przekłada na zdania dotyczące się praw człowieka. Następnie utożsamia je z wartością godności człowieka, która stanowi wartość centralną, jako że prawo do poszanowania godności „nie może zostać naruszone, nawet jeżeli oznaczałoby to ograniczenie innego prawa”⁹³. W ten sposób nie odkrywa, a tworzy znaczenie pojęcia „godność człowieka” zgodnie z ustalonym przez siebie celem. Filozof zaprzecza esencjalizmowi, opowiada się natomiast za podejściem konstruktywistycznym.

Konstruktywizm to podejście, z którym związane są takie nurty myślowe, jak: antyobiektywizm, antyesencjalizm, antydualizm, antyfundamentalizm poznawczy, a także relatywizm społeczny i historyczny, zaprzeczając przy tym uniwersalizmowi klasycznej definicji prawdy⁹⁴. Konstruktywiści odrzucają tezę, że wiedza odzwierciedla obiektywną naturę rzeczywistości. Uznają, że jest ona konstruowana na gruncie relacji społecznych. Wiedza nie jest odkrywana, ale wytwarzana⁹⁵.

W przeprowadzonej analizie konstruktywizmu w odniesieniu do idei i wartości europejskich Tomasz Grosse stwierdza, że głównymi funkcjami metody konstruktywistycznej są: konstruowanie, maskowanie oraz legitymizacja rzeczywistości społecznej i politycznej. Konstruowanie odbywa się „zawsze w odniesieniu do określonych interesów społecznych lub politycznych”. Przykładem takich konstrukcji są próby „formowania nowego Europejczyka oraz społeczeństwa europejskiego”. Maskowanie polega na wykorzystywaniu skonstruowanych

⁹² Por. tamże, s. 332.

⁹³ Wyjaśnienia dotyczące Karty Praw Podstawowych (2007/C 303/02), Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej 2007, <https://eur-lex.europa.eu/> (dostęp: 10.09.2021).

⁹⁴ Por. J. Kostyszak, *Konstruktywizm jako metodologia badania współczesności*, „Zeszyty Naukowe Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego w Zielonej Górze” 2019, nr 10, s. 110–111.

⁹⁵ Por. M. Wendland, *Perspektywa konstruktywistyczna jako filozoficzna podstawa rozważań nad komunikacją*, „Kultura i Edukacja” 2011, t. 83, nr 4, s. 32–33.

wartości i idei w celu „skrywania” realiów świata społecznego czy politycznego. Legitymizowanie natomiast jest „próbą zdobycia społecznego uznania” dla instytucji⁹⁶. Jak pisze Grosse: „postrzeganie interesów poszczególnych grup może być rekonstruowane i modyfikowane. Wymaga to jedynie odpowiedniej interpretacji i odniesienia do nadrzędnych wartości lub idei”⁹⁷. Cemu ma zatem służyć utrzymywanie w unijnej retoryce pojęcia „godność człowieka”, mimo iż, jak zauważa Łuków: „odwoływanie się do godności ludzkiej nie wydaje się konieczne”⁹⁸; może wystarczyć międzynarodowy konsensus dotyczący praw człowieka”?⁹⁹ Czy posługiwanie się godnością jest działaniem służącym faktycznej ochronie człowieka czy raczej zdobyciu społecznej akceptacji wobec komercyjnej wizji sztucznej inteligencji?

Jak pisze Grosse:

Dochodzimy w ten sposób do zasadniczego problemu metody konstruktywistycznej, a mianowicie tego, że angażuje ona określone grupy społeczne i ich interesy, a nawet intencjonalnie tworzy nowe instytucje i skupia wokół nich grupy interesów, aby aktywnie promowały i rozwijały określoną wizję [...]. Dlatego tego typu metoda działania jest określana jako „strategiczny konstruktywizm”. Idee i wartości torują drogę dla zmian instytucjonalnych mających w rezultacie przynieść korzyści strategiczne dla najbardziej uprzywilejowanych podmiotów, zarówno w wymiarze politycznym [...], jak i ekonomicznym¹⁰⁰.

Czy znaczenie wartości powinno być konstruowane w taki sposób, aby odpowiadało na potrzeby ludzi, czyli na to, co w danym kontekście i przedziale czasowym ludzie uważają za wartościowe? Przywołując rozważania van de Poela w kontekście sztucznej inteligencji, którą można zaprojektować ku określonym wartościom, jednym z najważniejszych wyzwań staje się ustalenie, które z wartości są tymi, które powinny być cenione ze względu na przyczyny normatywne. Wyzwaniem jest także znalezienie sposobu zapobieżenia konstruowaniu znacze-

⁹⁶ Por. T.G. Grosse, *Trzy oblicza konstruktywizmu w Europie: rozważania o kryzysie metody integracyjnej*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” 2014/2015, nr 17–18, s. 37–38.

⁹⁷ Tamże, s. 38.

⁹⁸ W kontekście dokumentów założycielskich i dokumentów odnoszących się do nich.

⁹⁹ P. Łuków, *A Difficult Legacy: Human Dignity as the Founding Value of Human Rights*, „Human Rights Review” 2018, t. 19, nr 3, s. 327.

¹⁰⁰ T.G. Grosse, *Trzy oblicza konstruktywizmu w Europie*, dz. cyt., s. 42–43.

nia wartości tak, aby wspierały tylko cele komercyjnego rynku inteligentnych technologii. Pytania bardziej przekrojowe, jakie warto tu postawić, brzmią: czy możliwe jest zapobieżenie stosowania konstrukttywizmu w odniesieniu do wartości, zwłaszcza tych, na których mają oprzeć się inteligentne systemy? Czy faktycznie chcemy odrzucić esencjalizm, a w efekcie naturę człowieka?

Jeśli Unia Europejska, podążając ścieżką konstruktystyczną, decyduje o znaczeniu wartości, to znaczy definiuje wartości tak, aby uzasadniały realizację obranego przez nią celu, to czy możemy być pewni, że definicja człowieka, czyli zapis określający, kim jest każdy z nas, nie zostanie skonstruowany w podobny sposób? Co w niedalekiej przyszłości Unia nazwie godnością człowieka, a co człowiekiem i jak przełoży się to na inteligentne systemy, w szczególności na dopuszczone do użytku funkcjonalności? Już teraz użytkowanie funkcjonalności, takich jak na przykład systemy rekomendacji treści, wpływa destrukcyjnie na ludzką autonomię, mimo że pozornie wydaje się odwrotnie¹⁰¹.

Pilne i ważne zdaje się przeprowadzenie pogłębionych analiz dotyczących rozwoju sztucznej inteligencji opartej na filozoficznych koncepcjach przyjętych przez Unię Europejską. Badania powinny w szczególności być przeprowadzane przez zespoły etyczno-technologiczne na gruncie etyki stosowanej. Jak pisze Metzinger, nadszedł czas,

aby uniwersytety i społeczeństwo obywatelskie [...] wyjęły samoorganizującą się dyskusję z rąk przemysłu. Wszyscy to czują: znajdujemy się w szybkim przejściu historycznym, które odbywa się na wielu poziomach jednocześnie. Okno możliwości, w ramach którego możemy przynajmniej częściowo kontrolować przyszłość sztucznej inteligencji i skutecznie bronić filozoficznych i etycznych fundamentów kultury europejskiej, za kilka lat się zamknie¹⁰².

¹⁰¹ Warto zapoznać się z artykułem M. Boets, *Autonomy and the Social Dilemma of Online Manipulative Behavior*, „AI Ethics” 2022, <https://link.springer.com/article/10.1007/s43681-022-00157-5> (dostęp: 20.04.2022).

¹⁰² T. Metzinger, *Ethics Washing Made in Europe*, dz. cyt.

Bibliografia

Literatura źródłowa

- Biała Księga w sprawie sztucznej inteligencji. Europejskie podejście do doskonałości i zaufania*, Komisja Europejska, Bruksela 2020.
- Definicja SI: główne funkcje i dyscypliny naukowe*, Niezależna Grupa Ekspertów Wysokiego Szczebla do spraw Sztucznej Inteligencji, Bruksela 2019.
- Sprawozdanie zawierające zalecenia dla Komisji w sprawie przepisów prawa cywilnego dotyczących robotyki*, Parlament Europejski, Bruksela 2017.
- Statement on Artificial Intelligence, Robotics and 'Autonomous' Systems*, European Group on Ethics in Science and New Technologies, Brussels 2018.
- Trustworthy AI Assessment List*, High-level expert group on Artificial Intelligence, Brussels 2020.
- Wytyczne w zakresie etyki dotyczące godnej zaufania sztucznej inteligencji*, Niezależna Grupa Ekspertów Wysokiego Szczebla do spraw Sztucznej Inteligencji, Bruksela 2019.

Literatura pomocnicza

- Boets M., *Autonomy and the Social Dilemma of Online Manipulative Behavior*, „AI Ethics” 2022, <https://doi.org/10.1007/s43681-022-00157-5>.
- Bronk A., *Kategoria godności człowieka*, „Annales UMCS” 2010, t. 35, nr 1, s. 77–96.
- Europa na miarę ery cyfrowej: Komisja proponuje nowe przepisy i działania na rzecz doskonałości i wiarygodności sztucznej inteligencji*, Komisja Europejska, Bruksela 2021.
- Grosse T.G., *Trzy oblicza konstrukttywizmu w Europie: rozważania o kryzysie metody integracyjnej*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka” 2014/2015, nr 17–18, s. 35–50, <https://doi.org/10.21697/csp.2014.18.1.03>.
- Hagendorff T., *The Ethics of AI Ethics: An Evaluation of Guidelines*, „Minds and Machines” 2020, t. 30, s. 99–120, <https://doi.org/10.1007/s11023-020-09517-8>.
- Héder M., *A Criticism of AI Ethics Guidelines*, „Információs Társadalom” 2020, t. 20, nr 4, s. 57–73, <https://doi.org/10.22503/infars.XX.2020.4.5>.
- Hilgendorf E., *Problem Areas in the Dignity Debate and the Ensemble Theory of Human Dignity*, w: *Human Dignity in Context*, red. D. Grimm, A. Kemmerer, Ch. Möllers, Nomos, Baden-Baden 2018, s. 325–344, <https://doi.org/10.5771/9783845264585-325>.

- Kostyszak J., *Konstruktywizm jako metodologia badania współczesności*, „Zeszyty Naukowe Polskiego Towarzystwa Ekonomicznego w Zielonej Górze” 2019, nr 10, s. 109–116, <https://doi.org/10.26366/PTE.ZG.2019.152>.
- Kowalczyk S., *Filozoficzne koncepcje wartości*, „Collectanea Theologica” 1986, nr 1 (222), s. 37–51.
- Krapiec M., *Wartość*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, <http://www.ptta.pl/pef/>.
- Larsson S., *On the Governance of Artificial Intelligence through Ethics Guidelines*, „Asian Journal of Law and Society” 2020, t. 7, nr 3, s. 437–451, <https://doi.org/10.1017/als.2020.19>.
- Leibert W., Schmidt J.C., *Collingridge’s Dilemma and Technoscience*, „Poiesis Prax” 2010, t. 7, s. 55–71, <https://doi.org/10.1007/s10202-010-0078-2>.
- Łuków P., *A Difficult Legacy: Human Dignity as the Founding Value of Human Rights*, „Human Rights Review” 2018, t. 19, nr 3, s. 313–327, <https://doi.org/10.1007/s12142-018-0500-z>.
- Martinho A., Poulsen A., Kroesen M. i in., *Perspectives about Artificial Moral Agents*, „AI Ethics” 2021, nr 1, s. 477–490, <https://doi.org/10.1007/s43681-021-00055-2>.
- Metzinger T., *Ethics Washing Made in Europe*, <https://www.tagesspiegel.de/politik/eu-guidelines-ethics-washing-made-in-europe/24195496.html>.
- Poel I. van de, *Embedding Values in Artificial Intelligence (AI) Systems*, „Minds and Machines” 2020, t. 30, s. 385–409, <https://doi.org/10.1007/s11023-020-09537-4>.
- Traktat z Lizbony*, Parlament Europejski, <https://www.europarl.europa.eu/>.
- Wendland M., *Perspektywa konstruktywistyczna jako filozoficzna podstawa rozważań nad komunikacją*, „Kultura i Edukacja” 2011, t. 83, nr 4, s. 30–47.
- Wyjaśnienia dotyczące Karty Praw Podstawowych (2007/C 303/02)*, Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej 2007, <https://eur-lex.europa.eu/>.
- Żuk G., *Edukacja aksjologiczna. Zarys problematyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2016.

Streszczenie

Przedmiotem artykułu jest zagadnienie etyki sztucznej inteligencji (SI) w kontekście najistotniejszych dokumentów Unii Europejskiej opublikowanych w latach 2017–2020. Celem tekstu jest zaprezentowanie treści odnoszących się do etyki, w tym wartości i zasad, jakich według organów unijnych należy przestrzegać

w procesach związanych z projektowaniem, tworzeniem i wdrażaniem produktów i usług opartych na inteligentnej technologii. Zasadnicze pytanie badawcze artykułu brzmi: w jaki sposób Unia Europejska ujmuje kwestię etyki sztucznej inteligencji? W poszukiwaniu odpowiedzi zadano pytania dodatkowe: jakie wartości są dla UE kluczowe do utrzymania? Jakimi zasadami powinni kierować się i jakie wymogi powinni spełniać twórcy inteligentnych maszyn? Jak rozumiana jest wartość godności człowieka, która w ujęciu Unii jest podstawą określania zasad i wartości w odniesieniu do SI? Jaką definicję pojęcia „godność człowieka” uznaje Unia Europejska i jakie koncepcje filozoficzne leżą u jej podstaw?

Słowa kluczowe: sztuczna inteligencja, SI, etyka, Unia Europejska, wytyczne

Summary

Ethics of Artificial Intelligence in European Union Documents in the Years 2017–2020

This article concerns the ethics of artificial intelligence (AI), within the scope and perspective held by the European Union, as expressed in documents published over the 2017–2020 period. The aim of the article is to present the content related to ethics, including the values and principles which, according to European Union authorities, should be followed in processes related to the design, development and implementation of products and services based on intelligent technology. The main research question of this article is: how does the European Union address the issue of the ethics of AI? In search of answers, additional questions were asked: what values are the key to maintaining for the European Union? What principles should be followed and what requirements should be met by the creators of intelligent machines? How does the European Union define the value of “human dignity,” which in the European Union’s understanding is the basis for creating the principles and values in relation to AI? What definition of the concept of human dignity does the European Union support and what philosophical concepts underlie it?

Key words: artificial intelligence, AI, ethics, European Union, guidelines

Sztuka i objawienie w horyzoncie współczesnych badań fenomenologicznych

Andrzej Krawiec

(Uniwersytet Jagielloński, Wydział Filozoficzny)

1. Wprowadzenie

Objawienie religijne jawi się jako Tajemnica, dlaczego więc sztuka, której status, rola i znaczenie nie są ściśle ustalone i trwale wyznaczone, miałyby posiadać zdolność odsłaniania fenomenu *sacrum*, który objawia się nie tylko nadzmysłowo, ale i – jak się zdaje – ponadrozumowo? Czy sztuka może dosięgać wymiaru objawienia, a jeśli tak, to czy można tę zdolność sztuki wykazać na drodze badań fenomenologicznych? Czy objawienie jako paradygmatyczny przykład fenomenu przesyconego (*phénomène saturé*), który może jawić się tylko jako paradoks i który przekracza, a nawet przeczy skończonemu doświadczeniu, może podlegać badaniom z perspektywy fenomenologicznej? Czy rację ma Jean-Luc Marion, mówiąc, że nie wystarczy stwierdzić oczywisty fakt przekraczania skończonego doświadczenia przez objawienie, ale należy ponadto pojąć, w jaki sposób to doświadczenie zostaje przekroczone, a mimo to samo objawienie ostatecznie i doskonale się manifestuje?¹

Samo pojęcie objawienia religijnego jest bardzo pojemne i można je rozmaicie interpretować. W niniejszych analizach, mówiąc o objawieniu religijnym, będziemy mieć na myśli przede wszystkim taki rodzaj doświadczenia, w którym odsłania się sakralny wymiar rzeczywistości – ucieleśniony najpełniej w Tajem-

¹ Zob. J.L. Marion, *Givenness and Revelation*, tłum. S.E. Lewis, Oxford 2016, s. 58–59.

nicy Objawienia Boga w Jezusie Chrystusie – a głównym naszym odwołaniem będzie religia chrześcijańska, która poprzez własny pryzmat próbuje wyjaśniać treści także innych wielkich religii (islam, hinduizmu oraz buddyzmu). Poprzez sztukę będziemy natomiast rozumieć wszelką twórczość artystyczną, a więc bez wykluczania jakiejkolwiek dyscypliny artystycznej, choć w niniejszym artykule zawężymy analizy – z powodu ograniczonego miejsca – do przywołania jedynie ikony oraz dzieła muzycznego.

Dzieło artystyczne prowadzi do różnych, by posłużyć się terminologią Romana Ingardena, konkretyzacji przedmiotów estetycznych. Gdy pytamy o fenomen, który nam się konkretnie jawi (daje), to na uwadze mamy – z jednej strony – perspektywę odbiorcy (konkretnego „ja”), a z drugiej także – a może nawet przede wszystkim – horyzont możliwości jawienia się samego fenomenu. Próbuując określić horyzont rozumienia fenomenu przez niego samego, nieuchronnie narażamy się na teoretyczne spekulacje, które być może odrywają się od żywego, konkretnego doświadczenia sztuki i religii, a naszym zadaniem powinno być przecież rozpoznanie faktycznej zdolności (*potentia*) fenomenu do pokierowania naszym jego odbiorem. Sam fenomen nie ma mocy rozumienia samego siebie, lecz wciąż pozostaje pytanie o to, jak prowadzi on odbiorcę ku sobie samemu. Nietrudno dostrzec, że reorientacja perspektywy badawczej z podmiotu konstytuującego sensy fenomenu na rzecz intencjonalności samego fenomenu lokuje się nie tyle w obszarze intencjonalnej fenomenologii transcendentalnej Edmunda Husserla, ile raczej w nieintencjonalnej (*non-intentionnelle*) bądź kontrintencjonalnej (*contre-intentionnelle*) fenomenologii Michela Henry’ego² czy Jeana-Luca Marion³. Pytanie o horyzont możliwości jawienia się fenomenu jest jednocześnie pytaniem o horyzont estetyki fenomenologicznej. Możemy bowiem – sztywno kierując się rygorem procedur fenomenologicznych – zredukować jawienie się fenomenu sztuki jedynie do wymiaru zmysłowego oraz jego intencjonalnego noematu albo – przeciwnie – zezwolić donacji (*donation*, *Gegebenheit*) na odsłonięcie wymiarów nadestetycznych, to znaczy takich, które transcendują kategorie estetyczne, ale nie zrywają całkowicie więzów z samym dziełem, rozumianym jako przedmiot intencjonalny, a nie ontyczny materiał bytowy.

² Zob. M. Henry, *Fenomenologia nie-intencjonalna: zadanie fenomenologii przyszłości*, tłum. J. Migasiński, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania, interpretacje, rozwinięcia*, red. I. Lorenc, J. Migasiński, Warszawa 2006, s. 436–437.

³ Zob. J.L. Marion, *In Excess. Studies of Saturated Phenomena*, tłum. R. Horner, V. Berraud, New York 2002, s. 109–113.

Gdy więc stwierdzamy, że w przeżyciu dzieła sztuki dochodzi do objawienia sfery *sacrum*, należy zbadać, czy same jakości artystyczne dzieła sztuki zdolne są doprowadzić do konkretyzacji nadestetycznej o nacechowaniu sakralnym (religijnym, teologicznym), czy może objawienie fenomenu *sacrum* zależy przede wszystkim od faktycznych przekonań religijnych konkretnych odbiorców sztuki. Nie można przy tym z góry wykluczyć, że w jakimś stopniu – choć nie wiemy dokładnie w jakim – oba te komponenty mają wpływ na objawienie fenomenu *sacrum* poprzez sztukę. Należy także wziąć pod uwagę, że nie tylko sztuka o tematyce sakralnej zdolna jest odsłonić fenomen *sacrum*, ponieważ objawienie tego szczególnego fenomenu może towarzyszyć również dziełom, których celem – w intencji ich autorów – wcale nie było wywołanie tego typu doświadczenia⁴. Istotnym pytaniem jest też to, czy objawienie jakości metafizycznych, o których pisał Ingarden w rozprawie *O dziele literackim*⁵, lub kategoria fenomenu przesyczonego (*phénomène saturé*), wprowadzona przez Mariona, są tym samym co objawienie fenomenu *sacrum* czy może czymś istotowo różnym? Analizy domaga się także rozróżnienie na jawienie się jako takie i objawianie się, a w dalszej konsekwencji rozróżnienie na objawienie fenomenologiczne i objawienie religijne.

W pierwszej części artykułu (nie licząc oczywiście wprowadzenia) naszkicuję fenomenologiczny kontekst rozważań nad możliwością objawienia religijnego poprzez sztukę, usytuowanych przede wszystkim wokół myśli Hansa Ursa von Balthasara, Władysława Stróżewskiego, Karola Tarnowskiego oraz Jeana-Luca Mariona. W drugiej części wyznaczę charakterystyczne rysy jawienia się jako takiego oraz objawiania się w horyzoncie fenomenologicznym i religijnym. W trzeciej części przeanalizuję węzłowe problemy metodologiczne badań nad objawieniem religijnym poprzez sztukę oraz przedstawię fenomenologiczne perspektywy badawcze tego złożonego zagadnienia, łączącego estetykę i teologię. W podsumowującej, czwartej części artykułu argumentuję za komplementarnym prowadzeniem badań nad możliwością objawienia poprzez sztukę, które łączą w sobie fenomenologię, estetykę, filozofię religii oraz teologię.

⁴ Zob. W. Stróżewski, *O możliwości „sacrum” w sztuce*, w: tegoż, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków 2002, s. 227. Jeszcze dosadniej wypowiada się Michel Henry w rozprawie *Zobaczyć niewidzialne*: „U swego źródła każda sztuka jest święta, jej jedyną troską jest to, co nadprzyrodzone” – tenże, *Zobaczyć niewidzialne. O Kandinskim*, tłum. D. Molińska, „Artium Quaestiones” 2011, t. 22, s. 352.

⁵ Zob. R. Ingarden, *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, Warszawa 1988, s. 368–377.

2. Fenomenologiczne rozważania nad religijnym wymiarem sztuki

W horyzoncie badań fenomenologicznych przejście od analizy fenomenu sztuki do analizy fenomenu religijnego wymaga uzasadnienia, ponieważ typowe – to jest husserlowskie – procedury redukcyjne utrzymują jawienie się fenomenu w tych granicach, w jakich fenomen się daje⁶. Oznacza to, że fenomen sztuki – pod rygorem redukcji ejdetycznej – nie może być rozpatrywany inaczej niż w sposób estetyczny. Pouczające jednak w tym kontekście jest rozróżnienie Hansa Ursa von Balthasara na teologię estetyczną i estetykę teologiczną. Przypomnijmy, że teologia estetyczna jest zdaniem von Balthasara świeckim i antropomorfizującym sposobem upiększania treści Objawienia Boga, a jej dogmatycznym punktem wyjścia jest wiara w Boga. Inaczej jest w estetyce teologicznej, w której samo dzieło sztuki prowadzi odbiorcę ku doświadczeniu piękna jako transcendentale, a następnie ku kontemplacji Boga⁷. W takiej perspektywie ujawniające się dzięki sztuce piękno, które samo jest odbiciem Boskiej chwały (*Herrlichkeit*), umożliwia widzenie bądź kontemplację (*Schau*) Jego wspaniałości. Ten wektor namysłu od dzieła sztuki ku Objawieniu Boga bliski jest metodologii współczesnej fenomenologii, mimo że fundamentalnym założeniem estetyki teologicznej jest to, aby własne uzasadnienie odnajdywać w teologii i jej metodach, a nie w filozofii⁸.

Pokrewną von Balthasarowi propozycją namysłu nad nadestetycznym wymiarem sztuki na gruncie fenomenologii są rozważania Władysława Stróżewskiego nad fenomenem numinotycznym. Wychodząc od ustaleń Ingardena na temat intencjonalnego przedmiotu estetycznego oraz konkretyzacji estetycznej, a także odwołując się do kategorii *numinosum* Rudolfa Otta⁹, Stróżewski wprowadza kolejny – po konkretyzacji estetycznej – etap w sposobie doświadczenia czy też przeżywania sztuki. Jest nim konkretyzacja numinotyczna, w której objawia się intencjonalny przedmiot numinotyczny. W ten sposób zostaje wyznaczona droga od dzieła sztuki i piękna estetycznego – które uczestniczy w pięknie

⁶ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 73.

⁷ Zob. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marzał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 9.

⁸ Zob. tamże, s. 100.

⁹ Zob. R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wrocław 2002, s. 32–34.

transcendentalnym – do sfery *sacrum*, w której fenomen *numinosum* objawia się jako Tajemnica¹⁰.

Podobne przejście od dzieła sztuki do wymiaru Transcendencji obserwujemy również w poglądach estetycznych Karola Tarnowskiego, który wskazuje na szczególną zdolność sztuki, polegającą na odsłanianiu człowiekowi horyzontu bycia-w-świecie w świetle Transcendencji. Przypomnijmy jednocześnie, że wyróżnionym przez Tarnowskiego Transcendensem jest Bóg, a przekraczaniu sztuki jej własnego wymiaru estetyczności towarzyszy żywioł wolności, a więc otwartości zapytywania i poszukiwania¹¹. Podzielając poglądy Ingardena na temat jakości metafizycznych w sztuce, Tarnowski rozszerzył rozumienie „metafizyczności” o wymiar religijny, a za istotny składnik tego szerszego spektrum jakości metafizycznych uznał doktrynę transcendentaliów, będącą teoretycznym umocowaniem rozważań o „nadwartościach”, przez co pod wieloma względami teoria ta przypomina wykładnię Władysława Stróżewskiego o wartościach nadestetycznych.

Fenomenologia nie musi jednak – a może wręcz nie powinna – sięgać do scholastycznej metafizyki, aby uzasadniać swoje tezy, które wynikają z jej własnej, by tak rzec, „nieuprzedzonej” metodologii badawczej. Fenomenologiczną próbę wykazania możliwości objawienia jako takiego oraz objawienia religijnego podjął Jean-Luc Marion, starając się nie włączać – a przynajmniej nie włączać przedwcześnie – założeń *metaphysica specialis* do procedur fenomenologicznych. Aby zwięźle zaprezentować myśl Marion, przytoczmy słowa Stróżewskiego: „Ikona jest sakramentem. A to znaczy, że partycypuje nie tylko w fenomenie czy w idei *sacrum*. Jest nie hierofanią jakiejś abstrakcyjnej treści, ale pewnego rodzaju teofanią, objawieniem czystej świętości Boga, świętości Jego samego albo Jego świętych”¹². Dopowiedzmy, że takie pojmowanie ikony jest nie tylko zbieżne z jej wykładnią jako fenomenu przesyconego (*phénomène saturé*) w fenomenologii donacji Marion¹³, ale także z teorią ikony prawosławnego teologa i znawcy ikon Pawła Florenskiego¹⁴.

¹⁰ Zob. W. Stróżewski, *O możliwości „sacrum” w sztuce*, dz. cyt., s. 221–230.

¹¹ Zob. K. Tarnowski, *Muzyka, filozofia, transcendencja*, w: tegoż, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 2007, s. 20–21.

¹² W. Stróżewski, *O możliwości „sacrum” w sztuce*, dz. cyt., s. 229.

¹³ Zob. J.L. Marion, *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 27–48; tenże, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Warszawa 2007, s. 282–284.

¹⁴ Zob. P. Florenski, *Ikonostas*, tłum. Z. Podgórzec, w: tegoż, *Ikonostas i inne szkice*, Warszawa 1984, s. 96–204.

Do zrozumienia ikony jako fenomenu przesyconego szczególnie istotne wydają się trzy kategorie filozoficzne Jeana-Luca Mariona: kontrdoświadczenie, kontrintencjonalność (względnie odwrócona intencjonalność) i anamorfoza. Kontrdoświadczenie jest doświadczeniem nieprzedmiotowym, a więc *par excellence* fenomenologicznym; otwiera ono dostęp do rzeczywistości niewidzialnej, w tym do rzeczywistości religijnej¹⁵. Kontrintencjonalność z kolei oznacza, że inicjatywa poznawcza nie wychodzi od nas samych, lecz do nas przybywa, ogarnia nas i nami prowadzi¹⁶. Odbierający fenomen „podmiot” (atrybutariusz) przyjmuje intencjonalność fenomenu, stając się tym samym świadkiem i „oddanym” (*adonné*) autodonacji fenomenu, a ponadto, przyjmując donację fenomenu, „oddany” może odpowiedzieć (*respons*) przybywającemu fenomenowi na jego wezwanie¹⁷. W kontrintencjonalnym kontrdoświadczeniu „oddany” nie tylko ustępuje miejsca jawiącemu się fenomenowi, zrzekając się własnych funkcji konstytuowania jego sensów, ale też otrzymuje samego siebie z „sobości” samojawiącego się fenomenu. Fenomen przesycony, który jawi się w nadmiarze naoczności (intuicji, *Anschaung*) względem intencji postrzegania, wywołuje olśnienie (*éblouissement*), przesycając sobą to, co widzialne. To olśnienie jest zarazem oślepieniem, a zdaniem Mariona daje się ono doświadczyć negatywnie jako niemożliwe spostrzeżenie w oślepieniu (*éblouissement*), które przekracza miarę naoczności i jej maksymalną intensywność (wielkość ekstensywną)¹⁸.

Przybywanie fenomenu przesyconego ma strukturę anamorficzną, co Marion opisuje na przykładach dzieł artystycznych. Anamorfoza jest wzniesieniem jawienia się fenomenu z pierwszej formy widzialności do formy widzialności drugiego stopnia, która transcenduje percepcyjne lub inteligibilne ukazywanie się fenomenu – ukazywalność pierwszego stopnia przechodzi w zjawialność dru-

¹⁵ Zob. J.L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 262–263.

¹⁶ Zob. tamże, s. 320–321.

¹⁷ Zob. tamże, s. 321–324.

¹⁸ „Ponieważ fenomen przesycony, z faktu nadmiaru w nim naoczności, nie daje się znieść przez żadne spojrzenie na jego miarę («obiektywnie»), daje się postrzec («subiektywnie») tylko na sposób negatywny w niemożliwym postrzeżeniu – dokładnie w oślepieniu (*éblouissement*)” – tamże, s. 250. Dla porządku przypomnijmy również cechy fenomenu przesyconego, jakie wyróżnia Jean-Luc Marion. Cecha pierwsza fenomenu przesyconego to nieujmowalność według wielkości (ilości). Druga to niemożliwość zniesienia, ścierpienia bądź wytrzymania fenomenu przesyconego według jakości. Kolejna cecha fenomenu przesyconego to absolutność według relacji. Czwarta, ostatnia, cecha fenomenu przesyconego – wynikająca bezpośrednio z cechy poprzedniej i z nią ściśle związana – to niewystępowanie analogii z jakimkolwiek wcześniejszym doświadczeniem już widzianym, zobiektywizowanym i zrozumianym. Zob. tamże, s. 244–259.

giego stopnia¹⁹. Pojęcie ana-**morfozy** oznacza więc, że fenomen pochodzi z głębi własnej „sobości” i przybiera swą właściwą formę na podstawie samego siebie. Ta druga forma widzialności przybywa „skądinąd”, lecz to „skądinąd” nie jest wobec fenomenu czymś zewnętrznym, ale jest jego najbardziej wewnętrzną „sobością”²⁰.

Ważnym przykładem wyłonienia się fenomenu przesyczonego podanym przez Jeana-Luca Mariona jest doświadczenie muzyki, w którym pojawienie się widzialności drugiego stopnia przekracza sobą to, co nadeszło w postaci dźwiękowej, czyli w widzialności (a właściwiej – słyszalności) pierwszego stopnia²¹. Muzyka zdaniem Mariona wydarza się i wywiera efekt, który nie jest wytwarzany przez słuchacza ani też nie jest bezpośrednim wynikiem materialnej (dźwiękowej) rzeczywistości dzieła, jest natomiast czystą daną, a więc darem niezależnym od mediatyzujących go dźwięków. W *Będąc danym* czytamy:

Muzyczny dar (*offrande*) obdarowuje (*offre*) przede wszystkim samym ruchem swego nadejścia – ofiarowuje (*offre*) efekt samego swego podarowania (*offrande*) bez dźwięków lub ponad dźwiękami, które wzbudza²².

Dzieło muzyczne nie redukuje się do rzeczywistości dźwiękowej, lecz w kontrintencjonalnym kontrdoświadczeniu i w wyniku anamorfozy objawia się nieprzedmiotowo jako czysty fenomen. Tym samym jawienie się w drugiej formie widzialności jest niewidzialnym zjawianiem się fenomenu, kiedy to – mówiąc nieco inaczej, choć z tą samą precyzją – fenomen ukazuje się jako niewidzialny (*invu*).

Paradygmatycznym przykładem kontrintencjonalnego objawienia fenomenu przesyczonego – nazywanego przez Mariona także „paradoksem” – jest jednak ikona, która nie tylko otwiera możliwość teofanii, ale także stanowi wzorcowy przykład możliwości objawienia fenomenu niewidzialnego w kontrdoświadczeniu²³.

¹⁹ Zob. tamże, s. 152–154, 209–211.

²⁰ Zob. tamże, s. 152, 154.

²¹ Zob. tamże, s. 263–264.

²² Tamże, s. 264.

²³ Więcej na temat znaczenia i roli sztuki oraz artysty w fenomenologii Jeana-Luca Mariona zob. Ch.M. Gschwandtner, *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*, Bloomington–Indianapolis 2014, s. 51–77.

3. Jawienie się i objawianie fenomenu

Rozpatrując filozoficzne ujęcia fenomenalizacji fenomenu, począwszy od metafizycznej wykładni Immanuela Kanta po współczesne wykładnie fenomenologiczne, należy wyróżnić kilka odmian samego jawienia się i tego, co dzięki niemu się jawi. Według Kanta dwie czyste formy czystej naoczności – to jest czas i przestrzeń – jako naczelné zasady poznania *a priori* wyznaczają horyzont ukazywania się wszelkiego zjawiska (*Erscheinung*)²⁴. Ukazywanie się, obarczone podmiotowymi warunkami poznawczymi, nie może jednak odsłonić niepoznawalnej rzeczy samej w sobie (*Ding an sich*), czyli noumenu. Poznanie może więc dotyczyć, co wielokrotnie podkreślał między innymi Edmund Husserl, jedynie rzeczy samej (*die Sache selbst*), która źródłowo jawi się bądź daje w bezpośrednim doświadczeniu, a nie poprzez pojęciowe lub czysto logiczne spekulacje. Doświadczenie i poznawanie fenomenu nie jest jednak prostym aktem odbierania tego, co się jawi, ponieważ fenomen prezentuje się także poprzez aprezentację (współprezentację, *Appräsentation*), czyli to, co nie jest dane w naoczności aktualnie, lecz jest jedynie współdomniemywane²⁵. Dlatego też jawienie się fenomenu jest wielowymiarowe, a adekwatne ujęcie rzeczy samej (*die Sache selbst*) tworzy idealną granicę możliwości poznania tego, co dane. Martin Heidegger zwracał uwagę, że jawienie dokonuje się jako przejawianie się (*erscheinen*), co w konsekwencji oznacza, że zawsze potencjalnie kryje się coś jeszcze do odsłonięcia w danym fenomenie²⁶. Ta skrywająca się istota jawienia się fenomenu anonsuje bowiem coś, co dopiero wymaga odkrycia.

Ukazywanie się rzeczy samej z siebie to jej samoukazywanie się, samoprezentacja, samojawienie lub autodonacja (*Selbstgegebenheit, autodonation*). Samoukazywanie się fenomenu dokonuje się w horyzoncie postrzegającej świadomości, której zamiarem jest – na tyle, na ile to możliwe – nienarzucanie autodonacji fenomenu określonego sposobu przejawiania się. Wszelkie treści noetyczno-noematyczne przypisywane jawiącemu się fenomenowi powinny więc wypływać z niego samego, a nie z odgórnie przyjętych sposobów jego rozumienia, co oznacza, że pierwotność fenomenu musi poprzedzać, a także ugruntowywać wszelkie jego wtórne interpretacje.

²⁴ Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 73–97.

²⁵ Zob. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. A. Wajs, Warszawa 2009, s. 178–184.

²⁶ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2014, s. 36–40.

Objawianie się fenomenowi to jego samoukazywanie się²⁷, nacechowane szczególną pełnią oraz apodyktyczną siłą, której trudno się oprzeć lub wobec której trudno pozostać obojętnym. W pełni jawienia się fenomenowi objawia się coś, co przekracza naoczność, przynosząc nadmiar sensu, który domaga się dookreślenia lub przynajmniej jakiegoś nazwania. Roman Ingarden twierdził, że dzięki jakościom metafizycznym w dziele sztuki odsłaniają się nam głębie i prażródła bytu, do których – dzięki „metafizycznemu” przeżyciu estetycznemu – sami zstępujemy²⁸. To metafizyczne przeżycie estetyczne wydaje się szczytową fazą bądź szczytowym momentem doświadczenia sztuki. Głębokie doświadczenie sztuki, które objawia się jako Tajemnica, przeobraża się niekiedy w poczucie własnej skończoności wobec nieskończoności. Objawienie, które odsłania nam źródło wszelkiego bytu, niekoniecznie musi samo z góry określać, czy my sami do tego źródła przynależymy, czy może jest ono absolutną Transcendencją. Doświadczenie objawienia jest z natury nie tylko tajemnicze, ale i mistyczne, dlatego przypomina dar łaski, który przybywa do nas niezależnie od naszej woli²⁹. Stając się świadkami objawienia, które nie pochodzi od nas samych, poszukujemy zrozumienia tego szczególnego doświadczenia, nadając mu różne nazwy (Absolut, Transcendencja, Bóg). Doświadczenie objawienia jest jednak ostatecznie niewyrażalne i niezastępowalne jakąkolwiek deskrypcją, a ponadto jest na tyle rzadkim doświadczeniem, że *ex definitione* nie może przydarzać się każdemu odbiorcy sztuki.

Biorąc pod uwagę już choćby tylko te wymienione cechy objawienia, postawmy następujące pytania: co decyduje, że dany fenomen odbieramy jako objawienie w sensie religijnym lub – nieco inaczej – co skłania nas do religijnej odpo-

²⁷ W rozprawie *O dziele literackim* Romana Ingardena czytamy: „Słowa «objawianie się» nie należy tu oczywiście rozumieć w tym sensie, w jakim jest stosowane w rozważaniach religijnych lub religijno-filozoficznych. Ma tu ono jedynie oznaczać przeciwieństwo «ukrywania się», «bycia zasłoniętym». Można by tu także, i może adekwatniej, mówić o «samoukazywaniu się», gdyby to wyrażenie nie było zbyt sztuczne” – tenże, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 371, przypis dolny.

²⁸ Zob. tamże, s. 369–370.

²⁹ Warto zauważyć, że w teorii estetycznej Ingardena „łaska” nie ma konotacji religijnych, o czym świadczy następujący fragment, traktujący o budowie dzieła literackiego: „Posiada ona byt heteronomiczny [to znaczy, że dzieło literackie jest tworem bytowo-heteronomicznym – przyp. A.K.] – jak się wydaje – całkowicie bierny, znoszący na sobie bezbronnie wszelkie nasze operacje, a jednak dzięki swoim konkretyzacjom wywołuje głębokie przemiany w naszym życiu, rozszerza je, wynosi ponad płaskość codziennego bytowania, nadaje mu boskiego blasku, jest «niczym», równocześnie jest samo w sobie przedziwnym światem, choć tylko z naszej łaski powstaje i z naszej łaski **jest**” – tamże, s. 458.

wiedzi na fenomen sztuki? Co sprawia, że jawienie się fenomenowi nie jest jedynie pełnią samojawienia się bądź autodonacji fenomenowi, ale ponadto, że staje się ono objawieniem rozumianym na sposób teofaniczny? I przede wszystkim czy z perspektywy fenomenologicznej rozumienie objawienia jako objawienia religijnego jest uprawnione?

Tropem do zrozumienia fenomenowi objawienia są analizy Jeana-Luca Mariona poświęcone stopniom naoczności fenomenowi. Marion zwraca bowiem uwagę na wielopoziomowość naoczności, wymieniając na najniższym stopniu fenomeny „zerowe” oraz ubogie w naoczność, które uprzywilejował Immanuel Kant³⁰. Uprzywilejowanie fenomenów „zerowych”, w których pojęcie jest pozbawione naoczności (*casus* praw logiki) oraz ubogich w naoczność, to jest takich, w których pojęcie odpowiada naoczności, jest zdaniem Mariona ograniczeniem autodonacji, a przez to zawężeniem pola fenomenalizacji jedynie do wąskiej grupy fenomenów, uwarunkowanych przez „ja” i do „ja” zredukowanych. W przypadku takich fenomenów jak objawienie należy zapytać o sytuację przeciwną, czyli o fenomeny, których naoczność przekracza nie tylko pojęcie, ale i samo jawienie się (donację)³¹. Zdaniem Mariona należy otworzyć możliwość jawienia się nieuwarunkowanego podmiotowo, w którym fenomen nie będzie „wytwarzany” (konstytuowany) przez postrzegającą świadomość, ale przyjmowany kontrintencjonalnie z intencjonalności samego fenomenowi. Przewyciężenie uwarunkowania podmiotowego na rzecz autodonacji fenomenowi samego z siebie jest jednak problematyczne, ponieważ wszystko to, co się jawi, musi jawić się komuś, to jest konkretnej postrzegającej świadomości, a zatem w horyzoncie jakiegoś „ja”. Czy wobec tego propozycja Jeana-Luca Mariona mówiąca o jawieniu się nieuwarunkowanym jest nieuprawniona?³² Odpowiemy na to pytanie na przykładzie doświadczenia dzieła sztuki.

Dzieło sztuki, odrywając się od pierwotnych intencji swego autora, zyskuje z jednej strony status fenomenowi czystego, ale z drugiej – potencjalnie zawiera nieskończenie wiele treści naocznościowych, oczekujących na skonkretyzowanie. To, że czyste jawienie się fenomenowi (samoukazywanie się) jest jak ziarno rzucone na określoną glebę (to jest konkretną świadomość), nie oznacza od razu, że fenomen powstał dzięki samej tej glebie, choć jej roli w żadnym wypadku nie

³⁰ Zob. J.L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 252.

³¹ Zob. J.L. Marion, *The Saturated Phenomenon*, tłum. T.A. Carlson, w: *Phenomenology and the 'Theological Turn'. French Debate*, New York 2000, s. 196.

³² Zob. tamże, s. 212–213.

można pomniejszać. Im bardziej pozostajemy otwarci na przyjęcie autodonacji fenomenu, a więc im bardziej redukujemy samych siebie, tym bardziej dopuszczamy możliwość objawienia jako takiego oraz szczególnego przypadku tego objawienia, jakim jest objawienie religijne. Ujawnia się tu ze szczególną wyrazistością praca redukcji na rzecz donacji, którą ustala tak zwana ostateczna zasada Mariona: „tyle redukcji, ile donacji”. Dopowiedzmy, że jest to zasada odwracalna, a więc może ona również brzmieć: „tyle donacji, ile redukcji”³³. Redukcja odgrywa bowiem kluczową rolę dla donacji, a jej funkcję Marion opisuje następująco:

Redukcja spełnia funkcję skierowania tego, co widzialne, ku donacji: doprowadza ona widzialność rozproszoną, potencjalną, niejasną czy niepewną [...] do donacji, zgodnie z którą zjawisku przypisuje się określony stopień fenomenalności³⁴.

Pytamy wobec tego: czy każdemu jawieniu się fenomenowi możemy dowolnie przypisywać miano Objawienia, a więc – mówiąc tym razem fenomenologicznie, a nie teologicznie – miano objawienia, które ma znamiona sakralne bądź teofaniczne? Zgodnie z wykładnią Jeana-Luca Mariona sami nie możemy wytworzyć czy „ukonstytuować” objawienia, ponieważ nie może być ono uwarunkowane podmiotowo, co nie zmienia *nota bene* faktu, że Objawienie dokonuje się w podmiocie jako Jego świadku. Jeśli jednak objawienie – rozumiane jako jawienie się nadmiaru naoczności względem intencji – dokonuje się jako objawienie religijne, to czy mamy jakąkolwiek możliwość zaprzeczenia temu (kontr)doświadczeniu, a także czy możemy zaprzeczyć doświadczeniu osób, które takiego objawienia były świadkami?

Zauważmy, że jakiekolwiek konkretne doświadczenie jednej osoby wcale nie musi – a nawet z istoty nie może – być identyczne z doświadczeniem innej osoby, tak więc to, że nie wszyscy rozpoznają w danym fenomenie to samo, nie może dawać podstawy do przeczenia rozumieniu danego fenomenu jako na przykład sakralnego. W ten sposób dochodzimy do kłopotliwej ambiwalencji, a może nawet ekwiwokacji pojęciowej, którą postaramy się rozjaśnić, wskazując na dwa najczęstsze nieporozumienia. Po pierwsze, autodonacja nie może narzucać każdemu i to za każdym razem jedynego, takiego samego sposobu odbierania da-

³³ W *Będąc danym* czytamy: „Powtórzmy: nie ma donacji, która nie przechodzi przez filtr redukcji, nie ma redukcji, która nie pracowałaby dla donacji” – J.L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 19.

³⁴ Tamże, s. 18.

nego fenomenu, a zatem autodonacja oznacza jedynie to, że fenomen przybywa sam z siebie, chociaż dla każdego może przybywać inaczej, lub – być może lepiej powiedziawszy – odpowiedź (*respons*) świadka na wezwanie fenomenu może być różna. I po drugie, brak uwarunkowania podmiotowego w wypadku objawienia fenomenu nieuwarunkowanego nie jest tutaj równoznaczny ze sprowadzeniem konkretnego „ja” do „ja” transcendentalnego, ponieważ istotne w tym momencie pozostaje przede wszystkim wykazanie i utrzymanie kontrintencjonalnej struktury autodonacji³⁵. Skoro jednak określone treści naocznościowe drugiej osoby pozostają dla mnie ostatecznie zakryte i niedostępne, to nie mam możliwości zaprzeczenia tym treściom, a tym samym możliwości stawiania jakichkolwiek twierdzeń – negatywnych bądź pozytywnych – na temat tych treści (mogę co najwyżej stwierdzić niewystępowanie tego typu treści we mnie, dajmy na to w sytuacji doświadczania tego samego dzieła artystycznego).

Należy przy tym uwzględnić jeszcze i tę sytuację, że doświadczenie jakości metafizycznych bądź numinotycznych w dziele sztuki będzie tylko niekiedy przybierało nacechowanie teologiczne, lecz pozostawienie tej możliwości w otwarcu wydaje się konieczne, aby zezwolić autodonacji na własne samojawienie się. Utopijną wizją byłoby jednak oczekiwanie, że fenomen objawienia będzie odzwierciedlać w dowolnym czasie, przez każdego i dowolną liczbę razy, ponieważ autentyczne objawienie jest z natury indywidualne i niepowtarzalne. Z powodu tych rozlicznych trudności najistotniejszym problemem jest wybór metodologii, wedle której przystępuje się do badań nad naturą objawienia fenomenologicznego oraz objawienia religijnego w obszarze sztuki i dzieł artystycznych.

4. Objawienie fenomenologiczne a objawienie religijne – metodologiczne problemy i perspektywy badawcze

Pytając o granicę między objawieniem fenomenologicznym a objawieniem religijnym, napotykamy szereg problemów. Pierwszym problemem o charakterze metodologicznym jest sam sposób zapytywania o możliwość objawienia fenomenu *sacrum*. Władysław Stróżewski stwierdzał – podobnie zresztą jak Roman In-

³⁵ Por. J. Schrijvers, *Ontotheological Turnings? The Decentering of the Modern Subject in Recent French Phenomenology*, Albany 2011, s. 66–70; I. Leask, *The Dative Subject (and the 'Principle of Principles')*, w: *Givenness and God. Questions of Jean-Luc Marion*, red. I. Leask, E. Cassidy, New York 2005, s. 183–184.

garden – że w sytuacji, gdy spodziewamy się lub gdy wyczekujemy objawienia się jakości metafizycznych, to one zazwyczaj się nie objawiają³⁶. Podobnie Jean-Luc Marion odnotowywał, że nastawienie zbliżone do myśliwego, który tropi dziką zwierzynę, zamyka nas na przybycie fenomenu przesyczonego³⁷. Również Karol Tarnowski zwracał uwagę, że otwarcie na Transcendencję poprzez doświadczenie sztuki nie jest przymusem, lecz aktem wolności³⁸. Oznacza to, że samo doświadczenie jakości metafizycznych, nadestetycznych lub numinotycznych – nie wnikając szczegółowo w różnice znaczeniowe pomiędzy tymi poszczególnymi jakościami, które być może istotowo są tożsame lub co najmniej współprzynależne sobie nawzajem – zazwyczaj skrywa się przed nami, a jest ono przecież warunkiem koniecznym, aby móc przeprowadzać analizy w obszarze sztuki nad szczególnym typem fenomenu, jakim jest objawienie religijne.

Drugi problem metodologiczny wyraziście ukazał analityczny filozof John Wisdom. W artykule *Bogowie* stwierdza on, że różne osoby mogą widzieć bądź słyszeć to samo, a mimo to nie uznawać tych samych poglądów. Różnica pomiędzy tymi osobami nie polega więc na różnicy w znajomości faktów oraz zdań co do nich, lecz na ich interpretacji³⁹. Jeżeli zatem objawienie fenomenologiczne posiadałoby zdolność otwarcia możliwości objawienia religijnego, to wciąż pozostaje nieprzesądzony spór o sakralną bądź profaniczną treść dokonującego się objawienia u konkretnego odbiorcy dzieła sztuki.

Wreszcie trzeci problem metodologiczny polega na swoistej elitarności albo – mówiąc bardziej prozaicznie – na zwykłej rzadkości objawiania się fenomenów o charakterze nadestetycznym, „niewidzialnym”, religijnym. Doświadczenie objawienia religijnego ma naturę mistyczną, której istotą jest najwyższa tajemnica, tak więc z konieczności nie jest to doświadczenie dostępne wszystkim i to w dodatku – o czym wspominaliśmy przed chwilą – niejako „pod ręką” i na zawołanie.

Mając w pamięci te trzy problemy, stajemy przed zasadniczym pytaniem: czy znajdujemy uzasadniony powód, aby rozumiane fenomenologicznie objawienie jakości metafizycznych, nadestetycznych lub numinotycznych w sztuce uznać za objawienie religijne? Na różnicę między fenomenologiczną możliwością obja-

³⁶ Zob. W. Stróżewski, *O metafizyczności w sztuce*, w: tegoż, *Wokół piękna*, dz. cyt., s. 113; R. Ingarden, *O dziele literackim*, dz. cyt., s. 370.

³⁷ Zob. J.L. Marion, *Bóg bez bycia*, dz. cyt., s. 39.

³⁸ Zob. K. Tarnowski, *Muzyka, filozofia, transcendencja*, dz. cyt., s. 17–18.

³⁹ Zob. J. Wisdom, *Bogowie*, tłum. T. Baszniak, w: *Filozofia religii*, red. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 275.

wienia jako takiego a objawieniem w sensie teologicznym zwrócił uwagę Jean-Luc Marion, zastrzegając, że wykluczone byłoby mieszanie ze sobą tych dwóch różnych poziomów znaczeniowych „objawienia”. Tym samym fakt objawienia religijnego przekraczałby obszar fenomenologii, która nie posiada środków, by przesądzać – tak jak to czyni teologia – o rzeczywistej treści bądź znaczeniu Objawienia⁴⁰. Również Shane Mackinlay podtrzymuje dystynkcję Mariona między „możliwością objawienia” a „rzeczywistością Objawienia”, wskazując jednocześnie na wiarę jako szczególne egzystencjalne zaangażowanie, dzięki któremu otwiera się hermeneutyczna przestrzeń, w ramach której jawienie się fenomenowi może zostać rozpoznane jako Objawienie⁴¹. Ten rozłam między fenomenologią a teologią zaznaczył wcześniej już Martin Heidegger, ukazując zarazem drogę dla filozofii, która mogłaby pełnić formalną (ontologiczną) funkcję korekcyjną dla ontycznej i przedchrześcijańskiej treści podstawowych pojęć teologicznych⁴². To z kolei oznaczałoby, że filozofia jako fenomenologia, będąc otwartą możliwością myślenia tego, co dane zostało do myślenia, a nie jedynie historycznym kierunkiem filozoficznym, ma moc wskazywania na to, co jawi się jako tajemnica, a więc przede wszystkim na sam fenomen objawienia, ale wtórnie i pośrednio również na fenomen objawienia religijnego⁴³.

Czy zatem z perspektywy fenomenologicznej – rozumianej zgodnie z myślą Heideggera jako źródłowe filozoficzne zapytywanie, a nie określony historycznie nurt filozoficzny – odnajdujemy coś, co przesądza o charakterze objawienia jako objawienia religijnego? Rygor fenomenologicznego myślenia, który polega nie tyle na jednorazowym dokonaniu redukcji (świata, czystego „ja”, Boga⁴⁴), ile na ciągłym ponawianiu redukcji, powoduje, że cofając się do rzeczy samych⁴⁵, nie możemy proklamować daleko idących tez metafizycznych bądź teologicznych.

⁴⁰ Zob. J.L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 287.

⁴¹ Zob. S. Mackinlay, *Interpreting Excess: Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics*, New York 2010, s. 196–197.

⁴² Zob. M. Heidegger, *Fenomenologia i teologia*, tłum. J. Tischner, „Znak” 1979, nr 1–2 (295–296), s. 133.

⁴³ Zob. M. Heidegger, *Moja droga do fenomenologii*, tłum. C. Wodziński, w: tegoż, *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa 1999, s. 108. Zauważmy, że fenomenologia rozumiana jako filozoficzne myślenie, a nie określony historycznie nurt filozoficzny, zbiega się z samą fenomenologią religii, która bada istotę i strukturę doświadczenia religijnego, a dzięki tej współbieżności zniwelowaniu ulega opozycja – postulowana przez Dominique’a Janicauda – między fenomenologią a tak zwanym zwrotem teologicznym w fenomenologii.

⁴⁴ Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, dz. cyt., s. 173–178.

⁴⁵ Por. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. II/I, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 9.

Zarazem jednak nie sposób marginalizować faktu, że doświadczenia nadestetyczne bądź religijne również są sposobami jawienia się fenomenów w obszarze sztuki i jako takie powinny mieścić się w horyzoncie badań fenomenologicznych. Nie wystarczy jednak ograniczać się do stwierdzania tych faktów, ale należy – idąc za apelem Jeana-Luca Mariona – badać je z perspektywy filozoficznej. W badaniach fenomenologicznych, które u swego źródła są subiektywne, a dopiero później – dzięki dalszym porównawczym analizom interpretacyjnym – intersubiektywne, istotna jest świadomość badacza o tym, na ile jego własne przedrozumienie fenomenu kształtuje tok i wyniki badań sposobu przejawiania się danego fenomenu. To, że poglądy estetyczne bądź religijne danej osoby mogą mieć wpływ na pewne rozstrzygnięcia, nie może pomniejszać samych wyników badawczych, pod tym warunkiem jednakże, że granica między badającym podmiotem a badanym przedmiotem (fenomenem) nie zostanie – świadomie lub nie – zatarta bądź zakamuflowana. Dlatego też podmiotowym warunkiem badania fenomenu objawienia religijnego powinno być nie tyle nieuprzedzone stanowisko – co byłoby założeniem utopijnym – ile raczej stanowisko świadome swoich uprzedzeń.

Tę perspektywę z *Prawdy i metody* Hansa-Georga Gadamera⁴⁶ podtrzymuje także Shane Mackinlay, argumentując, że strzeże ona przed niebezpieczeństwem fałszywej idolatrii, polegającej na przypisywaniu boskości czemuś, co nie pochodzi od Boga⁴⁷. Rację ma również Christina Gschwandtner, zwracając uwagę, że ten sam fenomen może jednemu odbiorcy jawić się jako przesycony, a innemu jako ubogi w naoczność, a sposób, w jaki dany fenomen się objawia, zależy w dużej mierze od hermeneutycznych zdolności „widzenia” konkretnej osoby, jej hermeneutycznego przygotowania i określonego hermeneutycznego kontekstu dzieła. Ponadto zdaniem Gschwandtner opis fenomenologiczny doświadczenia estetycznego powinien uwzględniać szerokie spektrum możliwości jawienia się danego fenomenu, a także wykorzystywać precyzyjne narzędzia hermeneutyczne do analizy i interpretacji dzieła sztuki, nie redukując go do zwykłego, ontycznego przedmiotu⁴⁸. Wydaje się też nieodzowne, aby badania fenomenologiczne skupione na możliwości objawienia religijnego w obszarze sztuki łączyły w sobie

⁴⁶ Zob. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2013, s. 367–372, 401–406.

⁴⁷ Zob. S. Mackinlay, *Whose Word Is It Anyway? Interpreting Revelation*, w: *The Enigma of Divine Revelation. Between Phenomenology and Comparative Theology*, red. J.L. Marion, Ch. Jacobs-Vandegeer, Dordrecht 2020, s. 56–62.

⁴⁸ Zob. Ch.M. Gschwandtner, *Degrees of Givenness*, dz. cyt., s. 77.

kompetencje zarówno z zakresu estetyki, fenomenologii, filozofii religii, jak i teologii. Taka komplementarna perspektywa badawcza miałaby tę metodologiczną zaletę, że zawierałaby w sobie immanentny ruch „korekcyjny”, który miał na myśli Martin Heidegger, mówiąc o roli filozofii względem metafizyki i teologii.

Zauważmy przy tym, że spektrum samej filozofii religii jest już niezwykle szerokie, a przez to wyznacza ona rozległe obszary badawcze nad doświadczeniem religijnym – w ramach klasycznych badań filozofii religii mieszczą się między innymi takie zagadnienia, jak geneza i racje istnienia religii, sens i znaczenie zjawisk religijnych, a także ich funkcje w życiu człowieka oraz w kulturze. Filozofia religii jako dyscyplina naukowa mieni się odmiennymi perspektywami i metodologiami badawczymi, a więc jest miejscem spotkania między innymi fenomenologii, filozofii analitycznej, teologii, psychologii oraz antropologii. Wydaje się ponadto, że żadne z tych odmiennych ujęć religijności nie powinno zostać zignorowane, co oznacza, że zarówno racjonalizm, jak i irracjonalizm, esencjalizm czy pragmatyzm powinny zostać dopuszczone do głosu w badaniach nad istotą, strukturą i znaczeniem doświadczenia religijnego. Tym jednak, co nieustannie powinno spajać te odmienne perspektywy i metodologie, jest źródłowe doświadczenie objawiania się wymiaru *sacrum*, którego dogłębne zbadanie wymaga wielostronnych spojrzeń.

Współczesną propozycją badawczą podążającą tropem analizy niewidzialnego wymiaru sztuki są prace Georges’a Didi-Hubermana⁴⁹ oraz Gottfrieda Boehma⁵⁰. Wymieńmy dwie najważniejsze cechy perspektywy badawczej wskazanych filozofów i zarazem historyków sztuki: odsłanianie wizualności (*visuallité*) dzieła – które jest istotowo różne od wymiaru widzialności (*visuel*) – oraz opis ekfrastyczny (ekfrazja). Zaznaczmy, że jest to metodologia badawcza mocno zakorzeniona w tradycji fenomenologicznej, poczynwszy od fenomenologii Edmunda Husserla przez Martina Heideggera i Maurice’a Merleau-Ponty’ego aż po tak zwaną nową fenomenologię (między innymi Michela Henry’ego, Jeana-Luca Mariona oraz Jeana-Louisa Chrétiena). Opis ekfrastyczny oznacza hermeneutyczną egzegezę dzieła sztuki, a celem owego opisu jest sprawienie, aby dzieło ożyło i ukazało się przed odbiorcą. Nie chodzi jednak o opisowe ukazanie dzieła

⁴⁹ Por. G. Didi-Huberman, *Przed obrazem. Pytanie o cele historii sztuki*, tłum. B. Brzezicka, Gdańsk 2011, s. 13–39.

⁵⁰ Por. G. Boehm, *Opis obrazu. O granicach obrazu i języka*, tłum. M. Łukasiewicz, w: tegoż, *O obrazach i widzeniu. Antologia tekstów*, red. D. Kołacka, tłum. M. Łukasiewicz, A. Pieczyńska-Sulik, Kraków 2014, s. 119–143.

w wymiarze jego widzialności, ale wizualności, która stanowi ukrytą głębię oddziaływania dzieła poprzez jakości artystyczne. Zadaniem ekfrazy jest bowiem ukazanie przejścia od dzieła jako wytworu artystycznego do niewidzialnego wymiaru, który otwiera sztukę.

Zauważmy także, że badanie niewidzialnego wymiaru sztuki nabiera w analizach Jeana-Luca Mariona, Jeana-Louisa Chrétiena oraz Michela Henry'ego znamion teologicznych bądź chrystologicznych⁵¹. W podobnym kierunku zmierzają też analizy Wessela Stokera, które sytuują się w obszarze teologii sztuki⁵². W tak szeroko zakreślonym polu badawczym rysuje się możliwość badania religijnego wymiaru dzieła sztuki w sposób, który rodzi się z samego dzieła – zgodnie z rozumieniem estetyki teologicznej przez Hansa Ursa von Balthasara – a nie na podstawie dogmatycznie przyjętych twierdzeń teologii (*casus* teologii estetycznej).

5. Podsumowanie

Od badania naukowego oczekujemy dowodu, czyli falsyfikacji bądź weryfikacji hipotezy badawczej. Odnalezienie racjonalnego i ścisłego dowodu w obrębie problematyki objawienia religijnego poprzez sztukę wydaje się tymczasem niemożliwe. Jest tak dlatego, że obszar religii związany jest nieodłącznie z wiarą, a nie tylko z uprawianiem określonej dyscypliny naukowej. Ten stan rzeczy należy przyjąć i poniekąd usankcjonować, a więc pozostawić rozstrzygnięcia badawcze jedynie jako otwartą możliwość, która ufundowana jest na wolności, a nie konieczności. Możemy bowiem – o czym pouczał Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* – osiągać jedynie taki stopień ścisłości poznania, na jaki zezwala badany przedmiot⁵³.

⁵¹ Wypada natomiast przynajmniej wspomnieć krytyczne stanowisko Dominique'a Janicauda wobec „zwrotu teologicznego” w fenomenologii francuskiej; zob. tenże, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas 1991. Nie wdając się w szczegóły tej krytyki, przywołajmy znamienną – choć odnotowaną jedynie na marginesie rozważań w *Będąc danym* – odpowiedź Jeana-Luca Mariona na podstawowy zarzut Janicauda: „Nawet jeśli miałyby na to ochotę (a oczywiście nigdy nie miało to miejsca), fenomenologia nie miałaby mocy dokonania zwrotu ku teologii. I trzeba wykazać się całkowitą ignorancją teologii, jej procedur i problematyki, aby rozważać takie nieprawdopodobieństwo” – tenże, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 287, przypis dolny.

⁵² Por. W. Stoker, *God, Master of Arts. On the Relation between Art and Religion*, „Ars Disputandi” 2007, nr 1 (7), s. 83–106; tenże, *Where Heaven and Earth Meet. The Spiritual in the Art of Kandinsky, Rothko, Warhol, and Kiefer*, tłum. H. Jansen, Amsterdam–New York 2012.

⁵³ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2012, s. 79 [1094b].

Aspiracje badawcze i ambicje poznawcze nie pozwalają zadowalać się samym tylko stwierdzaniem możliwości, lecz poszukują przyczyn i właściwości danego zjawiska, dlatego kluczowe byłoby wykazanie przejścia od owej potencji (*potentia*) dzieła do rzeczywistego doświadczenia Objawienia poprzez sztukę (*actualitas*). Wykazanie koniecznościowej relacji wynikania od *potentia* do *actualitas*⁵⁴ w sposób niepowątpiewalny jest natomiast – o czym już wspomnieliśmy – niemożliwe, ponieważ w wypadku objawienia religijnego wnioskowanie przebiega w sposób redukcyjny, a więc w przeciwnym kierunku do relacji wynikania, czyli od *actualitas* jako wniosku do *potentia* jako przesłanki. Orzekając o nieznaney racji na podstawie znanego następstwa, nie osiągamy pewności poznania, lecz uchwytyjemy prawdę jedynie z mniejszym bądź większym prawdopodobieństwem. Nawet jeśli dotarcie do pełni prawdy jest idealną i nieosiągalną granicą, to jednak możemy, a może nawet powinniśmy, próbować – na miarę własnych, skończonych, możliwości – przybliżać się do owej idealnej granicy poznania.

Konkludując, należy podkreślić, że w fenomenologicznych badaniach nad możliwością objawienia religijnego poprzez nadestetyczne doświadczenie sztuki skazani jesteśmy na niepewność epistemiczną⁵⁵. Ta niepewność nie ma jednak charakteru wyłącznie negatywnego, ponieważ motywuje ona do ciągłych poszukiwań i zapytywań. Możliwość Objawienia poprzez sztukę nieustannie – posługując się sentencją Paula Ricœura – „daje do myślenia”⁵⁶, a przez to może nas przybliżać do zrozumienia tej wielkiej Tajemnicy jako właśnie tajemnicy, a nie zagadki, która oczekuje na bezapelacyjne rozwiązanie. Należy również pamiętać, że rzeczywiste Objawienie nie jest czymś ogólnym, ale konkretnym. To oznacza, że może ono przybierać różne postaci, a co za tym idzie różne formy, a nawet treści – o czym świadczą relacje doświadczeń mistycznych, które są istotowo tożsame, choć indywidualnie odmienne. W badaniach szczegółowych należałoby więc wykazać nie tylko formę, w obrębie której dokonuje się Objawienie,

⁵⁴ *Actualitas* należy tutaj rozumieć zarówno w kontekście klasycznej tradycji metafizycznej, jak i w sensie fenomenologicznym, a więc jako aktualizację, konkretyzację, urzeczywistnianie, ziszczanie się.

⁵⁵ Pouczając o stanie niepewności (*insecuritas*) pisał Peter Wust; por. tenże, *Niepewność i ryzyko*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1995, s. 121–142. W podobnym tonie Jean-Luc Marion wypowiadał się o nieuniknionym „opozie” (*resistance*) ze strony racjonalności, który nieodłącznie towarzyszy fenomenowi objawienia w obszarze nauki, sztuki oraz – przede wszystkim – religii; zob. tenże, *Givenness and Revelation*, dz. cyt., s. 2–4.

⁵⁶ Por. P. Ricœur, „*Symbol daje do myślenia*”, tłum. S. Cichowicz, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska i in., Warszawa 2003, s. 63.

ale także konkretną treść, jaką urzeczywistnia. Jest to zadanie ambitne i godne podjęcia na gruncie komplementarnie prowadzonych badań w obszarze estetyki, fenomenologii, filozofii religii i teologii, ponieważ Objawienie, które objawia się – również dzięki sztuce – jako paradoksalny fenomen przesycony, stanowi ostateczną możliwość zapytywania samej fenomenologii⁵⁷.

Bibliografia

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.
- Boehm G., *Opis obrazu. O granicach obrazu i języka*, tłum. M. Łukasiewicz, w: tegoż, *O obrazach i widzeniu. Antologia tekstów*, red. D. Kołacka, tłum. M. Łukasiewicz, A. Pieczyńska-Sulik, TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2014, s. 119–143.
- Didi-Huberman G., *Przed obrazem. Pytanie o cele historii sztuki*, tłum. B. Brzezińska, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2011.
- Florenski P., *Ikonoostas*, tłum. Z. Podgórzec, w: tegoż, *Ikonoostas i inne szkice*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1984, s. 96–204.
- Gadamer H.G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.
- Gschwandtner Ch.M., *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 2014, <https://doi.org/10.1002/9781444367072.wbieel66>.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Heidegger M., *Fenomenologia i teologia*, tłum. J. Tischner, „Znak” 1979, nr 1–2 (295–296), s. 119–134.
- Heidegger M., *Moja droga do fenomenologii*, tłum. C. Wodziński, w: tegoż, *Ku rzeczy myślenia*, tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 101–112.

⁵⁷ Zob. J.L. Marion, *The Saturated Phenomenon*, dz. cyt., s. 215–216.

- Henry M., *Fenomenologia nie-intencjonalna: zadanie fenomenologii przyszłości*, tłum. J. Migasiński, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznanie, interpretacje, rozwinięcia*, red. I. Lorenc, J. Migasiński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 418–437.
- Henry M., *Zobaczyć niewidzialne. O Kandinskim*, tłum. D. Molińska, „Artium Quaestiones” 2011, t. 22, s. 351–361.
- Husserl E., *Badania logiczne*, t. II/I, tłum. J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, tłum. D. Gierulanka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. A. Wajs, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2009.
- Ingarden R., *O dziele literackim. Badania z pogranicza ontologii, teorii języka i filozofii literatury*, tłum. M. Turowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988.
- Janicaud D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éditions De L'éclat, Combas 1991.
- Leask I., *The Dative Subject (and the 'Principle of Principles')*, w: *Givenness and God. Questions of Jean-Luc Marion*, red. I. Leask, E. Cassidy, Fordham University Press, New York 2005, s. 182–189, <https://doi.org/10.1515/9780823291687-013>.
- Mackinlay S., *Interpreting Excess: Jean-Luc Marion, Saturated Phenomena, and Hermeneutics*, Fordham University Press, New York 2010, https://doi.org/10.1007/978-3-030-28132-8_3.
- Mackinlay S., *Whose Word Is It Anyway? Interpreting Revelation*, w: *The Enigma of Divine Revelation. Between Phenomenology and Comparative Theology*, red. J.L. Marion, Ch. Jacobs-Vandegeer, Springer, Dordrecht 2020, s. 49–64.
- Marion J.L., *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.
- Marion J.L., *Bóg bez bycia*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
- Marion J.L., *In Excess. Studies of Saturated Phenomena*, tłum. R. Horner, V. Beraud, Fordham University Press, New York 2002.
- Marion J.L., *Givenness and Revelation*, tłum. S.E. Lewis, Oxford University Press, Oxford 2016, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198757733.001.0001>.

- Marion J.L., *The Saturated Phenomenon*, tłum. T.A. Carlson, w: *Phenomenology and the 'Theological Turn'. French Debate*, Fordham University Press, New York 2000, s. 176–216.
- Otto R., *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wydawnictwo Thesaurus Press, Wrocław 2002.
- Ricœur P., „Symbol daje do myślenia”, tłum. S. Cichowicz, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska, H. Bortnowska, S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, H. Igalson, J. Skoczylas, K. Tarnowski, De Agostini & Eiciones Altaya–Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2003, s. 62–80.
- Schrijvers J., *Ontotheological Turnings? The Decentering of the Modern Subject in Recent French Phenomenology*, State University of New York Press, Albany 2011.
- Stoker W., *God, Master of Arts. On the Relation between Art and Religion*, „Ars Disputandi” 2007, nr 1 (7), s. 83–106, <https://doi.org/10.1080/15665399.2007.10819950>.
- Stoker W., *Where Heaven and Earth Meet. The Spiritual in the Art of Kandinsky, Rothko, Warhol, and Kiefer*, tłum. H. Jansen, Rodopi, Amsterdam–New York 2012, <https://doi.org/10.1163/9789401208185>.
- Stróżewski W., *O metafizyczności w sztuce*, w: tegoż, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2002, s. 93–134.
- Stróżewski W., *O możliwości „sacrum” w sztuce*, w: tegoż, *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków 2002, s. 206–230.
- Tarnowski K., *Muzyka, filozofia, transcendencja*, w: tegoż, *Człowiek i transcendencja*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 15–25.
- Wisdom J., *Bogowie*, tłum. T. Baszniak, w: *Filozofia religii*, red. B. Chwedeńczuk, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 265–286.
- Wust P., *Niepewność i ryzyko*, tłum. K. Toeplitz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

Streszczenie

W artykule analizuję fenomenologiczne możliwości usankcjonowania objawienia religijnego poprzez doświadczenie sztuki. Na gruncie współczesnych badań fenomenologicznych najpierw przedstawiam kontekst rozważań nad religijnym wymiarem sztuki, a następnie analizuję główne problemy metodologiczne w podjętym obszarze badawczym. Stawiam również propozycję interdyscyplinarnego sposobu podejmowania zagadnienia sztuki i objawienia, umożliwiającego komplementarne ujęcie złożonego problemu badawczego na pograniczu estetyki, fenomenologii, filozofii religii i teologii.

