

Studia Philosophiae Christianae



ROK LXI
2025

NR 2

PÓŁROCZNIK



Warszawa 2025

UNIwersYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE
INSTYTUT FILOZOFII

Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw
Institute of Philosophy

Copyright © Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie 2025

ISSN 0585-5470 | e-ISSN 2720-0531 | DOI 10.21697/spch

Rada Naukowa / Advisory Board

Wessel Bentley (University of South Africa), Jonas Čiurlionis (Vilniaus Universitetas), Andrej Démuth (Univerzita Komenského v Bratislave), David Dunér (Lunds Universitet), Wojciech Grygiel (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), David J. Gunkel (Northern Illinois University), Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), Srećko Kovač (Institut za filozofiju, Zagreb), Robert A. Larmer (University of New Brunswick), Piotr Mazur (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie), Balázs Mezei (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest), Bruno Nobre (Universidade Católica Portuguesa, Braga), Katarzyna Paprzycka-Hausman (Uniwersytet Warszawski), Vittorio Possenti (Università Ca' Foscari Venezia), Paul Weingartner (Universität Salzburg)

Członkowie honorowi / Honorary Members

Wojciech Bołoz, Jan Krokos, Anna Latawiec, Anna Lemańska, Ryszard Moń

Półrocznik recenzowany / Peer-reviewed Biannual

Wersja referencyjna / Original version

Redakcja / Editorial Board

Redaktor naczelny / Editor-in-Chief: Adam Świeżyński
Zastępca redaktora / Deputy Editor: Kordula Świętorzecka
Sekretarze / Assistants Editor: Dariusz Kucharski, Michał Piekarski

Redaktorzy pomocniczy / Associate Editors

Mark Harris, Dean Komel, Mariusz Tabaczek

Redaktorzy tomu / Volume Editors

Dariusz Kucharski, Adam Świeżyński, Kordula Świętorzecka

Redaktorzy językowi / Language Editors

Ewa Różańska (język polski), Simone Marini (English)

Skład / Typesetting

Maciej Faliński

Adres redakcji / Editorial Office

Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa
spch@uksw.edu.pl

Prenumerata / Subscriptions

Wydawnictwo Naukowe UKSW
Dewajtis 5, 01-815 Warszawa
wydawnictwo@uksw.edu.pl, tel. 22 561 89 23

<http://spch.uksw.edu.pl>

OPEN  ACCESS



Waga egzemplarza – 300 g

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

ADAM GRZEGORZYCA Stworzona Natura Stwarzająca w systemie filozoficznym Jana Szkota Eriugeny	9
FIONA ELLIS Naturalism and Christian Philosophy: Identifying Some Common Ground	39
PIOTR BYLICA In What Sense Is Theistic Evolution More Rational Than Naturalistic Evolution?	57
BARTOSZ WESÓŁ How Naturalism Refutes Itself: Pragmatist Challenges for Naturalism (William James and Charles Sanders Peirce)	77
MIROSŁAW RUCKI Can a Naturalistic Explanation of Miracles Be Satisfactory? The Case of the Man Born Blind (John 9:1-12)	91
ROBERT A. LARMER Two Unsuccessful Objections to the Apologetic Worth of Miracles	107
MARC PAULY How We Can Speak to Nature: Insights from Dialogical Philosophy and the Bible	127
MARK HARRIS Christ and the Quantum: Fundamentals of Theology of Science	147
ANNA MARIA KARCZEWSKA, AGNIESZKA KARCZEWSKA Why Can't God Know Something But Not Everything?	167
KAROL WOŁK Thomas M. Scanlon's Critique of the Doctrine of Double Effect: Intention and Permissibility	179
ANDRZEJ WALESZCZYŃSKI, MARTYNA FILCEK Osoba w centrum włoskiej debaty bioetycznej	197

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

- ANDRZEJ KOBYLIŃSKI
W kręgu etyki, literatury i filozofii. Księga Jubileuszowa z okazji 45-lecia pracy naukowo-dydaktycznej prof. Ewy Podrez,
 red. K. Rozmarynowska, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2023, ss. 280 227
- PIOTR ORECKI
 Joseph E. LeDoux, *Cztery rodzaje istnienia. Nowa koncepcja człowieka*, tłum. A. Binder, Copernicus Center Press, Kraków 2024, ss. 356 243
- DAMIAN SZCZĘCH
 Alexander Thomas, *The Politics and Ethics of Transhumanism. Techno-Human Evolution and Advanced Capitalism*, Bristol University Press, Bristol 2024, ss. 257 259
- ANDRZEJ KOBYLIŃSKI
 Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji naukowej pt. *Perspektywy etyki chrześcijańskiej w XXI wieku*, Instytut Filozofii Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie, Kraków, 4.06.2025 r. 273
- JAKUB PŁOSKI, BARTŁOMIEJ UZAR
 Report on the Conference *Philosophy and Christianity. Past – Present – Future*, Institute of Philosophy, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Warsaw, 12-13 June 2025 285
- Lista recenzentów SPCh – tom 61 (2025), numery 1-2 307

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

ADAM GRZEGORZYCA Created Creating Nature in John Scotus Eriugena's Philosophical System	9
FIONA ELLIS Naturalism and Christian Philosophy: Identifying Some Common Ground	39
PIOTR BYLICA In What Sense Is Theistic Evolution More Rational Than Naturalistic Evolution?	57
BARTOSZ WESÓŁ How Naturalism Refutes Itself: Pragmatist Challenges for Naturalism (William James and Charles Sanders Peirce)	77
MIROŚLAW RUCKI Can a Naturalistic Explanation of Miracles Be Satisfactory? The Case of the Man Born Blind (John 9:1-12)	91
ROBERT A. LARMER Two Unsuccessful Objections to the Apologetic Worth of Miracles	107
MARC PAULY How We Can Speak to Nature: Insights from Dialogical Philosophy and the Bible	127
MARK HARRIS Christ and the Quantum: Fundamentals of Theology of Science	147
ANNA MARIA KARCZEWSKA, AGNIESZKA KARCZEWSKA Why Can't God Know Something But Not Everything?	167
KAROL WOŁK Thomas M. Scanlon's Critique of the Doctrine of Double Effect: Intention and Permissibility	179
ANDRZEJ WALESZCZYŃSKI, MARTYNA FILCEK The Notion of a Person at the Center of the Italian Bioethical Debate	197

REVIEWS AND REPORTS

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

In the Circle of Ethics, Literature, and Philosophy. Jubilee Book on the Occasion of the 45th Anniversary of Professor Ewa Podrez's Scientific and teaching Work [W kręgu etyki, literatury i filozofii. Księga Jubileuszowa z okazji 45-lecia pracy naukowo-dydaktycznej prof. Ewy Podrez], edited by K. Rozmarynowska and P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2023, pp. 280 227

PIOTR ORECKI

Joseph E. LeDoux, *Cztery rodzaje istnienia. Nowa koncepcja człowieka [The Four Realms of Existence: A New Theory of Being Human]*, transl. A. Binder, Copernicus Center Press, Kraków 2024, pp. 356 243

DAMIAN SZCZĘCH

Alexander Thomas, *The Politics and Ethics of Transhumanism. Techno-Human Evolution and Advanced Capitalism*, Bristol University Press, Bristol 2024, pp. 252 259

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

Report on the Conference *Perspectives in Christian Ethics in the 21st Century [Perspektywy etyki chrześcijańskiej w XXI wieku]*, Institute of Philosophy, Ignatianum University in Cracow, Cracow, 4 June 2025 273

JAKUB PŁOSKI, BARTŁOMIEJ UZAR

Report on the Conference *Philosophy and Christianity. Past – Present – Future*, Institute of Philosophy, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Warsaw, 12-13 June 2025 285

SPCh Reviewers – Volume 61 (2025), Issues 1-2 307



STVDIA
PHILO-
SOPHIAE
CHRIST-
IANAE

ADAM GRZEGORZYCA

STWORZONA NATURA STWARZAJĄCA W SYSTEMIE FILOZOFICZNYM JANA SZKOTA ERIUGENY

Streszczenie. Eriugena przyjmuje, że drugą formą podziału Natury jest stworzona natura stwarzająca (przyczyny prymordialne), której źródłem jest Mądrość Niestworzonej Natury Stwarzającej (Boga). Tą Mądrością jest Syn Boży (Logos). Poza Bogiem w sensie absolutnym nic nie istnieje, więc Logos jest źródłem stworzenia. W Logosie Bóg powołał do istnienia przyczyny, z których, dzięki działaniu Ducha Świętego, zaistniało stworzenie. Eriugena dostrzega fundamentalną różnicę pomiędzy ontologicznym istnieniem przyczyn, a ich epistemologicznym ujęciem przez ludzką naturę, która wnioskuje o przyczynach na podstawie ich skutków. Ludzki intelekt dostrzega wśród przyczyn pewien porządek, który jednak w swej istocie nie istnieje. Kontemplując przyczyny, ludzki intelekt tworzy porządki i schematy, aby próbować coś orzec o przyczynach, które są wieczne i stworzone jednocześnie. Stworzenie jest teofanią Bożej Mocy. Różnorodność teofanii nie wpływa na absolutną jedność i prostotę Bożej Mocy. Teofania staje się dostępnym aspektem niedostępnym dla ludzkiego intelektu wiedzy o niepoznawalnym, w sensie absolutnym, Bogu. Stworzenie zaistniało dzięki Bożej Dobroci, która jest niepoznawalna dla ludzkiego intelektu i dla jakiegokolwiek intelektu, więc została nazwana Nicością. Dzięki Bogu człowiek może poznawać teofanie i zbliżyć się do Stwórcy. Ludzka immanencja może kontemplować boską transcendencję. Filozofia Eriugeny zostaje wsparta biblijną egzegezą, ponieważ stworzony wszechświat i Biblia to dary, które mogą poprowadzić człowieka do kontemplacji, stanowiącej zapowiedź powrotu do Stwórcy. Stworzona natura stwarzająca zaistniała jednym aktem jako prosta i doskonała. Dla dobra ludzkiego intelektu ten akt został przedstawiony w *Księdze Rodzaju* jako pewien proces, w którym uczestniczy cała Trójca Święta. Eriugena przyjmuje, że biblijny opis stworzenia został dany ludzkiej naturze, aby ta mogła choćby w bardzo niewielkiej części zrozumieć wielką Mądrość i Dobroć Boga. Jan Szkot przyjmuje, że ten wielki dar, którym jest biblijny opis stworzenia, wymaga szczegółowej egzegezy i dlatego ją podejmuje.

Słowa kluczowe: Jan Szkot Eriugena; Bóg; Natura; przyczyny prymordialne; człowiek; stworzenie; egzegeza.

1. Wstęp. 2. Istota i porządek Stworzonej Natury Stwarzającej. 3. Stworzona Natura Stwarzająca i stworzenie wszystkiego z niczego. 4. Stworzona Natura Stwarzająca w ujęciu egzegetycznym. 5. Zakończenie.

1. WSTĘP

Jan Szkot Eriugena wszystko, co istnieje, określa niezdefiniowanym przez siebie pojęciem *natura*, którą dzieli na Niestworzoną i stworzoną. Niestworzona Natura to Bóg. Stworzona natura to przyczyny prymordialne¹ i natura ludzka. W wyniku tak przeprowadzonego podziału wszystkiego system filozoficzny Eriugeny zakłada istnienie: 1. Niestworzonej Natury Stwarzającej (Bóg-Stwórca); 2. Stworzonej Natury Stwarzającej (przyczyny stworzenia); 3. stworzonej natury niestwarzającej (natura ludzka); 4. Niestworzonej Natury Niestwarzającej (Bóg po powrocie stworzenia).

Źródłem stworzonej natury stwarzającej jest Mądrość Niestworzonej Natury Stwarzającej, a więc Mądrość Boga. Ta Mądrość to odwieczny Syn Boży – Logos – Słowo Boże. W Logosie sytuują się przyczyny prymordialne, które stanowią stworzoną naturę stwarzającą. Eriugena uważa, że poza Bogiem, w sensie właściwym, nic nie istnieje, więc odwiecznym Logosem jest Bóg Jezus Chrystus, będący źródłem całego stworzenia. Wszystko, co istnieje, zostało poprzez przyczyny ustanowione przez Boga Ojca w Bogu Synu – Słowie Bożym, co Eriugena wyraża następująco: „A zatem powiedz proszę, co rozumiesz, gdy słyszysz Boże słowa: »Na początku stworzył Bóg«. Nic innego nad to, co ustaliliśmy: że Ojciec w swoim Słowie wszystko uczynił. Kiedy bowiem słyszę »Bóg«, to myślę o Bogu Ojcu, a kiedy słyszę »Początek«, rozumiem Boga-Słowo” (Eriugena, 2010a, 127 i 126)². Wszystko zostało uczynione jednym aktem w Słowie-Logosie

1 Wyrażenie „przyczyny prymordialne” stanowi odpowiednik łacińskiego zwrotu *causae primordiales*, który można również doprecyzować jako „pierwotne przyczyny wzorcze”. W niniejszym opracowaniu zastosowano wyrażenie „przyczyny prymordialne” z uwagi na fakt, iż w swoim tłumaczeniu *Periphyseonu* posłużyła się tym wyrażeniem znawczyni myśli średniowiecznej prof. Agnieszka Kijewska.

2 „Dic itaque, quaeso, quid intelligis, quando theologiam dicentem audis: »In principio fecit deus«. Nil aliud nisi quod inter nos convenerat, patrem in verbo suo omnia fecisse. Dum enim deum audio, deum patrem cogito; dum principium, intelligo deum verbum” (Eriugena, 1997, 556B).

poprzez ustanowienie w Nim przyczyn, które stanowią Stworzoną Naturę Stwarzającą. Ta Natura jest bezpośrednią przyczyną stworzenia poprzez działanie Ducha Świętego, który, według Eriugeny, jest sprawcą tego, że ustanowione w Logosie przyczyny mogą przejść w swoje skutki (Eriugena, 2010a, 121)³. Eriugena przyjmuje, że Bóg Ojciec zradza Boga Słowo – Syna – Logos, ustanawia w Nim przyczyny prymordialne, a Duch Święty rozdziela je w skutki.

Niniejsze opracowanie jest próbą wskazania na problem stworzonej natury stwarzającej w kontekście istoty i porządku tej formy natury, stworzenia wszystkiego z niczego oraz jej egzegetycznego ujęcia. Sam Jan Szkot dostrzegał istotny wymóg spójności swego systemu z zapisem biblijnym, analizą stworzenia, nauką Ojców Kościoła oraz z zasadami, którymi powinien kierować się ludzki intelekt. Eriugena odnosi się do trzech wymienionych kwestii w sposób adekwatny do swej epoki, uznając jednocześnie ich znaczenie jako wymagających stosownej refleksji. Na uwagę zasługuje również metoda weryfikacji zaproponowanej przez Eriugenę koncepcji, która domaga się zgodności zaproponowanego rozwiązania z zapisem biblijnym, z wynikami badań rzeczywistości stworzonej, z logiką oraz koncepcjami Ojców Kościoła.

2. ISTOTA I PORZĄDEK STWORZONEJ NATURY STWARZAJĄCEJ

Prowadząc rozważania nad Stworzoną Naturą Stwarzającą, Eriugena zwraca uwagę na różnicę, jaka zachodzi pomiędzy ontologicznym istnieniem przyczyn, a ich epistemologicznym ujęciem przez naturę ludzką. Różnica ta posiada charakter zasadniczy. Człowiek może wnioskować o przyczynach na podstawie ich skutków, co powoduje, że można z jednej strony zastanawiać się nad relacją, jaka zachodzi pomiędzy przyczynami, a ich źródłem i partycypacją przyczyn w tym źródle, a z drugiej strony nad ewentualnym porządkiem wśród

3 Eriugena, 1997, 554A-B.

przyczyn, choć Jan Szkot wskazuje, że ów porządek jest układem wynioskowanym na potrzeby ludzkiego poznania i powstał za sprawą tego poznania. To powoduje, że nie dotyczy samej istoty przyczyn w sensie ontologicznym, bo w tym sensie żaden porządek przyczyn ludzkiemu poznaniu jest niedostępny. Eriugena uważa, że w swej ontologicznie ujmowanej istocie przyczyny są czymś jednym i prostym, a tam gdzie zachodzi absolutna jedność i prostota, tam dodatkowe porządki są zbędne. To, co można nazywać porządkiem przyczyn, powstało z ich kontemplacji przez ludzki umysł, który, analizując przyczyny, układa je w pewien schemat – porządek, aby móc coś pewnego o przyczynach powiedzieć. Ten porządek nie pochodzi od samych przyczyn, lecz pochodzi od ich analizy, poprzedzonej analizą ich skutków: „A owe przyczyny ujęte w sobie samych są czymś jednym, prostym i nie są określone czy oddzielone od siebie wzajemnie jakimś poznanym przez kogoś porządkiem, gdyż podlegają mu jedynie w swoich skutkach” (Eriugena, 2010b, 65–67 i 64–66)⁴.

Wychodząc naprzeciw ludzkiemu pragnieniu poznania, Eriugena proponuje rozważanie skutków przyczyn, aby na tej podstawie wnioskować o samych przyczynach. Jan Szkot proponuje analogiczne rozwiązanie do tego, które zastosował przy rozważaniach, dotyczących Niestworzonej Natury Stwarzającej. Wówczas wnioskował o Bogu na podstawie stworzenia, natomiast przy Stworzonej Naturze Stwarzającej proponuje wnioskować o przyczynach na podstawie ich skutków. W celu właściwego wnioskowania Eriugena proponuje rozeznanie porządku stworzenia, a dokładniej ustanowienia stworzonej natury stwarzającej przez Niestworzoną Naturę Stwarzającą – Boga-Stwórcę. Ów porządek jest więc porządkiem ustanowienia przez Naturę pierwszą Natury drugiej. Eriugena proponuje, aby przed rozważeniem skutków przyczyn podjąć próbę poznania

4 „Ipsae siquidem primae causae in se ipsis unum sunt et simplices nullique cognito ordine diffinitae aut a se invicem segregatae; hoc enim in effectibus suis patiuntur” (Eriugena, 1999, 624A).

ich naturalnego porządku: „Do tej pory mówiliśmy o nich, jak sądzę, w sposób chaotyczny i niewyróżniony. A przecież, jeśli się nie myłę, będzie niemałą pomocą dla tych, którzy szukają doskonałego poznania przyczyn i ich skutków, jeśli najpierw wyraźnie ukaże się naturalny porządek, w jakim zostały one ustanowione przez Stwórcę” (Eriugena, 2010b, 59 i 58)⁵.

Przyczyny zostały ustanowione w Logosie – Bożym Słowie, które nie jest stworzone, lecz jest zrodzone, więc w sposób naturalny pojawia się problem relacji przyczyn do Logosu. Przyczyny nie są tak zrodzone, jak Logos (poza czasem), lecz jednocześnie są ustanowione w Logosie od zawsze, ponieważ powstały wraz z czasem. Najistotniejszym jednak faktem, który przemawia za tym, że przyczyn nie można w pełni zrównać z Bogiem i ze zrodzonym Słowem – Logosem jest fakt, że Bóg nie posiada swej przyczyny, a przyczyny zostały ustanowione przez Boga, więc nie istnieją same przez się, lecz za sprawą swej przyczyny, czyli za sprawą Niestworzonej Natury Stwarzającej. Różnica pomiędzy istnieniem Natury pierwszej i Natury drugiej jest w opisanym kontekście, zwłaszcza na płaszczyźnie ontologicznej, różnicą fundamentalną. Natomiast w kontekście ludzkich możliwości poznawczych zarówno Natura pierwsza, jak i Natura druga prawie jednakowo wymykają się pewnemu poznaniu przez ludzką naturę.

Przyczyny to ustanowione przez Boga w Logosie idee, pierwotne wzory, Boże chcenia i przeznaczenia (Eriugena, 2010b; por. Kijewska, 1999, 11), i już więcej nic w rzeczywistości duchowej i materialnej nie powstaje, ponieważ wszystko, co zostało do rzeczywistości przez Boga dopuszczone, zostało ustanowione w zrodzonym Logosie, a więc poza czasem i jakkolwiek przestrzenią (Eriugena, 2010a, 309)⁶. Nic nie może być, czego Bóg nie ustanowił w przyczynach.

5 „Adhuc enim mixtim indistincteque introductas esse arbitror. Nam in fallor, ad earum effectuumque suorum perfectam notitiam non mediocre auxilium quaerentibus praestabit, si prius naturalis ordo, quo a creatore conditae sunt, luculenter patefactus fuerit” (Eriugena, 1999, 622B).

6 Eriugena, 1997, 616B-C.

Nic nie może się stać, czego Natura pierwsza nie ustanowiła w Naturze drugiej. W ten sposób w sferze przyczyn Natura pierwsza dokonała jednym aktem dzieła kreacji. W Naturze drugiej Bóg jednym aktem rozpoczął i ukończył swe dzieło, które wówczas zaistniało jako doskonałe. To jest istotna racja tłumacząca, dlaczego natura druga (sfera idei) jest stworzona i stwarzająca: wyczerpuje ona sens *creatio ex nihilo*. Nie można tu oczywiście mówić o jakimkolwiek procesie, ponieważ wszystko stało się jednym aktem poza czasem i przestrzenią. Doskonałe dzieło byłoby początkiem i końcem działania Boga, gdyby nie błąd (grzech) człowieka.

Eriugena przyjmuje, że przyczyny są jednocześnie wieczne i stworzone, a relacja, która zachodzi pomiędzy Bogiem i światem, posiada typowo poznawczy charakter. Stwarzając rzeczy, Bóg poznaje rzeczy. Wszystko zostało poznane przez Boga, zanim zostało stworzone, a stworzone zostało tylko to, co zostało przed stworzeniem przez Boga poznane. Przyczyny zostały ustanowione w Logosie, o którym Jan Szkot mówi: „Przeto Syn Boży jest duchem, czyli pojmowaniem wszystkich rzeczy. On sam bowiem, zgodnie z tym, co mówi święty Augustyn, jest pojmowaniem wszystkich rzeczy, a nawet [jest On] wszystkim” (Eriugena, 2000a, 78-79). Bóg obejmuje wszystkie rzeczy swoją Mocą. Boża Moc, według Eriugeny, zdołała poznać w sobie wszystko, co zaistniało prawdziwie, a poza Nią nic nie zaistniało prawdziwie. Wszystko, co zaistniało prawdziwie, zostało objęte Mocą i stanowi Moc. O wielu rzeczach mówi się, że istnieją, ponieważ są teofaniami Mocy i dzięki temu orzeka się o nich byt. „I w taki sposób Bóg jest wszystkim, co prawdziwie istnieje, ponieważ On sam czyni wszystko i staje się we wszystkim, jak mówi święty Dionizy Areopagita” (Eriugena, 2010b, 95 i 94)⁷. Wszystko, co zostało stworzone, wcześniej zaistniało w świadomości Boga, nazwanej mocą. Ta moc jest siłą sprawczą, która realizuje własne skutki. Dzieje się

7 „Deus est itaque omne quod vere est, quoniam ipse facit omnia, et fit in omnibus, ut ait sanctus Dionysius Ariopagita” (Eriugena, 1999, 633A).

tak, ponieważ dla Boga chcenie, widzenie, działania i poznawanie oznaczają to samo. Moc, choć wydaje się zróżnicowaną, jest w swej istocie niepartycypowalna, niezróżnicowana i prosta, i jako taka stanowi substancję zróżnicowanych bytów. Różnorodność skutków sprawia, że sama moc jawi się jako różnorodna, lecz jest to tylko ludzkie mniemanie.

Stworzenie, które zostało ustanowione w przyczynach, w Logosie, świadczy o porządku Bożej Mądrości. Ta funkcja zaświadczenia powoduje, że stworzenie jest Bożą teofanią, rozumianą jako dostępny w określonej mierze dla ludzkiego poznania aspekt niedostępnego dla ludzkiego poznania Boga. Podejmując próbę wyjaśnienia tego problemu, Eriugena pisze o dostępnym aspekcie niedostępnego Boga, przytaczając następujące określenia: pojawianie się tego, co niejawne; objawianie się tego, co ukryte; ujęcie tego, co niepojęte; zrozumienie niepoznawalnego; materia tego, co duchowe (Eriugena, 2010b, 95)⁸. Według Eriugeny piękna analogia dostępnego aspektu niedostępnego Boga została ukryta przez Stwórcę w ludzkiej naturze, w której działa niepojęty i niewidzialny ludzki intelekt, a skutki tego działania ujawniają się często w postaci materializujących się liter, wyrazów, dźwięków, znaków czy gestów (Eriugena, 2010b, 97)⁹. Wyjaśniając problem materializowania się tego, co nie materialne w *Komentarzu do Ewangelii Jana*, Eriugena pisze: „Głos jest zaiste tłumaczem ducha (*animus*). Wszystko to, co duch najpierw wewnątrz siebie w sposób niewidzialny myśli i porządkuje, to w sposób dostępny zmysłom wyraża za pośrednictwem głosu w uszach słuchaczy” (Eriugena, 2000, 78). Jan Szkot odwołuje się do ludzkiego intelektu, ponieważ w mocy uczestniczą aniołowie i ludzie, czyli stworzenia obdarowane intelektem i rozumem. Intelekt ludzki pragnie zrozumieć mnogość przyczyn, gdy ujmuje te przyczyny od strony stworzenia, a więc od strony skutków, a jednocześnie, pouczony o jedności ustanowionych

8 Eriugena, 1999, 632D-633A.

9 Eriugena, 1999, 633B-D.

przyczyn w Logosie, podejmuje próbę odtworzenia, wyobrażenia tej pierwotnej jedności i wówczas powstaje porządek przyczyn. Ten porządek pochodzi nie z obiektywnej struktury rzeczywistości, lecz od ludzkiego intelektu.

Bezpośrednim źródłem Stworzonej Natury Stwarzającej jest nieskończona Niestworzona Natura Stwarzająca, zatem Natura druga również posiada atrybut nieskończoności, choć oczywiście wygenerowany przez intelekt ludzki porządek nie sięga do istoty tego atrybutu. Przyczyny sięgają w nieskończoność, ponieważ nieskończona jest ich przyczyna. Eriugena analizuje przyczyny zgodnie z porządkiem, według którego pierwszą z przyczyn jest dobro, ponieważ jest ono dla stworzonych rzeczy źródłem istnienia. Drugą z przyczyn jest istota lub byt: „A ponieważ pierwszym ujęciem najwyższej i prawdziwej Natury jest to, które ujmuje ją jako najwyższą i prawdziwą Dobroć, drugim zaś to, które ujmuje ją jako najwyższą i prawdziwą Istotę, to całkiem słusznie istota-sama-przez-się zajmuje drugie miejsce wśród przyczyn. A skoro jest ona pierwszym uczestnictwem w najwyższej i prawdziwej Istocie, to wszystko, co idzie po niej, przez uczestnictwo w niej otrzymuje byt, i dlatego jest nie tylko dobre, ale istniejące” (Eriugena, 2010b, 61 i 60)¹⁰.

Chrześcijański neoplatonizm przyjął doktrynę stworzenia wszystkiego z niczego. Eriugena ukazuje Boga jako: (1) istniejącego absolutnie ponad wszystkim; (2) nie posiadającego przyczyny istnienia; (3) obdarowującego istnieniem. Boża dobroć to nicość, z której wszystko otrzymało istnienie. Eriugena ujmuje to następująco: „Boża Dobroć zatem, zwana Nicością dlatego, że poza rzeczami, które istnieją i które nie istnieją, nie odkrywa się Jej w żadnej istocie, z negacji

10 „Quoniam vero summae ac verae naturae prima consideratio est qua intelligitur summa ac vera bonitas, secunda vero qua intelligitur summa ac vera essentia, non immerito primordialium causarum secundum locum obtiner per se ipsam essentia. Quae cum summae ac verae essentiae prima participatio sit, omnia quae post se sunt sua participatione accipiunt esse; ac per hoc non solum bona, verum etiam existentia sunt” (Eriugena, 1999, 622C).

wszystkich istot zstępuje w afirmację istoty całego wszechświata, z siebie samej zstępuje w siebie samą jakby z nicości w coś, z nieistotności zstępuje w istotę, z bezkształtności w niepoliczone formy i kształty” (Eriugena, 2010b, 241 i 240)¹¹. Dobro jest pierwszą z przyczyn, ponieważ najpierw trzeba istnieć, aby następnie być czymś i być jakimś czymś. Za przyczyną dobra znajduje się wspomniana już istota lub byt, a następnie kolejne z przyczyn, czyli: życie, rozum, intelekt, mądrość, moc, szczęście, prawda i wieczność (Eriugena, 2010b, 61-63)¹². Wszystkie przyczyny uczestniczą w Bogu – Pierwszej Przyczynie za pośrednictwem dobra, co sprawia, że, pomimo bardzo ograniczonych możliwości, człowiek może dostąpić pewnego, zapośredniczonego poznania niepoznawalnej Przyczyny Przyczyn, czyli samego Boga.

Porządek trzech pierwszych przyczyn, rozpoczynający się od dobra, wydaje się stanowić bezpośrednie nawiązanie do neoplatońskiej koncepcji Plotyna, według której sfera intelektu podlega uporządkowaniu na byt, życie i myśl. Giovanni Reale zwraca uwagę, że: „Przed wszystkim trzeba podkreślić, że plotyński Umysł (...) stanowi nierozzerwalną jedność bytu i myśli, tego, co inteligibilne, i intelektu. Umysł według Plotyna, jest platońskim czystym bytem, który w pełni istnieje i w żaden sposób nie jest naznaczony nie-bytem, a jednocześnie jest Myślą myślącą siebie, o której mówił Arystoteles” (Reale, 1999, 535). Ta koncepcja Plotyna została rozwinięta przez Jamblicha i Proklosa (zob. Kijewska, 1994, 48-53). Neoplatonicy przyjmowali, że duchowa rzeczywistość to hipostaza intelektu, która jest źródłem realnej przyczynowości, co sprawia, że porządek świata intelektualnego ujawnia hierarchię przyczynowania. W tym porządku

11 „Divina igitur bonitas, quae propterea nihilum dicitur quoniam ultra omnia quae sunt et quae non sunt in nulla essentia invenitur, ex negatione omnium essentiarum in affirmationem totius universitatis essentiae a se ipsa in se ipsam descendit, veluti ex nihilo in aliquid, ex inessentialitate in essentialitatem, ex informitate in formas innumerabiles et species” (Eriugena, 1999, 681B-C).

12 Eriugena, 1999, 622B-623C.

pierwszym jest byt, ponieważ najpierw coś musi istnieć, następnie jest życie, ponieważ istnieją byty żyjące, a następnie jest myślenie, ponieważ istnieją żyjące byty myślące. Koncepcja Eriugeny opiera się na ujęciu relacji pierwszych trzech porządków przyczyn poprzez teorię partycypacji (Kijewska, 1994, 36-38). Jan Szkot przyjmuje, że byt partycypujący jest bytem wtórnym w relacji do bytu, w którym partycypuje. Odwołując się do greckich terminów, Eriugena pisze: „W języku Greków *metoche* oraz *metousia* oznaczają uczestnictwo: *metoche* zaś to jakby *meta-echousa*, to znaczy »mający po« albo »mający na drugim miejscu«, *metousia* to także jakby *meta-ousia*, to jest »istota idąca po« albo »druga istota«” (Eriugena, 2010b, 93 i 92)¹³. Jan Szkot przyjmuje, że z istoty wyższej wyprowadzona zostaje istota niższa, która w bardziej ograniczony sposób (częściowo) posiada to, co jest własnością tego, w czym partycypuje. Z bytu istoty wyższej pochodzi byt istoty niższej. Dobroć, Życie, Istota i Mądrość Boga, który jest Stwórcą wszystkiego, wnikają najpierw w przyczyny, a następnie w skutki przyczyn w wszechświecie, zawsze w porządku od tego, co wyższe, do tego, co niższe. Rzeczywistość jest uporządkowana hierarchicznie, a koncepcja partycypacji tylko ujawnia strukturę, która rozpoczyna się od niepartycypującej w niczym Pierwszej Zasady, w której wszystkie inne porządki pośrednio lub bezpośrednio partycypują. Poza Pierwszą Zasadą znajduje się tylko Natura czwarta według podziału Eriugeny, a więc Niestworzona Natura Niestwarzająca. Ta Natura w niczym nie partycypuje i w niej samej nic nie partycypuje. Natura czwarta stanowi to, co niepartycypowalne.

Hierarchiczna koncepcja Eriugeny to dynamiczna duchowa rzeczywistość, w której zasady niższe partycypują w wyższych, a schodząc w dół, od zasad wyższych do niższych, na samym dole

13 „Et notandum quod participatio significantius expressiusque et ad intelligendum facilius a graecis dicatur, in quorum lingua METOXH vel METOYCIA participationem significat; METOXH autem quasi METAEXOYCA (hoc est postes sentia vel secunda essentia)” (Eriugena, 1999, 632B).

znajdują się byty cielesne, które partycypują w zasadach wyższych, lecz w nich samych niższe porządki już nie partycypują. Nie istnieją porządki, które mogłyby być zlokalizowane niżej i mogłyby jako niższe partycypować w bytach cielesnych jako wyższych. Eriugena wyraźnie podkreśla, że wszystko, cokolwiek istnieje, jest partycypującym w czymś albo tym, w czym coś innego partycypuje, albo jest partycypacją, albo jednocześnie partycypującym i udzielającym partycypacji. Wśród tych czterech możliwości, jeżeli coś w czymś uczestniczy, to uczestniczy w czymś wyższym od siebie. Tym, co w niczym nie uczestniczy, jest tylko Bóg, wobec którego nie istnieją porządki wyższe. Nie istnieją również porządki niższe od bytów cielesnych, podatnych na rozpad i zniszczenie, ponieważ nie ma bytów, które zawdzięczają im istnienie. Eriugena wskazuje, że najwznioślejsze rzeczy to te, które w Bogu uczestniczą bezpośrednio. Jan Szkot pisze: „Bo przecież najbardziej wzniosłymi rzeczami są te, które bezpośrednio uczestniczą w Bogu, a między nimi a znajdującym się powyżej najwyższym Dobrem nie pośredniczy żadne stworzenie, a są to zasady wszystkich rzeczy, to jest przyczyny ustanowione po jednej Zasadzie i w jej pobliżu, a następnie po nich istoty, istnieją dzięki uczestnictwu w nich” (Eriugena, 2010b, 87 i 86)¹⁴.

Eriugena wskazuje, że z jednej strony pierwszy porządek stworzonego wszechświata uczestniczy w Pierwszej Zasadzie wszystkiego, a z drugiej strony w tym pierwszym porządku uczestniczą stworzenia, które są już skutkiem istnienia pierwszego porządku. Koncepcja Eriugeny wydaje się nawiązywać bezpośrednio do rozwiązań zaproponowanych przez Proklosa w *Elementach teologii*, gdzie autor pisze: „Wszystko, co uczestniczy, jest niższe od tego, w czym uczestniczy, a dopuszczające uczestnictwo – od niedopuszczającego. To, co

¹⁴ „Ekscellentissima nanque, inter quae et summum bonum superius null creatura interposita est, immediate deum participant et sunt principia omnium rerum, hoc est primordiales causae circa et post unum principium constitutae, post quas sequentes essentiae earum participatione subsistunt” (Eriugena, 1999, 630B-C).

uczestniczące, będąc przed uczestnictwem niedoskonałe i stając się doskonałym przez uczestnictwo, jest pod każdym względem wtórne wobec tego, w czym uczestniczy, skoro jest doskonałe na tyle, na ile uczestniczy. (...). To, co niedopuszczające uczestnictwa, poprzedza zatem dopuszczające, ono zaś poprzedza uczestniczące” (Proklos, 2002, 43). Koncepcja Eriugeny ujęta w schemacie przyczynowości ukazuje obiektywistyczną stronę neoplatońskiego systemu. Ta strona wydaje się odzwierciedlać rzeczywistość obiektywną, lecz ta sama koncepcja może być również rozpatrywana od strony subiektywnej. Ta strona oznacza analizę rzeczywistości jako hierarchii poznania (Gersh, 1978, 82). W tej hierarchii sfera intelektu obejmuje triadę złożoną z podmiotu poznającego, aktu poznania i przedmiotu poznania. Jeśli dokona się zestawienia tej triady z inną neoplatońską triadą, złożoną z trwania, wylewu i powrotu, to okazuje się, że jednym z najistotniejszych zadań intelektu jest ukierunkowywanie na powrót, inspirowanie powrotu do źródła. W tym kontekście można przyjąć, iż sfera przyczyn prymordialnych zakończy swą aktywność dopiero wówczas, gdy sprowadzi do siebie wszystko to, co z tej sfery jako źródła wypłynęło, a więc całą stworzoną rzeczywistość.

3. STWORZONA NATURA STWARZAJĄCA I STWORZENIE WSZYSTKIEGO Z NICZEGO

Żydowska matka w *Drugiej Księdze Machabejskiej* wypowiada znamienne słowa: „Proszę cię, synu, spojrzysz na niebo i na ziemię, a mając na oku wszystko, co jest na nich, zwróć uwagę na to, że z niczego stworzył je Bóg i że ród ludzki powstał w ten sam sposób” (2Mch 7, 28). Objawiona w Starym Testamencie prawda o stworzeniu wszystkiego z niczego znalazła również uznanie w myśli chrześcijańskiej. Około 200 roku Tertulian bronił tej koncepcji wobec poglądów Hermogenesa głoszącego, że dla stworzenia świata Bóg posłużył się jakąś pierwotnie istniejącą materią (Filipowicz, 2010, 99-113). Aktualnie *Katechizm Kościoła Katolickiego* powołuje się na

autorytet św. Teofila z Antiochii, który zwracał uwagę, że Bóg nie uczyniłby nic nadzwyczajnego, gdyby stworzył świat z wcześniej istniejącej materii, ponieważ podobnie czynią również ludzie, którzy tworzą z różnych materiałów różne rzeczy. Bóg stworzył wszystko z niczego i właśnie to, zdaniem św. Teofila, świadczy o wielkości Boga (KKK, 1994, 296).

Koncepcję stworzenia przez Boga wszystkiego z niczego (*creatio ex nihilo*) twórczo rozwinął św. Augustyn w komentarzach do *Księgi Rodzaju* (Augustyn, 1980, 25, 29, 87, 89). Eriugena również prowadził rozważania, dotyczące stworzenia przez Boga wszystkiego z niczego, ponieważ sytuacja wymagała uzgodnienia *creatio ex nihilo* z koncepcją Stworzonej Natury Stwarzającej. Jan Szkot podjął próbę ustalenia, jak przyczyny powstały z niczego i czym jest owa nicość?

Historycznie fakty wskazują, że Eriugena był jedną „(...) z najświetniejszych postaci renesansu karolińskiego (...)” (Seńko, 2001, 111), a więc okresu, w którym szczególną rolę w prowadzonych badaniach, edukacji i egzegezie odgrywała znajomość sztuk wyzwolonych, a rozważania, dotyczące nicości, zostały w czasach karolińskich zestawione z rozważaniami dotyczącymi znaczenia i roli sztuk wyzwolonych w rozwiązywaniu ważnych problemów teologicznych, moralnych i egzystencjalnych. Do ważnych problemów zaliczono kwestię nicości (Colish, 1984, 757nn). Sam św. Augustyn zaleca przed rozważaniem kwestii dotyczących Boga i duszy najpierw uwolnienie się od namiętności i przywiązania do rzeczy doczesnych, a następnie uświadomienie sobie stanu wiedzy, dotyczącej tematów prostszych, czyli nicości, form materii i ciała, ponieważ poważne braki w tych kwestiach mogą doprowadzić do wielkich błędów w sprawach najpoważniejszych. Odnosząc się bezpośrednio do użyteczności sztuk wyzwolonych, Augustyn pisze: „Łatwiej zaś przyjdzie to poznanie człowiekowi, który pojął proste i dostępne dla rozumu liczby. (...). Bo chociaż uczymy się wszystkich owych sztuk wyzwolonych po części dla potrzeb życiowych, a po części

dla poznania i zrozumienia rzeczywistości, jest rzeczą nader trudną posiąść umiejętność korzystania z nich” (Augustyn, 1999, 223-224).

W nawiązaniu do sugestii Augustyna myśliciele karolińscy na początku IX wieku w rozważaniach, dotyczących nicości, odwoływali się właśnie do gramatyki. Z ustaleń gramatyków wyniknęły poglądy Fredegisusa z Tours, który przyjmował, że każdy z rzeczowników określonych coś oznacza. Takim rzeczownikiem jest również słowo *nicość*, które analogicznie do innych rzeczowników określonych musi coś oznaczać i nie może nie być czymś (Fridugiso, 1963, 126-127; Colish, 1984, 758-759). W tym kontekście dla Eriugeny istotne stają się dwa fakty: słowo *nicość* musi oznaczać coś konkretnego i z tego czegoś Bóg stworzył wszystko, rozpoczynając od pierwszych stworzeń, do których Jan Szkot, zgodnie z zaproponowanym podziałem natury, zalicza przyczyny. Jeśli z nicości Bóg ustanowił w Logosie przyczyny, to nicość musi oznaczać coś bardzo wielkiego i szczególnego. Dla Eriugeny oczywistym jest pogląd, że niezależnie od doniosłości nicości, nie jest ona czymś zewnętrznym wobec Boga, który nie potrzebował niczego zewnętrznego dla stworzenia wszystkiego. Nawiązując do Augustyna Eriugena pisze: „Zrozum, że dzięki mocy Bożej Dobroci z tego, co nie istnieje, powstały rzeczy istniejące, gdyż to, czego nie było, zaczęło istnieć. Istotnie, zostały one stworzone z niczego, ponieważ nie istniały, zanim się stały” (Eriugena, 2010b, 101 i 100)¹⁵. Zdaniem Eriugeny nicość nie jest sposobnością do stworzenia, materią, przyczyną ani niczym współistotnym czy współwiecznym Bogu. Nie jest również czymś samoistniejącym poza Bogiem czy obok Boga. Nicość nie jest także brakiem, ponieważ brak może wystąpić tylko tam, gdzie wcześniej zachodziło posiadanie. Eriugena rozważa, czy można przyjąć, że nicość to nieobecność: „Jednym słowem, miano nicości wskazuje na negację i nieobecność

15 „Intellige ex non existentibus existentia virtute bonitatis divinae facta fuisse. Ea enim quae non erant acceperunt esse. De nihilo nanque facta sunt, quia non erant priusquam fierent” (Eriugena, 1999, 634C).

wszelkiej istoty albo substancji, a także tego wszystkiego, co zostało stworzone w naturze rzeczy” (Eriugena, 2010b, 101 i 100)¹⁶. Przyjęte tymczasowo rozwiązanie powoduje, że Jan Szkot dostrzega problem związany z faktem, iż ustanowione w Logosie przyczyny zostały stworzone z niczego, a więc powstaje pytanie: jak z nicości, która jest nieobecnością jakiegokolwiek istoty, przeszły do stanu bytu? Eriugena ustami Ucznia w *Periphyseonie* pyta: „Na jakiej podstawie wszystko w Bożej Mądrości jest zarazem wieczne i stworzone z niczego, to znaczy jest tym, czego nie było, zanim zostało stworzone?” (Eriugena, 2010b, 105 i 104)¹⁷. W poszukiwaniu odpowiedzi Jan Szkot sięga do przykładów wziętych z arytmetyki, przez co nawiązuje do Boecjusza i Augustyna (Kijewska, 2003, 625–647; Augustyn, 1999, XIX.50–51, 223–224). Początkiem i kresem liczb jest monada, w której intelektualne istnieją one wiecznie. Sama monada istnieje wiecznie w mądrości i w wiedzy, a liczby istnieją w niej w sposób przyczynowy w mocy i w możliwości (Eriugena, 2010b, 171). Stworzone stają się te liczby, które zaczynają istnieć w rzeczach, przyjmując różny od liczb intelektualnych sposób bytowania, lecz nie stają się liczbami różnymi od wiecznych intelektualnych liczb z monady. Istniejące w monadzie liczby są niebytem, ponieważ w systemie Eriugeny wszystko, co wymyka się ludzkiemu intelektowi, jest niebytem. Istnienie liczb w mocy i w możliwości nie zakłóca prostoty, niezmienności i jedności samej monady. Eriugena pisze: „Mocą, jak sądzę jest substancjalna siła, dzięki której liczby wiecznie i niezmiennie istnieją w monadzie, zaś możliwość jest możliwością, za sprawą której mogą się one zwielokrotnić w rodzaje i gatunki oraz ukazać się intelektom przez określone rozgraniczenie terminów, różnorodność wielkości, różnicujące odstępny oraz cudowną równość oraz trwałą zgodność proporcji

16 „Eo igitur nomine, quod est nihilum, negatio atque absentia totius essentiae vel substantiae, immo etiam cunctorum quae in natura rerum creata sunt insinuantur” (Eriugena, 1999, 635A).

17 „Qua ratione et omnia in sapientia dei aeterna sunt et de nihilo facta (hoc est, priusquam fierent, non erant)?” (Eriugena, 1999, 636B).

i proporcjonalności” (Eriugena, 2010b, 171 i 170-172)¹⁸. Liczby istniejące w monadzie posiadają możliwość zwielokrotnienia, a ich wielość jest dostrzegana dopiero wówczas, gdy stają się one dostępne dla intelektu ludzkiego, który może je jako wielorakie kontemplować, lecz nie oznacza to, że ludzki intelekt lub rozum jest przyczyną wielości liczb. Tylko Stwórca wszystkiego z niczego powoduje zwielokrotnienie i uporządkowanie liczb (Eriugena, 2010b, 171-173)¹⁹. Tak jak przyczyny istnieją w Logosie i są jednocześnie wieczne i ustanowione (stworzone), tak również liczby istnieją w monadzie wiecznie i są jednocześnie stworzone. Rozważania gramatyczne w kontekście badania nicości doprowadzają Jana Szkota do postawienia problemu możliwości stworzenia z niczego w Logosie samych przyczyn. Eriugena chce ustalić: 1. czy w kontekście stworzenia wszystkiego z niczego przyczyny również powstały z niczego, czy też zostały zrodzone wraz z Logosem; 2. czy i w jaki sposób przyczyny powstały w Logosie z niczego; 3. czy był taki moment, że przyczyn w Logosie nie było. Poszukując rozstrzygnięcia, Eriugena pisze: „Jest doprawdy sprzeczne z rozumem, żeby te rzeczy, które zawsze istniały, zaczęły powstawać z niczego. I jeśli ktoś by powiedział »Ta nicość, z której zostały stworzone, istniała zawsze i zawsze z niej one powstawały«, to zapytalibyśmy się go, gdzie zawsze była owa nicość, czy w Słowie Bożym, w którym wszystko istnieje, czy istniała sama przez się poza Słowem. A jeśli odpowie: »Była zawsze w Słowie«, to powiemy mu: nie była zatem nicością, lecz czymś wielkim. Wszystko bowiem, co istnieje w Słowie Bożym, istnieje prawdziwie i naturalnie, a ponadto do ciągu przyczyn będzie zaliczać się to, co uznano za nicość, a z czego, jak się wierzy, wszystko zostało stworzone” (Eriugena,

18 „Vis est, tu aestimo, substantialis eorum virtus, qua aeternaliter et immutabiliter in monade subsistunt; potestas vero est possibilitas, qua in genera et species possunt multiplicari et intellectibus manifesti fieri certis terminorum distinctionibus, quantitatum diversitatibus, intervallis differentiarum, proportionum proportionalitatumque mirabili aequalitate et insolubili consonantia” (Eriugena, 1999, 657C).

19 Eriugena, 1999, 657A-658B.

2010b, 191 i 190)²⁰. Eriugena akceptuje fakt, że Bóg stworzył wszystko z niczego, lecz owa nicość nie jest czymś istniejącym zewnętrznie wobec Boga, bo poza Bogiem nic istnieć nie może. Owa nicość nie może również istnieć w samym Bogu, bo w Bogu nie istnieje nic, co nie jest samym Bogiem. Nicość nie może być również brakiem, ponieważ w Bogu niemożliwy jest jakikolwiek brak. Według Eriugeny Nicość to źródło wszystkich rzeczy, które zostało nazwane Nicością, ponieważ pozostaje poza granicami poznania – jest niedostępne dla każdego stworzonego intelektu. Tak jak istnieje niepoznawalny nie-byt, tak również istnieje niepoznawalna Nicość, a ich nazwy wyraźnie odnoszą się w ludzkim języku nie do ich istoty, lecz do ich niepoznawalności. Istotą Nicości jest jej absolutna pełnia i bogactwo, których żaden intelekt nie jest w stanie objąć, pojąć ani nawet sobie wyobrazić. Właśnie coś takiego trzeba było nazwać Nicością z uwagi na jej istotę (Eriugena, 2009, 63)²¹. Nicość, z której Bóg uczynił wszystko, to jasność dobroci Boga, która jest absolutnie wieczna i przewyższająca wszystko (Eriugena, 2010b, 239)²². Sam Bóg pozwala, aby objawiała się ona w różnych rzeczach i wówczas ludzki intelekt odkrywa, że ona istnieje, że jest wieczna i niepojęta, więc jako taka została nazwana nicością. Wzniósł nicość dzięki Bogu jawi się w teofaniach i wówczas człowiek może powiedzieć, że z nicości powstaje coś. Absolutnie transcendentny Bóg z nicości (z dobroci) stwarza wszystko i wychodzi w teofaniach ku ludzkiemu poznaniu. Dzięki Bogu i jego dobroci (nicości), człowiek może poznawać boskie teofanie i zbliżać się do Boga. Ludzka immanencja może kontemplować boską transcendencję. Bóg w systemie Eriugeny

20 „Non enim rationi convenit ea quae semper erant de nihilo fieri inchoasse. Et si quis dixerit »In verbo semper erat«, opponetur ei: Non ergo nihil, sed magnum aliquid erat. Omnia siquidem quae in verbo dei subsistunt vere et naturaliter subsistunt. Et in ordine primordialium causarum connumerabitur quod nihil putabatur, et de quo omnia facta creduntur” (Eriugena, 1999, 664B-C).

21 Eriugena, 1996, 443A-B.

22 Eriugena, 1999, 680B-D.

jest Bogiem w pełni doskonałym, więc nie zachodzi już możliwość jakiegoś samostwarzania się Boga lub stawania się Boga w procesie objawiania się Jego dobroci (nicości) w teofaniach. Problemem jest język, zwłaszcza słowo pisane, za pomocą którego Jan Szkot wyjaśnia zawilości neoplatońskiego systemu. Ten język ukazuje granice ludzkiego słowa o transcendentnym Bogu oraz granice możliwości ludzkiego intelektualnego poznania. Dalej sięgają niekiedy jedynie mistycy.

Nicość to niedostępna, niepojmowalna i niewypowiadalna jasność Bożego Dobra. Nikt tego Dobra nie poznał, ponieważ jest ono nadstotowe i nadnaturalne. Wymyka się ono anielskiemu i ludzkiemu intelektowi. Nicość, rozważana w swej istocie, jest Bożą Dobrocią, przewyższającą wszystko, więc nigdy nie była, nigdy nie jest i nigdy nie będzie. Żadna istniejąca rzecz nie odzwierciedla jej w pełni. Gdy nicość zstępuje, aby w jakiejś ustalonej mierze wnikać w rzeczy, wówczas ludzki intelekt może odkrywać, że tylko ona istnieje i tylko ona zawsze była i zawsze będzie. Gdy ludzki intelekt pojmie, że Dobroć Boga jest niepojęta, wówczas nazywa ją Nicością. Gdy Nicość objawia się w teofaniach, wówczas Dobroć Boga, która faktycznie przewyższa wszelką istotę, staje się w określonej mierze poznawalna w każdej istocie, ponieważ „(...) wszelkie widzialne i niewidzialne stworzenie może zostać nazwane teofanią, czyli Bożym pojawianiem się. Wszelki, mianowicie, porządek natur, od najwyższej aż po najniższą, to znaczy od istot niebieskich aż po najniższe ciała, należące do tego widzialnego świata, pojmuję się jako tym bardziej ukryty, im bardziej zdaje się zbliżać do Bożej jasności” (Eriugena, 2010b, 241 i 240)²³. Nicość to w istocie sam Bóg i w tym kontekście można wskazać na problem potępień Eriugeny i stawianych mu zarzutów,

23 „Ideoque omnis visibilis et invisibilis creatura theophania (id est divina apparition) potest appellari. Omnis siquidem ordo naturarum a summo usque deorsum (hoc est ex caelestibus essentiis usque ad extrema mundi huius visibilis corpora), in quantum occultius intelligitur, in tantum divinae claritati appropinquare videtur” (Eriugena, 1999, 681A).

dotyczących panteizmu w jego systemie filozoficznym. Panteizm jest niemożliwy w sytuacji, gdy Bóg zostaje ujęty jako wzniosła Nicność, która charakteryzuje się absolutną transcendencją. Radykalnie różny od stworzenia Bóg w swej dobroci ujawnia z niepoznawalności niektóre byty i wówczas bywa nazywany tymi bytami, lecz wynika to tylko z tej dobroci, która pozwala człowiekowi owe ujawnione byty poznawać i dostrzegać w nich Bożą dobroć. Całe stworzenie, które powstaje, konstytuuje się jako Boża teofania, a więc jako jawny i w jakiejś mierze poznawalny przez człowieka aspekt Boga, który jest w pełni transcendentny, a więc pozostaje w swej istocie niedostępny i niepoznawalny (Beierwaltes, 1977, 131nn).

W opisie jednego procesu stwarzania przez Boga wszystkiego z niczego Eriugena używa przeciwieństw, które mogą sugerować, że w tym procesie dochodzi do samostwarzania się lub stawania się Boga. W procesie stwarzania występuje transcendencja i immanencja, światłość i ciemność, niebyt i byt, wzniosła nicność i rzeczy stworzone, lecz to wszystko dzieje się w ramach jednego procesu, podzielonego przez Eriugenę na różne etapy. Jan Szkot przedstawia pozaczasowe akty transcendentnego Boga w formie jakby rozłożonych w czasie procesów tylko z uwagi na ograniczone ludzkie możliwości poznawcze. Eriugena pomaga w ważnym dla człowieka procesie, który dotyczy powstawania i kształtowania się w ludzkim umyśle wiedzy o Bogu, która powinna stać się drogą tego umysłu do Boga, a więc drogą człowieka do Boga. W tym sensie dla Jana Szkota filozofia jest drogą umysłu do Boga.

Eriugena poprzez sprzeczności ukazuje granice ludzkiego poznania oraz Boga, który zawsze jest transcendentny. Te granice w nazywaniu i poznawaniu Boga dobrze ujmuje, zdaniem Jana Szkota, grecka nazwa *theos*. Eriugena uważa, że *theos* może wywodzić się od *theo* (widzieć) lub od *theo* (biegnę). W pierwszej księdze *Periphyseon* Eriugena pisze: „Przecież On sam widzi w sobie samym wszystko, co jest, podczas gdy nie spogląda na nic poza sobą, ponieważ poza Nim nic nie istnieje. Kiedy zaś słowo *theos* wyprowadza się od słowa *theo*,

to słusznie pojmując się to jako »ten, który biegnie«. Istotnie On sam biegnie we wszystkich rzeczach i żadną miarą nie stoi, lecz biegnąc napełnia wszystko, zgodnie z tym, co zostało napisane: »Mknie chyżo Jego słowo«. A jednak w żaden sposób się nie porusza, jako że o Bogu zgodnie z prawdą orzeka się nieporuszony ruch i ruchome trwanie” (Eriugena, 2009, 95 i 94)²⁴. Eriugena uważa, że Bóg widzi wszystko, co istnieje, lecz Bóg widzi to wszystko w sobie, ponieważ poza Bogiem nic nie istnieje, więc niczego innego widzieć nie można. Jednocześnie wskazuje, że Bóg biegnie – porusza się w rzeczach, które stwarza, lecz przede wszystkim trwa wiecznie i niezmiennie, nigdy nie naruszając naturalnej stałości. Bóg wszystko widzi w sobie i istnieje jako ruch nieporuszony i trwanie ruchome. Eriugena przez metaforę widzenia, nieporuszonego ruchu i ruchomego trwania ukazuje równowagę, zachodzącą pomiędzy transcendencją Boga i immanencją świata (Carabine, 1988-1990, 64-65). Jan Szkot przyjmuje, że Bóg, wychodząc ku rzeczom, nie przestaje trwać w sobie w tym sensie, iż to trwanie dotyczy istoty Boga, a ta istota zawsze jest, według Eriugeny, absolutnie transcendentnym Niebytem.

4. STWORZONA NATURA STWARZAJĄCA W UJĘCIU EGZEGETYCZNYM

W systemie filozoficznym Eriugeny argumentacja racjonalna jest silnie związana z biblijną egzegezą i obydwie nawzajem się warunkują. Jan Szkot przyjmuje, że egzegeza i analiza stworzenia to dwa równoprawne źródła wiedzy o rzeczywistości. Autorem Księgi Natury i Księgi Pisma jest jeden Bóg, który obdarował ludzkość tymi dwiema Księgami, aby człowiek mógł powrócić do swego Stwórcy (Eriugena, 2009; Kijewska, 1999, 37-38; 64nn; Otten, 1995, 257nn).

²⁴ „Ipse enim omnia quae sunt in se ipso videt, dum nihil extra se ipsum aspiciat quia nihil extra ipsum est. Cum vero a verbo ΘΕΩ ΘΕΟΣ deducitur, currens recte intelligitur. Ipse enim in omnia currit et nullo modo stat sed omnia currendo implet, sicut scriptum est: »Velociter currit sermo eius«. Attamen nullo modo movetur. De deo siquidem verissime dicitur motus stabilis et status mobilis” (Eriugena, 1996, 452C).

Bóg chce powrotu człowieka do stanu kontemplacji prawdy, więc otwiera przed człowiekiem dwie Księgi – Księgę Natury, którą jest stworzony wszechświat oraz Księgę Pisma, którą jest Biblia. Stworzony przez Boga duch ludzki nie potrzebował informacji zawartych w Piśmie Świętym, gdy pozostawał w stanie bez grzechu (błądu) pierwotnego. Biblia, zawierająca symbole, nauki i opisy, została dana ludzkości, aby rozumna natura człowieka po grzechu pierwotnym mogła wyznaczyć kierunek powrotu do stanu kontemplacji prawdy, który jest stanem właściwym dla ludzkiego ducha (Eriugena, 1975, 24; Kijewska, 1999, 71-82). Oczywiście jest więc, że Eriugena w analizie Stworzonej Natury Stwarzającej sięga do egzegezy biblijnej, choć w swych rozważaniach obficie czerpie również z tradycji Ojców Kościoła²⁵.

Ustanowienie w Bożym Słowie Stworzonej Natury Stwarzającej jest fundamentalnym aktem stwórczym Niestworzonej Natury Stwarzającej, którą jest sam transcendentny Bóg. Wszystko, co Bóg stworzył, zaistniało poprzez jeden akt w Stworzonej Naturze Stwarzającej. Całość stworzenia zaistniała wówczas w sposób prosty i doskonały w tej mierze, w jakiej Bóg tej prostoty i doskonałości udzielił. Boski akt ustanowienia przyczyn został, zdaniem Eriugeny, przedstawiony w formie procesu stwórczego w pierwszych wersetach *Księgi Rodzaju*. Analizując Naturę drugą w ujęciu egzegetycznym, Eriugena pisze: „A zatem powiedz proszę, co rozumiesz, gdy słyszysz Boże słowa: »Na początku stworzył Bóg«. Nic innego nad to, co ustaliliśmy: że Ojciec w swoim Słowie wszystko uczynił. Kiedy bowiem słyszę »Bóg«, to myślę o Bogu Ojcu, a kiedy słyszę »Początek«, rozumiem Boga-Słowo” (Eriugena, 2010a, 127 i 126)²⁶. Jan Szkot jest świadomy bardzo różnych interpretacji przytoczonego

25 Przykładem może być to, iż od tzw. Grzegorza Teologa zaczerpnął twierdzenia chrystologiczne oraz trynitarnie i wprowadził je w swoją wizję stworzonej natury stwarzającej. Eriugena nie odróżniał Grzegorza z Nazjanzu od Grzegorza z Nyssy.

26 „Dic itaque, quaeas, quid intelligis, quando theologiam dicentem audis: »In principio fecit deus«. Nil aliud nisi quod inter nos convenerat, pain verbo suo omnia fecisse. Dum enim

fragmentu, lecz różne zdania ludzkich autorytetów nie zniechęcają Eriugeny do własnej wykładni, opartej na przekonaniu, że Bóg nie dokonał stworzenia w jakimś procesie wydarzeń, co może sugerować zbyt dosłowna egzegeza, lecz stworzył wszystko jednym jedynym aktem pewnego ustanowienia wszystkiego w swojej Mądrości, czyli w swoim Słowie, które zostało określone w pierwszych wersetach *Księgi Rodzaju* jako Początek. Jan Szkot tak uzasadnia swoje stanowisko: „Ponieważ nie jest czym innym Początek, czym innym Mądrość, czym innym Słowo, lecz tymi wszystkimi nazwami w sposób właściwy określony jest Jednorodzony Syn Boży, w którym i przez którego Ojciec wszystko uczynił” (Eriugena, 2010a, 147 i 146)²⁷. Sam Bóg jest oczywiście wiecznością, więc nie posiada początku, lecz dla wyraźniejszego ukazania relacji Syna do przyczyn stworzenia Syn otrzymuje miano Początku, ponieważ w Synu zostały jednym aktem ustanowione wszystkie przyczyny, a więc przyczyny całego stworzenia. Bóg Ojciec zrodził swoje Słowo i ustanowił w tym Słowie wszystko, co wieczne. Dalsza egzegeza prowadzi Eriugenę do wniosku, że unoszenie się Ducha Bożego nad wodami lub ogrzewanie tych wód przez Ducha oznacza, że Duch umożliwia, aby przyczyny ustanowione w Synu mogły przejść w swoje skutki (Eriugena, 2010a, 121). Jan Szkot dostrzega specyficzne własności poszczególnych Osób Trójcy Świętej i nawiązując do św. Augustyna, przyjmuje, że już pierwsze wersety *Księgi Rodzaju* mówią o tym, iż Bóg Ojciec zrada Boga Słowo – Syna, ustanawia w Synu przyczyny, a Duch Święty rozdziela je w skutki. Eriugena pisze: „A zatem boski prorok Mojżesz krótko opisuje jednoczesne i całościowe ustanowienie przyczyn rzeczy widzialnych i niewidzialnych w słowach: »Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię«. A mianem pustej i próżnej albo niewidzialnej

deum audio, deum patrem cogito; dum principium, intelligo deum verbum” (Eriugena, 1997, 556B).

27 „Non enim aliud est principium, aliud sapientia, aliud verbum, sed his omnibus nominationibus unigenitus filius dei, in quo et per quem omnia a patre facta sunt, proprie significatur” (Eriugena, 1997, 563B).

i niezłożonej ziemi, a także mianem ciemności nad bezmiarem głębi określa ukrytą w Bożym zamysle i niepojętą wzniosłość przyczyn, zanim przeszły one w kształty i formy. Przez określenie Ducha, który ogrzewał wody, albo unosił się nad wodami, wskazuje na początek rodzenia się w skutkach ustanowionych wcześniej przyczyn i przystępuje do wyjaśnienia mistycznej mocy liczby sześć mówiąc (...).” (Eriugena, 2010b, 271 i 270²⁸; por. Kijewska, 1999, 102-105). *Księga Rodzaju* opisuje dalej stworzenie światła (*lux*), które św. Augustyn rozumiał jako stworzenie istot niebieskich, a święty Bazyli jako stworzenie ognia – widzialnego światła. Interpretacje Ojców nie przeszkadzają Eriugenie w jego autorskim odczytaniu stworzenia światła jako początku procesu przechodzenia przyczyn z mroku niepojmowalności dla człowieka i wzniesłego istnienia ukrytego w Słowie Bożym do światła ograniczonej, ale jednak istotnej pojmowalności przez człowieka i ujawnienia swego istnienia w Słowie, poprzez przejście w skutki przyczyn, którymi są „(...) przejrzyste formy oraz inteligibilne i zmysłowe postacie rzeczy widzialnych i niewidzialnych” (Eriugena, 2010b, 277 i 276)²⁹. Stworzenie nieba i ziemi to ustanowienie stworzonej natury stwarzającej – przyczyn rzeczy widzialnych i niewidzialnych. Stworzenie światła to przechodzenie natury drugiej z mroku niepoznawalności do światła poznania. Boża ciemność jest oślepiającym i niepojętym dla człowieka światłem. Stworzenie światła oznacza samoujawnianie się Boga w teofaniach,

28 „Primordialium itaque causarum visibilium et invisibilium simul et semel conditionem divinus propheta Moyses breviter scribens dicendo »In principio facti deus caelum et terram«, earumque occultam in divino consilio incomprehensibilemque magnificentiam, priusquam in formas speciesque profluerent, inanis terrae et vacuae (aut invisibilis et incompositae), tenebrarum quoque super abyssum vocabulis significans, inchoationem quoque procreationis praeconditarum causarum in effectus suos appellatione spiritus, qui fovebat aquas (vel ferebatur super aquas) insinusans, ad mysticam senarii numeri virtutem explicandam descendit inquis (..)» (Eriugena, 1999, 690D-691A).

29 „Primordiales causas in se ipsis inconspicuas omnemque intellectum obumbrantes iussit deus in formas perspicuas speciesque intelligibiles et sensibiles visibilium et invisibilium prodire” (Eriugena, 1999, 692A).

który pozwala, aby ludzki umysł mógł rozpocząć proces wychodzenia z mroków niewiedzy do światła prawdy (Carabine, 1994, 142). Po oddzieleniu światła od ciemności mija pierwszy dzień procesu stwarzania (Rdz 1,5). Eriugena w tym kontekście zwraca uwagę, że zachodzi istotna różnica pomiędzy niepojmowalnością przyczyn, określoną jako noc, i ich ujawnieniem się w skutkach, czyli możliwością poznania skutków przyczyn, określonych jako dzień. Różnica ta nie przeszkadza jednak, aby całego procesu nie nazwać jednym i tym samym pierwszym dniem stwarzania. Ta jedna wspólna nazwa nie wpływa również na uwydatnioną przez Eriugena fundamentalną różnicę, zachodzącą pomiędzy Stwórcą i stworzeniem. Niezależnie od tego, czy rozpatrujemy byty stworzone w ich przyczynach, czy już w skutkach ich przyczyn, to zawsze pozostają one rzeczywistością stworzoną, radykalnie różną od Stwórcy. Pomimo faktu, że występuje różnica pomiędzy mrokiem niepojmowalności przyczyn, a jasnością pojmowalności ich skutków, to obydwa stany posiadają jedno znaczenie. Dzieje się tak, ponieważ jedno i to samo stworzenie Bóg stworzył w przyczynach i pozwolił ujawnić w ich skutkach. Dwa różne stany dotyczą jednego stworzenia i temu stworzeniu Bóg poświęca jeden dzień zgodnie z zapisem *Księgi Rodzaju* (Eriugena, 2010b, 279).

Wydaje się, że w egzegetycznym ujęciu stworzonej natury stwarzającej należy również zwrócić uwagę na interpretację trzeciego i piątego dnia stwarzania, ponieważ *Księga Rodzaju* opisuje, że trzeci dzień stwarzania kończy się procesem, w którym Bóg nakazuje, aby ziemia wydała zielone rośliny, trawy dające nasiona i drzewa rodzące owoce z nasionami zgodnie z ich gatunkiem. Ziemia wydała więc trawy i drzewa z nasionami według gatunkowego porządku zgodnie z Bożym planem i nakazem (Rdz 1,11-13). Eriugena uważa, że Biblia mówi tutaj o ustanowieniu pośród przyczyn – duszy, którą jest szczególnie substancjalna forma – nasienna moc, sterująca rozwojem nasion. Ta moc umożliwiła rozwój i wzrost tego wszystkiego, co się narodziło w określonym czasie i miejscu (Eriugena, 2010b, 313-315). Narodziny w czasie i przestrzeni są przejściem tej mocy z rzeczywistości

przyczyn do rzeczywistości zmysłowych form i kształtów. Przechodząc do piątego dnia stwarzania, Jan Szkot zauważa, że w tym dniu Bóg stworzył żyjącą duszę, co nie oznacza jednak, że wszystkie stworzenia, powołane do istnienia przed piątym dniem stwarzania, były pozbawione życia (Eriugena, 2010b, 385; por. Kijewska, 1999, 126-134). Eriugena wyjaśnia tę kwestię powołując się najpierw na autorytet Platona, którego uważa za największego z filozofów, a następnie na Księgę Pisma i Księgę Natury. Jan Szkot pisze: „Ale Platon, największy spośród filozofów oraz jego zwolennicy nie tylko, że dowodzą istnienia ogólnej formy życia świata, lecz także twierdzą, że żadna związana z ciałem forma ani żadne ciało nie jest pozbawione życia, a samo to życie, ogólne czy indywidualne, z pełnym przekonaniem ośmielili się nazwać duszą. Najwybitniejsi komentatorzy Pisma Świętego podtrzymują ich pogląd twierdząc, że zioła, drzewa oraz wszystko, co wyrasta z ziemi – żyje. Na to, aby było inaczej, nie pozwala także sama natura rzeczy” (Eriugena, 2010b, 385 i 384)³⁰. Platon oraz dwie najważniejsze Księgi wyraźnie, zdaniem Eriugeny, wskazują na istnienie duszy, która jest powszechną formą życia. W tej duszy w różnym stopniu uczestniczą wszystkie ciała (Mathon, 1960, 361-375). Nie istnieje ciało bez formy i nie istnieje forma bez życiowej mocy. Z koncepcji powszechności życia wynika, że każda forma życia jest wieczna w tym sensie, iż po powstaniu pozostaje niezniszczalna.

5. ZAKOŃCZENIE

Jan Szkot Eriugena przyjmuje, że drugą formą podziału Natury jest Stworzona Natura Stwarzająca (przyczyny prymordialne), której

30 „Plato vero philosophorum summus et qui circa eum sunt non solum generalem mundi vitam asserunt, verum etiam nullam speciem corporibus adhaerentem neque ullum corpus vita privari fatentur, ipsamque vitam seu generalem seu specialem vocare animam fiducialiter ausi sunt. Quorum sententiae summi expositores divinae scripturae favent, herbas et ligna cunctaque de terra orientia vivere affirmantes. Neque aliter rerum natura sinit” (Eriugena, 1999, 728A-B).

źródłem jest Mądrość Niestworzonej Natury Stwarzającej (Boga). Bożą Mądrością jest Syn Boży (Logos). Poza Bogiem nic w sensie absolutnym nie istnieje, więc Logos jest źródłem całego stworzenia. W Logosie Bóg powołał do istnienia przyczyny, z których, dzięki działaniu Ducha Świętego, powstało stworzenie. Bóg Ojciec zrodził Boga Syna, ustanowił w Nim przyczyny, a Duch Święty wyprowadził z przyczyn skutki, stanowiące całość stworzenia.

Prowadząc rozważania nad Stworzoną Naturą Stwarzającą, Eriugena dostrzega fundamentalną różnicę, zachodzącą pomiędzy ontologicznym istnieniem przyczyn, a ich epistemologicznym ujęciem przez ludzką naturę, która wnioskuje o przyczynach na podstawie ich skutków. Jan Szkot uważa, że ludzki intelekt dostrzega wśród przyczyn pewien porządek, który jednak w swej istocie nie istnieje, a nawet gdyby istniał, to pozostawałby dla człowieka niedostępny, więc to, co ludzki intelekt dostrzega, jest tylko skutkiem prowadzonych rozważań w sytuacji ograniczenia ludzkiego poznania. W swej istocie przyczyny są czymś absolutnie prostym, a taka prostota wyklucza zbędne porządki. Ludzki intelekt, kontemplując przyczyny, tworzy porządki i schematy, aby coś orzec o przyczynach. Eriugena przyjmuje, że analizując skutki przyczyn, można powiedzieć, że przyczyny są wieczne i stworzone jednocześnie.

Bóg istnieje prawdziwie, a o reszcie stworzenia orzeka się czasami bytowość, ponieważ jest ono teofanią Bożej Mocy. Różnorodność teofanii nie wpływa na absolutną jedność i prostotę Bożej Mocy. Całe stworzenie zostało powołane do istnienia przez ustanowienie w Bożym Słowie – Logosie przyczyn prymordialnych, co ludzki intelekt interpretuje jako wyraz istnienia pewnego porządku, zachodzącego w tym procesie. Stworzenie, które jest Bożą teofanią, staje się dostępnym aspektem niedostępnej dla ludzkiego intelektu wiedzy o niepoznawalnym w sensie absolutnym Bogu. Dostrzegalny porządek w powołaniu do istnienia całego stworzenia nie pochodzi od Stwórcy, który nigdy żadnego porządku w swym działaniu nie potrzebował, lecz pochodzi od ludzkiego intelektu, który wnioskuje o stworzeniu

na podstawie analizy stworzenia. Zauważony przez ludzką naturę porządek nie pochodzi z obiektywnej struktury rzeczywistości, lecz z pracy ludzkiego intelektu. Stworzenie zaistniało dzięki Bożej Dobroci, która jest niepoznawalna dla ludzkiego i anielskiego intelektu, więc została nazwana Nicością, ponieważ nie jest niczym z tego, co można poznać, zdefiniować czy określić. Boża Dobroć jest Nicością, dzięki której powstało wszystko to, co powstało. Ludzki intelekt, analizując stworzenie, tworzy porządek według którego najistotniejszą z przyczyn prymordialnych jest Dobro, a następnie istota (byt) oraz życie, rozum, intelekt, mądrość, moc, szczęście, prawda i wieczność. Boża Dobroć (Nicość) objawia się w teofaniach. Absolutnie transcendentny Bóg z Nicości powołuje do istnienia stworzenie i wychodzi w teofaniach ku ludzkiemu poznaniu. Dzięki Bogu człowiek może poznawać teofanie i zbliżać się do transcendentnego Boga. Ludzka immanencja może kontemplować boską transcendencję.

Racjonalna filozofia Eriugeny pozostaje silnie związana z biblijną alegoryczną egzegezą i obydwie nawzajem się warunkują. Dla Jana Szkota oczywistym pozostaje fakt, iż tylko taka droga jest słuszna, ponieważ autorem Księgi Natury i Księgi Pisma jest jeden i ten sam Bóg, który obdarował ludzkość dwiema Księgami, aby człowiek mógł powrócić do swego Stwórcy. Stworzony wszechświat i Biblia to dary, które mogą poprowadzić człowieka do kontemplacji, stanowiącej zapowiedź powrotu do Stwórcy. Ustanowienie w Bogu-Logosie Stworzonej Natury Stwarzającej jest fundamentalnym aktem stwórczym Niestworzonej Natury Stwarzającej – absolutnie transcendentnego Boga. Stworzona Natura Stwarzająca zaistniała jednym aktem jako prosta i doskonała w tej mierze, jakiej Bóg zechciał jej udzielić. Tylko dla lepszego rozumowania ludzkiego intelektu ten jeden akt stwórczy został przedstawiony w *Księdze Rodzaju* jako pewien proces, w którym uczestniczy cała Trójca Święta. Bóg Ojciec zradza Boga Syna, ustanawia w Synu przyczyny prymordialne, a Duch Święty rozdziela je w skutki. Eriugena przyjmuje, że biblijny opis stworzenia świata został dany ludzkiej naturze, aby ta mogła choć w niewielkiej części

zrozumieć wielką Mądrość i Dobroć transcendentnego Boga. Przyjmuje również, że ten wielki dar, którym jest biblijny opis stworzenia, wymaga szczegółowej egzegezy. Jan Szkot odważnie podejmuje trud analizy biblijnego zapisu i wydaje się, że efekt tej pracy może wciąż budzić uznanie.

BIBLIOGRAFIA

- Augustyn. (1980). *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*. Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.
- Augustyn. (1999). *O porządku*. W Augustyn, *Dialogi filozoficzne*. Znak – FiR.
- Beierwaltes, W. (1977). Negati Afirmatio, or the World as Metaphor. A Foundation for Medieval Aesthetics form the Writings of John Scotus Eriugena. *Dionysius, 1*, 127-159.
- Carabine, D. (1988-1990). Apophasis and Metaphysics in the *Periphyseon* of John Scottus Eriugena. *Philosophical Studies, 32*, 63-82.
- Carabine, D. (1994). *Eriugena's Use of the Symbolism of Light, Cloud and Darkness in the Periphyseon*. W B. McGinn, W. Otten (red.), *Eriugena: East and West* (145-149). Notre-Dame.
- Colish, M. (1984). Carolingian Debates Over Nihil and Tenebrae: A Study in Theological Method. *Speculum, 59*(4), 757-795.
- Eriugena, Jan Szkot. (2009). *Periphyseon, Księga I*. Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Eriugena, Jan Szkot. (2010a). *Periphyseon, Księga II*. Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Eriugena, Jan Szkot. (2010b). *Periphyseon, Księga III*. Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Eriugena, Johannes Scottus. (1996). *Periphyseon, Liber primus*. (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 161). Turnhout.
- Eriugena, Johannes Scottus. (1997). *Periphyseon, Liber secundus*. (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 162). Turnhout.
- Eriugena, Johannes Scottus. (1999). *Periphyseon, Liber tertius*. (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis 163). Turnhout.
- Eriugena. (1975). *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*. Turnholti.
- Filipowicz, A.M. (2010). *Wieczność materii w kontekście polemiki Tertuliana z Hermogenesem*. W J. Sokołowski (red.), *Ks. Józef Marcei Dołęga – pokorny uczonec, człowiek o wielkim sercu. Księga jubileuszowa* (99-113). Wydawnictwo UKSW.

- Fridugiso di Tours. (1963). *De substantia nihili et tenebrarum*. C. Gennaro. *Katechizm Kościoła Katolickiego*. [KKK]. (1994). Pallottinum.
- Kijewska, A. (1999). *Księga Pisma i Księga Natury. Heksameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*. Wydawnictwo KUL.
- Kijewska, A. (2003). *Mathematics as a preparation for theology: Boethius, Eriugena, Thierry of Chartres*. W A. Galonnier (red.), *Boèce ou la chaîne du savoir. Actes Du Colloque International de la Fondation Singer-Polignac, Présidée Par Edouard Bonnefous, Paris, 8-12 Juin 1999* (625-647). Peeters Publishers.
- Mathon, G. (1960). *Jean Scot Erigène; Chalcidius et le problème de l'âme universelle. W L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge. Actes du Premier Congrès International de Philosophie Médiévale 1958* (361-375). Nauwelaerts.
- Otten, W. (1995). Nature and Scripture: Demise of Medieval Analogy. *Harvard Theological Review*, 88(2), 257-284.
- Proklos. (2002). *Elementy teologii*. Akme.
- Reale, G. (1999). *Historia filozofii starożytnej*. Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Seńko, W. (2001). *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*. ANTYK.

CREATED CREATING NATURE IN JOHN SCOTUS ERIUGENA'S PHILOSOPHICAL SYSTEM

Abstract. John Scotus Eriugena assumes that the second form of the division of Nature is the Created Creating Nature (primary causes), the source of which is the Wisdom of the Uncreated Creating Nature, i.e. God. This Wisdom is the Son of God, i.e. the Logos. Apart from God, nothing exists in the absolute sense, so the Logos is the source of creation. In the Logos, God established causes, from which, thanks to the action of the Holy Spirit, creation came into being. Eriugena sees a fundamental difference between the ontological existence of causes and their epistemological grasp by human nature, which infers causes from their effects. The human intellect sees a certain order among causes, which, however, does not exist in its essence. Contemplating the causes, the human intellect creates orders and patterns in the attempt to explain causes that are eternal and created at the same time. Creation is the revelation of God's Power. The diversity of revelation does not affect the absolute unity and simplicity of God's Power. Revelation becomes an accessible aspect of knowledge concerning God, who is unknowable in the absolute sense by the human intellect. Creation came into being thanks to God's Goodness, which is unknowable to the intellect, human and otherwise. Thus, it was called Nothingness. Thanks to God, man can come to know revelation and come closer to the Creator. Human immanence can contemplate divine transcendence. Eriugena's philosophy is supported by biblical exegesis: the created universe and the Bible are gifts that can lead man to contemplation, which

announces the return to the Creator. The created Creating Nature came into being in one act simple and perfect. For the good of the human intellect, this act was presented in the *Book of Genesis* as a process in which the entire Holy Trinity participates. Eriugena assumes that the biblical description of creation was given to human nature so that it could understand, at least to a very small extent, the great Wisdom and Goodness of God. John Scotus assumes that this great gift, which is the biblical description of creation, requires detailed exegesis. He undertakes this effort, and the effect of this work seems to command respect and inspire new analyses and considerations even in the third decade of the 21st century.

Keywords: John Scotus Eriugena; God; Nature; primary causes; man; creation; exegesis

ADAM GRZEGORZYCA

Uniwersytet Opolski

(University of Opole, Poland)

<https://orcid.org/0000-0002-8759-3683>

grzegorzycadam@gmail.com

DOI 10.21697/spch.2025.61.A.09



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 13/03/2025. Zrecenzowano: 7/06/2025. Zaakceptowano do publikacji: 13/11/2025.

FIONA ELLIS

NATURALISM AND CHRISTIAN PHILOSOPHY: IDENTIFYING SOME COMMON GROUND

Abstract. The prospects for finding common ground between naturalists and Christian philosophers seems to be bleak. The typical naturalist is an anti-supernaturalist, the Christian philosopher would appear to be a supernaturalist *par excellence*, and we are told that these positions are mutually exclusive. An expansive naturalist framework calls into question this way of dividing up the philosophical territory and my initial task in this paper is to spell out the shape of this expansive naturalism, using Iris Murdoch as a key interlocuter. I examine her relation to the Christian theologian Paul Tillich and consider the implications for an assessment of her commitment to atheism. I argue that there is a knife-edge between their respective positions and that this has important implications for an understanding of the limits of expansive naturalism as well as the prospects for finding common ground between naturalists and Christian philosophers.

Keywords: naturalism; supernaturalism; expansive naturalism; theism; Christian philosophy; transcendence; immanence; Iris Murdoch; Paul Tillich

1. Introduction. 2. Naturalism and expansive naturalism. 3. Rethinking God: Murdoch and Tillich. 4. The transcendent, the immanent, and the natural. 5. Common ground made explicit.

1. INTRODUCTION

The prospects for finding common ground between naturalists and Christian philosophers seems to be bleak. The typical naturalist is an anti-supernaturalist, the Christian philosopher would appear to be a supernaturalist *par excellence*, and we are told that these positions are mutually exclusive. I have argued elsewhere that this way of dividing up the philosophical landscape is deeply misleading, and that there are good reasons for taking seriously the possibility of a naturalism which is expansive enough to accommodate God.¹ My initial task here is

1 See my *God, Value, and Nature* (Ellis, 2014).

to spell out the shape of this expansive naturalism. This will go some way towards addressing the question of whether and how there could be common ground between naturalism and Christian philosophy, and my next task is to spell this out in more detail by introducing Iris Murdoch as a key interlocuter. Murdoch is an interesting figure for my purposes for she defends a form of expansive naturalism and moral realism whilst also engaging seriously and often sympathetically with the academic theologians of her time. I shall examine her relation to the Christian theologian Paul Tillich and consider the implications for an assessment of her commitment to atheism. I shall argue that there is a knife-edge between their respective positions and that this has important implications for an understanding of the limits of expansive naturalism as well as the prospects for finding common ground between naturalists and Christian philosophers.

2. NATURALISM AND EXPANSIVE NATURALISM

The typical naturalist stands opposed to supernaturalism, she denies that there is anything beyond nature, and it is a common enough refrain amongst naturalists that this world is the only world there is. Thus, John Hermann Randall, writing in 1944, claims that “naturalism” can be defined negatively “as the refusal to take ‘nature’ or ‘the natural’ as a term of distinction” (Randall, 1944, 357). “Nature” he continues, has become “the all-inclusive category.” We are to suppose that nature thus conceived has been shorn of any reference to the supernatural, the supernatural including things like immaterial souls, Platonic forms and divine beings, all of which stand outside the natural world, and cannot be understood to be a part of it.² The naturalist protests that there is no way of explaining how these supernatural phenomena relate to the ordinary natural world, that

² See, for example: Dupré, 2010; Stroud, 2004; Krikorian, 1944, and are well summed up in Randall, 1944.

it is unclear how we could gain knowledge of them, and that we can explain what needs to be explained without making this problematic metaphysical detour. So, the naturalist rejects supernaturalism, she insists that the natural world is the only world there is, and this gives expression to her refusal to take ‘nature’ or ‘the natural’ as a term of distinction.

Such a refusal, in Randall’s hands, goes hand in hand with a commitment to an exclusively scientific conception of nature.³ That is to say that his rejection of supernaturalism leads to the endorsement of scientific or scientistic naturalism. This move is taken seriously by many contemporary naturalists,⁴ but it raises familiar difficulties, and it is unclear what the justification is for insisting that nature be measured in these terms alone. As John McDowell puts it, “scientism is a superstition,” and we should “discourag(e) this dazzlement by science” which leads us to suppose that “genuine truth is restricted to what can be validated by their methods” (McDowell, 2002, 295).

McDowell defends a form of naturalism which rejects the offending scientistic strictures, and it promises to accommodate the idea that there are values in the world which make normative demands upon us. It can be described as an *expansive* or *liberal* naturalism in this respect, and it bears comparison with the ‘true’ naturalism defended by Iris Murdoch back in 1956, for Murdoch tells us that “the true naturalist ... is one who believes that as moral beings we are immersed in a reality which transcends us and that moral progress consists in awareness of this reality and submission to its purposes” (Murdoch, 1956, 32-58). Murdoch describes her true naturalist position as a form

3 As he puts it: “[T]here is no ‘realm’ to which the methods for dealing with nature cannot be extended. This insistence on the universal and unrestricted application of ‘scientific method’ is a theme pervading every one of these essays [in the volume for which his essay was the epilogue – F.E.]” (Randall, 1944, 358).

4 See my *God, Value, and Nature* (Ellis, 2014, chapters 1 and 2) for the relevant details and difficulties.

of Platonism, and contemporary expansive naturalists – McDowell and myself included – are indebted to her vision.

Naturalism thus understood involves a form of moral realism, and the moral judgements we make in this context are assessable as true or false. This is not to deny that there will be genuine dilemmas and conflicts, and Murdoch talks of the slowness of moral change and achievement, and of the “infinite difficulty of the task of apprehending a magnetic but inexhaustible reality” (Murdoch, 1970, 42). She refers in this context to the clear vision which comes from imagination, effort, and attention – a vision in which the will becomes a matter of “obedience” as reality is revealed “to the patient eye of love” (Murdoch, 1970, 37-40). Her aim is to articulate a moral philosophy in which “the concept of love ... can once again be made central,” and she talks in this context of an “ideal limit of love or knowledge which always recedes” (Murdoch, 1970, 28).

Some of this Platonist imagery sets Murdoch apart from McDowell, and the naturalist might worry that she is moving in the direction of a suspect supernaturalism. But what does it mean to be appropriately suspect in this context? It's no good complaining that the offending position involves reference to a spooky realm of being that takes us beyond the limits of the natural, for the expansive naturalist commits this error from the viewpoint of the scientific naturalist given this latter figure's commitment to a scientific conception of the natural, yet scientific naturalism is itself suspect. So, there need be nothing inherently problematic to the idea that there are dimensions of nature which elude science, and we might even describe such dimensions as non-natural or supernatural in this innocuous, anti-scientific sense. Contemporary expansive naturalists are adamant, however, that the natural world thus conceived is the only world there is. Witness James Griffin: “[v]alues do not need any world except the ordinary world around us An other-worldly realm of values just produces unnecessary problems about what it could possibly be and how we could learn about it. All that seems right to me right. But to defend

it, one does not have to adopt a reductive form of naturalism” (Griffin, 1996, 44).

Where does this leave Murdoch’s claim that moral reality has an infinite elusive and inexhaustible character? Such talk leaves open the question of how it is to be interpreted, and it raises the question of how the limits of such naturalism are to be understood, especially in the light of the idea – so important to Murdoch (and Plato too) – that the truths at issue here lie at the blurry limits of our capacity to comprehend. McDowell uses the imagery of darkness to refer to that which exceeds the limits of his own expansive conception of nature, he makes clear that “natural” as he understands it is “not supernatural (not occult, not magical),” and adds: “There is no need for me to take a stand on whether *everything* is natural in that sense (thereby, among other things, giving needless offence to people who think respect for modern science is compatible with a kind of religious belief that preserves room for the supernatural” (McDowell, 2008, 218).

McDowell seems to be suggesting that the relevant mysterious dimension, such as it is, can have no bearing upon an understanding of the natural world and our natural human being. It is, after all, “occult” and “magical,” and seemingly sealed off from anything to which we could be receptive by virtue of our natural human being, including, of course, the moral reality with which we engage at this level. This suggests that there is nothing intrinsically mysterious about moral reality, and that any darkness is to be relegated to that which is supernatural in a more suspect and dualistic sense. We are to suppose that it is at this point that we ascend to the level of religious reality.

The idea that moral reality is unmysterious takes us some distance from Murdoch’s true naturalism, and Murdoch takes herself to be defending an authentic form of religion in this context – religion without God as she sees it (Murdoch, 1992, 419–425). So both McDowell and Murdoch endorse an atheistic expansive naturalism, but Murdoch takes the moral reality at issue to be infinite in its mystery,

depth, and religious significance, whereas McDowell seems to want to relegate any mystery to the realm of the supernatural, the supernatural in this context standing apart from the natural and bringing a religious significance which has no bearing upon morality.

The assumption here is that religious reality involves reference to a second, supernatural, realm. The charge is familiar, and we can ask whether there isn't a less pejorative and arguably more faithful way of interpreting the notion of religious reality, and what the argument is for insisting that such reality is to be dualistically opposed to the moral. Murdoch herself insists that moral philosophy should attempt to retain a central concept which has all of the characteristics traditionally associated with God, where God "was (or is) a single perfect transcendent non-representable and necessarily real object of attention" (Murdoch, 1970, 55). This concession is significant and the ambivalence palpable, but she takes theism to be implicated in the offending supernaturalism. As she puts it, its defining beliefs involve reference to supernatural phenomena (God is a supernatural person, heaven is a supernatural place) (Murdoch, 1992, 419-425), and she takes such supernaturalism to be problematic not only because it detracts attention from what really matters (moral reality as it plays out in the here and now), but because it points in the opposite direction. It does so not simply by virtue of taking us beyond *this* world to some further (irrelevant) supernatural realm, but because it panders to our egoistic desires, when, for example, we are motivated to be moral for the sake of heavenly rewards (Murdoch, 1992, 426). The implication here is that theism is irrelevant to the moral and even opposed to it.

3. RETHINKING GOD: MURDOCH AND TILlich

Murdoch's opposition to theism is open to challenge, there is a knife-edge between her own position and a theism which can sidestep the relevant difficulties, and I want now to bring this knife-edge

to the fore, initially by examining her commitment to the seemingly atheistic claim that human life has no external point or τέλος.⁵ This is what she says in full: “That human life has no external point or τέλος is a view as difficult to argue as its opposite, and I shall simply assert it. I can see no evidence to suggest that human life is not something self-contained. There are properly many patterns and purposes within life, but there is no general and as it were externally guaranteed pattern or purpose of the kind for which philosophers and theologians used to search. We are what we seem to be, transient mortal creatures subject to necessity and chance. This is to say that there is no God in the traditional sense of that term; and the traditional sense is perhaps the only sense. When Bonhoeffer says that God wants us to live as if there were no God I suspect he is misusing words” (Murdoch, 1970, 79).

Such remarks must be taken in the context of Murdoch’s claims about the reality and the transcendence of the Good, her description of the Good as “the magnetic centre towards which love naturally moves,” and her description of love as “the tension between the imperfect soul and the magnetic perfection which is conceived of as lying beyond it” (Murdoch, 1970, 102-103). Love’s existence, she goes on to say, “is the unmistakable sign that we are spiritual creatures, attracted by excellence and made for the Good” (Murdoch, 1970, 102-103). Such claims are nothing if not teleological, and we could, of course, accuse her of inconsistency. However, a closer look at the above passage and its surrounding context suggests a more nuanced and interesting picture.⁶ First, there is a clear commitment to patterns and purposes within human life, as exemplified in her description of love’s movement towards goodness. What she rejects is

5 Much of the discussion in this present section is taken from my forthcoming book *The End of Desire: Meaning, Nihilism, and God*.

6 For some insightful thoughts concerning the shape of this more nuanced picture see Burns, 2013, 459-480.

the idea of a “general and as it were externally guaranteed pattern or purpose,” as would be the case, for example, if we were mere cyphers in God’s pre-conceived plan.

Having rightly dismissed such a picture, Murdoch tells us that “if there is any kind of sense or unity in human life, and the dream of this does not cease to haunt us, it is of some other kind and must be sought within a human experience which has nothing outside it” (Murdoch, 1970, 79). I take this to be a rejection of the idea that experience stands dualistically opposed to some further realm (the offending supernaturalism), so as to allow instead that it involves being open to a reality whose depths are inexhaustible and, as such, never wholly accessible or comprehensible. Viewed from this perspective, the Good is the ungraspable horizon of moral and metaphysical thought, never to be possessed and comprehended once and for all, but immanent in the world in the sense that it is encountered and enacted, however imperfectly and provisionally, in our worldly interactions.

We have a sense of what it could be to relate to a Good which is never wholly accessible or comprehensible, but what, if anything, does this have to do with God? Some of Murdoch’s objections to theism are objections to the idea of God as a person, and we can get a clearer sense of the relevant issues by considering her relation to the “demythologising” approach of theologians like Paul Tillich (Murdoch, 1994, 452-460; 510-512).⁷ Murdoch takes this approach very seriously and she talks in this context of our needing “a theology which can continue without God.” She prefers to talk of the Good rather than God, even whilst granting that this “transcendent reality” shares many of the attributes traditionally ascribed to God. She adds that we can call such reflection a kind of moral philosophy provided that “it treats of those matters of ‘ultimate concern,’ our experience of the unconditioned and our continued sense of what is holy” (Murdoch, 1994,

7 For a wonderful and insightful account of Murdoch’s dialogue with the academic theologians of her time see Fiddes, 2002.

511-512). Murdoch is referring here to Tillich's conception of God as the object of our ultimate concern. She notes his reference to Psalm 139 ("Whither shall I go from thy spirit, whither shall I flee from thy presence?"), and her use of these words to bring her book to a close suggests that the Good, as she conceives it, is similarly inescapable (Murdoch, 1994, 512).⁸

Murdoch wants a picture which can do justice to the reality of the Good and our relation to it but without the unnecessary complication of a supernatural agent or person, and our question is whether this is sufficient to rule out theism. An obvious way of approaching this issue is to ask whether we should be thinking of God as a person, and where the theist stands – and ought to stand – on this score. Neither the Bible nor the classical Christian tradition state that God is a person,⁹ and although God is described as knowing, willing, and loving in these contexts, this leaves open the question of which notion of personhood is appropriate, and we should hesitate before concluding that the only available options are those supplied by Descartes' conception of the self as an immaterial substance or the Lockean idea of a person as a conscious and reflective individual.¹⁰ It is in the light of such a point that we can appreciate Brian Davies's insistence that "when it is the *divine nature* at stake, talk about God being another person (in addition to us) seems to be drawing upon an idolatrous notion of God" (Davies, 2022, 435).¹¹

8 Tillich's reference to the Psalm is to be found in his *Systematic Theology* (1973, 12).

9 For an important discussion of this issue see Clement C.J. Webb's Gifford Lectures as published in his *God and Personality* (2002). See also Tillich, 1973, 241-252.

10 Brian Davies makes these points in his excellent *Comment: Is God a Person?* (2022, 434).

11 Davies is happy to grant the inference "Jesus was a person; Jesus was God; so God is a Person." This follows from the orthodox doctrine of the Incarnation according to which "some person is God since Jesus is God and since anything correctly said of Jesus can be affirmed of God." It follows that if Jesus is a human person, then we can say that God is a human person. However, there is an important distinction to be made between the human *nature* of Jesus and his *divine nature*, and what does not follow is that it

If God is not a person in a dualistic or individual sense, then where does this leave the question of whether it is appropriate to describe God as personal? This is Tillich: “[t]he solution of the difficulties in the phrase ‘Personal God’ does not mean that God is *a* person. It means that God is the ground of everything personal and that he carries within himself the ontological power of personality. He is not a person, but he is not less than personal. It should not be forgotten that classical theology employed the term *persona* for the trinitarian hypostases but not for God himself. God became ‘a person’ only in the nineteenth century, in connection with the Kantian separation of nature ruled by physical law from personality ruled by moral law. Ordinary theism has made God a heavenly, completely perfect person who resides above the world and mankind. The protest of atheism against such a highest person is correct. There is no evidence for his existence, nor is he a matter of ultimate concern” (Tillich, 1973, 245).

Tillich grants with Murdoch the importance of accommodating matters of ultimate concern. He claims also, however, that one cannot be ultimately concerned for anything that is less than personal (Tillich, 1973, 244). Murdoch, by contrast, seems to be suggesting that the proper object of ultimate concern is the (impersonal) Good. But how is the notion of the personal to be understood in this context? We can agree that the Good is impersonal in the sense that it is not an individual person, but Tillich would say that God counts as impersonal in *this* sense. Tillich’s more positive conception of the personal involves lending emphasis to the relationality or communion it involves – a communion he takes to be mediated by the power of love,¹² and we know from the above quotation that he takes this

belongs to the divine nature to be a human person. Hence his closing claim that when it is the divine nature at stake, it is idolatrous to talk of God being just one more person.

12 Hence: “When individualization reaches the perfect form which we call a ‘person,’ participation reaches the perfect form which we call ‘communion.’ Man participates in all levels of life, but he participates fully only in the level of life which he is himself – he has communion only with persons. Communion is participation in another completely

power to be rooted in the “ontological power of personality” which constitutes the (theistic) ground of being.

Murdoch takes seriously the power of love and the communion with others it involves, describing the endless task we face as we learn to love those around us and deepen our understanding of the Good in the process (Murdoch, 1970, 28-29). A seemingly crucial departure from Tillich’s position is that she takes love to be the self’s route to the Good rather than being the Good itself, the implication being that it belongs to the level of the human rather than being a characteristic of fundamental reality. Yet this difference must be taken alongside her insistence – and she is in agreement with Tillich on this score – that we are limited with respect to what we can say about fundamental reality, and her preparedness to allow that we are left appealing to certain areas of experience and “using suitable metaphors and inventing suitable concepts” (Murdoch, 1970, 74). She follows this up with a reminder that human love is “normally too profoundly possessive ... to be a place of vision” whilst conceding that “the highest love is in some sense impersonal” (Murdoch, 1970, 74). The implication here is that there is more to love than deficient human love, and that the highest love is impersonal in the sense that it transcends the deficiencies of human love. Yet there is nothing here to rule out saying – however falteringly and metaphorically – that the highest love converges with a Good which is personal by virtue of sustaining the loving and morally transformative relations which make us properly human, and which is impersonal only in the innocuous and welcome sense that it is not an individual person.¹³

centered and completely individual self... No individual exists without participation, and no personal being exists without communal being... Persons can grow only in the communion of personal encounter” (Tillich, 1973, 177). See Tillich, 1973, 279-282 for Tillich’s conception of divine love.

13 Fiddes offers a variant of this interpretation when he argues that if it is allowed that all language about our ultimate concern is symbolic or metaphorical, “then there is still

4. THE TRANSCENDENT, THE IMMANENT, AND THE NATURAL

Tillich and Murdoch agree that we are limited with respect to what we can say about fundamental reality, but they insist nonetheless that the transcendent and the immanent are mutually implicating dimensions of a single reality rather than being dualistically opposed. What this means is that the transcendent and the immanent are dialectically intertwined in the sense that if you deny one, you distort the other. Thus, denying the transcendent leaves us with an unduly restricted conception of the immanent (reductive naturalism), and denying the immanent leaves us with an unduly restricted conception of the transcendent (suspect supernaturalism). This is a one-world position – the natural world is the only world there is – yet it points beyond itself to an excess we can only falteringly grasp, and Tillich describes it as “self-transcendent” in this respect (Tillich, 1957, 8). As spiritually motivated beings we are similarly self-transcendent, but there are limits to what can be said about the reality to which we transcend in such a context because it is irreducible to any part of the natural world and is not any kind of being. Tillich’s way of expressing this point is to say that it “infinitely transcends everything that is,” (Tillich, 1957, 9) and he concludes on this basis that all talk of God has a symbolic character.¹⁴ Murdoch grants likewise that we are limited with respect to what we can say about the transcendent, and they both agree that what is at issue here is a matter – the only matter – of ultimate concern. I have argued that the differences between their positions become significantly less pronounced once

a place for personal symbols, while not for ‘a person’ in the sense of ‘a being’” (Fiddes, 2002, 74).

¹⁴ Thus: “Every religious symbol negates itself in its literal meaning, but it affirms itself in its self-transcending meaning. It is not a sign pointing to something with which it has no inner relationship. It represents the power and meaning of what is symbolized through participation. The symbol participates in the reality which is symbolized. Therefore, one should never say ‘only a symbol.’ This is to confuse symbol with sign” (Tillich, 1957, 9).

we move beyond the various terminological disputes concerning the limits of the personal and the impersonal.

The theologian John Robinson takes Tillich to be defining a middle path between the problematic extremes of, on the one hand, a suspect dualistic supernaturalism and, on the other hand, reductive naturalism. As he puts it in his famous 1963 book *Honest to God*, the naturalist critique of supernaturalism allows us to tear down an idol – namely, the idea of God as a distant supernatural being – whilst theism allows us to “challenge the naturalist’s assumption that God is merely a redundant name for nature or for humanity” (Robinson, 1963, 32). He describes Tillich’s position as an “ecstatic naturalism” and sums up the approach as follows: “This, I believe, is Tillich’s great contribution to theology – the reinterpretation of transcendence in a way which preserves its reality while detaching it from the projection of supranaturalism [Robinson’s term for suspect supernaturalism – F.E.]. ‘The Divine,’ as he sees it, does not inhabit a transcendent world *above nature*; it is to be found in the ‘ecstatic’ character of *this* world, as its transcendent Depth and Ground. Indeed, as a recent commentator has observed, supranaturalism for Tillich actually represents ‘a loss of transcendence’ ” (Robinson, 1963, 34).

The themes, claims, and images are familiar from Murdoch’s true naturalism, and Robinson likewise gives centre stage to the concept of love, citing Ludwig Feuerbach’s claim that the true atheist “is not the man who denies God, the subject; it is the man for whom the attributes of divinity, such as love, wisdom, and justice, are nothing” (Robinson, 1963, 30). Robinson grants that this is very near to his own, theistic position in the sense that he is wanting to interpret theological assertions as assertions about human life, but he insists that this is *not* a form of atheism, for love thus understood has its source in God. It is in this sense, he adds, that we can agree with Dietrich Bonhoeffer that “God is the ‘beyond’ in the midst” (Robinson, 1963, 32). As for the worry that this picture involves a *denial*

of God's transcendence, the proper response is to point out – with Tillich – that it is the opposing dualistic picture which carries this implication. It does so by reducing God to this-worldly categories – he becomes “one object among other objects” as Karl Rahner put it – and on a level with any other thing in this respect (Rahner, 1978, 61).

5. COMMON GROUND MADE EXPLICIT

I hinted at the outset that my aim was to find common ground between Christian philosophers and naturalists, and I want now to spell out the implications of my findings. The typical contemporary naturalist is an atheist, and I have argued that the scientific version of such a position can be contested. With respect to this kind of naturalism, it is difficult to discern any common ground with Christian philosophy, although it is not ruled out that such a naturalist could be persuaded to broaden her philosophical vision and to enter into fruitful dialogue with the Christian philosopher. One such broadening move comes with the endorsement of a more expansive naturalism, and I have defended such an approach. I have argued also, however, that there are difficult and unresolved questions concerning its nature and limits, and that matters have been obfuscated by the typical naturalist's commitment to an untenable conception of theism. The offending dualistic picture has encouraged a commitment to atheism, and this, of course, has stood in the way of fruitful dialogue. One of my aims has been to define the shape of a middle ground beyond this dualism, to press the question of its religious significance, and to make clear that there is more at stake than the rejection or acceptance of an irrelevant second world.

What of the Christian philosopher? It would be easy to think that such a figure has been absent from the discussion. After all, my philosophers have been naturalists (expansive or otherwise), and my Christians have been theologians. It should be clear that matters are rather more complex. Take, for example, Murdoch. Murdoch

is a philosopher, but she talks of the need for a theology without God, and she is clearly and often explicitly operating at the interface of philosophy and theology. She also describes herself as a Christian, albeit a Christian Buddhist who cannot escape from Christ but who doesn't believe in "the supernatural aspects of Christianity."¹⁵ I have denied that such a position stands or falls with the acceptance of a dualistic supernaturalism. As for Tillich, he is a theologian, but he is operating at the same metaphysical level as Murdoch and claims that "the boundary line between philosophy and theology is the center of [his] thought and work" (Tillich, 1948, 83-93). We have seen that both of them can be described as naturalists.

So, the prospects for finding common ground between Christian philosophers and naturalists turn out to be rather good. First, there are philosophers like Murdoch who are receptive to elements of Christianity, worry about theism, but might be persuaded that the relevant difficulties can be overcome and that the resultant position shares significant common ground with their own preferred philosophical outlook. Second, there are expansive naturalists who share similar worries about theism and who worry also that Murdoch herself has gone too far. These philosophers might be persuaded likewise that theism is rather less problematic than it might first appear, and that its supposed extravagances – and indeed those of Murdoch – are not different in kind from the kind of expansive move that they themselves are eager to put in motion. After all, it is agreed on all sides that there is more to reality than what is measured by the sciences, the residual dispute concerning how we are to approach the further dimension in question once it is granted – if it is granted – that there are limits to what can be said and known

15 Hence: "It seems to me that some kind of Christian Buddhism would make a satisfactory religion because of course I can't get away from Christ, who travels with me; I was a Christian as a child. But I don't believe in the supernatural aspects of Christianity" (Haffenden, 1983).

in this context.¹⁶ There is no question of proof or refutation in this context. What matters above all is that the philosophers and theologians remain in dialogue, pressing the question of how the relevant positions are to be understood, and being open to the possibility that they contain rather interesting and unpredictable multitudes. I have argued that the question of naturalism offers a significant starting point for discussion, and I hope to have shown that there are good reasons for continuing the dialogue.

BIBLIOGRAPHY

- Burns, E. (2013). 'Ontological' arguments from experience: Daniel A. Dombrowski, Iris Murdoch, and the nature of divine reality. *Religious Studies*, 49(4), 459-480.
- Davies, B. (2022). Comment: Is God a Person?. *New Blackfriars*, 103(1106), 470-482.
- Dupré, J. (2010). *How to be Naturalistic Without Being Simplistic in the Study of Human Nature*. In M. De Caro, D. Macarthur (eds.), *Naturalism and Normativity* (289-303). Columbia University Press.
- Ellis, F. (2014). *God, Value, and Nature*. Oxford University Press.
- Fiddes, P.S. (2002). *Iris Murdoch and the Others: A Writer in Dialogue with Theology*. Bloomsbury Publishing.
- Griffin, W.J. (1996). *Value Judgement: Improving Our Ethical Beliefs*. Clarendon Press.
- Haffenden, J. (1983). Interview with Iris Murdoch. *Literary Review*, April. <https://literaryreview.co.uk/john-haffenden-talks-to-iris-murdoch>.
- Krikorian, Y.H. (ed.). (1944). *Naturalism and the Human Spirit*. Columbia University Press.
- McDowell, J. (2002). *Response to Charles Lamore*. In N.H. Smith (ed.). *Reading McDowell on Mind and World* (269-305). Routledge.
- McDowell, J. (2008). *Reply to Fink*. In J. Lindgaard (ed.), *John McDowell: Experience, Norm, and Nature* (200-268). Blackwell.
- Murdoch, I. (1956). Vision and Choice in Morality. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 30, (Supplementary Volumes), 32-58.

¹⁶ See my *God, Value, and Nature* (Ellis, 2014, chapter 8) for more thoughts along these lines.

- Murdoch, I. (1970). *The Sovereignty of Good*. Routledge.
- Murdoch, I. (1992). *Metaphysics as a Guide to Morals*. Chatto and Windus.
- Rahner, K. (1978). *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*. Darton, Longman, and Todd.
- Randall, J.H. (1994). *Epilogue: The Nature of Naturalism*. In Y.H. Krikorian (ed.), *Naturalism and the Human Spirit* (354-382). Columbia University Press.
- Robinson, J. (1963). *Honest to God*. SCM Press.
- Stroud, B. (2004). *The Charm of Naturalism*. In M. De Caro, D. Macarthur (eds.), *Naturalism in Question* (21-35). Harvard University Press.
- Tillich, P. (1948). *The Protestant Era* (Abridged Edition). University of Chicago Press.
- Tillich, P. (1957). *Systematic Theology, Volume 2: Existence and the Christ*. University of Chicago Press.
- Tillich, P. (1973). [1951]. *Systematic Theology, Volume 1: Reason and Revelation; Being and God*. University of Chicago Press.
- Tillich, P. (2002). [1919]. *God and Personality*. Routledge.

FIONA ELLIS

University of Nottingham, UK

<https://orcid.org/0000-0002-4277-5977>

Fiona.Ellis@nottingham.ac.uk

DOI 10.21697/spch.2025.61.A.10

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 International License. (CC BY-ND 4.0).

Received: 13/09/2025. Reviewed: 15/10/2025. Accepted: 18/11/2025.



PIOTR BYLICA

IN WHAT SENSE IS THEISTIC EVOLUTION MORE RATIONAL THAN NATURALISTIC EVOLUTION?

Abstract. Drawing on the contributions of logical positivism and the socio-historical perspective in the philosophy of science, I advocate the thesis of the empirical equivalence between metaphysical theistic and naturalistic interpretations of the evolutionary process. This process, defined by the variability of life forms on Earth, primarily occurs through natural selection and genetic mutations. Highlighting the shared aspects of the anti-naturalist arguments put forward by Clive S. Lewis and Alvin Plantinga, I propose that these arguments support the view that a theistic interpretation of evolution is more rational than a naturalistic one. This is because naturalistic evolutionism encounters the problem of its own credibility, as it calls into question the reliability of our cognitive faculties. In contrast, theistic interpretations of evolution are more compatible with the reliability of our cognitive faculties.

Keywords: logical positivism; evolution; theism; naturalism; rationality; C.S. Lewis; A. Plantinga

1. Introduction. 2. Facts and mutually incompatible theories. 3. The limited scope of scientific theories and the empirical neutrality of metaphysical statements. 4. Interpreting empirical data on the variability of life on Earth from both naturalistic and theistic metaphysical perspectives. 5. The naturalistic and theistic perspectives on evolution and the origin of human cognitive faculties. 6. Conclusion.

1. INTRODUCTION

A 1996 study by American scientists found that 95% of biologists who are members of the National Academy of Sciences are non-believers (Larson, Witham, 1997). This finding aligns with the perspectives presented in the works of authors like Richard Dawkins and other so-called new “atheists,” who advocate a naturalistic worldview, particularly regarding biological evolution. As we will see, Charles Darwin (1809-1892) himself seemed to lean towards a non-theistic

interpretation of his theory. However, theistic interpretations of biological evolution emerged immediately after the publication of *On the Origin of Species* and continue to exist in various forms today. But how can one choose between these two perspectives? Is empirical data the central issue, or does the debate represent an unresolved conflict between two metanarratives? I will argue that what we are dealing with here is a different organization of the same data, similar to the curve-fitting paradox and the concept known in Gestalt psychology as a “Gestalt switch.” If this is the case, the choice between the two viewpoints must be based on considerations beyond empirical data.

Any rational account of reality is evaluated according to two main criteria: consistency with empirical data (facts) and adherence to logical principles. Are the ideas of naturalistic evolution and theistic evolution both logically sound? This paper focuses on whether naturalistic evolution adequately explains our cognitive abilities and the reliability of rational reasoning. As we will explore, the theses put forth by Clive S. Lewis (1898-1963) in his argument from reason and Alvin Plantinga in his evolutionary argument against naturalism suggest that naturalistic evolution undermines the reliability of human reason. In contrast, they argue that this problem does not arise with the theistic understanding of evolution. If Lewis and Plantinga are right, then logical and philosophical considerations suggest that theistic evolution is a more rational concept than naturalistic evolution.

The argumentation that follows consists of five main points: 1. The same set of facts can be accounted for by many mutually incompatible theories; 2. Metaphysical statements are empirically neutral, and the scope of scientific theories is quite limited; 3. The empirical data indicating the variability of life on Earth can be interpreted from both a naturalistic and a theistic metaphysical perspective; 4. If Lewis and Plantinga are right, then our cognitive faculties cannot be considered reliable if one adopts the naturalistic view of evolution. There is no similar problem with the conjunction of theism and

evolution; 5. If points 1-4 are true, then logical and philosophical considerations suggest that theistic evolution is a more rational concept than naturalistic evolution.

2. FACTS AND MUTUALLY INCOMPATIBLE THEORIES

An insight from 20th-century philosophy of science, especially regarding the critique of empirical confirmation as a criterion for distinguishing between meaningful and meaningless statements, is that a single set of empirical data can be explained by multiple theories, which may themselves be mutually incompatible. This insight is exemplified by the so-called curve-fitting paradox. This paradox involves quantitative theories, which are those whose predictions can be represented numerically. William Stanley Jevons (1835-1882) provided a detailed analysis of this issue in the 19th century (Jevons, 1877). The problem he explored concerns identifying a curve that corresponds to a function connecting the numerical data gathered through empirical research. As Jevons noted: "Having numerical results we are always at liberty to invent any kind of mathematical formula we like... The number of possible functions is infinite, and even the number of comparatively simple functions is so large that the probability of falling upon the correct one by mere chance is very slight. Even when we obtain the law it is by a deductive process, not by showing that the numbers give the law, but that the law gives the numbers" (Jevons, 1877, 488). In fact, in 1805 French scientist Adrien-Marie Legendre (1752-1833) introduced the method of least squares, which was known and analyzed by Jevons and had by his time become a standard tool in astronomy and geodesy (see: Kim, 1996, 156). Nevertheless, the belief that this method reveals the true laws of nature is based on strong metaphysical assumptions about the nature of reality. Logic, on the other hand, allows different functions to be accepted as the laws of nature or as theories explaining the obtained results. This means that facts alone are insufficient

to decide between alternative theories. Jevons was aware of this when he wrote, to reiterate, “Even when we obtain the law it is by a deductive process, not by showing that the numbers give the law, but that the law gives the numbers.” For qualitative theories, the same problem was expressed as the grue-bleen paradox, introduced by Nelson Goodman (1906-1998) (see Goodman, 1954; cf. Jodkowski, 1990, 237; Wright, 1965. For the most recent discussion see Sprenger, 2024).

In Gestalt psychology, a situation known as the “Gestalt switch” is well-known (for current analyses regarding the relevance of Gestalt psychology to the philosophy of science, see Michalska, 2015; Fève, 2022). In this situation, the same patterns that appear on the retina are interpreted as different images. The most famous example of a “Gestalt switch” is the rabbit-duck illusion. Historians of science also point to the occurrence of this phenomenon in the history of astronomy. According to one interpretation of the Copernican revolution, the acceptance of heliocentrism in the time of Nicolaus Copernicus (1473-1543) was not linked solely to observational astronomical data. According to this view, Copernicus did not provide any new facts that mandated the acceptance of heliocentrism; he lacked more accurate observational instruments than his predecessors and, therefore, did not present astronomical facts that decisively proved the Earth’s motion. As historian of science Rupert Hall (1920-2009) stated, Copernicus’s position “rested in no way upon his discoveries in practical astronomy, which were negligible, or on the precision of his measurements, which was not remarkable. It sprang from a demonstrable truth, that celestial observations could be equally well accounted for if the earth and planets were assumed to move about a fixed sun, allied to various wholly nondemonstrable considerations – value-judgements – seeming to show that the astronomical system constructed upon this assumption was simpler than the older system and preferable to it” (Hall, 1962, 36). According to historian and philosopher of science Thomas Kuhn (1922-1996), “No fundamental astronomical discovery, no new sort of astronomical observation, persuaded

Copernicus of ancient astronomy's inadequacy or of the necessity for change. Until half a century after Copernicus' death no potentially revolutionary changes occurred in the data available to astronomers" (Kuhn, 2000, 32). The role of observation in the development of his heliocentric theory was essentially limited to Copernicus fitting his model to the phenomena observed in the sky. What Copernicus did was to rearrange old facts in a new way, similarly to what occurs in a "Gestalt switch."

But how do scientists deal with the theoretical pluralism of explanations permitted by logic? In the case of scientific theories, scientists must rely on factors other than empirical ones when choosing among competing theories. These factors are usually methodological and philosophical, such as the principle of simplicity, which can be adopted for methodological reasons (e.g., due to simpler calculations) or ontological reasons (e.g., due to the belief that the world is fundamentally simple). Ludwik Fleck (1896-1961) (see especially: Fleck, 1935), and later Thomas Kuhn (1970), Paul Feyerabend (1924-1994) (see especially: Feyerabend, 1975, and later editions), and other representatives of the social and historical tradition in the philosophy of science indicated that scientists' decisions are influenced by socio-cultural factors.

3. THE LIMITED SCOPE OF SCIENTIFIC THEORIES AND THE EMPIRICAL NEUTRALITY OF METAPHYSICAL STATEMENTS

An important achievement of logical positivism, particularly by the Vienna Circle, was the emphasis on the empirical neutrality of metaphysical statements. As Rudolf Carnap (1891-1970) expressed it: "If any philosophical thesis answering any of ... [the metaphysical] questions positively or negatively is added to the system of scientific hypotheses, this system will not in the least become more effective; we shall not be able to make any further prediction as to future experiences" (Carnap, 1996, 21). According to logical positivists, no

observational statements can be derived from metaphysical claims; in this sense, metaphysical statements are unverifiable and are also considered to lack cognitive value. Empirical data are not suited for determining the falsity or truth of metaphysical propositions. However, a mistake of logical positivism was the assumption that, because empirical data do not permit a decision between metaphysical statements, such statements are meaningless, and that there is no cognitively valuable way to determine which metaphysical statements should be accepted and which should be rejected.

According to logical positivists, there is room in science only for meaningful statements, that is, those that can be reduced to claims about empirical data. Today, particularly in the context of discussions regarding the relationship between science and religion, it is generally suggested that the scope of what scientific theories or disciplines can competently establish about the world through empirical research is quite limited. None of these theories provides insights into everything that exists, nor do they address questions about why anything exists or whether there is anything beyond the scope of their research, among other inquiries. Similarly, no scientific discipline formulates moral judgments. Thus, no scientific discipline answers philosophical or theological questions (see e.g. Ratzsch, 2000, chap. 6; Lewis, 1977, 7, 61-62; Moreland, 2018, especially chap. 7).

On the one hand, what scientific disciplines reveal through empirical research can be organized and explained in various ways using scientific theories. On the other hand, these scientific theories can also be interpreted in different ways from a philosophical or theological perspective (see e.g. Bylica, 2015; see also Clayton, 2002, 186; 1998, 142). While empirical data alone do not enable us to decide between competing scientific theories that aim to explain them, even less do they serve as a basis for making decisions between metaphysical positions. Scientific theories are related to metaphysical theories in a manner analogous to how facts – as understood as the results of observations conducted in a specific place and time – relate

to the theories that explain or interpret those facts. Just as facts (the direct results of observations) can be interpreted or explained by various scientific theories, scientific theories can likewise be interpreted in different ways by metaphysical theories. If the facts, understood as empirical data collected at a certain time and place, are insufficient for resolving disputes between scientific theories, then they are even less adequate for resolving disputes between metaphysical theories. An example of such a situation is the debate between naturalistic and theistic interpretations of the theory of evolution.

4. INTERPRETING EMPIRICAL DATA ON THE VARIABILITY OF LIFE ON EARTH FROM BOTH NATURALISTIC AND THEISTIC METAPHYSICAL PERSPECTIVES

The empirical data indicating the variability of life on Earth can be interpreted from both naturalistic and theistic metaphysical perspectives. On the one hand, paraphrasing the previously cited words of Carnap: if statements regarding the directed versus undirected and purposeless nature of evolution were incorporated into the scientific theory of evolution, “this system will not in the least become more effective; we shall not be able to make any further predictions” (Carnap, 1996, 21). On the other hand, the same data can be organized and explained through different metaphysical theories, owing to the curve-fitting paradox and the “Gestalt switch.” In this sense, the data remain metaphysically neutral. If this is the case, both the naturalist and the theist can accept the fact of evolution on Earth. However, they will interpret this fact differently, based on their distinct philosophical assumptions. For the naturalist, evolution is a blind, mindless, undirected process – accidental and entirely autonomous. On this view, humanity is a product of processes that did not intentionally take human beings into account. Conversely, for the theist, evolution is, in some manner (regardless of the specifics) directed and ultimately accounted for by God, understood

as a knowing and purposefully acting being. Humanity is created in the image and likeness of God, which presumably includes our God-intended capacity to seek and know the truth.

The choice between these two perspectives is not determined by empirical data supporting the theory of evolution, which includes, for example, detailed observational data from paleontology or information derived from molecular biology. The problem of selecting between the theistic and naturalistic interpretations of the theory of evolution has arisen since the time of Charles Darwin. For instance, Asa Gray, an American botanist and a friend of Darwin, recognized as a believer the philosophical neutrality of the scientific aspects of Darwin's theory: "Since natural science deals only with secondary or natural causes, the scientific terms of a theory of derivation of species – no less than of a theory of dynamics – must needs be the same to the theist as to the atheist. The difference appears only when the inquiry is carried up to the question of primary cause, a question which belongs to philosophy" (Gray, 1861, 36). According to Gray, Darwin's theory does not alter anything regarding the question of the final causes, utility, and special design in nature, understood as a philosophical issue: "After full and serious consideration, we are constrained to say, that, in our opinion, the adoption of a derivative hypothesis, and of Darwin's particular hypothesis, if we understand it, would leave the doctrines of final causes, utility, and special design just where they were before" (Gray, 1861, 36). Gray advocated for a theistic interpretation of Darwin's theory: "Organic Nature abounds with unmistakable and irresistible indications of design, and, being a connected and consistent system, this evidence carries the implication of design throughout the whole. On the other hand, chance carries no probabilities with it, can never be developed into a consistent system; but when applied to the explanation of orderly or beneficial results, heaps up improbabilities at every step beyond all computation. To us, a fortuitous Cosmos is simply inconceivable. The alternative is a designed Cosmos" (Gray, 1861, 41). In one of his

letters, he wrote: “I am determined to baptize [*The Origin of Species*], *nolens volens*, which will be its salvation” (Gray, 1893, 479-480).

Darwin had a different approach. As he explicitly stated, “However much we may wish it, we can hardly follow Professor Asa Gray in his belief ‘that variation has been led along certain beneficial lines,’ like a stream ‘along definite and useful lines of irrigation’” (Darwin, 1868, 433). In other words, “There seems to be no more design in the variability of organic beings and in the action of natural selection, than in the course which the wind blows” (Darwin, 1958, 87). This naturalistic interpretation had many supporters and promoters, ultimately becoming the dominant view and being virtually equated with the position of science itself. However, if the above remarks are correct, then both interpretations of evolution are empirically equivalent. If this is the case, then the choice between them must rely on factors other than just empirical data.

5. THE NATURALISTIC AND THEISTIC PERSPECTIVES ON EVOLUTION AND THE ORIGIN OF HUMAN COGNITIVE FACULTIES

While these two metaphysical perspectives can be equally compatible with the empirical data supporting the fact of evolution, there is concern regarding their internal coherence. This issue has been primarily highlighted by two authors. The first is Lewis, who formulated the so-called *argument from reason* against naturalism, and the second is Alvin Plantinga, who articulated a position known as *the evolutionary argument against naturalism* (for other formulations of such arguments, see: Reppert, 2003a; Bassham, 2015, 6; Oppy, 2022). At a fundamental level, we are dealing with a singular argument, which can be broadly referred to as *the evolutionary argument from reason against naturalism* (see Bylica, 2024).

The central thesis of this argument posits that the naturalistic account of the evolution of life on Earth, including the evolution of humans, undermines the reliability of our cognitive faculties. Lewis

referred to this combination of evolution and naturalism as the “myth of evolution” (Lewis, 2017, 124), distinguishing it from the scientific theory of evolution, which is grounded in empirical data. Lewis deemed the myth of evolution to be false, but not simply because it is a myth; he also viewed Christianity as a true myth. According to Lewis, the falsity of the myth of evolution stems from its internal logical difficulties: “[T]he Myth asks me to believe that reason is simply the unforeseen and unintended by-product of a mindless process at one stage of its endless and aimless becoming. The content of the Myth thus knocks from under me the only ground on which I could possibly believe the Myth to be true. If my own mind is a product of the irrational – if what seem my clearest reasonings are only the way in which a creature conditioned as I am is bound to feel – how shall I trust my mind when it tells me about Evolution?” (Lewis, 2017, 124).

If the mind is a product of the irrational, its reliability can be easily called into question. In another context, Lewis explains that for the credibility of our cognitive acts it is essential that they result from the application of logical principles rather than from causal processes. According to Lewis, in a naturalistic view of reality everything should be explicable as a part of a causal order, leaving no room for reason to draw conclusions based on logical relationships. When one considers the distinction between an explanation that refers to causal relationships and one that speaks of logical relationships and cognitive acts, Lewis argues that a belief is credible if it arises from premises rather than being the result of some causal factor. If, as naturalism asserts, this is indeed the case, then nature cannot be known in a rational or reliable manner, as it would be impossible to even formulate a credible or sound concept of nature. Such a concept would only accidentally relate to something real. If nature were all that exists, it would elude our understanding; that is, there could be no logically meaningful propositions expressing the idea of nature. Understanding nature requires a reason that is not a product of nature itself: “Any

thing which professes to explain our reasoning fully without introducing an act of knowing thus solely determined by what is known, is really a theory that there is no reasoning” (Lewis, 1977, 22). According to Lewis, naturalism “offers what professes to be a full account of our mental behaviour; but this account, on inspection, leaves no room for the acts of knowing or insight on which the whole value of our thinking, as a means to truth, depends” (Lewis, 1977, 22).

Plantinga articulates this difficulty of naturalistic evolution as follows: “...the conjunction of naturalism with the belief that we human beings evolved in conformity with current evolutionary doctrine... is in a certain interesting way self-defeating or self-referentially incoherent... [N]aturalism and evolution – ‘N&E’... furnishes a defeater for any belief produced by our cognitive faculties, including, in the case of one who accepts it, N&E itself: hence its self-defeating character” (Plantinga, 2002, 2; see also 1993, chap. 12; 2011, chap. 10.).

According to Plantinga, our cognitive faculties, such as memory, perception, and reason, cannot be regarded as reliable if one adopts the view that they are the product of a completely undirected, random process where having true beliefs is irrelevant. According to Reppert, the naturalistic perspective on our cognitive faculties undermines the cognitive value of all human beliefs, and particularly of beliefs about the “nonapparent character of the world” (Reppert, 2003b, 84-85), which encompasses aspects of reality that significantly extend beyond what is sensibly perceptible and necessary for survival. Such beliefs, included in various scientific concepts, such as the idea of the atomic structure of matter, encompass assertions related to both naturalism and theism, as well as all metaphysical claims (see also Bylica, 2024).

Plantinga points out that Darwin himself fell into the difficulty we are highlighting due to his acceptance of a naturalistic view of evolution. Darwin undermined the reliability of our cognitive faculties while tracing their evolutionary origins: “But then with me the horrid doubt always arises whether the convictions of man’s mind, which

has been developed from the mind of the lower animals, are of any value or at all trustworthy. Would any one trust in the convictions of a monkey's mind, if there are any convictions in such a mind?" (Darwin, 1887, 315-316; quoted in: Plantinga, 2002, 3.)

In his *Autobiography*, Darwin explicitly stated that the origin of the human mind from lower animals undermines the value of the belief in the truth of theism. To show this, let us quote a longer passage: "Another source of conviction in the existence of God connected with the reason and not with the feelings, impresses me as having much more weight. This follows from the extreme difficulty or rather impossibility of conceiving this immense and wonderful universe, including man with his capacity of looking far backwards and far into futurity, as the result of blind chance or necessity. When thus reflecting I feel compelled to look to a First Cause having an intelligent mind in some degree analogous to that of man; and I deserve to be called a Theist. ... This conclusion was strong in my mind about the time, as far as I can remember, when I wrote the *Origin of Species*; and it is since that time that it has very gradually with many fluctuations become weaker. But then arises the doubt – can the mind of man, which has, as I fully believe, been developed from a mind as low as that possessed by the lowest animal, be trusted when it draws such grand conclusions? May not these be the result of the connection between cause and effect which strikes us as a necessary one, but probably depends merely on inherited experience? Nor must we overlook the probability of the constant inculcation in a belief in God on the minds of children producing so strong and perhaps an inherited effect on their brains not yet fully developed, that it would be as difficult for them to throw off their belief in God, as for a monkey to throw off its instinctive fear and hatred of a snake" (Darwin, 1958, 92-93).

Darwin, up until a certain point in his life, held a belief in God. He viewed the world as something that could not be explained merely "as the result of blind chance or necessity." However, over time this

conviction diminished and eventually faded entirely. When reflecting on it later from the standpoint of naturalistic evolutionism, he ultimately regarded it as untenable.

It is important to note that, in explaining the origin of the belief in the existence of God, Darwin referred not only to the imperfections of our minds as products of lower animals but also to causal mechanisms he regarded as responsible for the emergence of theistic beliefs. This second component of his argument corresponds precisely to the naturalistic approach to cognitive acts as presented by Lewis. In the passage quoted above, Darwin appeared to overlook the problem that a naturalistic understanding of our cognitive faculties undermines not only theism but also his theory of evolution along with its naturalistic interpretation.

In any case, Darwin adopted a naturalistic interpretation of the theory of evolution, even though empirical data did not necessitate it and such an interpretation undermined the reliability of our beliefs. Darwin's biographers suggest that his strict adherence to a naturalistic, more specifically atheistic vision of reality may have been influenced by his personal experiences, such as the illness and death of his beloved daughter. According to Michael White and John Gribbin: "The most painful experience of Darwin's life was an event which would for ever seal his feelings about God, man and the scheme of life began to unfold in June 1850, when his favourite daughter Annie fell ill." And later: "In losing his beautiful daughter... he had also lost any remaining vestige of religious faith he may have had. From this moment on, Darwin was a total, uncompromising atheist: his only god was rationality, his only saviour, logic and science." And further: "There was no meaning to existence other than a culmination of biological events. Life was selfish and cruel, headless and heartless. Beyond biology there was nothing" (White, Gribbin, 2009, 154, 156). Aside from various psycho-social and cultural factors, in the context of the empirical neutrality of metaphysical theories, the painful experience of loss that Darwin endured may provide

part of the explanation for his choice of a naturalistic interpretation of reality, including the process of evolution.

As Plantinga asserts, the issue of a coherent explanation of the reliability of our cognitive faculties does not arise in the case of theism: “I see no similar problems with the conjunction of *theism* and the idea that human beings have evolved in the way contemporary evolutionary science suggests” (Plantinga, 2002, 1-2). And further: “[A]ccording to traditional Christian (and Jewish and Muslim) thought, we human beings have been created in the image of God. This means, among other things, that God created us with the capacity for achieving *knowledge* ...” (Plantinga, 2002, 2).

Similarly, Lewis wrote that the coherent idea of anchoring human reason in the rationality of a transcendent God allows for the acceptance of the possibility of genuine human cognitive acts as something distinct from causal processes: “[A theist] is not committed to the view that reason is a comparatively recent development moulded by a process of selection which can select only the biologically useful. For him, reason – the reason of God – is older than Nature, and from it the orderliness of Nature, which alone enables us to know her, is derived. For him, the human mind in the act of knowing is illuminated by the Divine reason. It is set free, in the measure required, from the huge nexus of non-rational causation; free from this to be determined by the truth known. And the preliminary processes within Nature which led up to this liberation, if there were any, were designed to do so” (Lewis, 1977, 26-27).

Although Lewis and Plantinga suggest that the problem of self-undermining does not arise when the idea of evolution is combined with theism, this does not imply that the truth of theism follows from the evolutionary argument from reason against naturalism. Theism is compatible with beliefs about the value of our cognitive faculties and the existence of rational reasoning, but it is not a necessary condition for the truth of those beliefs (see also: Bylica, 2024). Naturalism, however, as Plantinga states, is self-defeating. It is precisely

in this sense that the idea of theistic evolution is more rational than the idea of naturalistic evolution. The concept of theistic evolution lacks the internal logical difficulties that the concept of naturalistic evolution faces.

6. CONCLUSION

We have intentionally refrained from presenting a detailed discussion of the evolutionary argument from reason against naturalism, which has been widely debated. Nevertheless, it is essential to underscore the significant implications that arise from integrating this argument with contemporary philosophical insights concerning the interplay between empirical data, theories, and metaphysical claims. Theistic evolution stands out not only for its internal consistency regarding the reliability of our cognitive faculties but also for providing a firm foundation for the cognitive value of scientific inquiry. In contrast, naturalism fosters skepticism about the cognitive value of all forms of knowledge, including scientific understanding, as well as the validity of naturalism itself. Consequently, when considering the empirical and scientific equivalence of both theistic and naturalistic evolution, logical and philosophical considerations highlight the superiority of the theistic viewpoint. In this context, theistic evolution is ultimately a more rational concept than its naturalistic counterpart.

However, while the elucidation of human cognitive faculties may be less contentious within a theistic framework than in a naturalistic one, a thorough examination of the discourse surrounding the theistic and naturalistic interpretations of reality requires a consideration of additional facets of both human and non-human experience. It is vital to evaluate how these facets correspond to the aforementioned alternative perspectives. Logically, it is conceivable that certain empirical facts align more closely with one interpretation, whereas others might be more effectively addressed by the alternative framework. In terms of human reality, alongside issues related to cognitive

capacities and rational thought, pertinent considerations may encompass the status of moral judgments, more broadly construed value judgments, as well as the widespread occurrence of religious experiences. In the realm of non-human reality, discussions might include the overarching mathematical order observed in nature or inquiries related to anthropic principles. A crucial point of intersection between human and non-human realities lies in the existence of non-moral evil, particularly the phenomenon of suffering – encompassing both mortality and anguish – witnessed in both animal and human contexts, and intimately linked to the processes governing biological variability on Earth. Although theistic evolutionism may present a seemingly more coherent framework with respect to the rationality of human cognition and the dependability of our cognitive faculties, the acknowledgment of animal suffering, as a part of the broader discourse on the suffering of the innocent and the generalized issue of “unde malum,” may find a more accommodating space within a naturalistic evolutionary perspective. It is critical to recognize that this relationship is not definitive; within the context of Christian theism, various approaches have been proposed to address the problem of suffering, and the effectiveness of these approaches will significantly impact the evaluation of the coherence and rationality of theistic evolutionism.

If the considerations presented here are valid, then empirical data alone are insufficient to resolve the dispute between theistic and naturalistic evolutionism. Simultaneously, the theistic perspective proves to be free from the logical coherence issues that arise in relation to the origin of human cognitive faculties within naturalistic evolutionary views. If we can distinguish between the scientific theory of evolution, which comprises a set of assertions confined to purely naturalistic inquiries, and its metaphysical interpretations – whether naturalistic or theistic – then the theistic interpretation of evolution does not conflict with what science, as such, is capable of competently asserting. For proponents of Christian theism, the implications

of the arguments presented in this paper for the creation-evolution debate manifest in shifting the focus from empirical research (currently occupied by various forms of interventionist creationism) to the realm of philosophy.

BIBLIOGRAPHY

- Bassham, G. (2015). *Introduction*. In G. Bassham (ed.), *C.S. Lewis's Christian Apologetics. Pro and Con* (1-26). Brill – Rodopi.
- Bylica, P. (2015). Levels of Analysis in Philosophy, Religion, and Science. *Zygon: Journal of Religion and Science*, 50(2), 304-328. <https://doi.org/10.1111/zygo.12179>.
- Bylica, P. (2024). Ewolucyjny argument z rozumu przeciwko naturalizmowi a idea emergencji. Zarys problematyki. *Studia Philosophiae Christianae*, 60(2), 173-198.
- Carnap, R. (1996). *Philosophy and Logical Syntax*. Thoemmes Press.
- Clayton, P. (1998). *God and Contemporary Science*. Edinburgh University Press.
- Clayton, P. (2002). *Neuroscience, the Person, and God. An Emergentist Account*. In R.J. Russell, N. Murthy, T.C. Meyering, and M.A. Arbib (eds.), *Neuroscience and the Person, Scientific Perspectives on Divine Action* (181-214). Vatican Observatory Publications – Center for Theology and the Natural Sciences.
- Darwin, C. (1958). *Autobiography of Charles Darwin, 1809-1892, with original omissions restored*. W.W. Norton & Company.
- Darwin, C. (1868). *The Variation of Animals and Plants under Domestication*. Volume 2. John Murray.
- Darwin, C. (1887). *Letter To William Graham 3 July 1881*. In F. Darwin (ed.), *The Life and Letters of Charles Darwin Including an Autobiographical Chapter* (315-316). John Murray.
- Fève, C. (2022). Thomas Kuhn on Transformations of the Scientific World-View and Gestalt Psychology. *Philosophia Scientiae*, 26(3), 255-273.
- Feyerabend, P. (1975). *Against Method*. NLB.
- Fleck, L. (1935). *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache – Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*. Schwabe und Co.
- Goodman, N. (1954). *Fact, Fiction, and Forecast*. Athlone Press.
- Gray, A. (1861). *Natural Selection Not Inconsistent with Natural Theology. A Free Examination of Darwin's Treatise on the Origin of Species, and of Its American Reviewers*. Trübner & Co. <https://darwin-online.org.uk/content/frameset?viewtype=text&itemID=A567&pageseq=1> [accessed 12/12/2024].

- Gray, J.L. (1893). *Letters of Asa Gray*. Volume 2. Houghton Mifflin and Company.
- Hall, A.R. (1962). *The Scientific Revolution 1500-1800. The Formation of the Modern Scientific Attitude*. Longmans.
- Jevons, W.S. (1877). *The Principles of Science. A Treatise on Logic and Scientific Method*. Macmillan.
- Jodkowski, K. (1990). *Wspólnoty uczonych, paradygmaty i rewolucje naukowe*. Wydawnictwo UMCS.
- Kim, J.B. (1996). Jevon's Curve Fitting. *The Korean Economic Review*, 12(1), 155-165.
- Kuhn, T. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. (2nd ed.). University of Chicago Press.
- Kuhn, T. (2000). *Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*. Harvard University Press.
- Larson, E.J., Witham, L. (1997). Scientists Are Still Keeping the Faith. *Nature*, 386, 435-436. <https://doi.org/10.1038/386435a0>.
- Lewis, C.S. (1977). *Miracles. A Preliminary Study*. Collins.
- Lewis, C.S. (2017). *The Funeral of a Great Myth*. In W. Hooper (ed.), *Clive Staples Lewis, Christian Reflections* (114-130). William Collins.
- Michalska, A. (2015). Gestalt as Structure Principles in Science, Art and Language. *Dialogue and Universalism*, 25(4), 131-144. <https://doi.org/10.5840/du201525490>.
- Moreland, J.P. (2018). *Scientism and Secularism. Learning to Respond to a Dangerous Ideology*. Crossway.
- Oppy, G. (2022). Anti-naturalistic Arguments from Reason. *Roczniki Filozoficzne*, 70(2), 15-35. <https://doi.org/10.18290/rf2201.2>.
- Plantinga, A. (1993). *Warrant and Proper Function*. Oxford University Press.
- Plantinga, A. (2002). *The Evolutionary Argument Against Naturalism. An Initial Statement of the Argument*. In J. Beilby (ed.), *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism* (1-12). Cornell University Press.
- Plantinga, A. (2011). *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. Oxford University Press.
- Ratzsch, D. (2000). *Science and Its Limits. The Natural Sciences in the Christian Perspective*. IVP Academic.
- Reppert, V. (2003a). Several Formulations of the Argument from Reason. *Philosophia Christi*, 5(1), 9-33.
- Reppert, V. (2003b). *C.S. Lewis's Dangerous Idea. In Defense of the Argument from Reason*. InterVarsity Press.