Słowa kluczowe: estetyka, fenomenologia, filozofia religii, Jean-Luc Marion, objawienie, *sacrum*, sztuka, teologia

Summary

Art and Revelation in the Perspective of Contemporary Phenomenological Research

In the article I analyse the phenomenological possibilities of sanctioning a religious revelation through the experience of art. First, I present the context for reflections on the religious dimension of art on the grounds of contemporary phenomenological research. Next, I analyse the main methodological problems within the research area under consideration. I also propose an interdisciplinary approach to the issue of art and revelation, which allows for a complementary presentation of this complex research problem at the intersection of aesthetics, phenomenology, philosophy of religion and theology.

Key words: aesthetics, phenomenology, philosophy of religion, Marion Jean-Luc, Revelation, the sacred, art, theology

Locus jako diffinitio

Rozumienie kategorii „miejsca” w czasach karolińskich

Antoni Żrebiec

(Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii)

1. Wprowadzenie

W podręcznikach do historii filozofii, nawet tych poświęconych wyłącznie średniowieczu, omówienie filozofia X wieku nie zajmuje wiele miejsca, a okres ten powszechnie uznawany jest za *saeculum obscurum*¹. Tymczasem na początku napisanego w latach 927–942 monumentalnego poematu opata Cluny Odon, za-tytułowanego *Occupatio*, odnajdujemy szereg niezwykle oryginalnych rozważań teologicznych i kosmologicznych oraz ogólną charakterystykę całej stworzonej rzeczywistości². W jednym miejscu poeta-mnich pisze:

Każda rzecz ma w przestrzeni miejsce na zewnątrz, nie w sobie –

Gdyby miała je w sobie, to sama byłaby miejscem.

Jakie więc jest miejsce świata, poza którym nic nie ma?³

¹ Wyjątkiem na tle innych opracowań jest synteza myśli wczesnego średniowiecza autorstwa Johna Marenbona, w której filozofia X wieku oraz problematyka wczesnej recepcji pism Arystotelesa na Zachodzie zostały obszernie omówione; zob. J. Marenbon, *Early Medieval Philosophy (480–1150). An Introduction*, London–New York 1988, s. 71–89.

² Szerokim wprowadzeniem do poematu Odon jest studium K. Białas, *Ideal mnicha czy ideał człowieka? Myśl antropologiczna w Occupatio Odon z Cluny*, w: Odon z Cluny, *Occupatio*, tłum. E. Buszewicz, „Źródła Monastyczne”, t. 98, cz. 1, Kraków [w druku]. Początkowy fragment poematu poświęcony stworzeniu świata omawiam w A. Żrebiec, *Topon atque usian telon dat rebus et archin. Bóg, świat i kategorie w Occupatio I,1–63*, w: Odon z Cluny, *Occupatio*, tłum. E. Buszewicz, „Źródła Monastyczne”, t. 98, cz. 2, Kraków [w druku].

³ Odon z Cluny, *Odonis Abbatis Cluniacensis Occupatio*, I,30–32, wyd. A. Swoboda, Lipsiae 1900, s. 3: „Est cuicumque rei locus extra, haud intro locali; / Si locus intro foret, magis ipsa loco locus

Kategoria „miejsca” (*locus*), o której wspomina opat Cluny, była jednym z centralnych pojęć filozofii IX i X wieku. Celem artykułu jest ukazanie, jak twórcy w tym okresie autorzy rozumieli pojęcie *locus*, utożsamiane przez nich z jedną z dziesięciu arystotelesowskich kategorii. Analiza krótkich definicji, które odnajdujemy w tekstach takich myślicieli, jak Alkuin, Eriugena, wspomniany Odon z Cluny, a także w anonimowych glosach ukazuje, jak w twórczy sposób reinterpretowali oni oryginalne pojęcie Arystotelesa, formułując różnorodne, choć nie wykluczające się wzajemnie ujęcia.

2. Odon i Arystoteles

W cytowanym fragmencie trudno nie dostrzec bezpośredniego nawiązania do *Fizyki*, w której Stagiryta w następujących słowach definiuje miejsce (τόπος):

- 1) miejsce jest tym, co bezpośrednio otacza to, czego jest miejscem;
- 2) nie jest częścią rzeczy;
- 3) bezpośrednio miejsce rzeczy nie jest ani większe, ani mniejsze od niej;
- 4) miejsce może być z każdej rzeczy opróżnione i od niej oddzielone. A w dodatku:
- 5) każde miejsce ma górę i dół, a każde ciało z natury dąży do właściwego sobie miejsca, tzn. bądź do góry, bądź na dół, i tam trwa⁴.

W szczególności punkty 1 i 2 zdają się bezpośrednio uchwytować założenie opata Odon, które prowadzi go do retorycznego pytania o „miejsce świata”. Podobny wniosek wyprowadza zresztą Arystoteles w odniesieniu do pojęcia całości (τό πᾶν). Nieco dalej w *Fizyce* pisze on: „całość nie zajmie żadnego miejsca, bo co jest gdzieś, jest również czymś i musi mieć koło siebie coś, co otacza. Lecz poza światem nie ma już niczego na zewnątrz i wskutek tego wszystko musi się w nim zawierać”⁵.

esset. / Quid locus est mundo, qui extra se nil habet, ergo?” Tłumaczenie wszystkich cytowanych fragmentów *Occupatio* pochodzi z: Odon z Cluny, *Occupatio*, tłum. E. Buszewicz, „Źródła Monastyczne”, t. 98, cz. 3, Kraków [w druku].

⁴ Arystoteles, *Fizyka*, IV,4, 210b–211a, tłum. K. Leśniak, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 88.

⁵ Tamże, IV,5, 212b, s. 92.

Wskazane zbieżności warto usytuować w szerszym historycznym kontekście średniowiecznej recepcji pism Arystotelesa na Zachodzie, którą można podzielić na dwa okresy. Pierwszy, rzadziej omawiany w literaturze, wiąże się z popularnością Arystotelesowskich *Kategorii* już w czasach karolińskich (VIII–X wiek). Tekst ten znany był przede wszystkim za pośrednictwem przypisywanej św. Augustynowi i dość rozpowszechnionej parafrazy *Categoriae Decem* oraz dzięki tłumaczeniom Boecjusza, który przełożył *Kategorie* i *Hermeneutykę*, opatrując te dzieła komentarzami⁶. Druga, dużo lepiej rozpoznana przez badaczy faza recepcji myśli Stagiryty na Zachodzie, przypada na okres od połowy XII po wiek XIII, kiedy za sprawą kontaktu z filozofią i kulturą arabską zostały przełożone na łacinę pozostałe pisma *Corpus Aristotelicum*, stwarzając przestrzeń do ich twórczej recepcji w czasach dojrzałej scholastyki.

Biorąc pod uwagę, że w dostępnych we wczesnym średniowieczu traktatach logicznych refleksja na temat pojęcia τόπος nie została rozwinięta, naturalnie nasuwa się pytanie, skąd Odon znał Arystotelesowską definicję „miejsca” (τόπος, *locus*) w czasach, gdy tekst *Fizyki* nie był na Zachodzie dostępny. Zwięzła rekonstrukcja karolińskiej recepcji poglądów Stagiryty ukaże, jak sądzę, parę wątków, które w filozofii wieku X pozostawały szczególnie żywe.

3. Od *Categoriae Decem* do Alkuina i Eriugeny

W samych *Kategoriach* komentatorzy mogli odnaleźć dwie lakoniczne wzmianki na temat „miejsca”, na pierwszy rzut oka wymagające uzgodnienia. W oryginalnej Arystotelesowskiej liście dziesięciu kategorii pojęcie „miejsca” (τόπος) nie występuje. Obok innych kategorii Stagiryta wymienia „gdzie” (ποῦ), dookreślając swą myśl przez odwołanie do przykładu: „gdzie? na przykład: w Lykeionie, na agorze”⁷. W wersji łacińskiej, którą odnajdujemy u Boecjusza, oraz pseudo-Augustyńskiej parafrazy nazwa ta została oddana dosłownie jako *ubi* (gdzie). Poza wspomnianym tu i powtórzonym w IX rozdziale *Kategorii* przykładem Stagiryta

⁶ Zob. J. Marenbon, *Eriugena, Aristotelian Logic, and the Creation*, w: *Eriugena and Creation. Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenian Studies, Held in Honor of Edouard Jeuneau, Chicago, 9–12 November 2011*, red. W. Otten, M.I. Allen, Turnhout 2014, s. 350–357.

⁷ Arystoteles, *Kategorie*, 4, 2a,1–2, w: *Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione*, wyd. L. Minio-Paluello, Oxford 1949, s. 5: „ποῦ δὲ οἶον ἐν Λυκεῖῳ, ἐν ἀγορᾷ”; por. tamże, 9, 11b, s. 33.

nie analizuje kategorii „gdzie” (ποῦ), znacząco utrudniając zadanie interpretatorom. W traktacie szczegółowo omawia jedynie cztery z dziesięciu wymienionych kategorii: substancję, ilość, jakość i stosunek. Pojęcie „miejsca” (τόπος) Arystoteles wzmiankuje jednak w *Kategoriach* w zupełnie innym kontekście, zdecydowanie bliższym definicji z *Fizyki*, gdzie τόπος stanowi granicę przestrzeni, w której sytuuje się konkretne ciało. Stagiryta zaznacza, że tak rozumiane miejsce jest jedną z „ilości ciągłych” (πόσος συνεχής)⁸. Τόπος nie należy więc do kategorii „gdzie” (ποῦ), lecz „ile” (πόσος), co dla komentatorów musiało stwarzać zasadniczą trudność. Niejednoznaczność pojęcia miejsca dotyczyła w równym stopniu także czasu, który jako „kiedy” (ποτέ) jest jedną z dziesięciu kategorii, zaś jako χρόνος również należy do „ilości ciągłych”. Zarówno w *Categoriae Decem*, jak i w późniejszych komentarzach do traktatu „gdzie” i „kiedy” będą najczęściej interpretowane łącznie.

Trudności z uchwyceniem zależności między kategoriami *ubi* i *quando* a pojęciami *locus* i *tempus* (czas) można odnaleźć już w przypisywanej Augustynowi parafrazie, która w czasach karolińskich stanowiła – obok *Isagogi* Porfiriusza – główne źródło wiedzy na temat Arystotelesowskiej logiki. Oprócz streszczenia zasadniczych myśli z oryginalnego traktatu *Categoriae Decem* zawiera dodatkowe krótkie rozdziały omawiające kategorie pominięte przez Stagirytę. Jeden z nich, o tytule *De ubi et quando*, warto przytoczyć w całości:

[Kategorie] „gdzie i kiedy” (*ubi et quando*) wydają się miejscem i czasem (*locus et tempus*), podczas gdy wcale nie są, lecz są w miejscu i w czasie, jak na przykład: w Rzymie, w senacie, przed godziną trzecią, po miesiącu marcu. Te są, jak mówimy, w miejscu i w czasie, nie są zaś miejscem i czasem. Właściwie tak jak Arystoteles przechodzi nad [tymi] kategoriami [uznając je] za jasne i niepotrzebujące żadnego wytłumaczenia, tak my również uczynimy. Co do miejsca bowiem i czasu wśród wszystkich filozofów istnieje dawne i ważne pytanie. Jedni utrzymują, że są one cielesne, inni natomiast uważają je za pozabawione ciał⁹.

⁸ Arystoteles, *Kategorie*, 6, 5a,8–14, dz. cyt., s. 14; „Ciągłość” dla Arystotelesa oznacza miarę wielkości tego, co nie składa się z jednostek, na przykład ciał, linii, powierzchni i brył, w przeciwieństwie do „ilości oddzielonych” (διωρισμένον), oznaczających przeliczalną liczbę.

⁹ *Anonymi Paraphrasis Themistianae (Pseudo-Augustini Categoriae Decem)*, 145–146, wyd. L. Minio-Paluello, w: *Aristoteles Latinus*, I.1–5. *Categoriae vel Praedicamenta*, Bruges 1961, s. 167 (dalej: *Categoriae Decem*): „Ubi et quando videntur locus et tempus esse cum non sint; sed sunt in loco et in tempore, ut Romae, in senatu, ante horam tertiam, post mensem martium.

Autor *Categoriae Decem* usiłuje wyraźnie uchwycić różnicę pomiędzy *ubi* i *quando* a pojęciami *locus* i *tempus*. „Gdzie” i „kiedy” oznaczają zawsze określenie pewnej rzeczy będącej w konkretnym *locus* i *tempus*, nie są jednak z nimi utożsamiane. Pojawiające się dalej pytanie o cielesny lub niecielesny status miejsca i czasu wskazuje na późnoantyczny kontekst powstania dzieła, którego zaginiony grecki oryginał przypisywany jest przez niektórych badaczy żyjącemu w IV wieku pogańskiemu filozofowi Temistiosowi¹⁰. Status *locus* rozumianego w duchu Arystotelesowskiej *Fizyki* raczej jako granica, w której zawiera się przedmiot, niż jego fizyczne położenie, mógł rodzić pytanie o to, czy ową granicę należy uważać za cielesną, czy abstrakcyjną.

Warto dodać, że w okresie dominacji filozofii neoplatońskiej teorię samych dziesięciu kategorii interpretowano zgodnie z *Isagogą* Porfiriusza jako naukę nie tyle o językowych predykatkach, ile o najwyższych rodzajach¹¹. Pytanie o ich bytowy status stanowi więc pewną wersję sporu o uniwersalia¹². Postawienie kwestii cielesności miejsca i czasu antycypuje zarazem sposób, w jaki będą one traktowane we wczesnym średniowieczu.

O ile autor *Categoriae Decem* próbuje jeszcze ukazać odrębność kategorii *ubi* i „miejsca” (*locus*), o tyle późniejsi autorzy bezpośrednio je ze sobą utożsamiają. Izidor z Sewilli w powszechnie czytanej już we wczesnym średniowieczu encyklopedii umieszcza na liście dziesięciu kategorii nie *ubi* i *quando*, lecz *locus* i *tempus*¹³. Dwa wieki później mistrz Szkoły Pałacowej Karola Wielkiego, Alkuin, w dialogu *O dialektyce* wśród kategorii wymienia jeszcze *ubi* i *quando*¹⁴, jednak na pytanie: „Co możesz powiedzieć o «gdzie» i «kiedy?»” utożsamiony z nim boha-

Haec, ut diximus, in loco sunt et in tempore, non locus et tempus. Denique, ut claras et nullius tractatus indigas categorias, Aristoteles quoque transgressus est; quod nos etiam faciemus: de tempore enim et loco inter summos philosophos vetus et magna quaestio est, quibusdam volentibus haec corporata esse, aliis vero sine corporibus aestimari”; tłum. własne.

¹⁰ Zob. L. Minio-Paluello, *Praefatio*, w: *Aristoteles Latinus*, I,1–5..., dz. cyt., s. LXXVII–LXXX.

¹¹ Porfiriusz z Tyru, *Porphyrii isagoge et in Aristotelis categorias commentarium*, I,6,6–7, wyd. A. Busse, Berlin 1887 (dalej: *Isagoga*); por. J. Marenbon, *John Scottus and the 'Categoriae Decem'*, w: *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, red. W. Beierwaltes, Heidelberg 1980, s. 119–120.

¹² Zagadnienie to odpowiada drugiemu ze słynnych pytań z *Isagogi* Porfiriusza poświęconych uniwersaliom; zob. tenże, *Isagoga*, I,14–16, dz. cyt.

¹³ Izidor z Sewilli, *Etymologiarum sive originum libri XX*, II,26,5, wyd. W.M. Lindsay, t. 1, Oxford 1911.

¹⁴ Alkuin, *De dialectica*, w: *Patrologia Latina*, t. 101, wyd. J.P. Migne, Paris 1863, kol. 955A (wydanie polskie: Alkuin z Yorku, *O dialektyce*, tłum. M. Michałowska, w: *Człowiek i świat wokół niego. Studia z filozofii średniowiecznej*, red. M. Manikowski, Wrocław 2008, s. 112).

ter odpowiada: „Cóż innego jak to, że «gdzie» znaczy w miejscu, a «kiedy» w czasie?”. Zaraz potem autor dodaje zaczerpniętą wprost z *Categoriae Decem* uwagę na temat różnicy między *ubi* jako *in loco* a samym pojęciem *locus*¹⁵. Ostatecznego utożsamienia „gdzie i kiedy” z „miejscem i czasem” dokonuje w *Periphyseonie* Jan Szkot Eriugena. Autor formułuje nie tylko listę dziesięciu kategorii zawierającą łacińskie pojęcia *locus* i *tempus*, lecz również analogiczną wersję grecką, która różni się od Arystotelesowskiej zarówno pod względem nazw konkretnych kategorii, jak i ich kolejności. Korzystając z dostępnych pomocy translatorskich, Eriugena przetłumaczył łacińską listę wtórnie na grekę, próbując uwidocznic jej dawność i powagę. W miejscu gdzie Stagiryta pisał *ποῦ* i *πότε*, u Jana Szkota widnieje *ΤΟΠΟΣ* i *ΧΡΟΝΟΣ*¹⁶.

Obok stopniowego utożsamienia pojęć *ubi* i *locus* we wczesnośredniowiecznej recepcji *Kategorii* pojawia się także inne rozumienie miejsca, bliższe definicji z Arystotelesowskiej *Fizyki*. Parafrazując tekst na temat *τόπος* jako „ilości ciągłej”, autor *Categoriae Decem* stwierdza, że miejsce „otacza (*circumdat*) ciało” i jest zajmowane (*occupare*) przez jego części tak, że nie można oddzielić go od konkretnego ciała, co sprawia, że jest z nim z konieczności związane (*cohaerens*)¹⁷. Choć definicja ta wyraża koncepcję z *Fizyki* jedynie częściowo, intuicje łączące „miejsce” z granicą ciała musiały pozostawać żywe jeszcze we wczesnym średniowieczu. W wydanym przez Marenbona zbiorze tekstów filozoficznych napisanych na przełomie VIII i IX wieku w kręgu Alkuina odnajdujemy bowiem następującą definicję: „Miejsce jest niecielesną objętością, którą granica ciał jest

¹⁵ Tamże, kol. 962A: „K: Quid habes de ubi et quando dicere? A. Quid aliud, nisi quod ubi in loco et quando in tempore significant? Nam omne corpus necesse est locum aliquem, in quolibet tempore occupare; ut, Romae in senatu fui, ante horam tertiam, post Martium mensem. Haec in loco et tempore esse debent; non locus et tempus”.

¹⁶ Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon. Księga Pierwsza*, tłum. A. Kijewska, Kęty 2009, s. 128–129. Na temat zmian dokonanych przez Eriugenę w liście dziesięciu kategorii zob. Ch. Erismann, *Between Greek and Latin: Eriugena on Logic*, w: *A Companion to John Scottus Eriugena*, red. A. Guu, Leiden 2020, s. 98–100. Christophe Erismann sugeruje, że Jan Szkot mógł albo przetłumaczyć listę kategorii wtórnie z łaciny na grekę, albo korzystać z innego, niezachowanego do dzisiaj źródła. Biorąc jednak pod uwagę charakterystykę tłumaczeń Eriugeny, w których konkretnym pojęciom greckim odpowiadał ściśle określony łaciński ekwiwalent, skłaniam się ku tezie o wtórnym tłumaczeniu. Na temat pracy translatorskiej Jana Szkota zob. É. Jeauneau, *Jean Scot Érigène et le Grec*, „Archivum Latinitatis Medii Aevi” 1978, t. 41, s. 5–50; P. Rorem, *Eriugena's Commentary on the Dionysian "Celestial Hierarchy"*, Toronto 2005, s. 47–75.

¹⁷ *Categoriae Decem*, 78, dz. cyt., s. 150: „Locus autem, quoniam corpus quodcumque circumdat et corporis partibus occupatur, ita communi termino partitur quemadmodum partitur et corpus, ac propterea necesse est eum 'cohaerentem' ut caetera nominari”.

otoczona i którą ciało od ciała jest oddzielone”¹⁸. Anonimowy autor nie tylko rozstrzyga tu wspomnianą w *Categoriae Decem* kwestię niecielesności „miejsca”, ale też przeformułowuje myśl Arystotelesa, wskazując na szczególną cechę *locus* jako pozwalającego wyróżnić w przestrzeni konkretne, niezależne od siebie ciała. Głęboką zmianę w karolińskiej interpretacji *locus* jako zewnętrznej granicy przyniesie jednak dopiero Jan Szkot Eriugena.

4. Eriugena i *Ambigua ad Iohannem* Maksyma Wyznawcy

Rozwinięta na kartach *Fizyki* Arystotelesowska nauka o „miejscu”, choć nie była na Zachodzie dostępna w oryginalnym tekście Stagiryty, częściowo zachowała się w licznych tekstach autorów późnej starożytności. Myśl perypatetycka była znana i twórczo przekształcana nie tylko przez filozofów pogańskich, lecz również greckich Ojców Kościoła.

W przekazaniu oryginalnych myśli na temat pojęcia τόπος szczególną rolę odegrały przetłumaczone w IX wieku na łacinę przez Eriugenę pisma Maksyma Wyznawcy. Ten ostatni w swoich *Ambigua ad Iohannem* znacząco reinterpretuje Arystotelesowską definicję miejsca. Określenie τόπος jako „bezpośredniej i nieruchomej granicy ciała otaczającego”¹⁹ przeformułowuje w ten sposób: „[miejsce to] zawierająca granica, w której zawiera się to, co zawierane [τό πέρας τοῦ περιέχοντος, ἐν ᾧ περιέχεται τό περιεχόμενον]”, dodając dwie własne definicje dotyczące miejsca całości (kosmosu):

- a) Miejsce jest zewnętrznym obwodem wszystkiego [τόπος ἐστὶν ἡ ἔξω τοῦ παντὸς περιφέρεια ἢ] lub
- b) zewnętrznym uporządkowaniem wszystkiego [ἡ ἔξω τοῦ παντὸς θέσις]²⁰.

Analizując przywołane definicje, Carlos Steel zwrócił uwagę na dwa zasadnicze odstępstwa od pierwotnej myśli Stagiryty. Po pierwsze, próbując określić relację „miejsca” do całego uniwersum (τό πᾶν), Maksym bezpośrednio wyklucza

¹⁸ *The Munich Passages*, XIV, w: J. Marenbon, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology, and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge 1981, s. 166: „Locus est incorporea capacitas qua extremitates corporum ambiuntur et qua corpus a corpore seiungitur”.

¹⁹ Arystoteles, *Fizyka*, IV,4, 212a, dz. cyt., s. 91.

²⁰ Maximus Confessor, *The Ambigua*, X,38, wyd. N. Constat, t. 1, Cambridge 2014, s. 292; tłum. własne.

Arystotelesowskie przekonanie, że całość, przez nic nieograniczona, nie może mieć „miejsca”. Po drugie, używając technicznego pojęcia $\theta\acute{\epsilon}\iota\varsigma$, autor zdaje się przekonywać, że „miejsce” całości oznacza nadany jej przez Boga, a więc z zewnątrz, właściwy porządek²¹. Wspomniany badacz ukazał ponadto znaczącą zmianę, jaką interpretując ten fragment, wprowadził Jan Szkot Eriugena, który nie tylko przełożył *Ambigua*, ale wspomniane definicje sparafrazował również w swoim *opus magnum* – dialogu *Periphyseon*. Tłumacząc dzieło Maksyma, filozof ten przełożył cytowane definicje, traktując przysłówek $\epsilon\tilde{\xi}\omega$ jako określenie wszystkiego ($\tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\nu\tau\omicron\varsigma$). W tłumaczeniu Jana Szkota definicje a) i b) otrzymały brzmienie: „Miejscem jest sam obwód na zewnątrz wszechświata albo samo umieszczenie na zewnątrz wszechświata [*Locus est ipse extra universitatem ambitus, vel ipsa extra universitatem positio*]”²², co stoi w jawnej sprzeczności nie tylko z Arystotelesem, ale również z takim autorytetem dla chrześcijańskiego świata jak św. Augustyn, który w *De civitate dei* dowodził wprost, że „poza światem nie ma miejsca”²³.

Napisanie monumentalnego dialogu stanowiło jednak lata pracy, podczas których autor konfrontował się z różnymi pismami, niekiedy rewidując swoje poglądy. Tak właśnie zdarzyło się w przypadku radykalnej koncepcji miejsca kosmosu jako leżącego poza jego granicami. W księdze V wbrew tezie Maksyma Wyznawcy o tym, że miejsce i czas antycypowały stworzenie świata i będą trwały, gdy on się skończy, Eriugena skłania się ku Augustyńskiemu pogładowi, że wraz z przeminięciem stworzenia przeminą również miejsce i czas. Kategorie te nie są tu już rozumiane jako zewnętrzne względem świata, lecz immanentnie w nim obecne²⁴.

W swoich poglądach na naturę miejsca i czasu Eriugena zainspirował się też innym centralnym dla Maksyma wątkiem. Według greckiego Ojca Kościoła τόπος wraz z czasem ($\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$) są τὰ ὧν οὐκ ἄνευ, warunkami *sine quibus non* każdego bytu jako pochodzącego od Boga, który jako jedyny, będąc ponad wszel-

²¹ Por. C. Steel, *Maximus Confessor and John Scottus Eriugena on Place and Time*, w: *Eriugena and Creation...*, dz. cyt., s. 290–299.

²² Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon. Księga pierwsza*, dz. cyt., s. 188–189.

²³ Św. Augustyn, *Państwo Boże*, XI,5, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998, s. 409; por. C. Steel, *Maximus Confessor and John Scottus...*, dz. cyt., s. 296.

²⁴ Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon. Liber quintus*, V,1266–1506, wyd. É. Jeaneau, Turnhout 2003, s. 41–48; zob. J. Marenbon, *From the Circle of Alcuin...*, dz. cyt., s. 85–86; C. Steel, *Maximus Confessor and John Scottus...*, dz. cyt., s. 310–313.

kim istnieniem, wymyka się tymże kategoriom²⁵. Choć Jan Szkot przeformułuje nieco w tym punkcie naukę greckiego Ojca, uznając substancję (οὐσία) za niedefiniowalną i tym samym niepodpadającą pod czasoprzestrzenny sposób istnienia stworzonej rzeczywistości oraz nie rozstrzygając kwestii, czy byty duchowe, aniołowie i dusze, istnieją w czasie, zgadza się co do tego, że całość rzeczywistości przed jej ostatecznym powrotem do Boga w pierwotnych przyczynach (*primordiales causae*) podpada pod kategorię „miejsca”²⁶. Ostatecznie Arystotelesowskie uznanie tej kategorii za zewnętrzną granicę oraz w ślad za Maksymem za warunek istnienia, które nie jest boskie, prowadzi Jana Szkota do następującej definicji kategorii *locus*:

Niezależnie od tego, czy ktoś określa to jako miejsce, czy kres, czy granicę, czy określenie, czy opisanie, to oznacza przez to jedno i to samo, to znaczy ograniczenie skończonej natury. I chociaż niektórym wydaje się, że jest wiele rodzajów określeń, to przecież należy sformułować jedynie to prawdziwe określenie, które Grecy zwykli nazywać *ousiades*, nasi zaś pisarze definicją istotową²⁷.

Nieco wcześniej zaś to samo ujął krócej:

Miejsce [...] polega na definicji rzeczy [*diffinitiones rerum*], które mogą być określone. Miejsce mianowicie nie jest niczym innym niż określeniem, za pomocą którego każda, bez wyjątku, rzecz zamyka się w pewnych granicach²⁸.

Utożsamiając miejsce z abstrakcyjnym określeniem, Eriugena rozwija intuicję zawartą w cytowanej już anonimowej definicji z kręgu Alkuina, w której niecielesne *locus* służyło oddzieleniu ciał, a tym samym wyróżnieniu konkretnej rzeczy jako jedności. Skoro jednak cała rzeczywistość musi pozostawać w miejscu jako warunku *sine qua non* istnienia poza Bogiem, utożsamienie *locus* z definicją istotową pozwala na objęcie tą kategorią również tego, co niecielesne.

Warto dodać, że różne koncepcje miejsca występują u Eriugeny łącznie. Mimo bezpośredniego określenia *locus* jako idealnej, umysłowej definicji, filozof w *Pe-*

²⁵ Zob. P. Mueller-Jourdan, „Where” and “When” as Metaphysical Prerequisites for Creation in Ambiguum 6, w: *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection. Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor, Belgrade, October 18–21, 2012*, red. M. Vasiljević, Belgrade 2013, s. 287–296.

²⁶ C. Steel, *Maximus Confessor and John Scottus...*, dz. cyt., s. 308–313.

²⁷ Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon. Księga pierwsza*, dz. cyt., s. 195.

²⁸ Tamże, s. 165.

riphyseonie wciąż posługuje się przestrzennym rozumieniem tej kategorii, zgodnie z którym jest ona cielesną granicą. Sam Jan Szkot zdaje sobie zresztą sprawę z wieloznaczności swojego rozumienia kategorii *locus*. Przeformułowując w księdze V stanowisko z początku dialogu i zaprzeczając tezie o zewnętrżność miejsca względem świata, Eriugena czyni zastrzeżenie: „Mówię teraz o miejscu nie w znaczeniu definicji rzeczy, która niezmiennie pozostaje w umyśle, lecz w znaczeniu przestrzeni, w której zawarta jest wielkość ciała”²⁹. Gdy na końcu czasów cała rzeczywistość powróci do swych pierwotnych przyczyn (*causae primordiales*), pozostanie więc w „miejscu” za sprawą posiadania definicji, aczkolwiek nie będzie już w cielesnej przestrzeni tego świata.

5. Wiek X

Choć Eriugena zdecydowanie wyróżnia się spośród myślicieli karolińskich, zarówno pod względem rozmiaru pisarskiej spuścizny, jak i systemotwórczego rozmachu swojej filozofii, nie można zapominać, że oprócz niego w epoce karolińskiej działało wielu mniej znanych i dziś prawie zapomnianych autorów. Uczniowie i kontynuatorzy myśli Jana Szkota tworzyli głównie w prężnie rozwijających się szkołach w Laon i Auxerre³⁰.

Szczegółowe analizy poświęcone kategorii miejsca pojawiają się w jednym z dziesiątowiecznych rękopisów zawierających anonimowe glosy do *Categoriae Decem*, znajdującym się w Bibliotece Narodowej w Paryżu, pod sygnaturą BnF lat. 12949³¹. Na karcie 23v bis komentator wprost nawiązuje do zaczerpniętej od Maksyma Wyznawcy i kontynuowanej przez Eriugenę koncepcji miejsca i czasu jako τὰ ὧν οὐκ ἄνευ, pisząc: „Unaneu id est quibus sine, plus esse quam cathegoria”³². Nieco dalej w rękopisie można odnaleźć krótki traktat *De loco*, precyzyjnie rozwijający różne wspomniane już wątki dotyczące interpretacji

²⁹ Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon*..., V, 1347–1349, dz. cyt., s. 43: „Locum nunc dico non rerum definitionem, quae semper manet in animo, sed spatium, quo corporum quantitas extenditur”; tłum. własne.

³⁰ Zob. É. Jeuneau, *Les écoles de Laon et d'Auxerre au IX^e siècle*, w: tegoż, *Études érigéniennes*, Paris 1987, s. 57–84.

³¹ Korzystam z wersji zdigitalizowanej: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10542356v/f1.item> (dostęp: 2.06.2022).

³² Por. J. Marenbon, *From the Circle of Alcuin*..., dz. cyt., s. 133.

kategorii miejsca³³. Autor rozpoczyna od analizy potocznych sformułowań zawierających słowo *locus*, takich jak na przykład nazywanie Germanii zimnymi miejscami (*frigida loca*), Libii zaś ciepłymi (*calida*). Dalej jednak przechodzi do rozważania pojawiającego się w *Categoriae Decem* pytania o cielesność lub niecielesność miejsca. Warto przytoczyć rozwiązanie tego problemu:

Miejsce jest zatem postrzegane w ciele, lecz nie należy wierzyć, iż jest ciałem. Jest więc miejsce przestrzeni, którą pewne ciało w swojej szerokości, długości i wysokości obejmuje i może zajmować. Ta zaś przestrzeń nie może się ani pod względem długości, ani szerokości w najmniejszym stopniu rozciągnąć lub ścisnąć, lecz na mocy właściwej dla siebie natury pozostaje [ona] nienaruszona i nietknięta. Należy zauważyć, że wszystko jest w miejscu [a] różne rzeczy pozostają w osobnych [miejscach]. Miejsce tego rodzaju zawsze jest niezmiennie i jeśli to, co w miejscu, przypadnie, miejsce pozostanie nietknięte. Skoro zaś miejsce zawsze jest takiego rodzaju, przepaść nie może³⁴.

Autor tego fragmentu jednoznacznie określa *locus* jako niecielesną przestrzeń zajmowaną przez konkretne ciała. Uwaga o tym, że różne ciała posiadają odrębne miejsca, stanowi rozwinięcie definicji anonimowego autora z czasów Alkuina, wspominającego, że *locus* jest granicą oddzielającą rzeczy.

Mimo iż oryginalny tekst *Fizyki* wciąż nie był na Zachodzie znany, z cytowanego fragmentu bez trudu można wyprowadzić pierwsze cztery z pięciu punktów Arystotelesowskiej definicji miejsca. Wzmianka o „właściwej dla siebie naturze” przestrzeni zajmowanej przez ciało wskazuje ponadto na ścisły związek *locus* z tym, co Eriugena nazwał substancjalną definicją. Stwierdzenie, że gdy ciało przeminie, przestrzeń pozostaje, daje się na gruncie tych wniosków interpretować na dwa sposoby. Po pierwsze, zgodnie z czwartym punktem definicji z *Fizyki*, może chodzić tu o fizyczną przestrzeń, która może zostać opróżniona z konkretnych przedmiotów. Po drugie, na co wskazuje ścisły związek natury

³³ Bibliothèque nationale de France, Paris, BnF lat. 12949, f. 38r-v; por. z edycją tego fragmentu w J. Marenbon, *From the Circle of Alcuin...*, dz. cyt., s. 205–206.

³⁴ Tamże: „Locus igitur in corpore quidem percipitur, sed corpus ipse esse minime credendum. Est ergo locus spatium quo quodlibet corpus in sua latitudine, longitudine, altitudine tenere aut occupare ualet. Hoc autem spatium, sicut nec longitudo aut latitudo extendi aut contrahi minime potest, sed sua natura propria ui integrum ac inuiolatum permanet. Notandum quoque est omne locatum uarietates patitur diuersas. Locus huiusmodi semper incommutabilis est, et si locatum perierit locus integer permanebit. Locus autem quia semper huiusmodi est periri non potest”; tłum. własne.

ciała z konkretnie ukształtowaną przestrzenią, miejsce może przetrwać jako abstrakcyjne określenie, inteligibilna definicja. Wreszcie, biorąc pod uwagę sposób, w jaki Eriugena płynnie przechodził między różnymi znaczeniami kategorii *locus*, obie interpretacje mogą okazać się równie trafne.

Warto na koniec powrócić do poematu Odon. Pośredni spadkobierca myśli Eriugeny, uczeń Remigiusza z Auxerre, a następnie opat Cluny, umieszcza kategorię τόπος wśród czterech podstawowych własności, które Stwórca nadał całemu stworzeniu. Nauka ta zawarta została w lakonicznej formule, składającej się z serii zapisanych alfabetem łacińskim słów greckich: „Hic topon atque usian telon [principium] dat rebus et archin”³⁵. Odon zdaje się wyróżniać w ten sposób „miejsce” spośród pozostałych kategorii, stawiając je na równi jedynie z substancją (οὐσία) oraz początkiem (ἀρχή) i celem (τέλος) – podstawowymi pojęciami neoplatońskiej metafizyki, opartej na dynamicznym postrzeganiu rzeczywistości, która pochodzi od Boga i do Niego powraca. Zaraz po cytowanym na początku artykułu fragmencie poświęconym „miejscu świata” Odon dodaje refleksję kosmologiczną:

Jakie więc jest miejsce świata, poza którym nic nie ma?
Cały mechanizm świata wyjaśni jajka figura,
Może nie całkiem dokładnie, ale da obraz częściowy.
Ziemię otacza powietrze, wokół którego jest niebo,
Tak jak skorupka otacza białko, ono zaś – żółtko.
Ziemia żółtkiem, białkiem – powietrze, niebem – skorupka³⁶.

To symboliczne ukazanie kosmosu jako jajka, dla którego niewątpliwą inspiracją było dzieło *De nuptiis Philologiae et Mercurii* Marcjana Kapelli wraz z dziewięciowiecznymi glosami, można postrzegać jako pewien rodzaj definicji³⁷. Pytanie o „miejsce świata” w obliczu niemożliwości wskazania jego zewnętrznej

³⁵ Odon z Cluny, *Odonis Abbatis Cluniacensis Occupatio*, I,16, dz. cyt., s. 3.

³⁶ Tamże, I,32–37, s. 3–4: „Quid locus est mundo, qui extra se nil habet, ergo? / Scemate fors ovi pateat tibi machina mundi; / Non satis expressam, sed dat pro parte figuram / Aer humum claudit, caelum hunc altrinsecus ambit / Testa ovi glaram croceum ambit et ipsa liquorem: / Testa sit ergo polus, glara aer, humus liquor ille”.

³⁷ Na temat wyobrażeń świata w karolińskich glosach do dzieła Marcjana Kapelli zob. B.S. Eastwood, *Ordering of Heavens. Roman Astronomy and Cosmology in the Carolingian Renaissance*, Leiden 2007, s. 194–211; fragment ten szerzej komentuję w A. Żrebiec, *Topon atque usian...*, dz. cyt.

granicy staje się *de facto* pytaniem o „wyjaśnienie”, ukazanie ogólnej struktury, stanowiącej jednocześnie nadany przez Stwórcę porządek.

6. Wnioski

W refleksji nad kategorią *locus* w czasach karolińskich na pierwszy plan wyłaniają się co najmniej cztery podstawowe interpretacje, które niesprzecznie współlistnieją ze sobą. Po pierwsze, miejsce utożsamione jest z Arystotelesowską kategorią „gdzie” jako jednym z powszechnych określeń, które można orzekać o rzeczach. Po drugie, zgodnie z definicją z *Fizyki*, znanej w nieco uproszczonej wersji najpierw przez *Categoriae Decem*, a następnie dzięki pracom translatorskim Jana Szkota, „miejsce” stanowi zewnętrzną granicę, to, co „bezpośrednio otacza to, czego jest miejscem”. Po trzecie, kategoria *locus* obok *tempus* uważana była, w ślad za Maksymem Wyznawcą, za warunek *sine qua non* istnienia wszystkiego, co bytuje w oderwaniu od swego Boskiego Stwórcy, stając się zarazem czynnikiem jego uporządkowania (θεοις). Wreszcie, zgodnie z koncepcją Eriugeny, miejsce stanowi synonim abstrakcyjnej, intelektualnej definicji.

Zaprezentowane rozważania ukazują wyraźnie, że kategoria „miejsca” jako geometryczna granica, warunek *sine qua non* bytowania nie tylko cielesnej, ale i duchowej rzeczywistości, a także substancjalna definicja stała w czasach karolińskich w centrum całej problematyki filozoficznej. Badanie rzeczywistości stanowiło jednocześnie uchwytывanie *locus* rzeczy, ich określenia, ograniczenia i definicji, a tym samym właściwego uporządkowania w harmonijnie ukształtowanym przez Stwórcę świecie.

Bibliografia

Źródła

Alkuin, *De dialectica*, w: *Patrologia Latina*, t. 101, wyd. J.P. Migne, Paris 1863, kol. 951D–976B (wydanie polskie: Alkuin z Yorku, *O dialektyce*, tłum. M. Michałowska, w: *Człowiek i świat wokół niego. Studia z filozofii średniowiecznej*, red. M. Manikowski, Instytut Filozofii UWr, Wrocław 2008, s. 109–117).

- Anonymi Paraphrasis Themistiana (Pseudo-Augustini Categoriae Decem)*, wyd. L. Minio-Paluello, w: *Aristoteles Latinus*, I.1–5. *Categoriae vel Praedicamenta*, Desclée de Brouwer, Bruges 1961, s. 129–175.
- Aristotelis Categoriae et Liber de Interpretatione*, wyd. L. Minio-Paluello, Oxford University Press, Oxford 1949, <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00259049>.
- Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, t. 2, PWN, Warszawa 1990, s. 7–204.
- Augustyn św., *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Antyk, Kęty 1998.
- Bibliothèque nationale de France, Paris, BnF lat. 12949, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10542356v/f1.item>.
- Izydor z Sewilli, *Etymologiarum sive originum libri XX*, wyd. W.M. Lindsay, t. 1–2, E typographeo Clarendoniano, Oxford 1911.
- Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon. Księga pierwsza*, tłum. A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.
- Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon. Liber quintus*, wyd. É. Jeuneau, Corpus christianorum continuatio mediaevalis 165, Brepols, Turnhout 2003.
- Maximos Confessor, *The Ambigua*, t. 1–2, wyd. i tłum. N. Constatas, Harvard University Press, Cambridge, MA 2014.
- Odon z Cluny, *Odonis Abbatis Cluniacensis Occupatio*, wyd. A. Swoboda, B.G. Teubneri, Lipsiae 1900 (wydanie polskie: Odon z Cluny, *Occupatio*, tłum. E. Buszewicz, „Źródła Monastyczne”, t. 98, cz. 3, Tyniec, Kraków [w druku]).
- Porfiriusz z Tyru, *Porphyrii isagoge et in Aristotelis categorias commentarium*, wyd. A. Busse, Reimer, Berlin 1887, <https://doi.org/10.1515/9783111621401>.

Opracowania

- Białas K., *Ideał mnicha czy ideał człowieka? Myśl antropologiczna w Occupatio Odon z Cluny*, w: Odon z Cluny, *Occupatio*, tłum. E. Buszewicz, „Źródła Monastyczne”, t. 98, cz. 1, Tyniec, Kraków [w druku].
- Eastwood B.S., *Ordering of Heavens. Roman Astronomy and Cosmology in the Carolingian Renaissance*, Brill, Leiden 2007, <https://doi.org/10.1163/ej.9789004161863.i-453>.
- Erismann Ch., *Between Greek and Latin: Eriugena on Logic*, w: *A Companion to John Scottus Eriugena*, red. A. Guui, Brill, Leiden 2020, s. 93–110, https://doi.org/10.1163/9789004399075_006.

- Jeauneau É., *Les écoles de Laon et d'Auxerre au IX^e siècle*, w: tegoż, *Études érigéniennes*, Études Augustiniennes, Paris 1987, s. 57–84.
- Jeauneau É., *Jean Scot Érigène et le Grec*, „Archivum Latinitatis Medii Aevi” 1978, t. 41, s. 5–50.
- Marenbon J., *Early Medieval Philosophy (480–1150). An Introduction*, Routledge, London–New York 1988, <https://doi.org/10.4324/9780203313879>.
- Marenbon J., *Eriugena and the 'Categoriae Decem'*, w: *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, red. W. Beierwaltes, Carl Winter – Universitätsverlag, Heidelberg 1980, s. 117–134.
- Marenbon J., *Eriugena, Aristotelian Logic, and the Creation*, w: *Eriugena and Creation. Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenian Studies, Held in Honor of Edouard Jeauneau, Chicago, 9–12 November 2011*, red. W. Otten, M.I. Allen, Brepols, Turnhout 2014, s. 349–368, <https://doi.org/10.1484/M.IPM-EB.1.102067>.
- Marenbon J., *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology, and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511562327>.
- Minio-Paluello L., *Praefatio*, w: *Aristoteles Latinus*, I.1–5. *Categoriae vel Praedicamenta*, Desclée de Brouwer, Bruges 1961, s. IX–XCVI.
- Mueller-Jourdan P., “Where” and “When” as Metaphysical Prerequisites for Creation in Ambiguum 6, w: *Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection. Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor, Belgrade, October 18–21, 2012*, red. M. Vasiljević, Sebastian Press, Belgrade 2013, s. 287–296.
- Rorem P., *Eriugena's Commentary on the Dionysian "Celestial Hierarchy"*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2005.
- Steel C., *Maximus Confessor and John Scottus Eriugena on Place and Time*, w: *Eriugena and Creation. Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenian Studies, Held in Honor of Edouard Jeauneau, Chicago, 9–12 November 2011*, red. W. Otten, M.I. Allen, Brepols, Turnhout 2014, s. 291–318, <https://doi.org/10.1484/M.IPM-EB.1.102065>.
- Żrebiec A., *Topon atque usian telon dat rebus et archin. Bóg, świat i kategorie w Occupatio I, 1–63*, w: Odon z Cluny, *Occupatio*, tłum. E. Buszewicz, „Źródła Monastyczne”, t. 98, cz. 2, Tyniec, Kraków [w druku].

Streszczenie

W czasach karolińskich kategoria „miejsca” (*locus*) stanowiła jedno z kluczowych pojęć filozofii. Punktem wyjścia rozważań na ten temat była przypisywana św. Augustynowi parafraza Arystotelesowskich *Kategorii*: *Categoriae Decem*. W wieku IX za dodatkowe źródło służyły przetłumaczone przez Jana Szkota Eriugene pisma Maksyma Wyznawcy. Opierając się na wspomnianych źródłach, autorzy, tacy jak Alkuin, Eriugena, Odon z Cluny i liczni pomniejsi, nieznani z imienia glosatorzy, wypracowali cztery sposoby rozumienia kategorii *locus*, które – choć niezależne od siebie – nierzadko pojawiały się w tekstach równolegle. Po pierwsze „miejsce” jako kategoria stanowiło jeden z predykatów powszechnie odnoszących się do rzeczywistości. Po drugie, zgodnie z Arystotelesowską definicją z *Fizyki*, „miejsce” oznaczało zewnętrzną granicę bezpośrednio okalającą daną rzecz. Po trzecie, w ślad za Maksymem Wyznawcą *locus* identyfikowane było z warunkiem koniecznym istnienia, kategorią, której wymyka się jedynie Bóg. Wreszcie Eriugena utożsamiał *locus* z definicją istotową, będącą określeniem nie tylko cielesnej, ale również duchowej rzeczywistości.

Słowa kluczowe: miejsce, przestrzeń, kategorie, *Categoriae Decem*, Eriugena, Odon z Cluny

Summary

Locus as Diffinitio: Understanding of the Category of Place in the Carolingian Era

The category of place was a crucial philosophical concept during the times of the Carolingians. The main source that was read at that time was the paraphrase of Aristotle's *Categories* called *Categoriae decem*, which was thought to be the work of Saint Augustine. In the middle of the 9th century, the treatise *Ambigua in Iohannem* by Maximus the Confessor, translated by John Scottus Eriugena, became the second influential work on that matter. Carolingian writers, like Alcuin, Eriugena, Odo of Cluny, and several other anonymous authors, understood the category of place in four different ways, which do not exclude each other and

were often mentioned together. Firstly, they identified *locus* with one of Aristotle's categories, as a general predicate. Secondly, they understood it in the manner of the Aristotelian definition in *Physics* as "the immediate container of that of which it is place" (see *Physics* IV.4). Thirdly, under the influence of Maximus, place was interpreted as a necessary condition of every existence, except the existence of God. Finally, Eriugena identified *locus* with a substantial definition, which characterized not only the corporal but also the spiritual reality.

Key words: place, space, categories, *Categoriae decem*, Eriugena, Odo of Cluny

The *Proslogion*: Philosophy and Logic

Claudio Antonio Testi

(Studio Filosofico Domenicano, Bologna)

Matteo Casarosa

(Università di Pisa, Dipartimento di Matematica)

1. Introduction¹

The *Proslogion*, written by Anselm of Aosta, is certainly one of the most original works in the history of philosophical and theological thought, so much so that it continues to arouse heated debates and innovative research.² Currently, the vast criticism tends to be focused on the famous chapter 2,³ in which the existence of *id quo maius cogitari non possit* (or *id quo maius cogitari nequit*: “something than which a greater is not conceivable” abbreviated as IQM)⁴ is demonstrated, but in

¹ This essay is largely indebted to conversations and correspondence with Francesco Berto and David Cerny whom we thank and of course excuse from any errors contained in this document. We also thank the reviewers of this article for their relevant comments and suggestions.

² On the history of ontological arguments, see R.G. Tomossi, *Prove logiche dell'esistenza di Dio: da Anselmo a Kurt Gödel*, Milano 2005; F. Tomatis, *L'argomento ontologico: l'esistenza di Dio da Anselmo a Schelling*, Milano 2010; G. Piazza, *Il nome di Dio*, Bologna 2000; G. Oppy, *Ontological Arguments*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), ed. E.N. Zalta, URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/ontological-arguments/>.

³ An exception that is worth noting is the important article of J. Archambault *Monotonic and Non-Monotonic Embeddings of Anselm's Proof*, “Logica Universalis” 2017, Vol. 11, pp. 121–138, where the entire structure of the *Proslogion* is analyzed using non-monotonic logics.

⁴ Anselm, *Proslogion*, in: Anselm, *Monologion and Proslogion: With the Replies of Gaunilo and Anselm*, ed. T. Williams, Indianapolis 1995, ch. 2, p. 100.

fact the whole of Anselm's work has a broader and unitary structure that can be divided into three parts:⁵

1° Beginning: invocation and prayer (ch. 1)

2° Ascent:

I. Chapter 2: IQM *exists in reality* (principle of existence)

II. Chapters 3–13: IQM *is the Best of all, than which nothing better is conceivable* (*Summum Omnium, quo nihil Melius cogitari potest*; principle of excellence)

III. Chapters 14–15: IQM is not conceivable (*Quiddam Maius quam cogitari possit*; principle of transcendence)

IV. Chapters 16–23: other divine attributes which are demonstrated or clarified in the light of the three preceding principles

3° Ending: the fullness of joy (ch. 24–26)

In this article, which has to be considered only an interpretative proposal that could be developed in future studies, we wish to highlight this articulation through two methods of analysis: informal [2] and formalized [3].

The theses we will try to demonstrate are the following:

1) The line of demonstration (also known as *unum argumentum*⁶) contained in this work is only valid for IQM and not for similar entities.

2) The work has an overall unity and an ascending trend [4].

Parts 2–3 of this article have the same structure and numbering of the paragraphs, because they express the same contents, albeit through two different types of language (informal vs formalized), for which they are “readable” independently, depending on the training of the reader. However, it is recommended that the readers acquaint themselves with both parts in order to adequately grasp the depth and rigour of Anselm's work: for this reason, we have tried to make the formal part accessible even to non-specialists through intuitive explanations and concrete examples.

⁵ See I. Sciuto, *Introduzione*, in: Anselmo, *Proslogion*, ed. I. Sciuto, Milano 1996, pp. 5–76. In this paper we will use the English version edited by T. Williams (Anselm, *Monologion and Proslogion: With the Replies of Gaunilo and Anselm*, ed. T. Williams, Indianapolis 1995) of which we have translated “cogitare” as “conceive” (rather than “think”), and “in intellectu” as “in the intellect” (rather than “in understanding”); the Latin fragments are quoted from Anselmo, *Proslogion*, ed. I. Sciuto, Milano 1996.

⁶ Anselm, *Proslogion*, op. cit., Proemium.

2. Informal Analysis of the *Proslogion*

2.0. Premise⁷

Before proceeding with the analysis, some observations on the basic “concepts” of the *Proslogion* are appropriate:

- a) “Something than which a greater is not conceivable” indicates something understandable but which, at least at the beginning of the path, has no determined positive content;
- b) In this sense, Anselm distinguishes between existence within the intellect (for example, the image of a painting that you want to paint; the definition of something, for instance an island) and existence in reality (the actual painting or island).

For it is one thing for an object to exist in the intellect and quite another to understand that the object exists [in reality]. When a painter, for example, conceives in advance what he is going to paint, he has it in his intellect, but he does not yet understand that it exists [in reality], since he has not yet painted it. But, once he has painted it, he has it both in his intellect and understands that it exists [in reality] because he has now painted it.⁸

- c) Another fundamental distinction is between the ability to conceive (“cogitare”) and to understand (“intelligere”)⁹: according to Anselm we can only understand something true (for example, if Socrates exists, we can understand that Socrates exists but we cannot understand that Socrates does not exist), while we can conceive something different from what we have understood (for instance, if we have understood that Socrates exists, we can conceive that Plato does not exist); however, Anselm denies that we can conceive a contradiction (for example, “Socrates exists and Socrates does not exist”):

⁷ This section is based on C.A. Testi, *Unicità e unità dell'Unum Argumentum di Anselmo d'Aosta, “Aquinas”* 2021, Vol. 2, pp. 473–491.

⁸ Anselm, *Proslogion*, op. cit., ch. 2, p. 100. “Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intendere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturum est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit.”

⁹ J. Barnes correctly distinguishes “esse in intellectu,” “intelligere” and “cogitare” (*The Ontological Argument*, London–Basingstoke 1972, pp. 9–11).

For even if nothing that actually exists can be understood not to exist [we cannot understand something different from reality, but only understand what really is], everything can be conceived to not exist [we can conceive something different from this reality], except for that which exists supremely [see 2.2, 3.2]. And yet we cannot conceive of something as not existing even while we know that it exists, since we cannot conceive of it as existing and not existing at the same time.¹⁰

Conceiving also differs from affirming or simply hypothesizing (see 3.0.6 RCo1–2).

We now turn to illustrating the ascent (2°) in its three central speculative steps I–II–III.

2.1. IQM Exists in Reality (Ch. 2)

2.1.1. *Unum Argumentum*: Logical Structure

Here is the famous passage from chapter 2, which we have divided into six passages:

(1) So even the fool must admit that something than which nothing greater can be conceived exists at least in his intellect, since he understands this when he hears it, and whatever is understood exists in the intellect. And surely that than which a greater cannot be conceived cannot exist only in the intellect. (2) For if it exists only in the intellect, (3) it can be conceived to exist in reality as well, (4) which is greater. (5) So if that than which a greater cannot be conceived exists only in the intellect, then the very thing than which a greater cannot be conceived is something than which a greater can be conceived. But that is clearly impossible. (6) Therefore, there is no doubt that something than which a greater cannot be conceived exists both in the intellect and in reality.¹¹

¹⁰ Anselm, *Reply to Gaunilo*, in: Anselm, *Monologion and Proslogion: With the Replies of Gaunilo and Anselm*, ed. T. Williams, Indianapolis 1995, p. 133. “Nam et si nulla quae sunt possit intelligi non esse, omnia tamen possit cogitari non esse, prater id quo summe est. [...] Et non possumus conceive non esse, quamdiu scimus esse, quia non possumus conceive esse simul et non esse.”

¹¹ Anselm, *Proslogion*, op. cit., ch. 2, p. 100. “1) Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. 2) Si enim vel in solo intellectu est, 3) potest cogitari esse et in re, 4) quod maius est. 5) Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est

The argument, therefore, has the following structure:

- 1) It refers IQM to the intellect.
- 2) It assumes that this does not have a certain property.
- 3) It conceives something that *has* said property instead.
- 4) In the light of a hierarchy principle, it can be deduced that the latter is greater than IQM.
- 5) A contradiction follows.
- 6) It negates hypothesis 2, which caused contradiction 5.

The proof of the existence of IQM can therefore be rewritten as follows:

- 1) If someone says “something than which a greater is not conceivable,” he understands what he is saying; therefore, something than which a greater is not conceivable exists at least in one’s intellect.
- 2) Let’s assume that this *does not exist in reality* (= exists *only* in the intellect).
- 3) If so, it would be conceivable that something than which a greater is not conceivable exists in reality.
- 4) But then, since what exists in reality is greater than what does not exist in reality, something greater than what was indicated in 1) as something than which a greater is not conceivable, *is conceivable*.
- 5) It would follow that something than which a greater *is not* conceivable (1) is something than which a greater *is* conceivable (4).
- 6) However, 5) is contradictory; therefore, hypothesis 2, from which this contradiction derives, must be denied, and therefore something than which a greater is not conceivable exists in reality.

2.1.2. *Unum Argumentum* and Specific Entities

It is now a question of understanding why this proof applies only to IQM and not to specific entities. Consider, for example, the concept of “the island than which a greater island is not conceivable,” which takes up Gaunilo’s objection based on the idea of a “fabulous island.”¹² Now, this notion, apparently superimposable on IQM, is actually much more complex because:

quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. 6) Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.”

¹² According to Gaunilo, with Anselm’s argument it is also possible to demonstrate an “island, more excellent than all others on earth” (Gaunilo, *Answer on Behalf of the Fool*, in: Anselm, *Monologion and Proslogion: With the Replies of Gaunilo and Anselm*, ed. T. Williams, Indianapolis 1995, p. 125: “insulam illam terris omnibus praestantiorē vere esse alicubi in re”). Here, in ad-

- it thematizes an entity of a certain type (an island), which was not the case for IQM, whose nature and properties were not assumed;
- contains three conditions whose non-conceivability is declared, namely, that:
 - a1 – this is an island;
 - a2 – and something is an island;
 - a3 – which is greater than this.

Let's see what happens to the proof using the same demonstration strategy:

- 1) If someone says "this island than which a greater island is not conceivable" (or "it is not conceivable that this is an island and something is greater than this"), he understands what he is saying; therefore, this island than which a greater island is not conceivable exists at least in one's intellect.
- 2) Let's assume that this does not exist in reality.
- 3) If so, it would be conceivable that the island than which a greater island is not conceivable and such that it exists in reality.
- 4) But then, since what exists in reality is greater than what does not exist in reality, it is conceivable that that (conceivable in 3) is greater than this (in 1).

But 1) ("it is not conceivable that this is an island and something is an island greater than this") and 4) ("it is conceivable that that is greater than this") do not contradict each other, one not negating the other, while in *unum argumentum* 4) was the exact negation of 1). From 4) it follows at most that this island is not IQM, given that one can conceive something greater. Nor can "the island than which a greater island is not conceivable" enjoy (as IQM: see 2.2) the property of "being inconceivable as non-existent in reality" because, as a given limited entity, it is always conceivable as non-existing in reality: this is how Anselm replies to Gaunilo.¹³

2.1.3. *Unum Argumentum* and the Greatest

Similar considerations can also be made for demonstrations centred on the concept of "greatest": in fact, even admitting that "something greater than everything else" exists in our intellect, if we assume that this does not exist in reality, it does

dition to the error of applying the argument to specific entities, he also uses the concept of "best" ("more excellent than all") and not that of "something than which a greater is not conceivable," as Anselm then points out (Anselm, *Reply to Gaunilo*, op. cit., ch. 3, p. 134 ff.).

¹³ Anselm, *Reply to Gaunilo*, op. cit., ch. 3, p. 132.

not follow that it exists in reality, but only that an existing greater is conceivable, that is conceivable as greater than the not existing greatest:

For what if someone were to say that something exists that is greater than everything else that exists, and yet that this very thing can be conceived not to exist, and that something greater than it can be conceived, although that greater thing does not actually exist? [...] In this case we would need another premise, besides the mere fact that this being is said to be “greater than everything else.”¹⁴

Anselm in fact adds that, although the existence of the greatest cannot be demonstrated, it is possible to demonstrate that IQM, which exists in reality, must also be the greatest, for the same reasons as above: if IQM were not the greatest, since the greatest is greater than the non-greatest, it would be possible to conceive a greater than that which a greater is not conceivable, which is contradictory (see 3.1.3):

For that than which a greater cannot be conceived cannot be understood as anything other than the one thing that is greater than everything else. Therefore, just as that than which a greater cannot be conceived is understood and exists in the intellect, and therefore is affirmed to exist in actual fact, even so that which is said to be greater than everything else is with necessity inferred to be understood, to exist in the intellect, and consequently to exist in reality.¹⁵

Also using the concept of “conceivable as greater than everything,” similar limitations are encountered: in fact, as for the island, if the conceivable as greater than everything else does not exist, it follows only that something greater than it will be conceivable, but this is quite different from proving that it exists in reality (see 3.1.3).

¹⁴ Ibid., ch. I.5, p. 135. “Quid enim si quis dicat esse aliquid maius omnibus quae sunt, et id ipsum tamen posse cogitari non esse, et aliquid maius eo etiam si non sit, possit tamen cogitari? [...] Illud tamen indigiet alio argumento quam hoc quod dicitur ‘omnibus maius.’”

¹⁵ Ibid. “Nullatenus enim postest intelligi ‘quo maius cogitari non possit’ nisi id quod solum omnibus est maius. Sicut ergo ‘quo maius cogitari nequit’ intelligitur et est in intellectu, st ideo esse in rei veritate asseritur: sic quod maius dicitur omnibus, intelligi et esse in intellectu, et idcirco re ipsa esse ex necessitate concluditur.”

2.1.4. *Unum Argumentum* and the Perfect Entity (*Ens Perfectissimum*)

The proof is not valid even if, instead of IQM, we use the idea of the perfect entity (see Descartes and most of the moderns).¹⁶ In fact:

- If we intuitively define a perfect entity as a being possessing all perfections, surely it can be deduced that, *if* something can be called the perfect entity, then this must exist in reality, since existence in reality is a perfection: however, as is clear from the emphasized “if,” we are far from proving that the perfect entity exists in reality.
- Even if, as an analogy with IQM, the concept of a perfect entity is extended to its conceivability by stating that “it is conceivable that something is a perfect entity,” if we assume that this does not exist in reality, we can at best deduce that “it is conceivable that this is not a perfect entity,” which is not a negation of the starting point (that would instead be “it is *not* conceivable that this is a perfect entity”; 3.1.2 Theor 1.4).

2.2. IQM Is the Best of All, Than Which Nothing Better Is Conceivable (*Summum, Melius*: Ch. 3–14)

However, the existence of IQM is only the first of a series of steps that gradually attest to other positive properties enjoyed by IQM. These steps are based on the

¹⁶ Descartes said: “But when I concentrate more carefully, it is quite evident that existence can no more be separated from the essence of God than the fact that its three angles equal two right angles can be separated from the essence of a triangle, or than *the idea* of a mountain can be separated from *the idea* of a valley. Hence it is just as much of a contradiction to think of God (that is, a *supremely perfect being*) lacking existence (that is, lacking a perfection), as it is to think of a mountain without a valley” (Descartes, *Meditations on First Philosophy*, in: Descartes, *Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies*, eds. J. Cottingham, B. Williams, Cambridge 2017, V Meditation, p. 52, italics added). The passage clearly shows how the French philosopher manages only to demonstrate that *the idea* of “perfect” implies *the idea* of simplicity and identity between essence and existence, and therefore the *idea* of existence; but it does not prove that the perfect exists. Leibniz observed as much and criticized how Descartes had not previously demonstrated that the idea of a perfect being is possible (e.g., not contradictory; see G. Piazza, *Il nome di Dio*, op. cit., p. 102 ff.). Almost all modern philosophers (Spinoza, Malebranche, Wolf, Baumgarten, Kant, Hegel) work from the idea of a perfect being; see also F. Tomatis, *L'argomento ontologico...*, op. cit.; J.H. Sobel, *Logic and Theism: Arguments For and Against Beliefs in God*, Cambridge 2003, p. 48 ff.). On the logical-mathematical side, Gödel also formalizes the ontological proof, drawing inspiration from Leibniz (see K. Gödel, *Ontological Proof*, in: K. Gödel, *Collected Works. III: Unpublished Essays and Lectures*, eds. S. Feferman, J. Dawson, S. Kleene, G. Moore, R. Solovay, J. van Heijenoort, Oxford 1995, pp. 403–404; G. Lolli, P. Odifreddi, *Kurt Gödel: la prova matematica dell'esistenza di Dio*, Milano 2006).

same demonstration line used above, with the difference that, in step 4, the principle contained therein is modified. Basically, if in the phrase “since what *exists in reality* is greater than what does not exist in reality” we replace “exists in reality” with:

- 2) is inconceivable as non-existent in reality (ch. 4);
- 3) is the creator of all things from nothing (ch. 5);
- 4) is all that is better to be than not to be (ch. 5);
- 5) is most perceptive (ch. 6);
- 6) is omnipotent (ch. 7);
- 7) is merciful (ch. 8);
- 8) is impassable (ch. 8);
- 9) is supremely just (ch. 9–11);
- 10) is supremely good (ch. 9–11);
- 11) is blessed (ch. 11);
- 12) is *per se* (ch. 12);
- 13) is limitless (ch. 13);
- 14) is omnipresent (ch. 13);
- 15) is eternal (ch. 13).

It will be shown that IQM exists in reality and also has all these fourteen perfections so that IQM can also be understood as the Best of all, than which nothing better is conceivable (“*summum omnium, quo nihil melius cogitari potest*”).¹⁷

Of particular interest is the second demonstrated positive property of IQM, as it concerns its conceivability. In fact, in principle, it is conceivable that an IQM does not exist in reality; Anselm, however, here rejects this possibility by showing that “IQM is inconceivable as non-existent in reality,” along with the line of argument set out in 2.1.1:

- (1) This [being] exists so truly that (2) it cannot even be conceived not to exist [in reality]. (3) For it is possible to conceive that something exists [in reality] that cannot be conceived not to exist [in reality], and such a being is greater than one that can be conceived not to exist [in reality]. (4) Therefore, if that than which a greater cannot be conceived can be conceived not to exist [in reality], then that than which a greater cannot be conceived is not that than which a greater cannot be conceived; (5) then this is a contradiction. (6) So

¹⁷ Anselm, *Proslogion*, op. cit., ch. 14.

that than which a greater cannot even be conceived exists so truly that it cannot be conceived not to exist [in reality].¹⁸

2.3. IQM Is Not Conceivable (*Maius Quam Cogitari Possit*: Ch. 15)

In chapter 15 we reach the pinnacle of the *Proslogion* since we demonstrate that IQM, in addition to existing in reality and being the Best, is also greater than any different conceivable. Sciuto calls this the “principle of transcendence”¹⁹ because it can even be read as a statement that IQM is not conceivable:

Therefore, Lord, you are not merely that than which a greater cannot be conceived; you are something greater than can be conceived. For since it is possible to conceive that such a being exists, then if you are not that being, it is possible to conceive something greater than you. But that is impossible.²⁰

As can be seen from this short passage, the usual demonstration strategy is used, in which we replace “exists in reality” with “is greater than any different conceivable”:

- 1) If someone says “something than which a greater is not conceivable,” such a person understands what he is saying, so that something than which a greater is not conceivable exists at least in one’s intellect.
- 2) Let’s assume that this is not greater than any different conceivable.
- 3) If so, it would be in fact possible to conceive something than which a greater is not conceivable, which is also greater than any different conceivable.
- 4) But then, since what is greater than any different conceivable is greater than what is not greater than any different conceivable, one conceives something greater than what is indicated in 1) as something than which a greater is not conceivable.

¹⁸ Ibid., ch. 3, pp. 100–101: “Quo utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest. Quare si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id quo maius cogitari nequit; quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse.”

¹⁹ I. Sciuto, *Introduzione*, op. cit., p. 47 ff.

²⁰ Anselm, *Proslogion*, op. cit., ch. 15, p. 109. “Ergo domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit.”

- 5) It would follow that something than which a greater is not conceivable (1) is something than which a greater *is* conceivable (4).
- 6) However, 5 is contradictory; therefore, hypothesis 2, from which this contradiction derives, must be denied, meaning that something than which a greater is not conceivable *is greater than any different conceivable*.

This reading then gives in to an almost mystical discourse because, if one interprets the very short text of chapter 15 in a certain way, it follows that IQM is not conceivable. If, in fact, it were conceivable then it would be possible to conceive something so great that it is not conceivable, and this would be greater than that of which nothing greater is conceivable, which is a contradiction (see 3.3). This extraordinary result is, in our opinion, also confirmed in the rest of the *Proslogion*: it will be shown, for example, that IQM is the supreme light (principle of perfection), but also inaccessible (principle of transcendence):

Lord, this is the inaccessible light in which you dwell. [...] My intellect cannot see that light my intellect does not grasp it, and the eye of my soul cannot bear to look into it for long. It is dazzled by its splendor, vanquished by its fullness, overwhelmed by its vastness, perplexed by its extent. O supreme and inaccessible light.²¹

Similar proceedings occur in the subsequent chapters with the attributes of: harmony, perfume, taste, sweetness, beauty (ch. 17), simplicity (ch. 18), omnipresence (ch. 19), antecedence and superiority above all things (ch. 20), eternity (ch. 21), He who is (ch. 22), tri-unity (ch. 23).

3. Logical Analysis of the *Proslogion*

3.0. On the Formal Language Adopted

3.0.1. Premise: Basic Concepts

Here we will propose an analysis of the *unum argumentum* with a formal language which seeks to be:

²¹ Ibid., ch. 16, p. 110, italics added. "Vere, domine, haec est lux inaccessibilis, in qua habitas. [...] Non potest intellectus meus ad illam. Nimis fulget, non capit illam, nec suffert oculus animae meae diu intendere in illam. Reverberatur fulgore, vincitur amplitudine, obruitur immensitate, confunditur capacitate. O *summa et inaccessibilis* lux."

- as close as possible to the text of the *Proslogion*;
- as simple as possible, precisely because the *unum argumentum* had to be understandable to everyone.

For these reasons we will avoid using modal logic and we will leave the more “technical” logical comments in the footnotes and in the appendices.

To develop this analysis the same contents as those showed in part 2 will be expressed in a more formal language. Thus, more symbols will be used, and we will take for granted the syntax and semantics of the classical propositional calculations and predicative calculations (PC).

It is important to emphasize that the aim of this article is to express more precisely the content of the *Proslogion* and Anselm’s ideas. For this reason, we do not consider it necessary to carry out a proof of the consistency of the theory, which could be attempted in a future article of an exclusively formal character; however, in Appendix B we develop some theorems regarding the inconsistency of another version of the theory with an additional axiom and the use of quantifiers in our theory.

Let’s start with our analytical interpretation of the “notion” of “id quo maius cogitari non possit”:

- a) “Id”: this refers to something, and for this we will use “ $\exists x$ ” (“for something”) and “ x ” (“something”) (see 3.0.2);
- b) “Quo”: “of which,” indicates a relationship that “id” must have with something else – this something (the “of which” of “ x ”) can be expressed by referring to the variable “ y ” (which stands for any noun constant: “ $\forall y$ ”)
- c) “Maius”: we will read this notion in the sense of a strict great order (“ $>$ ”: see RCo1–2);
- d) “Cogitari”: this decisive verb concerns the possibility of conceiving situations in which a subject does or does not have a certain predicate so, logically, it takes as predicates any formula with free variables and possibly some bound variables, and including propositions, considered as nullary predicates, as arguments. Conceivability is governed by two rules (RCo 1–2), which forbid conceiving what leads to a contradiction, but allow for conceiving that that we have not understood (see 2.0.c for the difference between “to conceive” and “to understand”).
- e) “Non possit”: we interpret this as a simple negation, without resorting to the notion of the possibility of modal logic, in light of the equivalent for-

mulation of “id quo maius cogitari nequit” in which “possit” does not appear.