- Sprenger, J. (2024). *The Paradoxes of Confirmation*. In M. Lasonen-Aarnio, C. Littlejohn (eds.), *The Routledge Handbook of the Philosophy of Evidence* (112-123). Routledge.
- White, M., Gribbin, J. (2009). *Darwin. A Life in Science*. Pocket Books.
- Wright, G.H. von. (1965). The Paradoxes of Confirmation. *Theoria*, 31(3), 255-274.

This article expands upon a presentation of the same title delivered at the 3rd International Christian Philosophy Conference "Christian Philosophy Facing Naturalism," September 24-25, 2024, Ignatianum University in Cracow, Poland.

PIOTR BYLICA

Uniwersytet Zielonogórski
(University of Zielona Góra, Poland)
<https://orcid.org/0000-0001-6668-6170>
P.Bylica@ifi.uz.zgora.pl

DOI 10.21697/spch.2025.61.A.11

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 International License. (CC BY-ND 4.0).

Received: 23/07/2025. Reviewed: 25/08/2025. Accepted: 9/10/2025.



BARTOSZ WESÓŁ

HOW NATURALISM REFUTES ITSELF: PRAGMATIST CHALLENGES FOR NATURALISM (WILLIAM JAMES AND CHARLES SANDERS PEIRCE)

Abstract. This paper examines how radical naturalism, when defined as an ontological position grounded exclusively in the scientific method, is ultimately self-refuting. Drawing on the works of William James and Charles Sanders Peirce, I argue that both thinkers, though in different ways, pose significant challenges to naturalism. James interprets naturalism as an “overbelief,” a dogmatic worldview that is assumed rather than justified through science. Peirce, in turn, highlights the indispensable role of abduction in scientific inquiry, a conjectural process that cannot itself be naturalistically explained. When combined with Jaegwon Kim’s analysis of the epistemological and metaphysical dimensions of naturalism, these insights reveal that radical naturalism cannot justify itself and it is also self-refuting. As a result, the scope of legitimate naturalistic positions must be reconsidered within more modest boundaries.

Keywords: naturalism; pragmatism; William James; Charles Sanders Peirce; abduction; overbelief; scientific method; Jaegwon Kim

1. Introduction. 2. Pragmatism is independent of naturalism. 3. Naturalism and the scientific method. 4. James: naturalism as an “overbelief”. 5. Peircean conjectural abduction. 6. Conclusion.

1. INTRODUCTION

Pragmatism, just like naturalism, comes in a variety of forms. For most pragmatists, these two positions have tended to converge – one need only recall figures such as John Dewey, Sidney Hook, Willard V.O. Quine, and Richard Rorty. From the outset, however, it is crucial to emphasise that they are not intrinsically related. As Michael Slater (2014) demonstrates in his book *Pragmatism and the Philosophy of Religion*, pragmatism as such is not committed to naturalism. Indeed, two of the tradition’s most influential architects – its founder,

Charles Sanders Peirce, and his celebrated successor, William James – both advanced non-naturalistic positions.

This paper seeks to show that each of them, although in a slightly different manner, posed formidable challenges to naturalism. What unites their approaches is the conviction that naturalism, insofar as it grounds itself exclusively in the scientific method, cannot provide a justification for its own presuppositions and must therefore look beyond the domain of science for warrant. I shall begin by examining James's treatment of naturalism as an "overbelief," which reveals metaphysical naturalism to be a dogmatic doctrine that is rather assumed than discovered by scientific inquiry. Turning then to Peirce, I will argue that radical naturalism is not self-explanatory and, what is more, that it is ultimately self-refuting. I will show how on his account of scientific inquiry – which necessarily includes abduction as indispensably conjectural (i.e., as including an element of guessing) – radical naturalism refutes itself as something that cannot be justified by the scientific method alone.

2. PRAGMATISM IS INDEPENDENT OF NATURALISM

Slater (2014) begins with describing the "Two rival versions of pragmatism:" anti-naturalistic pragmatism and naturalistic pragmatism. The first strand was initiated by Peirce and James, the second by John Dewey (Slater, 2014, 1-3).

In this paper I will adopt Slater's view, but it is relevant to stress here that it is debatable whether Peirce and James did not indeed develop rather naturalistic positions.¹ In the end, it all boils down

1 In the case of Peirce, see e.g. Corrington (1993) and Gava (2019). The latter writes: "Was Charles S. Peirce a 'naturalist'? If one has a look at the literature on Peirce, it seems that there is no straightforward answer to this question. Some interpreters argue that he clearly is a naturalist, but perhaps of a very original sort" (Gava, 2019, 208). For the background of this discussion, see Gava (2019, 227, footnote 1 and 2). For James, see the recent doctoral thesis by Bunzl (2019). In Chapter 1, he analyzes where to locate

to the issue of how one defines naturalism. Which is notoriously problematic.

Slater himself describes naturalism as a “vague, ambiguous, and overworked word” (Slater, 2014, 2), and gives it a negative definition² as “the view that nothing of a supernatural kind exists: supernatural beings such as God, supernatural realities or places such as heaven, supernatural entities or properties of entities such as souls, and so on” (Slater, 2014, 2; cf. Plantinga, 2002, 1). This is a thesis of *ontological* naturalism, and Slater himself admits that when it comes to *methodological* naturalism, it gets less obvious whether Peirce and James held such a view (see Slater, 2014, 2). Notably, the relationship between these two kinds of naturalism is a knotty one, and because there is no space to analyze it here in detail, I will only touch upon this issue in the next section.

Nevertheless, as long as we stick to ontological naturalism defined in this way, we can unambiguously say that both Peirce and James were anti-naturalists. In the case of the former, it is enough to mention his famous *A Neglected Argument for the Reality of God* (see CP, 6.452–491³). With the latter, we may refer to his remarkable devotion to defending the rationality of belief in supernatural entities (see James, 1979, 1985) and his conception of so-called “finite theism” (see

James’ philosophy in the conceptual space of the varieties of naturalism, and argues that it should be treated as a version of “liberal naturalism” (see Bunzl, 2019, 80).

- 2 Similarly to, e.g., Plantinga (2002), who in his influential evolutionary argument against naturalism defines it in the following manner: “Take *philosophical naturalism* to be the belief that there aren’t any supernatural beings – no such person as God, for example, but also no other supernatural entities, and nothing at all like God” (Plantinga, 2002, 1). An attempt to define naturalism positively can be found in Kim (2003), who presents metaphysical naturalism as maintaining that: “The spacetime world is the whole world. The entities, properties, events, and facts in spacetime are all the entities, properties, etc. of the world” (Kim, 2003, 90).
- 3 When referring to the works of Peirce in the *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (published 1931–1958), I will use the following standard convention: the abbreviation CP, followed by the volume number and the relevant paragraph(s).

Weidenbaum, 2012). On the other hand, it might be the case that under this definition of naturalism, e.g. Dewey should be regarded as an anti-naturalist as well.⁴ However, as I already indicated it all boils down to what we mean by “naturalism,” and, ultimately, “nature.” Especially when we observe that Slater says precisely that naturalism denies the existence of *supernatural* beings – beings that by definition lie *beyond nature*. Dewey’s strategy to overcome certain philosophical dualisms may be regarded as “broadening the notion of nature” (Gutowski, 2021, 226). Then, with his broadened view he would be ready to accept certain entities, which, for more radical naturalists, count as supernatural. In the next section, I will clarify the notion of nature employed in this paper.

Another noteworthy feature of Peircean and Jamesian philosophies challenges naturalism – not necessarily on purely theoretical grounds, but rather as a result of their distinct pragmatic approaches. Both philosophers are generally open to accepting the reality of different kinds of entities. Peirce was famous for his arguments against nominalism and for what he called “scholastic realism” (see e.g. CP, 5.93-101; cf. Moore, 1952), acknowledging the reality of all sorts of universals and potentialities, including physical laws, habits, numbers, and continuous space. Similarly, James stood out with his resolutely pluralistic views. This general approach aligns with the kind of empiricism typical of their versions of pragmatism. Their empiricism was *inclusive* in its spirit. According to both, we must be open to how reality presents itself to us. At the same time, this basic experience needs a critical, meticulous examination, and this is what we expect philosophy and science to carry out. Conversely, naturalism is always in some way *exclusive*: *only* what can be examined by the scientific method exists, and *only* natural sciences provide us with knowledge. This is also why I believe Slater gets it right with his negative definition of naturalism as excluding supernatural entities.

4 I am grateful to both anonymous reviewers for drawing my attention to it.

3. NATURALISM AND THE SCIENTIFIC METHOD

Another author I will take into account in this paper is Jaegwon Kim. In his article *The American Origins of Philosophical Naturalism* (2003), he analyzes certain essential features of naturalism in the context of its rise in mid-twentieth-century American philosophy. Needless to say, the philosophers he considers (John Dewey, Roy Wood Sellars, John Herman Randall, Sydney Hook, and Ernest Nagel) are closely related to this article's protagonists. It is appropriate, then, to settle the further challenges posed by James and Peirce in this intellectual context, which was often dominated by naturalistic tendencies.

One of Kim's main concerns is the relationship between epistemological (methodological) and metaphysical (ontological) naturalisms (see Kim, 2003, 85-86). From his point of view, they are inherently intertwined, and what plays the mediatory role between them is the scientific method. Explicitly, he associates the latter with the thesis of epistemological naturalism: "all knowledge that we can acquire is acquirable only through the application of scientific method" (Kim, 2003, 88). However, in the final section of the paper, titled *Epistemic Constraints on Naturalistic Metaphysics*, he describes two essential features of the scientific method, which also condition naturalists' ontological commitments. The first is the objectivity (intersubjectivity) of science: "scientific properties must be cognitively invariant across different perceivers and cognizers" (Kim, 2003, 95). The second is the nomological (nomothetic) character of science: "scientific properties must be nomic/causal powers" (Kim, 2003, 95). According to Kim, "In each case of a non-natural property or entity – that is, things not acceptable to the naturalist – we can see, I think, an explanation in terms of one or the other of our two conditions on scientific properties" (Kim, 2003, 95).

Further, he provides a series of examples of supernatural entities excluded from a naturalistic ontology on the basis of these two features of the scientific method: experience of deities, normative/

moral properties, minds and mental properties. For instance, mystical experience violates both conditions: it is subjective, and it cannot be described by the general laws employed by science (see Kim 2003, 95-96). Let us note that in his exclusion of non-natural entities, Kim focuses on the features of the *methods* of inquiry, which then limit naturalistic *ontology*. Because mystical experience (as an alleged source of knowledge) violates both conditions of the validity of the scientific method, the entities it supposedly discovers are claimed to be non-natural and therefore non-existing (from the perspective of a naturalist).

Now, combining Slater's and Kim's considerations, I want to propose the term *radical naturalism*, which will serve as a point of reference for further discussion in this paper. It is a position of ontological naturalism described by Slater, which excludes non-natural entities on the basis of the naturalistic strategy presented by Kim. It is then a kind of naturalism that excludes from its ontology all the entities whose existence is supported by methods of inquiry that violate the conditions of the scientific method: objectivity, and/or its nomological character.

At this point, the following question is worth addressing: Isn't this definition of radical naturalism too narrow to be philosophically relevant?⁵ Even though it might be hard to find an example of a full-blooded radical naturalist, I believe showing how this sharply defined form of naturalism refutes itself will have significant philosophical value. My aim in this paper is to show how – when we stretch naturalistic tendencies to their logical ends – radical nominalism undermines its own grounding principles. As a result, it will be possible to determine the acceptable limits within which other variants of naturalism should settle themselves.

5 Again, I am indebted to both reviewers for bringing this to my attention.

4. JAMES: NATURALISM AS AN “OVERBELIEF”

To discuss James’s challenge to naturalism, let us begin by quoting a longer passage from Slater’s book, which very well accords with the purposes of this paper. “From a Jamesean pragmatist perspective, naturalism is an ‘overbelief,’ a metaphysical view that variously informs or constitutes a person’s ‘vision’ or basic view of the world, but for which there is insufficient evidence to determine its truth (in a neutral, non-question-begging sort of way). Overbeliefs, in turn, have their basis not in something impersonal⁶ such as objective evidence or universal reason but rather in human temperaments, of which they are expressions” (Slater, 2014, 172-173).

In other words, according to James, the most fundamental philosophical positions are in a sense *chosen*, rather than *concluded* a priori or *discovered* a posteriori. In a way, then, they can be called dogmatic. One of such dogmatic beliefs is the naturalistic worldview. Overbeliefs express a certain attitude toward life and the world – they are the established perspectives in which the subjects situate themselves.

It might be useful to think about this in terms of the famous Wittgensteinian metaphor of the eye not belonging to the visual field (see TLP, 5.631⁷). In his *Tractatus*, we can read: “The subject does not belong to the world: rather, it is a limit of the world” (TLP, 5.632); and “The world of the happy man is a different one from that of the unhappy man” (TLP, 6.43). Paraphrasing Wittgenstein,

6 It is worth noting that emphasizing the “not impersonal” character of naturalism (as an overbelief) can provide a basis for a naturalistic critique similar to the one Kim formulated in the case of mystical experience. If one accepts James’s claim, then naturalism itself, as something subjective, would violate one of the conditions of the proper scientific method and would thereby render naturalism, in a sense, non-natural. A similar strategy will be employed in the next section, with respect to the second, i.e. nomological condition for a valid scientific explanation.

7 When referring to Wittgenstein’s *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP), I provide the number of the relevant thesis rather than the page number of the cited edition.

we could say that the world of the naturalist is different from that of the anti-naturalist, although such a difference is not a matter of facts (examined by science) but of different philosophical stances.

Additionally, Slater identifies another crucial point in the Jamesian approach to naturalism (which accords with the exclusiveness of naturalism pointed out earlier): “what is problematic about naturalism is not its basic assumption that the natural world is the only world there is (which is a perfectly acceptable view to hold) but rather the assumption of most naturalists that naturalism is the only credible ontological view” (Slater, 2014, 174). What many naturalists seem not to acknowledge is that their position is only one of many philosophical stances, and that their sole insistence on the use of the scientific method by itself does not make naturalism a more “scientific” or “objective” option. As with other philosophical claims, it requires a *philosophical*, not a scientific justification (especially, as I will argue below, when we accept that there simply cannot be a satisfying scientific justification for it).

Kim’s considerations, in some respects, align with the Jamesian perspective. First of all, Kim speaks of naturalism as a “philosophical ideology” (Kim, 2003, 83) in contemporary analytic philosophy. By doing so, he wants to illuminate the tacitly persuasive character of naturalism, which “is often invoked as a motivating ground for many philosophical projects, and ‘naturalisation’ programs abound everywhere, in theory of knowledge, philosophy of mind, theory of meaning, metaphysics, and ethics” (Kim, 2003, 83). Again, from the Jamesian perspective what is problematic here is the fact that many naturalists do not want to admit this feature of their ontological position and often claim that they are “neutral” and “objective” in a way similar to the scientific approach.

5. PEIRCEAN CONJECTURAL ABDUCTION

In this section, my goal is to show how Kim's description of the naturalistic strategy to exclude non-natural entities can be coupled with Peirce's account of scientific inquiry, and that together they prove radical naturalism self-refuting. The gist of the argument is that abduction – an essential stage of scientific inquiry, as Peirce emphasized – is inherently conjectural and cannot be adequately captured by general laws. By naturalistic standards, it should therefore be excluded from the doctrine of naturalism. Yet we cannot exclude abduction from scientific inquiry; therefore, naturalism ultimately undermines its own foundation.

I will now proceed with a much simplified, schematic reconstruction of Peirce's theory of scientific inquiry based mostly on its mature formulation in his *A Neglected Argument for the Reality of God* (see CP, 6.452–491). The founding father of pragmatism starts by stating that every inquiry begins with a perceived fact (an anomaly that in some way attracts one's attention, it is surprising, curious, baffling) and then he divides the proceeding inquiry – aimed at explaining the fact – into three successive stages: abduction (retroduction⁸), deduction, and induction (see CP, 6.469–473).

The first stage (which I will present in more detail below) consists of finding a hypothesis that would explain⁹ the anomalous fact. This involves the specific skill of guessing, ultimately not guided by any rules. Therefore, it must be tested. Next, to verify the hypothesis, one needs to clarify (“explicate”) the hypothesis and derive its possible consequences. This is the task of deduction. The third stage of inquiry

8 I am referring to Peirce's use of the term “retroduction” (see, e.g., CP, 6.569), I have chosen to retain the term “abduction,” which is more prevalent in the contemporary literature.

9 Peircean abduction was later elaborated under the label ‘inference to the *best explanation*,’ a term that became widely recognized through the work of Gilbert H. Harman (1965).

is then focused on testing whether (and to what extent) the hypothesis accords with experience. This is the task of induction.

I will not go into the details of the whole Peircean account and will focus only on the first stage of inquiry, which is the most puzzling as well as the most innovative and influential part of his theory. In this respect, Jaakko Hintikka (1999) claims that the question of what abduction is constitutes one of the most fundamental problems of contemporary epistemology. He identifies two central components of Peirce's notion of abduction: its *ampliative* and *conjectural* character (see Hintikka, 1999, 522). The former stands for abduction being the only type of reasoning – contrary to and independently of both deduction and induction – that enables us to form genuinely new hypotheses and in that way to amplify our knowledge.

What is problematic, however, is the latter element. Peirce himself ubiquitously describes abduction as simply “guessing” (see e.g. CP, 6.476, 6.491). Consequently, as Hintikka points out, “The conjectural element in Peirce's notion of abduction is precisely the kind of reason that has led other philosophers of science to embrace a hypothetico-deductive model of science” (Hintikka, 1999, 505-506). If science were to rely on guessing, why should we rely on science? How is this method supposed to provide us with knowledge and certainty?

On the other hand, a simple intuition can show that if science were ever to progress, we should expect a conjectural element in the scientific method somewhere. For any genuinely new piece of knowledge cannot be determined by the knowledge already acquired. In every scientific revolution, in every paradigm shift, there must be an element of guessing that, from the perspective of the existing paradigm, appears to be inexplicable.

Of course, we must keep in mind that this is only the first stage of inquiry, and that what is crucial for the scientific method is the critical examination of hypotheses, not the unforeseeable character of the process of generating new explanations. Moreover, Hintikka tries to improve Peirce's original conception and proposes to grant

abduction's reliability in adopting certain "strategies" (see Hintikka, 1999, 515-517; cf. Harman, 1965). This, to some extent, would bound abduction by certain rules. Nevertheless, Hintikka admits that an element of guessing would still remain. Altogether, abduction is an indispensable stage of scientific inquiry, and it also contains an indispensable conjectural element.

Now, let us come back to Kim's strategy to show what, from the perspective of a naturalist, should be excluded from the naturalistic worldview. If we accept that there is an irreducibly conjectural element in abduction, there cannot be any general rule of how one should conduct it. Then, following Kim's contention that one of the essential constraints of the scientific method is its nomological character, we should conclude that abduction itself cannot be examined by the scientific method. Hence, from the perspective of a radical naturalist the very faculty that gives rise to scientific theories is of a non-natural character. In other words, this means that there can be no satisfying naturalistic explanation for the process of arriving at new scientific hypotheses.¹⁰ From the perspective of the radical naturalist, abduction is non-scientific in the sense that it does not consist in applying a certain established scientific theory (comprised of general rules). Since it cannot be excluded from the scientific enterprise, it follows that radical naturalism undermines its own foundation.

6. CONCLUSION

Radical naturalism cannot justify itself and it is also self-refuting:¹¹ by its own standards, radical naturalism should count itself as a non-scientific position. This, again, is well illustrated by the Jamesian notion

¹⁰ Peirce himself pointed that out in his discussion of the success of abduction in his *Neglected Argument* (see CP, 6.476).

¹¹ This conclusion closely parallels Plantinga's evolutionary argument against naturalism, according to which the conjunction of naturalism and contemporary evolutionary theory is self-refuting (see Plantinga, 2002). By contrast, the radical naturalism discussed here

of overbelief. The question whether naturalism is a tenable position cannot be answered by science alone; naturalism assumes science rather than providing a scientific justification for it.

As indicated before, the fact that this *radical* – and arguably too far-fetched – form of naturalism is self-refuting might be a lesson for other, more restrained positions. It sets the limits of the extent to which the scientific method can justify our philosophical convictions, and where we must look for grounds beyond the purely scientific.

This conclusion also aligns with another challenge to naturalism posed by Kim, namely the threat of explanatory regress: “It is generally thought that some laws can be explained by other, more basic laws and that, given the assumed asymmetry of the explanatory relation, there will always be laws that are not further explainable, in any given theoretical context, or perhaps unexplainable *tout court* – because we have indeed hit the bottom and there are no deeper or more fundamental regularities” (Kim, 2003, 93-94).

The principles of the scientific method allow us to explain increasingly fundamental laws that govern the natural world. But what explains these very principles, and the success of science itself? What explains the indispensable conjectural element of the scientific inquiry? What justifies the naturalistic worldview? Following James and Peirce, we may argue that all this calls for an explanation from outside science itself – by means other than the scientific method alone. Moreover, if naturalism in general, like its radical version discussed in this paper, restricts all valid justification to the scientific method, it thereby renders itself non-scientific – and, in a sense, non-natural. Hence, it must be regarded as self-refuting.

– a stronger position than Plantinga’s notion of naturalism – proves to be self-refuting on its own, without conjunction with any further claims.

BIBLIOGRAPHY

- Bunzl, J.H. (2019). *The religious naturalism of William James: A new interpretation through the lens of liberal naturalism* (Doctoral dissertation, University of Kent, United Kingdom). <https://kar.kent.ac.uk/81750>. [accessed 23/07/2025].
- Corrington, R.S. (1993). *An Introduction to C.S. Peirce: Philosopher, Semiotician, and Ecstatic Naturalist*. Bloomsbury Publishing PLC.
- Gava, G. (2019). *Peirce and methodological naturalism*. In P. Giladi (ed.), *Responses to naturalism: Critical perspectives from idealism and pragmatism* (208–229). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315180854-10>.
- Gutowski, P. (2021). *The Philosophy of John Dewey and the Problem of Realism*. In J. Ryder, K. Wilkoszewska (eds.), *Deconstruction and Reconstruction. The Central European Pragmatist Forum, Volume Two* (219–226). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004495876_024.
- Harman, G.H. (1965). The inference to the best explanation. *The Philosophical Review*, 74(1), 88–95. <https://doi.org/10.2307/2183532>.
- Hintikka, J. (1999). *What is abduction? The fundamental problem of contemporary epistemology*. In *Inquiry as inquiry: A logic of scientific discovery* (91–113). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-015-9313-7_4.
- James, W. (1979). [1897]. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Harvard University Press.
- James, W. (1985). [1902]. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Harvard University Press.
- Kim, J. (2003). The American origins of philosophical naturalism. *Journal of Philosophical Research*, 28(Supplement), 83–98.
- Moore, E.C. (1952). The scholastic realism of CS Peirce. *Philosophy and Phenomenological Research*, 12(3), 406–417.
- Peirce, C.S. [CP]. (1931–1958). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Harvard University Press.
- Plantinga, A. (2002). *The evolutionary argument against naturalism: An initial statement of the argument*. In J.K. Beilby (ed.), *Naturalism Defeated?: Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism* (1–12). Cornell University Press.
- Slater, M.R. (2014). *Pragmatism and the Philosophy of Religion*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139924818>.
- Weidenbaum, J. (2012). *William James's argument for a finite theism*. In *Models of God and alternative ultimate realities* (323–331). Springer Netherlands. https://doi.org/10.1007/978-94-007-5219-1_27.

Wittgenstein, L. [TLP]. (2002). [1921]. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Taylor & Francis e-Library.

This article expands upon a presentation of the same title delivered at the 3rd International Christian Philosophy Conference “Christian Philosophy Facing Naturalism,” September 24-25, 2024, Ignatianum University in Cracow, Poland.

BARTOSZ WESÓŁ

Uniwersytet Warszawski

(University of Warsaw, Poland)

<https://orcid.org/0000-0001-5039-2426>

b.wesol@uw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2025.61.A.12

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 International License. (CC BY-ND 4.0).

Received: 23/07/2025. Reviewed: 25/08/2025. Accepted: 9/10/2025.



MIROŚLAW RUCKI

CAN A NATURALISTIC EXPLANATION OF MIRACLES BE SATISFACTORY? THE CASE OF THE MAN BORN BLIND (JOHN 9:1-12)

Abstract. Naturalism rejects the possibility of something being explained independently of the material reality given in empirical cognition. In particular, miracles have to be explained in a naturalistic way to keep this rejection valid. Nevertheless, it is an empirical question itself what exactly defines a miracle. The English word “miracle” means “an extraordinary and welcome event that manifests or is attributed to divine intervention in human affairs” (The New Penguin English Dictionary). In fact, the Biblical account introduces the term “miracle” in the context of the empirical experience of an entire nation. The Hebrew words *אוֹתוֹת וּמוֹפְתִים* (‘signs and miracles’) are used, as follows: “And the Lord shewed signs and wonders, great and sore, upon Egypt, upon Pharaoh, and upon all his household, before our eyes” (Deut 6:22, KJV). Notably, these wonders had been announced and performed in the context of the survival and death threat of a nation. It was not just an exciting show religiously explained, it was a disaster escaped via the strict following of the instructions, which enabled us to explain the meaning of these ‘signs’. Since the meaning of the message was the main component of the miracles, no naturalistic explanation of the events could be satisfactory. Methodological naturalism can be applied to natural laws, but not to interpersonal communication or message interpretation. In this context, the healing of the man born blind (John 9:1-12) appears as another public experience with a verifiable initial state, a performed action and a final result. While the established facts passed verification successfully, it was nonetheless necessary to reject the facts in order to reject the message behind them.

Keywords: miracle; interpersonal communication; supernatural; naturalism

1. Introduction. 2. The definition of a “miracle”. 2.1. Dictionary definitions. 2.2. A miracle in the Biblical context. 2.3. A communicative supernatural event. 3. The case of the man born blind. 4. Further implications. 4.1. The limitations of methodological naturalism. 4.2. Contemporary miracles. 4.3. A matter of choice. 5. Conclusion.

1. INTRODUCTION

In the contemporary Western world, the cultural dominance of the naturalistic paradigm is undisputable. In general terms, naturalism rejects the possibility of something existing and being explained apart from the material reality, even if it is given in empirical cognition and even noting that “different philosophers use the word ‘naturalism’ to mean different things” (Colyvan, 2009). Naturalism can be considered a trend in philosophy connected with science and culture, rather than a specific doctrine. Daniel Andler emphasized that “its starting point is the belief that nothing exists outside nature” (Andler, 2015). It is possible to distinguish between the ordinary naturalism relying on commonsense and everyday experience, and scientific naturalism, which takes for granted the explanation of nature given by physics and recognizes no knowledge except the one provided by natural science. Despite the success of sciences closely connected with a naturalistic methodology, Wojciech Załuski suggests that there exist “good philosophical reasons for rejecting materialistic naturalism” (Załuski, 2017).

For instance, the possibility of miracles has been traditionally discussed from a philosophical perspective. For instance, David Hume formulated his argument against miracles based on the veracity of human testimony and the probability of its falsehood (Hume, 1900). Notably, many counterarguments were proposed taking into account the independence of witnesses and additional evidence other than testimonies (Gosiewski, 2024). In general, the arguments against miracles can be classified as “Arguments that miracles are impossible” and “Arguments that miracle claims could never be rationally believed” (McGrew, 2011). McGrew also identified arguments “from inauspicious conditions,” “from the passions of surprise and wonder,” “from ignorance and barbarism,” and “from parity.” He listed some main structural categories of arguments for miracles, including deductive, criteriological, explanatory, and probabilistic ones.

Robert Larmer, taking miracles as literal interventions of God in the course of events, justified belief in miracles in the modern intellectual context and acknowledged also “false miracles” performed by spiritual agents other than God (Larmer, 2013). His approach and arguments are widely discussed (Wiebe, 2016; Walczak, 2025). An interesting concept in favor of the miracles of the Christian faith, based on warrant, was proposed by Alvin Plantinga, who wrote, “if theistic and Christian belief is true, then very likely it has warrant. A consequence is that if Christian belief is true, then very likely (in the typical case) an evidential challenge to theism is an insignificant challenge” (Plantinga, 2000, 388).

The present paper discusses the relation between a miracle and its naturalistic, scientific explanation. Andler admitted that “God could well have chosen to proceed precisely by those means that science can identify,” thus putting God’s actions to the areas where science was silent (Andler, 2015). According to Jon Jacobs, “Naturalism is an approach to philosophical problems that interprets them as tractable through the methods of the empirical sciences” (Jacobs, 2024). In this context, it is assumed that the empirical world can be investigated and explained paradigmatically by the sciences, with no need of additional explanatory help (Gasser, 2007, 4).

As a result, miracles that by definition belong to the supernatural domain should be explained in a naturalistic way. Since it is an empirical question what exactly qualifies as a miracle, an issue occurs. Logically, it is impossible to explain the empirical experience of a supernatural power by means of natural phenomena. That is why Nancy Murphy concluded that “liberal theologians gave up on all notions of special divine action – that is, miracles, answers to prayer, and so forth” (Murphy, 2007).

However, scientific methodology urges us to explore any empirical systems around us, including what we call miracles. Thus, let’s first define “miracles,” and then analyze the way of dealing with them by using the case of the man born blind, as described in John 9:1-12.

2. THE DEFINITION OF A “MIRACLE”

In the debate on the degree of validity of religious experience, it is argued that belief in God is intellectually acceptable, providing there is sufficient evidence for it (Briedis, 2024, 140). In other words, a belief is rational only if its evidential support is specified, and persons act rationally only if they accept a belief supported by empirical evidence.

2.1. DICTIONARY DEFINITIONS

Can a miracle be this sort of evidence? The English word “miracle” means “an action done by esp[ecially] a holy person that is impossible according to the ordinary laws of nature” (Longman, 1987, 662). With this definition, no naturalistic explanation can be given of a miracle, since a miracle is impossible according to natural laws, and nothing exists outside nature and its laws.

Other English dictionaries provide more flexible definitions: “1 an extraordinary and welcome event that manifests or is attributed to divine intervention in human affairs. 2 an astonishing and wonderful event, thing, or accomplishment” (Allen, 2000, 885). Here one can find a way to see a miracle as the manifestation of the divine, and take it as evidence for God’s existence. The discussion would then focus on whether it is truly a manifestation of the divine, or it is just attributed to a non-existing entity called “God of the gaps” due to our ignorance of the causes (Albright, 2013, 955-956).

Interestingly, some Polish dictionaries propose *a priori* naturalistic definitions of the term “miracle.” For instance, the Polish word “*cud*” is described as an extraordinary and amazing phenomenon, which is explained according to religious beliefs by God’s action, not by natural laws (Szymczak, 2002, 294). This sort of understanding suggests that outside religion, there is no miracle and no need to explain it.

However, when one defines miracles as events that break through the known strict cosmic order and manifest the presence

of an extramundane authority, four elements are crucial to keep this definition viable (Vollmer 2007): 1. The existence of a cosmic order; 2. The infringement of the latter; 3. The exceptional character of such infringements; and 4. The active participation of an extramundane authority.

2.2. A MIRACLE IN THE BIBLICAL CONTEXT

However, in Hebrew the true context of the term ‘miracle’ is a confrontation that might have led to a massacre. The word מִוִּפְתָּה (‘miracle’) appears in the Bible no earlier than in the story of Exodus, and its first appearance is in an announcement: “And the Lord said unto Moses, When thou goest to return into Egypt, see that thou do all those wonders before Pharaoh, which I have put in thine hand” (Ex 4:21, KJV). The event of the burning was not called a miracle in Hebrew, it was just מַרְאֵה, a vision, sight, or show to attract Moses’s attention (Ex 3:3). This event was never referred to as miracle in New Testament, either. In fact, the Biblical account describes the empirical experience of a whole nation with the Hebrew words וּמִפְתִּים אֹתָת (‘signs and miracles’) as follows: “And the Lord shewed signs and wonders, great and sore, upon Egypt, upon Pharaoh, and upon all his household, before our eyes” (Deut 6:22, KJV). Notably, such wonders had been announced and performed in the context of the survival and death threat of an entire nation. It was not just an exciting show religiously explained, or a welcomed manifestation of the supernatural. It was a disaster escaped via the strict following of the instructions given by a known and trusted person who had power. This power was not necessarily supernatural, as it is suggested by many linguistic definitions, but it certainly exceeded any other known power in the World (see Ex 8:15). Moreover, the person in power explained the meaning of these ‘signs,’ clarifying the message confirmed by powerful miracles. This way miracles became the crucial element of interpersonal communication, understood as “the strategic

social process of message transaction between two people to create and sustain shared meaning” (West, Turner, 2022). Thus, what constituted the miracle was the following: 1. The events were announced; 2. The events happened; 3. The events delivered a certain message; 4. Nobody was able to imitate them; and 5. The events were called ‘signs and miracles’ (Hebrew: ומפתים אותם).

2.3. A COMMUNICATIVE SUPERNATURAL EVENT

It should be emphasized that the Biblical context presents at least two tasks, which are logically distinct: the observation of a supernatural event and the understanding of the message behind it. Two different questions can be formulated. First, “Did the event really happen?” and second, “Why did it happen?”. Apparently, the criteria for determining whether an event occurred are different from the ones that constitute its explanation, though both the reality of the event and its meaning are crucial for it to qualify as a miracle. The ‘message’ is not synonymous with ‘meaning.’ It can be conveyed by words, signs, or material objects and it involves an addresser, an addressee, and a context (Danesi, 2004). To draw an analogy with a famous example (Meyer, 2009, 15), to analyze a fax device, paper and ink in Los Angeles is a task different from understanding the message received there from the boss in New York.

Thus, no naturalistic explanation of the events seems to be satisfactory since it would require the exclusion of the main person from the act of communication. If the person is removed, the entire act of communication and its shared meaning make no sense. “An extraordinary and welcome event” may happen or not, but without the interpersonal communication between God and humans it is not a miracle. A supernatural event without meaning is not covered by any of the original, Biblical terms for a miracle (מופת, נס, פלא). In the communication context of Exodus, the powerful escape of an

entire nation from the death determined the shared meaning of the term “miracle.”

Here, science does not define what could happen supernaturally or naturally, but it can play an important role in understanding who is responsible for a miracle and what its meaning is. According to Feynman, “Science [is] a method of finding things out. This method is based on the principle that observation is the judge of whether something is so or not” (Feynman, 1998, 15). When we find things out through observation, excluding any of the possible causes of a certain event seems unreasonable.

Here methodological naturalism fails because of at least two reasons. First, it demands to eliminate God from the set of possible causes, and second, it wants the results to be duplicated and confirmed by others (Anderson, 2013). In the original communication situation where the Hebrew term מִוִּפֶת (‘miracle’) emerged, individually centered interpersonal communication theory can be applied, since the focus is on planning, producing, and processing the messages, seeing the “communication as an individually centered cognitive activity” (Braithwaite, Schrodt, 2014).

To sum up, when Israel came out of Egypt it was not about the supernatural, it was not about amazing things, and it was not about explaining old beliefs from Abraham and other ancestors. It was about interaction, relationships, interpersonal communication, and power. It was about life and death. It defined a miracle as a real event, previously agreed upon and announced, then carried out and experienced by many as the manifestation of God’s power with a certain message. Thus, no naturalistic explanation of the events of Exodus seems to be satisfactory.

3. THE CASE OF THE MAN BORN BLIND

Vollmer suggested that a convincing proof of miracles would refute naturalism effectively (Vollmer, 2007). However, this contradicts

“the general empirical methods of science, such as observation, measurement and experiment, and thus the very production of empirical evidence,” that presuppose a no-supernature principle (Mahner, 2012). As a result, the methodologically correct way of collecting and analyzing the available evidence must end up with the denial of facts in order to keep the naturalistic viewpoint.

The healing of the man born blind (John 9:1-12) appears to be a public experience with a verifiable initial state, a performed action, and a final result that can be analyzed by means of the natural sciences. The real problem lied in accepting the message behind the manifested power, which forced those interested to look for a naturalistic explanation. In John 9:1-12 there is a detailed account of what happened with the man born blind, after he met Jesus Christ: (1) A miracle was announced (9:3); (2) A message was formulated (9:4-5); (3) Repeatable natural actions were carried out (9:6-7); and (4) A unique result appeared, impossible to imitate (9:7).

Here we can see an additional problem with the naturalistic explanation of a divine intervention. Methodological naturalism would predict that everybody could do the same, or at least that somebody would create repeatable conditions to obtain the same results. In fact, however, the inability to imitate is an important feature of miracles. Anybody could make clay out of spittle and anoint with it the eyes of the blind man, but healing is only for Jesus.

In this communication situation, the performed actions were forbidden for humans, that clearly indicated the divine nature of Jesus (Rucki, 2016). This message was confirmed by the unique effect of the miracle, impossible to imitate. Understanding the action implies understanding the message.

Since it was the Sabbath day, and Jesus’s action was intentionally imitating the Creation, Pharisees rejected any possibility of God’s involvement. According to their viewpoint, the final message that Jesus was God was unacceptable. Thus, they proposed several naturalistic explanations of what happened, as follows: 1. No healing took place

at all; 2. The man had not been blind; 3. Jesus had no power to heal on Sabbath; and 4. God was not behind the miracle.

Facing the testimony received from witnesses, including the healed man, Pharisees decided that he was a sinner and casted him out. However, they themselves did not consider their own naturalistic explanations satisfactory, since they did not match the observed, experienced facts.

They asked again and again to explore the healing process, looking for another naturalistic explanation. However, there is no causal connection between some mud put on the eyes and a man's ability to see. Naturalistic explanation failed by definition. There is no possibility to interpret the result through the methods of the empirical sciences, because the empirical knowledge proved no physical connections between the formal action performed and the result achieved.

Thus, it seems necessary to deal with miracles with a methodology suitable to any sort of scientific research, but without assumptions on the "naturalness" of the cause. Notably, this is quite easy for believers without necessarily assuming a supernatural cause, while it seems impossible for naturalists to leave aside their presumption regarding the non-existence of God. Robinson expressed this difficulty as follows: "Naturalists typically reject the existence of *a priori* knowledge. They also typically reject the possibility of purely logical truths, if construed as something like analytic truths" (Robinson, 2022). The non-existence of God is the *a priori* knowledge, which constitutes the core of naturalism itself.

However, it is always possible to investigate and verify the initial state, the action, and the final state by means of the empirical sciences, and then to propose hypothetic explanations of the event (Carhart, 2018). Inference to the Best Explanation (IBE) is considered a typical way of dealing with a scientific inquiry (Fraassen, 2015, 79).

From this perspective, the Pharisees facing the healed man born blind conducted a good deal of verification. They checked the initial state, the action, and the final state, collecting the available

evidence from the man himself, from witnesses who knew him before the healing, from his parents, from people who witnessed the action of healing, and from their own observation of the man who was able to see after the action. This verification process is shown schematically in Figure 1.

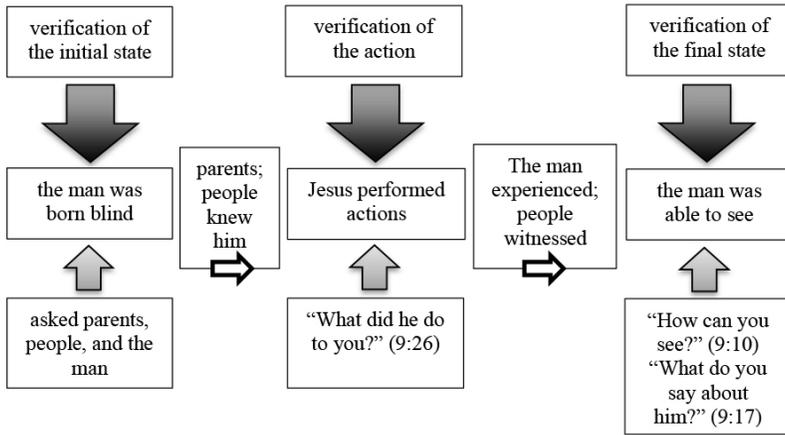


Figure 1. The verification procedure performed by the Pharisees

Most importantly, the collected “physical” evidence had to be matched with any sort of announcement and respective semiotic meaning, which constituted the message and the interpersonal communication. Keeping in mind the abovementioned Biblical definition of the Hebrew term מִוִּפֶּה (‘miracle’), there is no point to perform a miracle with no meaning. It seems that the Pharisees matched the message to both the natural action and the supernatural result quite correctly, but their presumptions prevented them from acknowledging the miracle and led them to the denial of the obvious facts.

4. FURTHER IMPLICATIONS

4.1. THE LIMITATIONS OF METHODOLOGICAL NATURALISM

Even though a miracle is not by definition the repeatable result of a natural law, the accompanying facts are verifiable and the casual chain traceable. The facts manifest the unique power of God, impossible to imitate, thus confirming the main message. The complex nature of what we call a miracle is expressed by three words used together, σημεῖον ('sign'), τέρας ('miracle, wonder'), and δύναμις ('power, strength') (2 Cor 12:12; Acts 2:22).

According to Forrest (2000), "supernaturalism remains little more than a logical possibility" due to the following factors: 1. The demonstrated success of methodological naturalism; 2. The massive amount of knowledge gained through it; 3. The lack of a method or epistemology for knowing the supernatural; and 4. The subsequent lack of evidence for the supernatural.

Apparently, the success of methodological naturalism does not guarantee that it covered all possible knowledge and there is no other way to know something new. These remarks are direct ways to reject any facts related to a supernatural action of God. Notably, the Pharisees had a good method for knowing the supernatural, but in the abovementioned situation they kept their own position and thus did not accept the obvious evidence for the supernatural.

4.2. CONTEMPORARY MIRACLES

There are contemporary examples of this same approach. Scientific naturalists expected that a scientific experiment would help to study the effects of prayer, despite the answer to prayers is by definition an individual act of free will. Nevertheless, when John Tyndall issued a challenge in the form of "prayer – gauge controversy," he questioned the causal connection between the prayers and the recovery

of the prince of Wales in 1871 (Brown, 2012). John Tyndall did not propose any sort of naturalistic explanation. The fact was against his assumption, so the fact was rejected.

Another interesting case is that of Floribeth Mora Diaz. It was processed by the Vatican's Congregation for the Causes of Saints, with its board of medical experts obliged to examine the properly documented and authenticated healings (Misztal, 2011-2012). Having full documentation of the illness before and after the healing, and considering the testimonies of her and her husband, all the necessary elements of a miracle can be found: the healing was asked for, the message was explained, the power to overcome the illness was demonstrated. It was not performed by accident or by an unknown natural cause. It was an act of interpersonal communication involving the supernatural, ending up with a spectacular, publicly visible healing after a long, publicly witnessed illness. In fact, after her inoperable brain aneurysm disappeared in 2011, Dr. A.V. Roman admitted: "If I cannot explain it from a medical standpoint, something non-medical happened" (Pasquini, 2016, 34). No satisfactory naturalistic explanation of this event can be found, because it would exclude the act of interpersonal communication, thus presuming the non-existence of God, which is directly against the experience of the people involved. They did not look for an explanation, naturalistic or supernatural, they experienced interpersonal communication and a healing impossible to imitate. Adherence to the impossibility of God's action requires either rejecting facts or accepting a "naturalism of the gaps" claiming that we will gain more naturalistic knowledge and perhaps someday we will know how this happened.

4.3. A MATTER OF CHOICE

From a scientific perspective, the appearance of an individual outstanding fact does not question the "massive amount of knowledge gained by methodological naturalism" appreciated by Forrest (2000).

The existence of singular facts produced by supernatural causes does not make invalid the understanding of natural laws. It is rather about the message, which naturalists are not interested in.

As for communication, astronomers sent a call out into the cosmos in 1974. After 50 years of no read receipts, it was decided that the message should be sent more than once, or to more spots in the sky, and that the message was sent to prove we were able to reach out to the universe, rather than to obtain a reply (Rosa-Aquino, 2024). On the other hand, when in 2023 a simulated message from aliens was received, 5000 scientists for 10 days worked to extract the signal from the raw radio data, and after more than a year the signal was deciphered. However, the question of the message meaning still remains open (Chaffin, Chaffin, 2024). People interested in communication can make efforts to receive a message from nowhere and understand it, but when they are not interested, they choose to reject the message and the accompanying facts. This does not apply specifically to the adherents of methodological naturalism, but it can explain the choice made by at least some naturalists. Citing van Fraassen, “The good scientific Naturalist, I would say, must be one who is fully aware of the specter of a third-person view on his situation, in which that choice appears in a horizon of philosophical alternatives, and hence, is a choice for which responsibility is inescapable” (Fraassen, 2015, 80).

The question of the choice is fully applicable to the available contemporary evidence, but also to past facts documented in reliable sources such as New Testament books.

5. CONCLUSION

A proper understanding of the term “miracle” can be achieved only considering the context of its appearance. When Jesus healed the man born blind, he and his opponents were fully aware that the message confirmed by the manifestation of power should be accepted or at

least discussed. Following the definition of a miracle, the message was individual and the power manifestation was unique. From this perspective, the supernatural is not just another natural law of the higher order; rather, it is the personal decision to do or not to do something, and the ability to do it. Personal decisions are not in the scope of physics, chemistry and other natural sciences. A person's decisions cannot be generated by anyone who wanted to repeat the experiment.

No naturalistic explanation of miracles could then be satisfactory, since methodological naturalism requires a result to be reproducible in the same conditions. Obviously, this methodology is not applicable to acts of free will and interpersonal communication.

Hence, it can be concluded that a naturalistic explanation of miracles cannot be satisfactory by definition. The facts of supernatural intervention in human affairs can be well rejected when they bear unwanted messages. In that case, however, the rejection has nothing to do with science or naturalism.

BIBLIOGRAPHY

- Albright, J.R. (2013). *God of the Gaps*. In A.L.C. Runehov, L. Oviedo (eds.), *Encyclopedia of Sciences and Religions* (955-956). Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8265-8_592.
- Allen, R. (ed.). (2000). *The New Penguin English Dictionary*. Penguin Books.
- Anderson, O. (2013). Kinds of Gaps in Knowledge: The Conflict of Appeals to God and Methodological Naturalism in Developing Explanations of the World. *The Heythrop Journal*, 54(4), 574-489. <https://doi.org/10.1111/heyj.12027>.
- Andler, D. (2015). *Naturalism*. In J.D. Wright (ed.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* (Second Edition) (325-333). Elsevier. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.63099-4>.
- Braithwaite, D.O., Schrodt, P. (2014). *Engaging Theories in Interpersonal Communication: Multiple Perspectives*. SAGE Publications
- Briedis, M. (2024). Memory in the Philosophy of Religion: Temptations of the Cartesian Demon in Epistemology and Theodicy. *Forum Philosophicum*, 29(1), 139-152. <https://doi.org/10.35765/forphil.2024.2901.07>.
- Brown, C. (2012). *Testing Prayer: Science and Healing*. Harvard University Press.

- Carhart, R. (2018). *Can science regain the ability to include supernatural causes?*. In D. Badura (ed.), *Nauka i wiara. Wyzwania przyszłości*. Chrześcijańskie Forum Pracowników Nauki.
- Chaffin, K., Kelly, C. (2024). 'Alien' signal decoded. *European Space Agency – Science and Exploration*, November 22. https://www.esa.int/ESA_Multimedia/Images/2024/10/Alien_signal_decoded.
- Colyvan, M. (2009). *Mathematics and the World*. In A.D. Irvine (ed.), *Philosophy of Mathematics* (651-702). North-Holland. <https://doi.org/10.1016/B978-0-444-51555-1.50019-5>.
- Danesi, M. (2004). *Messages, Signs, and Meanings: A Basic Textbook in Semiotics and Communication Theory*. Canadian Scholars' Press Inc.
- Feynman, R. (1998). *The Meaning of It All: Thoughts of a Citizen-Scientist*. Perseus Books.
- Forrest, B. (2000). Methodological Naturalism and Philosophical Naturalism: Clarifying the Connection. *Philo*, 3(2), 7-29. <https://doi.org/10.5840/philo20003213>.
- Fraassen, B.C. van. (2015). *Naturalism in Epistemology*. In D.N. Robinson, R.N. Williams (eds.), *Scientism: The New Orthodoxy* (63-69). Bloomsbury Academic.
- Gasser, G. (2007). *Introduction*. In G. Gasser (ed.), *How Successful is Naturalism?* (25-48). Ontos Verlag.
- Gosiewski, J. (2024). Hume's Maxim and Accepting Testimonies of Miracles. *Roczniki Filozoficzne*, 72(4), 90-108. <https://doi.org/10.18290/rf24724.5>.
- Hume, D. (1900). [1777]. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. The Open Court Publishing Co.
- Jacobs, J. (2024). Naturalism. In *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/naturali>. [accessed 20/12/2024].
- Larmer, R. (2013). *The Legitimacy of Miracle*. Lexington Books.
- Longman. (1987). *Longman Dictionary of Contemporary English*. Longman House.
- Mahner, M. (2012). The Role of Metaphysical Naturalism in Science. *Science and Education*, 21, 1437-1459. <https://doi.org/10.1007/s11191-011-9421-9>.
- McGrew, T. (2011). Miracles. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/miracles/>. [accessed 6/10.2025].
- Meyer, S. (2009). *Signature in the Cell: DNA and the Evidence for Intelligent Design*. HarperOne.
- Misztal, H. (2011-2012). Canonical Confirmation of Holiness. *Studia Nauk Teologicznych*, 6-7, 51-70. <https://doi.org/10.24425/snt.2011-2012.112737>.

- Murphy, N. (2007). *Naturalism and Theism as Competing Traditions*. In G. Gasser (ed.), *How Successful is Naturalism?* (25–48). Ontos Verlag.
- Pasquini, J. (2016). *On God's Existence: Traditional and New Arguments*. Hamilton Books.
- Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian Belief*. Oxford University Press.
- Robinson, C. (2022). Why naturalists must give up deduction, or return to Hume. *Qeios*. <https://doi.org/10.32388/BQT80F>.
- Rosa-Aquino, P. (2024). We sent a message to aliens 50 years ago – this is what we said. *National Geographic*, November 14. <https://www.nationalgeographic.com/science/article/arecibo-message-alien-extraterrestrial-communication>.
- Rucki, M. (2016). Uzdrawienie niewidomego – podwójny dowód boskości Jezusa Chrystusa. *Wrocławski Przegląd Teologiczny*, 24(2), 23–38.
- Szymczak, M. (ed.). (2002). *Słownik języka polskiego PWN*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Vollmer, G. (2007). *Can Everything be Rationally Explained Everywhere in the World?*. In G. Gasser (ed.), *How Successful is Naturalism?* (25–48). Ontos Verlag.
- Walczak, M. (2025). The Unreliability of Larmer's Supranaturalism. *Studia Philosophiae Christianae*, 61(1), 157–191. <https://doi.org/10.21697/spch.2025.61.A.08>.
- West, R., Lynn, T.H. (2022). *Interpersonal Communication*. SAGE Publications.
- Wiebe, P. (2016). The Legitimacy of Miracle – Book Review. *The European Legacy*, 21(7), 764–765. <https://doi.org/10.1080/10848770.2016.1192785>.
- Załużski, W. (2017). Naturalism as the suicide of thought. *Polish Law Review: Scientific Journal of the Faculty of Law and Administration, University of Gdansk*, 3(1), 215–229.

This article expands upon a presentation of the same title delivered at the 3rd International Christian Philosophy Conference “Christian Philosophy Facing Naturalism,” September 24–25, 2024, Ignatianum University in Cracow, Poland.

MIROŚLAW RUCKI

Uniwersytet Radomski im. Kazimierza Pułaskiego
(Casimir Pulaski Radom University, Poland)
<https://orcid.org/0000-0001-7666-7686>
m.rucki@urad.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2025.61.A.13

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 International License. (CC BY-ND 4.0).

Received: 23/07/2025. Reviewed: 22/09/2025. Accepted: 17/10/2025.



ROBERT A. LARMER

TWO UNSUCCESSFUL OBJECTIONS TO THE APOLOGETIC WORTH OF MIRACLES

Abstract. In this article I examine two common, widely used, objections to the apologetic worth of miracles and argue that they are unsuccessful. These are: (1) the objection that it would take an inordinate amount of evidence to establish the occurrence of certain events such as the Resurrection of Jesus, and (2) the objection that even if such events could justifiably be held to have occurred, it would be more rational to attribute them to unknown natural causes rather than supernatural intervention. Using the views of David Basinger, found in his 2018 Cambridge Elements monograph *Miracles*, as a foil, I argue that both objections are mistaken.

Keywords: miracle; apology; David Basinger; laws of nature

1. Introduction. 2. Miracles and the laws of nature. 3. Miracles and the unknown natural causes objection. 4. Conclusion.

1. INTRODUCTION

From the inception of Christianity, the argument from miracle has played a central role in Christians' defense of their faith. As F.F. Bruce demonstrated in his *The Defense of the Gospel in the New Testament*, (the British edition being titled *The Apostolic Defense of the Gospel*): "the argument from prophecy and the argument from miracle were regarded by first-century Christians, as by their successors in the second and many following centuries, as the strongest evidence for the truth of the gospel ... In the proclamation of the apostles the argument from prophecy and the argument from miracle coincided and culminated in the resurrection of Jesus" (Bruce, 1977, 16-17).

Through succeeding centuries this argument continued to play a central role. We find, for example, Joseph Butler, one of the finest Christian apologists of the 18th century, arguing that "miracles and

fulfilled prophecy are Christianity's "direct and fundamental proofs... [and other evidence for Christianity – R.L.] however considerable they are, yet ought never to be urged apart from its direct proof" (Butler, 1736, 236).

Given its long history and the primacy accorded to it by the apostles, one might expect that the argument from miracle would feature prominently in contemporary defenses of Christian faith. This is not always the case, however, even for theologically conservative Christians. Alvin Plantinga, for example, is sceptical that testimony can justify belief in Christ's Resurrection, writing that "if in fact there are good arguments [from public evidence – R.L.] for Christian belief ... I don't *know* of any such arguments" (Plantinga, 2001, 398).¹ Instead, Plantinga holds that belief in the Resurrection should be grounded in the testimony of the Holy Spirit. Whereas Plantinga does not think that belief in Jesus's return to life can be justified based on public evidence, Stephen Wykstra, argues that even if public evidence justifies the belief that Jesus arose from death, there is no justification for believing it to be a miracle, namely an event involving supernatural intervention overriding what would otherwise occur. According to Wykstra, anyone employing the argument from miracle "must adopt a policy of systematic inconsistency with respect to ... probability-estimating procedures ... [employing] the normal procedures when appraising the possibilities envisioned by naturalistic alternatives to the resurrection hypothesis, ... [but abstaining – R.L.] from these procedures when gauging the probability of the resurrection" (Wykstra, 1978, 161).² More recently, David Basinger similarly argues that "we will never be in a position to claim that a miracle, defined as the type of event for which a natural explanation could never be given, has actually occurred" (Basinger, 2018, 27). He goes on to claim that it is as equally rational for a non-theist to believe

1 For a criticism of Plantinga's "dwindling probabilities" argument, see Colwell, 2003.

2 In this passage, Wykstra takes the term 'resurrection' to signify a miraculous event.

that if Jesus returned to life after three days of being dead this was a result of natural causes, as it is for a theist to believe that it was the result of divine intervention (Basinger, 2018, 52).

In what follows, I shall argue that such dismissals of the argument from miracle are mistaken. I shall make my case by examining two fundamental questions; first, the question of whether we can have good reason to believe certain highly unusual events have occurred, and second, the question of whether, having occurred, such events are properly understood as being miracles, rather than events with yet unknown natural causes. Since I have already published extensively on the first question, my treatment of it here will be comparatively brief. I shall spend more time on the second question and will use the arguments of David Basinger as found in his recent monograph *Miracles* as a foil.

2. MIRACLES AND THE LAWS OF NATURE

As regards the first question, many philosophers have followed Hume in defining miracles as violating the laws of nature, then going on to develop a balance of probabilities argument whereby the evidence for the laws of nature is opposed to the evidence for miracles, concluding that because there is an enormous amount of evidence for the laws of nature the evidence needed to justify belief in the occurrence of a miracle would have to be extraordinarily strong. So strong that it is either impossible or extremely unlikely belief in a miracle could ever be justified.³

3 G. Colwell points out that “the relative numerical smallness of a class of events has little to do with the likelihood that a particular member of the class has or has not occurred” (1982, 330) and that “one cannot establish anything about the truth of an alleged miracle merely by attending ... to the relatively great rarity of miraculous events” (1982, 331). Contra Hume, “the existential status of a conceivable event can never be determined *a priori* by considering only the numerical significance of the class to which it belongs but can only be determined *a posteriori* by considering all the evidence relevant to that event” (1982, 332) Hume, it appears, is guilty of the fallacy of division (1982, 331).

Such arguments, however, rely on the assumption that supernatural intervention requires violating some law(s) of nature. This assumption is mistaken. Laws of nature do not in themselves allow the prediction of any event, but only in conjunction with a set of material conditions and only then assuming no intervening cause. Consider by way of analogy, my rolling an extra ball onto the table just as someone is making a billiard shot, or my throwing an apple into the air. I change what would otherwise happen, but at no moment do I render Newton's Laws of Motion inoperative or falsify the fact that there exists gravitational attraction between the mass of the earth and the mass of the apple.

Similarly, if God creates or annihilates units of mass or energy or simply causes some of these units to occupy a different position, then He produces an event that would not otherwise have occurred without altering or violating any laws of nature, including it should be stressed the Principle of the Conservation of Energy, since the Principle "says nothing at all about conservation of energy in systems that are *not* [causally] closed" (Plantinga, 2011, 79).⁴ God can bring about a miracle not by violating the laws of nature, but rather by altering the material conditions to which the laws apply. As Jeffrey Koperski notes, "changes to nonnomic conditions do not violate the laws of nature. Nature allows for change that the laws can seamlessly adapt to... Once the laws of nature are distinguished from behavior that is the *result* of those laws and nonnomic conditions, we find a vast space of contingency in which God can act [without violating any laws of nature – R.L.]" (Koperski, 2020, 135).

This being the case, the critic is in no position to claim that the evidence for the laws of nature must be pitted against the evidence for a miracle. Given the inability to construct such a balance of probabilities argument, it will not do to claim that belief in miracles requires an extraordinary amount of evidence to be justified. Justified belief

4 For further discussion of this important point see Larmer (2014, 41-46 and 2025, 129-135).

in miracles may require good evidence both in quality and quantity, but it does not require extraordinary evidence. John Henry Newman put the point nicely when he wrote that “a miracle ... calls for no distinct species of testimony from that offered for other events ... it is as impossible to draw any line, or to determine how much is required, as to define the quantity and quality of evidence to prove the occurrence of an earthquake, or the appearance of any meteoric phenomenon ... the testimony cannot turn out to be more than that of competent and honest men; and an inquiry must not be prosecuted under the idea of finding something beyond this, but to obtain proofs of this” (Newman, 1886, 73).

This is not to deny, however, that extraordinarily strong evidence well beyond what is needed to justify belief is available in many instances.

3. MIRACLES AND THE UNKNOWN NATURAL CAUSES OBJECTION

Regarding the second question of whether certain unusual events are properly understood as being miracles, rather than events with yet unknown natural causes, it is useful to examine the view of David Basinger, as given in his recent Cambridge Elements monograph, *Miracles*.

Basinger provides what he terms a “working definition” of a miracle; namely that a miracle is an “unusual, unexpected, observable event due in part to the intentional direct interventive activity of God” (Basinger, 2018, 17). So far, so good; the definition apparently avoids making part of the definition of a miracle that it violates the laws of nature.

Basinger, however, muddies the waters when he explicitly considers the question of whether a miracle, so defined, would violate laws of nature. On the one hand, he acknowledges that the conceptual problem of whether miracles violate laws of nature dissolves once it is realized that “to claim that natural laws accurately describe

the natural order is to say only that such laws correctly predict what will occur under a specified set of natural conditions” (Basinger, 2018, 20) and not what will happen when “some non-natural [i.e., supernatural – R.L.] causal factor was also involved” (Basinger, 2018, 21). This is correct, since as has already been noted, the laws of nature do not in themselves allow the prediction or explanation of any event, but only in conjunction with a set of material conditions and only then assuming no intervening cause.

On the other hand, Basinger surprisingly claims that such an account doesn’t adequately account for what theists “have in mind when they claim that miracles can’t be given a fully natural explanation” (Basinger, 2018, 21). Rather, he asserts, they “want to press the point that the events they consider miracles are true counterinstances to, [that is to say violations of – R.L.] true natural laws. And they mean by this something stronger than simply the fact that if the event in question is a true miracle – and, thus, is in part the result of non-natural factors – this event cannot be given a fully natural explanation” (Basinger, 2018, 21).

I find this assertion by Basinger unconvincing. I think it is precisely the intention of those asserting the occurrence of a miracle that it is an event which, being at least partially the result of supernatural intervention, can never be given a fully natural explanation. To the extent that they are inclined to claim that a miracle violates the laws of nature, it is only because they, like Basinger, hold the mistaken belief that supernatural intervention can only take place by violating a law of nature. Clearly, their primary commitment is to the view that miracles are supernaturally caused and only secondarily to the view that miracles violate the laws of nature. Once they realize that supernatural intervention does not imply violation of the laws of nature, their secondary belief that miracles violate the laws of nature is easily abandoned. Quite clearly then, as Basinger earlier admitted, the seeming conceptual problem of miracles violating the laws of nature, to use his own wording, “dissolves” (Basinger, 2018, 21).

Basinger's insistence that this is not what those asserting the occurrence of a miracle mean leads him to give an account, which he terms a clarification, of what he thinks they mean to assert. I take him to be mistaken in this insistence and consequently think that his "clarification" is not needed and, indeed, amounts to confusing the issue.

Basinger begins by introducing a distinction between *event tokens* and *event types* (Basinger, 2018, 21). Given that a miracle results at least partially from supernatural intervention, it, "as an event token, cannot have a totally natural explanation" (Basinger, 2018, 21). Having said this, in something of a non sequitur, he devotes the rest of the paragraph to making the case that "the primary purpose of natural science... is not to determine what nature has in fact produced ... [but rather] to determine what nature is capable of producing under solely natural conditions" (Basinger, 2018, 21). Thus, for example, "with respect to an instance of cancer remission in an individual, ... the primary purpose of natural science is not to decide whether natural factors alone were actually responsible for any specific person's remission ... [but] to determine whether natural factors alone could have produced this type of event" (Basinger, 2018, 21).

This leads him to claim that those who assert the occurrence of a miracle intend to claim that miracles are not only *token* events that defy natural explanation, but a *type* of event that "could never be given a fully natural explanation" (Basinger, 2018, 22). He goes to say that this raises the question of "whether we could ever be in a position to maintain justifiably that an event of this type could not have been produced by natural factors alone" (Basinger, 2018, 22). He answers in the negative, asserting that since we should always leave the natural explicability of an event type an open question, we can never "be in a position to claim that a miracle, defined as the type of event for which a natural explanation could never be given, has actually occurred" (Basinger, 2018, 27).

Basinger, nevertheless, argues that his distinction between ‘token’ and ‘type’ “doesn’t in any sense entail that certain event tokens can’t be held justifiably... to be occurrences for which no fully natural explanation could be forthcoming and, thus, considered candidates for the miraculous” (Basinger, 2018, 26). He attempts to ground such justification in being able to view such event tokens as instantiations of recognized divine action patterns. Given, however, his insistence that we have no objective criteria by which to “determine the comparative strength of the evidence for and against God’s existence” (Basinger, 2018, 44), and his acknowledgement that theists differ quite considerably as to what they consider divine action patterns (Basinger, 2018, 45, 47), the ‘justification’ he espouses appear to have little grounding and is thus problematically subjective. Even more worrisome is the fact that a divine action pattern held to justify belief in an event being a miracle might well be grounded in prior events taken to be instances of the miraculous.

Before proceeding further, it is appropriate to note two concerns as regards Basinger’s account of science’s primary goal and his use of the term “type.” First, it is far from clear that the primary goal of science is simply to determine what could possibly happen due to natural causes, but not to determine what does happen due to natural causes. Biologists, for example, claim not only that the sun could provide energy promoting the growth of plants, but that it does provide energy promoting the growth of plants. Geologists do not simply claim that plate tectonics could cause mountains to form, but that plate tectonics do cause mountains to form. Other examples can be easily adduced making it clear that scientists routinely aim to explain specific events occurring in the world.

Second, the term ‘type’ can be used in either a very coarse-grained or a much more fine-grained multi-levelled categorical way. Dogs are a certain type of mammal, but we may also speak of a certain type of dog. Similarly, recovery from cancer is a type of event, but we may speak of different types of recovery from cancers of different types at

a much more fine-grained level. It might be easily possible to explain a slow recovery from a specific type of cancer through consideration of natural causes, but much more difficult, indeed impossible, to explain an instantaneous recovery from a different type of cancer, say stage four pancreatic cancer, through consideration of natural causes.

Further, not all events claimed to be miracles admit of having any kind of corresponding natural type. Human virgins giving birth,⁵ water instantaneously becoming wine,⁶ and persons returning to life after three days being dead,⁷ do not appear to be the typical result of natural causes. Other examples, taken from the accounts of the New Testament gospels, can easily be given.

Basinger is certainly aware that such types of events are currently inexplicable in terms of natural causes. Indeed, because he holds the mistaken view that supernatural intervention must involve violation of the laws of nature, he maintains that “well-established natural laws... count strongly against the veracity of... [reports of events claimed by believers to be miracles – R.L.]” (Basinger, 2018, 37). Allowing, as he does, that there might possibly be sufficient evidence to accept their occurrence, he nevertheless holds that “there is no conceivable situation in which we would be required to decide whether a currently inexplicable event type could or could not ever be given a fully natural explanation” (Basinger, 2018, 22).

His attempted justification for claiming this is that it would “be the height of scientific provincialism for anyone to ever decide, solely on the basis of the data presently available, that it was at this time justifiable to label a given event permanently inexplicable by natural causal factors alone” (Basinger, 2018, 22). He maintains that it would “always be more reasonable for scientists, given our necessarily limited understanding of the natural order, to respond to even the most

5 Lk 1:26-38, Lk 2:6-7. Any suggestion of parthenogenesis fails since Jesus was male.

6 Jn 2:6-10.

7 Matt 28:1-10.

unusual of incongruities by continuing to run tests indefinitely or by simply labeling the occurrence an anomaly and waiting for the occurrence of similar phenomena before seriously investigating further” (Basinger, 2018, 27).⁸

But is it the height of scientific provincialism to claim that if certain events did in fact occur – say Jesus turning water instantaneously into wine, multiplying loaves and fishes, returning to life after three days of being dead – we may justifiably believe them permanently inexplicable by natural causal factors alone? Faced with Jesus’s prediction that he would return from death⁹ and his fulfillment of that prediction should one simply label the events anomalies and wait for the occurrence of similar phenomena before seriously investigating further, all the while ignoring Jesus’s claims concerning his identity and the source of his power?

Although he does not label it as such, Basinger appears to be appealing to an objection known as the ‘God of the gaps’ fallacy, a version of the fallacy of *argumentum ad ignorantium*, which arises when one claims either that: 1. there is no proof (or you have not proven) that p is false. Therefore, p is true. Or 2. there is no proof (or you have not proven) that p is true. Therefore, p is false.

Basinger appears to view those claiming divine intervention in nature to be in danger of fallaciously arguing that since it has not been shown that an event claimed to be a miracle has a natural cause, then this is proof that it does not have a natural cause.

In response, I begin by making two points. The first is that if supernatural intervention is ever a factor, then there will be gaps in any genuine explanation of the event solely in terms of natural causes. To suggest that we should always posit the explanation of an event – no

⁸ Basinger makes these claims by posing them as rhetorical questions, but it is evident that he takes them to justify his assertion that it is impossible to ever be “in a position to claim that a miracle, defined as the type of event for which a natural explanation could never be given, has actually occurred.”

⁹ Matt 16:21-23, Mk 8:31-33, Lk 9:22.

matter the event or the context in which it occurs – to be the result of natural causes is to commit a ‘naturalism of the gaps’ that makes naturalistic explanations invincible ever to being challenged.

Second, presumed examples of the fallacy of *argumentum ad ignorantium* often need to be redescribed, such redescription demonstrating that they are not arguments from ignorance at all. As Douglas Walton notes, “redescription or transformation turns an argument from ignorance into a more positive-appearing kind of argumentation using *modus tollens*, and an implicit conditional assumption. ... The transformation is based on the condition that if you have looked for something, and clearly it is not there, then this observation can count as a kind of positive evidence that it is not there” (Walton, 1996, 134-135).

Suppose, for example, that I am told that there is a large Great Dane in my upstairs bathroom. I go look and carefully look but find no evidence of such a dog and conclude that there is in fact no Great Dane in my bathroom. It would make no sense to accuse me of committing the fallacy of *ad ignorantium* in such an instance. Clearly there are circumstances where the absence of evidence can count as a conclusive reason that something is indeed absent.

So long as this condition is either made explicit or can reasonably be assumed to be implicit, gap arguments cannot be viewed as logically suspect. Del Ratzsch is, therefore, correct to observe that “[gap] arguments have no formal logical problems ... if neither nature nor finite agency can produce some phenomenon inarguably before us, then supernatural agency is about the only option left” (Ratzsch, 2001, 47). He goes on to note that “if God-of-the-gaps explanations are *scientifically* illegitimate, it will have to be solely due to their reference to the supernatural – not because their logical structure violates any other canon of science or rationality” (Ratzsch, 2001, 48). The real issue, therefore, is not whether gap arguments should be viewed as invariably poor, but rather whether enough can known

about how nature operates to warrant the belief that some types of event require explanation in terms of supernatural intervention.

Basinger's insistence that one could never be justified in making such a claim appears to be based on an inductive argument to the effect that the progress of science has frequently demonstrated that types of events which were regarded as miraculous in the past have been shown to have natural explanations. We are far less likely in the twenty-first century to attribute disease, crop failures or drought to supernatural intervention in nature. Leaving aside the fact that it is far from clear that such types of events were ever invariably credited to supernatural causation, several points need to be made in reply.¹⁰

First, even if some types of events have in the past been mistakenly viewed as requiring supernatural intervention to occur, this does not provide a strong inductive argument that all types of events viewed as miraculous have possible natural explanations. Making such a claim is analogous to asserting that because pigeons are easy to catch, likewise cheetahs will be easy to catch. Just as the great difference between pigeons and cheetahs undermines any prediction that cheetahs will be easy to capture, the enormous difference between crop failures and Jesus's return from death after three days undermines any prediction that his resurrection is a type of event that can possibly be explained in terms of natural causes.

Second, the suggestion that the progress of science may invalidate types of events deemed miraculous is double-edged. To claim that a type of event is miraculous is to claim that we know enough about the operation of natural causes to conclude that the event type cannot be explained in terms of the operation of such causes. Such a claim can be undermined if, as science progresses, a plausible explanation

10 It should be noted that Jesus distinguishes between physical ailments that are naturally caused and those that are not. In John 9:1-3, he refuses to view a man's blindness as punishment for sin, but in Luke 13:10-16 he views a woman's condition of being crippled as the result of spiritual oppression.

in terms of natural causes becomes available. It deserves emphasis, however, that the warrant for believing an event type miraculous is strengthened if as science progresses it becomes ever more difficult to provide a natural explanation.

Indeed, there is a strong inductive argument that our increased knowledge of how natural causes operate has not made it easier but much more difficult to explain naturalistically certain types of events claimed to be miraculous. We know vastly more about the chemistry of wine and the complexities of human physiology than we did two thousand years ago, but this increased knowledge has only made it harder, not easier, to explain in terms of natural causes Jesus turning water into wine or his returning to life three days after being killed.

Third, Basinger's claim that event types which appear to be best understood as miraculous can nevertheless legitimately be viewed as resulting from unknown natural causes does not provide an alternative explanation accounting for the possibility of such a natural type, but rather to the issuing of a promissory note which, as just mentioned, lacks inductive backing.

By contrast, explaining such event types as the result of supernatural intervention does not commit one to such questionable speculation. That this is the case can be seen by the fact that we easily and unproblematically recognize that human agents – without violating any laws of nature – induce counterflow¹¹ to natural processes to bring about events and artefacts¹² that would not otherwise occur. There exists, therefore, no reason to deny that supernatural activity could “produce recognizable counterflow, recognizable artifactuality, and even recognizable design... [and that] even within the scientific context, acknowledgement of such counterflow, artifactuality and design is perfectly legitimate” (Ratzsch, 2001, 30). One can admit miracles

11 Ratzsch defines counterflow as “things running contrary to what, in the relevant sense, would (or might) have resulted or occurred had nature operated freely” (Ratzsch, 2001, 5).

12 Ratzsch defines an artefact as “anything embodying counterflow” (Ratzsch, 2001, 6).

yet avoid an unwarranted scepticism regarding our knowledge of how nature operates. Acknowledging the existence of miracles does not threaten our knowledge of how nature operates when not intervened upon by something other than itself, but rather recognizing evidence of supernatural agency bringing about events that nature would not otherwise produce.

Consider, by way of illustration, the following thought experiment. Suppose a man decides to invest in gold but has a distrust of banks. He purchases several gold bars, puts them in a locked lead-lined safe and buries the safe in a remote area of his property, believing that no one knows the combination of the safe or the location where the safe is buried. After a time in which gold has made substantial gains in value, the man decides to cash out his investment and goes and digs up the safe. When he uses the combination to open the safe, he finds to his surprise that the gold bars are gone.

There are two hypotheses the man could consider. The first is that some unknown natural circumstances have caused the gold to diffuse through the walls of the safe, its atoms spreading out so widely in the surrounding environment that there remains no gold discernible to the naked eye. The second is that despite his believing that no one knew the location of the safe, someone either knew or happened upon the safe and knew or was able to crack the combination and took the gold.

The second hypothesis that the disappearance of the gold is due to the action of an intelligent agent is by far the more rational hypothesis. Its rationality is so much superior to the first hypothesis that the man probably will not even consider the first hypothesis. By analogy, if certain events have in fact occurred, say the resurrection of Jesus, it is more rational to explain such events in terms of intelligent agency, even if that agency is best understood to be supernatural.

The point, of course, is that it is important to distinguish bare logical possibility from what is probable. That two hypotheses might both be logically possible in no way implies that they are equally probable

or that it is irrational to come to accept one as rationally justified, but the other not. This is true not only in cases of reasoning concerning events best understood as miracles but in general. It might, perhaps,¹³ be possible with enough ingenuity, to develop a hypothesis that “explained” ocean tides without any reference to the influence of the moon’s gravitational pull. Even if this be granted, however, there is no justification for claiming that whether one accepts that the moon’s gravitational pull influences ocean tides should remain in practice an open question. Analogously, as regards miracles, John Henry Newman writes that “it is impossible from the nature of the case, absolutely to disprove any, even the wildest, hypothesis which may be framed ... It becomes, then, a balance of opposite probabilities, whether gratuitously to suppose a multitude of perfectly unknown causes, and these, moreover, meeting in one and the same history, or to have recourse to one [cause] ... miraculously exerted for an extraordinary and worthy object” (Newman, 1886, 54-55).

Basinger is thus wrong to claim that it should always be left an open question whether an event type should be understood as miraculous (Basinger, 2018, 26-27).

In the immediately preceding paragraphs, I have been conceding the implicit assumption that no matter the type of event or the material circumstances in which it occurs there always exists the bare logical possibility of an explanation in terms of natural causes. However, that this assumption is justified is far from clear. As Ratzsch notes, “science, in fact, is littered with impossibility claims ... scientific justification for the claim that nature does not or cannot produce some specific phenomenon turns out to be a routine, unproblematic aspect of scientific activity” (Ratzsch, 2001, 48).

13 I say “perhaps” because I do not think it is evident that, given the actual material conditions obtaining, it is in fact logically possible to provide an alternative explanation of ocean tides makes no reference to the moon’s gravitational pull.

Suppose by way of thought experiment that in the very early stages of our universe, before the existence of hydrogen or oxygen, there suddenly appears a barrel of water. It would appear logically impossible to explain in terms of natural causes how such an event came to occur since the material conditions are such that no hydrogen or oxygen would be available to make possible the natural formation of water, never mind the existence of the barrel.

Just as it is the case that we know enough about nature to say that the natural formation of water under such material circumstances just described is impossible, it seems equally the case that we know enough about water to justifiably claim that its spontaneous transformation into wine is not naturally possible, and that we know enough about dead bodies to justifiably claim that it is not naturally possible for them to return to life after three days of death. The fact that there are some things in nature about which we must acknowledge ignorance, does not negate the fact that there are other things we do know.

Fourth, Basinger's speculative suggestion that new or modified laws might allow a natural explanation of events paradigmatically viewed as miracles - for example, Jesus' multiplication of loaves and fishes,¹⁴ or his return to life after being dead for three days - his insistence that there is no scientific need to claim that the event type will never be explicable naturally" appears misguided (Basinger, 2018, 26).¹⁵ Laws are invoked as helping to explain events that regularly occur. Paradigm miraculous event types, however, by their very nature resist explanation in terms of lawful regularity. What law of regularity, for example, would explain how Jesus, at a spoken word, could multiply loaves and fishes, yet not apply to any one else's

¹⁴ Mk 6:35-42.

¹⁵ It is unclear why Basinger feels the adjective "scientific" should modify "need." If it is genuinely the case that a type of event is inexplicable in terms of natural causes, then scientists, no less than other individuals need to recognize that fact and let it inform any inferences they draw as scientists.

speech? What law of regularity would explain Jesus's return to life after being dead three days, but not yield any insight as to why other people experience no such return to life? As Richard Swinburne comments, the laws of nature: "describe what happens in a regular and predictable way. When what happens is entirely irregular and unpredictable, its occurrence is not something describable by natural laws. Speculating as to the existence of unknown laws of nature is, therefore, no help in providing a naturalistic explanation of such events (Swinburne, 1970, 26).

Given that the appeal to unknown natural laws provides no help in providing an explanation of such types of events, it appears that those holding to the possibility of a natural explanation have no option but to attribute such events to chance. Consideration, however, of what would be required in terms of the spontaneous natural formation of loaves and fishes or a body naturally returning to life after three days of death places such event types well beyond the capacity of chance to accomplish.

It appears clear, therefore, that such types of events are best understood as arising from counterflow to natural processes, produced by supernatural agency. Just as in the case of human agency, the recognition of this counterflow takes place "against the background of and in contrast with our understanding of the normal flows of nature" (Ratzsch, 2001, 9).

Fifth, anyone putting forth the possibility of explanation in terms of natural causes must be prepared to explain not only the event type itself, but also the teleological contexts in which it occurs. The New Testament reports that Jesus did not simply rise from the dead but that he predicted he would rise from the dead.¹⁶ Paul is not only struck blind; he is instructed to go to Damascus and wait; meanwhile Ananias in prayer, is given specific instructions to go to a certain address

¹⁶ Mk 9:30-32.

where he will meet Paul and heal him of his blindness.¹⁷ Modern day events best explained as miracles also exhibit this embeddedness in a teleological context.¹⁸ The fact that certain unusual event types can be reasonably viewed as furthering God's purposes plays a role in the argument that they are best explained as miraculous.¹⁹ This means that the context in which these events occur is an important element to consider. As Burns notes, "to believe in a miracle is not simply to believe in a freak occurrence, but in an event regarded as rendered intelligible and credible by the use of teleological explanation with reference to divine intentions" (Burns, 1981, 231).

4. CONCLUSION

Two points emerge from our discussion. First, given that miracles should not be defined as violating any laws of nature, and that the common objection that the occurrence of a miracle is inconsistent with the truth of the principle of the conservation of energy is mistaken, no balance of probabilities argument based on a conflict between the evidence for the laws of nature and the evidence for a miracle is possible. This means that Hume's argument of part one of his *Of Miracles* based as it is on a presumed conflict between these two bodies of evidence, can find no purchase as regards the task of assessing the rationality of belief in a reported miracle.

Second, the claim that the progress of science provides a strong inductive argument against ever believing an event to be a miracle is mistaken. Rather, the progress of science provides a strong inductive argument that the occurrence of certain event types would best be understood as instances of supernatural intervention. If as time goes on our increased scientific knowledge makes it ever more difficult

¹⁷ Acts 9:3-19.

¹⁸ See, for example, Larmer, 2014, 200-202.

¹⁹ See, for example, Houston, 1994, 149.

to provide an explanation of an event in terms of natural causes, and if the event can be seen as furthering what we reasonably take to be God's purposes, then this provides even stronger warrant for believing the event to be the result of supernatural intervention, i.e., a miracle. The claim that the progress of science undermines the rationality of belief in miracles appears, therefore, mistaken. Given good reason to believe that certain events have in fact happened, for example the resurrection of Jesus, the progress of science has strengthened rather than weakened the claim that these events are in fact miracles.

The argument from miracle, therefore, deserves, as it has in the past, to play an ongoing central role in Christian apologetics.

BIBLIOGRAPHY

- Basinger, D. (2018). *Miracles*. Cambridge University Press.
- Bruce, F.F. (1994). [1977]. *The Defense of the Gospel in the New Testament* (Revised edition). Eerdmans.
- Burns, R.M. (1981). *The Great Debate on Miracles*. Associated University Presses.
- Butler, J. (1736). *The Analogy of Religion*. James, John and Paul Knapton.
- Colwell, G. (1982). On Defining Away the Miraculous. *Philosophy*, 57(221), 327-337.
- Colwell, J. (2003). The historical argument for the Christian faith: A response to Alvin Plantinga. *International Journal for Philosophy of Religion*, 53(3), 147-161.
- Houston, J. (1994). *Reported Miracles*. Cambridge University Press.
- Koperski, J. (2020). *Divine Action, Determinism and the Laws of Nature*. Routledge.
- Larmer, R.A. (2014). *The Legitimacy of Miracle*. Lexington.
- Larmer, R.A. (2025). *Hume's Counterfeit Check*. Peter Lang.
- Newman, J.H. (1886). *Two Essays on Biblical and on Ecclesiastical Miracles* (6th edition). Longmans, Green, and Co.
- Plantinga, A. (2001). Internalism, Externalism, Defeaters and Arguments for Christian Belief. *Philosophia Christi*, 3(2), 379-400.
- Plantinga, A. (2011). *Where the Conflict Really Lies*. Oxford University Press.
- Ratzsch, D. (2001). *Nature, Design and Science*. SUNY Press.
- Swinburne, R. (1970). *The Concept of Miracle*. Macmillan.
- Walton, D. (1996). *Arguments from Ignorance*. Pennsylvania University Press.
- Wykstra, S. (1978). The Problem of Miracle in the Apologetic from History. *Journal of the American Scientific Affiliation*, 30, 154-163.

ROBERT A. LARMER

University of New Brunswick, Canada

<https://orcid.org/0000-0001-8526-124X>

rlarmer@unb.ca

DOI 10.21697/spch.2025.61.A.14

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 International License. (CC BY-ND 4.0).

Received: 12/05/2025. Reviewed: 15/10/2025. Accepted: 18/11/2025



MARC PAULY

HOW WE CAN SPEAK TO NATURE: INSIGHTS FROM DIALOGICAL PHILOSOPHY AND THE BIBLE

Abstract. In our age of ecological crisis, religious traditions have been viewed as co-responsible for our ecological problem, in particular Christianity. This paper utilizes dialogical philosophy to suggest how Christianity can also be viewed as part of the solution. The paper starts by presenting the dialogical speech thinking of Ferdinand Ebner, Martin Buber and Eugen Rosenstock-Huussy, discussing their ideas about grammar, names and the power of language to create a relationship between speaker and hearer. Next, the paper goes on to show how according to these thinkers, nature is limited in its relational capabilities. Nonetheless, this paper then argues that the resources of dialogical philosophy can fruitfully be applied in renewing our human relations with nature, exploring what it can mean to speak to nature. Biblical passages are used to illustrate these ideas and to show that this dialogical approach to nature can be seen as consonant with the Christian tradition.

Keywords: Eugen Rosenstock-Huussy; Martin Buber; Ferdinand Ebner; nature; Christianity; dialogue; language; speech

1. Introduction. 2. Language, speech and the word. 3. Relations to nature according to Buber, Ebner and Rosenstock-Huussy. 3.1. Martin Buber. 3.2. Eugen Rosenstock-Huussy. 3.3. Ferdinand Ebner. 4. Saying “You” to nature: dialogical possibilities. 5. Conclusions.

1. INTRODUCTION

When considering our current ecological crisis, Lynn White (1967) has been one of the earliest proponents of the idea that the Western view of nature embodied in the combination of science, technology and religion is responsible for it. On the one hand, theoretical science combined with practical technology have given human beings unprecedented power over nature. On the other hand, Christianity replaced older animistic religions and placed the divine outside of nature rather than within nature. As a consequence, with nature no longer being

divine or sacred, the technological exploitation of nature for human ends became possible and permitted.

In many religious traditions, we can identify ecologically problematic aspects as well as resources that may help us toward a more ecological way of life. White himself already pointed to ecology-friendly countercurrents in the Christian tradition, exemplified by figures like Saint Francis of Assisi. The aim of the present essay is to help in the endeavor to “green” religions, i.e., to uncover ecological ways of thinking, talking and acting within existing religious traditions, Christianity more specifically.¹ This is done by utilizing the help of dialogical philosophy as an approach to nature that we can see exemplified in certain passages in the Bible.

I use the term “dialogical philosophy” here to designate a group of three Christian and Jewish thinkers who focused on speech-thinking and dialogue and who all published their major works in the 1920s: Eugen Rosenstock-Huessy (1888-1973, *Practical Knowledge of the Soul*), Martin Buber (1878-1965, *I and Thou*) and Ferdinand Ebner (1882-1931, *The Word and the Spiritual Realities*). While these thinkers focused on human speech and dialogue, their thinking can also be used to explore the possibilities for dialogue between humans and nature. My central claim in this paper is that dialogical philosophy can help us (re)discover that/how we can speak to and with nature.

In the first section of this paper, I will explain some of the central ideas of Ebner, Rosenstock-Huessy and Buber about language and speech: the way that grammar encodes social relations, the distinction between the word and a conceptual term, the importance of the second person as opposed to the third person, names, and the idea that language is a spiritual phenomenon. In the second section, I will look at what these dialogical philosophers had to say about nature: their conception of what constitutes nature, the difference between

1 See Taylor (2010) for a general reference and Conradie (2006) for an overview of ecological thinking with respect to Christianity.

humans, animals and plants, our ability to relate to and speak to nature, and the question of whether nature itself can speak. In the third section, I apply all of these ideas in working out what it can mean for us to speak to nature, to say “You” to nature. I present examples of this you-saying from both the Old and the New Testament, and I conclude that if we take dialogical philosophy seriously, a dialogical relation with nature is possible, even if it turns out to be different from the dialogical relations we have with human beings.

2. LANGUAGE, SPEECH AND THE WORD

Language is an important theme within dialogical philosophy. My aim is not to highlight the ideas of any particular philosopher or the details of how dialogical philosophers differ from each other. Instead, my brief exposition will focus on the general approach to language that is shared by them and also on those ideas that may be fruitful when we want to think about our relationship with nature.

Rosenstock-Huessy (1963, 440) sees grammar as the Baedeker of social relations, i.e., language encodes the different relations we can enter into with respect to each other and the world around us. For him, the tense of a verb conjugation encodes our being in time, whereas the noun declension allows us to designate different positions in space (Rosenstock-Huessy, 2012, 66). It is important that we become aware of the different forms of relationality encoded in grammar and be able to make use of them to explore the full range of our human potential as relational beings. According to Rosenstock-Huessy, we should not focus (as science does) on declarative sentences, the indicative mood of the verb and the nominative case of the noun. The narrow focus on sentences like “It is raining” by philosophers of language has led to a misunderstanding about what is most fundamental about language and a neglect of the full range of relational possibilities captured by grammar and language (Rosenstock-Huessy, 1963, 35-85).

Many of the insights obtained within dialogical philosophy derive from seeing language as speech, i.e., from seeing language as something that is spoken. We speak to each other, we address each other using language. In the speech thinking of dialogical philosophy, speaking to someone is more fundamental than speaking about someone. For this reason, Rosenstock-Huessy sees the vocative case of the noun and the imperative mood of the verb as more basic and more important than the nominative case and the indicative mood. A word is not in the first instance a conceptual term (*Begriff*) for describing and analyzing reality, but a means to open communicative relationships.

Spoken words are something that takes place in the space between hearer and speaker. Buber (2003, 127) calls this the sphere of the Between,² Rosenstock-Huessy (1963, 342) writes about mouth and ear as one system. But speaker and hearer have often been neglected in philosophical thinking about language which has focused too much on propositional content. For this reason, it is the second grammatical person (you) and its associated relationality that for Buber and Ebner is more fundamental than the third person (he/she/it). For Ebner (1963, 645-646), the word is a vehicle of the relationship between the *I* and the *you*, it both creates and presupposes this relationship. Similarly, Rosenstock-Huessy (1963, 343) approvingly refers to Heraclitus as seeing the logos as the unity of hearer and speaker that is above their separate existence as hearer and speaker.

The notion of truth receives a dialogical reading when Ebner (1963, 121-122) states that the meaning and truth of a word that is spoken consists of it not missing the *You*. This truth cannot be captured (*begreifen*), but we can be captured by it (*ergreifen*; Ebner, 1963, 702). When the *You* is missed, we end up with I-loneliness (*Icheinsamkeit*), an I that is enclosed within itself. For Ebner (1963, 669 and 998), all evil is created in the closing off of the *I* before the *You*.

² Ebner (1963, 652) has a similar view.

The aim of speaking, of using language when addressing the other, is not information but transformation (not *begreifen*, but *ergreifen*). Already the first biblical use of language in Genesis (Let there be light!) demonstrates the transformative power of language through a divine speech act. More generally, Rosenstock-Huessy sees language use as something that is intended to change both speaker and hearer: When addressing somebody through an imperative or a vocative, the aim is to change the hearer by getting their attention or initiating a communicative relationship with the hearer. The aim of speaking is to change the listener into a being that did not exist before they were addressed (Rosenstock-Huessy, 2012, 134). It is not just the hearer who is changed, however. In his example of wishing someone well for their birthday Rosenstock-Huessy (2012, 57) suggests that the sincerity of such a wish can be measured by the effect that the speech act has on the speaker.

The reason that speaking can not only change the hearer but also the speaker is that within dialogical philosophy, the word (*Wort*) is not the same as the conceptual term (*Begriff*). Words are not seen as precisely delineated conceptual terms, but rather as underdetermined living spiritual vehicles which unfold their meaning and their effect as they are uttered. When the word is turned into a conceptual term, it is made abstract, the fullness of its original meaning is narrowed and reduced, it becomes fixed into an inflexible dead sign (Ebner, 1963, 651 and 706). Ebner calls the word the *objective* existence of the relational reality that connects the I and the You. The *subjective* existence of this relational reality is love (Ebner, 1963, 153 and 196).

Names are a class of words which is of great importance within dialogical philosophy and which can illustrate the ideas just presented. Rosenstock-Huessy (1950, 58) sees names as ways to ensure us of the reality of that which cannot be put into conceptual terms. God is the primary example of such a reality which we can name but not conceptualize. However, the same holds for every human being. We can use a name to speak to someone as well as to speak about

someone. While other philosophies of language focus on speaking about, seeing names as rigid designators (Kripke), dialogical philosophers focus on speaking to, seeing names as “creative addressors.” The name I choose to address you by expresses something about my relationship with you, and it may also help to establish a particular kind of relationship. Rosenstock-Huessy points also to another aspect of names: they can be inspired, connecting the bearer of the name to a certain spiritual reality. This is most obvious with names that have a particular meaning, like Michael (Who is God?) and Aimée (Beloved). Names also connect us to other bearers of the same name, those that have gone before us. Names can thus function as a secret and a promise, possibly intended by those who gave us the name, but always open as something that needs to unfold itself and become a living reality in our lives (Rosenstock-Huessy, 2012, 173-174; 1981, 34-37). In a similar vein, Ebner (1963, 693 and 694) sees names as determining things and persons in their being and the giving of a name as something that conveys meaning.

The view of language and speech presented within dialogical philosophy does not look at speech as a natural phenomenon. Rosenstock-Huessy (1963, 360-361; 1964, 812-813) is clear in rejecting the idea that language and speech (*Sprache*) is part of nature. Rather, they are a spiritual phenomenon, having a spiritual origin (Ebner, 1963, 85-86). This is why Ebner refers to his philosophy as *pneumatology*, dealing with the spirit of the word. What makes speech spiritual is that it occurs in the Between, between I and You (Ebner, 1963, 86). It relates us to each other as well as to the divine, which according to Buber (2019, 82) is where the extended lines of relations intersect. The word is the key to spiritual life (Ebner, 1963, 125), it is of divine origin (Ebner, 1963, 126). For Rosenstock-Huessy (1963, 360), Christianity has taken the Logos out of nature and returned it to God. In this sense, we can see the thinking of Ebner and other dialogical thinkers as a philosophical elaboration of the opening verse

of the gospel of John: “In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God” (New King James Version).

3. RELATIONS TO NATURE ACCORDING TO BUBER, EBNER AND ROSENSTOCK-HUESSY

The aim of this essay is to see whether the speech thinking of dialogical philosophy as outlined in the previous section offers us possibilities for exploring new relationships to nature. As it turns out, Buber, Ebner and Rosenstock-Huessy have already written about what our relation to nature, plants and animals can be. This section will provide a brief overview of their views.

3.1. MARTIN BUBER

While some authors have linked Martin Buber to experiences of nature (Tallmadge, 1981; Friskics, 2001; Salwa, 2020), nature does not play an important role in Buber’s work and he did not develop an explicit philosophy of nature. Nonetheless, there are two ways in which nature plays a role in his work. Firstly, there are a number of encounters with non-human nature which Buber describes phenomenologically: there is an encounter with a horse when he was 11 years old (Buber, 1962, 196-197), his reflections on meeting the eyes of an animal, in particular a cat (Buber, 1962, 143-145), general reflections on encountering a tree (Buber, 1962, 81-82) and a specific lime-tree (Buber, 1962, 432-433). Secondly and more generally, Buber specifically mentions the realm of nature as one of the three realms where an *I-Thou* as well as an *I-It* relationship can occur. It is to the description of these two types of relationships that I shall now turn.

Buber sees the human self not as a substance but as a relation (Levinas, 1967, 136-137). The human self is never just an isolated *I* but exists in one of two possible kinds of relations or attitudes (Buber uses

the term *Haltung*), that is either as an *I-Thou* or as an *I-It*. *I-It* stands for the traditional subject-object relation of epistemology (Friedman, 1954, 268). The object is seen as separate from the knowing subject, and the subject experiences the world outside of itself. *I-It* can come to know things about the objects that make up the world, and the properties these objects have. On the other hand, *I-Thou* does not experience but meet the world, it knows the world instead of knowing *about* the world. This knowledge takes place in the moment of meeting: *I-Thou* knowledge is present in the sense that it occurs in the present moment and it is also due to its being present to the current moment and what occurs in it. It is immediate in the sense that it is not mediated by concepts, previous knowledge or the imagination (*unmittelbar*; Buber, 1962, 85). By contrast, Buber associates *I-It* knowledge with the past, as it deals with a world that has already been carved up into entities and concepts. This is precisely why *I-It* knowledge is communicable and ordered in space and time.

Buber considers these two different relations to exist in three different spheres of human existence: nature, the human sphere and the sphere of intelligible forms. In the sphere of nature, he describes on the one hand how we can experience a tree in an *I-It* relation where we are interested in its properties, what the tree looks like, how it lives and how it is built, as an example of a particular sort of tree. On the other hand, within an *I-Thou* relation we encounter the tree as a whole. We do not have to forget our knowledge about the tree, but rather this knowledge is an indistinguishable part of the encounter with the tree. We encounter the tree itself (Buber, 1962, 81-82). Buber thus explicitly allows for *I-Thou* relationships with non-human nature, plants and animals in particular. At the same time, Buber never specified minimal conditions that have to be met for non-human nature to be able to enter into such an *I-Thou* relationship. In his later postscript to *I and Thou*, Buber remarks that we can also experience reciprocity in our interaction with a plant, even if the plant cannot (re)act. Buber calls this a reciprocity of being,

a living wholeness which the plant can manifest to the person who is fully present (Buber, 1962, 161-163). On the other hand, Buber sees that *I-Thou* relationships between humans and non-human nature are not (yet) capable of full reciprocity. These relationships are in that sense lacking. As reciprocity is for Buber the key to personhood, this more limited form of *I-Thou* relationship with non-human nature is related to the question of whether animals and plants should be seen as persons. Buber considers the ontic borders of personhood uncertain and difficult to draw for us (Buber, 1973, 469-470).

3.2. EUGEN ROSENSTOCK-HUESSY

Rosenstock-Huessy's work contains many passages where he talks about the notion of nature. Voorsluis (1988, 130-163) distinguishes three senses in which Rosenstock-Huessy uses the term: as *physis*, as what is studied by sciences such as physics, and as referring to the essence of something. I will only focus on the first sense in which Rosenstock-Huessy uses the term, and I will follow the exposition in Voorsluis (1988, 131-133).

The Greek term *physis* lies at the origin of the Latin term *natura*, which is the etymological and conceptual root of our term "nature." Rosenstock-Huessy interprets this term as living reality and living growth. *Physis* includes plants and animals. Rosenstock-Huessy suggests that it also includes our social reality. He also saw the Greeks as making a distinction between the speaking and the silent world. The later distinction between culture and nature is here prefigured in the distinction between the ordered speaking world of the polis and the silent chaotic world of *physis*. Leaving aside the question of the correctness of Rosenstock-Huessy's analysis of Greek thought, he was critical of the dualism he perceived in it. At the same time, Rosenstock-Huessy appreciated that the Greek conception of nature saw nature as a living reality, as opposed to the dead nature he saw as the subject of the natural sciences. While it is difficult to make out

Rosenstock-Huessy's precise views and evaluation of Greek thinking, it is clear that in his work he often refers to the idea of nature as the silent part of the universe (Rosenstock-Huessy, 1963, 43; 1964, 226; 1981, 3).

Rosenstock-Huessy does not deny that animals have some form of speech as well. In his work, he makes a distinction between three different types of speech: pre-formal, formal and informal (Rosenstock-Huessy, 2012, 133-134). According to Rosenstock-Huessy, children use the third type of speech, but as adult human beings, they also learn to use the second type of speech. Animals, by contrast, use only the first type of speech. It does not have grammatical forms and hence the relational capabilities of human speech, that is speech of the second type. Names are for Rosenstock-Huessy the highest form of this type of speech, and he sees these as absent from animal speech. The second type of speech aims at the transformation of the hearer, something that animals do not aim at according to Rosenstock-Huessy. This brings us back to his view that language (of the second type) is not a natural phenomenon, as it is supposed to relate us to the other and to the divine.

While for Rosenstock-Huessy animals, plants and other entities in nature do not have the ability to address us the way humans can, he does recognize that we can address them. Doing this, Rosenstock-Huessy argues, requires making a conceptual shift from nature to creature. Viewed as creatures, we can address salt and water, bread and wine as *You* (Rosenstock-Huessy, 1963, 489-490). Rosenstock-Huessy (2012, 123-125) quotes a particular rite for the blessing of salt and water, where these are addressed as *You*. Addressing them in this way, water and salt are pulled out of the natural into the spiritual realm. They are then viewed not as entities that are simply given, but as given by someone, and therefore as still connected to the spiritual reality of life to which they point.

3.3. FERDINAND EBNER

Ebner's views on nature turn out to be quite similar to those of Rosenstock-Huessy. Like Rosenstock-Huessy, Ebner sees nature as the silent part of the world: Nature, mere nature, is where the word does not reach, and spirit is where it does reach (Ebner, 1963, 677). Ebner (1963, 914-915) identifies a developmental gap between plants and animals and between animals and human beings. For him, the gap between plants and animals is constituted by consciousness that animals have but plants do not. But where animals have consciousness (*Bewusstsein*), they do not have conscious being (*Bewusst-Sein*; Ebner, 1963, 105-106 and 168-169). Ebner links consciousness to the mute *I* that does not have self-consciousness. Conscious being, by contrast, involves self-consciousness as well as having the word, speech in its spiritual dimension. Humanity consists in having the word, and this is what distinguishes human beings from animals (Ebner 1963, 648). Having the word means realizing consciousness in the other, that the other can be addressed through the word. Speech presupposes the addressability of the other individual.³

In one of his diary entries, Ebner also presents another approach to the difference between plants and animals on the one hand and human beings on the other. All that exists, Ebner says, exists on a spiritual basis (*auf einem geistigen Grunde*). But for plants and animals, this spiritual basis lies outside of their existence, whereas for human beings this spiritual basis lies within themselves, as the spirituality of their existence.⁴ This may be another way of saying that as human beings, we have the capability of addressing others as a *You*, while for Ebner, plants and animals can only be addressed as a *You*.

³ See: Tagebuch, 31 Juli, 1917 (Ferdinand Ebner, *Gesammelte Werke*. Online Edition. <http://wfe.sbg.ac.at>).

⁴ See: Tagebuch, 7 Oktober, 1918 (Ferdinand Ebner, *Gesammelte Werke*. Online Edition. <http://wfe.sbg.ac.at>).

A third approach to the difference between animals and humans Ebner takes is to differentiate between understanding (*Vernunft*) and reason (*Verstand*). Ebner (1963, 154) conceptualizes understanding as the ability to hear and take in, he calls it the sense for the word, the possibility to be addressed by the word and its sense. Only human beings have understanding, according to Ebner, but both humans and animals have reason. Where understanding is the uniquely human faculty dealing with the word in its spiritual dimension, reason is the faculty shared by humans and animals that deals with words (*Wörter*, not *Worte*) as dead conventional signs (Ebner, 1963, 158).

4. SAYING “YOU” TO NATURE: DIALOGICAL POSSIBILITIES

If we look at the writings of our dialogical philosophers on nature (animals and plants), we can see that part of it has been superseded by more recent science. Research on animal cognition has shown that animals have more cognitive capacities than we thought, and that they have emotions and social structures similar to those of human beings (Wasserman, Zentall, 2012). Consequently, the gap between humans and animals that, for instance, Ebner refers to has become ever more difficult to identify for many researchers. When it comes to animal language and communication, we now know that nature is all but mute: many animal species possess complex systems of communication involving sounds, gestures and scents that we are just beginning to understand (Meijer, 2020).

Still, as human beings we cannot use language to communicate with nature in the same way that we do with human beings. While nature is not mute, it is often still mute *to us* because we do not understand what it tells us. For now, at least. Technological advances like artificial intelligence have already enabled us to find out ever more about animal communication, whale language being one example (Mustill, 2022). Scientists have already had “the first intentional

human-whale interaction in humpback whale ‘language’.⁵ Perhaps in the future, much of what dialogical philosophy had to say about dialogue between human beings will become applicable also to human-animal dialogues. The aim of this essay, however, is to show that even if this will not happen, dialogical philosophy provides us with possibilities for talking to nature in a more restricted form, thereby also changing our relations to nature.

To begin with, even in silence, without language, dialogue is possible. For Buber (1962, 175-176), there is a communicative silence (*mitteilendes Schweigen*) that does not involve any sounds nor gestures. It involves unreservedness (*Rückhaltlosigkeit*) between those involved in which case even without words, the word of dialogue can happen sacramentally. One might find an extreme example of what Buber has in mind in Marina Abramovic’s performance where she spent three months sitting in silence across from visitors of the Museum of Modern Art in New York (Akers, 2012).

Moving from silence to the use of language, Rosenstock-Huessy’s claim that grammar encodes different forms of relationality, draws our attention to the different ways nature is linked to us via language. We speak about nature as an *It* more often than we speak to nature as a *You*. It is this addressing of nature as a *You* that is opened up by dialogical philosophy as a possibility. Maybe surprisingly, the Bible can provide us with examples that fit well into this dialogical way of thinking. We cannot enter into the exegetical and theological discussions that may surround such passages, but only use them to illustrate some of the ideas presented earlier.

In the New Testament, there are a number of occasions where Jesus directly addresses entities in nature. During a storm that arises while Jesus and his disciples cross a lake, Jesus “arose and rebuked the wind, and said to the sea, ‘Peace, be still!’ And the wind ceased

5 See: <https://www.bbc.com/future/article/20240409-the-scientists-learning-to-speak-whale> [accessed 26/02/2025].

and there was a great calm” (Mk 4:39, NKJV). And when on another occasion Jesus searches a fig tree for fruit but fails to find any, he says “Let no one eat fruit from you ever again” (Mk 11:14, NKJV). In the Greek original of the first passage, the verb expressing “to be silent/still” occurs in the second person singular of the imperative mood, expressing a direct address of the wind. In the second passage, Jesus addresses the fig tree explicitly as a *You* with the second form of the personal pronoun in the phrase “from you.” Note that while the second passage suggests that Jesus’s use of *You* extends to plants, the first passage suggests that it extends even further, to all of creation. In line with Rosenstock-Huessy, addressing the wind as *You* pulls the wind out of the realm of dead matter into the spiritual realm of creatures, created by God and answerable to the son of God.

In the Old Testament, we can similarly find the direct address of nature. In the psalms, the writer asks creation to praise God, e.g., “Praise Him, sun and moon; Praise Him, all you stars of light!” (Ps 148:3, NKJV), using the plural of the imperative mood in the Hebrew original. A similar and longer passage can be found in the book of Daniel: “All you winds, bless the Lord... Fire and heat, bless the Lord... Cold and chill, bless the Lord... Dew and rain, bless the Lord... Frost and chill, bless the Lord... Nights and days, bless the Lord... Light and darkness, bless the Lord... Lightnings and clouds, bless the Lord...” (Dn 3:65ff, New American Bible).⁶ As in the previous passage, the second person of the imperative mood is also used here, in this case in the Greek original.

If we look at the *I-You* relationality at play in these examples, we can wonder whether the relationship to the fig tree, the wind or the other natural entities of creation is presupposed as given or whether it is (partly) created through these speech acts. Similarly, we

⁶ Note that this passage is not accepted as canonical by all Christian denominations. It does, however, figure very prominently in the Roman Catholic tradition, where it forms a central part of the liturgy of the hours.

can ask whether these speech acts aim to affect the speaker, the hearer or both. Dialogical philosophy would suggest the latter. On the one hand, by addressing nature as a you, the speaker changes because of the new *I-You* relationality that is created, evoked or strengthened. The speaker becomes connected to nature through the address. On the other hand, at least some hearers can also be affected. While we may not be sure whether plants respond to human talk, animals clearly respond to being addressed as a *You*. And while it may not be clear what the writers of the Old Testament texts thought about the receptiveness of the moon, the clouds, nights and days to the invitation to praise God, the New Testament writers suggest that nature was receptive at least to the address of Jesus. For Ebner (1963, 677-678), Jesus is an exception in the sense that while for us human beings nature is where the word does not reach, the word of Jesus does have the power to reach and affect nature as well.

Turning to the role of names in our relationships with nature, the Old Testament describes the way that the animals received their names by the first human being: “Out of the ground the Lord God formed every beast of the field and every bird of the air, and brought them to Adam to see what he would call them. And whatever Adam called each living creature, that was its name” (Gen 2:19, NKJV). The name of the animals is thus determined by what Adam called them. The central verb here is “call,” and just like the underlying Hebrew word it can refer to both calling someone something and calling out to someone. Here we can see the dialogical distinction between speaking about and speaking to. The NKJV translation, like most other translations, renders the event as an act of calling someone something, as indicated by the “what(ever).” Buber and Rosenzweig, however, in their German translation of the Hebrew Bible, chose to translate the relevant phrase as *how he would call out to them (wie er ihnen rufe)*. The choice is then between *what* and *how*, where the latter option is more open to a dialogical reading, where Adam calls out to the animals and thereby names them.

We can assume that the Biblical story about the naming of the animals is about how the animals received their common names, e.g., how the ox came to be called “ox,” the dove “dove,” etc. On the Buber–Rosenzweig reading, these common names may have originated from an original speech act of calling out to the animals using these names. They are given names, names given by Adam. By contrast, for us, the names of animals and plants often do not connect us to them in a meaningful or personally significant way. Yoon (2009) has described the history of the different ways in which we have named and classified nature. One of her central claims is that while folk taxonomies show many similarities across different cultures (Yoon, 2009, 144–145 and 288–289), the scientific classification of nature has removed us ever more from these folk taxonomies based on how we experience our environment (Yoon uses the originally German term *Umwelt* as a central notion, p. 15). This points to the more general idea that as science progresses, it will increasingly lose its connection to our lived experience.⁷ In order to re-establish our relationship with nature we may do well to think about names which relate us to the entities of nature we name and how we experience them and connect to them.

If we take dialogical philosophy seriously in its distinction between the word as an open spiritual vehicle and the closed determined conceptual term, we might conclude that the dialogue between humans and nature may actually be more in line with dialogical thinking than the dialogue between humans and other humans. Human dialogue usually involves a propositional content, the information that is exchanged. Much of our theorizing about language deals precisely with the informational content that is exchanged. By contrast, as described above dialogical philosophy does not focus on this informational content, but on the space of the between that connects speaker and

⁷ Feyerabend (1993, 70–73) made a similar point with respect to Galileo and the development of Copernican astronomy.

hearer, on address and relationship. Human communication with nature will often involve less informational content when compared to interhuman communication. We may ask the stars to praise God, ask the wind to be silent, talk lovingly to our pets or bless the salt. But the information actually exchanged in these communicative acts will often not approach the complexity of what can be involved in human communication and can never exceed it, simply because we do not share the same biology nor the same language. Hence, the relational aspect of communication, the address, by establishing a connection, is much more central and visible in human-nature communication than in interhuman communication. Put differently, the meaning of the word addressed to plants, animals and creation is even more open than the word addressed to a human hearer who shares my language. Buber may have seen this as a shortfall in human-nature dialogues. But we can also see it as an advantage, an opportunity for that which is essential in any dialogue to come out even more clearly.

5. CONCLUSIONS

How to address our ecological crisis and the deterioration of nature? Even the increasing occurrence of natural disasters like floodings, storms and forest fires do not seem to suffice for many people to incite them to action. One of the reasons for this may have to do with the fact that in contrast to other problems like war, homelessness and poverty, there seems to be no *You* that confronts us in nature. If there is some truth to this analysis, it may be worthwhile to explore ways of speaking and relating to nature as a *You*. This is what the dialogical philosophy of Buber, Rosenstock-Huessy and Ebner allows us to do, and we saw how certain Biblical texts can support us in this dialogical approach.

While the dialogical thinkers themselves were hesitant about our ability to enter into a full *I-You* relationality with nature, we saw that Ebner's idea about the deep gap between us and animals and plants

was too pessimistic. As Buber already pointed out, we humans can share a relational *Between* with nature as well. This relational *Between* is brought about by speech, by the word that is open in what it means and what it does between speaker and hearer. Human-animal and even more so human-plant communication is in this sense even more underdetermined than interhuman communication, because it is not clear what and how much information is actually exchanged in these dialogues with nature. Still, we can address nature with the human word, as exemplified in the Biblical passages mentioned. And what animals direct at us (sounds, glances, odors, etc.) may not be communication with propositional content that we can identify, but it is often addressed to us as a *You*. And if the truth of an utterance lies in its not missing the *You*, as Ebner says, then animals also have the truth of the word.

Buber already pointed to the fact that our dialogues and our I-You relations with nature are different from those with other human beings. We can make further distinctions between different kinds of animals, between animals and plants, and between plants and non-living creatures like wind, salt and water within nature itself. There is no need to label these different *I-You* relationalities as better or worse. It may be more useful to simply see them as different forms that *I-You* relationalities can take. In any case, it goes to show that the reach of the word is actually wider than even some of the dialogical philosophers may have thought. As illustrated in Biblical texts, we can say *You* to nature, and what this means and why it is essential is something that dialogical philosophy can help us understand.

BIBLIOGRAPHY

- Akers, M. (Director). (2012). *Marina Abramovic: The Artist is Present* [Film]. Music Box Films.
- Buber, M. (1962). *Werke – Erster Band: Schriften zur Philosophie*. Kösel-Verlag.
- Buber, M. (1973). *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Band II: 1918–1938*. Verlag Lambert Schneider.
- Buber, M. (2003). *Martin Buber Werkausgabe. Band 6: Sprachphilosophische Schriften*. Gütersloher Verlagshaus.
- Buber, M. (2019). *Martin Buber Werkausgabe. Band 4: Schriften über das dialogische Prinzip*. Gütersloher Verlagshaus.
- Conradie, E. (2006). *Christianity and Ecological Theology: Resources for further research*. SUN Press.
- Ebner, F. (1963). *Schriften – Erster Band*. Kösel-Verlag.
- Feyerabend, P. (1993). *Against Method*. Verso.
- Friedman, M. (1954). Martin Buber's theory of knowledge. *The Review of Metaphysics*, 8(2), 264-280.
- Friskics, S. (2001). Dialogical Relations with Nature. *Environmental Ethics*, 23, 391-410.
- Levinas, E. (1967). Martin Buber and the theory of knowledge. In P. Schlipp, M. Friedman (eds.), *The Philosophy of Martin Buber* (133-150). Open Court.
- Meijer, E. (2020). *Animal Languages*. MIT Press.
- Mustill, T. (2022). *How to Speak Whale*. William Collins.
- Rosenstock-Huessy, E. (1950). *Der Atem des Geistes*. Verlag der Frankfurter Hefte.
- Rosenstock-Huessy, E. (1963). *Die Sprache des Menschengeschlechts – Erster Band*. Lambert Schneider.
- Rosenstock-Huessy, E. (1964). *Die Sprache des Menschengeschlechts – Zweiter Band*. Lambert Schneider.
- Rosenstock-Huessy, E. (1981). *The Origin of Speech*. Argo Books.
- Rosenstock-Huessy, E. (2012). *Die Kopernikanische Wende in der Sprachphilosophie*. Verlag Karl Alber.
- Salwa, M. (2020). Dialogue with Nature and the Ecological Imperative. *Eidos*, 4(4), 123-135.
- Tallmadge, J. (1981). Saying You to the Land. *Environmental Ethics*, 3, 351-363.
- Taylor, B. (2010). *Dark green religion: nature spirituality and the planetary future*. University of California Press.
- Voorsluijs, B. (1988). *Taal en relationaliteit: over de scheppende en verbindende kracht van taal volgens Eugen Rosenstock-Huessy*. J.H. Kok.

- Wasserman, E., Zentall, T. (eds.). (2012). *The Oxford Handbook of Comparative Cognition*. (2nd edition). Oxford University Press.
- White, L. (1967). The historical roots of our ecological crisis. *Science*, 155(3767), 1203-1207.
- Yoon, C. (2009). *Naming Nature: The Clash between Instinct and Science*. W.W. Norton & Company.

MARC PAULY

Rijksuniversiteit Groningen

(University of Groningen, Netherlands)

<https://orcid.org/0000-0001-6289-9929>

m.pauly@rug.nl

DOI 10.21697/spch.2025.61.A.15

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 International License. (CC BY-ND 4.0).

Received: 19/06/2025. Reviewed: 21/10/2025. Accepted: 30/11/2025.



MARK HARRIS

CHRIST AND THE QUANTUM: FUNDAMENTALS OF THEOLOGY OF SCIENCE

Abstract. In light of recent scholarly dissatisfaction with ‘science and religion’ as the preferred nomenclature for an international research discipline, I explore the terminology of ‘theology of science’ as a way of clarifying the problems and aims. I engage with other recent proposals for theology of science, especially with their Christological interests. I suggest that theology of science explores what it means to hold Christ the Logos as fundamental to natural philosophy. In this light, I discuss the physical worldview of ‘quantum fundamentalism,’ and I examine realist quantum interpretations to see how theology of science might adjudicate between them. I conclude by addressing the question, ‘What was God thinking when he created the quantum world?’

Keywords: science and religion; theology of science; quantum fundamentalism; quantum religion; Christology; Copenhagen interpretation; quantum interpretations

1. Introduction. 2. The impasse of science and religion. 3. Theology of science. 4. Christological fundamentalism. 5. Quantum fundamentalism. 6. Quantum religion. 7. Conclusion: quantum fundamentalism as Christological fundamentalism.

1. INTRODUCTION

Since around the late 2010s the science-and-religion field has found itself in an impasse as scholars disagree over its customary nomenclature. The point of disagreement concerns whether a suitable identifier can be found to neutralise the anachronism and essentialism inherent in the ‘science and religion’ terminology. ‘Science-engaged theology’ has gained particular attention as an alternative, but some (including myself; Harris, 2024a) favour ‘theology of science.’ This present paper engages with recent discussions concerning the scope of theology of science and examines what may be called ‘fundamental’ commitments in the area. These commitments are two-fold: theological (concerning the role of Christology in creation theology)

and scientific (concerning the role of quantum physics in the natural sciences). Exposing the fundamentals allows me to raise a penetrating question to which theology of science is particularly suited: ‘What was God thinking when he created the quantum world?’

In this paper, I begin with an overview of the current impasse in science and religion (section 2), and of the theology of science proposal (section 3), before I discuss (section 4) the implications for theology of science when the creative activity of the divine Logos is affirmed as axiomatic. In sections 5 and 6 I present a case study, that of ‘quantum fundamentalism’ (Harris, 2024b). By taking the incarnate Son as the fundamental ground of a realist natural philosophy (section 7), I suggest that theology of science can make progress on the problem of the underdetermination of quantum interpretation. In this light, I examine the realist quantum interpretations and suggest that pilot-wave theory (the de Broglie-Bohm interpretation) is of particular Christological interest. This move allows me to circle back to the question of God’s intentions in creating the quantum world.

2. THE IMPASSE OF SCIENCE AND RELIGION

What is in a name? A very great deal when it comes to a scholarly discipline. How does a new disciplinary identity arise among like-minded scholars, and, once those scholars have agreed that such a new discipline has arisen, how does one secure its boundaries when, almost by definition, scholarly research is constantly changing? The name of the discipline – its identifier – can do a useful job of work here, providing a measure of stability and unity to its practitioners as the discipline evolves. For mature disciplines, we often find that the discipline goes by the same name as its core epistemology. Atmospheric physics, biochemistry, political science, and literary criticism are all examples of disciplinary identifiers which refer directly to the body of knowledge of interest, and which give some indication of how that knowledge is to be treated. In such cases, the disciplinary

identifier remains stable for many decades, even though the research questions continue to evolve therein. And while researchers in these areas might often focus on interdisciplinary questions with experts from other disciplines, yet the researchers' primary identifier captures a great deal about their professional training, and their particular epistemic interests.

But what do we do when a field of enquiry arises that is focused on the *border* between two quite different epistemologies, especially when we find that this border is no such thing, but is more in the nature of a contested territory with fluid boundaries of its own, and with a very uncertain topography and ownership to boot? What do we call this contested territory, and how do the scholars who are interested in it identify themselves? Does the name make a difference, if the entire area is so fluid and uncertain? Yes, the name makes a significant difference, I suggest.

I am, of course, thinking of the 'science and religion' research area, and its variants such as 'theology and science,' all of which refer to much the same thing, namely study of the relationship between the empirical sciences and religious belief. For we now find that the name – 'science and religion,' and its variants – is by no means a mere convenience, nor is it cosmetic; instead, the name has a bite, influencing the kinds of research question tackled by scholars. In short, the disciplinary identifier influences the epistemology.

There has been recognisable scholarly activity in 'science and religion' since at least the time of the Darwin debates of the mid- to late-nineteenth century, but the modern scholarly area tends to draw its point of origin from Ian Barbour. In his early work, Barbour (1966) set out our field of enquiry as effectively residing in the problem of how to relate the two epistemologies represented by philosophy of science and modern theology. In such terms he began to formulate a distinctive science-and-religion methodology where scientific and religious forms of reference could be compared and contrasted, notably by means of his key concept of 'critical realism,'

which is still in widespread use today. This distinctive methodology became most clearly crystallised in Barbour's four typologies of conflict, independence, dialogue and integration. These typologies have been extended, refined and critiqued by other scholars, and in innumerable ways.

For, in spite of the widespread agreement among contemporary science-and-religion scholars that Barbour did so much to define our field of enquiry, yet we continue to disagree about the meaning and utility of his distinctive science-and-religion methodology, and no consensus has emerged, nor a replacement methodology. The disagreements have become so wide-ranging and so fundamental that some prominent figures have begun to argue that it is time we revise (or even abandon) the terminology of 'science and religion' altogether.

The basic problem arises from the infamous thesis of conflict between science and religion which Barbour and later scholars have done so much to counter. We are now all too aware of how significant that conflict thesis has been for forging our self-identity as scholars of science and religion. But since that conflict thesis has been so thoroughly dismantled, we find ourselves asking whether there is any further need for a scholarly discipline called 'science and religion.' More to the point, we find ourselves asking whether, by continuing to use the name 'science and religion' to refer to our activities and interests, we are not resurrecting the conflict thesis all over again. Such is the argument that has been gathering momentum in science-and-religion circles since Peter Harrison's book of 2015, *Territories of Science and Religion*, and which came to a head in the 'After Science and Religion' movement led by Peter Harrison, John Milbank and Paul Tyson (Harrison, Milbank, 2022). This movement argues that, since we are in a new phase – after the flaws of the conflict thesis have been exposed – we need to abandon the 'science and religion' terminology that accompanied it, along with notions of 'dialogue,' which were no such thing in reality, goes the argument (Harrison, Tyson, 2022).

3. THEOLOGY OF SCIENCE

Some voices argue that the old terminology of science and religion should not be abandoned (Reeves, 2023), but many theologians working in science and religion have been keen to explore new terminologies, especially ‘Science-Engaged Theology’ (Leidenhag, 2024). At the same time, ‘theology of science’ has been proposed as an alternative (McLeish, 2018; Harris, 2024a), and one which offers useful parallels with other long-established elements of science and religion, most obviously philosophy of science, history of science and philosophy of religion. But in fact, the great Polish philosopher and physicist, Michał Heller, had proposed ‘theology of science’ as one such identifier many years ago (Heller, 1996).

The methodology of theology of science has not settled, however, and this is quite deliberate in my own construal. Just as philosophy of science, history of science and philosophy of religion capture a wide variety of interests and approaches while still being fundamentally philosophical or historical, so, I suggest, theology of science should capture a wide variety of theological interests and approaches to the empirical sciences. Accordingly, I am not concerned to limit theology of science – as a disciplinary identifier – to a particular confession or orthodoxy, nor to specify how it should relate to the sciences.

Hence, I suggest that theology of science need not be exclusively Christian, but could stand for analytic religious thought from other confessions and traditions. But just as the science-and-religion area has been dominated by Christian thought, so is current scholarship in theology of science, although the outlook on the sciences is not uniform. Paul Tyson’s theology of science (2022), on the one hand, is reactionary, hoping to re-gain something of the cultural authority that theology has steadily lost to the sciences, while other recent studies are more constructive in relation to the sciences, inspired by Heller’s original vision (Oleksowicz, 2020; Sierotowicz, 2023; Marcacci,

Oleksowicz, 2023; Sierotowicz, 2024; Rodzeń, Polak, 2025). I regard my own approach to theology of science as falling into this latter group. A striking point of consensus has emerged from these latter studies, a specifically Christian and fundamental point. That point I am calling ‘Christological fundamentalism.’

4. CHRISTOLOGICAL FUNDAMENTALISM

The Heller-inspired studies follow his lead in emphasising the rationality and intelligibility of the physical world, features of that world which are *discerned* by the sciences, but which are *explained* by theology of science as hallmarks of the Creator (Oleksowicz, 2020, 758-759; Sierotowicz, 2023, 216-217; Rodzeń, Polak, 2025, 3). Having said that, there are subtle differences in how these studies understand rationality and intelligibility,¹ so I will offer my own view.

In the context of the natural sciences, I will understand rationality to refer to a self-consistent system of reason that we use to interpret our experiences, a scientific theory in other words. And I will understand intelligibility to refer to the conviction that the world itself may be understandable in such terms, the belief that a good scientific theory might provide useful knowledge of the physical world. Notice that intelligibility is value-laden. As Henk De Regt (2020, 40) points out, intelligibility is not an intrinsic property of a scientific theory, but a measure of the degree of confidence placed in it by a group of scientists. Intelligibility is contextual and relational. For example, the Aristotelian geocentric cosmology is a rational system, and was fully intelligible before the Copernican revolution.

¹ For instance, Heller (in Sierotowicz, 2023, 216) is quoted as explaining that rationality is a property of the world (by which it can be studied rationally), while Marcacci and Oleksowicz (2023, 12) believe that rationality changes with scientific theory change. This latter view accords with my own.

But as Copernicanism took hold, the Aristotelian cosmology lost its intelligibility, and its rationality became obsolete in scientific terms.

Theology of science establishes why the natural sciences are correct to apply rationality and intelligibility to the physical world. The sciences make many observations consistent with the rationality and intelligibility of the world, but the sciences cannot do otherwise, since they *must* assume the world to be rational and intelligible merely to make their observations in the first place. Therefore, it is an inherent circularity in the scientific method that the rationality and intelligibility of the physical world cannot be established in scientific terms. If we wish to know why the world appears rational and intelligible to us we need another starting point, a *theological* starting point, if not a *theistic* starting point. The early modern scientists – Isaac Newton notably – were convinced that the rationality and intelligibility of the universe reflected the nature of its Creator. Heller himself put it beautifully (1988, 148): “The world is a realization of the rational plan of the Creator; and there is no other way of unravelling the structure of the world except through rational attempts to decipher God’s plan.” Or, as Marcacci and Oleksowicz (2023, 15) point out in their much more recent theology of science, “the world’s intelligibility is a gift given by the Creator to humanity.”

The Heller-inspired studies of theology of science are united in this conviction: that the created world is rational and intelligible because it flows from the Creator. The intelligibility of the world is a particular kind of gift. It is a faithful and faith-enriching gift which nevertheless requires faith for it to be grasped as gift.

At this point, the particularity of the gift becomes apparent, since in Christian thought the gift is mediated by God’s Son, who, as the incarnate Christ, is himself God’s gift to the world (John 3:16). And since the Son has played a role in the creation of the world from the beginning (as the divine Logos of John 1:1-3), he is of particular

interest in theology of science.² As Heller (1988, 149) has pointed out, the Logos is the foundation for the rationality and intelligibility of the cosmos. And indeed, this Christological consensus among the Heller-inspired studies – what I refer to here as ‘Christological fundamentalism’ – is my own starting point in this paper. What has not received as much attention though, are the implications for theology of science of the incarnation of the divine Logos as the human Jesus of Nazareth.

Thankfully, the groundwork was established some time ago, by the Lutheran physicist-theologian, George Murphy. Starting from the cosmic Christology that we have inherited from our scriptural traditions, Murphy points out (1994, 108; 2003, 107) that the divine Logos is not only active in the creation and sustenance of our universe, but he is the source of all possible patterns for all possible universes. And when we consider the incarnation of the Logos, we can see that he must embody the particular physical pattern of this particular universe. Jesus the incarnate Christ embodies our fundamental laws of nature (Murphy, 1994, 110; cf. Heller, 1988, 149). Murphy’s interest, like mine, is in the theological dimensions of modern physics: what is the fundamental underneath fundamental physics, that towards which its efforts are (implicitly) directed? It can only be Christ the incarnate Logos. And Murphy argues that cosmic Christology has a direct scientific parallel, namely the intriguing observation that the evolution of our universe appears finely tuned for life and complexity: the anthropic principle. God may appear absent to our modern, secular worldview (Murphy, 1994, 111); at best, we might say that the divine activity is concealed in natural processes, but

2 But it is important to stress that theology of science is equally concerned with the creative activity of the Holy Spirit. After all, the Spirit and Son are the two hands of the Father working in creation (in Irenaeus’ memorable image). Likewise, the Spirit, with Christ in his saving death and resurrection, works God’s transforming grace among his creatures. In the fulness of time, therefore, theology of science should develop pneumatological concerns to match its current Christological emphasis.

the anthropic principle of finely tuned physical laws and constants has an inescapable theological parallel, “in the belief that the purpose of the universe is the incarnate Logos.”³

A similar emphasis arises in the idea of deep incarnation. While deep incarnation has become a popular Christological device for addressing ecological concerns and the problem of evolutionary suffering (Edwards, 2019, 1), it also reminds us that the incarnation of Christ has implications for the entire physical cosmos. As one of deep incarnation’s foremost proponents, Niels Henrik Gregersen (2013, 375-376), puts it, the incarnate Logos shares the conditions of physical existence, including those described by our most fundamental theories: “From the perspective of deep incarnation, Christ is creatively present at the bottom of the universe, including the strange yet fundamental aspects of physical creation: the intricacies of the indefinitely small and entangled quantum world that forever seems to defy our finite conceptual comprehension.”

Gregersen’s language is evocative of what I am calling ‘Christological fundamentalism:’ by holding the incarnate Christ as a fundamental principle, theology of science may provide meaning and purpose for our best physical theories of the fundamental structures of the cosmos, including those of the ‘quantum world.’ In fact, I propose that the cosmos is intelligible in terms of such theories (even if they might ‘defy our finite conceptual comprehension’) precisely because they are embodied in the incarnate Logos.

But what are those fundamental physical structures? Gregersen’s reference to the ‘quantum world’ provides the clue for a way forward. In the rest of this paper I explore the relevance of theology of science for that body of theory which many physical scientists believe to be the most fundamental we possess, quantum theory.

3 Teilhard de Chardin’s celebrated idea of Christ as the Omega Point offers a biological parallel.

5. QUANTUM FUNDAMENTALISM⁴

Modern quantum theory enshrines Quantum Mechanics (QM), the mathematical formalism which emerged in the 1920s and 30s in response to new breakthroughs in probing the quantum world. QM continues to be central in quantum science and technology today, and is thereby at the heart of a broad conceptual framework which underpins all natural science. The quantum framework informs our understanding of how matter on the molecular, atomic and sub-atomic scales behaves, while on the macroscopic (human) scale it explains many basic properties of our everyday world and beyond. It is tempting to conclude that QM is at the foundation of physical reality. But a troubling question remains: why is QM so notoriously difficult to interpret?

Everyone knows that QM makes bizarre predictions. Everyday human beliefs – such as that time flows, that there is a difference between cause and effect, between subject and object, that a physical object has properties independently of whether we are watching it – are cast into doubt by QM. Not for nothing is QM widely perceived to be weird, mysterious and counterintuitive.

By the same token, exacting experimental tests invariably confirm the quantum picture; it has never (yet) been proven wrong. As a result, many physicists believe physical reality to be fundamentally quantum, a viewpoint that has come to be known as ‘quantum fundamentalism.’ Here, everything in the universe is thoroughly quantum, and in principle everything can be described scientifically in such terms.

But despite its widespread acceptance in the physical sciences, quantum fundamentalism can say very little for certain about the physical ontology of our physical world. The empirical science may be astonishingly successful, but it is consistent with a wide variety

⁴ I have given a fuller account of ‘quantum fundamentalism’ and its theological implications in Harris (2024b); this section summarises.

of conceptual (metaphysical) interpretations. There are, as a result, many possible quantum ontologies. As quantum fundamentalists we might assume that one of these ontologies is correct, but we do not know which, nor how to judge between them *on scientific grounds*. What is worse, the candidate ontologies contradict and conflict with each other. Many physicists adhere to a form of the Copenhagen interpretation, which is *antirealist* insofar as it emphasises the observer's role in constructing reality. But equally there are fully *realist* interpretations which are equally compatible with the empirical science. Hugh Everett's 'Many Worlds Interpretation' is one such realist interpretation, and it offers an ontology which is totally inconsistent with the Copenhagen view. In Many Worlds, the observer exists in a fully-determined quantum world, but there are simultaneously other quantum worlds which contain the same observer making different observations.

How do we decide between these and other interpretations, if the science cannot help us? Philosophy and theology can make a crucial difference here, as the phenomenon of 'quantum religion' illustrates.

6. QUANTUM RELIGION

Quantum fundamentalism has been a great inspiration to religious thinkers and mystics. Christian theologians have explored it with great ingenuity, finding that the characteristic quantum features of indeterminacy, complementarity and entanglement provide attractive modern analogies for ancient theological enigmas, especially for God's providential relationship with the natural world, and for the ontologies of Christ and of God the Holy Trinity.

Many other religious thinkers – especially those with interests in Hinduism, Buddhism, Confucianism and Daoism – have co-opted quantum physics to support their worldviews, often developing a synthetic 'quantum mysticism' in the process. Similarly, quantum

mysticism has been popular in New Age spirituality, which has in turn inspired developments in contemporary business, lifestyle and coaching practices, not to mention alternative medicine.

It is convenient to gather up these spiritual and theological interpretations of QM into a single movement – ‘quantum religion’⁵ – because, in spite of their diversity, they are all joined by a concern to emphasise the importance of personal mind (or Mind) over impersonal matter. It does not matter that mainstream scientists frequently denounce these interpretations as pseudoscientific: for many enthusiasts of quantum religion, the science appears to be offering an imprimatur for the primacy of subjective conscious experience.

Such is clear from the dominance of the Copenhagen interpretation in quantum religion. In Christian thought, the Copenhagen emphasis on quantum indeterminism is frequently invoked against the determinism of classical physics as evidence that the universe is open to personal, mental and divine causal influences. This argument is by no means watertight (Harris, 2023), but my point in rehearsing it is to illustrate how theological preferences can adjudicate between the different quantum interpretations. Here, the Copenhagen interpretation is favoured by the theology, so that free personal agency may be affirmed over rigid determinism.

Similarly, religious thinkers who adhere to an idealist view of reality – where mind (and Mind) are pre-eminent in determining reality – also tend to align with the Copenhagen interpretation. Its emphasis on the observer’s role in determining reality allows such thinkers to argue that *mind* is the decisive factor in the determination of *matter*. Some notable physicists in the early decades of QM adhered to such views. Arthur Eddington (1929, 276–282), for instance, claimed that the basic constitution of the universe is ‘Mind-stuff,’ while Eugene

5 And here I thank my Oxford colleagues, Pete Jordan, Shaun Henson, and Emily Qureshi-Hurst, for discussions which led to the terminology and shape of ‘quantum religion’ as a phenomenon.

Wigner (1967) famously claimed that the observer's consciousness is decisive in the appearance of 'reality' in a quantum measurement. And although idealist readings of QM have never been widespread in physics, they are not entirely absent even today (e.g. Stapp, 2011), and they retain sizeable support in quantum religion.

But against these idealist and religious forms of the Copenhagen interpretation stand alternative interpretations of QM which are equally compatible with the empirical science, some of which are resolutely realist. Realist interpretations tend to be popular among philosophers working in the quantum foundations field, but they work with ontologies that conflict strongly with the everyday world of human experience and so have gained little traction in wider culture, nor in quantum religion. Antirealist interpretations, on the other hand, do not present such stark challenges and are more straightforward to grasp on a human level, especially for those religious believers who are predisposed to uphold the pre-eminence of mind and consciousness. The result is that quantum religion tends to favour antirealist over realist interpretations of QM. But what about theology of science? Does it provide further support for the antirealism of quantum religion? I suggest that it does not.

7. CONCLUSION: QUANTUM FUNDAMENTALISM AS CHRISTOLOGICAL FUNDAMENTALISM

My thesis statement in this paper is that, if the physical sciences discern the creative activity of the divine and incarnate Logos then quantum fundamentalism is a form of, and is made possible by, Christological fundamentalism.

This thesis statement might not appear to be very promising at first sight. After all, we have been discussing the rationality and intelligibility of the physical world. And QM remains just as strange – just as unintelligible in common sense terms – as when it was discovered a century ago. “Nobody understands quantum mechanics” claimed

Richard Feynman. The quantum world might be fully rational within the context of the quantum formalism, but this does not necessitate its intelligibility when seen from our everyday human experience. Therefore, QM forces us to consider carefully what we mean when we invoke the intelligibility of nature. Quantum intelligibility is by no means the same as our everyday common sense intelligibility. QM works unerringly well in the quantum world, but when we take one of the realist quantum interpretations and scale its ontology up to the macroscopic human world we are faced with considerable conceptual challenges.⁶ Not for nothing do the practitioners of quantum religion prefer antirealist interpretations such as Copenhagen, since its ontological commitments are so sparse compared to the realist alternatives.

But in spite of these conceptual challenges to intelligibility, I suggest that quantum fundamentalism may be rendered intelligible by theology of science. Remember that the theological basis to rationality and intelligibility resides in statements about the creative activity of the Logos: what I referred to earlier as Christological fundamentalism. We can make four further claims about the relationship between quantum fundamentalism and Christological fundamentalism.

First, insofar as quantum fundamentalism is a claim about the fundamental structure of the cosmos it is implicitly reliant on Christological fundamentalism. In the context of scientific fundamentals, theology of science becomes a Christian natural philosophy.

Second, Murphy's version of Christological fundamentalism explained that the pre-incarnate Logos is the source of all possible patterns for all possible universes. In which case, the divine Logos is the source of all quantum interpretations, whether they are anti-realist or realist.

⁶ The mechanism of decoherence is often invoked to deal pragmatically with the micro-to-macro-transition, but even here the conceptual challenges remain.

Third, Christological fundamentalism favours an aspiration towards realism in QM. As Oleksowicz (2020, 758) points out, the created world is God's work, not ours, and for this reason science-engaged theologians (theologians of science, in my parlance) are interested in realism. We might expand Oleksowicz's brief remark in the following way. The created world reflects God's wisdom and goodness entirely and at every level: the world is *real* on its own terms, as a creature of God. There is no possibility that this reality might be determined by a human observer, still less created by such a one. Therefore, in theology of science we are committed to a realist view of what God has made, including in scientific theory (even though we know that scientific theories are always partial and provisional). Theology of science teaches us that the physical world is intelligible as God's gift, and that therefore we can be confident that our best scientific theories are our best conceptions of physical reality. Antirealism in quantum interpretation, on the other hand, shies away from such a claim, not least because it invests the observer with a crucial role in determining reality. But if the created world is the product of God's love and creative insight – if it is God's work alone, and the observer has no part to play in its determination – then I suggest that we should accept the creation in gratitude as theological and scientific realists, in whatever challenging ontology it comes to us. Therefore, Christological fundamentalism commits us to an aspirational realism, which means that we should prioritise realism over antirealism in quantum interpretation.

And fourth, the incarnate Christ – Jesus of Nazareth – embodies the pattern of our own particular universe. In other words, the incarnation of Christ operates as a benchmark for adjudicating between the realist quantum interpretations. Admittedly, it is possible to aspire to 'the spirit of quantum realism' without committing to the challenging ontology of any one realist quantum interpretation (Egg, 2022, 20), but I suggest that we take this current thought experiment in theology of science further and ask which of the realist

interpretations might resonate most strongly with Christological fundamentalism.

There are three main kinds of realist quantum interpretation. Let us take Everett's interpretation first, popularly known as the Many Worlds interpretation. Here, all of reality is represented by the universal wavefunction, and it is continually branching with no collapses. Insofar as each of us is represented within the universal wavefunction we are repeatedly branching into different versions of ourselves at every moment, and each of these versions follows a different future as the wavefunction continues to evolve without collapse. Equally, there are many versions of Christ too, some undergoing crucifixion, we might suppose, others not. If so, the Everett interpretation flatly contradicts the uniqueness of the incarnation and of the Christ event. Another way of putting this is to say that the scandal of particularity is less a scandal for theology of science to resolve,⁷ and more a foundational principle that weighs against the Many Worlds interpretation. We cannot affirm the particularity of Jesus of Nazareth if all possible Christs have lived. Christological fundamentalism therefore counts against the Many Worlds Interpretation.

The second kind of realist quantum interpretation is objective-collapse theory.⁸ Here, a hypothetical mechanism is introduced which causes the wavefunction to collapse randomly of itself, without Copenhagen's requirement of an external observer to trigger the process; the mechanism thus attempts to resolve the infamous measurement problem while it also avoids Everett's perpetually-branching histories. However, other conceptual problems remain (or are exacerbated), since we must reckon with the primacy of the wavefunction – what kind of object it is or represents – and how it relates to our own

7 The scandal of particularity is, traditionally, the theological question of why the universal and eternal Logos became incarnate in this one human being in one place and time, and thereby achieved the salvation of all, in all places and times.