During formalization we will also be able to thematize two notions of existence:

- f) *Existence in the intellect*: something exists in the intellect when it is accepted as the principle of a theory or is recalled as a line within a demonstration (see Pr IQM and Theor 1.1, line 1);
- g) *Existence in reality*: we will use the predicate “ $ex(\dots)$ ” which applies precisely to what exists in reality, and therefore does not exist in the intellect alone.

3.0.2. Primitive Symbols and Their Interpretation

We will use the usual symbols for:

- $\{, [, (,),], \}$: usual brackets.
- x, y, z : noun variables.
- a, b, c : noun constants.
- X, Y, Z : variables for predicates.
- $P, Q, P_1, \dots, P_{15}$: unary predicate symbols.
- A, B, C, D : symbols for propositions.
- $\sim, \vee, \wedge, \rightarrow, \leftrightarrow$: propositional connectives of negation, disjunction, conjunction, implication, bi-implication.
- $\vdash$: derivation.
- $=$: identity.
- $>$: greater than (see also footnote 29).
- $\perp$: symbol for a contradiction (see RCo1 for a detailed explanation).

We will also use the following symbols:

- $Co(\dots)$ = “conceivable that.” If “ A ” is a proposition then “ $Co(A)$ ” will in turn be a proposition (which we can also think of as a nullary predicate); if “ A ” is a formula with number n of free variables we can think of it as a n -ary predicate, and “ $Co(A)$ ” will also be an n -ary predicate, which we add to our signature.
- $ex(\dots)$ = “exists in reality” (predicate saturable by noun variables or constants).
- $co(\dots)$ = “conceivable” (predicate saturable by noun variables or constants).

- $\forall x; \exists x$: universal and particular quantifiers. We want to make clear that for these quantifiers the variable “ x ” can also be substituted by empty noun constants, meaning that they do not denote something which really exists, for instance, “Pegasus” or “Nothing.” Because of this, the quantifier “ $\exists x$ ” should be read as “for some x ” or “for something,” and not as “there exists an x such that...” This way, the proposition “ $\sim ex(\text{Pegasus})$ ” will be true (indeed, Pegasus does not exist in reality) and there will be no problem with propositions such as “ $\exists x \sim ex(x)$,” that is, “for some x , x does not exist in reality.”²² We assume that with this interpretation the inference rules for quantifiers of classical logic still hold. There will be a reminder on this topic in 3.0.6.

3.0.3. Syntax and Semantics

In our formal analysis of the *unum argumentum* we will use the classical syntax and the semantics of classical predicate logic and the propositional calculus.

3.0.4. Axioms

The following axiom states that something corresponds to the description of IQM.

Pr IQM) $(\exists x)(\forall y) \sim Co(y > x)$ (*Something is such that a greater is not conceivable*)

In other words “for some x , for every y , a y greater than x is not conceivable.”

Note that Pr IQM:

- is not a definition expressed through material equivalence ($P \leftrightarrow Q$) (see Def GAC and Def INE below), but rather a sentence that describes an undetermined x ;²³

²² The topic is of course linked to that of existence in logic exposed by W.O. Quine (*On What There Is*, in: W.O. Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge, MA, 1953, pp. 1–19). The literature on it is abundant: for an overview one can see, for example, M. Reicher, *Nonexistent Objects*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), ed. E.N. Zalta, URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/nonexistent-objects/>. For a rigorous exposition on the use of quantifiers extended to the case of empty terms, see C. Lejewski, *Logic and Existence*, “British Journal for the Philosophy of Science” 1954, Vol. 5, pp. 104–119; D.P. Henry, *Medieval Logic and Metaphysics*, London 1972, pp. 25–32.

²³ Here we follow T.A. Robinson and his detailed analysis (*A New Formalization of Anselm’s Ontological Argument*, in *Philosophy Faculty Publications* 2004, Vol. 6, URL: http://digitalcommons.csbsju.edu/philosophy_pubs/6, pp. 3–5).

- is not a logical truth like “ $A \rightarrow A$ ” (“if A then A ” is a tautology whose truth table is always true); for this reason, the *Proslogion* cannot be reduced to a purely logical dimension but, in this sense, *only if* a concretely empirical subject recognizes and proves²⁴ that Pr IQM makes sense, then he must necessarily accept all that follows;
- says nothing about the conceivability or non-conceivability of IQM, nor does it state that it is greater than something.

In the proofs we will use, like Anselm does, this description as an accepted truth (like an axiom), because its “poor” logical content could be accepted by everyone (see 3.1.4).

In sections 3.1.2–4 we will consider some other propositions that state that similar descriptions are satisfied by something, simply in order to show that from them one cannot derive the real existence of the objects described: unlike Pr IQM, such propositions are not axioms within our theory; rather, they only serve the purpose of showing the “strength” and unique character of Pr IQM.

Ax Hier₁ $(\forall x)(\forall y) \{[\sim ex(x) \wedge ex(y)] \rightarrow y > x\}$

It is the first Hierarchy Axiom, according to which if x does not exist in reality while y does, then y is greater than x .

In 3.2 and 3.3, seventeen similar Hierarchy Axioms will be introduced. Each of them thematizes a predicate that must be interpreted not simply as a property, but as a perfection that makes a being be greater than another. To make the text of the *Proslogion* even better as a theoretical path, in which the initial notion of IQM is gradually enriched with perfections, all these hierarchies could be defined in an almost recursive way, also referring to the perfections demonstrated in the previous steps, according to this axiom schema:

Ax Hier_n $(\forall x)(\forall y) \{[P_1(x) \wedge P_1(y) \wedge \dots \wedge P_{n-1}(x) \wedge P_{n-1}(y) \wedge \sim P_n(x) \wedge P_n(y)] \rightarrow y > x\}$

That is: if x and y both enjoy the properties P_1 - P_{n-1} , but only y enjoys P_n , then y will be greater than x . In this way, to prove Theorem i , the first step will be to recall the theorem in which the Hierarchy Axiom $i-1$ was used (see, for ex-

²⁴ For the concept of “to prove” as distinct from that of “to demonstrate,” but fundamental for understanding the *Proslogion* as well, see G. Barzaghi, *La prova dell'esistenza di Dio. Il retroscena metafisico della dimostrazione*, “Aquinas” 2019, Vol. 62, No. 1–2, pp. 11–20.

ample, 3.3, Theor 3.1, footnote 46, line 1.1). Note that the rule works also in case x lacks more than one of those predicates with respect to y ,²⁵ and holds only for some properties listed in a definite order (so it does not hold for every property).²⁶

3.0.5. Definitions

In sections 3.2 and 3.3 these definitions will be used:

Def GAC) $(\forall x) \{GAC(x) \leftrightarrow (\forall y) [(x \neq y) \wedge co(y)] \rightarrow x > y\}$
(x is greater than any different conceivable if and only if for every different conceivable object, x is greater)

Def INE) $(\forall x) \{INE(x) \leftrightarrow \sim Co[\sim ex(x)]\}$
(x is inconceivable as non-existent in reality if and only if it is not conceivable that it does not exist in reality)

3.0.6. Derivation Rules

We will use the classical rules for the quantifiers, where A is a proposition containing the variable x or the constant a :

EE) $(\exists x) A[x] \vdash A[a]$ ²⁷
 (Elimination of the particular quantifier, where “ a ” is a constant not previously used in the proof)²⁸

²⁵ In fact, if x lacks 1 + n predicates with respect to y then it lacks at least one, and so the conclusion “ $y > x$ ” follows anyway. More formally:

1) $P(x) \wedge P(y) \wedge \sim [Q(x)] \wedge Q(y) \wedge \sim [R(x)] \wedge R(y)$	hp
2) $P(x) \sim P(y) \wedge \sim [Q(x)] \wedge Q(y)$	1, CP: $(A \wedge B \wedge C) \rightarrow (A \wedge B)$
3) $y > x$	2, Ax Hier ₁

²⁶ In this respect, we could hypothesize this case:

1) $P_1(x) \wedge P_1(y)$	(In our article this means: $ex(x) \wedge ex(y)$)
2) $P_2(x) \wedge \sim P_2(y)$	(In our article this means: $\sim INE(x) \wedge INE(y)$)
3) $\sim P_3(x) \wedge P_3(y)$	(Where P_3 is a fixed property not defined)

From this data it follows that:

4) $x > y$ For Ax Hier₂ and 1–2

However, it *does not* follow that

5) $y > x$

In fact, from 1 + 3 which is: $P_1(x) \wedge P_1(y) \wedge \sim P_3(x) \wedge P_3(y)$, it is not possible to apply any axiom of hierarchy to derive 5). In other words, for every n , Ax Hier _{n} must be applied to n fixed properties in a fixed order.

²⁷ E.g. “EE x/a ” means that in a line the particular quantifier “ $(\exists x)$ ” has been removed and the variable “ x ” has been everywhere replaced with the constant “ a .”

²⁸ We can make this rule work by making our theory into a Henkin theory the usual way, adding appropriate constants and axioms (L. Henkin, *The Completeness of the First-Order Functional*

- EU)** $(\forall x) A[x] \vdash A[a]$
(Elimination of the universal quantifier)
- IE)** $A[a] \vdash (\exists x) A[x]$
(Introduction of the particular quantifier)
- UE)** $(\forall x) A(x) \leftrightarrow \sim(\exists x) \sim A(x)$
(Definition of the universal quantifier by the existential quantifier)

Two additional rules governing conceivability are introduced, in the form of axiom schemata:

- RCo1)** For every A and A^* we have the corresponding axiom:
 $A \rightarrow Co(A^*)$

where A is any proposition and A^* is a proposition such that $\{A^* \wedge O\} \not\vdash \perp$ (from A^* together with the strict order axioms²⁹ for “ $<$ ” no contradiction follows) and differs from A at most insofar as:

- one constant has been consistently replaced by a different constant;
- it is the negation of A except for the fact that one constant has been consistently replaced by a different constant.

The sentence “ O ” expresses the fact that “ $<$ ” is a strict order. By “ $\not\vdash \perp$ ” we mean “the negation of a tautology does not follow,” or equivalently (by the Soundness and Completeness theorems) that the sentence or theory preceding the expression is satisfiable (that is, has a model). This is the sense in which we will use the terms “contradictory” or “self-contradictory” in the following.

For instance, if A is the proposition “ $P(a)$ ” interpreted as “Socrates runs” then it can be derived:

- 1 – “ $Co[P(a)]$ ” = “It is conceivable that Socrates runs.”³⁰
- 3 – “ $Co[P(b)]$ ” = “It is conceivable that Plato runs.”
- 4 – “ $Co[\sim P(b)]$ ” = “It is conceivable that Plato does not run.”

But it cannot be derived, for example, “It is conceivable that Socrates runs and Socrates does not run.”

Calculus, “The Journal of Symbolic Logic” 1949, Vol. 14, No. 3, pp. 159–166).

²⁹ The strict order axioms are irreflexivity, antisymmetry, and transitivity. These mean respectively that “ $a < a$ ” does not hold for any “ a ”; if “ $a < b$ ” holds, then “ $b < a$ ” does not hold; and if “ $a < b$ ” and “ $b < c$ ” hold, then “ $a < c$ ” holds.

³⁰ In Appendix B we will show that, if in RCo1 is included the possibility to conceive the negation of accepted propositions (RCo1.2: $Co[\sim P(a)]$ = “It is conceivable that Socrates does not run”), the theory is inconsistent.

RCo2) For any propositions A , B and C such that $A, B \vdash C$ and $\{C \wedge O\} \not\vdash \perp$, we have the axiom:
 $[Co(A) \wedge Co(B)] \rightarrow Co(C)$ ³¹

This rule is a sort of *modus ponens* based on the conceivability of the clauses of the antecedent, and states that if:

- “ A is conceivable” and “ B is conceivable”;
 - and from A and B one can derive C ;
 - and “ C ” is such that $\{C \wedge O\} \not\vdash \perp$;
- then we can derive “ C is conceivable.”

For instance, if:

- “It is conceivable that Plato is the husband of Xanthippe” ($Co(A)$);
- and “It is conceivable that Plato is the teacher of Socrates” ($Co(B)$);
- and from “Plato is the husband of Xanthippe” (B) and “Plato is the teacher of Socrates” (A) derives “The husband of Xanthippe is the teacher of Socrates” (C);
- given that “The husband of Xanthippe is the teacher of Socrates” is not self-contradictory,

then it is derivable that “It is conceivable that the husband of Xanthippe is the teacher of Socrates” ($Co(C)$).

Essentially, in a deduction in which there are conceivable sentences, one can mentally cancel “ Co ” and hence derive a non-contradictory consequence, and then *must* add that this consequence is only conceivable (adding “ Co ” to what is derived).³²

One might think that there is a vicious circle, since it seems that the description of RCo1 and RCo2 depends on whether no contradiction follows from a certain formula within the system, while the system itself is being described, among other things, by these axiom schemata. Actually, for RCo1 and RCo2, the fact that a certain formula constitutes or not an instance of the axiom schema depends only on the consistency of a single proposition, $A^* \wedge O$ or $C \wedge O$ respectively, con-

³¹ We can of course take a tautology for B and apply this rule just with A and C . In other words, if $A \vdash C$ and C is not self-contradictory: $Co(A) \rightarrow Co(C)$.

³² These rules obviously do not exhaust the theme of conceivability, which, moreover, is a very recent field of study, not reducible to the modal concept of possibility (see T.S. Gendler, J. Hawthorne, eds., *Conceivability and Possibility*, Oxford 2002). In fact, since cats in our world are of different colours, it is possible to have a *different* world where there are only black cats, while it can be conceived that *in our world* cats are only black (even though this is false).

sidered in itself, and not together with the other axioms of our theory. This means that it is enough to produce a model for $\{A^* \wedge O\}$ or $\{C \wedge O\}$ to show that they do not produce contradictions (see Appendix A). In other words, the description depends on whether a contradiction follows or not from the theory that has *as its only axiom* $A^* \wedge O$ or $C \wedge O$ respectively, by applying the usual inference rules of classical first-order logic. Therefore, the nature of these axioms schemata depends on the system described in this paper only in the sense that it depends on its *inference rules*, which are the usual ones, while the system depends on these axioms only in the sense that they contribute to define the *theory*, which is a set of axioms, by being part of it.

Before ending this section, one last remark is needed. We have seen that the symbol “Co” can be applied both to propositions and predicates (including in the latter term any formula with some free variables). Consider the case of a proposition including a predicate, “P,” and a constant, “c,” “P(c).” We can apply the symbol “Co” to it and obtain “Co[P(c).” We can also define the predicate “Co(P)(x)” and then substitute “x” with “c” to obtain “Co(P)(c).” It follows from our setting that these two expressions are formally distinct, but since we do not think that they express something really different about “c” we will assume their equivalence in the following *identification axiom* for the case described above:

Ax ID) $Co[P(c)] \leftrightarrow Co(P)(c)$

In the following, we will use this principle without explicit mention and drop the distinction in parentheses between the two expressions since they are for all purposes identical.

3.0.7. Formal Proofs

In this section, by “formal proof” we mean the derivation of a proposition from axioms or from theorems previously proved. The formal proofs will be carried out with the usual method: numbering the lines on the left, explaining how a certain line is derived from the previous lines indicating the rules and the axioms used. The tautologies of PC (expressed in the right part of the formal proofs) will be used as rules of derivation thanks to the Deduction Theorem.³³ Sometimes we will, with an abuse of notation, refer with “A, $B \rightarrow A \wedge B$ ” to the derivation rule

³³ The implicit use of the Deduction Theorem (TD: $(A, B \vdash C)$ if and only if $A \vdash B \rightarrow C$) allows us to enunciate a theorem as a proposition (from left to right) and to use PC tautologies as deductive rules (from right to left).

that allows us to deduce from two propositions their conjunction. For a proof of the fact that the steps where we use RCo1 and RCo2 correspond indeed to instances of such axioms (that is, that the proposition inside “Co” in the conclusion is not *in itself* contradictory) we refer the reader to Appendix A.

3.1. IQM Exists in Reality (Ch. 2)

3.1.1. *Unum Argumentum*: Logical Structure

Below is the reasoning from 2.1 presented in a more formal way, with comments on the passages to the side and in the footnotes.

Theor 1.1) $(\exists x) \{(\forall y) \sim \text{Co}(y > x) \wedge \text{ex}(x)\}$ ³⁴
(Something than which a greater is not conceivable exists in reality)

³⁴ Here is the detailed formal proof, with some notes of explanation:

1.1)	$(\exists x)(\forall y) \sim \text{Co}(y > x)$	Pr IQM
1)	$(\forall y) \sim \text{Co}(y > a)$	1.1, EE x/a
2)	$\sim \text{ex}(a)$	hp
3.1)	$\text{Co}[(\forall y) \sim \text{Co}(y > b)]$	1, RCo1.3 a/b (In 1, thanks to RCo1-option 3, the constant a is changed into b and “Co” must be added on the left)
3.2)	$\text{Co}[\sim \sim \text{ex}(b)]$	2, RCo1.4 (In 2, thanks to RCo1-option 4, the constant a is changed into b , the negation is added, and “Co” must be added on the left)
3.3)	$\text{Co}[\text{ex}(b)]$	3.2, RCo2, PC: $\sim \sim A \leftrightarrow A$ (In 3.2, thanks to RCo2, “Co” is temporarily canceled, the rule of the double negation is applied, and “Co” must be added on the left)
3)	$\text{Co}\{(\forall y) \sim \text{Co}(y > b) \wedge \text{ex}(b)\}$	3.1–3.3, RCo2, PC: $A, B \rightarrow A \wedge B$ (In 3.1 and in 3.3, thanks to RCo2, “Co” is temporarily canceled, the resulting propositions are unified in a conjunction thanks to PC, and “Co” must be added on the left)
4.1)	$\text{Co}[\text{ex}(b)]$	3, RCo2, PC: $(A \wedge B) \rightarrow B$ (In 3, thanks to RCo2, “Co” is temporary canceled, “ex(b)” is detached thanks to PC, and “Co” must be added on the left)
4.2)	$\text{Co}[\sim \text{ex}(a)]$	2, RCo1.1
4.3)	$\text{Co}[\sim \text{ex}(a) \wedge \text{ex}(b)]$	4.2 + 4.1, RCo2, PC: $A, B \rightarrow A \wedge B$ (From 4.2 and 4.1, thanks to RCo2, “Co” is temporarily canceled and, thanks to PC, the propositions are unified in a conjunction, and ‘Co’ must be added on the left)

In the following we summarize the formal proof, highlighting the six main points of chapter 2 of the *Proslogion* presented in 2.1:

- 1) $(\forall y) \sim \text{Co}(y > a)$ Pr IQM, EE x/a
(Something than which a greater is not conceivable exists in the intellect)³⁵
- 2) $\sim \text{ex}(a)$ hp³⁶
(It is hypothesized that something than which a greater is not conceivable does not exist in reality)
- 3) $\text{Co}\{(\forall y) \sim \text{Co}(y > b) \wedge \text{ex}(b)\}$ 1, RCo1.3; 2, RCo1.4; RCo2, PC: $\sim \sim A \leftrightarrow A$, RCo2, PC: $A, B \rightarrow A \wedge B$
(It is conceived something than which a greater is not conceivable which exists in reality)
- 4) $\text{Co}(b > a)$ 3, RCo2, PC: $(A \wedge B) \rightarrow B$; 2, RCo1.1; RCo2, PC: $A, B \rightarrow A \wedge B$; Ax Hier₁ EU; RCo1.1; RCo2 PC: $[(A \rightarrow B) \wedge A] \rightarrow B$

-
- | | |
|---|---|
| 4.4) $[\sim \text{ex}(a) \wedge \text{ex}(b)] \rightarrow (b > a)$ | Ax Hier ₁ EU $x/a, y/b$ |
| 4.5) $\text{Co}\{[\sim \text{ex}(a) \wedge \text{ex}(b)] \rightarrow (b > a)\}$ | 4.4., RCo1.1 |
| 4) $\text{Co}(b > a)$ | 4.3, 4.5., RCo2 PC: $[(A \rightarrow B) \wedge A] \rightarrow B$
(In 4.3–4.5, thanks to RCo2, “Co” is temporarily canceled and, thanks to PC, “ $b > a$ ” can be derived and “Co” must be added) |
| 5) $\sim \text{Co}(b > a)$ | 1, EU y/b |
| 6.1) $\sim \sim \text{ex}(a)$ | 2, 4 + 5, PC: $[A \rightarrow (B \wedge \sim B)] \rightarrow \sim A$
(From hypothesis 2, the contradictory propositions 4 + 5 follow, so thanks to PC, 2 must be negated) |
| 6.2) $\text{ex}(a)$ | 6.1, PC: $\sim \sim A \leftrightarrow A$ |
| 6.3) $(\forall y) \sim \text{Co}(y > a) \wedge \text{ex}(a)$ | 1, 6.2, PC: $A, B \rightarrow A \wedge B$ |
| 6) $(\exists x) \{(\forall y) \sim \text{Co}(y > x) \wedge \text{ex}(x)\}$ | 6.3, IE a/x |

Note that 4.1 is identical to 3.3; however, we prefer to derive it from 3) since this is more faithful to Anselm’s text.

³⁵ Some authors define existence in the intellect as a specific predicate that applies to individual contents of a proposition (see R.S. Silvestre, *On the Logical Formalization of Anselm’s Ontological Argument*, “Revista Brasileira de Filosofia da Religião” 2015, Vol. 2, No. 2, p. 148 ff.; J.-P. Desclés, *A Logical Analysis of the Anselm’s Unum Argumentum (from Proslogion)*, “Logica Universalis” 2017, Vol. 11, p. 107; T.A. Robinson, *A New Formalization of Anselm’s Ontological Argument*, op. cit., p. 2). On the other hand, some have made existence in the intellect coincide with the particular quantifier (for a discussion, see G. Eder, E. Ramharter, *Formal Reconstructions of St. Anselm’s Ontological Argument*, “Synthese” 2015, Vol. 192, No. 9, pp. 2800–2802).

³⁶ See 3.0.2 and footnote 22 for the meaning of “ $\sim \text{ex}(a)$,” from which, thanks to IE, “ $(\exists x) \sim \text{ex}(x)$ ” immediately follows.

(This something than which a greater is not conceivable that exists in reality, is conceivably greater than that something such that a greater is not conceivable and that does not exist in reality)³⁷

- 5) $\sim \text{Co}(b > a)$ 1, EU y/b
(If a is something than which a greater is not conceivable, then it also cannot be conceived that b is greater than a)
- 6) $(\exists x) \{(\forall y) \sim \text{Co}(y > x) \wedge \text{ex}(x)\}$ 2, 4 + 5, PC: $[A \rightarrow (B \wedge \sim B)] \rightarrow \sim A$;
 PC: $\sim \sim A \leftrightarrow A$; PC: $A, B \rightarrow A \wedge B$; IE a/x
(4 and 5 are contradictory, therefore hypothesis 2, from which this contradiction derives, must be denied, and therefore IQM exists in reality)

3.1.2. *Unum Argumentum* and Specific Entities

Regarding the difference between IQM and the example of the fabulous island, we can thus describe the concept of “the island than which a greater island is not

³⁷ This conclusion derives only from conceiving “ $\text{ex}(b)$ ” and not from other conditions under which b is conceived. This can be seen as a limitation of this formalization: in fact, to prove that IQM exists in reality, just assume that it does not exist and conceive that there is at least one existing entity: but we cannot derive Theor 2.1 and following. However, in Theor 1.1, line 3), it is specifically recalled that this b must also satisfy the IQM condition because this better expresses the text of Anselm, which is the aim of this article.

In order to make the proof depend on the conceivability of an existent IQM (and not just on that of a generic existent object), one could define the predicate “IQM()” (“Being IQM”) and change the hierarchy axiom as follows:

Def IQM) $(\forall x) \{ \text{IQM}(x) \leftrightarrow (\forall y) \sim \text{Co}(y > x) \}$

Ax Hier_{1,2}) $(\forall x) (\forall y) \{ [\text{IQM}(x) \wedge \text{IQM}(y) \wedge \sim \text{ex}(x) \wedge \text{ex}(y)] \rightarrow y > x \}$

So that, in proof 1.1 and by analogy in the ones after that, only the following lines should be changed:

- | | |
|---|---|
| 4.1) $(\forall y) \sim \text{Co}(y > a) \wedge \sim \text{ex}(a)$ | 1, 2 PC: $A, B \rightarrow A \wedge B$ |
| 4.2) $\text{Co}[(\forall y) \sim \text{Co}(y > a) \wedge \sim \text{ex}(a)]$ | 4.1, RCo1.1 |
| 4.3) $\text{Co}[(\forall y) \sim \text{Co}(y > a) \wedge (\forall y) \sim \text{Co}(y > b) \wedge \sim \text{ex}(a) \wedge \text{ex}(b)]$ | 4.2 + 3, RCo2, PC: A, B, C, D
$\rightarrow A \wedge C \wedge B \wedge D$ |
| 4.4) $\text{Co}[\text{IQM}(a) \wedge \text{IQM}(b) \wedge \sim \text{ex}(a) \wedge \text{ex}(b)]$ | 4.3, RCo2; Def IQM, ELU x/a , Def IQM, ELU x/b , PC:
$[(A \wedge C \wedge B \wedge D) \wedge (A \leftrightarrow E) \wedge (B \leftrightarrow F)] \rightarrow (E \wedge F \wedge B \wedge D)$ |
| 4.5) $[\text{IQM}(a) \wedge \text{IQM}(b) \wedge \sim \text{ex}(a) \wedge \text{ex}(b)] \rightarrow (b > a)$ | Ax Hier _{1,2} EU $x/a, y/b$ |
- Note also that in Theor 1.1 from 4) we can directly derive the contradictory of 1):
- | | |
|---|----------|
| 4.1) $(\exists y) \text{Co}(y > a)$ | 4, IE |
| 4.2) $\sim (\forall y) \sim \text{Co}(y > a)$ | 4.1), UE |

conceivable” (where “ $P(.)$ ” is a predicate whose interpretation here is “to be an island”):

Pr FIQM) $(\exists x)(\forall y) \sim Co[P(x) \wedge P(y) \wedge y > x]$

Now, *if* this sentence is assumed to be true we can apply the demonstration strategy used in Theor 1.1. (here and some other times later in this paper we will use again the constant symbols “ a ” and “ b ” for simplicity’s sake, even though they are not meant to denote the same objects in different proofs), but no contradictions follow, as this sketch of formal proof shows:³⁸

- | | |
|--|---|
| 1) $(\forall y) \sim Co[P(a) \wedge P(y) \wedge y > a]$ | hp Pr FIQM, EE x/a |
| 2) $\sim ex(a)$ | hp |
| 3) $Co\{(\forall y) \sim Co[P(b) \wedge P(y) \wedge y > b] \wedge ex(b)\}$ | 1 + RCo1.3, 2 + RCo1.4, RCo2,
PC: $\sim \sim A \leftrightarrow A; A, B \rightarrow (A \wedge B)$ |
| 4) $Co(b > a)$ | 3, RCo2, PC: $(A \wedge B) \rightarrow B; 2,$
RCo1.1; RCo2, PC: $\sim \sim A \leftrightarrow A,$
Ax Hier ₁ EU $x/a, y/b$; RCo1.1;
RCo2, PC: $[(A \rightarrow B) \wedge A] \rightarrow B$ |
| 5) $\sim Co[P(a) \wedge P(b) \wedge b > a]$ | 1, EU y/b |

Unlike Theor 1.1) the formal proof stops here because from 4), nothing follows, not being a negation contradicting 5), as clearly seen in the last two lines. The demonstration only tells us that, *if* the island than which a greater island is

³⁸ Here is the detailed formal proof:

- | | |
|--|--|
| 1.1) $(\exists x)(\forall y) \sim Co[P(x) \wedge P(y) \wedge y > x]$ | hp Pr FIQM |
| 1) $(\forall y) \sim Co[P(a) \wedge P(y) \wedge y > a]$ | 1.1, EE x/a |
| 2) $\sim ex(a)$ | hp |
| 3.1) $Co[(\forall y) \sim Co[P(b) \wedge P(y) \wedge y > b]]$ | 1, RCo1.3 a/b |
| 3.2) $Co[\sim \sim ex(b)]$ | 2, RCo1.4 |
| 3.3) $Co[ex(b)]$ | 3.2, RCo2, PC: $\sim \sim A \leftrightarrow A$ |
| 3) $Co\{(\forall y) \sim Co[P(b) \wedge P(y) \wedge y > b] \wedge ex(b)\}$ | 3.1–3.3, RCo2, PC: $A, B \rightarrow A \wedge B$ |
| 4.1) $Co[ex(b)]$ | 3, RCo2, PC: $(A \wedge B) \rightarrow B$ |
| 4.2) $Co[\sim ex(a)]$ | 2, RCo1.1 |
| 4.3) $Co[\sim ex(a) \wedge ex(b)]$ | 4.2 + 4.1, RCo2, PC: $A, B \rightarrow A \wedge B$ |
| 4.4) $[\sim ex(a) \wedge ex(b)] \rightarrow (b > a)$ | Ax Hier ₁ EU $x/a, y/b$ |
| 4.5) $Co[(\sim ex(a) \wedge ex(b)) \rightarrow (b > a)]$ | 4.4., RCo1.1 |
| 4) $Co(b > a)$ | 4.3, 4.5., RCo2 PC: $[(A \rightarrow B) \wedge A] \rightarrow B$ |
| 5) $\sim Co[P(a) \wedge P(b) \wedge b > a]$ | 1, EU y/b |

not conceivable does not exist, then it is possible to conceive a greater entity than it (4), which does not cause any problems. In other words, from the non-existence of this fabulous island, it only follows that a greater being can be conceived, and not also that both are islands.

3.1.3. *Unum Argumentum* and the Greatest

The proof of the *Proslogion* chapter 2 does not even apply to those notions that hinge on the notion of greatest, which could be expressed by the following propositions, in analogy with Pr IQM:

- Pr GE)** $(\exists x)(\forall y) [(y \neq x) \rightarrow (x > y)]$
 *(Something greater than everything else)*³⁹
- Pr NG)** $(\exists x)(\forall y) \sim(y > x)$
 (Something not having a greater)
- Pr CG)** $(\exists x)(\forall y) Co(x > y)$
 (Something conceivable as greater than everything)
- Pr CNG)** $(\exists x)(\forall y) Co[\sim(y > x)]$
 (Something conceivable as not having a greater)

On the one hand, in fact, the first two propositions are much stronger than Pr IQM because they affirm a statement and do not indicate it as merely conceivable, so they would not be as plausible axioms as Pr IQM. And, moreover, *if*, for example, Pr GE) is assumed to be true of something, then we cannot derive that the greater than everything else exists in reality, as this sketch of formal proof shows:⁴⁰

³⁹ Here, if we were to use the self-contradictory premise $(\exists x)(\forall y) (x > y)$, the existence in reality of something which satisfies the description would of course follow since from a contradiction everything follows. Pr CG) does not lead to the same problem since we are requiring that for every y it is merely conceivable that x is greater than y. We could also infer that $Co(a > a)$, but notice that even this is not a contradiction since our theory does not exclude conceiving a contradictory statement, but only that conceiving such a statement be the end-point of an application of RCo1 or RCo2. There does not seem to be any philosophical problem in conceiving a contradictory proposition, as the case of conceiving a mathematical conjecture either as true or false exemplifies. From the quotation in 2.0.c it seems that Anselm might have wanted to exclude from conceivability only contradictions in the strict sense, i.e., conjunctions of a proposition and its negation.

⁴⁰ Here is the detailed formal proof:

1.1) $(\exists x)(\forall y) [(y \neq x) \rightarrow (x > y)]$	hp Pr GE
1) $(\forall y) (y \neq a) \rightarrow (a > y)$	1.1, EE x/a

- | | |
|--|---|
| 1) $(\forall y) (y \neq a) \rightarrow (a > y)$ | hp Pr GE, EE x/a |
| 2) $\sim ex(a)$ | hp |
| 3) $Co\{(\forall y) [(y \neq b) \rightarrow (b > y)] \wedge ex(b)\}$ | 1, RCo1.3 a/b ; 2, RCo1.4; RCo2, PC:
$\sim \sim A \leftrightarrow A$; RCo2, PC: $A, B \rightarrow A \wedge B$ |
| 4) $Co(b > a)$ | 3, RCo2, PC: $(A \wedge B) \rightarrow B$; 2, RCo1.1;
RCo2, PC: $A, B \rightarrow A \wedge B$; Ax Hier ₁ EU
$x/a, y/b$; RCo1.1; RCo2, PC:
$[(A \rightarrow B) \wedge A] \rightarrow B$ |
| 5) $(b \neq a) \rightarrow (a > b)$ | 1, EU y/b |

The formal proof ends here, since 4) and 5) do not contradict each other: if “ a ” is greater than everything else and does not exist in reality, then it follows “only” that is conceivable something “ b ” greater than “ a ,” but if “ a ” is different from “ b ” then “ a ” is still greater than “ b ” in reality.

Pr CG), on the other hand, given that it refers to the sphere of conceivability, could be accepted as an axiom. However, unlike IQM, this description, if accepted as true of something, does not negate “Co,” so its particularization (“Co($a > b$)”: line 5 in Theor 1.1) will not lead to a contradiction by denying sentences obtained using RCo1–2 (which always begin with “Co”)⁴¹:

- | | |
|--|--|
| 2) $\sim ex(a)$ | hp |
| 3.1) $Co\{(\forall y) [(y \neq b) \rightarrow (b > y)]\}$ | 1, RCo1.3 a/b |
| 3.2) $Co[\sim \sim ex(b)]$ | 2, RCo1.4 |
| 3.3) $Co[ex(b)]$ | 3.2, RCo2, PC: $\sim \sim A \leftrightarrow A$ |
| 3) $Co\{(\forall y) [(y \neq b) \rightarrow (b > y)] \wedge ex(b)\}$ | 3.1–3.3, RCo2, PC: $A, B \rightarrow A \wedge B$ |
| 4.1) $Co[ex(b)]$ | 3, RCo2, PC: $(A \wedge B) \rightarrow B$ |
| 4.2) $Co[\sim ex(a)]$ | 2, RCo1.1 |
| 4.3) $Co[\sim ex(a) \wedge ex(b)]$ | 4.2 + 4.1, RCo2, PC: $A, B \rightarrow A \wedge B$ |
| 4.4) $[\sim ex(a) \wedge ex(b)] \rightarrow (b > a)$ | Ax Hier ₁ EU $x/a, y/b$ |
| 4.5) $Co\{[\sim ex(a) \wedge ex(b)] \rightarrow (b > a)\}$ | 4.4., RCo1.1 |
| 4) $Co(b > a)$ | 4.3, 4.5., RCo2 PC: $[(A \rightarrow B) \wedge A] \rightarrow B$ |
| 5) $(b \neq a) \rightarrow (a > b)$ | 1, EU y/b |
- ⁴¹ Here is the detailed formal proof:
- | | |
|---|--|
| 1.1) $(\exists x)(\forall y) Co(x > y)$ | hp Pr CG |
| 1) $(\forall y) Co(a > y)$ | 1.1, EE x/a |
| 2) $\sim ex(a)$ | hp |
| 3.1) $Co[(\forall y) Co(b > y)]$ | 1, RCo1.3 a/b |
| 3.2) $Co[\sim \sim ex(b)]$ | 2, RCo1.4 |
| 3.3) $Co[ex(b)]$ | 3.2, RCo2, PC: $\sim \sim A \leftrightarrow A$ |
| 3) $Co\{(\forall y) Co(b > y) \wedge ex(b)\}$ | 3.1–3.3, RCo2, PC: $A, B \rightarrow A \wedge B$ |

- | | |
|---|--|
| 1) $(\forall y) Co(a > y)$ | hp Pr CG, EE x/a |
| 2) $\sim ex(a)$ | hp |
| 3) $Co[(\forall y) Co(b > y) \wedge ex(b)]$ | 1+ RCo1.3, 2 + RCo1.4, RCo2, PC:
$\sim\sim A \leftrightarrow A; A, B \rightarrow (A \wedge B)$ |
| 4) $Co(b > a)$ | 3, RCo2, PC: $(A \wedge B) \rightarrow B$; 2, RCo1.1;
RCo2, PC: $\sim\sim A \leftrightarrow A$, Ax Hier1 EU x/a ,
y/b ; RCo1.1; RCo2, PC: $[(A \rightarrow B) \wedge A] \rightarrow B$ |
| 5) $Co(a > b)$ | 1, EU y/b |

The formal proof ends here, since 4) and 5) do not contradict each other: if “ a ” is conceivable as greater than everything and does not exist in reality, then “ b ” is conceivable as greater than “ a ,” but “ a ” is also conceivable as greater than “ b ” (see RCo1–2; 2.1).

It is also worth noting that from Pr CNG) no contradiction follows since, with the same strategy, line 4 (“ $Co(b > a)$ ”) would not contradict the particularization of Pr CNG) (“ $Co[\sim(b > a)]$ ”), being two contradictory propositions separately conceivable, even though not conceivable together (see RCo1–2; 2.1).

3.1.4. *Unum Argumentum* and the Most Perfect Entity (*Ens Perfectissimum*)

Anselm’s proof does not work even if we base it on the idea of the most perfect entity (or *ens perfectissimum*), which we could define as follows:

Def EP $(\forall x) \{EP(x) \leftrightarrow (\forall X) \sim[PP(X) \wedge \sim X(x)]\}$
(The ens perfectissimum is the one who does not lack any perfection)

That is: x is a most perfect entity (“ $EP(x)$ ”) if, and only if, there cannot be a predicate that is a positive property (“ $PP(X)$ ”) that is not enjoyed by x (“ $\sim X(x)$ ”). Now, since “ ex ” (existence in reality) is certainly a positive property, we should accept this axiom:

- | | |
|--|--|
| 4.1) $Co[ex(b)]$ | 3, RCo2, PC: $(A \wedge B) \rightarrow B$ |
| 4.2) $Co[\sim ex(a)]$ | 2, RCo1.1 |
| 4.3) $Co[\sim ex(a) \wedge ex(b)]$ | 4.2 + 4.1, RCo2, PC: $A, B \rightarrow A \wedge B$ |
| 4.4) $[\sim ex(a) \wedge ex(b)] \rightarrow (b > a)$ | Ax Hier ₁ EU $x/a, y/b$ |
| 4.5) $Co[(\sim ex(a) \wedge ex(b)) \rightarrow (b > a)]$ | 4.4., RCo1.1 |
| 4) $Co(b > a)$ | 4.3, 4.5., RCo2 PC: $[(A \rightarrow B) \wedge A] \rightarrow B$ |
| 5) $Co(a > b)$ | 1, EU y/b |

Ax ex) $PP(ex)$

From this it follows that, if something is a most perfect entity, then it must exist:

- | | |
|---|---|
| 1) $\sim(\forall x) [EP(x) \rightarrow ex(x)]$ | hp |
| 2) $(\exists x) \sim[EP(x) \rightarrow ex(x)]$ | 1, UE |
| 3) $(\exists x) [EP(x) \wedge \sim ex(x)]$ | 2, PC: $\sim(A \rightarrow B) \leftrightarrow (A \wedge \sim B)$ |
| 4) $EP(a) \wedge \sim ex(a)$ | 3, EE x/a |
| 5) $EP(a)$ | 4, PC: $(A \wedge B) \rightarrow A$ |
| 6) $\sim ex(a)$ | 4, PC: $(A \wedge B) \rightarrow B$ |
| 7) $EP(a) \leftrightarrow (\forall X) \sim[PP(X) \wedge \sim X(a)]$ | Def EP, EU x/a ⁴² |
| 8) $EP(a) \rightarrow \sim[PP(ex) \wedge \sim ex(a)]$ | 7, EU X/ex |
| 9) $\sim[PP(ex) \wedge \sim ex(a)]$ | 8, 5, PC: $[(A \rightarrow B) \wedge A] \rightarrow B$ |
| 10) $\sim PP(ex) \vee ex(a)$ | 9, PC: $\sim(A \wedge \sim B) \leftrightarrow (\sim A \vee B)$ |
| 11) $ex(a)$ | 10, Ax ex), PC: $[(\sim A \vee B) \wedge A] \rightarrow B$ |
| 12) $(\forall x) [EP(x) \rightarrow ex(x)]$ | 1, 11 + 6, PC: $[\sim A \rightarrow (B \wedge \sim B)] \rightarrow A$ |

But this certainly does not prove that an *EP* exists in reality!

Moreover, the actual perfection of *EP* depends (if the quantifiers on properties are interpreted as ranging only over really existent things) on the positive properties present in one's ontology. For example, a nominalist might think that only instantiated properties exist, so that in a world with only two individuals "*a*" and "*b*" such that "*a*" is beautiful but not intelligent and "*b*" is intelligent but not beautiful, the perfect entity would be just an entity that is both beautiful and intelligent.

However, the existence of an *EP* is not demonstrated even if the concept is extended to the conceivability of a most perfect entity which would, therefore, be more easily acceptable as existing, at least in the intellect (similarly to Pr IQM):

Pr CEP) $(\exists x) \{Co[(\forall X) \sim(PP(X) \wedge \sim X(x))]\}$
(Something conceivable as not lacking any perfection)

⁴² In this section we have used the rules IE and UE also for variables for predicates.

In fact, let's assume this description as true of something and try to follow a similar path:

- | | |
|--|---|
| 1) $(\exists x) \{Co[(\forall X) \sim PP(X) \wedge \sim X(x)]\}$ | hp Pr CEP |
| 2) $Co[(\forall X) \sim PP(X) \wedge \sim X(a)]$ | 1, EE x/a |
| 3) $\sim ex(a)$ | hp |
| 4) $PP(ex)$ | Ax ex |
| 5) $PP(ex) \wedge \sim ex(a)$ | 4, 3, PC: $A, B \rightarrow A \wedge B$ |
| 6) $(\exists X) PP(X) \wedge \sim X(a)$ | 5, IE ex/X |
| 7) $\sim(\forall X) \sim[PP(X) \wedge \sim X(a)]$ | 6, UE |

Therefore, *if* it is conceivable that something does not lack any perfection and this thing does not exist then it *is not* something that does not lack any perfection: but this is not a contradiction.

It must be noted that in this section we have used the rules IE and UE also for predicates; however, outside of this section, which is not part of our attempt to formalize the *Proslogion*, we do not employ second-order logic. The theory we develop in sections 3.0.4–5 is entirely first-order.

3.2. IQM Is the Best of All, Such That Nothing Better Is Conceivable (*Summum, Melius*: Ch. 3–14)

To express more formally the second speculative moment in the *Proslogion*, in which IQM is understood as the better, we will use the same line of argument of Theor 1.1, but new hierarchal axioms are gradually introduced that will then be used to go from line 3 to 4.

Coming to the second positive property that is demonstrated about IQM after its existence, it must be admitted that if something exists and is inconceivable as non-existent in reality (“INE(x)”: see 3.0.5), it will be greater than what exists and is conceivable as non-existent in reality,⁴³ meaning:

⁴³ Henry instead explains the passage through modal notions such as “It is not possible not to conceive that” (D.P. Henry, *The Logic of St. Anselm*, Oxford 1993, pp. 145–148). He also examines Anselm’s ontological argument in *Medieval Logic and Metaphysics*, op. cit., pp. 101–117: in this work Henry uses Leśniewski’s logical system (see J. Slupeki, *Leśniewski Calculus of Name*,

Ax Hier₂) $(\forall x)(\forall y) \{[ex(x) \wedge ex(y) \wedge \sim INE(x) \wedge INE(y)] \rightarrow y > x\}$

Then using Theor 1.1 and the same strategy, it follows that “a” is inconceivable as non-existent in reality.

Theor 2.1) $(\exists x) \{(\forall y) \sim Co(y > x) \wedge ex(x) \wedge INE(x)\}^{44}$
(Something than which a greater is not conceivable exists in reality and is inconceivable as non-existent in reality)

- | | |
|--|---|
| 1) $(\forall y) \sim Co(y > a) \wedge ex(a)$ | Theor 1.1, EE x/a |
| 2) $\sim INE(a)$ | hp ⁴⁵ |
| 3) $Co\{(\forall y) \sim Co(y > b) \wedge ex(b) \wedge INE(b)\}$ | 1 + RCo 1.3, 2 + RCo 1.4, RCo2, PC:
$\sim \sim A \leftrightarrow A; A, B \rightarrow A \wedge B$ |

in: *Leśniewski's System: Ontology and Mereology*, eds. J. Srzeduick, V. Rickey, Boston–Lancaster 1984, pp. 59–122).

⁴⁴ Here is the detailed formal proof:

- | | |
|--|--|
| 1.1) $(\exists x) \{(\forall y) \sim Co(y > x) \wedge ex(x)\}$ | Theor 1.1. |
| 1) $(\forall y) \sim Co(y > a) \wedge ex(a)$ | 1.1, EE x/a |
| 2) $\sim INE(a)$ | hp |
| 3.1) $Co[(\forall y) \sim Co(y > b) \wedge ex(b)]$ | 1, RCo1.3 a/b |
| 3.2) $Co[\sim \sim INE(b)]$ | 2, RCo1.4 |
| 3.3) $Co[INE(b)]$ | 3.2, RCo2, PC: $\sim \sim A \leftrightarrow A$ |
| 3) $Co\{[(\forall y) \sim Co(y > b) \wedge ex(b)] \wedge INE(b)\}$ | 3.1–3.3, RCo2, PC: $A, B \rightarrow A \wedge B$ |
| 4.1) $Co[ex(b) \wedge INE(b)]$ | 3, RCo2, PC: $[(A \wedge B) \wedge C] \rightarrow B \wedge C$ |
| 4.2) $Co[\sim INE(a)]$ | 2, RCo1.1 |
| 4.3.1) $Co[(\forall y) \sim Co(y > a) \wedge ex(a)]$ | 1, RCo1.1 |
| 4.3) $Co[ex(a) \wedge \sim INE(a) \wedge ex(b) \wedge INE(b)]$ | 4.3.1 + 4.2 + 4.1, RCo2, PC:
$[(A \wedge B), C, D] \rightarrow (B \wedge C \wedge D)$ |
| 4.4) $[ex(a) \wedge ex(b) \wedge \sim INE(a) \wedge INE(b)] \rightarrow (b > a)$ | Ax Hier ₂ EU x/a, y/b |
| 4.5) $Co\{[ex(a) \wedge ex(b) \wedge \sim INE(a) \wedge INE(b)] \rightarrow (b > a)\}$ | 4.4., RCo1.1 |
| 4) $Co(b > a)$ | 4.3, 4.5., RCo2 PC: $\{[(A \wedge B) \rightarrow C] \wedge (B \wedge A)\} \rightarrow C$ |
| 5.0) $\sim Co(b > a) \wedge ex(a)$ | 1, EU y/b; |
| 5) $\sim Co(b > a)$ | 5.0; RCo2, PC: $(A \wedge B \wedge C) \rightarrow A$ |
| 6.1) $\sim \sim INE(a)$ | 2, 4 + 5, PC: $[A \rightarrow (B \wedge \sim B)] \rightarrow \sim A$ |
| 6.2) $INE(a)$ | 6.1, PC: $\sim \sim A \leftrightarrow A$ |
| 6.3) $(\forall y) \sim Co(y > a) \wedge ex(a) \wedge INE(a)$ | 1, 6.2, PC: $A, B \rightarrow A \wedge B$ |
| 6) $(\exists x) \{(\forall y) \sim Co(y > x) \wedge ex(x) \wedge INE(x)\}$ | 6.3, IE a/x |

⁴⁵ In connection with the theme of conceivability, it is important to emphasize that from “ $\sim INE(a)$ ” can be derived “ $Co[\sim ex(a)]$,” which does not contradict “ $ex(a)$ ” (Theor 1.1; see 2.0.b).

- 4) $Co(b > a)$ 3, RCo2, PC: $[(A \wedge B) \wedge C] \rightarrow B \wedge C$;
 2, RCo1.1; 1, RCo1.1; RCo2, PC:
 $\sim\sim A \leftrightarrow A$, Ax Hier2 EU x/a , y/b ;
 RCo1.1; RCo2, PC: $[(A \rightarrow B) \wedge A] \rightarrow B$
- 5) $\sim Co(b > a)$ 1, EU y/b , PC: $(A \wedge B) \rightarrow A$
- 6) $(\exists x) \{(\forall y) \sim Co(y > x) \wedge ex(x) \wedge INE(x)\}$ 2, 4 + 5, PC: $[A \rightarrow (B \wedge \sim B)] \rightarrow \sim A$;
 PC: $\sim\sim A \leftrightarrow A$; + 1, PC:
 $A, B \rightarrow A \wedge B$; IE a/x

Hence the series of theorems continues in the same way until all the others fourteen features listed in 2.2 are demonstrated, so IQM will be understood to be the *Melius*.

3.3. IQM Is Not Conceivable (*Maius Quam Cogitari Possit*: Ch. 15)

This is the third speculative moment of the *Proslogion*, in which, with the same strategy, it is shown that something than which a greater is not conceivable, besides existing in reality and being the Best, is also Greater than every conceivable. First of all, we have to use Def GAC) (*The greater of any conceivable*: see section 3.0.5). Then it is established, through a new hierarchy axiom, that if something shares the fifteen properties previously demonstrated for IQM and is also greater than any different conceivable, then it is greater than that which has the fifteen properties but is not greater than any different conceivable:

Ax Hier₁₆) $(\forall x)(\forall y) \{[ex(x) \wedge ex(y) \wedge INE(x) \wedge INE(y) \wedge \dots \wedge \sim GAC(x) \wedge GAC(y)] \rightarrow y > x\}$

Finally, using the usual deductive strategy, it is possible to demonstrate that *something than which a greater is not conceivable*, exists in reality, is inconceivable as non-existent in reality,, and is *greater than any different conceivable*:

Theor 3.1) $(\exists x) [(\forall y) \sim Co(y > x) \wedge ex(x) \wedge INE(x) \wedge \dots \wedge P_{15}(x) \wedge GAC(x)]$ ⁴⁶

⁴⁶ Here is the detailed formal proof:

1.1) $(\exists x) \{(\forall y) \sim Co(y > x) \wedge ex(x) \wedge INE(x) \wedge \dots \wedge P_{15}(x)\}$ Theor 2.1 and ff.
 1) $(\forall y) \sim Co(y > a) \wedge ex(a) \wedge INE(a) \wedge \dots \wedge P_{15}(a)$ 1.1, EE x/a

Not only that: as mentioned in 2.1.2 and 3.1.2, chapter 15 is in fact liable to an even more profound and “upsetting” reading, on the basis of which the *id quo maius cogitari non possit* must also be non-conceivable: this result is only possible if, as has been demonstrated, a definition of IQM is used which does not imply its conceivability.⁴⁷ To demonstrate this theorem, which is set out in an extremely concise way by Anselm, it is possible to use the usual strategy, based on a new hierarchy axiom:

Ax Hier₁₇) $(\forall x)(\forall y) \{[ex(x) \wedge ex(y) \wedge \dots \wedge GAC(x) \wedge GAC(y) \wedge co(x) \wedge \sim co(y)] \rightarrow y > x\}$

2)	$\sim GAC(a)$	hp
3.1)	$Co[(\forall y) \sim Co(y > b) \wedge ex(b) \wedge INE(b) \wedge \dots \wedge P_{15}(b)]$	1, RCo1.3 a/b
3.2)	$Co[\sim \sim GAC(b)]$	2, RCo1.4
3.3)	$Co[GAC(b)]$	3.2, RCo2, PC: $\sim \sim A \leftrightarrow A$
3)	$Co\{[(\forall y) \sim Co(y > b) \wedge ex(b) \wedge INE(b) \wedge \dots \wedge P_{15}(b)] \wedge GAC(b)\}$	3.1–3.3, RCo2, PC: $A, B \rightarrow A \wedge B$
4.1)	$Co[ex(b) \wedge INE(b) \wedge \dots \wedge P_{15}(b) \wedge GAC(b)]$	3, RCo2, PC: $[(A \wedge B) \wedge C] \rightarrow (B \wedge C)$
4.2)	$Co[\sim GAC(a)]$	2, RCo1.1
4.3.1)	$Co[(\forall y) \sim Co(y > a) \wedge ex(a) \wedge INE(a) \wedge \dots \wedge P_{15}(a)]$	1, RCo1.1
4.3)	$Co[ex(a) \wedge INE(a) \wedge \dots \wedge P_{15}(a) \wedge \sim GAC(a) \wedge ex(b) \wedge INE(b) \wedge \dots \wedge P_{15}(b) \wedge GAC(b)]$	4.3.1 + 4.2 + 4.1, RCo2, PC: $[(A \wedge B), C, D] \rightarrow (B \wedge C \wedge D)$
4.4)	$[ex(a) \wedge ex(b) \wedge INE(a) \wedge INE(b) \wedge \dots \wedge P_{15}(a) \wedge P_{15}(b) \wedge \dots \wedge \sim GAC(a) \wedge GAC(b)] \rightarrow (b > a)$	Ax Hier ₂₆ EU x/a, y/b
4.5)	$Co\{[ex(a) \wedge ex(b) \wedge INE(a) \wedge INE(b) \wedge \dots \wedge P_{15}(a) \wedge P_{15}(b) \wedge \sim GAC(a) \wedge GAC(b)] \rightarrow (b > a)\}$	4.4., RCo1.1
4)	$Co(b > a)$	4.3, 4.5., RCo2 PC: $\{[(A \wedge B) \rightarrow C] \wedge (B \wedge A)\} \rightarrow C$
5.0)	$\sim Co(b > a) \wedge ex(a) \wedge INE(a) \wedge \dots \wedge P_{15}(a)$	1, EU y/b;
5)	$\sim Co(b > a)$	5.0; RCo2, PC: $(A \wedge B \wedge C) \rightarrow A$
6.1)	$\sim \sim GAC(a)$	2, 4 + 5, PC: $[A \rightarrow (B \wedge \sim B)] \rightarrow \sim A$
6.2)	$GAC(a)$	6.1, PC: $\sim \sim A \leftrightarrow A$
6.3)	$(\forall y) \sim Co(y > a) \wedge ex(a) \wedge INE(a) \wedge \dots \wedge P_{15}(a) \wedge GAC(a)$	1, 6.2, PC: $A, B \rightarrow A \wedge B$
6)	$(\exists x)\{(\forall y) \sim Co(y > x) \wedge ex(x) \wedge INE(x) \wedge \dots \wedge P_{15}(x) \wedge GAC(x)\}$	6.3, IE a/x

⁴⁷ E.g. Oppenheimer and Zalta wrongly define IQM as conceivable (P. Oppenheimer, E. Zalta, *On the Logic of the Ontological Argument*, in: *Philosophical Perspectives 5: The Philosophy of Religion*, ed. J. Tomberlin, Atascadero 1991, premise 1).

This axiom affirms that, if something has all the properties shared by IQM up to being greater than any different conceivable, and is also non-conceivable, it is greater than anything having the same properties but that can be conceived. Therefore, Theor 3.2, follows as with the previous ones:

Theor 3.2) $(\exists x) \{(\forall y) \sim Co(y > a) \wedge ex(x) \wedge INE(x) \wedge \dots \wedge GAC(x) \wedge \sim co(x)\}^{48}$
(Something than which a greater is not conceivable, ..., is not conceivable)

⁴⁸ Here is the detailed formal proof:

- | | |
|--|---|
| 1.1) $(\exists x) [(\forall y) \sim Co(y > x) \wedge ex(x) \wedge INE(x) \wedge \dots \wedge P_{15}(x) \wedge GAC(x)]$ | Theor 3.1. |
| 1) $(\forall y) \sim Co(y > a) \wedge ex(a) \wedge INE(a) \wedge \dots \wedge P_{15}(a) \wedge GAC(a)$ | 1.1, EE x/a |
| 2) $co(a)$ | hp |
| 3.1) $Co[(\forall y) \sim Co(y > b) \wedge ex(b) \wedge INE(b) \wedge \dots \wedge P_{15}(b) \wedge GAC(b)]$ | 1, RCo1.3 a/b |
| 3.3) $Co[\sim co(b)]$ | 2, RCo1.4 |
| 3) $Co\{[(\forall y) \sim Co(y > b) \wedge ex(b) \wedge INE(b) \wedge \dots \wedge P_{15}(b) \wedge GAC(b)] \wedge \sim co(b)\}$ | 3.1–3.3, RCo2, PC: |
| 4.1) $Co[ex(b) \wedge INE(b) \wedge \dots \wedge P_{15}(b) \wedge GAC(b) \wedge \sim co(b)]$ | $A, B \rightarrow (A \wedge B)$ |
| | 3, RCo2, PC: |
| | $[(A \wedge B) \wedge C] \rightarrow C$ |
| 4.2) $Co[co(a)]$ | 2, RCo1.1 |
| 4.3.1) $Co[(\forall y) \sim Co(y > a) \wedge ex(a) \wedge INE(a) \wedge \dots \wedge P_{15}(a) \wedge GAC(a)]$ | 1, RCo1.1 |
| 4.3) $Co[ex(a) \wedge INE(a) \wedge \dots \wedge P_{15}(a) \wedge GAC(a) \wedge co(a) \wedge ex(b) \wedge INE(b) \wedge \dots \wedge P_{15}(b) \wedge GAC(b) \wedge \sim co(b)]$ | 4.3.1 + 4.2 + 4.1, |
| | RCo2, PC: $[(A \wedge B),$ |
| | $C] \rightarrow B \wedge C$ |
| 4.4) $[ex(a) \wedge ex(b) \wedge \dots \wedge GAC(a) \wedge GAC(b) \wedge co(a) \wedge \sim co(b)] \rightarrow (b > a)$ | Ax Hier ₁₇ , EU $x/a,$ |
| | y/b |
| 4.5) $Co\{[ex(a) \wedge ex(b) \wedge \dots \wedge GAC(a) \wedge GAC(b) \wedge co(a) \wedge \sim co(b)] \rightarrow (b > a)\}$ | 4.4., RCo1.1 |
| 4) $Co(b > a)$ | 4.3, 4.5., RCo2 PC: |
| | $\{[(A \wedge B) \rightarrow C] \wedge$ |
| | $(B \wedge A)\} \rightarrow C$ |
| 5.0) $\sim Co(b > a) \wedge ex(a) \wedge INE(a) \wedge \dots \wedge P_{15}(a) \wedge GAC(a)$ | 1, EU $y/b;$ |
| 5) $\sim Co(b > a)$ | 5.0, PC: $(A \wedge B)$ |
| | $\rightarrow A$ |
| 6.1) $\sim co(a)$ | 2, 4 + 5, PC: $[A \rightarrow$ |
| | $(B \wedge \sim B)] \rightarrow \sim A$ |
| 6.3) $(\forall y) \sim Co(y > a) \wedge ex(a) \wedge INE(a) \wedge \dots \wedge P_{15}(a) \wedge GAC(a) \wedge \sim co(a)$ | 1, 6.1, PC: $A, B \rightarrow$ |
| | $A \wedge B$ |
| 6) $(\exists x) \{(\forall y) \sim Co(y > x) \wedge ex(x) \wedge INE(x) \wedge \dots \wedge P_{15}(x) \wedge GAC(x) \wedge \sim co(x)\}$ | 6.3, IE a/x |

- | | |
|---|---|
| 1) $(\forall y) \sim Co(y > a) \wedge ex(a) \wedge \dots \wedge GAC(a)$ | Theor 3.1 |
| 2) $co(a)$ | hp |
| 3) $Co\{(\forall y) \sim Co(y > b) \wedge ex(b) \wedge \dots \wedge GAC(b) \wedge \sim co(b)\}$ | 1, RCo1.3; 2, RCo1.4; RCo2, PC:
$A, B \rightarrow (A \wedge B)$ |
| 4) $Co(b > a)$ | 3, RCo2, PC: $[(A \wedge B) \wedge C] \rightarrow C$; 2,
RCo1.1; 1, RCo1.1; RCo2, PC:
$[(A \wedge B), C] \rightarrow B \wedge C$; Ax Hier ₁₇
EU; RCo1.1; RCo2, PC: $\{[(A \wedge B) \rightarrow C] \wedge (B \wedge A)\} \rightarrow C$ |
| 5) $\sim Co(b > a)$ | 1, EU y/b , PC: $(A \wedge B) \rightarrow A$ |
| 6) $(\exists x) \{(\forall y) \sim Co(y > x) \wedge ex(x) \wedge \dots \wedge GAC(x) \wedge \sim co(x)\}$ | 2, 4 + 5, PC: $[A \rightarrow (B \wedge \sim B)] \rightarrow \sim A$;
1, PC: $A, B \rightarrow A \wedge B$; IE a/x |

Theor 3.2 means that *Something than which a greater is not conceivable, exists in reality, is inconceivable as non-existent in reality, ... , is greater than any different conceivable and is not conceivable*. This is really an almost incredible sequence of properties, and some authors have considered chapter 15 contradictory, because it seems to affirm that something is conceivable and is not conceivable,⁴⁹ but Anselm never affirms that IQM is conceivable!⁵⁰ In chapter 15 he “only” affirms that it is possible to *conceive* that something (“*b*”) than which a greater is not conceivable, ..., is not conceivable: and this *is not* contradictory. This possibility is here formalized in line 3 as “ $Co\{\dots \sim co(b)\}$ ” and this proposition is not contradictory because “*Co*” and “*co*” have different meanings.

⁴⁹ J. Archambault, *Monotonic and Non-Monotonic Embeddings*, op. cit., pp. 123, 132; G. Priest, *Beyond the Limits of Thought*, Oxford 2002, p. 58.

⁵⁰ M. Nowicki correctly criticizes C. Viger (*St. Anselm's Ontological Argument Succumbs to Russell's Paradox*, “International Journal for Philosophy of Religion” 2002, Vol. 52, No. 3, pp. 123–128) and underlines that in ch. 14–15 Anselm never affirms that God is conceivable (M. Nowicki, *Anselm and Russell*, “Logic and Logic Philosophy” 2006, Vol. 15, pp. 355–368, pp. 356, 361). Also G. Klima affirms that for Anselm “God is the *thought* object than which no thought object can be thought to be greater” (*Saint Anselm's Proof: A Problem of Reference, Intentional Identity and Mutual Understanding*, in: *Medieval Philosophy and Modern Times*, ed. G. Holstrom-Hintikka, Dordrecht 2000, pp. 69–87, italics added).

4. Conclusion

The *Proslogion* is certainly one of the deepest philosophical and theological reflections because, in its brevity, it manages to intertwine issues concerning logic, philosophy and spiritual experience.

In this regard, we are increasingly convinced that similar thought-paths can be adequately appreciated only if two different lenses are used in the analysis at the same time: that of classical philosophy and that of formal logic.

Thanks to these two analytical methods we therefore hope to have clarified that:

1) The *unum argumentum* is unique because “something than which a greater is not conceivable”:

- It is a very simple notion based on a single proposition, as such differentiating from more complex ideas like the “island than which a greater island is not conceivable” (2.1.2; 3.1.2).
- It concerns only the sphere of conceivability (“Co”), and for this reason it can be easily accepted by everyone as an axiom: this does not happen for notions like “something greater than everything else,” “something not having a greater” or the *ens perfectissimum* (2.1.3–4; 3.1.3–4, Pr GE-NG-EP).
- It involves the negation (“~”) of the conceivability of something, as such differentiating from ideas like “something conceivable as greater than everything,” “something conceivable as not having a greater” and “something conceivable as not lacking any perfection,” that do not involve their existence (2.1.3–4; 3.1.3–4 Pr CG-CNG-CEP).

2) The *Proslogion* has an overall unity and an ascending structure because:

- The same line of argument used in chapter 2 is applied all over the entire *Proslogion*.
- The proof in chapter 2 is only the first step of a path that begins with a prayer in which something is “proven” (footnote 24), then it ascends from the “poor” notion of IQM (2.1–3.1) to an understanding of its perfection (2.2–3.2) and transcendence (2.3–3.3) before returning more intensely to the joy of the prayer from which it started.

APPENDIX A

Here we will prove that all steps where RCo1 and RCo2 were used indeed correspond to instances of the axiom schemata RCo1 and RCo2, that is, the propositions corresponding to A^* or C (here and in the following we will leave implicit the conjunction " $\wedge O$ " as the symbol " $<$ " will be always clearly interpreted as a strict order) in those lines are not self-contradictory.

Because of the Soundness Theorem and the Completeness Theorem,⁵¹ this corresponds exactly to the existence of a model for the theory having as its only axiom that proposition corresponding to A^* or C. It is important to stress that the model (that is, the interpretation of the constants, functions and predicates making the proposition true) might depend on the proposition, and there is no need for our purposes to provide a single interpretation that works for all propositions for which RCo1 and RCo2 are used.

Nevertheless, for the sake of brevity, we will make reference to the common structure of different proofs, corresponding to the numbering of lines, and propose an interpretation of the symbols involved that is as uniform as possible. Since:

- a sentence and its double negation (3.2 and 3.3) are equisatisfiable;
- if the conjunction of multiple sentences (3 or 4.3) is satisfiable, then each conjunct (3.1, 3.3 and 4.1, or 4.2 respectively) also is;
- a sentence (3.1) and another that is identical to it, except for the fact that one constant has been uniformly replaced by another (4.3.1), are equisatisfiable;
- if the consequent (4) in a hypothetical is satisfiable, then the hypothetical also is (4.5),

we can reduce the problem to considering lines 3, 4.3 and 4 in each proof.

Consider now a structure that has as domain $M = \{0,1\}^{16}$, that is, the sixteenth cartesian power of a set with 0 and 1 as its only elements; in other words the set of all possible sequences of zeros and ones of length sixteen.

Now interpret predicates $ex(x)$, $INE(x)$, $P_3(x)$, $\dots$, $P_{15}(x)$, $co(x)$ the following way:

- the n -th predicate in the list corresponds to the sequence having the n -th coordinate equal to 1;
- except for $co(x)$, which corresponds to the last coordinate being equal to 0.

⁵¹ L. Henkin, *The Completeness of the First-Order Functional Calculus*, op. cit.

Interpret moreover “ $y > x$ ” and “ $Co(y > x)$ ” as the lexicographic order,⁵² meaning that one sequence “ s ” is greater than another “ q ” if and only if “ s ” takes value 1 and “ q ” takes value 0 on the first position where they disagree. For instance, the lexicographic order on $\{0,1\}^3$ is:

$$(0, 0, 0) < (0, 0, 1) < (0, 1, 0) < (0, 1, 1) < (1, 0, 0) < (1, 0, 1) < (1, 1, 0) < (1, 1, 1)$$

Finally, interpret:

- “ b ” as $(1, \dots, 1)$ in all relevant lines of all proofs;
- and interpret “ a ” as $(0, \dots, 0)$ up to the proof in footnote 41 included and then as $(1, 0, \dots, 0)$, then $(1, 1, 0, \dots, 0)$, then $(1, 1, 1, 0, \dots, 0)$, and so on where the first zero is in n -th position in the proof that IQM has the n -th predicate (here the sixteenth predicate would be “being *not* conceivable”). So, for instance, in the proof in footnote 48, “ a ” will be interpreted as $(1, \dots, 1, 0)$.

Then one just needs to check that this interpretation works. We are going to present in detail as examples only the case of the proof of Theor 1.1 and that of Theor 3.2. As already explained, it is enough to check that the propositions inside “ Co ” in 3, 4.3 and 4. are satisfied.

First the case of Theor 1.1:

- For line 3, note that “ b ,” being interpreted as $(1, \dots, 1)$ is indeed greater than any sequence in the lexicographic order, which is the interpretation of the “ $Co(y > x)$ ” relation, so that “ $(\forall y) \sim Co(y > b)$ ” is satisfied; and its first coordinate is 1, making it fall within the extension of the predicate “ ex .”
- For line 4.3, note that $(0, \dots, 0)$, which is our interpretation of “ a ,” has 0 as its first coordinate, while $(1, \dots, 1)$, which is our interpretation of “ b ,” has 1.
- For line 4, note that $(1, \dots, 1)$ is greater than $(0, \dots, 0)$ in the lexicographic order.

Now for Theor 3.2:

⁵² The 2-ary predicate “ $Co(x < y \wedge P(x) \wedge P(y))$ ” of the proof in footnote 38 will be interpreted in the same way. Note that there is no need here to fix an interpretation of the predicate “ P ” itself since in our setting “ Co ” forms a new predicate of the signature when applied to any formula with some free variables. On the other hand, in line 4.3 of the proof in footnote 37 we have to abandon this interpretation of “ $Co(x < y)$ ” and we can interpret it, e.g., as the empty relation, that is, the one that never holds no matter which couple of elements we consider.

- For line 3, “ $(\forall y) \sim Co(y > b)$ ” is satisfied for the same reason as above, and all unary predicates hold for “ b ” because all coordinates of the interpretation of “ b ” are equal to 1. Remember that:
- “ co ” corresponds to the last element in the sequence being equal to 0, so that indeed “ $\sim co(b)$ ” is satisfied.
- Finally, “ $GAC(b)$ ” holds since under this interpretation “ b ” is greater with respect to “ $<$ ” than all other elements of the domain and therefore greater than all elements with the last coordinate equal to 0.
- For line 4.3, the part about “ b ” is satisfied because of what we have already said, and the part about “ a ” is satisfied because its interpretation, namely, $(1, \dots, 1, 0)$, also has the right values on each position with respect to the unary predicates. Moreover, $(1, \dots, 1, 0)$ is precisely the greatest of all sequences that end with 0 (that is, those in the extension of “ $co(x)$ ”) in the lexicographic order, so that “ $GAC(a)$ ” is satisfied.
- For line 4, we have exactly the same as for line 4 of the proof of Theorem 1.1.

The reader is invited to check on their own similar cases of the subsequent proofs. Note that even though “ $Co(x < y)$ ” and “ $INE(x)$ ” are defined in terms of other predicates, for the purpose of this section there is no need of their interpretation being related in any way to that of “ $<$ ” and “ ex ” respectively, since any law governing the relation between the two will arise from other axioms in our theory, and not from the propositional calculus inference rules themselves.

APPENDIX B

In this appendix we will prove some interesting features of our theory (call it TC) that may allow one to better understand the contents of the *Proslogion*.

Let us begin by proving that, if we further allow for conceiving the exact negation of a proposition one has understood, then the theory becomes inconsistent. More formally, we say that if one adds to the axiom schema RCo1 the following case:

RCo1.2: $P(a) \rightarrow Co[\sim P(a)]$
 (For example, “It is conceivable that Socrates does not run”)

then every consistent proposition is conceivable (Lemma B.1) and as a consequence the theory becomes inconsistent⁵³ (Theorem B.2). Notice that this would also be inconsistent with IQM being inconceivable as non-existent, since we prove that it exists in reality (see Theor 2.1). We call $TC.2 = TC + RCo1.2$

Lemma B.1) *In TC.2, that which is consistent is conceivable, that is:*

Let A be such that $A \not\vdash \perp$. Then $TC.2 \vdash Co(A)$.

Proof.

Let B be non-tautological and such that $TC.2 \vdash B$ (for instance, $(\forall y) \sim Co(y > a)$). Then:

$$Co(\sim B)$$

holds by RCo1.2 because $\sim B$ is not a contradiction, and since $TC.2 \vdash (\sim A \rightarrow B)$, by RCo1.1. we have:

$$TC.2 \vdash Co(\sim A \rightarrow B)$$

We conclude by RCo2, $Co(\sim B)$ and *modus tollens* (PC: $[(\sim A \rightarrow B) \wedge \sim B] \rightarrow A$) along with the assumption that A is consistent, that:

$$TC.2 \vdash Co(A).$$

Theorem B.2) *TC.2 is inconsistent.*

Proof.

From Pr IQM we can deduce $\sim Co(b > a)$, that is, $TC.2 \vdash \sim Co(b > a)$, but clearly $(b > a)$ is consistent, so that it should be $TC.2 \vdash Co(b > a)$.

As an alternative proof we can notice that $\forall x \exists y (y > x)$ is consistent (it is satisfied, for example, in the structure of the natural numbers), so that:

$$TC.2 \vdash Co[\forall x \exists y (y > x)]$$

but we will prove (Lemma B.4) that

$$TC \vdash Co[\forall x \exists y (y > x)]$$

⁵³ Reasoning along these same lines one can see that in the analysis of the consequences of Pr GE in 3.1.3, propositions 4) and 5) do indeed contradict each other, since we conceive the negation of another proposition we have proved. The same does not hold, e.g., in the case of Pr CG.

The following lemmas describe the way conceivability relates to quantifiers and an application thereof.

Lemma B.3) *In TC quantifiers come out of “Co”*⁵⁴

Let $Q_1, \dots, Q_n$ be quantifiers, P an n -ary predicate and let TC be our theory.

Then $TC \vdash Co[Q_1 x_1 \dots Q_n x_n P(x_1, \dots, x_n)] \rightarrow Q_1 x_1 \dots Q_n x_n Co[(P(x_1, \dots, x_n))]$

Proof.

Let Q_i be a quantifier. We denote by Q_i^- the opposite quantifier, that is, if Q_i is a particular quantifier then Q_i^- is a universal quantifier and vice versa. Let us prove the result by induction on the number of quantifiers. We want to prove that:

$$TC, Co[Q_1 x_1 \dots Q_n x_n P(x_1, \dots, x_n)], \sim Q_1 x_1 \dots Q_n x_n Co[(P(x_1, \dots, x_n))] \vdash \perp$$

Consider then:

$$Co[Q_1 x_1 \dots Q_n x_n P(x_1, \dots, x_n)] \text{ and } Q_1^- x_1 \dots Q_n^- x_n \sim Co[(P(x_1, \dots, x_n))]$$

One among Q_i and Q_i^- is a particular quantifier, so that we can replace its variable by a corresponding Henkin constant and then eliminate the other, which is, the universal quantifier, by substituting with the same constant. We get:

$$Co[Q_2 x_2 \dots Q_n x_n P(c, x_2, \dots, x_n)]$$

and

$$Q_2^- x_2 \dots Q_n^- x_n \sim Co[(P(c, x_2, \dots, x_n))]$$

We can thus see $P(c, x_2, \dots, x_n)$ as an $(n-1)$ -ary predicate and apply the inductive hypothesis to see that these two contradict one another.

⁵⁴ We consider this lemma a feature that any theory of conceivability should have, rather than a logical defect in Anselm's assumptions as we have interpreted them. On the other hand, it seems that the universal quantifier in front of “Co” should not pass into it: from the fact that for each team it is conceivable that it will win the championship it does not follow that it is conceivable that all of them (at the same time) will win.

Lemma B.4) *As a consequence of this lemma we have that:*

$$TC \vdash \sim Co[\forall x \exists y (y > x)].$$

for if we assume by contradiction

$$Co[\forall x \exists y (y > x)]$$

we can deduce:

$$\forall x \exists y Co(y > x)$$

and from it

$$\sim \exists x \forall y \sim Co(y > x),$$

which contradicts Pr IQM, so that the assumption must be denied:

$$\sim Co[\forall x \exists y (y > x)].$$

Bibliography

- Anselm, *Monologion and Proslogion: With the Replies of Gaunilo and Anselm*, ed. T. Williams, Indianapolis 1995 (Kindle edition).
- Anselm, *Proslogion*, in: Anselm, *Monologion and Proslogion: With the Replies of Gaunilo and Anselm*, ed. T. Williams, Indianapolis 1995, pp. 91–118 (Kindle edition).
- Anselm, *Reply to Gaunilo*, in: Anselm, *Monologion and Proslogion: With the Replies of Gaunilo and Anselm*, ed. T. Williams, Indianapolis 1995, pp. 127–140 (Kindle edition).
- Anselm, *Proslogion* (Latin text), in: Anselmo, *Proslogion*, ed. I. Sciuto, Milano 1996, pp. 83–143.
- Anselm, *Responsio Anselmi* (Latin text), in: Anselmo, *Proslogion*, ed. I. Sciuto, Milano 1996, pp. 163–192.
- Anselmo, *Proslogion*, ed. I. Sciuto, Milano 1996.
- Archambault J., *Monotonic and Non-Monotonic Embeddings of Anselm's Proof*, "Logica Universalis" 2017, Vol. 11, pp. 121–138, <https://doi.org/10.1007/s11787-017-0162-7>.

- Barnes J., *The Ontological Argument*, London–Basingstoke 1972, <https://doi.org/10.1007/978-1-349-00773-8>.
- Barzaghi G., *La prova dell'esistenza di Dio. Il retroscena metafisico della dimostrazione*, "Aquinas" 2019, Vol. 62, No. 1–2, pp. 11–20.
- Descartes, *Meditations on First Philosophy*, in: *Descartes, Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies*, eds. J. Cottingham, B. Williams, Cambridge 2017 (Kindle edition), pp. 1–73.
- Desclés J.-P., *A Logical Analysis of the Anselm's Unum Argumentum (from Proslogion)*, "Logica Universalis" 2017, Vol. 11, pp. 105–119, <https://doi.org/10.1007/s11787-017-0163-6>.
- Eder G., Ramharther E., *Formal Reconstructions of St. Anselm's Ontological Argument*, "Synthese" 2015, Vol. 192, No. 9, pp. 2795–2825, <https://doi.org/10.1007/s11229-015-0682-8>.
- Gaunilo, *Answer on Behalf of the Fool*, in: *Anselm, Monologion and Proslogion: With the Replies of Gaunilo and Anselm*, ed. T. Williams, Indianapolis 1995, pp. 119–126 (Kindle edition).
- Gaunilo, *Responsio insipiens* (Latin text), in: *Anselmo, Proslogion*, ed. I. Sciuto, Milano 1996, pp. 145–161.
- Gendler T.S., Hawthorne J., eds., *Conceivability and Possibility*, Oxford 2002.
- Gödel K., *Ontological Proof*, in: K. Gödel, *Collected Works. III: Unpublished Essays and Lectures*, eds. S. Feferman, J. Dawson, S. Kleene, G. Moore, R. Solovay, J. van Heijenoort, Oxford 1995, pp. 403–404.
- Henkin L., *The Completeness of the First-Order Functional Calculus*, "The Journal of Symbolic Logic" 1949, Vol. 14, No. 3, pp. 159–166, <https://doi.org/10.2307/2267044>.
- Henry D.P., *The Logic of St. Anselm*, Oxford 1993.
- Henry D.P., *Medieval Logic and Metaphysics*, London 1972.
- Klima G., *Saint Anselm's Proof: A Problem of Reference, Intentional Identity and Mutual Understanding*, in: *Medieval Philosophy and Modern Times*, ed. G. Holstrom-Hintikka, Dordrecht 2000, pp. 69–87, https://doi.org/10.1007/978-94-011-4227-4_6.
- Lejewski C., *Logic and Existence*, "British Journal for the Philosophy of Science" 1954, Vol. 5, pp. 104–119, <https://doi.org/10.1093/bjps/V.18.104>.
- Lolli G., Odifreddi P., eds., *Kurt Gödel: la prova matematica dell'esistenza di Dio*, Milano 2006, https://doi.org/10.1007/978-88-470-0640-9_8.

- Nowicki M., *Anselm and Russell*, “Logic and Logic Philosophy” 2006, Vol. 15, pp. 355–368, <https://doi.org/10.12775/LLP.2006.020>.
- Oppenheimer P., Zalta E., *On the Logic of the Ontological Argument*, in: *Philosophical Perspectives 5: The Philosophy of Religion*, ed. J. Tomberlin, Atascadero 1991, <https://doi.org/10.2307/2214107>.
- Oppy G., *Ontological Arguments*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), ed. E.N. Zalta, URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/ontological-arguments/>.
- Piazza G., *Il nome di Dio*, Bologna 2000.
- Reicher M., *Nonexistent Objects*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), ed. E.N. Zalta, URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/nonexistent-objects/>.
- Quine W.O., *On What There Is*, in: W.O. Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge, MA, 1953, pp. 1–19.
- Priest G., *Beyond the Limits of Thought*, Oxford 2002, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199254057.001.0001>.
- Robinson T.A., *A New Formalization of Anselm’s Ontological Argument*, in *Philosophy Faculty Publications* 2004, Vol. 6, URL: http://digitalcommons.csbsju.edu/philosophy_pubs/6.
- Sciuto I., *Introduzione*, in: Anselmo, *Proslogion*, ed. I. Sciuto, Milano 1996, pp. 5–76.
- Silvestre R.S., *On the Logical Formalization of Anselm’s Ontological Argument*, “Revista Brasileira de Filosofia da Religião” 2015, Vol. 2, No. 2, pp. 142–161.
- Slupecki J., *Leśniewski Calculus of Name*, in: *Leśniewski’s System: Ontology and Mereology*, eds. J. Srzeduick, V. Rickey, Boston–Lancaster 1984, pp. 59–122.
- Sobel J.H., *Logic and Theism: Arguments For and Against Beliefs in God*, Cambridge 2003, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511497988>.
- Testi C.A., *Unicità e unità dell’Unum Argumentum di Anselmo d’Aosta*, “Aquinas” 2021, Vol. 2, pp. 473–491.
- Tomatis F., *L’argomento ontologico: l’esistenza di Dio da Anselmo a Schelling*, Milano 2010.
- Tomossi R.G., *Prove logiche dell’esistenza di Dio: da Anselmo a Kurt Gödel*, Milano 2005.
- Viger C., *St. Anselm’s Ontological Argument Succumbs to Russell’s Paradox*, “International Journal for Philosophy of Religion” 2002, Vol. 52, No. 3, pp. 123–128, <https://doi.org/10.1023/A:1020838315668>.

Summary

This article proposes an interpretation of St Anselm's *Proslogion* that highlights its overall structure and theoretical core. The analysis is conducted in two stages: (a) discussion of the text and its previous interpretations in order to clarify Anselm's premises and reasoning; (b) formal analysis of the arguments through symbolic logic, and comparison with other ontological arguments. More precisely, we describe a first-order theory corresponding to our interpretation of Anselm's commitments and show that his conclusions follow from these axioms. The theses that this study will defend are the following: (a) the *unum argumentum* applies only to "id quo maius cogitari nequit" and not to other similar concepts, such as that of "most perfect being"; (b) the treatise has an overall unity that has an ascending trend; (c) our original formalization of the *unum argumentum* not only captures the essence of the *Proslogion*, but also clarifies some features of conceivability.

Key words: *Proslogion*, St Anselm, symbolic logic, conceivability, natural theology

Streszczenie

Proslogion: filozofia i logika

Artykuł ten przedstawia interpretację *Proslogionu* św. Anzelm, która ukazuje jego strukturę oraz teoretyczny rdzeń. Analiza została przeprowadzona w dwóch etapach: (1) dyskusja dotycząca tekstu i jego dotychczasowych interpretacji, służąca rozjaśnieniu przesłanek, na których bazuje Anselm, oraz jego rozumowania; (b) formalna analiza argumentacji z użyciem logiki symbolicznej i porównanie jej z innymi dowodami ontologicznymi. Precyzyjnie rzecz ujmując, opisujemy teorię pierwszego rzędu odpowiadającą naszej interpretacji założeń Anzelm i pokazujemy, że jego wnioski wynikają z owych aksjomatów. Niniejsze studium broni następujących tez: (1) *unum argumentum* ma zastosowanie tylko do „id quo maius cogitari nequit”, a nie do innych podobnych pojęć, takich jak „byt najdoskonalszy”; (b) traktat jest spójny i charakteryzuje się jednością z tendencją wzrastającą; (c) nasza oryginalna formalizacja *unum argumentum* nie tylko uchwytuje istotę *Proslogionu*, lecz także rozjaśnia pewne cechy pojmovalności.

Słowa kluczowe: *Proslogion*, św. Anselm, logika symboliczna, pojmovalność, teologia naturalna

Religia w perspektywie filozofii wyobraźni

Karola Libelta

Marek Kaszyca
(Uniwersytet Jagielloński, Wydział Filozoficzny)

Wśród filozofów polskiego romantyzmu Karol Libelt wydaje się cieszyć niewielką uwagą badaczy. Jego namysł nad estetyką i religią przynosi tymczasem niezwykle specyficzną i rozbudowaną refleksję. Sfery te przeplatają się, stając się w praktyce trudnymi do rozróżnienia. Miejsce centralnego pojęcia w tym podejściu zajmuje „wyobraźnia”, okrzyknięta jedną z podstawowych władz ducha i co za tym idzie uosabiająca metafizyczną sferę piękna. Co ważniejsze, nie tylko ma ona pełnić funkcję niezbędną w twórczej realizacji człowieka, lecz także umożliwiać poznanie samego Boga na drodze mistycznej. Można powiedzieć, że dla Libelta wyobraźnia to płaszczyzna doświadczenia religijnego i taki aspekt filozofii tego myśliciela będzie głównym tematem niniejszego eseju.

1. Metodologia i literatura

By wydobyć z dorobku Libelta istotne treści, niezbędna wydaje się twórcza rekonstrukcja rozsianych po różnych dziełach intuicji. Za takim podejściem przemawia fakt przepełnienia tekstów tego autora wymuszonymi formalizmami, wręcz wpasowywania na siłę wielu koncepcji do zbędnego dialektycznego schematu. Przyczyn takiej architektury językowej należy zapewne dopatrywać się w chęci zachowania „akademickiej powagi”. Nie przeszkadza to jednak w recepcji jego twórczości, skoro najważniejsze tezy zdają się oderwane od wspomnianych for-

malizmów. Jednocześnie pozwoli to na rewitalizację myśli, co w przyszłości może pomóc w systemowym rozstrzyganiu problemów z zakresu filozofii religii, estetyki czy nawet metafizyki.

Rekonstrukcja obejmuje trzy etapy. Pierwszy ma za zadanie wprowadzić negatywny aspekt refleksji Libelta, diagnozujący i krytykujący zjawisko nazwane „samowładztwem rozumu”. Drugi ukazuje metafizyczną teorię wyobraźni. Trzeci zaś łączy wnioski z poprzednich etapów i przedstawia ich konsekwencje dla zagadnienia doświadczenia religijnego. Całość wieńczy podsumowanie streszczające omawianą treść i próbujące ulokować jej przedmiot w ramach filozoficznej tradycji.

Niniejszy esej w dużej mierze powstał na podstawie *opus magnum* Karola Libelta zatytułowanego *Estetyka, czyli Umnictwo piękne*. To prawdziwie imponujące dzieło składa się z pierwszego tomu¹ w jednej części i drugiego tomu² w dwóch częściach. Sięgnięto również do pozostałych tomów *Filozofii i krytyki*³ (których to *Estetyka* jest częścią) w celu poszerzenia dyskursu o koncepcji form, sygnalizowanej jedynie w *Systemie umnictwa*, z którego oczywiście obowiązkowo skorzystano. Ten ostatni wraz z innymi cytowanymi tekstami pochodzi ze współczesnego wyboru dzieł Wielkopolanina⁴.

Wśród skromnej literatury na temat twórczości Libelta trudno znaleźć pozycje pomocne przy zgłębianiu tematu doświadczenia religijnego. Większość poświęconych mu prac kładzie bowiem nacisk na aspekty filozofii politycznej. Największe zainteresowanie wydaje się budzić problematyka patriotyzmu i słowianofilstwa. Dziwi to o tyle, że najobszerniejsze z jego dzieł traktuje o estetyce. Za ten stan odpowiada (prawdopodobnie) sam Andrzej Walicki, który komponując PWN-owski wybór tekstów Libelta niechcący zawęził obraz jego twórczości dla innych badaczy. Publikacja Walickiego wydaje się bowiem jedynym źródłem prac poznańskiego myśliciela, jakie wskazywane jest w większości najnowszych artykułów. O grubych tomach *Filozofii i krytyki* najwyraźniej zapomniano.

Co prawda Libelt tylko na krótko znalazł się wśród zainteresowań Walickiego, jednak autor ten pozostawił w efekcie bogaty w treść artykuł *Próba synte-*

¹ K. Libelt, *Estetyka, czyli Umnictwo piękne*, t. 1, Petersburg 1851.

² K. Libelt, *Estetyka, czyli Umnictwo piękne*, t. 2, cz. 1–2, Petersburg–Mohilew 1854.

³ K. Libelt, *Filozofia i krytyka*, t. 2, Poznań 1874.

⁴ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej; O miłości ojczyzny; System umnictwa; O panteizmie w filozofii*, oprac. i wstęp A. Walicki, Warszawa 2014.

zy: Karola Libelta „filozofia słowiańska”⁵. To z niego zaczerpnięto przekonanie o bezsensowności rozpracowywania formalnych triad w dyskursie Wielkopolanina i o skupieniu się zamiast tego na ukrytych pod nimi intuicjach. Oprócz tego w ramach przywoływanego tekstu sformułowano opinię o Libelcie jako myślicielu eklektycznym, co chyba przylgnęło do niego w powszechnej świadomości.

Innym autorem naprowadzającym na ciekawe tropy badawcze jest Stanisław Pieróg. W artykule *Prawda i dialog. Kilka uwag o karierze dialektyki w polskiej myśli filozoficznej okresu romantyzmu*⁶ wskazał on na możliwość interpretacji ówczesnej myśli polskiej w kategorii twórczego przekształcenia dziedzictwa Hegłowskiego. Wątek ten podjął również Andrzej Wawrzynowicz, omawiając próby przełamania idealizmu obiektywnego⁷. Niestety w obu przypadkach uwagę poświęcono przede wszystkim Augustowi Cieszkowskiemu, Libelt zaś figurował jedynie jako krytyk koncepcji berlińskiego mędrca.

Pieróg chyba jako jedyny autor dotknął bezpośrednio refleksji Libelta odnośnie do religii. W dwóch artykułach – *Romantyczny mistycyzm jako forma ideologii*⁸ i *Mistyka i gnoza w myśli filozoficznej polskiego romantyzmu*⁹ – kreślił krótką parafrazę koncepcji mistyki Wielkopolanina. Jednak i tym razem znika ona w cieniu bardziej rozwiniętego dyskursu o Adamie Mickiewiczu i nawet Józefie Hoene-Wrońskim.

Jak widać, zasób treści o filozofii Libelta jest niezwykle skromny. Rzadko kiedy napotyka się na komentarz dotyczący największych partii jego twórczości. W związku z tym niniejszy esej staje przed zadaniem przynajmniej nakreślenia nowych dróg jej recepcji.

⁵ A. Walicki, *Próba syntezy: Karola Libelta „filozofia słowiańska”*, w: tegoż, *Filozofia polskiego romantyzmu*, Kraków 2009, s. 329–402.

⁶ S. Pieróg, *Prawda i dialog. Kilka uwag o karierze dialektyki w polskiej myśli filozoficznej okresu romantyzmu*, w: tegoż, *Pokusa ideologii. Studia i szkice o filozofii polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 2020, s. 469–482.

⁷ A. Wawrzynowicz, *Rewizja heglizmu w filozofii Polskiej XIX wieku – Trentowski, Libelt, Cieszkowski*, <https://journals.pan.pl/Content/94585/mainfile.pdf> (dostęp: 31.03.2021).

⁸ S. Pieróg, *Romantyczny mistycyzm jako forma ideologii*, w: tegoż, *Pokusa ideologii...*, dz. cyt., s. 367–388.

⁹ S. Pieróg, *Mistyka i gnoza w myśli filozoficznej polskiego romantyzmu (Mickiewicz, Trentowski i Libelt)*, w: tegoż, *Pokusa ideologii...*, dz. cyt., s. 441–468.

2. Samowładztwo rozumu i potrzeba nowej filozofii

Wśród ulubionych uczniów Hegla jedno z miejsc zajął pochodzący z Wielkopolski doktorant. Berliński mędrzec dostrzegł u niego rzadki zmysł metafizyczny i nieprzeciętną przenikliwość, pozwalającą na przedzieranie się przez bezdroża teoretycznej refleksji¹⁰. Czy spodziewał się, że właśnie ten uczeń dokona zaskakującej krytyki najdonioślejszych z jego osiągnięć? To pytanie zapewne nigdy nie uzyska odpowiedzi, lecz przyjrzenie się mu bliżej stanowi negatywny punkt wyjścia do omawianego w tym eseju zagadnienia.

Oczywiście ów doktorant to Karol Libelt, a wspomniana krytyka to sławetna koncepcja **samowładztwa rozumu**. Zawarta w dziele pod tytułem *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*¹¹ ukazuje dość pesymistyczną wizję intelektualnego krajobrazu tamtych czasów. Rozum zdominował wówczas całą przestrzeń myśli, czyniąc się jedynym panem świata, podług którego można go badać i oceniać, lekceważąc inne sfery ludzkiej egzystencji. Co ważniejsze, swą potęgę miał zawdzięczać nikomu innemu jak samemu Heglowi. Libelt, przewrotnie korzystając z dorobku mistrza, w tym przypadku zapewne z *Wykładów z historii filozofii*, zrekonstruował bieg dziejów europejskiej myśli z naciskiem na uwydatnienie genezy tego stanu rzeczy. Kluczowe okazały się poczynania niemieckich idealistów. Wpierw Kant odrzucił idee i pojęcia jako część świata noumenów, by następnie jego kontynuatorzy mogli przenieść noumeny na podmiot i tym samym zamknąć całą rzeczywistość w dialektyce podmiotu i przedmiotu, czy też bardziej po heglowsku – subiektywności i obiektywności.

To genialne posunięcie berlińskiego mistrza pozwoliło rozwikłać wiele problemów nękających filozofię nowożytną, na przykład ustalić, że panlogizm nie poddaje się problemom pokroju „demonia zwodziciela”. Niemniej jednak Libelt dostrzegł niebezpieczne konsekwencje tego rozwiązania. Po pierwsze, bezbłędnie zidentyfikował **negatywny** charakter heglizmu¹², dążący poprzez krytykę do zniesienia (sprowadzenia do absolutnej, spajającej płaszczyzny) wszelkich różnic indywidualnych. Duch absolutny to duch świadomy swej momentalności i kontekstualności w ramach płaszczyzny istnienia (przynajmniej zapośredniczony

¹⁰ Zob. G.W.F. Hegel, *Dodatek: Recenzja z rozprawy doktorskiej Libelta*, w: K. Libelt, *Samowładztwo rozumu...*, dz. cyt., s. 547–549.

¹¹ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, w: tegoż, *Samowładztwo rozumu...*, dz. cyt., s. 123–420.

¹² Tamże, s. 154–158.

przez jednostkę). W konsekwencji znika w tym ujęciu realna indywidualność. Na tym nie kończą się intrygujące skutki przyjęcia negatywności; dochodzi do nich jeszcze odcięcie wymiaru nadprzyrodzonego – *ergo* noumenalna, pozostająca poza poznaniem zewnętrzność nie istnieje. Wszystko odbywa się w ramach nowej, fenomenalistycznej dialektyki podmiot–przedmiot w domkniętym kauzalnie kosmosie świadomości. Po drugie, poznański myśliciel punktuje redukcję całej rzeczywistości do wymiaru abstrakcyjnego. Pod naciskiem rozumu, zdolnego jedynie dzielić i porównywać, uznano istnienie abstrakcji budujących całe doświadczenie. Koniec końców idealisci przyjmują logiczne struktury ruchu myśli za to, co „naprawdę istnieje”. Dane empiryczne, uczucia i inne „poza-logiczne” pojawiają się tylko puste szaty rozumowań, same z siebie sprowadzalne do abstrakcji. Reasumując, należałoby wskazać, że rozum posiada zdolności krytyczne i analityczne, w związku z czym każda wizja świata oparta wyłącznie na nim rozpuszcza rzeczywistość i odmawia istnienia czemukolwiek innemu poza samym rozumem.

Samowładztwo rozumu nie stanowi tylko filozoficznego problemu, lecz dotyczy także innych dziedzin życia. Libelt wydaje się przypisywać mu znaczenie cywilizacyjne, co w kontekście działalności szkoły frankfurckiej i uprawianej w jej ramach krytyki rozumu instrumentalnego¹³ nie wydaje się nietrafionym pomysłem. Z perspektywy niniejszego eseju interesujące są przede wszystkim skutki owej tyranii dla ludzkiej religijności. Skoro heglizm zamyka świat w wymiarze przyrodzonym, to wszystkie pojęcia ze sfery *sacrum* muszą zostać albo odrzucone, albo przekształcone. Jak ujmuje to sam poznański myśliciel: „To, co filozofia niemiecka daje w miejsce tych kategorii [dogmatów wiary], jest [to] pod samą nazwą zupełnie co innego”¹⁴. Transpozycja pojęć należy do zestawu zarzutów polskich filozofów romantycznych przeciw idealistom¹⁵.

Powiedzenie, że zaburzają w taki sposób rozumienie przyjęte przez wieki, wydaje się jednak małym niedopowiedzeniem. Choć pozornie prawica i lewica heglowska różniły się od siebie, w praktyce jedni świadomie, drudzy mniej dokonali systematycznej rzezi języka religii. Przeprowadzili jego skrajną naturalizację – przykładowo Bóg stanie się albo pojęciem psychologicznym, albo terminem

¹³ Zob. L. Kołakowski, *Szkoła frankfurcka i teoria krytyczna*, w: tegoż, *Główne nurty marksizmu*, t. 3, Warszawa 2019, s. 372–379.

¹⁴ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, dz. cyt., s. 158.

¹⁵ Więcej na ten temat zob. A. Cieszkowski, *Bóg i palingeneza*, w: tegoż, *Prolegomena do historii filozofii*, Warszawa 2014, s. 107–210.

służącym określeniu bezosobowego ogółu bytu. Konsekwentnie sama religia ulega naturalizacji wraz z całym swym dyskursem. W efekcie ponosi ona śmierć, jak trafnie ujął to bohater niniejszego eseju:

Bez osobowości Boga podobnie ustaje religia. Wszelkie dogmata będą samą myślą i wiedzą i przestaną być wiarą; a obrządki, nabożeństwo i cała zewnętrzność religii staje się rzeczą bez znaczenia, wymyśloną tylko przez księży i możnych świata, ku złudzeniu ludów i trzymaniu ich w ujarzmieniu ciemności. Bóg nie-osobowy jest myślą samą, rozumem samym. I religia w następstwie przestaje być wiarą, przestaje być czymś zewnętrznym, upostaciowionym, i przechodzi w samą myśl, w samo wiedzenie¹⁶.

Przywołany fragment pokazuje, jak system rozumu ułatwia przetasowywanie znaczeń. Sam Libelt być może zestawiał to przez przypadek, lecz lewica filozoficzna, budując własną ontologię świata, zmieniła sens religii z „odniesienia do transcendencji” na „system władzy”, skutecznie redukując ją do wymiaru przyrodzonego. W ramach drobnego ekskursu warto zwrócić uwagę na to, jak błyskotliwie Libelt wykazuje zależności między materializmem (scjentyzmem) a idealizmem obiektywnym. Ten pierwszy nie funkcjonuje zasadniczo bez struktur myślowych tego drugiego i jego „domknięcia” rzeczywistości. Pozwalałoby to ukazać Hegła jako patrona naturalizmu, który ugruntował jego fundamenty na abstrakcyjnych rozumowaniach, o czym nawet jego następcy rzadko kiedy chcą pamiętać.

Wróćmy jednak do właściwego nurtu rozważań. Filozofia rozumu wydaje się rozpaść pod ciężarem samego ludzkiego doświadczenia, nawet bardziej niż pod zarzutem apriorycznej jednostronności. Razi to tym mocniej, że deklaratywnie przyjmuje fenomenalizm. W końcu religijne rytuały nie przedstawiają się podmiotom jako coś bezwartościowego, wręcz przeciwnie – odnoszą się do sensu ich życia. Drugi, głębszy problem dotyczy niemożliwości dostrzeżenia tego błędu przez samą filozofię rozumu. To, czego nie może ująć, bierze za miraż lub niebyt ze względu na własną zaborczą naturę.

Libelt, by ratować ludzką duchowość i pożenić ją z „ograniczoną” racjonalnością, zdecyduje się na poszukiwania punktu przełamania, znalezienia drogi powrotu do filozofii religijnej. Ta, podobnie jak jej średniowieczna poprzedniczka, ma bronić wiary, lecz nie w roli służebnicy teologii, tylko służebnicy *sacrum*. Podejście to wpisuje się szerzej w romantyczną refleksję poszukującą nowych

¹⁶ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, dz. cyt., s. 214.

szlaków do realizacji religijności i przesądza o wyczerpaniu się paradygmatu „racjonalnej scholastyki”. Co więcej, poznański mędrzec na drodze historiozofii (i patriotyzmu zapewne) dojrzy zaczątki owej radosnej myśli w rodzinnych stronach, gdzie pośród łąk i pól, pod strzechami i w zaciszu starych kościołów drzemie nieskazitelna moc wyobraźni – władzy ducha zdolnej zrównoważyć tyranie rozumu.

3. Filozofia umnicza i metafizyka formy

Libelt nada metafizyce wyobraźni specyficzną nazwę **systemu umnictwa**. Dru-gie z wyrażeń pochodzi od osobliwego pojęcia „um”, wykreowanego w trakcie słowotwórczych przygód Bronisława Trentowskiego. Znaczeniowo nawiązuje do „umieć”, „umiejętność” itp., co ma podkreślać twórczą stronę ducha („um” jest też wspólny dla „umysłu”, lecz ma to większe znaczenie w filozofii autora *Boży-cy*). Można dyskutować, czy taki neologizm był potrzebny, ale warto zaznaczyć pewną intuicję kryjącą się za pożyczaniem go przez poznańskiego myśliciela. Ten często zestawia bowiem umnictwo z rozumem, wskazując na istotową róż-nicę między nimi mimo strukturalnych podobieństw¹⁷. Libelt jakby sygnalizuje, poprzez odwołanie się do sztucznego konstruktu dyskursywnego, niemożność sprowadzenia tych dwóch sfer do siebie. Pragnie odciąć samowładztwo rozumu, ingerując w sam język. Wyczuwa, iż sposób, w jaki się mówi i pisze, narzuca konkretne konceptualizacje rzeczywistości. W tej sytuacji, jeśli wyobraźnia dys-ponuje niepodległością od rozumu, to nie wypada wpasowywać jej w jego kró-lestwo¹⁸.

Ktoś zapewne zapyta złośliwie: skoro dane zagadnienie nie jest racjonalnie zgłębialne, to po co brać je za przedmiot filozofii? Odpowiadam innym pyta-niem: czy sam fakt pozaracjonalnej istoty problemu oznacza bezsensowność dyskursu na jego temat? Przykładowo literaturoznawca jak najbardziej może wyznawać tezę o bezsensowności interpretacji poezji, ale przecież nie pociąga

¹⁷ K. Libelt, *System umnictwa*, w: tegoż, *Samowładztwo rozumu...*, dz. cyt., s. 458.

¹⁸ Nie jest w pełni jasna relacja wyobraźni i umniczości – czasami przedstawiane są jako synoni-miczne, czasami jako ułożone w dialektycznej hierarchii. Zapewne chciano uchwycić to jako swego rodzaju **różnojednię**. Najlepiej w tej sytuacji oddać głos samemu Libeltowi: „wyobrażam, można było za nie położyć także słowo umiem, [...] umiejętność dopiero więc z umysłem się poczyna, ani rozum sam, ani wyobraźnia sama jej nie daje” – tamże, s. 457–458.

to za sobą zakazu badania metrum poszczególnych utworów. W przypadku wyobraźni podobnie – w dalszym ciągu pozostaje aktualna kwestia jej roli i wpływu na rzeczywistość, co samo w sobie jak najbardziej wpasowuje się w projekt racjonalnych rozważań¹⁹.

Przechodząc do ważkiego dla niniejszego eseju zagadnienia, należy ustalić, czym jest sama **wyobraźnia**. Na szczęście w pismach Libelta widnieje klarowna definicja:

Tę władzę ducha nazywamy wyobraźnią. Jest to jego rękodzielnia, jego krosnia, na których układają się wrażenia zmysłowe na obrazy i przerabiają się w wyobrażenia. Nieustająca to prawnie pracownia ducha; bo nawet we śnie, wśród wypoczynku władz, jest czynną. Duch sam jest w niej pracownikiem i jest tej pracy przytomnym²⁰.

Innymi słowy, wyobraźnia to władza odpowiedzialna nie tylko za imaginację, ale też za zmysłowe jawienie się świata. Z kronikarskiego obowiązku należy wspomnieć, iż znajduje to odbicie w podstawowej triadzie zaproponowanej przez interesującego nas tu filozofa. Należą do niej (w kolejności dialektycznej): **obraźnia, wyobraźnia i przeobraźnia**²¹. Zastanawiający może być drugi moment dialektyczny, sugerujący jednostronność omawianej władzy, lecz wydaje się to najzwyczajszą nieścisłością. W tym przypadku oznacza po prostu imaginację.

Odchodząc od tematyki triad (przynajmniej na ten moment), najprościej dotknąć za jednym zamachem tego, co wyobraźnia obiera sobie za swój podstawowy przedmiot. Co więcej, tezę na ten temat Libelt traktował jako „podstawę wszystkich podstaw”. Brzmi ona: „Nie ma treści bez formy ani formy bez treści”²². **Treść** to oczywiście to, co intelektualne i abstrakcyjne, a **forma** to jej pojaw. Mniej obeznany z tradycją heglowską czytelnik przejdzie beznamyślnie nad tym „banałem”, lecz ten, kto zajrzał kiedykolwiek do *Nauki logiki*, dojrzy w tym podjęcie dyskusji z berlińskim mędrce. We wstępie do tego hermetycznego dzieła zawarto bowiem redukcję treści do formy:

Okazuje się od razu samo przez się, że to, co w pierwszej pospolitej refleksji zostaje oddzielone od formy jako treść, nie ma w istocie rzeczy być czymś

¹⁹ Tamże, s. 440–441.

²⁰ K. Libelt, *Estetyka, czyli Umniectwo piękne*, dz. cyt., t. 1, s. 147.

²¹ K. Libelt, *System umniectwa*, dz. cyt., s. 473.

²² Tamże, s. 447.

pozbawionym formy, czymś w sobie pozbawionym określeń – wówczas treść byłaby pustką, jakąś abstrakcją rzeczy samej w sobie – i że treść jest raczej w sobie samej formą [...]”²³.

Samo sprowadzenie jednego do drugiego z perspektywy polskiego filozofa romantycznego domaga się krytyki za swą jednostronność. Nie to jednak jest centralną „kością niezgody”, albowiem rozumienie pojęcia formy przez Hegla i Libelta to dwie zupełnie różne koncepcje. Dla starszego z nich świat pojawia się w formach, ale logicznych – rozwijających się dialektycznie abstrakcjach. Młodszy zaś pod tym terminem postrzega fenomenalny²⁴ pojaw, nieredukowalny sam z siebie do czegoś logicznego. Przekładając to na jego język, należałoby powiedzieć, że heglowska forma to w dalszym ciągu treść abstrakcyjna, co wyklucza możliwość potraktowania jej jako pojawu *per se*.

Czas na kolejny, niezbędny krok w umniczej metafizyce. Libelt powiada: „Nie tylko zaś same rzeczywistości są formami, są nimi i nierzeczywistości, wszelkie złudzenia optyczne, fatamorgany, wszelkie sny [...]. Nareszcie nie tylko to, co jest materią, ma formę, ale i to, co nią nie jest”²⁵. Wszystko, co istnieje, z konieczności ma formę. Nawet treści intelektualne muszą się pod nią ukazywać, skoro jakoś jawią się w ludzkim umyśle. Ta uwaga pozwala ostatecznie ugruntować wyobraźnię jako drugą obok rozumu władzę, bez której udziału niemożliwe byłoby istnienie i to ze względu na samo jawienie się jako jawienie. Oczywiście podział na **formę** i **treść** jest sztucznym tworem teoretycznym, czego Libelt pozostaje świadom. Pozwala jednak pokazać niemożność redukcji rzeczywistości do samej logiki.

Same formy są przedmiotem estetyki i odpowiadają za doświadczenie piękna. Wszystko od szarej codzienności po wysublimowaną muzykę i równania matematyczne oddziałuje na ludzką świadomość, wywołując zarówno zachwyty, jak i zgrozę. Chcąc wprowadzić porządek w tym ogromnym świecie estetycznej empirii, Libelt przeprowadza wiele triadycznych podziałów, w większości całkowicie niepotrzebnych. Próbuje je jakoś zreasumować, warto wskazać następującą demarkację, oddzielającą przyrodę od sztuki. Pierwsza to to, co człowiek tylko

²³ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 2020, s. 22–23.

²⁴ Skromna uwaga: Hegel także głosi fenomenalizm form, w tym czystych form logicznych, co może budzić kontrowersję dla każdego, kto zastanowi się nad tym zagadnieniem metafizycznym.

²⁵ K. Libelt, *Filozofia i krytyka*, dz. cyt., t. 2, s. 46.

sobie „obraża” – nie musi wszak wykonywać przy tym żadnej dodatkowej pracy umniczej. Druga stanowi owoc twórczego wysiłku imaginacji, przekuwanego w wielkie dzieła przez artystów. Nie sposób jednak poprzestać na tym wątku, poznawski myśliciel wskazywał bowiem na niezwykle interesujące podobieństwo:

Myśmy skulpturę sztuki, wedle tego, czy w niej forma, czy treść, czy żywot przeważa, podzielili na trzy działy [...]. Już się przy architektonice natury powiedziało, że w tak wyraźny całokształt podrzędnych działów nie da się rozwinąć piękno natury dla tego, iż jest tylko surowym materiałem w porównaniu do idealnego piękna sztuki. Wszelako odcienia tego całokształtu i w skulpturze natury odznaczać się będą musiały. I rzeczywiście natrafimy tam na ślady skulptury ozdobowej, posągowej i dramatycznej. Zachodzą tylko różnice względne, które z różnicy sztuki i natury wypływają²⁶.

Wskazano ewidentnie na podobieństwa strukturalne między ludzką twórczością a estetycznym doświadczeniem natury, na wręcz specyficzną przekładalność syntaktyczną z tą różnicą, że zatartą po stronie tej ostatniej. Dzięki temu Libelt dowartościowuje piękno natury przy jednoczesnym przeciwstawieniu się platońskiej nieufności wobec artystów. Ci nie naśladują przyrody, a raczej wydobywają z niej „prześwitującą tajemnicę”.

Metafizyczny zmysł nakazuje zapytać o przyczynę podobieństwa wszelkiego piękna – musi łączyć je coś wyższego. Tę wspólną płaszczyznę Libelt odnajduje w świecie **form pierwotnych** – estetycznego odpowiednika platońskiego hyperuranionu. Nie postrzega się go, należy do sfery tego, co niewidzialne, jak więc może istnieć, skoro się nie jawi? Z pomocą przychodzi niezmordowana machina heglowskiej dialektyki, opanowana przez Wielkopolanina do perfekcji:

Formy pochodne, któreśmy dotąd rozwinęli, są zatym wyrazem przeczenia form pierwotnych. Ale jak to w logice nicestwo jest koniecznością, bo bez przeczenia nie byłoby twierdzenia, tak w umnictwie [...] formy przeczące są konieczne, boby nie było form twierdzących²⁷.

Niebiosa to negatywność rzeczywistości, lecz ze względu na dialektyczną symetrię istniejące w nieistnieniu swej przeciwności. Nawiazuując do świata platońskich koncepcji, należałoby uznać, że podstawową formą pierwotną i zasadniczo

²⁶ K. Libelt, *Estetyka, czyli Umnictwo piękne*, dz. cyt., t. 2, cz. 1, s. 171.

²⁷ K. Libelt, *Filozofia i krytyka*, dz. cyt., t. 2, s. 225.

jedyną jest piękno *per se* (ewentualnie Bóg, ale dla umnictwa uchodzi on dialektycznie za tożsamego z pięknem). Pozostałe dwa człony sławnej triady też mają swoje formy pierwotne, lecz podporządkowane tej wcześniejszej. Nie oznacza to ich degradacji, wręcz przeciwnie – wszystkie są równe w Absolucie, który jest celem wszelkiego istnienia. Piękno tak samo występuje jako rozumność w świecie prawdy i jako wartość moralna w świecie woli. Po prostu dla porządku umniczego to ono wiedzie prym.

Z kronikarskiego obowiązku należy wspomnieć o licznych trójdzielnych analizach tych niebios, wypada chyba jednak pozostawić je w sferze „zbędnych formalizacji” (wszystkie wyróżnione podziały form pierwotnych i tak są zasadniczo redukowalne do Boga-piękna).

Wszystkie **formy pochodne** są w tej sytuacji **pojawem form pierwotnych**, swego rodzaju skończonym obrazem nieskończoności, widzialnym znakiem niewidzialnego. Stąd poprzez kontemplację przyrody i sztuki człowiek dociera do transcendentnej rzeczywistości. Oczywiście w większości przypadków jest to wyłącznie słabe „prześwitywanie” – nikt nie mierzy się z nieskończonością w zderzeniu z obiadem, przynajmniej nie tak „z biegu”. W pewnych jednak sytuacjach jest to doświadczenie na tyle silne, iż ma się wrażenie „pożerania” przez jakąś tajemną potęgę.

Imaginacja odgrywa w tym przypadku rolę pośrednika pomiędzy światami, pozwala konstruować formy pochodne (nie chodzi wyłącznie o sztukę, ale również o same wyobrażenia), przez które formy pierwotne jawią się o wiele bardziej wyraziście. Co więcej, zawsze mają strukturę symboliczną. Nie da się ich prosto odkodować, odkrywając przyziemną treść (na przykład sztuka poruszająca problemy społeczne), wręcz przeciwnie – zawsze przekraczają one rozumny horyzont. Sam Libelt opisuje to w następujący sposób: „[formy pochodne] możemy [...] zebrać pod ogólne miano idealności, bo we wszystkich [...] świecą promienie ideałów, a symboliczność, która się w tych kształtach przebija, jest także tylko idealnością”²⁸. Dlatego też dzieło sztuki nie pozwala zgłębić piękna czy nieskończoności, ale daje silne poczucie ich obecności. Jawią się, lecz nie pozwalają się osiągnąć.

Wskazana metafizyka wyobraźni dochodzi koniec końców do czegoś podniosłego i prawdziwie mistycznego. Dzięki tezie o konieczności form zapewnia światu idei realne istnienie, *de facto* jako supranaturalnej przestrzeni specyficznych

²⁸ Tamże, s. 269.

indywidualności. Jednocześnie ochrania owe formy pierwotne od zapędów eksplanacyjnych, mogących sprowadzić na nie śmiertelną banalizację. Libelt wypycha je na orbitę niewysłowionego, ale doświadczanego, w czym wyprzedził wielu dwudziestowiecznych myślicieli religijnych, robiąc to niemal 100 lat przed nimi. Nadprzyrodzoność wydaje się uratowana i to na gruncie ruchu dialektycznego, lecz zamysł tej filozofii sięga o wiele dalej, albowiem nie jest po prostu apologetyką każdej duchowości. Raczej została ona skrojona pod bardzo konkretne jej typy, co ukażą następne partie niniejszego eseju.

4. Mistyka i ludomania, czyli ostateczne wypadki systemu umniczego

Wyznania protestanckie i reformowane traktowane są przez Libelta co najmniej podejrzliwie. Jakie przesłanki nim kierują? Te same zapewne, z powodu których troska się on nad błędami islamu i judaizmu²⁹. Te nie wydają się jednak stracone, zapewne dzięki przenikającej je orientalnej atmosferze. Czym więc jest skaza trapiąca wspomniane wierzenia religijne? Oczywiście niczym innym jak tylko obrazoburstwem.

W perspektywie przedstawionej filozofii wyobraźni odmówić czemuś zdolności do pojawu to zasadniczo odmówić istnienia w ogóle. A odmówić formom pierwotnym pojawu poprzez formy pochodne to odmówić istnienia samemu Bogu. Jeśli Ten jest czystą abstrakcją, to rzeczywiście jest niebytem. Człowiek wierzący czci bóstwo jako realne, niemal namacalne, choć nieosiągalne. Protestantyzm czci Boga abstrakcyjnego, czyli zasadniczo nie czci żadnego – tak przynajmniej wynika z myśli Libelta. Filozof w luteranckiej tradycji widzi zaczątki samowładztwa rozumu i co prawda przyznaje jej istotne miejsce w dialektycznym rozwoju rzeczywistości, ale zarazem podkreśla wyłącznie negatywny charakter tej roli. Dzięki niej rzeczywista wiara mogła udoskonalić się poprzez ujrzenie swych moralnych błędów i odkryć niebezpieczeństwa wyłącznej racjonalizacji swego przedmiotu³⁰.

Przyglądając się bliżej tej krytyce, warto zwrócić uwagę na umniczą interpretację chrześcijaństwa. Łączy ona klasyczne koncepcje *creatio ex nihilo* i *crea-*

²⁹ K. Libelt, *Estetyka, czyli Umnictwo piękne*, dz. cyt., t. 1, s. 64–66.

³⁰ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, dz. cyt., s. 217–218.

tio continua ze specyficznym pomysłem ciągłego objawiania się Boga. Najpierw Bóg Ojciec ukazuje się światu poprzez wszelkie swe skończone formy negatywne, czyli zasadniczo poprzez wszystko, co istnieje. W tym sensie Libelta da się określić mianem „pozornego” panteisty³¹. Bóg równa się bowiem rzeczywistości, lecz w pryzmacie dialektycznego zwierciadła. Oczywiście pewne formy pochodne są bardziej podniosłe, inne mniej, jednak wszystkie pozostają zakotwiczone w formach pierwotnych ukrytych w Absolutie. Druga osoba trójcy – Syn Boży – wcielił się w konkretną i szczegółową formę Jezusa z Nazaretu. Na swój sposób było to objawienie wynikające z artystycznego aktu samego Boga, swoiste stworzenie żywej ikony siebie. Tutaj też znajduje się epicentrum metafizycznej krytyki obrazoburczych poglądów – jeśli sam Stworzyciel przyjął skończoną formę, to odmowa wyrażana wobec jego wizerunków w sztuce równa się odrzuceniu naśladownictwa Mesjasza. W końcu trzecia Osoba Boża należy do bardziej tajemniczej strony refleksji Wielkopolanina. Gdy próbujemy ją zrekonstruować z rozproszonych myśli (przynajmniej jej wymiar historiozoficzny), przedstawia się ona jako „objawienie apostołskie”, w ramach którego wierni za pomocą własnej wyobraźni ubierają **pierwotne formy w formy skończone**, dając świadectwo Bożym pojawom. Jest to też niewątpliwie właściwy typ czynnej religijności. Dwa poprzednie są raczej aktem Absolutu, podczas gdy ten ostatni wymaga ludzkiego zaangażowania.

Nie odpędza to jednak pewnych podejrzeń. Mianowicie co, jeśli te wyobrażenia Absolutu to jedynie owoc psychologicznego resentymentu słabego umysłu? Libelt sam zdawał sobie z tego sprawę i *de facto* sformułował swoisty argument, który wypadałoby nazwać „*contra* Feuerbach”:

Antropomorfizm różni się od objawienia tym, czym się różni podmiotowość od przedmiotowości. Tam człowiek kształtuje Boga wedle form ludzkich, dlatego że go w formach ludzkich przedstawić nie może (podmiotowość), tu Bóg sam kształtuje się w formy ludzkie, aby się człowiekowi, a przez niego ludzkości objawił (przedmiotowość). [...] Bóg, będąc sam sobą w ludzkości, objawia w niej rzeczywiście samego siebie i uprzedmiotawia się przez formy ludzkie³².

³¹ W rozprawie doktorskiej Libelt odróżnia dwa znaczenia panteizmu: immamentny – poszukujący Boga w świecie i „holistyczny” – głoszący równoznaczność Boga i świata. Ten ostatni ocenił jako niedorzeczny. Zob. tenże, *O panteizmie w filozofii*, tłum. J. Domański, w: tegoż, *Samowładztwo rozumu...*, dz. cyt., s. 485–542.

³² K. Libelt, *Filozofia i krytyka*, dz. cyt., t. 2, s. 145.

Sztuka religijna, jeśli koreluje z rzeczywistą wiarą, okazuje się aktem Bożego objawienia siebie, takim samym jak przed dwoma tysiącami lat wkroczenie w historię osoby Nazarejczyka. Podobnie wszelkie wyobrażenia na Jego temat pochodzą od niego samego. Jawiące się formy należą do świata zewnętrznego względem podmiotu, nie są zaś tworem alienacji. Jeśli to ostatnie byłoby prawdą, to poza Bogiem również przyroda podzieliłaby ten nieszczęsny los, w końcu tak samo podlega ona władzy wyobraźni.

Podstępny to wybieg ze strony Libelta, który można sprowadzić do prostego pytania: gdzie kończy się, a gdzie zaczyna wyobcowanie? Próba wyjścia naprzeciw temu problemowi poprzez wskazanie na niewłaściwą identyfikację treści (na przykład zbawienie – nasze pragnienia doczesne) została zablokowana przez nierozdzielność formy od treści. Forma pragnień doczesnych odpowiada bowiem treści pragnień doczesnych, a forma zbawienia odpowiada treści zbawienia. Nie może być inaczej, ponieważ przeciwnie uniemożliwia się jakiegokolwiek postrzeganie tych zagadnień. Jeśli doświadcza się *sacrum*, to jego treść wynika bezpośrednio z mocy formy – skoro daje poczucie transcendentalności, to jest tak na podstawie doświadczenia *per se*. Nie ze względu na przeprowadzane wnioskowania, tylko dzięki samemu fenomenowi. Doszukiwanie się alienacji czy resentymentu wynika z konstrukcji zbędnych intelektualnych krytyk, są to znamiona samowładztwa rozumu.

Powstaje pytanie, po co kreować całą metafizykę z myślą przeciwstawienia się tendencjom obrazoburczym i czysto intelektualnym w interpretacji religii? Odpowiedź kryje się po drugiej stronie spektrum światopoglądowego – mianowicie w celu apologii religijności ludowej. Nie należy do wiedzy tajemnej fakt, iż to właśnie ona na przestrzeni dziejów uchodziła za swoiste *nemesis* wszelkich ikonoklastów, racjonalistycznych teologów i im podobnych. W końcu kult ikon i relikwii, pogańskie święta w szacie chrześcijańskich, apokryficzne opowieści naginające doktrynę to tylko najogólniejsze z licznych zarzutów formułowanych przez wspomnianych myślicieli. Widzą oni w tych praktykach źródło ciemnoty, a nawet mechanizm mamienia biednego ludu. Ze strony filozoficznej argumentacja przebiega zawsze po tym samym torze – skoro Bóg jest niewyraźny, to utwierdzanie się w czymś odmiennym wchodzi w przestrzeń herezji.

Libelt nie tylko przygotował linię obrony ludowej duchowości, ale przeprowadził wręcz kontratak, umiejętnie wykorzystując krytyczną filozofię. Niewyraźny Absolut to tylko kolejna forma, kultywowana przez „racjonalnych wierzą-

cych” i to budząca podejrzenia, albowiem zbyt łatwo zezwala ona na wystąpienie licznych wątpliwości. Jeśli zaś znajdziemy się po drugiej stronie, trudno będzie odmówić religijności ludowej braku poczucia obecności i wpływu Boga. Rozpasany kult namacalnych wizerunków *sacrum* w perspektywie systemu umniactwa wręcz nakazuje widzieć to jako wszechobecną teofanię. W konsekwencji lud otrzymuje rangę właściwego nauczyciela duchowości.

Wyłaniająca się stąd wizja ludu i jego religijności przedstawia się niezwykle romantycznie. Na myśl przychodzi *Epopėja słowiańska* pędzla Alfonsa Muchy – choć wywodzi się z późniejszej kulturowo epoki, oddaje dobrze „nastrój” światopoglądu Libelta. Jego źródła były w różnych zakątkach intelektualnej formacji Wielkopolanina. Centralną rolę odegrał niewątpliwie Mickiewicz, który w *Prelekcjach paryskich* ukazał „słowiańskiego chłopą” jako niemal nieskażonego cywilizacją³³. To zaś wkomponowywało się w figurę „dobrego dzikiego”. Mieszkańcy wschodnioeuropejskich wiosek w oczach pobratymców poetów jawili się jako swoiste odpowiedniki uciemnionej przez kolonialnych zdobywców ludności Ameryk, Afryki i wysp pacyficznych. Przypisywana ludowi przez polskich romantyków witalność i szczerłość intencji przypominają wizję tubylczego plemienia sportretowanego w powieści *Taipei* pióra Hermana Melville’a³⁴.

Podchodząc bardziej krytycznie do analizowanego zagadnienia, należy zapytać: czy lud tak czczony przez Libelta sam nie należy do sfery mitów? Klasyczny to zarzut, lecz kryjący w sobie sporo prawdy. Zresztą nawet patrząc od strony artystycznej, rękodzieło (choć niewątpliwie urocze) często ma w sobie za dużo z „kiczu”. W końcu czyż to właśnie nie słowiańscy chłopci padli ofiarą kapitalistycznej chałtury, porzucając przy pierwszej okazji tradycje rzemieślnicze swych dziadów? Otwiera się tutaj szerszy problem: na ile sama „sztuka ludowa” nie pochodzi raczej z wyobraźni artystów i teoretyków estetyki, twórczo przeobrażających strzępy zatraconego folkloru.

Wracając do głównego tematu, warto wskazać, że pojawy boskości czczone przez lud rzadko są wytworem jego rąk. Przykładowo najsłynniejsze święte ikony powstawały raczej dzięki pracy wykwalifikowanych rzemieślników (takich jak chociażby Andriej Rublow) niż w wyniku spontanicznego zrywu jakiegos pa-

³³ A. Mickiewicz, *Dziela*, t. 11: *Literatura słowiańska. Kurs trzeci i czwarty*, tłum. L. Płoszewski, Warszawa 1955, s. 279.

³⁴ Zob. H. Melville, *Taipei*, tłum. B. Zieliński, Warszawa 2019.

robka. Reasumując, trzeba podkreślić, że gminna skłonność do przysłowiowego „kiczu” może poważnie zaszkodzić strategii Libelta.

Na szczęście Wielkopolanin nie zapomniał o istnieniu wielkiej sztuki. Choć sam wyraźnie nie wskazał na relację między nią a jej folkowym odpowiednikiem, to sięgając po dialektyczną machinę, da się uzupełnić tę lukę. Wystarczy powiedzieć, że wygląda to dokładnie tak samo jak ze stosunkiem subiektywności do absolutności. Druga stanowi wszak usubtelnioną wersję pierwszej. Podobnie ze sztuką i wyobraźnią – artysta nadaje głębi i ostrości temu, co lud przeczuwa. Zabieg ten zespala obie romantyczne figury: indywidualisty geniusza i uduchowionego chłopca. Artysta uzyskuje rolę wyraziciela wiary, wyposażonego w zmysł „transcendentnego widzenia”.

Dotknęliśmy w tym momencie istotnego zagadnienia mistycyzmu, wedle Libelta niezbędnego nie tylko do tworzenia sztuki, ale również uprawiania filozofii. Mistyk zasadniczo widzi rzeczy siłą swej wyobraźni, które filozof pojmuje³⁵. Co ważniejsze, tylko dzięki mistyce powstaje intuicja, czyli podstawowy punkt wyjścia każdej ludzkiej drogi do prawdy. Wielkopolanin definiuje ją następująco:

[Intuicja] będąca natury mistycznej jest bowiem bezpośrednim poglądem w świat ducha, objawiającym się albo jako przecucie ciemne i niepewne, jako wieszczce prawdy, co szczególnie postrzegamy w poezji, albo jest nagłym rozświetleniem się prawdy, jasnym pojrzeniem jakby w jej oblicze, w jej całość skoncentrowaną, co właściwie nazywamy intuicją, i którą filozofia bierze w posiadłość³⁶.

Koncepcja ta wkomponowuje irracjonalny i nadprzyrodzony świat wyobraźni w fundamenty racjonalnego postrzegania rzeczywistości. Co więcej, nawet jeśli wierni nie rozwinęli rozumowo lub artystycznie owych odczuć, to wciąż przez religię sięgają do samego źródła prawdy.

Powstaje w tym momencie szereg wątpliwości. Z jednej strony, niewątpliwe podkreślenie znaczenia wyobraźni, szczególnie w przypadku doświadczeń religijnych, wydaje się jak najbardziej słusznym tropem. Taka teza znajduje spore oparcie w licznych źródłach. Święty Jan od Krzyża zauważa, iż imagiowanie symbolicznych obrazów religijnych charakteryzuje początkujących

³⁵ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, dz. cyt., s. 358.

³⁶ Tamże, s. 366.

praktyków medytacji³⁷. Innym przykładem bezsprzecznego udziału wyobraźni w doświadczeniu religijnym jest hagiografia św. Antoniego Wielkiego, zawierająca opis jego walk z demonami, przybierającymi coraz bardziej fantasmagoryczne kształty³⁸. Zredukowanie tych opisów do zwyczajnej koncepcji wewnętrznej walki z grzesznymi skłonnościami wydaje się sporym uproszczeniem. Przyjęte formy nie tylko symbolizują bowiem psychologiczne napięcia, lecz także sygnalizują ich nadprzyrodzony charakter.

Z drugiej strony, czy poprzez połączenie wyobraźni z doświadczeniem religijnym na tak fundamentalnym poziomie nie doprowadza się do przesadnego rozluźnienia tych pojęć? Szczególnie mając na uwadze wspomnianą ludomanię? Zarówno mistyka, jak i obrazowa wyobraźnia należą wszak do sfer bardzo ekskluzywnych. W końcu mało kto może poszczycić się tak głęboką duchowością jak św. Jan od Krzyża. Co więcej, z perspektywy sztuki każdy wielki akt twórczy wymaga mistycznego ducha. Libelt zaś wydaje się głosić zupełnie odmienną tezę. Trudno doszukać się jakichkolwiek przeszkód przed stwierdzeniem, że każdy „słowiański chłop” jest mistykiem dzierżącym dostęp do boskiego świata idei i form pierwotnych. Lud cieszy się wolnością od samowładztwa rozumu i na swój sposób intelektualna cywilizacja musi powrócić dialektycznie do tego stanu. Pierwotność, poprzez nieskrępowaną wyobraźnię, daje przywilej bezpośrednio widzenia rzeczy boskich. Pytanie tylko, jak odnosi się to do projektu rekunciacji sztuki i filozofii, wyobraźni i rozumu? Owszem, każda z nich uzyskuje równą, komplementarną pozycję, lecz podporządkowaną ludowej religijności.

Wychodzi tu na jaw paradoksalność stanowiska Libelta, który sformułował podobny do tej krytyki zarzut wobec antyintelektualnych skłonności Mickiewicza³⁹. Podważył wówczas niejako zdolność wytworzenia (myśli czy sztuki) czegośkolwiek natchnionego bez udziału aspektu racjonalnego. Większość „wybitnych jednostek” należała raczej do elitarnej grupy ponadprzeciętnych umysłów. Dla Wielkopolanina zaś lud został jakby wyjęty spod tej zasady w drodze wyjątku. Prowadzi to do absurdałnej sytuacji, w której siłą wcześniejszych stwierdzeń przyznaje się owemu ludowi wyższy stopień wtajemniczenia w „Boże prawdy”. Co więcej, czy faktycznie cały lud dysponuje tą niezwykle bogatą wyobraźnią,

³⁷ Św. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, tłum. o. B. Smyrak OCD, Kraków 2010, s. 156–166.

³⁸ Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot św. Antoniego Wielkiego*, tłum. E. Dąbrowska, Kraków 2017, s. 57–76.

³⁹ K. Libelt, *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej*, dz. cyt., s. 406.

czy też folklor nie powstał dzięki uzdolnionym jednostkom wywodzącym się z niego?

Wyznawana przez Libelta ludomania stawia jego projekt filozoficzny pod znakiem zapytania. Chęć zapewnienia egalitarnego dostępu wyłącznie na podstawie przynależności do „nieskażonej cywilizacją” grupy społecznej podważa sam trzon idei mistyki i głębokiej duchowości. Te bowiem nawet jeśli *per se* odrzucają racjonalny obraz świata, wciąż wymagają rozwiniętego życia intelektualnego i doświadczenia medytacyjnego. Również wyobrażenia potrzebuje długiej praktyki i odpowiedniego umysłu, by rozwijać się w swych twórczych aspektach.

Na obronę Wielkopolanina należy podkreślić, że ludomania nie przekreśla systemu wyobraźni i oparcia na nim fundamentów ludzkiej religijności. Jednak by projekt ten stał się bardziej wiarygodny, większego nacisku wymaga aspekt indywidualistycznie pojętego życia wewnętrznego.

5. Podsumowanie

Wnikając w twórczość filozoficzną Karola Libelta, ukazuje się jej intelektualne bogactwo, choć nie jest ona pozbawiona także wad. Niewątpliwie koncepcja samowładztwa rozumu może uchodzić za jedną z najbardziej przenikliwych diagnoz współczesnej filozofii i światopoglądu. Dzięki niej Wielkopolanin precyzyjnie zlokalizował bowiem przyczyny naturalizacji rzeczywistości w samym racjonalnym rozumie, który do apogeum swego znaczenia doszedł na kanwie heglizmu. Trudno nie przyznać tej refleksji aktualnego charakteru, jako że tęsknota po „wycięciu” tego, co nadprzyrodzone, wpisuje się w obraz dzisiejszej mentalności. Fascynujące, że Libelt wypracował takie wnioski blisko 150 lat temu, w cieniu cywilizacyjnego zwrotu ku scjentyzmowi. W przeciwieństwie jednak do szkoły frankfurckiej i szeroko pojmowanego nurtu egzystencjalnego nie zagłębił się w pesymizmie. Odwrotnie, przyjrzał się zagadnieniu z pomocą metafizycznej aparatury, identyfikując błędy stanowiska absolutnego racjonalizmu, i zaproponował jego przekroczenie.

Ten popis krytycznej metafizyki umożliwił wprowadzenie na pozycję równą rozumowi nowej władzy – wyobraźni, odpowiedzialnej za cały fenomenalny aspekt rzeczywistości: od zmysłów, przez imaginację, po same jej istnienie. Oczywiście nie oznacza to jej absolutyzacji. Nacisk położony na nią w twórczości

Libelta (jak i niniejszym eseju) miał za zadanie oderwać czytelnika od jednostronnego racjonalizmu. Idąc o krok dalej, należałoby powiedzieć, że to dzięki wprowadzeniu koncepcji „skończonych form nieskończoności” dosyć przekonująco poznański filozof stworzył doczesną rzeczywistość na wymiar nadprzyrodzony. Nawet racjonalne rozumowania wymagają wszak irracjonalnego fundamentu (jak intuicja).

Przygotowany wcześniej metafizyczny grunt staje się przyjaznym środowiskiem dla właściwej filozofii religii. Uwydatnienie witalnej roli wyobraźni w procesie kształtowania konkretnych wierzeń wypada poczytać za sporą zasługę Libelta. Sztuka sakralna przemawiająca językiem symboli to twórczy wyraz nie mniej symbolicznych imaginowanych obrazów, świadczących o swej nadprzyrodzonej naturze ze względu na sam charakter ich recepcji. W końcu nie podlegają one prostej interpretacji, a naprowadzają na coś niepojętego. Dzięki temu mistyka (niewątpliwie będąca takim sięganiem poprzez wyobraźnię – czy to twórczo, czy destrukcyjnie – do tego, co niepojęte) zostaje trwale wkomponowana w obraz religijności w kategorii niezbędnego elementu.

Zapewne też w tym należy dopatrywać się ostatecznej przyczyny ludomani. To właśnie w religijności ludowej Libelt doszukiwał się bowiem czegoś, co współcześnie nazywa się „pierwotnym doświadczeniem religijnym”. „Słowiński chłop” przez domniemaną wolność od cywilizacyjnej nadbudowy miał dysponować takim nieograniczonym natchnieniem. Pytanie jednak, na ile rzeczywiście istniał poza nawiasem cywilizacji, a na ile po prostu w jej „dolnych” warstwach. W tym miejscu klasycznie pojmowana mistyka wydaje się górować nad tą zaproponowaną przez Wielkopolanina. Zamiast uczyć się „pierwotnego doświadczenia religijnego” od ludu, raczej szuka go w życiu wewnętrznym poprzez praktyki medytacyjne bądź – jak romantycy – w ekstremalnych stanach emocjonalnych i sytuacjach za nie odpowiedzialnych (wojna, śmierć, śmiertelna choroba, namiętna miłość itp.). Reasumując, trzeba by stwierdzić, że Libelt wydaje się w sposób przekonujący dowodzić niezbędnej roli wyobraźni jako płaszczyzny dla doświadczenia religijnego – swoistej teofanii.

Na koniec pozostaje zastanowić się nad potencjalnym miejscem tego zrewitalizowanego dyskursu w szeregu innym stanowisk filozofii religii. Libelt zdaje się syntezyzować dwie postawy znane dzisiaj jako kognitywizm i nonkognitywizm. Z jednej strony nie odmawia intelektualnego zaangażowania w wiarę. Z drugiej zaś wskazuje, że wszystkie treści krążą wokół pozarozumowego jądra. Może za-

dziwić, że całość zaprezentowanej myśli tak dobrze wpasowuje się w zagadnienie religijności, niejako przyjmując je za swe zwieńczenie. Sugeruje to dwa wnioski. Po pierwsze, z pewnością mamy do czynienia z umysłem architektonicznie uprawiającym filozofię. Po drugie, ostateczny charakter twórczości Libelta był czysto apologetyczny. Mogło to odpowiadać złudzeniu eklektyzmu obserwowanego przez Walickiego. W rzeczywistości jako apologeta sięgał po wszystkie znane mu teoretyczne narzędzia, cyzelując je pod obrany z góry cel. Rzeczywiście Libelt jako akademicki myśliciel wypada mało przekonująco, ale w roli obrońcy wiary i wyobraźni prostego ludu zbudował imponujący arsenał metafizyczny. Gdyby jednak ktoś wątpił w ten wniosek, niech zada sobie pytanie: po co natchnionemu „słowiańskiemu chłopu” filozof?

Bibliografia

Literatura podmiotowa

- Libelt K., *Estetyka, czyli Umnictwo piękne*, t. 1, nakładem B.M. Wolffa, Petersburg 1851.
- Libelt K., *Estetyka, czyli Umnictwo piękne*, t. 2, cz. 1–2, nakładem B.M. Wolffa, Petersburg–Mohilew 1854.
- Libelt K., *Filozofia i krytyka*, t. 2, nakładem Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, Poznań 1874.
- Libelt K., *Samowładztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej; O miłości ojczyzny; System umnictwa; O panteizmie w filozofii*, oprac. i wstęp A. Walicki, PWN, Warszawa 2014.

Literatura przedmiotowa

- Atanazy Aleksandryjski św., *Żywot św. Antoniego Wielkiego*, tłum. E. Dąbrowska, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2017.
- Cieszkowski A., *Bóg i palingeneza*, w: tegoż, *Prolegomena do historiozofii*, PWN, Warszawa 2014, s. 107–210.
- Hegel G.W.F., *Nauka logiki*, t. 1, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 2020.
- Jan od Krzyża św., *Droga na górę Karmel*, tłum. o. B. Smyrak OCD, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2010.

- Kołąkowski L., *Szkoła frankfurcka i teoria krytyczna*, w: *Główne nurty marksizmu*, t. 3, PWN, Warszawa 2019, s. 342–394.
- Melville H., *Taipi*, tłum. B. Zieliński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2019.
- Mickiewicz A., *Dzieła*, t. 11: *Literatura słowiańska. Kurs trzeci i czwarty*, tłum. L. Płoszewski, S.W. „Czytelnik”, Warszawa 1955.
- Pieróg S., *Mistyka i gnoza w myśli filozoficznej polskiego romantyzmu* (Mickiewicz, Trentowski i Libelt), w: tegoż, *Pokusa ideologii. Studia i szkice o filozofii polskiej epoki romantyzmu*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2020, s. 441–468.
- Pieróg S., *Prawda i dialog. Kilka uwag o karierze dialektyki w polskiej myśli filozoficznej okresu romantyzmu*, w: tegoż, *Pokusa ideologii. Studia i szkice o filozofii polskiej epoki romantyzmu*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2020, s. 469–482.
- Pieróg S., *Romantyczny mistycyzm jako forma ideologii*, w: tegoż, *Pokusa ideologii. Studia i szkice o filozofii polskiej epoki romantyzmu*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2020, s. 367–388.
- Walicki A., *Próba syntezy: Karola Libelta „filozofia słowiańska”*, w: tegoż, *Filozofia polskiego romantyzmu*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2009, s. 329–402.
- Wawrzynowicz A., *Rewizja heglizmu w filozofii Polskiej XIX wieku – Trentowski, Libelt, Cieszkowski*, „Przegląd Filozoficzny” 2016, nr 1 (97), s. 197–210, <https://journals.pan.pl/Content/94585/mainfile.pdf>.

Streszczenie

Esej porusza tematykę zależności doświadczenia religijnego od doświadczenia estetycznego w refleksji Karola Libelta. W pierwszej części omówiono koncepcję samowładztwa rozumu jako diagnozy stanu mentalnego człowieka Zachodu, nieuchronnie prowadzącego do naturalistycznej wizji świata. W drugiej części zrekonstruowano system umnictwa, czyli filozofię wyobraźni Libelta. Szczególną uwagę poświęcono pojęciu form pierwotnych i ich relacji do form pochodnych. W trzeciej części przełożono dotychczasowe wnioski na zagadnienie religii

i podkreślono jej apologetyczną rolę wobec wiary ludowej. Rozważania doprowadziły do wniosku, że Libelt okazuje się filozofem proponującym świat otwarty na wymiar nadprzyrodzony.

Słowa kluczowe: Karol Libelt, filozofia romantyczna, filozofia religii, heglizm, wyobrażenia

Summary

Religion in the Context of Karol Libelt's Philosophy of Imagination

This essay deals with the subject of the dependence of religious experience on aesthetic experience in the reflections of Karol Libelt. The first part discusses the concept of the autocracy of reason as a diagnosis of the state of Western mentality, inevitably leading to a naturalistic view about the world. In the second part, the notion of the system umnictwa, i.e. the philosophy of the imagination of Karol Libelt, was reconstructed. Particular attention was paid to the notion of primary forms and their relation to derived forms. In the third part, the initial conclusions are postponed into the issue of religion, and its apologetic role in folk faith is emphasized. Consequently, Karol Libelt turns out to be a philosopher who proposes a world open to the supernatural.

Key words: Karol Libelt, romantic philosophy, philosophy of religion, Hegelianism, imagination

Słaba wola – w stronę eksternalizmu motywacyjnego

Karol Milczarek

(Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii)

1. Wprowadzenie

Zasada, o której będzie tutaj mowa, znana jest pod wieloma nazwami: zasady intelektualizmu lub racjonalizmu etycznego¹, zasady sokratejskiej², starej formuły szkół³, zasady umiarkowanego internalizmu⁴ czy – już bardziej precyzyjnie – tezy internalizmu motywacyjnego⁵. Jest to druga przesłanka Davidsonowskiego trylematu, konstytuującego paradoks słabej woli:

(Z1) Jeżeli sprawca chce bardziej zrobić *x*, niż zrobić *y*, i jeżeli przekonany jest, że może wybrać pomiędzy *x* i *y*, wówczas w sposób zamierzony

¹ J. Hołówka, *Etyka w działaniu*, Warszawa 2002, s. 56–62.

² R. Audi, *Słabość woli i osąd praktyczny*, tłum. W.J. Popowski, w: *Filozofia moralności: postanowienie i odpowiedzialność moralna*, red. J. Hołówka, Warszawa 1997.

³ S. Tenenbaum, *The Judgement of a Weak Will*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1999, t. 59, nr 4, s. 876.