8 Also known as spontaneous-collapse, or dynamic-collapse theory, or often just 'GRW' (after a well-known version formulated by Ghirardi, Rimini and Weber).

ontology. Taken literally, objective-collapse theory indicates that our familiar three-dimensional existence is not fundamental, but is a projection of the deeper, higher-dimensional reality of the wavefunction. Moreover, the ubiquitous randomness that is built into the wavefunction in this theory raises further ontological questions that go beyond Copenhagen indeterminism. Admittedly, the objective-collapse interpretation introduces fewer problems for Christological fundamentalism than does Everett, but it does not introduce any theological opportunities either.

Not so with the third interpretation – pilot-wave theory⁹ – which is potentially generative for Christological fundamentalism. In pilot-wave theory every quantum particle in the universe follows a well-defined trajectory determined by the ‘guidance equation’, which is itself influenced by the motion of all particles in existence. The interpretation is therefore highly non-local, but also fully *deterministic*. This latter feature has tended to deter theologians, who have almost universally favoured Copenhagen *indeterminism* instead. My own belief is that the determinism of pilot-wave theory is less of a problem for theology of science than might be supposed, but that is beyond the scope of this paper. The main theological opportunity that I want to draw from pilot-wave theory is its pervasive non-locality, which inspired David Bohm (1980) to propose a universal holistic ontology dubbed the ‘implicate order.’ My point is that a holism (or, at least, a deep universal interconnectivity) is implicit in the doctrine of the cosmic Christ (Bauckham, 2010, 157-158), and is explicit in Deep Incarnation (Simmons, 2021, 357). Whether such deep Christological interconnectivity can be explored in meaningful physical terms such as pilot-wave theory, or whether it should be affirmed along strictly ‘spiritual’ lines alone (whatever we might understand that to mean) is a moot question. At any rate, articulating the mystery

9 This is a kind of ‘hidden-variable’ theory which is also often referred to as the de Broglie-Bohm interpretation, after its originators.

of Christ's incarnation in its cosmic context requires us to examine potential physical links between the incarnate Logos and all created entities, including quantum entities. By the same token, Christological considerations allow theology of science to adjudicate between the empirically-indistinguishable quantum interpretations. I suggest that pilot-wave theory is particularly promising in this regard, and I offer it here as a possible option for future Christological work in theology of science.

Let me finish by circling back to my earlier question: What was God thinking when he created the quantum world? We now have an answer: God was thinking of his Son. For Christ is not only the saviour of humankind: as the divine Logos he is also the source and the ground of all matter, of all particles and fields (if Christological fundamentalism and quantum fundamentalism are to be believed). It is Christ who binds all together; our universe is holistic and interconnected in precisely this Christological sense, if no other.

BIBLIOGRAPHY

- Barbour, I. (1966). *Issues in Science and Religion*. SCM.
- Bauckham, R. (2010). *Bible and Ecology: Rediscovering the Community of Creation*. Darton, Longman and Todd.
- Bohm, D. (1980). *Wholeness and the Implicate Order*. Routledge.
- De Regt, H. (2020). *Understanding Scientific Understanding*. Oxford University Press.
- Eddington, A.S. (1929). *The Nature of the Physical World*. Cambridge University Press.
- Edwards, D. (2019). *Deep Incarnation: God's Redemptive Suffering with Creatures*. Orbis.
- Egg, M. (2022). *Quantum Fundamentalism vs. Scientific Realism*. In V. Allori (ed.), *Quantum Mechanics and Fundamentality: Naturalizing Quantum Theory between Scientific Realism and Ontological Indeterminacy* (19-32). Springer.
- Gregersen, N.H. (2013). Cur deus caro: Jesus and the Cosmos Story. *Theology and Science*, 11(4), 370-393.

- Harris, M. (2023). Quantum Theology Beyond Copenhagen: Taking Fundamentalism Literally. *Zygon*, 58(1), 183-202.
- Harris, M. (2024a). *A Scientist-Theologian's Perspective on Science-Engaged Theology: The Case for 'Theology of Science' as a Disciplinary Identity*. In M. Harris (ed.), *God and the Book of Nature: Experiments in Theology of Science* (13-39). Routledge.
- Harris, M. (2024b). Quantum Fundamentalism and Theological Liberty. *Zygon*, 59(3), 593-608.
- Harrison, P., Milbank, J. (eds.). (2022). *After Science and Religion: Fresh Perspectives from Philosophy and Theology*. Cambridge University Press.
- Harrison, P., Tyson, P. (eds.). (2022). *New Directions in Theology and Science: Beyond Dialogue*. Routledge.
- Heller, M. (1988). *Scientific Rationality and Christian Logos*. In R.J. Russell, W.R. Stoeger and G.V. Coyne (eds.), *Physics, Philosophy, and Theology: A Common Quest for Understanding* (141-150). Vatican Observatory.
- Heller, M. (1996). *The New Physics and New Theology*. Vatican Observatory Publications.
- Leidenhag, J. (2024). *Science-Engaged Theology*. In B.N. Wolfe, et al. (eds.), *St Andrews Encyclopaedia of Theology*. <https://www.saet.ac.uk/Christianity/ScienceEngagedTheology>.
- Marcacci, F., Oleksowicz, M. (2023). The World as a Gift: Scientific Change and Intelligibility for a Theology of Science. *Religions*, 14, 572. <https://doi.org/10.3390/rel14050572>.
- McLeish, T. (2018). *The Science-and-Religion Delusion: Towards a Theology of Science*. In A.B. Torrance, T.H. McCall (eds.), *Knowing Creation: Perspectives from Theology, Philosophy, and Science* (305-325). Zondervan.
- Murphy, G.L. (1994). Cosmology and Christology. *Science and Christian Belief*, 6(2), 101-111.
- Murphy, G.L. (2003). *The Cosmos in the Light of the Cross*. Trinity Press International.
- Oleksowicz, M. (2020). Do we need a theology of science? *Cauriensia*, 15, 755-770.
- Reeves, J.A. (2023). A Defense of Science and Religion: Reflections on Peter Harrison's 'After Science and Religion' Project. *Zygon*, 58(1), 79-97.
- Rodzeń, J., Polak, P. (2025). Contemporary Theologies of Science in the Light of Bonaventure's *De Reductione Artium ad Theologiam*. *Religions*, 16, 368. <https://doi.org/10.3390/rel16030368>.
- Sierotowicz, T. (2023). Theology of science: Its collocation and critical role for understanding of limits of theological and scientific investigations. *Philosophical Problems in Science (Zagadnienia Filozoficzne w Nauce)*, 75, 211-231.

- Sierotowicz, T. (2024). Theology of Science as an Intertextual Reading: The Bible, the Book of Nature, and Narrative Paradigm. *Religions*, 15, 293. <https://doi.org/10.3390/rel15030293>.
- Simmons, E. (2021). The entangled pandemic: Deep incarnation in creation. *Dialog*, 60, 351-359.
- Stapp, H. (2011). *Mindful Universe: Quantum Mechanics and the Participating Observer* (2nd edition). Springer.
- Tyson, P. (2022). *A Christian Theology of Science: Reimagining a Theological Vision of Natural Knowledge*. Baker Academic.
- Wigner, E. (1967). *Remarks on the Mind-Body Problem*. In E. Wigner, *Symmetries and Reflections: Scientific Essays of Eugene P. Wigner (171-184)*. Indiana University Press.

MARK HARRIS

Faculty of Theology and Religion, University of Oxford, UK

<https://orcid.org/0000-0002-7386-7743>

Mark.Harris@theology.ox.ac.uk

DOI 10.21697/spch.2025.61.A.16

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 International License. (CC BY-ND 4.0).

Received: 18/08/2025. Reviewed: 15/10/2025. Accepted: 18/11/2025.



ANNA MARIA KARCZEWSKA, AGNIESZKA KARCZEWSKA

WHY CAN'T GOD KNOW SOMETHING BUT NOT EVERYTHING?

Abstract. The paper is concerned with John Martin Fischer's *Bootstrapping View* of God's foreknowledge, which is intended to reconcile God's foreknowledge with genuine contingency of the future. We argue that this view has two major faults. Firstly, its main theses are incoherent and lack a proper justification. Secondly, the *Bootstrapping View* doesn't address the problem of future contingents it was designed to solve.

Keywords: infallibility; the problem of future contingents; bootstrapping view; God's foreknowledge

1. Introduction. 2. Square of prescience. 3. Bootstrapping to certainty. 4. Omniscience and other perfections. 5. Troubles with justification. 6. Conclusion: bootstrapping and contingency of the future.

1. INTRODUCTION

John Martin Fischer's *Bootstrapping View* of God's foreknowledge (BV) is intended to reconcile God's foreknowledge with genuine contingency of the future by limiting foreknowledge to humanly knowable truths and insisting that God's "mind contains 'news of the future,' but not via the future" (Fischer, 2022, 69).

We argue that this view is untenable, as we find in it two major faults. Firstly, its main theses lack a proper justification. Secondly, and more importantly, we indicate that Fischer's account doesn't provide a solution to the problem of future contingents.

2. SQUARE OF PRESCIENCE

Future contingents are future events (or statements about them) that, as of now, are not determined, that is they are neither impossible nor necessary. A typical example of a future contingent statement

is Aristotle's: "There will be a sea-battle tomorrow." (Note, that, if tomorrow's sea-battle is contingent, then "There may be a sea-battle tomorrow" is not). God may have no knowledge, comprehensive knowledge or partial knowledge of future contingents. The first view was endorsed, most recently, by Open Theism (OT).¹ According to Classical Theism (CT), God knows all future contingent truths.² Both views are expressed by universal sentences, respectively affirmative and negative. As such, these views cannot be both true but can be both false. From (CT) and (OT) (together with the assumption that there are some future contingent truths) easily follow particular sentences: 'God knows some future contingent truths' follows from (CT), and 'there are some future contingent truths God doesn't know' follows from (OT). Obviously, the following sentences are pairwise contradictory: (1) a particular affirmative sentence and a universally negative sentence; (2) a particular negative sentence and a universally affirmative sentence. That is, exactly one sentence from each pair is true.

The BV on the scope of divine prescience is expressed by a conjunction of particular sentences: affirmative and negative sentences. According to this view, God knows some, but not all, future contingent truths. This is true precisely when both (CT) and (OT) are false. Thus, as far as the scope of divine foreknowledge is concerned, BV is a viable option and the only viable option apart from that of (CT) and (OT).

1 To stay focused on the main topic of this paper, our characterization of the views is rather sketchy. The reader interested in a more thorough account of Open Theism is advised to consult other sources. For instance: Hasker, 1989; Hasker, 2004; Rhoda 2024.

2 That doesn't preclude the set of future contingent truths to be empty, in which case it is vacuously true that God knows all future contingents.

3. BOOTSTRAPPING TO CERTAINTY

What are, then, according to BV, the future contingent beliefs that God holds? The confines of God's foreknowledge are determined by an interplay of His perfections: (what Fischer calls) essential omniscience (we will come back to that later) and epistemic responsibility.

Consider all future contingent beliefs. Some of them are true while others are not, and some of them are such that at a given time there exists evidence in their favor, while others are not supported (at that time) by any evidence. From among the true beliefs, God believes at a given time all and only those that are supported by (sufficient) evidence and from among those supported (at that time) by evidence, He believes all and only the true ones.

God's believing only true future contingents is secured by His essential omniscience: "The explanation then, of God's not forming a belief in this kind of context [when a belief in question is false] would be that He is essentially omniscient" (Fischer, 2016, 44). Restriction to evidence-supported beliefs is granted by His epistemic responsibility: "...God, so far as He is a perfect being, does not engage in epistemic irresponsibility. His beliefs must be generated via epistemically responsible paths" (Fischer, 2022, 70).

Evidence constitutes a positive constraint for God's belief-forming process, whereas truth constitutes a negative constraint. In the presence of sufficient evidence, God immediately forms the relevant belief: "The first order evidence explains God's 'coming to believe that' p " (Fischer, 2017, 43), unless the belief is false, in which case His attribute of infallibility comes into play, preventing Him from forming a false belief.

Let us stress, furthermore, that the evidence available to God is, according to Fischer, exactly the same as the (non-decisive) evidence available to humans. As Fischer puts it, God's foreknowledge is confined to humanly knowable future contingents. Such knowledge-ascription is justified by analogy with ascription of fallible knowledge

to humans. According to fallibilism, in the case of a justified belief that, although contingent turns out to be true in the future, one can ascribe knowledge to humans. Fischer assumes that knowledge is unified, that is if an epistemic agent is said to know that p in certain circumstances, then any agent in the same circumstances may be said to know that p . Consequently, supposing that fallibilism about human knowledge is correct and human beings can have knowledge without decisive evidence, then any other epistemic agents, including God, can have knowledge, and not just beliefs, without decisive evidence.³

Yet, despite being based on non-decisive evidence God's beliefs concerning contingent future are certain. This is achieved by employing God's self-knowledge of his essential omniscience: "One of His attributes is essential omniscience, and consequently He knows that He has this attribute. In virtue of His knowing this, when added to the direct evidence He has available that a future contingent p is true, God has entailing evidence that p and thus absolute certainty that p " (Fischer, 2022, 67). Also: "... unlike human beings, God is essentially omniscient, and so He has certainty that p , when He knows that p . Whereas a human being can know that p by virtue of being in a KCS [knowledge conferring situation, i.e. having sufficient evidence in favour of p], even though the evidence does not give him certainty, God must have certainty. Unlike an ordinary human being, God knows that if He believes that p , then it follows of necessity that p is true. He knows this *via* His self-knowledge: He knows that He is essentially omniscient. So not only does God know that p , He knows it with certainty. God can thus 'bootstrap' to certainty in this distinctive way" (Fischer, 2022, 68).

³ The underlying assumptions of BV are open to question. For example, one may argue that if p is humanly knowable, it doesn't follow that p is divinely knowable. However, the point we want to make in this paper is that the view is unsatisfactory even with all Fischer's assumptions.

We have thus, that God's belief concerning a contingent future (based on some non-decisive evidence) combined with His belief in His essential omniscience yields immediately certainty with respect to that contingent future.

Let us recapitulate. How does God come to a certain knowledge that p ? Based on the evidence available, at some point in time He starts believing that p . That, on a fallibilist account, would be sufficient to know that p for humans but doesn't provide certainty, that God requires. Knowing that He believes that p , and knowing that whatever He believes must be true, He instantaneously gets that p must be true.

Although this characterization of the bootstrapping suggests it unfolds in stages, Fischer takes pains to emphasize that the stages are logical rather than temporal. This outright, atemporal nature of the bootstrapping allows him to elude potential objections, such as that that God's knowledge (or beliefs) would be at some point liable to error and, consequently, not suitable for bootstrapping.

4. OMNISCIENCE AND OTHER PERFECTIONS

Fischer systematically cites essential omniscience in his descriptions of God's arriving at a certain knowledge, without ever specifying how essential omniscience is to be understood. Although there are several different definitions of omniscience, a minimal account usually includes the condition that an omniscient being x :

if p is true, then x believes that p , for all p (1).

Essential omniscience is a modal notion:

x is essentially omniscient if and only if x is omniscient and cannot possibly lack this property (2), and is thought to imply infallibility: x is infallible if and only if for all p (if x believes that p , then p is true).

Presumably, infallibility is not understood factually, but modally: an infallible being not only does not believe anything falsely, but he could not possibly be mistaken (cf. Wierenga, 2021).

In the BV God is, clearly, neither omniscient nor essentially omniscient, since (as expressly stated by Fisher) He cannot know true future contingent beliefs that are not humanly knowable. Nonetheless, what is required and sufficient for the view to stand is not the property of omniscience, but infallibility: it's a belief that is given and truth is sought for; p 's truth doesn't follow from the definiens of (1) but it follows from the definiens of (2) (provided that God believes that p). (Cf. also: „if He believes that p , then it follows of necessity that p is true”; Fischer, 2022, 68). For that reason, instead of essential omniscience, we are going to refer to the property of infallibility.

5. TROUBLES WITH JUSTIFICATION

A major weakness of Fischer's otherwise ingenious theory is its blithe approach to justification. Let the following theses serve as an example:

- (A) God only forms his beliefs based on first-order evidence;
- (B) God is infallible.

Both theses are central to the viability of BV. Thesis (A) decides the scope of God's foreknowledge and distinguishes, in this respect, Fischer's BV from both CT and OT. Infallibility plays a dual role in God's acquisition of knowledge: it stops God from believing false beliefs on the first logical stage of bootstrapping and allows for an ascent to certainty on the second.

Consider first thesis (A). God only forms His beliefs concerning a contingent future in the presence of sufficient evidence (or, in Fischer's terminology, while being in a knowledge-conferring situation). Fischer explains that this limitation is dictated by God's morals: “God cannot form a belief arbitrarily or by ‘flipping a coin,’ so to speak. If He could, first-order knowledge would be inessential, and it would seem that He might be able to bootstrap to comprehensive knowledge. But God, so far as He is a perfect being, does not engage in epistemic irresponsibility. His beliefs must be generated via epistemically responsible paths” (Fischer, 2022, 70).

According to Fischer, God would act irresponsibly if He formed beliefs without evidence. He is not irresponsible, so He doesn't form His beliefs without evidence. That is a perfectly valid argument, but its first assumption – that it would be irresponsible of God to acquire beliefs with no evidence – is questionable in light of thesis (B) of BV.

Clearly, it would be irresponsible of humans to accept beliefs with no evidence available. But that is because humans, unlike God, are susceptible to error. In Fischer's theory, God is infallible beyond what is humanly knowable (and He is aware of that). He "finds himself with" some true future contingent beliefs (Fischer, 2017, 84), despite evidence being non-decisive, that is possibly misleading. Yet, He "doesn't find Himself" with some other true beliefs just for want of trying. However, infallibility guarantees that if He tried, He would never believe anything falsely. Perhaps He just doesn't want to set a bad example?

The association of the responsibility of God's infallible foreknowledge with the availability of first-order evidence was questioned by Marcin Iwanicki and Anna Karczewska (2024). They point out that on some fallibilist accounts of knowledge, the reliability of belief-forming processes conjoined with sufficient evidence of this reliability suffices for knowledge ascription. On such accounts (process reliabilism, to cite an example) evidence in favour of p is not required for S to be justified in believing that p , because the processes' reliability provides evidence. Analogically, God's infallibility constitutes the knowledge-conferring situation with respect to all truths about contingent futures. Moreover, Bootstrapping is already committed to ascribing God knowledge of some future contingents with no first-order evidence in favour of them. Namely, whenever the evidence in question is misleading (when evidence suggests that p , but p is in fact false), first-order evidence is explanatorily idle. In such cases God's infallibility commits Him to believing *not- p* , despite *not- p* being a future contingent not supported by any first-order evidence. First-order evidence plays in BV yet another role – that of an incentive

or positive constraint for God's belief formation. However, Iwanicki and Karczevska argue that that role may be delegated to God's desire to maximize His knowledge.

It seems then, that this thesis, which is crucial to Fischer's account, is questionable and requires a proper justification, for it may be argued that if God is infallible, He doesn't need to rely on first-order evidence when acquiring beliefs. Conversely, it is hard to see how a being whose beliefs genuinely derive from non-decisive evidence could be infallible.

Thesis (B) is an ultimate premise of BV, but Fischer doesn't concern himself with providing any justification for it. He concerns himself with coherence. However, as we are going to argue, even if Fischer managed to provide an adequate justification for his claims, if God's foreknowledge is incompatible with indeterminism within CT, it is incompatible within BV as well.

6. CONCLUSION: BOOTSTRAPPING AND CONTINGENCY OF THE FUTURE

The problem with God's foreknowledge is that, together with the assumption of the irreversibility of the past it implies fatalism: no future events are contingent. Thus, one cannot maintain without falling into inconsistency that God is prescient, and that the past is determined whereas the future is not (entirely) determined. The problem arises within CT, while OT eludes it by denying God any knowledge of contingent futures. Fischer contends BV avoids inconsistency despite preserving some qualified foreknowledge: "...the bootstrapping view of God's foreknowledge in an indeterministic scenario is not incoherent, ...it fits well with other doctrines, and perhaps helps to solve important philosophical problems" (Fischer, 2017, 85).

We will show that BV is unsuccessful in providing a coherent account of future contingents and foreknowledge. We think that this view in fact does not address the problem of future contingents at all.

A tentative solution to the difficulty the bootstrapping view presents, amounts to qualifying God's prescience and, additionally, anchoring it in the present: "The Bootstrapping View shows that God does indeed have a crystal ball. His mind contains 'news of the future,' but not via the future. His mental states encode evidence that obtains at a given time about future free human action, and His knowledge of His essential omniscience transforms His belief about the future into knowledge with certainty. He has no crystal ball, taking into account only first-order evidence, but He has a crystal ball, given the totality of His evidence" (Fischer, 2022, 69).

Fischer seems to be convinced that prescience whose origin is not in the future doesn't pose a threat to the future's contingency. He is wrong and fails to recognize the kernel of the difficulty. Both the scope (unless non-empty) and the source of foreknowledge are immaterial to the problem of future contingents.

In order to see that, suppose that p describes some humanly knowable future contingent state of affairs and God somehow comes to know that p before that state occurs. God's knowing that p is a present state of affairs (past from p 's occurrence point of view) and thus it is determined. Moreover, from the assumption that p is humanly knowable we get in BV that God knows that p , if, and only if, p (Fischer, 2022, 70).

Now, we must either agree that p 's occurrence becomes determined as soon as God comes to know that p or that it remains contingent.

In the first case, the inconsistency threat is averted, but this comes at a price: we must admit that a truly contingent future is no less mysterious to God than it is to humans. Were this the route recommended by Fischer, his view would not differ significantly from that offered by OT. However, the intended interpretation of BV is connected to the second alternative.

In the second case, BV faces the same difficulties as CT, for p is at the same time contingent – by assumption – and determined – as a consequence of God's knowing that p together with

the biconditional: God knows that p , if, and only if, p . This biconditional expresses (qualified, in Fischer's case) foreknowledge and allows for the determination to be passed down from the current (or past) state of affairs, i.e. God's knowing that p , to the future state of affairs, that is the obtaining of the state of affairs described by p . We are not suggesting that there is no way out of the difficulty for BV. Fischer can appeal here to a compatibilist solution of his choice, yet this only shows that BV is in no better position than CT, and that it can be consistently maintained only if CT can. BV may be appealing for some other reasons, but, by itself, it does not constitute a solution to the problem of future contingents.

BIBLIOGRAPHY

- Fischer, J.M. (2016). *Our Fate. Essays on God and Free Will*. Oxford University Press.
- Fischer, J.M. (2021). The Frankfurt-style cases: extinguishing the flickers of freedom. *Inquiry*, 65(9), 1185-1209. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2021.1904640>.
- Fischer, J.M. (2022). An Actual-Sequence Theology. *Roczniki Filozoficzne*, 70, 49-78.
- Hasker, W. (1989). *God, Time, and Knowledge*. Cornell University Press.
- Hasker, W. (2004). *Providence, Evil, and the Openness of God*. Routledge.
- Iwanicki, M., Karczevska, A.M. (2024). Divine foreknowledge, evidence and epistemic responsibility. *Theoria*, 1-11. <https://doi.org/10.1111/theo.12563>.
- Rhoda, A.R. (2024). *Open Theism*. Cambridge University Press.
- Wierenga, E. (2021). *Omniscience*. In E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/omniscience>.

This article expands upon a presentation of the same title delivered at the 3rd International Christian Philosophy Conference "Christian Philosophy Facing Naturalism," September 24-25, 2024, Ignatianum University in Cracow, Poland.

ANNA MARIA KARCZEWSKA

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
(John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
<https://orcid.org/0000-0001-5269-8891>
anna.karczewska@kul.pl

AGNIESZKA KARCZEWSKA

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
(John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
<https://orcid.org/0000-0003-0290-3214>
agnieszka.karczewska@kul.pl

DOI 10.21697/spch.2025.61.A.17

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 International License. (CC BY-ND 4.0).

Received: 23/07/2025. Reviewed: 3/10/2025. Accepted: 14/11/2025.



KAROL WOŁK

THOMAS M. SCANLON'S CRITIQUE OF THE DOCTRINE OF DOUBLE EFFECT: INTENTION AND PERMISSIBILITY

Abstract. This article examines Thomas M. Scanlon's critique of the Doctrine of Double Effect (DDE), focusing on its validity and implications for his contractualist framework. Scanlon challenges DDE by questioning the moral relevance of distinguishing between intended and merely foreseen consequences. While his critique raises important concerns, it may overlook DDE's practical utility in specific moral dilemmas. However, this article argues that Scanlon's broader contractualist framework – distinguishing the meaning, permissibility, and blame of an act – functions as a viable alternative to DDE. Crucially, this framework remains intact even if Scanlon's critique of DDE is deemed invalid, as it does not depend on rejecting DDE to maintain its coherence or applicability. This analysis highlights the strength of Scanlon's contractualism as a comprehensive moral theory, independent of DDE's fate.

Keywords: Doctrine of Double Effect (DDE); contractualism; permissibility; intention

1. Introduction. 2. Scanlon's critical arguments against DDE. 3. The influence of intentions on the permissibility of a moral act. 4. A critique of Scanlon's DDE argument. 4.1. Intention and motivation. 4.2. Tactical bombing. 4.3. An interpretation of DDE and its practical implications. 5. Conclusion.

1. INTRODUCTION

Thomas M. Scanlon's contractualism, as developed in *What We Owe to Each Other* (Scanlon, 1998), is a moral theory grounded in the idea that moral principles must be justifiable to others on grounds no one could reasonably reject. This standard of justification shapes his analysis of moral permissibility and provides the basis for his alternative to DDE. His account of moral judgment is structured on three dimensions: permissibility (what can be justified to others), meaning (what actions express in terms of moral concern), and blame (when moral criticism is warranted). In 2008 Scanlon published his

book *Moral Dimensions* (2008). In this work, he criticizes what he presents as a specific, absolutist version of the Doctrine of Double Effect (DDE), in which the permissibility of an action depends solely on the agent's intention. He argues that such a view is untenable and proposes an alternative grounded in his broader moral theory called contractualism. It is important to note that Scanlon's critique does not address all possible versions of DDE, but rather targets a strict interpretation that treats intention as the sole determinant of moral permissibility. In the first part of the paper, I will focus on reconstructing Scanlon's analysis of DDE, explain how he understands the doctrine itself, what arguments he advances against it, and what alternative he proposes. I will also describe how Scanlon understands intention and the role he assigns to it in the question of the permissibility of a moral act and its evaluation. In second part of the article, I will undertake an analysis of Scanlon's arguments against DDE, as well as selected responses to his criticism. I will consider his argument for intention and its relation to motivation, as well as the objection that it rests on an inaccurate distinction between these terms. I will also examine the case studies conducted by Scanlon and the conclusions drawn from them. Lastly, I will focus on the practical implications that emerge from the allegations that Scanlon's interpretation of DDE is inadequate. In the process, I aim to answer the following questions: Is Scanlon's criticism of DDE valid? Are the objections of DDE's proponents legitimate? Is the alternative proposed by Scanlon dependent on a valid critique of DDE? The conclusions of this analysis will be presented in the last chapter.

2. SCANLON'S CRITICAL ARGUMENTS AGAINST DDE

Here is how Scanlon understands DDE: "The doctrine of double effect holds that an action that aims at the death of an innocent person, either as its end or as a means to its end, is always wrong. In particular, it holds that such an action cannot be justified by its good effects, such

as saving the lives of a greater number of innocent people... many people believe that in war it can be permissible to bomb a military target even though this will also cause the deaths of some noncombatants living nearby, but that it would not be permissible to bomb the same number of noncombatants in order to hasten the end of the war by de-moralizing the population. Again the doctrine of double effect seems to offer an explanation: in the latter case, but not the former, one would be aiming at the deaths of innocent people (people who pose no threat) as a means to one's end. The ability to explain cases of this kind gives the doctrine of double effect considerable initial appeal. But it is not at all clear how an agent's intentions could determine permissibility of an action in the way that the doctrine claims" (Scanlon, 2008, 1-2).

Although Scanlon does not give a formal definition of DDE in the passage above, from it we can understand how the author views the doctrine itself. This would be a doctrine whose main goal is to prevent the death of innocent people, and the total permissibility and value of a moral act would depend solely on the intention of the person acting. Scanlon disagrees that intention could be the main factor in the evaluation of a moral act. Furthermore, he states that there is no convincing explanation as to how an intention could determine the permissibility of an act. He proposes an alternative, which could allow for the evaluation of a moral act, as well as the formulation of general rules of conduct. As he notes there are two forms of moral judgment: the first deals with the issue of the permissibility of an act, it establishes when a person can perform a certain action. The second form of moral judgment deals with how a person came to a decision on whether to act. It considers what reasons a person had for an action. Based on these forms of moral judgement, Scanlon proposes to consider a moral act on three levels: permissibility, meaning and blame. Permissibility concerns whether an action violates principles that others could reasonably reject. According to Scanlon's contractualist framework, a morally

permissible act must be an action that is justified to others, based on principles that no one could reasonably reject. Meaning concerns how an act is understood within a common system of norms. The meaning of an act depends on what it reasonably conveys to others, rather than what the agent internally intended. Blame refers to whether an agent is adequately subjected to moral criticism for his or her actions. Scanlon argues that blaming should not be understood merely as a reaction to wrongdoing, but as a way to modify the relationship with the agent. Blaming is justified when an action indicates a lack of moral concern that harms the relationship, and the agent cannot reasonably reject the reaction to it. The first two levels derive from types of moral judgment, although the concept of the permissibility of an act is quite clear in contrast to the concept of meaning. We can ask what is the difference between meaning and intention, and why does the former affect the permissibility of an act while the latter does not? Scanlon explains it as follows: "I develop and explore an important distinction between the permissibility of an action and what I call its meaning – the significance, for the agent and others, of the agent's willingness to perform that action for the reasons he or she does. Although permissibility does not, in general, depend on an agent's reasons for action, meaning obviously does, and many of the cases in which permissibility depends on an agent's reasons for action are cases in which permissibility depends on meaning" (Scanlon, 2008, 4).

Meaning, therefore, affects the permissibility of an act through the reasons that lead to action or inaction; it determines the social significance of an act, which also affects its permissibility. We can certainly imagine situations in which we undertake an acceptable action but do it for the wrong reasons. An example of such an action would be helping an injured person: because of the pain we will cause him while helping, we have performed an acceptable act but with a bad meaning. Related to this is the third level of the evaluation of an act, that is, blame, which can be imposed on agents who have

performed an impermissible act or have performed a permissible act with a bad meaning. A person burdened with blame may be considered unreliable, and this may lead to a weakening of the relations with others or to breaking them. Scanlon devotes an entire chapter to this topic. However, in the context of his criticism of DDE it is not as important as the previous two levels, and I will focus on it later in this paper (Scanlon, 2008, 122-214).

It is worth noting that Scanlon believes that it is impossible to formulate a perfect explanation for all situations, as DDE attempted to do. By 'perfect explanation,' Scanlon refers to the expectation that a single principle (such as DDE) could offer a universally valid moral guidance across all cases, without exceptions or ambiguity. He believes that cases of tactical bombing are diametrically opposed to cases of thought experiments with a trolley, and that consequently we must approach the evaluation and acceptability of acts individually. As for Scanlon's interpretation of DDE, I would certainly agree with Ralph Wedgwood that the understanding he criticize is absolutist (Wedgwood, 2011, 465). However, this does not mean that his criticism is unwarranted or that his proposal collapses if we prove that DDE in a different form is escaping the errors he criticizes. It will only mean that DDE in another form can function as an ethical concept free of the problem raised by Scanlon. To resolve whether this is really the case, we must look at the criticism of an intention as the decisive criterion for evaluating a moral act.

3. THE INFLUENCE OF INTENTIONS ON THE PERMISSIBILITY OF A MORAL ACT

Scanlon begins his argument for intention by stating that there is a difference between hurting a person intentionally and doing so unintentionally. However, according to him this difference is not in the sphere of the permissibility of the act (Scanlon, 2008, 13-14). He notes that harming another person is impermissible regardless

of whether it was an intentional act. However, we can see that an intentional act and one that is not are different types of actions. According to Scanlon, the difference lies in the blame borne by the person committing the act. In the case of an intentional act, a person is to blame because of an intentional act; in the case of a person acting unintentionally, the blame is due to a lack of diligence or carelessness. However, there is something different between a case in which we act recklessly and are not adequately prepared to act and a case in which we are subjected to a random action that we could not foresee. This is a difference that affects the permissibility of the act, a difference in the meaning of the act. Negligence is impermissible because the agent should foresee the consequences of his action, even if he had no intention of causing them. An accidental event is not morally impermissible, because the agent could neither foresee nor control the harm. What is crucial is not the agent's intentions, but what the agent should have known or foreseen in the situation. There are two key conclusions to be drawn from this line of argument. Firstly, intent plays a role in the attribution of blame, but not in the assessment of permissibility; secondly, knowledge and the anticipation of consequences (epistemic requirements) are crucial in assessing the permissibility of an action. If intention is not central to moral permissibility, then the role DDE assigns to intention (distinguishing intended from unintended effects) becomes less important.

To show why his alternative is a better option than DDE, Scanlon conducts a case study in which basing the permissibility of an act on the intention of the acting agent leads to unwanted consequences (Scanlon, 2008, 16-20). In this analysis, he relies heavily on Judith Thomson's critique of DDE, with which he agrees (Thomson, 1999, 497-518). It is worth mentioning two examples he considers to anticipate Scanlon's critique of basing permissibility on intention, which I will discuss later. "Suppose that a patient is fatally ill and in great pain. The only course of medication that will relieve this pain will also cause the patient's death. Suppose that the patient wants to be

given this drug. Does the permissibility of administering it depend on the doctor's intention in doing so specifically, on whether the doctor intends to relieve the pain by causing the patient to die or intends to relieve the pain by giving the drug, which will, inevitably, also cause the patient's death? Thomson says, plausibly, that it does not" (Scanlon, 2008, 19).

Through this example, Scanlon tries to show that basing the evaluation of a doctor's actions solely on his or her intentions, and not on whether an action is morally permissible, is absurd. According to DDE, a doctor's action is permissible only if his intention is to relieve the patient's pain and his death is only a foreseeable possibility. While proponents of DDE argue that intention defines the act itself, Scanlon's approach allows us to evaluate the moral permissibility of an action independently of internal mental states, focusing instead on what reasons are justifiable to others. Scanlon agrees with Thomson and concludes that intention has no bearing on the permissibility of an act. Intention only affects blame. Thus, if the doctor acted only to end the patient's life, then he would be subject to blame but his act would still be permissible. The second example Scanlon examines is related to tactical bombing: "Suppose you were prime minister, and the commander of the air force described to you a planned air raid that would be expected to destroy a munitions plant and also kill a certain number of civilians, thereby probably undermining public support for the war. If he asked whether you thought this was morally permissible, you would not say, 'Well, that depends on what your intentions would be in carrying it out. Would you be intending to kill the civilians, or would their deaths be merely an unintended but foreseeable (albeit beneficial) side effect of the destruction of the plant?' Holding fixed the actual consequences of the raid and what the parties have reason to believe these consequences to be, might an action be permissible if performed by an agent with one intention but impermissible if performed by an agent with a different

strategy in mind? I agree with Thomson in finding this implausible” (Scanlon, 2008, 19-20).

This example shows a perspective broader than the first example. Scanlon suggests that it is absurd to make the permissibility of an act dependent on the intentions of the person acting, and that it should depend on the potential consequences of the decision instead. He aims to show the superiority of his alternative, which places more importance on foreseeing the consequences of possible decisions and acting on the reasons one has.

Based on the examples cited (as well as others used in his book), Scanlon comes to specific conclusions about moral principles. First, he states that almost every moral principle allows for exceptions. For example, we should not keep a promise if we know that keeping it will involve great harm to some person. To fully understand when we can allow the use of an exception, we need to understand what considerations justify the use of an exception and what considerations do not. Secondly, moral principles can be employed in two ways: as standards for criticism or as guides for deliberation.

Moral principles as guides to deliberation would answer the question of whether an act is permissible, and clarify what considerations are relevant to evaluate whether we should consider a given act at a given time as permissible or impermissible. They may take into account other aspects such as the condition of the agent making the decision or what the agent considers to be reasons for action. Moral principles as standards of criticism are designed to trace the agent’s considerations leading to a decision on the permissibility of a particular act in a particular case. They are intended to answer the question of whether the agent, under specific circumstances, made the right decision to perform an act, and thus whether he or she made the right considerations, whether he or she gave them the right weight, whether the considerations he or she made influenced the evaluation of the permissibility of the act in question, and so on (Scanlon, 2008, 21-28). Thus, it can be said that principles as

guides to deliberation serve to evaluate the permissibility of an act, while principles as standards of criticism serve to evaluate whether an agent is making moral decisions.

Although Scanlon offers us further explanations and extensive case studies to prove his point, I think the argument presented here is sufficient to consider the validity of the criticism raised against it by other authors.

4. A CRITIQUE OF SCANLON'S DDE ARGUMENT

4.1. INTENTION AND MOTIVATION

Wedgwood in his work takes up Scanlon's arguments against DDE. Admittedly, he does not undertake a defense of DDE as understood by Scanlon, but only in a weaker version according to which the murder of an innocent person is not always completely impermissible. One of his objections is that Scanlon does not distinguish between intention and motivation: "What is meant here by 'intention'? Strikingly, Scanlon does not distinguish between the intention with which an action is done and the motivation of the action. The motivation of an action consists of the whole mental process that results in the action: this process typically includes not only intentions but many other motivating states as well – such as desires, emotions, wishes, and beliefs" (Wedgwood, 2011, 465).

The above quote is true only in the context of his book, *Moral dimensions*. Scanlon undertakes an analysis of motivation, desires, emotions and beliefs and their impact on intention in his work *What we owe to each other* (Scanlon, 1998, 33-55). Here he would agree with Wedgwood that motivation plays an important role in the formation of intentions and that it indirectly influences action, by affecting which considerations strike us as reasons. However, the considerations that motivational states such as desires make salient will not always be rational, and thus an intention formed under their influence

will not always be supported by a sufficient reason for action, even though it may appear to be such. Therefore, it is necessary to reflect on our motivational factors and assess the reasons for action on the basis of rational deliberation, rather than simply on what we happen to desire or believe. A parallel risk is that we may form “akratic beliefs.” According to Scanlon, “Akratic actions (and irrational thoughts) are cases in which a person’s rational capacities have malfunctioned, not cases in which these capacities are overmastered by something else, called desire” (Scanlon, 1998, 40). This happens when the agent, despite having previously judged certain reasons as insufficient for action (e.g., the pleasure of drinking), acts upon them due to their momentary motivational force. This conflict between judgment and motivation reflects a breakdown of rational governance, which Scanlon treats as a failure of deliberation rather than a triumph of desire.

Using Scanlon’s example, Wedgwood proposes the following case: “I may decide, before going to a party, that the pleasures of drinking and the conviviality it brings are not sufficient reasons for having more than two glasses of wine. Once at the party, however, these very same reasons may have a stronger effect on me, and I may act on them even though my judgment as to their sufficiency does not change” (Scanlon, 1998, 34).

According to Wedgwood, motivational factors such as desires or beliefs serve as means to lead an agent to a certain intention; then, depending on the reasons for an action we may put that intention into action or not (Wedgwood, 2011, 466). We can imagine a situation in which we feel the desire to drink a third glass of wine, and our intention is to continue enjoying the company of our friends and the taste of good wine. The intentional purpose of our action is to please ourselves and our friends. Therefore, we undertake this action. Then, on the way home we cause a car accident. In DDE, our act of causing an accident would be unintentional, unforeseen and therefore not morally wrong (at least in the version of DDE that Scanlon criticizes). However, in Scanlon’s alternative the fact

that the act was unforeseen would be due to epistemic negligence. It would be the result of our failing to adequately consider the reasons for the action and giving them inadequate weight. Therefore, I believe Wedgwood's charge is misplaced: considering motivational factors or intentions as decisive elements of moral judgment can lead to irrational actions. The main source of our reasons for action should be rational deliberation about what counts in favor of acting, including the reasons others would have to reject principles permitting such actions and adequate epistemic preparation, i.e., predicting as many effects of our actions as possible and choosing the most appropriate one. Moreover, attaching too much importance to motivational factors can lead to what Scanlon calls 'akratic actions'. This can happen as a result of self-deception, which can include, among other things, rationalizing irrational reasons for action, unjustifiably accepting beliefs as true, bringing out the fuzziness of concepts and exposing it in one's own reflection, or avoiding contentious problems (Piłat, 2013, 214-221).

4.2. TACTICAL BOMBING

Many authors who criticize Scanlon's views focus on his case studies and point out that the conclusions he draws from them are incorrect. One such author is Kasper Lippert-Rasmussen, whose argument relates to the tactical bombing case cited earlier. In order to point out the problem in the assessment of a moral act proposed by Scanlon, he modifies the original case with two additional variations: "The Altruistic Terror Bomber. This case is like the original terror bomber case with the added stipulation that the altruistic terror bomber will achieve a certain economic benefit for herself if she carries out the raid but that she considers this irrelevant to what she should do and, thus, decides to go ahead with the raid simply to end the war and thereby minimize the overall number of civilian deaths. The Selfish Tactical Bomber. A pilot bombs an ammunition factory, not as in the original

Tactical Bomber case dreading the civilian losses foreseen to result – this bomber simply has no concern for civilians – and not with the intention of ending the war by destroying the factory. Rather, this bomber is motivated to carry out the raid solely by a personal economic gain of the same size as the economic gain our altruistic terror bomber considered irrelevant to her deliberations and by the belief that carrying out the raid is a means to obtain this gain” (Lippert-Rasmussen, 2010, 549).

According to Scanlon’s account the Altruistic Terror Bomber is morally worse than the Selfish Tactical Bomber (Lippert-Rasmussen, 2010, 549-551). Rasmussen argues instead that it is the Selfish Tactical Bomber who conducts better deliberations and, despite the fact that he decides to act for the wrong reason of a financial gain, he does not neglect epistemic requirements; moreover, he is the one who ultimately decides to perform the permissible act. The Altruistic Terror Bomber, on the other hand, does not carry out any deliberations. He chooses to murder civilians because he believes that this will end the war and thus reduce the overall number of casualties. I agree with Rasmussen that according to the requirements proposed by Scanlon the Selfish Tactical Bomber is less blamable, but it should be noted that he is still guilty. His guilt lies in the meaning of the act. Moreover, his considerations are wrong and assign inadequate values to the reasons by which he performs a morally permissible action for the wrong reason, whereas the agent in the first case is guilty of lacking adequate considerations by which he acts for the wrong reason (if it can be called a reason at all in Scanlon’s sense) that leads him to an impermissible act.

Rasmussen disagrees that Scanlon’s argument is more convincing than DDE, which would find both cases morally unacceptable (even if the altruistic case has the good intention of ending the war, this implies the death of innocent people which is unacceptable). He also accuses Scanlon’s theory of being less convincing because it is less unified than DDE and that his explanations of the moral differences

in the two cases are 'ad hoc,' i.e. dependent on the specific rules and exceptions in each case (Lippert-Rasmussen, 2010, 547-564). I do not believe that Rasmussen's allegations are accurate, and I will try to address them from the standpoint of Scanlon's theory.

In addressing the problem of universality and 'ad hoc' exceptions, we must understand that Scanlon's approach is rooted in contractualism, which is based on the principle of mutual justification. This does not require the search for universal principles, but rather principles that no reasonable person could reject in a particular situation (Scanlon, 1998, 4). Such a model reflects moral reality better than rigid universal theories. Moreover, the universalization of principles (as in DDE) can lead to a simplification of complex moral dilemmas, ignoring the context and specificity of individual situations. Scanlon's approach provides more flexibility in assessing different scenarios in light of their distinctive features. Scanlon explains that every moral principle contains exceptions that result from the analysis of special cases. For example: in the case of the Tactical Bomber, its action is morally permissible because it meets the criteria of the exception for the use of force in war. Harm to civilians is anticipated but minimized, and the attack has a direct military benefit. The Terror Bomber, on the other hand, acts with the intent to harm civilians, which does not fall within the scope of legitimate exceptions. This allows Scanlon to accurately explain the differences between the cases without referring to intent as a key factor. Rasmussen describes Scanlon's approach as 'ad hoc,' suggesting that explanations are invented for specific cases. However, I disagree with this characterization, and believe that Scanlon's analysis is not arbitrary. Rather, it is the result of an examination of a variety of moral principles and their exceptions. This is not inconsistency, but a conscious avoidance of simplifications that can lead to errors in moral reasoning. Consequently, I do not consider the lack of unification a defect of contractualism, but rather one of its central characteristics that arises from the assumptions of the theory. The exceptions introduced by Scanlon aim to avoid

generalizations and through deliberation arrive at the best possible decision as to moral action in each individual case.

4.3. AN INTERPRETATION OF DDE AND ITS PRACTICAL IMPLICATIONS

Melissa Moschella takes up the defense of DDE against the arguments of many modern philosophers, including Scanlon. Her line of defense is based, among other things, on the assertion that DDE cannot be considered outside the Thomistic theory within which it was formulated: “T.M. Scanlon similarly argues that the DDE’s appeal is ‘illusory’ and that agent intent cannot in itself determine moral permissibility. These and many other criticisms of the DDE rest on a failure to understand the principle’s broader theoretical context and presuppositions. It should not be surprising that if one isolates a principle from the broader moral theory of which it is a part (and within which the principle was first formulated), that principle will end up seeming arbitrary and difficult to defend” (Moschella, 2023, 298).

Recognizing DDE as a dependent theory may indeed weaken Scanlon’s argument, which considers it outside of a Thomistic context. However, it is necessary to consider Moschella’s assumption is only possible given the social nature of the theory, as well as what the consequences of recognizing DDE as a dependent theory would be. Although DDE is mainly related to medical ethics, it is relevant in a large number of ethical codes, including military codes and the law of armed conflict.

An example of the use of DDE in medical codes can be found in the American Medical Association’s code of ethics. The AMA Guidelines address the principle of double effect in the context of palliative care. Specifically, the recommendations indicate that administering pain medications that may hasten a patient’s death is ethically acceptable if the goal is to relieve suffering rather than cause death (American Medical Association, 2018). We can find

similar recommendations in the code of ethics of the General Medical Council of the United Kingdom. In its guidelines for the care of terminal patients, it indicates that measures to alleviate pain are acceptable, even if they may lead to unintentionally hastening the patient's death, provided they are in the patient's best interest (General Medical Council, 2010).

As I pointed out earlier the relevance of DDE is not limited to the codes of ethics. An example is its use in the US Department of Defense Law of War Manual, which says that military action can be justified if civilian harm is unintentional and proportionate to military objectives (United States Department of Defense, 2016). Thus, as we can see DDE as an independent theory is employed in various types of ethical codes and has an impact on our lives through the actions of doctors or military actions (as in the examples cited by Scanlon). In doing so, we cannot assume that all individuals who fall under such codes of ethics know the full theoretical context of the doctrine, but rather adhere to DDE as a fully independent principle. Therefore, I do not believe that Moschella's argument that DDE is a dependent theory is defensible as a claim about DDE's practical normative role, even if its theoretical justification may still be dependent on a broader framework.

5. CONCLUSION

Scanlon targets a very radical and absolutist version of the Doctrine of Double Effect, one which treats intention as the fundamental morally relevant factor in evaluating permissibility. This is a highly specific interpretation and not one universally accepted by DDE's proponents. Importantly, none of Scanlon's critics considered here defend the version of DDE he targets. Rather, they propose more moderate accounts that incorporate additional moral factors. For this reason, I believe that Scanlon's criticism is valid, but it should be understood as applying only to the absolutist version of DDE as reconstructed in

Moral Dimensions. This significantly narrows the scope of his critique but also makes it more precise and targeted. Although some elements of Scanlon's approach, such as its multidimensional moral analysis, may resonate with less absolutist versions of DDE, key differences remain. In light of this, I believe that advocates of DDE should focus on justifying the moral significance of intention in complex cases, rather than defending a version of the doctrine that is not under serious philosophical threat. Moreover, some who criticize Scanlon's views do not take into account that they are part of a broader contractualist theory and often rest on assumptions from Scanlon's previous works. This has led to misunderstanding the argument in *Moral Dimensions*.

Answering the questions posed in the introduction, I believe that Scanlon's criticism is valid. However, it applies only to the absolutist version of DDE he criticize. The objections raised against him are often misplaced and lack an understanding of contractualism. They also focus on defending contemporary versions of DDE, which however are not criticized. Lastly, Scanlon's alternative does not depend on a criticism of DDE, but on a criticism of intention as an independent criterion of evaluation and its influence on the permissibility of a moral act.¹

BIBLIOGRAPHY

- American Medical Association. (2018). *Opinion 5.6: Sedation to Unconsciousness in End-of-Life Care*. AMA Code of Medical Ethics.
- General Medical Council. (2010). *Treatment and Care Towards the End of Life: Good Practice in Decision Making*. GMC (London).
- Lippert-Rasmussen, K. (2010). *Scanlon on the Doctrine of Double Effect*. *Social Theory and Practice*, 36(4), 609-634.

1 It is worth noting that has escaped some critics that, although the influence of intention in Scanlon's case is only indirect it is not completely removed from moral considerations.

- Moschella, M. (2023). Contextualizing, Clarifying, and Defending the Doctrine of Double Effect. *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 26(2), 297-321.
- Piłat, R. (2013). *Aporie samowiedzy*. Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Scanlon, T.M. (1998). *What We Owe to Each Other*. Belknap Press of Harvard University Press.
- Scanlon, T.M. (2008). *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*. Harvard University Press.
- Thomson, J. (1999). Physician-Assisted Suicide: Two Moral Arguments. *Ethics*, 109(3), 497-518.
- United States Department of Defense. (2016). *Department of Defense Law of War Manual*. Office of General Counsel, Department of Defense (Washington, D.C.).
- Wedgwood, R. (2011). Scanlon on Double Effect. *Philosophy and Phenomenological Research*, 83(2), 409-419.

KAROL WOŁK

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
(Ignatianum University in Cracow, Poland)
<https://orcid.org/0009-0007-6632-5659>
17771@student.ignatianum.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2025.61.A.18

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 International License. (CC BY-ND 4.0).

Received: 23/05/2025. Reviewed: 9/06/2025. Accepted: 25/08/2025.



ANDRZEJ WALESZCZYŃSKI, MARTYNA FILCEK

OSOBA W CENTRUM WŁOSKIEJ DEBATY BIOETYCZNEJ

Streszczenie. Artykuł przedstawia krytyczną analizę monografii Andrzeja Kobylińskiego *Osoba w centrum? Specyfika debaty bioetycznej we Włoszech* (2024). Głównym celem artykułu jest weryfikacja hipotezy autora o specyfice konfrontacji między bioetyką laicką a bioetyką katolicką we Włoszech, gdzie centralnym elementem sporu jest pojęcie człowieka jako osoby i rozumienie życia ludzkiego na pierwszym etapie rozwoju. Analiza obejmuje metodologię badawczą Kobylińskiego, strukturę monografii oraz fundamentalne różnice antropologiczne między analizowanymi paradygmatami. Szczególną uwagę poświęcono praktycznym konsekwencjom różnic teoretycznych w kontekście włoskiej debaty o zapłodnieniu *in vitro* oraz fenomenowi „pobożnych ateistów” jako specyficznemu głosowi w sporze bioetycznym. Artykuł dokumentuje przemianę charakteru debaty bioetycznej z filozoficznej (etycznej) na prawniczą, określoną jako „jurydyzacja sporu bioetycznego”. Przeprowadzona analiza i dyskusja z tezami autora monografii potwierdza jej wartość jako systematycznego studium, wypełniającego lukę w polskiej literaturze naukowej, dotyczącej włoskiej bioetyki. Jednocześnie wskazane zostały obszary, wymagające dalszych badań, takie jak adopcja embrionów i problematyka sprzeciwu sumienia w kontekście pluralistycznego społeczeństwa.

Słowa kluczowe: bioetyka włoska; personalizm; embrion; pobożni ateści; prokreacja wspomagana; sprzeciw sumienia; antropologia filozoficzna

1. Wprowadzenie. 2. Charakterystyka monografii. 3. Fundamentalne różnice antropologiczne i metodologiczne między bioetyką laicką a bioetyką katolicką. 4. Praktyczne konsekwencje różnic teoretycznych. 5. Transformacja charakteru debaty bioetycznej. 6. Wątki polemiczne i obszary dyskusji. 7. Podsumowanie.

1. WPROWADZENIE

Celem niniejszego artykułu jest krytyczna analiza monografii Andrzeja Kobylińskiego pt. *Osoba w centrum? Specyfika debaty bioetycznej we Włoszech* (Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Warszawa 2024). Szczególną uwagę poświęcimy fundamentalnym różnicom między dwoma

paradygmatami bioetycznymi oraz ich filozoficznym uzasadnieniom w kontekście debaty na temat statusu osoby ludzkiej we Włoszech. W pierwszej kolejności skoncentrujemy się na stronie metodologicznej pracy oraz weryfikacji głównej hipotezy badawczej autora. Następnie przejdziemy do analizy porównawczej stanowisk bioetyki laickiej i katolickiej, ze szczególnym uwzględnieniem ich antropologicznych fundamentów, gdyż stanowią one kryterium, które pozwala charakteryzować poszczególne propozycje filozoficzne. W kolejnych punktach przeanalizujemy praktyczne konsekwencje tych różnic w kontekście włoskiej debaty o zapłodnieniu *in vitro*, a także zjawisko tzw. „pobożnych ateistów” jako specyficzny głos w sporze bioetycznym, który w szerszych debatach publicznych wydaje się być niedostrzegany. Analizy własne i autora monografii będziemy konfrontować z tematyką i kontekstem współczesnych debat bioetycznych, na które włoscy myśliciele wywarli znaczący wpływ.

2. CHARAKTERYSTYKA MONOGRAFII

Wspomniana monografia stanowi systematyczne studium, dotyczące włoskiej debaty bioetycznej, które jest oparte na solidnej bazie źródłowej, obejmującej przede wszystkim literaturę włoską. Należy zaznaczyć, że Kobyliński wykazuje się ponadprzeciętnym rozeznaniem we włoskiej filozofii współczesnej oraz umiejętnością syntetyzowania złożonych stanowisk teoretycznych. Autor w latach 90. uzyskał gruntowne wykształcenie, w tym filozoficzne, na uniwersytetach włoskich i od tamtego czasu jest wnikliwym obserwatorem i komentatorem wydarzeń we Włoszech. Znajomość włoskiej myśli filozoficznej zaprezentował już w rozprawie, zatytułowanej *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Gianniego Vattima* (Kobyliński, 2014) oraz w późniejszych artykułach naukowych i publicystycznych, które dotyczyły m.in. toczonych we Włoszech dyskusji filozoficzno-prawnych na temat aborcji farmakologicznej, samobójstwa wspomagane go i klauzuli sumienia (Kobyliński, 2015b; 2020; 2021; 2024c).

Tytuł publikacji (*Osoba w centrum? Specyfika debaty bioetycznej we Włoszech*) pełni funkcję zarówno odwołania, jak i hipotezy badawczej. Z jednej strony nawiązuje on bezpośrednio do włoskiego stowarzyszenia *Persona al Centro. Associazione per la Filosofia della Persona*, które jest inicjatywą filozoficzną, której celem jest umieszczenie osoby, ujmowanej we wszystkich jej wymiarach (duchowym, cielesnym, rozumowym i emocjonalnym) w centrum refleksji naukowej i edukacyjnej. Kobyliński wpisuje się w ten nurt, podkreślając potrzebę ponownego odkrycia znaczenia osoby w kontekście współczesnych wyzwań etycznych i pluralizmu antropologicznego. Z drugiej strony tytuł monografii formułuje kluczową hipotezę badawczą, która brzmi: „specyfiką debaty bioetycznej we Włoszech jest konfrontacja bioetyki laickiej z bioetyką katolicką, a centralny element sporu stanowi pojęcie człowieka jako osoby i rozumienie życia ludzkiego na pierwszym etapie jego rozwoju” (Kobyliński, 2024c, 12). Tak więc publikacja zawiera analizę włoskiej debaty bioetycznej, w której refleksja nad pojęciem osoby staje się punktem wyjścia dla rozważań etycznych i filozoficznych. Tytuł, poprzez znak zapytania, jednocześnie kwestionuje i afirmuje kategorię osoby, wskazując, że pozostaje ona nie tylko podstawową, lecz także wciąż aktualną płaszczyzną włoskich sporów bioetycznych.

Autor konsekwentnie weryfikuje postawioną hipotezę poprzez analizę tekstów przedstawicieli obu paradygmatów oraz praktycznych sporów, dotyczących prokreacji wspomaganej medycznie. Istotnym walorem pracy jest jej interdyscyplinarny charakter, łączący perspektywę filozoficzną (antropologiczną), etyczną, bioetyczną, prawną i kulturową. Taka kompleksowa analiza pozwala na szerokie ujęcie problematyki bioetycznej w kontekście współczesnych wyzwań, związanych z rewolucją biotechnologiczną. Równocześnie staje się dobrym przykładem dla zobrazowania złożoności debat bioetycznych i ich wpływu na życie społeczne. Tym bardziej jest ona cennym wkładem w podjętą tematykę i przykładem dla polskiej debaty publicznej, w której spory (bio)etyczne nie są poddawane wystarczającej

analizie filozoficznej i kulturowej oraz mają niejednokrotnie charakter polityczny i demagogiczny.

W ostatnich dwudziestu latach można wskazać trzy istotne publiczne spory, dotyczące zagadnień, wchodzących w zakres bioetyki. W latach 2007-2015 mieliśmy do czynienia ze sporem o regulację procedury *in vitro* i leczenia niepłodności. W latach 2010-2018 – z dyskusjami o prawie do aborcji i statusie płodu. Natomiast w latach 2015-2023 – o klauzuli sumienia, technologiach medycznych i embrionalnej diagnostyce. Jednak ich odzwierciedlenie w debatach filozoficznych było niewielkie, a ich wpływ na rozstrzygnięcia polityczne i prawne wręcz niezauważalny. W sumie można wskazać kilka (a najwyżej kilkanaście) artykułów z tego okresu głównie w czasopiśmie *Diametros*, *Etyka*, *Studia Ecologiae et Bioethicae*, których autorami są m.in. T. Żuradzki (2012; 2013; 2014), A. Kobyliński (2015a; 2017), O. Dryła (2012), K. Jaworski (2016). Jan Hartman w artykule *Wybrane spory bioetyczne w polskiej przestrzeni publicznej: Analiza logiczno-retoryczna* wprost pisze, że „uderzającą cechą publicznych sporów bioetycznych w Polsce jest prawie całkowity brak świadomości istnienia bioetyki jako dyscypliny akademickiej, dostarczającej wiedzy i ekspertyzy w tego rodzaju kwestiach” (Hartman, 2021, 91). Natomiast Alicja Przyłuska-Fiszer i Katarzyna Korbacz w artykule *Charakterystyka prowadzenia publicznej debaty bioetycznej w Polsce na przykładzie dyskusji o kwestiach reprodukcyjnych* zwracają uwagę na „polaryzację i radykalizację przeciwstawnych stanowisk i pomijanie zagadnień istotnych dla dyskusji filozoficznych na ten temat”. Według nich „debata społeczna ma charakter sporu światopoglądowego o charakterze pragmatycznym, a jej celem jest oddziaływanie na zmianę, bądź ugruntowanie już przyjmowanych przekonań moralnych, umożliwiające przyjęcie i akceptację społeczną proponowanego rozwiązania legislacyjnego” (Przyłuska-Fiszer, Korbacz, 2021, 111). Biorąc pod uwagę przytoczone ostatnie dwa głosy, można stwierdzić, że temat publikacji Kobylińskiego jest istotny dla debat filozoficznych

i publicznych w Polsce oraz refleksji nad rozstrzygnięciami politycznymi i prawnymi.

Autor systematycznie rozwija swoją główną hipotezę badawczą, nadając pracy wyrazisty rys metodologiczny. Rozdział pierwszy, noszący tytuł *Charakterystyka głównych paradygmatów bioetycznych*, stanowi fundamentalne wprowadzenie do specyfiki włoskiej debaty bioetycznej. Autor przedstawia powstanie i rozwój bioetyki we Włoszech, koncentrując się na konfrontacji między bioetyką laicką (*bioetica laica*) a bioetyką katolicką (*bioetica cattolica*). Szczególnie wartościowe są fragmenty, poświęcone manifestom bioetyki laickiej z 1996 i 2007 roku oraz działalności Narodowego Komitetu ds. Bioetyki. W dalszej części rozdziału analizowane są poglądy trzech przedstawicieli każdego z paradygmatów: ze strony bioetyki laickiej Uberta Scarpellego, Eugenia Lecaldana i Gianniego Vattima oraz ze strony bioetyki katolickiej Elia Sgreccii, Vittoria Possentiego i Paola Valoriego. W rozdziale drugim, zatytułowanym *Spór dotyczący rozumienia człowieka jako osoby*, Kobylński pogłębia analizę filozoficzną, koncentrując się na fundamentalnym konflikcie antropologicznym. Autor przedstawia z jednej strony filozofię impersonalną Roberta Esposito, który postuluje eliminację pojęcia osoby z analiz naukowych i debaty publicznej, z drugiej zaś personalizm ontologiczny Vittoria Possentiego, będącego obrońcą kategorii osoby jako fundamentu bioetyki. Ten rozdział ujawnia najgłębsze struktury filozoficzne, leżące u podstaw włoskiej debaty bioetycznej. Rozdział trzeci, *Godność życia ludzkiego w kontekście zapłodnienia in vitro*, stanowi przykład praktycznej aplikacji teoretycznych ustaleń z poprzednich rozdziałów. Kobylński wnikliwie analizuje debatę publiczną, dotyczącą ustawy 40/2004, regulującej prokreację wspomaganą medycznie, oraz referendum z 2005 roku. Szczególnie cenny jest fragment, poświęcony stanowisku tzw. „pobożnych ateistów” (*atei devoti*), reprezentowanych przez Giuliana Ferrarę i Oriane Fallaci, którzy prezentowali krytyczne podejście do tzw. sztucznego zapłodnienia mimo braku wiary religijnej. Rozdział kończy analiza poglądów Emanuela Severina jako

reprezentanta radykalnego stanowiska bioetyki laickiej. W ostatnim, czwartym rozdziale, zatytułowanym *Wpływ Trybunału Konstytucyjnego na ustawę 40/2004*, autor dokumentuje prawną ewolucję włoskich regulacji bioetycznych w latach 2004-2023. Przedstawia siedem kluczowych wyroków Trybunału Konstytucyjnego, które systematycznie dekonstruowały pierwotne założenia ustawy o prokreacji wspomaganie medycznie. Ten rozdział ilustruje przemianę charakteru debaty bioetycznej z filozoficzno-etycznej na prawniczą, co autor trafnie określa mianem „jurydyzacji sporu bioetycznego”. W zakończeniu Kobyliński podsumowuje weryfikację swojej hipotezy głównej oraz syntezę dokonanych najważniejszych ustaleń badawczych. Wykazuje specyfikę włoskiej konfrontacji bioetycznej, wskazując jednocześnie na jej znaczenie w kontekście współczesnych wyzwań związanych z rewolucją biotechnologiczną i rozwojem sztucznej inteligencji.

Metodologia pracy opiera się przede wszystkim na analizie krytycznej źródeł oraz na metodzie analizy porównawczej, co pozwala na systematyczną prezentację dwóch przeciwstawnych paradygmatów bioetycznych oraz ułatwia wyznaczenie linii podziału sporów dla osób niezaznajomionych ze specyfiką debat bioetycznych. Autor wykorzystuje bogatą bazę źródłową, obejmującą włoską literaturę filozoficzną i bioetyczną, dokumenty prawne, manifesty programowe oraz artykuły prasowe głównych uczestników debaty. Te ostatnie są szczególnie interesujące z polskiej perspektywy akademickiej, gdyż ukazują ich doniosłe znaczenie dla kultury naukowej, a mianowicie przenikanie debat uniwersyteckich do przestrzeni publicznej. Śledząc dokonania naukowe i publicystyczne autora, można dostrzec, że „włoski” styl uprawiania nauki jest mu bardzo bliski. Natomiast szczególną wartością monografii jest wypełnienie istotnej luki w polskiej literaturze naukowej, dotyczącej włoskiej bioetyki oraz ukazanie filozoficznego kontekstu współczesnych dylematów bioetycznych.

3. FUNDAMENTALNE RÓŻNICE ANTROPOLOGICZNE I METODOLOGICZNE MIĘDZY BIOETYKĄ LAICKĄ A BIOETYKĄ KATOLICKĄ

Najgłębsze różnice między analizowanymi paradygmatami dotyczą fundamentalnych założeń w kwestiach natury człowieka i źródeł moralności. Bioetyka laicka, w analizie Kobylińskiego, charakteryzuje się akceptacją zasady samowystarczalności człowieka oraz agnostycznej lub ateistycznej wizji rzeczywistości. Z kolei bioetyka katolicka podkreśla wartość i godność życia ludzkiego, postrzegając człowieka jako byt osobowy w świetle personalizmu ontologicznego. Istotne jest, że różnica ta nie ma charakteru jedynie konfesyjnego. Jak trafnie zauważa autor, pojęcie *laico* w kontekście włoskim wyraża określoną tożsamość światopoglądową, bliższą liberalnemu i oświeceniowemu modelowi kultury, podczas gdy model katolicki stanowi synonim przekonań konserwatywnych, tradycyjnych i religijnych.

Postawienie w centrum debaty sporu antropologicznego pokazuje bardzo wyraźnie charakter prowadzonej dyskusji. Odwołuje się ona przede wszystkim do zagadnień ontologicznych, a nie samych konsekwencji etycznych, wynikających z przyjmowanych założeń antropologicznych każdej ze stron. Jest to kluczowy wątek, który pozwala ukazać istotę sporów (bio)etycznych, w których podnoszony jest wątek etyki katolickiej. Odwoływanie się do racjonalnie uzasadnionych fundamentów antropologicznych i ontologicznych pozwala odróżnić tzw. etykę chrześcijańską od teologii moralnej, wspieranej religijnymi dogmatami. Równocześnie umożliwia wyjaśnienie, dlaczego tzw. „pobożni ateści” w swoich stanowiskach mogą być zgodni z przedstawicielami etyki chrześcijańskiej lub katolickiej. We współczesnym świecie, który jest bardzo spolaryzowany światopoglądowo, uczestnicy debat wydają się regularnie zapominać, że spory etyczne nie są sporami ideologicznymi. Są to spory wymagające szerokiej i dogłębnej wiedzy filozoficznej, która opiera się na racjonalnych przesłankach i argumentach. Kobyliński jest wysoce świadomy tego stanu rzeczy.

Przeprowadzona przez Kobylińskiego analiza przekonująco ukazuje, że centralnym elementem konfrontacji jest pojęcie osoby. Przedstawia on dwa przeciwstawne stanowiska: impersonalizm Roberta Esposito oraz personalizizm ontologiczny Vittoria Possentiego. Filozofia impersonalna Esposito stanowi, jak argumentuje Kobyliński, radykalny projekt dekonstrukcji kategorii osoby, której obecność w dyskursie etycznym, prawnym i politycznym przestała pełnić funkcję gwaranta ludzkiej godności. W jego przekonaniu, posługiwanie się pojęciem osoby stanowi dyspozytyw (*dispositivo*) wykluczający, gdyż zawiera „nierozwiązywalny splot humanizacji i dehumanizacji, upodmiotowienia i uprzedmiotowienia” (Kobyliński, 2024c, 107). Innymi słowy pojęcie osoby działa jako mechanizm selekcji i podziału, wytwarzający hierarchię pomiędzy tymi, którzy zostają uznani za osoby, a tymi, którym ten status jest odmawiany. Kategoria ta nie tylko ustanawia granice między człowiekiem a nie-człowiekiem, lecz także rozszczepia samą istotę ludzką na byt biologiczny i byt normatywny. W konsekwencji personalizacja, czyli proces nadawania statusu osobowego, nieuchronnie pociąga za sobą depersonalizację tych, którzy nie mieszczą się w obowiązującym modelu człowieczeństwa. Impersonalizm proponuje zatem wyjście z tego paradygmatu poprzez przyjęcie perspektywy bezosobowej formy życia, w której zniesiona zostaje dychotomia między osobą a rzeczą, a wymiar biologiczny i duchowy egzystencji zostają ponownie zjednoczone.

Projekt impersonalny, zakorzeniony w tradycji biopolityki i myśli poststrukturalistycznej (M. Foucault, G. Deleuze, M. Blanchot, S. Weil), zmierza do ustanowienia nowego modelu etyczno-politycznego, opartego na uniwersalnej, neutralnej relacji „trzeciej osoby”, wyrażonej przez zaimek nijaki *to*. Tylko w tej perspektywie, zdaniem Esposito, możliwe jest wyobrażenie sobie sprawiedliwości, która nie opiera się na ekskluzywnym statusie podmiotowym, lecz na równej przynależności wszystkich form życia do wspólnego porządku. Krytycy tego stanowiska, tacy jak Vittorio Possenti, uznają

jednak impersonalizm za formę skrajnego antypersonalizmu, prowadzącą do paradoksu: pozbawiając filozofię pojęcia osoby, czyni się niemożliwym sam akt komunikacji, uznania i wspólnoty, które są konstytutywne dla życia etycznego. W tym sensie impersonalizm, choć stanowi próbę przekroczenia antropocentryzmu i hierarchii wpisanych w pojęcie osoby, generuje pytanie o granice etyki w świecie, w którym nikt już nie mówi w pierwszej ani drugiej, lecz wyłącznie w trzeciej osobie.

Z kolei personalizm ontologiczny Vittoria Possentiego stanowi systematyczną i metafizycznie uzasadnioną odpowiedź na projekt filozofii impersonalnej Esposito, który prowadzi do niebezpiecznego rozpuszczenia człowieka w bezosobowej formie życia. Possenti odrzuca zasadnicze założenie Esposito, zgodnie z którym pojęcie osoby ma charakter ekskluzywny i wykluczający. W jego ujęciu jest wręcz odwrotnie, a pojęcie osoby „włącza [on] w maksymalny sposób, ponieważ, zgodnie z jego znaczeniem, wszyscy ludzie są od momentu poczęcia równorzędnymi osobami, które posiadają takie same prawa” (Kobyliński, 2024c, 126) niezależnie od ich kondycji fizycznej, psychicznej czy społecznej. Jego personalizm ontologiczny zakłada, że osoba jest „zasadą życia ludzkiego, czyli taką rzeczywistością, która określa człowieka w najgłębszy sposób” (Kobyliński, 2024c, 137). Osoba stanowi pierwotną kategorię ontologiczną, w której koncentruje się prawda bytu, a nie jedynie konstrukt społeczny czy etyczny. Odrzucając foucaultowską logikę dyspozytywu, Possenti przywraca pojęciu osoby wymiar substancjalny i metafizyczny, zgodny z klasyczną definicją osoby według Boecjusza, jako indywidualnej substancji natury rozumnej. W tym sensie personalizm ontologiczny ma być nie tylko teorią człowieka, lecz także fundamentem realizmu metafizycznego, broniącym jedności duszy i ciała przed antymetafizycznymi tendencjami współczesnej myśli biopolitycznej.

Krytyka Esposito, dokonana przez Possentiego, dotyka zatem zarówno poziomu metodologicznego, jak i ontologicznego. Esposito, zdaniem Possentiego, popełnia błąd pomieszania kategorii

politycznych z ontologicznymi, redukując pojęcie osoby do funkcji społeczno-politycznej i tym samym pozbawiając je substancjalnej treści. Personalizm ontologiczny odrzuca tę redukcję, wskazując, że bez osoby nie ma ani prawa, ani moralności, gdyż tylko podmiot osobowy może być adresatem norm etycznych i nosicielem godności. Possenti postrzega impersonalizm jako formę nihilizmu antropologicznego, który zagraża samej możliwości etyki i wspólnoty, ponieważ usuwa z pola refleksji to, co stanowi o tożsamości i relacyjności człowieka. Dlatego w świecie zdominowanym przez biotechnologię i sztuczną inteligencję, personalizm ontologiczny jawi się dla samego Possentiego jako filozofia, która przywraca kontakt z bytem, prawdą i nienaruszalną godnością osoby. Dodatkowo rekonstrukcja poglądów Possentiego przez Kobylińskiego ukazuje ich zakorzenienie w myśli Antonia Rosminiego, Luigiego Stefaniniego, Giorgia La Piry a także Emmanuela Mouniera i Jacques'a Maritaina, co pozwala w szerszym świetle umiejscowić jego tradycję filozoficzną.

Kobyliński nie ukrywa swojego filozoficznego zaangażowania i wyraźnie opowiada się za personalizmem jako kluczem do rozumienia współczesnych dylematów bioetycznych. Jego stanowisko jest metodologicznie konsekwentne. Traktuje on pojęcie osoby jako fundamentalną kategorię poznawczą w bioetyce. Dlatego można zgodzić się z autorem, że „szczególnie ważne jest wykorzystanie [pojęcia] osoby do promocji nowego humanizmu, w obliczu wyzwań związanych przede wszystkim z futurystycznymi projektami postczłowieka i transczłowieka” (Kobyliński, 2024c, 17), choć w jego perspektywie badawczej brakuje odniesienia do kategorii relacji międzyludzkich. W konsekwencji autor analizuje włoską debatę w duchu klasycznego personalizmu.

Naszym zdaniem analiza prowadzona z perspektywy przekraczającej antropologiczny i etyczny dualizm włoskiej debaty mogłaby wnieść istotną dodatkową wartość do przeprowadzonych badań. Pozwoliłaby zaprezentować szerszy wachlarz propozycji etycznych, obejmujący dodatkowe rozstrzygnięcia i kategorie stosowane

w debatach (bio)etycznych, takie jak moralny podmiot, status, wartość, dobro czy relacja. Pokazałoby to m.in., że nadanie embrionowi statusu osoby nie przesądza definitywnie o jego ochronie, a jego brak nie oznacza automatycznie odrzucenia wartości ludzkiego życia przed narodzinami. Natomiast tzw. „trzecia droga”, reprezentowana przez „pobożnych ateistów”, stanowi wyraz szerszej propozycji filozoficznej, która przełamuje dualizm stanowisk konfesyjnych (katolickich) i antykonfesyjnych (laickich). Ukazanie szerszej perspektywy pomogłoby doprecyzować, czy „pobożność” stanowiska filozoficznego jest określana przez jego założenia, czy przez skutki, a może przez jedno i drugie. Nawet jeśli można postulować szersze ujęcie analizowanego zagadnienia, nie umniejsza to znaczenia przyjętego przez autora podejścia ani trafności jego diagnoz.

4. PRAKTYCZNE KONSEKWENCJE RÓŻNIC TEORETYCZNYCH

Najdobitniej różnice między analizowanymi paradygmatami ujawniają się w sporze o status ludzkiego embrionu. Przedstawiciele bioetyki laickiej, tacy jak Salvatore Natoli czy Emanuele Severino, negują osobowość embrionu od momentu poczęcia. Natoli argumentuje, że „nie ma sensu twierdzenie, że embrion jest osobą potencjalną. Albo jest się osobą, albo nie” (Kobyliński, 2024c, 187). Uzasadnia swoje stanowisko zasadą „życie za życie”, argumentując, że perspektywa wynalezienia nowych technik leczenia różnego rodzaju chorób, na przykład wykorzystując zarodkowe komórki macierzyste, usprawiedliwia uśmiercanie ludzkiego życia w fazie embrionalnej. Severino z kolei formułuje paradoks potencjalności embrionu, twierdząc, że „embrion jest potencjalnie już-istniejącym człowiekiem. Ale właśnie dlatego, że jest potencjalnie człowiekiem, embrion jest także potencjalnie nie-człowiekiem” (Kobyliński, 2024c, 227). Jeżeli embrion jest potencjalnie bytem ludzkim, który jest koniecznie zjednoczony z byciem już nie-człowiekiem, to oznacza, że *de facto* embrion nie jest człowiekiem. Według włoskiego myśliciela filozoficzny problem

embrionu jest zrozumiały jedynie na gruncie Arystotelesowskiej teorii aktu i możliwości. W koncepcji Stagiryty każda zmiana polega na przechodzeniu od stanu, w którym dany byt może być (możliwość), do stanu, w którym on faktycznie jest (akt). Prowadzi to Severina do stwierdzenia, że embrion jest człowiekiem potencjalnie, a nie faktycznie. Innymi słowy jego teza brzmi: embrion jest potencjalnym człowiekiem, co oznacza, że jest nie-człowiekiem, który ma zdolność do stania się człowiekiem.

Krytyka kategorii potencjalności przez Severina napotyka na poważne zastrzeżenia filozoficzne, które formułuje Possenti. Interpretacja możliwości w odniesieniu do ludzkiego embrionu jest błędna, gdyż wprowadza Hegłowską logikę dialektycznych przeciwieństw tam, gdzie mamy do czynienia z określoną potencjalnością rozwojową. Między innymi dlatego przedstawiciele bioetyki katolickiej, szczególnie Sgreccia i Possenti, bronią tezy o ciągłości ontologicznej między zygotą a osobą dorosłą. Sgreccia podkreśla, że „gdy biolog łączy w laboratorium gametę męską z gametą żeńską szczura, otrzymuje zarodek szczura, ponieważ te dwie gamety mają zdolność do wytworzenia osobnika” (Kobyliński, 2024c, 231).

Różnice antropologiczne przekładają się bezpośrednio na stanowiska wobec technik prokreacji wspomaganiej. Bioetyka laicka akceptuje szerokie spektrum procedur, włączając w to zapłodnienie heterologiczne, diagnostykę preimplantacyjną oraz selekcję embrionów. Bioetyka katolicka natomiast formułuje jednoznaczne ograniczenia, opierając je na ochronie godności życia ludzkiego od momentu poczęcia. Szczególnie wymowna w tym względzie jest analiza poglądów Severina, który akceptuje wykorzystanie ludzkich embrionów w badaniach naukowych, argumentując, że embrion nie jest człowiekiem w pełnym sensie. Mimo, że Severino trafnie diagnozuje, zdaniem Kobylińskiego, zagrożenia związane z rozwojem współczesnej nauki i techniki oraz słusznie zwraca uwagę na „sakralność” istniejącego świata, prezentując częściowo panteistyczne spojrzenie na rzeczywistość, to niestety, tego rodzaju troski i wrażliwości moralnej nie

odnosi do życia ludzkiego na pierwszym etapie jego rozwoju, w pełni akceptując współczesną rewolucję biotechnologiczną. Nie dostrzega tym samym naruszenia zasad moralnych na przykład przy wytwarzaniu ludzkich embrionów w celu pobierania zarodkowych komórek macierzystych (Kobyliński, 2024b, 24-26).

Główny paradoks filozofii Severina polega na tym, na co słusznie zwraca uwagę Kobyliński, że z jednej strony postuluje on wieczność wszystkiego, co istnieje, nawet najmniejszych istot ożywionych i nieożywionych, z drugiej zaś zgadza się na niszczenie ludzkich embrionów, twierdząc, że nie stanowią formy życia ludzkiego. Dlatego trudno zrozumieć, w jaki sposób Severino łączy własną akceptację niszczenia ludzkich zarodków z przekonaniem, że stanowią one formę życia wiecznego. Dlatego ta wewnętrzna sprzeczność podważa spójność całego jego systemu filozoficznego w zastosowaniu do zagadnień bioetycznych (Mondin, 2022, 141; Coda, 2020, 6). Kontrastuje to ze stanowiskiem Enrico Bertiego, który twierdzi, że kategoria osoby pozostaje najbardziej skutecznym narzędziem w obronie praw człowieka. Równocześnie pozostaje, według niego, niewątpliwie najlepszą kategorią poznawczą, do której można się odwołać, aby uzasadnić istnienie praw człowieka i konieczność ich bezwzględного przestrzegania. Natomiast w kwestii statusu embrionu Berti był głęboko przekonany, że ludzki zarodek jest podmiotem prawa od pierwszych chwil swego istnienia. Podkreślał, że „dziecko poczęte, jako jednostka żyjąca rodzaju ludzkiego, z pewnością posiada prawa” (Kobyliński, 2024c, 193).

Inną argumentację w duchu katolicyzmu liberalnego proponuje Dario Antiseri. Twierdzi, że jeśli używamy w celach terapeutycznych zarodkowych komórek macierzystych lub w inny sposób niszczymy ludzkie embriony, to naruszamy Kantowską zasadę respektowania cudzego życia, która *de facto* stanowi przeformułowanie chrześcijańskiego przykazania miłości bliźniego. Antiseri formułuje także inną zasadniczą tezę. W jego przekonaniu współczesne odkrycia naukowe przestały mieć charakter neutralny moralnie. Dlatego, według

niego, panaceum na współczesne wyzwania moralne powinna być myśl liberalna, zakorzeniona w dziedzictwie chrześcijańskim, która kwestionuje absolutyzm władzy państwowej i podkreśla znaczenie wolności oraz odpowiedzialności osoby ludzkiej.

Warto podkreślić szczególną wartość analizy fenomenu „pobożnych ateistów” (*atei devoti*), który wyrósł na gruncie włoskiej debaty publicznej i stanowi wyjątkową próbę pojednania świeckiego racjonalizmu z chrześcijańskim dziedzictwem moralnym i kulturowym. Ruch ten skupia intelektualistów, deklarujących brak wiary w Boga osobowego, lecz zarazem uznających, że chrześcijaństwo stanowi niezastąpiony fundament cywilizacji zachodniej, zwłaszcza w wymiarze aksjologicznym. Pobożni ateści, czerpiąc inspiracje z myśli Benedetto Crocego, Charles’a Maurrasa i Leo Straussa, głoszą, iż wolność, godność jednostki oraz idea demokracji liberalnej są historycznie i kulturowo zakorzenione w tradycji chrześcijańskiej. Ich postulat ochrony tej tradycji ma charakter metafizyczno-cywilizacyjny, a nie religijny: chrześcijaństwo jest tu pojmowane jako źródło sensu, wartości i ładu moralnego, które powinno zostać zachowane w przestrzeni publicznej niezależnie od przekonań teistycznych. W tym sensie pobożni ateści odrzucają zarówno relatywizm moralny, jak i radykalny sekularyzm, uznając, że całkowite odcięcie Europy od jej duchowych korzeni doprowadziłoby do nihilizmu kulturowego i erozji porządku demokratycznego.

W sferze bioetyki środowisko to prezentuje stanowisko konserwatywne i *pro-life*, zbieżne z katolicką doktryną moralną, choć motywowane argumentacją świecką i humanistyczną. Czołowi przedstawiciele nurtu, Ferrara i Fallaci, sprzeciwiają się aborcji, eutanazji oraz eksperymentom na embrionach, głosząc potrzebę prymatu etyki nad nauką i świętość życia ludzkiego. Fallaci ostrzega przed eugenicznym potencjałem biotechnologii i przed „rakiem” moralnego relatywizmu. Konstruuje fundamentalną krytykę współczesnego rozumienia wolności badań naukowych, argumentując, że „wolność nieograniczona, to znaczy pozbawiona jakichkolwiek hamulców

i sensu moralnego, nie jest już wolnością, ale zwykłą licencją” (Kobyliński, 2024c, 211). Formułuje argument z analogii biologicznej w następujący sposób: „Zarodek, który rozwija się w komórce jajowej psa, jest psem. Zarodek, który rozwija się w gamecie słonia, jest słoniem. Zarodek, który rozwija się w komórce jajowej istoty ludzkiej, jest istotą ludzką” (Fallaci, 2005, 26). Argumenty z analogii są jednak dość problematyczne. Nawet ten, pozornie prosty, dotyka fundamentalnego pytania o ciągłość ontologiczną bytu i jego tożsamość. Natomiast Ferrara proponuje postawę teistycznego realizmu moralnego, wedle której sens ludzkiego działania zakorzeniony jest w przyjęciu świata jako daru, a nie jako obiektu władzy. Jest on chyba najbardziej reprezentatywnym przedstawicielem „pobożnych ateistów” i „ateizmu chrześcijańskiego” we Włoszech. Formułując swoje poglądy, podąża za zasadą „jakby Bóg istniał” (łac. *etsi Deus daretur*), parafrazując słowa Hugo Grocjusza. Jednocześnie w swoich poglądach odrzuca oświeceniową zasadę radykalnej autodeterminacji bytu ludzkiego, co w konsekwencji prowadzi go do przyjęcia perspektywy, w której świat i człowiek zostały stworzone. Jak sam wyjaśnia: „W rzeczywistości nie jestem ateistą, moje stanowisko jest teistyczne. Nie mam osobistej wiary, nie mam tego daru, tej nadprzyrodzonej łaski i nie mam w sobie wyznania religijnego, które praktykuję i zachowuję. (...) Ale moje stanowisko jest teistyczne” (Ferrara, 2007, 17). Ferrara jest zdecydowanym przeciwnikiem aborcji, eutanazji, „sztucznego” zapłodnienia, macierzyństwa zastępczego oraz wykorzystywania ludzkich embrionów jako materiału laboratoryjnego do eksperymentów medycznych. Jednoznacznie argumentuje za fundamentalną różnicą między tym, co dozwolone, a tym, co zakazane w kontekście wolności badań naukowych. Jego podejście pokazuje możliwość obrony tradycyjnych wartości w języku dostępnym dla pluralistycznego społeczeństwa, które nie ogranicza się do argumentów *stricte* religijnych. Oba te głosy afirmują świecką formę *sacrum*, której zadaniem jest ochrona godności człowieka i przywrócenie moralnego wymiaru kulturze Zachodu.

5. TRANSFORMACJA CHARAKTERU DEBATY BIOETYCZNEJ

Można zdecydowanie wskazać, że jedna z najważniejszych obserwacji Kobylińskiego dotyczy fundamentalnej przemiany charakteru włoskiej debaty bioetycznej, która ewoluowała z filozoficznej (etycznej) do prawniczej, a wręcz do wykładni prawa. Punktem kulminacyjnym całej debaty było przyjęcie ustawy 40/2004. Warto więc pokrótce zrelacjonować atmosferę tamtego okresu w celu oddania pełniejszego obrazu analizowanej debaty.

W dniu 19 lutego 2004 roku prezydent Włoch Carlo Azeglio Ciampi podpisał ustawę „Przepisy dotyczące prokreacji wspomaganą medycznie” (*Norme in materia di procreazione medicalmente assistita*), która weszła w życie 10 marca 2004 roku. W ten sposób Włochy stały się częścią grupy państw, regulujących stosowanie metod prokreacji wspomaganą medycznie odrębnymi ustawami. Najważniejszym i jednocześnie najmocniej kwestionowanym przez dużą część opinii publicznej rozstrzygnięciem ustawy było uznanie ludzkiego zarodka jako istoty ludzkiej od chwili poczęcia, co skutkowało wprowadzeniem szeregu restrykcyjnych regulacji, takich jak zakaz jakichkolwiek form klonowania człowieka, manipulacji genetycznych, wytwarzania ludzkich embrionów w celach naukowych, selekcji preimplantacyjnej oraz zamrażania i niszczenia ludzkich embrionów. Za przyjęciem ustawy opowiedzieli się przedstawiciele bioetyki katolickiej i konserwatywno-prawicowa część włoskiej opinii publicznej, natomiast przeciwnikami byli reprezentanci bioetyki laickiej i obywatele Włoch o poglądach lewicowo-liberalnych.

Przyjęcie tej ustawy poprzedziła kilkuletnia dyskusja parlamentarna oraz niezwykle ożywiona debata publiczna, którą szeroko i rzetelnie analizuje Kobyliński, i która osiągnęła szczyt podczas referendum z 12-13 czerwca 2005 roku. W referendum wzięło udział jedynie 25,5% mieszkańców Italii, co oznaczało, że nie mogło ono prowadzić do zniesienia obowiązywania ustawy. Po referendum, jak zauważa Kobyliński, włoska debata bioetyczna weszła w nową fazę,

która charakteryzowała się fundamentalną przemianą. Dyskusja i argumenty antropologiczno-etyczne zostały zastąpione sporami prawnymi i zmianami legislacyjnymi. Siedem wyroków włoskiego Trybunału Konstytucyjnego, wydanych w latach 2009–2023, systematycznie liberalizowało obowiązujące przepisy, przyczyniając się tym samym do dekonstrukcji pierwotnych założeń ustawy. Zjawisko to unaoczniało rosnącą rolę norm prawnych w sporach bioetycznych, w których prawo stopniowo zastępuje argumentację etyczną i wartości, wcześniej odzwierciedlane w konkretnych przepisach.

6. WĄTKI POLEMICZNE I OBSZARY DYSKUSJI

Monografia Kobylińskiego wnosi istotny wkład do polskiej literatury naukowej, wypełniając lukę w badaniach nad włoską bioetyką. Szczególnie cenne jest ukazanie szerokiego filozoficznego kontekstu debaty bioetycznej, co pozwala na głębsze zrozumienie jej złożoności i wielowymiarowości. Gdy weźmiemy pod uwagę metodologię badań nad bioetyką, praca Kobylińskiego dostarcza cennego modelu analizy porównawczej paradygmatów bioetycznych, który może być zastosowany do badań nad innymi kontekstami w krajowych debatach z obszaru bioetyki, a także w szerszej perspektywie europejskiej.

W kontekście teorii bioetyki monografia pokazuje, że włoska debata bioetyczna reprezentuje dwa spolaryzowane paradygmaty, w których zawierają się najgłębsze konflikty antropologiczno-etyczne i światopoglądowe naszej epoki. Oznacza to, że analizowane stanowiska przekraczają granice Włoch, a ich analizy mogą służyć jako wzorce teoretyczne dla badania innych kontekstów w innych krajach. Ostatecznie, jak zauważa autor, promocja filozofii osoby oraz ochrona wartości i godności życia ludzkiego, stają się obecnie niezwykle ważnym zadaniem w kontekście wyzwań związanych z rewolucją biotechnologiczną. Warto także podkreślić, że analiza, zaprezentowana przez Kobylińskiego w jego książce, jest opracowaniem historycznym i stanowi cenny wkład w rekonstrukcję włoskiej

debaty filozoficzno-prawnej, dotyczącej statusu embrionu ludzkiego, zwłaszcza w kontekście ustawy 40/2004 i referendum z 2005 roku. Przedstawione analizy i rekonstrukcje poglądów zasadniczo trafnie oddają intensywność i charakter sporu, toczącego się w tamtym czasie. Nie uwzględniają jednak dalszego rozwoju argumentacji antropologiczno-etycznej, który nastąpił po zakończeniu debaty.

Z perspektywy kontynuacji dyskursu na temat statusu osoby i wartości życia ludzkiego w bioetyce istotne wydaje się wskazanie późniejszych publikacji, które w sposób radykalny i zarazem konsekwentny rozwijają wątki obecne w uprzedniej włoskiej debacie. Mamy tu na myśli przede wszystkim artykuł Alberto Giubiliniego i Franceski Minery *After-birth abortion: why should the baby live?* (Giubilini, Minerva, 2013), który był szeroko komentowany na całym świecie nie tylko przez specjalistów, ale również licznych publicystów. Oboje autorzy obronili doktoraty z filozofii we Włoszech w roku 2010, Giubilini w Mediolanie (obecnie związany z Uniwersytetem Oxfordzkim), Minerva w Bolonii (aktualnie jest profesorem nadzwyczajnym na Uniwersytecie w Mediolanie, wcześniej na uniwersytetach w Australii), co pozwala przypuszczać, że ich formacja intelektualna przebiegała w cieniu debat rekonstruowanych przez Kobylińskiego.

W artykule tym autorzy formułują tezę, zgodnie z którą sama potencjalność osoby, a więc fakt, że zarówno embrion, jak i noworodek posiadają predyspozycje do stania się osobą w pełnym sensie tego słowa, nie stanowi wystarczającej podstawy do przypisania im silnego prawa do życia. W ich argumentacji wydają się odbijać poglądy Salvatora Natoliego czy Emanuela Severina, chociaż Giubilini i Minerva nie odwołują się do nich. Innymi słowy, jeżeli uznajemy dopuszczalność aborcji, uzasadniając ją brakiem aktualnej osobowości (*actual personhood*), nie ma zasadniczej różnicy między aborcją, a tzw. aborcją poporodową (*after-birth abortion*), o ile spełnione są te same warunki: brak świadomości, brak samodzielnych interesów, całkowita zależność od innych (por. Kobyliński, 2024a).

Oznacza to, że argument o potencjalności osoby, który był jednym z głównych punktów spornych w analizowanej przez Kobylińskiego debacie, zyskał radykalne rozwinięcie w późniejszej literaturze. Praca Giubiliniego i Minervy stanowi przykład przeniesienia sporu o status embrionu w stronę bardziej ogólnego pytania o kryteria przyznawania uprawnień moralnych i prawnych, a więc pytania o to, co czyni istotę ludzką osobą i kiedy zaczyna ona podlegać ochronie. W naszej ocenie argumentacja, odwołująca się wyłącznie do szeroko rozumianej argumentacji ontologicznej i statusu moralnego bytów oraz ich predyspozycji, od strony problemowej przypomina nieco spory, dotyczące statusu moralnego zwierząt, ich praw i ochrony (Waleszczyński, 2020). W tym kontekście warto również odnieść się krytycznie do propozycji Prabhpala Singha, który w swoich tekstach, publikowanych na łamach *Journal of Medical Ethics*, rozwija wątki zbieżne z analizami Giubiliniego i Minervy. Singh, przyjmując konsekwencje, wywodzące się z argumentu o potencjalności osoby, formułuje własne stanowisko, prowadzące do kontrowersyjnej konkluzji, że embrion i płód nie są dzieckiem, które to stanowisko również pozostaje w głębokiej sprzeczności z etyką personalistyczną (Waleszczyński, 2024). Z perspektywy tej krytyki warto zauważyć, że klasyczne ujęcia antropologiczne, opierające się na uznaniu embrionu za osobę ludzką od poczęcia, okazują się coraz mniej skuteczne jako strategia argumentacyjna w debacie bioetycznej. Współczesna bioetyka jest bowiem w coraz większym stopniu kształtowana przez język i metodologię nauk empirycznych: biologii, neurobiologii, kognitywistyki, a także przez rozwój technologii medycznych, które redefiniują granice życia, świadomości i odpowiedzialności moralnej. Warto także podkreślić, że choć Kobyliński skrupulatnie rekonstruuje debatę bioetyczną wokół zapłodnienia *in vitro*, trudno znaleźć obszerniejsze rozwinięcia jego własnego stanowiska. Byłyby one niezmiernie wartościowe przede wszystkim w badaniu podejmowanych zagadnień w perspektywie bioetyki katolickiej. Za przykład może posłużyć zagadnienie adopcji embrionów, które, choć pozostaje

kwestią kontrowersyjną, stanowi istotny punkt odniesienia dla oceny moralnej procedur wspomaganego rozrodu w kontekście ochrony godności życia ludzkiego.

W świetle analizowanej debaty istotne znaczenie ma zapis ustawy 40/2004, zgodnie z którym dziecku poczętemu należy zagwarantować prawa. Zgodnie z interpretacją Carla Casiniego oznacza to zrównanie podmiotowości embrionu z podmiotowością innych uczestników procesu medycznego: matki, ojca, lekarza oraz personelu medycznego. Tym samym przyznaje się embrionowi nie tylko podmiotowość prawną, lecz również tożsamość ontologiczną jako bytowi ludzkiemu, posiadającemu własny kod genetyczny (zob. Casini, 2004, 13-16). Jednakże praktyczne konsekwencje tej normy pozostają niedookreślone w sytuacjach, w których embriony nie mogą zostać zaimplantowane przez matkę genetyczną, na przykład z powodu jej trwałej niezdolności, śmierci lub rezygnacji z procedury. Ustawa nie przewiduje żadnych rozwiązań dla takich przypadków, co prowadzi do powstania impasu moralnego (Kobyliński, 2024c, 172). W tym kontekście niezbędny wydaje się komentarz Kobylińskiego, którego jednak nie znajdziemy w jego książce. Mógłby on stanowić element, łączący historyczne znaczenie prowadzonych analiz ze spostrzeżeniami odnoszącymi się do bieżących sporów bioetycznych.

Jako konsekwencja postawionego problemu pojawia się pytanie, czy osoby trzecie, które uznają osobowy status embrionu, nie powinny mieć możliwości jego adopcji? Jeśli bowiem traktujemy embrion jako osobę, to, analogicznie do dzieci przebywających w domach dziecka, należałoby stworzyć instytucjonalne ramy dla jego adopcji i przeniesienia do łona kobiety gotowej przyjąć go w akcie „ratunku” przed zniszczeniem biologicznym. Tak rozumiana adopcja byłaby nie tylko zgodna z zasadą ostrożności, lecz także stanowiłaby konsekwentną implementację aksjologicznego fundamentu ustawy. Zagadnienie adopcji embrionu zyskuje szczególną złożoność w kontekście katolickiej bioetyki, która co do zasady odrzuca techniki zapłodnienia pozaustrojowego. Jednakże, jak słusznie zauważają niektórzy katolicy

bioetycy, na przykład William E. May, John Grabowski, należy odróżnić przypadki kreowania życia od przypadków ratowania życia już istniejącego. Dlatego też reprezentowana przez Kościół katolicki postawa ostrożnego odrzucenia z powodów praktycznych adopcji embrionów („adopcji prenatalnej”), „by stworzyć możliwość narodzenia się istotom ludzkim, które w przeciwnym wypadku skazane są na zniszczenie” (Kongregacja Nauki Wiary, 2008, 19), nie oznacza wskazania takiego działania jako czynu złego wewnątrznie (Grabowski, Gross, 2010, 307-317). W związku z tym May rozważa hipotezę, zgodnie z którą implantacja zamrożonego embrionu w łonie kobiety, która nie uczestniczyła w jego stworzeniu, może zostać moralnie usprawiedliwiona jako akt heroicznej miłości (May, 2008, 269-272).

Należy przyznać, że zagadnienie adopcji embrionów jest moralnie złożone. Niemniej, jeżeli przyjmujemy osobowy status embrionu oraz zasadę nadrzędności ratowania życia nad innymi względami proceduralnymi, to adopcja embrionów może jawić się jako moralnie dopuszczalna forma ochrony życia. Taki pogląd wymaga jednak rewizji tradycyjnej oceny moralnej procedury *in vitro*, przynajmniej w odniesieniu do przypadków, w których nie dochodzi do „sztucznego” zapłodnienia, lecz jedynie do przyjęcia już istniejącego zarodka. Dlatego należy mieć świadomość, że przyjęcie personalistycznego statusu embrionu generuje silne zobowiązania moralne i prawne, których konsekwencją powinna być instytucjonalizacja mechanizmu jego adopcji. Co więcej, z katolickiego punktu widzenia należy prze-myśleć możliwość uznania niektórych form implantacji embrionu za etycznie dopuszczalne, jeżeli ich celem jest ratowanie życia już istniejącego, a nie jego sztuczne kreowanie.

Ostatni wątek, na który zwrócimy uwagę, dotyczy źródeł i granic sprzeciwu sumienia w analizowanej debacie. Ustawa 40/2004 wprowadziła istotny zapis o klauzuli sumienia, dający lekarzom, pielęgniarkom i personelowi pomocniczemu prawo odmowy udziału w procedurach, które uznają za sprzeczne z własnym sumieniem. Pracownicy medyczni mogą złożyć deklarację sprzeciwu dyrekcji

właściwej placówki. Klauzula sumienia dotyczy wyłącznie bezpośrednich działań, związanych z technikami rozrodu wspomaganego, nie obejmuje natomiast czynności poprzedzających i następujących po zabiegu. Warto dodać, że jest to rozszerzenie istniejących wcześniej form sprzeciwu sumienia w prawie włoskim (na przykład wobec służby wojskowej czy eksperymentów na zwierzętach). Choć klauzula nie budzi kontrowersji wśród lekarzy, zajmujących się procedurą *in vitro* (często sami są zwolennikami tych technik), wywołuje intensywne spory w ginekologii i w związku z aborcją, kiedy większość lekarzy odmawia wykonywania zabiegów z powodów sumienia. Bioetyka katolicka zdecydowanie broni tej możliwości, natomiast laicka część opinii publicznej postuluje jej ograniczenie lub zniesienie.

W kontekście współczesnej polskiej myśli filozoficznej analizowane przez Kobylińskiego w jego monografii zagadnienie zyskuje istotne i zarazem krytyczne uzupełnienie w tekście Tomasza Żuradzkiego (Żuradzki, 2016). O ile Kobyliński, analizując konfrontację między bioetyką laicką a bioetyką katolicką, koncentruje się na filozoficznym rozumieniu osoby jako centralnej kategorii sporu, o tyle Żuradzki proponuje bardziej rygorystyczne, trójstopniowe kryteria oceny legitymizacji sprzeciwu sumienia (autentyczność, trafność i ranga) (Żuradzki, 2016, 114-119). Ta metodologiczna różnica prowadzi do odmiennych wniosków. Kobyliński, reprezentując stanowisko personalistyczne, uznaje kategorię suwerenności sumienia. Żuradzki natomiast argumentuje, że powoływanie się na klauzulę sumienia powinno podlegać racjonalnej weryfikacji, wykraczającej poza proste deklaracje przekonań, co oznacza, że „sumienie” nie może być traktowane jako pojęcie uprzywilejowane epistemicznie i domaga się uzasadnienia podobnego do tego, jakiego wymaga się od poborowych, odmawiających służby wojskowej (Żuradzki, 2016, 104-111). Szczególnie problematyczne staje się to w kontekście włoskiej bioetyki katolickiej, gdzie, jak sugeruje konfrontacja obu tekstów, nadawanie pierwszeństwa sumieniu może prowadzić w konsekwencji do znaczących ograniczeń w dostępie do prawnie gwarantowanych

świadczeń medycznych, bez możliwości weryfikacji, czy sprzeciw faktycznie wynika z norm o odpowiednio wysokiej randze moralnej, czy jedynie z pragmatycznych preferencji osobistych (Żuradzki, 2016, 118-120).

Wydaje się jednak, że w ujęciu Żuradzkiego pojęcie sumienia zostaje nadmiernie zawężone. Traktuje je bowiem niemal wyłącznie jako moralny aksjomat, który musi spełniać określone kryteria „uprawomocnienia” w świetle rozumu publicznego. Tymczasem sumienie może być rozumiane nie tylko jako instancja moralna w sensie klasycznym, ale również jako władza poznawcza, a także jako neurobiologiczny mechanizm adaptacyjny. W tym kontekście propozycja Żuradzkiego, aby sumienie poddawać *quasi*-proceduralnej weryfikacji, według analogii z odmową służby wojskowej, wydaje się zbyt uproszczona. Redukowanie sumienia do deklaratywnego aksjomatu lub dyskursywnie weryfikowalnej zasady wypacza jego znaczenie oraz osłabia jego potencjał epistemologiczny i antropologiczny. W skrajnych przypadkach może to prowadzić do przymusu podporządkowania sumienia wymogom państwowym.

W pewnym sensie Żuradzki wydaje się być kontynuatorem pewnych wniosków, sformułowanych w ramach włoskiej debaty bioetycznej, na które zwraca uwagę Kobyliński. Jest to sytuacja, w której sprzeciw sumienia bywa traktowany jako przeszkoda systemowa, a nie jako wyraz uzasadnionego światopoglądu pluralistycznego społeczeństwa. Zamiast postulowanej przez Żuradzkiego weryfikacji przekonań sumienia na podstawie ich trafności i rangi, bardziej konstruktywnym podejściem może być model oparty na etyce transparentności (Sroka, 2016, 135-148; Waleszczyński, 2014, 118-120), a w pewnym zakresie realizowany w prawodawstwie włoskim. Zgodnie z postulowanymi zasadami, w warunkach społecznego pluralizmu, kluczowe staje się nie tyle eliminowanie subiektywnych przekonań z przestrzeni instytucjonalnej, ile ich przejrzyste zakomunikowanie wszystkim zainteresowanym stronom, zarówno instytucjom, jak i pacjentom. Oznacza to, że personel medyczny

może powoływać się na swoje przekonania moralne w sposób jawny i przewidywalny, jasno określając, jakich procedur nie jest gotów realizować. W ten sposób możliwe staje się pogodzenie ochrony wolności sumienia z zagwarantowaniem dostępności świadczeń zdrowotnych. Prawo, nawet jeśli w sensie przedmiotowym dopuszcza wykonywanie określonych zabiegów medycznych (na przykład *in vitro* lub aborcji), nie powinno być instrumentem przymuszania obywateli do uczestnictwa w działaniach, które są sprzeczne z ich sumieniem.

Kobyliński wskazuje na postępujący swego rodzaju prymat prawa nad etyką. W rzeczywistości nie stanowi on specyfiki włoskiej, ale coraz częściej ma on charakter międzynarodowy. Dlatego diagnoza, dotycząca „prymatu prawa nad etyką”, może być również problematyczna z punktu widzenia filozofii lub teorii prawa. W poglądach Ronald Dworkina (1998) i Roberta Alexy’ego (2010), prawo i moralność pozostają w nierozzerwalnym związku, a orzeczenia sądowe zawsze zawierają elementy oceny moralnej. W takiej perspektywie prawo i moralność przenikają się i oddziałują na siebie, dlatego nie powinno to nikogo dziwić. Jednak pozostanie na takim poziomie analizy byłoby trywializowaniem wniosków, do których dochodzi Kobyliński. Wskazuje on na zmiany, naszym zdaniem bardzo niebezpieczne dla europejskich społeczeństw, które poprzez wykładnię prawa zmieniają sens i znaczenie pierwotnych ustaleń antropologiczno-etycznych, które zostały wyrażone w konkretnych przepisach prawa. Patrząc na problem z innej, metodologicznej perspektywy, widać, że normy etyczne i wartości są z natury ogólne, dlatego ich przekład na język prawa wymaga doprecyzowania. W praktyce jednak z biegiem lat konkretne sytuacje często wymuszają dalsze uściślenia w poszczególnych ustawach i rozporządzeniach. Dlatego zmiany przepisów prawnych są czymś naturalnym. Jednak czym innym jest zmiana przepisu w „duchu ustawy”, a czym innym zmiana szczegółowych punktów lub paragrafów w oderwaniu od „ducha tej ustawy”. Kobyliński wskazuje na postępujący w kulturze europejskiej normatywizm prawniczy, który w teorii prawa był reprezentowany m.in. przez

Hansa Kelsena, a który odseparowuje prawo od moralności, polityki, psychologii i socjologii, i wręcz nakazuje analizować prawo wyłącznie jako system normatywny, niezależny od ocen wartościujących. Autor ukazuje m.in. wpływ orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka na włoskie regulacje bioetyczne. Dlatego włoska ewolucja prawna nie może być, w naszym przekonaniu, rozpatrywana w oderwaniu od szerszego kontekstu europejskiego, a praca Kobylińskiego jest świetnym punktem wyjścia dla dalszych badań porównawczych.

Przesunięcie dyskusji z argumentacji filozoficznej na prawną wymaga od etyków nie tylko pogłębionej refleksji antropologicznej, ale również kompetencji w zakresie języka prawa, polityki zdrowotnej oraz epistemologii nauk szczegółowych. Konieczne staje się więc nie tylko dostosowanie klasycznych argumentów personalistycznych do współczesnych warunków dyskursywnych, ale również zbudowanie pomostu między różnymi językami opisu człowieka: biologicznym, prawnym, etycznym i technologicznym. To jest wyzwanie dla współczesnych filozofów, w szczególności dla etyków.

7. PODSUMOWANIE

Monografia Andrzeja Kobylińskiego stanowi wartościowe i erudycyjne studium włoskiej debaty bioetycznej, które zasługuje na uwagę zarówno specjalistów z zakresu bioetyki i filozofii, jak i szerszego grona odbiorców zainteresowanych współczesnym dyskursem o statusie osoby ludzkiej. Głównymi zaletami pracy są solidna baza źródłowa, precyzja pojęciowa oraz umiejętność syntetyzowania złożonych stanowisk filozoficznych. Szczególnie cenne jest ukazanie fundamentalnych różnic między bioetyką laicką a bioetyką katolicką na poziomie założeń antropologicznych i metodologicznych, co pozwala na głębsze zrozumienie współczesnych sporów bioetycznych. W świetle analiz Andrzeja Kobylińskiego podkreślenie znaczenia pojęcia osoby w sporach filozoficznych i bioetycznych stanowi warunek zachowania spójności myślenia o człowieku, jego godności i miejscu

w świecie moralnym. Personalizm ontologiczny, rozwijany przez takich autorów, jak Sgreccia i Possenti, ujmuje osobę jako kategorię pierwotnie ontologiczną, a nie funkcjonalną czy psychologiczną. Oznacza to, że człowiek jest osobą nie dlatego, że posiada określone zdolności poznawcze czy moralne, lecz dlatego, że bytowo przynależy do porządku osobowego. Godność człowieka ma zatem charakter wrodzony i niezbywalny, a nie przyznawany warunkowo. Tak rozumiane pojęcie osoby staje się podstawą uniwersalnego humanizmu, który chroni życie od poczęcia do naturalnej śmierci, przeciwdziałając jego uprzedmiotowieniu i pozwala zachować integralne, niefragmentaryczne rozumienie ludzkiej egzystencji.

Podkreślanie znaczenia pojęcia osoby jest również filozoficzną odpowiedzią na współczesne nurty impersonalne i konstruktywistyczne, które kwestionują możliwość trwałej definicji człowieka. Wobec postępu biotechnologii, rozwoju sztucznej inteligencji czy rewolucji biopolitycznej pojęcie osoby pełni funkcję epistemicznego i etycznego punktu odniesienia, pozwalającego odróżnić to, co ludzkie, od tego, co technologicznie wytworzone lub instrumentalnie użyteczne. Tylko personalizm może oferować wystarczająco mocne kryterium normatywne, zdolne oprzeć się relatywizmowi i utilitaryzmowi nowoczesnej kultury. Spór o osobę nie jest więc kwestią definicyjną, lecz fundamentalnym konfliktem między przekonaniem, że człowieka określa to, kim jest, a poglądem, że wartość człowieka zależy od tego, co potrafi. W tym sensie obrona pojęcia osoby nie tylko chroni fundament etyki, lecz także przywraca filozofii jej antropologiczne i normatywne znaczenie. Analiza przeprowadzona przez Kobylińskiego potwierdza główną hipotezę badawczą o specyfice konfrontacji bioetyki laickiej z bioetyką katolicką we Włoszech, jednocześnie ukazując ewolucję tej debaty od antropologiczno-etycznej ku prawniczej. Zjawisko „pobożnych ateistów” stanowi szczególnie interesujący przykład poszukiwania trzeciej drogi w sporach bioetycznych. W rezultacie monografia stanowi punkt wyjścia dla dalszych badań porównawczych nad europejskimi modelami debat

bioetycznych oraz inspirację dla poszukiwania konstruktywnych rozwiązań współczesnych dylematów bioetycznych w kontekście pluralistycznego społeczeństwa.

BIBLIOGRAFIA

- Alexy, R. (2010). *Teoria praw*. Wydawnictwo Sejmowe.
- Alichniewicz, A., Michałowska, M. (2015). ART and age – Gender stereotypes in medical students' views. *Diametros*, 45, 71-81.
- Casini, C. (2004). *Procreazione assistita. Introduzione alla nuova legge*. Cinisello Balsamo.
- Coda, P. (2020). Una nuova scacchiera ontologica. *L'Osservatore Romano*, 23 stycznia, 6.
- Dryla, O. (2012). Genetyczna diagnostyka preimplantacyjna w świetle *Stanowiska Komitetu Bioetyki przy Prezydium PAN*. *Diametros*, 34, 116-135.
- Dworkin, R. (1998). *Biorąc prawa poważnie*. PWN.
- Fallaci, O. (2005). Noi cannibali e i figli di Medea. *Corriere della Sera*, 3 czerwca, 25-32.
- Ferrara, G. (2007). Né ateo né devoto. *Tempi*, 26 kwietnia, 17. <https://www.tempi.it/n-ateo-n-devoto/>.
- Giubilini, A., Minerva, F. (2013). After birth abortion: Why should the baby live? *Journal of Medical Ethics*, 39(5), 261-263. <https://doi.org/10.1136/medethics-2011-100411>.
- Grabowski, J., Gross, C. (2010). Adopting embryos: Is it moral? *The National Catholic Bioethics Quarterly*, 10(2), 307-328.
- Hartman, J. (2021). Wybrane spory bioetyczne w polskiej przestrzeni publicznej. Analiza logiczno-retoryczna. *Etyka*, 60(1), 31-50.
- Jaworski, K. (2016). Problem wewnętrznej spójności medycznej klauzuli sumienia w kontekście sporu o aborcję. *Diametros*, 47, 128-145.
- Kobyliński, A. (2014). *O możliwości zbudowania etyki nihilistycznej. Propozycja Gianniego Vattima*. Wydawnictwo UKSW.
- Kobyliński, A. (2015a). Etyczne i prawne aspekty stosowania preparatu medycznego ellaOne, czyli tzw. pigułki „pięć dni później”. *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 13(1), 9-34. <https://doi.org/10.21697/seb.2015.13.1.01>.
- Kobyliński, A. (2015b). The philosophical arguments in the dispute over artificial reproduction in Italy in the years 2004-2014. *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 13(2), 69-91. <https://doi.org/10.21697/seb.2015.13.2.04>.

- Kobyliński, A. (2017). Bezpieczna aborcja? Etyczne aspekty stosowania pigułki abortyjnej RU-486. *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 15(4), 79-89. <https://doi.org/10.21697/seb.2017.15.4.08>.
- Kobyliński, A. (2020). The problem of the conscience clause of healthcare professionals in Italy in the years 2017-2020. *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 18(3), 37-46. <https://doi.org/10.21697/seb.2020.18.3.05>.
- Kobyliński, A. (2021). Ethical and legal aspects of using the abortion pill RU-486 in Italy in the years 2020-2021. *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, 47(3), 174-186. <https://doi.org/10.34766/fetr.v47i3.875>.
- Kobyliński, A. (2024a). Ethical and legal aspects of the abortion dispute in Italy in 2020-2023. *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, 59(3), 64-72.
- Kobyliński, A. (2024b). Friedrich Hölderlin or Emanuele Severino? The sacral dimension of nature in the context of modern technology. *Studia Ecologiae et Bioethicae*, 22(1), 21-31. <https://doi.org/10.21697/seb.2024.03>.
- Kobyliński, A. (2024c). *Osoba w centrum? Specyfika debaty bioetycznej we Włoszech*. Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Kongregacja Nauki Wiary. (2008) *Instrukcja „Dignitas personae” dotycząca niektórych problemów bioetycznych*.
- May, W.E. (2008). *Catholic bioethics and the gift of human life*. Huntington, Our Sunday Visitor Press.
- Mondin, B. (2022). *Ontologia e metafisica*. ESD.
- Przyłuska-Fischer, A., Korbacz, K. (2021). Charakterystyka prowadzenia publicznej debaty bioetycznej w Polsce na przykładzie dyskusji o kwestiach reprodukcyjnych. *Etyka*, 60(1), 7-30. <https://doi.org/10.14394/etyka.1328>.
- Sroka, R. (2016). Etyka transparentności w biznesie – od wymieszania do odróżniania: Nowe wyzwania raportowania na rynku kapitałowym. *Etyka biznesu i zrównoważony rozwój: Interdyscyplinarne studia teoretyczno-empiryczne*, 3, 135-148.
- Waleszczyński, A. (2014). W stronę etyki transparentności. W S.H. Zaręba, M. Zarzecki (red.), *Etyka katolicka a duch kapitalizmu* (123-145). Wydawnictwo KONTRAST.
- Waleszczyński, A. (2020). Problemy z moralnością zwierząt. *Argument. Biannual Philosophical Journal*, 10(1), 151-172. <https://doi.org/10.24917/20841043.10.1.9>.
- Waleszczyński, A. (2024). Pregnancy and parenthood. *Journal of Medical Ethics*. <https://doi.org/10.1136/jme-2024-110217>.
- Żuradzki, T. (2012). Argument z niepewności normatywnej a etyczna ocena badań wykorzystujących ludzkie embriony. *Diametros*, 32, 131-159.

- Żuradzki, T. (2013). Ślepy traf a preimplantacyjna diagnostyka genetyczna. *Prze-
gląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 22(3), 189-203.
- Żuradzki, T. (2014). Nowa liberalna eugenika: Krytyczny przegląd argumentów
przeciwko biomedycznemu poprawianiu ludzkiej kondycji fizycznej lub umy-
słowej. *Diametros*, 42, 204-226.
- Żuradzki, T. (2016). Uzasadnienie sprzeciwu sumienia: Lekarze, poborowi i żoł-
nierze. *Diametros*, 47, 98-128.

THE NOTION OF A PERSON AT THE CENTER OF THE ITALIAN BIOETHICAL DEBATE

Abstract. This article presents a critical analysis of Andrzej Kobyliński's monograph *Osoba w centrum? Specyfika debaty bioetycznej we Włoszech* [Person at the Center? The peculiarities of the bioethics debate in Italy] (2024). Its main purpose is to verify the author's hypothesis about the specificity of the confrontation between secular and Catholic bioethics in Italy, where the central element of the dispute is the concept of the human being as a person and the understanding of human life at the first stage of development. The analysis carried out covers Kobyliński's research methodology, the structure of the monograph and the fundamental anthropological differences between the analyzed paradigms. Special attention is given to the practical consequences of theoretical differences in the context of the Italian in vitro fertilization debate and the phenomenon of "devout atheists" as a specific voice in bioethical disputes. This article documents the transformation of the nature of the bioethical debate from a philosophical and ethical one to a legal one, described as the "juridization of the bioethical dispute." This review highlights the value of the monograph as a systematic study that fills a gap in the Polish scientific literature on Italian bioethics, while pointing out areas that require further research, such as embryo adoption or the issue of conscientious objection in the context of a pluralistic society.

Keywords: Italian bioethics; personalism; embryo; devout atheists; assisted procreation; conscientious objection; philosophical anthropology

ANDRZEJ WALESZCZYŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)
<https://orcid.org/0000-0003-0426-3919>
a.waleszczynski@uksw.edu.pl

MARTYNA FILCEK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)
<https://orcid.org/0000-0002-3689-3483>
m.filcek@uksw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2025.61.A.19



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 24/07/2025. Zrecenzowano: 28/09/2025. Zaakceptowano do publikacji: 18/11/2025.

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

W kręgu etyki, literatury i filozofii. Księga Jubileuszowa z okazji 45-lecia pracy naukowo-dydaktycznej prof. Ewy Podrez, red. K. Rozmarynowska, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2023, ss. 280

Streszczenie. Prezentowana publikacja składa się z trzech części. Pierwsza zawiera listy gratulacyjne, druga omawia działalność dydaktyczną i dorobek naukowy Ewy Podrez, a w trzeciej znajduje się kilkanaście opracowań dedykowanych Jubilatce. Ich autorami są naukowcy z kilku środowisk akademickich w Polsce. Z jednej strony książka prezentuje biografię, ścieżkę kariery zawodowej i dorobek naukowy Ewy Podrez, z drugiej zaś zawiera interesujące opracowania innych autorów, dotyczące m.in. takich zagadnień, jak etyka cnót, ochrona środowiska naturalnego, rola języka w życiu człowieka, znaczenie przyjaźni, samopoznanie i zmiana samego siebie, specyfika filozofii chrześcijańskiej, relacja istniejąca między etyką i literaturą.

Słowa kluczowe: Ewa Podrez; księga jubileuszowa; filozofia chrześcijańska; etyka; literatura

Jedną z ważnych i cennych tradycji, pielęgnowaną od wielu lat w środowisku uniwersyteckim, jest publikacja książek jubileuszowych w formie prac zbiorowych. Takim właśnie opracowaniem jest prezentowana książka, która została przygotowana z okazji jubileuszu 45-lecia działalności naukowo-dydaktycznej dr hab. Ewy Podrez. Publikacja zawiera kilkanaście tekstów z pogranicza etyki, literatury i filozofii, a ich autorzy reprezentują kilka krajowych ośrodków uniwersyteckich. Księga jubileuszowa została przygotowana pod redakcją naukową Karoliny Rozmarynowskiej z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (UKSW) i Piotra Duchlińskiego z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie (UIK). Monografia składa się z trzech części. Pierwsza zawiera listy gratulacyjne, nadesłane z okazji jubileuszu, druga prezentuje działalność dydaktyczną i dorobek naukowy Ewy Podrez, a w trzeciej znajdują się dedykowane jej opracowania.

Z okazji jubileuszu zostały wystosowane dwa listy gratulacyjne. Pierwszy przygotował Maciej Bała, dziekan Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie, natomiast autorem drugiego jest Tomasz Homa, rektor UIK. W części prezentującej działalność dydaktyczną i dorobek naukowy Ewy Podrez znajduje się rozmowa biograficzno-filozoficzna pt. *Literatura jest częścią etyki, a etyka jest częścią literatury*, którą z Jubilatką przeprowadził Piotr Duchliński. W latach 1978-2022 Podrez była pracownikiem badawczo-dydaktycznym UKSW (do 1999 roku Akademii Teologii Katolickiej), natomiast w latach 1972-1977 studiowała w tej uczelni filozofię. Główny powód wyboru po maturze tego ośrodka akademickiego stanowiła filozofia indyjska, która wówczas w Warszawie była wykładana tylko na ATK. W rozmowie Jubilatka stwierdziła, że należała do grupy ludzi, którzy w szkole średniej zajmowali się głównie teatrem i pragnęła zostać reżyserem teatralnym. Żeby to było możliwe, konieczna była pewna świadomość, inna niż świadomość masowa, to znaczy taka, która pozwoliłaby „mówić innym językiem i przy pomocy innych rytów przedstawiać rzeczy teatralne. A najlepiej się do tego nadawała filozofia i kultura indyjska, która wprowadzała dwa istotne elementy: zmieniała język teatru i zmieniała sens gestu, ciała” (s. 17).

W trakcie studiów okazało się jednak, że decydujący wpływ na określenie życia zawodowego Ewy Podrez miała nie filozofia indyjska, ale spotkanie z ks. prof. Tadeuszem Ślipko, który był wówczas kierownikiem Katedry Etyki ATK w Warszawie. Po studiach właśnie w tej katedrze Jubilatka rozpoczęła swoją pracę naukowo-dydaktyczną, a etyka stała się jej głównym obszarem badawczym. W omawianej rozmowie Jubilatka opisała osobowość i działalność naukowo-dydaktyczną Ślipki, a także wspomniała m.in. jego znajomość z filozofem marksistowskim Markiem Fritzhandem, który był uczniem Romana Ingardena. Na przełomie lat 80. i 90. ubiegłego wieku Ślipko i Podrez uczestniczyli w spotkaniach dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego, organizowanych na Uniwersytecie Warszawskim, w których brali udział m.in. Józef Tischner i Andrzej

Kasia. Znaczący wpływ na ukształtowanie poglądów filozoficznych Jubilatki mieli tacy myśliciele jak Władysław Stróżewski i Adam Węgrzecki. Szczególna relacja osobista i naukowa łączyła Ewę Podrez z Andrzejem Półtawskim. Jego żona, Wanda, oraz Janina, mama Jubilatki, w czasie II wojny światowej były w tym samym okresie więźniarkami niemieckiego nazistowskiego obozu koncentracyjnego dla kobiet w Ravensbrück.

Ważnym elementem tego fragmentu książki jubileuszowej jest charakterystyka relacji, zachodzących między etyką i literaturą. Podrez twierdzi, że literatura jest częścią etyki, a etyka jest częścią literatury, która zajmuje się przede wszystkim egzystencją człowieka. Bogactwo i złożoność języka literackiego sprawiają, że dzięki metaforom i innym formom wyrazu można opisać kondycję ludzką głębiej niż wówczas, gdy w tym celu wykorzystuje się precyzyjne kategorie filozoficzne. W przekonaniu Jubilatki kryminały i literatura fantasy stanowią dwa filary literatury, które podtrzymują filozofię. Jej zdaniem sama filozofia „upadła jako interpretacja świata, z której byśmy wszyscy masowo korzystali, natomiast literatura kryminalna i literatura fantasy podtrzymują filozofię, korzystają z filozofii i wpływają na jej rozwój” (s. 29). Podrez twierdzi, że w tych dwóch gatunkach literackich jest stosowana klasyczna koncepcja dobra i zła. W kryminałach i literaturze fantasy są potrzebne jasno określone zasady moralne. W tego rodzaju dziełach literackich obowiązuje przekonanie, że zło jest złem, a dobro jest dobrem.

Oprócz rozmowy z Jubilatką drugim elementem książki jubileuszowej, który prezentuje jej życie i działalność badawczo-dydaktyczną, jest wykaz dorobku naukowego. Należy do niego 5 monografii autorskich, 7 monografii wieloautorskich, 37 rozdziałów w monografiach naukowych, redakcja lub współredakcja 6 monografii naukowych, 36 artykułów naukowych w czasopiśmie. Pod kierunkiem Ewy Podrez zostało przygotowanych 6 rozpraw doktorskich i 79 prac magisterskich.

Opracowania dedykowane Jubilatce zostały podzielone na trzy części. Pierwsza, składająca się z siedmiu rozdziałów, nosi tytuł *W kręgu etyki*. Autorem pierwszego studium pt. *Inflacja cnót. Trzy próby wyjaśnienia* jest Jacek Jaśtał z Politechniki Krakowskiej. Twierdzi on, że pojęcie cnoty zdominowało współczesne rozważania etyczne. Etyka aretologiczna stała się bardzo popularna w latach 50. i 60. XX wieku. Na przestrzeni kilku ostatnich dziesięcioleci kategoria cnoty wypiera z dyskusji, badań i opracowań etycznych niezwykle popularną wcześniej kategorię wartości. Bardzo szerokie wykorzystanie cnoty prowadzi do tego, że rozumienie tej kategorii zaczyna wymykać się ścisłym rygorom myślenia filozoficznego. W ten sposób dochodzi do utraty znaczenia tego pojęcia. Jaśtał proponuje trzy próby wyjaśnienia zjawiska inflacji cnót. Pierwsze z nich przyjmuje perspektywę psychologiczną. Zgodnie z takim ujęciem różne modele etyki cnót, nawiązując do klasycznej etyki eudajmonistycznej, koncentrują się na psychologicznych aspektach funkcjonowania człowieka, przede wszystkim na jego emocjach i motywacji, prezentując cnoty jako wyraz pewnych fundamentalnych potrzeb osoby ludzkiej. Druga próba wyjaśnienia przyjmuje perspektywę socjologiczną, zgodnie z którą cnoty okazują się jedynie interioryzacjami oczekiwań, norm i wzorców związanych z aktualnymi praktykami społecznymi. Trzecia próba wyjaśnienia przyjmuje perspektywę językową, która wykorzystuje kategorię dyskursu społecznego i odwołuje się do narracyjnej teorii podmiotu.

Drugie opracowanie pt. *Troska i racja. Uzasadnienie obowiązku opieki nad starzejącymi się rodzicami* przygotował Robert Piłat z Instytutu Filozofii UKSW w Warszawie. W jego przekonaniu można wyróżnić sześć najczęściej spotykanych argumentów, przemawiających za imperatywem opieki nad starzejącymi się członkami rodziny. Pierwszy z nich odwołuje się do zasady wzajemności: skoro rodzice włożyli trud w wychowanie swoich dzieci, to obowiązkiem tych ostatnich powinna być troska o własnych rodziców, gdy tego potrzebują. Argument ten nie ma zastosowania do złych matek i złych ojców

oraz do takich rodziców, którzy bez własnej winy nie mogli zrobić wiele dla swoich dzieci. Drugim sposobem uzasadnienia jest argument z przywiązania, który odwołuje się do naturalnej więzi miłości dzieci do swoich rodziców. Jednak przywiązanie może wyrażać się tylko w czystych uczuciach, a nie w działaniu, dlatego nie może stanowić mocnego fundamentu imperatywu opieki. Trzecim modelem uzasadnienia jest argument z korzyści kolektywnej, to znaczy pomagamy starszym, ponieważ chcemy, żeby w przyszłości ktoś pomógł także nam. W ten sposób okazujemy pomoc nie ze względu na dobro naszych krewnych, ale po to, aby podtrzymać pewien model życia społecznego, który uznajemy za korzystny także dla nas. Czwartym sposobem uzasadnienia jest argument z troski o słabszych, który jest bardzo ogólny i w konsekwencji mało skuteczny w praktyce. Piątym modelem jest argument z cnót starości, zgodnie z którym imperatyw opieki wynika z tego, że starość jest wartościowa. Argument ten nie wytrzymuje krytyki, ponieważ obecnie wzrasta liczba społeczeństw, w których starość nie jest otoczona bezwzględny szacunkiem. Szósty argument odwołuje się do tożsamości dzieci, której istotnym elementem jest relacja z rodzicami. Niestety także tego rodzaju uzasadnienie jest zbyt ogólne i nie gwarantuje skutecznej formy opieki. W przekonaniu Piłata źródłem słabości przywołanych wcześniej argumentów, z wyjątkiem ostatniego, jest to, że zakładają one asymetryczną relację pomiędzy opiekunami i podopiecznymi. Jego zdaniem moralna trwałość i skuteczność imperatywu opieki wymaga uznania relacji symetrycznej, w której obie strony, czyli opiekunowie i podopieczni, są jednocześnie darczyńcami i obdarowanymi.

Autorem trzeciego studium pt. *Człowiek jako zwierzę językowe* jest Karolina Rozmarynowska z Instytutu Filozofii UKSW w Warszawie. Opracowanie stanowi próbę odpowiedzi na pytanie: dlaczego człowieka należy uznać za zwierzę językowe? Autorka poddaje analizie poglądy kanadyjskiego filozofa Charlesa Taylora, który twierdzi, że język jest czymś zasadniczym dla ludzkiego życia, decydującym o specyfice naszej egzystencji. Jego zdaniem dzięki kompetencjom

językowym w bycie ludzkim budzi się świadomość, to znaczy poprzez artykulację sprawiamy, że to, co było wcześniej jedynie przedmiotem naszych niejasnych intuicji, staje się częścią tego, co sobie wyraźnie uświadamiamy. Następnie język kształtuje przestrzeń relacji międzyludzkich. Dzięki kompetencjom językowym ludzie mogą tworzyć i podtrzymywać różne formy wzajemnych relacji i kontaktów. W przekonaniu Taylora język odśłania także moralny wymiar życia ludzkiego. Poprzez język człowiek ma dostęp do „specyficznie ludzkich spraw”, czyli do takich przeżyć, jak wstyd, duma, pogarda czy oburzenie, które odnoszą się do podmiotu jako podmiotu.

Kolejny rozdział pt. *Jana Gwalberta Pawlikowskiego narracje o przyrodzie* przygotowała Dominika Dzwonkowska z Instytutu Filozofii UKSW w Warszawie. Autorka odwołuje się do opracowań naukowych Jana Gwalberta Pawlikowskiego (1860-1939), znanego ekonomisty i polityka, który był jednym z największych pionierów ochrony przyrody w początkowych latach industrializacji naszego kraju. Analizy zostały przeprowadzone zgodnie z koncepcją narracji Paula Ricoeura oraz narracyjnej koncepcji etyki cnót środowiskowych Briana Treanora. W tego rodzaju etyce „ogromne znaczenie mają dzieła literackie, są one narzędziem kształtowania postaw moralnych, cnót środowiskowych oraz charakteru moralnego niezbędnego do troski o środowisko” (s. 111). Dzwonkowska twierdzi, że w poglądach ekologicznych Pawlikowskiego szczególne znaczenie ma postulat ochrony przyrody dla niej samej, czyli z powodu odnalezionych w niej wartości idealnych. Drugim ważnym postulatem, zgłaszanym przez tego autora, była ochrona „swoistych rysów ziemi”, czyli troska o środowisko naturalne w otoczeniu lokalnym podmiotu moralnego, które stanowi inspirację dla kultury oraz źródło jej bogactwa i różnorodności.

Autorką piątego studium pt. *O dzieciach krzywdzonych przez rodziców: myślą, słowem, uczynkiem i zaniedbaniem. Etyczne rozważania* jest Dorota Probuca z Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Opracowanie stanowi fragment książki

Anny Kamińskiej-Malandain i Doroty Probućkiej pt. *O krzywdzie dziecka. Aktualność etyki Janusza Korczaka i Marii Montessori*, która została opublikowana w 2023 roku przez Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Probućka podkreśla, że krzywdzenie dzieci przez rodziców jest szczególnym przypadkiem krzywdzenia w ogóle. Różne formy cierpienia zadawanego dzieciom osłabiają ich wolę życia, niszczą samodzielność, generują lęki, osłabiają poczucie własnej wartości. W przekonaniu autorki pierwszą negatywną postawą rodziców jest nieokazywanie dziecku wystarczającej uwagi. Bardzo często krzywdzenie dzieci rozpoczyna się od okazywania im emocjonalnej obojętności i oziębłości. „Pierwszy poziom krzywdy ma charakter mentalny i pozawerbalny. To brak uwagi, to obojętność na obecność dziecka w naszym życiu, a w wersji mocniejszej – nieobecność rodzica w życiu dziecka: fizyczna, mentalna, emocjonalna” (s. 126). Kolejnym rodzajem krzywdzenia dzieci są słowa negatywnie ocenne, poniżające i deprecjonujące, jakie rodzice kierują w ich stronę. Krytyka wypowiedzana pod adresem dziecka nie tylko osłabia i tłumi w nim wolę życia i kreatywność, ale generuje również lęki związane z brakiem poczucia bezpieczeństwa w rodzinie. Najbardziej okrutną formę krzywdzenia dzieci stanowi bicie, które jest związane nie tylko z bólem fizycznym, ale również z poniżeniem, czyli cierpieniem psychicznym.

Kolejny rozdział pt. *Człowiek jest jak melodia. Kilka refleksji o samopoznaniu i zmianie samego siebie* opracowała Agnieszka Thier z Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie. W pierwszej części artykułu zostały przedstawione osobiste wspomnienia autorki związane z Jubilatką. Thier stwierdziła, że liczne spotkania, wyjazdy i rozmowy z Ewą Podrez nie tylko mocno wpłynęły na jej rozumienie humanistyki, ale przede wszystkim w znaczący sposób ukształtowały jej osobowość. W drugiej części opracowania zostało zaprezentowane spojrzenie na osobę ludzką przez pryzmat metafory melodii. Tego rodzaju metafora dobrze opisuje doświadczenia egzystencjalne, które są związane z kształtowaniem własnego charakteru,

rozwojem osobowości i zmianą samych siebie. W przekonaniu autorki każdy człowiek odgrywa inną melodię, bo każdy został wyposażony w inny zestaw instrumentów, które „tworzą jego wewnętrzną orkiestrę. Każdy też otrzymał inną partyturę do odegrania. Instrumenty i partytury daje nam nasz dom rodzinny, jego otoczenie, szkoła, miejsce pracy zawodowej. Zapewne całe nasze życie polega na tym, że wymieniamy naszą wewnętrzną orkiestrę i dostrajamy instrumenty, aby dźwięki przez nie wydawane nie były zafałszowane” (s. 140).

Autorką siódmego rozdziału pt. *Kłopoty z relacją przyjaźni* jest Anna Latawiec, emerytowana profesor UKSW w Warszawie, która poznała osobiście Ewę Podrez w 1974 roku na ATK w trakcie jednego z wykładów z etyki, prowadzonych przez Tadeusza Ślipkę. Opracowanie nie jest typowym tekstem naukowym, lecz ma formę eseju dedykowanego Jubilatce. Latawiec przywołuje wiele cytatów o przyjaźni zaczerpniętych z *Kubusia Puchatka* Alana Alexandra Milne’a, z *Małego Księcia* Antoine’a de Saint-Exupéry’ego, z Biblii i z innych tekstów, których autorami są święci Kościoła katolickiego. Wszystkie przywołane fragmenty zwracają uwagę na znaczenie przyjaźni w życiu człowieka oraz wskazują na potrzebę postawy szczerości i zaufania, która umożliwi realizację cnoty przyjaźni. W przekonaniu autorki opracowania istotę relacji przyjaźni trafnie wyraził Albert Camus: „Nie idź za mną – mogę cię nie poprowadzić. Nie idź także przede mną – mogę za tobą nie podążyć. Po prostu idź obok mnie jako przyjaciel”. Latawiec twierdzi, że „kłopoty z relacją przyjaźni należy uznać za poważne. Warunki nakładane na nią są trudne do spełnienia. Właśnie dlatego relacja ta jest tak cenna jak skarb i wyjątkowa” (s. 154).

Druga część opracowań dedykowanych Ewie Podrez, składająca się z trzech rozdziałów, nosi tytuł *W kręgu literatury*. Autorami pierwszego studium pt. *Uniwersytecki zodiak, czyli jak obcowanie z akademią spaskudziło nam charaktery* są Monika Kwiecińska-Zdrenka i Marcin Zdrenka z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Opracowanie nie stanowi typowego artykułu naukowego, lecz jest formą

narracji prowadzonej zgodnie z tradycją zapoczątkowaną przez *Bajki Ezopa*, *Charaktery* Teofrasta oraz ich kontynuacje. W omawianym rozdziale została podjęta próba przekształcenia układu klasycznych dwunastu znaków zodiaku w taki sposób, aby stworzyć narzędzie opisu charakterów moralnych przedstawicieli współczesnej wspólnoty akademickiej. W przekonaniu autorów „morze astrologicznych mitów, jakie powstały wobec tych arbitralnie wyciętych z większych konstelacji figur, pozostaje niezmiarzone. A skoro tak, nie ma żadnych przeszkód, byśmy zamieszcili w kotle obrazów, wyobrażeń, mitów i przesądów oraz dodali do tego bigosu własny składnik” (s. 160). W ten sposób powstał akademicki zodiak, który składa się z trzynastu następujących figur: Mrówki, Wołu, Indora i Kwoki, Kameleona, Patyczaka, Pawia, Kukułki, Ryjówki, Hieny, Dydelfa, Niesporczaka, Straszka i Kiwi. Wszystkie postaci akademickiego zodiaku zostały opisane bardzo ciekawie i barwnie. Oczywiście prezentowane figury są jedynie metaforami, ale nie ulega wątpliwości, że wciąż niosą w sobie istotną moc deskryptywną. Egzemplifikacją może być wymarły ptak Kiwi. Osoby urodzone w jego znaku są skromne, ciche, pracowite, pogodne, roztropne, życzliwe. Autorzy twierdzą, że dzięki takim postawom akademicka, jaką wszyscy znamy i cenimy, ma szansę dalszego istnienia.

Następny rozdział pt. *Brama do krainy magii* przygotował Kajetan Młynarski z Akademii Sztuk Teatralnych im. Stanisława Wyspiańskiego w Krakowie. W pierwszej części opracowania zostały przedstawione trzy podstawowe strategie poznawcze. Pierwsza to przeszukiwanie ze sprawdzaniem. Należy ona do najstarszych strategii poznawczych, a jej istotą jest szukanie „na oślep” i sprawdzanie, „czy to to”. Druga strategia poznawania świata i działania w nim polega na rozpoznawaniu. W tej sytuacji dysponujemy już wiedzą, jakie coś jest, czy też czym jest, i identyfikujemy to w świecie (materii bądź myśli), podejmując odpowiednie czynności. Trzeci model to strategia poznawania. Jest ona podobna do funkcjonowania „urządzenia” poznającego i zapamiętującego sekwencje obiektów/

stanów, których nigdy wcześniej nie doświadczało. W ten sposób działa także człowiek, gdy składając litery i słowa tekstu poznaje coś nowego niezależnie od tego, czy uznaje to za wartościowe. Autor opracowania analizuje trzy podstawowe strategie poznawcze w kontekście fantasy jako największego nurtu literatury współczesnej, co potwierdza zarówno liczba ukazujących się dzieł literackich, jak też filmów i gier. Młynarski twierdzi, że fantasy to zwierciadło naszej rzeczywistości, kształtowanej przez nasze nawyki, wyobrażenia, pojęcia.

Kolejne opracowanie pt. *Polyptychus satyryczny* przygotował Piotr Bartula z Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Tekst nie jest typowym artykułem naukowym, lecz jako miniatura eseistyczna wpisuje się w oświeceniową tradycję przypowieści filozoficznej. Autor prezentuje swoje dociekania jako wyprawę w przestrzeń rozważań moralnych na temat przejawów zła we współczesnym świecie. Bartula twierdzi, że swego czasu przekonywała go opinia Thomasa Hobbesa, dotycząca tego, aby na pierwszym miejscu stawiać jako ogólną skłonność wszystkich ludzi stałe i nieznaną spoczynku pragnienie coraz to większej mocy, które ustaje dopiero ze śmiercią. W przekonaniu wielu filozofów polityki człowiek naturalny tak się w końcu „znudził strachem i mordowaniem (Hobbes) albo nicnierobieniem (Rousseau), że za pomocą artefaktu umowy społecznej powołał do życia sztucznego obywatela. Stan naturalny przewyciężył zaś przez sztuczny stan państwa, które legalnie może karać »złych uczniów« – uśmiercać ich na krzesłach elektrycznych, »zastrzykiem śmierci« lub z użyciem trujących gazów bojowych” (s. 190).