⁴ D. Davidson, *Jak jest możliwa słabość woli?*, tłum. W. J. Popowski, w: *Filozofia moralności...*, dz. cyt., s. 87. Podkreślam, że sens, w jakim używa się tu pojęć internalizmu i eksternalizmu, jest inny niż ten, który niekiedy pojawia się w kontekście dyskusji nad działaniem niepowściągliwym, to jest w sporze o zakres racji, potencjalnie uwzględnianych przy formułowaniu najlepszego sądu (zob. np. A. McIntyre, *Is Akratic Action Always Irrational*, w: *Identity, Character and Morality*, red. O. Flanagan, A.O. Rorty, Cambridge 1993). Spór ten jest niezależny od rozstrzygnięć w kwestii (Z2).

⁵ R. Shafer-Landau, *A Defense of Motivational Externalism*, „Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition” 2000, t. 97, nr 3.

zrobi x , jeżeli w sposób zamierzony podejmie którekolwiek z tych działań.

(Z2) Jeżeli sprawca osądza, że lepiej byłoby zrobić x , niż zrobić y , wówczas bardziej chce zrobić x , niż zrobić y .

(Z3) Zdarzają się działania niepowściągliwe⁶.

Wydaje się, że każda z tych zasad osobno jest przekonująca, a jednocześnie, że łącznie nie mogą być one prawdziwe, ponieważ koniunkcja (Z1) i (Z2) implikuje negację (Z3). Aby zatem rozwiązać problem słabej woli, należy zanegować co najmniej jedną zasadę lub wyjaśnić, dlaczego między wszystkimi trzema nie ma sprzeczności.

Przykład

Załóżmy, że na przyjęciu zastanawiam się, czy dołożyć sobie jeszcze jeden kawałek tortu. Wiem, że sprawiłoby mi to przyjemność, ale jestem na diecie, więc formułuję (najlepszy) sąd, że lepiej będzie się od tego powstrzymać. Mimo to, z lekkim poczuciem winy, sięgam po kolejny kawałek. Paradoks bierze się stąd, że na mocy (Z2) sformułowanie sądu, że nie powinienem już dziś jeść słodkości, jest równoznaczne z ograniczeniem chęci wzięcia dokładki. Chęć ta, zgodnie z (Z1), wyrażającą naturalny związek między pragnieniami a działaniami⁷, powinna być przyczyną, która sprawi, że będę trzymał ręce z dala od tortu. W tej sytuacji, jak wskazuje (Z3), biorę jednak kolejny kawałek, czyli działam niepowściągliwie.

Działanie niepowściągliwe, nazywane także działaniem akratycznym czy działaniem będącym przejawem słabej woli⁸, to jedna z form irracjonalności

⁶ D. Davidson, *Jak jest możliwa słabość woli?*, dz. cyt., s. 83–84.

⁷ Tamże, s. 83.

⁸ Dwie uwagi techniczne. Po pierwsze, niekiedy odróżnia się akrazję od słabej woli. W tej pracy nie stosuję takiego podziału, a wymienionych pojęć używam synonimicznie. Po drugie, zajmuję się tutaj przede wszystkim działaniami niepowściągliwymi, a nie ludźmi o słabej woli. Tych drugich można określić jako osoby, które mają dyspozycję do działań niepowściągliwych, ale nie należy przy tym zakładać, że ludziom o silnej woli – cechującym się enkrateją – nie zdarza się działać akratycznie. Więcej o tych dystynkcjach zob. A. Mele, *Backsliding: Understanding Weakness of Will*, New York 2012, s. 1–11.

człowieka i jako taka jest zagadkowa. Wyraźnie widać to na przykładzie rekonstrukcji struktury działania intencjonalnego, zaproponowanej przez Donalda Davidsona – jeśli racje, z którymi działamy, są tożsame z przyczynami działań, trudno zrozumieć, jak sąd stanowiący najlepszą rację dla danego działania (związek logiczny) może różnić się od pragnienia, przyczynowo związanego z działaniem (związek kauzalny)⁹. Chcąc zatem przedstawić adekwatne ujęcie działania niepowściągliwego, źródłowo czerpiące z koncepcji Davidsona, należy uwzględnić obydwa wskazane aspekty działania.

Takie są też moje zamiary. Prawdziwość (Z1) i (Z3) biorę jako dane, ponieważ w niniejszej pracy chcę skupić się wyłącznie na omówieniu (Z2), czyli zasady internalizmu motywacyjnego. Jak zauważa Robert Audi, Davidson nie przedstawia satysfakcjonującej argumentacji na rzecz (Z2), chociaż narzuca się ona jako cel krytyki¹⁰. Wynika to z faktu, że według autora tekstu *Jak jest możliwa słabość woli?* sformułowanie jej tak, aby była fałszywa, jest łatwe, a mimo to wciąż mamy „skłonność do stwierdzenia, że jeśli ktoś naprawdę (szczerze) jest przekonany, iż powinien coś zrobić, wówczas jego zachowanie musi znaleźć odbicie w jego zachowaniu (a zatem, co oczywiste, i w jego inklinacji do działania lub w jego pragnieniu)”¹¹. Uwzględniając to, jak ten amerykański filozof analityczny rozumiał działanie intencjonalne, nietrudno dostrzec, dlaczego przyjął tę zasadę. Chcę jednak pokazać, że są dobre powody, aby nie iść w jego ślady.

To wprowadzenie miało na celu przygotowanie gruntu pod dalszą analizę (Z2). W części pierwszej artykułu (sekcja 2) przedstawiam mocną interpretację tezy internalizmu motywacyjnego i przywołuję kontrprzykłady, wskazujące, że jest to teza zbyt silna. Szkicuję także zasadniczą ideę stanowiska przeciwnego na przykładzie poglądów Alfreda Melego, aby w kolejnych częściach przejść do omówienia zarzutów przeciwko eksternalizmowi. Krytyka trzech argumentów prowadzi do sformułowania warunków eksternalistycznej analizy działania niepowściągliwego, ostatecznie sformułowanej w podsumowaniu.

⁹ D. Davidson, *Actions, Reasons, and Causes*, w: tegoż, *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980, s. 3–20; tenże, *Paradoxes of Irrationality*, w: tegoż, *Problems of Rationality*, Oxford 2004, s. 169–187.

¹⁰ R. Audi, *Słabość woli...*, dz. cyt., s. 127.

¹¹ D. Davidson, *Jak jest możliwa słabość woli?*, dz. cyt., s. 88.

2. Mocna interpretacja

Sokrates, prekursor internalizmu motywacyjnego, miał powiedzieć, że „nie ma nic mocniejszego niż wiedza i że ona zawsze, wszędzie, gdzie jest, panuje nad rozkoszą i nad wszystkimi innymi skłonnościami”¹². Opanowanie człowieka przez namiętności, czyli to, co dziś nazywa się słabą wolą, jest więc tylko pozorne, ponieważ błąd zawsze leży po stronie rozumu. Jeśli człowiek **naprawdę** wie, że jedno działanie jest najlepsze, nigdy nie wybierze innego. Przy takim stanowisku obstawał również Richard Mervyn Hare, który twierdził, że sąd wyrażony w (Z2) jest analitycznie prawdziwy i co więcej, jest to sąd na temat uniwersalnie obowiązujących norm moralnych. Poprzednik implikacji, dotyczący osądu sprawcy, Hare rozumie jako przypadek rozpoznania powinności. Rozpoznanie to jest bezosobowe – w danych okolicznościach każdy racjonalny podmiot dostrzega te same normy moralne i się im podporządkowuje¹³.

W silnej interpretacji (Z2) opisuje logiczną zależność między ewaluacją danego działania a pragnieniem jego zrealizowania. Do takiej koncepcji zdaje się przychylić Davidson, gdy pisze, że za propozycjonalny wyraz pragnienia dowiedzenia się, która jest godzina, można uznać zdanie: „Dobrze by było dowiedzieć się, która jest godzina”¹⁴. Sama (Z2) nie wystarczy do uzasadnienia takiego rozumowania, ponieważ wyraża ona tylko jednostronną implikację. Tu zaś prowadzi ona także w drugą stronę, toteż silną wersję zasady internalizmu motywacyjnego można sformułować jako:

(Z2*) Sprawca osądza, że lepiej byłoby zrobić *x* niż *y*, wtedy i tylko wtedy, gdy bardziej chce zrobić *x*, niż zrobić *y*.

Należy jednak zachować ostrożność w przypisywaniu tak kategorycznej tezy komuś, kto wzbrania się przed jednoznacznym sformułowaniem (Z2), a na dodatek pisze, że nie jest ona wyrazem mocnego internalizmu, ponieważ „nic nie mówi na przykład o związku pomiędzy rzeczywistą wartością rzeczy (lub obligatoryjnym charakterem działań) a pragnieniami lub motywami”¹⁵. Wbrew Hare’owi Davidson traktuje osąd jako wyraz subiektywnej oceny działań, a nie

¹² Platon, *Protagoras* (357c), tłum. L. Regner, Warszawa 1995, s. 82.

¹³ R.M. Hare, *Assenting to a Value Judgement*, w: *Weakness of Will*, red. G. Mortimore, London 1971, za: J. Hołówka, *Etyka...*, dz. cyt., s. 62–67.

¹⁴ D. Davidson, *Jak jest możliwa słabość woli?*, dz. cyt., s. 94.

¹⁵ Tamże, s. 87.

jako rozpoznanie ogólnej normy moralnej, w związku z czym unika niektórych problemów – wspomnę tylko o skrajnej nieintuicyjności zanegowania istnienia akrazji i licznych przypadkach, w których działamy raczej w zgodzie z naszymi pragnieniami i planami niż z tym, co uważamy za moralnie najlepsze – lecz nie wszystkich.

Przeciwko tej zasadzie, nawet w interpretacji subiektywistycznej, przemawiają liczne kontrprzykłady. Jako że (Z2*) głosi logiczną równoważność, wyklucza ona możliwość istnienia takich sprawców (niekoniecznie ludzkich), którzy dokonyaliby ewaluacji bez posiadania pragnień, i takich, którzy pragnęliby bez dokonywania ewaluacji. Wydaje się, że wyobrażenie sobie istot z pierwszej i drugiej grupy jest jak najbardziej możliwe, co – przy założeniu, że wyobrażalność implikuje możliwość – przeczy silnej interpretacji tezy internalizmu motywacyjnego.

Nie trzeba nawet wysilać wyobraźni, żeby znaleźć kontrprzykłady dla (Z2*). Na istnienie pragnień, którym nie towarzyszy pozytywna ewaluacja, wskazuje Gary Watson:

Wźmy przypadek kobiety, która odczuwa nagle pragnienie utopienia w kąpieli swego wrzeszczącego dziecka, albo przypadek gracza w squasha, który po sromotnej przegranej odczuwa pragnienie, aby walnąć swojego przeciwnika rakietą w twarz. Nie jest prawdą, że matka przypisuje jakąś wartość utopieniu własnego dziecka albo że gracz w squasha przypisuje jakąś wartość zranieniu swego przeciwnika i zadaniu mu cierpienia. Mimo to pragną oni tych rzeczy. Nie jest tak, iż przypisują oni tym działaniom jakąś początkową wartość, nad którą przeważają potem inne względy. **Działania te nie pojawiają się nawet z jakąkolwiek, choćby najmniejszą, pozytywną wartością na pierwotnej „matrycy pożądań”¹⁶.**

Watson podkreśla irracjonalny komponent pragnień, który skłania do rozluźnienia powiązania między ewaluacją a pragnieniem. W podanych przykładach jednak pragnienia te nie są wystarczająco intensywne, przez co nie prowadzą do akratycznego działania. Na gruncie eksternalizmu twierdzi się tymczasem, że część wolnych, świadomych, intencjonalnych działań ma właśnie taką strukturę¹⁷. Za flagowego eksternalistę można uznać Alfreda Melego – odróżnia on

¹⁶ G. Watson, *Free Agency*, „The Journal of Philosophy” 1975, t. 72, 1975, s. 210, za: Ch. Swanton, *Słabość woli jako rodzaj braku odwagi wykonawczej*, tłum. W.J. Popowski, w: *Filozofia moralności...*, dz. cyt., s. 147; wyróżnienie oryginalne.

¹⁷ A. Mele, *Backsliding...*, dz. cyt., s. 15–17, 20–21.

bowiem dwa rodzaje zobowiązań praktycznych: ewaluacyjne i wykonawcze, odpowiadające dwóm perspektywom (kolejno: kognitywnej – intelektualnej oraz konatywnej – motywacyjnej), które można przyjąć wobec ludzkiego działania¹⁸.

Rozróżnienie to prowadzi do odrzucenia internalizmu. Negacja (Z2), a więc teza eksternalizmu motywacyjnego, zostaje sformułowana w słowach: „Siła motywacyjna naszych pragnień nie zawsze odpowiada ewaluacji obiektów naszych pragnień”¹⁹. Mele argumentuje, że za prawdziwością tej tezy przemawiają: 1. potoczne doświadczenie; 2. badania empiryczne, wskazujące, że wraz ze zbliżaniem się do momentu realizacji określonego pragnienia zwiększa się jego siła motywacyjna (przy założeniu, że nie zmienia się ocena przedmiotu owego pragnienia)²⁰; 3. liczne eksperymenty myślowe²¹.

Mele utrzymuje, że na ogół przejście od najlepszego sądu, żeby zrobić *x*, do sformułowania intencji, żeby zrobić *x*, jest tak płynne, że wręcz niezauważalne. Jest to domyślna ścieżka deliberacji praktycznej, co po prostu wynika z tego, „jak skonstruowany jest normalny człowiek”²². Mimo to w niektórych przypadkach dochodzi do poluzowania lub zerwania tego połączenia. Mamy wówczas do czynienia z działaniem niepowściągliwym – działaniem z podstawą w formie pragnienia, którego siła motywacyjna nie odpowiada dokonanej przez sprawcę ewaluacji.

Zaproponowane przez tego filozofa rozwiązanie paradoksu słabej woli wydaje się obiecujące. Eksternalizm musi jednak sprostać wyzwaniu, jakim jest wyjaśnienie związku logicznego między działaniem a jego przyczyną. Na gruncie przywołanego stanowiska związek między najlepszym sądem a działaniem pozostaje dość enigmatyczny, ponieważ nacisk zostaje położony na kauzalną stronę działania. Skrzętnie wykorzystują to krytycy eksternalizmu.

W dalszej części tekstu omówię trzy zarzuty wysuwane przeciwko eksternalizmowi motywacyjnemu wraz z towarzyszącymi im dookreśleniami (Z2), zaproponowanymi w celu uniknięcia części problemów silnej interpretacji zasady sokratejskiej. Pierwszy (A1) dotyczy statusu ewaluacji w koncepcjach eksternalistycznych, drugi (A2) – wolności działań akratycznych, a trzeci (A3) – rozróżnie-

¹⁸ Tamże, s. 57–64.

¹⁹ Tamże, s. 73; por. A. Mele, *Irrationality: An Essay on Akrasia, Self-Deception, and Self-Control*, New York 1987, s. 31–49.

²⁰ A. Mele, *Backsliding...*, dz. cyt., s. 73–82.

²¹ Zob. np. A. Mele, *Irrationality...*, dz. cyt., s. 37–38.

²² A. Mele, *Springs of Action*, New York 1992, s. 231.

nia między zwyczajnymi działaniami a działaniami niepowściągliwymi. Odparcie tych zarzutów pozwoli mi na zaproponowanie kolejnych warunków działania akratycznego – po jednym dla każdego. W ten sposób sformułowany zostanie szkic eksternalistycznej analizy problemu słabej woli.

3. Argument z ewaluacji

Pierwszy nazwę argumentem z ewaluacji (A1). Wysunięty został przez Michaela Bratmana, który taką oto tezę przypisuje Davidsonowi:

T2. W takim [leżącym u podstaw działania] rozumowaniu praktycznym rozważa się, co najlepiej byłoby zrobić, aby rozstrzygnąć pytanie, co robić. Powinieniem je określić **ewaluacyjnym rozumowaniem praktycznym**²³.

Trafnie wskazuje się tutaj ścisły związek ewaluacji z deliberacją praktyczną. Gdy sprawca osądza, że lepiej zrobić *x*, niż zrobić *y*, nie rozumuje w próżni, ale stara się określić tok swojego dalszego postępowania. Nie pyta: „Co najlepiej byłoby zrobić?”, ale po prostu: „Co robić?”²⁴. Wówczas racjonalny sprawca nie jest wyłącznie obserwatorem, wydającym czysto ewaluacyjne sądy, czy – jak zgrabnie ujmuje to przywołany autor – nie jest muchą na ścianie²⁵. Oznacza to, że (Z2*) zostaje zastąpiona zasadą obowiązującą w ścisłych granicach, to jest stosującą się w ramach deliberacji praktycznej.

Bratman rozważa spór między internalizmem a eksternalizmem motywacyjnym jako dyskusję o tym, czy jest jakaś zasadnicza różnica między rozważaniem, co byłoby zrobić najlepiej, a rozważaniem, co byłoby zrobić na przykład najbardziej szlachetnie. Twierdzi on, że internalizm przyjmuje wyróżniony status ewaluacyjnego rozumowania praktycznego, co gwarantuje ścisły związek między deliberacją a chęcią działania, natomiast eksternalizm neguje ów status, przez co dopuszcza możliwość rozbieżności oceny i pragnień²⁶. Wyznaczenie osi sporu w ten sposób pozwala na sformułowanie argumentu przeciwko eksternalizmowi:

²³ M. Bratman, *Practical Reasoning and Weakness of Will*, „Noûs” 1979, t. 13, nr 2, s. 156; wyróżnienie oryginalne.

²⁴ Na ten fakt niekiedy zwracali uwagę także inni internaliści; zob. np. R.M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford 1963, s. 54–55.

²⁵ M. Bratman, *Intention, Plans, and Practical Reasons*, Cambridge, MA 1987, s. 154.

²⁶ M. Bratman, *Practical Reasoning...*, dz. cyt., s. 157–160.

- (A1) Działanie niepowściągliwe także jest poprzedzone rozważaniem ewaluacyjnym. Sprawca ocenia, które działanie jest *prima facie* najlepsze, a następnie postępuje wbrew powziętemu osądowi. T2 stosuje się zatem również odnośnie do działań wynikających ze słabej woli²⁷.

Warto mieć na uwadze to, jak autorzy rekonstruuja dyskusje filozoficzne, ponieważ zmiana stawianego pytania często rodzi argumenty, które nie trafiają w swój cel. Tak jest w przypadku (A1). Wniosek z (A1) może być poprawny, ale istnieje zasadnicza, a przemilczana różnica między (Z2) a (T2), która sprawia, że nie jest to dobry zarzut przeciwko eksternalizmowi motywacyjnemu. Pierwsza z nich wiąże ewaluację z pragnieniem, natomiast druga – z rozumowaniem praktycznym. Bratman może posługiwać się (T2) jak zasadą internalizmu tylko dlatego, że przyjmuje arystotelejską przesłankę głoszącą, że „działanie albo intencja, albo wolicja do działania będzie odpowiadać konkluzji argumentu, odpowiadającemu mojemu rozumowaniu praktycznemu”²⁸.

Argument Bratmana w zasadniczo poprawnej, a jednocześnie wciąż bardzo uproszczonej formie prezentuje się zatem następująco:

1. w rozumowaniu praktycznym sprawca dokonuje ewaluacji;
 2. jeśli w rozumowaniu praktycznym sprawca dokonuje ewaluacji, to eksternalizm motywacyjny jest fałszywy;
- ergo*: eksternalizm jest fałszywy.

Druga przesłanka jest skrótownym wyrazem założenia równoważności między wnioskiem praktycznej deliberacji a intencją, wolicją czy działaniem. Jednak, żeby taka równoważność zachodziła, należy uprzednio założyć (Z2), ponieważ tylko sama teza internalizmu eliminuje możliwość rozluźnienia związku między najlepszym sądem, uzyskanym w procesie deliberacji, a pragnieniem prowadzącym do działania. Dlatego też fakt, że akrates dokonuje ewaluacji, nie stanowi zagrożenia dla eksternalizmu, ponieważ pogląd ten neguje założenie drugie, a nie pierwsze. Wprost odrzuca się tam utożsamienie wniosku rozumowania praktycznego z działaniem, wolicją czy intencją²⁹.

Na gruncie eksternalizmu mamy pełne prawo zgodzić się, że działanie niepowściągliwe jest poprzedzone ewaluacyjnym rozumowaniem praktycznym, a jed-

²⁷ Tamże, s. 159–160.

²⁸ Tamże, s. 155.

²⁹ A. Mele, *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*, New York 1995, s. 15–32.

nocześnie zaprzeczyć twierdzeniu, że wnioskowi tego rozumowania odpowiada korespondujące pragnienie. Wracając do przykładu z wprowadzenia, należałoby wskazać, iż: eksternalista nie twierdzi, że nie oceniam wzięcia kolejnego kawałka tortu jako dobrego lub złego, wartego lub niewartego realizacji, ale że mogę uznać, iż nie warto dalej jeść, a mimo to pragnąć tego i poddać się temu pragnieniu. Niech więc będzie to pierwszy warunek rozwijanej tutaj analizy: gdy sprawca S niepowściągliwie robi x , to (W1) S osądza, że lepiej byłoby zrobić y niż x .

4. Argument z przymusowości

Drugi jest argument z przymusowości działań akratycznych:

- (A2) Faktem jest, że niekiedy siła motywacyjna pragnienia nie koresponduje z ewaluacją jej obiektu. Działanie spowodowane takim pragnieniem nie jest jednak wolne. Na gruncie eksternalizmu nie da się zatem odróżnić działań niepowściągliwych od działań pod przymusem³⁰.

W formie, w jakiej ten argument pojawia się w tekście Sergia Tenenbauma, towarzyszy mu uściślenie (Z2). Autor zgadza się z klasycznym stanowiskiem w tym względzie, ponieważ uznaje zasadę sokratejską za wyraz związku pojęciowego, ale uściśla ją, dodając, że ewaluacja dokonywana jest zawsze z określonej perspektywy. Ta zaś może ulegać zmianie, toteż to, co uważam dziś za warte realizacji, jutro mogę uznać za całkowicie bezwartościowe³¹. Uwzględniając tę sugestię, precyzyjne sformułowanie (Z2) wygląda następująco:

- (Z2**) Osąd z danego punktu widzenia sprawcy S, że lepiej byłoby zrobić x , niż zrobić y , jest równoważny z pragnieniem, by zrobić x raczej, niż zrobić y .

³⁰ W różnych formach ten lub podobny argument pojawia się między innymi w: S. Tenenbaum, *The Judgement...*, dz. cyt., s. 875–911; S. Buss, *Weakness of Will*, „Pacific Philosophical Quarterly” 1997, t. 78, nr 1, s. 13–44; J. Raz, *Engaging Reason: On the Theory of Value and Action*, Oxford 1999, s. 71; G. Watson, *Skepticism about Weakness of Will*, „The Philosophical Review” 1977, t. 86, nr 3, s. 316–339.

³¹ S. Tenenbaum, *The Judgement...*, dz. cyt., s. 882.

Dzięki temu internalista może odrzucić twierdzenie, jakoby ewaluacja przedmiotów pragnień była niezmienna w eksperymentach, które wskazują na wzrost pragnienia wraz ze zbliżającą się gratyfikacją³². Może on twierdzić, że w opisanych tam przypadkach dochodzi także do zmiany w ewaluacji.

Podstawowy argument Tenenbauma przeciwko eksternalizmowi jest następujący: jeśli sprawca czegoś pragnie, to ocenia to jako pod jakimś względem dobre. Ta ewaluacja jest powodem, dla którego sprawca działa. W przypadku nieistnienia lub zbyt małej wagi takiego powodu działanie nie jest, w pełnym tego słowa znaczeniu, działaniem sprawcy. Jeśli stoi za nim tylko siła motywacyjna pozbawiona korespondującej oceny, podobne jest ono raczej do kompulsywnego wykonywania pewnej czynności, które nie jest pod kontrolą sprawcy. Jeśli więc siła motywacyjna pragnienia, żeby zrobić *y*, przeważająca nad pozytywną ewaluacją przypisaną zrobieniu *x*, prowadzi sprawcę do *y*-owania, to nie podejmuje on wolnego wyboru, żeby zrobić *y*, ale zostaje do tego zmuszony przez ogarniające go pragnienie³³.

W tym miejscu eksternalista włącza się do dyskusji, podnosząc sprzeciw, że istnieje przecież coś takiego jak samokontrola. Należy jednak rozróżnić dwa rodzaje sytuacji: w jednych możemy powstrzymać się od działania, a w innych nie mamy takiej możliwości. Do określenia lwiej części działań niepowściągliwych³⁴ wystarczy z pierwszej grupy wyróżnić te sytuacje, w których sprawca nie kontroluje się – pobłaża sobie – i decyduje się na działanie wbrew najlepszemu sądowi³⁵.

Tenenbaum kontrargumentuje, że takie rozwiązanie prowadzi do regresu *ad infinitum*. Niepodjęcie samokontroli byłoby również działaniem akratycznym, czyli niepowściągliwością wyższego rzędu. Gdyby sprawca niepowściągliwie *y*-ował, ale miał możliwość oparcia się pragnieniu, żeby zrobić *y*, i wbrew najlepszemu sądowi, żeby nie *y*-ować, nie oparł się mu, byłby to kolejny przejaw słabej woli. Jako taki musiałby znów zostać wyjaśniony przez brak samokontroli wyż-

³² Por. A. Mele, *Backsliding...*, dz. cyt., s. 77–82.

³³ S. Tenenbaum, *The Judgement...*, dz. cyt., s. 881–892.

³⁴ Mele wskazuje również, że istnieją przypadki akrazji, kiedy sprawca nie pobłaża sobie, ale nie jest świadomy możliwości lub stopnia trudności samokontroli (tenże, *Irrationality...*, dz. cyt., s. 22). Tenenbaum odpowiada, że 1. znacząco zawężałoby to zakres działań niepowściągliwych; 2. wciąż można byłoby twierdzić, że nie byłyby one wolne; 3. nie byłyby irracjonalne (tenże, *The Judgement...*, dz. cyt., s. 889–891). Są to nieklasyczne przypadki akrazji, których omówienie zostawiam na inną okazję.

³⁵ Zob. np. A. Mele, *Irrationality...*, dz. cyt., s. 28.

szego rzędu – nieoparcia się pragnieniu, żeby nie oprzeć się pragnieniu, żeby y-ować. I tak w nieskończoność³⁶.

Czy jest to argument na tyle silny, by pogрузić eksternalizm motywacyjny? Nie, a przynajmniej nie w takiej formie, jaką chciałbym tu zaproponować. Znowu rozważmy przykład kuszącego tortu. Czy jeśli decyduję się zjeść więcej niż powinienem, działam niepowściągliwie, a dodatkowo niepowściągliwie nie podejmuję kontroli nad swoim pragnieniem? Wydaje się, że nie. Raczej trzeba tu powiedzieć, że działam niepowściągliwie właśnie dlatego, że nie ograniczam swojego pragnienia. Jediną instancją słabej woli jest ta na poziomie pragnień i to od niej zależy charakter mojego działania – to, czy będzie akratyczne, czy nie. Jeśli niepowściągliwość działań zależy od braku kontroli nad pragnieniami, (A2) zostaje rozbrojony.

Sądzę, że tak właśnie jest. Człowiek nie kontroluje swoich działań bezpośrednio. Prawdziwość (Z1) wyklucza taką opcję. Odpowiednia chęć, wraz z adekwatnym zestawem przekonań, w umożliwiających działanie okolicznościach, jest kauzalnie wystarczająca do podjęcia go. Tym, na co osoba ma bezpośredni wpływ, są jej pragnienia. Załóżmy, że sprawca chce podjąć działanie *x*, a jednocześnie uważa, że *x* nie jest warte realizacji. Wówczas, jak twierdzą, (W2) może on ograniczyć swoje pragnienie zrobienia *x*.

Oczywiście nie jestem zdania, że człowiek ma pełną kontrolę nad swoimi pragnieniami – to absurd. Najpewniej część działań pozornie niepowściągliwych wcale takimi nie jest, ponieważ pragnienia do nich prowadzące są zbyt silne, aby się im oprzeć (na przykład gdy mowa o uzależnieniach). Także wprost nie definiuję pojęcia ograniczania pragnień, ponieważ domyślam się, że może ono przybierać różne formy (zainteresowanych odsyłam do działu „Rozwój osobisty” w najbliższej księgarni). Nie jestem również przywiązany do samego terminu – równie dobrze można mówić tu o kontrolowaniu, hamowaniu albo trzymaniu pragnień na wodzy czy nawet o wzmaganiu opozycyjnych chęci. Sądzę jednak, że człowiek ma wpływ na to, które z jego pragnień jest dominujące.

Co więc ujmuję tutaj jako ograniczanie pragnień? To, czego istnienie powinien uznać każdy, kto zgadza się, że (Z1) jest prawdziwa, a zatem że za działania kauzalnie odpowiedzialne są określone pragnienia oraz że przynajmniej w niektórych przypadkach sprawca może dobrowolnie wybrać, które działanie podejmie. Nie zakładam tu żadnego rozstrzygnięcia problemu wolnej woli, to-

³⁶ S. Tenenbaum, *The Judgement...*, dz. cyt., s. 888–889.

też argumentacja jest warunkowa: jeśli istnieją wolne działania, to istnieją wolne działania niepowściągliwe.

(W2) przedstawia taki oto obraz podejmowania wyboru: sprawca S może zrobić x lub y . Aby doszło do x -owania, musi zaistnieć odpowiednio silne (dominujące) pragnienie S, by x -ować, analogicznie z y -owaniem. Jeśli zatem S ma dobrowolnie wybrać między zrobieniem x a zrobieniem y , konieczne jest, aby miał wpływ na to, które pragnienie ostatecznie stanie się dominujące. Wywieranie tego wpływu nazywam ograniczaniem czy kontrolowaniem pragnień.

5. Argument z racjonalności

Trzeci argument dotyczy irracjonalności działań niepowściągliwych i wynikającej z niej konieczności wyjaśnienia zagadkowości słabej woli. Jak pisze Hare:

W rozważanym przez nas stanowisku [eksternalizmie motywacyjnym] nie ma nic dziwniejszego w myśleniu, że coś jest najlepszą rzeczą do zrobienia w danych okolicznościach, i nieczynienia jej niż tym, że ktoś uważa pewien kamień za najbardziej okrągły w okolicy i nie podnosi go, ale podnosi jakiś inny kamień. Nie będzie niczego, co wymagałoby wyjaśnienia, jeśli zdecyduję się zrobić, powiedzmy, najgorszą możliwą rzecz, a to, co najlepsze, pozostawię niezrealizowanym³⁷.

Zarzut inspirowany przywołaną uwagą głosi rzecz następującą:

- (A3) Na gruncie eksternalizmu motywacyjnego najlepszy sąd traci swoją uprzywilejowaną rolę. Sprawca może działać w zgodzie z nim, ale może także działać przeciwko niemu. Nie istnieje kryterium, które pozwalałoby na odróżnienie tych dwóch rodzajów działań. Różnica między działaniami niepowściągliwymi a działaniami, które są zgodne z najlepszym sądem sprawcy, przestaje być zatem inteligibilna³⁸.

³⁷ R.M. Hare, *Freedom and Reason...*, dz. cyt., s. 68–69.

³⁸ S. Stroud, L. Svirsky, *Weakness of Will*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E.N. Zalta, 2021, <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/weakness-will/> (dostęp: 1.07.2022).

Wyrażona zostaje tu obawa przed całkowitym zerwaniem związku logicznego między pragnieniem a działaniem i w konsekwencji – utratą odpowiedzi na pytania, dlaczego działania niepowściągliwe są irracjonalne oraz co odróżnia je od innych. W odpowiedzi na ten argument można zaprzeczyć twierdzeniu, że nie ma kryterium, które pozwoliłoby wyznaczyć ścisłą granicę między działaniami niepowściągliwymi a tymi zgodnymi z osądem sprawcy. Należy więc wskazać taki wymóg racjonalności, który byłby naruszany w sytuacji działania akratycznego.

Na trop poszukiwanej reguły naprowadza nas z jednej strony Davidson, a z drugiej Mele. Pierwszy wskazuje tezę, którą określa zasadą powściągliwości: „należy podejmować działanie, które osądza się jako najlepsze na podstawie wszystkich dostępnych i istotnych w danej sytuacji racji”³⁹. Drugi natomiast twierdzi, że sprawca, który ocenia, że najlepiej byłoby zrobić *x*, ma racjonalne zobowiązanie (jest to zobowiązanie ewaluacyjne) do *x*-owania⁴⁰. Czy jednak owo zobowiązanie należy rozumieć jako bezpośrednią relację między ewaluacją a działaniem?

Jak sugerowałem w poprzedniej części, ustalanie kierunku działania jest pośredniczone przez kontrolę pragnień. Z tego powodu Davidsonowska norma racjonalności powinna zostać przeformułowana. Moja propozycja jest następująca. Na gruncie eksternalizmu motywacyjnego funkcję kryterium odróżniającego działania niepowściągliwe od tych zgodnych z najlepszym sądem może adekwatnie pełnić omawiana tutaj (Z2). Nie może być ona jednak rozumiana jako zasada deskryptywna, opisująca ludzkie działanie, ale jako zasada preskryptywna – norma racjonalności postępowania. Nie twierdzę zatem, że „jeżeli sprawca osądza, że lepiej byłoby zrobić *x*, niż zrobić *y*, wówczas bardziej chce zrobić *x*, niż zrobić *y*”, ale że:

(NR) Jeżeli sprawca osądza, że lepiej byłoby zrobić *x*, niż zrobić *y*, wówczas **powinien chcieć** zrobić *x* bardziej, niż zrobić *y*.

Uwzględniając (Z1), norma ta nie może być gorsza od oryginalnej zasady powściągliwości. Jest tak, ponieważ wyróżnia ona te same działania jako akratyczne. Czyni to jednak z uwzględnieniem pragnienia, będącego ogniwem pośrednim między ewaluacją a działaniem. Nie określa bezpośrednio, jak powinno się

³⁹ D. Davidson, *Jak jest możliwa słabość woli?*, dz. cyt., s. 105.

⁴⁰ A. Mele, *Backsliding...*, dz. cyt., s. 16.

działać, ale jak powinno się pragnąć, aby działać racjonalnie. Do słów Melego, że zazwyczaj przejście od sądu do intencji jest płynne, należy dodać komponent normatywny – jest płynne i powinno takie być.

Warto zwrócić uwagę, w jaki sposób (NR) pozwala ona na wyprowadzenie trzeciego warunku eksternalistycznej analizy działania niepowściągliwego. Powróćmy na przyjęcie, gdzie zastanawiam się, czy dołożyć sobie jeszcze kawałek tortu. Przypuśćmy, że (W1) oceniam, że najlepiej będzie już sobie odpuścić, i jednocześnie (W2) mam możliwość ograniczenia pragnienia, aby sięgnąć po następną porcję. Działam niepowściągliwie, gdy nie kontroluję się, czyli (W3) nie ograniczam swojego pragnienia.

Na mocy zaproponowanej normy (NR) działanie przyczynowo związane z pragnieniem, które nie odpowiada ewaluacji i które nie zostało ograniczone, mimo że istniała taka możliwość, jest działaniem irracjonalnym. W ten sposób odrzucony zostaje (A3). Również zagadkowość słabej woli nie zostaje utracona. Idealnie racjonalny podmiot w dowolnych okolicznościach stosowałby się do (NR). Zawsze gdy miałby możliwość ograniczenia chęci, której nie uważałby za godną realizowania, czyniłby to, a logiczny związek między racjami a działaniem pozostawałby niezachwiany. Człowiek natomiast takim podmiotem nie jest, toteż niekiedy pozwala takim chęciom kierować swoim działaniem. Wówczas związek logiczny zostaje zerwany, co skutkuje irracjonalnością w postaci słabej woli.

6. Podsumowanie

Sprawca o słabej woli nie sprawuje kontroli nad własnymi pragnieniami. Gdy chce coś zrobić, ma kontrolę nad swoim działaniem, ale nie nad pragnieniem prowadzącym go do działania. Brakuje mu wolności woli w rozumieniu zaproponowanym przez Harry'ego Frankfurta: wola tego człowieka nie jest wolna, bo nie „dysponuje on wolnością pragnienia tego, czego chce pragnąć”⁴¹, a przy tym jego działanie jest wolne, ponieważ „pytanie o wolność jakiegoś działania podejmowanego przez podmiot zależy od tego, czy jest to działanie, które chce on podjąć”⁴².

⁴¹ H. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby*, tłum. J. Nowotniak, w: *Filozofia moralności...*, dz. cyt., s. 33.

⁴² Tamże; por. J. Hołówka, *Etyka...*, dz. cyt., s. 67–71.

Korzenie działania niepowściągliwego dają się znaleźć w sferze pragnień, a dokładniej w niedoborze wysiłku wkładanego w ich ograniczanie. Naszkicowana tu koncepcja pozwala na uznanie, że w rozważaniu praktycznym ma miejsce ewaluacja, a także umożliwia odparcie argumentów z regresu i z braku kryterium wyróżnienia działań akratycznych. Rozwiązanie to wpisuje się w nurt eksternalizmu motywacyjnego.

Eksternalizm ma proste wyjaśnienie zjawiska słabej woli – człowiek działa niepowściągliwie, gdy jego pragnienia nie odpowiadają ewaluacji obiektu tego pragnienia – ale wymaga odrzucenia zasady sokratejskiej. Celem tej pracy było pokazanie, w jaki sposób można tego dokonać, przyjmując tezę o kauzalnej relacji między pragnieniami a działaniem, wyrażoną w (Z1), ale także nie ignorując logicznej struktury działania opisywanej przez Davidsona. Rozważenie argumentów przeciwko eksternalizmowi doprowadziło do wskazania trzech warunków działania niepowściągliwego. Składałem zatem fragmenty analizy w całość.

Sprawca S x -uje niepowściągliwie wtedy, gdy:

- (W0) S robi x w sposób zamierzony, ponieważ pragnie bardziej zrobić x , niż zrobić y , oraz jest przekonany, że może wybrać pomiędzy x i y .
- (W1) S osądza, że lepiej byłoby zrobić y niż x .
- (W2) S może ograniczyć swoje pragnienie zrobienia x .
- (W3) S nie ogranicza swojego pragnienia zrobienia x .

Warunkom towarzyszy norma racjonalności:

- (NR) Jeżeli sprawca osądza, że lepiej byłoby zrobić y , niż zrobić x , wówczas powinien chcieć zrobić y bardziej, niż zrobić x .

Oczywiście norma ta nie daje się pogodzić z twierdzeniem, że wszystkie działania są racjonalne, toteż należy zgodzić się z Davidsonem, że działanie człowieka niepowściągliwego jest irracjonalnie i jako takie niezrozumiałe nawet dla niego samego⁴³. Wskazana norma pozwala eksternaliście wytłumaczyć, dlaczego tak jest – racjonalność wymaga od nas kontrolowania własnych pragnień. A jeśli możemy kontrolować nasze pragnienia, możemy ograniczać również te, które prowadzą do działań niepowściągliwych.

⁴³ D. Davidson, *Jak jest możliwa słabość woli?*, dz. cyt., s. 105–106.

Już po raz ostatni pozwolę sobie wrócić do przykładu niepowściągliwego dokładania sobie tortu i przepiszę go zgodnie z tym, co zostało już powiedziane. Wygląda to tak: rozważając, czy wziąć następny kawałek, osądzam, że najlepiej będzie powstrzymać się od jedzenia (W1). Mam ochotę dalej jeść, ale jestem w stanie – odwracając wzrok, intensywnie myśląc o chorobach układu krążenia czy skupiając się na rozmowie z kimś obok – ograniczyć to pragnienie (W2). Nie robię jednak tego (W3), a chęć ta prowadzi mnie do wzięcia jeszcze jednego kawałka (W0). Nie kontroluję się, więc łamię normę (NR), głoszącą, że powinienem był zahamować pragnienie, które doprowadziło mnie do działania niepowściągliwego. W ten sposób wyrzekam się racjonalności, a „w swym własnym zamierzonym postępowaniu odkrywa[m] coś zasadniczo bezrozumnego”⁴⁴.

Bibliografia

- Audi R., *Słabość woli i osąd praktyczny*, tłum. W.J. Popowski, w: *Filozofia moralności: postanowienie i odpowiedzialność moralna*, red. J. Hołówka, Wydawnictwo SPACJA–Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Bratman M., *Intention, Plans, and Practical Reasons*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1987, <https://doi.org/10.2307/2214395>.
- Bratman M., *Practical Reasoning and Weakness of Will*, „Noûs” 1979, t. 13, nr 2.
- Buss S., *Weakness of Will*, „Pacific Philosophical Quarterly” 1997, t. 78, nr 1, <https://doi.org/10.1111/1468-0114.00026>.
- Davidson D., *Actions, Reasons, and Causes*, w: tegoż, *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford 1980.
- Davidson D., *Jak jest możliwa słabość woli?*, tłum. W.J. Popowski, w: *Filozofia moralności: postanowienie i odpowiedzialność moralna*, red. J. Hołówka, Wydawnictwo SPACJA–Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Davidson D., *Paradoxes of Irrationality*, w: tegoż, *Problems of Rationality*, Clarendon Press, Oxford 2004, <https://doi.org/10.1093/0198237545.003.0011>.
- Frankfurt H., *Wolność woli i pojęcie osoby*, tłum. J. Nowotniak, w: *Filozofia moralności: postanowienie i odpowiedzialność moralna*, red. J. Hołówka, Wydawnictwo SPACJA–Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.

⁴⁴ Tamże, s. 106.

- Hare R.M., *Assenting to a Value Judgement*, w: *Weakness of Will*, red. G. Mortimore, MacMillan, London 1971.
- Hare R.M., *Freedom and Reason*, Clarendon Press, Oxford 1963.
- Hołówka J., *Etyka w działaniu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2002.
- McIntyre A., *Is Acratic Action Always Irrational*, w: *Identity, Character and Morality*, red. O. Flanagan, A.O. Rorty, MIT Press, Cambridge 1993.
- Mele A., *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*, Oxford University Press, New York 1995.
- Mele A., *Backsliding: Understanding Weakness of Will*, Oxford University Press, New York 2012.
- Mele A., *Irrationality: An Essay on Akrasia, Self-Deception, and Self-Control*, Oxford University Press, New York 1987.
- Mele A., *Springs of Action*, Oxford University Press, New York 1992.
- Platon, *Protagoras*, tłum. L. Regner, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Raz J., *Engaging Reason: On the Theory of Value and Action*, Oxford University Press UK, Oxford 1999.
- Shafer-Landau R., *A Defense of Motivational Externalism*, „Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition” 2000, t. 97, nr 3.
- Stroud S., Svirsky L., *Weakness of Will*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E.N. Zalta, 2021, <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/weakness-will/>.
- Swanton Ch., *Słabość woli jako rodzaj braku odwagi wykonawczej*, tłum. W.J. Popowski, w: *Filozofia moralności: postanowienie i odpowiedzialność moralna*, red. J. Hołówka, Wydawnictwo SPACJA–Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Tenenbaum S., *The Judgement of a Weak Will*, „Philosophy and Phenomenological Research” 1999, t. 59, nr 4, <https://doi.org/10.2307/2653561>.
- Watson G., *Free Agency*, „The Journal of Philosophy” 1975, t. 72, <https://doi.org/10.2307/2024703>.
- Watson G., *Skepticism about Weakness of Will*, „The Philosophical Review” 1977, t. 86, nr 3, <https://doi.org/10.2307/2183785>.

Streszczenie

Jedną z fundamentalnych kwestii podnoszonych w dyskusji nad problemem słabej woli jest spór o zasadę internalizmu motywacyjnego. Zgodnie z jej treścią osąd sprawcy, że lepiej wykonać pewne działanie, pociąga chęć wykonania tego działania. W artykule omawiam argumenty wysuwane w obronie tej zasady, aby dowieść, że nie dostarczają one wystarczająco dobrych racji na rzecz jej wiarygodności. Na podstawie tych argumentów formułuję warunki działania akratycznego, które składają się na eksternalistyczną analizę słabej woli. Zaproponowana koncepcja ma pogodzić dwa twierdzenia: po pierwsze, że praktyczny osąd nie jest tożsamy z pragnieniem, oraz po drugie, że w przypadku zwyczajnych działań istnieje związek logiczny między przyczynami działania a samym działaniem. W tym celu wskazana zostaje norma racjonalności, która jest naruszana przy działaniu akratycznym.

Słowa kluczowe: słaba wola, akrazja, eksternalizm motywacyjny, zasada sokratejska, Donald Davidson

Summary

Weak Will – Towards a Motivational Externalism

One of the fundamental issues raised in the discussion of the problem of weak will is the dispute over the principle of motivational internalism. According to the principle, an agent's judgment that it is better to perform a certain action entails a desire to perform that action. In this paper, I discuss the arguments for the principle in order to show that they do not provide sufficient reasons for its plausibility. On the basis of these arguments, I formulate the conditions for acratik action in order to provide an externalist analysis of weak will. The aim is to reconcile two claims: that practical judgment is not equivalent to desire, and that in the case of ordinary actions there is a logical connection between the causes of the action and the action itself. For this purpose, the norm of rationality that is violated in acratik action is identified.

Key words: weakness of will, akrasia, motivational externalism, Socratic principle, Donald Davidson

Wyjazd żołnierzy na zagraniczne misje wojskowe jako impuls do pojawienia się sytuacji granicznej u ich partnerek – inspiracje jaspersowskie

Katarzyna Rychter

(Uniwersytet Śląski, Wydział Nauk Społecznych)

1. Uwagi teoretyczne

1.1. Wspólnota filozofii i nauk szczegółowych – próba definicyjnego ujęcia sytuacji granicznej

Relacje między filozofią i naukami szczegółowymi przybierają przeróżne formy. Wiele kategorii filozoficznych staje się płodnymi kategoriami badań naukowych – dobrym przykładem jest kategoria sytuacji granicznej (sformułowanej przez Karla Jaspersa), definiowanej jako wyjątkowa pod względem potencjału, intensywności, siły, kierunku zmian i złożoności.

Czym różni się sytuacja zwykła (codzienna) od sytuacji granicznej? Najkrócej mówiąc: codzienne życie przebiega często w biegu, lecz według pewnych schematów, uwikłania w pewne warunki, okoliczności (człowiek jest ciągle w sytuacji). Dana osoba jest obserwatorem sytuacji bądź ich aktywatorem, to jest tym, który chce realizować swoje zamiary, ale nie zawsze jest w stanie to robić – „potyka” się o granice, jakie stwarza świat i ludzkie możliwości¹ (bio-psycho-społeczne).

¹ „[B]yć w sytuacji oznacza działać celowo, potykając się o granice, jakie wyznaczają świat i nasze przyrodzone właściwości” – K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, w: R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978, s. 106.

Nierzadko brakuje tu czasu na refleksję nad sobą, a nierzadko też na bycie sobą. Brakuje czasu na refleksję nad własnym życiem, relacjami z bliskimi, w tym z mężem czy partnerem. Bywa, że nie ma czasu (nieraz odwagi) na to, by powiedzieć „kocham Cię”, „jesteś dla mnie ważny(-a)”, „dziękuję, że jesteś”. Utarte schematy (błędne u swych podstaw), przekonanie, że będzie na to czas i okazja, rządzą życiem wielu ludzi. Rządzi nim także potrzeba trzymania się tych schematów, pewnych planów i zachowania stabilności, „całościowości” (dążenia do „stania się całością”²), sensu, harmonii, choćby złudnej, we wszystkich sferach życia i dążenie do ideału dobrego życia.

Są również momenty (choć właściwie są to stałe elementy ludzkiej natury i ludzkiego losu) w życiu każdej osoby, w których następuje „pęknięcie w codziennej rzeczywistości”. Rozpadają się wówczas utarte schematy. Nic już nie jest takie, jakie było wcześniej, i niczego nie da się powtórzyć³. Próżno szukać punktu oparcia w dotychczasowym „ja”, w znanym świecie, w innych. Marcin Trydeński pisze o tym następująco: „Doświadczający staje w czystości wobec możliwości, które go pochłaniają”⁴. Innymi słowy, sytuacje graniczne to momenty, których pojawienie uświadamia osobie, która ich doświadcza⁵:

- 1) ograniczoność natury ludzkiej, w tym własnych, osobistych możliwości;
- 2) nieuniknioność pewnych negatywnych układów w życiu człowieka, w tym w życiu konkretnej osoby, która doświadcza sytuacji granicznej.

Jednocześnie stwarzają one możliwość autentycznego bycia sobą.

Wśród sytuacji granicznych Jaspers wskazuje między innymi śmierć, cierpienie, walkę i winę⁶. Sama nieco bliżej przyjrę się dwóm z nich: śmierci i walce. Wspomnę również o strachu o życie najbliższej osoby i potencjale tego odczucia.

1.2. Śmierć jako sytuacja graniczna⁷

Śmierć własna jest zdarzeniem ostatecznym i nieuniknionym, a autentyczna świadomość własnej śmiertelności jest czymś jednostkowym i trudnym, wręcz

² C. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa*, Kraków 2011, s. 110.

³ C. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, Warszawa–Kraków 2001, s. 151.

⁴ M. Trydeński, *Doświadczanie graniczne w perspektywie filozofii Karla Jaspersa*, w: *Karl Jaspers: w kręgu wielkich myślicieli współczesności*, red. C. Piecuch, Kraków 2015, s. 154.

⁵ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschungen*, Berlin 1922, s. 256 i n., za: H. Piskalski, *Problem „sytuacji granicznych” w ujęciu Karla Jaspersa*, „*Analecta Cracoviensia*” 1978, t. 10, s. 100–101.

⁶ K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, dz. cyt.

⁷ K. Jaspers, *Philosophie*, Berlin 1932, t. 2, s. 220–229, za: C. Piecuch, *Metafizyka egzystencjalna...*, dz. cyt., s. 63–77.

niemożliwym do ujęcia przy użyciu kategorii ogólnych; wyzwalającym lub paraliżującym. Podobnie jest w przypadku odejścia bliskich nam osób, a moim zdaniem nawet samego strachu o życie najbliższych, powodowanego na przykład okolicznościami zagrażającymi życiu (misja wojskowa, choroba, wypadek). Tracąc najbliższą osobę czy odczuwając silny lęk o jej życie, doświadczamy, a właściwie możemy doświadczyć, autentyczności świata, w tym jego kruchości i skończoności, autentyczności siebie samych (własnej egzystencji) i wartości relacji z drugim człowiekiem – tym najbliższym, którego już straciliśmy bądź o życie którego się boimy.

Postawy wobec śmierci zmieniają się w ciągu życia i nie ma w tym sprzeczności. Śmierć jest wpisana w życie każdego człowieka i zmienia to życie.

1.3. Walka jako sytuacja graniczna⁸

W życiu człowieka walka nigdy nie ustaje – i ta biologiczna (o przetrwanie), i ta duchowa. Walka toczy się w człowieku i między ludźmi. Ma swoje „przemocowe” i „nieprzemocowe” („walka w miłości”) oblicze. To, co zdobywa jeden człowiek, odbierane jest innemu (walka jako przemoc) i/lub w relacji (komunikacji) z drugim człowiekiem może nastąpić urzeczywistnienie egzystencji obu „walczących” (klęska lub zwycięstwo są wspólne, „walka w miłości”). Jednocześnie jeden człowiek zdany jest na pomoc drugiego i jeden może służyć pomocą drugiemu. Każdy musi jednak sam zdecydować, kiedy walczyć, a kiedy zaprzestać walki. Odpowiedzialność za tę decyzję jest nieprzechodnia. W grę wchodzi wartości ważne dla danej jednostki.

1.4. Potencjał sytuacji granicznych⁹

Sytuacje graniczne wypełnione są możliwościami i koniecznościami. W nich tkwi ogromny potencjał, i to zarówno niszczycielski, jak i potencjał do rozwoju (do tego, by człowiek je przeżywający mógł zacząć autentyczną egzystencję, w tym, by mógł wzrastać w relacji z innymi). Destrukcyjna moc sytuacji granicznych sprowadza się w zasadzie do niewykorzystania ich potęgi i niewłaściwego ukierunkowania energii z nich płynących.

⁸ Na podstawie: K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, dz. cyt.; tenże, *Philosophie*, dz. cyt., t. 2; C. Piecuch, *Sytuacja graniczna walki w ujęciu Karla Jaspersa*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 1980, nr 129.

⁹ Na podstawie: K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, dz. cyt., s. 186–242.

Doświadczenia graniczne przepełnione są emocjami – i negatywnymi, i pozytywnymi. Te negatywne mogą prowokować zachowania ucieczkowe. Przy tym ucieczka od sytuacji nieuniknionych, takich jak doświadczenia (sytuacje) graniczne, jest tylko pozorna i wymaga zaangażowania sporych zasobów psychicznych. Zasoby te są wykorzystywane między innymi na uruchomienie mechanizmów obronnych, w tym chociażby zaprzeczenia¹⁰. U podłoża mechanizmów obronnych leży strach/lęk¹¹ przed konfrontacją z sytuacją graniczną. Może być on chwilowy (przejściowy) lub trwały.

Sytuacja graniczna może również wyzwolić potencjał kreatywny, osobotwórczy, potencjał do poznania samego siebie, przede wszystkim do bycia sobą, a także do poznania partnera i świata (otoczenia bliższego i dalszego), w tym do poszukiwania (nadawania) sensu i mobilizowania sił w trudnych sytuacjach – do konstruktywnej konfrontacji (jako przeciwieństwa ucieczki) oraz do rozwoju.

Doświadczenie sytuacji granicznej może stać się okazją do odsłonięcia prawdy o człowieku, w tym o „mnie” – konkretnej osobie (zarówno o moich ograniczeniach, jak i możliwościach), o moim partnerze, rodzinie itd. Jest to możliwe o tyle, o ile są ku temu odpowiednie warunki: czas i przestrzeń, zasoby indywidualne i społeczne. Warunkiem podstawowym jest otwartość na sytuację, zdanie sobie sprawy nie tylko z zagrożenia, ale i z szansy, jaką niesie¹², i z jej nieuniknionego charakteru. Potrzebna jest dynamiczna reakcja – wymuszana przez samą tę sytuację. Wówczas możliwe jest, że to konkretny człowiek określa się w sytuacji/określa sytuację, a nie jest tylko przez nią określany.

1.5. Rozumienie sytuacji granicznych w naukach szczegółowych

Sytuacje graniczne są (ściśle) pokrewne sytuacjom określanym między innymi jako: epizody nuklearne (Dan McAdams), zdarzenia krytyczne (David Tripp, 1996)¹³, krytyczne wydarzenia (Charlotte Bühler, 1999)¹⁴, okresy krytyczne (Eric

¹⁰ Zob. też inne mechanizmy obronne opisane w literaturze psychologicznej.

¹¹ W tekście nie odróżnia się strachu i lęku.

¹² „[S]tajemy się sami sobą, gdy z otwartymi oczyma wkraczymy w sytuacje graniczne” – K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, dz. cyt., s. 189.

¹³ D. Tripp, *Zdarzenia krytyczne w nauczaniu. Kształtowanie profesjonalnego osądu*, Warszawa 1996, s. 29, za: M. Wrona, *Sytuacje graniczne w chaosie pojęciowym – próba syntezy znaczeń*, w: *Sytuacje graniczne w biegu ludzkiego życia*, red. J. Wiśniewska, Radom 2015, s. 12.

¹⁴ Ch. Bühler, *Bieg życia ludzkiego*, Warszawa 1999, s. 258–260, za: M. Wrona, *Sytuacje graniczne...*, dz. cyt., s. 11.

Erikson, 2004)¹⁵, momenty kluczowe, punkty przełomowe (Malcolm Gladwell, 2009)¹⁶, doświadczenie dna (Frederick Thorne, 1963)¹⁷, zdarzenia zmieniające (Leslie Greenberg, 1986)¹⁸ czy sytuacje kryzysowe (Tadeusz Tomaszewski, 1975)¹⁹. Przy tym konkretne sytuacje graniczne (na przykład zagrożenie życia bliskiej osoby) są przedmiotem zainteresowania takich nauk, jak chociażby psychologia i socjologia. Wszystkie wymienione kategorie (spokrewnione z kategorią sytuacji granicznej) charakteryzują się pewną nieprzewidywalnością przebiegu i skutków, zmiennością oraz przełomowością.

W ramach psychologii badaniu (w tym obserwacji i opisowi) poddaje się między innymi: 1. odczucia i zachowania (reakcje) osób, które doświadczają lub doświadczły konkretnej sytuacji granicznej oraz wpływu (negatywnego i/lub pozytywnego) tej sytuacji na ich funkcjonowanie (emocjonalne, poznawcze, społeczne), i/lub 2. cechy oraz zasoby (między innymi emocjonalne, poznawcze, społeczne²⁰) osób, które doświadczają (doświadczły) sytuacji granicznych i korelacji tych cech ze sposobem reakcji na takie sytuacje, i/lub 3. reakcje osób bliskich/dalekich na zachowania osoby pozostającej w sytuacji granicznej/osoby, która była w sytuacji granicznej (na przykład zjawisko wsparcia), przy uwzględnieniu różnych okoliczności i zmiennych, między innymi różnic wynikających z temperamentu, płci, wieku, szczególnych potrzeb osób badanych oraz warunków, w jakich zachodzą sytuacje graniczne (warunki zwykle trudne oraz warunki odbiegające od standardów codzienności przeciętnego człowieka, na przykład warunki misji wojskowych, wojny, konfliktu zbrojnego i zaangażowanie w nie – pośrednie lub bezpośrednie).

Badania nad sytuacjami granicznymi prowadzone są również przez socjologów i dotyczą między innymi społecznego kontekstu oraz konsekwencji konkret-

¹⁵ E. Erikson, *Tożsamość i cykl życia*, Poznań 2004, s. 111, za: M. Wrona, *Sytuacje graniczne...*, dz. cyt., s. 12.

¹⁶ M. Gladwell, *Punkt przełomowy*, Kraków 2009, s. 13–17, za: M. Wrona, *Sytuacje graniczne...*, dz. cyt., s. 14.

¹⁷ F.C. Thorne, *The Clinical Use of Peak and Nadir Experience Reports*, „Journal of Clinical Psychology” 1963, t. 19, nr 2, s. 248–250 oraz R. Stagg, *The Nadir Experience: Crisis, Transition and Growth*, „The Journal of Transpersonal Psychology” 2014, t. 46, nr 1, s. 72, za: M. Wrona, *Sytuacje graniczne...*, dz. cyt., s. 16.

¹⁸ L.S. Greenberg, *Change Process Research*, „Journal of Consulting and Clinical Psychology” 1986, t. 54, nr 1, s. 6, za: M. Wrona, *Sytuacje graniczne...*, dz. cyt., s. 18.

¹⁹ T. Tomaszewski, *Psychologia*, Warszawa 1975, s. 31–32.

²⁰ Por. S. Hobfoll, *Stres, kultura i społeczność. Psychologia i filozofia stresu*, Gdańsk 2006, s. 61–76.

nych sytuacji granicznych. W centrum uwagi socjologów znajdują się na przykład oczekiwania, jakie społeczeństwo ma wobec jednostki/grupy pozostającej w danej trudnej sytuacji, a także jakie jednostka/grupa ma i może mieć wobec społeczeństwa. Obserwacji poddaje się chociażby zaburzenia w funkcjonowaniu społecznym jednostki znajdującej się w okolicznościach obiektywnie i subiektywnie trudnych, w tym zaburzenia w ramach odgrywanych ról społecznych (rola społeczna kobiety żony, partnerki, matki a inne role²¹) oraz w relacjach interpersonalnych.

Uwagę kieruje się również na wspólne socjologii i psychologii społecznej zagadnienie wsparcia społecznego, przede wszystkim potrzebę takiego wsparcia oraz realne konsekwencje jego udzielenia lub nie.

1.6. Wojskowe misje zagraniczne²²

Po zmianach systemowych końca lat osiemdziesiątych i początku lat dziewięćdziesiątych, w tym po wejściu przez nasz kraj w struktury NATO, a potem Unii Europejskiej, Polska musiała i wciąż musi wywiązywać się z pewnych zobowiązań polityczno-militarnych²³. Wśród nich jest udział polskich żołnierzy i osób zaangażowanych w pracę w wojsku w zagranicznych misjach wojskowych, w tym w misjach pokojowych: obserwacyjnych, logistycznych i operacyjnych, a także w tych bojowych (interwencjach zbrojnych). Obecnie jest to udział głównie w misjach pokojowych.

Najistotniejszym celem udziału w misjach jest budowa stabilnego środowiska bezpieczeństwa. Wśród celów szczegółowych można wskazać między innymi obronę interesów narodowych przed zewnętrznymi zagrożeniami poprzez likwidowanie źródeł kryzysów oraz wygaszanie konfliktów, umacnianie instytucji i organizacji bezpieczeństwa międzynarodowego, wypełnianie zobowiązań

²¹ W.J. Goode, *Teoria napięcia w roli*, w: *Socjologia. Lektury*, red. P. Sztompka, M. Kucia, Kraków 2005, s. 156; J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Lublin 2001, s. 135; P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 118, 132.

²² A. Koronka, *Polski kontyngent wojskowy w misjach pokojowych Unii Europejskiej oraz Sojuszu Północnoatlantyckiego*, w: *Rzeczpospolita Polska w strukturach NATO i UE: rola, doświadczenia, perspektywy*, red. A. Koronka, M. Matejuk, Siedlce 2019, s. 55–62; M. Lasoń, *Udział Polski w operacjach wojskowych Unii Europejskiej*, „Rocznik Integracji Europejskiej” 2008, nr 2; tenże, *Zaangażowanie Polski w misje wojskowe Unii Europejskiej w Afryce w drugiej dekadzie XXI wieku*, „Rocznik Integracji Europejskiej” 2015, nr 9; C. Marcinkowski, *Istota i ewolucja misji pokojowych ONZ*, „Przegląd Historyczno-Wojskowy” 2011, t. 12 (63), nr 5 (238).

²³ Choć wcześniej także zobowiązania w postaci misji wojskowych były przez Polskę realizowane.

sojuszniczych i współpracę wojskową, a także zapobieganie katastrofom humanitarnym bądź łagodzenie ich skutków²⁴.

Misje wojskowe prowokują jednak konieczność odnalezienia się przez osoby w nich uczestniczące w realiach odmiennych od tych panujących w kraju, w tym związanych między innymi z sytuacjami wynikającymi z:

- fundamentalizmu religijnego przeradzającego się wręcz w fanatyzm (Irak, Afganistan),
- terroryzmu na masową skalę (Irak, Afganistan),
- nasilonych konfliktów etnicznych (była Jugosławia),
- konfliktów religijnych (szyici i sunnici w Iraku),
- ogólnie pojętej biedy i problemów gospodarczych (praktycznie we wszystkich miejscach odbywania misji zagranicznych)²⁵.

Należy również podkreślić, że wyjazdy na misje zawsze niosą ze sobą ryzyko utraty zdrowia i życia. Wiążą się też z długotrwałą rozłąką i ograniczonym kontaktem z bliskimi²⁶.

1.7. Zawód – żołnierz

Zawód żołnierza to profesja, która jest wykonywana przez osobę odbywającą służbę na stałe lub tymczasowo w narodowych siłach zbrojnych danego kraju, w czasie pokoju, kryzysu i w czasie wojny, na terenie własnego kraju lub w granicach innych państw (w tym na misjach zagranicznych)²⁷.

Żołnierze zaliczani są do tak zwanych grup dyspozycyjnych, czyli szczególnego rodzaju grup, stanowiącego segment struktury społecznej, której podsta-

²⁴ Cele udziału Wojska Polskiego w misjach poza granicami państwa na podstawie informacji zawartych na stronie <https://www.wojsko-polskie.pl/misje/>, a także w publikacjach: A. Koronka, *Polski kontyngent wojskowy...*, dz. cyt., s. 55–62; M. Lasoń, *Udział Polski w operacjach wojskowych...*, dz. cyt.; tenże, *Zaangażowanie Polski w misje wojskowe...*, dz. cyt.; C. Marcinkowski, *Istota i ewolucja misji pokojowych...*, dz. cyt.

²⁵ P. Hudyma, *Udział wojsk polskich w misjach zagranicznych o charakterze pokojowym i stabilizacyjnym w latach 1953–2008*, praca doktorska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2011, s. 174–175, https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/2645/1/praca_dr.pdf (dostęp: 1.07.2022).

²⁶ Obecna sytuacja na polsko-białoruskiej granicy (kryzys humanitarny = kryzys migracyjny), która wymusza działania wojskowe związane z zabezpieczeniem szczelności granicy naszego kraju, także wiąże się z wielotygodniową rozłąką oraz zagrożeniem zdrowia i życia między innymi żołnierzami.

²⁷ S. Mazur, M. Czmielewska, A. Siudak, *Zawód żołnierza gwarancją stabilnego rozwoju społecznego dla młodego pokolenia*, Kraków 2018, s. 75.

wowym celem jest zapewnienie bezpieczeństwa państwa i obywateli. Ten rodzaj grupy ma określoną strukturę, kształtowaną przez państwo²⁸. Armia charakteryzuje się wysokim stopniem sformalizowania stosunków wewnętrznych, hierarchiczną budową i ścisłym przestrzeganiem zależności służbowych. Ma konkretne środki identyfikacji, takie jak mundur, regulamin, zwyczaje i obyczaje, które odróżniają ją od innych²⁹. Innymi słowy, kluczem do zrozumienia specyfiki zawodu żołnierza jest służba, która bywa zwykle rozumiana jako „praca na rzecz jakiejś wspólnoty, wykonywana z poświęceniem”, wymagająca zdyscyplinowania, dyspozycyjności i lojalności³⁰.

Zawód żołnierza zaliczany jest jednocześnie do zawodów zaufania publicznego, charakteryzujących się między innymi moralnością i etyką zawodową, którym przynależy/przynależeć powinien prestiż zawodowy i społeczny. Wpływa on chociażby z: 1. charakteru i specyfiki wykonywanej pracy; 2. sentymentu do niego i miejsca w polskiej historii i kulturze; 3. wysokiego statusu społecznego na tle innych kategorii zawodowych³¹.

1.8. Metodologia

Punktem oparcia dla własnych intuicji oraz informacji uzyskanych z analizy literatury przedmiotu (psychologii emocji, psychologii klinicznej, psychopatologii, socjologii), a także lektury reportaży uczyniłam wyniki wywiadów, które przeprowadziłam w okresie październik 2020–maj 2021 roku z dziesięcioma żonami oraz partnerkami (dziewczynami, narzeczonymi) polskich żołnierzy zawodowych oraz mężczyzn pracujących w wojsku, a także wyniki analiz forów internetowych i blogów „zarezerwowanych” dla kobiet związanych z żołnierzami lub pisanych przez te kobiety.

Przeprowadziłam rozmowy techniką wywiadu swobodnego ukierunkowanego, głównie, choć niewyłącznie telefonicznego (ze względu na sytuację epide-

²⁸ Z. Morawski, *Prawne determinanty pozycji, roli i statusu warstw dyspozycyjnych społeczeństwa Polski na przykładzie trzech organizacji formalnych*, Wrocław 2005, s. 22.

²⁹ K. Knopp, *Pododdział wojskowy jako mała grupa społeczna*, „Myśl Wojskowa” 2006, nr 1, s. 207; M. Bodziany, *Armia a nowa jakość ładu społecznego*, „Zeszyty Naukowe WSOWI” 2009, nr 1 (151), s. 47, za: M. Paszkowski, *Profesjonalizacja Sił Zbrojnych RP jako przykład zmian w wielkich grupach społecznych*, „Bezpieczeństwo Narodowe” 2011, t. 19, nr 3, s. 227.

³⁰ Ustawa z dnia 11 września 2003 roku o służbie wojskowej żołnierzy zawodowych, art. 3.

³¹ K. Obuchowska, *Bezpieczeństwo państwa a bezpieczeństwo rodziny, czyli o zależnościach między zawodem oficera a rodziną*, „Socjologia” 2008, nr 44, s. 129.

miczną w kraju). W badaniu brały udział kobiety w wieku 25–58 lat, pochodzące z różnych województw, związane z wojskowymi, którzy byli lub są na co najmniej jednej wojskowej misji zagranicznej nie krótszej niż pół roku (dobór celowy; metoda „kuli śnieżnej”).

Kobiety, z którymi rozmawiałam, miały wykształcenie wyższe (8 kobiet) oraz średnie (2 kobiety). Wszystkie były aktywne zawodowo. Większość z nich (7 kobiet) miało dzieci.

Dodatkowo analizowałam wpisy na forach internetowych, w tym głównie na trzech forach: „Żony, narzeczone, dziewczyny żołnierzy zawodowych – zgłosić się!”³², „Żona żołnierza”³³ oraz „Dziewczyny/żony żołnierzy”³⁴, a także na blogach: „Z Afganistanu.pl”³⁵ i „żona żołnierza”³⁶. Każde forum i bloga przeanalizowałam czterokrotnie. Wpisy na forach umieszczane były i są przez osoby posługujące się nickami, głównie kobiety. Aktywność na forach dotyczyła przede wszystkim lat 2008–2014, 2017, 2019 i 2021. Najwięcej wpisów pochodzi z lat 2008–2014, czyli z okresu między innymi misji bojowych (działań bojowych) w Iraku i Afganistanie. Wpisy analizowałam, biorąc pod uwagę przyjęte przeze mnie następujące kategorie analizy/tematy:

- 1) specyfika relacji z żołnierzem zawodowym/mężczyzną związanym z wojskiem – codzienne życie;
- 2) specyfika relacji z żołnierzem zawodowym/mężczyzną związanym z wojskiem wyjeżdżającym na misje wojskowe – okres tuż przed wyjazdem na misję, czas pobytu na misji i czas powrotu:
 - organizacja codziennego życia,
 - „samotne” macierzyństwo,
 - rozwój osobisty i zawodowy,
 - emocje pozytywne i negatywne,
 - potrzeba wsparcia – otrzymywania i dawania wsparcia, samotność wśród ludzi.

Oddając się lekturze książki Sylwii Winnik, zwracałam także uwagę na wcześniej wskazane kategorie.

³² <https://wizaz.pl/forum/showthread.php?t=140081>.

³³ www.babyboom.pl/forum/temat/zona-zolnierza.56094/.

³⁴ f.kafeteria.pl/temat-3785304-dziewczynyzony-zolnierzy/.

³⁵ <http://zafganistanu.pl/?p=1664%22>.

³⁶ <http://zona-zolnierza.blogspot.com/>.

2. Sytuacja kobiet związanych z mężczyznami wyjeżdżającymi na zagraniczną misję wojskową jako przykład sytuacji granicznej

Na samym początku trzeba powiedzieć, że nie dla wszystkich kobiet wyjazd ich partnera/męża na wielomiesięczną misję wojskową i związane z tym na przykład zagrożenie życia partnera będzie powodem ujawnienia się „rozświetlenia” sytuacji granicznej czy sytuacji granicznych.

Przyjmuję tutaj, że dla kobiet, których historie przywołuję, tak właśnie jest – są one w sytuacji granicznej/sytuacjach granicznych wywołanej(-ych) wyjazdem ich partnerów/mężów na zagraniczną misję wojskową. Do tego można tutaj mówić o dwóch wymienionych przez Jaspersa rodzajach sytuacji granicznych: śmierci i walce. Pewnie można także wspomnieć o winie, cierpieniu i przypadku, ale tymi sytuacjami w tym tekście się nie zajmuję.

Charakterystykę sytuacji granicznej ujmuję następująco – to sytuacja, która powodując „pęknięcie w codziennej rzeczywistości”,

- 1) pozwala uświadomić osobie, która jej doświadcza, ograniczoność natury ludzkiej, w tym osobistych możliwości;
- 2) uświadamia jej nieuniknioność pewnych negatywnych układów w życiu człowieka, w tym w życiu konkretnej osoby, która doświadcza sytuacji granicznej;
- 3) jednocześnie stwarza możliwość autentycznego bycia sobą, szczegółowo:
 - wiąże się z silnymi (nadmiarowymi) emocjami, cierpieniem, lękiem, chaosem;
 - jest sytuacją trudną (kryzysową, traumatyczną, zagrażającą) o ogromnym potencjale zmianotwórczym, w tym sensotwórczym;
 - wymusza zmianę schematów działania i myślenia;
 - może wymagać wsparcia ze strony innych i/lub wiązać się z koniecznością, potrzebą dawania wsparcia, równocześnie uświadamiając człowiekowi, który się w niej znajduje, że bez względu na to, jakie wsparcie otrzyma, będzie w tej sytuacji zupełnie sam;
 - prowokuje (może prowokować) postawienie pytań egzystencjalnych.

3. „Pęknięcie w codziennej rzeczywistości”

3.1. Codzienna walka

Życie człowieka jest ciągłym procesem, a nie gotowym wytworem, w trakcie którego napotyka się przeszkody w dążeniu do pełni, całości. Toczy się w atmosferze walki, tylko nie każdy sobie to uświadamia. Podobnie jest ze związkiem – tworzy się w ciągłej walce: o wartości, w tym o miłość, ale i o pozostanie sobą w związku.

Większość osób ma wyobrażenie i pragnienie szczęśliwego, spełnionego związku. Podstawy związku dwojga ludzi mogą być tymczasem różne. Dwoje ludzi żyjących pod jednym dachem, tworzących rodzinę, łączą na przykład wspólne wartości, cele, marzenia, potrzeby czy obowiązki. Jednocześnie dwoje ludzi, którzy wchodzi w związek, w tym w związek małżeński, to dwie odrębne jednostki. Każda z nich podejmuje walkę. W przypadku związków, w których partner/mąż wyjeżdża na misję wojskową, kobieta nadal podejmuje walkę, tyle że w zmienionych okolicznościach.

Wyjazd na misję poprzedzony jest tygodniami rozłąki, powodowanymi wyjazdami na poligony, szkoleniami, co przekłada się na to, że to kobieta przejmuje większość domowych i rodzinnych obowiązków³⁷. Pozostając w kraju, w domu, często z dziećmi, kobieta nierzadko mobilizuje siły do tego, by organizować codzienne życie zawodowe, domowe, rodzinne, sprostać oczekiwaniom własnym, partnera/męża i wymaganiom otoczenia przy jednoczesnym poczuciu rozłąki fizycznej i psychicznego dyskomfortu wynikającego z samotności. Może być też tak, że już wcześniej kobieta wypełniała sama większość tych obowiązków. Może z nich zrezygnować – porzucić rodzinę i dom. Może pojawić się chęć powiększenia rodziny (jedna z moich rozmówczyń o tym wspominała) albo rezygnacja z takich planów, chęć legalizacji związku lub przeciwnie.

Choć życie żołnierza/mężczyzny związanego z wojskiem i jego bliskich jest podporządkowane rytmowi życia zawodowego („wojskowego”), a liczne wyjazdy tworzą podstawę codzienności, to wyjazd na wielomiesięczną misję jest swoistym „wyłomem”, „pęknięciem” w tejsze codzienności.

³⁷ „[W]iadomo, kiedy zbliża się ten czas wyjazdu. To koszmar i nie ma Janka w domu na długo przed samą misją” – Jola, l. 35, żona Janka/misja w Afganistanie 2021; rozmowa przeprowadzona 12 grudnia 2020 roku.

Czas wyjazdu na misję to nieraz miesiące rozłąki³⁸. To, w jaki sposób przebiegnie czas rozłąki i jakie będą jej krótkotrwałe i długotrwałe konsekwencje, zależy między innymi od tego, na ile kobieta zda sobie sprawę z konieczności takiego stanu rzeczy jako warunku walki o związek, o miłość, o rodzinę i/lub o inne wartości, które uzna za najważniejsze dla siebie. Dotyczy to, choć w różnym stopniu, zarówno kobiet, które pozostają w wieloletnich relacjach z żołnierzami, jak i tych, które w takie relacje dopiero weszły lub wchodzi.

3.2. Walka o rodzinę

Bycie rodzicem niesie ze sobą liczne wyzwania, szczególnie jeśli przez jakiś czas (dłuższy lub krótszy) trzeba wszystkie podejmować samemu. Do prawidłowego, pełnego rozwoju dziecka potrzebne jest dwoje rodziców. Na pewnych etapach rozwoju nawet bardziej ojciec niż matka. Kontakt z dzieckiem jest również niezmiernie ważny dla mężczyzny – ojca. Są takie momenty, jak pierwszy uśmiech, krok, słowo, pierwszy dzień w szkole, dziecięce i młodzieńcze zauroczenia, sukcesy i porażki, które chce się dzielić w rodzinie (z rodziną) i które dzieją się „bez możliwości powtórki”. W tym ogromna rola kobiety, by to udźwignąć, a przy tym (spróbować) (z)budować w dziecku (dzieciach) oparte na mocnych podstawach (miłości ojca dzieci, podtrzymywanego przez mężczyznę kontaktu z dziećmi mimo pewnych trudności wynikających ze specyfiki misji) przekonanie, że ojciec je kocha, że są dla niego ważne, że on sam robi coś wyjątkowego dla innych, że mogą być z niego dumne. Jeśli się to nie uda, cierpi już nie tylko matka, ale i dzieci³⁹, a to może prowadzić do tragedii.

Szczególnie trudna wydaje się sytuacja, gdy trzeba walczyć o zdrowie i życie własnego dziecka, podczas gdy mąż/partner jest daleko. Kiedy opieka nad chorym dzieckiem, jego leczenie czy rehabilitacja spoczywa na pozostającej w kraju matce, może to prowadzić do różnych konsekwencji, w tym do przeciążenia

³⁸ Dodatkowe komplikacje w postaci wydłużenia tego czasu spowodowała i wciąż powoduje pandemia COVID-19, a obecnie także wojna w Ukrainie.

³⁹ Wspomnienie Marzeny (l. 50, żona żołnierza zawodowego od 30 lat – misje: Irak, Afganistan, matka dwójki dzieci): „Dzieci widziały, że rozłąka jest dla mnie trudna. Dla nich była nie mniejszym wyzwaniem. Nasz starszy syn powiedział w pewnym momencie: »Ja nie chcę, żeby tata już wracał«. To była jego psychologiczna reakcja na tęsknotę. Odrzucenie wynikające z niechęci do nieustannego przeżywania rozłąki i strachu o życie ojca. Gdy mąż wrócił, usłyszał też wykrzyczane: »Po co mi ojciec, którego wiecznie nie ma!«”, za: S. Winnik, *Tylko przeżyć. Prawdziwe historie rodzin polskich żołnierzy*, Kraków 2019, s. 105.

ciągłą walką o zdrowie, a nieraz życie dziecka, ale może także mobilizować dodatkowe siły. Tak o tym mówi Agata, żona Jana – żołnierza zawodowego, matka trojga dzieci, w tym Karolka, który zachorował na białaczkę: „Gdzieś tam daleko od nas toczą się wojny. Nasi mężowie, partnerzy, jeżdżą w niebezpieczne rejony świata i pomagają innym. A tu, w kraju, przecież toczy się niejedna bitwa, i często również o życie”⁴⁰.

Czasem kobiety pod nieobecność męża/partnera podejmują się trudu na przykład wyremontowania domu, mieszkania bądź samodzielnie, bądź wynajmując odpowiednią firmę. Może to wynikać z chęci zapewnienia rodzinie bezpiecznego i wygodnego lokum i/lub z chęci zmiany (niemalże każda kobieta, z którą rozmawiałam, o tym mówiła; wyjątkiem była jedna – dziewczyna żołnierza, mieszkająca w domu swoich rodziców).

3.3. Walka o siebie i związek

Samotność wynikająca z rozłąki może (powinna) być wypełniona miłością, wiarą, nadzieją, cierpliwością⁴¹ („Kochaj i bądź cierpliwa” – Marzena, l. 50, od 30 lat żona Darka/misje: Irak 2003, 2006, Afganistan 2011, matka dwóch synów⁴²), dbałością o relację nawet na odległość oraz przestrzenią do rozwoju osobistego – psychicznego, duchowego, zawodowego, rozwoju pasji i zainteresowań⁴³.

Tak mówi o tym Marzena w książce S. Winnik:

⁴⁰ Słowa Agaty (l. 40, żona Jana/misje: Syria 2001, Irak 2004, Afganistan 2007, matka trojga dzieci), za: tamże, s. 23.

⁴¹ „Ja poznałam zawodowego żołnierza zaraz przed jego wyjazdem na misję. Zaiskrzyło ostro między nami :-). Dopiero co się poznaliśmy, a on musiał jechać dosłownie po 2 tygodniach. Właśnie mija miesiąc i wiem, że będę na niego czekała. Nioo i mój nie będzie na misji 6 m-cy, tylko 8 m-cy. Wiecie, jeśli poznajecie faceta i jest żołnierzem albo chce nim zostać, postawcie sobie na początku pytanie, czy będziecie zdolne czekać tyle m-cy na niego... Jeśli tak, to powodzenia, a jeśli nie, to dajcie sobie spokój i nie ranić jego i siebie. Jemu i tak będzie wystraszająco tam źle, a dodatkowo będzie myślał, czy ma do kogo wracać. Ja czekam i to się nie zmieni. Jednak jest to bardzo, bardzo trudne – musicie po prostu wiedzieć, czego chcecie w życiu” – wypowiedź GośćSiuppp na forum Kafeteria.pl: <https://f.kafeteria.pl/temat-3785304-dziewczyzny-zolnierzy/> (dostęp: 1.07.2022).

⁴² S. Winnik, *Tylko przeżyć...*, dz. cyt., s. 95.

⁴³ „Zawsze miałam swoje pasje, a gdy Maciek był na misji, wieczorami oddawałam się malowaniu ceramiki. To mi pozwoliło przetrwać, a do tego dzisiaj sprzedaję w Internecie malowane przeze mnie kubki i doniczki” – Ania, l. 38, naręczona Bartka/misja w Kosowie; rozmowa przeprowadzona 12 marca 2021 roku.

Gdy Darek spełniał się jako żołnierz, ja nie oszczędzałam na własnym rozwoju ani edukacji zawodowej. Najpierw ukończyłam studia psychologiczne na SWPS w Warszawie, a później uzupełniałam je innymi studiami podyplomowymi z psychoterapii, terapii rodzinnej, coachingu i mediacji oraz licznymi kursami z zakresu psychologii, w tym również pod kątem PTSD (*posttraumatic stress disorder*), czyli zespołu stresu pourazowego. Szkoliłam się u najlepszego specjalisty na świecie doktora Davida Berceli – dla Darka, by umieć mu pomóc⁴⁴.

Czasem walka ta przejawia się w wyzwoleniu się ze związku. Póki partner/mąż był na miejscu, póty kobieta mogła nie mieć odwagi, by odejść. Gdy zostaje sama albo tuż po jego powrocie, decyduje się na rozstanie, rozwód, zdradę⁴⁵. Tak mówiła o tym Asia (l. 38, od 14 lat żona żołnierza zawodowego, wyjeżdżającego na kilkumiesięczne misje):

Kiedy wracał, wydawało mi się, że już wszystko będzie dobrze. Ale kilka tygodni po powrocie znowu słyszałam o planach na kolejny wyjazd. Któregoś razu, kiedy był na misji i dowiedziałam się, że zamienił się z kolegą, byjechać na patrol, i o mało nie zginął, złożyłam pozew o rozwód. Gdy wrócił, nie zastał mnie w domu. Wyprowadziłam się. Nie wytrzymałam.

3.4. Niepewność i lęk o życie partnera

Rozłame może jednocześnie towarzyszyć i często towarzyszy niepewność. Tak mówi o tym Marzena – rozmówczyni Sylwii Winnik: „Bałam się, że mogę go stracić. Bałam się, że może wrócić jako zupełnie inny człowiek. Czy on to udźwignie?, myślałam. Czy ja podołam?”⁴⁶. Jej odczucia potęgowały niewiedza na temat tego, co dzieje się na misji, i domysły powstające na podstawie między innymi przekazów telewizyjnych, internetowych, a także lęk o życie i zdrowie partnera, kryzys wiary, frustracja związana z brakiem kontaktu fizycznego (w tym intymnego). No i wszechobecna tęsknota („Nasze małżeństwo nauczyło mnie przede wszystkim tęsknoty. Nie da się ukryć, że nasze życie to wieczna

⁴⁴ S. Winnik, *Tylko przeżyć...*, dz. cyt., s. 99–100.

⁴⁵ Obawy i negatywne emocje mogą się pojawić także u mężczyzn przebywających na misji: „Obawa przed tym, że żona może odejść, nigdy mnie nie opuszczała” – Darek (mąż Marzeny, l. 50), za: tamże, s. 130.

⁴⁶ Słowa Marzeny, l. 50, za: tamże, s. 100.

tęsknota⁴⁷), tym większa, im kontakt telefoniczny, mailowy i inny jest rzadszy. W tęsknocie tej często pojawiają się wspomnienia wspólnie spędzonych chwil, plany na przyszłość, fantazje, a także podróże sentymentalne do miejsc, w których małżonkowie/partnerzy byli razem.

Lęk o życie partnera/męża (jego siła, intensywność) wynikający z konkretnej sytuacji niebezpiecznej, o której żona/partnerka się dowiaduje bądź z doniesień z telewizji/internetu dotyczących konkretnej misji⁴⁸, bądź ze względu na brak kontaktu z partnerem⁴⁹, bądź wynikający ogólnie ze świadomości ryzyka związanego z pobytem na misji wojskowej, a także związane z tym emocje, postawy, decyzje i zachowania kobiety (żony, partnerki) mówią o niej samej i o jej relacji. Uświadamiają kobiecie:

- 1) własną śmiertelność,
- 2) wagę jej związku z mężczyzną – mężem/partnerem (o czym już była mowa),
- 3) lęk przed samotnością.

Lęk o życie partnera może wywoływać i nierzadko wywołuje lęk przed własną śmiercią, a także przed samotnością. Jedna z moich rozmówczyń (P., l. 40, dwójka dzieci, mąż na misji w Rumunii) powiedziała wprost: „Co będzie z moimi dziećmi, jeśli R. zginie i ja umrę? Co będzie ze mną, jak jemu się coś stanie?”. Taka sytuacja – pojawienie się lęku – może również wyzwolić na przykład większą uwagę na własny stan zdrowia. Ta sama rozmówczyni dodała: „Muszę zadbać o swoje zdrowie”. Niewykluczone jest odkrycie nowych uroków życia, zachłystnięcie się nim oraz czerpanie z niego pełnymi garściami.

⁴⁷ Słowa Marzeny, l. 50, za: tamże, s. 99.

⁴⁸ O informacji na temat śmierci żołnierza, usłyszonej w telewizji, tak mówi Agnieszka (l. 43, żona zawodowego żołnierza od 23 lat, który był na misjach w Iraku 2004, 2004/2005 i w Afganistanie 2013; matka dwójki dzieci): „Zginął jeden z polskich żołnierzy [...]. Słowa, których każda żona »misjonarza« boi się najbardziej, których ma nadzieję nigdy nie usłyszeć [...]. Pierwsza myśl: a jeśli to on? Może właśnie w tym momencie moje życie się skończyło?” – za: tamże, s. 171.

⁴⁹ Słowa Marzeny, l. 50: „Kiedy zdarzyło się Darkowi, że któregoś wieczoru nie zadzwonił, byłam w takim strachu, że wpadłam w panikę. Nie wiedziałam, czy nie stało się coś złego, najgorszego. [...] Nie potrzebowałam wcale długich rozmów ani wgłębiania się w szczegóły. Wystarczyło krótkie: »Jest okej, żyję«. To było najważniejsze w tym wszystkim” – za: tamże, s. 105.

3.5. Śmierć partnera

Bywa, że mąż/partner ginie podczas misji. Tak o sytuacji Anny (l. 30, matka pięciorga dzieci), żony poległego na misji Andrzeja (l. 35), pisze Brygida Grysiak, współautorka książki *Śmierć warta zachodu*:

Kupiła świece. I serwetki w serca. Obiecali sobie, że zjedzą razem kolację, kiedy wróci. W walentynki na lotnisku w Goleniowie przytulała się do jego trumny. Przyjechali po Niego w komplecie (ona z piątką dzieci). Tak jak wychodzili na małą stację w Lesiecinie, kiedy wracał do domu z jednostki⁵⁰.

Co wtedy? Kończy się wspólne życie, plany, marzenia. Umiera żołnierz, mąż, partner. Umiera też część kobiety. Nic już nie jest takie samo, choć życie toczy się dalej. Doświadczenie śmierci ukochanego może stanowić sytuację skrajnie graniczną – destrukcyjną⁵¹.

3.6. Potrzeba wsparcia

Często w sytuacji długotrwałej rozłąki z ukochanym partnerem/mężem i towarzyszącymi temu wydarzeń, doświadczeń potrzebne jest wsparcie z zewnątrz, ale także, a może przede wszystkim, wypracowanie w sobie samej siły, płynące nierzadko z konstatacji, że i tak jestem wobec tej sytuacji bezsilna i samotna w tym wszystkim⁵².

Jeśli chodzi o pomoc od innych, najlepiej jeśli wsparcie z zewnątrz jest dostępne cały czas: jeszcze przed misją, w trakcie jej trwania i po niej, a także dopasowane do odbiorcy (żona/partnerka, dzieci). Szczególnie ważne jest, jak się zdaje, wsparcie emocjonalne i informacyjne, zarówno formalne (w tym płynące

⁵⁰ Fragment ze strony: <https://tvn24.pl/polska/reportaz-brygidy-grysiak-na-rzecz-fundacji-dorastaj-z-nami-4719697> (dostęp: 1.07.2022); na podstawie reportażu B. Grysiak, *Zawsze na niego czekała*, w: B. Grysiak i in., *Śmierć warta zachodu*, Warszawa 2020.

⁵¹ „Do mnie dopiero dotarło, że Andrzej nie żyje, jak chłopaki wrócili z misji [...]. To było jakieś trzy miesiące po pogrzebie. Wrócili bez niego. I wtedy do mnie dotarło, że jego z nimi nie ma. A ja podświadomie czekałam. Patrzyłam na zdjęcie i myślałam, że wróci. Choć przecież przytulałam się do jego trumny. Zobaczyłam tę obrączkę i byłam na niego zła, że mnie zostawił, że on umarł, a ja muszę żyć” – słowa Anny, za: B. Grysiak, *Zawsze na niego czekała...*, dz. cyt.

⁵² Czasem jest to prawdziwa siła, a czasem tylko pozorna – kobieta jest silna dla innych, przed innymi, a w głębi duszy jest słaba. Tak o tym mówi Ania, moja rozmówczyni, narzeczoną Jacka, który w chwili naszej rozmowy, to jest w styczniu 2021 roku, był w Kosowie: „muszę być silna przed światem, przed moimi rodzicami, ale każdej nocy płaczę w poduszkę”.

z jednostki wojskowej), jak i nieformalne (bliższej i dalszej rodziny⁵³ oraz osób pozostających w podobnej sytuacji)⁵⁴.

Bywa, i nie jest to rzadkością, że bliscy przerzucają na żonę/partnerkę żołnierza swoje (matczyne, ojcowskie, braterskie, przyjacielskie i inne) lęki, będąc tym samym raczej obciążeniem niż wsparciem, co może prowokować zachowania ucieczkowe u kobiety (ograniczenie, a w skrajnych przypadkach nawet zerwanie kontaktu z rodziną, przyjaciółmi). Izolowanie (przez otoczenie) bądź samoizolowanie się partnerek zawodowych żołnierzy wynika także ze specyfiki obszaru pracy żołnierzy (sfera bezpieczeństwa krajowego i międzynarodowego). Zdarza się, że większość relacji, w jakie wchodzi żony, narzeczone żołnierzy, zastępowana jest przez homogeniczne relacje – kontakty między/z rodzinami, partnerkami żołnierzy (wojskowych).

Nierzadko to kobiety pozostające w podobnej sytuacji (to jest związane z żołnierzami będącymi na misjach) udzielają sobie wzajemnie wsparcia, pisząc blogi, wymieniając uwagi na forach internetowych, zakładając fundacje i stowarzyszenia⁵⁵. Dzielenie się swoim problemami, zazwyczaj anonimowo, „w sieci”, często stanowi formę autoterapii. Przykładem są słowa kobiety, która pisała na forum pod nickiem ‘mamaEmilki2005’: „Musisz wierzyć, że wróci cały zdrowy i stęskniony. Trzymaj się, «misjonarko»”⁵⁶.

3.7. Samoistne filozofowanie – pytania egzystencjalne

Realna, a przy tym bardzo mocno angażująca sytuacja rozłąki stwarza możliwość reorganizacji i ujawnienia się dotąd skrywanych bądź pojawienia się zupełnie no-

⁵³ Wsparcie bliższej i dalszej rodziny może być utrudnione na przykład ze względu na odległość. Nie jest rzadkością, że praca żołnierza wiąże się z odseparowaniem od rodzin pochodzenia jednego lub obojga partnerów (małżonków); por. K. Obuchowska, *Bezpieczeństwo państwa a bezpieczeństwo rodziny...*, dz. cyt., s. 126.

⁵⁴ W zależności od sytuacji potrzebne może być również wsparcie finansowe, rzeczowe i inne.

⁵⁵ Przykładem jest Fundacja „Wspieram cicho i skutecznie”, działająca od 2013 roku. Tworzą ją wyłącznie kobiety, głównie żony żołnierzy Jednostki Wojskowej Komandosów z Lublińca. Fundacja obejmuje swoją opieką rodziny żołnierzy oraz pracowników Jednostek Wojsk Specjalnych, zarówno aktywnych zawodowo, jak i tych, którzy pozostają na rentach i emeryturach. Działaniom fundacji przyświeca hasło lublinieckich komandosów: „cicho i skutecznie”. Informacje i kontakt z fundacją możliwy jest między innymi przez konto na Facebooku: <https://pl-pl.facebook.com/Fundacja-Wspieram-cicho-i-skutecznie-456118004492756/community/>.

⁵⁶ Wpis na forum: <https://www.babyboom.pl/forum/temat/zona-zolnierza.56094/> (dostęp: 1.07. 2022).

wych zachowań/przekonań/emocji u jednego lub obojga partnerów. Wówczas też jest czas i miejsce na zmiany w hierarchii wartości, w stawianych sobie celach.

Niczym dziwnym nie są wtedy pytania o to, czym jest życie, jakie jest miejsce człowieka w świecie, wśród innych ludzi, czym jest miłość, czym są wojna, śmierć, cierpienie czy tęsknota. Nie peszą (samyh zadających) także pytania o to, kim jestem, co mogę, a czego nie, dlaczego postępuję w dany sposób, dlaczego czuję to, a nie co innego itd. To właśnie wówczas możliwe jest „filozofowanie”. Jest ono czynnością typowo ludzką, zorientowaną wokół zadawania pytań podstawowych (fundamentalnych) i próby odpowiedzi na nie. Szczególnym rodzajem filozofowania jest filozofowanie samoistne (spontaniczne), w dużej mierze nieświadome, które ujawnia się w sytuacjach granicznych⁵⁷. Poprzez i w sytuacji granicznej „dochodzą do głosu” pytania fundamentalne, kierowane do: siebie samego/samej, innych, w tym partnera, a także pytania do Boga. Zdaniem Jaspersa przywilej zadania tego typu pytań, a dalej – choćby próba repliki na nie, przysługuje tym osobom, które otwierają się na sytuację graniczną, na siebie samych w takiej sytuacji oraz na innych (na partnera).

3.8. Powrót z misji

Czas rozłąki to czas oczekiwania na powrót, przygotowywanie słów, które chce się powiedzieć partnerowi, i rzeczy, które chce się razem z nim zrobić. Oczekiwanie ma miejsce z obu stron⁵⁸.

Ważna jest przy tym świadomość, że powrót nie musi być i najczęściej nie jest łatwy. Moment spotkania może być chwilą ciszy, bezruchu albo wręcz przeciwnie – wzajemnych wyrzutów, łez, niezręczności. Może być obarczony tym, co się działo w międzyczasie, a co mogło spowodować mniejsze lub większe zaburzenia psychiczne, emocjonalne u jednego lub obojga partnerów, a nierzadko także u dzieci. Nie można bowiem wykluczyć pojawienia się depresji, syndromu stresu pourazowego (PTSD), stresu bojowego, zaburzeń lękowych itd.⁵⁹ Tak wspomina powrót męża z misji w Afganistanie Marzena (l. 50):

⁵⁷ K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*, Wrocław 1998, s. 6–11.

⁵⁸ Słowa Pawła, l. 37, żołnierza, męża i ojca: „Pięknie jest mieć do kogo wracać. To żona jest prawdziwym bohaterem. I dzieciaki. Każda żona, każda rodzina żołnierza, który jedzie na misję” – za: S. Winnik, *Tylko przeżyć...*, dz. cyt., s. 94.

⁵⁹ P. Rasmus i in., *Poczucie koherencji a występowanie zaburzeń po stresie traumatycznym w grupie zawodowych żołnierzy uczestniczących w misji wojskowej poza granicami kraju – doniesienia wstępne*, „Anestezjologia i Ratownictwo” 2013, nr 7; *Stres bojowy. Teorie, badania, profilaktyka*

Kiedy Darek wrócił z pierwszej misji, swoim zachowaniem przywołał na myśl surykatkę. Podobnie jak te zwierzęta był niezwykle czujny, w nieustannej gotowości, żył z obawą, że wszystko, co dzieje się dookoła, może stanowić realne zagrożenie [...]. Tak naprawdę wcale nie wrócił z misji, myślami wciąż był w Afganistanie. [...] Mówił: „Boże, jak tu się ciężko żyje! Tam musiałem tylko przeżyć! A tu tyle kłopotów... I to trzeba załatwić i tamto”⁶⁰.

Oprócz obciążeń psychicznych możliwe jest, że wskutek obrażeń odniesionych podczas misji mężczyzna wraca do domu z pewnymi niepełnosprawnościami fizycznymi, które wtórnie mogą (ale nie muszą) prowadzić do zaburzeń psychicznych⁶¹. Wtedy potrzeba jeszcze więcej miłości i cierpliwości ze strony żony/partnerki i znowu ciągłej walki. Nie zawsze jednak tej miłości i cierpliwości wystarczy. Szczególnie gdy potrzeba jej za dwoje, bo żołnierz weteran, nie radząc sobie z brakiem całkowitej sprawności, odrzuca pomoc najbliższych, staje się agresywny. Okoliczności nie polepsza podejście otoczenia⁶².

3.9. Powrót i kolejny wyjazd

Jedne misje się kończą, zaczynają się inne. Ile miłości potrzeba, by to przyjąć?

Wyjazd na pierwszą misję, najczęściej jest zapowiedzią kolejnych wyjazdów i nie znaczy wcale, że przy każdym kolejnym będzie łatwiej. Powrót na misję staje się częścią „krwiobiegu” żołnierza⁶³ – często jego obowiązkiem i następnym

i terapia, red. Ch.R. Figley, W.P. Nash, S. Ilnicki, Warszawa 2010; M. Tomaszewska, W. Tomczyk, *Poczucie stresu i jakości relacji małżeńskiej u żon żołnierzy uczestniczących w misjach wojskowych poza granicami kraju (w świetle badań pilotażowych)*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych. Kwartalnik” 2018, nr 1, s. 129–152.

⁶⁰ S. Winnik, *Tylko przeżyć...*, dz. cyt., s. 98.

⁶¹ M. Muzalewska, A. Truszczyńska, J. Drzał-Grabiec, *Stan zdrowia i jakość życia żołnierzy po misjach wojskowych*, „Medical Review” 2016, nr 14 (4), s. 392–400.

⁶² „Boli mnie podejście ludzi. Mówią: Patrz, jeździ na wózku, na misji był i odszkodowanie dostał. Pieniądze dostał!” – Urszula, l. 39, w związku z żołnierzem od dziesięciu lat, matka trójki dzieci, za: S. Winnik, *Tylko przeżyć...*, dz. cyt., s. 223; „Nie pracuję zawodowo, bo poświęciłam się rodzinie, dzieciom, mężowi. Niektórzy ludzie mówią, że pasożytuję na mężu, a ja chciałabym pracować, być niezależna finansowo i mieć męża codziennie w domu, przy sobie, ale kogo to interesuje” – Bożena, l. 40, żona żołnierza od 20 lat/misja w Afganistanie 2018, 2020, matka czwórki dzieci, rozmowa przeprowadzona 3 lutego 2021 roku.

⁶³ Słowa Darka – męża Marzeny, l. 50: „Z pierwszej misji wróciłem w 2004 roku. Powtarzałem sobie: »Nigdy więcej tam nie wrócę, Po co?, Dla kogo?, Za co?» [...]. Ale minęło trochę cza-

sprawdzeniem dla związku i rodziny. Jak ważne jest wtedy, by padły słowa (szczerą deklaracją): „Będę Cię wspierać, zostanę przy Tobie i będę wiernie czekała”⁶⁴, wiedzą najlepiej ci mężczyźni, którzy je usłyszeli, i te kobiety, które je wypowiedziały⁶⁵. Te słowa nie są gwarancją, że wszystko będzie proste i że powrót do relacji sprzed wyjazdu będzie w pełni możliwy – niewykluczone, że będzie trzeba wypracować „nową wspólną rzeczywistość”. Niosą jednak w sobie nadzieję.

4. Wnioski

Wybór kategorii sytuacji granicznej jako opisującej położenie kobiet oczekujących na powrót mężów/partnerów z wielomiesięcznej misji wojskowej wydaje się słuszny, choć nie dla wszystkich i nie we wszystkich aspektach.

W ramach artykułu przyjąłem, że sytuację wyjazdu na wielomiesięczną misję wojskową (czy to pokojową, czy bojową), „diagnozowaną” jako sytuacja graniczna, można określić przez wskazanie na jej odmiennność od sytuacji zwykłej rozłąki, między innymi ze względu na utrzymujący się lęk o życie i zdrowie partnera/męża, ograniczony kontakt, potencjał zmianotwórczy, w tym sensotwórczy, jak również jej zróżnicowany przebieg, łączony z emocjami (zarówno negatywnymi, jak i pozytywnymi), który wymusza konieczność reorganizacji i reorientacji w różnych sferach ludzkiego (rodzinnego, osobistego, małżeńskiego) życia, a także stwarza przestrzeń do rozwoju bądź degradacji (osobistej, rozwoju lub degradacji relacji) i wymaga ciągłej walki, rozumianej tak, jak ujmuje ją Jaspers.

Życie człowieka ciągle się toczy, zmienia. Jest procesem, a nie gotowym produktem. Wymaga przyjęcia postawy walki: o byt, ze sobą, o siebie, z innymi, dla innych; walki empirycznej (o byt) i egzystencjalnej (o bycie sobą). Może ona przybrać na sile w momencie sytuacji zagrożenia życia najbliższej osoby, w tym męża/partnera. To wówczas człowiek może sobie uświadomić: własną ograniczoność, kruchość życia, nieuniknioność pewnych zdarzeń, procesów i wobec tego otworzyć się na siebie, na partnera i wybrać, niejako na nowo, wartości dla siebie najważniejsze.

su i znowu zapragnąłem jechać [...]. Żona oczywiście sprzeciwiła się mojemu wyjazdowi”, za: S. Winnik, *Tylko przeżyć...*, dz. cyt., s. 123.

⁶⁴ Słowa Marzeny, l. 50, za: tamże, s. 109.

⁶⁵ <https://weekend.gazeta.pl/weekend/7,177344,24541300,moj-maz-wlasnie-do-tego-zostal-stworzony-opowiesc-zony-zolnierza.html> (dostęp: 1.07.2022).

To, co można na pewno stwierdzić, to, że cokolwiek i jakkolwiek by nie napisać/powiedzieć o sytuacji kobiet związanych z żołnierzami/mężczyznami wyjeżdżającymi na misje wojskowe, i tak nie odda się pełni uczuć, bogactwa doświadczeń, mnogości ludzkich reakcji, złożoności pragnień i potrzeb, komplikacji ludzkich relacji. Zbliżyć się czy choćby próbować zbliżyć się do tego wszystkiego, można i bezwzględnie warto, między innymi poprzez rozmowę, najlepiej twarzą w twarz, a także pochylenie się nad tym, co i jak kobiety piszą, co robią, tak by móc spróbować przedstawić ich sytuację bez zniekształcania, to jest bez gloryfikacji, ale i bez brutalizacji.

Bibliografia

- Bodziany M., *Armia a nowa jakość ładu społecznego*, „Zeszyty Naukowe WSOWL” 2009, nr 1 (151), s. 43–53.
- Bühler Ch., *Bieg życia ludzkiego*, PWN, Warszawa 1999.
- Erikson E., *Tożsamość i cykl życia*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2004.
- Gladwell M., *Punkt przełomowy*, Znak, Kraków 2009.
- Goode W.J., *Teoria napięcia w roli*, w: *Socjologia. Lektury*, red. P. Sztompka, M. Kucia, Znak, Kraków 2005, s. 154–162.
- Greenberg L.S., *Change Process Research*, „Journal of Consulting and Clinical Psychology” 1986, t. 54, nr 1, s. 4–9, <https://doi.org/10.1037/0022-006X.54.1.4>.
- Grysiak B., *Zawsze na niego czekała*, w: B. Grysiak, C. Łazarewicz, D. Łosiewicz, J. Rojewski, M. Rigamonti, P. Siemion, M. Rigamonti, P. Reszka, M. Sidz, R. Mazurek, *Śmierć warta zachodu*, Wydawnictwo Bellona–Fundacja Dorastaj z Nami, Warszawa 2020, <https://tvn24.pl/polska/reportaz-brygidy-grysiak-na-rzecz-fundacji-dorastaj-z-nami-4719697>.
- Hobfoll S., *Stres, kultura i społeczność. Psychologia i filozofia stresu*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006.
- Hudyma P., *Udział wojsk polskich w misjach zagranicznych o charakterze pokojowym i stabilizacyjnym w latach 1953–2008*, praca doktorska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2011, https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/2645/1/praca_dr.pdf.
- Jaspers K., *Philosophie*, t. 1–3, Springer, Berlin 1932, https://doi.org/10.1007/978-3-642-99341-1_1.

- Jaspers K., *Psychologie der Weltanschungen*, Springer, Berlin 1922, <https://doi.org/10.1007/978-3-662-36361-4>.
- Jaspers K., *Sytuacje graniczne*, w: R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 186–242.
- Jaspers K., *Wiara filozoficzna wobec objawienia*, Znak, Kraków 1999.
- Jaspers K., *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*, Wydawnictwo Siedmioróg, Wrocław 1998.
- Koronka A., *Polski kontyngent wojskowy w misjach pokojowych Unii Europejskiej oraz Sojuszu Północnoatlantyckiego*, w: *Rzeczpospolita Polska w strukturach NATO i UE: rola, doświadczenia, perspektywy*, red. A. Koronka, M. Matejuk, Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach, Siedlce 2019, s. 55–62.
- Knopp K., *Pododdział wojskowy jako mała grupa społeczna*, „Myśl Wojskowa” 2006, nr 1, s. 204–211.
- Lasoń M., *Udział Polski w operacjach wojskowych Unii Europejskiej*, „Rocznik Integracji Europejskiej” 2008, nr 2, s. 269–286, <https://doi.org/10.14746/rie.2008.2.16>.
- Lasoń M., *Zaangażowanie Polski w misje wojskowe Unii Europejskiej w Afryce w drugiej dekadzie XXI wieku*, „Rocznik Integracji Europejskiej” 2015, nr 9, s. 173–184, <https://doi.org/10.14746/rie.2015.9.11>.
- Marcinkowski C., *Istota i ewolucja misji pokojowych ONZ*, „Przegląd Historyczno-Wojskowy” 2011, t. 12 (63), nr 5 (238), s. 7–20.
- Mazur S., Czmielewska M., Siudak A., *Zawód żołnierza gwarancją stabilnego rozwoju społecznego dla młodego pokolenia*, Wydawnictwo Akademii im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego, Kraków 2018.
- Morawski Z., *Prawne determinanty pozycji, roli i statusu warstw dyspozycyjnych społeczeństwa Polski na przykładzie trzech organizacji formalnych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2005.
- Muzalewska M., Truszczyńska A., Drzał-Grabiec J., *Stan zdrowia i jakość życia żołnierzy po misjach wojskowych*, „Medical Review” 2016, nr 14 (4), s. 392–400, <https://doi.org/10.15584/medrev.2016.4.3>.
- Obuchowska K., *Bezpieczeństwo państwa a bezpieczeństwo rodziny, czyli o zależnościach między zawodem oficera a rodziną*, „Socjologia” 2008, nr 44, s. 123–132.
- Paszkowski M., *Profesjonalizacja Sił Zbrojnych RP jako przykład zmian w wielkich grupach społecznych*, „Bezpieczeństwo Narodowe” 2011, t. 19, nr 3, s. 225–239.
- Piecuch C., *Człowiek metafizyczny*, PWN–Czesława Piecuch, Warszawa–Kraków 2001.

- Piecuch C., *Metafizyka egzystencjalna Karla Jaspersa*, Wydawnictwo Czesława Piecuch–Universitas, Kraków 2011.
- Piecuch C., *Sytuacja graniczna walki w ujęciu Karla Jaspersa*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej w Krakowie” 1980, nr 129, s. 25–38.
- Piszkalski H., *Problem „sytuacji granicznych” w ujęciu Karla Jaspersa*, „Analecta Cracoviensia” 1978, t. 10, s. 99–116, <https://doi.org/10.15633/acr.2948>.
- Rasmus P., Makowska D., Stetkiewicz-Lewandowicz A., Sobów T., Machała W., *Poczucie koherencji a występowanie zaburzeń po stresie traumatycznym w grupie zawodowych żołnierzy uczestniczących w misji wojskowej poza granicami kraju – doniesienia wstępne*, „Anestezjologia i Ratownictwo” 2013, nr 7, s. 27–36.
- Stagg R., *The Nadir Experience: Crisis, Transition and Growth*, „The Journal of Transpersonal Psychology” 2014, t. 46, nr 1, s. 72–91.
- Stres bojowy. Teorie, badania, profilaktyka i terapia*, red. Ch.R. Figley, W.P. Nash, S. Ilnicki, PWN–Wojskowy Instytut Medyczny, Warszawa 2010.
- Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2002.
- Tedeschi R.G., Calhoun L.G., *The Post-Traumatic Growth Inventory: Measuring the Positive Legacy of Trauma*, „Journal of Traumatic Stress” 1996, t. 9, nr 3, s. 455–471, <https://doi.org/10.1002/jts.2490090305>.
- Thorne F.C., *The Clinical Use of Peak and Nadir Experience Reports*, „Journal of Clinical Psychology” 1963, t. 19, nr 2, s. 248–250.
- Tomaszewska M., Tomczyk W., *Poczucie stresu i jakości relacji małżeńskiej u żon żołnierzy uczestniczących w misjach wojskowych poza granicami kraju (w świetle badań pilotażowych)*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych. Kwartalnik” 2018, nr 1, s. 129–152.
- Tomaszewski T., *Psychologia*, PWN, Warszawa 1975.
- Tripp D., *Zdarzenia krytyczne w nauczaniu. Kształtowanie profesjonalnego osądu*, Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1996.
- Trydeński M., *Doświadczenie graniczne w perspektywie filozofii Karla Jaspersa*, w: *Karl Jaspers: w kręgu wielkich myślicieli współczesności*, red. C. Piecuch, Universitas, Kraków 2015, s. 147–163.
- Turowski J., *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001.
- Winnik S., *Tylko przeżyć. Prawdziwe historie rodzin polskich żołnierzy*, Znak, Kraków 2019.

Wrona M., *Sytuacje graniczne w chaosie pojęciowym – próba syntezy znaczeń*, w: *Sytuacje graniczne w biegu ludzkiego życia*, red. J. Wiśniewska, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Technologii Eksploatacji–Państwowy Instytut Badawczy, Radom 2015, s. 9–23.

Życie z żołnierzem zawodowym, Gazeta.pl, https://forum.gazeta.pl/forum/w,1182,130203233,130203233,Zycie_z_zolnierzem_zawodowym_.html – p172279132.

Streszczenie

W ramach artykułu opisuję sytuację kobiet związanych z mężczyznami wyjeżdżającymi na zagraniczne misje wojskowe, wykorzystując kategorię sytuacji granicznej. Specyfikę tych okoliczności ujmuję w świetle filozoficznych rozważań oraz psychologicznych i socjologicznych badań nad zjawiskiem potencjału tych sytuacji. W tekście opieram się między innymi na inspiracjach płynących z książki Sylwii Winnik *Tylko przeżyć. Prawdziwe historie rodzin polskich żołnierzy*⁶⁶, analizy blogów i forów internetowych⁶⁷ oraz z rozmów z partnerkami żołnierzy zawodowych⁶⁸. Pochyliłam się nad dwoma sytuacjami wskazanymi przez Karla Jaspersa – nad śmiercią i walką. Dostrzegam wagę strachu o życie najbliższej osoby i potencjału tego odczucia.

Słowa kluczowe: sytuacja graniczna, Karl Jaspers, misja wojskowa, żony/partnerki żołnierzy uczestniczących w wojskowych misjach zagranicznych, śmierć, strach o życie bliskiej osoby, walka

⁶⁶ S. Winnik, *Tylko przeżyć. Prawdziwe historie rodzin polskich żołnierzy*, Kraków 2019.

⁶⁷ Analizowałam wpisy na forach internetowych: <https://f.kafeteria.pl/temat-3785304-dziewczy-nyzony-zolnierzy/>; https://forum.gazeta.pl/forum/w,567,164971194,164971194,Zony_zolnierzy_Znacie.html; <https://pytania.rodzice.pl/temat/czy-sa-tu-zony-partnerki-zolnierzy-misyjnych/>; <https://www.babyboom.pl/forum/temat/zona-zolnierza.56094/>; <http://zafganistanu.pl/?p=1664>; <http://zona-zolnierza.blogspot.com/>.

⁶⁸ Rozmowy przeprowadziłam w okresie październik 2020–maj 2021 roku z dziesięcioma żonami oraz partnerkami (dziewczynami, narzeczonymi) polskich żołnierzy zawodowych oraz mężczyzn pracujących w wojsku techniką wywiadu swobodnego ukierunkowanego, głównie telefonicznego (ze względu na sytuację epidemiczną w kraju). W badaniu brały udział kobiety w wieku 25–58 lat, pochodzące z różnych województw, związane z wojskowymi, którzy byli na co najmniej jednej wojskowej misji zagranicznej nie krótszej niż pół roku.

Summary

Departure of Soldiers on an Overseas Military Mission as the Trigger of a Border Situation in Their Partners: Jaspers Inspirations

In the article I describe the specific situation of women related to men sent on military missions. I use the category of a “border situation” from the perspective of Karl Jaspers’s philosophy and from the perspective of psychological and sociological research on the phenomenon of the potential of these situations. I draw on the book *Just to Survive: True Stories of Polish Soldiers’ Families* (S. Winnik), and materials from conversations which I conducted with the wives/partners of soldiers participating in overseas military missions and from the analysis of blogs and internet forums for such women. I focus on two situations indicated by Jaspers – death and struggle. I acknowledge the importance of fear for the life of a loved one and the potential of this feeling.

Key words: border situation, Jaspers, military mission, wives/partners of soldiers participating in overseas military missions, death, fear for the life of a loved one, struggle

Czy Rosja jest cywilizacją turańską czy prawosławną?

Alfred Skorupka

(Politechnika Śląska, Wydział Inżynierii Materiałowej)

1. Wprowadzenie

Rosja jest bliskim sąsiadem Polski, na temat którego mamy różne stereotypy; z jednej strony mówi się o jej zacofaniu, a nawet prymitywizmie (w polityce i kulturze), z drugiej zaś – dostrzega się bajeczne wręcz bogactwo jej oligarchów i ogromne dochody, jakie kraj ten czerpie z eksploatacji i sprzedaży swoich surowców. Wojna Rosji z Ukrainą wzmogła na całym świecie zainteresowanie Rosją, która jest postrzegana negatywnie w zachodnich mediach. Wydaje się, że choć w ostatnich miesiącach tak dużo mówi się o tym kraju, wciąż jest to dla wielu Europejczyków, także Polaków – państwo nieznane. Z tych powodów warto więc pochylić się nad rozważaniami o charakterze filozoficzno-historycznym na temat Rosji, które poczynili wybitni uczeni, aby lepiej rozumieć to państwo, jego społeczeństwo i politykę.

W niniejszym artykule przedstawiono najpierw koncepcję cywilizacji turańskiej Feliksa Konecznego, polskiego klasyka badań nad społecznościami ludzkimi, którą porównano z koncepcją Rosji Lwa Gumilowa, ponieważ ta druga przedstawia naszego wschodniego sąsiada „w lepszym świetle” niż teoria Konecznego. Następnie przybliżono teorię cywilizacji prawosławnej Samuela Huntingtona, ukazującą Rosję z lat dziewięćdziesiątych XX wieku, którą zestawiono z poglądami innych zachodnich badaczy tego tematu, szczególnie Richarda Pipesa, będącego światowej klasy badaczem komunizmu. Jest to o tyle wskazane, że w ustroju i my-

śleniu radzieckim spoczywają kluczowe fundamenty współczesnej Federacji Rosyjskiej. Przywołano także innych badaczy piszących o Rosji, takich jak Oswald Spengler, Arnold Toynbee czy Fernand Braudel (są to bowiem najważniejsi badacze cywilizacji), aczkolwiek w ograniczonej wielkościami formie artykułu nie ma oczywiście miejsca, aby wszystkie te teorie szczegółowo omawiać.

O Rosji można bowiem pisać monografie (i takie zostały już napisane), podczas gdy forma artykułu ma na celu zaprezentować najbardziej charakterystyczne z punktu widzenia autora cechy cywilizacji prawosławnej, szczególnie w odniesieniu do aktualnych wydarzeń politycznych. Ma to być spojrzenie filozoficzne, czyli akcentujące istotne czynniki Rosji, oparte na historii (co widać wyraźnie w koncepcji Konecznego), ale jednocześnie nieunikające współczesnych sporów i dyskusji o tożsamości rosyjskiej (dużo pisał o tym Huntington, lecz także Pipes). Wydaje się, że koncepcje Konecznego i Huntingtona są najbardziej interesujące i znaczące dla polskiego czytelnika, ponieważ obaj uczeni postrzegają Rosję w podobny sposób, chociaż z innych perspektyw czasowych (z początku i końca XX wieku). Dzięki takim analizom czytelnik może bliżej poznać charakter Rosji i mentalność jej obywateli, aby wyrobić sobie własne zdanie, czy jest ona bardziej cywilizacją turańską, czy prawosławną.

2. Koncepcja cywilizacji turańskiej Feliksa Konecznego

Feliks Koneczny¹ za najwyższą ulokowaną w hierarchii cywilizację uznawał cywilizację łacińską (jak ją określał), czyli zachodnią, której „zdrowe” fundamenty miał położyć katolicyzm, a szczególnie udział w tym mieli benedyktyni. W cywilizacji łacińskiej jednostka nie jest podporządkowana rodowi, istnieje rozdział władzy duchowej i doczesnej, tworzą się tutaj narody oraz szanuje się ideały na-

¹ Feliks Koneczny (1862–1949) studiował na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, gdzie uzyskał habilitację. W 1922 roku został profesorem zwyczajnym na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie i kierował Katedrą Historii Europy Wschodniej. W październiku 1929 roku pozbawiono go katedry i przeniesiono na emeryturę z powodu krytykowania posunięć rządu wobec nauki. W czasie wojny hitlerowcy zabili dwóch jego synów. Po wojnie chciał wrócić do pracy na uniwersytecie, ale komuniści mu to uniemożliwili. Koneczny całe życie pracował bowiem nad dziejami cywilizacji, podkreślając szczególnie wkład chrześcijaństwa w rozwój społeczności ludzkich. Po 1989 roku wzmożło się w Polsce zainteresowanie jego dorobkiem naukowym z powodu oryginalności wielu jego tez oraz tego, że był jednym z pionierów badań nad cywilizacjami w skali świata.

uki, prawdy, piękna i dobra. Koneczny stworzył też koncepcję cywilizacji turańskiej, do której zaliczył Mongołów i Rosjan, co tym ostatnim może uwłaczać. Polski historyk pisał:

Stoi też prawosławie cywilizacyjnie blisko chrześcijaństwa azjatyckiego, a czyż kultura Rusi nie pozostaje w ścisłym związku historycznym z cywilizacjami mongolską i turańską wogóle? Moskwa przejęła pojęcia państwowe od Mongołów, od Tatarów administrację, od kazańskich obyczajów warstwy wyższych (cieremy itp.). Budownictwo cerkiewne wywodzi się z Oryentu azjatyckiego².

Zdaniem Konecznego cywilizacja turańska jest jedną z najniższych plasujących się cywilizacji; panuje w niej życie obozowe (wojskowe), koncentracja wokół osoby wodza (przywódcy), nieznane jest tutaj pojęcie społeczeństwa, prawo opiera się na przemocy, nie dba się o naukę, panuje pogarda wobec pracy fizycznej i nieustannie prowadzi się wojny.

W jego pracach czytamy, że wszystkie ludy wschodniej Słowiańszczyzny były zorganizowane rodowo i doszły do wytworzenia władzy książęcej przed imigracją skandynawską, zanim jeszcze stały się „Rusią”. Panowała tam patriarchalna władza starosty rodu. Obszar wschodniej Słowiańszczyzny przechodził mnóstwo radykalnych zmian. Podczas gdy w Polsce zmieniały się formy dla mniej więcej takiej samej treści, na ziemiach wschodniej Słowiańszczyzny było przeciwnie – częściej zmieniała się treść (na przykład pogaństwo, prawosławie, bizantyzm, westernizacja, komunizm) niż forma³.

Panowanie wareskie (czyli imigracja wojowników skandynawskich), a wraz z nią początek dynastii Rurykowiczów i „Rusi”, nie miało charakteru państwowego. Waresowie wymuszali daniny i tym sposobem się bogacili. Inaczej było w Europie Zachodniej, gdzie zwycięska dynastia tworzyła państwo, o które nie dbali wojownicy skandynawscy. Okres wareski zjednoczył jednak ludy wschodnich Słowian dynastycznie: Ruś oznaczała obszar, gdzie są lub byli Rurykowicze. Zdaniem Konecznego w tym czasie prawosławie nie zapuściło na tych terenach zbyt mocnych korzeni, ponieważ cały czas silne były wpływy pogaństwa. Zdaniem polskiego uczonego wpływy bizantyjskie są na Rusi bardzo niewielkie⁴.

² F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, reprint wyd. 1: Kraków 1996, s. 262.

³ Por. F. Koneczny, *Dzieje Rosji*, t. 1: *Do roku 1449*, Komorów 2003, s. 33–41.

⁴ Por. tamże, s. 10–13.

W 1224 roku Ruś została podbita przez hordy tatarskie i miał to być kluczowy czas dla kształtowania się cywilizacji turańskiej na tych ziemiach. Rurykowicze albo stracili władzę, albo stali się poddanymi Mongołów. System tatarski miał tutaj po raz pierwszy tworzyć państwo, ale jego administracja skupiała się na ciemieniu ludu i zbieraniu danin. Natomiast uniezależnianie się od Mongołów i rzucanie ich zwierzchnictwa, czego dokonywali Iwan III i Iwan IV, postępowało metodami tatarskimi.

Panowanie Iwana III miało być bardzo istotne dla ugruntowania turańskości na ziemiach wschodnich Słowian. Jego ślub z Zofią Paleolog, księżniczką bizantyńską, nie przyniósł zdaniem Konecznego „ceremoniału bizantyńskiego” na dwór moskiewski. Dążeniem cara Iwana III było stać się potężnym jak chan, a nie jak cesarz Bizancjum. Car ten przede wszystkim rozwijał armię. Chanowie tolerowali Cerkiew, a nawet się nią opiekowali, podczas gdy za carów doszło do zawarcia mocnego związku Cerkwi z państwem rosyjskim, przy czym władza ingerowała w religię. Carowie zorganizowali też sprawną biurokrację, która jednak nie hołdowała europejskiemu poszanowaniu dla ideałów nauki. Natomiast twórcą teorii państwowości i kultury moskiewskiej był mnich twerski – Filoteusz. Głosił on, że wiara prawdziwa nie zginęła z upadkiem Biznacjum, lecz została przeniesiona do Moskwy jako „trzeciego Rzymu”, a czwartego już nie będzie. W ten sposób wytworzyło się u Rosjan mniemanie o sobie jako narodzie wybranym w przeciwieństwie do ludów ościennych, niewiernych⁵.

Czasy cara Piotra Wielkiego polski historyk uważa za powierzchowną okcydentalizację Rosji, choć w gruncie rzeczy ich rola polegała na sprowadzeniu ustroju bizantyńskiego z Niemiec i niektórych elementów cywilizacji łacińskiej. Przez ustrój bizantyński rozumiał on podporządkowanie religii władzy doczesnej oraz nadmiernie rozrośniętą biurokrację. Od czasów tego cara miała być w Rosji „mieszanka cywilizacyjna”: cywilizacji turańskiej, bizantyńskiej i łacińskiej. W tak zorganizowanym państwie można wprowadzać pewne elementy modernizacji, ale zasadniczo zmierza ono do rewolucji.

Z kolei celem polityki zewnętrznej Katarzyny II był imperializm: opanowanie Polski i Turcji. Po wojnach napoleońskich zawarto przymierze Rosji, Prus i Austrii, które utwierdzało rządy absolutne i ucisk polityczny. Natomiast dalsze pod-

⁵ Por. tamże, s. 27–321 oraz F. Koneczny, *Dzieje Rosji*, t. 2: *Litwa a Moskwa w latach 1449–1492*, Komorów 2003. Zob. też tenże, *Dzieje Rosji: od najdawniejszych do najnowszych czasów*, wyd. skróc., Komorów 1997.

boje Rosji w Azji powodowały, że azjatycka kultura wtargnęła do państwa carów, w wyniku czego tworzyła się w nim jeszcze większa mieszanina cywilizacyjna. Z biegiem lat carowie wnikali się w coraz to nowsze wojny, a lud rosyjski coraz bardziej się radykalizował, co prowadziło tylko do kolejnych wojen i rewolucji⁶.

Koncepcję dziejów Rosji Konecznego warto porównać ze spojrzeniem rosyjskiego uczonego Lwa Gumilowa, aby poprzez konfrontację różnych perspektyw badawczych przybliżyć się do bardziej obiektywnego postrzegania tej cywilizacji.

Gumilow jest autorem modelu rozwoju etnogenezy, który w przybliżeniu możemy nazwać modelem rozwoju cywilizacji⁷. Badacz ten twierdzi, że początek etnogenezy możemy hipotetycznie powiązać z mechanizmem mutacji, w wyniku której powstaje etniczny „impuls”, który prowadzi do wytworzenia nowych etnosów. W efekcie ma powstawać pasjonarność, czyli cecha tworząca w danej populacji pewną liczbę osób (pasjonariuszy) o podwyższonej inklinacji do działania. Ludzie ci dążą do zmiany otoczenia i są do tego zdolni; organizują dalekie wyprawy lub walczą o podporządkowanie sobie innych ludów. Zazwyczaj człowiek, jak każdy żywy organizm, ma tyle energii, ile jest niezbędne do podtrzymania życia. Jeżeli zaś potrafi „pobrać” ze środowiska więcej energii, niż jest mu niezbędne, wówczas kształtuje nowe relacje z ludźmi i społeczeństwem, na przykład tworzy nowy system religijny, opracowuje teorię naukową lub buduje piramidy. Pasjonariusze tworzą więc nowy system etniczny, nowy etnos, który rejestruje historia.

Poziom pasjonarności w etnosie nie jest jednak niezmienny, dlatego etnos przechodzi cykl prawidłowych faz rozwoju, które można przyrównać do faz wieku ludzkiego. Pierwsza to faza pasjonarnego zrywu etnosu, który powstaje na bazie starych etnosów. Grupa etnosów w jednym regionie tworzy superetnos (na przykład Bizancjum, którego superetnos był złożony z etnosów Greków, Egipcjan, Syryjczyków, Gruzinów, Ormian i Słowian). Długość trwania etnosu to zwykle 1500 lat.

Kulminacją pasjonarności jest faza akmatyczna etnogenezy, która pobudza ludzi do „bycia sobą”, liczenia się jedynie z własną naturą. Przebieg etnogenezy zostaje wtedy na pewien czas zahamowany, a stopniowo skutek walk ładunek pasjonarny etnosu maleje (ludzie bowiem zabijają się nawzajem). Fazą przełomu

⁶ F. Koneczny, *Dzieje Rosji*, t. 1, dz. cyt. oraz tenże, *Dzieje Rosji*, t. 3: *Schyłek Iwana III*, Komorów 2003.

⁷ Por. L. Gumilow, *Od Rusi do Rosji. Szkice z historii etnicznej*, tłum. E. Rojewska-Olejarczuk, Warszawa 1996, s. 12–15.

są wojny domowe, którym zwykle towarzyszy rozwój kultury i sztuki. Jednak rozkwit kultury to spadek pasjonarności.

Następnie przychodzi faza inercyjna, gdy tworzą się wielkie państwa, powstają zasoby materialne, lecz pasjonarność stopniowo zanika. Wreszcie przychodzi faza wsteczna, gdy procesy rozkładu w systemie etnospołecznym stają się nieodwracalne; wszędzie dominują jednostki egoistyczne, o nastawieniu konsumpcyjnym. Po tej fazie następuje ostatni etap – faza memorialna, kiedy etnos zachowuje jedynie pamięć o swej historycznej tradycji; ponadto z czasem znika nawet ta pamięć, ludzie koncentrują się na utrzymaniu odziedziczonej po przodkach gospodarki i żyją w harmonii ze środowiskiem. Nowy cykl rozwojowy może być wywołany tylko kolejnym impulsem pasjonarnym, przy którym pojawi się nowa pasjonarna populacja.

W tabelach przygotowanych na podstawie ustaleń Gumilowa przedstawiam dwa wyróżnione przez niego etnosy: Rusi Kijowskiej oraz Wielkiego Księstwa Moskiewskiego (późniejszej Rosji).

Tabela 1. Słowianie – Dawna Ruś według koncepcji Gumilowa

Faza etnogenezy	Okres (lata naszej ery)	Główne wydarzenia
Impuls pasjonarny	ok. 1 roku	wybuch etnogenezy od południowej Szwecji do Abisynii – wielka wędrówka ludów
Okres inkubacyjny fazy zrywu pasjonarnego, powstawanie nowego etnosu	1–200	nieznane
Okres jawny fazy zrywu pasjonarnego, początek przechodzenia do fazy akmatycznej	200–300	nieznane
Faza akmatyczna etnogenezy, powstawanie superetnosu i jego rozprzestrzenienie w granicach arealu krajobrazowego	300–600	migracja plemion słowiańskich; rozsianie Słowian na terenach Europy Południowej i Wschodniej
Faza przełomu, gwałtowny spadek pasjonarności superetnosu	600–800	rozpad jedności słowiańskiej; opóźnianie przez narody słowiańskie nowych terytoriów; utworzenie osobnych państw wczesnosłowiańskich

Faza inercji, płynny spadek pasjonarności superetnosu	800–1100	powstanie państwa słowiańskiego – Rusi Kijowskiej; jej chrystianizacja, a następnie rozkwit kultury i wzrost dobrobytu
Faza wsteczna, gwałtowny spadek pasjonarności, zerwanie więzi systemowych	1100–1300	rozpad jednolitego państwa słowiańskiego na oddzielne księstwa (konflikty wewnętrzne); podział kraju pomiędzy Ordę a Litwę
Faza memorialna, utrata jednolitej przynależności etnicznej i transformacja tradycji kulturowej. Całkowite unicestwienie reliktyw etnicznych	1300–1480	utrata samodzielności politycznej przez Nowogród

Źródło: opracowano na podstawie L. Gumilow, *Od Rusi do Rosji...*, dz. cyt., s. 270–271.

Tabela 2. Ruś Moskiewska – Rosja według koncepcji Gumilowa

Faza etnogenezy	Okres (lata naszej ery)	Główne wydarzenia
Impuls pasjonarny	ok. 1200	wybuch etnogenezy na Litwie, Rusi, w Azji Mniejszej i Etiopii
Okres inkubacyjny fazy zrywu pasjonarnego, powstawanie nowego etnosu	1200–1380	powstanie nowego etnosu Rosjan z połączenia Słowian, Tatrów, Litwinów i ludów ugrofińskich; utworzenie Wielkiego Księstwa Moskiewskiego; bitwa na Kulikowym Polu
Okres jawny fazy zrywu pasjonarnego, początek przechodzenia do fazy akmatycznej	1380–1500	zjednoczenie Wielkorusji; początek powstawania superetnosu; zburzenie ostatniego etnicznego odprysku Rusi Kijowskiej – Nowogrodu
Faza akmatyczna etnogenezy, powstawanie superetnosu i jego rozprzestrzenienie w granicach areału krajoobrazowego	1500–1800	zjednoczenie pod władzą Moskwy narodów zamieszkujących obszary Eurazji od krain nadbałtyckich do Oceanu Spokojnego; powstanie jednolitego państwa rosyjskiego
Faza przełomu, gwałtowny spadek pasjonarności superetnosu	po 1800 roku	utrata jednolitej przynależności etnicznej; narastanie konfliktów wewnętrznych; wojny domowe

Faza inercji, płynny spadek pasjonarności superetnosu	nieznane	nieznane
Faza wsteczna, gwałtowny spadek pasjonarności, zerwanie więzi systemowych	nieznane	nieznane
Faza memorialna, utrata jednolitej przynależności etnicznej i transformacja tradycji kulturowej; całkowite unicestwienie reliktyw etnicznych	nieznane	nieznane

Źródło: opracowano na podstawie L. Gumilow, *Od Rusi do Rosji...*, dz. cyt., s. 270–271.

Model rozwoju etnogenezy Gumilowa można porównać z modelem periodyzacji ewolucji cywilizacji amerykańskiego uczonego – Carrola Quigleya⁸. Wykazywał on, że w rozwoju każdej cywilizacji można wyróżnić następujące etapy: skrzyżowanie (gdy łączą się dwie lub więcej kultur), cięża (gdy kształtuje się cywilizacja), ekspansja (następująca za pomocą tak zwanego instrumentu ekspansji – na przykład religii, podbojów, gospodarki), wiek konfliktu (chodzi o konflikty głównie wewnętrzne), państwo uniwersalne (okres spokoju i dobrobytu, ale też spadek ekspansji i życie zbyt konsumpcjonistyczne), schyłek i obca inwazja.

Oba modele są do siebie zbliżone, przede wszystkim w liczbie i charakterystyce wyróżnionych etapów rozwoju wielkich społeczności. Można jednak postawić pytanie: czy oba są wciąż aktualne i adekwatne do obecnych cywilizacji? Wydaje się bowiem, że dobrze opisują dzieje, ale starożytnych cywilizacji (rzymskiej, Majów czy Inków), natomiast niezbyt pasują do czasów współczesnych. Raczej nie zanoszą się na to, żeby współczesnym wielkim cywilizacjom (zachodniej, chińskiej czy indyjskiej) groził schyłek i jakieś „obce inwazje”. Wielkich cywilizacji jest na świecie w sumie bardzo niewiele i raczej nie tyle grozi im schyłek czy unicestwienie, ile różne przeobrażenia. W wyniku zmian gospodarczych, politycznych, a także wynalazków technicznych na świecie współczesne cywilizacje ulegają licznym transformacjom – czasem są one dla nich korzystne, a czasem niekorzystne. Niektóre cywilizacje zwiększają swoje wpływy, podczas gdy wpływy innych społeczności maleją. Żadna cywilizacja nie jest jednak dziś zagrożona

⁸ Por. C. Quigley, *The Evolution of Civilizations. An Introduction to Historical Analysis*, Indianapolis 1979.

jakimiś „barbarzyńcami”, bo tego typu społeczeństw już na świecie nie ma (co wynika chociażby z koncepcji angielskiego klasyka badań nad cywilizacjami Arnolda Toynbee’ego⁹). Za „barbarzyństwo” możemy uznać jedynie użycie przez jakieś państwo bomby atomowej, do czego – miejmy nadzieję – już nigdy nie dojdzie.

W ograniczonej formie artykułu nie ma oczywiście miejsca na przedstawianie wielowątkowej twórczości Gumilowa. Warto jednak wspomnieć o jednej jego śmiałej tezie dotyczącej podbojów Mongołów. Mianowicie przez wieki historycy rosyjscy, ale także zachodnioeuropejscy (i pogląd ten zdaje się wśród nich prze-ważać do dziś) postrzegali wojska Czyngis-chana, Tatarów, Ujgurów i tym podobne ludy jako „dzikie hordy”, czyli barbarzyńców, którzy niszczyli życie cywilizacyjne podbijanych przez siebie ziem. Tymczasem Gumilow pisał:

Mongołowie XII–XIII wieku byli etnosem młodym, toteż postępowali tak, jak wszystkie inne etnasy znajdujące się w fazie zrywu. Bo czyż lepsi od nich byli wikingowie czy Normanowie, którzy zajęli Anglię w XI wieku i uciemiężyli jej mieszkańców? Albo niemieccy feudałowie, którzy pustoszyli Italię podczas rządów czterech Ottonów, i wycięli Słowian Połabskich? Lub wreszcie rycerze pierwszej wyprawy krzyżowej? Czyż można ich oceniać wyżej niż Mongołów?¹⁰

Jeśli zaś porównać poglądy Konecznego i Gumilowa, to pierwsze, co rzuca się o oczy, to to, że ten pierwszy jako Polak podkreśla głównie negatywne (polityczne i kulturowe) aspekty Rosji, podczas gdy drugi uczony jako Rosjanin akcentuje jej pozytywne aspekty. Koneczny także negatywnie postrzega ludy mongolskie, podczas gdy Gumilow patrzy na nie znacznie bardziej przychylnie. Rozwój terytorialny Rosji w ujęciu Gumilowa jest tworzeniem superetnosu rosyjskiego w Eurazji, a wręcz „jednoczeniem tych ziem”, podczas gdy polski badacz widzi go jako „stosowanie metod tatarskich” i w ogóle zalicza Rosję do jednej z najniżej lokowanych cywilizacji według swojej klasyfikacji. Ci dwaj myśliciele mieli więc w ogólnych zarysach zupełnie odmienne poglądy na temat wartości cywilizacyjnej państwa rosyjskiego. Warto jednak jeszcze odnotować, że koncepcję Gumilowa, w której wyraźnie wyróżnia się dwa odrębne etnosy: Rusi Kijowskiej oraz

⁹ Por. A. Toynbee, *Stadium historii*, skrót dokonany przez D.C. Sommervella, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2000.

¹⁰ L. Gumilow, *Dzieje etnosów Wielkiego Stepu*, tłum. A. Nowak, Kraków 1997, s. 96; por. tenże, *Śladami cywilizacji Wielkiego Stepu*, tłum. S. Michalski, Warszawa 1973.

Wielkiego Księstwa Moskiewskiego (a potem Rosji), można interpretować jako pewną przesłankę do odrębnego postrzegania Rosji i Ukrainy.

3. Koncepcja cywilizacji prawosławnej Samuela P. Huntingtona

Zdaniem Huntingtona po upadku komunizmu stracił znaczenie podział na świat pierwszy, drugi i trzeci¹¹. Politykę światową zdominowały teraz zderzenia między cywilizacjami. Starcia między nimi to największe zagrożenie dla pokoju światowego, a oparty na nich ład międzynarodowy jest najpewniejszą gwarancją zapobieżenia wojnie światowej. Najważniejszym elementem każdej cywilizacji jest religia (na przykład chrześcijaństwo, islam, hinduizm), dalej język, historia, obyczaje, instytucje społeczne oraz samoidentyfikacja ludzi. Huntington wyróżnia następujące cywilizacje: zachodnią, latynoamerykańską (o ile nie wliczamy jej do Zachodu), prawosławną, chińską, japońską, islamską, hinduistyczną, buddyjską (w Azji Południowo-Wschodniej) oraz afrykańską (która się dopiero tworzy).

Uczony twierdzi, że głównym ośrodkiem cywilizacji prawosławnej jest Rosja¹². Aż siedem z ośmiu wymienionych przez niego cech cywilizacji zachodniej (religia, język, rozdział Kościoła od państwa, rządy prawa, pluralizm społeczny, ciała przedstawicielskie, indywidualizm) były Rosji prawie całkiem obce. Jedyną ewentualną jej cechą wspólną z Zachodem jest dziedzictwo klasycznej starożytności, które jednak przyszło do Rosji nie z Rzymu, lecz z Bizancjum. Charakter cywilizacji prawosławnej wyznaczają rdzenne elementy Rusi Kijowskiej i Wielkiego Księstwa Moskiewskiego, silne wpływy bizantyjskie, długi okres panowania tatarskiego oraz ograniczony kontakt z renesansem, reformacją, oświeceniem i innymi zjawiskami tak charakterystycznymi dla Zachodu.

Jeśli chodzi o tożsamość cywilizacji prawosławnej, to już zdaniem Oswalda Spenglera – mimo procesów westernizacji – instynkt rosyjskiego ludu nader słusznie i dogłębnie rozgranicza z wrogością (widoczną u Tołstoja i Dostojewskiego) „Europę” od „Mateczki Rosji”. Chociaż carowie i elity kraju wzorowały się na Europie Zachodniej, głęboko we wszystkich prawosławnych duszach tkwiła spontaniczna orientacja na „święte Południe”: Bizancjum i Jerozolimę,

¹¹ Por. S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2011, s. 7–60.

¹² Tamże, s. 227.

a Rosjanie rozumieli siebie i świat jedynie poprzez religię. Dlatego nowe miasta (jak Petersburg) – wzorowane na Londynie i Paryżu – były nienaturalne i fałszywe. Państwo carów zamieszkiwało tylko „pierwotne chłopstwo” i „panowie” (tak jak w państwie Franków), a mieszczaństwo w ogóle nie istniało¹³.

Według Huntingtona Piotr I, modernizując i westernizując swój kraj, jednocześnie utrwalił w nim jego azjatyckie cechy¹⁴. Doprowadził do perfekcji despotyzm i wyeliminował wszelkie przesłanki społecznego lub politycznego pluralizmu. Choć rosyjska szlachta nigdy nie była silna, Piotr I jeszcze bardziej ograniczył jej wpływy, między innymi rozbudowując system nadawania szlachectwa. Wolność chłopów pańszczyźnianych została jeszcze bardziej ograniczona, przywiązano ich do ziemi i pana. Cerkiew prawosławna, która zawsze pozostawała pod kontrolą państwa, została zreorganizowana i podporządkowana synodowi mianowanemu bezpośrednio przez cara. W ten sposób Piotr Wielki stworzył fundamenty tak charakterystycznego dla Rosji ścisłego związku między modernizacją a despotyzmem. Podobnie czynili Lenin i Stalin, a w mniejszym stopniu wcześniej Katarzyna II i Aleksander II – usiłujący także unowocześniać i westernizować Rosję, a jednocześnie umacniać autokratyczną władzę. Piotrowi I właściwie bardziej udało się wprowadzić Rosję do Europy niż Europę do Rosji; carska Rosja została uznana za poważnego i prawowitego członka europejskiego systemu międzynarodowego. Reformy Piotra I wprowadziły pewną hybrydę w społeczeństwie: nie licząc niewielkiej elity, przeważały w nim azjatyckie i bizantyjskie instytucje, obyczaje i wierzenia. Car ten wprowadził więc swój kraj „na rozdroże” – przez cały XIX wiek słowianofile i okcydentaliści ubolewali nad tą nieszczęsną sytuacją i zażarcie się sprzeczali, czy całkiem trzeba zeuropeizować Rosję, czy też wyeliminować europejskie wpływy. Piotr I stał się bez wątpienia bohaterem okcydentalistów, a słowianofile uznali go za szatana.