Trzecia część opracowań dedykowanych Jubilatce, składająca się z czterech rozdziałów, nosi tytuł *W kręgu filozofii*. Autorem pierwszego studium pt. *Filozofia chrześcijańska – jej zmagania i wyzwania* jest Piotr Mazur z UIK. Na początku dociekań zostało przywołane stwierdzenie Roberta Spaemanna, że w filozofii wszystko jest kontrowersyjne. Jednym z takich kontrowersyjnych zagadnień jest status filozofii chrześcijańskiej. Mazur poddaje analizie kilka definicji tej

filozofii, wskazując ich mocne i słabe strony, a następnie stwierdza, że w jego przekonaniu filozofia chrześcijańska jest typem filozofii „afirmatywnie nastawionej do dziedzictwa intelektualnego chrześcijaństwa, ukształtowanej w kręgu jego doktrynalnego oddziaływania lub uwzględniającej w jakiś sposób objawienie chrześcijańskie” (s. 210). Jego zdaniem w uprawianiu tej filozofii chodzi przede wszystkim o znalezienie równowagi pomiędzy różnymi obszarami zmagani i wyzwań oraz o zachowanie pozytywnego podejścia do napotykaných ograniczeń i niedoskonałości. Autor wskazuje na trzy najważniejsze zmagania i wyzwania, przed którymi stoi tak rozumiana filozofia chrześcijańska. Po pierwsze podejmuje ona tradycyjne problemy filozoficzne, odnoszące się do rozumienia świata, człowieka, życia, Boga, czasu itp. Po drugie ważnym elementem badań prowadzonych przez myślicieli reprezentujących ten nurt filozoficzny, jest niezwykle bogata i różnorodna własna tradycja intelektualna, wypracowana na pograniczu wiary i rozumu. Po trzecie filozofia chrześcijańska podejmuje także współczesne wyzwania cywilizacyjne, związane z rewolucją biotechnologiczną, sekularyzacją czy transhumanizmem.

Następny rozdział pt. *Metanarracja buchalterów – o trudnościach prowadzenia dialogu z nową religią świata ponowoczesnego* przygotował Władysław Zuziak z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Głównym celem tego opracowania jest przedstawienie zmian, jakie zachodzą w obecnej rzeczywistości społecznej w wyniku dominacji dyskursów opartych na racjonalności instrumentalnej. Autor zwraca uwagę na różnice istniejące między komunikacją dialogiczną i dyskursywną. Pierwsza z nich wymaga empatii, podczas gdy druga potrzebuje przestrzegania reguł, ustalonych na podstawie jakiegoś modelu racjonalności. Zuziak twierdzi, że racjonalność instrumentalna i oparte na niej formy dyskursu zawładnęły sferą gospodarczą, polityczną i prywatną, stając się swego rodzaju nową religią, której podstawową formą komunikacji nie jest dialog, ale przetwarzanie informacji i manipulacja. Jego zdaniem ponowoczesne formy dyskursu instrumentalizują rzeczywistość społeczną, redukując ją do wymiaru

przedmiotowego, który jest łatwy do wykorzystania przez różnego rodzaju decydentów. W tym kontekście rodzi się pilna potrzeba wypracowania innego modelu dyskursu, uwzględniającego wartości pozainstrumentalne, który byłby podstawą racjonalnego dialogu. Tego rodzaju dyskurs, kwestionujący racjonalność instrumentalną, umożliwiłaby harmonijną współpracę pomiędzy reprezentantami różnych kultur i religii.

Autorką kolejnego studium pt. *Kilka uwag o relacji między nauką i filozofią w kontekście związków filozofii umysłu z kognitywistyką* jest Janina Buczkowska, emerytowana profesor UKSW w Warszawie. Głównym celem opracowania jest próba odpowiedzi na pytanie: w jaki sposób filozofia zmienia się pod wpływem rozwoju nauki? Autorka podkreśla dynamiczny aspekt filozofii, który sprawia, że system wiedzy filozoficznej zmienia się w konsekwencji wzrostu poziomu wiedzy naukowej. Dociekania przeprowadzone w tym rozdziale zostały ograniczone do przypadku rozwoju filozofii umysłu pod wpływem rozwoju kognitywistyki, która bardzo poszerza naszą wiedzę o naturze i funkcjonowaniu ludzkiego umysłu. Buczkowska twierdzi, że z jednej strony wyniki badań naukowych, dotyczących poznawczych funkcji mózgu, nie wpływają na stanowiska filozoficzne, ponieważ tezy filozoficzne nie podlegają bezpośredniej weryfikacji empirycznej, z drugiej zaś nowa wiedza empiryczna i nowe teorie naukowe prowadzą do rozwoju stanowisk filozoficznych. Różnego rodzaju koncepcje filozoficzne ewoluują pod wpływem rozwoju nauki. W przekonaniu Buczkowskiej rozwój wiedzy naukowej nie powinien prowadzić do ograniczania bądź eliminowania roli filozofii, która dostarcza nauce uzasadnień ontologicznych i epistemologicznych. Zdaniem autorki neurokognitywistyka nie zastępuje filozofii w podejmowaniu specyficznych dla niej problemów, to znaczy „nie eliminuje filozofii z właściwych jej badań funkcji poznawczych mózgu. Ich role są różne. Filozofia umysłu stawia inne pytania. Na przykład problem reprezentacji umysłowych i ich intencjonalności jest problemem typowo filozoficznym. Nauka natomiast bada konkretne

procesy mózgowe. Rozwój empirycznej wiedzy o mózgu wzbogaca wiedzę filozoficzną, inspiruje do poszukiwania nowych modeli teoretycznych” (s. 260).

Ostatnie opracowanie pt. *Czy liczby naturalne są naturalne?* zostało przygotowane przez Annę Lemańską, emerytowaną profesor UKSW w Warszawie. Autorka twierdzi, że liczby naturalne są obiektami matematycznymi, które „służą do dwóch nieco odmiennych celów: do ustalania ilości jakichś obiektów, liczebności jakichś układów bądź do ustalania ich kolejności, do porządkowania tych elementów w szczególny sposób, do szeregowania ich, ustawiania elementów jeden za drugim” (s. 272). W artykule została naszkicowana geneza pojęcia liczb naturalnych, następnie przedstawiono kilka zagadnień, dotyczących ich szczególnych własności, które mogą budzić zdziwienie, pokazując ich złożoną strukturę. W filozofii matematyki wypracowano całe spektrum stanowisk na temat natury i sposobu istnienia liczb naturalnych oraz innych obiektów matematycznych. Lemańska skłania się w stronę stanowiska platonizmu matematycznego, zgodnie z którym obiekty matematyczne istnieją niezależnie zarówno od świata materialnego, jak i od umysłów matematyków. Jej zdaniem liczby naturalne, mimo że są nam tak bliskie, że jesteśmy niejako z nimi oswojeni, nie odsłoniły jeszcze przed nami wszystkich swoich tajemnic.

Podsumowując, należy stwierdzić, że najsłabszym elementem tej ciekawej i wartościowej publikacji jest rozdział, prezentujący dorobek naukowy Ewy Podrez. Zostały w nim uwzględnione jedynie monografie, artykuły naukowe w czasopismach oraz przygotowane pod jej kierunkiem rozprawy doktorskie i prace magisterskie. Niestety opracowanie nie zawiera realizowanych tematów projektów badawczych, informacji o współpracy międzynarodowej, o zorganizowanych konferencjach naukowych i wygłoszonych referatach. Nie ma także wykazu prowadzonych zajęć dydaktycznych i działalności popularyzującej naukę. Innym mankamentem książki jest brak indeksu osobowego.

Natomiast mocne strony prezentowanej publikacji dobrze oddaje fragment recenzji wydawniczej, który został umieszczony na tylnej okładce książki. Recenzję przygotował Marek Urban z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. W przekonaniu autora prezentowana książka zawiera wiele bogatych treści filozoficznych i literackich. Twierdzi on, że „teksty wydobyte z historii nie tylko ukazują żywą i bardzo ciekawą myśl filozoficzną, ale również podejmują podstawowe, a jednocześnie ważne zagadnienia z zakresu etyki i literatury, ich pojmowania, oraz patrzenia na język, ludzki umysł i różnorakie rozumienie kultury. Opublikowane razem stają się dostępne większemu gronu czytelników, bez wątpienia także wzbogacają szeroko rozumianą myśl filozoficzno-etyczną i literacką”.

Warto dodać, że jednym z najważniejszych i jednocześnie najciekawszych fragmentów prezentowanej książki jubileuszowej jest niewątpliwie rozdział, zawierający rozmowę z Jubilatką. W tej części publikacji została ukazana w bardzo interesujący sposób droga myślowa Ewy Podrez. Szczególnie interesujące są liczne nawiązania do biografii i działalności wielu wybitnych myślicieli, którzy mieli znaczący wpływ na intelektualny i artystyczny rozwój Jubilatki. Dzięki temu można potraktować ten tekst jako ważne świadectwo historyczne, które poszerza naszą wiedzę o rozwoju filozofii w Polsce w drugiej połowie XX wieku i na początku obecnego stulecia. Znaczącym wkładem poznawczym monografii jest także naszkicowanie rozwoju obecności filozofii i etyki na ATK/UKSW na przestrzeni ostatniego półwiecza.

IN THE CIRCLE OF ETHICS, LITERATURE, AND PHILOSOPHY. JUBILEE BOOK ON THE OCCASION OF THE 45TH ANNIVERSARY OF PROFESSOR EWA PODREZ'S SCIENTIFIC AND TEACHING WORK [W KRĘGU ETYKI, LITERATURY I FILOZOFII. KSIĘGA JUBILEUSZOWA Z OKAZJI 45-LECIA PRACY NAUKOWO-DYDAKTYCZNEJ PROF. EWY PODREZ], EDITED BY K. ROZMARYNOWSKA AND P. DUCHLIŃSKI, WYDAWNICTWO NAUKOWE UKSW, WARSZAWA 2023, PP. 280

Abstract. This book consists of three parts. The first contains congratulatory letters, the second discusses teaching activities and scientific achievements of Ewa Podrez, and the third part contains a dozen or so studies dedicated to her. Their authors are scientists from several academic communities in Poland. On the one hand, the book presents the biography, career path, and scholarly achievements of Ewa Podrez; on the other, it contains interesting studies on topics such as virtue ethics, environmental protection, the role of language in human life, the importance of friendship, self-knowledge and self-change, the specificity of Christian philosophy, and the relationship between ethics and literature.

Keywords: Ewa Podrez; commemorative publication; Christian philosophy; ethics; literature

ANDRZEJ KOBYLŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)

<https://orcid.org/0000-0003-2252-8634>

a.kobylinski@uksw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2025.61.R.03



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).
Zgłoszono: 25/07/2025. Zrecenzowano: 29/09/2025. Zaakceptowano do publikacji: 30/10/2025.

PIOTR ORECKI

Joseph E. LeDoux, Cztery rodzaje istnienia. Nowa koncepcja człowieka, tłum. Anna Binder, Copernicus Center Press, Kraków 2024, ss. 356

Streszczenie. Książka Josepha E. LeDoux *Cztery rodzaje istnienia. Nowa koncepcja człowieka* jest próbą redefinicji natury ludzkiej. Autor za pomocą stworzonego przez siebie modelu „mozaiki bycia”, poszukuje odpowiedzi na pytanie: „jacy jesteśmy?”. Stara się na nowo opisać ludzką egzystencję, opierając ją na czterech sferach istnienia: biologicznej, neurobiologicznej, poznawczej i świadomościowej, w kontekście których próbuje wytłumaczyć zagadnienie świadomości. *Cztery rodzaje istnienia* jest książką przystępną, dobrze napisaną i bogatą w treści naukowe, która stanowi ciekawą i godną uwagi refleksję nad umysłem, jego ewolucyjnymi korzeniami, a także granicami podejścia redukcjonistycznego, stosowanego w filozofii umysłu.

Słowa kluczowe: Joseph LeDoux; neurobiologia; świadomość; ewolucja; redukcjonizm

Joseph E. LeDoux jest amerykańskim neurobiologiem, badającym tzw. obwody przetrwania i ich związek z emocjami (zwłaszcza lękiem i strachem), a także procesy związane z ewolucją świadomości. Jest profesorem nauk przyrodniczych na Uniwersytecie Nowojorskim. Polskiemu czytelnikowi znany jest z książek: *Mózg emocjonalny. Tajemnicze podstawy życia emocjonalnego* (2010), *Lęk. Neuronauka na tropie źródeł lęku i strachu* (2017), oraz *Historia naszej świadomości. Jak po czterech miliardach lat ewolucji powstał świadomy mózg* (2023). Najnowsza publikacja w jego twórczości, która ukazała się również na rynku polskim, nosi tytuł *Cztery rodzaje istnienia. Nowa koncepcja człowieka* (wersja angielska: *The Four Realms of Existence: A New Theory of Being Human*, 2023) i przedstawia prowokującą a zarazem przystępną wizję umysłu¹.

1 Aby ułatwić lekturę, w dalszej części niniejszej recenzji określenia „rodzaje” i „sfery” będą używane zamiennie (w modelu LeDoux cztery „rodzaje istnienia” odpowiadają czterem „sferom”).

W pierwszym rozdziale książki LeDoux postuluje usunięcie z dyskursu naukowego pojęć takich, jak „ja”, „jaźń” i „osobowość”, gdyż, według niego, nie stanowią one odpowiedniego fundamentu dla odkryć empirycznych (s. 22). Argumentację opiera na analizie historycznych koncepcji „ja” i „jaźni”, wskazując zarówno na różnorodność teorii „ja”, jak i na zróżnicowanie sposobów jego badania i opisywania (s. 30). Dochodzi do wniosku, że naukowcy, zajmujący się tym zagadnieniem, nie badają „ja” jako realnego bytu, lecz badają jego różne koncepcje, a część badaczy w ogóle omija ten problem, koncentrując się na poszczególnych aspektach „ja”, zamiast na nim samym (s. 31). Konstrukt „ja” jest rozpatrywany przez LeDoux w kategoriach słabej i silnej emergencji. Słaba emergencja opiera się na tezie, iż właściwości złożonych układów, wyłaniające się z oddziaływań prostszych elementów, pozostają od nich zależne i nie stanowią niezależnego źródła działania ani odrębnej sprawczości. W opozycji do niej znajduje się silna emergencja, której zwolennicy twierdzą, że stany emergentne (do których należą np. „ja” i osobowość) posiadają autonomię sprawczą, to znaczy są niezależnym źródłem działania i skutków przyczynowych. Zdaniem LeDoux „stany emergentne” są jedynie opisami złożonych interakcji między czterema sferami istnienia (biologiczną, neurobiologiczną, poznawczą i świadomościową), a nie odrębnymi bytami, posiadającymi własną moc sprawczą. Dlatego też sprawczość pojmowana jest przez LeDoux jako rezultat działania słabej emergencji i jest niczym więcej, jak opisową narracją, odnoszącą się do procesów, zachodzących pomiędzy czterema sferami istnienia.

LeDoux zauważa, iż podobne trudności metodologiczne dotyczą również kategorii „osobowości”. Analizując różne teorie filozoficzne i psychologiczne związane z tym zagadnieniem, dochodzi do wniosku, iż konstrukt „osobowości” istnieje głównie w umysłach teoretyków. Wskazuje również na problemy terminologiczne, dotyczące badań nad zagadnieniem „osobowości”, które wynikają z „pośpiesznego, nieprecyzyjnego i leniwego użytkowania języka”, mylenia korelacji

z przyczynowością oraz reifikacji pojęć psychologicznych, takich jak inteligencja (s. 46). W odpowiedzi na te wyzwania LeDoux proponuje radykalne rozwiązanie: zaprzestanie używania w nauce pojęć „ja” i „osobowość”, traktując je jako abstrakcyjne opisy jednostki, a nie jako odrębne i posiadające sprawczość byty (s. 34). Zamiast nich postuluje nowe podejście do tych zagadnień, czyli model oparty na „czterech fundamentalnych, wzajemnie powiązanych sferach istnienia” (s. 23), posiadających wspólny biologiczny fundament i razem tworzących „mozaikę bycia” (s. 23). To właśnie „mozaika bycia” obejmuje aspekty, tradycyjnie przypisywane „ja” i „osobowości”.

Pierwsza sfera modelu LeDoux – biologiczna – obejmuje wszystkie formy życia na Ziemi, od drobnoustrojów po rośliny i zwierzęta (s. 65). Istnienie biologiczne stanowi podstawę dla pozostałych sfer: neurobiologicznej, poznawczej i świadomościowej. Obejmuje ono również fundamentalne procesy życiowe, takie jak metabolizm i gatunkowa replikacja (s. 71). Sfera biologiczna charakteryzuje się ciągłymi przemianami, wynikającymi z fizjologicznego wzrostu i procesów naprawczych, regulowanych przez geny, których aktywność modulują czynniki środowiskowe. Ekspresja genów nadaje ciału unikatowość w ramach gatunku (s. 77), a tożsamość organizmu pozostaje stała, mimo zmian, wynikających z ekspresji genów, lecz nie ogranicza się wyłącznie do biologii (s. 88). W tej sferze aktywny jest mechanizm homeostazy organizmu, który dostosowuje go do warunków zewnętrznych zarówno w sytuacjach kryzysowych, jak i w codziennym funkcjonowaniu, zapewniając odpowiednie środowisko chemiczne dla metabolizmu (s. 71-73). Opisując koncepcję sfery biologicznej, LeDoux odwołuje się do prac Alfreda Romera, który wyróżnia sferę trzewną i somatyczną (s. 91-94). Funkcje trzewne i somatyczne – jak twierdzi LeDoux – stanowią fundament, na którym ewolucja zbudowała pozostałe trzy sfery istnienia – neurobiologiczną, poznawczą i świadomościową (s. 94).

Drugą sferą modelu LeDoux jest sfera neurobiologiczna. Układ nerwowy, kierując interakcjami behawioralnymi ze środowiskiem,

umożliwia organizmowi ocenę świata zewnętrznego i reagowanie na wyzwania w nowych niszach ekologicznych (s. 97). Odpowiada on za odbiór bodźców z otoczenia i z wnętrza organizmu, a także wspiera asocjacyjny typ uczenia się, które na drodze ewolucji stopniowo przeobraziło się w myślenie, wiedzę i doświadczenie (s. 98). LeDoux podkreśla, że układ nerwowy odróżnia organizm neurobiologiczny od czysto biologicznego. Mózg – według jego koncepcji – funkcjonuje jako „behawioralna magistrała” (s. 141-157), która przetwarza informacje z układów sensorycznych na ruchowe, co w konsekwencji umożliwia organizmowi działanie w świecie. Według LeDoux kluczowe dla układów sensorycznych połączenia synaptyczne są kształtowane poprzez doświadczenie, natomiast brak stymulacji, wynikającej z braku przeżycia danego doświadczenia w krytycznym okresie rozwojowym, może ten proces zaburzyć. Z tego podejścia wynika pojmowanie przez LeDoux kwestii zachowań nawykowych, które choć często uznawane za psychologiczne, zostały przez niego sklasyfikowane jako neurobiologiczne – niezależne od procesów poznawczych i świadomości (s. 156-157). Również podstawowe dla przetrwania zachowania: odruchy, specyficzne dla gatunku wzorce czynnościowe, wynikają z procesów, wywołujących ruch organizmu, niezależnych od celów psychologicznych, dlatego, podobnie jak nawyki, są przynależne sferze neurobiologicznej (s. 147-156).

Trzecia sfera modelu LeDoux to sfera poznawcza. Jest ona rozumiana jako zdolność tworzenia umysłowych modeli świata poprzez wykorzystanie wewnętrznych reprezentacji, dostarczonych ze środowiska informacji. Poznanie, według autora, to „proces zdobywania wiedzy i zrozumienia poprzez myślenie, doświadczenie i zmysły” (s. 172). Kluczową rolę w poznaniu odgrywa pamięć robocza, która umożliwia „tymczasowe przechowywanie i przetwarzanie informacji, niezbędnych do realizacji złożonych zadań, takich jak rozumienie języka, uczenie się i rozumowanie” (s. 176). Opisując sferę poznawczą, autor odwołuje się do współczesnych teorii poznawczych Daniela Kahnemana, który wyróżnia dwa typy poznania. Pierwsze z nich

oparte jest na wolnych, świadomych i energochłonnych procesach myślowych (system II), zaś drugie – na szybkiej, automatycznej i nieświadomej intuicji (system I) (Kahneman, 2011). System I działa automatycznie, opierając się na wrodzonych zdolnościach wspólnych dla ssaków, obejmuje intuicję i ma charakter neurobiologiczny. System II angażuje się w zadania, wymagające intensywnego wysiłku umysłowego, związane z kontrolą, podejmowaniem decyzji i świadomymi procesami (s. 182). Ma on charakter poznawczy. LeDoux, w przeciwieństwie do Kahnemana, podkreśla, że intuicja – mimo nieświadomego charakteru – ma wyraźnie poznawcze cechy. Dlatego zalicza ją wraz z innymi procesami do Systemu II. Spostrzeżenie, iż intuicja jest przynależna sferze poznawczej, skłoniło LeDoux do zaproponowania trójdzielnego modelu, obejmującego: niepoznawczą i nieświadomą kontrolę zachowania (sfera neurobiologiczna), poznawczą, ale nieświadomą kontrolę (sfera poznawcza) oraz poznawczą i świadomą kontrolę (sfera świadomościowa) (s. 182). Samo poznanie – według LeDoux – wykracza poza uczenie się metodą prób i błędów, tworząc działające w świadomości (choć zawierają nieświadome aspekty) modele umysłowe, oparte na schematach i pamięci długotrwałej (s. 191). Wyróżnia on dwa typy uczenia się: bez modelu, oparte na danych z przeszłości, oraz z modelem, tworzące predykcje na podstawie założeń o przyszłości (s. 191). Ludzkie poznanie, według LeDoux, jest efektem specyficznej ścieżki ewolucyjnej, jednak porównanie zdolności poznawczych ssaków i innych zwierząt jest problematyczne, gdyż rozwijały się one niezależnie, a zwierzęta spoza rodziny ssaków wykazują ograniczenia energetyczne w funkcjonowaniu mózgu (s. 206). Modele umysłowe różnią się więc między naczelnymi (w tym ludźmi), a nienaczelnymi. LeDoux wskazuje, że modelowanie umysłowe powstało dzięki adaptacjom, wspomagającym zdobywanie pokarmu (s. 206). U terapsydów dotyczyło ono orientacji w terenie, oszczędzając energię podczas poszukiwania pożywienia (s. 206). Natomiast u naczelnych (w tym małp) dotyczy zapamiętywania złożonych obszarów i punktów orientacyjnych,

związanych z zagrożeniem lub korzyścią (s. 207). Człękokszałtne rozwinęły zdolność poznawczą naczelnych, dodając reprezentacje obiektów w przestrzeni wzrokowej oraz takie innowacje, jak tworzenie pojęć czy wnioskowanie kategoriyczne (s. 208). Ewolucję poznania u człękokszałtnych wspierała presja selekcyjna, związana z pozyskiwaniem pożywienia, interakcje społeczno- kulturowe oraz międzypokoleniowe przekazywanie wiedzy (s. 210). Choć inne naczelne również posiadają modele umysłowe, wspierające interakcje społeczne, ludzie rozwinęli unikalne kompetencje dzięki językowi, myśleniu symbolicznemu, rozumowaniu hierarchicznemu, rekurencji, teorii umysłu oraz zdolnościom do tworzenia kultury, sztuki, nauki i religii (s. 214). Swoje wnioski o „wyjątkowości” człękokszałtnych LeDoux opiera na wynikach badań nad połączeniami kory przedczołowej z innymi obszarami mózgu (s. 215-238) oraz na analizach filozofów umysłu, takich jak Peter Godfrey-Smith i Daniel Dennett, którzy badali rolę języka w świadomości, a także Derek Penn, Daniel Povinelli i Keith Holyoak (s. 210-212), którzy twierdzą, że zwierzęta – w odróżnieniu od ludzi – nie posiadają zdolności do „reinterpretacji relacji wyższego rzędu między relacjami percepcyjnymi w sposób systematyczny i produktywny inferencyjnie” (s. 212). Na podstawie ich argumentacji LeDoux stawia tezę, że świadomość zwierząt, jeśli istnieje, jest ograniczona do formy anoetycznej, wynikającej z braku specyficznych dla ludzi połączeń kory przedczołowej, a brak werbalnych świadectw uniemożliwia naukowe potwierdzenie świadomości u innych gatunków, gdyż nie posługują się one językiem w ludzkim sensie (s. 212). Ten argument LeDoux, choć interesujący, może budzić kontrowersje, gdyż badania nad komunikacją zwierząt wskazują na istnienie złożonych form ekspresji, wymagającej dalszej analizy i badań prowadzonych w kontekście zagadnienia świadomości.

Opisując czwartą sferę istnienia, LeDoux odrzuca postrzeganie świadomości jako nierozwiązywalnej tajemnicy i przedstawia świadomość jako zagadkę możliwą do rozwiązania. Od początku podkreśla, że świadomość, zdefiniowana jako fenomenalne przeżycie

(*qualia*), nadające stanom świadomym unikalne treści, jest integralną częścią fizycznego i biologicznego wyposażenia człowieka i należy wyjaśniać ją w kategoriach fizycznych, co umożliwia jej demistyfikację i zrozumienie jako zjawiska biologicznego (s. 255). Za główne warunki stanu świadomości LeDoux uznaje: raportowalność, dostęp do treści, metapoznanie i funkcje pamięci. Kryteria rozpoznania świadomości mają tu charakter czysto funkcjonalny. Na podstawie ich funkcji LeDoux definiuje „istotę” świadomości, a następnie wnioskuje, iż fenomenalność jest skutkiem realizacji tych funkcji. Wyróżnia dwa aspekty świadomości: stan organizmu, obejmujący bycie żywym, przytomnym i responsywnym na bodźce, oraz stan umysłu, czyli zdolność do doświadczania świata i własnej relacji z nim (s. 257). Koncentruje się on na drugim aspekcie świadomości, dla którego wynajduje trzy modele, zaproponowane przez naukę: teorię pierwszego rzędu, teorię wyższego rzędu (*higher-order theory* – HOT) oraz teorię globalnej przestrzeni roboczej. W swojej pracy wyraźnie wspiera teorię wyższego rzędu (HOT), wskazując, że samo przetwarzanie sensoryczne, choć konieczne, nie wystarcza do wyjaśnienia świadomości wzrokowej, a tym samym świadomości jako takiej (s. 259). Na podstawie modelu HOT LeDoux proponuje własny, wielostanowy, hierarchiczny model świadomości wyższego rzędu, który kładzie szczególny nacisk na rolę pamięci w nadawaniu znaczenia świadomym doświadczeniom (s. 270). Dla LeDoux pamięć jest fundamentem świadomości, a jej rodzaje określają charakter przeżyć. Opierając się na koncepcjach Endela Tulvinga, wyróżnia trzy typy świadomości: noetyczną – związaną z pamięcią semantyczną (fakty i pojęcia); auto-noetyczną – opartą na pamięci epizodycznej i osobistych doświadczeniach; oraz anoetyczną – zwaną „niewiedzącą”, związaną z pamięcią proceduralną i wrażeniami „znajomości” czy „płynności” działania (s. 289). W ramach modelu HOT auto-noetyczność wynika z reprezentacji wyższego rzędu, które dodają informacje o „ja”, wzmacniając poczucie tożsamości. Anoetyczność zaś wpływa na uwagę i poczucie przynależności stanów,

często pozostając niezauważoną. Świadomość anoetyczna, według LeDoux, choć nieświadoma, paradoksalnie kształtuje świadome doświadczenia. Procesy te, przebiegające nieustannie, wpływają na decyzje, działania i generowane sądy. Treści anoetyczne stają się częścią świadomości dopiero po przetworzeniu przez systemy wyższego rzędu, tworząc subtelne odczucia, wbudowane w narracyjne stany świadome. LeDoux zauważa, że badacze często przeceniają bogactwo świadomego doświadczenia, ignorując procesy anoetyczne, zachodzące na poziomie neurobiologicznym i poznawczym, poza zasięgiem pełnej świadomości (s. 289). W efekcie otrzymujemy model, w którym świadomość wyłania się z mechanizmów dostępu i pamięci, a jej fenomenalność zostaje wyjaśniona w ramach modelu HOT.

Joseph LeDoux w *Czterech rodzajach istnienia* pragnął stworzyć „nową koncepcję człowieka”, która, wedle autora, rozwiązuje wiele problemów związanych z zagadnieniem świadomości. Swoją teorię opiera na twardych i niezaprzeczalnych dowodach empirycznych, pomijając istotne współczesne nurty filozofii umysłu, w tym koncepcje świadomości ucieleśnionej (s. 42-44), teorię predykcyjnego kodowania czy też badania nad złożonymi dynamicznymi neurosystemami. W swojej pracy skupia się na argumentacji charakterystycznej dla neodarwinowskiego materializmu, co nadaje jego ujęciu wrażenie pewnej filozoficznej dogmatyczności i hermetyczności. Autor nie podejmuje dialogu z przedstawicielami współczesnej fenomenologii, takimi jak Thomas Metzinger (2003) czy Evan Thompson (2007), którzy proponują odmienne spojrzenie na relację mózgu, ciała i świadomości niż model HOT. Również polemika z filozofami umysłu, którzy prezentują odmienne podejście od LeDoux, Davidem Chalmerssem (2010) czy Thomasem Nagelem (1996), jest bardzo uboga. Brak szerokiego kontekstu sprawia, że czytelnik może odnieść wrażenie, iż LeDoux operuje w ramach własnej, zamkniętej perspektywy. Koncepcja „czterech sfer istnienia”, choć oryginalna i intelektualnie prowokująca, budzi istotne wątpliwości filozoficzne, metodologiczne i etyczne, które wymagają głębszego rozpatrzenia. Można do nich

zaliczyć cztery kwestie: 1. odrzucenie „ja” i „osobowości” jako samodzielnych kategorii, 2. problemy natury metodologicznej, wynikające z fizykalizmu redukcjonistycznego, 3. czysto fizykalne ujęcie świadomości z pominięciem jej fenomenalnego wymiaru oraz 4. poglądy na świadomość zwierząt.

Pierwszy problem wynika z odrzucenia pojęć „ja” i „osobowość” jako samodzielnych kategorii bytowych. LeDoux proponuje ich eliminację z dyskursu naukowego, uznając je za konstrukty iluzoryczne, które tylko utrudniają badania empiryczne (s. 31, 45). Według niego, „ja” nie jest autonomicznym podmiotem zdolnym do działania, lecz jedynie abstrakcyjnym opisem jednostki (s. 34), natomiast „osobowość” to „abstrakcja istniejąca w umysłach teoretyków” (s. 45). Stanowisko to nie jest stanowiskiem nowym. Nawiązuje ono do koncepcji Davida Hume’a (2023), Dereka Parfita (2013), Daniela C. Dennetta (2016) czy też Gilberta Ryle’a (1970). Są to stanowiska wyraźnie anty-dualistyczne. Również takie stanowisko wyraża w swojej książce LeDoux, przyjmując założenia fizykalizmu metodologicznego jako głównego paradygmatu badawczego. Zgodnie z tym podejściem świadomość ma być wyjaśniana w kategoriach procesów fizycznych i funkcjonalnych (HOT, dostęp do treści, raportowalność, kontrola wykonawcza, metapoznanie, rola pamięci). W tym sensie model stworzony przez LeDoux „odziera świadomość z jej tajemnicy” i wyznacza testowalne ramy badawcze. Jednak koncepcja ta nie dostarcza zasady mostu, łączącego własności funkcjonalne z fenomenalnością (subiektywnym „jak to jest”), a przez to nie wypełnia luki eksplanacyjnej, wyrastającej na gruncie sporu o dualizm. Odrzucenie przez LeDoux bytów niefizycznych, takich jak „ja” czy „osobowość”, co prawda wzmacnia metodologię, dając badaczom solidne narzędzia, lecz nie rozstrzyga kwestii natury świadomości w sensie metafizycznym, pozostawiając tę kwestię otwartą. W efekcie stanowisko LeDoux wydaje się silne jako antydualistyczny program badawczy (bo pokazuje, jak badać świadomość), lecz słabe jako refutacja dualizmu, gdyż nie obala tezy, że mentalne nie redukuje się do fizycznego.

A zatem nie wyjaśnia, dlaczego realizacje funkcjonalne miałyby generować przeżycia fenomenalne, zamiast jedynie im towarzyszyć. Konsekwencje tego stanowiska wykraczają również poza filozofię, dotykając praktyki klinicznej (psychologicznej i psychiatrycznej). Sprowadzając „ja” i „osobowość” do procesów neurobiologicznych, LeDoux pomija ich kluczową rolę w narracjach tożsamościowych. W psychologii konstrukcja „ja” pełni funkcję organizującą doświadczenie i komunikację pacjenta z terapeutą, także diagnoza zaburzeń osobowości w ICD-11 i DSM-5-TR odwołuje się zarówno do funkcjonalnego ujęcia „ja”, jak i do cech osobowości. Przyjęcie modelu „czterech sfer” jako obowiązującego wymagałoby zatem daleko idącej rewizji narzędzi diagnostycznych (np. Wielkiej Piątki, inwentarzy cech, klasyfikacji DSM/ICD) przy braku alternatyw dostosowanych do koncepcji „mozaiki istnienia”. Wreszcie w sferze etyki odrzucenie konstruktu „ja” osłabia fundamenty odpowiedzialności: ciężar wyjaśnienia czynu przesuwają się z poziomu osobowego ku opisowi mechanizmów neurobiologicznych, co rodzi pytanie o miejsce sprawcy: czy adresatem oceny jest osoba, czy jedynie zespół procesów biochemicznych i neuronalnych?

Drugi problem zdiagnozowany w *Czterech rodzajach istnienia* dotyczy zagadnień natury metodologicznej, głównie sposobu definiowania świadomości. LeDoux, opisując świadomość, nadmiernie akcentuje jej neurobiologiczne podstawy (teoria wyższego rzędu HOT). Twierdzi, iż należy „zaakceptować fakt, że świadomość stanowi część naszego fizycznego i biologicznego wyposażenia” (s. 245), a „twierdzenia empiryczne można wyrazić w jednym i tym samym języku – języku fizyki” (s. 250). Ujęcie prezentowane przez LeDoux, to fizykalizm redukcyjny. Ten typ fizykalizmu, często obecny w darwinizmie, jest krytykowany przez wielu biologów i badaczy umysłu. Na przykład Thomas Nagel (2021) w swojej książce *Umysł i kosmos* argumentuje, że nauki przyrodnicze nie są w stanie dostarczyć należytych wyjaśnień pojawienia się we wszechświecie zjawisk umysłowych oraz subiektywnych punktów widzenia, a ewolucja życia oraz

umysłu wymagać mogą wyjaśnienia, wykraczającego poza fizykę i chemię. Podobny argument podnosi biolog Stuart A. Kauffman (2021) w książce Świat poza fizyką. W oparciu o koncepcję „pętli więzów” dowodzi, że redukcja dziedzin biologii do fizyki jest niemożliwa, gdyż „funkcje” w sensie biologicznym nie istnieją w fizyce (s. 27). Stwierdza również, że „nie możemy przewidzieć przestrzeni fazowej dla ewolucji biologicznej” (s. 154), gdyż nieustannie ulega ona zmianie, stąd też warunki początkowe i brzegowe danego zjawiska są niemożliwe do określania. Teoria „czterech sfer istnienia” narażona jest również na metodologiczny błąd *petitio principii*. Przedmiotem badania świadomości dla LeDoux są głównie funkcje poznawcze, takie jak: raportowalność, dostęp do treści, metapoznanie i funkcje pamięci. Kryteria rozpoznania świadomości mają tu charakter czysto funkcjonalny. Model HOT określa świadomość danego stanu, gdy staje się on przedmiotem reprezentacji wyższego rzędu i wskazuje na warunki, w których dany stan jest dostępny dla raportu, kontroli wykonawczej i pamięci narracyjnej. Raport, kontrola wykonawcza, pamięć narracyjna to nic innego, jak funkcje świadomości, za pomocą których LeDoux wyjaśnia fenomenalność przeżycia. Wniosek („fenomenalność wynika z funkcji”) zostaje przemycony przez LeDoux w definicji świadomości („świadomość = funkcje”). Jest to klasyczny błąd *petitio principii*. Podejście LeDoux przedstawia także szersze problemy metodologiczne, które pojawiają się w naukach biologicznych. Przykładem takiego problemu jest niemożność pełnej redukcji genetyki populacyjnej do genetyki molekularnej. Próby tłumaczenia pojęć genetyki populacyjnej na język genetyki molekularnej powodują utratę informacji, osłabienie mocy zarówno wyjaśniającej, jak i przewidywalnej, oraz ograniczenie zastosowania praw molekularnych w szerszym kontekście biologicznym (Newton-Smith, 2000, 19). Niedogodności te również dotyczą fizykalnego redukcjonizmu stosowanego przez LeDoux.

Trzeci problem wynika ze sposobu ujęcia świadomości przez LeDoux, który redukuje subiektywny, fenomenologiczny wymiar

świadomości do opisu interakcji neurobiologicznych, zachodzących w „mozaice bycia”. Fenomenologia, reprezentowana przez Edmunda Husserla i Maurice’a Merleau-Ponty’ego, podkreśla, że świadomość to intencjonalne, subiektywne doświadczenie świata, którego nie da się zredukować do reprezentacji neuronalnych. Tymczasem LeDoux, koncentrując się na modelu HOT, ignoruje ten wymiar, uznając go za nienaukowy. Stwierdza, że „niefizyczny pogląd na świadomość jest jak najbardziej w porządku jako stanowisko filozoficzne, ale już nieakceptowalne jako naukowy punkt wyjścia” (s. 247). Z tej perspektywy krytykuje koncepcję przeżyć fenomenalnych (*qualia*) zarówno u Nagela (1996), jak i Chalmersa (2010). Nagel wychodzi z założenia, że subiektywnego charakteru doznań (tego, jak to jest być danym podmiotem) „nie da się analizować w kategoriach żadnych systemów wyjaśniania, odwołujących się do stanów funkcjonalnych czy intencjonalnych” (Nagel, 1996, 130). Ujęcie funkcjonalne, behawioralne i trzecioosobowe, użyte do opisu zjawiska, *per se* eliminuje perspektywę pierwszoosobową, pomijając to, co w świadomości jest najbardziej istotne – subiektywność przeżycia. W tej perspektywie sprowadzenie świadomości do funkcji, jak czyni to LeDoux, nie tylko nie wyjaśnia zagadnienia fenomenalności, ale również wyjaśnienie to uniemożliwia, gdyż kwestia subiektywnego charakteru doznań zostaje w tym ujęciu pominięta przez redukcję. Jak pisze Nagel: „każdy program redukcjonistyczny musi się opierać na analizie tego, co ma zostać zredukowane. Jeśli taka analiza coś pomija, zadanie jest źle postawione” (Nagel, 1996, 131). Według Chalmersa „prawdziwie trudnym problemem świadomości jest problem doświadczenia” (Chalmers, 1995, 201). Gdy „przetwarzamy informacje, istnieje także aspekt subiektywny”, tak że „jest jakieś »jak to jest« bycia świadomym organizmem” (Chalmers, 1995, 201). Choć „doświadczenie powstaje z fizycznej podstawy”, „nie mamy dobrego wyjaśnienia dlaczego i jak tak się dzieje” (Chalmers, 1995, 201). W przeciwieństwie do „łatwych problemów”, które „są bezpośrednio podatne na wyjaśnienia mechanizmami obliczeniowymi lub neuronalnymi”, trudny

problem „opiera się tym metodom” (Chalmers, 1995, 200). W modelu „czterech sfer istnienia” LeDoux koncentruje się na warunkach dostępu – raportowalności, metapoznaniu, kontroli wykonawczej – czyli na tym, co u Chalmersa odpowiada „łatwym problemom” świadomości. Pomija zaś kwestię dla Chalmersa kluczową – „trudny problem”, wedle którego nawet pełny opis funkcji i ich neuronalnej realizacji nie wyjaśnia, dlaczego realizacje te posiadają charakter fenomenalny (Chalmers, 2010). Stąd też projekt Josepha LeDoux jest w stanie precyzyjnie uporządkować i rozpoznać stany świadome czy też wskazać ich korelaty neurofizjologiczne, lecz nie jest on w stanie wyjaśnić subiektywnego charakteru przeżycia. Na gruncie koncepcji „czterech sfer istnienia” most pomiędzy funkcją a fenomenalnością nie został zbudowany.

Czwarty problem dotyczy świadomości zwierząt. LeDoux stawia pytanie: „jak mogłaby wyglądać świadomość u innych zwierząt?”. Szukając odpowiedzi zauważa, iż w wyniku naukowego antropomorfizmu Darwina w badaniach nad świadomością zwierząt pojawiła się bariera metodologiczna. Skutkuje ona tym, że „terminy używane do opisywania naszych stanów umysłowych są powszechnie i często bezkrytycznie wykorzystywane do wyjaśnienia zachowań zwierząt w naukowych kontekstach” (s. 322). Aby pokonać tę barierę, LeDoux proponuje „inżynierię wsteczną”, polegającą na porównywaniu mózgowych mechanizmów świadomości anoetycznej, noetycznej i auto-noetycznej u zwierząt z analogicznymi mechanizmami u ludzi (s. 326, 327-328). Zwierzę, reagując na niebezpieczeństwo lub inne istotne biologicznie bodźce, doświadcza stanów odmiennych od ludzkich, nawet jeśli są to doświadczenia powszechnie uznawane za uniwersalne, takie jak strach czy ból (s. 324). Prowadzi go to do wniosku, iż ze względu na te istotne różnice strukturalne kory przedczołowej świadomość może być zjawiskiem gatunkowo unikalnym, przynależnym jedynie ludziom i ewentualnie niektórym naczelnym. LeDoux broni tych wniosków, argumentując, że skoro procesy neurobiologiczne i poznawcze wystarczają do generowania zachowań

niemal nieodróżnialnych od tych, kierowanych przez świadomość (s. 324), to bez werbalnych raportów i silnych podobieństw neurologicznych niemożliwe jest naukowe potwierdzenie świadomości zwierząt (s. 211-213, 318). Takie stanowisko budzi jednak poważne wątpliwości w świetle współczesnych badań etologicznych. Krytyka LeDoux opiera się bowiem na wąskim, językowym kryterium świadomości, które ignoruje rosnące dowody, dotyczące kompetencji poznawczych i emocjonalnych zwierząt. Frans De Waal (2019) i Peter Godfrey-Smith (2017) wskazują, że gatunki takie, jak naczelne czy głownogi, przejawiają złożone zachowania społeczne, przeżywają emocje oraz są zdolne do rozwiązywania problemów. Przesłanki te sugerują możliwość istnienia świadomości u zwierząt, która wykracza poza anoetyczność. Przykładowo badania De Waala nad empatią u szympanów pokazują, że ich zdolności emocjonalne mogą odpowiadać ludzkim doświadczeniom świadomym, nawet przy braku języka. LeDoux natomiast, opierając swoją teorię na założeniach teorii reprezentacji wyższego rzędu (HOT) oraz specyficznych połączeniach kory przedczołowej, marginalizuje te dowody, co czyni jego stanowisko jednostronnym. Dla ukazania różnic warto porównać definicję świadomości u LeDoux i u De Waala (2019). LeDoux ujmuje świadomość przez pryzmat reprezentacji wyższego rzędu oraz języka, podczas gdy De Waal kładzie nacisk na behawioralne i emocjonalne przejawy świadomości, badane zarówno metodami neurofizjologicznymi, jak i etologicznymi. Różnice te wynikają z odmiennych założeń metodologicznych: LeDoux przyjmuje perspektywę neurobiologiczną, opartą na twardym redukcjonizmie, natomiast De Waal bazuje na szerszym podejściu etologicznym, wychodzącym poza redukcjonizm fizykalny. Uwzględnienie tej różnicy pokazuje, że zagadnienie świadomości zwierząt jest prawdopodobnie bardziej złożone, niż sugeruje koncepcja LeDoux, dlatego stanowisko autora *Czterech rodzajów istnienia*, choć logicznie spójne, wydaje się zbyt wąskie, aby jednoznacznie uchwycić fenomen świadomości zwierząt.

Podsumowując, koncepcja „czterech sfer istnienia” autorstwa LeDoux stanowi wartościowy wkład do debaty na temat filozofii umysłu. Choć redukcjonistyczne podejście autora może ograniczać wyjaśniający potencjał jego koncepcji, pozostaje ona intrygującym punktem wyjścia do dalszych interdyscyplinarnych rozważań na temat świadomości.

BIBLIOGRAFIA

- Chalmers, D.J. (1995). Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), 200-219.
- Chalmers, D.J. (2010). Świadomy umysł. *W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- De Waal, F. (2019). *Ostatni uścisk Mamy. Emocjonalne życie zwierząt i co mówi nam o nas samych*. Wydawnictwo Copernicus Center Press.
- Dennett, D.C. (2016). *Świadomość*. Copernicus Center Press.
- Godfrey-Smith, P. (2017). *Inne umysły. Życie, świadomość i głębie oceanów*. Wydawnictwo Copernicus Center Press.
- Hume, D. (2023). [1740]. *Traktat o naturze ludzkiej*. Fundacja Aletheia.
- Kahneman, D. (2012). *Pułapki myślenia. O myśleniu szybkim i wolnym*. Media Rodzina.
- Kauffman, S.A. (2021). *Świat poza fizyką. Powstanie i ewolucja życia*. Wydawnictwo Copernicus Center Press.
- LeDoux, J.E. (2023). *The Four Realms of Existence: A New Theory of Being Human*. Harvard University Press 2023
- LeDoux, J.E. (2024). *Cztery rodzaje istnienia. Nowa koncepcja człowieka*. Copernicus Center Press.
- Metzinger, T. (2003). *Being No One: The Self-Model Theory of Subjectivity*. MIT Press.
- Nagel, T. (1996). Jak to jest być nietoperzem?. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 5(1), 130-141.
- Nagel, T. (2021). *Umysł i kosmos. Dlaczego neodarwinowski materializm jest niemal na pewno fałszywy*. Fundacja En Arche.
- Newton-Smith, W.H. (red.). (2000). *A companion to the philosophy of science*. Blackwell Publishers.
- Parfit, D. (2013). *Racje i osoby*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ryle, G. (1970). *Czym jest umysł?*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Thompson, E. (2007). *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Harvard University Press.

JOSEPH E. LEDOUX, CZTERY RODZAJE ISTNIENIA. NOWA KONCEPCJA CZŁOWIEKA [THE FOUR REALMS OF EXISTENCE: A NEW THEORY OF BEING HUMAN], TRANSL. A. BINDER, COPERNICUS CENTER PRESS, KRAKÓW 2024, PP. 356

Abstract. Joseph E. LeDoux's book, – *The Four Realms of Existence: A New Theory of Being Human* (2023) – is an attempt to redefine human nature. Drawing on his own „mosaic of being” model, the author seeks an answer to the question „What are we like?” He endeavours to newly describe human existence, grounding it in four spheres of being: the biological, the neurobiological, the cognitive, and the sphere of consciousness – on the basis of which he attempts to explain the problem of consciousness. *Four Kinds of Existence* is an accessible, well-written, and richly informative book that offers a compelling and worthwhile reflection on the mind, its evolutionary roots, and the limits of the reductionist approach employed in the philosophy of mind.

Keywords: Joseph LeDoux; neurobiology; consciousness; evolution; reductionism

PIOTR ORECKI

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie
(Ignatianum University in Cracow, Poland)
<https://orcid.org/0009-0003-3378-8295>
piotr.orecki@gmail.com

DOI 10.21697/spch.2025.61.R.04



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 1/04/2025. Zrecenzowano: 11/05/2025. Zaakceptowano do publikacji: 12/11/2025.

DAMIAN SZCZĘCH

Alexander Thomas, *The Politics and Ethics of Transhumanism. Techno-human evolution and advanced capitalism*, Bristol University Press, Bristol 2024, ss. 252

Streszczenie. Niniejsza recenzja przedstawia treść książki Alexandra Thomasa *Politics and Ethics of Transhumanism* (2024) wraz z polemiką, wyjaśnieniem pojęć, oraz źródłami idei, z poziomu których Thomas krytykuje postulaty transhumanizmu (TH). Twierdzi on, że obietnice TH i technologie, w których pokładane są nadzieje, wiążą się z ideologią kapitalizmu, zwłaszcza dążeniem do technoutopii i nieograniczonego rozwoju. Thomas podkreśla rosnące rozwarstwienie społeczne, które stoi w kontraście do prezentowanego przez TH wyłącznie pozytywnego obrazu technologii. Rozwój ten wiąże się z wieloma wyzwaniami, na które mechanizmy rynkowe i działania korporacji nie są w stanie odpowiedzieć. Jednym z takich wyzwań jest odpowiedź na pytanie: „co znaczy być człowiekiem?”, zwłaszcza w obliczu coraz większego wpływu technologii na nasze życie.

Słowa kluczowe: transhumanizm; ulepszanie człowieka; wolność morfologiczna; kapitalizm; technokapitalizm; Alexander Thomas

Alexander Thomas jest nagradzonym reżyserem i scenarzystą. Oprócz sztuk wizualnych interesuje się zagadnieniami związanymi z przyszłością ludzkości, zwłaszcza widzianej z perspektywy trans- i posthumanizmu. W swoich badaniach naukowych stawia pytanie: co znaczy być człowiekiem w czasach, gdy zmiany kulturowe, rozwój cybernetyki i biotechnologii podważają pojęcie człowieka jako spójnej i „odwiecznej” kategorii?

Recenzowana książka jest oparta na jego rozprawie doktorskiej pt. *The Politics and Ethics of Transhumanism: Exploring Implications for the Future in Advanced Capitalism*, obronionej na wydziale nauk społecznych University of East London. Książka Thomasa składa się z siedmiu rozdziałów oraz wniosków (*Conclusion*), a kończy się bibliografią i indeksem mieszanym (osobowo-pojęciowym). Głównym celem autora jest analiza transhumanizmu w aspekcie jego struktury i wewnętrznej spójności (s. 6).

Rozdział 1., zatytułowany *Krótką historią transhumanizmu i jego krytyka* [*A Brief History of Transhumanism and its Critics*], przedstawia transhumanizm (TH) w ujęciu historycznym. Autor podsumowuje rzeczoną krytykę TH w trzech tezach: 1. ludzka natura jest moralnie normatywna (biokonserwatyzm), co TH ignoruje; 2. TH przyjmuje oświeceniowe koncepcje liberalizmu, racjonalności i teleologicznego postępu, twierdząc, że każdy może podjąć wolną decyzję o ulepszaniu (*human enhancement*), ale jednocześnie zakłada, że ta decyzja jest kierowana nie obecną subiektywną racjonalnością, lecz nadrzędną obiektywną racjonalnością (*superior rationality*, s. 24), do której dążymy poprzez postęp i ulepszenia; TH nie patrzy na problem ulepszania z perspektywy obecnej chwili, lecz z perspektywy momentu, w którym to ulepszenie już zostało z sukcesem dokonane, dlatego za jedyny „racjonalny” wybór uznaje wybór ulepszania, co jest sprzeczne z zakładaną wolnością morfologiczną¹; 3. TH uznaje człowieka za odrębnego od natury, a świat za zbiór zasobów i jednocześnie dyskryminuje ludzi nieulepszonych. Zarzuty 2. i 3. sformułowane są z punktu widzenia krytycznego posthumanizmu (s. 25-31), do którego przyznaje się Thomas, choć nie przedstawia tego zagadnienia w zwięzły sposób.

Krytyczny posthumanizm (KP), podobnie jak TH, podważa założenia klasycznego humanizmu, zwłaszcza statyczne rozumienie natury człowieka, jego relacji do technologii i środowiska. Jednak w odróżnieniu od TH zachowuje sceptyczne nastawienie do idei postępu oraz zauważa negatywny wpływ rozwoju nauki i techniki na środowisko naturalne, społeczeństwo i nas samych. Podkreśla koevolucję ludzi i technologii oraz ich wzajemną zależność. Przyjmuje ontologię ciągłego stawania się (*perpetual becoming*). Warto wskazać na niektóre inspiracje, z których czerpie krytyczny posthumanizm:

¹ „Wolność morfologiczna” to idea głosząca, że każdy świadomy byt ma wolność decydowania o sobie w zakresie przyjmowania dowolnej formy cielesnej, umożliwianej przez technologię. Por. O’Connell, 2020, 65.

feminizm, poststrukturalizm, ekokrytyka i teoria krytyczna Szkoły Frankfurckiej². Jakkolwiek stanowisko autora jest inspirowane m.in. Szkołą Frankfurcką, a więc także marksistowską krytyką kapitalizmu jako systemu organizacji życia społecznego, to nie można powiedzieć, że autor utożsamia się z marksizmem³. Jego stanowisko jest bardziej zniuansowane i inaczej niż klasyczny marksizm pojmuje zaawansowany kapitalizm. Warto podkreślić, że KP nie jest prostym powtórzeniem marksistowskiej krytyki, lecz jej reinterpretacją i poszerzeniem o inne wątki, głównie o znaczenie hierarchii w relacjach międzyludzkich, międzypaństwowych i między państwem a korporacjami oraz refleksję nad technologią jako przestrzenią władzy i kontroli. Z podejścia Szkoły Frankfurckiej KP czerpie przede wszystkim sceptycyzm wobec antropocentryzmu i technoutopii, jednak nie postrzega technologii tylko jako narzędzia kontroli, lecz dostrzega także jej pozytywny wpływ, czego marksizm nie czyni. W świetle koncepcji takich, jak alienacja człowieka czy instrumentalizacja rozumu bada, jak kapitalistyczne procesy dewaluują zarówno środowisko, jak i inne byty (w tym ludzi). „Kapitalizm” jest tu rozumiany nie tylko jako system gospodarczy, lecz jako model społeczno-kulturowy, przenikający wszystkie sfery życia. Cechuje się tym, że nauka i technologia zostają podporządkowane nie rozwojowi człowieka, lecz maksymalizacji wydajności, zysków oraz kontroli nad człowiekiem i naturą. Z kolei kultura, praca i relacje międzyludzkie stają się dobrem konsumpcyjnym, mającym wartość użytkową, zamiast być sferą autonomiczną i twórczą aktywności. Relacje między zniuansowanym podejściem KP oraz jego inspiracji Szkołą Frankfurcką i marksistowską krytyką kapitalizmu zasługują na odrębne opracowanie.

Autor przytacza także dwie definicje TH, zaproponowane przez Maxa More'a: 1. TH to filozofia życia, intelektualny i kulturowy ruch oraz obszar badań; 2. TH jako badanie konsekwencji, obietnic

2 Por. Braidotti, 2013; Roden, 2015.

3 Tezę tę potwierdziłem w prywatnej korespondencji z autorem.

i potencjalnych zagrożeń związanych z technologiami, które pozwolą nam przewyciężyć fundamentalne ludzkie ograniczenia oraz badania kwestii etycznych, dotyczących rozwoju i użycia takich technologii (s. 1-2). Druga z tych definicji – zauważa Thomas – podważa główne założenie TH, iż bilans skutków wprowadzenia proponowanych przez TH rozwiązań będzie zawsze pozytywny. TH, podpierając się oświeceniowym racjonalizmem, fetyszyzuje ludzki rozum, twierdząc, że człowiek jako jedyny byt rozumny ma prawo przekształcać naturę do realizacji swoich celów oraz że nie ma w świecie rzeczy, których ludzki rozum nie byłby w stanie pojąć, obiektywnie przedstawić i kontrolować.

Rozdział 2. pt. *Logika i trajektorie zaawansowanego kapitalizmu* [*The Logics and Trajectories of Advanced Capitalism*] dotyczy zależności technogenezy i kapitalizmu, który jest rozumiany jako rodzaj społeczeństwa, a nie tylko system gospodarczy. Technogeneza jest to proces, w którym ludzie i technologia rozwijają się, wpływając na siebie nawzajem. Autor zwraca uwagę na to, że technologia nie jest tylko narzędziem, lecz że aktywnie wpływa i kształtuje ewolucję (także biologiczną) człowieka, społeczeństw i kultur (por. s. 204). Posiłkując się teorią krytyczną Szkoły Frankfurckiej, opisuje kapitalizm (s. 33-36), zaawansowany kapitalizm⁴ (s. 37-39) i technokapitalizm (s. 39-42), wskazując, że ten ostatni jest ideologicznie zbieżny z TH. Oba zakładają bowiem, że postęp techniczny gwarantuje rozwój społeczny oraz ignorują etyczne implikacje utowarowienia technologicznych złożań (*techno-human assemblage*)⁵. Za terminem „technologiczne złożenie” kryje się idea, że człowiek i technologia wzajemnie i aktywnie konstytuują swoje istnienie oraz podmiotowość, osiągając

4 Jest to system polityczny, cechujący się wysokim poziomem rozwoju gospodarczego i technicznego oraz globalizmem. Krytycy wskazują, że nieograniczony rozwój prowadzi do degradacji środowiska, pogłębiania nierówności społecznych, akumulacji kapitału przez wąskie elity i erozji demokratycznych instytucji (por. Braidotti, 2013, 7). Thomas nie przedstawia definicji tego systemu, ale szeroko opisuje idee, wchodzące w jego zakres.

5 Wywodzi się m.in. z prac G. Deleuzego, F. Guattari'ego i B. Latoura (por. Braidotti, 2013).

rezultaty, których nie osiągnęliby osobno. Różne zasady zaawansowanego kapitalizmu mają znaczenie dla argumentów przeciwko TH: przeliczanie użyteczności na wartości wymienne; utowarowienie, uprzedmiotowienie i wyzysk ludzi poprzez pracę i związany z tym konflikt klasowy; wymóg ciągłego wzrostu gospodarczego; imperatyw konkurencyjności, prowadzący do instrumentalizacji wszystkich działań. Autor zakłada, że TH mógłby w pełni osiągnąć realizację swoich postulatów tylko na gruncie technokapitalizmu. Jednak cele i wartości głoszone przez TH są sprzeczne z praktyką działania tego systemu. Ta niespójność i związana z nią niemożliwość realizacji projektu TH jest główną osią argumentacji autora.

Rozważania w 3. rozdziale pt. *Technologie władzy i kontroli* [*Technologies of Power and Control*] poświęcone są procesowi produkcji wiedzy. TH traktuje wiedzę jako środek postępu, czyniący świat dostępnym dla ludzkiego rozumu. Jest to niestety dość powszechne podejście przyjmujące, że jedyną wartościową wiedzą jest taka, która daje się przełożyć na pieniądze, czy to poprzez usprawnianie procesów, produktów, czy też przez tworzenie nowych rozwiązań. Wszystko inne traktuje się jako pozbawione wartości, gdyż nie przekłada się bezpośrednio na wskaźniki ekonomiczne. Jest to bardzo redukcjonistyczne podejście. Ponadto prowadzi do ciekawego paradoksu, o którym autor nie wspomina: TH jako ideologia, wywodząca się z nauk humanistycznych i społecznych (większość jej twórców to filozofowie i artyści), wspiera tezę, że humanistyka jest bezwartościowa. W praktyce w procesie zdobywania wiedzy nawet ludzie są traktowani jak zbiory danych, które da się masowo przetwarzać ostatecznie w celu zdobycia kontroli. Autor podkreśla, że nie można oddzielić epistemologii od ontologii i etyki z powodu procesowo-relacyjnego współkonstruowania wiedzy i bytu. Oznacza to – idąc za myślą Thomasa – że wiedza i byt nie są stałymi, niezależnymi elementami, lecz dynamicznymi procesami, które powstają i zmieniają się w wyniku interakcji z różnymi podmiotami, przedmiotami, technologią, kulturą i innymi elementami, wzajemnie się kształtując. Zatem granice

zdolności poznawczych nie są problemem jedynie epistemologicznym, lecz przede wszystkim ontologicznym. TH zakłada natomiast, że nie istnieją problemy, których rozum nie byłby w stanie rozwiązać. Świat traktuje jako plastyczny (*tractable*), przewidywalny, możliwy do poznania i kontroli. Wszelkie problemy, włącznie ze starzeniem się i śmiercią, są redukowane do wyzwań technicznych. Autor zauważa tu pewien paradoks: człowiek jest niemal boski co do swych możliwości, a jednocześnie słaby i wymagający ulepszenia, które ma go do tej boskości doprowadzić. Można by powiedzieć, że w ujęciu TH człowiek jest swoistym *Deus in potentia*. Autor wskazuje, że dążenie do utopii rozumianej jako statyczny stan spełnienia oraz postulat niekończącego się rozwoju są sprzeczne z założeniem nieustannego kwestionowania wiedzy. Pierwsze ze względu na statyczny docelowy stan, a drugie ze względu na instrumentalizację postępu rozumianego jako produkcja wiedzy, dającej sposoby realizacji celów. Wyjaśniając myśl Autora trzeba podkreślić, że „wiedza”, która ma być nieustannie kwestionowana, nie jest tym samym, co „wiedza” produkowana w systemie technokapitalizmu. Ta pierwsza odpowiada potocznemu pojęciu wiedzy, obejmującemu znajomość faktów, posiadanie przekonań oraz źródła tych faktów i przekonań. Kwestionowanie dotyczy tutaj głównie przekonań. Natomiast w technokapitalizmie „wiedzą” jest tylko to, co daje się przekuć na praktykę i zysk.

Rozdział 4. zatytułowany *Totalitaryzm danych [Data Totalitarianism]* kontynuuje zagadnienie produkcji wiedzy, która w praktyce jest redukowana do komercyjnie cennych zbiorów danych. Ta wiedza nie obejmuje teorii – nie odpowiada na pytanie: „dlaczego?”, lecz tylko na pytanie: „co?”. Szczególnym zainteresowaniem cieszą się dane, dotyczące naszych interakcji, które mogą być wykorzystane do przewidywania i kontroli naszych zachowań. System pozyskiwania i przetwarzania danych jest nieprzejrzysty nie tylko ze względu na ukrywanie działań przez korporacje, ale także ze względu na wysoki poziom zaawansowania technicznego całego procesu. Etyka, wartości i wszystko to, co nie daje się łatwo wyrazić w liczbowych

zbiorach danych, zostaje uznane za nieistotne, a nawet nieistniejące. Na ogólnym poziomie wskazywane przez Autora zależności między władzą a posiadaniem technologii oraz związane z nimi zagrożenia są opisane trafnie. Jednak w rzeczywistości sytuacja nie jest tak jednoznaczna. Oczywiście korporacje, posiadające ogromny kapitał i *de facto* kontrolujące technologię, posiadają także ogromną władzę oraz wpływ na społeczeństwo i politykę. Jednak (przynajmniej na razie) nie jest to władza totalna. Wiele rozwiązań technicznych, także w AI, powstaje oddolnie. Rozwijające się projekty *open source* czy *open science* stanowią pewną przeciwwagę dla monopolu scentralizowanej wiedzy-władzy. Ponadto wpływ korporacji w Europie nie jest tak radykalny, jak w USA, co widać choćby w kwestii regulacji, dotyczących platform społecznościowych czy rozwoju i wykorzystania sztucznej inteligencji w UE. Oznacza to, że TH ma alternatywy i nie jest „skazany na sukces”, mimo jego rosnącej popularności, którą autor trafnie zauważa. Fakt występowania zbieżności na poziomie ideologicznym nie musi się koniecznie przekładać na zbieżność w działaniach praktycznych, o czym mogą świadczyć zauważane przez autora sprzeczności między ideami TH, a praktyką technokapitalizmu. Ponadto wydaje się, że autor stosuje pojęcie TH nieco zbyt szeroko, jako swoisty termin-parasol. Wewnątrz tego ruchu istnieje wiele odłamów, a jakiś czas temu nastąpił podział wedle rozróżnienia na filozofię analityczną i filozofię kontynentalną. Ta pierwsza obejmuje „klasyczny TH”, natomiast w drugiej wyróżnił się Euro-Transhumanizm (ETH), który rozwija się dość prężnie. W założeniach istotnie różni się od klasycznego TH, zwłaszcza w podkreślanii indywidualnego dążenia do realizacji szczęścia i rozwoju, w odróżnieniu od kolektywnego podejścia TH. Część zarzutów autora jest nietrafna wobec ETH, który jednak nie pojawia się w tej książce. Jedną z możliwych przyczyn może być to, że ETH jest zbyt „świeży” (pojawił się około 2022 roku). Lecz inną, równie prawdopodobną przyczyną jest to, że ETH rozwiązuje niektóre z problemów TH, m.in. zostawiając znacznie więcej przestrzeni dla indywidualnej

wolności decydowania o sobie. ETH nie ma tak totalitarnych zapędów jak TH, który chce podporządkować swoim ideom wszystkie sfery życia człowieka. Rozróżnienie między TH, ETH i podobnymi nurtami zasługuje na odrębne opracowanie.

Rozdział 5. pt. *Transcendentna zgodność* [*Transcendent Conformity*] podejmuje zagadnienie pluralizmu. Autor wyraźnie traktuje pluralizm jako wartość, choć nie wyjaśnia, o jaki pluralizm i w stosunku do czego mu chodzi: poglądów, wartości, postaw czy może jeszcze o coś innego? Autor twierdzi, że pluralizmu nie da się realizować na gruncie TH ze względu na naiwnie liberalne rozumienie człowieka – wolność jednostki jest postrzegana jako wartość absolutna. Warto podkreślić, że indywidualny człowiek jest pojmowany jako niezależny od nikogo i niczego, jako swego rodzaju samotna wyspa, co prowadzi do lekceważenia złożoności relacji społeczno-ekonomicznych, które stanowią przecież kontekst decyzji o ulepszaniu. Relacje występujące w technosystemie sprawiają bowiem, że ulepszanie staje się wymogiem narzucanym przez dynamikę kapitalistycznej konkurencji. W wysoce konkurencyjnym społeczeństwie nie ma wobec tego miejsca na pluralizm. Przekształcanie się człowieka jest procesem uwikłanym i ograniczonym przez złożone relacje naszego kontekstu, a TH je całkowicie pomija, redukując człowieka do zlepka neuronów, przetwarzających informacje. Trzeba zaznaczyć, że wskazane przez Autora zjawisko konkurencji nie jest jednoznacznie negatywne. Konkurencja jest jednym z czynników napędowych rozwoju, który oprócz oczywistych problemów, jak zanieczyszczenie środowiska czy rozwarstwienie społeczne, przynosi także wiele pozytywnych zmian, jak na przykład zwiększenie średniej długości życia i poprawa jego jakości. TH akceptuje negatywne zjawiska jako swego rodzaju koszt bądź skutek uboczny rozwoju, podczas gdy KP nawołuje do zwalczania negatywnych zjawisk nawet za cenę spowolnienia rozwoju. Warto zauważyć, że krytyka autora nie jest uniwersalna. Wskazywana przez niego brutalna konkurencja, która wymusza stosowanie ulepszeń opartych o najnowsze technologie oraz

inne zjawiska związane z dążeniem do nieograniczonego rozwoju i coraz to większych zysków, dotyczą głównie amerykańskiej wersji kapitalizmu, na gruncie której wyrasta klasyczny TH. Na obszarze Unii Europejskiej sprawy mają się nieco inaczej ze względu na liczne regulacje, co oczywiście nie oznacza, że i tu nie występują sytuacje patologiczne. Jednym z najbardziej jaskrawych przejawów tych różnic jest kapitalizacja spółek giełdowych, która w przypadku amerykańskich gigantów technologicznych od kilku lat jest liczona w bilionach (tysiącach miliardów) dolarów. Z jednej strony daje to korporacjom ogromną władzę i wpływy, a z drugiej zmusza ich do dalszego zwiększania zysków za wszelką cenę w myśl idei nieograniczonego wzrostu. Krytyka autora odnosi się przede wszystkim do tej wersji „krwiożerczego” kapitalizmu, który jednak nie jest systemem uniwersalnym. Prowadzoną krytykę trzeba zniuansować, aby wskazać różnice między amerykańskim kapitalizmem, a tym występującym w innych częściach świata. Każdy obszar geograficzny jest zróżnicowany pod wieloma aspektami, a prowadzenie ogólnej krytyki wszystkiego, co znajduje się pod szyldem „kapitalizm”, wydaje się chybione. Podobnie jest zresztą z krytykowaniem „demokracji”, omawianej w części dotyczącej techno- i biowładzy.

Rozdział 6. nosi tytuł *Systemowa dehumanizacja* [*Systemic Dehumanization*]. Rozważana jest w nim inkluzywność jako kolejna wartość, która nie może zostać zrealizowana w TH z powodu wykluczenia i nierówności związanych z rozwojem technologii. Autor krytykuje eugeniczne i dehumanizujące pomysły Juliana Savulescu, Steve’a Fullera i Nicka Bostroma. Savulescu uważa, że ludzie są moralnie wadliwi oraz stanowią zagrożenie dla siebie i innych, a wobec tego należy zrezygnować z przyznawania im praw i ulepszać ich (zwłaszcza moralnie) nawet przymusowo. Thomas krytykuje założenie istnienia jednej „racjonalnej etyki” dla wszystkich oraz wskazuje, że ignorowanie społecznego podłoża problemów i redukcja proponowanych rozwiązań wyłącznie do biologicznych modyfikacji człowieka może równie dobrze pogorszyć sytuację. Z kolei Fuller

twierdzi, że posiadanie ludzkiego ciała nie wystarczy do uzyskania „statusu człowieka”, pozwalającego na uczestnictwo w społeczeństwie i posiadanie pełni praw – „człowiekiem” będzie tylko wąska elita, składająca się z ludzi (oraz robotów), posiadających odpowiednie „boskie” cechy (w tym nieśmiertelność). Obecni ludzie muszą dążyć do tego stanu za wszelką cenę, nawet jeśli wymagałoby to eksperymentowania na innych ludziach. Thomas wskazuje, że propozycja Fullera wywodzi się z nieracjonalnych *quasi*-religijnych przekonań, głoszących teleologiczny postęp i konieczność podejmowania poświęceń, włącznie z rezygnacją z praw człowieka. Bostrom natomiast głosi, że życie jednostek nie ma znaczenia w świetle dążenia do ograniczania ryzyka egzystencjalnego. Istoty bardziej inteligentne są bardziej wartościowe, a ludzie są jedynie etapem przejściowym w rozwoju inteligencji. Thomas zarzuca Bostromowi „epistemiczną pychę”, prowadzącą do fałszywego poczucia kontroli nad zagrożeniami, a także do dyskryminacji mniej inteligentnych i mniej sprawnych bytów (nie tylko ludzi) poprzez różnicowanie wartości ich życia. Wskazuje przy tym na popularność tych idei wśród elit z Doliny Krzemowej oraz związaną z tym konieczność ujawniania braku podstaw teoretycznych takich stanowisk.