W pracach Huntingtona czytamy dalej, że rewolucja bolszewicka zapoczątkowała fazę kontaktów Rosji z Zachodem, nacechowaną ambiwalencją. Marksizm postulował system ekonomiczno-polityczny, który na Zachodzie nie mógłby zaistnieć. Komunizm głosił, że Rosja wyprzedza Zachód, jest przywódcą rewolucji proletariackiej, która ma się rozprzestrzenić na cały świat, i jest ucieleśnieniem postępowej radzieckiej przyszłości. Jednak Marks i Engels byli Niemcami, po-

¹³ O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, skrót dokonany przez H. Wernera, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 2001, s. 35–36 oraz 303–304.

¹⁴ S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji...*, dz. cyt., s. 228–230.

dobnie jak wielu wybitnych komunistów, dlatego przyswajając sobie ich ideologię (wraz z ateizmem i wykorzenianiem rodzimego prawosławia), Rosjanie w pewnym sensie zbliżyli się do Zachodu bardziej niż kiedykolwiek wcześniej. Ponadto komunizm radziecki zdobywał wielką popularność w innych kręgach kulturowych, a nawet na samym Zachodzie miał немало zwolenników¹⁵.

Natomiast według Arnolda Toynbee'ego komunizm Rosji był próbą pogodzenia tego nieodpartego poczucia rosyjskiego przeznaczenia z nieuchronną koniecznością sprostania nowożytnej zachodniej technologii¹⁶. To przyswojenie sobie nowożytnej zachodniej ideologii – choćby nawet ideologii sprzecznej z rozpowszechnionym zachodnim liberalizmem – było paradoksalnym sposobem potwierdzenia, na przekór nowożytnemu Zachodowi, roszczeń Rosji do statusu dziedzica jedyne w swym rodzaju dziedzictwa. W Związku Radzieckim marksizm przeistoczył się w emocjonalny i intelektualny substytut prawosławnego chrześcijaństwa, z Marksem jako Mojżeszem, Leninem jako Mesjaszem oraz ich dziełami zebranymi jako świętymi księgami tego nowego ateistycznego Kościoła wojującego. Zarazem jednak stalinowska pięciolatka była próbą mechanizacji rolnictwa, rozwoju przemysłu i transportu, mającą na celu przemianę narodu wieśniaków w naród mechaników, transformacji Rosji w nową Amerykę, czyli była to współczesna, radykalna i bezwzględna próba westernizacji.

Fernand Braudel wyjaśnia, że myśl Marksa dość szybko trafiła na podatny grunt rewolucyjnie nastawionych intelektualistów rosyjskich¹⁷. Dialektyka Marksa wywodzi się z dialektyki Hegla, mimo że Marks przeciwstawia się jego filozofii. Według Hegla duch panuje nad światem materialnym, nad człowiekiem, a przede wszystkim nad świadomością. Zdaniem Marksa jest przeciwnie – duch jest zależny od materii. Według tego filozofa praca jest dla człowieka środkiem pozwalającym mu wyzwolić się spod władzy natury i ją ujarzmić. Pracując, człowiek uświadamia sobie, że jego istotą jest być członkiem społeczeństwa. W społeczeństwie kapitalistycznym praca wcale jednak nie wyzwala człowieka, lecz go zniewala. Człowiek jest bowiem wyłączony z własności środków produkcji (ziemi lub fabryki) i z zysku, jaki zostaje wytworzony dzięki jego pracy. Musi sprzedawać swój trud, czyli alienować go dla cudzej korzyści. Społeczeństwa, mówi dalej Marks, przechodziły kolejno fazy niewolnictwa, feudalizmu i kapitalizmu, aż

¹⁵ Tamże, s. 230–231.

¹⁶ A. Toynbee, *Studium historii...*, dz. cyt., s. 606, ale też s. 188–189, 447.

¹⁷ Por. F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, tłum. H. Igalson-Tygielska, Warszawa 2006, s. 558–562.

wreszcie doszły do etapu rewolucji i likwidacji własności prywatnej; przyszłością jest więc komunizm. Fazą przejściową do tego ustroju jest socjalizm: „każdemu według pracy”. Natomiast w komunizmie, który nastąpi, będą zasady: „każdy według zdolności” (w sferze produkcji) i „każdemu według potrzeb” (w sferze konsumpcji).

Marks i Engels tworzyli swoją teorię, opierając się na przykładzie Anglii, a w żadnym wypadku nie odnosili jej do carskiej Rosji, w której nie było rewolucji przemysłowej. Lenin, który był geniuszem w działaniach rewolucyjnych – stwierdza Braudel – dostosował naukę niemieckiego myśliciela do warunków rosyjskich, a podstawowym zagadnieniem uczynił stosunki między proletariatem a partią rewolucyjną. Mianowicie Lenin przyznaje polityce prymat nad sprawami społecznymi i ekonomicznymi; partia jest dla niego ważniejsza niż masy proletariatu.

Huntington pisze, że za czasów sowieckich walka między słowianofilami a okcydentalistami nasiliła się, gdyż oba stronnictwa występowały przeciw komunizmowi; zaś po jego upadku na nowo rozpoczęła się dyskusja o rosyjskiej tożsamości. Społeczeństwo rosyjskie jest w tej kwestii podobnie podzielone jak jego elity; z badań w 1992 roku wynika, że 40% respondentów jest „otwartych na Zachód”, 36% „zamkniętych”, a reszta to „niezdecydowani”¹⁸.

Amerykański politolog stwierdza, że spadkobiercą carskiego i komunistycznego imperium jest blok cywilizacyjny podobny do Zachodu¹⁹. Państwo-ośrodek Rosja (podobnie jak Niemcy i Francja) utrzymuje ściśle więzi z otaczającym je kręgiem wewnętrznym, na który składają się republiki z przewagą ludności słowiańskiej prawosławnej – Białoruś i Mołdawia, a także Kazachstan z 40% ludności rosyjskiej i Armenia, tradycyjnie bliska sojuszniczka Rosji. W połowie lat dziewięćdziesiątych wszystkie te kraje miały prorosyjskie rządy. Bliskie, lecz luźniejsze związki wiązą Rosję z Ukrainą i Gruzją, które mają silne tożsamości narodowe. Z kolei na prawosławnych Bałkanach Rosja utrzymuje dobre relacje z Serbią, Bułgarią, Grecją i Cyprzem, a trochę mniej ściśle z Rumunią. Muzułmańskie republiki powstałe po rozpadzie ZSRR są na ogół wciąż zależne od Rosji. Dla odmiany republiki bałtyckie usunęły się skutecznie ze strefy rosyjskich wpływów. Rosja tworzy więc dziś blok państw z prawosławnym centrum pod swoim kierownictwem, który jest otoczony buforem słabych państw islamskich.

¹⁸ S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji...*, dz. cyt., s. 232–234.

¹⁹ Tamże, s. 272–273.

Rosja oczekuje od świata zaakceptowania tego systemu; o ile Związek Radziecki był supermocarstwem o interesach globalnych, o tyle Rosja to wielkie mocarstwo, które ma swoje interesy regionalne i cywilizacyjne.

Amerykański uczony, z racji tego, że jego książka o cywilizacjach została wydana w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, nie pisał już w swojej koncepcji cywilizacji prawosławnej o bardziej nam współczesnych wydarzeniach w Rosji, natomiast temat ten podjął Francis Fukuyama. Badacz ten pisze, że w Federacji Rosyjskiej po dojściu Władimira Putina do władzy nastał ustrój nazywany przez niektórych politologów „autorytaryzmem przedstawicielskim”²⁰. Rząd jest w takiej sytuacji zdecydowanie autorytarny, opanowany przez mroczną sieć polityków, urzędników i biznesmenów, ale przeprowadza przynajmniej w części demokratyczne wybory, aby legitymizować swoją władzę. Jakość rosyjskiej demokracji jest bardzo niska – reżim kontroluje praktycznie wszystkie główne środki masowego przekazu, nie pozwalając na krytykowanie siebie, zastrasza i dyskredytuje kandydatów opozycji oraz zapewnia poparcie własnym kandydatom i zwolennikom; równie niezadowolający jest w Rosji stosunek do rządów prawa.

Mongolska okupacja trwała w Rosji 250 lat i to ona – zdaniem Fukuyamy²¹ oraz wielu Rosjan – spowodowała, że państwo i kultura rosyjska tak bardzo negatywnie różni się od wzorców Europy Zachodniej. Pojawienie się w Rosji za carów absolutyzmu nie było jednak koniecznością dziejową; wręcz przeciwnie – istniały w dziejach Rosji zaczątki instytucji republikańskich, na przykład średniowieczna kupiecka „republika” Nowogrodu.

Fukuyama dowodzi, że w Rosji rządy prawa były od początku słabsze niż w Europie Zachodniej²². Rosyjski Kościół prawosławny nigdy nie odgrywał tej samej roli co Kościół katolicki, ponieważ był ściśle podporządkowany władzy państwowej. Cesarstwo bizantyjskie, skąd Rosja zapożyczyła swój model relacji między Kościołem a państwem, było cesaropapistyczne; wschodni cesarz mianował patriarchę Konstantynopola i wtrącał się do kwestii doktrynalnych.

Z kolei Huntington stwierdza jeszcze, że dla Rosji najważniejszą z byłych republik radzieckich (i to z wielu powodów) jest Ukraina²³. Na przestrzeni dziejów bywała ona niepodległa, ale zwykle była częścią organizmu politycznego rzą-

²⁰ F. Fukuyama, *Historia ładu politycznego. Od czasów przedludzkich do Rewolucji Francuskiej*, tłum. N. Radomski, Poznań 2012, s. 431.

²¹ Tamże, s. 432–433, 438–440.

²² Tamże, s. 436–437.

²³ Por. S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji...*, dz. cyt., s. 276–280.

dzanego przez Moskwę. Ukraina ma być państwem rozszczepionym kulturowo, o dwóch odrębnych kulturach; jej zachodnia część (gdzie mieszka dużo wyznawców Kościoła unickiego, uznającego zwierzchnictwo papieża) ma bliskie związki z Zachodem i silną tożsamość narodową, podczas gdy wschodnia część Ukrainy, gdzie często mówi się tylko po rosyjsku, jest bardzo mocno związana kulturowo z Rosją. Tymczasem na Krymie ludność rosyjska absolutnie przeważa.

Podział na zachód i wschód Ukrainy ujawnił się bardzo dobitnie podczas wyborów prezydenckich w 1994 roku. Urzędujący prezydent Leonid Krawczuk, określający się jako nacjonalista, zdobył ogromne poparcie na zachodzie; z kolei jego oponent Leonid Kuczma, który dopiero w czasie kampanii wyborczej uczył się mówić po ukraińsku, zyskał porównywalną liczbę głosów we wschodnich obwodach i ostatecznie wygrał. W przyszłości relacje między Rosją a Ukrainą mogą więc układać się różnie.

Jedną z odpowiedzi na teorię Huntingtona była wpływowa w Rosji koncepcja Siergieja Kisieliewa²⁴, który pisał wprost o cywilizacji rosyjskiej. Zdaniem tego uczonego Rosjanie nie są ani częścią Wschodu, ani Zachodu, dlatego lawirując między Europą a Azją, muszą mierzyć się z wyzwaniem ze strony otaczających ich cywilizacji. Jego zdaniem Rosja musi dziś prowadzić bardzo ostrożną politykę zagraniczną i wykorzystywać swoje położenie tak, aby uniknąć sytuacji, w której znajdzie się „między młotem a kowadłem”. Kisieliew dostrzega wiele zagrożeń dla Rosji, ale także podkreśla jej potencjał militarny (szczególnie nuklearny) i fakt, że jest ona unikalną cywilizacją. Badacz postrzega globalizację jako element kulturowo-politycznej i gospodarczej ekspansji Zachodu, a więc jako wyzwanie dla Rosji. Na południowych granicach tego kraju największym wyzwaniem jest świat islamu, gdzie najwyższą dynamikę rozwoju mają Turcja, Iran i Pakistan. Jednocześnie Kisieliew dostrzega, że około 15 milionów Rosjan to muzułmanie, więc Rosja też jest w jakimś stopniu częścią świata islamu; w każdym razie islam nie jest jej obcy. Pisząc zaś o Chinach, które nazywa cywilizacją konfucjańsko-buddyjską, podkreśla, że stanowią one wyzwanie dla Rosji ze względu na swój potężny potencjał demograficzny i militarny. Chiny są bowiem żywotnie zainteresowane zasobami znajdującymi się na rosyjskiej stronie Syberii i Dalekim Wschodzie, a wykorzystując swoje finansowe i gospodarcze zasoby, mogą pokusić się o przejęcie kontroli nad tymi prowincjami.

²⁴ J. Potulski, *Współczesne kierunki rosyjskiej myśli geopolitycznej. Między nauką, ideologicznym dyskursem a praktyką*, Gdańsk 2010, s. 222–226.

Porównajmy teraz pokrótce koncepcję Huntingtona z teorią Rosji wybitnego uczonego amerykańskiego o polsko-żydowskich korzeniach – Richarda Pipesa. Ustrój polityczny carskiej Rosji Pipes nazywa patrymonialnym²⁵. W jego pracy czytamy, że własność prywatną określano na Rusi słowem *wotczina*. Termin ten można spotkać w średniowiecznych kronikach, testamentach oraz umowach między kniaziami. Rdzeń tego pojęcia wywodzi się ze słowa *otiec* (ojciec). *Wotczina* to w istocie rzeczy dokładny odpowiednik łacińskiego *patrimonium* i oznacza, podobnie jak ono, prawo do własności dziedziczonej po ojcu. Nie czyniono przy tym różnic między rozmaitymi formami własności; za wotczinę uważano i majątek ziemski, i niewolników, i kosztowności, i prawo do łowienia ryb lub poszukiwania kopalin, a nawet przodków i księgi genealogiczne. Podobnie była pojmowana władza polityczna. Z powodu tych przesłanek idee „państwa” i „suwerenności”, gdy tylko dotarły do Rosji w XVII wieku, były instynktownie postrzegane przez pryzmat patrymonialny. Moskiewscy carowie patrzyli na swoje imperium rozciągające się od Chin do Polski oczami obszarnika, podobnie jak ich antenaci na swoje domeny. Nawyk traktowania państwa i jego mieszkańców jako własności mocno zakorzenił się w świadomości władców Rosji oraz ich klasy służebnej.

Pipes twierdzi, że kluczem do wyłonienia się idei wolności i demokracji jest posiadanie przez ludzi własności²⁶. Przyczyną narodzenia się idei wolności ma być poczucie niezależności ekonomicznej oraz świadomość własnej wartości – co po raz pierwszy miało miejsce przede wszystkim u starożytnych Greków, a dalej – w średniowiecznej wspólnocie miejskiej, gdzie handel i manufaktura przyczyniły się do powstania potężnej klasy posiadającej. Procesy te przez setki i tysiące lat nie miały odpowiedników w innych częściach świata. Natomiast historia Rosji dowodzi, że prywatna własność jest czynnikiem niezbędnym, chociaż niewystarczającym dla zbudowania wolności.

W ciągu ostatniego półtora wieku swego istnienia system carski uznawał prawa własności swoich poddanych, ale nie wykazywał większego szacunku dla ich swobód obywatelskich i politycznych. Aż do wyzwolenia w 1861 roku pańszczyżniani chłopcy byli dobytkiem ruchomym, który ich panowie mogli smagać knutem, zsyłać na syberyjską katorgę albo wcielać dożywotnio do wojska. Szlachta zaś mogła być aresztowana i pozbawiona wolności za domniemane przestępstwa

²⁵ R. Pipes, *Rosja carów*, tłum. P.P. Wieczorkiewicz, Warszawa 1990, s. 41, 54.

²⁶ Por. R. Pipes, *Własność a wolność*, tłum. L. Niedzielski, Warszawa 2000, s. 182–186, 310–311.

polityczne. Polityczna wolność i swobody obywatelskie pojawiły się w Rosji dopiero w latach 1905–1906 jako desperacka próba ze strony monarchii zapobieżenia rewolucji; gdy natomiast rewolucja mimo wszystko nastąpiła, polityczne swobody znów zniknęły z życia Rosjan.

Zbrodnie dokonane przez komunistów w Rosji wstrząsnęły całym światem. Ich przyczynę częściowo wyjaśnił Fidel Castro, gdy powiedział, że rewolucja potrzebuje wrogów; aby się rozwijać, potrzebuje swojej antytezy, kontrrewolucji, a jeśli brakuje naturalnych wrogów, to trzeba ich stworzyć²⁷. Za czasów Stalina wielki terror uderzył nie tylko w członków partii, ale również w zwykłych obywateli. W jego szczytowym nasileniu (lata 1937–1938) co najmniej półtora miliona ludzi, w większości całkowicie niewinnych, postawiono przed trybunałami – trybunałami składającymi się z pierwszego sekretarza lokalnego komitetu partyjnego, prokuratora i szefa miejscowej policji bezpieczeństwa. Były to sądy doraźne; rozprawy trwały kilka minut, po czym zapadał wyrok, od którego nie było odwołania; oskarżony mógł zostać skazany na karę śmierci, ciężkie roboty przymusowe lub zesłanie. Nawet zupełny brak zainteresowania polityką nie zapewniał bezpieczeństwa, podobnie jak pełne oddanie sowieckiemu reżimowi²⁸.

Zdaniem Pipesa jeśli ocenia się reżim komunistyczny z punktu widzenia jego ambitnych celów, trzeba uznać, że poniósł on katastrofalną klęskę; udało mu się tylko jedno – utrzymać władzę, ale dla bolszewików władza nie była celem samym w sobie, lecz tylko środkiem do celu²⁹. Kiedy eksport komunizmu do innych krajów okazał się niemożliwy, bolszewicy oddali się budowie socjalizmu w swoim państwie, ale i to im się nie udało. Lenin liczył, że dzięki wywłaszczeniom i terrorowi w ciągu kilku miesięcy przekształci Rosję w czołowe mocarstwo gospodarcze świata, ale zamiast tego całkowicie zrujnował gospodarkę.

Amerykański sowietolog konkluduje³⁰, że niepowodzenie było nieuchronne, a jego przyczyny tkwiły w samych przesłankach komunistycznego reżimu. Bolszewizm był przy tym najodważniejszą w historii próbą poddania całego życia kraju planowi generalnemu oraz zracjonalizowania wszystkiego i wszystkich. Jako bezużyteczny śmieć potraktowano mądrość, którą ludzkość gromadziła przez stulecia. Swoiście pojętą nauką chciano kształtować ludzkie życie. Komu-

²⁷ R. Pipes, *Komunizm*, tłum. J.J. Górski, Warszawa 2008, s. 75; por. tenże, *Rewolucja rosyjska*, tłum. T. Szafar, Warszawa 1994.

²⁸ Tamże, s. 77.

²⁹ R. Pipes, *Rosja bolszewików*, tłum. W. Jeżewski, Warszawa 2005, s. 546.

³⁰ Tamże, s. 547–548.

nizm opierał się na błędnej oświeceniowej doktrynie, że człowiek jest tylko ciałem materialnym, pozbawionym duszy i wrodzonych idei, i dlatego może być biernym przedmiotem kształtowanym przez otoczenie społeczne. Maksym Gorki, który dobrze znał Lenina, zgadzał się z Mussolinim, że traktował on ludzi jak metalurg rudę żelaza. Takie podejście jest oczywiście sprzeczne z wyższą moralnie i bardziej realistyczną maksymą Kanta, mówiącą, że człowiek nigdy nie powinien być używany jako środek do celów innych, ale zawsze musi być uważany za cel sam w sobie.

Podsumowując, należy wskazać, że Huntington raczej znał książki Pipesa, gdy pisał o cywilizacjach. Obaj uczeni podkreślają bowiem niewspółmierność Rosji/cywilizacji prawosławnej wobec doświadczeń historycznych, form ustrojowych, religijnych i politycznych Zachodu. Pipes jest zdecydowanym antykomunistą, który w swych licznych pracach często akcentuje, jak zbrodniczy był system komunistyczny zaprowadzony w Związku Radzieckim. Do tych kwestii Huntington specjalnie nie wraca, ponieważ koncentruje się na współczesnym obrazie Rosji i jej cywilizacji. Podkreśla natomiast prawosławie jako czynnik jednoczący Rosję, rządy autorytarne, które od wieków tam panowały, ale także – obecne od kilku stuleci – procesy westernizacji. Pipes również dostrzega, że dla Rosji Zachód zawsze stanowił „punkt odniesienia” i nawet wprowadzanie w ZSRR komunizmu wynikało z chęci sprostania wyzwaniu cywilizacji zachodniej – „dogonienia” jej pod względem gospodarczym, a nawet jej „prześcignięcia”. Komunizm poniósł jednak klęskę i dzisiaj Rosjanie, z których wielu wciąż z pewnością tęsknotą wspomina potęgę imperium sowieckiego, na nowo definiują swoją tożsamość, także tożsamość cywilizacyjną – znów jak się zdaje – w inspiracjach i konfrontacjach głównie z Europą i Ameryką.

4. Konkluzje

Mimo że obaj uczeni (Koneczny i Huntington) używają innych nazw na określenie cywilizacji w Rosji (odpowiednio: turańska i prawosławna), koncepcje te są do siebie zbliżone. Mianowicie zarówno u Polaka, jak i Amerykanina widzimy postrzeganie Rosji jako państwa, w którym dominują despotyzm i rządy autokratyczne. Obaj negatywnie oceniają dziedzictwo panowania tatarsko-mongolskiego, a Koneczny idzie dalej – w ogóle bagatelizuje wpływy Bizancjum w Rosji.

Na pewno Huntington dużo bardziej niż polski uczyony akcentuje znaczenie prawosławia w społeczności rosyjskiej, podczas gdy Koneczny widzi przede wszystkim „różne ułomności” tej religii w porównaniu z promowanym przez niego katolicyzmem. Huntington nie wartościuje raczej samego prawosławia negatywnie (inaczej jest u polskiego badacza), a przynajmniej nie postrzega go jako wyraźnie „niższego” od katolicyzmu, protestantyzmu czy tym bardziej od innych religii – jak islam, hinduizm czy buddyzm. Amerykański uczyony pisze jednak, że prawosławie zawsze było mocno powiązane z władzą polityczną carów – po prostu władcy Rosji ingerowali w tę religię, czego przeciwieństwem jest Zachód, gdzie władza religijna (władza papieża) była zasadniczo niezależna od władzy politycznej, chociaż obie te władze w Europie na przestrzeni dziejów wchodziły ze sobą w różne interakcje (nie zawsze zgodne) i zależności.

Na pewno Rosja różni się od Zachodu, ale w pewnej polemice, szczególnie z Konecznym, można napisać, że cała historia Europy to też historia wojen (wyprawy krzyżowe, wojny religijne, epoka napoleońska, I i II wojna światowa itp.). Tak więc jeśli mamy trzymać się prawdy historycznej, nie możemy twierdzić, że jedynie Rosja miała upodobanie w wojnach i podbojach, ponieważ to samo zjawisko było obecne wśród narodów europejskich.

Zarazem jednak Rosja ma także wielkie osiągnięcia kulturowe; wystarczy wspomnieć takich pisarzy, jak Puszkina, Tołstoj czy Dostojewski, którzy zajmują trwale miejsce w literaturze światowej. Dla tych powodów zapewne nie można zrównywać cywilizacji w Rosji z „czystym barbarzyństwem”.

Osobnym zagadnieniem jest trwająca obecnie wojna Rosji z Ukrainą. Putin i rosyjskie media postrzegają ją jako kolejny etap „jednoczenia ziem ruskich” i obrony cywilizacji rosyjskiej przed Zachodem. Jednak bestialstwo, którego dopuszczają się często rosyjscy żołnierze, uświadamia nam, że dużo racji stoi za koncepcją Konecznego, która mówi o turańskim charakterze Rosji. Prezydent Wołodymyr Zełenski i jego współpracownicy chcą wprowadzić Ukrainę do Unii Europejskiej, czyli do struktur cywilizacji zachodniej. Mówiło się także o wejściu Ukrainy do NATO, ale taka sytuacja rodzi już bardzo ostry sprzeciw Rosji. Zasadniczo Rosjanie od wieków postrzegają ojczyznę Chmielnickiego jako swoją „strefę wpływów” i dlatego nie godzą się na jej wstąpienie do struktur polityczno-gospodarczych Zachodu. Jest to jednak problem złożony. O ile nikt nigdy nie kwestionował tożsamości Polski czy Litwy jako państw zachodnich, o tyle już Huntington pisał, że znaczna część Ukraińców czuje silną więź kulturową

z Rosją (szczególnie we wschodniej Ukrainie w regionie Ługańskim i Donieckim oraz na Krymie mówi się prawie wyłącznie po rosyjsku, a nie po ukraińsku). Natomiast Kijów i zachodnia Ukraina mają tożsamość i sympatie prozachodnie, dlatego Huntington stwierdza, że państwo to jest „rozszczerzone cywilizacyjnie”. Sytuację tą wykorzystują Rosjanie, którzy już od czasu uzyskania niepodległości przez Ukrainę po rozpadzie ZSRR na różne sposoby wzmacniają istniejące tam siły prorosyjskie, jednak wskutek zwycięstwa opcji prozachodniej Zełenskiego sięgnęli w końcu po metodę najbardziej barbarzyńską w celu utwierdzenia swych planów, jaką jest wojna. Trudno prognozować teraz jej losy, bo wojna kieruje się zawsze swoją, często nieprzewidywalną i zarazem straszną, logiką.

Bibliografia

- Braudel F., *Gramatyka cywilizacji*, tłum. H. Igalson-Tygielska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
- Fukuyama F., *Historia ładu politycznego. Od czasów przedludzkich do Rewolucji Francuskiej*, tłum. N. Radomski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2012.
- Gumilow L., *Dzieje etnosów Wielkiego Stepu*, przeł. A. Nowak, Oficyna Literacka, Kraków 1997.
- Gumilow L., *Od Rusi do Rosji. Szkice z historii etnicznej*, przeł. E. Rojewska-Olejarczuk, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1996.
- Gumilow L., *Śladami cywilizacji Wielkiego Stepu*, tłum. S. Michalski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973.
- Huntington S.P., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2011.
- Koneczny F., *Dzieje Rosji*, t. 1: *Do roku 1449*, t. 2: *Litwa a Moskwa w latach 1449–1492*, t. 3: *Schyłek Iwana III*, Wydawnictwo Antyk–Marcin Dybowski, Komorów 2003.
- Koneczny F., *Dzieje Rosji: od najdawniejszych do najnowszych czasów*, wyd. skróc., Wydawnictwo Antyk–Marcin Dybowski, Komorów 1997.
- Koneczny F., *O wielości cywilizacji*, Gebethner i Wolff, Kraków 1935, reprint wyd. 1: WAM–Księża Jezuici, Kraków 1996.

- Quigley C., *The Evolution of Civilizations. An Introduction to Historical Analysis*, Liberty Fund, Indianapolis 1979.
- Pipes R., *Komunizm*, tłum. J.J. Górski, Świat Książki, Warszawa 2008.
- Pipes R., *Rewolucja rosyjska*, tłum. T. Szafar, PWN, Warszawa 1994.
- Pipes R., *Rosja bolszewików*, tłum. W. Jeżewski, Wydawnictwo Magnum, Warszawa 2005.
- Pipes R., *Rosja carów*, tłum. P.P. Wieczorkiewicz, Wydawnictwo Krąg, Warszawa 1990.
- Pipes R., *Własność a wolność*, tłum. L. Niedzielski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2000.
- Potulski J., *Współczesne kierunki rosyjskiej myśli geopolitycznej. Między nauką, ideologicznym dyskursem a praktyką*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2010.
- Spengler O., *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, skrót dokonany przez H. Wernera, tłum. J. Marzęcki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001.
- Toynbee A., *Studium historii*, skrót dokonany przez D.C. Sommervella, tłum. J. Marzęcki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2000.

Streszczenie

W artykule przedstawiono koncepcję cywilizacji turańskiej Feliksa Konecznego (którą porównano ze spojrzeniem na Rosję Lwa Gumilowa) oraz koncepcję cywilizacji prawosławnej Samuela Huntingtona (którą zestawiono z poglądami innych zachodnich badaczy Rosji, głównie Richarda Pipesa). Autor pracy poprzez prezentację różnych poglądów na dzieje Rosji zastanawia się, jaki charakter ma ten kraj z punktu widzenia filozofii cywilizacji i filozofii politycznej.

Słowa kluczowe: filozofia cywilizacji, filozofia polityczna, Rosja, Feliks Koneczny, Samuel Huntington

Summary

Is Russia a Turanian or Orthodox Civilization?

The article presents Feliks Koneczny's concept of Turanian civilization (compared with Lev Gumilyov's concept of Russia) and Samuel Huntington's concept of Orthodox civilization (compared with the concepts of other Western scholars of Russia, mainly Richard Pipes). In presenting various views on the history of Russia, the author of the article ponders Russia's character from the angle of the philosophy of civilization and political philosophy.

Key words: philosophy of civilization, political philosophy, Russia, Feliks Koneczny, Samuel Huntington

Teaching Philosophy through the English Language: A CLIL Approach

Emilia Jurewicz

(Wszechnica Polska Akademia Nauk Stosowanych w Warszawie,
Instytut Filologii i Pedagogiki)

1. Introduction

After the latest reform of the schools' core curricula, in 2020 Philosophy was taught in over 680 secondary schools in Poland.¹ Although there seems to be a general agreement that Philosophy is a valuable component of secondary education, many teachers and learners have also voiced some reservations about the way it is being provided.

Since 2020, the headmasters of secondary schools have been able to implement Philosophy as an elective subject (the other options being "Latin and Ancient Culture", "Music" and "Fine Arts") to be taught in the first year of secondary school for one hour a week.² The Polish education system also allows students to take their secondary school-leaving examination called "Matura"³ in Philosophy. In 2022, around 1650 secondary students in Poland chose Philosophy in this high-stake exam, which makes it one of the least popular subjects in the exam.⁴

¹ See: <https://tvn24.pl/polska/filozofia-w-szkolach-po-reformie-edukacji-jest-jej-wiecej-4135115>.

² See: https://www.culturalpolicies.net/country_profile/poland-5-1/.

³ Matura is an external exam in Poland commonly taken after finishing secondary general education and required in order to apply to higher education institutions.

⁴ See: <https://strefaedukacji.pl/matura-2022-filozofia-poziom-rozszerzony-za-nami-zobacz-arkusz-cke-jak-wygladal-egzamin-maturalny-z-filozofii-9052022/ar/c5-16313093>.

In the 64 secondary schools in Poland which offer the International Baccalaureate Diploma Programme (IBDP), Philosophy is an elective subject which can be chosen from the “Individuals and societies” module.⁵ However, that is rarely the case as Philosophy is usually replaced with the obligatory subject matters of the program, Theory of Knowledge (TOK), personal development program called Creativity, Action, Service (CAS), and research work called Extended Essay (EE). While some aspects of Philosophy are evident in TOK, their general approach is quite different.⁶ In other secondary schools which offer elements of bilingual instruction, the most frequent subject matters to be delivered in English are Maths, Physics, Geography and Chemistry. According to conducted study, Philosophy was the least popular subject to be taught in English in lower secondary schools in 2016.⁷

In the light of the above, Philosophy curricula in secondary schools are being reconsidered at an increasing rate. Assuming that the aim of secondary school is to prepare learners for further education and professional career and to help them become critical and reflective individuals, it is believed that at this level it would be more beneficial for teachers to try to cultivate a “philosophical mindset” in their learners rather than to instruct them in academic Philosophy.⁸ If we agree that Philosophy belongs in secondary schools, the remaining question appears to be what would be the best way to offer it.

This article attempts to explore the benefits of teaching Philosophy through the English Language with the use of the methodology of Content and Language Integrated Learning (CLIL). While the methodology of CLIL can be applied to any subject matter, the combination of CLIL, Philosophy and English appears to be especially advantageous due to the similarity of their methods and aims. Both Philosophy classes and the CLIL methodology are believed to enhance students’ transferable skills such as creative thinking and critical reasoning. It cannot be denied, however, that the CLIL method also presents considerable challenges and many teachers still feel underprepared for it.

⁵ See: International Baccalaureate Diploma Programme Subject Brief.

⁶ Cf. N. Le Nezet, C. White, D. Lee, G. Williams, *IB Philosophy. Being Human*, Oxford 2015, p. 5.

⁷ P. Romanowski, *CLIL Models in Polish Lower-Secondary Schools*. „Kwartalnik Neofilologiczny” 2018, nr 4, pp. 592–605.

⁸ Fouts, as cited in: J.R. Davis, *Socrates in Homeroom: A Case Study for Integrating Philosophy across a High School Curriculum*, “Teaching Philosophy” 2013, Vol. 36, No. 3, pp. 217–238.

2. The Role of Philosophy in Education

Philosophy (from Greek: philosophia, “love of wisdom”) is often defined as the systematized study of general and fundamental questions, such as those about existence, reason, knowledge, values, mind, and language.⁹ Therefore, according to this definition, Philosophy as a school subject ought to involve a critical analysis of ideas and concepts, an examination of theories and creative and imaginative efforts to solve real-world problems.

As mentioned, although in the past Philosophy was often regarded as “the first subject” and the subject that all others have emerged from, today it is not a part of a standard educational curriculum in Polish secondary schools. This may be partly due to the fact that it is still being regarded by many as an “elite”, academic discipline, which “(...) carries unfortunate connotations: impractical, unworldly, weird”.¹⁰ In a survey which referred to the former core curriculum for Philosophy (from 2008), many secondary teachers and learners in Poland claimed that the curriculum was “overloaded” and contained “excessive erudite baggage”. There was “too much content, sometimes without deepness”, as this overburden “makes it difficult to refer honestly discussed problems to the world and deal with questions posed by students”.¹¹ In this way, Philosophy became another school subject which focuses on giving answers rather than on formulating questions, and does not make a space for students to gain experience questioning and examining their own experiences and ideas.

While it is undoubtedly important to understand the context of philosophical debates and the way they draw upon the dialogue that has been established over thousands of years, scholars seem to agree that Philosophy should not be merely the study of other people’s ideas: “Philosophy is first of all the attempt to state clearly, and as convincingly and interestingly as possible, your own views. That is doing Philosophy, not just reading about how someone else has done it”.¹² If Philosophy lessons are supposed to have a positive impact on students’ achievement, their learning goals should be associated with “doing” Philosophy, and not

⁹ See: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/philosophy>.

¹⁰ S. Blackburn, *Think: A Compelling Introduction to Philosophy*, Oxford 1999, p. 1.

¹¹ M. Trepczyński, *Trends and Challenges of the School Philosophical Education in Poland*, in: eds. K. Dziurzyński, E. Duda, *What is New in the Field of Education?*, Warszawa 2019, p. 113.

¹² R. Solomon, K. Higgins, *The Big Questions: A Short Introduction to Philosophy*, Wadsworth 2013, p. XV.

only “studying” it: “It doesn’t make any sense to teach Philosophy if you don’t practice Philosophy. If you don’t philosophize”.¹³ Philosophy could be a subject which focuses on the development of learners’ critical thinking skills and encourages them to reflect on a diverse range of perspectives and interpretations. The ability to spot errors in reasoning, to make a point with clarity and precision, to analyze complex issues and arguments, and to think independently and creatively (to ‘think out of the box’) are the skills which are highly appreciated in XXI century.¹⁴

The benefits of studying Philosophy are in line with the general principles of humanistic education which supports the idea that “education should empower people to lead a meaningful and purposeful life by boosting their intellectual and emotional abilities as well as their other types of relationships, attitudes, values and thinking styles”.¹⁵ In the teen years, the crucible of the formation of personality, learners struggle with issues regarding time, death, personal identity, the meaning of life, the distinction between right and wrong, and many others. Especially in a school environment in which testing and standardized assessments seem to be the most important, studying Philosophy allows young people to stop and think about foundational questions.¹⁶

Philosophy is often referred to as a metadiscipline because it goes beyond individual disciplines. Scholars emphasize the huge cross-curricular appeal of Philosophy and the fact that students who learn to be creative, critical and mindful, will be this way not only in Philosophy classes but in all of their classes. The critical reasoning abilities are the transferable skills which are not bound to discipline specific content-based knowledge. Since Philosophy frequently draws upon the research done in science, mathematics, literary studies and other, it can provide students with evidence that can be used to determine positions and make arguments, and so it equips them for many of the challenges of a rapidly changing world.

¹³ Nomen, as cited in P. Tompkins, *A Critical Thinking Approach to Philosophy and History within a CLIL Context*. “CLIL Journal of Innovation and Research in Plurilingual and Pluricultural Education” 2019, Vol. 2, No. 1, p. 55.

¹⁴ S. Law, *Why Study Philosophy?*, “Think” 2013, No. 12, p. 5.

¹⁵ S. Ketabi, R. Zabihi, M. Ghadiri, *Critical Thinking across the ELT Curriculum: A Mixed Methods Approach to Analyzing L2 Teachers’ Attitudes Towards Critical Thinking Instruction*, “International Journal of Research Studies in Education” 2012, Vol. 2, No. 3, p. 16.

¹⁶ J.M. Lone, M. Green, *Philosophy in High Schools: Guest Editors’ Introduction to a Special Issue of Teaching Philosophy*, “Teaching Philosophy” 2013, Vol. 36, No. 3, pp. 213–215.

3. Philosophy and English as a Foreign Language

In today's world, the English language is not only the main language of communication between people around the world and an obligatory subject in all schools, but also the language of the Internet, as well as the language of science and academic research. The ability to speak English supports development of a global perspective and increases inter-cultural understanding.

Compared to other school classes, English as a Foreign Language and Philosophy share some common features which enable the development of various transferable skills. To a large extent, studying Philosophy is based on an analysis of language, which has a fundamental importance. The starting point of an analysis of a philosophical text in which a philosopher says "in this case you must be merciful, you must be understanding" is to ask ourselves whether we know what the difference between being "merciful" and "understanding" is.¹⁷ Linguistic skills are essential in order to practice Philosophy. Philosophical texts, on the other hand, can serve as a basis for practicing language skills, vocabulary, grammar and functions. Philosophy could also provide a variety of interesting topics which can be used for different speaking activities, which in turn raises motivation for language learning. The development of a wide range of general skills such as analysis, synthesis and critical thinking which are crucial in any problem solving subject could help students deal with different language exams, such as the newest version of the "Matura" exam. According to examiners, the 2023 version of this high-stake exam will pose a greater challenge on the students, as it will contain tasks that require distinguishing between facts and opinions, drawing conclusions, sequencing information, summarizing, paraphrasing, and other.¹⁸

Since both English classes and Philosophy classes offer an opportunity for discussing various social, scientific and psychological issues and comparing and contrasting cultures, they can be used in combination as a tool to increase students' international-mindedness. In addition to encouraging students to explore and draw upon a wide range of traditions and perspectives, both Philosophy and English classes also provide an opportunity to engage in an examination of concepts and debates of global significance.¹⁹ The introduction of philosophical top-

¹⁷ Nomen, as cited in P. Tompkins, *A Critical Thinking Approach...*, op. cit., p. 56.

¹⁸ See: A. Parr-Modrzewska, G. Śpiewak, *Matura 2023 – nowe wyzwanie. Analiza arkuszy pokazowych*, Warszawa 2022, p. 4.

¹⁹ Cf. N. Le Nezet, C. White, D. Lee, G. Williams, *IB Philosophy...* op. cit., p. 6.

ics through English can enrich the lessons by providing authentic material for discussion and enhance students' proficiency with the introduction of academic vocabulary. Elements of Logic may teach students how to organize arguments and think systematically, both of which are essential to good writing.²⁰ It has also been found that the introduction of a program to teach young children the basics of philosophical thinking in the United Kingdom schools has helped them progress in reading.²¹

While the English courses seem to be ideally suited to raise value questions, they are often focused on grammatical appropriateness, which in turn leads to meta-talk and disconnected, rather short and communicatively insignificant tasks at the expense of meaningful interaction in the target language.²² One of the contemporary teaching methodologies which is being used to respond to this issue is Content and Language Integrated Learning (CLIL).

4. Defining CLIL

The term Content and Language Integrated Learning (CLIL) is usually used as an umbrella term describing both learning content subject such as Maths or Geography through the medium of a foreign language and learning a foreign language by studying a content-based subject. CLIL refers to situations where subjects, or parts of subjects, are taught through a foreign language with dual-focused aims, namely the learning of content and the simultaneous learning of a foreign language.²³

The application of CLIL has been recommended at international level, as the Eurydice Report (2006)²⁴ and the recent Proposal for a Council Recommendation on a comprehensive approach to the teaching and learning of languages (2018)²⁵ show. According to the Recommendation, CLIL and teaching subjects through

²⁰ J.R. Davis, *Socrates in Homeroom...*, op. cit., p. 229.

²¹ See: <https://www.dur.ac.uk/news/allnews/thoughtleadership/?itemno=25234>.

²² M. Dakowska, *Why Does CLIL Work? A Psycholinguistic Perspective*, in: eds. M. Olpińska-Szkiełko, L. Bertelle, *Zweisprachigkeit und bilingualer Unterricht* ("Warschauer Studien zur Germanistik und zur Angewandten Linguistik", Vol. 18), Frankfurt am Main 2014, pp. 47–64.

²³ D. Marsh, *Bilingual Education & Content and Language Integrated Learning*, Paris 1994.

²⁴ See: *Content and Language Integrated Learning (CLIL) at School in Europe*, Brussels 2006, pp. 8–9.

²⁵ See: *Proposal for a Council Recommendation on a comprehensive approach to the teaching and learning of languages COM/2018/272 final – 2018/0128 (NLE)*.

a foreign language have proven efficient for different categories of learners. The European Commission has been investigating the state of bilingualism and language education since the 1990s, and has a clear vision of a multilingual Europe in which people can function in two or three languages. With increased contact between countries, there is an increase in the need for communicative skills in a second or third language and languages play a key role in curricula across Europe.

As mentioned previously, the basis of CLIL is that content subjects are taught and learnt in a language which is not the mother tongue of the learners. The underlying principle of CLIL refers to the belief that young people should be more effectively prepared for the multilingual and cultural requirements of the culturally, ethnically and linguistically diversified Europe where mobility is expanding.²⁶ “CLIL is to help the education sector to prepare today’s students for the world of work of today, and of tomorrow as well.”²⁷ The widely-adopted concept of multilingualism goes hand in hand with the role of CLIL and its implementation in a multicultural society where intercultural competence is an indispensable quality.

The lessons which contain elements of CLIL are usually organized through cross-curricular themes and projects, have multiple focuses and are guiding access to authentic learning materials and environments. An integral part of CLIL lessons is scaffolding, building on a student’s existing knowledge, skills, interests and experience, repackaging information in user-friendly ways, responding to different learning styles and fostering creative and critical thinking.²⁸

The main misconception about CLIL is that it simply means teaching a subject matter such as Chemistry in another language, such as English. This stands in contrast with the principles of CLIL. A Chemistry lesson in English is still only a Chemistry lesson. Meanwhile, a proper CLIL Chemistry lesson in English is supposed to simultaneously teach Chemistry and English language, and contain both subject-specific and functional expressions needed to communicate within the subject.

²⁶ E.M. Gierlinger, *Teaching CLIL?*, “Journal of Immersion and Content-Based Language Education” 2017, Vol. 5, No. 2, pp. 187–213.

²⁷ S.A. Montalto, L. Walter, M. Theodorou, M. Chrysanthou, *The CLIL Guidebook*, 2016, p. 8.

²⁸ Cf. P. Mehisto, D. Marsh, M.J. Frigol, *Uncovering CLIL. Content and Language Integrated Learning in Bilingual and Multilingual Education*, Oxford 2014, pp. 29–30.

5. The Main Features of CLIL Methodology

The methodology of CLIL is strongly connected to other educational theories such as Bloom's Taxonomy, the Zone of Proximal Development (ZPD) by Vygotsky, and Howard Gardner's Theory of Multiple Intelligences.²⁹ On the basis of its language-driven or concept-driven character, scholars often distinguish between "soft" and "hard" CLIL. In a "Soft CLIL" approach, teaching and learning is focused mainly on the language and is language-driven, therefore it is the language learning that is the main objective. In a "Hard CLIL" approach, the main objective is the subject matter and therefore both teaching and learning are content-driven.³⁰

Coyle (2010) developed a conceptual model of four guiding principles upon which a CLIL program can be built, called the "The 4Cs Framework" or "The 4 Cs of CLIL". It integrates the building elements for effective CLIL practice and suggests what are some of the questions that teachers should ask themselves in the planning process:

1. Content, which refers to acquiring and creating the knowledge, skills and understanding related to specific elements of a defined curriculum.
Questions to be asked: What is the topic? What will I teach? What will the students learn? What are my teaching aims and objectives? What are the learning outcomes?
2. Communication, which refers to using content-driven language while interacting with other people. In other words, using language to learn while learning to use the language.
Questions to be asked: What language do the students need to work with the content? Which specialized vocabulary and phrases? What kind of talk will they engage in? Will I need to check out key grammatical coverage of a particular tense or feature, i.e. comparatives and superlatives? What about the language of tasks and classroom activities? What about discussion and debate?

²⁹ See: L. Dale, W. Van der Es, R. Tanner, S. Timmers, *CLIL Skills*, Leiden 2011, pp. 76, 99, 249. Cf. *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals*, ed. B.S. Bloom, London 1956; L. Vygotsky, *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*, Cambridge 1978; H.E. Gardner, *Intelligence Reframed: Multiple Intelligences for the 21st Century*, New York 1999.

³⁰ P. Ball, K. Kelly, J. Clegg, *Putting CLIL into Practice*, Oxford 2015, p. 27.

3. Cognition, which refers to promoting learning and thinking processes related to content and language, emphasizing higher-order thinking skills and developing thinking skills which link concept formation (abstract and concrete), understanding and language.

Questions to be asked: What thinking skills are demanded of learners (e.g. identifying, classifying, reasoning, generalizing)?, What kind of questions must I ask in order to go beyond “display” questions? Which tasks will I develop to encourage higher order thinking?

4. Culture, which refers to developing intercultural understanding and promoting global citizenship as well as exposure to alternative perspectives and shared understandings, which deepens awareness of otherness and self.

Questions to be asked: What are the cultural implications of the topic? How does the CLIL context allow for “value added”? What about the awareness of otherness and self? How does this connect with all the Cs?³¹

At the stage of the task design, for an effective integration of the third “C” – Cognition (thinking) into the CLIL teaching materials, methodologists recommend its further development with the use of the methodological framework of the Bloom’s Taxonomy. The Bloom’s Taxonomy is a hierarchical model of six thinking skills categorised according to their cognitive difficulty,³² and it is divided into six categories: remembering, understanding, applying, analysing, evaluating and creating. According to Bloom, remembering, understanding and applying require lower order thinking skills (LOTS), while analysing, evaluating and creating require higher order thinking skills (HOTS). Therefore, teachers need to ask their learners both questions which encourage lower order thinking skills (LOTS), e.g. the “what”, “when”, “where” and “which” questions, and questions which demand higher order thinking skills (HOTS), such as the “why” and “how” questions.

The practical application of the The 4Cs of CLIL to teaching Philosophy will be further developed in the next sections of this article.

³¹ D. Coyle, *CLIL. Planning Tool for Teachers*, Nottingham 2005, p. 5; D. Coyle, P. Hood, D. Marsh, *CLIL: Content and Language Integrated Learning*, Cambridge 2010, pp. 41–42.

³² P. Mehisto, D. Marsh, M.J. Frigol, *Uncovering CLIL...*, op. cit., pp. 154–155.

6. The Benefits of CLIL

The benefits of CLIL may be seen in terms of fostering cultural awareness and internationalization, enhancing the learner's language proficiency, promoting of linguistic diversity and preparing learners for both study and working life. If it is implemented well, CLIL helps learners to develop multilingual interests and attitudes and increases their general motivation.

CLIL remains in contrast with many other methods of foreign language teaching which are mostly preoccupied with language forms and grammar, and which stand in clear conflict with the experience and observation of language functioning in the real world, in which it is inseparable from its meaning. Conversely, CLIL is valued as a system which can accomplish both the goal of teaching language "per se" and the subject matter at the same time. Moreover, CLIL seems to be a workable solution for foreign language learning because it creates natural reasons for communication. Rather than offering tasks which are grammar-focused, disconnected from their broader context, not always meaningful and therefore hard to remember, types of form-focused activities in CLIL are subordinated to the dominating meaningful nature of the content-focused syllabus and therefore function as more practical experience of the learner.³³

However, arguably the most important benefit of CLIL is that it induces the learner to be more cognitively active during the learning process.³⁴ Scholars emphasize the fact that learning the language and the subject matter at the same time has important consequences for learning in general in the sense that the brain is fundamentally altered.³⁵ In the course of learning, the more operations

³³ M. Dakowska, *Why Does CLIL Work?...*, op. cit., p. 54.

³⁴ Cf. K. Bamford, D. Mizokawa, *Additive-Bilingual (Immersion) Education: Cognitive and Language Development*, "Language Learning" 1991, Vol. 41, No. 3, pp. 413–429; E. Bialystok, *Consequences of bilingualism for cognitive development*, in: eds. J. Kroll, A. De Groot, *Handbook of Bilingualism: Psycholinguistic Approaches*, Oxford, 2005, pp. 417–431; V. Cook, *The Consequences of Bilingualism for Cognitive Processing*, in: eds. A. De Groot, J. Kroll, *Tutorials in Bilingualism*. Mahwah, NJ 1997, pp. 279–299; A.-K. Jäppinen, *Thinking and Content Learning of Mathematics and Science as Cognitive Development in Content and Language Integrated Learning (Clil): Teaching through a Foreign Language in Finland*, "Language and Education" 2005, Vol. 19, No. 2, pp. 148–169; P. Van de Craen, E. Ceuleers, K. Mondt, *Cognitive Development and Bilingualism in Primary Schools: Teaching Maths in a Clil Environment*, in: eds. D. Marsh, D. Wolff, *Diverse Contexts – Converging Goals. CLIL in Europe*, Frankfurt am Main 2007, pp. 185–200.

³⁵ S.-J. Blakemore, U. Frith, *The Learning Brain. Lessons for Education*, Oxford 2005, p. 121.

the brain has to perform to complete the task, the longer and more successfully the material is stored.³⁶

In this way, CLIL is more than just another method of language learning. It has implications for the learning process as a whole and is as such an innovative way of looking at language education and education in general.³⁷

7. The Challenges of CLIL

There is no doubt that the CLIL method presents a considerable challenge both for teachers and students. The learning of subject matters such as Chemistry or Maths, which are demanding enough in themselves, gets even more complicated with the fact that it is delivered in a foreign language.

As for the implementation of CLIL into teaching practice, the aforementioned Eurydice Report summarized some major challenges and obstacles which may be encountered by the schools.³⁸ Many countries face a big shortage of teachers trained in CLIL instruction, and teachers themselves complain about a greater additional workload and a shortage of CLIL training programs. The teachers are concerned that they will not find adequate materials for their classes, and they are unsure whether they should assess content, language or both. Finding materials geared to CLIL is not easy, as such materials not only have to be available in the target language but also cover subjects in the national curriculum. Some countries also emphasize the high cost of introducing CLIL and the non-supportive national legislation or local educational authorities.

The implementing of CLIL requires a re-think of the traditional concepts of the language classroom and the language teacher. Subject teachers do not always feel confident about their English language level, and language teachers need to feel confident about subject knowledge. Many teachers may be unwilling to take on the responsibility, especially since most current CLIL programs remain experimental. The scarcity of CLIL teacher-training programs suggests that the

³⁶ M. Żylińska, *Neurodydaktyka języków obcych. Nauczanie języków obcych w świetle badań nad mózgiem*, „Języki Obce w Szkole” 2010, nr 6, s. 5–18.

³⁷ P. Van de Craen, K. Mondt, L. Allain, Y. Gao, *Why and How CLIL Works. An Outline for a CLIL Theory*, “Vienna English Working Papers” 2007, Vol. 16, pp. 70–78.

³⁸ *Content and Language Integrated Learning (CLIL) at School...*, op. cit., pp. 51–52.

majority of teachers working on bilingual programs may be ill-equipped to do the job adequately.

The learners' parents, likewise, are concerned about the insufficient linguistic competences of the learners to learn content through foreign language. As mentioned previously, the biggest obstacle in learning CLIL is the double challenge of learning both a foreign language and a subject matter through the foreign language at the same time. Some experts in the field suggest that understanding of the content may be reduced by the lack of language competence and that if language ability can be increased by content-based learning, it is only after a certain stage. The application of foreign language may slow down the learning process, which may result in a smaller quantity of stored content and the insufficient knowledge of foreign language may result in the oversimplification of the content.³⁹

Despite many limitations concerned with CLIL, the need for language teaching reform in the face of globalization has made CLIL a well-established part of education systems across Europe.

8. Applying the CLIL methodology to a Philosophy lesson

The greatest challenge for CLIL teachers is to develop materials and tasks which are linguistically accessible while being cognitively demanding.⁴⁰ Within a CLIL lesson, the content is the starting point of the planning process, and it is indispensable to think in advance of both the teaching aims and objectives and the learning outcomes.

CLIL methodologists emphasize "the high level of authenticity of purpose which can be achieved through CLIL".⁴¹ The term "authentic" is often used to describe materials which were not originally designed in order to be language learning materials. The adaptation of authentic philosophical texts for CLIL Philosophy lessons may include shortening longer texts, adding visuals, web links and videos, inserting a word bank or a glossary, as well as simplifying and high-

³⁹ C. Dalton-Puffer, *Discourse in Content and Language Integrated Learning. CLIL Classrooms*, Amsterdam 2007, p. 5.

⁴⁰ D. Coyle, *CLIL. Planning Tool...*, op. cit., p. 8.

⁴¹ D. Coyle, P. Hood, D. Marsh, *CLIL: Content...*, op. cit., p. 5.

lighting useful language in the text. A text with subtitles, visuals or input divided into steps is usually easier to process than one long, dense text.

The authentic philosophical texts, not only those written by British and American philosophers, could help teachers avoid tasks of little importance and offer original material for discussion. However, the philosophical texts are also a considerable challenge for the average English language teacher and learner, as they are generally written with an audience of first language speakers in mind. This means that most of them are full of complex grammar and vocabulary and contain deep cultural and sociological references. As in case of literature, authors expect the reader to be able to pick up nuances of meaning and lexical connotations.⁴² For this reason, the input used during the lessons of Philosophy through CLIL must be chosen very carefully, as it may happen that the input at the right cognitive level could use language which is too difficult for the learners, while input at the right language level may not be challenging enough in terms of content.⁴³ The teacher, therefore, needs to make sure that the content makes the right intellectual demands on the learners, and it must be provided at the appropriate level of English.

It is also important to keep in mind that each subject in the school curriculum is defined by its own characteristic language features. For example, the language of Geography contains many prepositions and present tenses, the language of History is in the past tense right from the start, Science subjects are often concerned with the language of hypotheses ('if' sentences), and Physical Education makes frequent use of imperatives. Therefore, the core feature of a CLIL lesson is to introduce subject-specific terminology. For example, if during a Biology lesson this would include terms like "trachea" and verbs like "inhale" and "exhale", during Philosophy lesson the teacher may have to explain terms like "vagueness" or "intentionality", as well as some general academic expressions such as "to infer from" or "utterance". However, since students are learning in a foreign language, apart from subject-specific language there may also be gaps in their everyday language. Learners may need the language of comparison and contrast, describing a process, but they also may need certain discourse markers, adverb phrases or prepositional phrases.

⁴² R.S. Pinner, *Unlocking Literature through CLIL*, in: eds. S. Izumi, M. Ikeda, Y. Watanabe, *CLIL: New Challenges in Foreign Language Education*, Tokyo 2012, p. 5.

⁴³ L. Dale, W. Van der Es, R. Tanner, S. Timmers, *CLIL Skills*, op. cit., p. 39.

As mentioned, a useful tool to plan tasks and linking thinking to language in CLIL is the 4Cs Framework.⁴⁴ Below is an example of how The 4Cs Framework could be practically applied to a Philosophy lesson in English based on Plato's "Allegory of the Cave", a standard text included in Philosophy curricula in secondary schools.

Table 1. CLIL Lesson Plan – "The Allegory of the Cave". CEFR⁴⁵ Level: B1–B2.

Topic: Plato's "Allegory of the Cave"
Plato's famous "Allegory of the Cave", written around 380 BCE, is one of the most important and influential passages of "The Republic", and is considered a staple of Western literature. It vividly illustrates the concept of Idealism as it was taught in the Platonic Academy. In this dialogue, Socrates (the main speaker) explains to Plato's brother Glaukon that we all resemble captives who are chained deep within a cavern, who do not yet realize that there is more to reality than the shadows they observe fleeting across the rock wall before them.
Timing/ Number of sessions: 2–3
Resources and materials: 1. Text (excerpts): Eyer S. 2009. "Translation from Plato's Republic 514b–518d ("Allegory of the Cave"). 2. Ted-Ed Video: "Plato's Allegory of the Cave – Alex Gendler". 3. Pictures, word lists, additional grammar exercises on Second conditional.
Content
Content Analysis: The language of the text is neither formal nor informal. Some expressions may appear literary and poetic to students and may require explanation ("No, by Zeus", "luminous realms"). The text also contains some academic (i.e. "discern", "dwelling") and low frequency (i.e. "serf", "cavern") words.
Content objectives: 1. To understand and explain who Plato was. 2. To be able to discuss the Allegory of the Cave.
Language objectives: 1. To be able to read and comprehend original philosophical texts. 2. To be able to express opinions. 3. To revise grammar: using Second Conditional sentences for hypothesizing.
Communication

⁴⁴ D. Coyle, P. Hood, D. Marsh, *CLIL: Content...*, op. cit., pp. 41–42.

⁴⁵ The Common European Framework of Reference for Languages (CEFR) is an international standard for describing language ability. It describes language ability on a six-point scale, from A1 for beginners, up to C2 for those who have mastered a language.

Skills: Reading/Listening/Speaking/Writing
Language for learning: “Plato states that...” , “The philosopher argues that...”, “The message of this story is...”, “The “Allegory” is trying to tell us that...”.
Language of learning: Second Conditional Sentences (examples from the text): 1. “Look again, and think about what would happen if they were released from these chains and these misconceptions.” 2. “What do you think his reaction would be if someone informed him that everything he had formerly known was illusion and delusion (...).” 3. “Now, if he was forced to look directly at the firelight, wouldn’t his eyes be pained?”
Cognition
Distinguishing, Comparing, Analyzing, Prioritizing, Predicting.
Discussion. Examples of Higher Order Thinking Skills questions to be used: 1. Is there anything in our world which resembles the cave? Or to put it another way, what sorts of things shackle the mind? 2. To what extent do you find the idea that people can confuse “shadows” with “reality” relevant today? 3. What are some things the allegory suggests about the process of education? 4. Would you escape from the cave? Why or why not?
Culture
1. Understanding the context of Greek Philosophy as the foundation of the western tradition of thought. 2. Comparing how each culture has pursued wisdom using different methodologies and with different areas of interest.

9. Conclusion

Content and Language Integrated Learning (CLIL) has now been implemented in many different types of learning environments in Poland. However, it is mostly being mentioned in the context of teaching science subjects, such as Maths or Chemistry, and its potential has still not been fully exploited in the context of teaching Philosophy.

There is no doubt that any further expansion of CLIL in secondary schools will require considerable amount of work on the part of the teachers. Given the already overloaded curricula, it is understandable that a lot of teachers find it difficult to develop additional ideas and put extra effort into planning their lessons. However, as this article intended to demonstrate, teaching Philosophy through

the English language with the use of CLIL methodology seems to be a particularly beneficial combination, as Philosophy is to a large extent concerned with meaning, understanding, or the clarification of language. If studying Philosophy through CLIL helps students improve their transferable skills, then it should be possible to make the case that it could help bridge the gap between secondary school and university level work and foster greater academic success. Mainstream Philosophy courses may be greatly improved by incorporating elements of CLIL while still retaining their instructional aims. Learners at any age and level may benefit from learning Philosophy through CLIL, as long as it is previously selected to a degree and extent which is relevant to the learners and adjusted to their needs. It is worth arguing, therefore, that the benefits of CLIL Philosophy instruction outweigh the costs of implementing it and that all attempts to introduce Philosophy through CLIL into secondary school lessons should be valued.

For present and future teachers who wish to bring CLIL into their Philosophy lessons, there are already some opportunities worth considering. Students of English Studies can attend CLIL modules as part of their pedagogical training at Universities. School teachers of all subjects have a possibility to take part in summer training sessions about CLIL in English offered as part of the Erasmus program. At the same time, many teachers of English decide to undertake post-graduate studies which allow them to teach another subject matter, Philosophy being among them. An important factor in making the CLIL approach successful is to work in teams, therefore, the language and content teachers ideally need to work together to develop lessons that support each other.

An important part of this support is to have access to materials that will help teachers plan their CLIL lessons without an excessive investment in time. The conceptual model of the four components of CLIL, “The 4Cs Framework” is a useful tool that could make the planning of a lesson easier. At present, there are still very few CLIL materials available that fully address the needs of secondary students and their teachers. This article was written in the hope that this field will continue to expand.

Bibliography

- Ball P., Kelly K., Clegg J., *Putting CLIL into Practice*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Bamford K., Mizokawa D., *Additive-bilingual (Immersion) Education: Cognitive and Language Development*, "Language Learning" 1991, Vol. 41, No. 3, pp. 413–429, <https://doi.org/10.1111/j.1467-1770.1991.tb00612.x>.
- Bialystok E., *Consequences of Bilingualism for Cognitive Development*, in: *Handbook of Bilingualism: Psycholinguistic Approaches*, eds. J. Kroll, A. De Groot, Oxford University Press, Oxford 2005, pp. 417–431.
- Blackburn S., *Think: A Compelling Introduction to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1999.
- Blakemore S.-J., Frith U., *The Learning Brain. Lessons for Education*, Blackwell, Oxford 2005, <https://doi.org/10.1111/j.1467-7687.2005.00434.x>.
- Bloom B.S. (ed.), *Taxonomy of Educational Objectives: The Classification of Educational Goals*, Longmans, London 1956.
- Cook V., *The Consequences of Bilingualism for Cognitive Processing*, in: eds. A. De Groot, J. Kroll, *Tutorials in Bilingualism*, Erlbaum, Mahwah, NJ 1997, pp. 279–299.
- Coyle D., *CLIL. Planning Tool for Teachers*, University of Nottingham, Nottingham 2005.
- Coyle D., Hood P., Marsh D., *CLIL: Content and Language Integrated Learning*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, <https://doi.org/10.1017/9781009024549>.
- Dakowska M., *Why Does CLIL Work? A Psycholinguistic Perspective*, in: eds. M. Olpińska-Szkiełko, L. Bertellem, *Zweitsprachigkeit und bilingualer Unterricht* ("Warschauer Studien zur Germanistik und zur Angewandten Linguistik", Vol. 18), Frankfurt am Main 2014, pp. 47–64.
- Dale L., Van der Es W., Tanner R., Timmers S., *CLIL Skills*. ICLON, Universiteit Leiden, Leiden 2011.
- Dalton-Puffer C., *Discourse in Content and Language Integrated Learning. CLIL Classrooms*, John Benjamins Publishing, Amsterdam 2007, <https://doi.org/10.1075/llt.20>.
- Davis J.R., *Socrates in Homeroom: A Case Study for Integrating Philosophy Across a High School Curriculum*, "Teaching Philosophy" 2013, Vol. 36, No. 3, pp. 217–238, <https://doi.org/10.5840/teachphil201336331>.

- Eyer S., *Translation from Plato's Republic 514b–518d ("Allegory of the Cave")*, "Ahi-man: A Review of Masonic Culture and Tradition" 2009, Vol. 1, pp. 73–78.
- Gardner H.E., *Intelligence Reframed: Multiple Intelligences for the 21st Century*, Basic Books, New York 1999.
- Gierlinger E.M., *Teaching CLIL?*, "Journal of Immersion and Content-Based Language Education" 2017, Vol. 5, No. 2, pp. 187–213, <https://doi.org/10.1075/jicb.5.2.02gie>.
- Jäppinen A.-K., *Thinking and Content Learning of Mathematics and Science as Cognitive Development in Content and Language Integrated Learning (CLIL): Teaching Through a Foreign Language in Finland*, "Language and Education" 2005, Vol. 19, No. 2, pp. 148–169, <https://doi.org/10.1080/09500780508668671>.
- Ketabi S., Zabihi R., Ghadiri M., *Critical Thinking across the ELT Curriculum: A Mixed Methods Approach to Analyzing L2 Teachers' Attitudes Towards Critical Thinking Instruction*, "International Journal of Research Studies in Education" 2012, Vol. 2, No. 3, pp. 15–24, <https://doi.org/10.5861/ijrse.2012.189>.
- Law S., *Why Study Philosophy?*, "Think" 2013, No. 12 (Spring 2013), <https://doi.org/10.1017/S1477175613000109>.
- Le Nezet N., White C., Lee D., Williams G., *IB Philosophy. Being Human*. Print and Online Pack: Oxford IB Diploma Programme, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Lone J.M., Green, M., *Philosophy in High Schools: Guest Editors' Introduction to a Special Issue of Teaching Philosophy*. "Teaching Philosophy" 2013, Vol. 36, No. 3, pp. 213–215, <https://doi.org/10.5840/teachphil201336335>.
- Marsh D., *Bilingual Education & Content and Language Integrated Learning*, International Association for Cross-cultural Communication, Language Teaching in the Member States of the European Union (Lingua), University of Sorbonne, Paris 1994.
- Mehisto P., Marsh D., Frigol M.J., *Uncovering CLIL. Content and Language Integrated Learning in Bilingual and Multilingual Education*, Macmillan Education, Oxford 2014.
- Montalto S.A., Walter L., Theodorou M., Chrysanthou M., *The CLIL Guidebook*, 2016, URL: <https://languages.dk/archive/clil4u/book/FINAL%20-%20THE%20UPDATED%20CLILSTORE%20GUIDEBOOK%20-%20DECEMBER%202021.pdf>.

- Parr-Modrzewska A., Śpiewak G., *Matura 2023 – nowe wyzwanie. Analiza arkuszy pokazowych*, Macmillan Polska, Warszawa 2022.
- Pinner R.S., *Unlocking Literature through CLIL*, in: eds. S. Izumi, M. Ikeda, Y. Watanabe, *CLIL: New Challenges in Foreign Language Education*, Sophia University Press, Tokyo 2012.
- Romanowski P., *CLIL Models in Polish Lower-Secondary Schools*, „Kwartalnik Neofilologiczny” 2018, nr 4, pp. 592–605, <https://doi.org/10.24425/kn.2018.125006>.
- Solomon R., Higgins K., *The Big Questions: A Short Introduction to Philosophy*, Cengage Learning, Wadsworth 2013.
- Tompkins P., *A Critical Thinking Approach to Philosophy and History within a CLIL Context*, “CLIL Journal of Innovation and Research in Plurilingual and Pluricultural Education” 2019, Vol. 2, No. 1, pp. 55–57, <https://doi.org/10.5565/rev/clil.23>.
- Trepczyński M., *Trends and Challenges of the School Philosophical Education in Poland*, in: eds. Dziurzyński K., Duda E., *What is New in the Field of Education?*, Publishing House of The Maria Grzegorzewska University, Warszawa 2019.
- Van de Craen P, Mondt K., Allain L., Gao Y., *Why and How CLIL Works. An Outline for a CLIL Theory*, “Vienna English Working Papers” 2007, Vol. 16, pp. 70–78.
- Van de Craen P, Ceuleers E., Mondt K., *Cognitive Development and Bilingualism in Primary Schools: Teaching Maths in a Clil Environment*, in: eds. Marsh D., Wolff D., *Diverse Contexts – Converging Goals. CLIL in Europe*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2007, pp. 185–200.
- Vygotsky L., *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*, Harvard University Press, Cambridge 1978.
- Weller C., *Schools Are Starting to Teach Kids Philosophy – and It’s Completely Changing the Way Students Think*, “Insider”, 31 July 2007, URL: <https://www.businessinsider.com/teaching-philosophy-in-schools-has-huge-impacts-2015-7?IR=T>.
- Żylińska M., *Neurodydaktyka języków obcych. Nauczanie języków obcych w świetle badań nad mózgiem*, „Języki Obce w Szkole” 2010, nr 6, s. 5–18.

Online sources

Content and Language Integrated Learning (CLIL) at School in Europe, Eurydice, European Commission, Brussels 2006, <https://op.europa.eu/en/publication-detail/-/publication/756ebdaa-f694-44e4-8409-21eef02c9b9b> (access date: 14.07.2022).

Proposal for a Council Recommendation on a comprehensive approach to the teaching and learning of languages COM/2018/272 final – 2018/0128 (NLE), <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?uri=COM%3A2018%3A272%3AFIN> (access date: 14.07.2022).

International Baccalaureate Diploma Programme Subject Brief, <https://www.ibo.org/globalassets/new-structure---wip/recognition/pdfs/philosophyh-12016englishw.pdf> (access date: 14.07.2022).

<https://www.dur.ac.uk/news/allnews/thoughtleadership/?itemno=25234> (access date: 14.07.2022).

https://www.culturalpolicies.net/country_profile/poland-5-1/ (access date: 14.07.2022).

<https://www.cambridgeenglish.org/exams-and-tests/cefr/> (access date: 14.07.2022).

<https://tvn24.pl/polska/filozofia-w-szkolach-po-reformie-edukacji-jest-jej-wiecej-4135115> (access date: 14.07.2022).

<https://strefaedukacji.pl/matura-2022-filozofia-poziom-rozszerzony-za-nami-zobacz-arkusz-cke-jak-wygladal-egzamin-maturalny-z-filozofii-9052022/ar/c5-16313093> (access date: 14.07.2022).

<https://www.merriam-webster.com/dictionary/philosophy> (Access date: 14.07.2022).

Summary

This article explores the practical application of the methodology of Content and Language Integrated Learning (CLIL) to teaching Philosophy in English at the secondary level. Relevant issues, such as the current situation of philosophical education in secondary schools in Poland and the challenges related to CLIL, are outlined. In the article, I put emphasis on the fact that although the CLIL methodology can be applied to any school subject, the combination of Philosophy and the English language appears to be particularly advantageous for the learner as

it is believed to enhance students' various transferable skills and to prepare them for university level work.

Key words: Content and Language Integrated Learning (CLIL), English as a Foreign Language, teaching Philosophy, The 4Cs Framework, secondary education, bilingual education

Streszczenie

Nauczanie filozofii w języku angielskim metodą zintegrowanego kształcenia przedmiotowo-językowego (CLIL)

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie możliwości zastosowania metody zintegrowanego kształcenia przedmiotowo-językowego (CLIL) do nauczania filozofii w języku angielskim na poziomie liceum. Artykuł przybliży istotne kwestie takie jak wyzwania związane z nauczaniem filozofii w szkołach średnich w Polsce oraz trudności i bariery mogące wynikać z nauczania przy pomocy CLIL. W artykule staram się wykazać, że choć CLIL można zastosować do dowolnego szkolnego przedmiotu, połączenie nauczania języka angielskiego z nauczaniem filozofii wydaje się być szczególnie fortunne, gdyż może podnieść kompetencje kluczowe uczniów i lepiej przygotować ich do dalszej edukacji na poziomie wyższym.