Rozdział 7., noszący tytuł *W stronę etyki przyszłości: posthumanizm i aporia Adorna* [*Towards an Ethics for the Future: Posthumanism and Adorno's Aporia*], przedstawia zarys ram etycznych, mogących zmniejszyć negatywne skutki technogenezy. Autor krytykuje koncepcję postępu i instrumentalizację racjonalności, ignorującą znaczenie indywidualnego doświadczenia oraz wartości moralnych. Tak rozumiane racjonalność i postęp stają się narzędziem, mającym na celu spełnienie mrzonki o powstaniu postczłowieka, umniejszając przy tym znaczenie i życie jednostek. Krytyczny posthumanizm domaga się etycznej ewaluacji, uwzględniającej kontekst życia oraz relacje między podmiotami.

Ostatni fragment książki to *Wnioski: wewnętrzna krytyka transhumanistycznych wartości w kontekście zaawansowanego kapitalizmu*

[*Conclusion: An Imminent Critique of Transhumanist Values in an Advanced Capitalist Context*]. Autor przypomina, że zasadniczym celem tekstu było zakwestionowanie etycznych implikacji postulatów TH w kontekście zaawansowanego kapitalizmu, który nie tylko nie gwarantuje ich spełnienia, lecz nawet może je uniemożliwiać. Autor podsumowuje główne punkty swojej krytyki TH oraz wskazuje, że krytyczny posthumanizm stanowi podstawę ram dla etyki zorientowanej na przyszłość (*future oriented ethics*, s. 218). Rozdział ten jest krótki i ostatecznie rozczarowujący, gdyż owa postulowana etyka jest przedstawiona bardzo pobieżnie.

Tekst omawianej książki, choć na ogół jasny, napisany jest zaawansowanym językiem, co może nieco utrudniać lekturę. Ma jednak jasną i harmonijną strukturę. Praca bazuje na rozprawie doktorskiej autora, co częściowo usprawiedliwia treściwość tekstu i wielość poruszonych wątków. Omawiane w książce poglądy i pojęcia są odpowiednio przedstawione oraz omówione w adekwatnym dla nich kontekście. Teoria krytyczna oraz krytyczny posthumanizm często spotykają się z zarzutem, że poza trafną krytyką i dekonstrukcją stanowisk nie proponują konkretnej alternatywy dla odrzucanych poglądów. Zarzut ten dotyczy także pracy Thomasa. Zaletą książki jest wskazanie niedostatków koncepcji TH oraz konieczności zbudowania nowej etyki, adekwatnej do rozwijającej się technologii i przemian, jednak „etyka przyszłości” nie została konkretnie określona, bo autor ograniczył się do kilku ogólnych stwierdzeń. Pierwsze dwa rozdziały stanowią tło dla dyskusji podjętej w dalszych częściach książki. Elementy systemowej krytyki są obecne we wszystkich częściach, natomiast krytyka wartości głoszonych przez TH (inkluzywność, pluralizm, nieustanne kwestionowanie wiedzy) zaczyna się w rozdziale 5. Książce brakuje odpowiedniego wstępu, w którym autor przedstawiłby cel i strukturę pracy. Cel został szkicowo przedstawiony w pierwszym rozdziale, przejmującym częściowo rolę wstępu, a bardziej konkretnie cel sformułowano dopiero w części będącej podsumowaniem.

Autor dokonuje wewnętrznej krytyki TH, którą trafnie uzupełnia odniesieniami do teorii krytycznej Szkoły Frankfurckiej, aby pokazać, jak bardzo uproszczony obraz świata został przyjęty przez ten nurt. Celnie zauważa, że TH lokuje źródło wszelkich kryzysów i niepowodzeń naszych działań w ludzkiej biologii. Słusznie podkreśla, że społeczna struktura – przynajmniej częściowo – stanowi ich źródło. Jedynym proponowanym przez TH rozwiązaniem jest ulepszanie człowieka poprzez technologię, zwłaszcza ulepszanie moralne i kognitywne. Postęp jest rozumiany nie tylko jako dziejowa konieczność, której ostateczne skutki są pozytywne, ale także jako coś, co powinno zostać zrealizowane za wszelką cenę. Autor dobrze pokazuje, że wartości głoszone przez TH nie mogą zostać zrealizowane w systemie zaawansowanego kapitalizmu, a to właśnie w nim TH upatruje spełnienia swoich postulatów. TH stał się z kolei zapleczem ideowym dla tego systemu i, choć nie jest szeroko znany, tym samym został jedną z najbardziej wpływowych współczesnych filozofii. W tekście jest niewiele ilustracji krytykowanych przez autora rzeczy i zjawisk, co sprawia, że dyskusja w wielu miejscach jest mało konkretna. Dobrym przykładem powiązania instrumentalnej wiedzy i władzy byłby na przykład Samsung, który posiada tak ogromne wpływy polityczne w Korei Południowej, że po wielu skandalach korupcyjnych bywa określany jako korporacja, która ma swoje własne państwo. TH krytykowany przez autora wydaje się nie tylko akceptować takie powiązania, ale także do nich zachęcać.

Redukcyjnej ontologii TH autor przeciwstawia pewien rodzaj procesualizmu – podkreśla „stawanie się” świata, a nie statyczne „bycie” jako stan podstawowy. Zmienność i relacyjność są zasadniczymi cechami każdego bytu. Relacje obejmują nie tylko powiązania między istniejącymi bytami i procesami, lecz także łączność z przeszłością i przyszłością, które niejako istnieją równolegle z teraźniejszością. Takie ukształtowanie powoduje nierozdzielność ontologii, epistemologii i etyki, które TH chce traktować jako odrębne. Stanowisko Thomasa trafnie wskazuje niedostatki TH, zaawansowanego kapitalizmu

oraz współczesnej myśli zachodniej. Jednak, podobnie jak krytyczny posthumanizm, z którego pozycji prowadzi swą krytykę, popada w te same problemy. Głosząc wolność człowieka, nie daje podstaw do podejmowania konkretnych decyzji. Punktuje problemy powodowane przez krytykowane podejścia i celnie podważa omawiane stanowiska, jednak nie dostarcza jednoznacznej alternatywy. Propozycja uwzględniania pluralizmu stanowisk i interesów wszystkich bytów powiązanych poprzez złożone relacje może prowadzić do paraliżu decyzyjnego i – paradoksalnie – może powodować uznanie istnienia jednego moralnego arbitra (co krytyczny posthumanizm uznaje za niedopuszczalne) bądź to w postaci jakiegoś nadprzyrodzonego absolutu, bądź AI, których zdolności przetwarzania informacji dalece wykraczają ponad zdolności ludzkie. Zatem to stanowisko w bardziej skrajnej formie prowadzi albo do braku teorii etycznej, albo do uznania TH projektu postczłowieka, obdarzonego wybitnym intelektem moralnym, za docelowego i ostatecznego arbitra w kwestiach etycznych.

Recenzowana praca reprezentuje wysoki poziom merytoryczny oraz językowy. Książka jest przeznaczona raczej dla czytelników znających dyskusje wokół transhumanizmu ze względu na „gęstość” treściową tekstu oraz wielość poruszanych zagadnień. Choć głównym tematem jest wewnętrzna krytyka transhumanizmu, książka zawiera też bardzo trafną charakterystykę struktury władzy techno-politycznej oraz opis instrumentalnej roli technonauki we współczesnym świecie. Autor zwraca uwagę na duży wpływ przedsiębiorstw technologicznych na sposób funkcjonowania zachodnich państw i społeczeństw oraz kształtowanie przez technologię życia społecznego, postrzegania człowieka i świata wokół nas. Jednym z przejawów tego wpływu jest zmiana postrzegania roli nauki poprzez sprowadzenie jej do technonauki, wskutek czego istotne są tylko te części nauki, które prowadzą do rozwoju techniki, a za nadrzędny jej cel uznano zdobywanie tylko tej wiedzy, którą da się skomercjalizować. Książkę

z pożytkiem mogą więc przeczytać nie tylko krytycy transhumanizmu, ale także jego zwolennicy – ku „otrzeźwieniu”.

BIBLIOGRAFIA

- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Polity Press.
O'Connell, M. (2020). *Być Maszyną*. Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
Roden, D. (2015). *Posthuman Life. Philosophy at the Edge of the Human*. Routledge.
Thomas, A. (2024). *The Politics and Ethics of Transhumanism. Techno-Human Evolution and Advanced Capitalism*. Bristol University Press.

ALEXANDER THOMAS, *THE POLITICS AND ETHICS OF TRANSHUMANISM. TECHNO-HUMAN EVOLUTION AND ADVANCED CAPITALISM*, BRISTOL UNIVERSITY PRESS, BRISTOL 2024, PP. 252

Abstract. This article presents the contents of Alexander Thomas's book *The Politics and Ethics of Transhumanism* (2024), along with the polemics, explanation of key terms and sources of ideas used by Thomas in his criticism of the postulates of transhumanism (TH). He argues that TH's promises and idolized technologies are linked to the ideology of capitalism, especially the pursuit of a techno-utopia and indefinite development. Thomas emphasizes the growing social stratification, which stands in contrast to the exclusively positive image of technology drawn by TH. Tech development presents many challenges that neither market mechanisms nor corporations are able to address. One such challenge is the question of "what does it mean to be human," especially in the face of the increasing influence of technology on our lives.

Keywords: transhumanism; human enhancement; morphological freedom; capitalism; technocapitalism; Alexander Thomas

DAMIAN SZCZĘCH

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
(The John Paul II Catholic University of Lublin, Poland)
<https://orcid.org/0000-0003-2290-1726>
damian.szczech@kul.pl

DOI 10.21697/spch.2025.61.R.05



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).
Zgłoszono: 29/03/2025. Zrecenzowano: 3/05/2025. Zaakceptowano do publikacji: 25/08/2025.

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji naukowej pt. *Perspektywy etyki chrześcijańskiej w XXI wieku*, Instytut Filozofii Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie, Kraków, 4.06.2025 r.

Streszczenie. 4 czerwca 2025 roku w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie została zorganizowana ogólnopolska konferencja naukowa pt. *Perspektywy etyki chrześcijańskiej w XXI wieku*. Sympozjum było połączone z obchodami 10. rocznicy śmierci ks. prof. Tadeusza Ślipki SJ. W trakcie konferencji wygłoszono dziesięć referatów, które dotyczyły m.in. specyfiki etyki chrześcijańskiej, prawa naturalnego i sekularyzmu, współczesnych wyzwań bioetycznych, personalizmu i filozofii osoby, roli i zadań etyków w kształtowaniu społeczeństwa obywatelskiego, ekologii integralnej i etyki środowiska naturalnego.

Słowa kluczowe: Tadeusz Ślipko; etyka; osoba; prawo naturalne; antropologia; personalizm; ekologia

4 czerwca 2025 roku w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie odbyła się ogólnopolska konferencja naukowa pt. *Perspektywy etyki chrześcijańskiej w XXI wieku*. Sympozjum było połączone z obchodami 10. rocznicy śmierci ks. prof. dr. hab. Tadeusza Ślipki SJ (1918–2015). Konferencja została zorganizowana przez Katedrę Etyki Ogólnej i Stosowanej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie (UIK) oraz Katedrę Etyki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (UKSW).

Otwarcia sympozjum dokonał ks. dr Jacek Poznański SJ, dyrektor Instytutu Filozofii UIK, który powitał wszystkich uczestników i zwrócił uwagę na znaczenie współczesnych badań etycznych.

Następnie słowo wprowadzające wygłosił ks. dr hab., prof. UKSW Andrzej Kobylński, kierownik Katedry Etyki w Instytucie Filozofii UKSW. Stwierdził, że Ślipko żył w niezwykle skomplikowanej epoce historycznej, a jego dociekania filozoficzne przeplatały się z dramatycznymi dziejami Polski i innych narodów Europy Środkowo-Wschodniej. Wojny, systemy totalitarne i barbarzyństwo XX wieku

miały niewątpliwie ogromny wpływ na zainteresowania filozoficzne tego myśliciela i podejmowane przez niego zagadnienia moralne (Podrez, et al., 2019). W kontekście niewyobrażalnego zła ubiegłego stulecia nie mógł on nie stawiać podstawowych pytań, dotyczących źródła norm moralnych, więzi społecznych, prawa naturalnego, winy, kary śmierci, odpowiedzialności, wolności religijnej, sprawiedliwości społecznej itd. W przekonaniu Kobylińskiego opracowania naukowe tego autora zachowują także dzisiaj swoją aktualność w obliczu nowych wyzwań etycznych i antropologicznych, dotyczących przede wszystkim rewolucji biotechnologicznej, która wiąże się z ryzykiem zmiany istoty naszego człowieczeństwa.

Po otwarciu konferencji i słowach wprowadzenia rozpoczęła się pierwsza sesja obrad sympozjalnych, której przewodniczył dr hab., prof. UIK Piotr Duchliński, kierownik Katedry Etyki Ogólnej i Stosowanej w Instytucie Filozofii UIK.

Pierwszy referat pt. *Etyka chrześcijańska wczoraj i jutro. Na rozdrożu kultury* wygłosiła dr hab. Ewa Podrez, emerytowana profesor UKSW. Mówczyni stwierdziła, że różne modele etyki chrześcijańskiej dążą przede wszystkim do realizacji trzech najważniejszych celów: opisu fenomenu moralności, analizy świadomych i dobrowolnych działań człowieka oraz wskazania ich ostatecznych, transcendentnych przyczyn. W etyce chrześcijańskiej, wypracowanej przez Ślipkę, ważną rolę odgrywają precyzyjnie określone definicje i pojęcia, które opisują fenomen moralności. W pewnym sensie ten model etyczny trzeba dzisiaj przemyśleć i stworzyć od nowa, zachowując jego tradycyjny przekaz, a jednocześnie otwierając go na aktualne problemy i wyzwania.

Drugim referatem było wystąpienie ks. prof. dr. hab. Andrzeja Szostka z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, z tytułowane *O prawie naturalnym i sekularyzmie słów parę*. Prelegent zwrócił uwagę na doniosłość prawa naturalnego, które św. Tomasz z Akwinu określił w następujący sposób: „Prawo naturalne jest niczym innym, jak istniejącym udziałowo w rozumnym stworzeniu

prawem wiecznym” (Św. Tomasz z Akwinu, 1985, q.91, a.2). Odwieczne prawo staje się osobistym prawem człowieka. Dzięki prawu naturalnemu człowiek może osiągnąć cel swojego życia. Zdaniem Akwinaty prawo pozytywne jest o tyle prawem, o ile swe źródło ma w prawie naturalnym. Jeśli zaś prawo stanowione przez człowieka sprzeciwia się prawu naturalnemu, to nie jest już prawem, ale jego deformacją. Prof. Szostek stwierdził, że pojęcie prawa naturalnego jako elementarnego rozumienia dobra i zła jest obecne m.in. w nauczaniu Jezusa z Nazaretu. Dzisiaj poważnym wyzwaniem dla właściwego rozumienia prawa naturalnego jest sekularyzm, czyli relatywistyczny sytuacjonizm, który promuje antropologię materialistyczno-biologiczną. Tego rodzaju antropologia jest obecnie podstawą modeli bioetycznych, które odrzucają normy etyczne, wyrastające z chrześcijańskiej wizji człowieka i świata.

Trzeci referat pt. *Współczesne wyzwania bioetyczne – trudne pytanie, nieoczywiste odpowiedzi* wygłosił bp dr hab., prof. UKSW Jacek Grzybowski. Zaprezentował kilka wybranych zagadnień, które są dzisiaj szczególnie aktualne. Jednym z nich jest przerywanie ciąży z powodu stanu zdrowia psychicznego matki. Czy wolno pozbawić życia istotę ludzką na wczesnym etapie rozwoju, jeśli jej narodziny mogą pogorszyć zdrowie psychiczne matki, ojca i rodziny? Czy można traktować aborcję jako metodę terapeutyczną? Prelegent stwierdził, że nie należy przekraczać takich granic etycznych. Dlatego negatywnie ocenił dokument Polskiego Towarzystwa Psychiatrycznego z 2024 roku, w którym troska o zdrowie psychiczne matki jest jedną z przesłanek, uzasadniających dokonanie aborcji. Niezwykle aktualnym zagadnieniem bioetycznym jest także tranzycja płci, w której ważną rolę odgrywają aspekty etyczne, prawne, medyczne czy sportowe. Coraz więcej ludzi młodych nie zgadza się z własną tożsamością płciową. Rzetelna ocena takich przypadków powinna uwzględniać różne kryteria definiowania płciowości, łącząc dane medyczne ze stanem psychiki konkretnych osób. W listopadzie 2024 roku obszerny dokument na temat tranzycji płci opublikował Zespół Ekspertów

Konferencji Episkopatu Polski ds. Bioetycznych. Opracowanie rzuca światło na złożoność tego zagadnienia, wskazując na jego wieloaspektowy charakter – biologiczny, psychospołeczny i filozoficzny – oraz podkreślając potrzebę troski o integralność człowieka, dialogu i poszanowania godności każdej osoby. Inne zagadnienia bioetyczne, które omówił Grzybowski, to sztuczne zapłodnienie, terapia uporczywa, chimery i hybrydy, sztuczna inteligencja, tworzona na bazie ludzkich tkanek mózgowych, specyfika ludzkiego genomu i potrzeba etyki medycznej.

Kolejny referat pt. *Kuluarowe postscriptum do etyki Tadeusza Ślipki SJ albo Postscriptum do etyki Tadeusza Ślipki SJ* wygłosił ks. dr hab., prof. Akademii Katolickiej w Warszawie Piotr Aszyk SJ. Mówca współpracował naukowo z prof. Ślipko przez 20 lat, pod jego kierunkiem przygotował rozprawę doktorską. Stwierdził, że dla tego myśliciela etyka była formą docierania do ludzi. Ślipko przygotował podręczniki, które zawierają m.in. wielkie bogactwo etyki chrześcijańskiej, tworzonej na przestrzeni dziejów. Miał świadomość tego, że ocala od zapomnienia to wielkie dziedzictwo, bardzo często dostępne jedynie w oryginalnych opracowaniach w języku łacińskim. Ślipko szukał prawdy o człowieku w kontekście ideału człowieczeństwa. Twierdził, że niezbędnym atrybutem etyka musi być głód i miłość prawdy. Etyk winien czuć ciągły niedosyt aksjologiczny, jednocześnie pamiętając o tym, że historycznie prawda etyczna zmienia się tylko w pewnym aspekcie, a dobro moralne trwa niezmiennie na przestrzeni dziejów. Według Ślipki etycy powinni proponować konkretne rozwiązania ludziom, znajdującym się w trudnych sytuacjach życiowych. Nie wolno zostawiać takich osób bez pomocy. Warto także podkreślić, że Ślipko zwracał uwagę na życie osobiste ludzi, zajmujących się etyką. Czasami nawet ich niemoralne życie nie przekreśla prawdy etycznej, którą głoszą.

Piątym referatem było wystąpienie ks. prof. dr. hab. Alfreda Wierzbickiego z Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, zatytułowane *Co zostaje z personalizmu w XXI wieku?* Prelegent

zauważył, że 1700 lat temu, na Soborze Nicejskim, pojawiła się po raz pierwszy kategoria osoby w znaczeniu teologicznym. Natomiast w XX wieku promocją osoby zajęły się różne nurty personalizmu, który rozwinął się przede wszystkim w katolickich środowiskach intelektualnych. Jednym z najważniejszych przedstawicieli tego prądu filozoficznego był francuski myśliciel Emmanuel Mounier, który mówił o rewolucji personalistycznej, dążąc jednocześnie do połączenia chrześcijaństwa z niektórymi elementami marksizmu. Mounier podkreślał nadrzędność osoby ludzkiej w stosunku do wszelkich struktur społecznych i ideologii. Jego zdaniem człowiek jest osobą, a nie tylko jednostką, co oznacza, że ma on niepowtarzalną wartość i jest zobowiązany do samorealizacji i rozwoju (Mounier, 1960). Wierzbicki stwierdził, że obecnie personalizm nie daje wystarczających narzędzi poznawczych, aby właściwie ująć istotę życia zwierząt. Z jednej strony nie należy zrównywać zwierząt z ludźmi, z drugiej zaś trzeba odsłaniać ich specyfikę. W tym celu można wykorzystać stanowisko niemieckiego myśliciela Maxa Schelera, który definiował ludzi jako podmioty osobowe, a zwierzęta określał jako podmioty nieosobowe. Zwierzęta nie są ani kimś, ani czymś. Brakuje trzeciej kategorii, która wyrażałaby istotę życia zwierząt. W tym obszarze personalizm wymaga dzisiaj dopełnienia. Jednym z możliwych rozwiązań jest wykorzystanie pojęcia stopniowości bytu, o której pisał m.in. włoski filozof Antonio Rosmini.

Ostatni referat w sesji przedpołudniowej pt. *Roberto Esposito czy Vittorio Possenti? Spór o znaczenie pojęcia osoby* zaprezentował ks. dr hab., prof. UKSW Andrzej Kobylński. Mówca stwierdził, że w ostatnich latach we Włoszech debata bioetyczna przyczyniła się do zwiększenia zainteresowania filozofią personalistyczną. W Italii personalizm jako nurt filozoficzny rozwijał się w latach 50. i 60. XX wieku, natomiast w następnych dwóch dekadach można mówić o jego kryzysie. Z kolei od lat 90. XX wieku trwa w tym kraju ciągły rozwój namysłu filozoficznego nad osobą, która jest promowana szczególnie przez przedstawicieli niektórych środowisk bioetycznych

jako odpowiednie ujęcie istoty bytu ludzkiego. Natomiast najbardziej znanym włoskim krytykiem osobowego rozumienia życia człowieka jest Roberto Esposito. Jego filozofia neguje wartość jednostki ludzkiej, redukując podmiot do wiecznego procesu rozwoju przyrody, czyli do niezróżnicowanej i całkowicie immanentnej formy życia. Esposito jest twórcą projektu filozofii impersonalnej. Specyfika tego modelu intelektualnego polega na wskazaniu tożsamości człowieka innej niż osobowa. Istotą filozofii impersonalnej jest radykalny postulat eliminacji pojęcia osoby z jakiegokolwiek formy analiz naukowych i debaty publicznej. Krytyczny stosunek Esposita do kategorii osoby wynika z rzekomo negatywnych skutków, jakie ona wywołuje, kiedy jest odnoszona do człowieka i życia społecznego. Zdecydowanie odmienną koncepcję jednostki ludzkiej promuje Vittorio Possenti, który zwraca uwagę na ciągłą aktualność osoby jako fundamentalnej kategorii poznawczej. Jego zdaniem filozofia Esposita jest najwyższą formą antypersonalizmu. Possenti jest jednym z głównych założycieli organizacji *Osoba w Centrum. Stowarzyszenie na rzecz Filozofii Osoby*, która powstała w 2020 roku. Twierdzi on, że dzięki zachowaniu nienaruszonej idei osoby można dzisiaj zaproponować nowy humanizm, działając w ten sposób na rzecz odnowy moralnej, kulturalnej i społecznej. Stowarzyszenie realizuje swoje cele statutowe poprzez publikację monografii i artykułów, organizację konferencji naukowych, realizację projektów badawczych, promocję w mediach zagadnień związanych z osobą, filozofią personalistyczną i tożsamością osobową człowieka.

Po wygłoszeniu sześciu referatów rozpoczęła się dyskusja z udziałem prelegentów. W debacie zwrócono uwagę na potrzebę dalszego rozwoju różnych nurtów etyki chrześcijańskiej, która powinna udzielać odpowiedzi na wyzwania związane ze współczesną rewolucją biotechnologiczną. Niektórzy prelegenci podkreślili także konieczność bliższej współpracy etyków z przedstawicielami innych nauk: genetyki, mikrobiologii, medycyny, psychologii, prawa itd. Obecnie

istnieje potrzeba stworzenia odpowiedniego forum, na którym byłby możliwy dialog oraz prowadzenie badań interdyscyplinarnych.

Po przerwie obiadowej rozpoczęła się druga sesja obrad sympozjalnych, której przewodniczył dr hab., prof. UIK Piotr Duchliński.

Pierwszy referat pt. *Rola i zadania etyka w kształtowaniu społeczeństwa obywatelskiego* wygłosił ks. prof. dr hab. Ryszard Moń, emerytowany profesor UKSW. Prelegent stwierdził, że miał rację Paul Ricoeur, gdy określał etykę jako wizję szczęśliwego życia, realizowaną z innymi w sprawiedliwych instytucjach społecznych. Dlatego francuski filozof starał się połączyć ujęcie teleologiczne z deontologicznym poprzez wykorzystanie teorii narracji, która poszerza pole poznania praktycznego. Dzięki temu u Arystotelesa możemy dostrzec wątki deontologiczne (gdy mówi o sprawiedliwości czy przyjaźni), a u Immanuela Kanta wątki teologiczne (gdy określa rolę religii). Podobną próbę połączenia dwóch, zdawałoby się przeciwnych, kierunków proponuje Robert Spaemann, co widać w tytule jego książki pt. *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce* (Spaemann, 1997). Tego rodzaju etyka staje się ważnym narzędziem kształtowania społeczeństwa obywatelskiego, ponieważ odślania godność człowieka jako osoby poprzez wspólne poszukiwanie prawdy. Nie można zbudować społeczeństwa obywatelskiego bez dialogu, bez uwzględnienia jedyności i niepowtarzalności osób z całym bogactwem ich przeżyć. Dialog jest konieczny m.in. do tego, aby określić normy postępowania. Powinien on być prowadzony tak, aby realizowało się uczestnictwo w życiu społeczności w takim znaczeniu, jakie temu słowu nadawał Karol Wojtyła. A to może nastąpić tylko poprzez zajmowanie autentycznych postaw, jakimi są solidarność i sprzeciw, a nie konformizm czy unik. Dialog dopuszcza sprzeciw, ale przede wszystkim prowadzi do tego, aby z sytuacji sprzeciwu wydobyć to, co jest prawdziwe i słuszne. Etyk ma zatem uświadamiać i racjonalnie przekonywać, aby słuchacz (czytelnik) zajął właściwą postawę solidarności, a nawet sprzeciwu, ale nie konformizmu i uniku.

Drugim referatem było wystąpienie dr. hab., prof. Uniwersytetu Jana Długosza w Częstochowie Sebastiana Gałęckiego, zatytułowane *Tylko w konwergencji różnych dróg można znaleźć samą drogę*. Mówca zauważył, że zmarły w maju 2025 roku szkocko-amerykański filozof Alasdair MacIntyre trafnie określił, czym powinna być dzisiaj etyka chrześcijańska. Kilkanaście lat temu ukazało się polskie tłumaczenie jego książki pt. *Bóg, filozofia, uniwersytet. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej* (MacIntyre, 2013). Autor tej monografii twierdzi, że filozofię katolicką najlepiej rozumieć historycznie – jako trwającą przez stulecia rozmowę, w której ciągle na nowo przystępujemy do dialogu z najważniejszymi głosami z przeszłości. Dopiero wówczas, kiedy przyswoimy sobie filozoficzną myśl poprzedników, będziemy wiedzieć, jak obecnie pokierować swoimi dociekaniem. To oznacza, że jest konieczna konwergencja różnego rodzaju nurtów filozoficznych. Dlatego filozofowie katolicycy powinni włączać się w spory światopoglądowe, obejmujące pełen zakres istotnych obecnie koncepcji filozoficznych. Podobne stanowisko prezentował także kard. Joseph Ratzinger, który uważał, że w konwergencji różnych dróg można znaleźć samą drogę. Twierdził, że w przestrzeni życia moralnego nie można być ekspertem i specjalistą w ten sam sposób, jak w naukach szczegółowych czy w działalności o charakterze technicznym. Profesjonalizacja i specjalizacja dyscyplin naukowych nie powinny obejmować etyki, która dotyczy całości ludzkiego istnienia, a nie jego określonych fragmentów.

Kolejny referat pt. *Miejsce człowieka w świecie stworzonym*. Biocentryzm Tadeusza Ślipki zaprezentował ks. dr Jarosław Mikuczewski SJ, pracownik UIK. Prelegent podkreślił, że według Ślipki stosunek do przyrody jest przejawem naszej relacji z Bogiem i samymi sobą. Ślipko był zwolennikiem biocentryzmu personalistycznego. W zjawiskach ekologicznych dostrzegał symptomy głębokiego kryzysu człowieka. W odniesieniu do środowiska naturalnego proponował podejście antropologiczno-etyczne zamiast technicznego. Nie idealizował natury, ale także nie demonizował postępu technicznego.

Sprzeciwiał się traktowaniu przyrody jako „bezosobowego zasobu”. Dlatego proponował ekologię integralną, w której nie ma miejsca na skrajny antropocentryzm. Ślipko odrzucał traktowanie środowiska naturalnego jako przedmiotu i towaru. Twierdził, że czysto techniczne panowanie człowieka nad światem jest błędem, który prowadzi do destrukcji środowiska naturalnego i duchowej degradacji człowieka. Władza człowieka nad światem nie powinna oznaczać samowoli. W relacji do świata i wszystkich istot żyjących człowiek powinien być sługą i „ogrodnikiem”, a nie tyranem i władcą. Według Ślipki istotą biocentryzmu personalistycznego jest traktowanie świata jako daru, a nie pola dominacji. W tej koncepcji nie stawia się człowieka ponad naturą, ani natury ponad człowiekiem. Misją człowieka jest bycie wiernym „ogrodnikiem”. Osoba ludzka zajmuje centralne miejsce w świecie nie w sensie władzy, ale odpowiedzialności.

Ostatni referat pt. *Tadeusza Ślipki refleksja ekoetyczna* wygłosił ks. dr Jacek Poznański SJ. Mówca stwierdził, że w kręgach katolickich w Polsce Ślipko był prekursorem badań naukowych, dotyczących zagadnień ekologicznych. Opracował etykę środowiska naturalnego i etykę ochrony zwierząt. Pierwszych kilka stron rozważań na ten temat zaprezentował na początku lat 80. w monografii pt. *Zarys etyki szczegółowej* (Ślipko, 1982). Następnie opublikował kilkanaście innych tekstów, poświęconych tematyce ekologicznej. Ślipko zwracał uwagę na motywacje etyczne ochrony środowiska naturalnego. Jego zdaniem nowożytna koncepcja naturalistyczno-indywidualistyczna wpłynęła negatywnie na rozumienie relacji człowieka do środowiska naturalnego. Ślipko wypracował podstawy etyki środowiska naturalnego na fundamencie etyki ogólnej. Jego zdaniem etyka ekologiczna stanowi część etyki szczegółowej, która opiera się na fundamencie etyki ogólnej. Ślipko łączy etykę ekologiczną z religijnym obrazem świata, dlatego jego analizy nie mają charakteru *stricte* filozoficznego, ale należy je uznać za opracowania filozoficzno-teologiczne.

Po zaprezentowaniu czterech referatów rozpoczęła się dyskusja z udziałem prelegentów. W debacie zwrócono uwagę na potrzebę

prowadzenia dalszych badań naukowych nad etyką ekologiczną, wypracowaną przez Ślipkę. Czy można uznać jego koncepcję za ekologię integralną? Na to pytanie nie ma jednoznacznej odpowiedzi. Na pewno można stwierdzić w jego działalności naukowej rozwój zainteresowań badawczych. Na początku nie podejmował zagadnień ekologicznych, ale później zainteresował się także tą problematyką. W dyskusji stwierdzono, że Ślipkę należy uznać za reprezentanta humanizmu integralnego. Podkreślono także, że obecnie przedstawiciele etyki chrześcijańskiej powinni zwrócić większą uwagę na zagadnienia społeczne.

Podsumowania i zamknięcia konferencji dokonał dr hab. Piotr Duchliński, główny organizator tego wydarzenia, który podziękował wszystkim uczestnikom za udział w obradach sympozjalnych, kierując szczególnie serdeczne podziękowania pod adresem prelegentów. Zwrócił także uwagę na potrzebę organizowania w przyszłości kolejnych tego rodzaju spotkań naukowych, promujących etykę chrześcijańską.

BIBLIOGRAFIA

- MacIntyre, A. (2013). *Bóg, filozofia, uniwersytet. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*. Instytut Wydawniczy PAX.
- Kobyliński, A. (2024). *Osoba w centrum? Specyfika debaty bioetycznej we Włoszech*. Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Mounier, E. (1960). *Co to jest personalizm?*. Wydawnictwo ZNAK.
- Podrez, E., et al. (2019). *Tadeusz Ślipko (Polska Filozofia Chrześcijańska XX wieku, tom 9)*. Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Spaemann, R. (1997). *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*. Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Ślipko, T. (1982). *Zarys etyki szczegółowej. Tom 2: Etyka społeczna*. Wydawnictwo WAM.
- Św. Tomasz z Akwinu (1985). *Suma Teologiczna, I-II. Tom 13*. Wydawnictwo Veritas.

REPORT ON THE CONFERENCE *PERSPECTIVES IN CHRISTIAN ETHICS IN THE 21ST CENTURY [PERSPEKTYWY ETYKI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ W XXI WIEKU]*, INSTITUTE OF PHILOSOPHY, IGNATIANUM UNIVERSITY IN CRACOW, CRACOW, 4 JUNE 2025

Abstract. On 4 June 2025, a scientific conference was organized at the Institute of Philosophy of the Ignatianum University in Cracow entitled *Perspectives in Christian Ethics in the 21st Century*. The symposium was also a celebration of the 10th anniversary of the death of Prof. Tadeusz Ślipko SJ. Ten papers were presented during the conference, covering topics such as: the specificity of Christian ethics, natural law and secularism, contemporary bioethical challenges, personalism and the philosophy of the person, the role and tasks of ethicists in shaping civil society, integral ecology and environmental ethics.

Keywords: Tadeusz Ślipko; ethics; person; natural law; anthropology; personalism; ecology

ANDRZEJ KOBYLIŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Instytut Filozofii
(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Institute of Philosophy, Poland)

<https://orcid.org/0000-0003-2252-8634>

a.kobyliński@uksw.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2025.61.S.02



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 15/06/2025. Zrecenzowano: 26/08/2025. Zaakceptowano do publikacji: 18/09/2025.

JAKUB PŁOSKI, BARTŁOMIEJ UZAR

Report on the Conference *Philosophy and Christianity. Past – Present – Future*, Institute of Philosophy, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Warsaw, 12-13 June 2025

Abstract. On June 12-13, 2025, the international conference *Philosophy and Christianity. Past – Present – Future* was held at the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw (UKSW). The event was organized to mark the 60th anniversary of the philosophical journal *Studia Philosophiae Christianae*, founded in 1965 at the Faculty of Christian Philosophy of the Academy of Catholic Theology in Warsaw (ATK, now UKSW). The conference gathered participants from academic centers in Canada, Czech Republic, Denmark, Netherlands, Philippines, Poland, Portugal, United Kingdom, and USA, who specialize in the philosophy of religion and related areas. The program included presentations by scholars representing various academic traditions, all focusing on the relationship between philosophy and Christianity from historical, contemporary, and future-oriented perspectives.

Keywords: *Studia Philosophiae Christianae*; philosophy of religion; philosophy of God; philosophy of science; history of philosophy

The international academic conference *Philosophy and Christianity. Past – Present – Future* took place on 12-13 June 2025 at the Institute of Philosophy of the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw (UKSW). The conference brought together scholars from several countries: Canada, Czech Republic, Denmark, Netherlands, Philippines, Poland, Portugal, United Kingdom, and USA, to discuss the relationship between philosophy and Christianity, focusing on its historical development, key themes such as science, faith and reason, and the role of Christian philosophy in past and present contexts.

The occasion for the conference was the 60th anniversary of the journal *Studia Philosophiae Christianae* (SPCh), established in 1965. Initially edited by the Faculty of Christian Philosophy at the Academy of Catholic Theology in Warsaw (ATK), since the year 2000 the journal has been published by the Institute of Philosophy at UKSW. As one of the oldest Polish philosophical journals, SPCh has

consistently focused on classical and Christian philosophy, especially as it relates to the humanities and social sciences. Its distinctive character lies in the continuation of the classical philosophical tradition within a broadly understood Christian framework, addressing both theoretical and practical issues.

The conference was officially opened by prof. Magdalena Płotka, director of the Institute of Philosophy at UKSW, who welcomed the participants and wished them a rewarding philosophical experience and intellectual enjoyment.

Subsequently, prof. Adam Świeżyński, editor-in-chief of SPCh and the principal organizer of the conference, delivered the opening address. He provided a comprehensive overview of the journal's mission, editorial history, and scholarly contributions. To date, SPCh has published 60 volumes comprising 142 issues and 2715 articles authored by 816 contributors. The journal publishes in both Polish and English and maintains a presence in numerous academic databases and repositories. Guided by the motto "philosophy free from bias," the journal embraces a pluralistic approach, welcoming contributions from diverse philosophical traditions and worldviews.

The conference programme featured presentations organized into seven thematic sessions, each exploring different dimensions of the intersection between philosophy and Christianity.

The first session was entirely dedicated to a lecture by prof. Mark Harris (University of Oxford), titled *Christ Fundamentalism and Quantum Fundamentalism*. Although not a philosopher by training, Harris described himself as "a physicist and theologian who has read a lot about the philosophy of science." In the first part of his talk, Harris addressed the contemporary debate on the relationship between science and religion, noting that it was initiated in the 1960s by Ian Barbour, who founded the journal *Issues in Science and Religion*. He then presented several key approaches within this debate. One is the "critical realism approach," which encourages constructive dialogue between science and religion. The "conflict

thesis approach,” on the other hand, sees them as fundamentally opposed. The “territories of science and religion” approach, developed by Peter Harrison, argues that the categories of science and religion are relatively contemporary and that their separation is historically artificial. The “after science and religion” approach, linked to Harrison, John Milbank, and Paul Tyson, questions the usefulness of the traditional terminology itself, suggesting that the way we usually frame the relationship may be conceptually flawed. Harris also mentioned the “science-engaged theology approach,” which views science as a valuable source for theological insight. Finally, he referred to the “theology of science” perspective developed by Polish scholars such as Michał Heller and Tadeusz Sierotowicz, who argue that science can be treated as a proper subject of theological reflection. According to Harris, the theology of science approach has some important advantages over the more general science and religion approaches. It is more closely connected to fields like the philosophy and history of science, and it may help overcome ongoing problems, such as the common but misleading idea that science and religion are always in conflict. The central part of Harris’s lecture addressed two opposing perspectives on the rational structure and comprehensibility of the physical universe: “Christ Fundamentalism” and “Quantum Fundamentalism.” The former asserts that the universe is fundamentally rational because it proceeds from a rational Creator. The world’s intelligibility, in this view, is a gift rooted in divine intentionality: God is not only the origin of order but is present in the very structure of reality. Rationality thus flows from the Logos, and the comprehensibility of nature reflects God’s revealing presence in creation. Quantum Fundamentalism, by contrast, posits that all entities and events in the universe are reducible to quantum-level processes, and hence ultimately describable by the formal apparatus of quantum mechanics. Importantly, Harris noted that this position does not itself settle the question of how quantum mechanics is to be interpreted, whether in anti-realist modes (e.g., Copenhagen,

information-theoretic, or quantum pragmatism interpretations) or realist ones (e.g., many-worlds, objective collapse, or pilot-wave interpretations). Within this framework, Harris identified a cultural phenomenon he called “Quantum Religion,” a broad and mixed trend that connects quantum ideas with religious or spiritual beliefs. Manifestations of this phenomenon appear across diverse traditions, including Christian theology (e.g., discussions on divine action, indeterminism, or trinitarian models), Eastern religions (Hinduism, Buddhism, Daoism), New Age spirituality, and various strands of so-called “quantum mysticism.” In the final part of his lecture, Harris outlined his own position. He began by noting that no one fully understands quantum mechanics, and argued that the rationality and intelligibility of the universe must ultimately come from the activity of the Logos, understood in Christian theology as Christ. From this point of view, “Quantum Fundamentalism” is grounded in “Christ Fundamentalism”: if the universe is created through the Logos, then it can have a deep, ordered, and understandable structure. Christ, as the Logos, provides the underlying pattern and meaning of this particular universe. Based on this, Harris concluded that such a view requires a realist interpretation of quantum mechanics. He rejected anti-realist interpretations as inadequate, and also criticized some realist ones, such as the many-worlds interpretation, which he saw as incompatible with Christian theology, and the objective collapse theory, which he considered ad hoc and lacking explanatory depth. In his view, the pilot-wave interpretation offers the most promising framework.

The second session was devoted to issues in modern philosophy of religion, with particular emphasis on the thought of Friedrich Wilhelm Joseph Schelling and Søren Kierkegaard, as well as their reception and influence in twentieth-century philosophical reflection, most notably in the work of Simone Weil.

The session began with João Gouveia (University of Coimbra, Portugal), whose paper *Reason and Christianity in Schelling's Late*

Lectures focused on the role of reason and Christian faith in the final phase of Schelling's thought. Drawing on the *Philosophy of Mythology and Revelation*, Gouveia examined Schelling's shift from a strictly rational system to one that places greater emphasis on historical and religious experience. A central idea was the human will, understood as an infinite striving toward God, which links the God reached by reason and the God revealed in history. Gouveia discussed how this striving may contain a possible state of rest, but only if the will is dissolved into a higher Being. What makes Schelling's argument convincing is that it is developed within the limits of reason, not by going beyond it. Gouveia also noted that, in this context the idea of finding Christ within ourselves does not offer a real solution, because trying to reproduce Christ's experience would return us to the same striving. Even if we encountered a will other than our own, we could only recognize it as leading to God if we rely on rational conclusions. According to Schelling, the recognition that reason cannot reach God is a key moment in the history of religion, especially Christianity, as the path through which God truly reveals himself.

The second paper, *Faith and Reason in Kierkegaard's Leap of Faith*, was presented by independent scholar Philip Højme (Denmark) and focused on Søren Kierkegaard's view of the relationship between faith and reason. Kierkegaard's idea of the leap of faith offers a fundamental challenge to traditional ways of thinking about this relationship, especially the assumption that faith and reason must either be fully compatible or in complete conflict. For Kierkegaard, faith begins precisely where reason reaches its limit, and it involves a deeply personal and existential decision that cannot be fully supported by logical proof. According to Højme, Kierkegaard's view is not simply a philosophical theory but a call to reimagine belief as a transformative act that goes beyond the rational mindset of modern philosophy. In this context, Højme drew attention to Kierkegaard's critique of institutional and dogmatic religion, which he illustrated through the philosopher's use of Danish folk tales, particularly the stories

about the Molboes. These stories, as Højme showed, serve as a satirical commentary on rigid and superficial forms of Christianity, and highlight the absurdities that arise when religion becomes detached from lived, individual experience. The paradoxes of Christian belief, including the impossibility of proving God's existence, are not flaws to be overcome but essential elements of faith as Kierkegaard understands it. Faith is thus not a matter of abstract acceptance but of existential transformation. Højme concluded that Kierkegaard's reflections remain highly relevant today, especially for rethinking Christian philosophy in a world increasingly shaped by scientific reasoning and the demand for objective certainty.

The final paper of the session, *Philosophy and Christianity: Kierkegaard and Weil on Hope as a Response to Crisis*, was presented by Malwina Tkacz (Institute of Philosophy, UKSW). Her presentation offered a comparative reflection on the thought of Søren Kierkegaard and Simone Weil, focusing on how each responds to the experience of crisis within the framework of Christian philosophy. Tkacz examined both existential and social aspects of the crisis, showing how Kierkegaard and Weil reflect on suffering, despair and the possibility of hope. She argued that for Kierkegaard, a crisis leads the individual to a direct confrontation with despair, which can only be addressed through a personal act of faith that involves turning inward toward God. Weil, in contrast, emphasized the importance of compassion and the acceptance of suffering through a quiet openness to divine grace, particularly in the context of injustice and affliction. Although their approaches differ, Tkacz showed that both thinkers see hope not as a form of unreflective optimism, but as a deep trust in God's presence that grows through honest engagement with suffering. Her analysis showed how Christian philosophy, as expressed in their work, can offer meaningful resources for responding to both personal and societal forms of crisis.

The third session was primarily dedicated to themes in contemporary philosophy, with particular attention to the thoughts of Jan

Patočka, Karl Jaspers, Edith Stein, and Eric Voegelin, as well as to the relationship between Christianity and eco-philosophy.

The first paper, *Jan Patočka and Karl Jaspers: Heretics Near and Far*, was presented by Ondřej Sikora (Palacký University Olomouc, Czech Republic). His presentation focused on how both philosophers developed distinctive approaches to Christianity that Sikora described as “philosophical heresy.” He began by outlining the common intellectual background they shared, including an emphasis on the uniqueness of human existence, a strong connection to German classical philosophy, particularly Kant, an early engagement with Heidegger’s thought, and a consistent interest in the historical dimension of philosophical inquiry. Both thinkers viewed their work as continuing the European philosophical tradition rather than breaking away from it. Despite these similarities, Sikora emphasized important differences in their understanding of religion. Jaspers rejected the exclusive truth claims of Protestant Christianity, but continued to recognize the foundational role of biblical religion in shaping philosophical reflection. He regarded Jesus of Nazareth as a symbol of transcendence while rejecting the idea of Christ as the incarnate God, which he saw as philosophically untenable. Patočka, in contrast, moved toward a more secular interpretation of history and existence, where meaning must be found within human experience without reference to divine judgment or salvation. Sikora noted that although both thinkers remained deeply shaped by Christian categories, the status of their views as forms of heresy is not equal. Jaspers’s position can still be seen as heretical in the proper sense because it engages critically with a religious framework he continues to share. Patočka’s view, however, is more difficult to classify in this way since his concept of human existence is no longer grounded in any particular religious confession. According to Sikora, this makes Patočka’s so-called heresy more ambiguous, as heresy presupposes a shared doctrinal foundation that may no longer be relevant in his case.

The second presentation, titled *Towards a Marian Icon of Philosophy – A Steinian and Voegelinian Approach*, was delivered by William Tullius (American Public University System, USA). His paper addressed the question of how Christian philosophy can be developed in conversation with modern secular thought while remaining rooted in its theological foundations. Tullius began by noting that Christian philosophy is often shaped by figures such as Augustine and Aquinas, whose ideas continue to influence the field. While acknowledging their importance, he suggested that this tradition could be deepened by including a Marian perspective, drawing on Pope John Paul II's encyclical *Fides et Ratio*, which presents Mary as a clear image of philosophy and encourages philosophers to work in her spirit. Tullius proposed that the image of Mary, understood as the “Seat of Wisdom,” offers a meaningful way to rethink both the purpose and practice of philosophy. Drawing on the thought of Edith Stein and Eric Voegelin, he argued that philosophy depends not only on argument but also on the symbolic frameworks it uses to shape its questions and methods. In this context, traditional philosophical images, especially from the Platonic tradition, can be reconsidered through a Marian lens, offering new ways of expressing the search for truth. The figure of Mary, he concluded, provides a model that remains faithful to the Christian tradition while opening philosophy to deeper spiritual insight.

The third paper was presented by Marc Pauly (University of Groningen, Netherlands) and was titled *Saying ‘You’ to Nature: Greening Christianity via Dialogical Philosophy*. Pauly addressed the ecological crisis by examining how the tradition of dialogical philosophy can support a more ecologically sensitive Christian worldview. He began by noting that while there have been efforts to “green” various religious traditions, Christianity holds a special place in this discussion, due to both its wide influence and the fact that it has often been seen as partly responsible for environmental degradation. Drawing on the work of early twentieth-century dialogical thinkers such as

In the fifth section, there were papers on contemporary Italian philosophy and its relation to phenomenology, as well as on some proposals in the bioethical, ethical, and political discussions conducted therein. The last presentation of the fifth section was devoted to the problem of the conscience clause in Christian and secular bioethics.

The first lecture entitled *Italian Christian philosophy toward phenomenology* [*Włoska filozofia chrześcijańska wobec fenomenologii*] was delivered by Tymoteusz Mietelski (Catholic Academy in Warsaw). In his paper, he presented the reaction of Italian Christian philosophers toward phenomenology. He claimed that Husserl's thought spread in Italy with a delay compared to other countries. This resulted from the strong development of philosophical trends related to neo-idealism, conditioned, among other things, by the political situation. As a consequence, other intellectual trends were somehow delayed. The first works by Italian philosophers on Husserl's views appeared only in the 1920s and 1930s. Then this interest faded in favour of existentialist thought. In the 1950s, the so-called second wave of Italian phenomenology began, with two centers: the first was Enzo Paci and his students, the second was the Christian philosophy community. The reaction of Christian philosophers, associated with and sympathetic to the Movimento di Gallarate, proceeded in four directions. The first of these can be described as the acceptance of phenomenology and its definition as oriented toward realism, and consequently leading to the foundation of metaphysics. Advocates of this second trend maintained that the basic task of phenomenology is the description and understanding of data. As such, phenomenology is not a philosophical tradition, but an a-metaphysical methodological approach. This was the relatively most fruitful position. The phenomenological method was used in research on moral experience and in philosophical anthropology. The third trend consisted in rejecting both the thesis about the possibility of founding metaphysics on phenomenology and the thesis about its a-metaphysical

character. Phenomenology here has the more modest task of being pre-metaphysical. Within the fourth trend, attention was drawn to the entanglement of phenomenology in numerous aporias, which were considered insurmountable. By presenting the response of Italian Christian philosophers to one of the most important trends in twentieth-century thought, we reveal the fertility and heuristic power of Christian philosophy.

The next paper, *Who are the "devout atheists"? Bioethical positions of selected representatives of "Christian atheism" in Italy* [Kim są „pobożni ateści”? Stanowiska bioetyczne wybranych przedstawicieli „ateizmu chrześcijańskiego” we Włoszech], delivered by Andrzej Kobyliński (Institute of Philosophy, UKSW), also explored issues in contemporary Italian philosophy. He claimed that in Italy there is a very important intellectual environment that is constituted by “devout atheists,” also called “Christian atheists,” supporters of “Christian atheism” and followers of “secular Christianity.” Such beliefs denote a specific type of worldview, philosophically similar to agnosticism, which is professed by a fairly influential group of thinkers, journalists, politicians, and artists who see an urgent need to protect the Christian tradition as the foundation of freedom and democracy in the Western world. In their opinion, a possible disintegration of the values shaped by this religion would inevitably lead to a crisis and gradual disappearance of the Western cultural model, which is based on the dignity of the human individual, freedom, and democracy. When it comes to a personal approach to faith and religion, advocates of this worldview include atheists, agnostics, and individuals who maintain a certain form of religious sensitivity, while declaring their lack of affiliation with any church or religious organization. The supporters of “Christian atheism” present a critical approach to many manifestations of the contemporary biotechnological revolution. Together with representatives of many other intellectual circles, they see the need for a new humanism, which should constitute a defense of the value and dignity of the human life threatened by certain developments in

science and technology. The main goal of the presentation was to analyze the bioethical views of three proponents of “secular Christianity” in Italy: Oriana Fallaci (1929–2006), Giuliano Ferrara (1952–), and Marcello Pera (1943–).

The last paper of this session was delivered by Anna Szklarska (University of the National Education Commission in Krakow). It was entitled *The problem of the conscience clause in Christian and secular bioethics* [*Problem klauzuli sumienia w bioetyce chrześcijańskiej i świeckiej*]. Szklarska analyzed the issue of the conscience clause in Christian and secular bioethics, with particular emphasis on the arguments (and counterarguments) for and against it. The presentation focused on a specific legal regulation, according to which a doctor may refrain from performing health services that he considers to be inconsistent with his conscience. The legal order introduced by the state and society may be in conflict with the ethical assessment of given practices made by individual doctors. The conscience clause expresses concern for internal balance and therefore aims to promote the work, moral integrity, and sovereign freedom of the doctors. This, however, at the potential cost of the freedom and comfort of patients, exposed to the refusal to perform a service they request and helplessness in the face of systemic difficulties. Medical professions are mentally burdensome; people performing them are particularly vulnerable to professional burnout and moral indifference. It seems that the conscience clause is an important tool that helps doctors maintain inner peace, moral sensitivity, and autonomy. The overarching method serving the paper’s goal, which was the analysis of the problem of the conscience clause in the context of Christian and secularized bioethics, was based on the reconstruction of the most important positions and lines of argument justifying them, the systematization of individual threads, their deepening and development, and their critical interpretation.

In the sixth section, two papers were presented: the first on the role of negative theology in the context of philosophical analyses

of the discourse of love, and the second on the relationship of practical philosophy of nature to Christianity. After this session, participants and speakers took a lunch break.

This session began with a paper by Piotr Karpiński (Pontifical University of John Paul II in Krakow) entitled *The Apophase of the Discourse of Love. On the Role of Negative Theology in Philosophy* [*Apofaza dyskursu miłosnego. O roli teologii negatywnej w Filozofii*]. Karpiński claimed that negative theology, as formulated in the works of Pseudo-Dionysius the Areopagite, can be understood as a way of using language (or even a certain “language game”) that attempts to express the inexpressible and at the same time ensure that the inexpressible can be experienced. This use of language is too quickly considered useless in philosophy, because it is often impractical or contradictory, following the advice of Kant (on the limits of reason) and Wittgenstein (“Whereof one cannot speak, thereof one must be silent”). Meanwhile, there are many moments of negative understanding in philosophy. A very telling example is the idea of infinity in Descartes, who writes in his *Replies to Objections V*: “for the idea of the infinite, in order to be true, should in no way be capable of being comprehended, since its very incomprehensibility is contained in the formal essence of the infinite.” Negative knowledge, or elements of the method of negative theology, also appear in Heidegger (the departure from the metaphysics of presence in favour of the gift – *Geben*), in Wittgenstein (6.522. There is indeed the inexpressible. This shows itself; it is the mystical), and in Derrida (*Comment ne pas parler. Dénégations*), to mention only a few examples. So-called negative theology is certainly not limited to the theological domain. In this paper, the erotic phenomenon was analyzed as a privileged moment of the apophatic discourse, or more precisely, the statement that accompanies it: “I love you.” By using the theory of speech acts of J.L. Austin, J. Searle, and S. Cavell, it showed that a declaration of love is not a locutionary or illocutionary act, but a perlocutionary act – it is not about informing someone, but about producing a certain effect in

the recipient (a similar view was also held by R. Barthes). Perlocution is focused on the “you,” it is a pragmatic use of language, and above all, it is possible to observe in it the important work of negativity, characteristic of the three stages of negative theology: cataphase, apophase, and sublimation. The profession of love does not say what it says, it does not provide any certainty, and ultimately turns into the question: “Do you love me?” As an example of such a discourse, Karpiński analyzed the Gospel episode (Jn 21:15-19) in which Jesus asked this question to Peter. In the conclusions, he showed the convergence of negative theology and the discourse of love. Perhaps it is love, despite all the differences between God and the world, that unites theology with philosophy, God with man?

The second paper entitled *Practical philosophy of nature and Christianity* [*Praktyczna filozofia przyrody a chrześcijaństwo*] was delivered by Michał Latawiec (Institute of Philosophy, UKSW). Latawiec began his lecture by stating that the subject of practical philosophy of nature is nature, together with man actively present in it. This presence of man in nature is assessed in the light of the norms formulated to regulate the relationship of man to nature, which can be expressed in the protection of nature. Since the second half of the 20th century, a global voice has been raised regarding the need to protect nature. This resulted from the fact that the natural environment is becoming increasingly degraded and that increasingly difficult conditions for human existence on our planet are becoming apparent. The question arises about the essence and need for such actions. We are looking for effective tools to implement our postulates. The changing world, along with the development of scientific knowledge about biological phenomena, results in constant changes. It results from the fact that we are constantly looking for an adequate justification for the need to protect nature. This discussion is also taking place within the Catholic Church. Aspects of broadly understood ecology are also seen in papal encyclicals, especially in *Laudato Si* (Francis). Although the issue of environmental protection is not the most important topic

in contemporary Christianity, this subject is being discussed more and more often. An example is the activity of the Ecological Movement of St. Francis of Assisi. The aim of this paper was to indicate the possible role of Christianity in the search for a way to safeguard the human presence in the natural environment. Therefore, it is about indicating the assumptions on which the proposed protection of nature can be justified. Contemporary arguments for the protection of nature were also discussed.

Session seven was devoted to the paper of the keynote speaker Robert A. Larmer (University of New Brunswick, Canada). He delivered the lecture *Two Unsuccessful Objections to the Apologetic Worth of Miracles*. In his presentation, Larmer aimed to examine two common objections to the apologetic worth of miracles. These are: 1. the objection that it would take an inordinate amount of evidence to establish the occurrence of certain events such as the Resurrection of Jesus, and 2. the objection that even if such events could justifiably be held to have occurred, it would be more rational to attribute them to unknown natural causes than to supernatural intervention. He argued that both objections are mistaken. First, given that miracles should not be defined as violating any laws of nature, and that the common objection that the occurrence of a miracle is inconsistent with the truth of the principle of the conservation of energy is mistaken, no balance of probabilities argument based on a conflict between the evidence for the laws of nature and the evidence for a miracle is possible. This means that Hume's argument in part one of his *Of Miracles*, based as it is on a presumed conflict between these two bodies of evidence, can find no purchase as regards the task of assessing the rationality of belief in a reported miracle. Second, the claim that the progress of science provides a strong inductive argument against ever believing an event to be a miracle is mistaken. Rather, the progress of science provides a strong inductive argument that the occurrence of certain event types would best be understood as instances of supernatural intervention. If as time goes

on our increased scientific knowledge makes it ever more difficult to provide an explanation of an event in terms of natural causes, and if the event can be seen as furthering what we reasonably take to be God's purposes, then this provides even stronger warrant for believing the event to be the result of supernatural intervention, i.e., a miracle. The claim that the progress of science undermines the rationality of belief in miracles appears, therefore, mistaken. Given good reason to believe that certain events have in fact happened, for example the resurrection of Jesus, the progress of science has strengthened rather than weakened the claim that these events are in fact miracles. The argument from miracle, therefore, deserves, as it has in the past, to play an ongoing central role in Christian apologetics.



Photo 2. From the left: Adam Świeżyński (SPCh Editor-in-Chief), Robert A. Larmer, Mark Harris, Dariusz Kucharski (SPCh Assistant Editor)

During the eighth, and final session of the conference, the first two speakers focused on the relationship between technology (including the tools it offers) and Christianity, philosophy, and education. The last paper concerned the way of understanding the very notion of Christian philosophy.

The first talk by Lorenzo Moises Festin (De La Salle University Manila, Philippines) was titled *Technological Structures and Strictures: Christianity's Journey across Shifting Philosophical Landscapes*. Festin formulated the following problem: given the prevalence of materialist philosophies and postmodernity, how could Christianity navigate through the current shifting philosophical landscape? Through ages past, the Christian faith has encountered various philosophical worldviews. And yet, not only did it endure all these but also came out stronger with the emergence of its own philosophy. Elaborated in the categories of the Ancient Greek tradition, Christian Philosophy in its rise attests to the possibility of its being enriched by such encounters. This was the case especially in its germinal state, with the early Christians living out their faith within a pagan world. Initially indifferent toward its philosophies, they could not but come up with apologetic defenses, employing the same categories as their opponents' philosophical critiques. In the end there emerged a philosophy that is distinctly Christian, grafted within the Greek philosophical traditions. Couldn't Christianity do the same in the present context? In this paper, Festin argued that the Christian faith need not be shielded from current philosophical perspectives. By identifying the salient features of postmodernity, he considered how these may be taken within the framework of the Christian worldview. Festin took into account the conduct in which Christianity engages itself in interreligious dialogues, and from there extrapolated the prospects of engaging in a similar dialogue with the philosophies underpinning a highly secularized worldview. Indeed, as Pope Francis points out in *Fratelli tutti*, religious perspectives are often marginalized in public debate. It is thus expedient for Christianity to engage in a dialogue not only with other religious traditions but also with those that take a purely secular stance. This requires not only finding common ground with them but also openness toward the prospect of acknowledging their contributions within the political world, without compromising the tenets of the Christian faith.

The second presentation in this session by Jacek Grzybowski (Institute of Philosophy, UKSW) was entitled *Artificial Intelligence and the University. In What Way Will AI Change Our Approach to Education – Methodological and Ethical Perspective*. The starting point of Grzybowski's considerations was that the extremely dynamic development of artificial intelligence (AI) raises an unavoidable question about the future and direction of education, especially at the higher levels. The current expansion of AI is leading to situations where we will not be able to verify whether a given work of literature or a piece of art are the result of human effort (i.e. whether they have come into being as a result of human creativity) or whether they have been generated by computer programming algorithms. We are already aware of the impact artificial intelligence is having on our everyday lives, so we cannot disregard its influence on educational tasks pertaining to schools and universities. Observers of technological changes may rightly ask whether AI development and its takeover of various human competences will inevitably disavow all work based on reading, acquiring knowledge, inferring, discovering, writing and producing scientific or literary works? Does the development of AI bring us closer to the controversial but probable statement that at some point the will and efficiency of human agents will become unnecessary and even superfluous? Will it not come to the point where the very source of literature or art will be of no importance to us? We will no longer ask who – a human being or a machine – created a certain work, the only evaluation criterion being its reception and the impression it makes on the recipient's mind. The above considerations lead Grzybowski to suggest that widening the range of possibilities for using AI will most likely force schools and universities to reform their current teaching methods. He drew attention to the four most important challenges that schools and universities will face in the near future. The first is the problem of failing to distinguish between real and fake master's and doctoral theses, the second is the loss of critical thinking in the era of fake news and hallucinations created by

artificial intelligence, the third is the active help AI gives to lecturers, and the fourth is a systematic disregard toward acknowledging the achievements of predecessors in newly created scientific works. In the lecture he asked: how should we model a university that would be able to meet the challenges described above?

The last paper of the conference, delivered by Marek Pepliński (University of Gdansk), was devoted to the very concept of Christian philosophy and was entitled *An Academic and Non-academic Conception of Philosophy as a Tool for Understanding the Controversies Surrounding the Notion of Christian Philosophy*. Pepliński noticed that the issue of the coherence of the concept of Christian philosophy and the possibility of an original Christian philosophy became a subject of controversy in the first half of the 20th century, involving figures such as Émile Bréhier, Étienne Gilson, Maurice Blondel, and Fernand Van Steenberghen. The fact that this issue remains relevant is evidenced, on the one hand, by ongoing discussions among philosophers, particularly in Anglophone philosophy since the 1990s, and on the other hand, by John Paul II's philosophically inspiring encyclical *Fides et Ratio*. The controversy over the concept of Christian philosophy is primarily related to the perception of philosophy as a theoretical endeavour concerned with pursuing a specifically defined truth about reality. From this perspective, Christianity is a matter of faith, and its corresponding cognitive enterprise is theology, which relies on Revelation and divine authority. Philosophy, however, is a matter of reason, a search for truth conducted through natural means, emphasizing that justification and proof cannot appeal to premises of faith as they are – or should be – inter-subjective. Thus, the very concept of Christian philosophy seems to be an oxymoron or simply impossible. On the other hand, it is a historical fact that early Christians identified themselves as philosophers and understood Christianity as a philosophy. This identification is linked to the ancient conception of philosophy as comprising two closely related aspects: a theoretical one, associated

with the pursuit of knowledge, and a practical one, as a way of life and a pursuit of happiness. Another relevant historical fact is Christianity's undeniable and multifaceted influence on philosophical thought. The presentation proposed an understanding of philosophy broader than academic conceptions of philosophical inquiry solely oriented toward knowledge and understanding. In simplified terms, such academic notions view philosophy primarily as a cognitive practice concerned with producing philosophical texts and statements that objectify subjective cognitive results in a form that is, in some way, considered scientific. The methodological approach proposed, named the macro-method of philosophizing, consists of five elements: the philosopher and his intellectual construction, the threefold activity of philosophizing, the aims of philosophizing, the results of philosophizing, and the object of philosophizing. The paper then demonstrated how different solutions to the question of Christian philosophy can be analyzed using this framework. To this end, Pepliński referred to the ancient conception of philosophy, drawing on the reflections of Pierre Hadot, Juliusz Domański, and George Karamanolis; to John Wippel's Thomistic approach to the relationship between philosophy and Christianity; and to the work of contemporary analytic philosophers who have addressed the issue of Christian philosophy, such as Alvin Plantinga and Marilyn McCord Adams. The paper argued that considering various perspectives allows for a fuller understanding of philosophy, making it a more attractive endeavour than it would be if reduced solely to academic philosophy. It concluded by reflecting on the possibility of an authentic, original Christian philosophy within modern universities.

After the eighth session the conference was closed by the current Editor-in-Chief of the journal *Studia Philosophiae Christianae* – Adam Świeżyński, who thanked the conference participants. He also expressed his special thanks to those who were once part of the SPCh editorial team: Professor Anna Latawiec, who served as editor-in-chief for many years, and Professor Anna Lemańska, who was editorial

secretary and deputy editor-in-chief. He also announced the publication of an article on the history of the SPCh in issue 1/2025.

JAKUB PŁOSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland)

<https://orcid.org/0000-0002-0074-2683>

j.ploski@uksw.edu.pl

BARTŁOMIEJ UZAR

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

(Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Poland)

<https://orcid.org/0000-0002-2240-1310>

bartlomiejuzar@gmail.com

DOI 10.21697/spch.2025.61.S.03

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 International License. (CC BY-ND 4.0).

Received: 9/07/2025. Reviewed: 25/10/2025. Accepted: 12/11/2025.



RECENZENCI SPCH – TOM 61 (2025), NUMERY 1-2

(SPCH REVIEWERS – VOLUME 61 (2025), ISSUES 1-2)

- Maciej Bała, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*
- Małgorzata Borkowska, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (The John Paul II Catholic University of Lublin)*
- Jagna Brudzińska, *Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk (The Polish Academy of Sciences, Institute of Philosophy and Sociology)*
- Piotr Bylica, *Uniwersytet Zielonogórski (University of Zielona Góra)*
- Adam Cebula, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*
- Maciej Chlewicki, *Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy (Kazimierz Wielki University)*
- Janusz Dobieszewski, *Uniwersytet Warszawski (University of Warsaw)*
- Piotr Duchliński, *Uniwersytet Ignatianum w Krakowie (Ignatianum University in Cracow)*
- John Fischer, *University of California*
- Jonathan Fuqua, *Conception Seminary College*
- Robert Grzywacz, *Uniwersytet Ignatianum w Krakowie (Ignatianum University in Cracow)*
- Piotr Gutowski, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (The John Paul II Catholic University of Lublin)*
- Carl Humphries, *Uniwersytet Ignatianum w Krakowie (Ignatianum University in Cracow)*
- John Huss, *The University of Akron*
- Piotr Kędziora, *Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (Adam Mickiewicz University in Poznań)*
- Agnieszka Kijewska, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (The John Paul II Catholic University of Lublin)*
- Andrzej Kobyliński, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*
- Jan Krokos, *profesor emerytowany (professor emeritus)*
- Dariusz Kucharski, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*

- Jarosław Kucharski, *Uniwersytet Ignatianum w Krakowie (Ignatianum University in Cracow)*
- Robert A. Larmer, *University of Brunswick*
- Anna Latawiec, *profesor emerytowany (professor emeritus)*
- Patrick Lee, *Franciscan University of Steubenville*
- Mikael Leidenhag, *University of St Andrews*
- Anna Lemańska, *profesor emerytowany (professor emeritus)*
- Wojciech Lewandowski, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (The John Paul II Catholic University of Lublin)*
- Dariusz Łukasiewicz, *Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy (Kazimierz Wielki University)*
- Marek Maciejczak, *Politechnika Warszawska (Warsaw University of Technology)*
- Jakub Matyja, *Uniwersytet SWPS (SWPS University)*
- Paweł Mazanka, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*
- Szymon Mazurkiewicz, *Uniwersytet Jagielloński w Krakowie (Jagiellonian University in Kraków)*
- Tymoteusz Mietelski, *Akademia Katolicka w Warszawie (Catholic Academy in Warsaw)*
- Kazimierz Mikucki, *Instytut Teologiczny im. Św. Józefa Bilczewskiego we Lwowie (Theological Institute of Saint Archbishop Joseph Bilczewski in Lviv)*
- Daniel Novotný, *Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích (University Of South Bohemia n České Budějovice)*
- Marek Pepliński, *Uniwersytet Gdański (University of Gdańsk)*
- Michał Piekarski, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*
- Magdalena Płotka, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*
- Borut Pohar, *Univerza v Ljubljani (University of Ljubljana)*
- Marek Porwolik, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*
- Alan R. Rhoda, *Christian Theological Seminary in Indianapolis*
- Karolina Rozmarynowska, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*
- Mateusz Salwa, *Uniwersytet Warszawski (University of Warsaw)*
- Stephan Schmid, *Universität Hamburg (University of Hamburg)*
- Richard St'ahel, *Slovenská Akadémia Vied, Filozofický ústav (Slovak Academy of Sciences, Institute of Philosophy)*

- Marcin Stabrowski, *Uniwersytet Wrocławski (University of Wrocław)*
- Anna Starościc, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (The John Paul II Catholic University of Lublin)*
- Jakub Synowiec, *Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (The Pontifical University of John Paul II in Krakow)*
- Adam Świeżyński, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*
- Kordula Świętorzecka, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*
- Charles Taliaferro, *St. Olaf College*
- Malwina Tkacz, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*
- Miroslav Vacura, *Vysoká škola ekonomická v Praze (Prague University of Economics and Business)*
- Michał Wagner, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*
- Andrzej Waleszczyński, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*
- Jonathan Weidenbaum, *Berkeley College*
- Zbigniew Wróblewski, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (The John Paul II Catholic University of Lublin)*
- Michał Zembrzuski, *Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw)*