Słowa kluczowe: zintegrowane kształcenie przedmiotowo-językowe (CLIL), język angielski, nauczanie filozofii, koncepcja 4c, liceum, nauczanie dwujęzyczne

Pluralizm aletyczny Lyncha, czyli o wartości prawdy w czasie postprawdy

Recenzja książki: Michael Patrick Lynch, *Prawda i życie. Dlaczego prawda jest ważna*, tłum. Dawid Misztal, seria „Kim jest Człowiek?”, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2020, s. 491

Katarzyna Filutowska
(Uniwersytet Warszawski, Wydział Filozofii)

Prawda stanowi niezwykle ważną wartość w naszym życiu, zarówno osobistym, jak i społecznym. Choć pozornie może się wydawać, że brzmi to jak truizm, w rzeczywistości wcale nie jest oczywiste, czego dowodzą liczne w dzisiejszych czasach próby rozmycia tego pojęcia i olbrzymia popularność takich zjawisk, jak postprawda, fake newsy czy różne rodzaje manipulacji i upiększeń, które – jak pisze Ralph Keyes – pozwalają tym, którzy je stosują, funkcjonować „w etycznej szarej strefie” i „oszukiwać bez poczucia nieuczciwości”¹. Może dlatego po okresie fascynacji postmodernistycznym relatywizmem w tej dziedzinie, która miała miejsce w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, pojawiły się różnorodne próby obrony zagadnienia prawdy obiektywnej. Mam tutaj na myśli takie książki, jak chociażby *Czas postprawdy. Nieszczerość i oszustwa w codziennym życiu* wspomnianego już Ralpha Keyesa czy *Prawda i życie. Dlaczego prawda jest ważna* Michaela Patricka Lyncha (obydwie ukazały się zresztą w tym samym roku).

Interesujący nas tutaj – wciąż mało znany w Polsce – filozof jest, podobnie jak na przykład Crispin Wright, reprezentantem tak zwanego pluralizmu ale-

¹ R. Keyes, *Czas postprawdy. Nieszczerość i oszustwa w życiu codziennym*, tłum. P. Tomanek, Warszawa 2017, s. 15.

tycznego, autorem między innymi takich prac jak *Truth in Context. An Essay on Pluralism and Objectivity*, w której głosi pogląd, że prawda jest obiektywna, może ona jednak występować w więcej niż jednej formie, a jako taka zawsze zależy do pewnego stopnia od kontekstu i typu dyskursu. Wynika z tego, że może istnieć więcej niż jeden prawdziwy opis jednej i tej samej rzeczywistości – ten, kto go dokonuje, może bowiem patrzeć z różnych perspektyw i brać pod uwagę różnorodne jej aspekty, w różny sposób definiować używane pojęcia i terminy, stosować rozmaite schematy pojęciowe etc.² W *Prawdzie i życiu* Lynch broni bardzo zbliżonej koncepcji, chociaż jednocześnie – zgodnie z jego deklaracjami – publikacja ta ma nieco inny charakter, ponieważ zawiera intencjonalną polemikę nie tylko z teoriami postmodernistycznymi i relatywistycznymi, ale także z rozpowszechnionymi w tak zwanym dyskursie publicznym potocznymi poglądami, które pośrednio lub bezpośrednio zakładają, że prawda jest względna lub że w ogóle nie istnieje. W tej sytuacji pluralizm aletyczny Lyncha byłby rodzajem „relatywizmu bez nihilizmu” – w tym sensie, że chociaż dopuszcza możliwość, iż niektóre prawdy, na przykład takie, które dotyczą prawa, „mogą być bardziej zależne od kaprysów kontekstu niż inne”³ (powiedzmy: takie jak to, czy za moim oknem faktycznie rośnie drzewo), zakłada jednocześnie, że prawda jest zawsze jakaś, taka, a nie inna, i że myśląc logicznie i racjonalnie, jesteśmy w stanie ją ustalić i odróżnić od tego, co z pewnością nią nie jest, przy czym rozstrzygające znaczenie ma tutaj sama rzeczywistość, której dany opis dotyczy.

Książka Lyncha zawiera zatem konsekwentną obronę obiektywizmu w kwestii prawdy, jednak takiego, który uwzględnia pewne elementy koncepcji relatywistycznych. Zgodnie z założeniami pluralizmu aletycznego dopuszcza bowiem, że rzeczywistość może być prawdziwie opisywana na wiele różnych sposobów, przy użyciu bardzo różnorodnych języków i w ramach odmiennych dyskursów (na przykład artystycznego, naukowego, metafizycznego czy religijnego). Teoria ta znajduje zresztą odzwierciedlenie także w sposobie ujęcia zagadnienia prawdy, które autor rozważa wieloaspektowo, a więc zarówno jako wartość poznawczą, jak i etyczną, społeczną oraz polityczną.

Swoje analizy zaczyna od konstatacji, że chociaż z punktu widzenia bardzo wielu ludzi pytanie o prawdę ma charakter w gruncie rzeczy głęboko retorycz-

² Por. M.P. Lynch, *Truth in Context. An Essay on Pluralism and Objectivity*, Cambridge, MA–London 1998.

³ M.P. Lynch, *Prawda i życie. Dlaczego prawda jest ważna*, tłum. D. Misztal, Łódź 2020, s. 123.

ny, jest ona ważna, a nawet więcej – jest sprawą „najwyższej wagi”, i to zarówno „w życiu osobistym, jak i społecznym”⁴. Jak pisze, to właśnie jest główna teza, której broni w swojej pracy i do której zamierza przekonać czytelników. Sprowadza się ona do czterech truizmów, których charakterystyka ma pomóc zrozumieć, co to znaczy, że prawda jest ważna, a więc – po pierwsze – do tego, że jest ona obiektywna, po drugie – do tego, że jest dobra, po trzecie – że stanowi wartościowy cel dociekań i wreszcie – po czwarte – że „prawdą warto się przejmować ze względu na nią samą”⁵.

Są to dosyć oczywiste założenia, ponieważ zdecydowana większość z nas zgodziłaby się z nimi i byłoby tak niezależnie od tego, czy pytalibyśmy o tę kwestię zawodowych filozofów, czy zwykłych ludzi. Ma tego dowodzić chociażby opisany przez Hilary’ego Putnama eksperyment typu *brain in the vat* (czyli „mózg w naczyniu”), który Lynch przytacza we własnej – nieco zmodyfikowanej, jednak zachowującej sens oryginału – wersji. W sytuacji hipotetycznego wyboru między byciem na stałe podłączonym do wytwarzającej jedynie przyjemne, choć iluzoryczne doznania maszyny symulującej rzeczywistość a życiem w niedoskonałym świecie, w którym jesteśmy narażeni na ból i cierpienie, większość ludzi wybiera to drugie, właśnie dlatego że nie chcemy żyć wyłącznie iluzją, nawet gdyby miała być najwspanialsza. Chcemy po prostu znać prawdę, i to nawet wtedy, kiedy jest ona trudna. Albo, inaczej mówiąc, chcemy być intelektualnie uczciwymi ludźmi, którzy są „gotowi dążyć do prawdy, nawet kiedy jest to niebezpieczne, niewygodne albo kosztowne”⁶. Oczywiście kierujemy się w tym momencie także względami pragmatycznymi, ponieważ trudno skutecznie działać i podejmować trafne decyzje, kiedy mamy błędne wyobrażenie o rzeczywistości, której mają one z założenia dotyczyć. Nie zmienia to faktu, że to właśnie prawda jest naszą „podstawową preferencją”⁷ i wartością, która jest dla nas ważna jako taka.

Skoro jednak istnieje – przynajmniej w pewnej mierze – powszechna zgoda co do tego, że prawda jest obiektywna, skąd biorą się nieporozumienia co do tego, czym właściwie ona jest? Zdaniem Lyncha w potocznym myśleniu funkcjonują jednocześnie różnorodne mity na ten temat, które bywają mylone z oczywistymi założeniami. Zarazem jednak istnieją liczne błędne teorie filozoficzne, które wypaczają nasz pogląd na prawdę. Pierwsza i druga część książki są poświęcone

⁴ Tamże, s. 38.

⁵ Tamże, s. 52.

⁶ Tamże, s. 61–62.

⁷ Tamże, s. 58, 62.

polemice z takimi właśnie myślowymi uproszczeniami i błędnymi koncepcjami. Przede wszystkim autor argumentuje, że należy odrzucić popularne złudzenie, które zakłada, że ponieważ zazwyczaj nie jesteśmy w stanie poznać całej prawdy o rzeczywistości (rozumianej na przykład jako rodzaj kantowskiej rzeczy samej w sobie), to prawda jest dla nas w ogóle nieosiągalna. Jako ludzie zawsze patrzymy na świat z określonej perspektywy. Oznacza to też, że nie doświadczamy go bezpośrednio, ale za pośrednictwem pewnych nawyków i schematów wypracowanych przez nasz umysł. W efekcie tworzymy różnorodne mapy rzeczywistości, które niekoniecznie odzwierciedlają świat jako taki, ale na przykład pokazują jakiś jego aspekt. Ukazują go w dodatku z punktu widzenia naszego aktualnego stanu wiedzy, a nie jest przecież powiedziane, że konstruując taki opis, wiemy wszystko na dany temat – nie jesteśmy w końcu wszechwiedzący, więc nasza wiedza z konieczności bywa również ograniczona i niepełna.

Chociaż być może nigdy nie będziemy mieć absolutnej pewności, nie oznacza to wcale, że nie możemy poszukiwać prawdy. Dla nas – jednostek empirycznych – a co za tym idzie zawsze w jakiś sposób uwarunkowanych nie jest ona bowiem wartością absolutną, ale czymś w rodzaju dobra *prima facie*. Analogicznie zakładamy, że wiara w prawdę też jest *prima facie* dobra, i to mimo że zdarzają się okoliczności, w których, jak dowodzą zwolennicy tak zwanej psychologii pozytywnej, fałszywe przekonania mogą „zwiększać możliwości adaptacyjne organizmu”⁸ etc.

Lynch nie kwestionuje tego, że prawda bywa zależna od punktu widzenia i – jak przekonująco dowodził Michel Foucault – bywa uwikłana w różnorodne relacje władzy i siły. Nie twierdzi też wcale, że jest ona wartością jedyną i że zawsze mamy bezwzględny obowiązek dążyć do niej za wszelką cenę. Przeciwnie, podkreśla jednoznacznie, że istnieją takie rodzaje prawd, które mogą być etycznie problematyczne albo wręcz niebezpieczne, na przykład wiedza o tym, jak skonstruować broń masowej zagłady, albo wiedza o ludzkim ciele pozyskana w drodze okrutnych eksperymentów medycznych, takich jak te prowadzone podczas II wojny światowej w obozach koncentracyjnych na Żydach czy w latach trzydziestych XX wieku w stanie Alabama na Afroamerykanach⁹. W takich przypadkach musimy oczywiście ważyć różnorodne racje i zastanowić się nad tym, czy na pewno dana prawda jest na tyle ważna, byśmy zmierzali do jej ustalenia za

⁸ Tamże, s. 136.

⁹ Tamże, s. 128–129.

wszelką cenę. W dalszym ciągu jednak nie dowodzi to, że prawda w ogóle nie jest wartością i że nie jest „*prima facie* poznawczo dobra”¹⁰. Gdyby tak bowiem było, w ogóle nie zastanawialibyśmy się nad takimi kwestiami, jak weryfikacja różnorodnych sądów i tez, zbieranie dowodów czy możliwość odróżnienia przekonań prawdziwych od fałszywych i błędnych.

Lynch polemizuje także z kilkoma najważniejszymi współczesnymi koncepcjami prawdy, jak chociażby pragmatyzm Charlesa S. Peirce’a, Williama Jamesa czy Richarda Rorty’ego, naukowy naturalizm i pozytywistyczny weryfikacjonizm takich filozofów, jak na przykład Ludwig Wittgenstein, czy minimalizm Paula Horwicha. Głównym problemem pragmatystów jest, jak łatwo się domyślić, sprowadzanie prawdy do tego, co w ten czy inny sposób jest praktycznie użyteczne albo co pomaga nam osiągać założone cele. Taka teoria, chociaż z pewnego punktu widzenia być może kusząca, jest jednak odmianą poznawczego konstruktywizmu i ma ograniczoną moc eksplanacyjną, co dobrze widać zwłaszcza w wypadku zdań dotyczących przeszłości. Jak zauważył Hilary Putnam, gdyby pragmatyści mieli rację co do tego, że przekonanie jest prawdziwe tylko wtedy, kiedy działa w praktyce, zdania dotyczące przeszłości w ogóle nie podpadałyby pod kategorie prawdy czy fałszu. Takie stwierdzenia jak, dajmy na to, „Cezar przekroczył Rubikon konno” nie mogłyby być w tej sytuacji ani prawdziwe, ani fałszywe, ponieważ nie mają one większej wartości praktycznej „w dłuższej perspektywie czasowej”¹¹. Określają bowiem jakiś stan rzeczy, który z raczej zrozumiałych powodów nie może już ulec zmianie, niezależnie od tego, co wydarzy się w przyszłości, i którego „prawdziwość” zależy wyłącznie od tego, „co w naszej opinii” jest (a w zasadzie raczej było) rzeczywiste kiedyś¹², a więc od domniemanego faktu przekroczenia Rubikonu przez Cezara. Nieco bardziej spójna wydaje się propozycja Rorty’ego, jednak on z kolei sprowadza prawdę do uzasadnienia, co prowadzi do relatywizmu, ponieważ kryteria uzasadnienia i tego, co uznajemy za dowód, bywają umowne.

Warto poza tym zauważyć, że wobec takiego rozumowania możemy zastosować argument otwartego pytania George’a E. Moore’a, albowiem chociaż prawda może wymagać uzasadnienia lub dowodu, kiedy pytamy o prawdę, mamy na myśli coś innego, niż kiedy pytamy o uzasadnienie. Lynch podkreśla

¹⁰ Tamże, s. 132.

¹¹ Tamże, s. 180.

¹² Tamże, s. 181.

zresztą, że wspomniany argument Moore'a jest tak naprawdę uniwersalny, gdyż można go zastosować wobec wszystkich redukcjonistycznych teorii prawdy, zarówno pragmatycznych, jak i naturalistycznych, wszystkie bowiem sprowadzają to, co normatywne, do tego, co opisowe. Dlatego też uważa on na przykład, że powszechny, zwłaszcza w nauce, pozytywistyczny weryfikacjonizm uprawiany przez pozytywistów logicznych z Koła Wiedeńskiego, wbrew obiegu opinii, stanowi odmianę pragmatyzmu, nie zaś teorii korespondencyjnej – podobnie jak pragmatyzm Rorty'ego sprowadza on bowiem prawdę „do czegoś innego – do bycia idealnie weryfikowalną”¹³.

Lynch omawia także krótko deflacionizm, czyli pogląd, zgodnie z którym prawda w ogóle nie jest ważna, jest bowiem czymś oczywistym, co nie wymaga głębszych analiz. Chociaż reprezentantami tej koncepcji są dla niego Paul Horwich i ponownie Richard Rorty, jej genezy Lynch upatruje w głoszonej przez Nietzschego tezie, że prawda to fikcja, a w związku z tym nie ma ona wartości *per se*, a idąc dalej – nie ma sensu, żeby zależało nam na niej dla niej samej. Nietzscheańskie poglądy na tę kwestię nie są wprawdzie jednoznaczne i trudno w nich znaleźć jedną, wiążącą definicję prawdy, jednak ich ostateczny wydźwięk jest w gruncie rzeczy bardzo bliski współczesnym, dużo bardziej analitycznym i systematycznym teoriom, które zakładają, że prawda to „falsywyw idol” i że może ona mieć najwyżej wartość instrumentalną.

Reasumując, należy podkreślić, że Lynch broni obiektywnej prawdy, która wszakże może przybierać więcej niż jedną formę, ale jednocześnie jest wartością gęstą¹⁴, to znaczy ma charakter zarazem opisowy i normatywny (w taki sposób, że właściwości moralne jakiegoś czynu czy działania nie mogą być wprawdzie zdefiniowane w kategoriach jego właściwości fizycznych, ale są od nich zależne, a konkretnie „superwenują” na nich¹⁵).

Szukając odpowiedzi na pytanie, dlaczego prawda jest ważna, nie możemy ograniczać się wyłącznie do jej poznawczego aspektu i z tego też względu w ostatniej części książki Lynch skupia się na etycznym i społecznym aspekcie prawdy i prawdomówności. Opowiadając się za współczesną, bliską na przykład Charlesowi Taylorowi czy Alasdairowi MacIntyre'owi wersją eudajmonizmu, a równocześnie za narracyjną koncepcją jaźni, Lynch broni poglądu, że troska o praw-

¹³ Tamże, s. 213.

¹⁴ Tamże, s. 64.

¹⁵ Tamże, s. 258.

dę, intelektualna uczciwość i bycie autentycznym są koniecznymi elementami szczęśliwego życia, i to nawet jeśli bywają niekiedy „ryzykownym interesem”, który „może narazić was na ostracyzm, ekskomunikę, wezwanie przed oblicze inkwizycji i śmierć”¹⁶, czego dowodzi choćby przykład Sokratesa.

Mimo to nie możemy zrezygnować z prawdy obiektywnej – takiej, którą potrafimy odróżnić od tego, co jedynie za nią uchodzi, co jest „utrwalone w czyjejs kulturze”¹⁷ lub czego chcą albo co głoszą politycy i ci, którzy mają władzę. Jest ona bowiem niezbędna, abyśmy zachowali zdolność „mówienia władzy prawdy [prosto w oczy – K.F.]”¹⁸. I chociaż sam autor w końcowym rozdziale swojej pracy staje *expressis verbis* po stronie idei demokracji liberalnej, wydaje się, że wbrew pozorom chodzi tutaj o problem znacznie bardziej uniwersalny i fundamentalny. Jak bowiem pisze, jeżeli odrzucimy same pojęcia dobra, zła czy na przykład prawdy „niezależnej od tego, co mówi rząd”¹⁹, wyeliminujemy nie tylko sprzeczni, ale „samą możliwość sprzeciwu”²⁰, a wówczas zostanie nam tylko „milczenie niewolnictwa”, które *de facto* zwalnia wszystkich sprawujących władzę czy podejmujących decyzje z ich zobowiązania wobec prawdy. Prędzej czy później prowadzi to do realizacji jakiejś antyutopii w stylu *Roku 1984* George’a Orwella.

Mimo że w tekście jest sporo – na szczęście drobnych, jednak powtarzających się – błędów językowych i literówek, wynikających prawdopodobnie z niedopatrzenia redaktora lub korektora, jest to pozycja niewątpliwie ważna i interesująca. Przybliży bowiem rodzimemu czytelnikowi poglądy mniej – jak na razie – znanego w naszym kraju współczesnego filozofa amerykańskiego, którego prace nie były do tej pory w ogóle tłumaczone na polski. Stanowi też wartościowy głos w dyskusji na temat postprawdy i związanych z tym zjawiskiem zagrożeń dla demokracji, wolności społecznej czy wolności jednostki, która od pewnego czasu toczy się nie tylko w środowisku akademickim, ale również na przykład w mediach. Autor w bardzo przystępny, a zarazem fascynujący sposób łączy omówienie wiodących współczesnych koncepcji prawdy z pokazaniem jej fundamentalnego znaczenia dla naszej cywilizacji i jej związków z innymi kluczowymi wartościami. Dlatego też książkę tę niewątpliwie warto polecić zarówno zawodowym filozofom, jak i wszystkim humanistom, a także wszystkim w ogóle czytelnikom

¹⁶ Tamże, s. 355.

¹⁷ Tamże, s. 115.

¹⁸ Tamże, s. 115, 418.

¹⁹ Tamże, s. 419.

²⁰ Tamże.

zajmującym się problemem prawdy i zainteresowanym jej ważnością w szeroko pojętym życiu społecznym. We współczesnym, coraz bardziej pluralistycznym i podzielonym świecie dostarcza ona bowiem wielu przekonujących argumentów na rzecz poznawczego obiektywizmu, nie tracąc jednocześnie z oczu złożoności i różnorodności rzeczywistości, a jako taka może być doskonałym po tejże rzeczywistości przewodnikiem.

Bibliografia

- Keyes R., *Czas postprawdy. Nieszczerość i oszustwa w życiu codziennym*, tłum. P. Tomanek, PWN, Warszawa 2017.
- Lynch M.P., *Prawda i życie. Dlaczego prawda jest ważna*, tłum. D. Misztal, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2020.
- Lynch M.P., *Truth in Context. An Essay on Pluralism and Objectivity*, MIT Press, Cambridge, MA–London 1998.

Topoontologia!

Recenzja książki: Bartłomiej Skowron, *Część i całość. W stronę topoontologii*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2021, s. xxx + 336

Tomasz Kąkol

(Uniwersytet Gdański, Wydział Nauk Społecznych)

Nie będzie rewelacją, jeśli zauważę, że wiele artykułów czy monografii naukowych czyta się tak, jakby autor „nie chciał, ale musiał” coś napisać. I tak prawdopodobnie bywa w świetle przymusu publikacji i maksymalizacji „punktów”. Natomiast przez książkę Bartłomieja Skowrona przebija nieklamana pasja odkrywcy – autor jest wykształcony zarówno matematycznie, jak i filozoficznie (w przeciwieństwie do piszącego te słowa recenzenta, który ma niestety tylko wykształcenie filozoficzne¹), przy czym – jak czytamy na obwolucie – „na co dzień tropi nieoczywiste związki łączące filozofię i matematykę”, podczas gdy „problemy filozoficzne stara się rozwiązywać, posługując się strukturami matematycznymi”. Czytelnik może podziwiać rezultaty tych łowów, choć „w tej książce nie ma nowych wyników formalnych” z czysto matematycznego punktu widzenia (s. xxiv) – publikacja skierowana jest „przede wszystkim do ontologów i metafizyków o formalno-racjonalistycznej orientacji” (s. xxiv). Jak dodaje autor parę stron później, „książka ta ma przede wszystkim charakter przeglądowy: zbiera dużą część wyników z zakresu topofilozofii, w szczególności topoontologii, i stanowi stosunkowo szeroką bazę do tekstów specjalistycznych” (s. xxvii).

¹ Przy okazji śpieszę poinformować, że za tę recenzję nie dostanę żadnego punktu, a zatem „piszę ją, bo chcę, a nie, bo muszę”.

Pierwszy rozdział omawia klasyczną mereologię (to jest formalną teorię części i całości) oraz jej niektóre rozszerzenia, przy czym na uwagę zasługuje teorio-kategoryjne ujęcie mereologii. Rozdział drugi wyjaśnia z kolei, czym jest (pod)-tytułowa topologia, omawia podstawowe operacje, własności i przestrzenie topologiczne. Od kolejnego, trzeciego, rozdziału (zatytułowanego *Topologiczna filozofia*) autor radzi zacząć czytelnikowi, „który wyjściowo mniema, że topofilozofia jest niewiele warta, stąd też nie chce jej poświęcać swojej cennej energii mentalnej” (s. xxx). Znajdziemy tam między innymi przykład zastosowania topologii w epistemologii (Kevin Kelly), ontologii/metafizyce (Thomas Mormann, Janusz Kaczmarek, Benedykt Bornstein, René Thom) oraz psychologii i psycho-ontologii (Kurt Lewin, Stanisław Janeczko). Godna uwagi moim zdaniem jest koncepcja Kurta Lewina, której autor poświęca sporo miejsca, przekonująco wy-ciszając przy tym głosy krytyczne pod jej adresem. Jeśli miałbym coś dodać od siebie w tej kwestii, może warto byłoby wspomnieć o pewnych podobieństwach między siatką pojęciową Lewina a Ingardenowskim opisem człowieka jako „systemu względnie izolowanego”, składającego się z wielu „podsystemów”, „centrum”, „peryferii”, „względnych izolatorów” itp. (nierozumianych wyłącznie fizycznie, ale właśnie podobnie jak czyni to Lewin). Na uwagę w tym rozdziale zasługuje również przedstawienie oryginalnej koncepcji trochę zapomnianego polskiego filozofa Benedykta Bornsteina. Jak pisze Skowron, „zestawienie jego topometafizyki z ontologią z *Traktatu* Wittgensteina wypada na niekorzyść tego drugiego, niezależnie od tego, co w szerokich kołach filozoficznych się mniema” (s. xx). Autor przekonująco „rehabilituje” Bornsteina, uznanego za maniaka między innymi przez skądinąd zacnego Tadeusza Kotarbińskiego – zdaniem tego ostatniego opublikowanie książki Bornsteina było „aktem tolerancji” wobec szalonego pomysłu (s. 127).

Rozdział trzeci zamyka trafiająca w sedno refleksja metodologiczna – po co w ogóle używać w filozofii narzędzi matematycznych? Ich zwolennicy zwykle mówią, że dzięki nim filozofia staje się „naukowa”, „ściśła”, „łatwiej rozstrzygalna”. Skowron pisze jednak, że cechy te nie są celem filozofowania! Mogą nawet prowadzić do „symbolomanii”, „pogardy” czy „ślepoty”. Grunt to wgląd, a nie metoda dla metody (s. 154): „wszelka siatka pojęciowa, w tym też topologiczna, jednowymiarowo przygwożdża do ściany żywą, wielowymiarową i bogatą intuicję ejdetyczną. Stąd filozofia topologiczna troszczyć się powinna o to, by pierwszeństwo oddać intuicji jakości idealnych, a nie tej czy innej siatce pojęć formal-

nych” (s. 169). Jak wszędzie, ważny jest umiar: „właściwe byłoby zachowanie równowagi pomiędzy pełnym uporządkowaniem (na przykład aksjomatyzacją) a zupełnie swobodną refleksją i totalnym pojęciowym rozproszeniem” (s. 173). To właśnie „matematyzacja może entropię lokalnie obniżyć, a tym samym wyhamować zbyt bujny zmysł pojęciotwórczy filozofów”² (s. 173). Skowron, przywołując myśli Thoma, pisze z brutalną szczerością o tym, o czym wielu myśli, ale być może boi się to wyrazić tak otwarcie:

Wiadomo, że niektóre problemy matematyczne można zaatakować dopiero po sformalizowaniu, tak samo jak niektóre problemy odnoszące się do anatomii człowieka można zaatakować dopiero po jego śmierci. [...] Matematyzacja filozofii nie może więc być jej balsamowaniem, tak jak uprawianie matematyki nie może być tylko jej formalizowaniem. Wtedy bowiem nie zostanie nic innego, jak tylko wątpliwej przyjemności przechadzki po muzeum mumii; niejednokrotnie z przerażoną miną. (s. 173)

Ale zaraz, ktoś powie, wcześniej była mowa między innymi o „intuicji ejdetycznej” i „jakościach idealnych” – czy Skowron akceptuje więc jakiś rodzaj platonizmu? Właśnie tak! Zdaniem autora to owe odrzucane przez wielu (zarówno dawnych, jak i współczesnych) „pozaświatowe” (w pewnym sensie) uniwersum czystych struktur leży u podstaw wszystkiego. Już co najmniej Kartezjusz (jeśli nie Platon) podkreślał, że nie wszystko, o czym można orzekać zdania prawdziwe, jest wyobrażalne jako taka czy inna zmysłowa postać; „nie sposób sobie naocznie przedstawić” – pisze słusznie Skowron – choćby „łączności działania algebraicznego, abelowości grupy, dowodliwości, prawdopodobieństwa, mierzalności” (s. 162)³.

Rozdział czwarty zawiera stopologizowanie mereologii (czyli topologiczne ujęcie mereologii) oraz omówienie dwóch mereotopologii i ich uogólnień. Rozdział piąty to zaś przybliżenie wybranych klasycznych teorii części i całości: od

² Zauważyłem również, że typowa skarga wykształconych nie-filozofów, którzy (z różnych powodów) stali się słuchaczami wykładów z filozofii, brzmi „za gęsto od pojęć” (w porównaniu z dziedziną nauki, z której „przyszli”).

³ Warto też w tym kontekście zwrócić uwagę między innymi na krótką polemikę autora z antyplatonizmem Piotra Błaszczyka, Mateusza Hohola i Marcina Miłkowskiego (s. 176 i n.) oraz zwięzłą rozprawę z naiwnym materializmem („wszystko złożone jest z pierwiastków chemicznych”): „Czy postaci fikcyjne (na przykład Batman) albo homeomorfizm pomiędzy zbiorem wszystkich liczb rzeczywistych a otwartym odcinkiem jednostkowym jest złożony z pierwiastków?” – pyta retorycznie Skowron (s. 217, przyp. 12).

Platona do Ingardena. Czytelnik może być zaskoczony, że współczesne rozróżnienie między zbiorami w sensie dystrybutywnym a zbiorami w sensie kolektywnym antycypował już Piotr Abelard (s. 219).

Rozdziały szósty i siódmy są poświęcone odpowiednio Husserlowskiej teorii części i całości (i jej czterem wybranym formalizacjom) oraz jej autorskiemu rozwinięciu i pogłębieniu. Na uwagę w rozdziale szóstym zasługuje moim zdaniem między innymi próba oddalenia zarzutu regresu do nieskończoności, jaki stawia się czasem niektórym rozwiązaniom filozoficznym (s. 255). Skowron nie widzi nic niepokojącego na przykład w teorii Kazimierza Twardowskiego, w której już minimalnie złożony obiekt zawsze ma... nieskończoną liczbę części (to konsekwencja założenia, że częściami są też relacja między częściami i relacja między relacją a jej członem itd.). Ciekawi mnie, jak by się autor zapatrywał na pokrewne problemy, na przykład regres Bradleya, Argument Trzeciego Człowieka czy groźbę świata nieufundowanego (pod jakimś względem, przykładowo mereologicznym, przyczynowym) – czy należy rozumieć przez to, że nie widziałby w nich nic niepokojącego? W rozdziale siódmym Skowron wyraźnie optuje za pewnym rodzajem ufundowania uniwersum: „elementy z perspektywy porządku poznania są kresem możliwości poznawczych, w tym szczególnym sensie są niepoznawalne. Ich istnienie – preegzystowanie – jest postulatem metafizycznym” (s. 277). Pytanie: a co, gdyby ów postulat odrzucić?⁴

W ostatnim, ósmym, rozdziale Skowron dokonuje swoistej rekapitulacji rozważań. Czytelnik jest pod wrażeniem znawstwa, z jakim autor eksploatuje „hipermarket struktur matematycznych” (s. 271) i, jak sądzę, przyzna rację szokującej na pierwszy rzut oka uwadze, że „żywa i spontaniczna myśl filozoficzna niezbyt pasuje [do] dzisiejszej Akademii” (s. 300). Badacz celuje zresztą w kapi-

⁴ Na marginesie: nie zgadzam się z autorem, że „niewchodzenie w relację też jest relacją” (s. 290). Intrygujące jest też przywołanie tekstu Jana Szewczyka (wydaje mi się, że z aprobatą), w którym czytamy, że świadomość nie jest związana przyczynowo z (materialną) przyrodą (s. 292, przyp. 12). Podobnie ma się sprawa z cytatem z Hermana Lotzego, w którym „istnieć” utożsamia się z „być w relacji do” (s. 297; *nota bene*, skoro nawet niewchodzenie w relację miałyby być relacją, jakie to ma konsekwencje dla istnienia?). Mam nadzieję, że autor wybaczy mi, że na koniec wrócę jeszcze do naszych dyskusji (inicjowanych przeze mnie z uporem maniaka) na temat problemu Statku Tezeusza, o którym Skowron wspomina na s. 304, pisząc, że „dostaniemy ten sam okręt”, gdy każda z jego desek będzie izometryczna „ze swoim zamiennikiem”. Moim zdaniem można to rozumieć wyłącznie jako akceptację tak zwanej teorii relatywnej identyczności, która została skrytykowana między innymi w T. Kąkol, *Problem psychofizyczny w świetle argumentu Lewisa-Kima*, s. 22 i n., https://www.academia.edu/44420773/Problem_psychofizyczny_w_%C5%9Bwietle_argumentu_Lewisa_Kima (dostęp: 10.05.2022).

talnych uwagach, które dodają dodatkowego uroku książce: we *Wprowadzeniu* wyraża po prostu nadzieję, że choć praca ta jest trudna, to nie nudna (s. xvii) i że kogo *logos* „nie prowadzi, tego musi wlec” (s. xvii); prawdą jest też, że (czasem) „jedna animacja to więcej niż 1000 słów” (s. 143) albo że pewne artykuły filozoficzne powinni czytać tylko ludzie „o mocnych nerwach” (s. 209 i n., przyp. 7). W sedno trafia spostrzeżenie, iż kiedy wszystko potrafimy odróżnić od siebie, to „wartość poznawcza różnicowania upada”, gdyż „przedmiot staje się wtedy zbyt drobny, żeby w ogóle go zauważyć” (s. 294) albo że niektórzy „humanistycznie nastawieni” filozofowie „matematykę kojarzą z wymagającą, surową i bezduszną nauczycielką matematyki i **robaczekologią**”⁵ (s. 300). Tymczasem na przykład redukcja przestrzenności do „trójwymiarowej przestrzeni fizycznej” to, jak wykazuje autor, „zwichnięta praktyka umysłowa”, wymagająca nastawienia przez specjalistę (s. 301). Jestem przekonany, że właśnie Skowron jest jednym z tych specjalistów.

Reasumując, chciałbym podkreślić, że omawiana publikacja jest zarówno erudycyjna, oryginalna, jak i starannie wydana⁶. Najważniejsze jednak, że potrafi zachęcić do pójścia drogą, którą wskazuje.

Bibliografia⁷

- Awodey S., *Category Theory*, Oxford University Press, Oxford 2010.
- Blecksmith R., Null G., *Matrix Representation of Husserl's Part-Whole-Foundation Theory*, „Notre Dame Journal of Symbolic Logic” 1991, t. 32, nr 1, s. 87–111.
- Bornstein B., *Teoria Absolutu. Metafizyka jako nauka ścisła*, Wydawnictwo Łódzkiego Towarzystwa Naukowego, Łódź 1948.

⁵ Czyli ciągami niezrozumiałych symboli.

⁶ Na uznanie zasługuje także umieszczenie wersji elektronicznej w otwartym dostępie, zob. np. <https://ans.pw.edu.pl/layout/set/print/Nauka/Publikacje/filozofia/Monografie> albo <https://repo.pw.edu.pl/docstore/download/WUT9ca34e861a054cb3b9497c220ef6b558/Cz%C4%99C5%9B%C4%87+i+ca%C5%82o%C5%9B%C4%87.+W+stron%C4%99+topoontologii.pdf?entityType=book> (dostęp: 21.06.2022).

⁷ Omawiana książka zawiera bibliografię liczącą 490 tytułów; spośród tych, do których Skowron często się odwołuje i poleca, podaje przykładowe.

- Breyse O., De Glas M., *A New Approach to the Concepts of Boundary and Contact: Toward an Alternative to Mereotopology*, „Fundamenta Informaticae” 2007, t. 78, s. 217–238.
- The Cambridge Companion to Husserl*, red. B. Smith, D.W. Smith, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Cotnoir A.J., Varzi A.C., *Mereology*, Oxford University Press, New York 2021.
- Handbook of Spatial Logic*, red. M. Aiello, I. Pratt-Hartmann, J. Benthem, Springer, London 2007.
- Kaczmarek J., *Ontology in Tractatus Logico-Philosophicus: A Topological Approach*, w: *Philosophy of Logic and Mathematics*, red. G. Mras, P. Weingartner, B. Ritter, De Gruyter, Berlin 2020, s. 397–414.
- Lewin K., *Principles of Topological Psychology*, tłum. F. Heider, G. Heider, Maple Press Comp., New York 1936.
- Schulte O., Juhl C., *Topology as Epistemology*, „The Monist” 1996, t. 79, nr 1, s. 141–147.
- Steen L.A., Seebach J.A. Jr, *Counterexamples in Topology*, Springer, New York 1978.
- Thom R., *Parabole i katastrofy. Rozmowy o matematyce, nauce i filozofii*, tłum. R. Duda, PIW, Warszawa 1991.
- Wójcik W., *Nowożytny wizje nauki uniwersalnej a powstanie teorii kontinuumów*, IHN PAN, Warszawa 2000.

Doświadczenie religijne a epistemologia

Recenzja książki: *Epistemologia doświadczenia religijnego w XX-wiecznej filozofii rosyjskiej i żydowskiej*, red. J. Dobieszewski, S. Krajewski, J. Mach, TAIWPN Universitas, Kraków 2018, s. 478

Tomasz Laskowski

(Uniwersytet Warszawski, Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych)

Epistemologia doświadczenia religijnego w XX-wiecznej filozofii rosyjskiej i żydowskiej pod redakcją Janusza Dobieszewskiego, Stanisława Krajewskiego i Jakuba Macha to publikacja zbiorowa poświęcona niszowej na polskim gruncie, choć istotnej dla filozofii religii tematyce poznawczych aspektów doświadczenia religijnego. Po części jest owocem zorganizowanej w 2016 roku na Uniwersytecie Warszawskim międzynarodowej konferencji „Epistemologia doświadczenia religijnego”, aczkolwiek nie odgrywa jedynie roli tomu pokonferencyjnego.

Pozycja została podzielona na cztery części. Pierwsza z nich to swoisty przekrój problematyki doświadczenia religijnego z jej zagadnieniami historycznymi oraz merytorycznymi. Dwie kolejne zawierają teksty bezpośrednio przynależące do badań nad tytułowymi kręgami – najpierw rosyjskim, a następnie żydowskim. Na część ostatnią składają się dwie prace peryferyjne, zahaczające jednak o tematykę źródłową. Należy przy tym zaznaczyć, że mimo pozornego, widocznego już w tytule, zawężenia dziedziny badań *Epistemologia...* zawiera liczne poboczne, choć odniesione do centralnej problematyki, rozważania ontologiczne, aksjologiczne, antropologiczne oraz przynależące do historii filozofii, a nawet literaturoznawstwa. Mnogości zawartych w tomie zagadnień szczegółowych nie sposób poruszyć w satysfakcjonujący sposób w jednym tekście, toteż niniejsza recenzja zosta-

ła zogniskowana wokół dwóch zadań. Pierwszym będzie wyłożenie centralnego problemu tomu oraz umiejscowienie go na tle publikacji z zakresu epistemologii doświadczenia religijnego z drugiej połowy XX wieku, nieomawianych szerzej nie tylko w niniejszej pozycji, ale i w innych polskojęzycznych publikacjach poświęconych tematyce doświadczenia religijnego. Drugim będzie ukazanie zasadniczych problemów z pytaniem o epistemologiczną „użyteczność” (czy też możliwości ekstrapolacji) teorii doświadczenia religijnego, ufundowanych na gruncie dwudziestowiecznej filozofii rosyjskiej i żydowskiej – przy czym dla dwóch wymienionych kręgów myśli uzyskane zostaną skrajnie odmienne odpowiedzi. Na gruncie rosyjskim kwestia pozostanie nierozstrzygnięta (i być może nierozstrzygalna), natomiast na polu żydowskim – trywialna.

Przez epistemologię doświadczenia religijnego można współcześnie rozumieć rozmyślanie ogniskujące wokół następujących pytań:

1. Czy doświadczenie religijne może być argumentem za przekonaniami religijnymi (a jeżeli tak, to o jakiej sile)?
2. Dlaczego osoby, które twierdzą, że doznały doświadczenia religijnego, interpretują dane doświadczenie **jako religijne**?

Pierwsze z nich stanowi rdzeń wyводу dwóch klasycznych dla tej tematyki monografii: autorstwa Keitha Yandella¹ oraz Williama Alstona², reprezentujących przy tym odmienne postawy wobec wartości poznawczej doświadczenia religijnego – odpowiednio sceptycyzmu oraz religijnej (niekoniecznie konfesyjnie zadeklarowanej) apologetyki. Przez nieuchronny dla tak intymnej problematyki element subiektywności dyskusja pomiędzy stanowiskami prowadzi do impasu – fenomenologiczne opisy uczestników deklarujących kwalifikujące się doznania nie są zasadniczo falsyfikowalne, trudno jednak znaleźć dla nich obiektywne oparcie bez odwoływania się do czynników o podłożu społeczno-kulturowym, do tradycji religijnej i zawartego w niej języka, a zatem niełatwo nadać im autonomiczną wartość poznawczą.

Drugie pytanie nie odnosi się do epistemicznych implikacji doświadczenia religijnego, ale samej jego identyfikacji – problemu rozpoznania lub interpretacji doświadczenia jako religijnego. W ujęciu sceptycznej strony debaty – konstruktywistów (których główne tezy zakreslili Steven Katz³ oraz Wayne Proud-

¹ K. Yandell, *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge 1993.

² W.P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca 1991.

³ S.T. Katz, *Mysticism and Religious Traditions*, New York 1983.

foot⁴) – kultura, język czy też tradycja pełnią funkcję konstytuującą dla danego doświadczenia: nie można bowiem klasyfikować doświadczeń religijnych jako doświadczeń mających własną specyfikę, niezależnych od kontekstu ich wystąpienia. Odmienne stanowisko wysuwali tak zwani perenialiści⁵, za których czołowego reprezentanta uważano Roberta Formana⁶. Twierdzili oni, że istnieją pewne cechy wspólne doświadczenia religijnego niezależne od czasu i tradycji religijnej – krótko mówiąc, że można mówić o doświadczeniu religijnym *sui generis*. Nie było to stanowisko nowe, a jedynie odświeżone przy użyciu ustaleń współczesnej psychologii. Za „ukrytych” perenialistów uchodzi liczne grono klasyków nie tylko tematyki doświadczenia religijnego, ale i filozofii religii w ogóle – zaliczają się do nich chociażby Rudolf Otto, Mircea Eliade czy Ninian Smart. W latach dziewięćdziesiątych w dyskusjach nad doświadczeniem religijnym zabierano skrajne stanowiska – było ono albo ukonstytuowane całkowicie przez kontekst kulturowo-językowy, albo uniwersalne (chociażby tylko jako fakt psychologiczny, dostępny każdemu człowiekowi). Podobnie jak w poprzednim punkcie konflikt pozostał nierozstrzygnięty, wiek XXI przyniósł natomiast zdobywcze neurologii i współczesnej psychologii, które otworzyły drogę do wyważenia obu stanowisk⁷.

Recenzowana pozycja przyjmuje już na wejściu odmienne zadanie, poboczne nie tylko wobec zarysowanej do tej pory problematyki, ale i względem całej filozofii religii głównego nurtu. Głównym i przy tym oryginalnym celem postawionym w przedmowie tomu jest sięgnięcie do ustaleń myślicieli wywodzących się z dwóch tytułowych kręgów: rosyjskiego i żydowskiego, aby „rekonstruować przyjmowane przez badanych autorów teorie doświadczenia religijnego, a następnie ustalić, jakie zyski z tych koncepcji może mieć epistemologia”⁸. Wysiłki w tym kierunku, jak zauważają sami redaktorzy, nie zostały wyłożone systematycznie. Otrzymujemy więc pracę zbiorową osnutą wobec tego wątku, ale nierealizującą skrupulatnie planu, na który, jak należy mniemać, miałyby się składać prace z dwuetapowym wywodem złożonym z: 1. rekapitulacji poglądu

⁴ W. Proudfoot, *Religious Experience*, Berkeley 1985.

⁵ Nie należy ich jednak kojarzyć z reprezentantami innych poglądów występujących pod tą nazwą na polu religii.

⁶ R. Forman, *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, New York 1990.

⁷ Streszczenie problematyki za: A. Taves, *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*, Princeton 2009, s. 56.

⁸ *Epistemologia doświadczenia religijnego w XX-wiecznej filozofii rosyjskiej i żydowskiej*, red. J. Dobieszewski, S. Krajewski, J. Mach, Kraków 2018, s. 10.

danego autora na kwestie doświadczenia religijnego oraz 2. ukazania rozszerzenia zaprezentowanej koncepcji na odmienne gałęzie epistemologii.

Jedynym artykułem ściśle podążającym za zarysowanym schematem jest tekst Jakuba Macha, wydobywający z ujęcia doświadczenia religijnego u Pawła Florenskiego model „nieaktywnego wysiłku” o zastosowaniu znacznie wykraczającym poza kontekst oryginalnych rozważań rosyjskiego myśliciela. Szczególnie cenne na tle źródłowego pytania recenzowanej pozycji są poszukiwania specyficznych cech opisywanego doświadczenia – w tym wypadku nacisk zostaje położony na zależność od obiektu oraz mocne osobiste zaangażowanie (lub wręcz niemożność zdystansowania się)⁹. W istocie od tego powinny zaczynać się rozważania na zadany temat – od pytania, jakie cechy doświadczenia religijnego (lub jakie elementy jego partykularnego ujęcia) są unikalne w stosunku do innych doświadczeń (resp. ich opisów czy też definicji) i mogą przez to stanowić, wprowadzone bocznymi drzwiami, wzbogacenia dla epistemologii.

Aspektem zasadniczo komplikującym rozważania na tej płaszczyźnie jest nieoczywisty stosunek między religią a filozofią religii zawarty w niektórych poddanych analizie dziełach. Problem szczególnie uwidocznia się w opracowaniach wychodzących z kręgu rosyjskiego i nie chodzi tu jedynie o wzajemnie inspirujący związek filozofii i religii zawarty w tekstach myślicieli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego¹⁰, ale miejscami o całkowite odwrócenie zależności pomiędzy tymi dziedzinami w ich współcześnie domyślnie przyjmowanym stosunku – filozofii religii pełniącej wobec religii funkcję opisową. Mamy tu więc najczęściej do czynienia nie z filozofią o religii, a filozofią z religii. Sprawa staje się jeszcze delikatniejsza, kiedy weźmiemy pod uwagę szczegółową dziedzinę doświadczenia religijnego, które w niektórych z zaprezentowanych teorii stanowi nie tylko obiekt zainteresowania, ale i samo tworzywo systemu. Za więcej niż reprezentatywny przykład można uznać ojca rosyjskiego renesansu Władimira Sołowjowa, którego rozumienie filozofii religii zostało wyłożone w trzecim z *Wykładów o Bogoczości*.

Ale dane doświadczenia religijnego, nawet w warunkach obecności wiary w ich znaczenie obiektywne, są same w sobie tylko pojedynczymi informacjami o boskich przedmiotach, a nie pełną o nich wiedzą. Wiedzę taką osiąga

⁹ Tamże, s. 88–89.

¹⁰ Por. J. Dobieszewski, *Filozofia religii. Współczesne horyzonty*, „Kultura i Wartości” 2013, nr 3 (7), s. 9–21.

się w wyniku **zorganizowania doświadczenia religijnego w całościowy, logicznie uporządkowany** system. Tak więc oprócz religijnej wiary i religijnego doświadczenia potrzebne jest również religijne myślenie, którego rezultatem jest **filozofia religii**¹¹.

Pomijając zakresowe, metafizyczne pytanie o zależność filozofii religii od filozofii *in extenso* (czy w przywołanym rozumieniu cała filozofia to filozofia religii?), jasno można stwierdzić, że dla rosyjskiego myśliciela filozofia religii oznacza syntezę danych doświadczenia religijnego, jest więc filozofią z doświadczenia religijnego, w odróżnieniu od filozofii religii w jej najpopularniejszym współczesnym rozumieniu traktującej opisywane zjawiska jako przedmioty myśli – filozofii o doświadczeniu religijnym. Trudność ta zostaje spotęgowana faktem występowania doświadczenia religijnego w podwójnej roli: materiału myślowego, którego synteza tworzy system, oraz przedmiotu, który jest przez tenże system opisywany. Próbuąc wydobyć z myśli Sołowjowa wątki opisu doświadczenia religijnego, należy więc spodziewać się nie tylko klasycznych problemów z fragmentaryczną analizą holistycznego systemu¹², ale i dodatkowego kłopotu w postaci uwikłania doświadczenia religijnego w samą strukturę prezentowanej myśli. Rozważmy następujący cytat z recenzowanego tomu:

Nie jest tak, że elementy już na wstępie są w pełni określone, a dopiero potem zaczynają wchodzić ze sobą w relacje. Relacje te są tym, co je konstytuuje, choć – by jeszcze raz to podkreślić – nie da się ich zredukować do relacji. [...] Filozofii religii, a więc myślenia, które ujmuje dane doświadczenia religijnego w formę systemową, nie należy traktować jako czegoś wtórnego, nadbudowanego na pierwotnym, czystym doświadczeniu¹³.

Autorka cytowanego artykułu, Anna Szumowska, słusznie zauważa konsekwencje założeń systemu Sołowjowa dla omawianej problematyki – kwestia niekompatybilności zawartej w nim epistemologii pozostaje otwarta. Jak możemy przeczytać w zakończeniu rozdziału, dokonanie jej zewnętrznej oceny jest zadaniem trudnym¹⁴ – w kontekście dotychczasowych rozważań należałoby jednak

¹¹ W. Sołowjow, *Wykłady o Bogocześnictwie*, tłum. J. Dobieszewski, Warszawa 2011, s. 58–59; wyróżnienia własne.

¹² *Nota bene* samo to stwierdzenie wydaje się paradoksalne.

¹³ *Epistemologia...*, dz. cyt., s. 185–186.

¹⁴ Tamże, s. 187.

zapytać, czy w ogóle możliwym. Wyjściowy dla recenzowanego tomu problem nie zostaje niestety wyartykułowany – czytelnik nie otrzymuje jasnej odpowiedzi na pytanie o możliwość zewnętrznego wykorzystania ustaleń Sołowjowa w pojętej szeroko epistemologii. Nie zostaje również zgłębiane pytanie, czy takie rozszerzenie jest w ogóle możliwe, a jeżeli nie jest to pewne – jakie konkretnie problemy omawianej teorii stoją na przeszkodzie do osiągnięcia celu i czy istnieją perspektywy ich przełamania. Kością w gardle projektu rozszerzenia ustaleń Sołowjowa w kontekście współczesnej filozofii doświadczenia religijnego wydają się dwie tezy:

1. Filozofia religii (w wersji mocniejszej – filozofia w ogóle) jest syntezą doświadczenia religijnego.
2. Doświadczenie religijne **nie może** być rozumiane jako pozostające w pewnej relacji do zwykłego doświadczenia.

Punkt pierwszy stoi w sprzeczności ze współczesnym rozumieniem filozofii religii, drugi czyni debatę między konstruktywistami a perenialistami bezpodstawną. Oczywiście nie oznacza to, że teoria ta nie ma szerszego zastosowania epistemologicznego – takowe może mieć nawet najbardziej hermetyczna z filozofii. Wskazana nieprzystawalność rodzi tymczasem w tej materii znaczące wątpliwości.

Sprawa nie dotyczy jednak wyłącznie omówionego właśnie rozdziału. Pozostałe prace pozostające „w kręgu rosyjskim” stanowią rekapitulację poglądów kolejnych myślicieli i ich interpretatorów, zawierające liczne celne uwagi i rozważania dotyczące tematyki doświadczenia religijnego – mimo tego żadna z nich nie przełamuje postawionego już problemu. Należy jednak zaznaczyć, że mimo tego braku są to bez wyjątku opracowania pierwszorzędne, w dużej mierze pisane przez czołowych badaczy myśli rosyjskiej w Polsce, mogące stanowić znakomite niezależne źródła wiedzy, ale i punkty odniesienia do kolejnych badań. Otrzymujemy artykuły dotyczące przede wszystkim klasyków, między innymi filozofów, dla których Sołowjow pozostawał jednym z głównych punktów odniesienia – Siemiona Franka, Pawła Florenskiego, a także „duchowych inspiratorów”¹⁵ rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego – Dostojewskiego, Tołstoja, Czechowa, ale i autora mniej, przynajmniej w Polsce, popularnego – Aleksandra Dobrołubowa.

¹⁵ Tamże, s. 281.

Badani autorzy i myśliciele w różnej mierze powtarzają problemy wypunktowane wcześniej u Sołowjowa – ukazują się one wyraźniej u kreującego własny system metafizyczny Franka niż w literackiej części wymienionego grona. Łączy ich jednak obecność doświadczenia religijnego w funkcji inspirującej dla rozmyślań, niezależnie od stopnia ich usystematyzowania.

Znajdziemy tutaj również postać oderwaną od opisywanej tematyki – Warłama Szałamowa, w którego *Opowiadaniach kołymskich* na doświadczenie religijne po prostu nie było miejsca¹⁶ (czy raczej – nie było na nie miejsca w opisywanej rzeczywistości łagrów), wobec czego żadnego „epistemologicznego rozszerzenia” kwestii doświadczenia religijnego nie należało tutaj oczekiwać. Z tematyki przewodniej wyłamuje się także rozdział autorstwa Jana Maliszewskiego, poruszający tematykę teorii ikony u Florenskiego – dotyka on głębiej semiotyki czy też estetyki niż filozofii religii.

Drugi z tytułowych kręgów – żydowski – mimo zachowania wzajemnie inspirującej relacji religii i filozofii wydaje się przysparzać znacznie mniejszych kłopotów. Omówione zostały w nim przede wszystkim poglądy myślicieli zaangażowanych w filozofię dialogu – Levinasa, Bubera i Rosenzweiga, a znakomitą większość miejsca (co jednak zrozumiałe) poświęcono pierwszemu z nich. Ów brak trudności wynika z samej charakterystyki doświadczenia religijnego na gruncie filozofii dialogu – zostaje ono na wstępie zakotwiczone w doświadczeniach oraz, co dla tej dziedziny filozofii kluczowe, w relacjach o znacznie szerszym zakresie niż stosunek do Boga. U Levinasa wzniesienie do relacji z Bogiem odbywa się poprzez otwarcie na doświadczenie Innego¹⁷ (przede wszystkim w tak zwanej epifanii twarzy), a także przez przyjęcie wobec niego etycznego zobowiązania. Co więcej, Martin Buber rozszerza w swojej teorii zasięg relacji Ja–Ty nie tylko na relacje międzyludzkie, ale również na stosunek do natury czy sztuki.

Można więc powiedzieć, że centralny problem naszych rozważań – pytanie o rozszerzenie epistemologicznego zastosowania konceptualizacji doświadczenia religijnego – zasadniczo tutaj nie występuje. Ramy, w których filozofia dialogu reprezentowana przez wymienionych żydowskich myślicieli, umieszcza doświadczenie religijne, są już poszerzone, a koncepcje – podsumowane, chociażby w postaci sławnej pojęciowej pary Ja–Ty; stanowią naturalne narzędzia do opisu rozmaitego typu relacji (niezależnie od samej merytorycznej oceny tych opisów).

¹⁶ Tamże, s. 321.

¹⁷ Tamże, s. 354.

Rozwiązanie naszego problemu po stronie żydowskiej okazuje się więc trywialne. Należy jeszcze nadmienić, że wymienione wątki można odnaleźć również w dziele *Niepojęte* wspomnianego wcześniej Siemiona Franka. W tekście autorstwa Agaty Kłocińskiej-Lach możemy zaznajomić się z wyczerpującym porównaniem jego ustaleń z Buberowskimi¹⁸, co stanowi ciekawy łącznik pomiędzy dwoma opisanymi kręgami (nie przekreślając jednakże wymienionych wcześniej dylematów po stronie rosyjskiej).

Recenzowana pozycja zawiera zróżnicowaną próbkę z wachlarza możliwych do podjęcia tematów, w większości, jak już wspomniano, opartych na myśli Levinasa, między innymi epistemologii autorytetu, doświadczenia kenozy czy też istotności ateizmu jako koniecznego stadium pośredniego w przyjmowaniu religii. Podobnie jak w przypadku tekstów „rosyjskich” mamy tu do czynienia z satysfakcjonującymi opracowaniami, w tym z tłumaczeniami dwóch artykułów autorstwa filozofów żydowskich wykładających na uniwersytetach izraelskich: Hanocha Ben-Paziego oraz Ephraima Meira.

Poza tekstami sprzężonymi z dwoma tytułowymi obszarami w pierwszej części książki znalazły się artykuły podejmujące ogólną tematykę doświadczenia religijnego, które sprawnie mogłyby odgrywać rolę niezależnego wstępu do tej tematyki – z zastrzeżeniem, że nie zawierają one istotnej dwudziestowiecznej krytyki ujęć wspomnianych klasyków: Schleiermachera, Constanta, Otta i Jamesa. W szczególności kwestia ta dotyczy Rudolfa Otta – poza zarzutami między innymi o niejawne założenia teologiczne w krytyce tej mamy do czynienia z wątkami znaczącymi dla całej tematyki doświadczenia religijnego, na przykład ograniczeniami języka religijnego, jaki może być użyty do jego opisu¹⁹. Krytyka teorii Otta wraz ze wspomnianą na początku recenzji dysputą konstruktywistów z perenialistami powinna tworzyć w tej chwili fundament wykładu na temat doświadczenia religijnego. Punkty węzłowe pozostają jednak niezmiennie – wymienieni autorzy nadal stanowią dominujące odniesienia w opisywanych rozważaniach. Wylączając ich krytykę, przez ponad 100 lat nie pojawiły się teorie nawet porównywalnie wpływowe.

Wspomnieć należy również o zamieszczonych w tomie dwóch udanych tłumaczeniach tekstów poruszających wyjściową problematykę epistemologii do-

¹⁸ Tamże, s. 191–195.

¹⁹ L.P. Barnes, *Rudolf Otto and the Limits of Religious Description*, „Religious Studies” 1994, nr 2 (30), s. 219–230.

świadczenia religijnego – tytułowego eseju z książki *The Significance of Religious Experience* Howarda Wettsteina oraz rozdziału o doświadczeniu religijnym z *The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion* autorstwa Jerome’a Gellmana. Są one cennym uzupełnieniem aktualnej literatury polskojęzycznej, w której niektóre z opisanych wątków nie zostały w ogóle poruszone. Oba teksty dotyczą kwestii zależności doświadczeń od przekonań, stając w sporze po stronie apologetycznej – szukającej uzasadnienia dla istnienia takowego związku.

Wzmiankowany na początku problem założeń w dyskusji o epistemologii doświadczenia religijnego ujawnia się wyraziście w przypadku drugiego z wymienionych tekstów – o ile w źródłowej, mającej charakter przewodnika książce znajdują się rozdziały napisane przez czołowych badaczy, opisujące sumiennie czasami radykalnie odmienne stanowiska w obrębie między innymi teorii języka religijnego (Michael Scott) czy też pluralizmu religijnego (Victoria Harrison), o tyle po lekturze tekstu Gellmana nie wydaje się, by takie zrównoważenie byłoby tu osiągalne.

Pomimo pozornie zawężonego tematu recenzowana publikacja spełnia znakomicie przynajmniej dwa zadania: uzupełnienia polskojęzycznej literatury dotyczącej tematyki doświadczenia religijnego oraz przekrojowej, interesującej lektury poruszającej się po wątkach z filozofii rosyjskiej i żydowskiej, z której skorzystać mogą również osoby niezainteresowane wyjściową problematyką należącą do filozofii religii. Cel szczegółowy – ukazanie zastosowania konceptualizacji doświadczenia religijnego w pojętej szerzej epistemologii – został wypełniony jedynie częściowo, a zasadnicze dylematy z nim związane, szczególnie w kwestii „rosyjskiej”, pozostają wciąż otwarte. Ambicję tę należy więc traktować jako pewną intencję redaktorską, która niekoniecznie znalazła odzwierciedlenie w zróżnicowaniu pracy zbiorowej.

Bibliografia

- Alston W.P., *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca 1991.
- Barnes L.P., *Rudolf Otto and the Limits of Religious Description*, „Religious Studies” 1994, nr 2 (30), s. 219–230.

- Dobieszewski J., *Filozofia religii. Współczesne horyzonty*, „Kultura i Wartości” 2013, nr 3 (7), s. 9–21.
- Forman R., *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, Oxford University Press, New York 1990.
- Katz S.T., *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford University Press, New York 1983.
- Proudfoot W., *Religious Experience*, University of California Press, Berkeley 1985.
- Sołowjow W., *Wykłady o Bogoczłowieczeństwie*, tłum. J. Dobieszewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.
- Taves A., *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*, Princeton University Press, Princeton 2009.
- Yandell K., *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

Podręcznik do filozofii dla ucznia XXI wieku

Recenzja książki: Jacek Wojtysiak, Marcin Iwanicki, *Źródła mądrości. Podręcznik do filozofii dla liceum ogólnokształcącego i technikum. Zakres podstawowy*, Wydawnictwo Academicon, Lublin 2020, s. 180

Mariusz Orłowski

(Katolicki Uniwersytet Lubelski im. Jana Pawła II, Wydział Filozofii)

Jacek Wojtysiak to filozof akademicki, a jednocześnie niestrudzony popularyzator filozofii i zwolennik edukacji filozoficznej w szkołach. Pierwsze kroki w filozoficznej karierze stawiał w jednym z lubelskich liceów ogólnokształcących, gdzie zachęcał młodzież do umiłowania mądrości. I chociaż ostatecznie porzucił nauczanie filozofii w szkole na rzecz kariery uniwersyteckiej, pozostał wierny idei zagospodarowania edukacji filozoficznej w szkolnych murach na stałe.

Wojtysiak przez wiele lat prowadził dla studentów filozofii KUL zajęcia z dydaktyki filozofii, pisał autorskie programy nauczania filozofii w szkole, był członkiem komisji przygotowującej projekt egzaminu maturalnego z filozofii, a ostatnio (w 2018 roku) członkiem zespołu ekspertów pracujących nad nową podstawą programową na zlecenie MEN. Głównym efektem jego pracy są tymczasem dwa podręczniki do edukacji filozoficznej dla uczniów szkół średnich. Pierwszy z nich ukazał się nakładem Społecznego Instytutu Wydawniczego „Znak” w 2003 roku i nosił tytuł *Pochwała ciekawości*¹. Drugi, będący przedmiotem niniejszej recenzji, zatytułowany *Źródła mądrości*, wydało w 2020 roku Wydawnictwo Academicon. Współautorem tej ostatniej książki, odpowiedzialnym między innymi za wybór tekstów źródłowych, jest Marcin Iwanicki. Podręcznik został dopuszczony do

¹ J. Wojtysiak, *Pochwała ciekawości*, Kraków 2003.

nauczania filozofii w zakresie podstawowym dzięki pozytywnym opiniom rzeczoznawców: prof. Barbary Markiewicz, mgra Adama Rosłana i dr Zofii Smugi.

W rozumieniu Jacka Wojtysiaka

filozofia w zakresie podstawowym ma wprowadzać uczniów w problematykę filozoficzną na przykładach wielkich myślicieli starożytności. W ten sposób przedmiot filozofia realizuje nie tylko własne cele kształcenia, lecz także – ukazując antyczne podstawy kultury śródziemnomorskiej – może stanowić znaczną pomoc w nauczaniu przedmiotów humanistycznych².

Właściwa część podręcznika *Źródła mądrości*, czyli jego część I, zatytułowana jest *Lekcje filozofii* i składa się z jedenastu rozdziałów opatrzonych krótkimi tytułami:

1. *Czym jest filozofia?*;
2. *Pytanie o arché*;
3. *Pierwsze spory filozoficzne*;
4. *Atomizm*;
5. *Sokrates*;
6. *Platon*;
7. *Arystoteles*;
8. *Wywiad z Epikurem*;
9. *Dialog sceptyka z dogmatykiem*;
10. *Wywiad ze św. Augustynem*;
11. *Piękno i sztuka*.

Każdy z jedenastu rozdziałów książki poprzedza ramka zatytułowana *Na tych lekcjach nauczysz się*, w której wymienione są treści, jakich możemy się spodziewać w danym rozdziale podręcznika. Następnie Wojtysiak omawia zapowiedziane zagadnienia, a swoiste podsumowanie każdego kolejnego rozdziału stanowią trzy hasła: *Warto doczytać* – odsyłające do lektur pogłębiających i rozszerzających tematykę danego rozdziału; *Pytania do rozdziału* – zestaw kilku pytań sprawdzających zrozumienie treści zamieszczonych w danym rozdziale; *Pofilozofuj!* – dwa–trzy pytania, których celem jest nakłonienie czytelnika do podjęcia samodzielnej próby zastosowania zdobytej wiedzy w praktyce.

² J. Frydrych, J. Wojtysiak, *Komentarz do podstawy programowej przedmiotu filozofia*, w: *Podstawa programowa kształcenia ogólnego z komentarzem. Szkoła ponadpodstawowa: 4-letnie liceum, 5-letnie technikum. Filozofia*, Ministerstwo Edukacji Narodowej, s. 29, <https://www.ore.edu.pl/wp-content/plugins/download-attachments/includes/download.php?id=23125> (dostęp: 7.11.2021).

Na marginesach kolejnych rozdziałów książki pojawiają się miniaturowe portrety poszczególnych starożytnych filozofów wraz z krótkimi biogramami każdego z nich. Umieszczono tutaj dodatkowo miniportrety i biogramy przedstawiające późniejszych myślicieli, którzy kontynuowali i rozwijali daną starożytną myśl filozoficzną. W ten sposób obok informacji na przykład na temat poglądów Heraklita z Efezu można odnaleźć także wiadomości o poglądach Georga W.F. Hegla czy Alfreda N. Whiteheada. Na marginesach podręcznika zostały zapisane również definicje kluczowych dla danego tematu terminów i pojęć (na przykład monizm, pluralizm, statyzm, wariabilizm).

Publikacja robi wrażenie niezwykle przystępnej. Teksty w poszczególnych rozdziałach są krótkie, złożone najwyżej z kilkunastu akapitów, a do tego podzielone na mniejsze jednostki wyróżnione śródtytułami. *Źródła mądrości* to historia filozofii starożytnej w pigułce, podręcznik, który na zaledwie 82 stronach

uwzględnia wszystkie elementy nowej podstawy programowej do filozofii (zakres podstawowy) dla liceum i technikum, przedstawia ważne treści w interesującej i spójnej narracji, przekazuje ciekawe informacje uzupełniające – bez przeładowania materiału, [...] proponuje zadania inspirujące ucznia do samodzielnego myślenia, odznacza się atrakcyjną szatą graficzną, przejrzystym układem materiału oraz pomocami dydaktycznymi, które ułatwiają jego opanowanie, jest lekki w dosłownym i przenośnym sensie, [...] posiada swą multimedialną kontynuację na stronie internetowej zrodla-madrosoci.pl (powstałej dzięki inicjatywie magazynu „Filozofuj!” i finansowaniu z Narodowego Centrum Kultury)³.

Z kronikarskiego obowiązku należy odnotować, że poszczególne rozdziały I części podręcznika *Źródła mądrości* były pierwotnie (w latach 2018–2019) opublikowane przez Jacka Wojtysiaka na łamach czasopisma „Filozofuj!”. Teksty z periodyku zostały jednak poprawione, uzupełnione i przystosowane do formy podręcznika.

Z kolei licząca 92 strony II część książki, za którą jest odpowiedzialny Marcin Iwanicki, zawiera wszystkie teksty źródłowe wymienione w podstawie programowej, autorstwa takich myślicieli, jak Platon, Arystoteles, Epikur, Epiktet, Marek Aureliusz, Seneka, Diogenes Laertios czy św. Augustyn z Hippony. Teksty

³ *Źródła mądrości – nasz podręcznik do filozofii już w sprzedaży!*, <https://filozofuj.eu/zrodla-madrosoci-nasz-podrecznik-do-filozofii-juz-w-sprzedazy/> (dostęp: 7.11.2021).

źródłowe – podobnie jak lekcje z I części publikacji – zostały uzupełnione o pytania i ćwiczenia inspirujące czytelnika do samodzielnego myślenia.

Jeżeli chodzi o słabe strony podręcznika *Źródła mądrości*, to pewną wadą jest niestworzenie indeksów – osobowego i rzeczowego – co utrudnia szybki dostęp do poglądów poszczególnych filozofów oraz zamieszczonych w książce definicji specjalistycznych terminów i pojęć.

Zdaniem Wojtysiaka

filozofia w nauczaniu szkolnym pełni cztery funkcje: 1) kształcenie umiejętności rzetelnego i krytycznego myślenia oraz jasnego wyrażania myśli w dialogu (komponent logiczny); 2) wprowadzanie do ważnej części duchowego dorobku kultury śródziemnomorskiej, w tym polskiej (komponent historyczno-kulturowy); 3) wspomaganie refleksji nad fundamentalnymi problemami światopoglądowymi i aksjologicznymi (komponent problemowy); 4) przyczynianie się do integracji procesu nauczania i uzyskanej wiedzy z różnych przedmiotów, w szczególności przedmiotów humanistycznych (komponent korelacyjny)⁴.

Nie ulega wątpliwości, że realizację wymienionych funkcji filozofii w dydaktyce szkolnej ułatwiają dobre podręczniki. Atrakcyjna szata graficzna, przejrzysty układ materiału oraz liczne pomoce dydaktyczne w postaci schematów, ramek mnemotechnicznych i notek objaśniających sprawiają, że podręcznik *Źródła mądrości* jest książką do edukacji filozoficznej, która niewątpliwie może zainteresować ucznia żyjącego w XXI wieku.

Bibliografia

Frydrych J., Wojtysiak J., *Komentarz do podstawy programowej przedmiotu filozofia*, w: *Podstawa programowa kształcenia ogólnego z komentarzem. Szkoła ponadpodstawowa: 4-letnie liceum, 5-letnie technikum. Filozofia*, Ministerstwo Edukacji Narodowej, <https://www.ore.edu.pl/wp-content/plugins/download-attachments/includes/download.php?id=23125>.

Wojtysiak J., *Pochwała ciekawości*, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Kraków 2003.

Źródła mądrości – nasz podręcznik do filozofii już w sprzedaży!, <https://filozofuj.eu/zrodla-madros-ci-nasz-podrecznik-do-filozofii-juz-w-sprzedazy/>.

⁴ J. Frydrych, J. Wojtysiak, dz. cyt., s. 30.

Noty o autorach

Matteo Casarosa – lic., Dipartimento di Matematica, Università di Pisa, Largo Bruno Pontecorvo 5, 56127 Pisa PI, Włochy. m.casarosa3@studenti.unipi.it, ORCID: 0000-0003-0162-327X.

Katarzyna Filutowska – dr, Wydział Filozofii, Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, k.filutowska@uw.edu.pl, ORCID: 0000-0002-8102-2652.

Emilia Jurewicz – mgr, Instytut Filologii i Pedagogiki, Wszechnica Polska Akademia Nauk Stosowanych w Warszawie, plac Defilad 1, 00-901 Warszawa; XVIII Liceum Ogólnokształcące im. Jana Zamoyskiego w Warszawie, ul. Smolna 30, 00-375 Warszawa, emilia.jurewicz@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8952-2953.

Marek Kaszyca – mgr, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 24, 31-007 Kraków, marek.kaszyca@student.uj.edu.pl, ORCID: 0000-0002-4132-0559.

Tomasz Kąkol – dr, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Gdański, ul. Jana Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk, tomasz.kakol@ug.edu.pl, ORCID: 0000-0002-0960-0753.

Andrzej Krawiec – dr, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Jagielloński, ul. Gołębia 24, 31-007 Kraków, krawiecandrzej@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3230-2201.

Tomasz Laskowski – mgr, Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa, ta.laskowski@uw.edu.pl, ORCID: 0000-0002-1370-6657.

Izabela Lipińska – mgr, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Kazimierza Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa, iz.lipinska@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5745-5773.

Karol Milczarek – lic., Wydział Filozofii, Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, krmlilczarek@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0497-7252.

Mariusz Orłowski – dr, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, mariusz_orlowski@o2.pl, ORCID: 0000-0001-5242-1913.

Katarzyna Rychter – mgr, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Śląski, ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice, katarzyna_rychter@interia.pl, ORCID: 0000-0001-9065-3520.

Alfred Skorupka – dr, Wydział Inżynierii Materiałowej, Politechnika Śląska, ul.

Krasińskiego 8, 40-019 Katowice, alfskor@onet.pl, ORCID: 0000-0002-0360-6564.

Claudio Antonio Testi – dr, Studio Filosofico Domenicano, Piazza San Domenico 13,

40124 Bologna BO, Włochy, claudio.testi1967@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6078-2644.

Antoni Żrebiec – mgr, Wydział Filozofii, Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie

Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, a.zrebiec@uw.edu.pl,

ORCID: 0000-0002-2531-751X.